



أبو المعين ميمون بن محمد النسفي

تَبَيُّرَةُ الْأَدَلَةِ

فِي أُصُولِ الدِّينِ

بتحقيق وتعليق

الاستاذ الدكتور حسين آتاي


Fiyatı : 100.000.-TL.

№ 3006

تَبَيُّرَةُ الْإِدَالَةِ
فِي أُصُولِ الدِّينِ

نشریات رئاسة الشؤون الدينية: ٢٩٣
سلسلة كتب المصادر.....: ٢٣

جميع الحقوق محفوظة: لرئاسة الشؤون الدينية للجمهورية التركية

نشریات رئاسة الشؤون الدينية للجمهورية التركية 

بَصِيرَةُ الْإِدْلَةِ

فِي أُصُولِ الدِّينِ

تأليف

أبي المعين ميمون بن محمد النسفي
المتوفى سنة ٥٥٨هـ - ١١١٥هـ

بتحقيق وتعليق

الاستاذ الدكتور حسين آتاي
عضو هيئة التدريس بكلية الالهيات بجامعة انقره

الجزء الأول

انقره - ١٩٩٣

إهداء

الى العلماء والمفكرين والمبشّرين بقوله تعالى:
«الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه،
اولئك الذين هداهم الله واولئك هم اولوا الألباب»

قد طبع هذا الكتاب بناء على موافقة المجلس الأعلى للشؤون الدينية
تحت رقم ٧ وبتاريخ ١٩٩٠/٣/٥ م

رموز النسخ

- ١ - أ - احمد الثالث طوبقاني سراى، الرقم: ١٨٦٦، ٢٢٠ ورق (٢٥ - ب - ٢٤٥ - أ) ٢٧ سطر في ابعاد ٢٤ X ١٣,٥، المستنسخة في سنة ٦٥٣هـ (١٢٥٥م)
- ٢ - ب - بايزيد، الرقم: ٣٠٦٣، ٣٢٥ ورق، ٢٥ سطر في ٢٢ X ١٧ المستنسخة في سنة ١١٢٦ هـ (١٢٦٤م)
- ٣ - ج - جار الله، الرقم: ١١٢٨، ٣٢٩ ورق، ٢٣ سطر في ١٣,٥ X ٢٢,٥ المستنسخة في سنة ٥٧١ هـ (١١٧٥م)
- ٤ - د - داماد ابراهيم باشا، الرقم: ٧٧٨، ٣٠٤ ورق، ٢٥ سطر، في ١٤,٥ X ٢٠ المستنسخة ٧٦٦ هـ (١٣٦٤م)
- ٥ - س - سرز، الرقم: ١٣٩٥، ٢٤٧ ورق (ناقص من آخره)، ١٩ سطر، في ١٥ X ١١,٥، نسخ عربى في العصر السادس الهجرى بالتقريب
- ٦ - ص - قيصرى، راشد افندى، الرقم: ٤٩٦، ٢٧٦ ورق، ٣٥ سطر، في ١٩ X ٢١,٥ دون تاريخ
- ٧ - ف - الفاتح، الرقم: ٢٩٠٧، ٢٣٤ ورق، ٢٦ سطر في ١٦,٥ X ٢٢,٥ المستنسخة في سنة ٦٥٨ هـ (١٢٥٩م)
- ٨ - ق - قليج علي باشا، الرقم: ٢٥٠٦، ٣٠٥ ورق، ٢٣ سطر، في ١٢ X ١٧ نسخ عربى في العصر السادس الهجرى بالتقريب
- ٩ - ل - لالهلى، الرقم: ٢١٦٢، ٣٦٠ ورق، ٢٣ سطر، في ١٣ X ٢٠,٥ المستنسخة في سنة ٦٥٤ هـ (١١٥٦م)
- ١٠ - ن - نورى عثمانيه، الرقم: ٢٠٩٧، ٢٢٤ ورق، ٣٩ سطر، المستنسخة في سنة ١١٢١ هـ (١٧٠٩م)

تقديم

تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفى

إن أبا المعين النسفى قد انتهج طريقا خاصا له — وهو غير طريق المشائين ثقافة ومنهجاً — فى علم الكلام فى كتابه هذا وفى كتبه الأخرى وهو منهج السمانتكس Semantics أى «علم دلالات الالفاظ».

وإن الناس يعتقدون ويدعون أن الثقافة المشائية والتفكير المشائى سيطرت وتحكمت على الثقافة الإسلامية والتفكير الإسلامى مع ثقافات أخرى دخيلة بحيث لا يعترفون لفلسفة الاسلام بأى فضل خلا النقل والتبعية. والحقيقة أن المعتزلة والأشاعرة والفلاسفة المسلمين وغير المسلمين فى البلاد الإسلامية قد تأثروا بالثقافة المشائية واستفادوا منها ومن غيرها مع اضافة ابتكارات خاصة لهم وابتداعات، بها امتازوا عن سبقتهم. وهذا طبيعة العلم والفلسفة والثقافة البشرية فى التاريخ البشرى يفيد السابق ويستفيد اللاحق.

ولكن هناك مذهب وتفكير خاص بمنهجه وتفكيره بين مذاهب المتكلمين، وهو مذهب الماتريدى المنسوب الى محمد بن محمد أبى منصور الماتريدى (ت ٣٣٣هـ ٤٤٤م). إن أبا المعين النسفى يعتبر أكبر ممثل للمذهب الماتريدى حيث لا سلف له ولا خلف فى نظرنا. فإنه قد استعمل فى كتابه الضخم «تبصرة الأدلة» فى علم الكلام منهج علم السمانتكس من أوله إلى نهايته بصورة دقيقة.

إن القارئ الكريم عندما يدرس صفة التكوين فى التبصرة بدقة وإمعان نظر يرى ذلك المنهج واضحا وجليا لا تشوبه الثقافة المشائية ولا فلسفتها. ويمكن أن يعتبر منهجه أحد العوائق لانتشاره وهو كما ذكرنا علم السمانتكس الذى أصبح علما خاصا، له ميزاته وجهة وحدته، منذ عصر أو مايقاربه. وقد حاولت بيان ذلك فى المقدمة باللغة التركىة.

وكنت قد نويت منذ أكثر من عشرين سنة على أن احقق تبصرة الأدلة للوصول إلى تلك الغاية رجاء أن أهيب إمكانية دراسة علم الكلام على ضوء تبصرة الأدلة للمتكلمين المحدثين لإظهار إبداع ذلك المنهج وطرز ثقافته لدنيا العلم والتفكير. وأرجو من الله تعالى العزيز القدير أن يوفقنا فى إصدار المجلد الثانى من الكتاب . وفى وقت قريب، وهو ولى التوفيق، فنعم المولى ونعم النصير

أ. د حسين آتاي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَبِهِ نَسْتَعِينُ

قال الشيخ الإمام الأجل الأستاذ سيف الحق قانع الملحددين أبو المعين
ميمون بن محمد بن محمد بن معتمد بن محمد بن محمد (مكحول) أبو
الفضل النسفي غفر الله له وتجاوز عنه بمنه وكرمه:

- 5 أحمد الله تعالى على مننه التي لا يحيط بها الحد، ونعمه التي لا يبلغها
الإحصاء والعدّ، وأستهديه لصواب القول والعمل، وأستعصمه عن
موارد الزيف والخلل، وأستوهبه مواد التأيد، وأرغب إليه / في فوائد (١٢/أس)
الإرشاد والتسديد، وأتوكل في الأمور كلها عليه، وأتبرأ من الحول والقوة إليه.
10 وأسأله أن يصلى علي من انقذنا به من مضلات الشرك، وموبقات
الهلكة، وظلمات العمى.

محمد سيد البشر وقائد الخير ونبي الرحمة وعلى اله الذين هم مصابيح

(١) وبه نستعين: ن، رب يسر وتمم بالخير: أ، رب يسر ولا تعسر وزدني علما: د، رب تمم: ف،
صلى الله على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه وسلم [+ رب يسر واختم بخيراتك انت العزيز الوهاب:
ب] ب ص ، - : ج س ق ل.
(٢-٤) قال.. وكرمه: ب س ص ن، قال الشيخ الامام الاجل الزاهد الاستاذ سيف الحق ابو المعين
ادام الله ايامه: ف، قال الشيخ الامام الاجل الزاهد سيف الحق قانع الملحددين ابو المعين ميمون بن
محمد بن محمد بن معتمد المكحول النسفي تغمده الله برحمته في الدارين: ق، قال الشيخ الامام رضی
الله عنه: ا-: د ل (٥) احمد الله: ا ب س ص ف ق ل ن، الحمد لله: د

الظلام، وأصحابه الذين هم قادة الانام، وقدوة اهل الإسلام.
وبعد: فإن أصدقائي طلبوا مني أن أكتب لهم ما جُلَّ من الدلائل في المسائل
الاعتقادية، وأبين ما كان يعتمد عليه من سلف من مشايخ اهل السنة
والجماعة، قدس الله أرواحهم، لنصرة مذاهبهم وإبطال مذاهب
خصومهم من المعاني الجليلة والنكت القوية، معرضاً عن الاشتغال بإيراد 5
(١٢/أ/ب) ما دق من الدلائل، ولطف من / المسائل، سالكا طريقة التوسط في
العبارة، بين الإطناب والإشارة، لتعم الفائدة، وتتوفر العائدة ولا يتعذر
على من أراد مطالعة ما فيه الوقوف على ماتضمنت الفاظه من معانيه،
فحملني على الإقدام على المطلوب ما انا مجبول عليه من إثارة الاسعاف.
وان كان يصدني عنه مرّ الإنصاف لقلّة البضاعة بل الخروجي عن اهل 10
الصناعة. والله تعالى كافٍ من استكفاه، ومعينٌ من توكل عليه في أمور
دينه ودنياه. وهو حسبنا ونعم الوكيل.

(٥) الجماعة: د س ص ف ق ن ب، الجماعة العالمي الى قيام الساعة: ا (١١) مر: د س ف ق،
من: ب ص: ن (١٢) الوكيل: أ د س ف، المعين: ب ص ق ن.

الكلام في تحديد العلم

- اختلف اهل الكلام في تحديد العلم:
فزعم أبو القاسم البلخي المعروف بالكعبي أنه: اعتقاد الشيء على ما هو به. ولم يرض به غيره من المعتزلة.
5 وزعموا أنه باطل باعتقاد العامي الذي اعتقد حدوث العالم وثبوت الصانع ووحدايته، وصحة الرسالة / (أ/ج)
- فإن هذا الاعتقاد اعتقاد الشيء على ما هو به لأن ما اعتقده على ما اعتقد. ومع ذلك / ليس هذا الاعتقاد بعلم. لأن العلم المحدث لا بد من أن يكون ضروريا / كالعلم الثابت بالحواس الخمس التي (ب/ب) / هي حاسة السمع والبصر والشم والذوق واللمس. (أ/ق)
- 10 والثابت / بالبدئية كالعلم باستحالة وجود جسم واحد في حالة واحدة (أ/ف) في مكانين، وكون الشيء أعظم من جزئه.
أو استدلاليا/ كالعلم بحدوث العالم وثبوت الصانع. ولا استدلال مع (أ/د)
- هذا العامي.. والعلم بهذه الأمور ليس بضروري.
- 15 / فرام أبوهاشم التخلص عن هذا الإلزام فزاد عليه شريطة، فقال: (أ/ن)
- العلم اعتقاد الشيء على ما هو به مع سكون النفس اليه. ولا تخلص له بهذا عن الإلزام، لأن العامي ساكن النفس على هذا الاعتقاد مطمئن القلب عليه لا اضطراب له فيه حتى أن انسانا لو رام إزالته عن هذا الاعتقاد لقصده العامي إراقة دمه وإتلاف مهجته.

(١) الكلام: ب د س ص ف ق ن، القول: ا (٣) فزعم: ا ب د س ص ق ن، وزعم: ف (٩) من: ا ب د س ف ق ص —: ن (٩) بالحواس: ا د س ص ف ق ن، بحواس: ب (١١) وجود: ا د س ص ف ق —: ب ن. (١٣) ولا استدلال مع هذا العامي: قفزة الى آخر ب/د (١٥) الإلزام: ا ب د س ص ف، —: ق ن. (١٦) النفس اليه: ا ب د س ص ف ق، —: ن (١٨) ان انسانا لو: ا د س ف ق، لو ان انسانا: ب ص ن.

وزعم أبوه أبو علي الجبائي: أنه اعتقاد الشيء على ما هو به/عن ضرورة (أ/٣) أو دليل.

وهذا أيضا فاسد في التحديد. إذ هو تقسيم العلم المحدث دون تحديده لأن من شرط صحة التحديد أن يوجد جميع صفات الحد في كل فرد من أفراد المحدود. إذ من شرطه الاطراد والانعكاس، ليحصل بهما الجمع 5 والمنع. إذ الحد ما يجمع جميع محدوده ويمنع غيره عن مشاركته. ولن يحصل هذا إلا باشتغال الحد على جميع أفراد المحدود. وفيما قسم لا يوجد (١٣ب/ب) هذا/المعنى.

(أ/٢) فان علما ما لا يكون/عن الضرورة والاستدلال جميعا. وما كان من العلوم ضروريا لا يكون استدلاليا. وما كان منه استدلاليا لا يكون ضروريا.. 10 فلو كان اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة علما لأنه اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة، لخرج الاستدلال عن كونه علما لخروجه عن الحد. ولو بقي علما مع خروجه عن الحد لبطل الحد لخروجه عن أن يكون جازما.

(أ/٣س) وكذا الاعتبار في العلم الاستدلالي. والذي يدل/على بطلان الحدود 15 المقسمة أن التقسيم وضع لمعرفة الكليات بواسطة الجزئيات. ويُسمى هذا عند اهل المنطق استقراء. والتحديد وضع لمعرفة الجزئيات بواسطة الكليات. ويسمى هذا برهانا. فمن جعل الأمرين بابا واحدا فهو قليل الحظ من العلم بالحقائق.

(١) وزعم: ب س د ف ل ن، فزعم: ق (١) عن ضرورة: ا ب د س ص ن، —: ق (٧) عن: ب د س ص ف ق ن، الا عن: ا (١) العلوم: د س ف ق، المعلوم: ا ب ص ن (١٢) لخرج: ا د س ق، فيخرج: ف، يخرج: ب ص ن (١٦) بواسطة: ق ن، بواسطة: س ف ق (هامش) (١٧) بواسطة: ق ن، بواسطة: س ف ق (هامش)

/ ثم الذي يبطل الحدود الثلاثة انها عُلِّقت بالشيء. ولن يستقيم هذا (ب/ل)

إلا بأحد الأمرين.

إما أن يُجعل المعدوم شيئا لكونه معلوما كما هو مذهب المعتزلة.
وإما أن يكون المعدوم غير معلوم. كما هو مذهب هشام بن عمرو. وبقيام

5 الدلالة على بطلان المذهبين جميعا، يبطل هذا التحديد.

ونقيم الدلالة بعد هذا على بطلانها إن شاء الله تعالى.

/وَنُوقِضُوا بِالْعِلْمِ بِاسْتِحَالَةِ الْمَحَالِّاتِ. فَانْ مَا يَسْتَحِيلُ وَجُودُهُ مِنَ الشَّرِيكِ (ب/ق)

وَالصَّاحِبَةِ وَالْأَوْلَادِ لِلَّهِ تَعَالَى، تَعْلَمُ اسْتِحَالَتَهُ وَذَلِكَ لَيْسَ بِشَيْءٍ بِالْإِجْمَاعِ.
لأن اسم الشيء عندهم يقع على معدوم هو جائز الوجود لا على ما

10 يستحيل وجوده.

/وَكَذَا فِي هَذِهِ الْحُدُودِ كُلِّهَا. جَعَلَ الْعِلْمُ اعْتِقَادًا وَهُوَ فَاسِدٌ مِنْ وَجْهِهِ: (ب/ف)

أحدها أن العلم لو كان اعتقادا لكان العالم معتقدا إذ هو اسم مقدر
من المعنى. هذا كما ان القعود لما كان جلوسا كان القاعد جالسا. فبعد
هذا نقرر الكلام من وجهين:

15 أحدهما أن الله تعالى لما استحال أن يوصف بكونه معتقدا استحال أن
يوصف بكونه عالما وهذا محال.

والآخر أنه تعالى لما كان عالما بدليل الشرع والعقل/ (ب/د)

(٢) الامرين: س، امرين: ق ن. (٣) معلوما: أ ب س ص ف ق ن، معدوما: د (٧) بالعلم: أ
ب د س ص ف ق، ن. فان ما: أ ب د س ف ق ن، فانما: ص (٨) لله تعالى: د س ق،
—: أ ب ص ف ن. (٨) استحالته: ب د س ص ف ق ن، باستحالته: أ. بشيء: ا ب د س
ف ق، ن. (٩) معدوم: ا د س ف ق، المعدوم: ب ن.

كان معتقدا وهو أيضا فاسد وثبت أنه عالم وليس بمعتقد، فدل أن العلم ليس هو الاعتقاد.

والآخر أنهم انما يجعلون العلم اعتقادا ليتمكنوا من دفع علم الله تعالى لاستحالة اتصافه تعالى بالاعتقاد. وحيث ثبت بالدلائل الموجبة ان الله تعالى له علم على مانين في مسألة الصفات ويستحيل ان يكون ذلك 5 (٢ب/س) العلم اعتقادا، كان ذلك دليلا على بطلان هذا التحديد.

ويهذين الجوابين يبطل قول النظام أن العلم حركة القلب لوجدان ما يجد، وقول من يقول في تحديد العلم أنه رؤية القلب المنظور اليه. والآخر أن الاعتقاد هو رُبط القلب على شيء.

فإن الاعتقاد والعقد لفظان ينبئان عن معنى واحد. يقال عقد واعتقد. 10 والعقد هو تركيب بعض أجزاء جسم على بعض وضم جسم الى جسم. وذلك مما لا يتحقق في القلب لاستحالة ربط بعض اجزاء القلب على البعض. فهو اذا لفظ يستعمل/مجازا في هذا.

(٣أ/ل) واستعمال الألفاظ المجازية/في التحديد مُضادّ لما وضع له التحديد. فإنه وضع للإبانة والإعلام. ولا تخلو الالفاظ المجازية عن ضرب كِبسٍ 15 لانصراف الأوهام عند سماع الالفاظ الى محالّها التي وضعت هي لها حقيقةً دون ما نُقلت هي اليه بضرب دليل واستعمال ما فيه الال لتباس عند ارادة الاعلام.

(١) وثبت: ا ب س ص ف ق ن، وقد ثبت: د (٣) انما يجعلون: ا د س ف ق، لم يجعلوا: ن، لم يجعلون: ب ص (١٠) الله — ب فقط (٦) العلم: ا د ص ف ق ن، —: س ب (١٠) الاعتقاد والعقد: ا د س ف ق ل، العقد والاعتقاد: ب ص ن. (١١) اجزاء جسم: ب د س ص ف ق ن، اجزاء الجسم: ا (١٦) هي: ا د س ف ق، —: ب ص ن

والعدول عما لا التباس فيه من حقائق الألفاظ مُضاداً للغرض الذي وضع له التحديد.

والله الموفق.

وذكر القاضي ابوبكر محمد بن الطيب الباقلاني من جملة الأشعرية أن العلم هو معرفة المعلوم على ما هو به.

5 وهو أيضا فاسد. لأن العلم لو كان معرفة، لكان العالم عارفاً. والله تعالى يوصف بأنه عالم ولا يوصف / بأنه عارف. (أ/ف)

/ ولا يلتفت الى قول بعض الكرامية أن الله تعالى يوصف بأنه عارف (ب/أ) كما يوصف بأنه عالم لاتحاد العلم والمعرفة. لما أن هذا خلاف إجماع المسلمين. ولأن المعرفة اسم للعلم المستحدث لا لمطلق العلم. يقول عرفت 10 فلانا أي استحدثت به علماً. / كذا ذكره بعض الناس. (أ/ف)

وقيل هي الانكشاف عن شيء بعد لبس وتوهم. وقال زهير: شعر: / وقفتُ بها من بعد عشرين حِجَّةً. فَلأياً عرفتُ الدار بَعْدَ توهمٍ. وقال عترة:

هل غادر الشعراء من متردِّم. أم هل عرفتُ الدار بعد توهم.

15 فعلى هذا نزلت المعرفة من العلم / بمنزلة القصد من الارادة. (د/أ)

(٣) والله الموفق: ب د س ص ف ن، -: ا ق (١٠) المستحدث: ا ب د س ف ق ل، المتحدث: ص ن (١١) ذكره: د س ف ل، ذكر: ا ب ص ف ن (١٢) عن شيء: ا د س ف ق، -: ب ص ن. شعر: س فقط (١٤) فلانيا: فلانا: ب (١٥) وقال: د ن، قال: أ س ص ف ق. عترة: ا ب د س ف ق ن، غيره: ص (١٧) منزلة: ب ق ن، بمنزلة: س

وقال بعض اهل اللغة: بأن العلم اسم شامل على ما يتعلق بالمعنى في الجملة وما يتعلق به في التفصيل. والمعرفة اسم لما يتعلق بالمعنى في التفصيل بيانه: أنك تقول أعلمُ زيدا كما تقول أعرف زيدا. فيتعلقان بذات زيد منفصلا عن خبر يتعلق به. وتقول علمت زيدا عالما فيتعلق العلم بمعنى الجملة المركبة من المبتدأ والخبر. ولا يقال عرفت زيدا قائما. إلا إذا أريد بقولك 5 قائما الحال لا الخبر. فلو تحققت هذه العبارة في الفرق لبطل تحديد أحدهما بالآخر. وعلى هذا ينبغي ان يجوز وصف الله تعالى بأنه عارف لتعلق علمه بالمعلومات على التفصيل إلا أن الامتناع عنه لعدم ورود التوقيف (٣ب/ل) / وذكر أبو بكر بن فورك أن العلم صفة يُتأني بها من القادر إحكام الفعل وإتقانه.

10

وهذا التحديد لا يطرد. فإننا علمنا بالقديم تعالى وبصفاته وبالحوالات. ولا يتأني بهذا العلم إحكام الفعل وإتقانه. فاذاً لاثاير لهذا النوع من العلم في إحكام الفعل وإتقانه.

وبعض الاشعرية قال: إنه درك المعلوم على ما هو به وهو فاسد.

لان لفظة الدرك مشتركة. يقال أدركه اذا أحاط به، وأدركه اذا لحق 15 به وأدركه اذا فهمه. وادركت الثمار اذا نُضِجَتْ.

(٢) في: اد س س ف ق، من: ب ص ن (٨) ورود: ا ب س ص ف ق ن، د. لعدم: بعدم: د (١١) لا يطرد: ق ن، ايضا لا يطرد: س (١٣) في احكام الفعل: أ ب س ص، احكام الفعل: ق د، ن (١٢) فاسد: ب ق ن ف، فاسد ايضا: س د (١٥) مشتركة ايضا: س. اذا... اذا: اي ا: فقط (١٦) الثمار: ا ب د س ف ق ن، النار: ص

وكذا الله تعالى يُعلم ولا يدرك، إذ الإدراك عبارة عن الإحاطة بحدود الشيء ونهاياته على مانين حقيقة هذا في مسألة الرؤية إن شاء الله تعالى.

5 / وبعض مشايخنا، رحمهم الله، قال في حده: إنه تبين المعلوم على ما هو (٤ب/س) به. وقيل هو اختيار أبي اسحق الاسفراييني، رحمه الله، كذا حكى عنه بعض أصحابه من اهل ديارنا. وهو فاسد.

لان الله تعالى يقال له عالم ولا يقال له متبين ولان التبين مشترك/يقال تبينت (٣ب/ق) الأمر اي علمت وتبين لي أي ظهر. ومن خاصية اللفظة المشتركة بقاء الالتباس عند سماعها الي أن يُعَيَّن المراد بها بالدليل. وهذا يضاد الغرض من التحديد، وهو الإعلام بحقيقة المحدود على مامر.

10 والمحكى عن الاشعري أن العلم ما أوجب العالم أي حقق له الوصف بأنه عالم. وبعض أصحابه عبر عن هذا المعنى فقال: العلم صفة يشترق لمن قام به الوصف بانه عالم. وتارة يقولون العلم هو الوصف الذى من قام به كان عالماً./وهذه اللفظة هي اختيار أكثر أصحابه وهو لفظ يحيط (٣ب/ف) بجميع المحدود. ويمنع ماوراءه عن الدخول/تحتة. والخصوم يقولون هذا (٥ب/د) 15 منكم تعريف الشيء بما يُتعرَّف هو به فإنكم اذا سئلتم عن العلم عرّفتموه بالعالم، فقلتم ما أوجب العالم او ذكرتم إحدى العبارتين.

(٣) رحمهم الله: د س،—: أ ب ف ق ن (٤) رحمه الله: د س،—: أ ب ف ق ن. اهل: د س ف ق،—: ب ص ن (٦) له عالم: س ق، عالم: ن. يقال له:—: ب. التبين: ا ب د س ل، التبين: ص ق ن (٧) تبينت: ا د س ف، بينت: ص ق ن. اي علمت (٧) وتبين لي أي ظهر: ا د س ف ل ق، وتبين لي: ب ص ن (٨) يعين: ب س ف د ص ن، يتعين: ق (١٠) العالم: د س ف ق،—: ن (١١) يشترق: ا د س ف ق، يسبق: ص ن، سبق: ب

الباقيتين وهذا تعريف العلم بالعالم.

ثم اذا سئلتهم عن العالم قلم العالم من قام به العلم أو من له العلم. فقد عرفتم العلم بالعالم والعالم بالعلم.

والشيء متى عرف بما يعرف به بقي كل واحد منهما مجهولا كمن قال جاءني زيد. فقيل له ومن زيد؟ فقال: ابن عمرو. فقيل له ومن عمرو 5 (هـ/أ) هذا؟ فقال: ابو زيد. بقي كل واحد منهما مجهولا ولا تحصل المعرفة بأحدهما.

والخصوم يصلون على الاشعرية بهذا الاعتراض. وما يمكن ان يدفع به هذا الإشكال ويُتخلص/ عن هذه الاستحالة بأن يقال إن هذا الاعتراض صدر عن الجهل بما وضع له الحد. وبالوقوف على ما وضع له التحديد 10 يظهر بطلانه.

وبيان هذا أن العلم بأمر ما قد يكون علما به مطلقا مبهما من غير وقوف من علمه على الحقيقة التي بها يمتاز المعلوم عن غيره مما يناسبه أو يقاربه. وقد يكون علما حقيقيا وقف من علمه على الحقيقة التي بها يمتاز المعلوم عما يناسبه او يقاربه. كعلم عامة الخلق أن زيدا آدمي وهو علم ثابت 15

(١) الباقيتين الباقيتين: النافيتين: ب فقط (٢) ثم: ا ب س ف ق ن، و: د. قلم: اب س ف ق ن، ف قلم: د (٥) ابن عمرو: ا د س ف ق، ابو عمرو: ب ص ن (٦) هذا: ب س ص ن، ا ف ق د. ابو زيد: ب د س ص ف ق ن، ابو زيد هذا: ا (٦) ولا: فلا: ب (٨) يصلون: د س ف ق ن، يقولون: أ (١٠) وبالوقوف... بطلانه: ا ب ص ف ق ن، ويظهر بطلانه بالوقوف على ما وضع له التحديد: د س (١٣) مما: ب س ص ف ق ن، عما: ا (١٣-١٤) عن غيره... المعلوم: ا س ص ف ق ن، -: د (١٤) بها يمتاز: ب

على طريق التيقن لا ارتياب للعالم فيه ولا اضطراب لقلبه ولا اعتراض عليه للشكوك ولا اعتراء للخواطر الموجبة للتردد.

ثم هو مع هذا، علم مُبهم مطلق لاوقوف للعامي على الحقيقة التي بها يمتاز الآدمي عما يناسبه في القوة الحيوانية ويقاربه في اشتراكه إياه في العقل والنطق. ويمثل مَنْ عِلِمَ من حذاق المتكلمين أو الفلاسفة الآدمي 5 بحقيقته التي بها يمتاز عن غيره كإن علمه به علما حقيقيا. ولست أعني بهذا أن علم العامي بكون زيد آدميا ليس بعلم حقيقة. بل هو علم حقيقة ينافي/الجهل والظن والشك وجميع أضداد العلم. وإنما أعني به أنه مع ٤/أ(ق) هذا العلم ليس بواقف على حقيقته التي بها يمتاز عنم ليس بآدمي.

10 والمتكلمون يعلمون أنه آدمي. ويعلمون مع هذا تلك الحقيقة التي بها يمتاز عن غير الآدمي. وإذا ثبتت هذه المقدمة.

فنقول إن التحديد ما وضع لإثبات العلم المبهم المطلق، بل هو حاصل لمن لا علم له بالحد بل وضع لإثبات العلم بتلك الحقيقة/التي بها يمتاز (٤/أ/ف) عن غيره، ولهذا يحصل به جميع أجزاء الحدود ومنع غيره عن مشاركته فيه

(١) طريق التيقن: ا ب س ف ق، التيقن: د، طريق اليقين: ن (٣) لا وقوف: و لاوقوف: س (٣-٤) يمتاز بها: ا ب ص ن، بها يمتاز: د س ف ق (٥) يمثل: د س ف ق، يميل: ب ن (٦) بها يمتاز: يمتاز بها: ق. علما: ا ف ن س ب ق، د (٧) العامي: د س ف ق، الآدمي: ن (٨) إنما: ا د س ف ق، وإنما: ب ص ن (٩) بها يمتاز: يمتاز بها: ق (١٣) فنقول: د س، نقول: ا ب ف ق ن، (١٤) مشاركته: د س ف ق، مشابهته: ب ن. جميع: د ق، جمع: ا ب س ف ن. فيه: د س ف ا ب ص ق ن.

وإذا كان كذلك كان العلم معلوماً عند كل أحد على طريق الإبهام والإطلاق.

وكذا العالم كان معلوماً عندهم على طريق الإبهام والإطلاق. فان كل (٥ب/س) عامي يعرف / أن زيدا عالم بصناعة كذا، وأن له بها علماً/ وكذا كل (٤ب/ل) أحد يعلم من نفسه انه عالم بمعلومات كثيرة/ وأن له بها علماً، وان / كان 5 (١٥ب/ب) لا يعلم حقيقة العلم التي بها يمتاز عن غيره، فوقع الحاجة الى بيان تلك (٥أ/د) الحقيقة. وكذا في حق العالم فاختلفنا في بيان تلك الحقيقة.

فقلنا نحن: حقيقة العلم أنه يوجب كون من قام به عالماً، أو هو الوصف الذي من قام به كان عالماً. وهذا لأننا عرفنا العلم والعالم على الإطلاق، غير أننا جهلنا الحقيقة التي بها يمتاز كل واحد منهما عن اغيارهما. فتأملنا 10 فعلمنا أن العالم ما كان عالماً لكونه أسود وقيام ما السواد به لأننا نشاهد السواد في أجسام ليست بعالمة. وكذا في البياض والحركة والسكون والاجتماع والافتراق والطول والقصر. وكذا في الطعوم والروائح كلها.

فظهر أنه ما كان عالماً إلا لقيام العلم به فكان هذا حقيقة العالم. وكذا العلم تأملنا فيه فعلمنا أنه لا يوجب كون من قام به متحركاً ولا ساكناً 15 ولا مجتمعاً ولا مفترقاً ولا أسود ولا أبيض فعلمنا أن حقيقته أنه يوجب (٤أ/ص) كون من قام به عالماً إذ لا اثر له الا هذا.

(٣) وكذا العالم.. والإطلاق: ب. الإطلاق: الاطلاق: س (٤) ١- كذا: كذلك: ق (٦) يمتاز: ا س د ص ف ق، ن (٧) فاختلفنا: ب د س ص ف ق ن، واختلفنا: ا (٩) العلم والعالم: والعالم العلم: س (١٠) عن: ف ق ن، من: س. (١٢) ١- في: د س ص ف ق ن، من: ا (١٤) فظهر: د س ف ق، فعلم: ا ب ص ن (١٠) العلم: ا د س ف ق، حقيقة العلم: ب ن (١٦) مفترقاً: ا د س ف ق، مفترقاً: ب ن (١٧) الا هذا: ب د س ص ف ق ن. بهذا ا.

فظهر بالتأمل في أحوال ما هو معلوم في نفسه/الحقيقة التي بها يمتاز عن (٢ب/ن) غيره. فإذا عرفنا حقيقة كل واحد منهما بالتأمل في أحواله وأوصافه لا بصاحبه، بعد ما ثبت علمنا بكل واحد منهما على الإطلاق بخلاف ما أوردوا من المثال. فإن زيداً وأباه كل واحد منهما مجهول الذات، فلا 5 تحصل معرفة كل واحد منهما بصاحبه.

والله الموفق.

ومن أصحابنا من قال: إن العلم/صفة ينتفي بها عن الحي الجهل والشك (٤ب/ق) والظن والسهو. وهذا التحديد أخف/مؤونة وأقطع لشغب الخصوم. (٦أ/س)

والشيخ الإمام أبو منصور الماتريدي، رحمه الله، يشير في أثناء كلامه 10 الى أن العلم صفة يتجلي بها لمن قامت هي به المذكور. ولم يأت بهذه العبارة على هذا النظم والترتيب. وهو حد صحيح يطرد وينعكس، ولا يرد عليه شيء من الاعتراضات المُفسِدة. يعرف ذلك بالتأمل.

والله الموفق.

(١) نفسه: ب د س ف ق ن، نفس: ص. في احوال... نفسه: ا (٠) التي: ا س ف ق د، والتي: ب ن (٢-٣) منهما (العلم الحقيقة... بالتأمل: ا (٣) منهما على الإطلاق... (المثال: د س ف ق)... (الأمثال: ا)... كل واحد منهما: اد س ف ق، منهما: ص، منا: ن. ب (٤) منهما: —: ق (٦) والله الموفق: ف س ق ن، ان شاء الله: ا. (١٣) والله الموفق: س ف ق د ن، ان شاء الله: ا

الكلام في إثبات الحقائق والعلوم

وإذا عُرف حد العلم وحقيقته.

- (٣ب/أ) نقول، أجمع العقلاء على ثبوت العلم والحقائق للأشياء سوى طائفة
(٦ب/د) /من الأوائل تجاهلت ورضيت لنفسها رتبة تستنكف البهائم عنها فرعمت
(٤ب/ف) /أن لاحقيقة لشيء ولا علم بشيء / وإنما هي ظنون وحسابات. 5

(٥أ/ل) وأجمع العقلاء على أن لامناظرة بيننا وبين من هذا قوله. لأن فائدة المناظرة
أن تثبت بالدلائل صحة قول وبطلان قول آخر. والعلم الحاصل عن النظر
في الدلائل وان كان يبلغ النهاية في القوة فطريقه أخفي من طريق علم
الحواس والبدائه.

- ومن بلغ في الوقاحة والعناد مبلغا لا يبالي من إنكار ما ثبت من العلوم 10
والحقائق بالحواس وبدائه العقول لا يرجي منه قبول العلم
(٧ب/د) الثابت/بالاستدلال. ولأن المناظرة إنما تكون بين إثنتين، إذا كان بينهما
أصول مسلمة حكمها الإثبات وأصول آخر مسلمة حكمها النفي.
ووجد فرع له شبه بكلا النوعين من الأصول بوجه من الوجوه، فيختلف
إثتان أن إلحاقه بأي الأصلين أولي وشبهه بأيهما كان بوصف العلة 15
وبأيهما كان بوصف الوجود.

(١) الكلام: ا ب د س ص ق ن، فصل: ف (٣) نقول: ا ف س ق ن، فنقول: د، يقول: ب.
أجمع: ا ب د س ص ق ن، ن. العلم والحقائق: ب د س ص ف ق ن، الحقائق والعلوم: أ.
(٥) بشيء: س ف ق، لشيء: ن (٦) وبين من هذا قوله (قفرة الي خمسة سطور ونصف قبل نهاية
صحيفة ٦ أ في: د (٩) البدائه: س ق ف د، البداية: ب ن (١١) بدائه: س ق ف، البداية: ب
د ن (١٢) إنما: ق، ا ب ص ف ق د ن، إذا كان: د، إذا كان: س، ا ض ف ق ن (١٥)
شبه: د س ف ق ن، شبهة: ب

أعني ما وجد اتفاقا من غير أن يكون له علة الحكم الثابت في الأصل
فيناظران ليظهر وصف العلة من وصف الوجود الواقع اتفاقا/فيلحق (٦ب/س)
بالأصل الذي يشاركه في وصف علة الحكم الثابت فيه.

5 وإذا لم يكن لهؤلاء المتجاهلة أصل مُجمَع عليه لا يتصور مناظرتهم. ولكن
ينبغي ان يعاقبوا بقطع الجوارح والضرب المبرح ومنع الطعام والشراب.
فإذا استغاثوا وضجروا وطلبوا الطعام والشراب، قيل لهم لا حقيقة للقطع
والضرب والجوع والعطش. إنما ذلك كله حسبان وظن منكم، وهو في
الحقيقة إيصال الراحة إليكم وإنعام عليكم الى أن تتركوا العناد وتقروا
بالحقائق.

10 ثم هم بإنكارهم العلوم والحقائق مقرون أن لاحقيقة لقولهم ومذهبهم
وأهم لا يعلمون صحة/مذهبهم وبطلان قول خصومهم. ومن أقر ببطلان (٥أ/ق)
مذهبه كفي خصمه مؤونة مجادلته ومناظرته معه، وكذا بقاؤه الى هذه
المدة دليل أنه يعرف الحقائق. إذ لو لم يكن عالما بأسباب البقاء فاجتلبها
وبأسباب الهلاك فاجتنبها لما تصور بقاؤه بل تلف بأوحي مدة.

15 فان من لم يتناول الأغذية ولم يلبس الثياب الدافعة لمعرة الحر والبرد
ولم يتحرز عن اقتحام النيران المضطربة وإسقاط نفسه من الامكنة المرتفعة

(١) له: سص د،-: ب ق ن ف (٦) الطعام والشراب: ف ق ن، الشراب والطعام: س (١١)
خصومهم: ا د س ف ق، خصمه: ن (١٢) ومناظرته معه: ا د س،-: ب ص ف ق ن (١٣)
يعرف: د ف س ق، لا يعرف: ب ن (١٤) تلف بادني: د، تلف باوحي (اسرع): ا س ق ف،
باوحي: ب ن، باوعى: ص (١٥) من: ا د س ف ق،-: ب ص ن. لمعة: ا د س ف ق ل،
لمضرة: ب ن، لمعنى: ص (١٠) الحر: الحد: ب. البرد: البود: ب. يتحرز: د س ق ف (هامش)،
يحرز: ف ن

ومقاربة الأفعى الناهشة والعقارب اللادغة لتلّف من ساعته. فدل بقاؤهم الى هذه المدة على علمهم بحقائق الأشياء.

(٥ب/ل) وكذا قولهم / لاحقيقة للأشياء تحقيق منهم لنفي الحقائق فكانوا مبطلين مقالتهم بنفس مقالتهم. وشبهتهم أنّ أعلى أسباب العلم عندكم الحواس (٥أ/ف) الخمس وهي لاتصلح سببا له / لأن قضاياها متناقضة فإن الممرور يجد 5 (٥أ/س) العسل مرّا / وغيره يجده حلوا. والأحول يرى الشيء شيئين وغيره يراه (٨أ/د) واحدا. وذلك كله عمل / الحس. ومانتقضت قضاياها كلّ هذا التناقض/ لا يصلح دليلا لشيء فضلا عن أن يكون سببا مثبتا.

وهذه الشبهة تدل على أنهم يعلمون الحقائق ويثبتونها غير أنهم يعاندون. فإنهم لو لم يعرفوا الحواس انها ما هي وأن قضاياها متناقضة وأن 10 ماتناقضت قضاياها لا يصلح دليلا؛ وأن القضية ما هي وأن الدليل ما هو وأن العسل ما هو وأن الممرور من هو وأن المرارة ما هي وانه يجد العسل مرا وان الاحول من هو وان الرؤية ما هي وانه يرى الواحد إثنين وأن الواحد ما هو وأن الإثنين ما هو؟

لو لم يعلموا بحقائق هذه الأشياء لما استغلوا بإيراد هذه الشبهة. فعين ما 15 استدلوا به دليل بطلان قولهم. ثم الخلاف بيننا وبينهم في الحواس في حال سلامتها. وقط لاتتناقض قضاياها عند سلامتها واندفاع الآفات عنها. وإنما يختل إدراكها عند اعتراضات الآفات. ولا كلام في تلك الحالة.

(١) مقاربة: ا ف ق ن، مقارنة: د س ب (٥) اللادغة: د س ق ف، اللادغة: ن، اللادغة: ب (٥) يجده: يجد: ق (٧) كل ذلك: ا ب ف ق ن، ذلك كله: د س ق (هاش) (٩) على: ا ب ن ق —: د س ف (٥) يعاندون: معاندون: س (١٥) قضاياها: ب د س ف ق ن، قضاياها: ا (١١) القضية: ا ب د س ص ف ق، القصة: ن (١٥) استغلوا: ا د ف ق. اشتغلوا: ب س ن،

- وطائفة من هؤلاء المتجاهلة لا يثبتون القول بنفي الحقائق بل يقولون / (٤/أ)
- لاندرى هل للأشياء حقيقة أم لا؟ وهم المتشككة. ويقال لهم هل تدرون أنكم لاندرى؟ فإن قالوا: نعم. فقد أقروا أنهم يدرون وهو نقض مذهبهم. وإن قالوا لاندرى أنا لاندرى. سئلوا عن نفي الدراية عن 5 درايتهم. ثم عن الثالث والرابع الى ما لايتناهي. ثم هذا يُبطل قولهم / (٥/ب/ق) حيث أقروا أنهم لا يدرون مذهبهم ثم يعاملون بما بيننا من قطع الجوارح وغيرها / ليظهر عند ضجرهم أنهم يدرون. وكذا بقاؤهم يدل على أنهم (٨/د) يدرون / الحقائق ويعاندون. (٦/ب/س)
- وطائفة أخرى منهم يزعمون أن حقائق الاشياء تابعة لاعتقادات المعتقدين 10 فيقال لهم إنا نعتقد أن حقائق الأشياء ليست بتابعة لاعتقادات المعتقدين، فهل خرجت الحقائق عن أن تكون تابعة لاعتقادات المعتقدين/تبعاً لاعتقادنا. (٦/أ/ل)
- فإن قالوا: نعم فقد أقروا ببطلان مذهبهم. وإن قالوا: لا. فقد أقروا أيضاً بأن المعتقد لم يصبر تابعا للاعتقاد.
- ثم يوءلمون بالضرب المؤلم وقطع الجوارح فاذا ضجروا وصاحوا 15 واستغاثوا يقال لهم: اعتقدوا أن ما يفعل بكم هو إلذاذ وإنعام وإيصال الراحة إليكم ليصير كذلك تبعاً لاعتقادكم فتهتلك حيثذ أستارهم ويتبين عنادهم / (٥/ب/ف) ومكابرتهم وهؤلاء الفرق يُسمون السوفسطائية. والله الموفق.

(١) يثبتون: ب د ن، يثبتون: س ف ق (٢) لاندرى: ب د ن ق ن، س. هل: د س ف ق، —؛
ب ن (٣—٢) ٢—١ تدرون: أ س ف ق ن، تدعون: د (٣) يدرون: ا ب س ف ن، يدعون:
د . نقض: ا ب د س ف ق ل، بعض: ن. (٤) مذهبهم: د س ف ق ، —: ن. ثم: ا ب س
ق ن، —: د ف (٧) علي: د س ف، —: ب ق ن (٩) اخرى: ا ف ق ل، —: ب د ص ن (١١)
لاعتقادات: ا ب د س ق، —: ص ن. (١٤) بالضرب المؤلم وقطع الجوارح: د، بالضرب وقطع
الجوارح: س ف ق، بقطع الجوارح والضرب: ن (١٥) الراحة: ا ب ف ق ن، راحة: د س. اليك:
ق، —: ب س ف ن د (١٧) الله الموفق: ب د س ف ن، —: ق

الكلام في أسباب المعارف

- وإذا ثبتت الحقائق والعلوم فنقول: إن أسباب العلم وطرقه ثلاثة. أحدها الحواسّ السليمة وهي: حاسة السمع وحاسة البصر وحاسة الشمّ وحاسة الذوق وحاسة اللمس. والثاني: خير الصادق. والثالث: العقل. والسوفسطائية أنكروها كلها. 5
- وقد مر الكلام في الحواسّ. وقد أقر بكون الحواسّ من أسباب المعارف جميعُ العقلاء سوى هؤلاء المتجاهلة. ووافقهم في نفي كون الخبر من أسباب المعارف فريقان / من الاوائل أحدهما السمنية. والثاني: البراهمة. ووافقهم في نفي كون العقل من أسباب المعارف السمنية لاغير.
- وإلى القول ببطلان النظر وخروج العقل من أن يكون من أسباب المعارف 10 ذهبت الملحدة والرافضة وجماعة المشبهة. فأما البراهمة، فإنهم يقرون بكون العقل من أسباب المعارف. فأما الكلام في الخبر فإنهم يقولون: إنه قد يكون صدقا وقد يكون كذبا فكان في نفسه / مختلفا ولأيدرى الصدق من الكذب فلا يثبت به العلم. (18/أ/س)
- فيقال لهم: قولكم: إن الخبر ليس من أسباب المعارف خير منكم أيضا. 15 وقد اقرتم ببطلان الخبر فكان هذا إقراراً ببطلان مقالتكم.

(1) الكلام: ا ب س ص ق ن، القول: د. فصل الكلام: ف ل (3) احدها: س ف ق، احدها: ن (5) انكروها: ا ب س ف ق ن، انكروا: د. من: ا ب ف ق ن، انها من: دس (8) من الاوائل: ا د س ف ق ل، —: ب ص ن. (10) الثاني: د، الآخر: ب س ف ق ن (9) المعارف: ا د س ص ف ق، —: ب ن (12) فانهم: ا ب ف ن، فهم: د س ق (15) ايضا: ق، —: ب د س ف ن.

ويقال للسمنية منهم: بم عرفتم ان ما/وراء الحواس ليس بحجة ولا من (٤ب/ن)
أسباب المعارف أيا الحس عرفتم أم بغير الحس؟ فإن قالوا / عرفنا بالحس (٢ب/د)
قيل لهم: بأي حس عرفتم؟ ويذكر كل حس على حدة ليظهر / بطلان (٦أ/ق)
دعواهم.

5 ويقال: لهم ما بالننا لانعرف ذلك بالحس ونحن أرباب الحواس السليمة؟
ولا يجرى الاختلاف في المحسوسات بين أرباب الحواس السليمة. وإن
قالوا: عرفنا ذلك بغير الحس، فقد أقروا أن شيئاً سوى الحواس من أسباب
المعارف. ثم نفس الكلام منهم دليل أنهم عرفوا بالخبر / شيئاً لأنهم تكلموا (٦ب/ل)
بلغة من اللغات.

10 ومعرفة اللسان واللغة ليست بالحس ولا بالعقل إذ أوفر خليقة الله عقلاً
وأذكاهم حساً لو سمع لغة لم يتعلمها لا يعرف معناها، وإنما يعرف ذلك
بإخبار الملقن.

ثم بإنكار الخبر تعطيل السمع واللسان وكفران لنعمة الله تعالى بهما
14 وإلحاق نفسه بالبهائم. إذ بالبيان بان الانسان من الحيوان ولا يرضى بهذه
الرتبة لنفسه مجنون.

/ولا يقال: إن الخبر إن بطل فسائر أقسام الكلام باق. وهي الاستخبار (٥ب/ص)
والأمر والنهي. ولان هذه الأقسام لاتعرف صيغاتها إلا بإخبار الملقن ولأن
كل قسم من هذه الأقسام يبطل ببطلان الخبر.

(٢) عرفتم: د س ف ق ل، — ا ب ص ن. ابا الحس: ا ب س ف ق ن، بالحس: د (١٠) فان
قالوا: ا ب ص ف ق ن، فان قالوا ام بغير الحس فان قالوا: د (٦) ولايجري.. السليمة: ا د س
ف ق، —: ب ن (١٤) اذ: ب ف ق ن، لان: س د (١٧) ولان: د ب س ف ق، لان: ن (١٠)
هذه: ب ف ق ن، جواب هذه: د س. صيغاتها: د س ف ق ن. صياغاتها: ف هامش، صنعا بها: ب

- (٤ب/أ) اما الاستخبار. فلأن الخبر إذا لم يوجب العلم خرج الاستخبار. عن حد
 (٨ب/س) الفائدة / والتحق بالعبث. / ولا كل استخبار فيه معنى / الخبر. لولا
 هو لبطل الاستخبار. فإنك إذا قلت هل في الدار زيد؟ تقديره أريد
 (٦أ/ف) أن تخبرني بكونه في الدار إن كان وبنفي كونه فيها إن لم يكن.
 وإذا قلت استقيني: تقديره أطلب منك أن تسقيني. وكذا فيه إخبار عن 5
 حسن المأمور به ولو لم يكن هذا الإخبار ثابتا لخرج الأمر عن أن يكون
 صادرا عن حكيم. وإذا قال لاتضربني فكأنه قال أطلب منك ان
 لاتضربني أو أكره أن تضربني.
 وكذا فيه إخبار عن قبح المنهي عنه. ولولا هو لخرج النهي عن أن يكون
 صادرا عن حكيم. وإذا قال: يازيد. فكأنه قال: ادعوا زيدا. وإذا قال: 10
 (٥أ/د) ليت زيدا عندنا! فكأنه قال أتمني كون زيد عندنا/
 وإذا كان كذلك علم أن الكلام كله يبطل ببطلان الخبر وتعطل فائدة
 السمع واللسان ويلتحق الانسان بالبهائم. وما يقولون ان الخبر يتنوع الى
 صدق وكذب، نقول ما يحتمل الكذب لا يوجب العلم. وانما يوجب
 العلم ما لا يتصور كونه كذبا وهو ما تواتر من الأخبار. اذ كون مثلها 15
 كذبا مستحيل.
 وكذا ما تأيد بالبرهان المعجزى وهو قول الرسول. وقط لم يتمكن كذب
 في هذين الخبرين والله الموفق.

(٤) بنفي: د س ب ف ن، تنفي: ق (٥) تقديره: ا ب د س ف ق، ن (٦) لخرج: د س
 ف ق ن، يخرج: ب (٧) واذا: ا ب س ف ق ن، فان: د (٧) هنا: س د، هو: ب ف ق ن،
 عن: س ف / من: ق ن. (١٢) واذا كان كذلك (قفزة الى ص ٥ ب سطر ٣ في: د (١٥) الأخبار:
 ف ق ن س (هامش) الاخبارات: س (١٠) مثلها: س، مثله: ف ق ن. مستحيل: ب س ف ن، يستحيل:
 ق (١٧) وقط: ب ف ق ن، فقط: س (١٠) لم يتمكن كذب (كذبا: ن): د س ق ن، لا يمكن
 كذب: ف. (١٨) والله الموفق: ا د س ف والله اعلم، ب ص ن — ق

الكلام في العقل انه من اسباب المعارف

واما الكلام في العقل انه من اسباب المعارف / فمن انكر ذلك / يتعلق (٨/أ/ب)
بكون قضاياه متناقضة لان كون العقل من اسباب المعارف وكون (٧/ب/ق)
الاستدلال به والنظر مما يفضيان الى العلم. اما ان يعرف بالعقل واما
5 ان يعرف بغير العقل.

فان قلت / انه يعرف بالعقل ففيه سئلتم وفي النظر به نوزعتم. وان قلت (٧/أ/ل)
عرف ذلك بدليل اخر. قيل لكم ما ذلك الدليل؟ فان قلت هو الخبر، (٩/أ/س)
قيل بخبر من عرفت ذلك / وبم عرفت ان المخبر صادق فيما قال.
وان قلت بالحس قيل فبأي حس عرفت ذلك؟ اشيروا اليه وعينوه ليظهر
10 تعنتكم ومكابرتكم ولانا من ارباب الحواس السليمة ولا يختلف ارباب
الحواس السليمة في معرفة المحسوسات.

واهل الحق يقولون كون العقل من اسباب المعارف يعلم بالضرورة. فان
العلم الثابت ببديهة العقل علم ضروري كعلم الحواس. فان العلم بان
كل الشيء اعظم من جزئه وان جزئه اصغر من كله ضروري.

15 فان زيدا بكليته اعظم من يده وحدها اذ في كله يده وزيادة. ويده اصغر
من كله. وكذا العلم بان المستويين في زمان اذا اتصفا احدهما بالتناهي
في الوجود كان الاخر ايضاً تناهياً في الوجود.

(٦) انه (بانه: ن) يعرف... الدليل فان قلت: ب د س ص ف ن ق، —: ا (٩) فبأي: د س ف
ق، قيل باي: ب ن، (١٠) لانا من: ا د س ق، لانا: ف، لا: ب ص ن (١٠) ولا: د س ف
ن، فلا: ق (١٣) الثابت: ا س ق، —: ب ص ن (١٠) علم: س، —: ف ق ن الشيء: ف ق
س، شيء: ب د ن (١٧) كان الاخر ايضاً... في الوجود: ا س د ف ق، —: ب ص ن.

- (٦ب/ق) كمن علم ان ولادة زيد/ وعمرو كانت في ساعة واحدة ثم علم ان احدهما ابن عشرين سنة علم ضرورة ان الاخر ابن عشرين سنة حتى ان شيئاً من الشبه والشكوك لأيعتريه ولو اراد تشكيك نفسه في ذلك لعجز (٦أ/د) وعرف من نفسه انه مكابر كما / في العلم الحاصل بالحواس.
- (٥أ/ن) واذا كان كذلك فمن انكر/ على الاطلاق كون العقل من اسباب المعارف 5 فقد انكر العلم الضروري ونجاهل والتحق بالسوفسطائية فيعامل بما يعامل به السوفسطائية. وان أقر به فقد اقر في الجملة بكون العقل من اسباب المعارف فلو انه اقر بذلك وانكر النظر والاستدلال.
- فقبل له: الدليل على ان النظر طريق العلم ان من اشتغل به واستوفي شرائط النظر افضى به الى العلم لامحالة. فعرف أنه طريق العلم كاثنين 10
- (٩ب/س) يختلفان في طريق انه طريق سمرقند / ام ليس بطريق لها. فادني ما يقطع به الخصومة أن يقال له اسلك هذا الطريق فان افضى بك الى سمرقند كان طريقا اليها وان لم يفض بك اليها لم يكن طريقا اليها. فاذا سلك وافضى به اليها علم انه طريق سمرقند.
- (٧أ/ل) ولان كلاً يفزع الى النظر عند اشتباه الامر عليه / ويتأمل في ذلك 15
- (١٨ب/ب) (ما) جُبل عليه الخلق / حتى ان العاقل لو اراد الامتناع عنه اذا حزبه (١٧أ/ق) امر ونابته نائبة لم تطاوعه نفسه كما يفزع عند اشتباه / شيء من المرئيات الى حاسة البصر.

(٥) واذا: د ف ن، فاذا: س ق، وان: ن (٧) به: د س ق،—: ب ص ن. السوفسطائية: ا ب ذ ن، اولئك: ف (١٠) فعرف: ب س د ف ق، فعلم: ا ن. انه طريق: أ د س ف ق، —: ب ص ن (١٢) له: ا د س ف ق،—: ب ص ن (١٦) (ما) اضافة مناو ليست موجودة في النسخ لدينا (١٧) عند اشتباه شيء... يفزع الى: ب د س ص ف ق ن، اصابة اهله هذا عند اشتباه كل الخموس يفزع الى: ا

وكذا عند اشتباه كل محسوس يفرع الى الحاسة المعُدَّة لارداك ذلك النوع من المحسوس.

5 فدل ان العلم بان العقل من اسباب / المعارف وان النظر مما يفضى الى (أ/٥) العلم مما جبل عليه البشر. وكذا العقلاء باسرههم ينظرون في المكاسب ويميزون بين النافعة منها والضارة فيشتغلون بالنافعة منها الراجحة ويجتنبون الضارة الخاسرة. ولو تُؤمل حال هذا الجاحد لوجد مشتغلا به في اكثر حالاته لتسوية اموره الدنيوية لايلتام له امر معيشته ولا تنتظم له اسباب ترجية عمره الا بذلك.

10 وكذلك دل بقاؤه الى هذه الحالة على وجود هذا الصنيع منه فدل انه في الانكار معاند يروم بذلك التفصي عن ربة التكليف والتخلص عن لوازم الامر والنهي. ولان النظر في نفيه اثباته اذ نافي النظر ينفيه به. اذ ليس له دليل سوى النظر. فانه لو ادعي معرفة صحة نفيه بالحواس او بالبدائه لطولب باحالة ذلك الى حاسة معينة فيظهر حينئذ تعنته.

15 وكذا لو ادعي معرفته بالبدائه ويقال له إنّا ارباب الحواس السليمة / (أ/١٠) والحقول الوافرة فما بالنالنا لا نعرفا؟ فان قال انكم تعرفون ذلك غير انكم تعاندون لا ينفصل بهذا ممن يقلب عليه الامر. ونقول له انك تعرف صحة قولي وفساد قول نفسك، غير انك تعاند فلم يبق له الا النظر. وبه استدلال حيث قال ان قضاياه متناقضة. فدل ان نافية مثبت ضرورة،

(٩) وكذلك دل: د س ل، فدل: ا، ودل: ب ص ف ق ن (١٠) التفصي: ا د س ف ق، التفصي: ب ن، التفصي: ص (١١) النظر: د س ف ق ب، للنظر: ن (١٣) بالبدائه: د س ف ق، البداية: ب ن (١٦) بهذا: ب ف، — ا د ص س ق ن (١٨) ا — ان: د س ف، — ن ق

ومثبته يثبتته أيضا فكان ثابتا باجماع العقلاء.
وكذا باتفاق الخصم الذي هو من اصدق الشهادات. وكذا كل شيء
في نفيه إثباته كان ثابتا ضرورة ويُخَرَّجُ هذا الكلام على طريقة المطالبة.
(٧ب/د) فيقال له: اتنفي النظر بالنظر أم بغير النظر؟ / فإن قال: بالنظر فقد أقر
بثبوته وإن قال: بغير النظر طولب بذلك على حسب ما مرّ. 5
يبقى سؤا لهم أنكم بم عرفتم ثبوته؟

قلنا: هذا منكم نظر فاشتغالكم به إقرار منكم بثبوته. ثم يقال عرفناه
(٨أ/ل) بكونه مفضيا الى العلم اذا سلكناه فأفضى بنا اليه / كما سلكتم انتم فأفضى
بكم الى العلم في أكثر أمور ديناكم وأفضى بكم بزعمكم الى العلم بأنه
ليس بثابت إذ نفيتموه به. 10

وعرفنا أيضا بكون الخلائق مجبولين عليه اذا حَزَبَهُمُ أمورٌ يتعذر عليهم
الوقوف عليها بالحواس والبدائنه.

ويقال: أيضا عرفنا النظر في الجملة بنوع نظر داخل في الجملة وهو ما بينا.
فإن بما بينا من النظر ثبت أن النظر في الجملة مفض الى العلم. فثبتت
(٢ب/ق) صحة هذا النظر / الذي أدانا الى كون النظر في الجملة ثابتا اذ هو من 15
جملة النظر كما لو قال انسان: كل قول محدث عرض، كان هذا القول
اخبارا انه بنفسه عرض. لانه اخبار عن أن. كل قول محدث عرض.

(٢) الشهادات: ب د س ص ف ق ن، الشهادة: ا. (٥) وكذا... في نفيه: ا د س ف ق، وكذا
في كل شيء: ب ص ن (٣) طريقة: د س ف ق، طريق: ا ب ن (٨) اذا: ق س ف د، اذ
: ن (٩) بانه: د س ف ق، انه: ن (١٢) البدائنه: د س ف ق، البداية: ب ن (١٤) مفض: ف
ق ن، يفصى: س. (٥) فثبتت: ا ب س ف ن، فثبتت: د (١٥) في الجملة ثابتا: ثابتا في الجملة:
ق (هنا رجع الى ٢ب/ق في نسخة ق)

- وهذا القول من جملة القول / المحدث. (١٠ب/س)
- وكذا لو قال: كل عرض مفتقر الى محل او قال كل عرض مستحيل البقاء
كان هذا
- 5 اخبارا عن / نفسه فدل ان هذا جائز غير ممتنع فيجب القول به عند (٥ب/ن)
قيام الدليل وقد قام الدليل على ما مر.
- فاما نفى شيء ما باثباته فمحال. وانتم نفيتم النظر بالنظر فكان فيه نفية
باثباته وما قالوا ان قضايا العقل متناقضة والنظر قد يكون فاسدا. قيل
لهم قضايا العقل قط لا تكون. متناقضة الوقوع في الباطل يكون لتقصير
الناظر في النظر والنظر في بعض المقدمات بهواه دون عقله فيقع له نوع
10 ظن فيعتقد ذلك ويظن ظنه أنه علم.
- فأما اذا استوفى شرائط النظر في كل مقدمة وعلم صحتها فلا يقع في
ضلال ولا يكون نظره فاسدا البتة.
- مثاله أن المجوسي نظر في اقسام العالم فوجدها محدثة فاعتقد حدوثها وهو
صحيح. ثم وجد في العالم الشرور والقبايح والاقذار والأنتان فاعتقد
15 ثبوتها وهو صحيح. ثم اعتقد حدوثها وهو ايضا صحيح. ثم اعتقد ان
المحدث لا بدله من محدث وهو صحيح ثم اعتقد ان صانع العالم / حكيم (٧ب/ف)
وهو صحيح ثم. اعتقد ان ايجاد الشرور والقبايح والاقذار والانتان

(١) المحدث: ف ق ن، المحدث كل قول محدث عرض: س (٢) لو قال: لو د ل: ب (٥) الدليل:
ب ف ن، -: د س ق (٧) ان: د ف س ق ن، أكثر: ب (٨) لتقصير: ا ب ف ق ن، بتقصير:
د (١٠) بهواه: د س ف ق، بهواه: ن (١١) فاما: د س ف ن، واما: ق. اذا: د س ق ن، لو:
ف (١٠) ضلال: هلاك: ب (١٣) حدوثها: حدوثه: ب (١٤) الأنتان: ا ب ف ق ن، الانتان:
ص (١٦) المحدث: ا ب د س ق، المحدث: ق. وهو ايضا: ب د س ف ن، ايضا وهو: ق (١٧)
الانتان: ا ب د س ف ق ن، الاثيان: ص.

سفه وهذا خطأ. واعتقد انها لما كانت محدثة ولا بد لها من محدث والصانع (٨ب/ل) حكيم لا يفعل السفه لم يخلق هذه الاشياء. ولا بد لضره رة اقتضاء المحدثات (٨د/أ) محدثا / أن يكون سوى البارى جل وعلا صانع سفه يتولى تخليق هذه (٩ب/ب) الاشياء فوقع / في الباطل لنظره في مقدمة واحدة بهواه دون عقله. ولو تأمل بعقله / لعرف ان ايجاد هذه الاشياء حكمة على ما نبين ان 5 (١١أ/س) شاء الله تعالى / فلم يقع في الباطل.

والنظر يكون مفضيا الى العلم بشرية حصوله في جميع المقدمات بالعقل دون الهوى. وثبت ان لاتناقض في قضايا العقل ولا خلل في كون النظر مفضيا الى العلم عند وجوده بشرطه.

10 ثم نقول هذا الكلام نظر فيجب ان يكون باطلا.

ثم يقال لهم لو كان فساد ما فسد من النظر والاستدلال يوجب فساد (٨ق/أ) كل نظر مع قيام الدليل على صحته وثبوت القانون المميز بين صحيحه(*) وفاسده لكان ينبغي ان يخرج الخبر والحس من اسباب المعارف لوجود الكذب في الخبر والغلط في الحس عند البعد اذ يرى كبير الجثة صغيرا عنده وكذا عند الآفة اذ الاحول يرى الشيء شيئين وحيث لم يبطل 15 الحس والخبر لم يبطل العقل والنظر. والله الموفق.

ومما يتعلق الخصوم به ايضا ان حال واحد منا مع البدائه والمحسوسات

(١) هذا: ب د س ف ق، هو: ن. محدث: ا ب د س ق ن، المحدث: ف. (٢) السفه: ب د س ف. السفه: ن، سفها: ق (١٠) بد: ا ب د ف ق ن، بد من كاتب: ص (٤) في مقدمة: من مقدمة: ق (٦) فلم: د س ف ق، لم: ب ن (٩) وجوده بشرطه: ف ق ن، وجود شرطه س. (١٠) لهم: ا د س ف ق، -: ص ن (١٣) فاسده: د س ف ق، فساده: ن (١٤) البعد اذ: التعداد: ب (١٦) والله الموفق: ا د س ف، -: ب ص ق ن (١٧) البدائه: د س ف ق، البداية: ب ن (٥) آخر ٢ب/ق، اول ٨أ/ق

يخالف حاله مع النظريات في التجلي والكشف.
واذا كان للضروريات زيادة كشف وتجلٍ كان بمقابلته للنظريات خفاء
والخفاء ينافي العلم.

ويجاب عنه ان دعوى هذه المفارقة في الجلاء والخفاء ممنوعة فان من نظر
واستوفى شرائط النظر كانت حاله مع النظريات كحالته مع الضروريات
5 في الجلاء والخفاء.

وانما يقال احدهما اخفى من الاخر في المتعارف لتفاوت طريقيهما في
الخفاء والانكشاف لا لتفوتهما في انفسهما غير انهما يفترقان من وجه
وهو ان بقاء العلم في الضروريات لا يقف على فعل من جهة العالم كما
كان حصوله لا يقف على فعل من جهته، بل وجد بتولى الله تعالى اختراعه
10 في العبد من غير صنع من قبله.

فكذلك يتولى ابقائه من غير صنع من العبد والنظر كما لم يحصل الا
بصنع وجد / من قبل العالم وهو النظر. والاستدلال لا يبقى الا بصنع (١١ب/س)
وجد من قبله وهو تذكر الادلة ودفع الشبه المعترضة فاما في اصل العلم
والجلاء والخفاء فلا يفترقان والله الموفق. وفي المسألة كلام كثير غير
15 ان كتابنا هذا يضيق عن استيفاء ذلك. والله الموفق /.

(١) بمقابلته: د ف ق ن، بمقالته: ب (٦) لا لتفاوتهما: ا د س ف ق، لان التفاوت: ن، الالتفات:
ب (١١) فكذلك: ب ق ن، فكذا: د س ف. لم -: ب. النظر: ب ن. النظرى: ا د س ف
ق، ابقائه: ابقاه: ب (١٣) تذكر: ا د س ف ق، تفكر: ن، بفكر: ب. الشبه: د س ف ق،
الشبهة: س. المشبه: ن

- (١٩/أ) / الكلام في ابطال كون مايقع في القلب حسنه والالهام
 (١٨/أ) والتقليد من أسباب / معرفة صحة الاديان
 (١٦/أ) واذا ثبت بما ذكرنا كون الحواس والابخار/والعقول من اسباب المعارف.
 (٩/ب/د) فنقول: ليس وراء هذه الاشياء سبب يعرف به صحة الاديان وفسادها 5
 ونال قوم: من وقع في قلبه حسن شيء لزمه التمسك به. وهذا محال لان
 كثرة الاديان ظاهرة وتضادها امر بين. وكل يدعى وقوع حسن ما يدين
 به وقبح ما يدين به غيره في قلبه. فيؤدى الى ان يكون كل من يدين
 بشيء كان ديننا صحيحا لوقوع حسنه في قلب المتدين به، فيكون القول
 بحدث العالم وقدمه وثبوت الصانع وتعطيله وتوحده وتثنيته وثبوت 10
 الصفات له ونفيها صحيحا وهذا محال.
 وكذا ينبغي ان يكون كل دين حقا لوقوع حسنه في قلب من اعتقده،
 باطلا لوقوع قبحه في قلب من لم يعتقده واعتقد ضده وفساد / هذا
 (٨/ب/ق) مما لا يخفى على المجانين. والله الموفق.
- وقال قوم بان الالهام سبب معرفة صحة الاديان والمذاهب. وهذا ايضا 15
 مثل الاول لان كلا يدعى انه الهم صحة قول نفسه وفساد مذهب
 خصمه فيؤدى الى القول بصحة الاديان/ (*) المتناقضة على ماقرنا والى
 القول بأن كل دين صحيح فاسد.
 ويقال لهؤلاء انى الهمت ان القول بان الالهام الة معرفة صحة الأديان فاسد.

(٣) واذا: ا د س ق ن، فاذا: ف. كون: ا ب د س ص ف ق، -: ن (٦) قوم: ا ب د س
 ق ن، قوم من الفلاسفة: ف (٧) وتضادها: د س ف ق، يضادها: ب ن (١-) به: ب د س
 ف ق ن، -: ا. وقبح ما يدين به: ا ب د س ص ف ق، -: ن (١٠) بحدوث: ا ب د س ص
 ف ق، بحدوث: ن (١٨) بان: ب د ف ن، ان: ق (١٩) فاسد: ب د ف ن، مشطوب عليه: ق
 (٥) من هنا الى: مقطوع به: في صحيفة ٨٩ سطر ١٤ ناقص في: س.

أصحيح الهامي هذا ام فاسد؟ فان قال هو صحيح فقد اقر أن القول بان الالهام الة معرفة صحة الاديان والمذاهب قول فاسد. وان قال ان الهامك فاسد. فقد اقر بكون شيء من الإلهام فاسدا. واذا كان الإلهام بعضه صحيحا وبعضه فاسدا لم يمكن الحكم بصحة كل إلهام على الاطلاق ما لم 5
يقم دليل صحته فصار المرجع حينئذ الى الدليل دون الإلهام. والله الموفق. وبمثل هذا استدل بعض أصحابنا (*) على المعتزلة في قولهم: كل مجتهد مصيب. فقال: إني اجتهدت فأدى اجتهادي الى ان المجتهد يخطيء ويصيب. أمصيب انا في هذا الاجتهاد ام مخطيء؟

فان قلت لي انك مخطيء فقد اقرت بفساد شيء من الاجتهاد وبطل 10
قولك كل مجتهد مصيب. وإن قلت إنك مصيب في اجتهادك فقد اقرت بصحة قول من يقول: ان المجتهد يخطيء ويصيب. والله الموفق. / (٩ب/ل)
وكذا التقليد ليس مما يعرف به صحة الاديان لانه ان قلد كل متدين (١٠أ/د)
فذلك مستحيل لما مر من التناقض في الاديان وان قلد اهل دين من الاديان سئل عن اختياره ذلك وترجحه على غيره من الاديان. فان لم 15
يقيم الدليل بطل اختياره وإن اقام الدليل / بطل التقليد. وصار المرجع (٨ب/ف)
هو الدليل.

ويقال له هلاً أبطلت التقليد تقليدا لمن ابطله فبأى شيء اجاب بطل التقليد.

(١) هذا: د ق ل، - : ا ب ص ف ن (١٠) هو: ا د ف ق ل، - : ب ن (٣) - الالهام: ف ق، الهام: ن. بعضه صحيحا وبعضه فاسدا: ف ن، بعضه فاسدا وبعضه صحيحا: ق (٥) فصار: ا د ف ق ل، فيصار: ب ن (١٠) والله الموفق - : ق (١٠) في اجتهادك: ا د ف ق ل، - : ب ص ن. وان: ا ب د ق ن، فان: ق (١١) الموفق: ا د ف ق ل، اعلم: ب ص ن (١) ابو بكر محمد بن الفضل هامش: ف

ولان التقليد ليس فيه الا كثرة الدعوى فانه اذا قيل لم قلت ان دينك صحيح؟ قال لان فلانا كان يعتقد. فيقال له ولم قلت ان دين فلان كان صحيحا وكذا لو ذكر ثالثا ورابعا الى ما لايتناهى فيصير كلما كثر ذكر من قلده كثرت الدعوى. والدعوى تصح بالبرهان لا بدعوى اخرى.

وبهذا يبطل قول من يجعل مجرد الطرد دليل كون الوصف وصف العلة 5 لما في كل محل يرى أن الحكم فيه ثبت، وهذا الوصف فيه موجود.

قيل له لم قلت انه ثبت بهذه العلة؟ فكلما كان محال الحكم والوصف اكثر كان الدعوى اكثر الا اذا أقام الدليل ان من قلده كان / دينه (٩/أق) صحيحا. فان كان ذلك الدليل موجودا في حقه فقد صح قوله غير أنه

10 لاحاجة به الى بيان أنه اخذ المذهب من فلان كما لو سئل موحد عن صحة دينه فبين انه اخذ ذلك من استاذه.

فاذا قيل له لم قلت: إن دين استاذك كان حقا: اقام دلائل وحدانية الصانع فيثبت به صحة دين استاذه وتثبت ايضا صحة دينه لوجود ذلك الدليل (٦ب/ن) فيهما جميعا. ولو كان ذلك الدليل غير موجود في حقه / ثبت به صحة

15 دين من قلده ولا تثبت به صحة دينه ما لم يبين أن هذا الدين عين ذلك الدين الذى كان يعتقد من قلده.

(٢) له: - ق (٤) قلده: ب د ص ف ق ن، قدره: ا (٤) اخرى: ا ف، اخر: ب د ق ن (٥) الطرد: ا د ف ق ل، الظن: ب ص ن. الوصف: ا د ف ق ل، - ب ص ن (٨) اقام: ا د ف ق، قام: ب ص ن (١٢) فاذا: ب د ص ف ق ن، واذا: ل، فان: ا (١٣) وتثبت: ا د ف ق ل، ثبت: ب ص ن (١٤). صحة: د ف ق ل، - ا ب ص ن (١٥) يبين: ا د ف ق، يبين: ب ن

مثاله ان واحدا من المسلمين لو سئل الدليل على صحة دينه فقال دليل صحته ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان يعتقد هذا الدين. فاذا قيل له ولم قلت انه كان محقا في دينه.

5 فقال: لانه ظهرت على صحة رسالته المعجزاتُ وأثبت حصولَ المعجزات له حَكَمَ بصحة دين الرسول محمدٍ صلى الله عليه وسلم لقيام الدليل. ولكن ذلك الدليل غير موجود في / حق المقلد اذ لم تظهر على يده المعجزة. (١٠/أ/ل) فلو سلّم له الخصمُ أن ما يعتقدُه هذا هو عين ما كان يدين به محمد صلى الله عليه وسلم ثبتت صحة دين هذا.

10 ولو انكر الخصم وقال نعم دين محمد صلى الله عليه وسلم كان دينا صحيحا بدليل (٢١/أ/ب) قيام المعجزة / ولكن لم قلت ان ما تقوله من القول هو قول / محمد صلى الله (٩/ب/د) عليه وسلم فحينئذ يحتاج الى الاثبات بالدليل ان هذا عين ذلك الدين فلو اقام الدليل ثبتت صحة ما يدينه والا فلا. والله الموفق.

(٦) اذ: ا د ف ق، اذا: ب ن (٩) محمد: د ل، —: ا ب ف ص ق ن (١١) الى: د ف ق، —: ب ن (١٢) والا فلا: ا ف ق ب ل ص، —: ن

- الايان هو التصديق على قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى. كذا ذكره في (١٠/أ) كتاب العالم / والمتعلم وهو اختيار الشيخ ابي منصور الماتريدي رحمه (٩/أ) الله تعالى / واليه ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري وجماعة من المتكلمين. وهو على التحصيل (*) تصديق محمد صلى الله عليه وسلم بما جاء به 5 من عند الله تعالى.
- اذ في هذه الجملة تصديق بجميع ما يجب التصديق به لأن فيه الايمان بالله تعالى وبملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر وبجميع ما يجب الايمان به على التفصيل. وكذا في حق كل رسول مع امته.
- ثم التصديق ينافي التكذيب والتردد لما في التردد من التوقف. والمتوقف 10 لا يكون مصدقا وكذا المكذب. ثم التصديق بجده اذا وجد بأن كان متعريا عما ينا فيه من التكذيب والتردد كان الذات الذي قام به هذا التصديق مصدقا. والتصديق هو الايمان في اللغة. فمن كان مصدقا كان مؤمنا سواء (٩ب/ق) وجد منه التصديق / عن الدليل او عن غير الدليل وجد في حال الغيب او في حال معاينة الغيب 15
- ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى حيث قيل له: ما بال اقوام يقولون يدخل المؤمن النار.

(١) الكلام: ا د ق ن، الكلام فصل: ف (٢) الايمان: ثم الايمان: د (١٠) كذا: ا ف ق ل، ن د. (٣) ٢ — رحمه الله، ق ن، رحمة الله عليه: ق الشيخ: د ف ق، — ب ن رحمه الله: ق ن، رحمة الله عليه: ق (١٠) ثم التصديق: ا د ف ق، — ص ن. التردد: ا د ف ق ب، التردد: ن (١٤) الدليل: ا د ف ق، دليل: ص ن. او عن غير الدليل: تكرر في: ن (١٥) حال: ا د ف ق، حاله: ص ن (١٣) حال: ا د ف ق ن، حاله: ص (١٥) كل: د ن، —: ف ق (٦) التحصيل: اى على التحقيق الشرعى: ف هامش. الايمان بالله هو بجملة يحصل بتصديق محمد عليه السلام بما جاء به: ف ق هامش

- فقال. رحمه الله لا يدخل النار الا كل مؤمن فقيل له فالكفار فقال هم مؤمنون يومئذ. كذا ذكره في الفقه الاكبر. فقد جعل الكفار في الآخرة مؤمنين لوجود الايمان بركنه اذ حقيقته التصديق / فقد حصل. (٨ب/ص)
- فعلى هذا كان المقلد مؤمنا لحصول الايمان منه بركنه وحقيقته.
- 5 ثم من وجد منه الايمان عند البأس او عند معاينة العذاب او في الآخرة لا يكون ايمانه نافعا على معنى انه لا ينال ثواب الايمان ولا يندفع به عنه عقوبة الكفر وهذا هو المعنى من قول العلماء ان الايمان عند معاينة العذاب لا يصح اتي لا يندفع. فاما هو بحقيقته فموجود. اذ الحقائق لا تتبدل بالاحوال وانما يتبدل الاعتبار والاحكام وما يتعلق به من العلائق.
- 10 / ثم اختلفوا ان نفع الايمان الحاصل عند الباس ومعاينة العذاب لماذا زال؟ (١٠أ/ل)
- قال الشيخ ابو منصور الماتريدي رحمه الله في تأويل قوله تعالى: يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن امنت من قبل الآية (*) ان ذلك الوقت وقت نزول العذاب لا يقدر ان يستدل فيه بالشاهد على الغائب ليكون قوله قولاً عن معرفة، وعلم. فعلى هذا لا بد ان يكون التصديق مبنياً على الدليل. فاذا تعرى تصديق المقلد عن الدليل / لا يكون (٨أ/ن)
- 15 نافعاً. وهذا لان الثواب يكون بمقابلة ما يتحملة العبد من المشقة ولا مشقة في تحصيل اصل الايمان بل المشقة في الوصول اليه بالاستدلال ودفع الشبه المعترضة بإدّاب الفكرة وادمان النظر والتأمل للتمييز بين الشبه والحجج.

(٣) اذ: ن ق ف د، اي: ا، او: ص (١٠) فقد: ف ق، وقد: ا د ن (٥) او: ا د ف، ن (٧) هو المعنى: ا ق ف، معنى: ص ن. من: ا ف ق، ن: ص ن العلماء: ا د ف ق علمائنا: ص ن (٨) هو بحقيقته فموجود: ا د ف ق، بحقيقته فهو موجود: ص ن (١٠) معاينة العذاب: ص ف ق ن، الماتريدي: ن: ق (٥) الانعام ١٥٨ (١٤) فعلى: ا د ف ص، وعلى: ف، فقال: ن. (١٥) التصديق: ا د ف ق، ن: ص ن (١٧) بالاستدلال: ا د ف ق، فالاستدلال: ن

(٩ب/ف) / فاذا صرف ذو البصيرة همته الى التأمل والتفكر وشغل قلبه وفكرته بالبحث والتنقير ونظر بصدق العناية وراعي شرائط النظر اتم الرعاية وتحمل تلك المشقة وتحشم تلك المرارة في ذات الله تعالى وابتغاء مرضاته نال الثواب ووصلت اليه منفعة ايمانه.

واذا جعل همته الوصول الى اللذات الحاضرة وخلي بين نفسه وبين 5 الاستمتاع بالعاجلة ثم آمن بلا تحمل مشقة ولا لحوق مؤونة وكلفة فلا ثواب له ولا ينال نفع الايمان كما لا ينال من آمن عند معاينة العذاب لانعدام الاستدلال من قبله.

ثم لا فرق بين حصول الايمان بعد التأمل والتفكر في اجرام العالم ومعرفة حدثها ومحدثها ووحدانية محدثها ومعرفة صفاته وصحة الرسالة وبين 10 (١٠أ/ق) حصوله بالتأمل في اعلام / الرسل ومعجزاتهم في تحمل المشقة واتعاب النفس وادآب الفكرة فينال ثواب الايمان الحاصل عقيب التأمل في اعلام الرسل وان لم يتأمل في اجرام العالم واجزائه.

واليه ذهب الشيخ ابو الحسن الرُّسْتُعْفَنِي رحمه الله تعالى واليه يشير احد تأويلي الشيخ ابي منصور الماتريدي رحمه الله تعالى بقوله تعالى: يوم يأتي 15 بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها الاية (*). والله الموفق.

وقيل بان زوال ثواب ايمان من آمن عند نزول العذاب ووقوع البأس به واندفاع نفعه عنه انما كان لانه كان ايمان دفع عقاب / لا ايمان حقيقة. فلم يكن معتبرا فيما وراء قصد (١٧أ/أ)

(١) فكرته: ا د ن، فكره: ف ق. التنقير: د ص ف ق ل ن، التقيح: ا (٧) العذاب: ا ف ق ن العذاب الاليم: د (١٠) حدثها: د ف ن، حدودها: ق. (١٠) وحدانية محدثها: ل ن، وحدانيته: ف ق (١٢) الفكرة: د ف ق، الفكر: ن (١٥) بقوله: د ف ق، لقوله: ن (٥) الانعام: ١٥٨ (١٦) د: ب: ف ق، العذاب: ن. حقيقة: د ص ف ق ن، حقيقي: أ

دفع العذاب / او لانه كان / محمولا على الايمان عند تعلق العذاب به (٢٢/ب)
او لان عند تعلق العذاب الدينوي به / وهو مقدمة لعذاب الاخرة اذ (٩/ص)
/يموت بعذاب الدنيا فينتقل الى عذاب الاخرة خرجت نفسه من يديه اذ (١٠/د)
لا يقدر بعد ذلك على التصرف في نفسه والاستمتاع بها.

5 وشيء من هذه المعاني لم يوجد في حق الملقذ اذ ايمانه كان تقربا الى الله
تعالى وطلبا لمرضاته لا لدفع عذاب متوجه اليه متشبه به. اذ لا عذاب
توجه اليه، او تشبه به وكذلك لم يكن مُلجأً الى ايمانه مضطرا لانعدام
سبب الاضطرار. وكذلك كانت نفسه في يده لم تخرج منها وقد حصل
منه الايمان.

10 والله تعالى وعد الثواب على الايمان. والثواب لا ينال الا بفضل الله تعالى
ووعده. فإذا وعد الثواب على فعل يناله فاعله سواء تحمل المشقة او لم يتحمل.
فلا ينعدم ثواب ايمان الملقذ وان لم يتحمل مشقة لتناول مطلق الوعد اياه.
فاما ايمان من آمن دفعا للعذاب عن نفسه و كان مُلجأً اليه او بعد ما
خرجت نفسه عن يده فقد ورد النص بخروجه عن كونه نافعا / (١٠/أ/ف)
/ فقلنا بانه لا ينفذ وفي الملقذ اندفع هذا النص وبقي مطلق الوعد على الايمان.
15 والشيخ ابو منصور رحمه الله تعالى بيّن هذه المعاني الثلاثة لحرمان من
آمن عند معاينة العذاب نفع الايمان.
فعلى هذا يكون هذا اشارةً الى ان الملقذ لا يجرم نفعه لانعدام هذه المعاني
عنه. والله الموفق.

(٣) يديه: د ص ف ق، بدنه: ن، ربه: ا (٧) يكن ملجأ: د ق ف، يلجأ: ب ن (٧) او: د ف
ن، و: ق (٨) يده: د ن، يديه: ف ق (١٠) لا ينال الا: ف ق، ينال: ا د ن

وهذا المذهب وهو ان المقلد الذي لادليل معه مؤمن وحكم الإسلام له لازم وهو مطيع لله تعالى باعتقاده وسائر طاعاته وان كان عاصيا بترك النظر والاستدلال وحكمه حكم غيره من فساق اهل الملة من جواز مغفرته او تعذيبه بقدر ذنبه وعاقبة امره الجنة لا محالة.

هذا القول محكي عن ابي حنيفة رحمه الله والثوري ومالك والاوزاعي 5 والشافعي واحمد ابن حنبل واهل الظاهر، رحمهم الله ومن المتكلمين عن (١٠ب/ق) عبد الله بن سعيد القطان والحارث/ ابن اسد وعبد العزيز بن يحيى المكي.

(٧ب/ن) وتلخيص مذهب ابي حنيفة واصحابنا / رحمهم الله على ما نبين. والله الموفق. وذهب اكثر المتكلمين الى انه لا بد لثبوت الايمان او لكونه نافعا من دليل

بني عليه اعتقاده غير ان الشيخ ابا الحسن الرُّسْتُعَفِيَّيْنِ صاحب الامام 10 (٢٢ب/ب) / ابي منصور الماتريدي رحمهما الله، يقول لا يشترط ان يبنى اعتقاده على الاستدلال العقلي في كل مسألة. بل اذا بني اعتقاده على قول الرسول (١١أ/د) وعرف انه / رسول، وانه ظهرت على يده المعجزات. ثم قبل منه القول في حدث العالم وثبوت الصانع ووجدانيته من غير ان عرف صحة كل

من ذلك بدليل عقلي كان كافيا. 15 (٩ب/ص) وكذا أبو عبد الله الحلبي من متأخري / اهل الحديث في ديارنا مال الى هذا. وبعض اهل الحديث اكتفوا بذلك الدليل المقترن بالتصديق ان يكون اجماعا. وفرع على هذا ابو منصور بن ايوب من جملة متكلمي اهل الحديث وقال على قياس هذا ينبغي ان يكون كذلك لو بني اعتقاده على نص او سنة كان كافيا لان كل ذلك دليل.

(١) وهو: ف ق، ل ن (٥) رحمه الله: ا د ف، ق ن (٦) رحمهم الله: د، ا ف ق ن (٨) نبين: ف ق تصحيح في الطامش، بينت: ن ف ق ق الصل قبل التصحيح (١٣) عرف: اص د ف ق. يعرف: ن (١٨) متكلمي: ص ف ق ن د، متكلمين: ا (١٨) كذلك: ا ق، ص ف ن، مشطوب عليه في: د. بني: د ف ق ن، بين: ا، في: ص (١٠) كل ذلك: د ص ف ق ن، كل دليل: ا

- والمشهور من مذهب ابي الحسن الاشعري انه لا يكون مؤمنا ما لم يعتقد كل مسألة من مسائل الاصول عن دليل عقلي غير ان الشرط ان يعرف ذلك بقلبه ولا يشترط ان يعبر ذلك بلسانه، وان يكون بصيرا بمجادلة الخصوم قادرا على دفع ما يورد عليه من الاشكال وابطال ماتوجه عليه من الشبه.
- 5 قال عبد القاهر البغدادي ان هذا وان لم يكن مؤمنا عند الاشعري على الاطلاق غير انه ليس بكافر عنده لوجود ما يضاد الكفر والشرك / (١٠ب/ف)
- من هذا الشخص وهو التصديق، وهو عاص بتركه النظر والاستدلال. ولله تعالى فيه المشيئة إن شاء عفا عنه وادخله الجنة وان شاء عذبه بقدر ذنبه وصار عاقبة امره الجنة لا محالة / كسائر عصاة المسلمين. (٧ب/أ)
- 10 واختلفت المعتزلة في هذا المعتقد لا عن دليل.
- قال: عامتهم انه ليس بمؤمن.
- وقال: ابو هاشم منهم انه كافر كذا حكى عنهم عبد القاهر البغدادي. ونسبة القول الى ابي هاشم بانه كافر، دليل ان عند غيره من المعتزلة ليس هذا بكافر ولا مؤمن بل هو على المنزلة بين المنزلتين.
- 15 ثم عند جميع المعتزلة انما يحكم بايمانه اذا عرف ما يجب اعتقاده بالدليل على وجه يمكنه مجادلة الخصوم. وحل جميع ما يورد عليه من الاشكال حتى إنه لو عجز عن شيء من ذلك لم يحكم باسلامه.
- ثم هذا الاختلاف بين المعتزلة ان نشأ عن ان هذا المعتقد لا عن دليل عاص بتركه الاستدلال. وترك الاستدلال / كبيرة والكبيرة الطارئة على (١١أ/ق)
- 20 الايمان تخرج صاحبها عن الايمان فمُنعت المقارنة عن الدخول فيه.

(٣) ذلك: د ص ف ق ن، ا (٨) المشيئة: ا د ف ق، المشيئة: ن (١٣) الى ابي هاشم بانه كافر: د ف ق، بانه كافر الى ابي هاشم هذا: ان (١٨) ا — إن: د ف ق، —: ب ن

- (١١ب/د) وعند ابى هاشم توبة الكافر وغيره عن الكفر او معصية / مع بقاءه على معصية اخرى غير صحيحة. وان كان تاب عن الكفر بقي فيه اذا لم يتب عن كبيرة وجدت منه من غضب مال واشباه ذلك. وان كان تاب عن معصية بقي فيها اذا لم يتب عن كبيرة اخرى. ان كان نشأ عن هذا فإذا الاختلاف في هذه المسألة فرع. 5
- فنتكلم في مسألة صاحب الكبيرة مع عامة المعتزلة. وفي مسألة صحة التوبة عن كبيرة مع بقاءه على كبيرة اخرى مع ابى هاشم. وان قالوا: ان هذا الاعتقاد ليس بنفسه بايمان او هو ايمان غير انه ليس بنافع ما لم يكن مبنيا على الدليل فحينئذ يقع بيننا وبينهم كلام في اصل المسألة
- (١٠أ/ص) ثم هؤلاء الذين يشترطون كون الاعتقاد والتصديق / مبنيا على الدليل 10 لكونه نافعا. ان زعموا ان خروجه عن النفع انما يكون لانعدام تحمل المشقة. والثواب يقابل تحمل المشقة ومباشرة المكروه طلبا لمرضاة الله تعالى ولا مشقة في نفس التصديق، بل المشقة في الوصول الى التصديق
- (٨أ/ن) بحصول العلم بالتامل في الدليل / ولهذا لاينفع التصديق الحاصل عند الباس وفي الاخرة. 15
- فالكلام لعامة الفقهاء ومتكلمي اهل السنة والجماعة معهم على مامر من (١١أ/ف) نيل الثواب بوعد الله تعالى تفضلا منه / فيكون بمقابلة ماقابلة به وجعل ذلك بمقابلة التصديق فيقابلة الا ماخص منه كايان من عاين العذاب او كان مضطرا فيه على مايننا.

(٢) معصية: د ف ق، مصيبته: ن (١) المسألة: د ف ق،—: ا ن (٨) بايمان: ا ف ق ن، ايمان: د (١٠) كون: د ا ق ف،—: ص ن (١٤) حصول: ا ف ق ن، لحصول: د (١٥) وفي: د ف ن، في: ق (٢١) الجماعة: د ف ق،—: ن

فأما من يقول انما اشترطنا اقتران الدليل بالتصديق ليصير الاعتقاد بكونه مبنيا على الدليل ايمانا فيحتاج الى التكلم معهم.

فنقول بأنهم يقولون ان التصديق اذا لم يقترن به دليل يكون مجرد اعتقاد نشأ لا عن دليل. ومثل هذا الاعتقاد لا يكون علما. اذ العلم المحدث لا بد له من سبب ضروريا كان أو استدلاليا. ولا سبب لهذا الاعتقاد فلم يكن علما. ولان العلم المحدث نوعان ضروري واستدلالي. لاثالث لهما. وهذا الاعتقاد لم يثبت عن ضرورة فلم يكن ضروريا ولا عن دليل فلم يكن استدلاليا فلم يكن علما.

ومن المحال ان يكون من لا علم له بحدوث العالم وثبوت الصانع ووحدانته وثبوت الرسالة مؤمنا. وهذا لان التصديق وان وجد الا ان مطلق التصديق ليس بايمان، بل الايمان هو التصديق المقيد/يكون مبنيا على الدليل. (١٢/أ/د) وهذا لان الايمان / في حقيقة اللغة ليس هو التصديق، بل هو ادخال (١١/ب/ق) النفس في الامان. يقال آمنه فأمن كما يقال اجلسه فيجلس. فكل من اخبر بخبر فتأمل في دليله فعرف بالدليل صدقه فصدقه. يقال آمنه اي صدقه بعد ما ادخل نفسه بالتأمل في دلائل صدقه في الامان من ان يكون مكذوبا او مخدوعا او مُلبَّساً عليه في هذا الخبر. واذا كان الامر على هذا تبين أن التصديق العاري عن الدليل ليس بايمان.

واذا ثبت هذا فبعد ذلك يقول ابو الحسن الاشعري والمعتزلة: ان الدليل لا بد من ان يكون عقليا. اذ لاوجه الى جعل قول الرسول عليه السلام دليل حدوث العالم / وثبوت الصانع. لان قول الرسول لا يكون حجة (١٨/أ) ما لم تثبت رسالته ولا وجه الي القول برسالته الا بعد معرفة مرسله

(١١) اتقيد: ا د ف ق ن، المعتد: ص (١٤) صدقه: ا ف ق ن، — د (١٥) الامان: ا د ف ق، الامان: ص ن (١٥) من: ا د ف ق، من غير: ن (١٧) واذا (فاذا): ا د ف ق، وان: ن

ولن تنهياً معرفة مرسله الا بعد ثبوت المعرفة بمحدث العالم.

وإذا كان كذلك لن يُتصور حصول المعرفة بمحدث العالم وثبوت الصانع بقول الرسول لان المعرفة بصحة قوله مترتبة على معرفة حدث العالم وثبوت صانعه.

يحققه ان العاقل مالم يعرف ان صانع العالم حكيم لا يُظهر المعجزة على 5
يدى المتنبي كما يذهب اليه القائلون بان السفه ما خلا عن العاقبة الحميدة،
(١١ب/ف) او يعرف ان صانع العالم / تام القدرة يستحيل عليه العجز وظهور
المعجزة على يدى المتنبي يعجزه عن اظهار ما يحق من الاديان والتميز
بين الحق منها والباطل وهذا محال.

كما يذهب اليه القائلون ان السفه ما نُهي عنه. وإذا كان الامر هكذا لن 10
يتصور حصول المعرفة بمحدث العالم وثبوت الصانع وكال حكمته
وقدرته بقول الرسول لكون المعرفة بكون قوله حجة مترتبة على هذه
المعارف. وإذا خرج هذا من ان يصلح ان يكون دليلاً يقترب بالتصديق.

والمعارف ليست بضرورية فلا بد من القول باقتران دليل عقلي به، غير
ان الاشعري يقول اذا بني اعتقاده على دليل عقلي كان كافياً. وان كان 15
لا يقدر على دفع الشبه اذا كان لا يرتاب في عقيدته عند ورود الشبهة عليه
بل يعلم ان وراءها ما يبطئها من الحججة.

(٦) يدى: ف ق، يد، د ن. (٦) القائلون: (اي اهل السنة والجماعة: ف ق(هامش) (٨) والباطل
مها: د ن، منها والباطل: ف ق (١٠) القائلون: (اي الاشعري: ف ق(هامش)، عنه: ص ف ق
ن، — ا (١١) بمحدث: ا د ف ق، بمحدث: ص ن. العالم: د ف ق، العلم: ن. (١٦) الشبهة:
د س ف ق، الشبه: ا ن. (١٢) الشبه: ص ف ق ن، الشبهة: ا د

فان من العلماء القائمين بنصرة الملة الذابين عنها من يقوم بدفعها. وهذا لان باقتران الدليل باعتقاده صار ذلك علما استدلاليا / وصار به مدخلا (١٢ب/د) نفسه في الامان من ان يكون مكذوبا او مخدوعا او ملبسا عليه وكان مؤمنا. فلا معنى لاشتراط قدرته / على دفع الشبه وحل الاشكالات. (٨أ/ن)

5 /والمعتزلة يقولون ان الرأي المبني على ماتصور عند الرأي انه دليل ان (١٢أ/ق) يكون غلما ما لم يقدر على دفع الشبه المعترضة على الدليل، بل يكون ظنا. إذ العلم انما يمتاز من الظن بالقدرة على دفع ما يوجب ضد هذا الرأي ويعترض على هذا الرأي بالبطلان. فان ثبتت القدرة كان ذلك علما وان لم تثبت كان ظنا.

10 وبهذا تمتاز المسائل الاعتقادية عن المسائل الاجتهادية ويجري التضييل على من خالف في المسائل الاعتقادية دون من خالفنا في المسائل الاجتهادية.

وبهذا يمتاز الحق من الباطل لان الحق ماغلبت حججه واطهر اسباب التمويه في غيره. فأما بدون اظهار اسباب التمويه فيما يقابل هذا الرأي فلا يوصف الرأي بكونه حقا الا على غالب الرأي والظن. وهذا هو زبدة كلام المعتزلة. 15

واما القائلون ان الشرط لصيرورة الايمان نافعا او صيرورة التصديق ايمانا هو اقتران الدليل به، غير ان ذلك الدليل قد يكون كلام الرسول

(١) فان: ف ق، وان: د ن. القائمين: ا ف ق ن، القائلين: د (١٠) عن المسائل الاجتهادية.. في المسائل الاعتقادية: ا د ف ق ص ب: ن. التضييل: ا ص د ف ق، التعليل: ب، — ن. (١٠) عن: ا د ف ب ق، على: ص، — ن، يجري: ا د ف ق ب، كذا: ص، — ن (١١) في المسائل الاعتقادية: د و ن من خالفنا، — ص (١٢) حججه: د ص ف ق ن، حجته: ا. اظهر: د ف ق، اظهرت: ص ن (١٦) القائلون: : (اي اهل الحديث: ف ق) في الهامش

الذى عرف المعتقد قيام المعجزات على يده فيثبت له العلم بخبره بجميع (٢٤ب/ب) ما يجب اعتقاده من حدوث / العالم وثبوت الصانع وغيره، اذ خير مَنْ (١٢أ/ف) تأيد بالمعجزة من اسباب العلم فكان الاعتقاد/مبنيا على الدليل الموجب للعلم.

فانهم يقولون ماورد الرسل صلوات الله عليهم اجمعين به من الشرائع المتضمنة لمصالح العاجلة والآجلة فهو على نوعين. 5

احدهما، ما في العقول امكان الوقوف عليه والوصول اليه بالتأمل والتفكر كعرفة حدوث العالم وثبوت الصانع ووحدانيته واتصافه بصفات الكمال وتنزيهه عن سمات النقص وثبوت النبوات واشباه ذلك

(١١أ/ص) والثاني ما ليس في العقول امكان الوقوف عليه ككيفية/العبادات وشروط جوازها واوقات ادائها وتقدير الحدود والكفارات وأشباه ذلك. 10

وطبقات الناس مع اختلاف اقدارهم ينقسمون الى قسمين: احدهما (٧ب/أ) الموصوفون برجاحة العقول ووفورها الموسومون بجودة / الخواطر وحدة (١٢أ/د) الازمان. والثاني / الموصوفون بغلظ الافهام وبلادة الخواطر. والقسم الاول فرقتان.

احدهما المتفرغة للتأمل والتفكر والبحث عن الحقائق والتنقيب، سمت بهم 15 همتهم الى استخراج ودائع العقول وخزائن الافهام والوقوف على ما به الفوز لهم بالسعادة الابدية والوصول الى مرضاة خالق البرية جلّ وتعالى.

(١) قيام: ص ب ف ق ن، على قيام: ا، له قيام: د (٦) التفكير: ا د ف ق، الفكر: ن ب (٧) بصفات: ف ق، بصفة: ن، تنزيهه: ف ق، تبريه: هامش ق (٩) الثاني: ف ق، الآخر: ا ب د ن (١٤) الثاني: د، الآخرون: ا ف ق ن (١٥) التفكير: ا د ف ق ن، التفكير: ب (١٧) مرضاة: د ف ق، مرضات: ن.

- والاخرى من الفرقتين المشتغلة باكتساب أسباب المعاش / المعرضة عن (١٤ب/ق)
- 5 ثم أن الله تعالى ترحم على الناس كافة يبعث الرسل وبيان ما يحتاجون اليه في الدارين. فكانت مرحمته تعالى لهم في القسم الذي ليس في قوى العقول امكان الوقوف عليه باثبات طريق الوصول في حق طبقات الناس كلهم. ومرحمته وتفضله في حق القسم الذي في العقول امكان الوقوف عليه في حق الموصوفين بكمال العقول وحدة الخواطر والاذهان المتفرغين للبحث عن الحقائق بتسهيل سبيل الوصول والتنبيه لكيفية الاستدلال. 10 وفي حق الموصوفين بالبلاغة وغلظ الافهام باثبات طريق الوصول. وكذا في حق المعرضين عن طلب الحقائق المشتغلين باكتساب اسباب المعاش. فمن ثبت من هؤلاء في حقه معجزة الرسول بالمشاهدة أو بالنقل المتواتر الذي يضاهي المتصل به الثابت بالمشاهدة كان قول / الرسول (٩أ/ن)
- 15 في حقه طريق الوصول الى ثبوته عنده وان لم يوجد منه الاستدلال العقلي لجعل الله تعالى / ذلك الطريق في حقه كجعله دلائل العقول سبيل (١٢ب/ف)
- الوصول في حق غيرهم مرحمة منه على هؤلاء الضعفة وتخفيفاً للمؤونة عنهم وتيسيراً عليهم.
- وان كان في الجملة في اصل عقولهم امكان الوقوف على ذلك فمن لم يرض بهذا وشرط الاستدلال العقلي مع هذا فقد عارض الله تعالى في 20 حكمته وضادّه فيما انعم به على الضعفة من عبادته من آثار رحمته.

(١) الفرقتين: ا د ف ق، الفرقين: ن (٧) في القسم الذي (قسم: د)... الناس: ا د ف ق، —
ب ن (٩) سبيل: ا ف ق ن، — د (١١) وكذا: د ف ن، فكنا: ق (١٧) مع هذا: ا د ف
ق، — ن. تعالى: ف ق، سبحانه: د

ودليل هذه المقدمة انه جعل قول الرسول صلى الله عليه وسلم في حق هؤلاء طريق الوصول. وان لم يوجد منهم الاستدلال العقلي صنيع الرسول صلى الله عليه وسلم وصنيع الخلفاء الراشدين رضى الله عنهم بعده وصنيع جميع ئمة المسلمين وسلاطينهم الى يومنا هذا.

5 اما صنيع الرسول صلى الله عليه وسلم، فانه بعث في الأمة الأمية الخالية عن صناعة الاستدلال والعلم بشرائطه. كل منهم يعبدون ما ينحتون ويعتقدون ان ما يعبده اهل قبيلته وجملة اقاربه وعشيرته من الصنم المنحوت من الصخر والخشب شريك لله تعالى، وكانوا يتعجبون من تجريد التوحيد وخلع الانداد ويقولون للرسول صلى الله عليه وسلم: **أَجْعَلِ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ.** / (١).

10

(١٢/ق) وكانوا يرون البعث والنشور ممتنعاً حتى قالوا: **مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ / وَهِيَ رَيْمٌ (٢)** وبعث الله البشر رسولا مستحيلا على ما اخبر الله تعالى عنهم فقال: **وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا (٣).**

15 ثم ان واحدا منهم اذ عاين معجزة ناقضة للعادة او سمع القرآن وعرف وجه اعجازه لمعرفته بجواهر الكلام و صنوف البلاغة وضروب النظم ثم رأي القرآن بآين كلاً في النظم وفاق جميعها في الفصاحة والبلاغة فاعترف برسالته وأقر لإخباره بوحدانية الله تعالى وخلع الانداد واعرض عما كان يعتقد من الوهية الاوثان والاصنام وآمن بالبعث والنشور لمن في الآر من غير امتداد زمان يتمكن فيه من اجالة الروية والرجوع

20

(٧) قب د فته: ق (١٢) عنهم: ف ق، عنه: د، —: ان (١٧) فق: ا د ف ق، فارق: ص ن. / الفصاحة والبلاغة: ا د ف ق، البلاغة والفصاحة: ص (١) ص: ٥. (٢) يس: ٧٨ (٣) الاسراء: ٩٠ ن

- الى قضية العقل بالتأمل بل في اسرع من لمح البصر.
 وكان الرسول صلى الله عليه وسلم يعده مؤمنا موقنا ولا يشتغل بتعليمه
 من الدلائل العقلية، في كل مسألة من المسائل الاعتقادية مقدار ما يصير
 به مستدلا ولا مقدار ما يناظر الخصوم ويذب عن حريم الدين والملة ويقدر
 5 على حل ما يرد عليه من الاشكال ولا بتعليم كيفية تركيب القياسات / (أ/أ٩)
 العقلية وطريق الالتزام والالتزام وإذآب النظر والجدل.
 وكذا الخلفاء الراشدون رضوان الله عليهم اجمعين فان الصديق رضى
 الله عنه / قبل ايمان من آمن / من اهل الردة من غير الاشتغال بتعليمه (أ/١٢)
 اياهم من الدلائل ما يصيرون به مستبصرين من طريق العقل.
 10 وكذا عمر رضى الله عنه / لما فتح سواد العراق قبل هو وعُمّاله ايمان (د/١٤)
 من كان بها من الزُطِّ والانباط مع قلة اذهانهم وبلادة افهامهم وتزجية
 عمرهم، في الفلاحة وعمارة الاراضي وكَرَى الانهار.
 وكذا ايمان غيرهم من اهل القرى والرساتيق من الجوس وغيرهم مع
 معرفتهم بخلوهم عن صناعة الاستدلال لما انهم رأوهم قد صدقوا رسولهم
 15 بعد ما بلغهم بطريق التواتر ظهور المعجزات على يده ولو لم يكن ذلك
 ايمانا لفقد شرطه، وهو الاستدلال العقلي لاشتغلوا باحد امرين:
 اما بالاعراض عن قبول اسلامهم فحكّموا ببقائهم على ما كانوا عليه من الكفر
 وضربوا الجزية على جماجمهم والخراج على اراضيهم وعاملوهم بمعاملة اهل الذمة.
 /واما بنصب متكلم حاذق بصير بالادلة عالم بكيفية الحاجة ليعلمهم (ب/٩)
 20 جميعا صناعة الكلام الى ان يبلغوا في العلم مرتبته. ثم بعد ذلك يحكمون
 عليهم بالايمان.

(١١) ترجمة: ا د ف، ترجمة: ف، ترجمة: ن (١٦) امرين: د ف ن، الامرين: ف (١٧) فحكّموا:
 ا د ف ق، وحكموا: ن

- (١٢/أ/ص) وعند امتناعهم وامتناع / كل من الائمة في البلاد اجمع الى يومنا هذا
 (١٣ب/ق) عن ذلك وترك جميع العوام يشتغلون بالمكاسب / ولايتعلمون الكلام.
 ظهر ان ما ذهب اليه الخصوم خلاف صنيع رسول الله صلى الله عليه وسلم
 وخلفائه وصحابته وجميع المسلمين وما هذا سبيله فهو باطل. والله الموفق.
 5 يحقق هذا ان هذا الصنيع من الرسول صلى الله عليه وسلم وخلفائه
 وصحابته وائمة أئمة على راي الخصوم داخل في حيز السفه. وبقيت على
 الرسول صلى الله عليه وسلم عهدة التكليف بتعليم من بلغ اليهم الرسالة
 نهاية علم الاصول: فاذا فارق الدنيا ولم يفعل ذلك وحكم بايمانهم كان
 مخطئا في الحكم بأيمانهم مقصرا في اداء ما امر بادائه الى الناس غير مبلغ
 ما وجب عليه تبليغه كاذبا في دعواه التبليغ مرتكبا المآثم في الامتناع 10
 عن التبليغ على وجه يصير من اتبعه مؤمنا خارجا عن الايمان بارتكابه
 هذه الكبيرة وهي الامتناع عن التبليغ على مذهبهم مستحقا الخلود في النيران.
 وكل قول هذا عقباه ففساده لا يخفي على المجانين فضلا عن العقلاء وما
 اعتمده من الدليل ان قول الرسول لا يصلح دليلا لثبوت الصانع
 وحدث العالم يُفضى الى هذه المعاني المستحيلة وكل معقول يؤدي الى 15
 (١٣ب/ف) فساد فهو فاسد فكذا هذا /.

- (١٤ب/ف) / ثم نقول ان الرسول متى دعا احدا الى دين يبين له جميع ما يُفترض
 اعتقاده فيقول ان هذا العالم محدث وله صانع واحد لاشريك له ولاشبيهه،
 موصوف بصفات الكمال متبرئ عن سمات النقص وانه بعثنى رسولا
 ووجب على عباده كذا. ونهاهم عن كذا ثم جعل هذا الناقض للعادة 20
 الخارج عن وسع الخلق دليلا على صدقي وشاهد هذا المدعو المعجزة

(٣) صنيع: د، ا ف ق ن (٤) وصحابته: د ف ن، -، ق (٦) حيز: ن ق، حد: ن (١١) بصير:
 د ف ق، بصير: ن (١٧) احدا: ا ق ن، واحد: د ف (١٨) محدث: ا د ف ق، حادث: ن (٢٠)
 هذا: ا ف ق ن، قوة هذا: د

او دعاً بعض ائمة الامة وعرف المدعو ثبوت المعجزة بالتواتر فصدقه هذا المدعو واعتقد جميع مادعاة اليه بناء على خبره وخبر من دلت المعجزة على صدقه سبب لثبوت العلم.

5 فبنى الرجل اعتقاده في جميع ما دعى اليه على ما هو دليل غير انه لا يعرف كيفية دلالة المعجزة على صدق الاتي بها وهو قولنا انه حكيم لا يقيم الدلالة على يدى المتنبى وهو كامل القدرة لأيتصور عجزه عن اثبات التفرقة بين الحق والباطل.

10 والجهل بكيفية دلالة الدليل لا يوجب خروج اعتقاده عن كونه علماً لثبوته على وجه ينافي جميع اضداد العلم وتجلي له المعلوم كعامي رأي بناءً فاعتقد ان له بانيا كان اعتقاده علماً لانه بناه على الدليل اذ البناء دليل الباني. وان كان لا يعرف كيفية دلالة الدليل وهي أن البناء لما كان

يتصور ان يكون / اعلا من هذا او اسفل واغلظ منه او ادق واوثق (٩ب/أ) منه او أوهى واحسن / منه او اردى. وكان من الجائز / ان يكون على (٤أ/ق) هذا. فاختصاصه بهذا الوجه الذى عليه مع جواز ان لا يكون عليه بل (١٢ب/ص) 15 يكون على غيره لن يكون الا بتخصيص مخصص قادر مختار وجهله بكيفية هذه الدلالة لا يخرج عقيدته من ان تكون علماً. فكذا هذا.

يحققه ان الخصوم ساعدوا على هذا وقالوا بمثله فان عند الاشعري لو عرف دليلاً واحداً في كل مسألة وبني عليه اعتقاده ثم وردت عليه شبهة عجز عن دفعها ولم يترزل اعتقاده بل بقي متقراً عليه معتقداً ان تلك شبهة لاحجة. وان وراءها من يدفعها من متكلمي اهل الاسلام بقي مؤمناً. 20

(٦) يدى: دف ق، بن أو: ف ق، إذ: هامش ف، و: ن (٨) علماً: ا د ف ق، علماً: ن ب (٩) تجلي له: ا د ف ق، يحكى: ن ب (١١) هى: د ف ق، هو: ان ب (١٥) لن: ا د ف ق، ان: ن ب (٢٠) شبهة: ا د ف ن، الشبهة: ص

(١٥/د) وان كان تعارض الادلة لخرج الراى عن حد العلم / الى الظن والشك والوقف. ولكن لما كان هذا الرجل بقى بانبا اعتقاده على دليل موجب (١٥/أ) للعلم واعتقد ان تلك / الشبهة باطلة. كان اعتقاده علما لكونه مبينا على دليل موجب للعلم. وان كان لا يهتدى الى جهة بطلان الشبهة وكيفية دلالة دليله على بطلان الشبهة فكذا هذا. 5

(١٤/أ) وكذا عند المعتزلة من وجد شرط صحة ايمانه / وحكم له بالايمان ثم اعترضت عليه بعد ذلك شبهة ولم يكن عنده من الجواب ما يوجب دفعها لانعدام مرور هذه الشبهة على خاطره فيما مضى من الأزمنة ويحتاج الى التأمل فيها ليقف على وجه دفعها لم يبطل ايمانه في هذه المدة وان تعارضت الادلة ولم يهتد الى كيفية وجه الدفع، ولكن لما اعتقد صحة 10 دينه بانبا اعتقاده على دليل واعتقد بطلانها عن دليل يوجب بطلانها كان اعتقاده علما ينافي جميع اضداده ويتجلي له به المعلوم. فكذا هذا.

يحققه ان الجهل بتحديد العلم لا ينافي ثبوت العلم عند وجود سببه كما في حق العامى. فكذا الجهل بكيفية دلالة الدليل لا ينافي العلم عند تحقق دليله وسببه. وخبر الصادق سبب العلم وقد وقع له العلم به فجعله بوجه 15 الدلالة لا يخرجه من ان يكون علما يحققه ان المنظور اليه حال من يقع له العلم.

فإن رجلين لو سمع كل واحد منهما خيرا من عشرة او عشرين او اكثر جاعوا من اماكن متفرقة، في ازمة مختلفة، فسكن قلب احدهما الى هذا الخبر ووقع عنده ان لاتواطؤ يتوهم من هؤلاء واضطرب قلب الاخر

(١) الأدلة: ا د ف ق ، الرأى: ن (٢) بانبا: د ص ف ق، ثابتا: ن (١١) كان: ا د ف ق، فان: ن (١٥) له العلم: العلم له: ف (١٨) قلب: ا د ف ق، قول: ن

ووقع عنده انهم ربما سبق منهم التواطؤ كان الاول عالما والثاني لم يكن عالما فكذا فيما نحن فيه يعتبر حال هذا الذي ثبتت عنده المعجزة فان خطر بباله ان موجدته ربما يكون سفيها يقيم الدليل على يدى الكذاب / (١٤ب/ق) او غير تام القدرة، يجوز في حقه العجز عن التفرقة بين المحق والمبطل لم يكن هذا عالما بثبوت الرسالة. وكون خبره دليلا للعلم قبل التأمل في جواز السفه والعجز على من اوجد الدلالة المعجزة.

فأما من لم يخطر بباله هذا ولم يتردد قلبه واعتقد صدقه / فقد اعتقد (١٥ب/د) عن دليل فكان عالما. وخروج الاول عن كونه عالما لا يوجب خروج هذا اذا سكن اليه واطمأن قلبه على صدق الاتي بها. وهذا لان الدليل ثابت في حق كل واحد منهما الا ان من اعترضت له الشبهة فوقع له الشك وهو مناف للعلم ولا يثبت العلم.

ومن لم يثبت له الشك المنافي للعلم كان العلم ثابتا. وكذا هذا في حق من اعتمد الدليل أنه ان لم يخطر بباله الشبهة المولدة للشك او اعترضت ولم يلتفت اليها فلم يحصل له الشك المنافي للعلم حصل له العلم. ولو خطرت بباله الشبهة المولدة للشك ووقع له الشك انتفى العلم عنه لوجود ما يضاؤه.

على ان هذا / من الجبائي مناقضة ظاهرة. فانه قال في تحديد العلم انه (١٤ب/ف) اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة او دليل

(١) انهم: ا د ف ق، انه: من (٢) فان خطر... سفيها (سفيها: ص)... حقه العجز: ا د ص ق ف ب، ن. (٥) الخقق: ا د ف ق، الخقق: ن (٧) فاما: د ص ف ق ن، واما: ا (١٠) فوقع: د ص ف ق ن، فوقع: ا ولا: د ف ق، فلا: ا ن (١٣) اعتمد: د ص ف ق ن، اعتمد: ا (١٣) المولدة: ا د ف ق، المؤكدة: ن (١٥) المولدة: ا د ف ق، المؤكدة: ن (١٧) على ان: ا د ص ف ق، فان: ن

- وهذا اعتقاد الشيء عن دليل لان خبر المؤيد بالمعجزة دليل يوجب العلم.
(١٠/أ) ومع ذلك لم يجعل هو هذا الاعتقاد علما. والله الموفق /
- واما عامة اهل السنة والجماعة من الفقهاء والمتكلمين فانهم يقولون ان هذا الرجل مأمور بالايان وقد آمن. اذ الايمان هو التصديق وقد وجد منه التصديق فينال الثواب الموعود. اذ الثواب يُنال بفضل الله فينال من 5 وعده به سواء كحقيقته المشقة او لم تلحقه.
- وقولهم ان هذا التصديق ليس بايمان. لان ادخال النفس في الامان من ان يكون مكنوبا او مخدوعا او ملبسا عليه لم يوجد. هذا باطل.
- لان الايمان في اللغة عبارة عن التصديق من غير ان يكون ماخوذا من الامان يقال آمن به وآمن له اي صدقه فان واحدا من عرض (*) الناس 10 لو اخبر بخبر محتمل في العقل لا وجوب له فيه ولا امتناع فصدقه من لاعهد له. بالخبر فيما مضى من الازمنة لم يمتنع احد من اهل اللغة ان يقول آمن له وان لم يعرف دليل صحته ولم يدخل نفسه في الامان بل يطلقون ذلك لوجود / نفس التصديق منه اياه يدل عليه.
- انك تقول آمنت لفلان او آمنت به. ولو كان هذا ادخال النفس في الامان 15 لكان لاتعلق لهذا الفعل بالخبر بل تعلقه بنفس السامع. لانه ادخل نفسه في الامان لا بالخبر فينبغي أن يقول آمنت نفسي، لان يقول / آمنت / بفلان.
- (١٥/أق) فاذا قيل آمنت به دل انه عبارة عن التصديق. فانه المتعلق بالمخبر

(٥) الثواب: ف ق، الثواب الموعود: ن. بفضل: ا د ن، ق هامش: ف بوعد: ف هامش ق (٨)
يكون مكنوبا: د ق ب ف ن، يكون: ا، يكنوبا: ص (١٣) يقول: ا د ف ق، يقولوا: ص ن
(١٧) لا المخبر: ق ف د، لان المخبر: ب ن. فينبغي: د ف ق، ينبغي: ن
(د) عَرَضَ الناس اى احد الناس

- إلا أنه يتعدى الى المفعول بدون حرف الصلة يقال صدقه. ولفظة الايمان تتعدى الى المفعول بالصلة وكم من فعل تُعديه العرب بالصلّات وان كان يجوز في الاصل التعدية بدون الحرف. يقال شكرت لفلان ونصحت له واذا كان الامر كذلك بطل هذا الكلام.
- 5 والذى يدل على بطلانه على اصل الاشعري ان عنده يخرج به عن الكفر ولا واسطة بين الكفر والايان فلو لم يكن الايمان موجودا لما اندفع به الكفر. ثم هذا من الاشعري مناقضة ظاهرة / حيث اخبره بهذا من الكفر (١٣ب/ص) وما ادخله في الايمان. وهذا منه اثبات المنزلة بين المنزلتين كما فعلت المعتزلة وهو يابي ذلك. ثم العجب منه انه يجعله بمنزلة فساق اهل الملة حيث قال يعذب بقدر ذنبه وهو تركه الاستدلال ثم عاقبة امره الجنة ولو عفى عنه وادخل الجنة ابتداء جاز. وهذا هو حكم الفساق.
- 10 فان كان هو فاسقا لتركه النظر لماذا لم يحكم باسلامه / والكبيرة عندنا (١٥أ/ف) لاتنافي الاسلام. وان لم يكن فعله ايمانا لماذا لم يبق على الكفر وهو لا يتنفي الا بوجود الايمان. فاثبات المنزلة بين المنزلتين من اين؟
- 15 ثم كما ان المعتزلة اخطتوا حيث اثبتوا الخلود في النيران لمن ليس بكافر. وكذا الاشعري اخطأ حيث ادخل الجنة من ليس بمؤمن. يحققه ان الثواب يُعرف بوعد الله تعالى والله تعالى ما وعد الجنة الا للمؤمنين. فبأي دليل يقول بدخول من ليس بمؤمن الجنة. ولو قال انا لا اقول بأنه مؤمن واقول انه كافر وهو يخلد في النار. فيقال له كيف يكون كافرا وقد تبدل منه التكذيب بالتصديق. وانت تقول ان الايمان هو التصديق والكفر هو التكذيب.

(١) يقال صدقه: د— ا ف ق ن (٩) يابي: ا د ف ق ن، ثاني: ص (١٣) يتنفي: ا د ف ق، يتنفع: ص ن (٢٠) تبدل: ا د ف ق، يبدل: ن

- فان لم تجعل تصديقه إيمانا لأنه لم يدخل نفسه في الأمان فلماذا جعلت تصديقه الثابت في الحقيقة تكذيبا؟ وهل هذا الا كجعل السكون حركة والسواد بياضا. وكل ذلك مستحيل متناقض. والله الموفق.
- وهذا الكلام على اصول المعتزلة باطل ايضا. لان صاحب الكبيرة وجد (١٦ب/د) منه التصديق على وجه ادخل نفسه / في الامان وتحقق بحده وشرطه وهو 5 مع هذا ليس بمؤمن. ومن توجهت عليه شبهة لم يتمكن من دفعها بعد. وهو في طلب وجه الدفع فلا امان له من انعدام الظفر بما يتمكن به من دفعها. وما لم يتمكن من ذلك لا يظهر أن ما ذهب اليه من العقيدة صحيح. اذا لحق ما غلبت حججه واطهر اسباب التمويه في غيره واذا لم يظهر ذلك لم يعرف انه لم يكن مكذوبا فيما اخبر بصحة عقيدته 10 (١٥ب/ق) / ومع هذا، اذا / كان في طلب دفعها ولم يضطرب في اعتقاده بقى (١٠ب/أ) مؤمنا. دل أن هذا الكلام فاسد. ولا استمرارا لمذهبهم، بل هي مذاهب متناقضة ينقض البعض البعض. والحمد لله الذي هدانا لدينه القويم وصراطه المستقيم. وما قالوا ان التصديق ينبغي ان يكون عن علم.
- قلنا ومع هذا عند الاشعري بهذا التصديق يخرج عن الكفر ويستحق 15 الثواب الموعود للمؤمنين ونحن لانروم الا هذا.
- اذ غرضنا من هذا إثبات احكام الاسلام لا اطلاق العبارة اذ لانفع باطلاق التسمية مع انعدام الاحكام. ولا ضرر بزوال التسمية مع بقاء احكام الاسلام. ثم نقول له كل عذر لك في اثبات الاحكام فهو / عذرنا في (١١أ/ن) اطلاق الاسم.

20

(٤) هذا: ف ق ن، هو: د (٧) وهو: ا ف ق ن، فهو: د (٩) حججه: د ص ف ق ن، حجته: ا. واذا: ا ف ق ن، اذا: د (١٢) لمذهبهم: ف ق، لمذهبهم: ن (١٣) ا — البعض: ا ف ق ن، بعضه: د (١٧) العبارة: ا د ف ق، العبادة: ص ن (٥) نفع: د ف ق، يقع: ا ن

يحققه ان الاستدلال وتحصيل العلم كانا / ليتوصل بهما الى التصديق الذى (٤ أ/ص)
هو المقصود والمأمور به. فاذا وصل الى المقصود به واتى بما أمر به على
وجهه كان معتبرا ولا عبرة لانعدام / ما ثبت ذريعة له عند حصول (١٥ ب/ف)
المقصود بدونه. وكذا بهذا عند المعتزلة يخرج عن الكفر.

5 يحققه ان حالة طلب ما يتمكن به من دفع الشبهة كان مؤمنا وان انعدم
العلم لثبوت المعارضة للحال لما ذكرنا. فكذا هذا.

وكل ما يعتمدون عليه هم هناك فهو معتمدنا هنا. فان كبروا او قالوا
لما اعترضت الشبهة ولم يتمكن للحال من دفعها يكفر. وان كان في طلب
دفعها. فقيل لهم قد اقررتم على انفسكم أولا ثم على كل رئيس من
10 رؤسائكم ثانيا ثم على كل امام كان في الامة ثالثا بالكفر وبطلان الاعمال
مرارا. اذ لا يخلو احد من ذلك في عمره في الاحايين.

ثم نقول لهم ما من رئيس من رؤسائكم الا وقد اعترضت له شبهة لم
يتمكن من دفعها وارتكب لاجلها محالا اكفره به جميع اهل نحلته فضلا
عمن خالفهم فيكون كلهم كفارا.

15 ثم نقول لهم ليس من ضرورة انعدام العلم انعدام التصديق. فانا آمنا
بالملائكة كلهم وكذا بالكتب والرسل ولانعرفهم بآبائهم. والمعاندون
يعرفون ولا يصدقون على ما قال الله تعالى في علماء اهل الكتاب:
...يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبَاءَهُمْ (١).

(٢) المأمور: د ف ق، والمأمور: ن. ١- به: د ق،- ف ن. الى المقصود: ف ق ن،-: د (٣)
وجهه: ا ف ق ن، وجه: د (٧) عليه هم: د ف ق ن، هم عليه: ا. هنا: د ف ص ق ن، ههنا:
ا (١٢) لهم: د ف ق،-: ن (١٤) فيكون: د، فيكونون: ا ف ق ن (١٧) الله: د ف ق،-:
ان (١) البقرة ١٤٦

فدل ذلك على جواز انفكاك التصديق عن العلم من الجانبين جميعا ولهذا أبيننا جعل الايمان معرفة كما جعله جهم بن صفوان والتلفيق بين كلامي عبد القاهر البغدادي من جملة متكلمي اهل الحديث يدل على انه كان يرى هذا الرأى ان المقلد مؤمن وليس بعالم فانه مال الى جعله مؤمنا ثم ابطل على الكعبي تحديده للعلم انه اعتقاد الشيء على ما هو 5 (١٦/ق) به باعتقاد العامى حدوث العالم وثبوت الصانع انه اعتقاد الشيء / على ما هو به وليس بعلم. فكان مجموع هذين الكلامين دليلا انه كان يجعل المقلد مؤمنا وان لم يكن له علم بما اعتقده وبمن آمن به. والله الموفق. ومنهم من قال: هو عالم لانه وان لم يكن عالما بدليل لكن لاشك ان الانسان لا يترك دينه الذى هو اعز عنده من نفسه وماله واهله وولده 10 الا بضرب دليل يبدو له.

اما من جهة هذا الذى دعاه الى الدين انه لا يكذب او من جهة الدين لما يرى من محاسنه فيبنى اعتقاده عليه وهو يصلح في الجملة دليلا. وان كان خبر الواحد محتملا ولكنه لما بني اعتقاده عليه ولم يخطر بباله جواز كونه كاذبا وكان المعتقد كما اعتقد فانزل عالما. 15

ثم هذه المسألة في حق من كان نشأ في قطر من الاقطار او شاهق جبل من الجبال لم تبلغه الدعوة ولا علم بثبوت هذه الملة فشاهده مسلم فدعاه الى الدين وبين له ما يجب اعتقاده واخبر ان رسولا لنا بلغ هذا الدين

(٢) ايضا: ا د ف ق، بينا: ن (٣) كلامي (وكلاماه: وهو قوله: ان المقلد مؤمن وليس بعالم. والثاني ابطل تحديد الكعبي للعلم: ف ق (هامش)، كلام: ا (٥) الشيء: ا د ف ق، للشيء: ص ن (٦) باعتقاد العامى... هو به: ا د ف ق، -: ن (٧) دليلا: ا د ف ق، دليلا على: ن (٨) وان لم يكن... عالم لانه: ا د ف ق، -: ص ن (١٥) كاذبا: ا د ف ق، كذبا: ن (١٠) فانزل: د ق ن، انزل: ا ف (١٨) رسولا لنا: د ف ق، رسولنا: ا ن

عن الله تعالى ودعانا اليه/وقد ظهرت على يده المعجزات الناقضات للعادة (١٦/أ/ف)
فصدقه هذا الانسان في جميع ذلك واعتقد الدين من غير/سابقة تأمل (١٤/ب/ص)
وتفكر. هذا هو الذى اختلفوا فيه.

5 فاما اهل دار الاسلام عوامهم وخواصهم نسوانهم وصبيانهم العاقلون اهل
الامصار والرساتيق والقرى وسكان الصحارى والبرارى فكلهم مؤمنون
مسلمون / عارفون بالله تعالى ووحدانيته وغير ذلك لن يخلو احد منهم (١١/أ/أ)
عن ضرب استدلال.

10 وان كان لا يهتدى الى العبارة عن دليله ولا يقدر على دفع الشبه المعترضة،
حتى أن واحدا منهم متى عاين هولاً من الاهوال كرعد هايل وهبوب
ريح عاصفة او ظلمة راكدة يسبح الله للحال ويصف الله تعالى بكمال
القدرة ونفاذ المشيئة وتمام العلم والحكمة علما منه ان لا تعلق لهذه الافزاع
الا بقدرته التامة ومشيئته النافذة وهو الذى خلق السموات بغير عمد
ممدودة واطناب مشدودة وجعل فيها الافلاك الدائرة/ والنجوم السائرة. (١١/ب/ن)
15 وخلق الارض وجعل فيها الجبال الراسية وشق فيها الانهار الجارية. على
هذا جميع اهل الاسواق والنواحي والقرى والرساتيق والنسوان والعقلاء
من الصبيان فلم يكن في هؤلاء بين مشايخنا خلاف ولا بيننا وبين
الاشعزي. وانما الخلاف فيهم بيننا وبين المعتزلة على ما مر والحمد لله
على التوفيق والهداية.

(١) العاقلون: ا د ف ق، العاقلون: ن (٨) الشبه: ا ف ق ن، الشبهة: د (١٠) — الله: ن، —:
ف ق علما: ا د ف ق، وعلما: ن (١٢) وخلق: ا د ق ن، خلق: د (١٨) والهداية: د ص ف
ق ن، —: ا

الكلام في حدث العالم

ثم بعد الوقوف على ثبوت الحقائق وتمييز ما هو من اسباب المعارف مما (١٦/أ/ق) ليس من اسباب المعارف يجب ان نصرف العناية / الى الابانة عن حدوث العالم باقسامه من اعراضه واجسامه. ولا يمكن الوقوف على ذلك الا بعد 5 معرفة ما ينطلق عليه اسم العالم ومعرفة اقسامه ومائية (*) كل قسم منه ومعرفة معنى الحدوث والقدم. فنقدم بيان ذلك كله لتسهيل الابانة عما هو الغرض من الباب وهو معرفة حدث العالم فنقول وبالله التوفيق.

اما المراد من لفظة العالم عند المتكلمين فهو جميع ماسوى الله تعالى من الموجودات من الاعيان والاعراض سمي عالمًا لكونه علمًا على ثبوت صانع له حتى سميع بصير عليم قدير خارج عن حكمه متعال عما فيه

10 من سمات

الحدث وامارات النقصان غير مشابه لشيء من اقسامه ولا مماثل لجزء من اجزائه: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (١)،
واما اقسامه، فعامة المتكلمين يزعمون انها اقسام ثلاثة: جواهر واجسام واعراض.

15 والشيخ ابو منصور الماتريدي رحمه الله تعالى لم يرض بهذه القسمة لما

(١٩ب/د) فيها من عيب التداخل. فان الاجسام / هي الجواهر لانها مركبة منها. (١٥/أ/ص) فاختار بان قال: العالم قسمان اعراض واعيان / نعنى بالاعراض

(٢) تمييز ما: ا د ف ق، تمييزها: ن (٠) مما ليس من اسباب المعارف: ا د ف ق :- ن (٦)
القدم: ا د ف، العدم: ن (٩) سمي: د ص ف ق ن، ويسمى: ا (١٠) حكمه متعال: د ص ف ق ن، حكمه يعين عن حكم العالم لان العالم ينعدم فتعالى: ا (١١) مشابه: د ص ف ق ن، متشابه: ا (١٣) الجواهر: د ق ، جواهر: ف ن (١٧) قال: ا د ف ق، :- صن (١) الشورى: ١١. (٠)
ماتبة الشيء هستيته: ف ق (في الهامش) (١٧) نعنى: ف ق، يعنى: ن

ما يستحيل قيامه بنفسه. وبالاعيان ما يقوم بنفسه ونعني بقولنا ما يقوم بنفسه أنه يصح وجوده من غير محل يقوم به. (١٦ب/ف)

5 لا ماسبق اليه وهم الاشعري ان القائم بنفسه ما يستغنى في وجوده عن غيره. ولهذا انكر كون الجواهر قائمة بنفسها. وقال لا قائم بالنفس الا الله تعالى. واذا كان مرادنا من هذه اللفظة ما ذكرنا. فلا معنى لانكاره لان كل جوهر متركبا كان او غير متركب، يصح وجوده في غير محل يقوم به. ولهذا قام جميع العالم لا في محل.

10 خلافا لما يقوله محمد بن عيسى الملقب بالبرغوث ان ذلك لا يجوز. ولهذا زعم أن ليس يجوز ان يخلق الله تعالى أقل من جزءين ليكون احدهما مكانا للاخر وهذا مع ما فيه من تعجيزه الله فاسد.

اذ لو كان احدهما مكانا للاخر ولم يكن الآخر مكانا له فهذا الذي هو المكان موجود لا في مكان. وهذا عين ما اباه. ولو كان كل واحد منهما مكانا للاخر لكان كل واحد منهما متمكنا فيما هو متمكن فيه ومكانا لما هو مكانه وهو محال. والله الموفق.

15 واذا عرف ما هو المراد بهذه اللفظة ظهرت صحته حجة وعلم به امتياز العرض من العين. اذ العين ما يصح وجوده لا في / محل. والعرض (١١ب/أ) يستحيل وجوده لا في محل اذ يعرف ببديهة العقل استحالة وجود حركة لا بمتحرك غير قائمة به. وكذا في السواد والبياض وكل / عرض. (١٧أ/ق)

(٧) محمد بن: اذ ف ق،: ص ن. بالبرغوث: ف ق، ببرغوث: د ن (٨) زعم ان: د ف ق، زعم انه: ن (٩) من: ا د ف ق،: ص ن. (٩) تعجيز: ا د ن، تعجيزه: ف ق. (١٠) له: ا د ف ق،: ص ن (١٢) للاخر: د ص ف ق ن، لآخر: ا (١٠) كان: د ف ق،: ن. وكانا: د ف ق، مكان: ن (١٣) حجة: ف ق،: د ن (١٥) — لاني: ا د ص ف ق، الا في: ن (١٦) وجوده: د ف ن،: ق

وكثير من المعتزلة وابن الروندي اضطروا الى ركوب هذا المحال وتجويز عرض حادث لا في محل أداهم اليه اصولهم الفاسدة. وما ادى الى المحال محال. نبين ذلك عند انتهائنا الى تلك المسائل ان شاء الله تعالى.

- ثم بعد ثبوت هذه القسمة الاولية نقول تنقسم الاعيان الى غير المترتبة وهي المسماة في عرف المتكلمين جواهر، والمترتبة وهي المسماة في 5 عرفهم اجساما. وبهذا تعرف ان كل جسم جوهر واذا عرف هذا التقسيم الجامع لجميع اجزاء المقسوم نشتغل ببيان تحديد كل قسم من هذه (١٢/أ/ن) الاقسام. اما الجوهر فهو في اللغة / عبارة عن الاصل يقال لفلان جوهر (١٨/ب/د) شريف اي اصل شريف وهذا ثوب جوهرى اي جيد الاصل. / واما حده فهو انه القائم بالذات القابل للمتضادات هذا هو حده المتد اول بين 10 المتكلمين والمنطقيين. ومعنى قولهم القابل للمتضادات انه يصح قبوله المتضادات على البدل. فانه اذا كان السواد قائما به وكان قابلا له للحال صح قبوله لضده على البدل من السواد. وكذا هذا في جميع المتضادات. وابو الحسن الاشعري ذكر هذا التحديد بهذه العبارة وهذا منه نقض (١٥/ب/ص) لاصله من وجهين: احدهما انه كان يقول لاقائم بالذات / الا الله تعالى 15 وقد وصف الجوهر باينه القائم بالذات.

والاخر ان من اصله ان الحد ينبغي ان يكون مستقلا بصفة واحدة وهو (١٧/أ/ف) ياي تركيب الحد من الوصفين فصاعدا / ويزعم ان الحد هو الابانة عن حقيقة المحدود. والشئ الواحد لن تكون له الا حقيقة واحدة

(١) الروندي: ا ص د ف ق، الراوندي: ن (٧) نشتغل: ا د ف ق، يستعمل: ص، يستغل: ن
(٨) الاصل يقال لفلان جوهر: د ص ف ق ن،—: ا (٩) وهذا: تكرر في: ن (١٠) حده: ا د ف ق، الحد: ن (١١) قبوله: د ف ق، قبول: ن (١٨) لن: ا د ف ق ن، ان: ص

وغيره من المتكلمين والفلاسفة لايبالون من تركيب الحد من الوصفين فصاعداً. ويقولون الغرض منه التمييز بين المحدود بجميع اجزائه وبين غيره مما ليس هو ولاجزأً منه من غيره. فلا يبالى بعد حصول الغرض من كونه متركبا من وصفين وزيادة.

5 ثم هو مع هذا الاصل ذكر الحد المتركب. ولو اكتفى بقوله القابل للمتضادات لكان كافيا ولم ينتقض شيء من اصوله وظهرت صحته بالامتحان بالطرد والعكس. ولعله قال هذا على طريق المساهلة. وقد قيل في حده انه الجزء الذي لايقبل التجزئة فعلا ولا وهما.

10 وقيل هو ما يقبل من كل جنس من الاعراض عرضا واحدا.

وقيل هو ما يشغل الحيز. وقيل هو حادث يستغنى عن محل. واكثر هذه الحدود لاتستمر على اصول اهل البدع لو اشتغلنا بالابانة عن ذلك لطال الكتاب وخرج عن الغرض المقصود به.

واما الجسم فعند هشام بن الحكم / هو الموجود. اذ لا موجود عنده (١٧ب/ق) في الشاهد والغايب الا الجسم. وروى عنه انه قال إن الجسم هو القائم بالذات. ولهذا زعم أن الله تعالى جسم لما انه موجود على الحد الاول.

15 ولما انه قائم بالذات على الحد الثاني

وتبعته الكرامية في الحد الثاني وزعمت ان الله تعالى جسم لانه قائم بالذات وربما يقولون ان الجسم ما امكن منه الفعل. والله تعالى امكن منه الفعل فكان جسما: تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً

(١١) الحدود: د ص ف ق ن، الاصول: ا (١٥) ل: ا د ف ق، أما: ص ن و: ا ف ق، وأما: ص ن. (١٩) عن ذلك... كبيراً ف ق، عما يقول الظالمون علواً كبيراً ن.

(د/١٩) ونين بطلان هذا كله إذا اتھينا الى الكلام في ابطال قول المجسمة ان شاء الله تعالى / .
 واما الجسم فعلى راي الحسّاب هو ماله الابعاد الثلاثة ويعنون بالابعاد
 الثلاثة الطول والعرض والعمق وهم يسمّون الجوهر الواحد الذى لا يتجزأ
 فعلاً نقطةً ويقولون انه اذا تركب باخر مثله حدث هناك طول ويسمونه
 خطاً. ويقولون في تحديده الخط هو المجتمع طولاً فقط. ثم اذا تركب 5
 من الجانب الاخر يسمى سطحاً. ويقولون السطح ماله طول وعرض.
 ثم اذا قيل تركيباً اخر من الجانب الاسفل او من الجانب الاعلى فحصل
 له عمق وسمك الآن يسمى جسماً.

(أ/١٢٠) ويقولون لا يحصل الجسم باقل من ثمانية اجزاء كل جزء / نقطة.
 وساعدهم اوائل اصحابنا والمعتزلة بأسرهم على هذا وقالوا الجسم ماله 10
 طول وعرض وعمق.

(١١٧/ص) والشيخ ابو منصور / الماتريدي رحمه الله تعالى / ذكر هذا الحد لا
 (١٧ب/ق) كالمثبث به بل كالمسائل الملقى زمام كلامه الى خصمه ليقوده الى مراده
 ثقة منه لضعفه وعجزه عن مقاومته في محل النزاع او الجدل.

وقال ان كان الجسم في الشاهد اسم ذى الجهات او اسم محتمل النهايات 15
 (١٢ب/ن) او اسم / ذى الابعاد الثلاثة فغير جائز القول به في الله سبحانه وتعالى.
 وربما يشير في اثناء كلامه الى معنى التاليف وذلك لان من دأبه انه
 لا يشتغل بتعريف حقيقة شئ ما اذا لم يكن به الى ذلك حاجة في امر دينه.

(٤) يقولون: ا د ف ق، يقول: ص ن. تركيب: ا د ف ق، ركب: ن (٥) تحديد: ا د ن، تحديده
 : ف ق (٥) فقط ثم: ا ف ق د، فقد تم: ص ن (٨) الان: ا د ف ق، لان: ص ن (١٠)
 الماتريدي: — ن (١٢) لا: ا د ف ق ن، —: ص (١٣) لضعفه: ا ف ق، بضعفه: د ص ن
 (١٤) مقاومته: ا ف ق ن، معارضته: د (١٧) لان من: ا د ص ف ق، لامن: ن. بتعريف: د
 ف (هامش) ن، بتعرف: ف ق

وهذا من هذا القبيل.

فان الجسم لا بد انه اسم لما له تركيب فبعد ذلك لافرق في استحالته على الله تعالى بين ان يكون اسما لمطلق التركب ام لتركب مخصوص يحصل به الابعاد الثلاثة.

5 فاما الاشعري فانه اشتغل بالبحث عن ذلك فزعم انه لا يصلح ان يكون اسما لما له التركب من الالوجه الثلاثة التي يحصل بها الطول والعرض والعمق لا محالة.

وهذا لانه لو كان اسما لمجموع الالوجه الثلاثة من التركب لكان الوصف منا بالتمييز لاحد الجسمين على الاخر بقولنا / هذا أجسم من ذلك (118/أ/ق) واقعا على زيادة اجزاء هذا في الطول والعرض والعمق جميعا على ذلك. 10

ولن يجوز اطلاق هذا التمييز على ذلك عند وجود مادة تركيب من جهة بعد من الابعاد الثلاثة. اذ التمييز يوجب زيادة من الجنس الذي يدل عليه مطلق اللفظ بدون صيغة التمييز. واذا لم يكن كذلك بل استعمل اهل اللغة لفظة التمييز عند وجود زيادة في أحد هذه الابعاد 15 الثلاثة / دون الباقيين منها دل ان اللفظ ما وضع اسما الا لما له مطلق (119/ب/د) التركب ولا حاجة الى ثبوت التركب من الالوجه الثلاثة كلها الاستحقاق اطلاق هذا الاسم عليه.

ثم بعد ثبوت هذا المعنى زعم بعض اصحابه ان الجسم اسم للمؤلف

(2) انه: ف ق ن، —: د. تركيب: ا ف ق ن، التركيب: د (3) بين: د ف ن، من: ق (3) التركب.. لتركب: ا د ف ق، التركيب.. لتركيب: ص ن (5) فرعم: ا ف ق ن، وزعم: د (9) بالتمييز: ا د ف ق، بالتفصيل: ص ن (11) ذلك: د ف ن، ذلك: ق، واقعا: د ق، واقعا: ف ن (12) التمييز: د ف ق، التفصيل: ص ن (15) الباقيين: د ف ق، الباقيين: ن. منها: ف ق، منهما: د ن (16) التركب... التركب: د ف ق، التركيب... التركيب: ص ن

ولم يرض المحققون بهذه العبارة فانها بصيغتها موضوعة في اللغة على وجه يدل على ان له مؤلفا يقال الفه فهو مؤلف وذلك مؤلف وليس في لفظة الجسم ما يدل على انه له مجسما بل الدلالة على ان له مجسما عقلية لا لغوية. والدلالة على ان للمؤلف مؤلفا لغوية فلم يصلح تحديد الجسم بانه مؤلف

5 او مركب او مجموع.

فحدده الاشعري بانه المجتمع. وربما قيل المؤلف او التركيب لان هذه الالفاظ لاتدل بصيغتها من حيث اللغة على ان للمسمى به جامعا او مؤلفا

او مركبا / كما ان لفظة الجسم لا تدل من حيث اللغة على ان له مجسما. فأورد على اصحابه ان الجوهر اذا تركيب بجوهر قام بكل واحد منها تركيب واجتماع وائتلاف على حدة. لان العرض الواحد لا يقوم بمحلين. 10

ومن جوز ذلك من متاخري المعتزلة فقد ارتكب محالا على ما نبين بعد هذا / ان شاء الله تعالى.

وإذا كان قام بكل جوهر ائتلاف كان كل جوهر في نفسه مؤتلفا وهما جوهران فكانا مؤتلفين فينبغي ان يكونا جسمين ويكون كل جوهر على حياله جسما فاذن جوهر واحد كان جسما وانتم تأبون هذا. 15

فتفرق اصحابه في ذلك: فمنهم من التزم هذا وقال نعم كل جوهر جسم ولكن بشرطية قيام التألف به اذ هو اسم للمتألف وليس من شرطه كثرة الاجزاء اذ هو ليس باسم للمتكرر. وعند الانفكاك عن صاحبه لا يسمى جسما لا لانفراده بل لتعريفه عن صفة الائتلاف القائمة به.

(٤) فلم يصلح: ا ف ق ، فلا يصلح: د، فلم يصح: ن (٥) مركب: ا ف ق ن، مركب: د (٥) او: ا د ف ق، —: ن (٩) فأورد: ا د ص ف ق، فلورد: ن (١٥) فاذن: ا د ف ق، فاذا: ص ن (١٧) التألف: ف ق، التأليف: د ن (١٧) باسم: ا ف ق ن، —: د (١٩) لا لانفراده: د ف ق، لا لانفراد: ص ن، لانفراده: ا

ومنهم من قال ان كل جوهر وان قام به الائتلاف لا يسمى جسما بل المؤتلفان بمجموعهما جسم واحد ولم يرض في تحديد الجسم القول بانه المؤتلف بل قال الجسم هو المؤتلفان فصاعداً. واذا عرف هذا عرف ان المتركبة من اجزاء العالم ما هو جسم لما فيه من الجواهر المتركبة بحيث لا تحصى كثرة. والله الموفق.

5 واما العرض فهو في موضوع / اللغة اسم لما لا دوام له ولا ثبات / يقال (١٢ب/أ) عرض لفلان مُهِمّ، وفلان في عارض شغلٍ او مرض ولهذا سمي السحاب (١٨ب/ق) عارضاً على ما قال الله تعالى خبراً عن قوم عاد قالوا: هَذَا عَارِضٌ مُّمْطِرُنَا (١) (٢٠أ/د) وهو في عرف / المتكلمين اسم للصفات الثابتة للمحدثات زائدة (١٢أ/ن) على ذواتها كالألوان والا كوان والطعوم والروائح / واشباه ذلك.

10 واختلفت عبارات المتكلمين في تحديده.
فقال بعضهم العرض ما يستحيل بقاؤه.

وقيل ما يوجد بالجواهر.

وقيل ما يقوم بالجواهر.

15 وقيل ما لا يبقى زمانين.

وقيل هو ما يستحيل وجوده الا بين عدمين.
وذكر الأشعري في بعض كتبه انه ما يعترض على غيره ويبطل من غير بطلان محله وهو حد صحيح غير انه ناقض اصله حيث جعله مركباً من وصفين.

(٢) المؤتلفان. بمجموعهما: ا د ف ق، المؤتلفات بمجموعها: ن (٣) المؤتلفان: ا د ف ق، المؤتلفات: ن (٣) ٢- عرف: د ف ق، -: ن. المتركبة: د ف -: ا ق ن (٨) قالوا: ا -: د ص ف ق ن (٩) زائدة: ا ف ق ن، الزائدة: د (١١) واختلفت: ا د ف ق، فاختلفت: ص ن، (١٧) انه: ا د ف ق، -: ن. يعترض: د ف ق ن، يعرض: ا (١) الاحقاف، ٢٤

وقيل انه ما لا يستغنى في وجوده عن محل غير انه ان اراد بالوجود الحدوث فهو صحيح. وان اراد به مطلق الوجود فهو منتقض بصفات الله تعالى فلا يستقيم إلا على أصول المعتزلة لانكارهم صفات الله تعالى. ثم في هذه الاقسام التي بينها اختلاف بين المتكلمين.

- (١٨ ب/ف) فانكر هشام بن الحكم والنظام / وكثير من الاوائل والحساب وجود ما 5
سمينه جوهرًا وهو الجزء الذي لا يتجزأ. وزعموا ان الجزء وان قلّ فهو
يتجزأ إلى ما لانهاية له وهذا يؤدي الى ان الخردلة لاتكون اصغر من
الجبل ولا يكون الجبل اكبر منها اذ ما لانهاية لأجزائه لا يكون اكبر مما
لانهاية لأجزائه.
- اذ الكبر في الاجسام يراد به كثرة الأجزاء وزياد اجزاء احدهما على
الاخر وما لانهاية له لا يكون ازيد مما لانهاية له. والقول بان الجبل ليس 10
(١٧ أ/ص) باعظم من الخردلة انكار المشاهدة/. فان قالوا إن معلومات الله تعالى اكثر
من مقدوراته لما أن ذاته معلوم له وليس بمقدور له وان كان لانهاية لمعلوماته
ولا لمقدوراته فثبت بهذا جواز كون ما لانهاية له اكثر مما لانهاية له.
قلنا هذا محال لما بينا والمحال لا يصحّ بالنظائر.
- 15 ثم قيل لهم ما وجد من معلومات الله تعالى ومقدوراته محصورة ومعلوماته
اكثر. فاما لم يوجد من معلوماته ومقدوراته فلا نهاية لهما. ولا يقال
فيهما ان احدهما اكثر من الاخرى. فما اثبتنا فيه التزايد والكثرة فهو
محصور متناه. وما لاتناهي له لم تثبت فيه الكثرة فبطلت المعارضة.

(٢) ١- فهو: ص ن ق ف د. وهو: ١ (٣) اصول: ا ف ق ن، اصل: د (١٠) به: د ف ن،
بها: ق (١٠) وما: ا ف ق ن، فما: د (١٣) وان: ا ف ق ن، و: د (١٣) جواز: د ص ق ف
ن -: د. له: د ق ف ص ن، -: ا (١٦) لهم: ف ق، له: د ن (١٨) وما: د ص ف ن ق،
واما: (١٩) فبطلت: ا د ف ق، فيطلب فيه: ن ص ب

ويقال لهم من الذى خلق الاجتماع في اجزاء هذا الجسم المعين فلا بد من ان يقولوا: الله تعالى. فيقال لهم وهل يقدر على رفع الاجتماع وتخليق الافتراق بدلا عن الاجتماع؟ فان قالوا لا. فقد عجزوا الله عن اعدام (١٩/أ/ق)

5 ماخلقه من الاعراض / وتخليق ضده بدله وان قالوا: نعم. قلنا اذا (٢٠/أ/د)
ارتفع الاجتماع عن الاجزاء لم يبق جزء قابل للتجزئى اذ القابل للتجزئى ما كان مجتمعاً في نفسه وما ليس بمجتمع فليس بقابل للتجزئى واذا بقى كل جزء غير قابل للتجزئى كانت اجزاء لا تتجزأ وهى المعنية بقولنا جواهر.

10 وهذه مسئلة عظيمة فيها حجج كثيرة وشبهه جمّة صنف المتكلمون فيها تضانيف من الجانبيين ولا حاجة بنا الى ايراد ذلك على ان كتابنا هذا لايسع للكلام في مثل تلك المسائل فاعرضنا عن ذلك ايثارا للتخفيف. وبالله التوفيق.

وكذا ضرار بن عمرو البصرى رئيس الضرارية والحسين بن محمد النجار البصرى رئيس النجارية انكرو وجود ما وراء الاعراض في العالم. فانهما 15 زعما ان العالم اجسام واعراض. وان الاجسام اعراض مجتمعة اجتمعت فاحتملت اعراضا سواها. ثم الجسم عندهم يتركب من الاعراض التى لا يخلو الجسم منها ومن اضدادها / كاللون والطعم والرائحة والحياة والموت (١٩/أ/ف) والطبايع الاربع.

فأما ما يخلو الجسم منها في الجملة كالعلم والقدرة والكلام وغير ذلك فليس من ابعاض الجسم ثم عندهم ان الجسم الذى يقبل التجزئى كل جزء منه جسم. فاذا بلغ في التجزئى نهاية لا تحتل التجزئى بعدها لا بالفعل

(١) ويقال: اف ق ن، فيقال: د (٣) لا: ا د ص ف ق، ن (٥) قابل: اف ق قابلا: د ن هامش ق، (٧) واذا: ا د ق ن، فاذا: ف (٧) هي: ا د ف ق، هذه: ن. المعنية: اف قن، المعنى: د (٨) شبه: د ف ق ب، سيقه: ن (١٠) للكلام: ف ق، الكلام: ن (١١) بالله التوفيق: ف ق، الله الموفق: ن (١٦) والموت: ف ق، او الموت: ن

- (أ/١٢) ولا بالوهم، فذلك عندهم جسم. وهو الذى بينا انه هو الجوهر / عند عامة المتكلمين القائلين بعدم تجزئى الجزء وانما سمّوه جسماً لانه وان لم يكن متركباً فى نفسه من الاجزاء القائمة بذاتها فهو متركب من الاعراض التى مر ذكرها فاذا هؤلاء ساعدوا القائلين / بعدم تجزئى الجزء غير انهم قالوا بأنه متركب من الاعراض واحالوا وجود ابعاض 5 الجسم متفرقة وسمّوا ما لا يتجزأ من الاجزاء جسماً لتركبه من اعراض (ب/١٢) شتى. وبالوقوف / على استحالة تركب الاعراض وقبولها اعراضاً اخر واستحالة بقائها بأنفسها يعرف بطلان هذا المذهب والشيوخ الامام ابو منصور رحمه الله وان ركن الى هذا القول قليل ركون لما يزعم ارباب هذا القول أن اثبات شئ قائم بالذات فى الشاهد ليس 10 بمتركب من هذه الاعراض التى بينها، خروج عن الحس اذ لا ادراك لشيء بالحواس سوى هذه الاعراض التى بينها فقضى لهذا الرأى بضرب رجحان الا انه مع هذا لم يرض به لنفسه مذهباً. فانه نص فى كتاب المقالات وقال فى الكلام فى هذه الاقاويل / هو أمر، الكف عنه اسلم (د/٢١) لما لم نعرف فيه فرضاً فى الجهل به تضييعه. 15 وهذا لان المشهور من مذاهب اصحابنا رحمهم الله تعالى انهم لا يشتغلون بالبحث عن حقائق الاشياء / التى لا حاجة بهم الى معرفتها فى تصحيح اصول الدين. وهذا من هذا القبيل اذ الحاجة فى الباب الى اثبات الاعراض واستحالة انفكاك ما قام بالذات من اجزاء العالم عنها والاستدلال بذلك على حدوث الكل. 20

(١) بالوهم: ا د ف ق، فى الوهم: ن (٣) متركب: ا د ف ق، مركب: ن (٥) بانه: ا د ف ق ن، انه: د. متركب: د ف ق، يتركب: ن. ابعاض: ا ف ق ن، اعراض: د (٧) وبالوقوف: د ص ف ق ن، وبالوقوف: ا. متفرقة: مفترقة: ف (٨) بانفسها: د ق، فى انفسها: ف، فى انفسها: ن (١٤) فى الكلام: د ص ف ق ن، ا (١٥) نعرف: د ف ق، يعرف: ن

- فأما معرفة كون ما قام بالذات من ذلك شيئا ورآء هذه الاعراض او راجعا الى هذه الاعراض التي لاينفك عنها الجسم فلا حاجة بنا الى معرفته. والله ولي التوفيق. هذا هو الكلام في الجواهر والاجسام.
- 5 واما الكلام في الاعراض. فنقول ان الاعراض ثابتة عند اكثر العقلاء وهو الالوان والاكوان والطعوم والروائح والعلوم والقُدْر والارادات والاعتقادات والشكوك والرطوبات واليبوسات وغيرها. وهي عند التحصيل / قرية من ثلاثين نوعا في اكثرها نزاع بين مثبتيها ونفاتها أصلا (١٩ب/أ)
- طوائف الدهرية والثنوية، وابوبكر الاصم من جملة المعتزلة. ويجب صرف العناية الى اقامة الدليل على ثبوتها معاني غير الجواهر اذ بثوتها تتوصل الى اثبات حدث العالم. فنقول الدليل على ثبوتها انا نرى جسما اسود ثم رايناه ابيض وعين ذلك الجسم باق.
- 10 فنقول اما ان كان اسود لذاته واما ان كان اسود لمعنى غير الذات. فان كان اسود لذاته لن يتصور ان لايبقي اسود وذاته الذي هو علة اتصافه بكونه اسود قائم. ولا جائز ايضا ان يصير ابيض وذاته الذي هو علة كونه اسود موجود.
- 15 وكذا اذا صار ابيض إما إن صار ابيض لذاته، وإما إن صار ابيض لمعنى غير ذاته. ولا جائز ان صار ابيض لذاته لما ان هذا الذات كان موجودا ولم يكن متصفا بكونه ابيض. وحيث صار ابيض مع بقاء الذات الذي كان اسود دل انه ما صار ابيض لذاته ولا كان قبل هذا اسود لذاته، بل كان اسود لمعنى انعدم. والذات باق وصار ابيض لمعنى حدث الذات غير حادث في هذه الحالات.

(١) من ذلك: ا د ف ق،—: ن (٢) او: ا ف ن، ام د ق (٤) واما : ف، فاما: د ق، اما: ن (٧) نفاتها: د ق، نفها: ا ف، منفها: ن (١٠) عين: ا ف ق ن، غير: د (١٨) وحيث: د ف ق، حيث: ن (١٠) بقاء: د ص ف ق ن، بقاء ذلك: ا (٢٠) انعدم: ا د ف ق ن، العدم: ص

فكان هذا دليلا على ثبوت الاعراض.

(١١٨/ص) ولا يقال إنه كان اسود لا لذاته / ولا لمعنى. لان هذا نفى والنفى لا يوجب الاختصاص باحد الوصفين فيقتضى هذا ان لا يكون كونه اسود حال كونه اسود اولى من كونه ابيض. وهذا محال.

(٢١ب/د) ولا يقال بانه يكون اسود لعينه ولمعنى لانك اذا قلت لعينه / يوجب 5 ان لا يكون لمعنى. واذا قلت لمعنى يوجب ان لا يكون لعينه. اذ الحكم العقلي لا يثبت الا بعلّة واجدة فيصير في التقدير: كانك قلت كان اسود لا لعينه ولا لمعنى. وقد بينا فساده مع ما ان في هذا اعترافا منك بثبوت معنى والى هذا ندعوك.

(٢٠/ق) ولا يقال كان اسود، بجعل جاعل / لان جعل الجاعل لا يخلو / إما أن (١٣ب/أ) يكون لاجل جعله ذاته مقتضيا لكونه اسود او لاجل جعله معنى مقتضيا 10 لذلك. قال الامر الى ما قلنا من كونه اسود لذاته او لمعنى.

(١٤/أن) ولا يقال / كان اسود لكونه على حال لان تلك الحال اما ان تكون عائدة الى الذات او الي ما ليس بعين الذات. ولا واسطة بينهما قال الامر الى ما بينا.

(٢٠/ف) فان قالوا السواد اذا وجد في محل هل كان من الجائز بان كان وجد / 15 في محل اخر على البدل. فان قلتم لا فقد تركتم اصلكم لان من قولكم جواز ذلك.

وان قلتم كان ذلك نجائزا، قلنا اختصاصه بهذا المحل مع جواز اختصاصه بمحل اخر كان لذاته ام لمعنى؟

(٤) حال: د ص ف ق ن، في حال: ا (٧-٩) كان اسود... ولا يقال: د ص ف ق ن، ا (٩) اسود: د ص ف ق ن، سواد: ا (١٠) ا - لاجل جعله: ا ف ق ن، عين جعله: د . (١٠) ذاته: ا د ف ، لذاته: ص ن، معنى: تكرر في: ص (١٥) بأن: د ص ف ق ن، فان: ا

فان قلت لذاته فقد ناقضتم. لانكم قلت بجواز وجود عين هذا الذات في غير هذا المحل.

وان قلت لمعنى فقد اثبتتم للسواد معنى قائما به ووقعتم في المحال لان قيام العرض بالعرض غير جائز عند القائلين بثبوت الاعراض.

5 وان قلت اختص بهذا المحل مع جواز ان لا يكون مختصا به لا لذاته ولا لمعنى فقد هدمتم دليلكم وابطلتم حججتكم.

اجبنا عن ذلك بان كثيرا من المتكلمين قالوا ان السواد اختص بهذا المحل لعينه ولا يتصور وجوده الا مختصا بهذا المحل حتى قال هؤلاء ان الله تعالى لو اعاد هذا السواد بعد العدم لاعاده في عين هذا المحل لا في غيره لاقتضاء عين السواد ذلك فسقط هذا السؤال على هذا الاصل.

10 وظهر الفرق لان الاسود وجد بعد ذلك ابيض على ما قررنا. وهذا يخالفه. ومن المتكلمين من قال ان السواد يقتضى لذاته محلا ما. وكذا كل عرض.

فاما العرض فلا يقتضى ان محله زيد ام عمرو لانه اضافة وهي لا تعلل.

15 انما الحكم هو الذى يعلل.

الا ترى انا اذا قلنا الاسود اسود بسواد لزم ان لا يوجد اسود الا بسواد ولا يجوز ان يقال هو اسود بهذا السواد. فانه يوجب ان لا يصير اسود بسواد اخر. وهذا محال.

(٢) غير هذا المحل: د ص ف ق ن، غير هذا الذات: ا (٣) وان: د ص ف ق ن، فان: ا. فقد: د ص ف ق ن، قد: ا. للسواد: ص ف ق ن، السواد: د، السواد في هذا: ا (٤) بثبوت: ا ف ق ن، بحدوث: د (١٠) فسقط: ا د ف ق ن، فيسقط: ص. على: ا ف ق ن، عن: د (١١) ابيض على ماقررنا: ا د ف ق ن، انقض على ماقررنا: ص (١٦) بسواد: ا د ف ق، لسواد: ص ن ب (١٧) اسود بهذا السواد: ا د ف ق، اشد بهذا اسود: ن ب

- فظهر بهذا ان مطلق الحكم يعلل لا الاضافة. واذا كان كذلك كان الحكم المطلق للسواد انه يقتضى محلا مطلقا. وذلك من موجبات ذات السواد (١٨ب/ص) فلا يوجد السواد الا وجد اقتضاؤه ذلك من غير اعتبار المحل / المخصوص لان ذلك من باب الاضافة وعرض ما لا يقتضيه على ما قررنا. وفيما نحن فيه ابطلنا ان يكون كونه اسود من مقتضيات ذاته فلا بد من أن 5 يكون من مقتضيات المعنى. والله الموفق.
- وعلى هذا اسئلة من تأمل عرف جوابها فاعرضنا عن ذكرها مخافة الاطالة. وهذا الالتزام ثابت في جميع الاعراض التي تتعاقب هي واضدادها على محل واحد ويقال للأصم اليس ان من آمن كان مطيعا وينال الثواب؟ ومن كفر 10 كان عاصيا ويستحق العقاب. وكذا في كل / طاعة ومعصية افيتعلق كل ذلك / بوجود ذاته ام بوجود معنى وراءذاته. فان قال بذاته بآن بَهْتُهُ وظهرت مكابرتة. وان قال بمعنى وراءذاته. فقد ترك مذهبه وانقاد للحق. ويقال له المأمور بالايمان وغيره من الطاعات أمأمور بتحصيل نفسه ام بتحصيل معني غير نفسه؟ فان قال بالاول ظهر عناده. وان قال بالثاني 15 فقد ترك مذهبه وكذا شتم غيره يسخطه ومدحه يرضيه. والرضى والسخط لايتعلقان بذات المادح والشاتم. ولارضاه ولاسخطه يرجعان الى ذاته. وعرف بهذا ان انكار الاعراض من قبيل جحد الضروريات وانكار المشاهدات. وكذا يقال له ما حد المفترى؟ فلا بد من ان يقول ثمانون وفي حد الزنا لا بد من ان يقول مائة ولا بد من ان يعترف ان المائة 20 ازيد من الثمانين بعشرين. وليس الضارب بمتعدد ولا المضروب ولا

(٢) ذات: ا ف ق ن، ذلك: د (٥) من: د ف ق، ن (٦) المعنى: اف ق ن، معنى: د (١٣) بَهْتُهُ: د ص ف ق ن، تعنته: ا (١٦) يسخطه: د ف ق، بسخطه: ن (١٧) رضاه: د ص ف ق ن، برضاه: ا. لاسخطه: ق، سخطه: د ف ن، (١٨) من: د ص ف ق ن، ا (١٩) ١- من: ا د ف ق ن، ص. ٢- من: ا د ف ق، ص (٢١) بعشرين: ف ق، لعشرين: ن

- السوط / الذي هو آلة الضرب. فلو لم يكن للضرب الذي هو عرض (٤/أ) وجود لكان لاشيء أكثر من لاشيء بعشرين. هذا مما لا يخفى بطلانه على المجانين، فضلا عن العقلاء. وكذا هذا في اعداد ركعات الصلوات. والله الموفق.
- 5 واذا عرف ان العالم بأسره / ما ذكرنا من الاعراض والاعيان. والاعيان (٤/ب/ن) متركة وغير متركة لا يوجد للعالم قسم الا وهو داخل تحت ما ذكرنا سفليا كان او علويا جمادا كان او ناميا. نباتا كان او حيوانا، عجماء كان او ناطقا، اذ لا واسطة بين ما يقوم بنفسه وبين ما لا يقوم بنفسه. فبعد ذلك نحتاج الى معرفة حد القديم وحد المحدث.
- 10 فنقول القديم ما لا اول لوجوده / وهذا تحديد الاشعري وهو المختار عند (٢٢/ب/د) المعتزلة ايضا لما انه تعالى موصوف به وعندهم لا يوصف هو بما هو معنى وراء الذات.
- 15 وقال عبد الله بن سعيد القطان القديم من له قدم وينشأ عن اختلاف التحديد بين عبد الله بن سعيد وبين الاشعري خلاف في ان صفات الله تعالى هل توصف بانها قديمة. فالاشعري يصفها بذلك لما انه لا اول لوجودها وعبد الله بن سعيد مع قدماء اصحابنا يمتنعون عن ذلك لاستحالة قيام القدم وهو صفة بما وراءها من الصفات. اذ الصفة لا تقوم بها صفة وان كانوا / قالوا لا ابتداء لوجودها فكان هذا اختلافا في (١٩/أ/ص) العبارة. واما المحدث فهو ما لوجوده ابتداء ويقال ما لوجوده اول. / وقيل (٢١/أ/ف) هو المبتدأ في الوجود /
- 20 وقيل هو ما تاخر بوجوده عن الازلي. وهذه العبارات كلها تنبىء عن معنى واحد. ثم / قد يطلق اسم القديم على ما لوجوده ابتداء. (٢١/أ/ق)

(١) للضرب: د ف ق، الضرب: ن (٤) والاعيان: د ف ق، —: ن ب (٥) ذكرنا ف ق، ذكر ن (٨) نحتاج: د ف ق، يحتاج: ن (١٠) حد: ا د ص ف ق، حدث: ن ب (٢٠) تنبىء: ا د ف ق، —: ن

فيقال هذا بناء قديم وشيخ قديم يراد به التقدم في الوجود على غيره بشرط المبالغة. وهذا النوع ليس بمراد في التكلم في العالم انه قديم ام محدث. والله الموفق.

وإذا عرف انحصار جميع اجزاء العالم على ما بينا من الاقسام وعُرف القديم والمحدث.

فنبول افترق الناس في امر العالم على اقسام ثلاثة. قال بعضهم وهم 5 اهل الحق نصرهم الله انه بجميع اقسامه واجزائه محدث كائن بعد ان لم يكن فكان حديث الطينة والصنعة.

وقال بعض الناس هو قديم الطينة والصنعة لا ابتداء لشيء منه البتة عرضا

كان او جوهرًا بل هو بجميع اقسامه لم يزل ولا يزال وهؤلاء يسمون

لم يزلية. وقال بعضهم العالم قديم الطينة حديث الصنعة. ثم افترق 10 القائلون بقديم الطينة والصنعة جميعا.

فقالوا طائفة منهم هو قديم لم يزل على ما نشاهد ولا يزال ابدا كذلك

ولا مُحدث. له ولا مُكوّن لاستغناء القديم عما يتعلق وجوده به اذ هو

المستغنى بوجوده عن غيره.

وشبهتهم انهم قالوا لو كان العالم محدثا لصار موجودا بايجاد غيره اياه. 15

ولو كان كذلك لكان اليجاد إما ذات الموجد القديم وإما ذات الموجد

المحدث. واما معنى هو غيرهما. ولا جائز ان تكون ذات الموجد القديم

لانه يقتضى وجوده في الازل لوجود ما هو ايجاده. ووجود الحادث في الازل محال.

(١) بشرط: ا د ف ق، لشرط: ن (٤) جميع: ا د ص ف ق، بجميع: ن (٥) اقسام ثلاثة: ا ف

ق ن، ثلاثة اقسام: د. نصرهم الله: د، —: ا ف ق ن (٨) لا ابتداء لشيء منه البتة: ا د ف ق،

لا ابتداء الشيء منه: ن (٨-٩-١١) الطينة: ا د ف ق ن، الطبقة: ص (٩) بل هو: ا د ف ق،

بل: ن (١٠) افترق: ا د ف ق، —: ن (١٢) نشاهد: ا ف ق، نشاهده: د، يشاهد: ن (١٦) —

الموجد: ا د ق، الموجود: ص ن (١٧) معنى هو: ا د ف ق، معنى: ص ن.

- وكذا تعلق وجود ما هو موجود في الازل بالايجاد محال. وان كان الايجاد ذاته والايجاد هو الموجد والاحداث / هو المحدث. فاذاً لاتعلق لوجود (د/٢٣) العالم بغيره فكان قديماً.
- وان كان الايجاد معنى وراء الموجد والعالم فهو اما ان يكون قائماً بنفسه 5 واما ان يكون قائماً بغيره. ومحال قيامه بنفسه، لكونه صفة في نفسه. وقيامه بغيره متنوع الى قيامه بالموجد او الموجد وقيامه بالموجد الحادث محال، لما فيه من اخراج القديم من ان يكون موجداً اياه. وقيامه بالموجد متنوع الى كون الايجاد قديماً وكونه حديثاً.
- فان كان حديثاً، فالقديم ليس بمحل الحوادث. وان كان قديماً، فقدمه 10 يقتضى قدم الموجد الحادث والقديم يستحيل تعلق وجوده / بغيره (١٤ب/أ) واذ كان / كونه محدثاً ينقسم الى هذه الاقسام وهي باطلة، دل ان القول (٢١ب/ف) بحدوث العالم / او حدوث شيء من اجزائه باطل. (١٥أ/ن)
- وكذا لو جاز عدم العالم. اما ان كان اعدام القديم اياه معنى غيره من اجل وجوده ينعدم واما / ان كان اعدام العالم هو هو. فان / كان غيره (١٩ب/ص) 15 فان كان الاعدام قديماً فيقتضى انعدامه من الاصل ولايتصور وجوده. (٢١ب/ق)
- وحين رايناه موجوداً كان الحس والعيان مبطلاً كون الاعدام قديماً وان كان الاعدام حديثاً.
- اما ان كان هو عين العالم واما ان كان غيره، فان كان غيره فاذن فسد ان يعدم جميع العالم حتى لايبقى حادث. اذ هذا الذي به عدم العالم 20 حادث وكل حادث فهو من اجزاء العالم. ولو اراد اعدام هذا لاابد من حادث اخر. هكذا لا الى نهاية.

(٢) ذاته: د ص ف ق ن، ذات الموجد: ا (٢) الموجد: د ف ق، الموجود: ا ن (٥) ومحال: ا ف ق ن، وهذا محال: د (١) لكونه صفة في نفسه: د ص ف ق ن، ا (٦) او: ا ف ق ن، و: د (١٠) يستحيل: ا ف ق ن، مستحيل: د (١٤) فان كان غيره: ا ف ق ن، د (٢٠) فهو: ا ف ق، هو: د ص ن

وان كان اعدام العالم هو غير العالم. فالعالم اذا معدوم لوجود اعدامه موجود لحصوله وثبوته في الحس فهو اذا معدوم موجود، ويكون معنى قولنا وُجد العالم اي عُدم.

وكذا ايجاد العالم اذا كان هو العالم عند اكثركم على ما ذهبت اليه النجارية والاشعرية واكثر المعتزلة كان ايجاد العالم هو هو. واعدامه هو هو فاذا 5 ايجاده اعدامه واعدامه ايجاده. فمتى اوجده الموجد فقد اعدامه ومتى اعدامه فقدأوجده. فكان موجودا عند اعدامه معدوما عند ايجاده وهذا مُخلف من القول بل هو دخول في السوفسطائية.

ولهذا جعل الجاحظ القول بعدم الاجسام مستحيلا واخرج اعدامها عن مقدور الله تعالى. واذا كان كذلك فقد ثبت قدم العالم بجميع اجزائه 10 وتحقق استحالة عدمه بجميع اجزائه ايضا. هذا هو شبهة هذه الطائفة على الخصوص.

وقالت طائفة / اخرى منهم بان العالم مصنوع. وله صانع لقيام دلالة كونه بغيره لانفسه. غير انه قديم لقدم صانعه لان صانعه علة لكونه والمعلول لايفارق العلة ولا يتاخر عنه.

15 وبعضهم قالوا سبب وجود العالم جود البارى تعالى وجوده ازلى لاستحالة البخل عليه في الازل فيقتضى قدم جوده قدم ما تعلق وجوده بجوده.

وهؤلاء يقولون في تسبيحهم لله تعالى يامن جوده سبب وجود كل موجود. 20

(٢) لحصوله: ف ق، بحصوله: ن (٣) اى عدم: د ص ف ق ن، اذ عدم: ا (٩) اخرج: ا د ف ق، اخرج: ص ن (١١) هذه: د ف ن، -: ق. بان: ا د ف، بل: ص ق ن (١٤) لقدم: ا د ف ق، بقدم: ن (١٦) وبعضهم قالوا: ا ف ق ن، وقال بعضهم: د . جود: د ص ف ق ن، وجود: ا (١٧) قدم جوده: ص ف ق ن، قدم وجوده: ا د ماتعلق: د ف ق، تعلق ما: ا، تعلق: ن (١٩) هؤلاء: د ص ف ق ن، هم: ا

وبعضهم يقولون، كان البارئى جل وعلا في الازل عالِما بالعالم موجودا لان علمه قديم لاستحالة الجهل عليه. وقدم علمه يقتضى قدم معلومه. ومنهم من قال القديم كان لم يزل حكيما. فاقتضى ذلك وجود حكمته وهو العالم في الازل.

5 وقال بعضهم انه تعالى كان في الازل قادرا على الفعل ولا مانع له عن الفعل فلا معنى/لتاخر فعله. هذا هو مقالة القائلين بكون العالم بجميع (٢٢/ف) اجزائه قديما.

وقال جماعة منهم العالم حادث لكننه من اصل قديم له. واختلف هؤلاء في الاصل القديم.

10 منهم من قال هو الهيولى ويصفون الهيولى بما يصف اهل التوحيد الله تعالى انه موجود ليس له كمية ولا كيفية ولم يقترن به شىء / من سمات (٢٢/ق) الحدث والنقص.

ثم يقولون حلت به الصنعة واعترضت فيه الاعراض فحدث منه العالم. ثم / من اصحاب الهيولى من يزعم ان حدوث الاعراض لم يكن بصانع (٢٠/ص) 15 اذ لا صانع ولا قديم غير الهيولى.

وسمهم من زعم ان صانع العالم هو الذى احدث منه العالم باحداث الصنعة والاعراض فيه.

ومنهم من زعم ان اصل العالم هو الطبائع الاربع البسيطة اعنى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة. فتركب العالم من هذه الاربعة القديمة.

20 ونسب بعض الناس هذا القول الى جالينوس وانكر كثير من الناس

(١) بالعالم موجودا: ا ف ق ن، بان العالم موجود: د (١٠) مهم: ا د ف ق، ن (١٢) به: د ص ف ن، بها: ا. والسن: د ف ق، ن (١٣) فيه: د ص ف ق ن، فيها: ا (١٦) احدث: ا ف ق ن، حدث: د

- (١٥/أ) نسبة هذا القول اليه. وقالوا انه كان يقول بحدوث / العالم وثبوت الصانع (١٥/ب/ن) القديم. والمذهب المشهور عن جالينوس / التوقف في القول بحدوث العالم وقدمه وثبوت الصانع وعدمه وفي ثبوت المعاد ونفيه.
- ومنهم من زعم ان اصل العالم الطبائع المركبة: وهى النار والماء والارض والهواء ويسمونها العناصر وقد يسمونها الاسطقسات. 5
- وشبهة هؤلاء كلهم ان وجود الشيء لا من شيء محال. وكل صانع يصنع فى محل لا ان يوجد المحل اصلا. هذا هو عمدة اقاويل هؤلاء. ولهم اقاويل (٢٤/د) مختلفة جارية بجرى الفروع / لهذه.
- فاعرضنا عن ذكرها لخروجها عما هو شرط كتابنا هذا ونبين فساد هذه الاقاويل بعد اقامتنا للدلالة على كون العالم بجميع اقسامه محدثا 10 ان شاء الله تعالى.

فصل

[فى حدوث الاعراض]

- وبعد وقوفنا على جميع اجزاء العالم وعلى اقاويل القائلين بقدم العالم أو قدم شيء من اجزائه فنقول يجب ان نصرف العناية الى اثبات حدوث العالم بجميع اجزائه. 15
- فنقول انا اثبتنا بالدليل ان من اجزاء العالم ما هو عرض. ومنه ما هو عين. ليس وراء هذين القسمين شيء اخر من اجزاء العالم فيجب ان نبحث عن كل واحد من القسمين أقدم هو ام محدث. فبدأنا بالاعراض فتأملنا فيها فرأيناها محدثة.
- وذلك لانا رأينا ساكننا تحرك بعد سكونه. وقد اقمنا للدلالة على كون 20 الحركة والسكون عرضيين. وكان السكون قائما / بالجسم، (٢٢/ب/ف)

(٥) قد : ا د ص ف ق، —: ن (١) الاسطقسات: ف د ق، الاستقصات: ا، الاستقصات: ن (٧) هذا هو: ان، هذه هو: ف، هذه: د (١٠) هؤلاء: ا ف ق ن، هم: د (٩) فساد هذه: د ف ق، فساد: ا، هذه: ص ن (١٠) اقسامه: ا د ف ق، اجزائه: ص ن (١٤) فنقول: د ف، —: ا ق ن (١٦) ان: د ف ق، —: ن (١٩) فرأيناها: ا د ف ق، ورأيناها: ص ن (٢٠) سكونه: ف ق، سكون: ن.

- حين كان ساكنا وقد حدثت فيه الحركة بعد ماصار متحركا. والحركة لم تكن موجودة حال كون الجسم ساكنا فحدثت الآن. فعلمنا حدوثها بالحس والمشاهدة. والسكون كان موجودا وقد انعدم حين حدثت الحركة فعلم انه كان محدثا حيث قبل العدم لان القديم مما يستحيل عليه العدم.
- 5 وهذا لان القديم ينبغي ان يكون واجب الوجود لذاته لانه لو لم يكن واجب الوجود لكان جائز الوجود او ممتنع الوجود اذ لاقسمة لما يخطر بالبال ثبوته وراء هذه الاقسام. اعنى انه اما ان يكون واجب الوجود واما ان يكون جائز الوجود. واما ان يكون ممتنع الوجود. وبطل كون القديم ممتنع الوجود / لان وجوده قد تحقق. ومحال تحقق وجود ما هو (٢٢ب/ق)
- 10 ممتنع الوجود لما فيه من اجتماع الجواز والامتناع. وليس بجائز / ايضا ان يقال انه جائز الوجود لانه لو كان جائز الوجود (٢٠ب/ص) لكان جائز العدم لاستحالة القول بكون ما يمتنع عدمه جائز الوجود بل هو واجب الوجود ضرورة.
- فلو كان جائز الوجود لكان جائز العدم. واذا كان الوجود والعدم كل واحد منهما فى حيز الجواز لم يختص احدهما بالتحقق الا بتخصيص مخصص. وما كان وجوده بتخصيص مخصص كان محدثا. اذ المحدث هو الذى يتعلق وجوده بايجاد غيره.
- 15 فاما القديم فمستغنى فى وجوده عن غيره. واذا ثبت انه ليس بجائز الوجود وعلم ايضا انه ليس بجائز العدم، علم انه واجب الوجود. واذا كان واجب الوجود كان ممتنع العدم. واذا قبل السكون العدم دل انه ما كان ممتنع
- 20

(٤) ما: ا ف ن، ما: د ق (٥) لذاته: د،: ا ف ق ن (٦) ما: د ف ق، لنا: ا ن (١٠) الجواز: ا د ص ف ق، الوجود: ن (١٣) هو: ا د ف ق،: ص ن (١٤) العدم: د ق ف، القدم: ن (١٥) بالتحقق: د ص ف ق ن، بالتحقيق: ا (٢٠) ماكان: د ف، كان: ا ن. ٢ — العدم: د ف ق ن، القدم: ا

العدم وإذا ثبت هذا ثبت انه كان جائز الوجود، لا واجب الوجود. وإذا ثبت انه كان جائز الوجود، دل ان وجوده تعلق بغيره وإذا تعلق وجوده بغيره دل انه ليس بقديم.

وإذا عرف هذا على كون السكون محدثا بهذا الاستدلال. وعلم حدوث الحركة بالحس والمشاهدة. وكذا هذا في جميع الاعراض المتعاقبة. 5

فان قيل هذا الكلام انما يستقيم أن لو ثبت ان القديم واجب الوجود لذاته. فلم قلت ذلك وما انكرتم انه واجب الوجود لمعنى. ثم يبطل ذلك المعنى ١٥ب/أ) فيخرج من ان يكون واجب الوجود فيجوز حينئذ عليه العدم /.

١٦أ/ن) قيل له /: لا يجوز ان يكون واجب الوجود لمعنى لانه لو كان كذلك لكان ذلك المعنى منقسما الى واجب الوجود وجائز الوجود. فان كان واجب 10 الوجود لكان لا يخلو اما ان كان واجب الوجود لذاته واما ان كان واجب الوجود لمعنى.

٢٣أ/ف) ثم ان كان كذلك لمعنى / فالكلام في المعنى كذلك يؤدي الى ان يتسلسل الى غير نهاية. وذا باطل. وان كان ذلك المعنى واجب الوجود لذاته، فكان جعل الذات واجب الوجود لذاته أولى. 15

ولو كان ذلك المعنى جائز الوجود لكان جائز العدم وكان محدثا وكان القديم قبل حدوثه اما جائز الوجود واما واجب الوجود. ومحال ان يكون جائز الوجود فكان واجب الوجود ويجب ان يكون واجب الوجود لذاته لا لمعنى لما مر في المعنى الاول. والله الموفق.

(٢) كان: ا د ف ق ن، ص (٤) السكون: ا د ف، للسكون: ن (٩) له: د ف ق، —: ا ن (١١) لا يخلو: د ف ق، —: ا ن (١١) ان كان: د ف ق، ان: ن (١٣) يؤدي: ا، —: د ف ق ن ص (١٤) وان: ا د ف ق، اذا: ن. المعنى: د ف ق، لمعنى: ن (١٩) والله الموفق. ن، وبالله التوفيق: د ق ف (١) — العدم: د ف ق ن، القدم: ا

ووراء هذا دلائل تدل على استحالة العدم على القديم تركنا ذكرها مخافة التطويل.
فان قيل هذا انما يستقيم ان لو ثبت عدم السكون وحدث الحركة وهذا ممنوع.
قلنا لو لم ينعلم السكون وقد وجدت الحركة لكان الجسم ساكنا
متحركا. وكذلك لو كانت الحركة موجودة قبل هذا لكان الجسم ساكنا
5 متحركا وهو محال / وكذا اجتماع السكون والحركة محال في محل واحد. (أ٢٣/ق)
وكذا الجسم كان قبل هذا ساكنا وكون ما قامت به الحركة ساكنا محال.
وبعد ما صار متحركا، لو كان السكون موجودا فيه لما صار متحركا
لان كون ما قام به السكون متحركا محال. واذا كان كذلك علم ان
السكون قد انعدم وان الحركة قد حدثت.

10 فان قيل ما انكرتم ان السكون لم ينعلم / بل انتقل / الى محل آخر. (أ٢١/ص)
وان الحركة لم تحدث بل انتقلت الى هذا الجسم عن محل آخر. (أ٢٥/د)
قلنا هذا محال. لان الانتقال من محل الى محل السكون يكون حركة وقيام
الحركة بالحركة محال. وكذا قيام الحركة بالسكون محال. فلا يجوز انتقال
الحركة ولا انتقال السكون من محل الى محل آخر على انكم وان تركتم
15 هذا المحال وخرجتم عن المعقول لم ينفعكم هذا.

لانا نقول لكم اذا انتقلت الحركة من محل الى محل فصارت متحركة.
وكذا السكون اذا انتقل وصار متحركا أكانت هذه الحركة موجودة في

(٥) وقد: د ص ف ق، قد: ا (٧) كذا: د ف ن، كذلك: ق (٨) به: ا ف ق ن، فيه: د (١٣)
آخر: ف، ...: ق ن (١٨) فصارت: د. وصارت: ا ف ق ن (١٨) أكانت: ا د ف ق، كانت: ص ن

الحركة والسكون وقت ركوبهما في المكان الاول أم حدثت!
فان قلم: كانت بـرجودة. فتد ادعيتم محالا، حيث جعلتم الحركة قائمة
بالجسم الاول مع وجود انتقالها عنه الى غيره. والقول بجعل الشيء ثابتا
في محل مع انتقاله عنه محال.

وان قلم حدثت تلك الحركة فقد اقرتم بحدوث شيء من الاعراض. 5
فان قيل ما انكرتم ان السكون كان ظاهرا في الجسم فكمن فيه والحركة
كانت كامنة فظهرت فكان الجسم ساكنا غير متحرك لكون السكون/ظاهرا
وكون الحركة كامنة ولما انقلب الامر صار متحركا ولم يبق ساكنا.

قيل له ان كان الكمون والظهور بالانتقال من بعض اجزاء الجسم الى
بعض الاجزاء لزمكم جميع ما الزمناكم في السؤال الاول. وان لم يكن 10
بالانتقال فاذا محل السكون والحركة واحد، فيكون فيه جمع بين الضدين.
وفيه كون ماقام به السكون متحركا وكون ما قامت به الحركة ساكنا.
وهذا كله محال ممتنع.

ثم نقول لهم ما كان ظاهرا فكمن فقد انعدم فيه الظهور وحدث فيه
الكمون. وكذا ما كان كامنا فظهر فقد انعدم فيه الكمون وحدث فيه 15
الظهور. وفيه ما اردنا من اثبات الاعراض. ولم ينفعكم ركوب هذه المحالات.
وكذا لزمكم قيام الكمون والظهور بالحركة والسكون وقيام العرض
بالعرض محال. لانه لو جاز قيام الثاني بالاول لجاز قيام الثالث بالثاني.

(١) ام: ا د ص ف ق، او: ن (٢) حيث: د ص ف ق ن، وحيث: ا (٧) كانت: ا د ف ق،
ص ن (١٠) له: د ف ق، ا ن (٣) محال: د ف ق، ن (١٤) هم: ا، د ص ف ق
ن، ظاهرا: د ق، ظاهرا: ن (٥) (١٥) فيه: د ف، ا ق ن (١٥) فيه الظهور: د ق، الظهور،
ا ف ن (١٦) ولم: ا د ف ق، لن: ن ق هامش (١٧) والظهور: د ص ف ق ن، في الظهور:
ا (١٧) بالعرض: د ص ف ق ن، ا. لجاز: ا د ف ق، كان: ن

- وكذا قيام الرابع بالثالث فيتسلسل الى غير نهاية. وكذا ما لا / يستقل (١٦ب/ن) بذاته ولا يتصور قيامه بنفسه مستغنيا عن محل يحله يستحيل حمله / لغيره. (١٦أ/أ)
- ولو قلتم ان الظهور والكمون ليسا بمعنيين زائدين على ذات الحركة. والسكون ادعيتم ما هو محال / لان السكون ان كان ظاهرا لذاته فلا (٢٥ب/د)
- 5 يتصور صيرورته كامنا مع الذات الذى هو علة كونه ظاهرا. وكذا لو كان كامنا لذاته، حين صار / كامنا لذاته، لكان هذا الذات (٢٣ب/د) قبل ذلك موجودا. فكان ينبغى ان يكون حينئذ كامنا ولأن فيه جعل شىء واحد كامنا لذاته ظاهرا لذاته وهو محال.
- وكذا هذا الالتزام في جانب الحركة. وكل دليل اقمنا على اثبات الاعراض 10 فذلك الدليل يدل على كون الكمون والظهور معنيين زائدين على الذات وفي ثبوتها معنيين زائدين على الذات فساد كون الحركة والسكون كامنين وفي فساد ذلك ثبوت حدوث الحركة / بالحس وثبوت حدوث (٢١ب/ص)
- السكون بالاستدلال. والله الموفق.
- ولان جميع اجناس الاعراض مستحيلة البقاء ودعوى قدم ما لا يتصور 15 بقاؤه محال. ونقيم الدلالة على استحالة بقائها اذا انتهينا الى مسألة الاستطاعة ان شاء الله تعالى

(١) قيام: ا ف ق ن، —: د (٣) الظهور والكمون: ا د ف ق، الكمون والظهور: ن (٦) حين صار كامنا (+ لذاته: ف): د ف ق ن، —: ا (٧) ولأن فيه: ف ق، فكان فيه: ن (٩) الالتزام: ا ف ق ن، الالتزام: د (١٠) الكمون والظهور: د ف ن، الظهور والكمون: ق

فصل

(في تضامن حوادث الجواهر والاعراض)

- ثم اذا ثبت حدوث الاعراض وتقرر فتاملنا بعد ذلك في حال الاعيان فوجدناها غير متعربة عن الاعراض التي ثبت حدوثها بما لاشبهة فيه من الدليل ثم تأملنا فوجدنا تعريها عن الاعراض وخلوها عنها ممتنعا مستحيلا. 5 وذلك لانا راينا الاجتماع والافتراق معنيين وراء المفترق/والمجتمع. وكذا الحركة والسكون على مايبينا في فصل اثبات الاعراض ثم راينا ان الاجتماع تماس الجوهريين حتى لا يكون بينهما مكان والافتراق تباين الجوهريين حتى يكون لثالث بينهما مكان.
- 10 وقيل الاجتماع كون جوهر بجنب جوهر بحيث ليس بينهما حيز. والافتراق كون جوهر لا بجنب جوهر. والحركة هي الانتقال من مكان الى مكان والسكون هو القرار في مكان في زمانين فصاعدا.
- ثم راينا ان وجود جوهريين لا يخلو من ان يكون بينهما حيز اولا يكون، ومن ان يكون كل واحد منهما بجنب صاحبه او يكون لا بجنب صاحبه. ولا يتصور بين هاتين الحالتين واسطة. فكان اذا خلو الجوهريين عن 15 الاجتماع والافتراق محالا.
- وكذا عن الحركة والسكون. لان المتمكن في مكان اما ان ينتقل عنه فيكون متحركا. واما ان يستقر فيه فيكون ساكنا. ولا واسطة بينهما. فاذا كان خلو الجوهر عنهما جميعا محالا.
- 20 فان قيل اليس ان الجوهر عندكم في اول احوال وجوده يكون خاليا عن الحركة والسكون جميعا اذ هو عندكم في حال حدوثه ليس بمتحرك ولا ساكن. فما انكرتم ان يكون في الازل خاليا عنهما.
- قيل عرف ببدية العقل معرفة لا يعارضها شك ان الجوهر في حالة البقاء لا يخلو عن الحركة والسكون لانه اما ان يكون في الزمان الثاني

(٤) الدليل: ا ف ق ن، الدلائل: د (٧) تماس: ا د ف ق. تماس: ص ن (١٠) ليس: ا د ف ق
 —: ص ن (١٢) في زمانين: ن، زمانين: ف ق (١٥) فكان ذ: ا ف ق ن، فاذا كان: د (١٩)
 الجوهر: ا ف ق، الجواهر: د، الجوهريين: ن. (١٩) محالا. ق د ف، محال: ن (١٤) جميعا: ا د
 ف ق، —: ن (٢٢) انكرتم ان يكون في الازل: د ف ق. انكرت انه في الازل يكون: ن

قيل عرف ببديهة العقل معرفة لايعارضها شك ان الجوهر في حالة البقاء لا يخلو عن الحركة والسكون لانه اما ان يكون في الزمان الثاني في المكان الذى كان فيه في الزمان الاول. واما ان يكون في غيره. فان كان في المكان الاول فهذا سكون. وان كان في المكان الثاني فهذا حركة ولا يتصور خلوه عن ذلك.

5 فأما في اول/احوال وجوده فتلك حالة واحدة لم يتصل بها حالة اخرى (٢٤/ق) ليكون فيها في المكان الاول فيكون ساكنا او في مكان اخر فيكون متحركا وفي حالة البقاء الحكم بخلافه يوضحه أن الحركة هي كونان في مكانين والسكون كونان في مكان واحد. وفي الحالة الاولى لم يتصور الا كون واحد. وهو ليس بحركة ولا سكون. فأما في حالة البقاء فيوجد كونان فلا بد من ان يكونا حركة او سكونا.

فان سلمتم للجوهر حالة الحدوث فقد اقررتم بحدوث الجواهر فوقت لنا الغنية عن اثباته / بالدليل.

(١٧/ن) وان لم تسلموا ذلك فلن يتصور عندهم خلوه / الجواهر عن الحركة (٢٢/ص) أوالسكون على ان عندنا في اول احوال الوجود لن يخلو الجوهر عن الكون / وهو عرض ان كان خلا عن الحركة والسكون لما ان كل واحد (٢٢ب/ف) منهما عرضان وهما كونان ويستحيل وجود كونين / في حالة واحدة (١٦ب/أ) ووجود كون واحد كافٍ لاستحالة خلوه عن العرض.

فان قيل لو اوجد الله تعالى اول ما اوجد جوهرًا واحدًا لكان خاليا عن الحركة والسكون لانعدام المكان وكذا عن الاجتماع والافتراق لانعدام ما يكون بجنبه او لايجنبه.

(١) العقل: د ف ق ن، ا (٢) ان: د ف ن، لا ان: ا (٤) فهذا: ا د ف ق، فهو: ن (٦) احوال: د ق، احواله: ن (٩) لم: ا د ف ق، لن ن (١٢) فان: ق د ف، وان: ن. الحدوث: د ص ف ق ن، الحدث: ا (١٠) فوقت: د ن، ووقت: ف ق (١٥) عندهم: د ص ف ق ن، عنكم: ا (١٢) احوال: ا ف ق ن، —: د (١٥—١٦) على ان عندنا... والسكون: د ف ق ن، —: ا (٢١) او: ا د ف ق ن، و: ص

قلنا هذا الا لزام منا على من انكر حدوث الاجسام وادعى قدم جميع
أجرام العالم.

فقلنا ان وجود الجوهرين لا يخلو من الاجتماع والافتراق. وكذا وجود
المكان والتمكن زمانين لا يخلو عن الحركة او السكون لئن لم الدهري
استحالة خلو اجرام العالم واجسامه عن الاعراض. 5

فاما اذا سلم لنا حدوثها كلها فلم يبق بنا حاجة الى اثبات ذلك بواسطة
اثبات استحالة تعريفها عن الاعراض على انا ندعى استحالة تعري الجوهرين
عن الاجتماع والافتراق واستحالة تعري المتمكن في المكان في حالة البقاء
عن الحركة والسكون / ليظهر أن اعيان العالم على ما نشاهد يمتنع خلوها عن
(٢٦ب/د)

الاعراض، فيستحيل قدمها اذ قدم ما لا يسبق الحادث محال وذلك كما ادعينا. 10
فاما نحن فنسلم ان الله تعالى لو خلق جوهرًا واحدًا لكان خاليًا عن
الاجتماع والافتراق والحركة والسكون. فاما خلو جوهرين لو خلقهما
الله تعالى عن الاجتماع والافتراق وخلو المكان والمتمكن في حالة البقاء
عن الحركة والسكون فمحال. والكلام وقع في هذا.

ثم نقول لهم لو كانت هذه الاجسام خالية عن الاجتماع والافتراق. ثم 15
حدثا فيها. أي العرضين اسبق اليها الاجتماع ام الافتراق فباى العرضين عينوا
فقد ادعوا محالا. لان اجتماع ما كان موجودا ولم يكن مفترقا. او افتراق
ما كان موجودا ولم يكن مجتمعًا محال

وبهذا يبطل قول اصحاب الهيولى انها في الازل شيء واحد غير موصوف

(١) اجرام: ف ق ن، اجزاء: د (٤) او: ف ق. و: د ن (٦) فاما اذا: ا ف ق ن، فاذا: د (١١)
فاما: د ن، واما: ف ق. لكان: د ف ق، فكان: ن (١٦) عينوا: ا د ف ق، عنوا: ن (١٧)
١- ولم: د ص ف ق ن، او لم: ا (١٩) اصحاب: ا د ص ف ق، اصحابنا: ن

- / بالاجتماع والافتراق. فانا نقول لهم اى العرضين اسبق الى الهيولى (٢٤ب/ق)
- الاجتماع ام الافتراق؟ فبأى الجوابين اجابوا كان محالا. والله الموفق.
- والدليل عليه ان ما يخلو عن عرض من الاعراض اما ان كان خاليا عنه لذاته كالحركة تخلو عن السواد والسواد عن الحركة. وكذا كل عرض. 5
- اذ يستحيل قبول عرض عرضا اخر يقوم به فكان متعريا عنه لذاته.
- واما ان كان يخلو عنه لا لذاته، بل لقيام معنى مناف / لذلك العرض (٢٥أ/ف)
- في هذا المحل كما يخلو الجسم عن السواد لقيام البياض به. وكذا على القلب.
- وكذا في الحركة والسكون. وكل عرضين متضادين قام احدهما في محل. فخلو الجواهر عن الاعراض في الازل من اى قبيل كان؟ اكانت الجواهر خالية عن الاعراض لذاتها. ام كانت / متعرية خالية عنها لمعنى؟ فان كانت (٢٢ب/ص)
- 10 خالية لذاتها فما بالها قبلت الاعراض من بعد.
- والذات الموجب للتعري قائم. ولو جاز أن تقبل ذات عرضا مع قيام ما يوجب تعريه عنه لجاز ان يقبل الجسم البياض مع قيام السواد به اذ لافرق بينهما في ان الموجب للتعري قائم. الا ان هناك الموجب هو الذات وهما الموجب هو معنى وراء الذات. وهذا محال. فكذا الاول. 15
- وان كانت الجواهر متعرية خالية عن الاعراض لمعنى ينافي الاعراض فلا يخلو الامر اذا حدثت فيها الاعراض من ارتفاع ذلك المعنى او بقاءه على ما كان. ومحال حدوث الاعراض فيها مع وجود المعنى الموجب للتعري عنها. ولو جاز ذالجاز اجتماع السواد والبياض/وكل متضادين في محل. وان ارتفع ذلك المعنى علم انه كان محدثا لما مر ان العدم (٢٧أ/د)

(٥) اذ: ص ف ق د ن، ا (٦) معنى: د ف ق، ا ن (٧) به: ا د ف ق، —: ص ن (١٠)
ام: د ف ق، اما: ن (١٤) ههنا: ا ف ق ن، هنا:

- على القديم محال. وإذا كان محدثا كان عرضا. والجوهر لا يخلو عنه أو عن (١٧ب/ن) الاعراض وهو / في نفسه عرض. فإذا لم تخل الجواهر عن الاعراض ويستحيل خلوها عنها. والله الموفق.
- ولان استحالة ارتفاع العرضين المتعاقبين اللذين لا واسطة بينهما (١٧أ/أ) كالاتحاد / والافتراق عن الجوهرين، والحركة والسكون مع وجود 5 المكان والتمكن عن المحل متفرقة في بدائه العقول وشهادات المعارف. ولا تفرقة فيه بين الریض والمُرتاض. والعقل الخالي عن صناعة الكلام والحاذق الماهر فيه كاستحالة اجتماع المتضادين في محل واحد. فلو جاز ذا لجاز هذا. وإذا استحال هذا وامتنع وخرج القول به عن قضية العقول استحال ذلك وامتنع ايضا. والله الموفق. 10
- فان قيل ان استحال خلو الجواهر عن الاعراض الآن فلم قلتم انه يستحيل في الازل؟ (٢٥أ/ق) قلنا لان ما يستحيل / لا يتبدل بحال وحال. ليس ان من قال ان الجمع بين المتضادين يستحيل للحال. وكان غير مستحيل في الازل. وكانت الاجسام في الازل مجتمعة مفترقة متحركة ساكنة سوداء بيضاء، كان قوله (٢٥ب/ف) مردودا فاسدا في قضية العقول فكذا هذا. والله الموفق. 15

فصل

(في استحالة قدم الجواهر)

- وإذا ثبتت استحالة خلو الجواهر عن الاعراض ثبتت استحالة تقدمها على الاعراض لما أن في تقدمها على الاعراض خلوها عنها. وقد بينا استحالاته وإذا ثبت ان الجواهر لاتسبق الاعراض واقمنا الدلالة على كون الاعراض 20

(٦) المكان و: ا د ف ق، المكان: ن (٧) لا: ا ف ق ن، ولا: د . بدائه: د ف ق، بداية: ن (٩) العقول: ا د ف ق، العقل: ن (١١) استحالة... ايضا: ا ف ق (— ايضا: ف). استحالة أيضا وامتنع الوجود: د (١٣) وحال: ا د ف ق، وحاله: ن، وحالة: ص (١٥) سوداء بيضاء: ا د ، سودا بيضاء: ف ق، اسود ابيض: ص ن. (١٦) مردودا فاسدا: د ف ق ن، فاسدا مردودا: ا. مردود فاسد: ص. في: ا ف ق ن، الى: ص

حادثه. فاذا لم تسبقها الجواهر كانت حادثه. لان ما لم يسبق الحادث
حادث. لان الحادث ما لوجوده ابتداء او ما لم يكن ثم كان. وما لم يسبق
ما لوجوده ابتداء كان لوجوده ايضا ابتداء. اذ لو لم يكن لوجوده ابتداء
لسبق ما لوجوده ابتداء واذا كان لوجوده ابتداء كان محدثا. وهذا لان
5 العرض كان محدثا. لهذا فما سواه في حد الحدوث كان مساويا اياه في
الحدوث.

وهذا يبطل اعتراض الدهرية ان الجوهر لما لم يكن عرضا لانه لم يسبق
العرض. كذا لا يكون حادثا وان لم يسبق الحادث / لان الجوهر وان (٢٣/ص)
لم يسبق العرض لم يشاركه فيما كان لاجله عرضا. فانه بعدم سبقه اياه
10 لم يصير مستحيل البقاء ولا مفتقرا في وجوده الى محل فلما لم يشاركه
فيما له كان العرض عرضا لم يشاركه في كونه عرضا. وها هنا لما شاركه
لعدم سبقه اياه فيما لاجله كان العرض حادثا شاركه في كونه حادثا.
وهذا لان التساوي في الاحكام يكون عند التساوي في العلة لاعد
التساوي في غير العلة. والجواهر لعدم السبق شاركت الاعراض في علة
15 كونها حادثه فكانت حادثه مثلها ولم تشاركها في علة كونها عرضاً.
فلم يكن عرضا. والله الموفق.

مثاله أنا لو علمنا ان ولادة زيد كانت مقترنة بولادة عمرو ثم ثبت ان
زيدا ابن عشرين سنة اوجب ذلك ان يكون عمرو ابن عشرين سنة

(١) فاذا: د ن، واذا: ف ق (٢) ١- ما: ا د ف ق، لما: ن (٤) لسبق: د ف ق، يسبق: ن (٥-٦)
ساواه في حد (حق: ا): ا د ف ق، سواه في حد: ص ن (٧) لانه: ا ف ق ن، وان: د (٩) بعدم:
د ف ق، لعدم: ا، بعد: ن ص (١١) له كان: ا ف ق ن، كان له: د (١٢) لعدم: ا د، بعدم:
ص ف ق ن (١٠) شاركه: د ص ف ق ن، يشاركه: ا (١٣) عند: ا د ف ق، -: ن (١٤)
لعدم: ا د ف، بعدم: ص ق ن (١٦) فلم يكن عرضا: د ص ق ف ن، -: ا، والله الموفق -:
ق (١٧) ثم: د ص ف ق ن، لم: ا

ولم يوجب ان يكون زيد هو عمراً. ولا ان ولادة زيد ولادة عمرو. فان قيل ثبوت حدوث الاعراض واستحالة خلو الجواهر عنها لا يدل على حدوث الجواهر. فان كل عرض وان كان حادثاً فقبله عرض اخر هكذا الى ما لا يتناهى.

هذا كما انكم تقولون ان في الاخرة تبقى الاجسام لا الى نهاية. وان كانت 5 الاجسام لا تخلو عما لا يبقى من الاعراض واستحالة بقاء الاعراض واستحالة خلو الاجسام عنها لم يوجب استحالة بقاء الاجسام لا الى نهاية. لما انه لا عرض الا وبعده عرض لا الى نهاية. فكذا هذا في القدم.

(٢٦/ف) وربما يقررون هذا السؤال من وجه آخر /.

(٢٥ب/ق) فيقولون لما كانت استحالة / خلو الجواهر عما لا / يبقى لم يوجب 10

(١٨أ/ب) استحالة بقائها فاستحالة خلوها عما ليس بتقديم لم يوجب استحالة قدمها.

قلنا قد بينا استحالة قدم ما لم يسبق الحادث لمشاركته الحوادث فيما كانت لأجله حادثة. والمستحيل لا يمكن تصحيحه بما يظن انه نظيره من

(٢٣أ/د) الممكنات بل اذا ثبت استحالة هذا بدليل / * مقطوع به وثبت امكان

ذلك عرف بطريق الضرورة ان بينهما مفارقة وان جهلها الخصم لان 15

الجهل عليه جائز ممكن والخطأ على الدليل المقطوع به ممتنع.

وكذا التسوية بين الممتنع والممكن ممتنعة فكان الحكم بجهله بالتفاوت

(١٧ب/أ) / بين الامرين مع ان الجهل عليه جائز او لى من الحكم ببطلان ما علم

(٥) هذا: ف ق، هكذا: ن (٨) الا و: ا د ف ق، والا: ن وكذا: ف ق، فكذا: ن (١٠) يوجب:

د ف ق، يوجد: ن (١٢) الحادث: ف ق، الحوادث: ن. قد: د ف، —: ن (١٥) مفارقة:

ا د س ف ق ن، مقارنة: ص. جهلها: ا د س ف ق، جهلهما: ص ن (١٧) فكان: ا د س ف

ق، فكذا: ن. (١٨) الجهل عليه: ف ق، جهله: د س ن (١٩) من صحيفة ٣٤ سطر ١٤ الى هنا

ناقص في: س

بالدليل الضروري. ثم نقول: ليس ان ما لا يتقدم على حادث واحد متعين يستحيل ان يكون قديما مساواته اياه في المعنى الموجب للحدوث. فكذاك / ما لم يسبق جميع الحوادث وما لا يتعري عن شيء واحد متعين (د/٢٢٨) يستحيل بقاءه لا يوجب ان يستحيل بقاءه. فكذاك ما لا يتعري عن جميع ما يستحيل بقاءه لا يوجب استحالة بقاءه. 5

وقد ظهر لكم الفرق بين الامرين عند الاعتبار بواحد معين من كل واحد من الجنسين اعنى ما ليس بتقديم بل هو حادث وما ليس بيباق. ثم نقول ما يزعمون ان لا حادث الا وقبله حادث يوجب محالا لانه يوجب وجود المحدث في القدم لان الجوهر / لما كان قديما وفي قدمه (٢٣ب/ص) لا يخلو عن الجوادث لزم هذا. والقول بقدم المحدث ممتنع محال لانه قول بان لوجوده ابتداء وليس لوجوده ابتداء وامتناع اجتماع السلب والايجاب في محل واحد مما لا يخفى على المجانين. 10

فاما ما قلنا انه لا عرض الا وبعده عرض فلا استحالة فيه واثبات المستحيل بثبوت ما ليس بمستحيل جهل فاحش. ولان القول ان لا عرض الا وقبله عرض مما يعرف بطلانه بالحس. فانا راينا عرضا ما موجودا ثم قلنا لا وجود لهذا الا وقبله عرض. ثم كذا ذلك العرض لا وجود له الا وقبله عرض اخر. هكذا الى ما لا يتناهى. وما لا يتناهى له لا يتحقق ثبوته. فاذا لا يتحقق ثبوت هذا العرض وهو قد تحقق فثبت ان وجوده لم يتعلق / بما (٢٦ب/ف) 15

(١) حادث: ا د س ف ق، الحادث: ن (٤) لا يوجب ان يستحيل بقاءه: ا د س ف ق، ن. فكذاك: ا ف ق ن، فكذا: د س (٦) وقد: فقد: ف ق (١٠) ممتنع: ا س ف ق ن، د (١٢) واحد: ا د س ف ق، ن (١٣) فاما: ا د س ف ق، ن (١٦) لهذا: ف ق ن، لهذا العرض: د س (١٨) العرض: ا د س ف ق، الغرض: ن. تحقق له: ا س ف ق ن هامش د، تحقيق: د

لا تحقق له.

(٢٣ب/س) وبمثله لو قيل لا عرض / الا وبعده عرض لم يمتنع ثبوت هذا العرض بل وجوده يقتضي وجودا اخر بعده ووجود الثاني وجود الثالث كذا لا الى نهاية. نظيره امر تضاعف الحُساب انه اذا لم يجعل له ابتداء منه يبدأ لايجوز وجود شيء منه البتة. واذا حصلت البداية يجوز ان يبقى 5 فيه فيزيد ثم يزيد دائما.

وكذا من قال لغيره لا تأكل لقمة الا وتأكل قبلها لقمة اخرى لايمكن (٢٦أ/ق) من الدخول في الاكل. فان كل لقمة / تريد ان تأكلها كان من شرط اكلها ان تأكل قبلها اخرى فتبقى ابدأ غير آكل.

وبمثله لو قال له: لا تأكل لقمة الا وتأكل بعدها لقمة اخرى تتمكن 10 من الدخول في الاكل. ثم تبقى ابد الدهر آكلا فكذا هذا.

والعجز عن دفع هذا السؤال وتعذر التفرقة بين الماضي والمستأنف الجأ أبا الهذيل العلاف رئيس المعتزلة الى القول بتناهي مقدورات الله تعالى وانقطاع ثواب المؤمنين وعذاب الكفرة في الآخرة / فانه لما عجز عن التفرقة سوى بينهما في الاستحالة. وقال كما يستحيل قدم ما لايسبق 15 الحوادث يستحيل بقاء ما لاينفك عما يستحيل بقاوه الى ما لايتناهى. وجعل كل واحد منهما متناهما فأداه جهله بالتفرقة بين الامرين وعجزه عن ذلك الى انكار نصوص كتاب الله تعالى والى تعجيز الله تعالى مع بقاء ذاته مع انه يقول: الله تعالى يقدر بقدره هي ذاته.

(٢) ووجود آخر: س ف ق، وجودا آخر: ن الثاني: ا د س ف ق، الثاني: و: ن (٤) يبدأ: ا د س ف ق، ص: ن (٥) واذا: فاذا: د (٧) وتأكل: ـ: ا فقط. اخرى: د ف س ق، ـ: ان (١١) من الدخول: ا د س ف ق، من الدخول في الدخول: ص ن أبدأ: ف ق، ـ: س ن (١٣) المستأنف: ا د س ن، المستقبل: ف ق

- فاذا كانت قدرته ذاته وقد تناهت القدرة التي هي ذاته لما ان تناهى
المقدورات بتناهي القدرة فكان هذا تناهي ذاته لا محالة. وهذا كله كفر
صریح عصمنا الله تعالى عن ذلك بفضله.
- 5 واذا ثبت بما بيننا حدوث الأعراض والجواهر كلها ثبت حدوث الطبائع
والهيوولي وجميع ماتسمية الدهرية والطبيعيون عناصر واسطقسات
وحدوث الافلاك بما فيها من البروج والكواكب والشمس والقمر
وحدوث الزمان والخلاء / . اذ ذلك كله داخل تحت ما اقمنا الدلالة (٢٤/أ/س)
على حدوثه. والله الموفق.
- والعبارة عن جملة ما ذكرنا ان العالم قسمان: اعراض / واعيان لاثالث (٢٤/أ/ص)
10 لهما لما مر. وقد اقمنا الدلالة على حدوث كل واحد منهما. فعرف بذلك
حدوث كلية العالم. وهذا هو طريقة الاستقراء فانها / وضعت لتعريف (١٨/أ)
الكليات بوساطة الجزئيات. وهي مضاهية لطريقة البرهان في افادة اليقين
واظهار بطلان ما يقابله من الراي. وقد حصل ذلك بحمد الله.
جئنا الى حل شبهات الدهرية.
- 15 فاما القائلون منهم / بانه قديم لان البارئ علة وجوده او جوده او علمه (٢٧/ف)
او قدرته او حكمته على نحو ما مر من بيان اقاويلهم فهو في غاية الفساد
لانايبنا دلالة الحدوث وثبتنا ذلك بما يوجب العلم به قطعاً يقيناً. وفي
ثبوت ذلك ظهور بطلان القول بقدمه.
- الا ترى انا بيننا حدوث بعض الاعراض للحال على وجه يعرف ذلك
-
- (٣) تعال... بفضله: د س ص ف ق ن، ا (٥) تسميه: س ص ف ن، سمته: ا، سماه: د (٧)
اذ: د س ق ف ن، ان: ا. ذلك: س ف ق ذاك: ن. (١٠) الدلالة: د س ف ق، من الدلالة:
ن (٩) اعراض واعيان: د س ص ف ق ن، اعراض واعراض: ا (١٠) لهما ا د س ص ف ق، —:
ن (١٢) بوساطة: س ف ق، بوساطة: ن (١٤) شبهات: د س ف ن، الشبهات: ق (١٦) او قدرته
: ا د س ص ف ق، وقدرته: ن (١٧) ثبتنا: د س ف ق، اثبتنا: ا، بيننا: ن. يقينا: ويقينا: د س
(١٨) بيننا: د س ف ن، ثبتنا: ق. حدوث: ا س ف ق ن، ثبوت: د.

تبصرة الأدلة

بالحس ولم يقتض قدم ذات صانعه ولا قدم جوده او علمه او قدرته
او حكمته قدم تلك الاعراض فظهر بهذا ان قدم ما به يتعلق وجود العالم
لم يوجب قدمه.

يحقق ذلك ان هؤلاء كلهم اقروا بكون العالم مصنوعا. ثم ادعوا قدمه
لكون ماتعلق وجوده به قديما. والقديم / يمتنع / تعلق ذاته باخر يوجده. 5

(٢٦ب/ق) (١٢٩د)
وكيف يتصور ذلك. وقط لم يكن ذاته غير موجود. فالقول بقدم ما
تعلق وجوده بغيره مناقضة ظاهرة. اذ القديم ما يستغني في وجوده عن
غيره والمحدث ما يتعلق وجوده بغيره.

فهم اذا قالوا: هو قديم وقالوا مع ذلك ان وجوده تعلق بغيره صاروا
قائلين: بانه قديم محدث، وهو متناقض لانه يصير كأنهم قالوا العالم لا 10
ابتداء لوجوده ومع هذا، لوجوده ابتداء وعرف بما سبق ذكره بطلان
قول القائلين / ان العالم قديم الطينة حديث الصنعة.

فانا: بينا استحالة القول باصل للعالم متعر عن الحوادث.
فاما القائلون منهم بانه قديم ولا صانع له وتعلقهم انه لو كان محدثا اما
أن كان باحداث او لا باحداث. والاحداث اما قديم واما حادث. وكل 15
الاقسام باطل. فنقول لهم، والله الموفق:

ان حدوث العالم بجميع اقسامه قد ثبت بدليل لاشبهة فيه. فبعد ذلك
ما تعلقتم به من الكلام فيه بيان جهلكم بكيفية طريق الحدوث. والجهل
بكيفية طريق شيء ما لا يوجب انتفائه عند قيام الدليل على ثبوته.

(٢) قدم جوده: د س ف، قدم وجوده: اء عدم جوده: ن (١) فظهر: ا د ، وظهر: س ف ق
ن (٦) وكيف: ا س ف ق ن، فكيف: د (٨) غيره: ا د س ف ق، غير: ص ن (١٠) بانه: ف
ق ، انه: ا د س ن (١٢) الصنعة: ا د س ف ق، الصنع: ن (١٣) للعالم: ا س ف ق، العالم:
د ص ن (١٤) فاما: د س ف ق ن، واما: ا (١٥) كان: س ن ق، كان له: ن. ا — باحداث:
ا د س ف ق، محدثا باحداث: ن (١٩) عند: ا د س ف ق، عدم: ن

5 الا ترى ان من كان على شط نهر عظيم هائل تقرر في ظنه انه لا تصوّر للعبور عنه بوجه من الوجوه. وقد رأى انسانا وراء النهر ثم رأى ذلك الرجل بعد ذلك في هذا الجانب من النهر لم يبق للرائي شك في انه عبر النهر لاحالة. وان كان لا يعرف كيفية طريق عبوره. ولو انكر عبوره مع معاينته اياه في هذا الجانب من النهر لمكان انه لا يعرف كيفية طريق عبوره، لعدّ مكابرا معاندا فكذا هذا.

ثم نقول وجود العالم يتعلق بايجاد الله تعالى اياه والايجاد صفة الله تعالى وراء ذاته / ازلية قائمة بذات البارئ جل وعلا، على مانين في مسألة (٢٤ب/ص) التكوين والمكوّن. / وقدمه لا يقتضى قدم العالم لما مر من استحالة قدم (١٩ن) 10 ماتعلق وجوده بغيره ولان الایجاد ما كان / ليوجد المكوّن للحال بل كان (٢٥ب/س) ليوجد وقت وجوده على ما نبين في تلك المسألة ان شاء الله تعالى.

وهكذا الجواب عن قولهم ان وجود الشيء لا من شيء غير معقول. فانا نقول اثبتنا ذلك بالدليل العقلي والمعقول ما يعرف ثبوته بالدليل العقلي. وقد ثبت ذلك بحمد الله تعالى. فكان معقولا غير انه ليس بموهوم. لان 15 الوهم من نتائج الحس. اذ هو انطباع صورة المحسوس في الفكرة بعد زواله عن الحس فما لم يُحسّ لا يتصور في الوهم / وطريق معرفة الغائبات (٢٥أ/س) هو العقل لا الحس.

(١) تقرر: د س ف ق، يقدر: ص ن، يقرب: ا (٣) عبر: ا د س ف ق، عين: ن، غير: ص. يعرف: يعلم: س ق (٦) لمكان: د س ف ن، لمكان: ق (٨) وراء ذاته ازلية قائمة: د س ص ف ق ن، وراء ذاته ازلي قائم: ا (٩) قدمه: قدم الایجاد: ق (١٤) فكان: د ص س ق ن، وكان: ا ف (١٦) الحس: ا د س ف ق، الحكم: ص ن. لان: د س ص ف ق ن، ولان: ا. صورة: س ن، صور: ف ق

فمن اراد ان يعرف ما غاب عن الحس بما هو من نتائج الحس وهو الوهم. (١٢٧/ق) فقد اراد معرفة الشيء / بغير ما وضع لمعرفته من اسباب المعارف. فصار كمن اراد ان يميز بين الالوان بسمعه وبين الاصوات ببصره. ويعرف طعوم الاجسام بيده وهذا جهل مفرط. وهذا لانه لم ير ايجاد الاجسام ممن له قدرة ايجادها. ومن رأى من الفاعلين لم يكن لهم قدرة ايجادها 5 فلم يتصور ذلك في وهمه لبعده عن حسّه. فظن ان ما ليس بموهوم ليس بمعقول جهلا منه بالفرق بين المحسوس والمعقول على انه رأى حدوث الصنعة في المادة لا عن اصل، اذ الصنعة توجد في المحل.

اما الصنعة فلا تحدث عن صنعة اخرى تكون مادة للاولى. وكذا الحركة والسكون والاجتماع والافتراق. فاذن عرف هو وجود شيء لا من شيء 10 فبطل كلامه. والله الهادي للعباد الى سبيل الرشاد.

والمعتزلة لاعتمادهم في اكثر مذاهبهم على الوهم واخراجهم ما ليس بموهوم عن كونه معقولا جهلا منهم بما بينا من التفرقة بين الامرين، مالوا الى القول باستحالة وجود الشيء لا من شيء، وصوبوا الدهرية في ذلك وادعوا القول بقدوم الاشياء وخافوا معرفة السيف او قصدوا تغيير من 15 لاختبره له بمعرفة الحقائق فمؤهوا وقالوا: انا نقول بان العالم كان معدوما الا انه كان شيئا والبارئ جل وعلا اوجده عن العدم لا ان جعل ما ليس بشيء شيئا اذ هو محال. ثم اقتصر الكعبي على هذا القدر.

(١) فمن اردا ان يعرف ما غاب عن الحس: تكرر في: ن (٥) ومن رأى... ايجادها: د س ف ق ن، — ا ص (٦) في: س ص ف ن، عن: ا (١٣) التفرقة: س ف ق، التفرقة: ن. مالوا: د س ص ف ق ن، قالوا: ا (١٥) او قصدوا تغيير من لا: د س ص ف ق ن، او مصدقوا تقرير من الا: ا (١٦) والبارئ: د س ف ق، وان البارئ: ن

وزاد الجبائي وجماعة من البصريين فزعموا ان ما كان في حالة الوجود عرضيا يكون في حالة العدم ايضا عرضيا. وكذا ما كان لونا او طعما او حركة او سكونا او جوهرًا فهو في حالة العدم كذلك فكانت الجواهر والاعراض والالوان والاكوان والطعوم كذلك في الازل.

- 5 وزاد ابو الحسين الخياط احد رؤساء البغداديين من المعتزلة وهو استاذ الكعبي فزعم ان ما كان في حالة الوجود جسما يكون في حالة العدم ايضا / جسما. وأصل لنفسه اصلاً فزعم ان ما لا يستحيل / ان يكون (أ٣٠/د) الموجود موصوفاً به في اول احوال وجوده لا يستحيل اتصافه به في حالة (أ٢٥/ص) العدم والعرض في اول احوال وجوده يوصف بأنه عرض وكذا كل نوع (أ٢٨/ف) 10 منه كالحركة توصف بكونها حركة في تلك الحال وكذا السكون واللون والطعم والجوهر والجسم.

- فاما الموجود فيستحيل اتصافه في اول احوال وجوده بانه متحرك او ساكن او ماشٍ او قاعد أو قائم* أو آكل او شارب فيستحيل ايضا اتصافه بها / (أ٣٠/د) في حالة العدم / ثم من زعمهم ان الاحداث ليس بصفة للبارئ عز وجل (أ٢٥/ص) بل هو عين المحدث فيقال ما معنى قولكم ان العالم محدث اكان محدثا 15 باحداث / هو صفة الله تعالى قائمة به او باحداث هو عين المحدث او (أ٢٧/ب/ق) باحداث هو غير المحدث وليس بصفة لله تعالى قائمة به. فان قالوا حدث باحداث هو صفة لله تعالى قيل هذا ترك منكم مذهبيكم.

(٥) الخياط: د س ص ف ق ن، ا: (٨) اتصافه: ا + به: د س ف ق، ايضا قدمه: ص ن (٩) احوال: د س ق، احواله: ن وكذا: ا د س ف ق، وكذلك: ف (١٣) بها: د س ن، بهذا: ف ق. زعمهم: ا د س ف ق، زعم منهم: ن (١٥) هو: د س ف ق، ن. ان: د س ف ق، بان: ن (١٥) عين: ا د س ف ق، غير: ن (١٦) باحداث هو غير المحدث: —: د (١٧) لله: د س ق ن، الله: ف. قيل: ا د س ف ق، مثل: ن. منكم: ا د س ف ق، —: ص —: *

- وان زعموا انه حدث باحداث هو غير الله تعالى.
- قيل: أقديم هو ام محدث؟ فان قالوا هو قديم فقد تركوا مذهبهم. وان قالوا هو محدث.
- قيل احدث ايضا باحداث آخر ام لا باحداث؟ فان قالوا لا باحداث. فقد احوالوا وعطلوا الصانع حيث جوزوا حدوث حادث لا باحداث. 5
- وان قالوا حدث باحداث آخر. سئلوا عن الاحداث الثاني والثالث فيتسلسل الى غير نهاية. وفيه تعليق حدوث العالم بما يستحيل ثبوته. وان قالوا حدث باحداث هو ذاته. فقد جعلوا ذات العالم في العدم احداثا وهو في الازل كان ذاتا. وكان جواهر واعراضا واجساما. فكانت محدثة في الازل. والموجود في الازل لن يكون محدثا بل يكون قديما فاذا كان 10 العالم قديما موجودا في الازل فاعترضوا على هذا.
- وزعموا ان معنى قولنا ان العالم حدث اي حصل على حالة لم يكن عليها. قيل أهذه الحالة معنى راجع الى ذات العالم ام هي معنى وراء ذات العالم فباى الجواب اجابوا فقد ابطلناه وتبين انه حصل بهذا الاعتراض لاغيا هاذيا.

15

ثم يقال لهم اذا كان الموجود موجودا لذاته لا للمعنى وكذا الشيء

(١) زعموا: ا د س ن، قالوا: ف ق (زعموا: هاشم ف ق) (٥) احوالو: ا د س ف ق، حالوا: ن، خانوا: ص (٦) سئلوا: ف ق، فيسئلوا: د، فسئلوا: س، سئل: ن (٩) جواهر: ا د س ف ق، جواهر: ن (١٠) — في الازل: س د ف ق، —: ن (١٢) وزعموا: د س ن، فزعموا: ف ق. عليها قيل أ: ا د س ف ق، قيل: ن. حدث: د س ف ق، محدث: ن (١٣) العالم: ا د س ص ف ق، المعلم: ن. فباي الجواب اجابوا: ا د س ف ق، فباي الجواب اجاب: ن، فباي الحوادث اجاب: ص (١٤) يقال: ا د س ف ق ن، يقول: ص. لهم: ا د س ف ق، —: ن (١٦) وكذا الشيء... لكان: ا د س ف ق، لا للمعنى لكان: ن، المعنى لكان: ص

- شئ لذاته لا معنى. لكان / المعدوم ذاتا. فان قالوا: لا. قيل (أ/١٩)
- لم كان شيئا والشئ شئ لذاته وكذا العرض والجوهر / (ب/٢٠) وان قالوا كان المعدوم ذاتا. قيل لم لم يكن موجودا والذات الذي لاجله يتصف بالوجود قائم: وظهر بهذا ان قولهم نتيجة قول الدهرية بل هو عين ذلك بل هو شر من قول اصحاب الهيولي بدرجات.
- 5 فان اولئك ما اثبتوا في الازل الا الهيولي وهي شئ متحد الذات / عندهم (ب/٢٨) لاكمية له ولا كيفية وليس بجوهر ولا عرض. وهؤلاء اثبتوا جميع اجزاء العالم في الازل.
- ثم من قال منهم: ان المعدوم / جسم في حالة العدم وجوهر ايضا. قيل (س/٢٦)
- 10 له الجسم هو المتركب والجوهر ماقام به الاعراض اكان التركيب قائما بالجسم في الازل والعرض بالجوهر.
- فان قال نعم فقد جعل العرض قائما بالمعدوم وهو محال. وان قال لا. فقد اثبت جسما لاتركب له وجوهرا لم يقم به العرض. وفيه ابطال كون الجسم متركبا والجوهر حاملا للاعراض وفيه تصحيح قول المجسمة والنصارى.
- 15 ولقد صدق من قال ان المعتزلة مخانيث الدهرية ووراء هذا للمعتزلة اصول (ق/٢٨)
- فاسدة / ابطلوا بها على انفسهم اثبات حدث العالم.
- وكذا الكرامية وغيرهم من اهل البدع الا انا تركنا ذكرها مخافة التطويل. ونشير الى بعض ذلك اذا انتهينا الى الكلام معهم في ابطال مذاهبهم.
- 20 ولاهل الحق طرق كثيرة في اثبات حدث العالم. اعرضنا عن ذكرها تحرزا

(٤) شر من: د س ف ق، شهير: ب، (فراغ): ن (٦) هي: ا د س ن، هو: ف ق (٧) عرض: د س ف ق ن، بعرض: ا (١٠) تركيب: ا د س ف ق، تركيب: ص ن (١٥) النصارى: د س ف ق، النصارى لعنهم الله تعالى: ن

عن التطويل وعلمنا منا بكفاية هذه الطريقة وبالوقوف على هذه
الجملة عرف بطلان قول كل من يدعى قدم شيء ما سوى الصانع
جل وعلا وصفاته مادة كان ذلك ام خلاء ام زمانا ام نفسا ناطقة
كما يدعى قدمها جماعة من صابئة حرّان وابن زكريا الرازي المتطبيب.
وكذا بطلان قول من يدعى قدم الافلاك وما فيها من الكواكب او 5
قدم الطبائع فلم نشتغل بالكلام مع كل فريق واثبات حدث كل شيء
من هذه الاشياء لاشتغال ما اقمنا من الدليل على ذلك كله.
وبالله المعونة والتوفيق.

(٢) الصانع جل (حلاله: ا د) وعلا: ا د س ف ق، الله تعالى: ص ن (٥) بطلاق . س ف
ق، ن (٦) مع كل فريق: د س ص ف ق ن، في نفي: ا (٧) الدليل: ا د س د . اللاتيل:
ف ق (٨) والله المعونة والتوفيق: د س ص ف ق ن، ن: ا

الكلام في أن العالم له محدث

- وإذا اثبتنا بالدليل ان العالم محدث وان المحدث جائز الوجود لا واجب الوجود. اذ لو كان واجب الوجود لكان مستحيل العدم. وكان قديما وقد ثبت حدوثه وانه قبل / الحدوث كان معدوما. ولما دل انه ليس (د/٣١)
- 5 بمستحيل العدم ولا بواجب الوجود / بل كان جائز الوجود جائز العدم. (٢٠/أ/ن)
- وما يجوز عليه الحالتان لا يختص بإحدهما الا بتخصيص مخصص كالجسم لما جاز ان يكون متحركا وان يكون ساكنا لم يختص باحدى الحالتين الا بمعنى يوجب اختصاصه بها وهو الحركة / أ والسكون. (٢٦/ب/س)
- 10 فكذا هذا بل كان العدم اولى به من الوجود لولا معنى بدلت به الحالة لانه كان عدما في القدم وبدلت الحالة بالوجود. فلا بد من وجود معنى اوجب تبدله ولان العدم نفى فلا يقتضى تعليلا ولا مخصصا بخلاف الوجود واعتبر بعدم البناء ووجوده في مكان / مخصوص. (٢٩/أ/ف)
- ولان العالم يتصور ان يكون على غير هذه الهيئة والقدر ويتوهم ان يكون اكبر وازين من هذا ويتصور ان يكون ادون منه فكانت هذه الحالة مع ما يخالفانه في الجودة والرداءة والصغر والكبر في حيز الامكان. 15
- فاختصاصه بهذه الحالة لن يكون الا بتخصيص مخصص وبهذه الدلالة يستدل على وجود الباني لكل بناء يشاهد في الدنيا. وتقررت هذه الدلالة في العقول حتى ان من اجاز وجود ذلك جزافا من غير صانع له عد متجاهلا في نفسه ولايتوهم انه احدث نفسه بنفسه لأنه إن احدث

(٤) ولما دل: ج، دل: ا س ص ف قن، دل عليه: د، (١) الوجود: اس ف ق، لوجود: د ص ن (٥) الحالتان: ف ق، الحالتان: س ن بتخصيص مخصص: د ف، بمخصص: ا س ق ن (١٢) وجود: د س ف ق، وجود: ن (١٢) منه: ا ف ق ن، من هذا: د س (١٥) الجودة: اد ج — ف ق، الجود: ص ن (١٩) انه احدث: ا د س ف ق، احدث: ج، ايضا انه احدث: ن

نفسه بعد ما صار موجودا فهو محال من وجهين.

- (٢٨ب/ق) احدهما وجوده قبل احداث / نفسه لا باحداث محدث، وتخصيص
مخصص اياه بالحدوث وهو باطل. والآخر ايجاده نفسه بعدما صار
(١٩ب/أ) موجودا. وايجاد الموجود / مستحيل ولا يُتوهم ايضا انه احداث نفسه في 5
حالة العدم. لما ان وجود الفعل من المعدوم محال.

يحققه أن الآدمي مع انه ليس بعرض بل هو جوهر وليس بجماذ بل هو
نام ليس بنبات بل هو حيوان وليس بعجماء بل هو ناطق. وهذه الحالة
هي النهاية في القوة والتدبير للحيوانات الارضية. ولهذا يغلب بحيلته
اللطيفة وتدابيره الصائبة جميع الحيوانات الارضية فيستسخر الفيلة العظام 10
والأسود الضارية والحيات الناهشة فيستعملها في حوائجه كيف شاء
واراد ويستخرج ما في قعور البحار من الحيوانات المائية ويستذل من
الهواء الطيور الهوائية.

- ثم هو في حال كمال عقله وعلمه بالامور وتمام قوته وبصارته بوجوه الحيل
(٣١ب/د) والتدابير يعجز / عن تغيير صفة له ذميمة الى ما يستحيله ويهواه من 15
(٢٧أ/س) مضاد تلك الصفة كالدمامة والحسن وقصر القامة / وطولها وسواد بشرته
وبياضها فلأن لايتأتى ولايتصور ايجاد اصل العالم مما هو معدوم اولي
يحققه أن كل عين من اعيان العالم اجتمعت فيه الطبائع المتضادة التي
من شأنه التباين. ومن طبعها التنافر. ولو تُركت هي وطباعها لتباينت
وتنافرت فدل وجودها على خلاف ما يقتضى شأنها. 20

(١) بنفسه لانه ان احداث نفسه: اجد س ف ق ص ،: ن (٥) حالة: د س ن، حال: ف ق
(٧) ليس بنبات: ا د س ج ف ق، لا بيان: ص ن (١١) كيف: ا س ف ق ن، كيف ما: د
(١٥) يستحيله: د س ف ق، يستحيله: ن

ان ذلك ليس من قبل ذواتها بل بقادر لا يغالب وعزيز لا يمانع. وبالله المعونة.
وكذا اختلاف المتجانسات في الوقت وتباين المتماثلات بالمحل واجتماع
المختلفات في الجوهر يقتضي مقدما قَدَم ومؤخرا أُخَّر وجامعا جمع ومفرقا
5 فرق. اذ لو كان الامر على مقتضى ذات كل واحد منها / لما اختلفت (٢٩ب/ف)
المتجانسات في الوقت ولا تباينت المتماثلات بالمحل لاستواء كل من ذلك
فيما يقتضيه الذات ولا اجتمعت المختلفات في الجوهر ليفرق ما يقتضيه
ذات كل واحد منها. وحيث كان الامر على هذا ووجد اختلاف فيما
توجب الذوات التسوية واستواء فيما توجب الذوات التفرقة كان ذلك
دليلا على وجود صانع لها كامل القدرة نافذ المشيئة يفعل ما يشاء على
10 حسب ما تقتضيه حكمته البالغة ومشيئته النافذة. وبالله التوفيق.

وثمامة بن الاشرس احد رؤساء المعتزلة ابطل على نفسه دلالة اثبات الصانع
فانه / زعم ان المتولدات افعال لا فاعل لها. ولاشك انها حادثة كائنة (٢٠ب/ن)
بعد ان لم تكن. فلما جاز حدوث كائن ما لابصانع احده جاز
في جميع العالم.

15 وكذا ابو الهذيل / العلاف وبشر بن المعتمر وابن الروندي والكرامية (٢٩أ/ق)
يزعمون ان التكوين حادث حدث لا باحداث احد. فانهم اتفقوا على
هذا. وان اختلفوا في محل التكوين على ما نبين ذلك في تلك المسألة

(١) وعزيز: د س، عزيز: ق ن (٥) واحد: س ف ق-- ن: س. منها: ا د ف ق، منها: س
ص ن (٧) ليفرق.. منها (منهما: ج س ص): ا د ج س ف ق، ليفرق ما يقتضيه الذات ولا اجتمعت
المختلفات ليفرق ما يقتضيه ذات كل واحد منهما: ن (فيه تكرار) (١٣) فانه زعم: د س ف ق،
فرعم: ن (١٨) المسألة: د س ص ف ق ن، المسألة ان شاء الله تعالى: ا

(٢٦ب/ص) /ولو جاز ذا في التكوين لجاز في جميع اجزاء العالم.
(٢٧ب/س) وكذا الجبائي وابنه / يزعمان ان ارادة الله تعالى حادثة لا في محل لا
باحداث احد وايجاداه.
فهؤلاء كماهم عجزوا انفسهم عن اثبات الصانع على اصولهم الفاسدة.
والله المجهود على ما عصمنا معاشر اهل الحق عن الوقوع فيما يهدم قواعد
الدين والتمسك بما يفضي بنا قياده الى مذاهب الملحدين.
والله اعلم بالصواب.

(١) ذا: ذلك، (٢) زعمان: دس ف ق، يزعمون. ا، زعما: ص ن ب (٥) بنا: د ف ق س،
ا ن ب. انا: د س ف، ن، مذمب: ق (٦) والله اعلم بالصواب: ف، س: د س ق، ن

الكلام في توحيد الصانع

/ واذا ثبت بما مر من الدلائل ان العالم لا يبد له من صانع لاستحالة (د/أ٣٢)
اختصاص ما يجوز عليه العدم بالوجود، وتبدل الحالة من العدم الى
الوجود بعد ان كان معدوما بلا مخصص خصصه به على ما مر بيانه فبعد ذلك.
5 نقول: إما أن كان صانع العالم واحدا او كان اكثر من واحد ولا جائز
ان يكون اكثر من واحد. لانه لو كان للعالم صانعان وهما علما معدوما
لو وجد لكان في حالة الوجود عرضا او جوهرًا. لكان الامر لا يخلو اما
ان كان كل واحد منهما قادرا على ايجاده، واما أن لم يكن كل واحد
منهما قادرا على ايجاده، واما ان كان احدهما قادرا على ايجاده دون الاخر.
10/ فان لم يكن كل واحد منهما قادرا على ايجاده مع انه مقدور في نفسه.
فاذا كل واحد منهما كان عاجزا لزوال قدرته عما هو المقدور في نفسه
ولن يكون ذلك الا عن عجز، كما ان زوال العلم عما يصح تعلقه به
لن يكون / الا عن جهل.

(ف/أ٣٠)

والعاجز لا يكون إلهاً فاذن بطلت الوهيتهما.

15 ولو كان احدهما قادرا على ايجاده ولم يكن الاخر قادرا. فهذا الثاني
لا يكون إلهًا.

ولو كانا جميعا قادرين أما ان قدر كل واحد منهما على ايجاده على الانفراد
والاستبداد واما أن قدرا على ذلك على طريق التعاون. فان قدرا على طريق
التعاون دون الانفراد كان كل واحد منهما عاجزا لزوال قدرته عما هو
20 مقدور في نفسه. ولو قدر كل واحد منهما على الانفراد ثم اوجده احدهما.

(٨) كل: ا د س ف ق،—: ص ن (٩) كل: د س ف ق،—: ن (١١) في نفسه: د س ف
ق،—: ن (١٠) فاذل: ا (١٣) عجز: د ف ق ن، عجزه: س (١٨) فان قدرا على طريق التعاون:
ا د س ص ف ق،—: ن (١٩) منهما: ا د س ص ف ق،—: ن

إما ان زالت عن ايجاده قدرة الاخر، وإما أن لم تُزل. فان لم تنزل قدرة الاخر فهذا محال. لان ايجاد الموجود محال. والمحال لا يدخل تحت القدرة وان زالت قدرة الاخر عن ايجاده بعد ما كان ذلك مقدورا بسبب ايجاد صاحبه فقد عجزه صاحبه، اذ ازال قدرته عما هو مقدور له.

ومن نفذ سلطان غيره عليه بالتعجيز فهو مقهور له داخل تحت تصرفه 5 (٢٨/أ/س) وهذا مما يستحيل على الله تعالى / فبطل اذاً أن يكون للعالم صانعان.

ولا يقال ان الواحد لما اوجده فقد زالت قدرته ايضا عن اليجاد لاستحالة ايجاد الموجود لما ان ايجاد ما هو قادر على ايجاده تنفيذ القدرة. وكيف يكون تنفيذ القدرة تعجيزا وازالة لها.

فاما الصانعان / فكل واحد منهما قادر وله قدرة / على حدة فكان القول 10 (٢٩ب/ق) بنفاذ ايجادهما، ازالةً للآخرى ضرورة فكان تعجيزا.

ونقرر هذه الدلالة ايضا من وجه اخر.

فنقول: انا نعين / جسما من الاجسام فنقول هل يقدر كل واحد منهما على ان يخلق فيه في وقت ما فيما يستقبل من الاوقات حركة او سكونا.

فان قالوا لا. فقد عجزوا. وان قالوا نعم. قلنا لو خلق احدهما في ذلك الوقت بعينه فيه حركة هل يقدر الاخر على ان يخلق فيه في عين ذلك الوقت سكونا. فان قالوا نعم. فقد ارتكبوا محالا حيث جوزوا

(٣) ايجاده: ا س ف ق ن، ايجاد: د (٦) مقهور: ا د س ف ق، مقدر: ص ن (٩) وكيف: ا ف ق ن، فكيف: د س (١٣) نقرر: د س ف ق، تقدر: ن (١٤) فيقال: د س ن ف (هامش)، فنقول: ص ف ق، (١٥) فيما: د س ف ق، مما: ن (١٦) لا: ا د س ص ف ق، —: ن. عجزوا: ا د س ص ف ق، عجز دهما: ن (١٨) محالا: د س ص ف ق ن، المحال: ا

- (٢١/أ/ن) اجتماع الحركة والسكون في وقت واحد / في محل واحد. وان قالوا لا. فقد جعلوه عاجزا عما كان عليه قادرا، وقدرته زائلة عما كانت عليه ثابتة. وهذا هو التعجيز وهو محال على الصانع. والقول بثبوت صانعين يؤدي الي هذا. وما افضى الى المحال، فهو محال.
- 5 ولا يقال ان الواحد اذا اثبت فيه حركة زالت قدرته عن تخليق السكون فيه ولم يكن ذلك تعجيزا لنفسه ولم يكن ذلك محالا. فكذا في الاثنين لانا نقول ان من زالت قدرته عن اثبات شيء في محل باثبات غيره ضد ذلك الشيء كان عاجزا بتعجيز غيره اياه عن اثبات ماكانت قدرته ثابتة
- 10 عليه باثبات ذلك الغير ضده. لان هذا منه تصرف في المحل ليمنع صاحبه (٣٠/ب/ف) وتعجيز غيره تارة يكون بمنعه عن تنفيذ قدرته بتصرفه في ذاته بابطال قدرته وتارة يكون بفعل في محل تصرفه باثبات ضد مايريد صاحبه اثباته فيه، واخراجه من أن يكون قابلاً لتصرفه باثبات ضد تصرفه فيه.
- 15 فأما من اثبت تصرفات في محل مع قدرته على اثبات ضده فيه على طريق البديل لن يعدّ عاجزا عن التصرف فيه، وان زالت قدرته لاستحالة الجمع بين الضدين / اذا كان هو الذي اثبت هذا الضدفيه باختياره مع قدرته (٢٨/ب/س) على اثبات ضده على البديل بل هو آية كمال القدرة وعلامة نفاذ المشيئة. فاما في الإثنين فذلك علامة العجز والقهر على ماقررنا. والله الموفق.

(١) جعلوا: د س ص ف ق ن، جعلوه: ا (٥) ولم يكن: ا س ف ق، فلم يكن: د ن. ذلك: د س ف ق،—: ن (١٠) بتصرفه: ا د س ف ق، بتصرف: ص ن (١١) ضد: ا د س ف ق،—: ص ن (١٢) لتصرفه: ا د س ف ق، للتصرف: ن (١٤) فيه: د س ف ق ن، وفيه: ا (١٥) هو الذي: ا د س ف ق، الذي هو: ص ن (١٦) آية: ا د س ف ق، انه: ن

- وهذان الوجهان من الدلالة لا يستقيمان على اصول المعتزلة. فان حركة ما يوجد الحيوان باختياره كان الله قبل وجودها عالما بها قادرا على ايجادها. فاذا اوجدها الحيوان على اصولهم واستبدَّ بايجاده زالت قدرة الله تعالى عنه. وكذا كان الله تعالى قادرا على ايجاد حركة في عضو من اعضاء الحيوان. فاذا اوجد الحيوان السكون فيه زالت قدرة الله تعالى عن ايجاد الحركة 5 (٣٣/د) فيه. ومع ذلك / لم تزل الوهيته تمالى بتعجيز غيره اياه.
- (٣٠/ق) فكذا اذا كانا اثنين وعجز أحدهما / صاحبه عن شيء ما لم تزل ربوبيته والوهيته. وانما يستقيم ذلك على اصولنا والله الهادي الي الصواب.
- وربما عدى اهل الحق هذه الدلالة عن القدرة الى الارادة وقالوا نقدر في الاوهام وقوع الاختلاف بين الصانعين لو كانا للعالم في الارادة فيريد 10 (٢٦ب/ص) احدهما ايجاد الحياة / في شخص والاخر ايجاد الموت فيه. وكذا هذا في الحركة والسكون، والسواد والبياض وجميع انواع المتضادات. فبعد ذلك. لا يخلو اما ان يحصل مرادهما جميعا فيصير الشخص الواحد في حالة واحدة حيا ميتا ساكنا متحركا اسود ابيض، وهذا محال. واما ان لا يحصل مرادهما فيبقى الشخص لا حيا ولا ميتا لا ساكنا ولا متحركا. وهذا محال. 15 ويثبت عجز كل واحد منهما لتعطل ارادته وامتناع اثبات ما يريد اثباته بمنع صاحبه اياه. اذ لولا ارادة صاحبه ضد مراده لحصل مراده ونفذت مشيئته وفيه بطلان ربوبيتهما جميعا واما ان ينفذ مراد احدهما دون الآخر وفيه اثبات الوهية من نفذت ارادته وبطلان الوهية الآخر. وهذه الدلالة تسمى دلالة التمانع.

20

(٧) اص ف ق ن، -: د (٩) وقالوا: اس ف ق ن، قالوا: د (١٥) لا ساكنا: د س
ص ف ق ن، ولا ساكنا: ا (١٦) يثبت: اس ف ق ن، ثبت: د

- واخذها ايتكلمون من كتاب الله تعالى قال الله تعالى: لو كان فيهما آلهة
الا الله لفسدتا. (١) وقال عز وجل: ولعلا بعضهم على بعض. (٢)
- وقال الله تعالى: في ابطال الوهية من اعتقد عبدة الاصنام الوهية: وان يَمَسُّكَ اللهُ
بضر فلا كاشف له الا هو وان يَمَسُّكَ بخير فهو على كل شيء قدير (٣) أى ان يَمَسُّكَ
5 بخير فلا دافع له الا هو. الا انه اكتفى بذكره في الاول عن الاعادة في
الثاني ايثارا للاختصار / كما قال عز وجل في آية اخرى. والحافظين (٢٩/أ/س)
فروجهم والحافظات (٤) فكان فيه اثبات الوهية لنفاذ مشيئته والاستدلال / (٣١/أ/ف)
على كمال قدرته / بذلك على ما قال: فهو على كل شيء قدير (٥). (٢١/ب/ن)
- وابطال ربوبية غيره بعجزه عن كشف ما اثبتته الله تعالى وقال في آية اخرى:
10 وان يمسسك الله بضر فلا كاشف له الا هو. وان يردك بخير فلا راد
لفضله (٦). وقال في آية اخرى: قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ
أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّهِ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَاتُ
رَحْمَتِهِ (٧) ووجه الاستدلال على ما مر وقال عز وجل في آية اخرى:
قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَارَكُمْ وَخَتَمَ عَلَى قُلُوبِكُمْ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ (٨) 15
اللَّهُ يَأْتِيكُمْ بِهِ (٨)
- استدل بانعدام القدرة لغيره على الاتيان بهذه الاشياء عند اخذه اياها على
وحدانيته واستحالة الوهية من لاقدرة له على ذلك.

١ — الانبياء ٢٢، ٢ — المؤمنون ٩١، ٣ — الانعام ٤١٧ — الاحزاب ٣٥ (٣) الوهية: د ق ف
س، — ن (٥) دافع: ا س د ف ق، واقع: ص ن (٦) وكا: ف، كا: س ق. فكان: س ق،
كان: ف (٥) — الانعام ١٧ (٦) يونس ١٠٧ (١٣) افرايم: د س ص ف ق، افرايم: ان (٧) الزمر
٣٨ (٨) الانعام (٤٦)

وهذه الدلالة لا تستقيم على اصول المعتزلة فانهم يقولون ان الله تعالى اراد من كل كافر الايمان واراد الكافر من نفسه الكفر فنفذت ارادة الكافر (٣٠ب/ق) وتعطلت ارادة / الله تعالى ولم تبطل مع هذا ربوبيته. ولم يزل اوائل المعتزلة كانوا يرومون التخلص عن هذا الا لزام بحيل ضعيفة فلم يتمكنوا منه والتزموا العجز عن اثبات الوجدانية بهذه الطرق التي علم الله تعالى 5 امينه على وحيه المبعوث لظهار الحق عند دروس اثاره وطموس اعلامه ومناره. وتمسكوا بطرق ضعيفة لاطائل تحتها ولا امكان للتعويل عليها.

(٢٨أ/ص) منها انهم قالوا لو كان للعالم / صانعان لكان كل واحد منهما قادرا لنفسه، ويكون مقدور كل واحد منهما مقدور الاخر فيقتضى هذا ان يصح ان (٢١أ/أ) يفعل احدهما ويتركه الاخر فيكون مفعولا / متروكا موجودا معدوما 10 وهذا محال. واثبات صانعين يؤدي الى هذا. والمؤدي الى المحال محال. وهذا الاستدلال فاسد.

(٢٩ب/س) لان احدهما لو اوجده لصار موجودا ولا يكون معدوما بترك الاخر او الامتناع عن الفعل. لانه كان معدوما. ولم يتعلق عدمه به.

الا ترى ان رجلين لو كانا قادرين على نقل خشبة من مكان الى مكان 15 فنقلها احدهما وترك الاخر نقلها صارت منقولة بنقل الناقل ولم يبق في المكان الاول لترك الاخر نقله فكذا هذا.

(٤) كانوا: ا د س ف ق، —: ص ن (٦) امينه على وحيه: ا س ف ق ن، وامينه على وجهه:
د (٩) فيقتضي: ا د س ص ف ق، فيقتضي: ن. الاخر + نعام مقدورا لكل واحد منهما فيقتضي:
د (١٤) او: و: س (١٧) الاول: ا د س ف ق، —: ن ص. لترك: ا ف ق ن، بترك: د س .
هذا: ا د س ص ف ق، هنا: ن

ومنها انهم قالوا لو صح اثبات إلهين لصح اثبات آلهة لا نهاية لهم في العدد. اذ لا عدد اولى من عدد. ولو جاز اثبات الهة لا يتناهون لجاز أن يفعل كل واحد منهم فعلا فيوجد من الافعال ما لانهاية له في العدد وهذا محال.

5 فيقال لهم ان الواحد من القدماء لانهاية لمقدوره ومع ذلك لا يجوز أن يوجد بقدرته الا ما يحصره العدد. فكذا في القدماء. ولان ما ذكرت من الاستحالة ثابت في القدماء بلا نهاية. فاما في العدد المتناهي فلا تثبت تلك الاستحالة فينبغي ان يجوز ذلك وابطال ما لا يثبت المحال بثبوتها لابطال ما يثبت المحال بثبوتها جهل فاحش. ١٠

(٣١ب/ف)

10 فلما انتهت نوبة رئاسة المعتزلة الى أبى هاشم ورأى تعذر اثبات الوحدانية بالدلائل العقلية على اصولهم الفاسدة وتحير سلفه في ذلك فزعم ان (٣٤أ/د)

لادلالة في العقل على وحدانية الصانع. وانا عرفنا ان الصانع واحد بدلالة السمع دون العقل. ولو نُحْلِيْنَا وعقولنا لجوزنا ان يكون للعالم صانعا واكثر. واشتغل بالاعتراض على دلالة التمانع التي هي اشهر دلالات اهل التوحيد. فزعم ان قدرتهما او قدرة احدهما على ما اوردهتموه يخرجهما او احدهما عن الربوبية فدخل هذا في جملة المستحيلات التي لا يوصف 15 احدهما بالقدرة عليه ولا بالعجز عنه كما منعموه انتم في الواحد من الوصف بالقدرة على الظلم والكذب وسائر الاوصاف التي لاتليق بالبارئ عز وجل. ومن الوصف بالعجز / عنها للاستحالة.

(٣١أ/ق)

فكذا يعتذرون في الاثنين قال ويوضحه على قول من يقول بتعميم الارادة

(٣) منهم: د س ، منهما: ا، - : ص ف ق ن (٧) مالا: د س ف ق ، ما: ن (٩) رئاسة: د س ف ق ، رساية: ن (١٠) بالدلائل: ا س ف ق ن ، بالدلالة: د (١٥) سلفه: د س ص ف ق ن ، شغله: ا (١٢) لجوزنا: د س ص ف ق ن ، فجوزنا: ا (١٩) فكنا: د س ف ق ، فلنا: ن. قال: ا د س ف ق - : ن. قول: د س ف ق ، - : ن

(٢٢٠/أ/ن) في الكائنات ان الارادة لا تخالف عندهم / المعلوم. والمعلوم لا يخالف الكائن فكيف يتوهم من احدهما ارادة خلاف صاحبه وفي ارادة خلاف صاحبه خلاف معلومه.

قيل له ان اول ما يلزمك باعتراضك هذا تخطئة الله تعالى في تعليمه رسوله (٢٠٠/أ/س) / المبعوث صلى الله عليه وسلم لدعوة من اعتقد مع الله الها اخر ودان 5 باثبات الشريك له دلائل الوجدانية واستحالة الوهية من سواه من الاصنام والاوثان.

(٢٨ب/ص) اذ ما علم من الدليل فاسد ومعترض لادلالة / فيه على ما أستدل به عليه اذ هو دليل عقلي ولا دلالة في العقل عليه وليس في ثبوت العجز دلالة بطلان الالهية.

فكان ما اثبتته الله تعالى في القرآن وعلمه رسوله صلى الله عليه وسلم من 10 دلائل التوحيد وابطال الوهية من سواه ليحاج به من اعرض عنه وعانده فاسدا معتزلاً.

ومن جوز على الله هذا فقد نسيه الى الجهل أوالسفه لانه تعالى ان لم يعلم بفساد هذا الدليل فهو جاهل وان علم بفساده ومع ذلك علمه رسوله صلى الله عليه وسلم ليحاج به من خالفه في التوحيد وتمسك 15 بالشرك فهذا منه سفه.

ومن وصف الله تعالى بالجهل أوالسفه فقد كفر به من ساعته ثم ابطال على نفسه الدلالة السمعية على ابطال القول بالثنوية والشرك. وذلك لأنه لَمَّا جاز عليه الجهل والسفه وجاز ايضاً عليه العجز عما هو مقدور في نفسه، وزوال قدرته عما تعلقت به قدرة غيره على ما قررنا، في تعذر 20

(١) لا تخالف عندهم: ا د س ف ق، عندهم لا تخالف: ن (٦) ومعترض: د س، معترض: ف ق ن، اذ: و اذ: د فقط. الدليل: د س ف ص ق ن، الدلائل: ا (٩) فكان: د س ص ف ق ن، وكان: ا. اثبتته: د س ف ق، اثبت: ن (١٢) تعالى: ا د س ف ق، يقال: ن (١٦) به: س ف ق، د ن (١٥) زوال: د س ف ق، زال: ن

اثبات الوجدانية على أصلهم بما ذكرنا من الدليلين قبل دلالة التمانع / (٢١ب/أ)
لجاز عليه الكذب وتأبيد / الكاذب بالدلائل. (٣٤ب/د)

ولما لم يخرج بذلك عن الالوهية واستحقاق العبادة لا يخرج عن ذلك
بهذا ايضا ولعله اقام جميع المعجزات / على ايدي الكذابين وفيه ابطال (٣٢أ/ف)
5 الدليل السمعي اصلا. ولا دلالة في العقل على اثبات الوجدانية عنده.
فاذاً لا دليل عليه لا من حيث العقل ولا من حيث السمع. ولعل مراد
هذا الملحد ابطال الوجدانية وفساد القول بالرسالة ورفع الشرائع باسرها
وهدم قواعد الدين عن اصلها. ولولا هذا لكان اذا بان له فساد مذاهب
القدريه لافضائها الى ابطال القول بالوجدانية لتركها واخذ بمذاهب اهل الحق.
10 ولما صار الى تقوية القول بالثنوية وابطال دلائل التوحيد وحيث لم ينقد
للحق ولم يقر ببطلان ما كان عليه من المذاهب / دل أن مراده ما بينا. (٣٠ب/ص)
ثم العجب انه مع هذه العقيدة يلقب نفسه باهل العدل / والتوحيد وهذا (٢١ب/ق)
هو آية الوقاحة وقلة الحياء والدين.

واعجب من هذا كله أنه لم يعد من يتبعه على هذا الرأي البادي عواره
15 الظاهر فساده الهادم لقواعد الدين المؤيد لاقاويل الملحدين ويرضى به اماما
يعتمد عليه ويُلقي مقاليد امور دينه اليه والله تعالى يعصمنا عن قول
يفضى الي الالحاد ويصوننا عن الزيغ عن سبيل الرشاد ثم يقال له اليس
أن الله تعالى قال، لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا (١).

(٣) بذلك: ق د س ن، بالعجز: ف (٤) الكذابين: ا ف ق س، الكاذبين: د ص ن (٥) في:
د س ص ف ق ن، ا (٥) لا: د س ف ق، -: ن (١١) بينا: ا د س ف ق، ذكرنا: ن
(١٢) باهل: ا ف ق ن، اهل: د س. هذا: ا د س ف ق، -: ن. العدل والتوحيد: د س ن، التوحيد
والعدل: ف ق (١٣) الدين: ا س ف ق ن، في الدين: د (١) الانبياء: ٢٢

- وقال عز وجل: وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ (٢). وما ذكر من الايات التي مر ذكرها. ولا شك ان علو البعض على البعض وفساد السموات والارض غير متصور مع الاتفاق في الارادة.
- فلو كان الاختلاف فيها غير متصور لكان الله تعالى معلما رسوله صلى الله عليه وسلم أن يُحَاجَّ المشركين بما لا يصلح ان يكون دليلا / وكذا 5 بتعليمه اياه مُحَاجَّة الكفرة بالدليل العقلي مع انه لادلالة فيه على ذلك كان سفيها جاهلا. ومن نسب الله تعالى الى شئ من ذلك كان ممن لا يخفى كفره على احد / ولوجب على اقرب الناس اليه ابانة رأسه عن جسده وقطع مادة شره عن ضعفاء المسلمين.
- 10 ثم نقول له اما حل الشبهة الاولى ان ما ذكرتم من الدلالة يخرجها او احدهما عن الربوبية وذلك محال. كما قلتم في الواحد انه لا يوصف بالقدرة على الكذب فهو ان هذا تمويه. فان المستحيل / هو ابطال ربوبية من ثبتت ربوبيته ولم تثبت ربوبية اثنين ليكون ما يوجب بطلان ذلك مستحيلا. بل علم ثبوت صانع للعالم بدلالة المحدثات.
- 15 ثم اخطرنا بالبال ان صانعا اخر جائز الوجود او ممتنع الوجود. فتأملنا 15 (٣٢ب/ف) فعلمنا انه ممتنع الوجود / لما مرّ انه لو كان مع الله الله اخر لكانا جميعا عاجزين او كان احدهما عاجزا والعاجز لا يصلح ان يكون الها فكان ذلك دليلا ان لاتصور لثبوت صانعين. فلم يكن هذا دليلا يوجب بطلان ربوبية من ثبتت ربوبيته. بل كان دليل استحالة ثبوت صانعين بخلاف صانع واحد. لأنه ثبتت ربوبيته بالدليل الموجب وبطلان ربوبية 20

(١) المؤمنون ٩١. وما كان معه من اله اذلا: ا (٧) الى: د س ص ف ق ن، على: ا (١٤) انا: د س ن، العالم: ف ق، (١٦) اله: د ف ق (مصحح)، الها: س ن. جميعا: ا د س ن، ف ت كان: ا د س ق ن، ف

من ثبتت ربوبيته محال لكون ربوبيته واجب الوجود، مستحيل العدم. فمن لم يعرف / الفرق بين ابطال ما هو مستحيل البطلان وبين امتناع (أ/٣١س) ثبوت ما وُجد دليل امتناعه فهو قليل الحظ من العلم بالحقائق.
 والذي يدل على بطلان كلامه وُبُعِدَ استشهاده أنه شبه هذا باستحالة ثبوت القدرة على ظلمه او كذبه وهذا غاية الجهالة فانا صورنا ثبوت قدرة كل واحد منهما / على ما لا يستحيل ثبوت القدرة عليه لولا مَنَعُ (أ/٣٢ق) صاحبه اياه.

فان احدهما اذا اراد اثبات السواد في محل او اثبات الحركة او الحياة فيه فقد اراد اثبات ما هو مقدور في نفسه اذ السواد والحركة والحياة داخلية تحت القدرة. لولا تحصيل صاحبه اضدادها فحيث لم يقدر على اثباتها، فانما لم يقدر لمنع صاحبه اياه عن تنفيذ مراده. فكان هذا من صاحبه تعجيزا له. وكذا على القلب.

فاما وجود الكذب من الباري عز وجل فقي حيز / المستحيلات لما ان (أ/٢٢أ) صدقه تعالى ازلى ممتنع العدم ولا وجه لوجود كذبه مع وجود صدقه لاستحالة اجتماعهما ولا وجه الى القول بانعدام الصدق ليثبت الكذب لاستحالة العدم على الازلي لكونه واجب الوجود وانتفاء القدرة عما يستحيل دخوله تحت القدرة لا يكون عن عجز، بل لخروج المحل عن ان يكون قابلا للقدرة. فلا يوجب ثبوت العجز الذي هو نقيضة منافية للقدم.

(٢-١) محال... الفرق: ا د س ف ق،-: ن. ثبتت: ثبتت له: د (٦) لولا: د س ف ق، ولا: ن (٧) فيه: ا س ف ق ن،-: د (١٠) تحصيل: س ص ف ق د ن، يحصل: ا (١١) فانما: ا س د ف، انما: ص ق ن (١٥) ولا وجه لوجود.. اجتماعهما: ا د س ف ق،-: ن (١٥-١٦) الكذب ... القدرة: ا د س ف ق،-: ن (١٨) نقيضة: ا د س ف ق، نقضه: ن ص

فاما انتفاء القدرة عما هو مقدور في نفسه فلن يكون لامتناع المحل قبوله فكان لثبوت ما يضاهاها وهو العجز الذي هو من امارات الحدث. فمن (٣٥ب/د) قاس خروج الحركة او الحياة / او السواد مع انه ليس في انفسها مما يمتنع عن قبول القدرة بخروج الكذب مع انه في نفسه ما يوجب امتناعه (٢٩ب/ص) عن قبول القدرة فهو جاهل بشرائط القياس/غير بصير بالفرق بين المحال والممكن. 5 وكذا صيرورة الظلم صفة لله تعالى محال لما أن فعله الازلي عدل وافضال عندنا ويمتنع قيام الظلم به مع قيام وجود ذلك. ويستحيل على ذلك العدم (٣١ب/س) فكان محالا كما في الكذب / . فاما في الحركة والسكون فالامر بخلافه على ما بينا.

وعند الاشعري فالقدرة على الظلم محال لما ان الظلم هو التعدي في الفعل (٢٢أ/ف) عما / جعل له وارتكاب المنهي ولا نهى لاحد على الله تعالى. فالقدرة على الظلم تستحيل لانها قدرة على اثبات ولاية الامر والنهي لغير الله تعالى عليه وادخاله تحت قهر غيره. وهذا كله محال ممتنع. فاما الزمنا فليس بممتنع في نفسه. فكان انتفاء القدرة عن عجز فيه وقهر لصاحبه عليه حيث منعه عن اثبات مقدوره. والعجز من امارات الحدث 15 وهو مناف للربوبية وفيما ألزم هو الامر بخلافه على ماقررنا.

(١) فلن يكون: س ف ق، فلم يكن: ن (٣) انفسها: ا ق د ف س، انفسهما: ص ن. مما : ف ق، ما: د س ن (٧) الازلي: ا س ق ن، الازل: ص ن (٨) فاما: د س ف ق، فاما: ن (١٠) على الظلم: ا د س ف ق،—: ن (١٥) فاما: د س ص ف ق ن، فاما: ا (١٦) والعجز من: العجز عن: س (١٧) قررنا: ا د س ص ف ق، قدرنا: ن

فاما / الشبهة الثانية وهي ان الاختلاف في الارادة غير متصور على قول (٢٣/أ/ن) من يقول بعموم الارادة في الكائنات لان الارادة عندهم لا تخالف العلم. فنقول: لو لم يكن ذلك متصورا لما ابطال الله تعالى قول الثنوية ولا اثبت وحدانيته بما تلونا من الآيات.

5 ثم نقول لهم ان ايراد هذه الشبهة صدر عن جهلكم بمذاهب خصومكم. وذلك / لأن القائلين بعموم الارادة في الكائنات لم يقولوا بعمومها لعموم (٣٢ب/ق) العلم وموافقة الارادة العلم لان عندهم يتعلق علم الله تعالى بذاته وصفاته ولا تتعلق ارادته بذلك. فان الله تعالى يعلم ذاته وصفاته. ولا يقال يريد ذاته وصفاته لتعلق الارادة بالحوادث دون ما هو أزلي.

10 فاذا الارادة عندهم موافقة للفعل اذ بها يخرج الفعل عن حد الاضطرار الى حد الاختيار. والله تعالى يفعل باختياره. فكان جميع ما فعله الله تعالى فعله بارادته. فكان القول بعموم الارادة في الكائنات عندهم لعموم الفعل عندهم في الكائنات.

15 لان من مذهبهم أن الحوادث كلها حدثت باحداث الله تعالى وتخليقه. اذ ليس لغيره قدرة التخليق فكان القول بذلك قولا بعموم الارادة لاستحالة امتياز ارادته عن فعله لامتناع كونه مضطرا في افعاله.

ولهذا قال الشيخ الإمام ابو منصور الماتريدي رحمة الله عليه ان القول بارادة المعاصي تابع للقول بخلق الافعال. فاذا ثبت انها مخلوقة. والله تعالى ليس بمضطر في تخليقه كان ما هو مخلوقه مرادا له.

(١) فاما: د س ف ق ن ص، واما: ا (٣) لو: د س ف ق، ن (٥) جهلكم: ا د س ف ق، جهل: ن. لان: د س ف ق، ان: ان (٧) يتعلق علم الله: ا د س ف ق، علم الله يتعلق: ن (١٠) موافقة: ا د س ف ق، الموافقة: ن (١٨) والله: ا د س ف ق، لله: ص ن

وقولهم ان الارادة توافق العلم دون الامر خرج على طريق المساهلة تيسيرا
(أ/س) / على المتعلمين. فأما حقيقة المذهب فعلى ما قررنا.

وإذا كان الامر كذلك فلو كان مع الله خالق آخر وكان ما يخلقه ذلك
غير متعلق بفعله لم يكن متعلقا بارادته فيتصور الاختلاف بينهما في
الارادة كما يتصور الاختلاف عندكم بين الله تعالى وبين العبد في الادارة 5
(أ/ص) لكون افعال العباد / خارجة عن فعله فكان خروجها عن ارادته جائزا.
(ب/ف) لو سلكت هذه الطريقة لبطل كلامه واضمحل اعتراضه /.

والشيخ الامام ابو الحسن الرُّسْتُغَنِي رحمه الله تعالى ذكر في كتابه المسمى
بالارشاد ان الازام من حيث القدرة لا من حيث الارادة فكانه التزم ان الازام
من حيث الارادة غير ممكن لما فيه من امتناع الاختلاف بينهما في الارادة. 10

وكذا ابو اسحق الاسفراييني ذكر بعد ما ذكر كلام ابي هاشم فقال
وليس هذا وجه الاستدلال به لكنه ما قدمنا من تحقيق القدرة ونفى
النقيضة ثم نرتقى منه الى الارادة فهذا منه ايضا تسليم أن حقيقة الازام
في اثبات القدرة دون الارادة. فيبقى الاشكال أن الله تعالى اثبت
الاختلاف في الادارة ولو لم يكن متصورا لَمَا اثبت ذلك على ما مر
ذكره. 15

فبقول وبالله التوفيق: ان من المعلوم الذي لا ريب فيه ان الاستدلال بقوله
تعالى "لَفَسَدَتَا". وبقوله تعالى "وَلَعَلَّأَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ" هو
(أ/ق) الاستدلال بنفاذ قدرة كل منهم لما ان / كلا منهم يفعل غير ما يفعل من
وارءه من الالهة وَيُنْفِذُ قدرته فيما يوجب علو أمره وظهور ملكه وسلطانه.

(١) طريق: ا د س ف ق،—: ص ن (٢) فأما: واما: ف ق (٣) وكان: د س ف ن، كان: ق
(٧) واضمحل: او اضمحل: ق (١١) ابو اسحق: ا د س ف ق، ابو الحق: ن (١٣) النقيضة:
د س ف ق، النقيضة: ن (١٥) لو: ا د س ف ق،—: ن (١٩) ينفذ: ا د س ف ق، يتقدر: ن

- وكذا بقوله تعالى: "قل أرايتم ان اخذ الله سمعكم وابصاركم" .. الآية. (١)
- وكذا بقوله تعالى: وان يمسسك الله بضر فلا كاشف له الا هو. (٢)
- فاما الاستدلال بقوله: وان يردك بخير، وكذا بقوله تعالى: ان ارادني الله بضر، وقوله: ان ارادني برحمة، فالمراد من ذلك هو الفعل لا الارادة.
- 5 الا ترى انه قال: هل هن كاشفات ضره هل هن ممسكات رحمته (٣) / (٢٣ب/ب)
- وانما يحتاج الى الكشف والامسك بعد الفعل لا بعد الارادة فاذا كان التعلق بالقدرة واثبات العجز غير أن تنفيذ / القدرة لن يكون بدون (٣٦ب/د)
- الارادة فكانت هي ثابتة ضرورة ثبوت القدرة على ما هو الحكم في المتلازمين وقد اقمنا الدلالة على ان خروج المقدور عن القدرة يكون عن عجز. وذلك مناف للربوبية. 10
- فكان من ضرورة وقوع التعارض في القدرة لو كانا اثنين وقوع التعارض في الارادة اذ هي لا تمتاز عن القدرة وكل ما يمتاز عن القدرة فليس بارادة بل هو تَمَنٌُّ والقديم غير موصوف به لانه من امارات العجز.
- ولهذا قال ابو اسحق الاسفراييني والله اعلم، بعد ما حكى اعتراض ابى هاشم على الارادة. وليس هذا وجه الاستدلال به لكنه ما قدمنا من تحقيق 15
- القدرة ونفى النقيصة ثم نرتقى منه الى الارادة اي لما ثبت التعارض في القدرة وتعطلت قدرتهما او قدرة احدهما ثبت ذلك في الارادة ضرورة استحالة امتيازهما. اذ ما امتازت عنه الارادة اضطرار ليس بقدرة. والله الموفق.

(٦) التعلق: ا د س ف ق، التعليق: ن (٧) لن: ا س ف ق ن، ان: د (١١-١٢) لو كانا ... عن القدرة: ا د س ف ق. —: ن (١٢) ٢- عن: ا د س ف ق، —: ن (١٤) ابو اسحق: د س ف ق، ابو الحق: ن (١٨) اذ: د س ف ق، اذا: ا، او: ص ن. عنه: د س ص ف ق ن، عند: ا (١٩) والله الموفق: الهادي الى الرشاد: ف (١) الانعام: ٤٦ (٢) يونس: ١٠٧ (٣) الزمر: ٣٨

الكلام في ابطال قول المجوس

ثم اذا ثبت بما بينا ان الصانع القديم واحد، بطل قول المجوس ان للعالم صانعين احدهما خيرٌ خلق ما كان من اجزاء العالم حسنا ويسمى عندهم **يَزْدَانُ** والآخر شَرٌّ يَرِيْرٌ. كل شر وفساد في العالم منه وهو الذي خلق الاجسام الضارة والسموم القاتلة والاجساد المستقدرة المُنْتِنَة ويسمى 5 عندهم **أَهْرَمَنْ**.

واتفقوا على القول بقدم يزدان. واختلفوا في اهرمن. زعم بعضهم انه قديم. وزعم بعضهم انه محدث حدث من فكرة رديئة حصلت من يزدان. فانه تفكر في نفسه هل يخرج عليه من يضاده في ملكه فتولد من هذه الفكرة عفونة في بعضه وتولد من تلك العفونة اهرمن.

وقالت فرقة منهم يسمون **المَسْخِيَّة** أن يزدان كان نورا محضا ثم انمسخ 10 بعضه فصار ظلما فكان اهرمن من تلك الظلمة.

(٣٣ب/ق) وقوم منهم يقال لهم **الزَّرَوَانِيَّة** / يزعمون ان زَرَوَانَ وهو النور القديم عندهم. شك في صلاته شكَّة فحدث الشيطان وهو اهرمن من تلك الشكَّة. وانما كان يصلي طلبا ان يكون له ولد.

وبعضهم قالوا لا بل زَمَزَمَ زَرَوَانَ في صلاته سبعة آلاف سنة وتسعمائة 15 (٣٣أ/س) وتسعا وتسعين سنة ليكون له **إِبْنٌ** ثم اهتم وقال لعل هذا / لا يكون فكان **هَرْمُزٌ** من العلم الاول وابليس وهو **أَهْرَمَنْ** عندهم من هذا الهم: ثم هم

(٢٤١) المجوس: ا د س ف ق، المجوس لعنهم الله: ب ص ن (٣) خلق: ا س ف ق ن، خالق: د (٥) المستقدرة: ا د س ف ق ب، المتقدرة: ص ن. (٥) المنتنة: ا د ف ق ن، المنتنة: د. اهرمن: د س ص ف ق ن، ا (٦) واتفقوا... في اهرمن: ا ف ق ن، د س (٧) محدث: ف ق، د س ن (٩) المسخية: ا د س ف ق، المسخية لعنهم الله: ص ن (١٦) وهو: س ف ق، هو: ن (١٧) هرمز: ا د س ف ق، اهرمن: ن ب

مع اختلافهم / ٥ (د/١٣٧)

زعموا ان اهرمن حارب يزدانَ ودامت المحاربة بينهما ثلاثة الاف سنة
ثم وقعت بينهما هُدنةٌ فهما على تلك الهدنة الى ان تنقضي مدة الهدنة

ولهم في بدء الخلق / خرافات كثيرة لا يُطْلَقُ العقل اخطارها على القلب (أ/١٣٢)
5 لركاكتها في نفسها.

وشبهتهم ان في اجزاء العالم ما هو ضارٌّ شَرِّيرٌ قبيحٌ مستقَدَّرٌ. وايجاد هذه
الاشياء ليس بحكمة. والبارئي حكيم فلن يجوز منه ايجاد هذه الاشياء لما
انه يستحيل عليه السفه ولاشك أنها محدثة. فلا بد لها من محدث. فعلمنا
ان لها محدثا سفيها وهو اهرمن.

10 وكذا موجد الشر شرير. والبارئي جل وعلا منزه عن هذا الوصف. فدل
ان وجود الشر كان بايجاد غيره لا بايجاده.

الا انا نقول ان ما اقمنا من الدلالة موجب بطلان ان يكون مع الله
قديم اخر فبطل القول بقديم اثنين. ولان القول بقديم السفيه مع ان السفيه

ناقص، محال. إذ من شرط القدم الكمال / لان ذاتا ما لا يوجب نقصه (أ/٢٤)
لا في ذاته ولا في صفته اذ ذلك اقتضاء عدمه وذات ما لا يقتضي عدمه
اذ لو اقتضاه لما تصور وجوده فاذا كل نقص يمكن في ذات ما فذاك
بأثبات غيره ليعرف بنقصان / هذا كمال مثبتة. (ب/٢٤)

ولو كان اهرمن محدثا على قول القائلين انه محدث فلا ينبغي ان تكون
له قدرة الایجاد لما فيه من اثبات التمانع وقد بينا فساد ذلك.

(٢) مدة: مدة تلك: س (٣) يطلق: ا د س ف ق، لا يطبق: ن . اخطارها: ا د س ف ق، احصارها:
ن، احصارها: ص (٤) شرير: د س ف ق، شر: ن، شيء: ا. مستقَدَّر: متقَدَّر: ن (٥) لما: ا د
س ف ق، فلما: ن (١١) ان ما: ا ق ف، ما: د س، ان: ص ن (١٤) صفته: ا د س ص
ق ن، صفاته: ا ف. ذلك: ا د س ف ق، ذلك: ص ن (١٨) الایجاد: ا د س ف ق، بالایجاد: ن

(أ٣١/ص) وما زعموا من استحالة وجود الشر / بفعل الحكيم وخروج هذه الاجسام المستقبحة المستقدرة عن الحكمة ويستحيل على الله تعالى السفه.

قلنا لهم لما جاز الجهل على النور القديم عندكم وجاز عليه الشك والههم (ب٣٣/س) والحاجة الى طلب الولد، وجاز عليه العجز / عن قهر عدوه حتى صالحه وهادنه جاز عليه الشر وأى شر فوق هذه الشرور. 5

ثم يقال لهم تلك الشكبة والفكرة التي حدث منها اهرمن حدثت منه باختياره ام لا باختياره. فان حدثت منه باختياره فمنه اصل الشرور. فاذا جاز منه إيجاد اصل الشرور فلماذا لايجوز ايجاد ما هو دونه من الشرور / وان حدثت لا باختياره قيل حدثت بفعله الاضطرابي ام (ق٣٤/أ)

بنفسها لا بفعل احد. فان حدثت بفعله الاضطرابي فهو اذا مضطر عاجز 10
اذ المضطر من يوجد غيره فيه فعلا.

وكل من هو عاجز ومحل لمقدور غيره، فهو محدث. فالقول اذاً بقدم يزدان محال. وإن حدثت الفكرة بنفسها لا بفعل النور باختياره او اضطرابه فهو محال. لما مر من استحالة حدوث حادث لا باحداث احد. ولو جاز ذا لجاز حدوث جميع العالم بنفسه وبطلت الدلالة على الصانع. ثم لو 15
حدثت الفكرة او الشكبة بنفسها هل كان القديم عالماً بحدوثها ام لا؟

(٥) واى شر: د س ص ق ف ن، واي: ا (٦) الشكبة: ا د س ف ق، الشك: ص ن (٨) منه: ا د س ف ق، —: ن (٨) فمنه: ا د س ف ق، فمن: ص ن. الشرور: ا د س ف ق، الشر: ص ن (٩) قيل حدثت: د س ف ق، حدثت: ا، —: ص ن. ام: (١٠) ا د س ف ق، او: ن (١٠) فيه: د س ف ق، —: ن (١٢) بقدم: ا د س ف ق، تقدم: ن (١٦) حدثت: ا د س ف ق، وجدت: ن

فان قالوا لا. فقد جهلوه والجهل لا يليق بالصانع القديم. وان قالوا نعم. قيل هل كان قادرا على منعها عن الحدوث؟ فان قالوا لا فقد عجزوه وهو ايضا مناف للقدم. وان قالوا نعم. قيل لهم فلم لم يمنعها عن الحدوث لئلا يتولد منها ما هو اصل الشرور. فاذن صار وجود الشر مضافا الى اختياره و ارادته. 5

ويقال للمسخية منهم أن ما تزعمون من إنساخته محال من وجوه: احدها اثبات التبعض والتجزئ وهو على القديم محال على ما نبين في ابطال قول المجسمة اذا انتهينا اليه ان شاء الله تعالى. والثاني ان القول بتغير القديم محال. على ما نبين ايضا بعد هذا ان شاء الله تعالى. 10

ثم نقول لهم لما جاز الانساخت على بعضه جاز على كله لثبوت الموافقة من جميع / الوجوه بين جميع اجزائه فما جاز على البعض جاز على الكل. (١٣٤/س) فلا امان لكم من ان ينقلب جميع اجزاء القديم شياطين وأبالسة. وهذا ظاهر الفساد. اذ لو جاز هذا لجاز انقلاب جميع الشياطين والاجسام القبيحة آلهة قديمة. وكل ذلك خارج عن قضية العقول. 15

وما قالوا من استحالة ايجاد الحكيم الشرور والقباح لكون ذلك كله سفها فهو ممنوع. فيقال لهم لم قلتم هذا ومن أين قلتم؟ أبديلي سمعي قلتم ام بدليل عقلي. فان ادعوا / الدليل السمعي طلب منهم الدليل على كون (٢٣ب/أ)

(٦) للمسخية: ا د س ف ق، للمسخية: ن. انساخت: ا د س ص ف ق، انساخت: ن (٩) والثاني ان .. (— الصانع: د) القديم .. (ايضا: س ف ق، —: ا د) تعالى (تعالى: —: ا) ا د س ف ق، —: ن (١١) لهم: —: ن فقط (١٣) ابالسة: ابالسة: ا ف (١٥) القبيحة: د س ص ف ق ن، القبيح: ا

- (١٣٥/ف) قول من اسندوا القول اليه حجة / وان ادعوا الدليل العقلي طولبوا بايراده. ثم نقول لهم: أعرفتم بعقولكم ان ايجاد هذه الاشياء سفه ام حكمتم بكونه سفها لجهلكم بوجه الحكمة في ايجاد هذه الاشياء.
- (٣١ب/ص) فان زعموا انهم عرفوا بعقولهم كونه سفها، قيل أ ببديهة العقل / عرفتم ذلك ام بالاستدلال؟ فان قالوا عرفنا بالبديهية ظهرت مكابرتهم لان ارباب 5 العقول السليمة لا يختلفون في معرفة البديهيات.
- (١٣٤/ق) ونحن وجميع / من ساعدنا في وحدانية الصانع لانعرف / هذا. فان قالوا (٢٤ب/ن) إنكم تعرفون ذلك وتجحدون. قيل لهم وبم تنفصلون ممن قال لكم انكم (٣٨/د) تعرفون فساد قولكم وصحة قول خصومكم/ بالبديهية غير انكم تعاندون.
- فان قالوا عرفنا ذلك بالاستدلال. طولبوا باقامة الدليل. فان قالوا في 10 الشاهد كل من اوجد شرا فهو شرير. ومن اوجد قبيحا فهو سفه. قلنا ولم اذا كان في الشاهد هكذا يكون في الغائب كذلك، وبأي معنى تجمعون بين الشاهد والغائب على ان هذا ممنوع ان في الشاهد يكون على ما تزعمون. فان في الشاهد من كان فعله شرا قبيحا فهو شرير سفه. فاما من كان مفعوله كذلك فلا نسلم انه شرير سفه. وفي المتنازع فيه 15 (٣٤ب/س) ما هو شر وقبيح / مفعول الله تعالى. لافعله وايجاداه.
- ثم في الشاهد انما يكون الفعل سفها قبيحا شرا اذا لم تكن له عاقبة حميدة. فاما ماله عاقبة حميدة فليس بشر ولاسفه ولا قبيح.

(١) بايراده: بايرازه: س ق (٢) ام: س ق ف، او: ن (٦) البديهيات: د س ف ق، البديهيات: ان (١٠) فان: د ف ن، وان: س ق (١٠) — فان: د س ف ق، وان: ان (١٢) ولم: ف ق ن، فلم: س د (١٥) فيه: د س، — ا ف ق ن (١٨) فليس بشر: د س ق ف، فلا شر: ن

فلم قلتم ان ايجاد الله تعالى هذه الاشياء ليست له عاقبة حميدة.
فان قالوا حكمنا بكون ايجاد هذه الاشياء سفها. لانا لانعرف فيه حكمة
ولم نقف على جهة الحكمة فيه.

5 قيل لهم: أكّل ما لاتعرفون لايكون؟ فان قالوا نعم. ظهرت مكابرتهم
وبان عنادهم. وان قالوا قد يكون ما لانعرف. قيل لهم ما انكرتم ان
لله تعالى في ايجاد ذلك حكمة لاتبلغها افهامكم لانكم تعجزون عن
الوقوف على جميع الحكم البشرية فكيف تدعون الوقوف على جميع الحكم
الربوبية.

ثم نقول لهم في ايجاد هذه الاشياء حكمة من وجوه:

10 احدها أن الله تعالى لما خلق الخلق وامرهم ونهاهم ووعدهم ولوعد.
والوعد والترغيب بما لا يعلم لذته والايعاد بما لا يعلم ألمه غير مفيد. فخلق
الضار والنافع ليصح الوعد والايعاد والترغيب والترهيب. والله الموفق.
والثاني: انه خلق العالم مختلف الاجزاء متفاوت الابعاض متباين الافعال
والاثار من نافع وضار مستحسن ومستقبح وبارد وحار وبارد وحار وبارد وحار
15 ذلك ليُسْتَدل بذلك على كمال قدرته ونفاذ مشيئته وسلطانته.

إذ من فعله على جهة واحدة فهو كالمطبوع المسخر / على ذلك كالنار (٣٥ب/ف)
على التسخين الثلج على التبريد فيكون في خلقه المختلفات اقامة دلالة كمال
القدرة ونفاذ المشيئة وهذه عاقبة حميدة فكان خلق الكل حكمة.

(٢) ايجاد: د س ف ق، — ن (٤) لهم: س ف ق، — ن (١٠) لذته: د س ص ف ق ن، لذاته:
١ (١٧) الثلج: ا د س ف ق ص، البلج: ن (١٦) المختلفات: ا د س ف ق، المختلفان: ص ن

وكذا لما اجتمعت هذه الاجسام المختلفة على الدلالة على أن لها صانعا
 حكيما لايسفه، عالما لايجهل، قادرا لايعجز، كانت هي مع اختلافها
 (٣٨ب/د) جنسا واحدا في الدلالة على صانعها فكان في ذلك دليل / كمال القدرة
 (٣٥أ/ق) وتام التدبير ونفاذ المشيئة / حيث جعل / المتضادات / او المختلفات
 (٣٢أ/ص) بالجواهر متجانسا في حق الشهادة على ربوبيته وحكمته وكمال قدرته. 5
 (٣٥أ/س) والثالث أنه خلق الاجسام الضارة والاوجاع والآلام ليدلل بها الجبابرة
 والملوك؛ ليعلموا بذلك ضعفهم فلا يغتروا بكثرة العدة والعناد واجتماع
 الجنود والعساكر والأتباع والحواشي فيصير ذلك مبعثة لهم على المسارعة
 الى طاعته ومزجرة عن الانهماك في معاصيه، وداعيا الى افاضة العدل فيمن
 تحت ايديهم من الرعايا وصادا لهم عن الجور والظلم على من في مما ليكهم 10
 من اصناف البرايا.

والرابع انه خلق هذه الاشياء الضارة المستقدرة ليعرف من رآها تعالى
 (٢٤أ/أ) منشاء العالم عن أن ينتفع بشيء أو يحتاج الى شيء. إذ من ذلك وصفه
 لا يخرج فعله عما ينتفع به ويندفع به حاجته فكان في تخليق هذه الاشياء
 (٢٥أ/ن) اظهار غناه وتعاليه عن الحاجة. ووراء هذه المعاني التي / بينها معان 15
 كثيرة ذكرها الشيخ ابو منصور الماتريدي، رحمه الله في مسائل التعديل
 والتجويز من كتاب التوحيد. اعرضنا عن ذكرها واكتفينا بهذا القدر لئلا
 تؤدي الى التطويل مع حصول البُغية والمقصود بهذا القدر مع انا غير
 محتاجين الى بيان هذه الاشياء.

(٤) او: د ف ق ن، و: س (٧) العناد: ا د س ف ق، العباد: ن، العناد: ص (١٠) مما ليكهم:
 س ف ق، ممالكهم: ن (١٢) تعالى: ا د س ف ق، انه تعالى: ن (١٦) الماتريدي: س ف ق،
 —: ن (١٧-١٨) لئلا تؤدي.. بهذا القدر: ا د س ف ق، —: ص ن

فانا اذا اقمنا الدلالة على وحدانية الصانع وامتناع القول بالصانعين وعلى كون العالم بجميع اجزائه محدثا ودلالته على منشئه وعلى كون منشئه حكيمًا لا يجهل ولا يسفه ثبت كون تخليق هذه الاشياء حكمة لضرورة هذه المقدمات. فبقي بعد ذلك جهل الخصوم بوجه الحكمة وذا لا يوجب خروجه عن الحكمة على ما قررنا. والله الموفق.

(١) وعلى: ا د س ف ق، على: ص ن (٣) لا يجهل: ولا يسفه: ا د س ف ق، لا يسفه ولا يجهل:
ص ن (٣) لضرورة: د س ف، بضرورة: ا ق ن

الكلام في ابطال قول الثنوية

ثم إن طائفة تلقنوا من الدهرية استحالة حدوث شيء لا من شيء. ومن (٣٥ب/س) الجوس / خروج احدث الافزاع والاهوال والآلام والأوجاع والشرور (٣٦أ/ف) والاجسام / الضارة والاجساد المستقدرة المستخبثة من الحكمة.

فأثبتوا للعالم أصليين قديمين كانا لم يزل متباينين فامتزجا فحصل العالم 5 من امتزاجهما وهما النور والظلمة. واطافوا جميع ما في العالم من الخيرات والمسرات الى النور وجميع ما فيه من الشرور والهجوم والاحزان والالام / والافزاع الى الظلمة. وافترقت هذه الطائفة ثلاث فرق. احداها المانوية. والثانية الديصانية. والثالثة المرقيونية.

فاما المانوية فهم المنسوبون الى ماني ويقال لهم المانوية وهي نسبة على غير 10 (٣٥ب/ق) قياس كما يقال / لاصحاب عاني من اليهود عَنَائِيَّة. ومذهبه ان العالم تركب من اصليين قديمين. احدهما النور والآخر الظلمة. وهما جميعا حيان سمعان بصيران. وكل واحد منهما خمسة اجناس اربعة من ذلك ابدان (٣٢ب/ص) وواحد روح /

فاما ابدان النور فهي النور والنار والريح والماء وروحه النسيم المتحرك في 15 الابدان الاربعة. وابدان الظلمة الحريق والظلمة والسوم والضباب وروحه الدخان. فامتزجت ابدان هذا بابدان ذلك. وكذا روحاهما فحصل العالم من الامتزاج.

(٣) الافزاع: ف، الافزاع: د س ق ن (٤) المستقدرة: ا د س ص ف ق، المتقدرة: ن (٥) لم يزل: ا د س ف ق، لم يزل: ن (٦) واطافوا: ف ق، اطافوا: د س ن (٧) فيه: د س ص ف ق ن، في: ا (١٠) المانوية: س ص ف ق ن، المانية: ا د (١٣) وكل: ا د س ف ق، وان كل: ن (١٦) الضباب: د س ف ق، الضيات: ا، الطبات: ص ن. فامتزجت: س ف ق، وامتزجت: ن

- واختلف هؤلاء في علة الامتزاج. فزعم بعضهم ان سبب الامتزاج كان من الظلمة وزعم بعضهم ان سبب الامتزاج كان من النور فامتزج بعض اجزائه ببعض اجزائها فحدث من الامتزاج العالم. وبقي فوق العالم النور الخالص فهو ابدا يسعى في تخليص ما احتبس من اجزائها في الظلمة، فيستخلص شيئاً فشيئاً الى ان لا يبقى منها في وثاق
- 5 الظلمة شيء فيعود الامر على ما كان / قبل الامتزاج فتمتع اجزاء النور (٣٦/س)
- المستخلصةً باتصالها بعالم النور الصرّف وتنال. ما فيه من اللذات والمسرات فتستمتع بذلك وتسهرج عما كان ينال من الآلام والشورور في وثاق الظلمة. وتتأذى اجزاء الظلمة التي كانت مختلطة بالنور بالتحاقها بالظلمة الخالصة بعد ما كانت تنال الراحة واللذة باختلاطها بالنور.
- 10 وهذا هو تفسير البعث والنشور وصورة الثواب والعقاب عندهم. ولهم في بدء الخلق ومائية السموات والارضين والجبال والبحار هذيانا كثيرة لامعنى لاطالة الكتاب بذكرها اوردها ارباب المقالات في كتبهم.
- والفرقة الثانية الديصانية منهم وقولهم مثل قول المانوية في اصلين قديمين للعالم / وهما النور والظلمة. والخيرات كلها من النور والشورور والآفات (٣٦/ب/ف)
- 15 من الظلمة. الا انهم يقولون النور كله جنس واحد. وكذلك الظلمة. والمانوية يجعلون كل واحد منهما خمسة اجناس على ما بينا.
- وكذا عند الديصانية النور / حي يفعل ما يفعل باختياره والظلمة (٢٤/أ)
- / مَوَاتٌ عاجزة تفعل ما تفعل / من الشورور بطباعها. (٢٩/ب/ص)
- (٢٥/ب/ن)

(١٠) الراحة: الراحة والرائحة: د (١٢) لهم: د س ف ق، —: ن. الارضين: د س ص ف ق
ن، الارض: ا (١٥) الآفات: ا س ف ق ن، الآفات كلها: د (١٩) — تفعل: ا د س ف ق، تشاء: ن

والمأنوية يزعمون ان كل واحد منهما حي مختار يفعل ما يفعل باختياره. وزعم هؤلاء أن سبب الامتزاج كان من النور فانه كان يتأذى بمجاورة الظلمة ومماسها وخشونتها. فاراد دفعها فارتبك فيها ويزعمون ان النور (أ/ق) مادام في وثاق الظلمة / يفعل القبيح مضطرا وبعد الخلاص لا يفعل ذلك.

5 والفرقة الثالثة المَرْقُيُونِيَّة منهم وهم يقولون باصلين قديمين. احدهما النور والآخر الظلمة. وتفردوا باثبات ثالث سليم ليس بخير كالنور ولا شرير كالظلمة. وهو متوسط بين النور والظلمة اسفل من النور واعلى من الظلمة.

10 (ب/س) اذ من مذهبهم جميعا أن النور كان في جهة العلو والظلمة / كانت في جهة السفلى وكل واحد منهما غير متناه من خمس جهات، متناه من الجهة التي يُلاقى بها صاحبه. فالنور متناه من جهة السُّفلى والظلمة متناهية من جهة العلو.

(أ/ص) إلا أن عند المأنوية والديصانية لم يكن بينهما / حائل في الأزل وكان كل واحد منهما يلاقى صاحبه بجهة.

15 وقالت المرقيونية بل كان بينهما ثالث متوسط، لم يكن خَيْرًا ولا شَرِّيرًا ويسمونه المعدل. وقالوا فتعدت الظلمة على هذا المتوسط فمازجته ثم بُنِيَ العالم من ذلك المزاج لتطيب بذلك وتتلذذ به.

فلما رأى النور ذلك بعث روحا الى هذا العالم وهو روح الله

(١) يفعل: د س ف ق، يشاء: ن (٣) ويزعمون: د س ن، فيزعمون: ف ق (٦) تفردوا: د س ف ق، يفردوا: ن (٩) ١- في: د ف، من: س، ن (١٠) ٢- في: د ف ق ن، من: س (١١) فالنور: س ف ق، والنور: ن (١٣) ان: د ص ف ن، اس: ق (١٦) وقالوا (قالوا: ف).. الظلمة: د س ق ف، فتعدت (فتعدت: ا، فعدت: ص) الظلمة قالوا: ان ص. بني: اس ق ن، يني: د

وابنه عيسى فمن تبعه ولم يقرب النساء ولا الزهومات أفلت من حبائل الظلمة. واكثرهم ينكرون أن يكون التباين معنى وراء التباين والامتزاج معنى وراء الممتزج فلم ينعدم عند الامتزاج معنى هو التباين ولا حدث معنى هو الامتزاج.

- 5 وما اقمنا من الدلالة على ثبوت الأعراض فهو دليل على كون التباين والامتزاج معنيين وراء ذاتيهما. وقد حدث الامتزاج في الحس وعرف حدوث التباين بقبوله العدم. فكانا معنيين حادثين. والنور والظلمة لا يخلوان عنهما ولا يسبقانها. وقد مر أن ما لا يسبق الحادث فهو حادث. وكل دليل عرف به حدوث سائر الاجسام فذلك الدليل / موجود في (أ٣٧/ف)
- 10 حق هذين الجسمين. وقد سبق من الكلام ما يدل على جواز وجود الشيء لا من شيء وعلى جواز ايجاد القبيح / وكونه حكمة عند تعلق (أ٤٠/د) العاقبة الحميدة به على ما مر في ابطال كلام المجوس. ثم أنهم ناقضوا في القول بالامتزاج من وجوه:
- 15 احدها ان الامتزاج بعد البينونة تغير وهو مستحيل على القديم لما هو من امارات الحدث وثبوت امارات الحدث في القديم محال. وإثباته تناقض لما فيه من القول بالقدم والحدوث معا.
- والثاني أن فيه ايجاد شيء لا من شيء وهو الامتزاج اذ هو معنى وراء الممتزج لكون الذات عندهم وقت التباين ولا امتزاج ثم هو حدث لا من اصل / اذ لا اصل للامتزاج حدث منه. وهم ينكرون حدوث الشيء (ب٣٦/ق)
- 20 لا من شيء وقد قالوا به فناقضوا.

والثالث أن الاصلين لهما كانا متباينين ثم امتزجا فقد وجد من كل واحد

(٢) المتباين: د س ف ق، التباين: ن (٤) هو: ا د س ف ق، —: ص ن (٥) دليل: د س ف ق، الدليل:

ن (٧) بقوله: ا د س ق ن، لقبوله: ف (١٥) في القديم... والحدوث (الحدث: ا): ا د س ف ق، —:

ص ن. (١٦) معا: جميعا: ا (٢٠) فناقضوا: ا ف ق، وناقضوا: د س. فناقضوا: ص ن

(١٣٧/أ/س) من الاصلين فعلان متضادان وهما التباين / والامتزاج وهم يقولون باستحالة المتضادين من جوهر واحد لهذا أبوا وجود الخير والشر بفعل واحد. والزايغ انهم الحقوا العجز بالنور حيث زعموا انه لا يقدر على قهر عدوه واستنقاذ اجزائه من وثاقه وكذا الاجزاء المحتبسة في وثاق الظلمة عاجزة عن التخلص عن قهر عدوها وقَبِلَ الأَسْرِ كانت عاجزة عن دفع قهر 5 الظلمة عن انفسها جاهلة باسباب الدفع والتخلص، والعجز والجهل شر. واثبتوا للظلمة قدرة على النور وأَسْرِ اجزائه والقدرة خير. وهذا هَدْمُ اصلهم وابطال قواعد مذهبهم.

(٢٦/أ/ن) والخامس انهم / يقولون ان حركة النور علوية وحركة الظلام / سفلية (٢٥/أ/أ) ثم قالوا بالامتزاج مع أنهم زعموا أن النور كان اعلى والظلمة اسفل. وعند 10 (٣٢/ب/ص) تحرك الاعلى حركة علوية والاسفل حركة / سفلية يزدادان بُعْدًا فيما بينهما لا ان يمتزجا. فاذا لا امتزاج الا بتسفل العلوي او تعلى السفلي. وكل ذلك عندهم محال. فاذا اثبتوا الامتزاج مع هذا فقد ناقضوا. والسادس أنهم جعلوا الاصلين متضادين لان التضاد عندهم في الجواهر دون الاعراض فانهم لا يقرون بثبوت الاعراض ويقولون أن من شأن 15 المتضادين التنافر والتباعد. ثم اثبتوا الامتزاج الذي هو الائتلاف والتقارب من غير اثبات قهر قاهر عليهما بل بانفسهما وطباعهما. وهذا تناقض ظاهر والحمد لله على التوفيق.

ثم يقال لهم من خالفكم في النُّحْلة واعتقد دينا غير دينكم أمْحَقُّ هو أم مبطل؟ فان قالوا محق فقد اقرؤا بصحة مذهب خصمهم 20

(٦) والجهل: د ف ق ن — س (١٢) ان يمتزجا : ا، ان يوجد الامتزاج: د س ق، امتزاج: ن، الامتزاج: ف (١٢) تعلى: د س ف ق، بتعلى: ن (١٥) فانهم: د س ص ف ق ن، ثم انه: ا

وبطلان مذهب انفسهم/وان قالوا هو مبطل قلنا اشر دينه الباطل ام خير (٣٧ب/ف)
 فان قالوا هو خير فقد بان عنادهم. وان قالوا هو شر. قيل من المعتقد
 لذلك جوهر النور ام جوهر الظلمة. فان قالوا جوهر النور، فقد ناقضوا
 وتركوا مذهبهم وان قالوا جوهر الظلمة قيل أيتصور منه أن يعتقد الدين
 5 الحق. فان / قالوا نعم، فقد ناقضوا وان قالوا لا. قيل لهم فلم تناظرون (٣٧ب/س)
 خصمكم ولم تدعونه الى دينكم وذلك غير متصور منه. فاذا هذا منكم
 تكليف ماليس في وسع المكلف ولا تصور لوجوده / البتة. وهذا منكم (٣٧أ/ق)
 سفه. فوجد منكم على زعمكم اعتقاد الحق وهو خير وتكليف ما
 لا تصور لوجوده وهو شر فجاء منكم الخير والشر.

10 أفمن جوهر النور انتم ام من جوهر الظلمة؟ فباى شيء اجابوا فقد ناقضوا
 وتركوا مذهبهم. ويقال لهم هل رأيتم من انتقل من مذهبكم الى غير
 مذهبكم وعلى القلب. فان قالوا لا. فقد كابروا، وانكروا المحسوس. وان
 قالوا نعم فقد جوزوا من جوهر واحد اعتقاد الحق والباطل. والحق خير
 والباطل شر. وهذا منهم تركٌ لمذهبهم.

15 والله الموفق.
 ويقال لهم هل رأيتم من أذى اخراً بشتيمة او ضرب ثم جاء واعتذر. وقال
 شتمتك وضربتك وانا تائب اليك من ذلك مقر بجنائتي عليك بما فعلت
 بك.

(١) وان: ا د س ف. ق، فان: ن. قيل: س ن، قلنا: ف ق (٥) لهم: د س، -: ف ق ن (٥)
 تناظرون: ا د س ف ق، تناظورا: ص ن. (٦) تدعونه: ا د س ف ق، تدعوه: ص ن (٨) فوجد:
 د س ف ق ص ن، وجدنا: ا (١٠) افمن: ا س ف ق ن، فمن: د (١١) من مذهبكم الى: ا د
 س ف ق، الى مذهبكم والى: ن. لا. ا د س ص ف ق، -: ن (١٤) منهم... والله الموفق: د
 ف ق ن، منكم (منهم هامش س) ترك لمذهبكم: س (١٧) مقر: س ف ق، ومقر: ن. بما: د ف
 ق ن، لما: س

فان قالوا لا فقد عاندوا وكابروا. وان قالوا نعم. قيل لهم من الجوهر الذى وجدت منه تلك الجناية أجوهر النور أم جوهر الظلمة. فان قالوا جوهر النور فقد اجازوا منه الظلم والجناية والايلاج. وهذا خلاف اصولهم. وان قالوا هو جوهر الظلمة.

قيل من الذي قال ظلمت عليك وثبت اليك أجوهر النور هو أم جوهر 5 الظلمة. فان قالوا هو جوهر النور فقد كذب. لانه لم يظلم ولم يجن عليه. فان قال ظلمت وجنيت عليك فقد كذب. وان قالوا جوهر الظلمة فقد صدق لانه اخبر انه ظلمه وجنى عليه وكان الامر على ما اخبر (١٤/د) والصدق خير فقد وجد من جوهر الظلمة الخير / وهذا الفصل يسمى

10 فصل الاعتذار.

وفيه هدم اصولهم وابطال قواعد دينهم والله الموفق. وعلى هؤلاء اسئلة كثيرة ومطالبات لاهل الحق جملة وقد اطنب في الرد عليهم شيخنا ابو منصور الماتريدى رحمة الله عليه الا انا اكتفينا بهذا القدر جريا منا على مقتضى شرطنا الايجاز فيه والتجانب عما فيه التعمق او

15 التطويل وبالله المعونة والتوفيق

(٣٨/سن) / ثم نقول للمرقيونية ما طبع الثالث المعدل بين النور والظلمة فان قالوا

(٣٨/ف) هو خير كله. فقد جعلوه من جنس النور فلا معنى لاجراجه / من جملة

النور. وان قالوا هو شركله فقد جعلوه من جنس الظلمة فلا معنى

لاجراجه من جملة الظلمة وان قالوا. هو / يفعل الخير والشر جميعا

(٥) عليك: ا د س ف ق ، اليك: ن. هو: س ف ق ، -: د ن (٦) فان: د س، فاذا: ا ن،

واذا: ف ق، (٨) ظلمه: ا د س ص ف ق، ظلمة: ن (١١) دينهم: د س ص ف ق ن، مذاهيم

: ا (١٢) هؤلاء: د س ف ق ن، هذا: ا (١٠) جملة: د س ف ق، -: ن (١٤) او: ا ق ف،

و: د ص ن، للمرقيونية: د س ف ق، المرقونية: ن. (١٦) نقول: ا د س ن، يقال: ف ق

فقد ابطالوا اصلهم وقد وقعت لهم الغنية عن اثبات اصلين قديمين (٢٦ب/ن)
متضادين حيث جاز / الخير والشر من واحد. (٣٣ب/ص)

ثم يقال لهم الثالث المعدل أ هو من جنس النور والظلمة جميعا او هو
من جنس احدهما او مخالف لهما جميعا. فان قالوا هو من جنسهما فقد
5 جعلوه نورا وظلمة معا / وهو محال وان قالوا هو من جنس احدهما قيل (٣٧ب/ق)
فكيف صار معدلا بينهما وهو ضد لذلك الاخر. ولو جاز ذا لجاز ان
يكون الذي المعدل من جنسه معدلا.

وان قالوا هو مخالف لهما قيل احتاج هو اذاً الى معدل بينه وبينهما لمخالفته
اياهما وتضاده لهما بل الى معدلين ليكون احدهما بينه وبين النور والاخر
10 بينه وبين الظلمة. ثم الكلام في المعدلين الاخرين على هذا الترتيب وهذا
واضح بحمد الله تعالى

ومن العجب أن هؤلاء الضلّال مع قولهم إن اجزاء النور محبوسة في وثاق
الظلمة الظالمة وأن النور يسعى بكل ما في مقدوره لتخليص تلك الاجزاء
فلا يقدر على ذلك الا على القليل. فالقليل على التدرج. وان افضل ما
15 يتقرب به الانسان الى النور الاعظم هو السعى في تخليص شيء من
الاجزاء المحبوسة في الظلمة.

ثم يزعمون أن الارواح كلها في الحيوانات الارضية من اجزاء النور
صارت محبوسة في القوالب والابدان التي هي من اجزاء الظلمة.

(١) اصلهم: س ف ق، اصلهم ن، الغنية: ا د س ف ق، الفتنة: ص ن. (٢) عن: ا د س ف
ق، من: ص ن (٦) لذلك: د س ص ف ق ن، بذلك: ا (١١) بحمد: د س ص ف ق ن، والحمد:
ا . تعالى: د ف فقط (١٢) إن: ا د س ف ق، انه: ص ن (١٤) فالقليل: د ق ن، والقليل: س
ق (١٨) صارت: ا د س ف ق، : ص ن

(١٤ب/د) / ثم هم مع هذه المقالة اشد خليقة الله تعالى نفارا عن القتل وإراقة الدماء.

(٣٨ب/س) وينسبون كل من ورد باباحة قتل شيء من الحيوانات / او ايجاب التقرب بالقرابين من الانبياء صلوات الله عليهم كموسى ورسولنا المصطفى محمد عليهما الصلاة والسلام الى انه مبعوث الشياطين لا مبعوث النور. وهذه منهم مناقضة ظاهرة وجهالة فاحشة.

5

فان اولى الناس بالقول باباحة القتل والتقرب بذبح البهائم هم لما فيه من تخليص اجزاء النور عن وثاق الظلمة وازاحتها عما يلحقها من اذى تنن رايحة الظلمة وخشونة مسها اياها بل قياد مذهبهم يوجب ان لا يتقرب احد الى النور / الصافي بقربة هي اعظم من اراقة دم نفسه لما فيه من

تخليص روحه عن القالب الظلماني والحاقها بما يجانسها من العالم النوراني 10 مع ما فيه من الاحسان الى نفسه من التخلص عن الحن والمصائب واصناف الموم والنوائب التي تنوبه في هذا العالم.

(٣٨ب/ف) وهذا مما لا يخفى فساده على ذى لب. ثم مع انا نري/ ان الحيات والعقارب وجميع ذوات السموم وجميع فسادها وشرها في العالم من قبل ارواحها

دون اجسادها. اذ هي بعد زوال ارواحها عنها تندفع معرفتها وتنقطع مادة 15 شرها ولا قدرة لاجسادها على الانسياب الى الحيوانات ومساورتها اياها والديب اليها والنهش واللدغ لها. وانما كان ذلك بما فيها من الارواح

(٣) ورسولنا مصطفى محمد — ف س (٦). باباحة: د ف ق ن، باحة: س (٧) ازاحتها: د س ف ق، اراحتها: ن. اذى تنن: ا د س ف، اذى تنن: ن، اذى بين: ص (٨) اياها: ا د س ف ق ، اياه: ن. قياد: ا د س ف ق ن، عناد: ص (٩) دم نفسه: ا د س ف ق، نفسه: ن (١١) والمصائب: ا د س ف ق، —: ص ن (١٣) ثم: ا د س ف ق، —: ن (١٤) السموم: و، السموم: د س ق ف ن (١٥) اذ هي: ا س ف ق ن، وهي: د (١٥) معرفتها: ا د س ف ق، معرفتها: ن

التي هي من اجزاء النور، لا بما لها من الابدان التي هي من اجزاء الظلمة مع هذا كله يزعمون ان الارواح من اجزاء النور الخير والقوالب من اجزاء الظلمة الشريرة وهذا هو غاية الغباوة ونهاية الحماسة.

5 وشبهتهم التي يتسلقون بها على ارباب الديانات في اباحة الذبح والتقرب بالقرابين يندفع بهذا.

ثم نقول لهم أترعمون أن القتل قبيح لعينه ام لمعنى فيه؟ فان قالوا هو قبيح لعينه قيل هذا ممنوع. وان قالوا تنفر عنه العقول السليمة.

فلنا ليس كذلك بل تنفر عنه الطبايع السخيفة / والقلوب الضعيفة لما (١٣٩/س) يقدر حلولها في نفسه فتنفر عنه طبيعته ولهذا يسهل ذلك على طبيعة من اتخذ ذلك عادة والطبيعة هي التي يسهل عليها بالاعتیاد / حتى يصير (٢٧/أ/ن) متألفا بما كان ينفر عنه قبل الاعتیاد فاما ما استقبحه العقل لذاته فلا يحسن ذلك فيه البتة. اذ هو يرى الاشياء بحقائقها لا الطبيعة.

15 ثم نقول أرايتم لو ان ثعبانا عظيما دخل بلدة فيها خلق كثير، أو اسدا ضاريا اقتحم مدينة من المدائن وجعل يقتل الناس يمينا / وشمالا وكان (٢٦/أ) بحال لو لم يقتل لاتي على جميع اهل تلك البلدة اكان قتل الثعبان او الاسد قبل إفنائه الخلق مستحسنا ام لا؟

(١) اللذغ: د س ف، اللذغ: ق، اللذغ: ن. كان: كل: س (١٧-١) من الارواح.. بما لها (بها: د).. الظلمة (الظلم: أ)... الارواح: ا د س ف ق،... ص ن (٤) يتسلقون: ا د س ف ق، يستقلون: ص ن (٨) الطبايع: ا د س ف ق، الطبايع: ص ن (٩) طبيعة: ا د س ف، طبيعته: ق،... ن. الطبيعة: البيعة: س (١٠-١١) حتى يصير متألفا... فيه البتة: تكرر في: ن (١١) متألفا: د س ص ف ق ن، مبالغا: ا (١٣) نقول: د س ف ق، يقول: ن. ثعبانا: د س ص ف ق ن، جانا: ا دخلت: س ف ق، دخل: ن (١٦) افنائه: د س ف ق، افنائه: ن

- فان قالوا لا. فقد ظهرت مكابرتهم وان قالوا نعم. عُرف ان القتل ليس بقبيح لعينه إذ حسن مع وجود عينه.
- وكذا هذه المطالبة في قتل اللصوص وقطاع الطريق الذين قتلهم سبب لصالح العالم وسكون لدهماء الناس وأمن عن اثاره الفتنه.
- ثم اذا ظهر ان عينه ليس بقبيح، فلو قبح انما قبح لما أن القاتل لا ولاية 5 له على المقتول او لاملك له فيه او منعه من له الخلق والامر عن قتله والله تعالى له الملك في الاشياء باجمعها يتصرف فيها كيف يشاء يحظر اتلافها تارة ويبيح ذلك اخرى على قدر ما يعلم فيه من الحكمة. لادافع لقضائه ولا معارض لمشيئته.
- ثم بعد ما ثبت أن القتل ليس بقبيح لذاته بل لو قبح لقبح بانضمام قرينة 10 اليه وما هذا سبيله يحسن بانضمام قرينة مستحسنة اليه ايضا على ماقررنا في قتل الثعبان والاسد.
- ثم يقال لهم ما انكرتم أن قتل هذه الحيوانات لا يكون مستقبحا في بعض الاحوال فتجوز اباحته. ويصير مستحسنا لانضمام قرينة اليه فيجوز (٣٩/أ/ف) ايجابه. فان قالوا لو انضمت اليه القرينة / لعرفناها. 15 قلنا لهم: أفكل ما لاتعرفون ليس بموجود. فان قالوا نعم. ظهرت مكابرتهم (٣٩/ب/س) / وان قالوا لا. بطلت شبهتهم وبالله التوفيق والعصمة (٣٩/ب/ق) / ثم يقال لهم ان الجنس الذي جعل غذاء للبشر من جملة الحيوانات هو الغنم. ومن المعلوم الذي لا ريب فيه أن هذا الجنس لو خلا عن قيام الادمي بدفاع اسباب الهلاك عنه وايصال مافيه منفعته ومصالحته اليه 20

(١) فقد — ق ف، (٤) لصالح: د س ن، اصلاح: ف ق (الاصلاح هامش) (٦) عن: على :
 ق (٨) قدر: س ق ن، ما قدر: ف (١١) ايضا: د س ف ق، —: ن (١٣) ثم: د س ف ق —:
 ن (١٠) بعض (الاقوات: ا) الاحوال: ا د س ف ق، الاحوال: ص ن (٢٠) بدفاع: ا د س ف
 ق، بدفع: ن

- تتلف الكل وتفانى الجنس باجمعه لتسلط الذئباب والاسود وجميع انواع السباع عليه ولا امتناع له لا بالقوائم ولا بالجناح وليس معه الة الدفاع/ (٤٢ب/د)
- والجرب فتمزقه السباع في اوحى مدة واسرع وقت.
- وكذا من طبع هذا الجنس أن راعيها لو بعد عنها في المغاور والصحارى
- لبقيت رؤسها رافعة الى السماء متخوفة عن كل صوت نافرة عن كل ركز لاتتناول علفا ولا ترد ماء الى ان تتلف جوعا وعطشا.
- 5 واذا كان الامر كذلك فلو لم ييح للادمى الانتفاع بها وتناول لحومها كما قام بالدفع عنها والحفظ لها فيتلف الكل وينقطع الجنس فكان في اباحة التناول إبقاء الجنس وفي الحظر اهلاكه فمن لم ييح اتلاف البعض ليصير ذلك طريقا الى فناء الكل. فلا علاج لجهله وحُمقه.
- 10 ثم التقرب بالقرابين كان ذلك بطريق الفداء عن نفسه. اذ لله تعالى على كل احد من خلقه نعمة الایجاد فشكره يكون باعدام نفسه طلبا لمرضاته كما كان شكر نعمة المال ازالة بعضه عن نفسه وشكر نعمة المنكح والمشرب والمأكل، الامتناع عنها بالصوم. الا ان كل واحد منهم لو أتلف نفسه شكرا لنعمة الوجود لانقطع نسل البشر وتفانى الخلق وارتفع الجنس المقصود من الخلائق فاكتفى الصانع بكمال حكمته بفدية يفديها عن نفسه كما في حق الذبيح عليه السلام.
- 15 ثم هذا كله منا تبرع اذ لا حاجة بنا الى بيان شيء من هذا.

(١) الذئباب: ا د س ف ق، الذباب: ص ن ٢- لا: د س ف ق، الا: ا، -: ص ن (٢) الجرب: س ق، الجرب: ا ف ن، الجرب: ص. (٣) اوحى: ا س ص ف ق ن، ادنى: د (٥) رافعة: ا د س ف ق، -: ن. متخوفة: ا د س ص ف ق، متحوية: ن (٦) ركز: د س ف ق، بكر: ن (٧) الانتفاع: د س ص ف ق ن، في الانتفاع: ا (١٤) والمأكل: ا د س ص ف ق، -: ن الامتناع: كذا في: د س ف ق ن، (١٨) ثم: ا د س ص ف ق، -: ن

(٤٠/أ/س) / فاننا اذا بينا بالدليل حدوث العالم وثبوت الصانع ووحدايته وحكمته
(٢٧ب/ن) وثبوت الرسالة وعصمة الرسول ثبت بهذه المقدمات الصادقة / ان جميع
ما بينه الرسول حق صدق وفيه حكمة بليغة وان قصرت عقولنا وعجزت
افهامنا عن الوقوف على جهة الحكمة. فمن تكلم مع المجوس أو الثنوية
ينبغي ان يتكلم على هذا الوجه فانه اقطع لشغب الخصوم. 5
والله المحمود على التوفيق.

الكلام

في أن الباري جلّ وعلا قديم

(٣٥ب/ص) / واذا ثبت حدوث العالم وثبوت الصانع علمنا أنه قديم. اذ لو لم يكن
(٢٦ب/أ) قديماً لكان محدثاً / لما مرّ ان لا واسطة بينهما.
(٣٩أ/ق) ولو كان محدثاً لافتقر الى محدث. وكذا الثاني والثالث / الى ما لا يتناهي 10
وصار حدوث العالم ووجوده متعلقاً بما لا يتناهي وما لا يتناهي لا يتصور
(٣٩ب/ف) ثبوته فاذا لا يتصور ثبوت العالم / وحدثه. ونحن نشاهده ثابتاً ونعرف
كونه حادثاً بالدليل دلّ أن وجوده وثبوته لم يتعلق بما لا يتصور ثبوته
(٤٣أ/د) فدل ان موجدّه لا يوافقّه في صفة الحدوث فيكون قديماً / ضرورة
15 والله الموفق.

(٦) والله المحمود على التوفيق: د س ن، والله الموفق: ق، والله: ف (١٢) ثبوته: د س ص ف
ق ن، ثبوتهم: ا

الكلام في نفى كون الباري عرضا

وإذا ثبت أن العالم له صانع وثبت انه واحد، وانه قديم فبعد ذلك ينبغي أن نبحت ونتأمل ان ذاته هل هو عرض ام ليس بعرض. فبحثنا وتأملنا في العرض فوجدناه استحق اسم العرض لاستحالة بقاءه اذ العارض في اللغة هو ما لا يدوم.

5 ويقال عرض لفلان امر اي معنى لاقرار له. ويقال هذه الحالة ليست باصلية في كذا بل هي عارضة له اي هي امر لا دوام له. ولهذا سمي السحاب عارضا على ما بينا.

10 ثم رأينا اشياء لابقاء لها فسميناها اعراضا. فاذا العرض ما يستحيل بقاءه في عرف المتكلمين. وهذا الاسم له ماخوذ من الدلالة اللغوية / ثم وجدنا (٤٠ ب/س) كل عرض له وصف لازم لايزايله ويستحيل وجوده غير موصوف به وهو كونه مما يستحيل قيامه بذاته ويفتقر الى قائم بذات يقوم به. ثم هو ما كان عرضا لكونه غير قائم بذاته. اذ ليس فيه ما ينبىء عن معنى كونه عرضا في اللغة بل كان عرضا لاستحالة بقاءه.

15 وظنت المعتزلة والكرامية حيث رأوا كل عرض غير قائم بذاته في الشاهد انه كان عرضا لهذا الوصف ثم تفرع لهما عن هذا الاتفاق المبني على الخيال مذهبان باطلان اذ الباطل لا ينتج الا الباطل.

فاما المعتزلة فانهم زعموا أن الله تعالى لو كانت له صفات ازلية كالحياة والعلم والقدرة لكانت اعراضا لاستحالة قيام هذه الصفات بانفسها وقيام
20 العرض بذات الله تعالى محال.

(٤) اسم: ا د س ف ق، -: ن (٦) ويقال: د س ف ق، يقال: ن (٩) فاذا: فاذا: س (١٣) اذ ليس ما ... (معنى - : ا) عرضا: ا د س ف ق، حيث رأوا كل عرض غير قائم بذاته في الشاهد انه كان: ص ن (١٨) كالحياة والعلم والقدرة: ف ق، كالعلم والقدرة والحياة: س ن

وكذا وجود الاعراض في الازل ممتنع. فاذا لاصفة لله تعالى اذ لو كانت
لكانت عرضا.

- واما الكرامية فانهم لما عرفوا ثبوت هذه الصفات لله تعالى بالدليل
الضروري وعلموا انها لا تقوم بذواتها بل تقوم بذاته تعالى سمئها اعراضا
لوجود ما كان العرض لاجله عرضا في الشاهد وكلا المذهبين فاسد. 5
فان العرض في الشاهد كان عرضا لاستحالة بقائه لانه هو المعنى الذى
(ص/١٣٦) ينبىء عن المعنى اللغوي لا لاستحالة قيامه بذاته. اذ لا دلالة في اللغة/
تدل على ان ما لاقيام له بذاته يسمى عرضا. واذا ثبت ان الامر على
(٣٩ب/ق) ما بينا، لم تكن صفات الله تعالى اعراضا ولم يلزما باثبات الصفات لله
(٢٨أ/ن) تعالى اثبات الاعراض في الازل / ولا / القول بقيام الاعراض بذات الله تعالى. 10
(٤٠أ/ف) واذا تقرر هذا ثم تأملنا فعلمنا ان المعنى / الذى لأجله كان العرض عرضا
وهو استحالة البقاء مستحيل على البارئ عز وجل. اذ القول يقدم ما
لابقاء له محال بل هو كما يوجد ينعدم في الثاني من حال وجوده. وعلمنا
ان ما هو من لوازم العرض وهو استحالة قيامه بذاته وافتقاره الى محل
يقوم به محال ثبوته فيمن تولى انشاء العالم. اذ قيام الفعل بما لاقيام له 15
بذاته محال.

(٤١أ/س) /وكذا الفعل المحكم المُنْتَقَن لا يُتَأْتَى الا من حي قادر عالم. واتصاف ما
لاقيام له بذاته بكونه عالما قادرا حيا محال.

(١) ممتنع: ا د س ص ف ق، يمتنع: ن (٤) بذواتها: ا د س ف ق، بذاتها: ص ن. بذاته تعالى:
ا د س ن، بذات الله تعالى: ف ق (٨) بذاته: بالذات: ق (٨) واذا: ا د س ق ف، فاذا: ن
(١٢) يقدم: ا د س ص ف ق، تقدم: ن. يوجد: ا د ف ق، وجد: ن (١٧-١٨) وكلنا (وكذلك):
ف ق، فكذا: د) الفعل... حيا محال: ا د س ف ق، ض ن

وكذا افتقار القديم الى المحل محال اذ شرط القدم الاستغناء في الوجود عن غيره. وكذا القول بقدم المكان محال، لقيام دليل حدوث ما سوى الله تعالى ووجود العرض بلا محل يقوم به محال. فاذن علمنا بالوقوف على هذه المقدمات الصادقة أن البارئي جل وعلا ليس بعرض ويستحيل وصفه به.
والله الموفق.

(٤) المقدمات: د س ف ق، المقامات: ص ن —: ١

الكلام في ابطال قول من يقول ان الباري عز وجل جوهر

وانذا ثبت استحالة كون الباري عرضا فبعد ذلك تأملنا فوجدنا الموجود في الشاهد ينقسم الى ما يستحيل بقاءه ويمتنع قيامه بذاته وهو العرض، والى ما لا يستحيل بقاءه ولا يمتنع قيامه بذاته وهو العين واستحال كونه عرضا لما مر.

فعلينا، ضرورة استحالة اتصافه بكونه عرضا أنه باقٍ غير مفتقر الى مكان. ثم رأينا ان ما وراء العرض في الشاهد هو العين.

وهو ينقسم الي غير متركب وهو المسمي عند المتكلمين جوهرًا والي متركب وهو المسمي جسما. فتأملنا أنه هل يوصف بكونه جوهرًا ام لا؟ فوجدنا اتصافه بكونه جوهرًا محالًا ممتعا. وزعمت النصارى انه تعالى جوهر. ولم يساعدهم احد من اهل قبلتنا الا ابن كرام.

فان الاسفراييني ذكر في باب فضايح الكرامية من كتابه المسمي بتعجيز المعتزلة أن ابن كرام ذكر في كتابه الملقب بعذاب القبر في وصف الله تعالى أنه احدى الذات احدى الجوهر. وهذا من ابن كرام خروج عن اجماع المسلمين والتحاق بالنصارى.

وشبهة النصارى في ذلك ان الجوهر في الشاهد كان جوهرًا لانه قائم بالذات وهذا حد صحيح. لاطراده وانعكاسه لان كل جوهر في الشاهد قائم بالذات / وكل قائم بالذات في الشاهد جوهر. واذا كان كذلك (٤١ب/س) / ثبت تعلق كونه جوهرًا بكونه قائمًا بالذات تعلقًا لا انفكاك بينهما. (٤٤أ/د) 20

(٤) ويمتنع قيامه... لا يستحيل بقاءه: د صس ف ق، —: ان (٥) استحلال: د س ف ق، استحالة: ن (٩) عند المتكلمين ... وهو المسمي: ا د س ف ق، —: ص ن (١٨) لان كل: ا د س ف ق، لا كل: ن (١٠) الشاهد: د س ف ق ن، الشاهد كان جوهرًا لانه: ا (٢٠) تعلقًا لانفكاك بينهما: د س ف ق ن، —: ا

فثبت ان الجوهر جوهر لكونه قائما بالذات فكان كونه قائما / بالذات (٤٠/أ/ق)
 علة لاتصافه بكونه جوهرًا. اذ بهذا يمتاز وصف العلة عن وصف الوجود/ (٣٨/ب/ص)
 اعنى ان ما يقبل من الاوصاف الانفكاك بينه وبين الموصوف لا يكون
 حدا ولا علة لكونه متصفا به. وما لا يقبل الانفكاك يكون حدا وعلة

5 لكونه متصفا به.

الا تري أن كونه جسما/ لما انفك عن كونه فاعلا لاستحالة كون (٤٠/ب/ف)
 الاجسام الجمادية فاعلة لم يكن كونه فاعلا علة لكونه جسما. فلم يكن
 من ضرورة ثبوت كون الذات فاعلا ان يكون جسما، وكون الجسم
 متحركا لما كان لاينفك عن قيام الحركة به فانه يستحيل متحرك لم تقم
 10 به الحركة.

وقيام حركة بما ليس بمتحرك بها كان قيام الحركة به علة لكونه متحركا.
 وكذلك انفكاك الحد عن المحدود والمحدود عن الحد محال.

واذا ثبتت هذه القاعدة، فبعد ذلك كان من ضرورة ثبوت احدهما ثبوت
 الاخر في الشاهد والغائب جميعا كالحركة مع المتحرك. فان قيام حركة
 15 في الشاهد بما ليس بمتحرك لما كان محالا. وكذا ثبوت متحرك لم تقم
 به الحركة كان من ضرورة ثبوت متحرك في الشاهد والغائب جميعا قيام
 الحركة به. ومن ضرورة ثبوت قيام الحركة بذات ان يكون متحركا.

فكذا فيما نحن فيه لما ثبت تعلق كونه / جوهرًا بكونه قائما بالذات، (٢٨/ب/ن)

(١) لكونه قائما: د س ف ق، لكونه: ن (١-٢) فثبت ان.. بالذات ... وصف العلة: د س ف
 ق، بالذات علة لاتصافه بكونه جوهرًا. اذ بهذا يمتاز وصف العلة التي: ا (٢) اذ: و: ص ن (٣)
 بينه و: ا د س ف ق، -: ص ن (٧) فاعله: ا د س ص ف ق، -: ن (٩) لا: ا د ف ق،
 -: ن. به: ا د س ص ف ق، -: ن (١٢) كذلك في، كذا: ن (١٣) واذا: د س ف ق، فاذا:
 ان (١٤) كالحركة: ا د س ف ق، كالمتحرك: ص ن (١٥) لما كان محالا: ا د س ف ق، -: ص
 ن. كان من: د س ص ف ق ن، كان محالا كان من: ا (١٧) الحركة: د س، حركة: ا ف ق ن

وكونه قائما بالذات بكونه جوهرًا تعلقًا بلا انفكاك عُرف أن تعلق ما بينهما تعلق العلة بالمعلول. وكونه قائما بالذات حد للجوهر فيستحيل ثبوت احدهما بدون الآخر في الشاهد والغائب جميعًا.

(٤٢/أ/س) وإذا ثبت ان الغائب قائم بالذات ثبت ضرورة انه جوهر. هذا كما انكم / تثبتون للبارئ علمًا ضرورة اتصافه بكونه عالما. وكذا في جميع الصفات 5 بهذا الطريقتين فكذا هذا.

ومما يتعلقون به أن الله تعالى موجود والموجود إما ان يكون عرضا وإما ان يكون جوهرًا والله تعالى ليس بعرض فيكون جوهرًا اذ لو لم يكن جوهرًا مع انه ليس بعرض لما كان موجودا لأن الموجود ينقسم الى قسمين. وما انقسم الى قسمين فما خرج عن قسميه جميعا لا يكون 10 من جملته. فلو خرج البارئ جل وعلا عن القسمين جميعا لما كان موجودا.

(٤٤/ب/د) ويقولون ايضا انه تعالى فاعل وما يجوز منه الفعل في الشاهد فهو جوهر/وما يستحيل منه الفعل فهو عرض. وقد تحقق من الله تعالى الفعل فكان جوهرًا. وحيثنا أن الجوهر في اللغة عبارة عن الاصل. يقال لمن اشتهر بالاحسان (٢٧/ب/أ) من ابناء الشرف والسيادة فلان يجري في الاحسان على / شاكلة جوهره 15 الشريف ومقتضى حسبه العالي المنيف.

(٤٠/ب/ق) ويقال / للشوب اذا كان محكم الصنعة جيد الاصل انه ثوب جوهرى. فعلى هذا سَمَوْا ما لا يتجزأ من اجزاء الجسم جوهرًا لكون البسائط

(١) بكونه جوهرًا: د ف ق، بالجوهر: س ن، تعلقًا: د س ص ف ق ن، تعلقًا ما: ا. بلا انفكاك: د س ف ق، لانفكاك: ا، لا انفكاك: ن (٢) للجوهر: ا د س ف ق، الجوهر: ص ن (٣) فيستحيل: ا س ف ق ن، يستحيل: د (٤) الغائب: د س ص ف ق، العالم: ا (١٧) الشريف: د س ص ف ق ن، الشريفة: ا

التي تتركب منها المركبات جارية مجرى الاصول لها، لا يعنون به انه اصله القديم كما يذهب اليه اهل الدهر. بل يريدون أن كل متركب يقدر في الوهم انه من الافراد تركب فتكون الافراد اصولا واركانا في المركبات لتصور الافراد بدون التركب واستحالة المركبات بدون الافراد التي تركبت هي منها.

5 /والله سبحانه وتعالى / يستحيل تركبه الى غيره ليصيرا جسماً فلم يكن (٢٧/أص) اصلا يتركب منه الجسم فلم يكن جوهرًا / . وما ادّعوا ان الجوهر اسم (٤١/أف) للقائم بالذات فكان كونه قائماً بالذات حدا له دعوى ممنوعة. فأما ما ادّعوا من صحة الاطراد والانعكاس في الشاهد.

10 /فقلنا لهم كما تدور الجوهرية مع القيام بالذات طردا وعكسا ووجودا (٤٢/ب/س) وعدماً فكذا يدور مع كونه اصلا يتركب منه الاجسام. فلم كان جعلكم القائم بالذات حدا له اولى من جعل خصومكم كونه اصلا حدا له. وانتم المدعون حيث تريدون تعدية الاسم الى الغائب بتعدى الوصف. بانه القائم بالذات وخصومكم يمنعونكم عن ذلك.

15 ثم يقال لهم اليس أن في الشاهد كل جوهر قابل للعرض. وكل ما هو قابل للعرض جوهر فلا بد من ان يقولوا بلى:

(١) التركيب ق ن، المركبات ف (٢) انه: د س ف ق، -: ن (٣) تركيب : د س ص ف ق ن، تركيب فتكون الافراد تركيب: ا (٥) هي: د س ف ق، -: ن (٨) فكان: د س ص ف ق ن، وكان: ا (٩) الاطراد: ا د س ف ق ن، الاضطراد: ص (١٠) قلنا: ا د س ف ق، قلنا: ص ن. الجوهرية: د س ق، الجوهر به: ا ف ن. القيام: د س ص ف ق ن، قيام: ا (١١) فلم (ولم: ق) كان: ا د س ف ق، فلم يكن: ص ن (١٤) يمنعونكم: د س ص ف ق ن، يمنعون: ا (١٥) ان: د س ف ق، -: ن (١٦) ان يقولوا بلى : د س ف ق، تلى: ن، بلى: ا -: ص

قيل: اتجعلون كونه قابلاً للعرض حدا له لدورانه معه وجوداً وعدمًا،
وطردا وعكسا.

فان قالوا نعم تركوا اصلهم فانهم يقولون بانه تعالى ليس بقابل للاعراض.
وان قالوا لا. ابطالوا دليلهم.

ثم يقال لهم ما تنكرون على من يقول إن الله تعالى ليس بجوهر لان حد 5
الجوهر أنه قابل للاعراض ويستدل على صحة حده بالطرد والعكس
والدوران وجوداً وعدمًا.

فإن قبلوا ذلك تركوا مذهبهم. وان لم يقبلوا ابطالوا دليلهم. ويقال لهم
(٤٥/أ/د) لما كانت الجوهرية / تدور مع القيام بالذات وجوداً وعدمًا. وكذا كونه

اصلاً للجسام. ثم ليس في لفظ الجوهر ما ينبىء عن القيام بالذات وفيه 10
ما ينبىء عن كونه اصلاً أن جعله جوهرًا لكونه اصلاً أولى من جعله
جوهراً لكونه قائماً بالذات. اذ اطلاق اسم معنوى على محل ووجد فيه
(٢٩/أ/ن) ذلك المعنى لن يكون إلا لذلك المعنى. ومن / ادعى اطلاقه عليه لا لذلك

المعنى بل لأمر اخر كان مخططاً في دعواه كمن ادعى أن ما قامت به الحركة
(٤١/أ/ق) لم يسم متحركاً لقيام الحركة به بل لوجوده او لقيامه / بالذات كان 15
مخططاً في دعواه.

وكذا في الاسود والابيض والمجتمع والمفترق وغير ذلك من الصفة. فكذا
هذا وجاء من هذا أن كل معنى تعلق بشىء تعلقاً لا انفكاك بينهما
(٤٣/أ/س) ويدور معه / وجوداً وعدمًا لا يوجب تعلقه به تعلق العلة بالمعلول. ولا

(٥) لهم د س ف ق، ن (٨) وان: ا س ف ق ن، فان: د (١٠) لفظ: د ن، لفظة: ق ف
(١٢) اذ: ا د س ف ق، او: ص ن (١٣) لذلك: د س ص ف ق، بذلك: ا (١٥) به: د س ص
ف ق ن، ا (١٧) لوجوده: د س ف ق ص ن، لوجوه: ا (١٧) المفترق: د س ف ق، المفترق:
ن (٥) فكنا: د س ف ق، وكذا: ن (١٨) لا انفكاك: ا د س ف ق، لانفكاك: ص ن. لا يوجب:
د س ف ق، ما لا يوجب: ن (١٩) ولا: فلا: ن

يوجب تعدى احدهما الى الغائب تعدية الاخر على الاطلاق بل شريطة استحالة اضافته الى معنى آخر. فاما ما لم تستحل اضافته الى معنى آخر فلم يعلم ان تعلق احدهما بالآخر تعلق العلة بالمعلول.

ولهذا لم نجعل قولنا القابل للاعراض حدا للجوهر على ماقررنا. وإن وجد الدوران لانه يمكن ان يضاف كونه جوهرًا الى معنى اخر وراء كونه قابلا للاعراض ونجعل تعلق قيام الحركة بمحل باتصاف المحل بكونه متحركًا تعلق العلة بالمعلول لما أن اضافة كونه متحركًا يستحيل الى معنى اخر / سوى قيام الحركة به.

(٤١ب/ف)

وفيما نحن فيه لا يستحيل / اضافة كونه جوهرًا الى معنى سوى القيام (٣٧ب/ص) بالذات وهو. كونه اصلا بل وجبت الاضافة اليه لما مر من الدلالة اللغوية على ذلك. فلم تجز اضافته الى كونه قائمًا بالذات.

وهذا الجواب مما لا يمكن التعويل عليه على اصول المعتزلة لانهم يجعلون حد العرض ما يستحيل قيامه بنفسه وان لم يكن في لفظ العرض ما يدل عليه ولم يجعلوا حده / ما يستحيل الدوام عليه وان كانت لفظة العرض (٢٨أ/أ) من حيث اللغة منبئة عنه.

15

فكذا النصارى يجعلون هكذا في حد الجوهر. والله الموفق.

وقولهم: إن الموجود في الشاهد اما ان يكون عرضًا واما ان يكون جوهرًا والله تعالى موجود وليس بعرض فيكون جوهرًا / كلام فاسد. (٤٥ب/د)

(٤) الثابت: ا د ص س ف ق، العامل: ن (٥) وجد الدوران: ا د س ص ف ق، وجد الاوزان: ن (٥) بمحل: ف ق ن، به محل: ا، بمحل علة: د. بكونه: ف ق، ن س د (٧) لا: ا ف ن س (هامش)، كما: د س (١٤) العرض: العرض اعتماد: س. عليه: ا د س ص ف ق، ن (١٥) من حيث اللغة منبئا (منبئة: س) عنه: د س ص ف ق، منبئا عنه من حيث اللغة: ا (١٦) فكذا: ا د س ص ف ق، وكذا: ص ن

لان الجوهر في الشاهد ما كان جوهرًا لانه ليس بعرض، بل كان جوهرًا لانه اصل يتركب منه الجسم. ولهذا لم يكن العرض جوهرًا لانه ليس باصل يتركب منه الجسم.

والله تعالى يستحيل عليه كونه اصلا يتركب منه الجسم فلم يكن جوهرًا. وليس من ضرورة كونه موجودًا كونه جوهرًا لان العرض موجود وليس 5 (٤٣ب/س) بجوهر. وكذا العرض لم يكن عرضًا لانه موجود، لان الجوهر موجود وليس بعرض، بل كان عرضًا لاستحالة دوامه.

والله تعالى لا يستحيل عليه الدوام بل هو واجب البقاء فلم يكن عرضًا. ولهذا لم يكن الجوهر عرضًا. لا ليس بمستحيل البقاء وتحديد الموجود بأنه جوهر او عرض فاسد. لانه تحديد مقسم وهو فاسد. لان جمع 10 (٤١ب/ق) وعرض. واثبات كل وصف في محل على حدة ليس / بجامع. ومن شرط صحة الحد ان يكون جامعًا على ما مر في افساد كلام الجبائي في تحديده العلم انه اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة او دليل. وهذا الجواب مما لا يستمر الا على اصول اهل الحق. 15

فاما المعتزلة المجوزون التحديد المقسم فلا يمكنهم الخروج على الزام النصارى. والله الموفق.

وقولهم ان الله تعالى فاعل وكل فاعل في الشاهد جوهر.

(٧) وليس بعرض: س ف ق ن، وليس بعرض بل كان عرضًا لانه موجود لان الجوهر موجود وليس بعرض: د (فيه تكرار) (٨) فلم يكن عرضًا... بمستحيل البقاء: ا د س ف ق، -: ص ن (٨) هو: ا د س ف ق، هذا: ص ن. واحد: د س ف ق، -: ن (١١) يستحيل: د س ص ف ق ن، ليس يستحيل: ا (١٤) اعتقاد: ا د س ف ق، اثبات: ص ن (١٥) بما لا يستمر: ف ق ن، بما: د، هو الذي: س (لا يستمر: د س، مما لا يستقيم: هامش س) (١٨) جوهر: -: ا

قلنا وكل فاعل في الشاهد ايضاً جسم فانا ما عايناً جوهرأ غير متركب
يفعل فعلا. فان التزموا جعلوا الله جسما. وهو خلاف مذهبهم. وان
لم يلتزموا ابطلوا دليلهم.

5 وكذا كل فاعل في الشاهد لحم ودم. وكل فاعل محدود متناه. فان اثبتوا
ذلك في الغائب لكونه فاعلا تركوا مذهبهم وان لم يثبتوا ابطلوا دليلهم
ثم نقول لهم لم يكن / الجوهر في الشاهد جوهرأ لانه فاعل بدليل ان (٢٩ب/ن)
الجماد والموات جوهر وليس بفاعل بل كان جوهرأ لكونه اصلا تتركب
منه الاجسام وهذا المعنى لايتعدى الى الغائب فلم يكن جوهرأ.
وبالله التوفيق.

10 ثم ان هؤلاء الجهال يزعمون ان الله تعالى / جوهر واحد ثلاثة اقانيم. (٤٢أ/ف)
والاقتنوم الصفة عندهم. فيكون معناه أنه جوهر واحد ثلاث صفات
ويفسرون ذلك أنه ذات وعلم وحياة. ويسمون الذات ابا / والعلم ابنا (٤٤أ/س)
والحياة روحا. ويقولون بلسانهم / السوربة آفا أفنا روحاً قُدشا: يعنون (٢٨أ/ص)
به الاب والابن وروح القدس وهذه جهالة متفاحشة حيث يجعلون
15 الواحد ثلاثة والثلاثة واحدا.

وكذا يجعلون الذات صفة ويعدون في الصفات. وكذا يجعلون الذات

(١) ايضا: د،: ف ق ن. قلنا ... الشاهد: ا فقط (٢) الله: د س ف ق، لله: ا ن (٥)
مذهبهم: د ص ف ق ن، مذهبهم: ا س (١٠) بطلوا: ابطل: س (٦) لهم: د س ق، : ف ن
(٧-٨) لكونه : ... جوهرأ : د فقط (١٣) السوربة: (اصل هذه الكلمات بالعربية كتابة: ابا،
ابن: ولكن التلفظ بالباء يختلف اذا كان ساكنا. ويلفظونه مثل حرف ٧ في اللغة الانكليزية كما يلفظون
ابن سينا مثل أفيستا افافنا روحا قدشا: س، والسين يلفظونها كالشين وترجمتها صحيحة حرف (ف)
بثلاث نقط فوقها افافنا روحا قدشا: ا د ، قدشا: ف ق، افافنا روحا قدسا: ن،
افافنا روحا قدسا: ص

أباً والصفة ابناً له وكذا يجعلون الأب والابن قديمين: ولا بد من تقدم الأب على الابن، وتأخره عنه.

ولو جاز هذا مع ارتفاع التقدم والتأخر جاز القلب. فيجعل الذات ابناً والعلم أباً. وكذا يقتضون على هاتين الصفتين مع الذات وهو جهل. اذ لا بد من اثبات صفة البقاء والسمع والبصر والقدرة والارادة. اذ البقاء 5 معنى وراء الذات. والسمع والبصر معنيان وراء العلم. والقدرة والارادة معنيان وراء الحياة. وقولهم القدرة من جملة الحياة فاسد. لوجود الحياة بلا قدرة. ولتزايد القدرة وامتناع ذلك على الحياة.

وكذا قولهم إن السمع والبصر من جملة العلم خطأ لأنهما معنيان وراء العلم على ما نقرر ذلك في مسألة الرؤية. ان شاء الله تعالى. 10

(٤٢/أق) فعلى هذا ينبغي ان يقولوا انه ثمانية أقانيم ولم يقتصروا على الثلاثة /
(٢٨ب/أ) ثم نقول / لهم أتزعمون أن الحياة والعلم معنيان وراء الذات أم تزعمون
انهما راجعان الى الذات.

فان قالوا هما راجعان الى الذات فهو اذاً جوهر واحد أقنوم واحد. وان
قالوا هما معنيان وراء الذات. 15

قيل لهم قولوا إنه جوهر واحد وله أقنومان ولاتقولوا ثلاثة اقانيم.

ثم قيل لهم اذا كان الجوهر الذي هو الذات من جملة الاقانيم وهي الصفات فمن
الموصوف به؟ فإن قالوا شيء وراء الذات فقد جعلوا الذات صفة لموصوف

(١) له: ا د س ف ق، —: ص ن (٧—٨) وقولهم القدرة ... على الحياة: ا د س ف ق، —: ن (١١) انه: ا د س ف ق، —: ن (١٠) الثلاثة: د ص ف ق ن، الثالثة: —: س (١٢) ان الحياة ... ام تزعمون: ا د س ف ق، —: ن (١٤) فان قالوا هما (راجعان: —: ا) الى الذات: ا د ف ق ن، —: س (١٨) شيء: ا د س ف ق، شيء واحد: ص ن

فاذاً الله تعالى هو الموصوف لا هذا الجوهر الذي هو صفة لغيره. وإن قالوا هو الذات بعينه فقد جعلوا الذات صفة لنفسه موصوفاً له / فاذاً (٤٤ب/ص) هو صفة صفته وموصوف موصوفه.

5 وإن قالوا هو صفة ولا موصوف له، فقد اثبتوا صفة لا لموصوف وهو باطل خارج عن قضية العقول.

وقد اطنب له ائمة اهل الاسلام في ايضاح مقالاتهم وابطال ذلك كله على وجه يتيقن المنصف بالوقوف عليها على التحاق القوم باهل التجاهل. ولا وجه الى ذكر ذلك في كتابنا المبني على الايجاز. فاكتفينا بهذا القدر. والله الموفق.

(١) تعالى هو الموصوف: ا د س ف ق، موصوف: ص ن (١) هو: د س ف ق، -: ن. (٢) بعينه: ا د س ف ق، بعينه: ن (١) جعلوا: د س ف ق، جعل: ا ن (٤) هو: ا س ف ق، -: د ن. له: د س ص ف ق ن، به: ا. لا لموصوف: د س ص ف ن، بلا موصوف: ا، بلا لموصوف: ق (١) وهو: س ف ق، فهو: د، وهذا: ن (٦) له: ا، -: د ق ص ف ن، ائمة: د س ف ق، -: ن. مقالاتهم: د س ف ق، مقالاتهم: ن يتيقن: س ن مش ق، يتيقن: ف ق، الصلب يتيقن: ف ها مش (٨) ولا: ف ق ن، فلا: س د.

الكلام في ابطال قول المجسمة

(٤٢ب/ف) واذا ثبت بما مر ذكره أن صانع العلم ليس بعرض / ولا بجوهر فيجب بعد ذلك ان نصرف العناية الى أن نعرف أنه هل يوصف بأنه جسم فصرنا العناية وتأمنا في ذلك فعرفنا إستحالة اتصافه تعالى بكونه جسماً. وذلك لأن المؤتلف او ماله الابعاد الثلاثة على ما تقدم ذكره هو الجسم. 5 وكل ذلك مستحيل على الله تعالى.

(٣٨ب/ص) وخالفنا في ذلك طوائف كثيرة من اليهود وغلاة الروافض والمشبهة / والكرامية. وحاصل الاختلاف واقع بيننا وبين طائفتين.

طائفة يخالفوننا في الاسم والمعنى. ويزعمون انه تعالى متركب متبعض متجزىء وهم اكثر اصناف اليهود. فانهم يزعمون انه تعالى جسم متركب 10 على صورة الادمي. وهو على صورة شيخ ابيض الرأس واللحية. وكثير من الروافض كهشام بن الحكم وهشام بن سالم الجواليقي / وداود الجواربي. فان بعض هؤلاء كانوا يقولون انه على صورة الادمي حتى قال بعضهم إن له شعراً اسود من نور اسود وبعضهم قالوا هو على صورة غلام امرد له شعر جعد ققط. 15

فاما هشام بن الحكم فالحكى عنه انه قال انه كالتسبيكة الصافية يتلألأ (٤٥أ/س) وروى عنه انه قال هو سبعة اشبار بشبر نفسه / وحكى انه قيل له أهو (٤٢ب/ق) اكبر أم هذا / الجبل واشير الى جبل كان بقربه. فقال لا بل. الجبل اعظم منه.

(٢) بجوهر: د س ن، جوهر: ف ق. (٩) متبعض: ا د س ف ق، مبعض: ن (١١) شيخ: ا س ف ق ن، الشيخ: د (١٤) هو: ا د س ف ق، —: ن (١٠) ققط: ا د س ف ق، —: ن (١٧) انه: د س ف ق، —: ا ن (١٧) هو: ا س ف ق ن، —: د (١٨) لا: ا س ف ق، —: د ن

وحكى الجاحظ عنه في كتاب الرد على المشبهة أنه انتقل في سنة واحدة في الله تعالى الى خمسة اقوال. وذهب الى مثل مذهب هؤلاء في التجسيم والتشبيه مقاتل بن سليمان صاحب التفسير. هؤلاء كلهم يخالفوننا في اللفظ والمعنى.

5 والطائفة الثانية هم الكرامية وهم يخالفوننا في الاسم فيقولون: انه جسم ويساعدوننا في الظاهر في المعنى فيقولون لانعنى بقولنا: إنه جسم أنه متبعض متجزىء ومتركب بل نريد أنه القائم بالذات.

وحكى عن هشام بن الحكم انه كان يقول الجسم عبارة عن الموجود فكان الخلاف بيننا وبين هؤلاء في العبارة.

10 وظني ان المتأخرين من الكرامية هم الذين يتبرؤون عن اثبات التركب لما ظهر لهم من فساد ذلك.

فاما اوائلهم فقد كانوا يثبتون ذلك لان الرواية عنهم ظاهرة أنه مُمَّاسٌ للعرش. ولاشك أن العرش جسم متركب متبعض متجزىء لايماس جميع صفحاته العليا / الا الجسم المتركب يلاقي كل جزء منه جزئاً منه ونتكلم (أ٤٧/د) 15 مع كل واحد من الفريقين بما يحق الحق ويبطل الباطل ولو كره المجرمون.

(٣) والتشبيه: ا د س ف ق، : ص ن. مذهب: د س ص ف ق ن، ما يذهب: ا (٤) في اللفظ والمعنى: د س ف ق، في المعنى واللفظ: ن (٥) فيقولون: د س ف ق، ويقولون: ن ساعدوا: ص ف ن ق (يساعدوننا هاشم ق)، يساعدون: ا، ساعدونا: د، يساعدونا: س (٧) متجزىء: ا د س ف ق، متحرك: ن (٨) الجسم: في الجسم: ن فقط (٩) بين هؤلاء: د س ن، بينهم: ا ف ق (١٠) وظني: ا ف ق ن، قال رضى الله عنه وظني: د س (١٠) التركب: د س ف ق، التركيب: ن (١٣) جميع: ا د س ف ق، : ن (١٥) من الفريقين: ا س ف ق ن، منهم: د

فصل

[في الاختلاف بين الاسم والمعنى]

أما المخالفون لنا في الاسم والمعنى فانهم يتعلقون بظواهر الايات والاحاديث من نحو قوله عز وجل: خَلَقْتُ يَدَيَّ (١) وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي (٢) وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ (٣) / يَا حَسْرَتَا عَلَىٰ مَا قَرَّبْتُ فِي جَنِّبِ 5 اللّهِ (٤) اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ (٥) والمروي انه خلق آدم على صورته (٦) وان الجبار يضع قدمه في النار (٧) وانه يضحك الى اوليائه (٣٥/ب/س) حتى تبدو نواجذه (٨) وأن الصدقة تقع في كف الرحمن / فيريها كما يرى احدكم قَلْوَهُ (٩).

10

في امثال لهذا كثيرة.

ويتعلقون ايضا بما ترائى لهم أنه دليل معقول: من ذلك: أنه حتى سميع بصير فاعل. وكل حتى سميع بصير فاعل في الشاهد جسم. ويستحيل اتصاف مالميس بجسم بهذه الاوصاف. وما يستحيل في الشاهد يستحيل في الغائب.

15 ألا ترى انه كما يستحيل في الشاهد ان يكون ما ليس بجى عالما قادرا

(٣٩/ص) فاعلا / يستحيل مثله في الغائب.

فكذا هاهنا كما يستحيل ثبوت هذه الاوصاف لما ليس بجسم في الشاهد يستحيل في الغائب على انه تقرر في بدائه عقول العوام استحالة اتصاف ما ليس بجسم بهذه الصفات حتى إن مُخْبِرًا لو اخبر أنه رأى حيا سميعا بصيرا لم يشك احد أنه كان جسما ولا يشتغل بالسؤال انه كان جسما 20 (٤٣/ق) او غير جسم استغناء / منه بما علم ببديهة عقله بكونه جسما. وما هذا

(١) ص ٧٥ طه ٣٩ (٢) الزمر ٦٧ (٣) الزمر ٥٦ (٤) الزمر ٣٥ (٥) النور ٣٥ (٦) البخاري ١٦٢/٨ (٧) البخاري ١٦٧/٨ (٨) (٩) كتاب الزكاة الرقم ٦٣-٦٤ مسلم ٧٠٢/٢ (١٠) بطواهر: د س ف ق ن، بقولهم: ا (٧) تبدو: د س ص ف ق ن، تظهر: ا (٨) فيريها: ا د س ن، فيريها: ف ق. (١٠) في امثال لهذا (لهذه: ن): ا س ف ق ن، وامثال هذا: د (١٣) اتصاف: ا د س ف ق، ايضا: ن (١٧) ههنا: ا د س ن (هامش: ق)، هنا: ف ق (١٨) بدائه: د س ف ق، بداية: ن (١٩) لو: ا د س ف ن، -: ق. (٢٠) احد: ا د س ف ق، -: ن

5 سبيله ليس اثبات مثله ممكنا لا في الشاهد ولا في الغائب. ولانه تعالى ليس بعرض ولا جوهر لما مر. فلو لم يكن جسما لأتتحقق بالعدم لانحصار الموجودات على هذه الاقسام الثلاثة. اعنى أنها اعراض وجواهر واجسام. ولا يعقل موجود خارج عن هذه الاقسام فلو خرج عن كونه جسما مع خروجه عن كونه عرضا وجوهرا لم يبق الى اثباته طريق وكان القول باخراجه عن هذه الاقسام قولا بعدمه.

واما اهل الحق فانهم يقولون بان القول بان الله تعالى جسم مؤتلف متبعض متجزئ يؤدي الى القول بقديم العالم او القول بحدوث البارئي جل وعلا، والقول بعدم الصانع للعالم.

10 ويؤدي ايضا الى ابطال دليل / التوحيد. وكل ذلك باطل فكان (٤٧ب/د) / القول بالتجسيم باطلا. (٣٠ب/ن)

اما الاول وهو انه يؤدي / الى القول بقديم العالم او حدوث الصانع (٤٦أ/س) فتقريره من وجهين.

15 احدهما انه تعالى لو كان جسما مؤتلفا له أبعاض وأجزاء اما ان كان متناهيا وإما أن لم يكن متناهيا. ولاوجه الى القول بعدم التناهي. لان كل جزء منه متناهي الذات. وخروج ما اجتمع من الاجزاء المتناهية عن التناهي في الذات محال. ولو جاز ذابجاز كون العالم غير متناه من جميع الجهات. كما يزعم اهل الدهر وذلك باطل. لانه لا بد من القول بالتناهي.

20 إذ أوجد العالم لا في ذاته / فبقي هو بذاته من العالم بجهة من الجهات (٤٣ب/ف) ضرورة استحالة كون البارئي جل وعلا مداخل جميع أجزاء العالم.

(١) اثبات: د س ف ق، بادبات: ا ن (٢) لا: ا د نئ ص ف ق، —: ن (٧) واما: ا ف ق ن، فاما: د (٨) بقديم: ا د ف ق س، بقديم: ص ن (٩) بقديم: س ف ق ن، بقديم: ا د ص (١٥) تعالى: ا د س ص ف ق، يقال: ن (١٩) اوجد: د س ف ق، وجد: ا ن

وإذا ثبت تناهية ثبت كونه على قدر مخصوص مع كون غيره من الاقدار مساوياً له في الجواز واختصاص احد الجائزين لن يثبت الا بمخصص اذ لا مزية له بذاته على مايساويه في الجواز.

والتقرير الثاني: ان ما كان متبعضا متجزئا لايد من أن يكون طويلا أو عريضا أو طويلا عريضا وهو المُسَطَّح أو طويلا عريضا عميقا وهو 5 المكعب. ثم اذا كان كذلك لايد من أن يكون مدورا أو مثلثا او مربعا او خمسا او مسدسا او مسبعا او مثمنا او غير ذلك مما يطول ذكره.

فبعد ذلك إما أن يكون على هذه الاشكال أجمع فيكون مدورا مثلثا مربعا الى اخر ذلك. واما أن يكون على شكل من هذه الاشكال. ولا جائز أن يكون على الاشكال كلها لما فيها من التناهي والتضاد. ولو جاز ذا 10 (٣٩ب/ص) في الغائب مع إمتناعه في الشاهد، لجاز في الغائب اجتماع / (٤٣ب/ق) الحركة والسكون / والسواد والبياض والاجتماع والافتراق / وحيث بطل هذه، بطل الاول لاستوائهما في الاستحالة في الشاهد.

فلم يبق إلا أنه على شكل من هذه الاشكال وهيئة من هذه الهيئات. ولا مزية لما اختصَّ به على غيره مما يساويه في الاشكال في الجواز. فبعد 15 (٤٦ب/س) ذلك / إما أن يقال ان ما اختص بالثبوت من الاشكال الأخر، اختص لا بتخصيص مخصص. ولو جاز ذا، لجاز في العالم. ولم يثبت دليل حدوثه وافتقاره الى صانع اوجده، وقد اقمنا الدلالة على ابطاله. وخصماؤنا في المسئلة ساعدونا على ذلك.

(٥٠) او طويلا عريضا: ... يكون: ا ف ق ن، — : د س (٦) من: د س ن، — : ف ق (٨) او مثلثا: ا د س ص ف ق ن، ومثلثا: ن (١٠) فيها: د س ص ف ق ن، فيه: ا (١٢) الحركة: تكررت في: ن (١٦) اما ان: د ف ق، انما: ا س ن (١٨) اوجده: د س ص ف ق ن، واحدة: ا (١٩) في: ا د س ف ق، في هذه: ص ن

وإما ان يقال بأنه اختص بذلك بتخصيص مخصص. ولو كان كذلك
لكان محدثا محلا لقبول قدرة الغير. وهو محال اذ لو كان / محدثا / لكان (٢٩ب/أ)
له محدث. وكذا الكلام في الثاني والثالث الى ما لايتناهى. والقول (٤٨أ/د)
بيطلان ذلك قد مر. فثبت أن القول بكونه جسما يؤدي الى القول بقدوم
5 العالم وتعطيل الصانع او الى القول بمحدوث الصانع وذلك محال. وكل
قول يؤدي الى المحال فهو محال.

ولا يقال إن عندكم اختصاص بكونه حيا عالما قادرا سميعا بصيرا. ولا يقال
اختصاصه كان بتخصيص مخصص. فكذا هذا.

لانا نقول اختصاصه باحد الجائزين لن يكون الا بتخصيص مخصص.
10 وهذه الصفات واجبة الوجود لاجائزة الوجود واضدادها ممتنعة الوجود
لما انها / نقائص ويستحيل ثبوت النقص على القديم. (٤٤أ/ف)

ونحن ندعى استحالة اختصاص احد الجائزين او احد الوجوه الجائزة
المحتملة مع مساواة غيره اياه في الجواز وانعدام دليل المزية. وما ألزموه
ليس من هذا القبيل. فاما ما اثبتوه فهو من هذا القبيل. لانه ليس في
شكل من هذه الاشكال كما لايساويه غيره فيه. ولا نقيصة لايساويه فيها
15 غيره من الاشكال، فثبت الاستواء في ذلك وفيما الزموا الامر بخلافه.
حتى إن في الشاهد لما كانت النقائص جائزة على كل محدث لم / تثبت (٣١أ/ن)
صفة من هذه الصفات التي هي صفات الكمال الا بتخصيص مخصص
فكذا هذا.

(٢) لكان: د س ص ف ق ن :- ا (٣) محدث: د س ص ف ق ن، محدثا: ا، وكذا: ا س ف
ق ن، فكذا: د (٥) ذلك: ص ف ق ن، كذلك: ا، ذا: د س (٧) ان: د س ف ق، :- ن (٨)
كان: د س ص ف ق ن، :- ا. فكذا: د س ف ق، وكذا: ن (١٠) الوجود: د س ص ف
ق ن، :- ا (١١) يستحيل: مستحيل: ق (١٢) ونحن ندعى: ف ق ن، :- س (١٦) فثبت: د
ص س ف ق، فثبت ان: ا، قبلت: ن

(٤٧/أ/س) /والذى يحقق استواء هذه الاشكال في الجواز أن من عيّن واحدا منها لم ينفصل ممن عيّن آخر. ولا دليل له على صحة ما ادعاه، وابطال ما ادعى خصمه. يحققه أن ليس في بعضها من المدح او من النقيصة ما ليس فيما وراءه وفي صفات الكمال الامر بخلافه. وبالله التوفيق.

واما الثاني وهو أن القول بما قالوا يؤدي الى ابطال دلالة التوحيد، فهو 5
(٤٤/أ/ق) انه تعالى لو كان مؤتلفا متبعضا متجزئا / لكان كل جزء منه قائما بنفسه اذ الائتلاف على ما لاقيام له بذاته محال.

ولأن كل جزء لو لم يكن له قيام بذاته لاستحال ان يكون لكل قيام بذاته. فاذاً كل ذاته لاقيام له بذاته. ووجود تخليق العالم ممن لاقيام له بذاته محال. ولو كان كل جزء منه قائما بذاته،

10 (٤٠/أ/ص) فاما ان كان كل جزء منه موصوفا بصفات الكمال كالحياة والعلم/ والقدرة والسمع والبصر، والارداة. واما إن لم يكن موصوفا بها بل كان الموصوف بها جزئاً واحداً منه او بعض الاجزاء / دون البعض فلو لم يكن كل جزء منها موصوفا بصفات الكمال لكان موصوفا باضدادها من صفات النقص كالموت والجهل والعجز والصّمم والعمى والاضطرار 15
اذ كل ما كان قائما بذاته لا يستحيل عليه قبول صفات الكمال باعتبار ذاته.

اذ كل قائم بالذات يجوز قبوله للصفات وما لا يقوم به انما لا يقوم لقيام ضد به.

(١) منها: س ن هاشم ف ق، بينهما: ف ق في الصلب (٢) له : د س ف ق، —: ن (٣) أن: س ف، انه: ن او من: د س ف ق، او: ن، وفي: د س ص ف ق ن، في: ا (٩) كل ذاته: ف س ص ق ن، كل ذات: ا د (١٠) ولو: د س ف ق، وذا: ن (١١-١٢) والقدرة والسمع والبصر —: ص فقط (١٣). منه او: ا د س ص ف ق، و: ن. فلو: ا د س، فان: ص ف ق ن، (١٦) كل: ا ق س، —: د ص ف ق (١٦) باعتبار: فاذا باعتبار: س

- ولو كان موصوفا بصفات النقص لكان محدثا. فاذا ما لا يوصف من أجزائه بكونه حيا قادرا عالما سميعا بصيرا فهو محدث لقيام دليل الحدوث به وكون أجزاء القديم محدثة محال. وان كان كل جزء منه موصوفا بصفات الكمال، فكان كل جزء حيا قادرا عالما سميعا بصيرا لكان كل جزء منه / موصوفا بصفات الربوبية فيكون القول به قولاً بأهله كثيرة. (٤٧ب/س)
- 5 ويلزمون بعد ذلك ما مر من دلائل التوحيد. فان كانت تلك الدلائل /صحيحة كان القول بالتجسيم باطلا. وان كانت تلك الدلائل فاسدة (٤٤ب/ف)
- 10 كان القول بوحدانية الصانع باطلا. وقد ثبتت وحدانية الصانع بالدلائل الموجبة للعلم الثابت على طريق التيقن وكان القول بالتجسيم باطلا. وجاء من هذا أن من قال بان الصانع جسم فقد ابطال التوحيد في الذات.
- ولا يقال: إن حياة الباريء وقدرته وعلمه أزلية ولم تثبت فيها صفات الكمال ولم يدل على حدوثها لانا بينا ان القائم بالذات لا يستحيل قبوله الصفات فكان امتناع قبول كل جزء منه صفات الكمال لقيام اضدادها من النقائص.
- 15 فاما الصفات فيستحيل قبولها للصفات لذاتها لا لقيام صفات النقص بها فلم يلزم بامتناع قبولها صفات الكمال أن تكون موصوفة بصفات النقص التي هي أماراتُ الحدث وفيما نحن فيه / الامر بخلافه. (٣٠أ/أ)
- والله الموفق.

(٣) به: د س ق ف، —: ن (٣) وان: د س ص ف ق ن، فلو: ا. فكان: د س ض ف ق ن، وكان: ا (٦) دلائل: ا س ص ف ق ن، الدلائل: د (١٠) في الذات: د س ف ق، —: ن (١١) قدرته وعلمه: د س ن، علمه وقدرته: ف ق. لم تثبت: د س ص ف ق ن، بل تثبت: ا (١٢) القائم: ا د س ف ق، العالم: ص ن (١٥) فيستحيل: ا س ص ف ق ن، يستحيل: د. صفات: ا د س ف ق، صفة: ص ن (١٦) التي هي: الذي هو: د (١٦) فيه: د س ف ق، —: ن

جئنا الى دفع ما تمسكوا به من الشبهات.

- (٤٤ب/ق) فأما العقلية منها ففاسدة لحصولها / على دعوى متعرية عن البرهان.
 أما الشبهة الاولى، وهي انه تعالى حي قادر عالم. ويستحيل اتصاف ما
 ليس بجسم بهذه الصفات، في مجرد دعوى وتعلقه بالشاهد فاسد. فان
 في الشاهد نجد ما هو موصوف بهذه الصفات وليس بجسم فان الجسم 5
 اذا كان حيا وهو متركب من أجزاء غير متجزئة، وهي المسماة جواهر
 (٤٩أ/د) قام بكل جزء / منه بحياة على حدة. فيكون حياً وان لم يكن جسماً.
 فان منعوا وجود ما لا يتجزأ من الأجزاء على اصل هشام بن الحكم. اذ
 الجزء عنده يتجزأ لا الى نهاية. وهو احد المخالفين في هذه المسألة.
 (٤٨أ/س) فنقول / هذا الفصل لازم على غيره من المجسمة ثم انا اقمنا الدلالة 10
 (٣١ب/ن) / على بطلان القول بتجزئ الجزء لا الى نهاية فيصير هو ايضا محجوجاً
 (٤٠ب/ص) بعد قيام الدليل على بطلان تلك المسألة. ثم نقول لهم / ماذا تدعون أن
 كون الحي القادر العالم جسماً جار مجرى العلل لهذه الاوصاف أم جار
 مجرى الشروط.
 فان قالوا هو جار مجرى العلل وهو قول عامتهم، نقول إنه باطل لأن 15
 كونه جسماً لو كان تعلقه بكونه حيا عالماً قادراً تعلق العلل بالاحكام
 لما احتل الانفكاك بينهما اذ الا انفكاك بين العلل العقلية واحكامها محال.
 كما في الحركة مع كون محلها متحركاً والسواد مع كون محله أسود وغير
 ذلك.
 20 وحيث رأينا اجساماً ليست بحية ولا قادرة ولا عالمة ولا فاعلة

(٣) اما: د س ف ق، واما: ن. وهي: ص ف ق ن، وهو: ا د س (٤) دعوى: س ف ق ن،
 الدعوى: د (٦) متركب: د س ف ق، متركب: ن (٧) قام: س ف ق، قائم: ن (٩) لا الى نهاية:
 ا د س ف ق، الى ما لا نهاية له: ص ن (١١) هو: ا د س ف ق ن، وهو: ص (١٢) بعد: س
 ف ق، بعدم: ن (١٣) لهذه: د س ص ف ق ن، بهذه: ا (١٥) لان: د س ص ن، لانه: ف، لامر: ا

وهي الجمادات، علم ان كونه جسما لم يتعلق بكونه حيا قادرا عالما
تعلق العلل بالاحكام.

5 /فان قالوا إن كونه جسما جار مجرى الشروط لكون الذات حيا عالما (٤٥/أ/ف)
قادرا فاعلا لا مجرى العلل حتى إن ماهو جسم يصلح لثبوت هذه
الاصناف له وما ليس بجسم فليس بصالح.

قلنا هذه ايضا دعوى لم قلتم ان صلاحية ما يوجد في الشاهد حيا عالما
قادراً كانت لكونه جسما وعدم الصلاحية في الاعراض لانعدام كونها
جسما.

10 فان اعتمدتم على مجرد الوجود، فلم قلتم ان مجرد الوجود يدل على كون
ذلك شرطا. اليس أنكم لم تجدوا في الشاهد حيا قادرا سميعا بصيرا الا
ما هو لحم ودم متناه من الجهات الست محل للافات. افتشرون هذا
في الغائب.

15 فان قالوا نعم فقد انسلخوا عن الدين وان قالوا لا. ابطالوا دليلهم.
ثم نقول لهم واي أثر لكونه جسما في كونه شرطا لقبول هذه
الصفات ولن تجدوا الى ذلك سبيلا ابدا.

ثم يقال لهم ما من جسم / الا وهو قائم بالذات فلم قلتم إن شرط كون (٤٨/ب/س)
الذات عالما قادرا حيا هو كونه بجسما لا كونه قائما/بالذات فكان (٤٥/أ/ق)
تعليقكم ذلك بكونه جسما/لا بكونه قائما بالذات دعوى لا برهان عليها (٤٩/ب/د)

ثم نقول لهم لما ثبت بالدليل أنه تعالى قديم وانه حي عالم قادر

(٢) بالاحكام: س ق ن، للاحكام: ف (٣) فان: د س ف ق، وان: ا ص ن. الشروط: ا د س
ف ق، الشرط: ص ن (٤) يصلح: ا د س ف ق، يصح: ص ن (٤) هذه: ا د س ص ن، هذا:
ف ق (٧) كانت: د س ف ق، —: ص ن (٧) جسما: د س ف ق، اجساما: ص ن (١١)
محل: ا د س ف ق، محلا: ص ن (١٣) لا: د س ف ق، —: ن. ابطالوا: د س ص ف ق ن،
بطل: ا. عن: ا د س ف ق، من: ن ص (١٦) لهم: د س ف ق، —: ن

وأقمنا الدلالة على أن الجسمية من امارات الحدث. وثبوت امارات الحدوث في القديم محال، كانت نتيجة هذه المقدمات الصادقة الثابتة بالبرهان اليقيني خروج الجسمية عن كونها شرطا لكون الذات عالما قادرا حيا. والله الموفق.

- 5 ثم نكشف عن حقيقة المعنى. فنقول إن الذات لن يكون حيا إلا وأن تكون الحياة قائمة به وكذا العلم والعالم والقدرة والقادر. وقيام هذه الصفات بما لا قيام له بذاته محال. لما مر غير مرة. ان قيام الصفة بالصفة محال. فكان من ضرورة قيام الصفة بذات أن يكون ذلك الذات قائما بنفسه ولا ضرورة الى أن يكون متركبا مؤتلفا إذ ليس في زوال التركيب مع وجود القيام بالذات ما يوجب 10 استحالة قيام صفة به. فإذن كان من شرط اتصاف الذات بهذه الصفات كونه قائما بنفسه، لا كونه جسما. واستحالة اتصاف الاعراض بكونها حية قادرة عالمة (٤١أ/ص) سمیعة / بصيرة فاعلة مريدة لكونها غير قائمة بالذات، لا لكونها غير الجسم. 15 وبالوقوف على هذه الجملة ظهرت صحة ما ادعينا أن هذه الشبهة مبنية على دعوى خالية عن البرهان. فلا يمكن التعويل عليها. والله الموفق (٣٠ب/أ) واما الشبهة الثانية / وهي أنه تعالى لما لم يكن عرضا ولا جوهرًا، فلو (٤٥ب/ف) لم يوصف بكونه جسما لالتحق بالعدم لانحصار / الموجودات على هذه الاقسام.

(١) على: د فقط. الحدث: ا د س ص ن، الحدوث: ف ق (٥) لن: ا س ص ف ق ن، ن: د (٧) غير مرة: ا د س ف ق ن، غير من: ص (٩) التركيب: د س ف ق، التركيب: ا ص ن (١٢) بكونها: د س ص ف ق ن، لكونها: ا (١٦) ادعينا: د ف ق، ادعيت: ا س ص ن (١٨) تعالى: د س ف ق، يقال: ن

فنقول لهم بم تنفصلون من النصارى حيث يزعمون أنه لو لم/يوصف/بكونه (٤٩/أ/س) جوهرًا مع استحالة كونه عرضًا وجسمًا لالتحق بالعدم فإن قالوا أيينا القول بالجواهر لان الجوهر اسم لما هو اصل يتركب منه الجسم، او لانه قابل للمتضادات وكل ذلك / من امارات الحدث. فاذا (٣٢/أ/ن) بطل القول بالجواهر والعرض لم يبق الا الجسم.

5 قيل لهم بم تنفصلون عنهم حيث تزعمون أن الدليل قام أن كون الموجود جسمًا من أمارات الحدث على ما قررنا. وما هو من أمارات الحدث منفي عن القديم. فلا وجه الى القول بانه جسم فيجب القول بانه جوهر لئلا يؤدي / الى القول بعدمه لانحصار الموجودات على (٥٠/أ/د) هذه الاقسام الثلاثة.

10 فلما جاز لكم أن تقولوا إنه جسم مع أن الجسمية من امارات الحدث جاز للنصارى ان يقولوا انه جوهر مع ان الجوهرية من امارات الحدث / (٤٥/ب/ق) ثم نقول لهم لما لم يجوز القول بالجواهر لما فيه من اثبات الحدث لم يجوز القول بالجسم لما فيه من امارات الحدث. لأنهما جميعا استويا في علة المنع. ثم نقول لهم وهو الكشف عن حقيقة المسألة أنه تعالى لما عُرف ثبوته بالدلائل الضرورية وعُرف ايضاً تبرّيه عن امارات الحدث لان القول بحدوث القديم محال. واثبات امارات الحدث مع انتفاء الحدث وثبوت ما يقابله من القدم محال.

20 ولو جاز ذا لجاز القول بقدم العالم مع ثبوت امارات الحدث وحيث لم يجوز لما فيه من تعطيل الادلة وابطائها ولحوق بالسوفسطائية المتجاهلة لم يجوز القول بذلك في الصانع.

(١) لهم: د س ف ق، —: ن. من: ص ف ق ن، عن: ا س، على: د (٢) بالعدم: د س ف ق، بالقدم: ن. ايينا: ف ق، اثبتا: د س ن، (١٢،١١) الحدث: ا د س ص ف ق، الحدث: ن

وإذا لم يجوز دل ان امارات الحدث عنه منتفية وكونه جسما او جوهرًا او عرضا من امارات الحدث على ماقررنا. فكان ذلك منتفيا عنه ضرورة (٤٩ب/س) انتفاء امارات الحدث / ولا يوجب انتفاؤها انتفاء الذات وعدمه لقيام الدليل على وجوده.

٥ ثم نقول لهم قد سبق منا القول في ابطال قول النصارى أنه ليس من ضرورة الموجود أن يكون عرضا لوجود ما ليس بعرض، ولا أن يكون جسما لوجود ما ليس بجسم، ولا أن يكون جوهرًا لوجود ما ليس بجوهر. ولا وجه الى القول بأن الموجود ما يكون عرضا او جوهرًا او جسما لما مر أنه تقسيم وليس بتحديد ولا وجه الى جمع هذه المعاني في محل لتنافيها. ولا وجه الى جعل كل وصف منها حدا لوجود موجود ليس 10 بموصوف بذلك على ما قررنا هناك.

(٤١ب/ص) فلما لم يكن خروج / الموجود من أن يكون عرضا مانعا من وجوده

ولا خروجه عن أن يكون جسما او جوهرًا لم يكن خروجه عن الكل مانعا من وجوده. وهذا لأن كل العالم بجميع اجزائه لما كان حادثا لم

١٥ ٤٦أ/ف) يَحُلُّ موجود هو جزء / من العالم عن شيء من امارات الحدث. ولم

تكن تلك الامارة امانة وجوده بل هي امانة حدثه. فبانتفائها ينتفي ما هو

(٥٠ب/د) مدلولها وهو الحدث. لا ماليس بمدلولها وهو الوجود /

وكون الموجود جسما او عرضا او جوهرًا معاني وراء مطلق الوجود

موضوعة للدلالة على الحدوث لا على الوجود فينتفي بانتفائها الحدوث

20 لا الوجود. والله الموفق.

(١) كونه: ا د س ف، كلما: ص ن (٥) لهم: س د،: ف ق ن. ان: ا د س ف ق، انه:

ص ن (٧) ليس بجوهر: د س ف ق، بجوهر: ن. لوجود: تكرر في: د (٩) جمع: د س ق، جميع:

ف ن (١٠) لوجود: ا د س ف ق ن، لوجود: ص (١٤) العالم: ا د س ف ق، اجزاء العالم:

ن (١٧) الوجود: ا د س ف ق، الموجود: ص ن (٢٠) الموفق: د ص ف ق ن، ولى التوفيق: ا د

فاما تعلقهم بتلك الشبهة السمعية فنقول لا بد في حلها من تقديم مقدمة.

فنقول إن هذه الالفاظ الواردة في الكتاب والسنن المروية التي يُوهم ظاهرها التشبيه وكون الباربي تعالى جسما متبعضا متجزئا كانت كلها محتملة لمعان وراء الظاهر والحجج المعقولة التي بينها غير محتملة.

5 والعقول من اسباب المعارف / وهي حجة الله تعالى وفي حمل / هذه (٥٠/أ/س) الايات على ظواهرها على ما حملت الجسمة والمشبهة اثبات المناقضة بين (٦٤/أ/ق) الكتاب والدلائل المعقولة. وهي كلها حجج الله ومن تناقضت / حججه (٣١/أ) فهو سفيه جاهل بماخذ الحجج ومقاديرها. والله تعالى حكيم لايجوز عليه السفه عالم لايجهل.

10 ولو حملت هذه الايات على ما يوافق حجج العقول لكان فيه / اثبات (٣٢/ب/ن) الموافقة بين الحجج. وذلك مما تقتضيه الحكمة البالغة فحمل تلك الدلائل السمعية على ظواهرها كان محالا ممنوعا.

وكذا قوله تعالى: كَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ "آية (١). محكمة غير محتملة للتأويل. فحمل تلك الايات على خلاف هذه، واثبات المشابهة بينه وبين جميع الاجسام في التركب والتبعض والتجزىء والتناهي واثبات الحدود والجهات، اثبات المناقضة بين ايات الكتاب.

(١) الشبهة: س ن ، الشبه: ف ق (٣) الكتاب —: ص. المروية: ا د س ف ق ن، المرونة: ص (٣) يوهم ظاهرها: ظاهرها يوهم: ف ق. التشبيه: ا د س ف ق ن، النسبة: ص (٥) لمعان: د س ف ق، المعاني: ن . الحجج: الحجة: د (٥) المعقولة: ا د س ف ق ن، المعقولة: ص (١٢) العقول: د ن س ق، المعقول: ف (١٤) ظواهرها: ا س ص ق ن ف، ظاهرها: د (١٧) التركب والتبعض: ا د س ف ق، التركيب والتبعيض (والتبعض: ص): ص ن (١) الشورى: ١١

وفي الحمل على بعض الوجوه المحتملة دفع التناقض والاختلاف وبه اثبت الله تعالى كون القرآن من عنده وبشوت المناقضة اوجب كونه من عند غيره على ما قال تعالى. **وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا (٢)**

فالمجسمة لما جوزوا اثبات التناقض في القرآن كانوا بين أمرين إما أن جعلوا 5 القرآن من عند غير الله، واما أن نسبوا الله تعالى الى الخطأ بجعله الاختلاف دليل كون القرآن من عند غيره، حيث ثبت الاختلاف ولم يكن من عند غيره. وكلا الأمرين كفر صريح. وبالله العصمة. ثم بعد ذلك اختلف مشايخنا رحمهم الله تعالى فذهب بعضهم الى أن الواجب في هذه الايات والاحاديث ان يتلقى ماورد من ذلك بالايان 10 به والتسليم له والاعتقاد بصحته وأن لا نشتغل بكيفيته والبحث عنه مع اعتقادنا أن الله تعالى ليس بجسم ولاشبيهه / بالخلوقات (د/٥١) / وأن جميع / امارات الحدث عنه منتفية. (٥٠ب/س)

رؤى ذلك عن محمد بن الحسن رحمه الله فان نصير بن يحيى البلخي 15 (٤٦ب/ف) الفقيه رحمه الله تعالى روى: عن عمر بن اسماعيل / بن حماد بن ابى حنيفة عن محمد بن الحسن رحمه الله انه سئل عن الايات والابخار التي فيها من صفات الله تعالى ما يؤدي ظاهره الى التشبيه فقال: تُمرها كما جاءت وثؤمن بها ولا نقول كيف وكيف. واليه ذهب من اصحابنا رحمهم الله ابو عصمة سعد بن معاذ المروزي 20

(١) التناقض: س ف ق، المناقضة: ن (١) النساء ٨٢ (٥) ان: د س ص ف ق ن، —: ا (١٠) الى: ا د س ف ق، —: ص ن (١٢) بصحته: د ق، لصحته: ا س ص ف ن (١٥) روى: ا د س ف ق ن، وروى: ص (١٦) الفقيه: ف ق ا (قبل البلخي: ا)، —: د س ص ن. عمر: ا س ص ف ق ن، عمرو: د (١٧) ابن ابى حنيفة: د ف س ق، عن ابى حنيفة: ن.

- رحمه الله واليه ذهب ايضا مالك بن أنس امام اهل المدينة وعبد الله بن المبارك وابو معاذ خالد بن سليمان صاحب سفيان الثوري وجماعة اهل الحديث كاحمد بن حنبل واسحق بن راهويه ومحمد بن اسماعيل البخاري وابي داود السبختاني / (٤٦ب/ق)
- وحكى: عن مالك بن انس رحمه الله تعالى أنه سُئِلَ عن قوله تعالى: 5 الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى (١) فقال الاستواء غير مجهول. وكيف غير معقول، والسؤال عنه بدعة. فلم يشتغل أحد من هؤلاء بتأويل شيء من هذه الآيات والأخبار.
- وبعضهم اشتغل بصرف هذه الآيات والأخبار الى ما يحتمل من الوجوه التي لاتناقض دلائل التوحيد والآيات المحكمة. ثم ما كان من ذلك لا يحتمل سوى الظاهر إلا تأويلاً واحداً مُلائماً للتوحيد ودلائله قطع على كونه مراداً لله تعالى.
- وما يحتمل من ذلك تأويلات كثيرة يلائم كل واحد منها ما ثبت من الدلائل لم يقطعوا على واحد منها بكونه مراداً لانعدام دليل يوجب تعيين ذلك فامتنعوا عن الشهادة على الله تعالى عند انعدام الدليل الموجب للعلم. 15 وقالوا نعم ان المراد بعض تلك الوجوه لا الظاهر. فقالوا ان اليد تذكر ويراد بها القوة والقدرة والسلطان / والمملكة والحجة والغلبة واليسر (١٥٠أ/س)
- والغنى والكف والجراحة فيضاف الى الله تعالى ما لا يناقض التوحيد وجماعة من اهل الحديث يزعمون ان اليد صفة لله تعالى يخص بها اوليائه بما شاء. فاليدان عند بعض الاشعرية صفتان وعند القلانسي هما صفة واحدة. وعند جماعة من المعتزلة اليد عبارة عن القدرة وهذا على اصلهم 20 غير مستقيم / لانهم لا يثبتون لله تعالى قدرة.
- (١٣٣أ/ن)

(٢) اسحق: ا د س ف ق، الحق: ن (٦) بتأويل: ا د س ف ن، بدلائل: ص (١١) ثبت: س ف ق. يثبت: ن. (١٣) للعلم: ا س ص ف ق ن، بالعلم: د (١٥) السلطان: ا د س ف ق، السلطنة: ص ن (١٨) فاليدان: ف ق ن، واليدان: س د. عند: د س ف ق، عن: ن (١٩) القلانسي: القلانسية: س (١) طه: ه

فكيف تكون اليد عبارة عن القدرة فاما على اصلنا فهو مستقيم.
 وزعم الجبائي ان اليد عبارة عن النعمة. وهذا على اصله لا يستقيم. لانه
 (٣١ب/أ) / تعالى اخبر انه خلق ادم عليه السلام بيديه والنعمة عند الجبائي مخلوقة
 (٥١ب/د) والمخلوق لا يخلق به مخلوق. وكذا عندهم تخصيص احد بنعمة غير جائز
 وقد خص بها ادم عليه السلام. واليمين تُذكر ويُراد بها الجارحة وتُذكر 5
 ويراد بها القوة قال القائل:

إِذَا مَا رَايَةَ رُفِعَتْ لِمَجْدٍ تَلَقَاهَا عَرَابَةٌ بِالْيَمِينِ. اى بالقوة
 والعين تُذكر ويراد بها الحفظ. وتذكر ويراد بها الرؤية وتذكر ويراد بها
 الجارحة فتُحمل على ما لا يناقض التوحيد.

(٤٢ب/ص) والجنب / يُذكر ويراد به الجارحة. ويراد به الحذاء ويراد به الجوار 10
 ويراد به السقوط، ويراد به الاجل، ويراد به الامر.

(٤٧أ/ف) يقال هل تعلم ما فعلت / في جنبي اى في امرى ويراد به الطاعة فيحمل
 المذكور في الآية على ما يليق بصفات الله تعالى ولا ينقض التوحيد.
 يحققه انه قال: عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ (١).

والتفريط لا يكون في الجارحة انما يكون في الطاعة والمُضَيُّ في موجب 15
 (٤٧أ/ق) امره. / والنور يذكر ويراد به المنور.

(٢) لا يستقيم: س ن هاشم ف ق، غير مستقيم: ف ق (الصلب) (٣) بيديه والنعمة: تكرر في:
 ن (٣) بيديه: ا س ن ف ق، بيده: د س (٥) تذكر ويراد بها الجارحة و : د س ص ف ق ن،
 —: ا (٧) عرابة: رجل من الانصار: س هاشم (٨) والعين —: ا، بها: ا. ٢ — وتذكر: ا، تذكر
 : ف —: د س ص ق ن (١٠) ٣ — ٢ به: د س ف ق ن، بها: ا، به —: ص. به: بها: ص.
 الحذاء + والصاحب بالجنب: س (١١) الاجل: ا د س ف ق ن، الاصل: ص (١٣) ما —: س
 (١٥) الطاعة: د س ف ق ص ن، طاعة: ا (١) الزمر ٥٦

فاما تعلقهم بالاخبار فاكثرها / وردت مورد الاحاد. وهي غير موجبة (٥١ب/س) للعلم لو خَلَّتْ عن المُعارض فلم يمكن الاحتجاج بها في باب العقائد والديانات. فكيف ماورد معارضا لدلائل العقول.

والنص المحكم من الكتاب على ان مآظهر منها بين النقلة. فكل ذلك محتمل للتأويل. 5

فاما المروي انه تعالى خلق ادم على صورته (٢) فهو خارج على سبب مروي وهو انه صلى الله عليه وسلم رأى رجلا يضرب اخر على وجهه فنأه عن الضرب على الوجه. وقال ان الله تعالى خلق ادم على صورته اي صورة المضروب. فكانت: الهاء راجعة الى المضروب لا الى الله تعالى. 10

ويحتمل ان تكون الهاء راجعة الى ادم عليه السلام. وفايدة الحديث أن الله تعالى خلق ادم على صورته التى شوهد عليها في الدنيا لم تُغيَّر صورته عند اخراجه من الجنة الى الدنيا كما غيرت صورة ابليس والحية.

ولو ثبت ان الهاء راجعة الى الله تعالى فتلك اضافة هذه الصورة اليه على طريق الاكرام للصورة البشرية المستحسنة المفضلة على غيرها من صور الحيوانات كاضافة المساجد، والناقة والعبد الى الله تعالى لا على المفهوم 15

من اضافة هذه الاشياء الى العباد، بل على التفضيل فكذا هذا.

وكذا اضافة روح المسيح اليه تعالى على هذا. وقوله ان الجبار يضع قدمه (٣) قيل: المراد منه الكافر العاتق المتمرد / كما في قوله تعالى

(٣) فكيف: س ن وكيف: ف ق (٢) البخاري ١٦٢/٨ (٣) البخاري ١٦٧/٨ (٢) فاما: د س ف ن، واما: ق (٣) يمكن: ا س ص ف ق ن، يكن: د (١٢) ابليس: ا د س ف ق، ابليس عليه اللعنة: ص ن (١٥) الى الله تعالى: ف ق، اليه: ا د ص س ن (١) بل على التفضيل: ا د س ف ق ن، على التفضيل: ص. (١٦) فكذا هذا: د س ص ن، فكذلك هذا: ا، فكذلك ههنا: ف ق

(٥٤/أد) المتمرد / كما في قوله تعالى وخاب كل جبار عنيد (١) الا ترى ان الوضع بعد ان لم يكن يكون تحركا ولا يجوز التحرك على الله تعالى.
وما روى: انه تعالى يضحك الى اوليائه (٢) اي يظهر الرضا عنهم. يقال ضحكت الطلعة اذا اظهرت ما في جوفها. ويقال ضحكت الرياض بانوارها اذا ظهرت. ويقولون اذا ارادوا المبالغة في وصف ظهور الشيء 5 ابدى ناجذيه وقال القائل:

قَوْمٌ إِذَا الشُّرَّابُدَى تَأَجَّذِيهِ لَمْ يَطَارُوا إِلَيْهِ زَرَافَاتٍ وَوَحْدَانًا.

(٥٢/أس) / وليس للشر ناجذان في الحقيقة. وانما المراد المبالغة في ظهوره تشبيها بمن يبالغ في ضحكك أنه يظهر ناجذاه اذا بالغ في ذلك. فكان تأويل الخبر اظهار الله تعالى رضاه وثوابه على اوليائه.

10

وقد صنف المتقدمون في تأويل الاخبار المتشابهة منهم محمد بن شجاع الثلجي وغيره وصنف من المتأخرين ابوبكر محمد بن الحسن بن فورك (٣٣ب/ن) فيه كتابا جامعا فمن اردا الاستقصاء في معرفة / ذلك / فعليه بالرجوع الى تلك الكتب اذ كتابنا / هذا لا يمتثل المبالغة في بيان ذلك. وبالله التوفيق. (٤٧ب/ف) (٤٧ب/ق)

(٤٢/أص) وما يوصف الله / تعالى به من العظمة والكبرياء فذلك من حيث الجلال والرفعة لا من حيث الغلظة والضحامة بدليل أنهما من صفات المدح. والمدح يكون بما ذكرنا لأكثرة الاجزاء فيبطل تعلق الجسمة به. والله الموفق

(١) ابراهيم ١٥ (٢) المسند للدارقطني ٣٩/٢ (١٢) الثلجي: د س ف ق (اوله ثاء معجمة بثلاث وبعد اللام جيم. هامش ف)، البلخي: ن (٢) يكون: س ف ق، — ن (١٣) الاستقصاء: د س ص ق ن، الاستقصاء: ف، الاستغناء: ا (١٤) الكتب: د س ص ف ق ن، الكتب لهذه: ا. اذ: د س ص ف ق ن، و: ا (١٤) في بيان ذلك: ... لا من حيث: د س ص ف ق ن، — ا (١٥) فذلك: ف ق، فذاك: د س ن (١٦) الغلظة: ق، الغلظ: د س ف ن (١٥) والله الموفق: س ف ق، وبالله التوفيق: ن

فصل

[فى الاختلاف فى حد الجسم]

- 5 واما الكلام بيننا وبين المخالفين لنا فى اسم الجسم مع انكارهم ما هو حقيقة معنى الجسم من التألف والتركب ومساعدتهم ايانا على استحالة ذلك على القديم عز ذكره فجاء على الاسم انه فى اللغة واقع على ماذا. فعندنا على المتألف المتركب على ماسبق قبل هذا فى تحديد الجسم. وعندهم على الموجود وعند بعضهم القائم بالذات على ما مر. فتكلم فيه كما تكلم فى سائر الاسامى اللغوية عند اختلاف ارباب اللسان / (أ/٣٣)
- 10 فيها أنها على ماذا تقع. وكثير من هؤلاء يتعلقون من حيث المعنى فيقولون: إنه تعالى فاعل ولا فاعل الا الجسم فى الشاهد. فكذا فى الغائب. وكذا يستدلون بكونه حيا قادرا عالما سميعا بصيرا على حسب ما تعلقت به الطائفة الاولى. وليس هؤلاء شبة فى المسألة يتعلقون بها.
- 15 وظنى أن مراد هؤلاء / من اطلاق هذا الاسم اثبات ما هو فى معناه (ب/٥٢) من الجثة والتركب غير أن ابطال خصومهم كلامهم على وجه لم يمكنهم انكار ذلك / الجأهم الى ان اظهروا انهم غير مرادين بهذا الاطلاق ذلك (ب/٥٢) والمعنى وإنما يريدون به ما يمكنهم تصحيحه من المعنى الثابت كالوجود والقيام بالذات. وصحة كونه فاعلا. وتأولوا كلام سلفهم بهذا ليستروا بذلك معائب من اتخذوه إماما لهم.
- الدليل على هذا ان الكرامية زعموا انه تعالى مُماسّ لجميع الصفحة

(٤) التألف والتركب: د س ف ق، التأليف والترتيب: ن (٥) عز: س ف ق، جَلُّ ن، ٢— على ف ق، عليه ن (٥) ماذا: ا س ف ق ص ن، مالا: د (١٠) ولا: س ف ق ص ن، فلا: ا، هو لا: د (١٢) المسألة: د س ف ق، الملة: ن (١٣) وظنى: ا ف ص ق ن، قال الشيخ (وظنى: س) فظنى: د س (١٥) مرادين: ا د س ف ق ن، مرتدين: ص . الاطلاق: ا د س ف ق، اطلاق: ص ن (١٦) ليستروا: ا د س ق ص، ليسروا: ف ن (١٨) اتخذوه: د س ف ق، الحدوه: ن (١٩) هذا: د س ف ق، —: ن

- العليا من العرش مع سعتها ويفضل ذاته عن تلك الصفحة من الجهات الاربع ولن يتصور ذلك الا في متركب ثم نبين فساد قولهم في ذلك. فنقول ان الوجود والقيام بالذات لم يتصور فيهما التزايد والتفاوت فلا تجرى فيهما المبالغة والتفضيل. اذ جريانهما من خصائص ماله تزايد في نفسه. الا ترى ان العلم لما كان متزايدا في نفسه تجرى فيه المبالغة. فيقال هو 5 عليهم. ويجرى التفضيل فيقال زيد اعلم من عمرو وكذا القدرة والسمع والبصر. والقيام بالذات والوجود لما كان لايجري فيهما التزايد لايجري فيهما المبالغة. (٤٨/ق) فلا يقال منه فعيل ولافعال ولا التفضيل فلا يقال افعال فانه لايقال هذا/ أوجد من ذلك. ولا أقوم بالذات منه.
- وحيث رأينا انهم يقولون عند كثرة الأجزاء هذا جسم على طريق المبالغة 10 (٤٨/ف) وعند التفضيل يقولون هذا اجسم من ذلك. دل انه ليس باسم / لما لاتزايد له في نفسه وهو الوجود. والقيام بالذات. بل هو اسم لما له تزايد (٥٣/س) وذلك هو كثرة الأجزاء لا معنى اخر متزايد. فان / لفظة المبالغة والتفضيل من الجسم يدوران وجوداً وعدماً مع كثرة الأجزاء لامع غيرها من المعاني فعلم انه اسم له كالمبالغة بلفظة العليم والتفضيل بلفظة أعلم 15 لما كانا يدوران مع العلم وجوداً وعدماً لا مع غيره من المعاني علم أن العالم اسم مأخوذ من العلم فكذا هذا. وكذا القدير واقدر مع القدرة. وكذا في سائر الصفات.

(٣) فيهما: د س ف ق، فيها: ب (٦) والتفضيل: د س ف ق ، في التفضيل: ن (٦) وكذا: د ن س، فكذا: ف ق (٨) افعال فانه لايقال: ا د س ص ن، افعال فلانه لايقال: مشطوب عليه في: ف، — ق (١١) طريق: د س ن، طريقة: ف ق (١٣) لاتزايد س ف ق، تزايد ن (١٥) غيرها: س ف ق ن، غيرهما: د (١٦) فعلم انه اسم له ... من المعاني علم: د س ف ق، على: ن

- فان قيل ليس في ورود لفظة التفضيل والمبالغة من معنى ما يدل على ثبوت التزايد في ذلك المعنى فانهم يقولون هذا قديم وهذا اقدم منه. والقدم ليس بمعنى وماليس بمعنى لايجري فيه التزايد.
- 5 قيل هذا كلام لا يُحمل عليه الا الافلاس والوقاحة فان اثبات التفضيل فيما لا يتصور فيه التفضيل محال. ومثل هذا المحال لا يصحح بما يظن أنه نظيره.
- ثم نقول القدم عند قدماء اصحابنا معنى فيجري فيه / التفاضل. وعند (د/١٥٣) بعضهم وان لم يكن / هو معنى ولكنه اسم للمتقدم في الوجود بشرط (ن/٣٤) المبالغة لالمطلق الوجود فيكون قولهم اقدم اي اسبق وجودا ولا يطلق الا عند هذا.
- 10 فاما فيما نحن فيه فلا تزايد في الوجود ولا في القيام بالذات ولا تطلق لفظة التفضيل منه عند ترادف الوجود، او السبق في الوجود او التأخر انما يطلق عند كثرة الاجزاء فدل ان ما ذهبوا اليه غير لازم.
- فان قالوا اطلاق هذا في المخلوقات ان كان يدل على التركيب واثبات المبالغة يدل على كثرة الاجزاء فلم قلتم انه في الغائب يدل على هذا. اليس
- 15 أن لفظة العظيم في الشاهد تدل على الجثة والتركيب واعظم / يدل على (ب/٥٣) كثرة الأجزاء. ومع ذلك لا يفهم هذا منه في الغائب.
- قيل هذا جهل محض. فان مقتضى اللغة مما لا يختلف في الشاهد والغائب ولو جاز ذا لجاز ان يسمى الغائب طويلا عريضا / ساكناً متحركاً أكلاً (ب/٣٢) شارباً. ولا يراد بذلك كله ما يفهم في الشاهد وفي هذا امران.

(٢) هذا قديم: د س ن هامش ق، هو القديم: ف ق (٤) كلام: د ق ف ن، الكلام: س ا. قيل: فارغ في: ق. الوقاحة: د س ف ق، الوقاحة: ن (٦) القدم: ف ق س. القديم: ف ق في الهامش. فيجري: د س ص ف ق ن، يجري: ا (١٠) تطلق: د س ف ق، مطلق: ن (١٣) اثبات: ا س ص ف ق ن، اثبات التركيب: د (١٥) التركيب: د س ف ق، التركيب: ن

احدهما ابطال اللغات. والثاني اجازة اطلاق كل لفظة مستشعة على البارزىء جل وعلا وهذا باطل.

(٤٨ب/ق) ثم نقول لهم: لفظة العظيم في الشاهد / مشتركة قد تطلق على كثرة الاجزاء وقد تطلق على رفعة القدر والجلال. ويجوز استعماله في الشاهد على كل واحد من الامرين فاذا اطلق على الغائب يراد به ما يصح عليه 5 من المعنيين. وهو الجلال والرفعة دون ما لا يصح عليه وهو التركب وكثرة الاجزاء.

ولفظة الجسم ليست بمشتركة بل هي موضوعة لمعنى واحد. وهو التركب والتألف فلا يفهم منه في الغائب الا هذا. وهو محال عليه. (٤٨ب/ف) فان قالوا نحن ايضا / لانقول له جسم من حيث التركب والتألف بل 10 من حيث الجلال والرفعة.

قلنا لفظة الجسم ليست بمستعملة في الشاهد للجلال والرفعة وعظم الرتبة بل هي مستعملة للتركب والتألف وثبوت الجثة كلفظة الشخص والطفل والشيخ. واطلاق هذه الاسماء على القديم ممتنع لامتناع ما وضعت هذه الاسماء له من المعاني على القديم. فكذا هذا. 15

فان قالوا لا. بل في الجسم معنى العظمة. الا ترى انهم يقولون هذا امر جسم يريدون به العظم لا التركب اذ لاتركب للامر لما انه عرض / قال جرير يخاطب عمر بن عبد العزيز: 20
حملتُ أمراً جسيماً فاصطبرتُ له

(٥٣ب/د) وسيرت فيه بامر الله يا عمرا

(٣) العظيم: د س ق، العظم: ف ن (٦) التركب: د س ف ق، التركيب: ن (٨) هي: د س ص ف ق ن، هو: ا التركب والتألف: من ف ق، التألف والتركب: ن (١٣) التركب والتألف: ل ف ق، للتألف والتركب: ن الشيخ: ا د س ف ق، الشيخ: ص ن. هذه الاسماء له: تكرر في: ن (١٥) فكذا: ا ص ف ق ن، فكذلك: د س (١٦) ترى انهم: س ف ق، تراهم انهم: د، تراهم: ن (١٧) التركب: ا د س ف ق، التركيب: ن ص (١٨) عبد العزيز: د س ف ق، عبد العزيز رضى الله عنه: ن

ويقال جسيمات الامور مشوبة بالمكارة.
 /قلنا هذا مستعمل على طريق المجاز تشبيها لما عظم من الامور بما كثر (١٥٤/س)
 اجزائه من الاجسام. اذ هذه لفظة مبالغة تنبىء عن كثرة التركب. ومثل
 هذا لا يجوز اطلاقه على الله تعالى على ان المستعمل في هذا لفظة الجسيم
 5 لا لفظة الجسم. فانهم ما استعملوا هذه اللفظة قط في معنى التعظيم وانتم
 ساعدتمونا على امتناع لفظة الجسيم في اسمائه فما استعمل في معنى التعظيم
 لا تجوزون اطلاقه. وما تجوزون اطلاقه لا يستعمل للتعظيم البتة. فبطل الاستدلال.
 والله الموفق.

وما يقولون إنه فاعل فيكون جسما استدلالا بالشاهد.
 10 فنقول: ايشُ تعنون ان كل فاعل في الشاهد جسم اتعونون انه متركب
 متبعض ام انه موجود ام قائم بالذات ام أنه يسمى جسما. فان عنيتم
 انه متركب متبعض، فقد تركتم مذهبكم والتحقتم بالفريق الاول. وإن
 عنيتم انه موجود او قائم بالذات فنحن نساعدكم.
 ونقول إنه لما كان فاعلا كان موجودا وقائما بالذات الا ان جعل الجسم
 15 اسما للموجود او القائم بالذات باطل لما مر / وان عنيتم انه يسمى جسما (٣٤ب/ن)
 فهو فاسد. لانا لو سمينا عرضا جسما لا يجوز / منه الفعل وكذا الجماد (٤٩أ/ق)
 يسمى جسما ويستحيل منه الفعل. فدل انه باطل.

على ان قولكم ان كل فاعل في الشاهد جسم فينبغي ان يكون الفاعل
 في الغائب جسما من غير البحث والسبر والامتحان انه كان فاعلا لكونه
 20 جسما ام لغيره. كمن يقول من الزنوج الذين لم يروا انسانا الا اسود

(٢) مستعمل: د س ف ق ن، يستعمل تصحيح ن (٣) التركب: ا د س ف ق، التركيب: ص ن
 (٧) الجسيم: د س ص ف ق ن، الجسم: ا. لا لفظة الجسم (الجسيم: ا): ا د س ف ق، —: ص
 ن (٧) ئي: د س ف ق، في لفظة: ن (٨) فبطل: ا س ص ف ق ن، فبطلان: د (١١) ايش:
 ا د س ف ق، اليس: ص ن (١٧) لانا: ا د س ص ق ن، كأننا: ف

انا وجدنا في الشاهد كل انسان اسود فينبغي ان يكون كل انسان اسود
وهذا باطل فكذا قولكم.

(٥٤ب/س) فان قيل اذا / قلت انه شيء لا كالأشياء فهلا تقولون انه جسم لا
كالاجسام.

قيل هذا تحكّم لا معارضة. واول مايجاب عنه ان يقال انما اقول ذلك 5
لانه شيء لا كالأشياء وليس بجسم لا كالأجسام. وهذا لاننا ان نظرنا الى
معنى الشيء وهو الموجود فانه لا يقتضى الوجود فالله تعالى موجود. وان
(٤٩ب/ف) نظرنا الى ورود الشرع به فقد ورد بقوله تعالى / قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ
شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ (١).

ولو لم يكن شيئا لم يكن لقوله معنى وفائدة وكان لغوا من الكلام. 10
(٥٤د/د) كما لو قيل اى السباع اسرع مشياً. فقال / قائل الفرس كان مخطئا في
كلامه لما ان الفرس ليس من جملة السباع.

(٣٣أ/أ) ولما صح هاهنا قوله تعالى: قل الله، علم انه شيء وان نظرنا / الى اجماع
المسلمين فوجدنا الاجماع قبل ابداع جهم قوله انه تعالى لا يقال له شيء،
منعقدا خلافة العارى عن الدليل لا يقدح في الاجماع السابق المنعقد عن 15
الدليل.

فاما في الجسم فان نظرنا الى المعنى وهو التركب فوجدناه محالا على
(٤٤ب/ص) القديم. وان نظرنا الى الشرع / والتوقيف فهو منعدم. وان نظرنا الى
الاجماع فهو غير منعقد.

(٧) فآله: د س ق ن، والله: ف (١) الانعام ١٩ (١٠) وفائدة: د س ف ق، —: ن (١٢) السباع:
د س ف ق، السبع: ن (١٣) انه شيء: د س ص ف ق ن، انه شيء وان نظرنا الى معنى الشيء
وهو الموجود فانه لا يقتضى الا مطلق الوجود: ا. وان: ا د س ص ق ن، ولو: ف (١٤) فوجدنا:
د س ص ف ق ن، وجدنا: ا

- واثبات ما هذا سبيله باثبات ماذاك سبيله محال ممتنع وجهل بالمقايسة. وتحت هذا الكلام اشارة الى ابتداء طريقة لنا في المسألة اعتمد عليها كثير من اصحابنا. وهو أنا ننتهي في اسماء الله تعالى الى ما انهانا الشرع. الا ترى انا لانسميه صحيحا وان كانت الافات والاسقام عنه منتفية،
- 5 ولا طبييا وان كان عالما. بالإدواء والعلل والادوية الموضوعه لها، ولا فقيها وان كان عالما بالاحكام بما لها / من المعاني. والشرع لم يرد بتسميته (١٥٥/س) جسما. فان التوقيف في الكتاب والسنة منعدم. والاجماع غير منعقد فلا تجوز تسميته به كما في النظائر التي مر ذكرها بل هذا اولي.
- فان هناك مُع الاسم لعدم التوقيف والاجماع. وان كانت المعاني التي
- 10 لها وضعت تلك الالفاظ ثابتة. وفيما نحن فيه انعدم التوقيف والاجماع. واستحال اثبات / ماوضع له اسم الجسم وهو التالف والتركب على (٤٩ب/ق) القديم جل ثناؤه.
- ثم تلك الاسماء لما منعت فهذا اولي. وهذا بخلاف الموجود والقديم. لان الاجماع منعقد على جواز اطلاقهما على الله تعالى والاجماع توقيف بمنزلة
- 15 النص فجزونا ذلك. وفيما نحن نفيه الامر بخلافه.
- ثم يقال لهم لِمَ تلزموننا القول بالجسم لاجل اطلاقنا لفظه الشيء لأجل ان الشيء والجسم لفظان يتراد فان على معنى واحد؟

(٣) انا: س ف ق، اتنا: ن الشرع: ا د س ف ق، اليه الشرع: ص، الشرع اليه: ن، انهانا: انهانا: س (٨) هذا: ا-: د س ص ف ق ن (١١) استحال: د س ف ق، استحالة: ن (١٣) ثم تلك: تكرر في: ن. بخلاف: د ف ق ن، يخالف: س (١٤) اطلاقهما: ا س ص ف ق ن، اطلاقها: د (١٦) لفظه الشيء: د س ف ق،-: ن . (١٧) يترادفان: ا ف س ق ، مترادفان: د ص ن

فان قالوا نعم. ظهر جهلهم لما مر أن الجسم اسم للمتركب والشيء اسم للموجود الثابت. دليله وجودنا اشياء كثيرة ليست باجسام وهي جميع انواع الاعراض. فاذا ايجاب القول باحد الاسمين بثبوت الاسم الاخر مع ماثبت من اختلافهما في المعنى جهل فاحش.

ثم نقول لهم انا بقولنا لا كالأشياء لانفني معنى الشيئية اذ لو نفينا معنى 5
(د/ه٥ب/د) الشيئية لكان اطلاق اسم الشيء خطأ انما نفينا به ماوراء الشيئية وهي
(ن/١٣٥) مطلق / الوجود من المعاني الثابتة / في غيره من الاشياء التي
(٤٩ب/ف) / هي من امارات الحدث. فانتم بقولكم لا كالأجسام أيش تنفون أمعنى
الجسمية وهو التركب ام ماوراء ذلك من المعاني الأخر؟

فان قالوا ننفي بذلك معنى الجسمية، فقد احوالوا لان اثبات اسم الجسم 10
(س/ب/٥٥) مع انتفاء / معنى التركب محال. ولو جاز هذا لجاز ان يقال هو متحرك
لا كالمحركات وساكن لا كالساكنات وكذا في الاسود والابيض
والمجتمع والمفترق والطويل والعريض وكل وصف من الاوصاف الذميمة
تعالى الله عن ذلك.

وان قالوا ننفي به ماوراء معنى الجسمية فقد اثبتوا معنى التركب وهم 15
يأبُونَ ذلك ويقرون ببطلانه ونحن قد اقمنا الدلالة على بطلانه أيضا بحمد
الله تعالى.

وقال الشيخ الامام ابو منصور الماتريدي رحمه الله تعالى هذه المعارضة

(٢) وجودنا وجدانا: ق هامش (٥) بقولنا: د س ف ق، تقولنا: ن (٧) ٢- من: ف ق، -
س ن بقولكم: د س ف ق، تقولكم: ن (٩) التركب: د س ف ق، التركيب: ن. ام: د س ف
ق، او: ن (١٠) الجسم: د س ف ق، الجنس: ن. التركب: د س ف ق، التركيب: ن (١١) هذا:
د س ص ف ق ن، ذا: ا (١٢) وساكن: ا س ض ف ق، او ساكن: د (١٣) المفترق: د س
ف ق، المفترق: ن (١٥) التركب: د س ف ق، التركيب: ن

عند التحصيل تتناقض لأن قولهم اذا قلت: شيء لا كالأشياء ثم لم لا قلت
 جسم لا كالأجسام. وانا اذا قلنا /: جسم يصير قولنا: شيء (٤٥/أ/س)
 لا كالأشياء شيء لا كبعض الأشياء اذ الجسم احد قسمي الأشياء فكان
 في ذلك بطلان القول بجسم لا كالأجسام. ثم معنى قولنا لا كالأشياء
 إسقاط مائة الأشياء الحادثة لننفي عنه ما يوجب حدوثها وهي نوعان عين 5
 وهو الجسم وصفة وهي العرض. والجسمية دلالة الحدث لما مر من
 استحالة تحقيق معنى الجسم على القديم. وكذا العرضية. فإذا مرادنا من
 قولنا لا كالأشياء اسقاط معنى الجسمية والعرضية. ونفيهما عنه. فمن الزم
 تجويز اطلاق اسم الجسم بقولنا لا كالأشياء ومرادنا من هذا اللفظ اسقاط
 اسم الجسم. فقد الزمنا بنفينا الجسم اثبات الجسم. وهذا نهاية في الغباوة 10
 والحمق
 والله الموفق.

(١) لان قولهم اذا: ا ص ف ق ن، لاقولهم اذ: د س، (١) ثم لم لا: ف ق، لم لا: د س ن،
 ام لا: ص، — ا (٥) وانا اذا قلنا... كالأشياء: د س ص ف ق ن، — ا (٨) نفهما: ا س ف
 ق، نفهما: د ص ن (٩) من: ق د ف ن، بان: س

فصل

في بيان استحالة وصف الله تعالى بالصورة واللون والطعم والرائحة وغير ذلك

- وإذا ثبت بما مر ذكره أنه تعالى ليس بمتكرب دل انه يستحيل عليه الصورة لانها هي التركيب ولان الصور مختلفة واجتماعها عليه مستحيل 5 (٥٦/س) لتنافيها / في انفسها. وليس البعض باولى من البعض لاستواء كل في افادة المدح او النقص وانعدام دلالة المحدثات عليه، بخلاف العلم والقدرة والحياة والارادة والسمع والبصر مع اضدادها.
- فانها يتعلق بها المدح فكانت من صفات الكمال التي هي شرط القدم 10 (٥٨/د) وتعلق باضدادها النقيضة التي هي من امارات الحدوث / .
- وكذا المحدثات تدل على هذه الصفات لا على اضدادها. فلم توجد المساواة بينها وبين اضدادها في الثبوت فثبتت هي دون اضدادها بخلاف الصور فانها كلها في جواز الثبوت على السواء الا ترى أن من ادعى ثبوت بعضها لم يكن باولى ممن يدعى ثبوت غير ذلك.
- ولا وجه الى ثبوت كلها لمكان التنافي فلو اختص شيء منها بالثبوت لثبت 15 بتخصيص مخصص ولا وجه اليه على مر.
- والله الموفق.
- ولهذه النكتة ادعينا استحالة اتصاف الباري جل وعلا باللون والطعم (٥٠/ف) والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة / فافهم.
- 20 والله الموفق.

(١٠) الحدوث: ف س د ق، الحدث: ن، (١٤) باولى: ف د س ق، اولي: ن (١٦) على: س
ف ق، لا: ن (١٧) لهذه: ا د س ص ق ن، بهذه: ف (١٨) فافهم: ا د س ص ف ق، —: ن

الكلام في ابطال التشبيه

ولما ثبت بما مر من الكلام أنه تعالى ليس بعرض ولا جوهر ولا جسم
ثبت انه لا مشابهة بين الله تعالى وبين شيء من المخلوقات. وخالفنا في
ذلك القائلون بأن الله تعالى على صورة الادمي له ما للبشر من الاعضاء،
5 تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا.

وقد سبقت الدلالة على بطلان / قولهم ثم بعد ذلك.
/ نقول ان المنكرين للتشبيه اختلفوا فيما بينهم. وخالف البعض البعض (٣٥ب/ن)
بأثبات البعض منهم صفة لله تعالى او اجازة معنى عليه يقع بذلك/ تشبيه (٥٦ب/س)
فحدث من ذلك بيننا وبين مخالفينا الخلاف من وجهين.

10 احدهما اثبات بعضهم معاني على الله تعالى يوجب ذلك التشبيه. هم
ينكرون أن يثبت بها تشبيه فنحتاج الى إقامة الدليل ان ذلك موجب للتشبيه.
والثاني أنا نثبت لله تعالى صفة ينكر بعض مخالفينا / ذلك ويدعون علينا (٥٠أ/ق)
بذلك التشبيه فنحتاج الى اقامة الدليل أن ذلك ليس بموجب للتشبيه.
ولن نتوصل الى ذلك الا ببيان ماتقع به المشابهة فنشتغل ببيان ذلك
15 فنقول. وبالله التوفيق.

إن الناس قد اختلفوا في ذلك فزعم الأشعري ومن تابعه ان المشتهين
والمثليين هما غيران يسد كل واحد منهما مسد صاحبه. ودلالة تقيّد الحد
بالمغايرة أن الشيء لا يشبه نفسه ولا يماثله فدل أن ذلك جار بين
المتغايرين.

(٤) على: د ف س ق، — ن (٧-٨) للتشبيه اختلفوا ... يقع بذلك: د س ص ف ق ن، —
المنكرين (+ وهم أهل السنة والكرامية والمعتزلة، هامش ف) (٨) منهم: د س ص ف ق، — ن
(١٢) ينكر: د س ص ف ق ن، وينكر: أ (١٤) فنشتغل: ق، فنشتغل: س ف، فنشتغل: ا د ،
فشتغل: ص، فنشتغل: ن

ودلالة قولهم يسد مسده. فان ما لا يسد مسد صاحبه لا يعد مثلا له وان كانت بينهما موافقة في اوصاف كثيرة كالسواد مع البياض فانهما ليسا بمثلين وان كان كل واحد منهما موجودا وعرضا ولونا. فدل ارتفاع المماثلة ٥٥ب/د) بين هذين / اللونين مع حصول الموافقة بينهما فيما بينا من الاوصاف على ان لا مماثلة مع ثبوت المخالفة بوجه من الوجوه. اذ عند ثبوت المخالفة 5 لا يسد احدهما مسد صاحبه. وهذا هو النكته في المسألة.

وهي أن بين المخالفة والمماثلة من التقابل ما بين المتضادين فلا يتصور اجتماعهما في محل واحد. فكان من ضرورة ثبوت المخالفة انتفاء المماثلة. ١٥٧/أ) ولأن سير الاحوال يُظهر صحة هذا / الحد. فان المتماثلين ما كانا متماثلين لكونهما جوهريين لجريان المماثلة بين العرضين ولا لكونهما عرضيين 10 لجريانهما بين الجوهريين ولا لكونهما سوادين لجريانهما في غيرهما. وكذا لا لكونهما بياضين او طعمين او رائحتين ولا لكون المماثلة معنى قائما بالمتماثلين لجريانهما بين العرضين مع استحالة قيام العرض بالعرض. واذا امتنعت هذه الوجوه لم يبق الا ما ذكر.

١٣٣/أ) وقال ابو هاشم وابو بكر بن الاخشيدي / من جملة المعتزلة اتبها 15

(٥) اذ: س ص ف ق ن، او: ا، و: د (٦) هو: ا د س ص ن هاشم ق، هي: ف ق (٩) س: ا د س ف ق، تسير: ن، نسير: ص (١٠) ا — لكونهما: ا د س ص ن، لكونها: ف ق. لجران: د س ف ق، بجران: ن، بجران: ص (١١) ا — لجرانها: د س، بجرانها: ن ص، لجرانها: ا ف ق، (١١) لجرانها: د س ن، لجرانها: ا ف ق، (١٢) رائحتين: د س ص ف ق ن، رائحتين: ا. (١٢) لكون: د س ص ف ق ن، يكون: ا (١٠) بالمتماثلين: ف د س ق، بالمتماثلين: ا، بين المتماثلين: ن. (١٣) لجرانها: د س ن، لجرانها: ف ق. العرض: د س ف ق، —: ن (١٥) الاخشيدي: د س، الاخشيدي: ف ق ن، الاخشيدي: ا، الاحشد: ص

المشتركان في اخص وصف واستدلا بذلك على ان لا مماثلة بين السواد والبياض مع اشتراكهما في الوجود وكونهما لونين وعرضين لما ان هذه اوصاف عامة فلما جاء الاشتراك في كونهما سوادين وهو اخص اوصافهما ثبتت المماثلة.

5 ولان المماثلة بين المتماثلين تقع بما تقع به المخالفة بين غيرهما. فالسواد يخالف البياض بكونه سوادا لا بكونه موجودا او عرضا او لونا، دل انه يماثل البياض بكونه بياضا.

والجواب عن الاول أن المماثلة ما كانت لاشتراكهما في كونهما سوادين (٥٠ب/ف) بل لاستحالة اختصاص احدهما بوصف يستحيل / على الاخر ولا ينفصل (١٦٤أ/ص) هو ممن يُستدل عليه. 10

فنقول لَمَّا لم تثبت المماثلة الا باشتراكهما في جميع الاوصاف عامها وخصها دل أن لامماثلة بدون / هذا وأنها تقع بالاشتراك فيها كلها لا (٥١أ/ق) في اخص الاوصاف.

والجواب عن الثاني ان يقال لهم ماذا تقولون: إن المُحدَث هل يخالف القديم بصفة الحدوث ام لا. فان قالوا لا. وجب اشتراكهما في الحدوث حتى يكون القديم محدثا كما أن السواد لما لم يخالف البياض بكونه لونا كانا لونين. وكذا بكونه عرضا وموجودا وان قالوا نعم. وجب أن يقع بين (٣٦أ/ن) كل مشتركين / في صفة الحدوث مماثلة فتكون المتضادات كلها ممتماثلة (٥٧ب/س)

(١) استدلا: ا د س ف ق ن، استدلالا: ص. على: د س ف ق، —: ا ص ن (٣) اوصاف: د س ف ق، الاوصاف: ن (٥) فالسواد: ف ق، والسواد: س ن يستحيل: ا د س ص ن، مسحيل: ف ق (١٣) فيها: د س ف ق، فهما: ن (١٧) وان قالوا نعم: د س ف ق، —: ن. نين: د س ف ق، في: ن

لاشتراكهما في صفة الحدوث. ولان السواد والبياض كل واحد منهما
يخالف الحُمرة باخص وصفه / لنفسه وهو كون السواد سوادا والبياض
بياضا فيجب أن يكون السواد مع البياض مثلين لاشتراكهما في مخالفة
الحُمرة باخص اوصاف انفسهما وهذا باطل.

5 وزعم بعض اصحاب الجبائي أن المتماثلين هما المشتركان في الصفة النفسية.
وهذا هو عينُ مذهب ابي هاشم أن المماثلة بين السوادين تقع بكونهما
سوادين لا بما وراء ذلك من الاوصاف الا ان العبارة انما اختلفت لان
من مذهب الجبائي أن الموجود لا يقال له موجود لنفسه بل يقال هو
موجود لا لنفسه ولا لمعنى.

10 وكذا العَرَض واللون.

فاما السواد فهو سواد لنفسه بل يقال هو موجود. فاذا قال هما المشتركان
في الصفة النفسية ينصرف ذلك الى كونهما سوادين لا الى كونهما
عرضين او لونين او موجودين.

وابو هاشم يقول كما أن السود سواد لذاته. فكذا الموجود موجود لذاته
وكذا العرض واللون. فلو قال: هما المشتركان في الصفة النفسية آدئى 15
ذلك الى كون كل موجودين مثلين. وكذا هذا في العرضين واللونين فقيّد
ذلك باخص الصفة النفسية. ثم كلام الجبائي فاسد لما مر في باب اثبات
الاعراض أن لايجوز أن يقال الشيء متحرك لا لنفسه ولا لمعنى. لان
هذا تعليل بالعدم.

20 اذ لايد ان يكون كونه متحركا اما لنفسه واما لمعنى وراء نفسه. وهذا

(٥) بعض: ا س ص ف ق ن، —: د. المتماثلين: د س ق ن، المتماثلين: ف (٨) له: ا د س ص
ن، هو: ف ق (١١) فاذا: تكرر في: ن. لنفسه: د س ف ق ن، بنفسه: ف. بل يقال هو موجود:
ف (صح هامش) مشطوب عليه في: ق، —: د س ن (١٣) او... او: و...و: ق (١٦) فقيّد:
د س ف ق، فقيّد: ا، فقد: ص ن، الصفة: ا د س ف ق، —: ص ن (١٧) في: د س ف ق،
من: ن (٢٠) واما: د س ص ف ق ن، او: ا

لما ذكرنا انه لو كان موجودا لا لنفسه ولا للمعنى لم يكن ما يوجب اختصاصه بالوجود. فينبغي ان لا يكون موجودا في حال كونه موجودا وهذا باطل.

5 يحقنه انه لو جاز له أن يقول الموجود موجود / لا لنفسه ولا للمعنى، (١٥٨/س) جاز لغيره أن يقول السواد سواد لا لنفسه ولا للمعنى. واذا كان هذا باطلا كان ذلك باطلا.

والذي يحقق بطلان هذا المذهب وهو أن من مذهبهم / أن المختلفين (٥١/ب/ق) يختلفان لانفسهما فكان كل واحد منهما مخالفا للآخر لنفسه، فلزم أن يكون المختلفان متماثلين من حيث اختلفا لاشتراكهما في الصفة النفسية

10 وهي مخالفة كل واحد منهما صاحبه / وهي الصفة الراجعة الى النفس. (٤٦/ب/ص) وكذا هذا لازم على أبي هاشم لان السواد يخالف / البياض لكونه سوادا (٥١/أ/ف) وكذا البياض يخالف السواد لكونه بياضا / والسواد سواد لنفسه والبياض بياض لنفسه. وبهما تقع المخالفة بينهما وهما من أخص اوصاف النفس.

15 فينبغي ان تقع بينهما مماثلة بعين ما وقع به بينهما مخالفة وهذا مما لا يخفى فساده على ذي لب. ولان السواد يخالف / البياض باخص اوصافه لنفسه. (٣٤/ب/أ) وكذا الحمرة مخالفة للبياض باخص اوصافها لنفسها. فاذا السواد والحمرة تشتركان في اخص الصفات النفسية. فلزم ان يكونا متماثلين. وكذا هذا عند الجبائي من الصفات النفسية فيلزمه على نحو ما بينا. ووراء ما بينا دلائل توجب بطلان هذا التحديد. ومراد الجبائي وابنه من هذا التحديد 20 سؤال لهم علينا في مسألة الصفات.

(١) واما: د س ص ف ق ن، او: ا (٩) يكون المختلفان: د س ف ق، يكونا: ن (١٠) الصفة الراجعة: د س ف ق، صفة راجعة: ن (١٧) الصفات: د س ف ق، اوصاف: ن (١٨) ووراء: د س ف ق، وراء: ا ص ن

إن الله تعالى لو كان قديماً وهذا الوصف وصفٌ نفسى وهو أخص الصفات للقديم لما ان الموجود والشيء وما وراء ذلك اوصاف عامة. وعلى قول الجبائي هو صفته النفسية فلو كان لله تعالى صفة قديمة لكانت مثلاً لله تعالى. فاذا ابطالنا عليهم هذا الحد بطل السؤال على ان المماثلة (٥٤ب/س) تجرى بين الغيرين / وصفات الله تعالى ليست باغيار له على أنا إذا بينا 5 (٣٦ب/ن) بالدلائل الضرورية / ان لله تعالى صفات ازلية وأنه تعالى قديم وأنه لا تماثله الصفة ظهر بثبوت هذه المقدمات بطلان تحديدهم. ونبين حقيقة هذا في مسألة الصفات اذا انتهينا اليها إن شاء الله تعالى.

وكان الحسين بن محمد النجار البصري رئيس النجارية وابو العباس احمد ابن ابراهيم القلانسي الرازى من متكلمي اهل الحديث يقولان إن المحدثين 10 يشتهيان في الحدوث من حيث هما محدثان وان اختلفا بعد ذلك في اوصاف سيوى الحدوث.

والشيخ الإمام ابو منصور الماتريدى رحمه الله ربما يميل الى هذا في خلال كلامه. وكان القلانسي يقول: ان المتماثلين من الجواهر يتماثلان بمعنى يقوم بهما والمتماثلان من الاعراض متماثلان لا لأنفسهما ولا للمعنى. 15

والشيخ ابو منصور رحمه الله كان يقول الجوهرا يتماثلان بمعنى يقوم بهما والمتماثلان / من الاعراض يتماثلان بمعنى يرجع الى ذاتهما. (٥٢ق/أ)

(١) نفسى: د س ص ف ق ن، نفس: ا (٤) مثلاً له: د س ص ف ق ن، قبل الله: ا (٧) الصفة: ا د س ص ق ن، صفة: ف. ظهر: ا د س ص ن، يظهر: ف ق، فظهر: هامش ق (٨) اليها: ا د س ف ق، اليه: ص ن (٩) النجارية: ا س ص ف ق ن، اهل النجارية: د (١٠) الرازى: د س ف ق ن، الذى: ا، الوازى: ص (١١) يشتهيان: د س ص ف ق ن، مشتبهين يشتهيان: ا (١٥) لأنفسهما (+) بل يتماثلان بأن كل واحد منهما يسد مسد صاحبه، هامش ف)

5 ونص عليه في كتابه المسمى بـ"أخذ الشرائع"، وقال عند الناس صفات الاعراض هي بانفسها وصفات الاعيان تكون اغيارا تحل بها وسنكشف عن حقيقة هذا الكلام اذا انتهينا الى مسألة الصفات إن شاء الله تعالى. وذهب كثير من الاوائل المنتسبين الى الفلسفة ان التشابه يقع بالاشترك في اوصاف الاثبات دون السلب. وزعموا انه لا يطلق على الباري من الاسماء والاصناف الا ما طريقه طريق السلب دون الايجاب.

فقالوا: لا نقول انه موجود بل نقول انه ليس بمعدوم ولا نقول انه حي عالم قادر، ولكن نقول ليس بميت ولا جاهل ولا عاجز وساعدهم على هذا الهذيان / بعض الباطنية .

(٥١ب/ف)

10 وزعم / بعضهم انه تعالى لا يوصف ايضا بشيء من اوصاف النفي. وقالوا (٤٧أ/ص) كما أن من قال إنه موجود شبهه بالموجودات ومن قال انه ليس بموجود / شبهه بالمعدوم.

(٥٩أ/س)

15 فلا يقولون إنه شيء ولا إنه لاشيء، ولا إنه جسم ولا إنه لا جسم وهذا كله هذيان لا يقبله عقل ولا يستحليه طبع وهو خروج عن المعارف والتحاق بالمتجاهلة من السوفسطائية حيث اثبتوا واسطة بين السلب والايجاب والوجود والعدم.

ويقال لهم هل للعالم صانع. فان قالوا لا فقد اظهروا ما هو مكنون سريرتهم من تعطيل الصانع ونفيه. وان قالوا نعم. قيل لهم من هو وبأى اسم تعرفه وبأى صفة تصفه. ومن الموصوف بالوحدة عندكم

(٢) تكون اغيارا: د س ف ق، اغيار: ن (٠) تحل: د س ف ق، الحل: ن (٦) طريق س ف ق
 - ن (٧) ١ - لا: س ف ق، لانا: ن (٨) ليس: د س ف ق، ليت: ن (١٠) اوصاف: د س
 ف ق ن، الاوصاف: ا. ومن: من: س (١٣) ولا إنه لاشيء: س ف ق - ن (١٤) يستحليه:
 د س ف ق (يستحسنه: د هامش)، يستحليه: ا ص ن. وهو: ا ف ق، وهي: د س ص ن

ومن الذى منه بدأ العالم العلوى والسفلى ومن الذى أبدع العقل والنفس
فسميتهما المبدع الاول والمبدع الثانى.

فان اجابوا بشىء هدموا اصلهم. وان سكتوا كفيينا مؤونة مجادلتهم.

ثم نقول لهم المماثلة ليست بموجودة عن تقدير اللسان واطلاق الاسم
والقول، بل هى ثابتة فى المعنى وان لم يطلق عليه قول. 5

فانا اذا رأينا شيئين متماثلين عرفنا تماثلهما. وان لم نسمع قولاً يطلق
عليهما. واذا رأينا هما غير متماثلين عرفنا هما كذلك. وإن اطلق عليهما
(أ/١٣٥) قول واحد. وهذا لأن الاسامى دلالات على حقائق المسميات / واحوالها
واوصافها. والدليل لا اثر له فى المدلول الا بالاظهار. فاما الوجود اوالتغير

فلا يتعلق بالدليل. الا ترى انا لو رأينا بياضين فسمينا احدهما باسم 10
والاخر باسم اخر، لا يثبت بينهما مخالفة بمخالفة الاسم، ولا تزول المماثلة
الثابتة بمخالفة الاسم. ولو سمينا مختلفين او متضادين باسم واحد لا يوجب
(٥٢ب/ف) ذلك التماثل بينهما وارتفاع المخالفة الثابتة فيهما ليصيرا متماثلين من جميع

الوجوه بثبوت موافقة فى الاسم بحيث لا مخالفة بينهما فيه. 15
(١٣٧ن) / واذا كان كذلك يقال لهم هل بين من تنسبون اليه ثبوت العالم وبين
(٥٩ب/س) شىء من العالم مماثلة فى المعنى؟ فان قالوا نعم. فقد وقعوا فى شر مما أبوا/
لانهم دفعوا الاشتراك فى الاسم لثلاثا يقع به التشبيه من حيث الاسم.

(١) منه: د س ف ق، به: ا ص ن. بدأ: ا د س ف ق، يدور: ص ن. ابدع: ا س ص ق ن،
به ابدع: ف د (٢) فسميتهما (فسميتهما: س) المبدع الاول والمبدع الثانى: س ص ف ق ن،
فسميتهما المبدع: د، فسميتهما المبدع الاول والمبدع الثانى: ا (٨) دلالات: ا د س ف ق، دلالات:
ص ن (١٧) شر: س ف ق، شئ: ن وقعوا: د س ف ق ن ص، دفعوا: ا

واثبتوا التشبيه في المعنى.

- وان قالوا لا. قلنا لهم ونحن نساعدكم / على هذا فبعد ذلك باطلاق اسم (٥٧ب/د)
- يطلق مثل ذلك الاسم على غيره لايتغير عما كان عليه ولايثبت به الموافقة.
- ثم نقول لهم: هل فعل العالم وأحدثه: فان قالوا: لا. فقد عطلوه وان
- 5 قالوا نعم: قيل: وهل علم قبل وجود العالم انه يوجد وعلى أى وصف يوجد.
- وبعد ما اوجده هل يعلم ان العالم موجود وأنه اوجده فان قالوا لا جهلوه وان قالوا نعم فقد ثبت علمه.
- ثم قيل لهم هل كان مضطرا في خلق العلم او كان مختارا. فان قالوا كان مضطرا فقد عجزوه ووصفوه بما ينافي القدم. وان قالوا / كان مختارا. (٤٧ب/ص)
- 10 قيل وهل يكون المختار غير قادر فان قالوا نعم، ظهر عنادهم وان قالوا لا قيل ثبتت قدرته.
- ثم بعد ثبوت فعله وعلمه وقدرته / كان الوصف له بأنه موجود عالم (٥٢أ/ف)
- قادر فاعل صدقا، فكان المنع عنه منعا عما هو صدق والمنع عن الصدق سفه الا اذا كان في اطلاقه ايها معنى قبيح وليس هاهنا هذا الايها لما
- 15 مر أن الاشتراك في الاسم لايجب الاشتراك والمماثلة في المعنى.
- ثم نقول لهم إن الموجود منا موجد والعالم منا مستدل ام مضطر والله تعالى موجود لا موجد عالم ليس بمستدل ولا بمضطر

(١) التشبيه: ا د س ف ق، النسبة: ص ن (٤) لهم: ا س ف ق ن، —: د (١٠) العالم: س ف ق: هذا العالم: ن (٥) وهل: د س ص ف ق ن، هل: ا (٩) وصفوه: د س ص ف ق ن، وصرّفوه: ا (١١) قيل: د س ف ق، —: ن (١٤) هذا: د س ص ف ق ن، —: ا (١٦) ام: ا د س ، او: ص ف ق ن (١٧) بلا موجد: د س ص ف ق ن، لاموجد: ا هاشم ف ق ن س صبح هامش

والمشابهة لو وقعت، لوقعت بالمساواة في وصف الوجود والعلم. وقولنا انه موجود لا يتعرض لكونه موجدا ولا قولنا عالم لكونه مستدلا او مضطرا. فلا تقع به المماثلة لانعدام تعرضه لما تقع به المماثلة فدل ان ماذهبوا اليه فاسد.

ثم مع هذا انا نُلحق بالاسم المشترك ما يوجب نفى ما يسبق الى الوهم 5
من معنى المماثلة وان لم يكن اللفظ متعرضا لذلك صيانة منا لاهام
(١٦٠/س) من لا دُرْبَةَ له بالحقائق / عن حقوق وَصْمَة وعيب.

فنقول هو موجود لا كالموجودين حي، لا كالاحياء، عالم لا كالعلماء.
وكذا في جميع الصفات لُنخبر به عن ثبوت ما هو ثابت من حقيقة المعنى
ونفى ما هو منفى من المماثلة. 10

وابو حنيفة رحمه الله تعالى هو السابق الى هذه النصيحة لعامة الخلق ثم
اتبعه المتكلمون على ذلك.

ثم اعلم باننا لانقول ما تقوله الاشعرية / ان لامماثلة الا بالمساواة من جميع
الوجوه وان لا ثبوت لها مع تمكن المخالفة من وجه لتنافيها من وجه.

بل نقول يجوز ان يكون الشيء مماثلا لشيء من وجه مخالفا له من وجه. 15
فانا نجد اهل اللغة لا يمتنعون من القول بان زيدا مثل لعمر في الفقه اذا
كان يساويه فيه ويسد مسده في ذلك الباب. وان كانت بينهما مخالفة
(١٥٨/د) بوجوه كثيرة. وكذا في الطول / والقصر والحسن والدمامة والشجاعة
والجبين وغير ذلك.

(١) بالمساواة: ا ص ف ق ن، بالمساوات: د س (٥) انا: ا د س ف ق، ان: ص ن. الى: د س
ف ق، اليه: ن (٧) درية: ا د ف ق س، دراية: ص ن، درية: س هامش. لاهام: ا ص ف
ق ن، ---: (١٨) الدمامة: د س ف ق، الدمامة: ن (١٩) الجبين: ا د س ف ق ن، الخبز: ص.

حتى ان السلطان لو ولى رجلا لحماية ثغر ثم أنه عزله بمن يقوم مقامه ويسد مسده في الحماية، والقدرة فعلم ان المماثلة من جميع الوجوه غير مرادة في الحماية والقدرة على دفع الاعداء. لا يمتنع اهل اللغة ان يقولوا عزل السلطان فلانا بمن هو مثله وان كانت بينهما مخالفة في اسباب كثيرة وصفات جمّة.

وكذا قال النبي صلى الله عليه وسلم: "الحنطة بالحنطة مثل بمثل" واراد به الاستواء في الكيل دون الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة واشباه ذلك. يحققه أن المماثلة اسم جنس يشتمل على انواعه. وانواعه اربعة وهى المشابهة والمضاهاة والمساكلة والمساواة.

10 فاما المشابهة فجارية في الحقيقة في نوع من الكيفية على صورة واحدة كاشتراك الذاتين في قبول الالوان وغيرها من الاعراض.

واما المضاهات / في الحقيقة فهى جارية في نوع من الاضافة كاشتراك (٣٧ب/ن) زيد وعمرو في النسبة الى خالد اذا كان ابا لهما. فان زيدا كما ينسب الى خالد / فيقال هو ابنه ينسب اليه عمرو ايضا على تلك الجهة. (٦٠ب/س)

15 واما المساكلة في الحقيقة فجارية في نوع من الجوهر / على رتبة واحدة (٤٨أ/ص) كثنوى قطن وثنوى كتان كل واحد منهما من شكل صاحبه.

/واما المساواة في الحقيقة فجارية في نوع من الكمية على مقدار واحد (٥٢ب/ف) كخشبتين أو ثوبين كل واحد منهما عشرة اذرع او صبرتين من حنطة

(١) لو :- س. لحماية: ف س ص ق ن، بحماية: ا د. عزل: د س ص ف ن، عزل السلطان فلانا: ا (٢-٣) فعلم ان ... غير مرادة في الحماية والقدرة: د ق، :- س ف ن (٦) مثل: س ف ق، مثلا: ن (١١-١٢) الذاتين ... المضاهات: د ص ف ن، المضاهاة: س ق، :- (١٢) في الحقيقة ... كاشتراك: د س ص ف ق ن، :- ا

كل واحدة منهما عشرة اقفزة أو زُبرتين من حديد كل واحد منهما خمسة امنان. كذا قال بعض من له علم بالحقائق واذا كانت المماثلة اسم جنس وتحتة هذه الانواع. ثم لاشك ان اطلاق اسم الجنس على كل نوع من انواعه جائز. فإن الادمى يقال له حيوان وكذا جميع انواعه من الدواب والسياب والطيور وغير ذلك. فكذا اطلاق اسم المثل على هذه الانواع كلها. ثم 5 قد يختص شيان بثبوت المساواة بينهما وهى الاشتراك في القدر مع انعدام المشاكلة والمضاهاة والمشابهة. وكذا كل نوع مع سائر انواعه.

ولاشك أن عند انعدام الانواع الأخر ثبتت المخالفة من ذلك الوجه ومع (٥٣ب/ق) ذلك لا يمتنع اهل اللغة عن اطلاق / لفظة المماثلة لثبوت ما ثبت من هذه الانواع. ولهذا قال اهل اللغة واهل الاصول كلام التشبيه لا عموم له. واذا 10 (٥٩ب/د) كان الامر كذلك صح/ ما بينا غير ان الاستواء في الجهة التى تقع بها المشاركة شرط لاطلاق اسم المماثلة.

فان اثنين لو اشتركا في الكلام او الفقه او الطب او غير ذلك من العلوم والصناعات، ولم يكن بينهما في ذلك النوع مساواة ينوب احدهما مناب صاحبه ويسد مسده لا يستجيز احد من ارباب اللسان أن يقول فلان مثل 15 فلان في علم كذا او في صنعة كذا.

واذا كانت بينهما مساواة يسد احدهما مسد صاحبه يستجيزون ذلك فدل (٦١أ/ص) ان الامر على ما بينا / وهذا لان المماثلة بين صفتين تثبت لاستوائهما

(١) واحدة: س ن، واحد: د ف ق ٢- واحدة: س ف ق، واحد: ن (٢) امنان ا س، امنان: د ص ف ن، امناء: ق (٧) القدر: ا د س ص ق ن، العدد: ف (٩) ثبتت: لثبتت: س (١١) اللغة واهل الاصول: د س ف ق، الاصول: ا، الفقه: ص ن. واذا: د س ص ف ق ن، فاذا: ا (١٥) يقول: د س ص ف ق ن، يقولوا: ا. او: ا س ص ف ق ن، و: د

في جميع الصفات ثم مماثلة الاجسام لقيام الاعراض المماثلة بها. فاذا قام
بجسمين عرضان متماثلان. وعرضان غير متماثلين كانت بين الجسمين
متماثلة بالعرض الاول مخالفة بالعرض الثاني.

5 يحققة ان ائمة اهل الكلام استدلوا على المشبهة في نفى التشبيه فقالوا لو
كان الله تعالى مثلا للعالم اما ان كان مثلا له من جميع الوجوه او كان
مثلا له من وجه دون وجه. فلو كان مثلا له من جميع الوجوه لكان
القديم محدثا من جميع الوجوه، او كان العالم قديما من جميع الوجوه. لان
العالم بجميع وجوهه محدث. والباري جل وعلا قديم بجميع صفاته.

10 وان كان مثلا له من وجه لكان محدثا من ذلك الوجه، او كان العالم
قديما من ذلك الوجه لان العالم من ذلك الوجه محدث والباري قديم.

والاشعري احتج على المشبهة في كتبه على هذا الوجه على ماتوارثه ممن
سبقه من متكلمي اهل السنة. وهذا يبين لك صحة ما ادعيت ان المماثلة
بجهة تثبت مع المخالفة بجهة اخرى. حيث قسموا الكلام / على هذا التقسيم (١٥٣/ف)
غير ان المماثلة بجهة تكون بعد استوائهما في تلك الجهة.

بدليل انهم اثبتوا حدته / او قدم العالم بتلك الجهة. وبالوقوف على هذا (٤٨/ب/ص)
يعرف صحة ما ادعيت ثبوته عند المتكلمين واهل اللغة وجميع العقلاء.

(١) المماثلة: د س ف ق، -: ن. صفتين: د س ف ق، صفتين: ن (٢) بجسمين: ا د س ص
ف ق، بجسم: ص ن (٦) له: د س ف ق، -: ن (١٢) ادعيت: ا س ص د ن، ادعينا: ف
ق. (١٣) تثبت مع... بجهة: د س ف ق، -: ن (١٤) على: س ص ف ق ن، -: ا د

والى مثل هذا ذهب ابو اسحاق الاسفرايينى فانه ذكر في كتابه المسمى (أ/١٣٩) بشرح الاعتقاد أن عند الاشتراك بوجه لايسميان / مثلين على الاطلاق ولا بالمخالفة بوجه يسميان مختلفين على الاطلاق. وانما تثبت المماثلة المطلقة عند الاشتراك في كل الوجوه. ونحن ايضا هكذا نقول: هذا هو المذكور في كتاب شرح الاعتقاد.

5

(١٣٨/ن) فاما المذكور في كتاب تعجيز المعتزلة وكتاب / ترتيب المذهب فعلى (٦١ب/س) ما ذكره غيره / من الاشعرية / وما تقوله الاشعرية إنا سببنا الاحوال (١٦٠/د) فوجدنا المتائلين يتائلان بما ذكرنا. نحن نساعدهم انهما كانا مثلين لسد (٥٤٠/ق) كل واحد منهما مسد صاحبه. إلا أنا نقول: قد يسد احد الشيعن مسد الاخر بجهة ولا يسد بجهة فكانا مثلين من جهة دون جهة. وما قالوا 10 من ثبوت المخالفة بينهما بجهة وذلك مانع من ثبوت المماثلة المنافاة بينهما. قلنا: هذا اعتراض على اجماع العقلاء على ما قررت.

ثم نقول: المخالفة والمماثلة لن يتصور ثبوتها الا بشيئين. فكانا من قبيل المتضاديات. ولا استحالة في اجتماع الوصفين المتنافيين من الاضافيات في محل عند اختلاف الجهات.

15

وانما الاستحالة في جهة واحدة. فان شخصا واحدا يكون بالاضافة الى شخص ابا وبالاضافة الى شخص اخر ابنا. ولا منافاة بينهما عند اختلاف الجهة. انما المنافاة عند اتحاد الجهة فيستحيل ان يكون الشخص ابا لشخص ابناً لذلك الشخص.

(١١) المنافاة: ا د س ص ف ق، لمنافاة: ن (١٢) قررت: د س ص ف ق ن، قررنا: ا (١٣) لن: ا س ص ف ق ن، ان: د (١٥) الجهة: س ف ن ق (مصححة)، الجهات: د (١٨) فيستحيل: ا د س ص ق ن، يستحيل: ف ا — الشخص: د س ف ق، الشخص الواحد: ن

وكذا القرب والبعد فان الشخص الواحد يكون قريبا من شخص بعيدا من اخر ومجتما مع شخص مفترقا مع اخر. والاستحالة في كونه بعيدا ممن هو قريب منه ومجتما مع من هو مفترق عنه.

5 واذا كان كذلك ثم المماثلة والمخالفة كانتا من هذا القبيل فلا يستحيل ثبوت المماثلة بجهة مع ثبوت المخالفة بجهة اخرى.

الا ترى أنه لا يستحيل ثبوت المماثلة مع ذات مع ثبوت المخالفة مع ذات اخر وانما يستحيل ثبوت المماثلة بالجهة التى بها تثبت المخالفة. ونحن لاندعى هذا بل ندعى ذلك بجهتين وقد اقمنا عليه الدلالة الكافية واذا كان الامر كذلك صح ما ذهبنا اليه.

10 وبالوقوف على هذه الجملة عرف بطلان / قول عبد الله بن محمد (٦٢/أ/س) المعروف بالناشى صاحب المقالات في ادعائه ان اشتراك مسميين في اسم واحد يطلق عليهما على الحقيقة يوجب مماثلة بينهما فأصل لنفسه اصلا بان قال ان الشيعين / اذا. اشتركا في اسم واحد لم يخل القول في ذلك ٥٣ب/ف) من اربعة اوجه.

15 إما أن يشتركا فيه لاشتباهما كاشتراك السوادين في اسم السواد. او لاشتباها ما حملته ذاتهما من المعاني كالأسودين.

(٢) مع شخص: د س ص ف ن، —: ا (١٠) مع من: د س ص ف ق، بمن: ن، مع: ا (٤) من: د س ص ف ق ن، في: ا (٦-٧) مع ذات ... المماثلة: د س ف ق، —: ن (٧) تثبت: ا د س ف ق ن، تبين: ص (٨) الكافية: + فيه: س فقط (١١) ادعائه: ا د س ف ق ن، ادعائه: ص. مسميين: مسمين: ق مشكول (١٢) فاصل: ا ف ق، واصل: د س ص ن، (١٦) او لاشتباها ... كالأسودين: د س ص ف ق ن، —: ا

او لأجل مضاف اضيف اليه كَأَحْوَى رجل وأبْنِيَه او يكون الاسم حقيقة في احدهما مجازا في الاخر كالاسد على الحيوان الذى له زئير، وعلى الشجاع من البشر.

فاذا لم يوجد شيء من هذه الاقسام في قولنا انه تعالى شيء موجود حى عالم قادر لا بد ان تجعل الاسماء مجازا في محل، حقيقة في المحل الاخر ثم 5 (٦٠ب/د) اختلفت الرواية عنه في تعيين محل المجاز / والحقيقة.

فقال في رواية هذه الاسامى لله تعالى حقيقة ولغيره مجاز. وقال في رواية هى لله تعالى مجاز ولغيره حقيقة. وفساد هذا القول مما يقف عليه من لامعرفة له بهذه الصناعة.

10 فان اهل اللغة اطلقوا اسماء كثيرة على المتضادين على كل واحد منهما حقيقة كاسم الناهل للعطشان والريان والجَلَل للصغير والكبير والقَرء للحيض والطهر. وكذا اسم الكون يطلق على المتضادين وكذا الموجود وكذا اللون والطعم والرائحة في امثلة لذلك كثيرة.

وكذا يطلقون الاسماء المشتركة على مواضع مختلفة كاسم العين وغيره من غير ان 15 يوجب ذلك مماثلة بين المسميات بها ولأنا قد بينا أن لا اثر للاسم في اثبات المشابهة. ثم يقال له: إن أبيت اطلاق هذه الاسماء على الله تعالى وعلى المخلوقات (٣٦ب/أ) بطريق الحقيقة لئلا يلزم / الاشتراك والمماثلة وجعلت ذلك في احد المحلين

حقيقة وفي المحل الاخر مجازا، فرارا عن اثبات المماثلة. وقد بينا ان الاسم (٦٢ب/س) بطريق الحقيقة كثيرا/ ما يطلق على المحلين من غير ان يكون/ بينهما مشابهة (١٣٩أ/ن) وقط لا ينقل الاسم عن محل الحقيقة الى غيره بطريق المجاز الا لمناسبة قوية

(١) اولاجل ... في احدهما: د س ص ف ق ن، -؛ (١) كاحوى د س ف ق، كالاخوين: ص ن، ابنيه: د س ف ق ن، ابنته: ص. يكون: د س ف ق ن، لكون: ص (٣) من: مثل: س (١١) الكون: ا د س ف ق، اللون: ص ن (٢٠) لمناسبة: د س ف ق، بمناسبة: ن

- ومشابهة متأكدة فيما بينهما حتى قال اهل اللغة ان المجاز تشبيه بدون كاف التشبيه. وذلك لدلالة تأكد المشابهة بينهما.
- اذ لو ذكر حرف التشبيه فقيل هذا كالاسد ربما يسبق الى وهم السامع أنه يُثبت المشابهة بينهما لاشتراكهما فى اصل الشجاعة دون استوائهما فى قدرها. 5 واذا قيل هو اسد فقد جعل الاسد ذاته لان خبر المبتدأ اذا كان فردا كان عين المبتدأ واذا كان ذاته اسدا كانت نهاية شجاعة الاسد فيه. فاذا كانت المشابهة لازمة بين محل المجاز ومحل الحقيقة ولا لزوم لها عند جعل الاسم فى المحلين جميعا ثابتا بطريق الحقيقة على ماقررت.
- فمن فر من جعل الاسم فى المحلين حقيقة لئلا يلزمه اثبات المماثلة مع ان ذلك غير موجب للمماثلة وجعل الاسم فى احد المحلين مجازا وفى 10 الاخر حقيقة / مع ان ثبوت المشابهة فيه لازمة فلا غاية لحمقه ولا نهاية (١٥٤/ف) لجهله بمواقع الاسامى.
- ثم يقال له إن العَلَمَ الفاصل بين الحقيقة والمجاز ان مايصح نفيه ولم يكن نافية فى نفيه كاذبا كان مجازا. وما لا يصح نفيه وكان نافية فى نفيه كاذبا فهو حقيقة.
- الا ترى أن من قال / للحيوان / الذى له زئير انه ليس باسد كان (١٥٥/ق) 15 كاذبا. ولو قال / للادمى الشجاع انه ليس باسد بل هو ادمى كان صادقا. (١٦١/د) ثم اذا قلت فى احدى الروايتين ان هذه الاسامى لله تعالى مجاز وللخلق (١٤٩/ب/ص) حقيقة كان مقتضى قولك ان من قال ان الله تعالى ليس بموجود كان صادقا.

(١) تشبيه: ا د ن س ق، تشبيه: ف، يشبه: ص (٣) قدرها : د س ص ف ق ن، قدرها: ا (٤) فقد ا د ف. س ق، فقيل: ص ن (٩) من: د س ص ف ق ن، فى: ا. فمن: فيمن: س ن. يلزم: ف ق، يلزمه: ا د س ص (١٠) المماثلة: ف س ق ن، للمماثلة: د (١٤) فهو: ف س ق ن، وهو: د. لـ نفيه: د س ف ق ن، نفسه: ص (١٦) ولو: د س ص ق ن، فلو: ف (١٧) ثم: و: ق. و: ق. احدى: د س ف ق، احد: ن

- وكذا اذا قال انه ليس بحى ولا قادر ولا عالم ولا سميع ولا بصير ولا خالق. وهذا هو التعطيل الصريح والذهرية المحضة.
- (١٦٣/س) واذا / قلت على الرواية الأخرى ان هذه الاسامي لله تعالى حقيقة وللخلق مجاز كان مقتضى قولك ان من قال إن الناشئ لا يعلم الله تعالى ولا رسوله ولا صحة دين الاسلام ولا بطلان ماوراء الاسلام من الاديان ولا يعلم 5 نفسه انه موجود ولا أنه مؤمن ولا أنه في الدنيا ولا يعلم لا السماء ولا الارض ولا شيئاً من الحقائق كان صادقاً في مقالته وهذا هو السوفسطائية الكبرى.
- ثم من العجب أن من زعمه أن العبد له علم والله تعالى لا علم له على زعمه لنفهم الصفات ثم يجعل اسم العالم لمن لا علم له حقيقة ولمن له العلم مجازاً. وهذه مكابرة ظاهرة والحمد لله على العصمة والتوفيق. 10 واذا عرفت هذه المقدمات، عُرِفَ أن الله تعالى لا يشبهه له من الخلق ولا مثل فانه تعالى ليس بجوهر ليشاكله جوهر فيكون مثلاً له من هذه الجهة ولابذى كمية ليساويه مقدر فيكون مثلاً له من هذه الجهة، ولابذى كيفية ليشابهه ذو كيفية في كفيته، فيكون مثلاً له من هذه الجهة، واضافته الى الخلق اضافة تخليق اذ هو الخالق لجميع المخلوقات والمالك 15 لها ملك تخليق ولايضاهيه في هذا غيره. اذ لا احد يضاف الى شئ من العالم اضافة تخليق بل يضافون بجهات اخر وهذه هي جهات المماثلة وكلها منفية في حق الله تعالى فاذن لم يكن هو مثلاً لشئ من العالم بوجه من الوجوه. وبالله التوفيق.

(٣) واذا: س ص ف ق ن، اذا: د (٤) الناشئ: د س ف، الناشئ: ن، الناس: ص. ١- ان: د س ص ف ق ن، ا. ٢- ان: ا د، -: س ص ف ق ن (٦) نفسه: د س ف ق ن، بعينه: ص (٩) ثم من: س ن، ثم: ف ق. لنفهم: ا د س ف ق ن، لنفهم: ص. زعمه: س ف ق، زعم: ن على: د س ف ق ن ص، -: ا كفيته: س ف، كيفية: د ن (١٧) اذ: ق د ف ن، اذا: س

فصل

[في اختلاف كون الله تعالى شيئاً]

- 5 وبالوقوف على ما تقدم من معنى المماثلة عرف بطلان قول جهم بن صفوان ان الله تعالى لا يقال له شيء فانه لو كان شيئاً وغيره شيء لوقعت بينهما مشابهة وذلك لان المماثلة لا تثبت بالاشتراك في اسم الشيء. فان السواد مع النياض شيان ولا مماثلة بينهما مع ان كل واحد منهما موجود بايجاد الغير / وبايجاد موجوده صار شيئاً والله تعالى لم يكن (أ/٣٩/ن) شيئاً لغيره بل كان لذاته شيئاً في الازل.
- ثم لما لم يكن شيئاً ثبتت شيعتهما / بغيرهما متماثلين/ وهما المتضادان لانعدام (أ/٣٧/أ) ان يسد احدهما مسد صاحبه فلان لا يكون شيء لم تكن شيئية بغيره (ب/٥٥/ق) 10 مثلاً لشيء ثبتت شيعته غيره مع ان احدهما لا يسد مسد صاحبه اولى.
- /يحققه ان الشيء والوجود لفظان ينبعان عن معنى واحد. (ب/٥٤/ف) ثم الله تعالى واجب الوجود لذاته. وما سواه جائز / الوجود فلم يساو (د/٥٠/ص) الله تعالى موجود سواه في وجوب الوجود. فلم يكن مثلاً له لانعدام التساوي في جهة الوجود وقد بينا في خلال كلا منا ان المماثلة تقع بوصف واحد، ولكن بشرطية المساواة في ذلك الوصف لما قررنا ولا 15 مساواة لاحد مع الله تعالى في وجوب الوجود.

(١) فصل — : ق (٣) شيء: ا س ص ف ق ن، شيئاً: د. مشابهة: د س ف ق، المشابهة: ن (٦) موجوده: ا د س ف ق، موجوده: ص ن. بغيره: س ن. بغيره: ا د (١٠) شيئية: د س ف ن، شيئية: ص. لغيره: ا د س ف، بغيره: ص ق ن (١٣) له: د س ف ق، —: ن (١٥) بشرطية: د ف ق ن، لشريطة: س

فلا يكون مثلاً له وإن كان موجوداً.
ثم نقول له إنك لما امتنعت عن قولك هو شيء، أتقول إنه لاشيء فان
قال نعم. فقد انسلخ عن الدين. لان قول الناس لاشيء اخبار عن العدم
بحقيقته. وعن سقوط القدر بمجازه لالتحاق ماهو ساقط القدر عديم النفع
بالمعدوم اذالمعدوم لا قدر له ولا يُنتفع به. 5
وان قال لا. اقول: ذلك فقد اثبت بين السلب والايجاب واسطة وبطلانه
يعرف بالبدية. والله الموفق.

فصل

[في المماثلة]

وبالوقوف على ما تقدم ايضاً عرف ان الله تعالى وان كان عالماً وغيره 10
كان عالماً لم يثبت بذلك مماثلة بين الله تعالى وبين غيره. لان المماثلة
انما تثبت بين عالم وعالم لثبوت المماثلة بين علميهما. ولا مماثلة بين علم
الله تعالى وعلم غيره. لان علم الله تعالى دائم وهو لا يفنى، وهو يشتمل
على المعلومات اجمع. وهو ليس بضروري ولا مكتسب وعلم غيره عرض
مستحيل البقاء لا يشتمل علم واحد على معلومات كثيرة، بل يعلم كل 15
(١٦٤/س) معلوم بعلم على حدة. وهو اما ضروري واما مكتسب فلم تكن / بينهما
مماثلة فلم يكن بين العالم والعالم مماثلة.
وكذا هذا في القدرة والحياة والسمع والبصر. وظهر بهذا جهل بعض
المتسبين الى الفلسفة من الاوائل، وجهالة الباطنية.

(٣) قول: ا د س ف ق ن، قوله: ص (٤) القدر: د س ف ق، القدرة: ا ص ن. (٤) لالتحاق:
ا د س ف ن، لالتحاق: ق، الالتحاق: ص (٤) قدر: د س ف ق ن، قدرة: ا (١١) علميهما:
ا د س ص ق ن، علميهما: ف (١٢) غيره: د س ف ق، غيره: ن. يشتمل: د س ف ق، يشمل:
ن (١٦) بعلم: د س ف ق، بعلم: ن. البقاء: ا د س ف ق ن، انتفاء: ص (١٧) جهل: د س
ص ف ق ن، حياة: ا (١٠) جهالة: ا د س ص ف ق، جهلة: ن.

خذلهم الله تعالى في امتناعهم عن وصف الله تعالى بانه شيء حي عالم قادر سميع بصير تحرزا عن وقوع التشبيه لما بينا انه لاتشابه يحصل بهذا على ما قررنا.

5 ثم يقال للجهمية والباطنية والمتفلسفة الذين زعموا ان الله تعالى ليس بشيء ماذا تزعمون / ان لفظة الشيء مهمله ام مستعملة فان قالوا هي (د/١٦٢) مهمله ظهر بهتتهم وان قالوا هي مستعملة.

10 قيل هل لها معنى ام لا فان قالوا لا. نسبوا جميع اهل اللغة الى السفه باستعمالهم لفظا لا طائل تحته. وان قالوا / نعم قيل ما معناه: فان قالوا (ف/١٥٦) معناه العرض او الجوهر او الجسم او اي معنى ادعوا بان كذبهم باستعمالهم لفظة الشيء فيما وراء ذلك.

فانهم كما يسمون العرض شيئا يسمون الجسم والجوهر والحيوان والنبات والجماد وكل نوع من انواع الموجودات شيئا. وان قالوا معناه انه موجود. قيل هل الله تعالى ثابت الذات، فان قالوا لا. بان تعطيلهم. وان قالوا نعم. قيل اذا كان ثابت الذات هل كان ذاته شبيها لغيره وهل هو مثل لغيره.

15 فان قالوا نعم فقد شبهوه بغيره وهم امتنعوا عن اطلاق هذا الاسم عليه فرارا عن التشبيه. وان قالوا لا. قيل اذا لم تكن ذاته مثلا لغيره.

(١) خذلهم الله: د س ف ن، -: ق (٢) تحرزا: ا د س ص ق ن، تحرزا: ف (١) انه: ا ص ف ق ن، لانه: دس (٦) بهتهم: د س ص ف ق ن، سفهم: ا (٧) نسبوا: د س ف ق، فقد نسبوا: ن (١١) كما: د ف ق، كانوا: س ن (١٢) شيئا: د س ف ق، اشياء: ن (١١-١٣) والجماد وكل... تعالى ثابت الذات: د س ص ف ق ن، -: ا (١٣) وان: فان: ا (١٤) الذات: د س ف ق، بالذات: ص ن (١٣) الذات: ا د س ف ق ن، بالذات: ص (١٤) لغيره: د س ف ق ن، بغيره: ا ص

وهذا الاسم لا ينبىء عما وراء مطلق الوجود والثبوت ولا شبه يقع بذلك.
(٥٠ب/ص) فلم امتنعتم / عن اطلاقه.

فان قالوا امتنعنا مخافة التشبيه. قيل قد بينا انه لا يدل الا على مطلق الثبوت
(٥٥أ/ف) والوجود ولا شبه فيه. فالامتناع عنه اما جهل محض واما إظهار ماهو
(٣٩ب/ن) حقيقة الاعتقاد/من نفيه وتعطيله والقول بانه موجود تليس لدفع معرة السيف. 5
(٦٤ب/س) فان قيل لو كان الله تعالى شيئا وغيره شيئا لكان من جنس الاشياء
والمماثلة بين افراد الجنس. وانواعه ثابتة في حق المجانسة. فلو كان هو
شيئا لكان مثلا من حيث المجانسة لكل ما ينطلق عليه اسم الجنس فحينئذ
يصير مثلا لكل شخص مستقبح وعين مستقدر.

قيل قد مر ما يوجب بطلان هذا. فإننا قد بينا أنه اسم للموجود لما ان 10
لاشئ عبارة عن العدم والله تعالى موجود. وبالوجود لم تثبت المجانسة
(٣٧ب/أ) ولا المماثلة بينه وبين سائر الموجودات. والشبه يتحقق/بمقائيق المعاني دون
الالفاظ المستعملة فاذا لم يثبت ذلك بالثبوت. والوجود لم يثبت باللفظ
الذى لا ينبىء الا عن ذلك.

ثم نقول لهم ان السواد شئ والبياض شئ ولا مماثلة بينهما وقد قررنا هذا. 15
وحقيقة الجواب ان اسم الشئ ليس باسم جنس لان اسم الجنس ما ينبىء
عما وراء مطلق الوجود كاسم الجوهر ليس باسم لمطلق الوجود بل هو
اسم لموجود يتركب منه ومن غيره الجسم، او لما هو قابل للاعراض حتى
(٦٢ب/د) انه لا يتناول موجودا ليس تتركب/منه الاجسام ولا موجودا لا يقبل العرض.

(٤) محض: محظ: س (٥) لدفع: د س ص ف ق ن، لاجل: ا (٧) هو: د س ف ق، —: ن
(٩) مستقبح: ا د س ف ق، —: ص ن. عين: ا د س ف ق ن، غير: ص (١٠) لا: ا د س
ف ق ن، لا: ص (١٨) للاعراض: ا س ص ف ق ن، الاعراض: د. ليس: د س ف ق، ليس
باسم: ن (١٩) موجودا: د س ف ق، لموجود: ص ن

وكذا العرض ليس باسم لمطلق الوجود اذ موجودات كثيرة ليست باعراض بل هو اسم لما يعرض فيه مما يستحيل بقاؤه فما لم يوجد فيه هذا المعنى لم يكن عرضا وكذا كل اسم جنس كالحيوان والنبات / وغير (٥٦ب/ق) ذلك. فدل ان مادل على مطلق الوجود لا يكون اسم جنس الا ترى 5 انا علمنا ان هذا الاسم لا يدل إلا على مطلق الوجود ولا مماثلة تثبت بمطلق الوجود وبالمجانسة تثبت مماثلة من حيث المجانسة. فعرف بهذه المقدمات / ان الشيء ليس باسم جنس فلا يوجب المجانسة (٦٥أ/س) ولا المماثلة. والله الموفق.

فصل [في مائة الله]

10

فان قيل كيف انكرتم التشبيه وقد ثبت من مذهب امامكم ابي حنيفة رحمه الله تعالى انه كان يقول ان لله مائة لا يعلمها الا هو. روى هذه المقالة عنه وعن ضرار بن عمرو ابو القاسم الكعبي في المقالات. وكذا روى عنهما هذه المقالة ابو محمد الحسن بن موسى بن نوبخت في كتابه المسمي بالآراء والديانات وهو اخر باب من كتابه. 15 قال ابو محمد وحكاه ابن الروندي عن حفص الفرد قال وحكى رجل من علماء اصحاب هشام بن الحكم عن هشام ان لله تعالى مائة لا يعلمها الا هو.

(١) باسم: د س ق ن. اسم: ف اذ موجودات: س ف ق، لموجودات: ن (٢) فيه: ا د س ف ق، في الجوهر: ص ن (٥) ٢ — الا: ا د س ف ق، ص ن (٩) فصل —: ق (١٢) رحمه الله (رحمة الله عليه: ص ف ن): ا د س ص ن، ان: ق، —: س ف د ن (١٣) عنه و: ا د س ف ن، و: ص —: ن (١٤) الحسن: ا د س ف ق، الحسين: ص ن (١٦) الفرد: القرد: بفتح القاف في: القرد بكسر القاف في: د س ق ف، الفرا: ص

وحكى بعض ارباب المقالات هذا القول عن سفیان بن سختان وهو من متكلمي أصحاب ابي حنيفة رحمه الله. والمائة عبارة عن المجانسة (٥١/ص) وهي معنى وراء مطلق الوجود. والدليل على ان المائة / عبارة عن المجانسة ان الناس يقولون ما هذا الشيء اي من اي جنس هو.

5 واهل اللغة يقولون: كلمة. هل سؤال عن مطلق الوجود. وما سؤال عن جنسه، وكم سؤال عن قدره، وكيف سؤال عن صفته، ومتى سؤال عن زمانه، واين سؤال عن مكانه. واهل المنطق يقولون في حد اسم الجنس (٥٥ب/ف) انه الاسم الدال / على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو؟ والنوع هو الاسم الدال على كثيرين مختلفين بالشخص في جواب ما هو.

10 فدل أن المائة عبارة عن الجنس. وكل ذي جنس شبيه بذي جنسه من حيث المجانسة فكان القول بالمائة قولاً بالتشبيه. فنقول وبالله التوفيق: ان هذه الرواية عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى غير صحيحة لم يروها (٤٠أ/ن) عنه / احد من اصحابه الناقلين لعلمه العارفين بحقائق مذاهبه ولاذكر في كتاب من كتبه.

15 والشيخ الامام ابو منصور الماتريدي رحمه الله تعالى مع كونه اعرف الناس بمذاهب ابي حنيفة / لم ينسب / هذا القول اليه لا في كتاب التوحيد (٦٣د/د) ولا في كتاب المقالات وان كان اشتغل ببيان مراد من قال بهذه المقالة على ما نبين ثم ولكن ثبت ذلك عنه فلم يرد به المجانسة.

(١) بعض: ا د س ف ق، عن بعض: ص ن (٣) هي: ا س ف ق، هو: د ص ن (٨) كثيرين: د س ف ق، كثير: ن (١٠) بذي: د س ف ق، بينى: ن، بينى: ص (١١) قولاً: ا د س ف ق، قول: ن (١٢) لم يروها: ا س ص ف ق ن، لم يرو: د (١٣) مذهبه: ص ف ن (هامش ق)، مذاهبه: ا د ق (في الصلب) (١٦) بمذاهب: د س ف ق ن، لمذاهب: ا، بمذهب: ص (١٧) اشتغل: د س ص ف ق ن، استعمال: ا (١٨) عنه: د س ف ق ن، عنده: ا

فان الشيخ ابا منصور الماتريدى رحمه الله ذكر في كتاب المقالات فقال بعد كلام ذكره: ثم لزم تعاليه عن جميع معاني غيره وسبحانته عن (٥٧/أق) ان يكون له مثال في الحوادث فذلك هو القول بالمائة عند من يقول لاغير. وهو ان ينفى عنه معنى هستية غيره إذا لم تكن المائة عند القوم 5 الا هستيته بخلاف هستية غيره. واذا كان الامر كذلك دل ان القائل بالمائة لا يريد به اثبات المجانسة بل يريد به نفيها.

ومن دأب الشيخ رحمه الله ان يذكر لفظه الهستية وان كانت فارسية لما ان لفظه الوجود مشتركة بين فعل الواجد وبين ثبوت الذات. ولفظة الإنية مما يستعمله فلاسفة دون المتكلمين مع انه لا اصل له يوجد في العربية الفصيحة. والله تعالى اعلم. 10

وذكر ابو محمد النوبختى في كتاب الآراء والديانات ان تفسير هذا القول لم يحك الا عن ضرار. فانهم زعموا ان معنى ذلك انه يعلم نفسه بالمشاهدة لا بدليل ولا بخبر.

وذكر الكعبي في المقالات بعد ما حكى هذه المقالة عن ابي حنيفة رحمه الله وكثير من اصحابه فقال وليس يريد هؤلاء من ذكر المائة الا انه يعلم نفسه بالمشاهدة لا بدليل ولا بخبر ونحن نعلمه بدليل وبخبر. 15

قالوا فالذى يعلم الشئ بالمشاهدة يعلم منه ما لا يعلمه غيره ممن لم يشاهده ليس ان هناك شيئاً هو مائة. وهكذا ذكر الشيخ ابو منصور

(٤) لاغير ... عند القوم: د س ف ق ن، ـ. ا. هستية: د ق، هستية: ف ن، هستية: س (٥) الامر: ا د س ص ن، ـ: ف ق (٨) الواجد: د ف ق، الواحد: ا ن ص س. الانية: د س ص ف ق ن، الانية: ا (٩) مما يستعمل (يستعمله: ن) : ا س ف ق ن، كذا مما يستعمله: د ص. يوجد: ا د س ف ق ن، بوجه: ص (١٣) بخبر: د س ف ق، خبر: ا ص ن (١٤) بخبر: د س ف ق، خبر: ا ص ن

الماتريدي تفسير قولهم في المقالات أيضا وذكر فيه مناقضة الجُحدري حيث انكر المائة.

ثم قال من علم الله على الحقيقة فقد علم ما هو وهذا منه اثبات المائة الا انه يقول انها معلومة وبالوقوف على هذه الجمل يعرف ان مراد من اثبت المائة غير راجع الى اثبات المجانسة والمشابهة.

5

(١٦٦/س) ثم نقول / ان سائلا لو سئلنا / عن الله تعالى فقال ما هو قيل له سؤالك (٥٥١/ب/ص) هذا محتمل ان عنيت بقولك ما هو؟ ما اسمه على ما قال فرعون: وما رب العالمين (١) وقال الله عز وجل وما تلك بيمينك (٢) اي ما اسمها حتى قال موسى عليه السلام: هي عصاى (٣) فجوابك انه الله الرحمن الرحيم الرب الخالق الباري العالم.

10

وان عنيت بقولك ما هو؟ ما صفته فجوابك انه سميع بصير. وان عنيت بقولك / ما هو؟ ما مائته فجوابك انه متعال عن المثال والجنس. وان عنيت به ما فعله؟ فجوابك أنه تعالى خلق المخلوقات ووضع كل شيء موضعه. وان عنيت بقولك ما هو؟ اي ممن هو. فجوابك انه يتعالى عن ان يكون من شيء بل هو مكوّن الاشياء.

15

(٥٦/ف) / كذا ذكر الشيخ ابو منصور في جواب السائل ان الله تعالى ما هو. (٥٧/ب/ق) وعرف بهذا ان من اثبت المائة لم يثبت المجانسة / بينه وبين المخلوقات ولا المماثلة. والله الموفق.

(١) الجحدري (من مشايخ المعتزلة وهو متي بن قافل البصري الجحدري هامش ق) (٦) فرعون: د ص ف ق، فرعون لعنه الله : ص ن. (٠) (١) الشعرا ٢٣ (٨) ٢ — طه ١٧ (٣) طه ١٨ (٠) العالم: د س ف ق، العليم: ا ص ن (١١) انه تعالى: د س ف ق، — ا ص ن (١٢) يتعالى: د س ف، متعالى: ا ص ق ن (١٤) مكوّن: س د ف ق، يكون: ص ن. الاشياء: د س ص ف ن، للاشياء: ق

ثم نقول إن من روى عن أبي حنيفة رحمه الله القول بالمائة لم يرو عنه التفسير نصا. وذكر أبو محمد النوبختي نصا ان تفسيره لم يرو الا عن ضرار. وقد بينا انها محتملة ومن الجائز انه اراد بذلك الاسم اي لله تعالى اسم لا يعلمه الا هو ولو كان مراده هذا فهو موافق لما ورد به الخبر وهو الدعاء الماثور عن النبي صلى الله عليه وسلم فيمن اصابه هم وهو: "اللهم انا عبدك / وابن عبدك وابن امك ناصيتي بيدك ماض في حكمك عدل (٤٠ب/ن) 5 في قضائك اسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك او انزلته في كتابك او علمته احدا من خلقك او استأثرت به في علم الغيب عندك ان تجعل القرآن ربيع قلبي ونور صدري وجلا حزني وذهاب همي" (١).

10 واذا كان / هذا محتملا لامعنى لصرف ذلك الى اثبات المجانسة والمائلة (٦٦ب/س) مع ظهور مذهبه رحمه الله في التبريء عن التشبيه. وثبتت الرواية عن حماد بن ابي حنيفة رحمه الله وكان متكلماً عالماً بمذاهب ابيه انه قال لانفر عن الصفة فرارجهم ولا نصفه صفة مقاتل بن سليمان.

وانما قال ذلك لان مقاتلا كان مشبها وجهما كان معطلا فتبرأ منهما على ان هذا كله تكلف لان القول بالمائة غير ثابت عنه على ما مر. وانما اخذ المتكلمون نسبة القول بالمائة اليه عن غسان. فانه قال كان ابو حنيفة واصحابه يقولون بالمائة. وخالفهم بشر بن غياث في ذلك واختار غسان هذا القول وذكر مناظرة له مع بشر بن غياث. الا ان غسانا لا يقبل منه هذه الرواية لانه روى عنه سوى هذا اشياء اشتهر مذهب أبي حنيفة

(٢) النوبختي: د س ف ق، التوبختي: ن (٥) وهو: ا د س ف ق، ١-: ص ن (١) الاسماء والصفات للبيهقي ١٧ بيروت (١١) في: د س ف ق ن، عن: ا (١٣) لانفر ... نصفه: لانفر فرار جهم ولا نصفه: س ف هامش ق (١٣) جهما: د س ف ق؛ جهم: ا ص ن هامش ق. غير ثابت ... بالمائة: د س ف ق، -: ن (١٦) اختار: د س ف ق ن، -: ا (١٩) اشتهر: ا د س ف ق ن، استقر: ص

رحمه الله، في ذلك بخلافه.

وللقائلين بالمائة اختلاف فيما بينهما. تفرد كل واحد منهم بتقرير مذهبه ولكل فريق متعلق من الشبه. وللمتكلمين عليه ردود وقد اعرضنا عن ايراد ذلك كله لان كتابنا هذا يضيق عن الكلام في مثل تلك المسائل (د/٦٤) لما مر ان غرضنا من هذا ايراد ما جل من الدلائل فيما اشتهر من المسائل. 5 والله الموفق.

فأما القول بكيفية لا يعرفها الا هو، فهو مما لم يرو عن أحد من اهل السنة (ص/٥٤) البتة. وانما هو شيء روى عن الكرامية الأولى روى عنهم ابوبكر بن ايمان احد متكلمي سمرقند وكان من القدماء ذكر ذلك في كتابه الذى رد فيه على الكرامية مذاهبهم وهو قول فاسد. لما ان الكيفية عبارة عن 10 الهيات والالوان والاحوال / وقد مر القول ببطلان ذلك كله. (ق/٥٨)

ثم يقال لهم ان هذه الكيفية التى لا يعرفها الله تعالى هل تعرفونها انتم فان قالوا نعم. ناقضوا / وان قالوا لا. قيل لهم اذا كنتم لم تعرفوها فلم تقولون انها ثابتة. فان قالوا نعرف انها موجودة ولا نعرف كيفيتها قيل لهم هذا 15 منكم اقرار انكم تعرفونها ولا تعرفون كيفيتها وهذا منكم اثبات الكيفية للكيفية وهو محال.

والله الموفق والهادي.

(١) بخلافه: د س ف ق، بخلافه والله الموفق: ن (٦) والله الموفق: ا د س ف ق، —: ص ن (٧) مما: ا د س ف ق، بما: ص (٨) الاولى: د س ف ق، —: ن (٨) كله: د س ص ف ق ن، كله والله الموفق: ا (١١) لهم هذا منكم اقرار ... كيفيتها و: د س ف ق، لهم: ا ص، له: ن (١٦) للكيفية: ا س ف ق، بالكيفية: د، —: ن. والهادي ف —: د س ا ص ق ن

الكلام

في استحالة كون الصانع في المكان (٥٦ب/ف)

5 ثم اذا ثبت ان صانع العالم جل وعز غير شبيه بشيء من اجزاء العالم لما في اثبات المماثلة والمشابهة من ايجاب حدوده وازالة قدمه وهو محال. ثم تأملنا انه تعالى هل يجوز ان يكون متمكنا في مكان شاغلا لحيز ثابتا في جهة فوجدنا ذلك كله محالا. فنفينا ذلك كله عنه. وخالفنا في ذلك طوائف من الناس.

10 احداها من زعم انه في مكان مخصوص كغلاة الروافض واليهود والكرامية وجميع انواع المجسمة. فانهم يقولون انه تعالى على العرش والعرش عندهم السرير المحمول بالملائكة عليهم السلام المحفوف بهم على ما قال تعالى. وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِينَ (١). وقال تعالى: وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ (٢).

واختلفت عبارات الكرامية في ذلك فزعم بعضهم انه مستقر على العرش. وزعم بعضهم انه / ماس للعرش. وزعم بعضهم انه ملاق للعرش. (٣٩أ/أ) 15 وامتنع بعضهم عن اطلاق هذه العبارات. وزعم انه تعالى على العرش بحيث لا واسطة بينهما. ثم اختلف هؤلاء الكرامية فيما بينهم. فمنهم من زعم انه تعالى غير متناه من خمس جهات متناه بجهة واحدة وهي جهة السفلى التي تلاقي بها العرش وقد ملأ ساحة العرش وفضل عنه من الجوانب الاربع كلها.

(٣) جلّ وعزّ: د س ف ق، عز وجل: ن (٦) كله عنه: د س ص ف ق ن، عنه كله، ا. ففينا: ا
د س ف ق ن، فتعينا: ص (٩) عندهم: د س ص ف ق ن، عندهم هم: ا (١١) (١) الحاقّة ١٧
(١٢) ٢ الزمر ٧٥ (١٣) عبارات: س ف ق، عبارة: ن (١٨) فضل: ا س ف ق، فصل: د
ص ن. الاربع: ا د س ص ف ق ن، الخمس: د (هامش)

- (٤١/أ) ومنهم من قال هو مقدار ساحة العرش لايفضل عنها. ومنهم من قال: /
 (٦٧ب/س) انه / على جزء من اجزاء العرش.
 ومنه من قال انه واحد وهو على اجزاء العرش لعظمته.
 ومن المشبهة من يزعم انه على العرش وقدماه على الكرسي. تعالى الله
 عما يقول الظالمون علوا كبيرا. 5
 والطائفة الثانية من المخالفين يقولون انه تعالى ليس في مكان مخصوص
 (٦٤ب/د) بل هو بكل مكان ثم يفسرون / هذه العبارة.
 فيقولون لانعني انه بذاته في شيء من الامكنة بل نعني بذلك انه عالم
 بها مدبر لها. واليه ذهب المعتزلة والنجارية.
 (٥٢ب/ص) وحكي ابو محمد النوبختي عن من راه / وناظره من اصحاب الحسين 10
 (٥٨ب/ق) النجار انه قال ان الله تعالى بكل مكان بذاته لا بمعنى العلم / والتدبير.
 والطائفة الثالثة من المخالفين المتأخرون من الكرامية القائلون انه تعالى ليس
 على العرش بل هو فوق العرش وبينهما مسافة ولا يثبتون الا الجهة.
 وساعدونا على بطلان كونه على العرش على طريق المماساة او الاستقرار
 15 ونكلم كل فريق بما يظهر به الحق من المبطل ان شاء الله تعالى.
 اما القائلون بانه تعالى في مكان مخصوص فانهم يحتجون بالنصوص من
 نحو قوله تعالى: الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى (١) وقوله: ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى
 الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ (٢) وقوله اَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ (٣).

(١) يفضل: س، يفصل: د ف ق ن (٣) لعظمته: ا د س ص ن، بعظمته: ف ق (٧) العبارة:
 ا س ص ف ق ن، عبارات: د (٩) مدبر لها: (و نحن ايضا نقول بهذا وهو ان الله تعالى عالم بالامكنة
 ومدبر لها ولكي لانقول بتلك العبارة التي قالوا بقولهم ان الله تعالى ليس في مكان مخصوص بل هو
 بكل مكان هامش ف) (١٢) الثالثة: الثاني: ص. المتأخرون: د س ف ق ، المتأخرين: ن (١٧) ا
 طه ٥ ٢- الفرقان ٥٩ (٣) الملك ٣٦.

وقوله: وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ (٢) وقوله: وَهُوَ الْقَاهِرُ
فَوْقَ عِبَادِهِ (٣) وقوله: إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ (٤).

5 والانزال هو الارسال من الاعلى الي الاسفل. واجماع المسلمين عليه فانهم
عند سؤالهم الحاجات واشتغالهم بالدعاء والمناجات يرمون بابصارهم
ويرفعون ايديهم / الى جهة العلو وكذا الناس مجبولون على هذا. فانهم (١٥٧/ف)
لو تركوا وما هم عليه من الجبلة ولم ينقلوا عنه بالحيل لما اعتقدوا الا
ذلك اعنى انه تعالى بذاته في الجهة العلوية دون غيرها من الجهات.
ويتعلقون ايضا بشبه لهم معقولة

10 احداها انه تعالى موجود قائم بنفسه والعالم موجود قائم بنفسه / ولن (١٦٨/س)
يعقل القائمات بانفسهما الا واحدهما في جهة من صاحبه كما في الشاهد.

الثانية ان الله تعالى لما خلق العالم اما ان خلقه في ذاته واما ان خلقه
خارج ذاته فان خلقه في ذاته فهو محيط بالعالم من جميع جهاته وان خلقه
خارج ذاته بقى من العالم بجهة من الجهات لا محالة.

15 والثالثة ان الموجودين لا يعقلان موجودين الا واحدهما في جهة من
الجهات الست من صاحبه، او بحيث هو فان الجوهرين كل واحد منهما
بجهة من صاحبه وأعراض كل جوهر بحيث هو، والباري موجود.

(٢) الزخرف ٨٤ (٣) الانعام ١٨ (٢) ليلة القدر: ص ن، — : ا د س ف ق، (٤) القدر ا
(٦) المناجات: ا س ف ق ن، المناجاة: د. بابصارهم: س ص ف ق ن، ابصارهم: د (٥) ينقلوا:
د س ص ف ق ن، ينفوا: ا (٧) بشبه: ا د س ف ق ن، يشبه: ص (٨) انه: ا د س ق ن،
—: ف. والعالم موجود: د س ف ق ن، والموجود: ا (٩) كما في الشاهد: ف ق، —: د س ن
(١٣) بقى: ا د س ف ق ن، نفي: ص (١٠) بجهة: ا د س ف ق ن، لجهة: ص (١٣) لا يعقلان:
د س ص ف ق ن، لن يعقلا: ا

- وكذا العالم ونيس البارئي جل وعلا بحيث العالم فثبت انه بجهة من العالم. وربما يقررون هذا من وجه اخر فيقولون لانفي للمذكور اشد تحققا من (٣٩ب/أ) نفيه / من الجهات الست. فمن نفى البارئي جل وعلا من الجهات كلها فقد اخبر عن عدمه. وبهذه المعقولات يتعلق من يثبت الجهة دون المكان ويقولون ثبتت بهذه المعقولات جهة مطلقة ثم نعين جهة من الجهات 5 الست وهي جهة العلو بالنصوص التي مر ذكرها.
- ولأن جهة فوق جهة مدح، وجهة تحت جهة ذم. والله تعالى محمود ومدوح منتزه عما يوجب الذم والنقيصة.
- واما اهل الحق نصرهم الله فانهم تعلقوا بقول الله تعالى: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ (١) فالله تعالى نفى ان يكون له مثل / من الاشياء وقد بينا ان 10 المتساويين من حيث الكمية مثلان لما مر من كون المماثلة جنسا تحتها انواع. وهي المشابهة والمساواة والمشاكلة والمضاهاة. وكل نوع منها ينطلق عليه اسم المماثلة: فالتساويان اذاً متماثلان / والمكان والتممكن متساويان (٥٣أ/ص)
- قدرا اذ مكان كل متمكن هو القدر الذي تممكن فيه المتمكن/ فأما ما فضل (٦٨ب/س)
- عنه فليس بمكان له حقيقة ولو سمي مكانا له كان ذلك مجازا. فمكان 15 (٤١ب/ن) الجالس على السرير قدر ما يمكن فيه الجالس من السرير وما وراء ذلك/ ليس بمكان له حقيقة.

(٢) تحققا: د ف س ق، تحققا: ن (٥) يقولون: ا د س ص ف ق، —: ن. ثبتت: ا د س ف ق، ثبتت: ص، ثبتت: ن (١٠) نعين: د س ف ق، تعيين: ا ص ن (٧) ا — جهة: —: ص (٨) النقيصة: د س ف ق، النقيصة: ن (٩) نصرهم الله: د س ف ق، —: ا ص ن (١٠) فالله: ق ن، والله: د (١) الشورى ١١ (١١) حيث: س ف ق، جهة: ن (١٣) عليه: د س ف ق، —: ن (١٤) للتممكن: ا د س ف ق ن، التمكن: ص. فضل: ا د س ف ق، فصل: ن. تممكن: ا د س ف ق، يمكن: ن

ويسمي السرير مكانا له مجازا لاشتماله على ما هو مكانه ولهذا قسم الا
وائل الظروف الى القريب منها والبعيد في الزمان والمكان جميعا. فاذا ثبت
هذا ثبتت مماثلة المكان والتممكن لاستوائهما في القدر والله تعالى نفى
المماثلة بين ذاته وبين غيره من الاشياء فيكون القول باثبات المكان له
5 ردا لهذا النص المحكم الذي لا احتمال فيه بوجه ماسوى ظاهره وراة النص
كافر عصمنا الله تعالى عن ذلك.

تعلق الشيخ ابو منصور رحمه الله تعالى بهذه الاية وكذا الاشعرية تعلقوا
بها وان كان من مذهبهم أن المماثلة لا تثبت بمجرد الاشتراك في القدر
مالم يثبت الاشتراك / من جميع الوجوه / فهذا منهم ترك لاصلهم (١٥٩/ج
10 ومساعدة لنا في اثبات المماثلة بوجه عند المساواة فيه. (٥٧ب/ف)

والمعقول هو أن الله تعالى قديم. وثبت امارات الحدوث في القديم محال
لانه يؤدي الى احد امرين.

إما حدوث القديم. وإما قديم الحادث. وكلا الامرين محال. وهذا لان
هذه الامارات ان لم تبطل دلالتها فقد ثبت حدوث القديم لثبوتها فيه.
15 وان بطلت دلالتها فيه ولم توجب حدوثه بطلت دلالتها في العالم ولم
توجب حدوثه وذلك محال. واذا تقرر هذا الكلام.

فنقول: إن اثبات المكان لله تعالى وجعله متمكنا فيه اثبات امارات
الحدوث فيه من وجوه. احدها انه تعالى كان ولا مكان بلا خلاف بيننا
وبين الخصوم.

(١) مكانه: د س ف ق، مكان: ن (٢) فاذا: س ف ق، واذا: ن. (٥) لهذا: د س ص ق ن،
بهذا: ف، هذا: ا بوجه: ا د س ف ق، لوجه: ص ن. (١٠) لنا: ا د س ف ق ص، لها: ن (١٤)
تبطل: ا د س ف ق ن، تعطل: ص (١٧) فيه: ا د س ف ق ن، —: ص (١٨) فيه: ا د س
ف ق، —: ص ن

لأنهم أفروا بحدوث المكان. وإذا كان كذلك علم يقينا أنه لم يكن متمكنا
(١٦٩/س) في الازل/في مكان لاستحالة التمكن في العدم. فلو صار متمكنا بعد وجود
المكان لصار متمكنا بعد ان لم يكن متمكنا.

ثم لاشك ان تمكنه معنى وراء ذاته لثبوت ذاته قبل حدوث المكان، ولا
تمكن. ولاشك ان هذا المعنى حادث لانه لم يكن قبل حدوث المكان. 5
لانه لم يكن في الازل متمكنا. وحدث المعنى في الذات امارة حدوثه.
ولو جاز حدوث معنى في القديم، لم يبق لنا على حدوث الهيولي دليل
٥٩ب/ق) /والقول بحدوث الصانع محال.

(٤٠/أ) /وكذا القول بقدوم الهيولي. وهذا القول يوجب احد امرين على ما قررت.

يقرره انه تعالى كان في الازل متعريا عن التمكن في المكان خاليا عنه. 10
فلو كان خلوه عن ذلك وتعريه عنه لذاته فلا يتصور ثبوت التمكن في
المكان. ولو كان لمعنى لا يتصور ايضا ثبوت التمكن مع بقاء المعنى الموجب
لكونه متعريا خاليا عنه. فلو ثبت التمكن لابد من القول بعدم ذلك المعنى
وإذا قبل ذلك المعنى العدم فهو اذا محدث لاستحالة العدم على القديم،
على ما مر. والتمكن ايضا حادث. وهو ايضا لا يخلو عن احد هذين 15
٥٣ب/ص) الحادثين. وما لا يخلو عن الحادث فهو حادث. فالصانع اذا حادث / وهو محال
أو ليس بجادث وان لم يخل عن الحادث فالعالم اذن ليس بجادث وهو محال.

(٢) فلو: ا د س ص، ولو: ف ق. لصار: د س ف ق ص ن، لكان صار: ا (٤) تمكنه: د
س ف ق ن، يمكنه: ص (٦) حدوثه: ا د س ق ن، حدثه: ف (١٠) يقرره: ا د ف ق ن،
نقرره: س، نقره: ص ١ — عن: د س ف ق ن ص، —: ا (١٥) وهو: ا س ص ف ق ن،
فهو: د. ٢ — ايضا: د س ف ق، —: ن (١٤) او: ا س ف ق ص، اذ: د، و: ن. وان: د
س ص ف ق، فان: ن (١٧) وهو محال: د، —: ا س ص ف ق ن،

والله الموفق.

ولانه ان لم يكن مماسا للعرش ولا ملاقيا اياه، وبالتمكن فيه تحدث المماسة والملاقة بعد ان لم تكن لاستحالة قيام مماسة به في القدم قبل حدوث المكان لان قيام المماسة بذات بدون قيام مماسة اخرى بذات اخر محال. 5 ولو جاز ذا لجاز ان يكون جسم مماسا / لما ليس بمماس له. وهذا خروج (٥٩ب/ج) عن المعقول. وكذا الاجتماع على هذا. وقد مر بيان استحالة حدوث (٦٩ب/س) الحوادث في ذات القديم.

والكرامية وان كانوا لايبالون من القول بان ذات القديم محل الحوادث، تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا، ولكن بينا انه يؤدي الى اثبات 10 قدم المحدث / او حدوث القديم، وكلاهما محال. والله الموفق. (٥٨أ/ف).

ولان اختصاصه بالعرش اما ان كان لاقتضاء ذاته ذلك اما ان كان لاقتضاء معنى واما ان كان / لا لذاته ولا للمعنى. ولا جائز ان يكون (٤٢أ/ن) لاقتضاء ذاته لوجود ذاته في الازل. ولا اختصاص له بالعرش ولا جائز ان يكون لاقتضاء معنى لان المعنى ان كان / قديما فلم يكن الاختصاص (٦٦أ/د) 15 في القدم ثابتا. وانعدام الاختصاص مع قيام المعنى الموجب له محال. وان كان محدثا فقيام المحدث به محال على ما مر.

وان كان اختصاصه بالعرش لا لاقتضاء ذاته ولا لاقتضاء معنى جاز ان يختص بجميع اجسام العالم فيتمكن في الصفحة السفلى من العالم او في

(٢) ان: د س ف ق، لو: ص ن، —: ا (٣) قيام المماسة: ا د س ف ق، قيامه: ن، قيام: ص (٥) لما: ا ص ف ق ن، بما: د، (٦) وكذا: فكذا: د (١١) لاقتضاء ... واما ان كان: ا د س ف ق —: ص ن (١٧) فيتمكن: ا د س ص ق ن، فتمكن: ف

الأرض أو في الأبار أو في بطون الحيوانات واشباه ذلك. وذلك كله محال دل ان تمكنه في المكان محال وهو من امارات الحدث وبالله التوفيق. ولان العرش جسم محدث محدود منتهاه فلو كان الصانع ملأ ساحة العرش (١٦٠/ق) وفضل عنه في الجهات كلها كما هو مذهبهم الظاهر لكان / متبعضا متجزئا لاقى كل جزء من ساحة العرش جزء منه وفضل اجزاء اخر كثيرة لم 5 تلاق العرش. وقد مر ان القول بتجزئته مناف للتوحيد. فكان القول بالمكان منافيا للتوحيد.

(١٧٠/س) وكذا على قول من يقول انه مقدر بمقدار ساحة العرش / يثبت تجزئته فان كل جزء من اجزاء ساحة العرش يلاقه جزء منه والقول بالتجزىء مناف للتوحيد.

10

وكذا كان مثلا في القدر للعرش واثبات المماثلة بين الله تعالى وبين المخلوقات محال. وكذا كان محدودا منتهاهيا حيث كان على قدر ساحة العرش. والعرش محود منتهاه.

وكذا على قول الاوائل منهم منتهاه بجهة السفلى وكان من الممكن ان يكون اكبر من ذلك الحد او اصغر، او اعلى من ذلك الحد او اسفل. 15

وكذا هذا على قول المتأخرين منهم انه بجهة العلو فوق العرش وبينه وبين العرش مسافة وليس بمتمكن على العرش. يلزم هذا فان من الجائز

(١) وذلك: د س ف ق ن ص، —: ا (٢) التوفيق: د س ف ق، المعونة: ان ص (٣) محدث: د، —: ا س ص ف ق ن. فضل: د س ف ق، فصل: ن (٥) ساحة: ف س ق، ساحته: ا د ص ن. العرش: د س ف ق، —: ا ص ن (٦) للتوحيد: ا د س ف ق، التوحيد: ص ن. بالمكان: د س ص ف ق ن، —: ا (٨) يقول: ا د س ف ق، قال: ن، فارغ: ص (١١) وكذا: ا د س، لو: ف ق، ان: ص ن ٢— أو: ا د ف س ق، و: ص ن (١٥) أو: ا س ص ف ق ن، و: د (١٦) بجهة: ا د س ص ف ق، لجهة: ن

انه كان اسفل من ذلك فتكون المسافة بينه وبين العرش اقل مما هو الان او اعلى من ذلك فتكون تلك المسافة اكثر من ذلك وليس حدوث المحادثات يتعلق بقدر من اقداره اذ لاتعلق للمفعول بقدر الفاعل وعظمه وصغره ولا دلالة فيه على ذلك. فاذا اختصاصه بهذا القدر مع جواز غيره 5 لن يكون الا بتخصيص مخصص وما تعلق بثبوتها باثبات غيره اياه كان محدثا والقول بحدوث القديم محال.

ولو لم يلزم بهذا حدوثه لم يلزم بمثله حدوث العالم بل يثبت قدمه والقول به محال. والله الموفق.

ولانه تعالى شيء واحد والواحد لا يتمكن الا في مكان واحد. فلو كان 10 في مكان لكان / في جزء واحد. ويكون مثلاً لذلك الجزء على ما مر. (٦٦ب/د) فيكون هو تعالى على قدر جزء لا يتجزأ من العرش وهذا محال.

وبطل ايضا قولهم انه تعالى على العرش لان جزءاً لا يتجزأ من العرش لا يكون عرشاً وبطل قولهم ايضا / إنه فوق العالم لان الجزء الذي لا يتجزأ (٥٨ب/ف) لا يلاقي كل العالم. فلا وجه الى القول بكونه فوق العالم.

15 واراد بعض الكرامية الانفصال عن هذا الالزام، فقالوا انه تعالى مع انه شيء واحد / فهو على جميع اجزاء العرش. وانه اختص بذلك لعظمته. (٧٠ب/س) وهذا هذيان لا طائل تحته لانهم ان ارادوا به العظمة من حيث ضخامة الجسم وكثرة الاجزاء فهم لا يقولون به مع انا ابطلنا القول به. وان ارادوا به العظمة من حيث الجلال والقدر.

(٢) من ذلك: ا د س ف ق، — ص ن. اكثر: ا د ن، اكبر: س ف ق (٥) لن: ا د س ف ق ن، ان: ص (١٠) تعلق: د س ص ف ق ن، علق: ا (٩) مكان: د س ف ق، — ا ص ن (٩) واحد: ا د س ف ق ن، —: ص (١٢) من العرش: ا، — د س ص ف ق ن، (١٠) وهذا محال: د س ص ف ق ن، لا يكون حيث بينا: ا (١٥) انه تعالى: س ف ق، انه: ن (١٢) وبطل ايضا... على العرش: د س ف ق ص ن، —: ا (١٨) وان: د س ف ق، واذا: ن

- فالعظمة من هذا الوجه لا توجب اختصاص الموصوف بها بإمكانة كثيرة.
- فان السلطان وان عظم قدره فيما بين العباد لم يختص بمكان هو اكثر (٦٠ب/ق) اجزاء / من ذاته. فان قالوا لانريد بالعظمة ما ذكرتم من الضخامة او جلالة القدر بل نريد به انه يلاقي اكثر من واحد مع توحد ذاته.
- (٤٢ب/ن) قيل لهم هذا الكلام باطل / لانكم تقولون انه مع توحد يلاقي اكثر 5 من واحد لعظمته ثم تفسرون عظمته وتقولون ان هذه العظمة انه يلاقي اكثر من واحد مع توحد فيصير حاصل كلامكم انه مع توحد يلاقي اكثر من واحد لانه مع توحد يلاقي اكثر من واحد. وهذا جعل الحكم علة لنفسه. ولو جاز ذا لجاز لقائل ان يقول العالم قديم، لانه قديم. وللعالم صانعان لانهما صانعان. وغير ذلك وهذا كله باطل. فكذا هذا 10
- ثم يقال لهم لما جاز ان يلاقي ذات واحد اشياء كثيرة لعظمته لم لم يلاق جميع اجزاء العالم فيكون في كل مكان بذاته ويكون تحت العالم كما كان فوقه. وهذا لانه لاتناهي لعظمته فلا تقتصر على ما لساحة العرش من الاجزاء. وهذا كله مما لا انفصال لهم عنه.
- والكلام اذا انتهى الى مثل هذه المحالات وافضى المذهب بصاحبه الى ركوب 15

(١) فالعظمة: د س ف ق ص ن، والعظمة: ا (٤) به: د س ص ف ق ن، :- ا (٤-٥) مع توحد ... تقولون انه: د س ف ق ن، :- ا (٦) عظمته: عظمة: س. (٦) ان: د س ف ق ، انه: ن (٦-٧) مع توحد فيصير اكثر من واحد: اس ص ف ق ن، :- د (٨-٩) وللعالم صانعان: د س ق ف ن، والعالم صانعان: ص، :- ا (١٠) فكذا: كذا: ا (١٢-١٣) كما كان فوفه: ا د س ف ق، كمال قوته: ن (١٢) لساحة: ا د س ف ق، بساحة: ص ن. كله: د س، :- ا ص ف ق ن (١٣) المحالات: ا د س ص ق ن، المحالة: ف. افضي: اقصى: ص

هذه التُّرَهَّاتِ فلم يبق لذى لب ريبٌ في بطلانه ولا لمُنصِفٍ تردد في فسادِه والحمد لله على العصمة.

ثم نقول لهم لما جاز أن يكون محدودا بجهة جاز ان يكون محدودا بجميع الجهات. اذ لادليل يوجب التفرقة بين جهة وجهة. اذ لما جاز / (أ٤١/أ) 5 الاختصاص/على هذا القدر من هذه الجهة. جاز على غيرها من الجهات. (أ٧١/س) لان جوازه من هذه الجهة دليل جوازه على القديم فلم يمتنع عنه جميع الجهات. واذا جاز هذا ثم جاز أن تلاقية الاجسام المحدثه من هذا الجانب جاز ايضا من تلك الجهات ولو جاز ذا لأحاطت به الأجسام احاطة الحُقة باللؤلؤة. /ثم ما من قدر له ولما يحيط به الا وهو وما دونه واصغر منه من (ب٥٤/ص) 10 جملة الجائزات فيقول الامر الى ان يجوز ان يكون مثل لوؤلؤة في حُقة صغيرة ياخذها الانسان بيده ويضعها في صندوقه أو في جيبه وكل ذلك كفر وهذيان.

فكذا ما ادى اليه. وبالله العصمة والنجاة عن كل ضلال وبدعة. وكذا هذا على قول من يقول إنه ملاً ساحة العرش ولم يفضل منها بل اولى لانه يسلم له الحد والنهاية من الجوانب الاربع حيث زعم انه لايفضل /ساحة العرش والعرش مُتَنَّاهِ. 15 (أ٥٩/ف) وكذا يقال له أيقدر أن يزيد في العرش من الجوانب كلها؟ فان قالوا لا. فقد عجزوه. وان قالوا. نعم. قيل فاذا زيد فيه صار أصغر من العرش.

(١) فلم: س ف ق لم: ن (١) ريب: ا د س ف ق، رية: ن، ربة: ص (٢) العصمة: د س ف ق ن، العظمة: ا (٤) الجهة: د س ف ق ن، الجهات: ا. لما جاز ... جاز: ا د س ف ق ن، لم جاز: ص (٨) الاجسام: ا د س ف ق ن، للاجسام: ص (٩) وهو: وما د س، وما هو: ا ف ق ص ن. فيقول: ا د س ف ق ن، قبول: ص (١٥) لا: ا ف ق ن س، لم: د. والعرش: د س ف ق، منها والعرش: ن (١٧) ايقدر: ا د س ف ق، يقدر: ن (١٠) قالوا: قال: ن. عجزوه: عجزه: ص (١٨) قيل: ا د س ق، فقيل: ف، قيل له: ن. فاذا: ف س ص ن، ماذا: ا د ق، زيد: ا د ق ن، زاد: ف

فهل يقدر ان يعطف مافضل منه من أجزاء العرش على جوانبه فيحيط به.
(٦١أ/ق) فان قالوا لا / فقد عجزوه وان قالوا نعم فقد اثبت ما الزمنا من جواز
احاطة المخلوقات به. والله الموفق.

وبالوقوف على هذه الجمل ظهر بطلان القول بأنه تعالى في مكان
دون مكان او في جهة من الجهات. وظهر ايضا بطلان قول من قال 5
إنه تعالى بكل مكان بذاته. لانه يلزمه انه متبعض متجزىء يُلاقي كل
جزء من أجزاء العالم جزءاً منه. ويلزمه أن يكون في اجواف / الحيوانات
(٧١ب/س) وآبار الكنف ومواضع الاقدار والانتان. وهذا كله ظاهر البطلان.

وما يقوله المعتزلة وعامة النجارية انه تعالى بكل مكان بمعنى العلم والقدرة
والتدبير دون الذات، فهذا منهم خلاف في العبارة. فاما في المعنى فقد 10
ساعدونا على استحالة تمكنه في الامكنة. ونحن ساعدناهم أنه عالم
بالامكنة كلها وكلها تحت تدبيره غير أن بهم غنية عن اطلاق هذه العبارة
الوحشية في هذا المراد ومن الذى اضطرهم الى اطلاق هذه العبارة التى
ظاهاها يوجب ما هو كفر وضلال. وأي ضرورة دعتم الى ذلك. ولم
يرد به نص لا في الكتاب ولا في الاحاديث المشهورة. فان الواجب علينا 15
عند انعدام النص صيانة هذا المعنى عن هذا اللفظ الوحش. وبالله النجاة
والمعونة.

(٦٧ب/د) فاما ما ذهب الخصوم من الشبهات العقلية فنقول، وبالله التوفيق/.

(١) منه: ا د س ف ق، —: ن (٢) عجزوه: عجزه: ن. ٢ — قالوا: قال: ن (٦) لانه: د س ف
ق ن، لا: ا (٨) الكنف: الكنيف: ص ن (١٠) الانتان: الاتيان: ص ن (١٣) الوحشية ... العبارة:
ا د س ص ف ق، —: ن. (١٢) بهم: ا د س ف ق ن، لهم: ص (١١) الوحشية ... العبارة:
ا د س ص ف ق، —: ن. (١٠) التى: الى: ا (١٥) الكتاب: ا د س ف ق، كتاب: ص ن (١٠)
فان: د س ف ق، فاذا: ا ص ن (١٧) فاما: ا د س ف ق ن، —: ص.

- اما حل / الشبهة الاولى وهى أن الموجودين القائمين بالذات لا يخلوَان من (٤٣/أ/ن)
ان يكون كل واحد منهما بجهة من صاحبه فنقول وبالله التوفيق.
- الموجودَان القائمان بالذات كل واحد منهما بجهة من صاحبه فنقول وبالله التوفيق.
- الموجودَان القائمان بالذات كل واحد منهما في الشاهد يجوزان يكون فوق
صاحبه والاخر تحته. اتجاوزون هذا في الغائب؟ فان قالوا نعم. تركوا 5
مذهبهم فانهم لا يجوزون ان يكون الباري جل وعلا تحت العالم. وان قالوا
لا. ابطالوا دليلهم.
- فان قالوا انما لم نجوز هذا في الغائب لان جهة تحت جهة ذم ونقيصة
والباريُّ جل وعلا منزه عن النقائص وأوصاف الذم. قيل لهم فاذا اثبت
التفرقة بين الشاهد والغائب عند وجود دليل التفرقة حيث لم تجوزوا 10
أن يكون الغائب بجهة تحت وان كان ذلك / في الشاهد جائزاً لثبوت (٤١/ب/أ)
دليل التفرقة / وهو استحالة النقيصة ووصف الذم على الغائب وجواز (٢٥/أ/ص)
ذلك على الشاهد.
- فلم قلت ان دليل التفرقة / فيما نحن فيه لم يوجد بل وجد لما مر انه (١٧٢/أ/س)
يوجب الحدوث وهو ممتنع على الغائب جائز بل واجب على الشاهد. 15
ثم نقول لهم كون جهة تحت جهة ذم ونقيصة غير مسلم. اذ لا نقيصة
في ذلك ولا رفعة / في علو المكان اذ كم من حارس / فوق السطح (٦١/ب/ق)
(٥٩/ب/ف)
-
- (١) وهى: ق ف، وهو: س ن. الموجودين: ا س ف ق ن، الموجودين: د (الموجودين في الصلب).
يخلوَان: د س ف ق ص ن، يخلو: ا (٤) في: س ف ق ن، -: د (٧) اثنا: د س ف ق، -:
ان. لم نجوز: ا د س ف ق ن، لم تجوزوا: ص (٨) منزه: ا د س ص ق ن، منو: ف. اوصاف:
د س ف ق ن ص، للاصاف: ا. الذم: الذميمة: س (١٣) لم: ا س ف ق ص ن، فلم: د. الحدوث:
ا د س ف ق ن، بالحدوث: ص

وامير في البيت وطلیعة على ما ارتفع من الاماكن وسلطان في ما انهبط من الامكنة.

ثم نقول لهم ان كل قائم بالذات في الشاهد جوهر وكل جوهر قائم بالذات أفيستدلون بذلك على ان الغائب جوهر.

فان قالوا نعم فقد تركوا مذهبهم. ووافقوا النصارى وان قالوا لا، نقضوا 5 دليلهم.

ثم نقول لهم انما تجب التعدية من الشاهد الى الغائب اذا تعلق احد الامرين بالآخر تعلق العلة بالمعلول كما في العلم والعالم والحركة والمتحرك. وذلك مما لا يقتصر على مجرد الوجود بل يشترط فيه زيادة شرط. وهو أن تستحيل اضافته الى غيره.

10

الا ترى أن العالم كما لا ينفك عن العلم والعلم عن العالم يستحيل اضافة كونه عالما الى شيء وراء العلم. فعلم أنه كان عالما لان له علما. فوجبت التعدية الى الغائب. والجوهرية مع القيام بالذات وان كانا لا ينفكان في الشاهد ولكن لما لم يكن جوهرها لقيامه بالذات بل لكونه اصلا يتركب منه الجسم، لم تجب تعدية كونه جوهرها بتعدي كونه قائما بالذات. 15

وإذا كان الامر كذلك فلم قلتما انهما كانا في الشاهد موجودين قائمين بالذات. لان كل واحد منهما بجهة من صاحبه او كان كل واحد

(١) من: اس ف ق ص ن، في: د (٣) لا: ف ق، —: ا د س ص ن. افيستدلون: ا د س ف ق ص، فستدلون: ن (٧) تجب: ا د س ف ق ن، تحت: ص (٨) بالآخر: ا د س ص ف ق، بالآخرين: ن (٩) ذلك: د س ف ق، ذلك: ا ن. (١١) لا: ا د س ف ق، —: ن ص (١٣) وان: ا د س ص ق ن، ان: ف. لقيامه: اس ف ق ن ص، بقيامه: د (١٥) بتعدي: د س ف ق، يتعدي: ن. منه: د س ص ف ق ن، من: ا. (١٤) يتركب: تركب: ص. لم: لما: ص

منهما بجهة صاحبه لانهما موجودان قائمان بالذات.
 ثم نقول لهم لو كانا موجودين قائمين بالذات لأن كل واحد منهما بجهة
 من صاحبه، لكان الموجود القائم بالذات بالجهة وان لم يكن معه غيره.
 ولكان البارئ جلّ وعلا، في الازل بجهة لانه كان موجودا / قائما (٧٢ب/س)
 5 بالذات. وهذا محال.

اذ الجهة لا تثبت إلا باعتبار غيره. الا ترى ان الجهات كلها محصورة على
 الست وهي فوق، وتحت، وخلف، وقدام، وعن يمين وعن يسار. وكل
 جهة منها لن يتصور ثبوتها الا بمقابلة غيرها والكل يتركب من الفرد.
 فاذا كان كل فرد من الجهات لن يتصور ثبوتها الا بين اثنين كان حكم
 10 كلية الجهات كذلك. لما مر من حصول المعرفة بالكليات بواسطة
 الجزئيات واذا كان الامر كذلك كان تعليق الجهة بالوجود والقيام بالذات
 مع ان كل واحد منهما يثبت باعتبار النفس دون الغير. والجهة لا تثبت
 الا باعتبار الغير جهلا بالحقائق.

ثم يقال لهم اتزعمون ان القائمين بالذات يكون كل واحد منهما بجهة
 15 من صاحبه على الاطلاق ام بشرطية كؤن كل واحد/ منهما محدودا متناهما. (٤٣ب/ن)

(٢) كانا موجودين قائمين: ا د س ف ق ص، كان موجودان قائمان: ن (٣) معه: د س ف ق
 ن، مع: ا. ان: ا د س ف ق، —: ص ن (٦) غيره: د س، غير: ا ف ق، عين: ص ن (٧)
 الست: ا د س ف ق ن، الست جهات: ص. (٧) يسار: ا ص ف ق ن، شمالا: د س (٩) ثبوتها:
 د ف ق، —: س ن. الفرد: العدة: ص (٩) كان: د ف ق، فكان: ص ن (١٠) بالكليات: د
 س ص ف ق ن، الكليات: ا (١١) تعليق: ا د س ق ن، تعلق: ف، يتعلق: ص (١٣) الغير: د
 ف ق ن، العين: ا (١٣) الغير: د ف ق ن، العين: ا. (١٤) يقال: ا د س ف ق ن، نقول: ص.
 القائمين: ا د س ف ق ن، العالمين: ص

(٦٢/ق) فان قالوا / على الاطلاق فلا نسلم وما استدلوا به من الشاهد فهما
(٥٥ب/ص) محدودان متناهيان / . وان قالوا نقول ذلك بشرطة كون كل واحد
منهما محدودا متناهيًا فمسلم،

(٦٠/ف) / ولكن لم قلت ان البارئي محدود متناه؟ ثم انا قد اقمنا الدلالة على استحالة
كونه محدودا متناهيًا. والله الموفق.

5

(٤٤/أ) / واما الشبهة الثانية التي تعلقوا بها انه تعالى كان ولا عالم ثم خلقه / أخلقه
في ذاته ام خارج ذاته؟ وكيف ما كان فقد تحققت الجهة فنقول. وبالله
التوفيق.

ان هذا شيء بنيت على ما تضمرون من عقيدتكم الفاسدة انه تعالى متبعض
متجزئ وان كنتم تبرؤون منه عند قيام الدلالة على بطلان تلك المقالة 10
وتزعمون انا نعني بالجسم القائم بالذات. وهذه المسألة بنفس المقالة. وما
تتمسكون به من الدلالة يهتك عليكم ما اسبتم من استاركم وييدي عن
مكنون اسراركم.

اما بنفس المقالة فلان شغل جميع العرش مع عظمته لن يكون الا بمتبعض
متجزئ / على ما قررنا. واما بالدلالة فلان الداخلة والخارج لن يكون 15
الا لما هو متبعض متجزئ. وقيام الدلالة وانضمام ظاهر اجماعكم على
بطلان ذلك يغنينا عن الاطالة في افساد هذه الشبهة.

(١) فلا: ا د س ف ق ن، لا: ص (٢) ان: د س ف ق ن ص، بان: ا (٥) والله الموفق: اس
ف ق ن، -: د (٧) وبالله التوفيق: ن، والله الموفق: ف ق، -: د س. (٩) شيء: ا د س ف
ق ن، الشيء: ص. تضمرون: تظهر: س (١٠) منه: اس ف ق ن، عنه: د (١١) القائم: ا د س
ف ق ن، العالم: ص (١٢) متمسكون: متمسكون: ن (١٤) عظمته: د س ف ق، عظمة: اص
نق هامش (١٥) الداخلة والخارج: د س ن، الخارج والداخل: ف ق.

والله الموفق.

وربما يقلبون هذا الكلام فيقولون بانه تعالى لما كان موجودا اما ان يكون داخل العالم واما ان يكون خارج العالم وليس بداخل العالم فكان خارجا منه وهذا يوجب كونه بجهة منه.

5 والجواب عن هذا الكلام على نحو ما اجبنا عن الشبهة المقدمة ان الموصوف بالدخول والخروج هو الجسم / المتبعض المتجزىء. فاما ما لاتبعض له (٦٨ب/د) ولا تجزأ فلا يوصف بكونه داخلا ولا خارجا.

الا ترى ان العرض القائم بجوهر لا يوصف بكونه داخلا فيه ولا خارجا منه. فكذا القديم لما لم يكن جسما لا يوصف بذلك. فكان هذا الكلام 10 ايضا مبني على ما يضمرون من عقديتهم الفاسدة.

وكذا الجواب عما يتعلق به بعضهم انه تعالى لما كان موجودا اما ان يكون مماسا للعالم او مباينا عنه. وأيهما كان ففيه اثبات الجهة.

ان ما ذكر من وصف الجسم وقد قامت الدلالة على بطلان كونه جسما. الا ترى ان العرض لا يوصف بكونه مماسا للجوهر ولا مباينا له. وهذا 15 كله لبيان ان ماتزعمون ليس من لواحق الوجود، بل هو من لواحق التبعض والتجزىء والتناهي وكلها محال على القديم تعالى والله الموفق.

(٢) يقلبون: د س ص ف ق ن، يعلمون: ا. فيقولون: ا د س ص ف ق، ويقولون: ن (٣) منه: ا د س ف ق ن، منها: ص (٨) بجوهر: ا د س ف ق ن، نحو هو: ص. فيه: د س ص ف ق ن، ا (١٢) عنه: د س ف ق، منه: ا ص ن. وايهما كان ففيه: د س ف ق، فايهما كان ففيه: ن، فانه كان فيه: ص (١٤) له: ا. لا يوصف: ليوصف: ص. ان ما: انما: ص (١٦) والتجزىء والتناهي: د س ف ق، والتناهي والتجزىء: ص ن

- واما حل الشبهة الثالثة وهي ان الموجودين لا يعقلان موجودين الا وان يكون احدهما بجهة صاحبه او بحيث هو.
- (٦٢ب/ق) قلنا هذا منكم تقسيم / للموجودين وليس من ضرورة الوجود احد الامرين لانهما ان كانا موجودين لان احدهما بجهة صاحبه ينبغي أن لا يكون
- (٧٢ب/س) الجوهر / وما قام به من العرض موجودين لان احدهما ليس بجهة صاحبه 5 وان كانا موجودين لان احدهما بحيث صاحبه ينبغي ان لا يكون الجوهر ان (٦٠ب/ف) موجودين. / لان احدهما ليس بحيث صاحبه.
- (١٥٦أ/ص) وقد مر ما يوجب بطلان هذا في ابطال قول التصاري / ان الموجود اما ان يكون جوهرًا واما ان يكون جسمًا واما ان يكون عرضًا. والباري جل وعلا ليس بجسم ولا عرض فدل أنه جوهر فان بطل ذلك بطل هذا. 10 وان صح هذا صح ذلك بل كلا الامرين باطل لما مر والله الموفق.
- وما يزعمون انه لاعدم اشد تحققا من نفي المذكور من الجهات الست وما لاجهة له لا يتصور وجوده.
- فنقول ذكر ابو اسحاق الاسفراييني ان السلطان يعني به السلطان محمود (٤٤أ/ن) بن سبكتكين / قيل هذا السؤال من القوم من الكرامية والقاءه على ابن 15 فورك قال كتب به ابن فورك الي. ولم يكتب بماذا اجاب. ثم اشتغل
- (٤٣ب/أ) ابو اسحاق بالجواب ولم يات بما هو انفصال عن / هذا السؤال، بل اتى بما هو ابتداء دليل في المسألة من انه لو كان بجهة لكان محدودا او ماجاز عليه التحديد جاز الانقسام والتجزى.

(٢) وهى: ق ن، وهو: س ف بجهة: د س ف ق لجهة: ن (٦) لان: ف ق ن س كون: د (٥-٦) ينبغي ان لا يكون... ليس بجهة صاحبه: د س ف ق ن ص، — ا (١٦) من الكرامية: ا د س ف ق، — ص ن. على: ا د س ف ق ن، الى: ص (١٦) اشتغل: ا د س ف ق ن، استقل: ص (٢٠) التحديد: ا د س ف ق، التحدد: ص ن

ولان ماجاز عليه الجهة جاز عليه الوصل والتركيب وهو ان تتصل به الاجسام وذا باطل / بالإجماع. ولانه لو جازت عليه الجهة لجازت احاطة (د/٦٩) الاجسام به على نحو ما قررنا. وهذا كله ابتداء الدليل وليس بدفع للسؤال.

5 وللكرامي ان يقول ان ما ذكرت من الادلة يوجب بطلان القول بالجهة لما في اثباتها من اثبات امارات الحدث. فما ذكرت من الدليل يوجب القول بالجهة لما في الامتناع من القول به اثبات عدمه. وكما لا يجوز اثبات حدوث ما ثبت قدمه بالدليل لا يجوز نفي ماثبت وجوده بالدليل.

10 وحل هذا الاشكال ان يقال ان النفي عن الجهات كلها يوجب ما هو بجهة من النافي او عدم مالميس بجهة منه. فان قال عدم ما هو بجهة منه. قلنا نعم. ولكن لم قلت ان البارئي، جل وعلا، بجهة من النافي فان قال لأنه لو لم يكن بجهة منه لكان معدوما. فقد عاد الى ما تقدم من الشبهة. وقد فرغنا بحمد الله تعالى عن حلها.

15 وان قال النفي عن الجهات يوجب عدم مالميس بجهة منه، فقد احال. لان ذلك لا يوجب عدم النافي. وما قام به من الاعراض لما لم يكن بجهة من نفسه. فكذا لا يوجب عدم البارئي لانه ليس بجهة من النافي. فان قالوا اذا لم يكن بجهة منه ولا قائما به يكون معدوما فقد عادوا الى الشبهة الثالثة. وقد فرغنا من حلها بتوفيق الله تعالى.

(١) الوصل: س ف ق، الوصف: ن عليه: ا د س ف ق، -: ص ن (٣) بدفع السؤال: ا د س ف ق ن، برفع السؤال: ص. (٥) للكرامي: د س ف ق ص ن، للكرامية: ا (٨) ثبت: ا د س ف ق ن، يثبت: ص (٩) حل: ا د س ف ق ص، على: ن (٩-١٠) ما هو بجهة ... فان قال ا د س ف ق، -: ن. (١٠) او: ام: س (١٠) ما هو: ا د س ف ق ن، ما قالوا: ص (١٢) لانه: ا د س ف ق، انه: ص ن. منه -: ص (١٣-١٨) وقد فرغنا ... الشبهة الثالثة: ا س ف ق ن، -: د (١٥) قام: ا س ف ق، قال: ص ن (١) من: ا د س ف ق، عن: ص ن

والاصل في هذا كله ان ثبوت الصانع جل وعلا وقدمه علم بمالا مدفع (٦١/أ/ف) له من الدلائل / ولا مجال للريب فيه، فقلنا بثبوتيه وقدمه. وعرفنا استحالة ثبوت / امارات الحدث في القديم، فنفينا ذلك عنه لما في اثباتها من اثبات حدوث القديم او بطلان دلائل الحدث وذلك باطل كله على ماقررنا.

- 5 وفي اثبات المكان والجهة اثبات دلالة الحدث على مامر. وليس من. ضرورة الوجود اثبات الجهة. لان نفسي وما قام بها من الاعراض ليست في بجهة وهي موجودة. وما كان منى بجهة ليس بقائم بي / وهو موجود. وكذا ليس من ضرورة الوجود ان يكون فوق لوجود مالميس فوق ولا ان يكون تحتي لوجود ما ليس تحتي. وكذا قدامي وخلفي وعن يميني وعن يساري.

10

- واذا ثبت هذا في كل جهة على التعيين ثبت في الجهات كلها اذ هي متركة من الافراد. فاذا ليس من ضرورة الوجود ان يكون منى بجهة لوجود ما ليس منى بجهة ولا ان يكون قائما بي لوجود ما ليس بقائم بي وظهر ان قيام الشيء بي وكونه بجهة منى ليسا من لواحق الوجود وضروراته على ما قررنا هذا الكلام في نفي كونه تعالى عرضا و جوهرًا 15 او جسما. وخروج الموجود عن هذه المعاني كلها معقول لما بينا من

(١) مدفع: ا د س ف ق ن، مدافع: ص. (٢) الدلائل: ا د س ف ق ن، دليل: س (٣) القديم: د س ف ق ن، العلل: ا، القدم: ص (٥) الحدث: ا د س ف ق ، الحدث: ص ن (٧) بي: ا د س ف ق، بي: ص ن (٨) ضرورة الوجود: د س ص ف ق ن، ضرر وجود: ا (١١) واذا: فاذا: د. التعيين: د س ص ف ق ، التعيين: ا ن (١٣) لوجود: ا د س ف ق ن، او وجود: ص. منى: ا د س ف ق ن، —: ص. (١٣) بي: ا د س ف ق ص، بي: ن

الدلائل: ان ليس من ضرورة الوجود ثبوت معنى من هذه المعاني كلها
لما مر من ثبوت موجود ليس فيه كل معنى من هذه المعاني على التعيين.
غير انه ليس بموهوم لما لم يحس موجود تعري عن هذه المعاني كلها.
اذ ما يشاهد من المحسوسات كلها محدثة وارتفاع / دلالة الحدث عن (٦٩ب/د)
5 المحدث محال. وفي الغائب الامر بخلافه وليس من ضرورة الارتفاع عن
الوهم العدم. لما ثبت من الدلائل العقلية على الوجود.

وظهور التفرقة بين المعقول والموهوم على ما تقدم ذكره على وجه لا يلقى
للمنصف فيه ريبية.

10 ثم ان الله تعالى اثبت في نفس كل عاقل / معاني خارجة عن الوهم (٤٣أ/أ)
لخروجها عن درك الحواس ويعلم وجودها على وجه لم يكن للشك فيه
مدخل لثبوت آثارها / كالعقل والروح والبصر والسمع والشم والذوق. (٤٥أ/ن)
فان ثبوت هذه المعاني متحقق والاهام عن الاحاطة بمائيتها قاصرة
لخروجها عن الحواس المؤدية المدركة صور محسوساتها الى الفكرة ليصير
ذلك حجة على كل من انكر الصانع مع ظهور الايات الدالة عليه لخروجه
15 عن التصور في الوهم.

- ويعلم ان لامدخل للوهم في معرفة ثبوت الاشياء الغائبة عن الحواس. ومن اراد الوصول الى ذلك بالوهم ونفى ما لم يتصور فيه مع ظهور ايات ثبوته. فقد عطل الدليل القائم لانعدام ما ليس بصالح دليلا فيصير كمن انكر وجود البياض في جسم مع معاينته ذلك لانعدام استدراك ذلك (١٧٥/س) بالسمع / وجهالة من هذا فعله لانتخفي على الناس فكذا هذا. ثم لافرق 5 بين من انكر الشيء لخروجه عن الوهم وبين من جعل خروج الشيء عن الوهم دليلا للعدم لما فيهما جميعا قصر ثبوت الشيء ووجوده على الوهم. وخروج الموجود عن جميع امارات الحدث غير موهوم لما لم يعاين (٦٣ب/ق) موجودا ليس / بمحدث واثبات امارات الحدث في القديم محال (٦١ب/ف) / ونفيها عن القديم اخراجه عن الوهم. وبخروجه عن الوهم يلتحق 10 بالعدم. فاذا لاوجود للقديم.

فصارت المجسمة والقائلون بالجهة والجاعلون مالايجوز عليه الجهة في حيز العدم قائلين بعدم القديم فضاهاوا الدهرية في نفي الصانع الذي ليس فيه شيء من امارات الحدث. وساعدوهم باثبات قدم من هو متمكن في المكان او متحيز الى جهة في اثبات قدم من تحققت امارات جدوثة 15 وباثبات القدم للعالم نفي الصانع. فاذا عند الوقوف على هذه الحقائق علم انهم هم النافون للصانع في الحقيقة دون من اثبته ونفى عنه

(١) مدخل للوهم: ا س ص ق ن، يدخل بالوهم: د ف (٢) نفي: ا د س ف ق ن، يعني: ص (٣) بصالح: د ف ص ن، يصلح: ا س ق (٤) لانعدام: د س ف ق، لعدم: ن. (٤) ذلك: ا د س ف ق، —: ص ن (٥) ٢ — هذا: ا د س ف ق، هنا: ص ن (٧) على: ا د س ف ق ن، عن: ص (٩) يعاين: ا د ف ن، نعاين: ق س، نبين: ص (١٠) واثبات: فادبات: ا. ونفيها: ا د ف، ونفيها: س ق ن ص (١٢) قائلين: ا د س ف ق، وقائلين: ص ن (١٣) فضاهاوا: فضاهاوا: س (١٦) للعالم: د س ص ف ق ن، العالم: ا

الجهة والتمكن اللذين هما من امارات الحدث. والله الموفق.

وهذا هو الجواب عن قولهم ان الناس مجبولون على العلم بانه تعالى في جهة العلو حتى انهم لو تركوا وماهم عليه جبلوا لاعتقدوا ان صانعهم في جهة العلو.

5 فاننا نقول لهم ان عنيت بهذا من لم يرض عقله بالتدبير والتفكر / ولم (١٧٠/د) يتمهر في معرفة الحقائق. بادمان النظر والتأمل فمسلم انه بهواه يعتقد ان صانعه بجهة منه لما انه لايعرف ان التحيز بجهة من امارات الحدث وهي منفية عن القديم. ولما يرى ان ما ليس بقائم به يكون منه بجهة.

10 ثم يرى صفاء الاجرام العلوية وشرف الاجسام النيرة في الحس فظن جهلا منه انه تعالى لايد من كونه بتلك الجهة منه لخروج ما ليس بقائم به/ولا بجهة منه عن الوهم. وفضيلة تلك الجهة على سائر الجهات عنده (٧٥ب/س) وان عنيت به الخذاق من العلماء العارفين بالفرق بين الجائز والممتع والممكن والمحال فغير مسلم. اذ هؤلاء ينون الامر على الدليل دون الوهم. وقد قام الدليل عندهم على 15 استحالة كونه تعالى في جهة.

والله الموفق.

وتعلقهم بالاجماع برفع الايدي الى السماء عند المناجاة والدعاء باطل. لما ليس في ذلك دليل كونه تعالى في تلك الجهة. هذا كما انهم امروا بالتوجه في الصلاة الى الكعبة.

(١) التمكن: ا د س ف ق ص، لاتمكن: ن (٤) العلو: ا د س ف ق، —: ص ن (٦) فمسلم: ا د س ف ق، فحسبكم: ص ن (٨) ان ما: ا د س ف ق ن، اثنا: ص (١٩) الحس: د س ف ق ن، ص، الحسن: ا (١٠) فيظن: س ق، فظن: د ف ص ن، وظن: ا (١٢) العارفين: والعارفين: د (١٤) دون (الفهم: د) الوهم وقد قام الدليل: د س ف ق ص ن، —: ا

(٤٣ب/أ) وليس هو في الكعبة وامروا برمي ابصارهم الى مواضع سجودهم / حالة القيام في الصلاة بعد نزول قوله تعالى قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ (١).

بعد ما كانوا يصلون شاخصة ابصارهم نحو السماء وليس هو في الارض. وكذا حالة السجود امروا بوضع الوجوه على الارض. وليس هو تعالى 5 تحت الارض. فكذا هذا. وكذا المتحري يصلي الى المشرق واليمن والشام. وليس هو تعالى في هذه الجهات ثم هو يُعْبَدُ كما في هذه المواضع ويحتمل انه تعالى امر بالتوجه الى هذه المواضع المختلفة / عند اختلاف الاحوال (٤٥أ/ن) ليندفع وهم تميزه في جهة ويصير ذلك دليلا لمن / عرفه انه ليس بجهة منا. (٦٤أ/ق)

وقيل ان العرش جعل قبلة للقلوب عند الدعاء كما جعلت الكعبة قبلة 10 للابدان في حالة الصلاة. واستعمال لفظة الانزال والتنزيل منصرف الى (٦٢أ/ف) الآتي بالقرآن / فاما القرآن فلا يوصف بالانتقال من مكان الى مكان. والآتي به وهو جبريل صلوات الله عليه كان ينزل من جهة العلو لما ان مقامه كان بتلك الجهة. والله الموفق.

فاما تعلقهم بتلك الآيات فنقول في ذلك انا أثبتنا بالاية المحكمة التي 15 (٥٧ب/ص) لاحتتمل التأويل وبالدلائل العقلية التي لا احتمال فيها / أن تمكنه في مكان مخصوص او الامكنة كلها محال.

(١) في: د س ف ق ص ن، —. ا. برمي: بومي: ص. مواضع: س ف ق، موضع: ن (٢) ١- المؤمنون: ٢-١ (٥) الوجوه: ا س ف ق ن ص، الوجه: د (٧) تعبد: ا د س ف ق، بعيد: ص ن (٩) يصير: ا د س ف ق ن، نصر: ص. عرفه: ا س ف ق ن ص، عرف: د. في جهة: بجهة: ق (١٢) وهو: ا س ف ق ن ص، هو: د (١٥) اثبتنا: ا د س ص ن ق (هامش)، اثبتنا: ف ق (١٦) تمكنه: ا د س ف ق ن، يمكنه: ص

فلا يجوز ابطال هذه الدلائل بما تَلَوْنَا من الايات المحتملة ضروباً من التأويلات بل يجب حملها / على ما يوافق الدلائل المحكمة دفعا (٧٠ب/د) للتناقض عن دلائل الحكيم الخبير جلت اسماءه.

5 يحقق هذا ان حمل الايات على ظواهرها والامتناع عن صرفها الى ما يحتمله من التأويل يوجب تناقضا فاحشا في كتاب الله تعالى. وبنفيه استدلل الله تعالى على ان القرآن من عنده لقوله تعالى: **وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا (١)**.

وبيانه انه تعالى قال في اية: **الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى (٢)**.

10 وقال في اية اخرى: **أَمْيَنُكُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ (٣)**. وقال في اية اخرى: **مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ (٤)** وقال في اية اخرى: **إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ (٥)** وقال في اخرى: **أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ (٦)**.

15 ثم لا وجه الى القول بانه على العرش وانه في السماء وانه بالمشرق عند المتناجين به، وبالمغرب والروم والزرنج والهند والعراق بل في كل بلدة وقرية في حالة واحدة عند المتناجين في هذه الامكنة في ساعة ولا في ساعات بالتحول والتنقل لاستحالة الحركة عليه.

(١) تلوا: س ف ق ص ن، تلونا: ا، تلوم: د (٥) ضروباً: ا د س ف ق ن، ضروريا: ص (٦) لقوله: د س ف ق، بقوله: ا ص ن (٧) ١- النساء ٨٢ (٨) تعالى: قال: د س ف ق ن، تعالى قال لو كان: ا (٨) ٢- طه ٥ (٩) ٣- الملك ٦ ظ (١٠) ٤- المجادلة ٧ (١١) ٥- الفجر ١٤ (١٢) ٦- فصلت ٥٤ (١١) بانه: ا د س ف ق، انه: ص ن (٥) عند: د س ف ق ص ن، وعند: ا (١٣) المتناجين: د س ف ق، المتناجين: ن (١٤) ساعات: د س ف ق ن، الساعات: ا. التحول: ا د س ف ق ن، التحرك: ص

- وانه بالمرصاد، وانه محيط بكل شيء من جوانبه الاربع فيصير كالحققة لكل شيء لما في كون شيء واحد في الامكنة الكثيرة في الامتناع.
- وليس من يجري بعض هذه الايات على الظاهر ويصرف ماوراء ذلك الى ما عنده من التأويل باولي من صاحبه الذي يرى في تعيين المكان خلاف رأيه. فاذا ظهرت صحة ما ادعينا من تعذر حمل الايات على 5 الظواهر ووجوب الصرف الى ما يصح من التأويلات.
- ثم بعد ذلك اختلف مشايخنا رحمهم الله. منهم من قال في هذه الايات: انها متشابهة نعتقد فيها ان لا وجه لاجرائها على ظواهرها ونؤمن بتنزيلها ولا نشغل بتأويلها ونعتقد ان ما اراد الله بها حق وهؤلاء يطلقون ما ورد به الشرع، فيقولون الرحمن على العرش استوى (١) / . ويقولون انه 10 تعالى: القاهر فوق عباده (٢).
- وكذا كل اية في هذا وما يُروى عن السلف من الفاظ يوهم ظاهرها اثبات الجهة والمكان فهو محمول على هذا.
- ٦٤ب/ق) وبين / السلف اختلاف في الالفاظ التي يطلقون فيها، كل ذلك (٤٤أ/أ) اختلاف منهم في العبارة / مع اتفاقهم في المعنى، انه تعالى ليس بمتكّن 15 في مكان ولا بمتحيز بجهة.

ومنهم من اشتغل ببيان احتمال الايات معاني مختلفة سوى ظاهرها ويقولون نعلم ان المراد بعض ما تحتملها الالفاظ من المعاني التي لا تكون منافية للتوحيد والقدم ولا يقطعون على مراد الله / لانعدام دليل يوجب القطع (٦٢ب/ف)

(٣) بعض: اس ف ق ن، -: د (٤) الى: اس ف ق ن، الا: د (٦) نعتقد: يعتقد: س (١٠) ١- طه ه (١١) ٢- الانعام ١٨ (١٢) عن: ف س ق ن، -: د (١٣) فهو: ا د س ف ن، و: ص (١٥-١٧) انه تعالى ليس ... احتمال (ما احتمال: د) : د س ف ق ن، لاحتمال: ا (٠) بجهة: د س ف ق، في جهة: ن (١٨) معاني: ا ف س ق ن، من معاني: د . بمعاني: هامش ق

على المراد وتعيين بعض المعاني. (٦٢ب/ف)

ثم العرش يذكر ويراد به / السرير المحفوف بالملائكة الذي هو اعظم (١٧١أ/د)
المخلوقات. وهو ظاهر في الشريعة ويذكر ويراد به الملك قال الشاعر:

اذا مابنو مروان زالت عروشهم. وأودت كما اودت اباد / وجمير (٤٥ب/ن)
/ وقال زهير: (٥٨أ/ص)

5 تداركتما عبساً وقد ثلَّ عرشها. وذبيان اذ زلت بأقدامهما النعل.
اي زال ملكهم. وقال النابغة

عروش تفانوا بعد عزِّ وانهم. هَوُوا بعد مانالوا السلامة والغنى.

والاستواء يذكر ويراد به الاستقرار. كقوله تعالى، وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ

(١) ويذكر ويراد به الاستقامة التي هي ضد الاعوجاج. ويذكر ويراد به

10 التمام على ما قال تعالى: وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى (٢). ويذكر ويراد به

الاستيلاء كما يقال استوى فلان على بلدة كذا: قال القائل في بشر بن

مروان:

قد استوى بشر على العراق. من غير سيف ودم مُهْرَاق.

وقال آخر:

15 اذكر بلاناً بصفين ونضرتنا. حتى استوى لايك الملك في عدن

اي ثبت له الملك فيه. ويذكر ويراد به الارتفاع والعلو كما قال تعالى:

فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلْكِ (٣).

(٣) ويذكر: ا ف س ق ن، -: د (٤) اودت: د س ف ق ن، اودوا: ا (٥) باقدامها: ا د س

ف ق، باقدمها: ن (٦) اي زال ملكهم: ا س ص ق ف، -: د ن. النابغة: د س ف ق ن، الشاعر:

ا (٨) ١- هود ٤٤ (١٠) ٢- القصص ١٤ (١١) على: ا د س ف ق، -: ص ن. (١١)

القائل في (+ حق: ف) بشر بين مروان: د س ف ق ن، النابغة: ا (١٤) آخر: د س ف ق ن،

الشاعر: ا (١٠) عدن: د س ف ق ص ن، عدل: ا (١٣) ٣- المؤمنون ٢٨

وهذا النوع ينقسم الى قسمين.

يذكر ويراد به العلو من حيث المكان ويذكر ويراد به العلو من حيث
الرتبة. فعلى هذا / يحتمل ان يكون المراد منه استولي على العرش الذى
هو اعظم المخلوقات وتخصيصه بالذكر كان تشريفا له. اذ اضافة جزئية
الاشياء الى الله تعالى لتعظيم ذلك كما قال نَاقَةُ اللَّهِ (١) وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ
لِلَّهِ (٢) وَأَنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللَّهِ، رَغِيرَهُ.

او كان لدلالة ان ما دونه كان مستولي عليه بالاستيلاء عليه. كما يقال
فلان امير هذه البلدة. وان كان اميرا لها ولرسايتها وقراها قال الله تعالى:
وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ (٤) وان كان ربا لكل شىء. وهذا كله ظاهر.

وتزييف الاشعرية هذا التأويل لمكان ان الاستيلاء يكون بعد الضعف. 10
(٦٥/ق) وهذا لا يتصور في الله تعالى. ونسبتهم هذا / التأويل الى المعتزلة ليس
بشىء. لان اصحابنا اولوا هذا التأويل ولم تختص به المعتزلة.

وكون الاستيلاء ان كان في الشاهد عقيب الضعف ولكن لم يكن هذا
عبارة عن استيلاء عن ضعف في اللغة، بل ذلك يثبت على وفاق العادة
كما يقال علم فلان، وكان ذلك في المخلوقين بعد الجهل. ويقال قدر. وكان 15
ذلك بعد العجز وهذا الاطلاق جائز في الله تعالى على ارادة تحقق

(١) الى : د س ف ق، —: ا ص ن (٢) ١ — يذكر: ويذكر: س ق: من حيث المكان ويذكر
ويراد به العلو: د س ف ق، —: ن. (٣) يكون —: س (١) استولى: ف ق س ن، استولى: د
(٥) ١ — الشمس ١٣، ٢ — الجن ١٨، ٣ — الجن ١٩ (٧) او: د س ف ق، و: ن (٩) ٤ —
التوبة ١٢٩ (١٠) ولرسايتها: ا د س ق ن، مشطوب عليه في: ف (١٠) لمكان: د س ق ف ن،
بمكن: ا (١٢) بشىء: ا د س ف ق ن، لشىء: ص (١٤) يثبت: ا ف ص ن، ثبت: د س ق.
ذلك ثبت: ثبت ذلك: ق

- (١٧١/د) العلم والقدرة بدون سابقة / الجهل والعجز فكذا هذا.
- 5 على ان اللفظ الموضوع لمعنيين يستحيل احدهما على الله تعالى ولايستحيل الاخر. يفهم منه اذا اضيف الى الله تعالى مالا يستحيل عليه دون ما يستحيل عليه كلفظة العجب فان العجب في اللغة عبارة عن استحسان الشىء مع الجهل بسببه. فاذا اضيف الى الله تعالى في مثل قوله: بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ (١) في قرأة من قرأ بضم التاء يفهم منه الاستحسان / (١٦٣/أ/ف) فحسب.
- 10 ففي اللفظ الذي / ما وضع / للضعف بل وضع لنفاد السلطنة والتصرف (٤٤ب/أ) وثبتت فيه سابقة الضعف لابدلالة اللغة بل وفق العادة لان لايفهم منه (٥٨ب/ص) ما يستحيل على الله تعالى اولى. والله الموفق
- /ولو اريد بالعرش الملك لكان الاستواء عبارة عن التمام اى تمام المملوك (٧٧ب/س) كما روي عن ابن عباس رضى الله عنهما أن الله تعالى خلق العالم في ستة ايام ثم خلق البشر في اليوم السابع فبهم التمام. اذ خلق لهم كل شىء وقد بالغ ائمة اهل السنة والجماعة في بيان ما تحتمل هذه الايات من التاويلات التى لاتنافي التوحيد والقدم. واعرضنا عن ذكرها مخافة التطويل اذ في هذا القدر كفاية لمن نصح نفسه. وبالله الرشاد.

(٢) ان :- (٤) كلفظة: كلفظ: ق . فان: ا د س ف ق ن، لان: ص. ١-٢ العجب: التعجب:
 ١ (٥) ١- الصافات ١٢ (٦) يفهم: د س ف ق، معهم: ن (٨) لنفاذ: لنفاذ: ص (٩) يوفق:
 ا د س ف ق، يوافق: ص ن (١١) اى تمام المملوك: د س ف ق، -: ن. كما: د س ف ق،
 لما: ن (١٣) فهم: د س ف ق ن، فهم: ص (١٤) والجماعة: ف، -: ا د س ق ن ص (١٦)
 اذ: د س ف ق، و: ن

(٦٤/أ/ن) وقالوا في قوله تعالى: وَهُوَ / الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ (١).

اراد به ثبوت الالهية في السماء لاثبوت ذاته كما يقال فلان امير في بخاري وسمرقند. ويراد به أن امارته وسلطنته فيهما لا ذاته. وكذا هذا في قوله تعالى: وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ (٢).

اي الوهيته فيهما لا ذاته. وكذا قالوا في قوله تعالى: آمَنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ (٣) اي في السماء الوهيته. الا انها اضمرت لدلالة ماسبق من الايات.

وقوله تعالى: مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ (٤) اي يعلم ذلك ولا يخفى عليه.

وقوله وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ (٥) اي بالسلطان والقدرة.

وقوله: فَوْقَ كُلِّ شَيْءٍ اِي بِالْقَهْرِ عَلَيَّ مَا قَالَ: وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ (٦) وقالوا في تعلقهم بقوله تعالى: إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ (٧) الآية.

إن الله تعالى جعل ديوان اعمال العباد في السماء والحفظة من الملائكة فيها. فيكون مافع هناك كأنه رفع اليه لانه امر بذلك كما قال ابراهيم عليه السلام: اِنِّي ذَاهِبٌ اِلَى رَبِّي سَيِّهْدِينِ (٨) اي الموضع الذي امرني

ربي / ان اذهب اليه. وكما قال عز وجل: وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا (٩) اِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ (٩). وَاللَّهُ اَعْلَمُ.

(١) ١- الزخرف ٨٤ (٢) ٢- في: د س ف ق، - ب ن. (٣) هنا: د س ف ب ق، قالوا: ن . وكذا: فكنا: د (٤) وهو الله في السموات ... لا ذاته: ا د س ف ق ن، -: ص (٤) ٢- الانعام ٣ (٥) ٣- الملك ١٦ (٧) ٤- المجادلة ٧ (٨) ولا: ان س ف ق، لا: د (٩) ٥- ق ١٦ (١٠) ٦- الانعام ١٨ (١١) ٧- فاطر ١٠ (١٣) هناك كأنه: د س ف ق (كانه: مشطوب عليه في: ف)، هناك: ا ص ن (١٤) ٨- الصفات ٩٩. (١٦) ٩- النساء ١٠٠

وقالوا في تعلقهم بقوله تعالى: إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ رَبِّكَ لَأَيْسَتَكْبِرُونَ (٢) يعني الملائكة: ان المراد منه قرب المنزلة لا المكان.

كما قال في موسى عليه السلام: وَكَانَ عِنْدَ اللَّهِ وَجِيهًا (٣).

وقال: / إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ (٤) اي هو الدين الحق الذي له منزلة (١٧٢/د)
5 عند الله تعالى من الاديان. / والله الموفق (١٧٨/س)

وبعد فان كل لفظ اضيف الى شيء يفهم منه ما يجوز على ذلك الشيء ولايستحيل عليه ولا يفهم منه ما يستحيل عليه.

الا ترى ان الرجل اذا قال اتاني زيد فهم منه الانتقال من مكان الى مكان لان زيدا جسم ويجوز عليه ذلك. واذا قال اتاني خبر فلان لايفهم منه الانتقال من مكان الى مكان. لان ذلك مما يستحيل على الخبر ففهم منه الظهور. 10

واذا ثبت هذا فلا يجوز ان يفهم مما اضيف من الالفاظ الى الله تعالى ما يستحيل عليه. ويجب صرفه الى ما لايستحيل عليه او تفويض المراد اليه. والايان بظاهر التنزيل مع صيانة العقيدة عما يوجب شيئا من امارات الحدث فيه. والله الموفق.

15 / وللمتكلمين في تأويل هذه الايات كلام كثير وصنفوا في ذلك كتبا (٦٣/ب/ف)
على حدة الا انا اقتصرنا على هذا القدر لحصول المقصود فمن اراد الزيادة على ذلك / فلينظر في تلك الكتب والله الهادي الى الرشاد. (١٥٩/س)

(١) ٢- الاعراف ٢٠٦ (٤) ٣- الاحزاب ٦٩ (٤) ٤- آل عمران ١٩ (٥) ٢- الدين: -
ب ن (٧) ١- عليه: د س ف ق ، -: ن (١٠) ففهم: د س ف ق ص ، فهم: ا (١١) واذا:
ا س ق ص ن، فاذا: د ف (١٥) صنفوا: ا د س ف ق، وضعوا: ص ن (١٧) الى الرشاد: ا
ف، -: ب د س ص ق ن

الكلام في اثبات صفات الله تعالى

واذا ثبت ان صانع العالم قديم ومن شرط القدم التبرئ عن النقائص ثبت
(أ/أ٤٥) انه حي قادر سميع بصير عالم. اذ لو لم يكن كذلك لكان موصوفا /
بالموت والعجز والجهل والعمى والصمم. اذ هذه صفات متعاقبة لتلك
الصفات. فلو لم تكن هذه الصفات ثابتة لله تعالى لثبت ما يعاقبها وهي 5
صفات نقص.

ومن شرط القدم الكمال. فدل انه موصوف بما بينا لضرورة انتفاء
اضدادها التي هي من سمات الحدث، لكونها نقائص. واذا ثبت ايضا
انه هو المخترع لهذا العالم مع اختلاف انواعه: وهو الخالق له على ما هو
عليه من الاحكام والاتقان وبديع الصنعة وعجيب النظم، والترتيب 10
وتركيب الافلاك وما فيها من الكواكب السائرة، وما يُرى من البدائع في
ابدان الحيوانات من الحياة والتميز والاهتداء الى اجتلاب المنافع واتقاء المضار.

وما فيها من الحواس وما في الاجسام الجمادية من البدائع والخاصيات
(٤٦ب/ن) التي اودعت فيها على وجه لو / تأمل ذو البصيرة / الموصوف بدقة الفكرة
(٧٨ب/س) وحدّة الخاطر ورجاحة العقل وكمال الذهن وقوه التمييز جميع عمره فيها 15
لما وقف على كنهها بل على جزء من الف جزء مما فيها من آثار كمال
(٦٤أ/ق) الحكمة ولطف التدبير. ثبت انه حي / قادر عالم سميع بصير.

والفعل المحكم المتقن الخارج على النظام والترتيب المودع فيه بدائع المعاني
ولطائف الخاصيات لن يتأتى الا من حي، قادر عالم سميع، بصير

(٥) لله تعالى: د ف ق، — ا س ص ن (٨) عليه: د س ف ق ن، — ا (١١) تركيب الافلاك:
التركيب للافلاك: س (١٠) السائرة: ا ف ق ص ن، السيارة: د س ق (هامش) (١٥) فيها: ا س
ف ص ن، فيمن: د ق (١٨) بل على جزء: د س ف ق، بل ولا على جزء: ن (١٩) الفعل: ا
د س ف ق، العقل: ص ن

يجري العلم بذلك مجرى الاوائل البديهة حتى إن العقلاء بأسرهم ينسبون من يضيف نسج الدبايح المنقوشة وتحصيل التصاوير المؤنقة وبناء القصور العالية واتخاذ السفن الجارية ونجر الخشب المنجورة على اعتدال الاقسام واستيفاء ماهو النهاية في الكمال والتمام الى ميت عاجز جاهل، اما الى الحماقة والغبوة، واما الى العناد والمكابرة لايتخالج لهم في ذلك ريب ولا يتخايل لهم فيه شبهة او شك.

وجاء من هذا كله أنا عرفنا ثبوت هذه الصفات كلها لمعرفتنا بتعاقب اضدادها التى هي في انفسها نقائص اياها ومعرفتنا باستحالة ثبوت النقائص في القديم، فعرفنا ثبوت هذه الصفات التي هي من صفات الكمال ضرورة انتفاء النقائص عن القديم وعرف ان ثبوتها من شرائط القدم.

وهذه الطريقة جارية في هذه الصفات كلها وعرفنا ايضا ثبوت بعض هذه الصفات وهي القدرة والعلم بدلالة المحدثات عليه. اذ لا فعل يتأتى بدون / القدرة ولا احكام يحصل بدون العلم. وعرفنا ثبوت الحياة ايضا (٥٩ب/س) عند بعض اصحابنا نصرهم الله / بدلالة المحدثات عليها اذ احكام الفعل (٦٤أ/ف) كما لا يتصور الامن قادر عالم لا يتصور الامن حي.

يحققه ان الحياة لذات ما لا يعرف في الشاهد الا بوجود الافعال الاختيارية وعند وجودها يقع التيقن بثبوت الحياة بحيث لا مجال للريب في ذلك ويُعد الشاك فيه متجاهلا وكما يستدل بالفعل المحكم المتقن على كون

(١) الاوائل البديهة: ا د س ف ق، اوائل البديهة: ص ن (٢) يضيف: ا د س ف ق، يصف: ص ن (٤) والتمام: د س ف ق، —: ن (١) ميت: ا د س ف ق، الميت: ص ن (٨) اياها: س ف ق، —: ن (٨) النقائص في القديم... من صفات: د س ص ف ق ن، هذه الصفات: ا (٩) من: د س ف ق، —: ص ن (١١) هذه الطريقة: هو طريقة: س (١٣) ولا احكام: والاحكام: س (١٤) نصرهم الله: د ف ق. عرفنا: عرف: س (١٦) لذات: بذات: س

الفاعل قادرا علما يستدل به على كونه حيا وتمكن في فطر العقول امتناع
(١٧٩/س) القول / بوجود ذلك لا من حي على ما ذكرنا.

وعند بعض اصحابنا كانت الحياة من مدلولات العلم والقدرة لا من
مدلولات الفعل بل الفعل يدل على علم الفاعل وقدرته. ويستحيل ثبوتها
بدون الحياة. اذا الحياة شرط ثبوتها. ودليل استحالة ثبوتها بدون الحياة، 5
ان الموت والجمادية يضادان العلم والقدرة.

(٤٥ب/أ) اذ العقول السليمة كما تأتي قبول قول من اخبر عن اجتماع / الموت والحياة
(١٧٣/د) /السواد والبياض والحركة والسكون، تأتي قبول قول من يجوز ثبوت
العلم والقدرة للميت ويعرف امتناع اجتماعهما مع الموت كما يعرف امتناع
اجتماع الحياة والموت ولا تفرق بينهما. فلو جاز ذا لجاز الاول ولو امتنع 10
الاول لامتنع هذا لانعدام ما يوجب التفرقة بين الامرين في العقول
الصحيحة السليمة.

(٦٦ب/ق) يحققه أن ذلك لو جاز لجاز ان يكون كل ديباج / نفيس. وكل صورة
مؤنفة وكل قصر عال في العالم كانت حاصلة عن فعل الجمادات والموتى.
ولعل كل تصنيف دقيق في فن من العلوم كان من عمل الموتى والجمادات. 15
ولعل صُخور العراق وجبالها واشجارها تريد مقاتلة ما يجانسها من
ذلك بخراسان وما وراء النهر فتجر العساكر وتضرب الطبول وتنفخ في
البوقات ويقاتلون مقاتلة عظيمة وتجويز هذا كله هذيان وخروج عن
قضية العقول والتحاق بالمتجاهلة.

(٢) على ما: ب د س ف ق، كما: ن (٧) اذ: د س ف ق ن، كذا: ا (١٠) كما: ب د س ف ق ن،
وكا: ا ص (٩) امتناع: د س ف ق، —: ن (١٠) لا تفرق: ا د س ف ق، لو تفرق: ن، لم
يعرف: ص (١٢) الصحيحة: ا د س ف ق، —: ص ن (١٣) لجاز: د س ف ق ن ص، —:
ا (١٥) العلوم: العلم: س (١٠) عمل: د ف ق ن ص، تحمل: ا، علم: س

وعرف بهذا بطلان قول ابي الحسين الصالحى ان / الحياة ليست بشرط (٤٧أ/ن)
للقدرة والعلم، ويجوز وجودهما في الموتى والاجسام المواتية وكذا السمع
والبصر:

وبطلان قول الكرامية حيث يجوزون ذلك كله الا القدرة فانها لا تجتمع
5 الموت عندهم فاما ما وراء القدرة فيجوز اجتماعها مع الموت عندهم واذا
طولبوا بالفرق زعموا ان القدرة هي من جملة الحياة.

فاما العلم وما وراء ذلك من الصفات فليست من جملتها. قيل لهم وبم
تفصلون ممن عكس عليكم فادعى ان العلم والسمع والبصر من جملة
الحياة والقدرة ليست كذلك.

10 ثم نقول لهم لو كان الامر على ما تزعمون لكانت القدرة لاتفارق الحياة
ولا يجامعها العجز الذى / هو ضد القدرة وحيث كان الامر بخلافه دل (٧٩ب/س)
على بطلان هذه المقالة.

يحققه أن القدرة لو كانت من جملة الحياة، لكان ضدها الموت / لا العجز (٦٤ب/ف)
ولو جاز اجتماع العجز والحياة لجاز اجتماع الموت والحياة. لان الموت
15 كما يضاد الحياة يضاد القدرة التى هى من جملتها الحياة. وحيث لم يكن
كذلك دل ان هذا القول باطل. وما يذكره الصالحى من الشبهة أن الاصل
ان ما ضاداً شيئاً ضاداً ضده. وما لم يضادّ ضد شيء لا يضادّ ذلك الشيء.

(١) ابي الحسين: ا د س ف ق ن، ابي الحسن: ص (٥) للقدرة: ا ف س ق، القدرة: د ص ن
(٥) فاما: د س ف ق، فاما: ن (٥) عندهم: د س، -: ا ف ق ص ن. اجتماعها: د س ف
ق، اجتماعهما: ن (١١) كان: ب د س ف ق - ن (١٤-١٥) لان الموت ... من جملتها الحياة:
س ف ق، (مشطوب عليه في د.) لان العجز كما يضاد القدرة يضاد الحياة التى هى من جملتها القدرة:
ن هامش ق د ف (قيد في ف: بعد هذه العبارة في الهامش: مذكور في النسخة التى قرئت على
المصنف في ٦٤ ب) (١٦) الشبهة: د س ف ق ن، الشبهات: ا. ٢- ان: - ا

فإن السواد لما كان يضاد البياض يضادّ ما هو ضد البياض من الحمرة والصفرة والخضرة وغيرها.

(٧٢ب/د) والحركة لما لم تكن مضادة للحياة لم تكن / مضادة للموت. وإذا كان الاصل هذا ثم رأينا ان العلم والقدرة لا يضادان الحياة فلا يضادان الموت ايضا. وعند ارتفاع المضادة جاز الاجتماع، كلام باطل متناقض لان 5 الشيء لو كان يجب أن يضاد ما هو ضدّ ضده لكان ينبغي ان يكون الشيء مضادا لنفسه. لانه ضد ضده الذي ضاده.

والقول بكون الشيء مضادا لنفسه ظاهر الفساد. ويقال له بم تنفصل عن يقول تقرر في اوائل العقول تضاد العلم والموت حسب تقرر تضاد الحياة والموت. ولو جاز لك ان تقول هذا جاز لغيرك ان يقول ان الحياة 10 ليست بمضادة للموت. اذ لو كانت مضادة للموت لضادت ما هو ضد الموت، وهو العلم واذا لم / يضاد ما هو ضد الموت لا يضاد الموت ايضا. وهذا فاسد. فكذا الاول.

(٤٦أ/أ) ولو قال اعلم بالضرورة أن الحياة والموت يتضادان/ قيل يعلم خصومك بالضرورة ان العلم والموت يتضادان. 15 وكذلك القدرة والموت. فانفصل عنهم.

ويقال له استدلالك بجواز اجتماع العلم والحياة، وكذا القدرة والحياة على جواز اجتماعهما مع الموت باطل. اذ ليس كل ما يجوز وجوده مع شيء يجوز وجوده مع ضده. فان العلم بان الجسم اسود والاخبار عن ذلك جائز الوجود في حال وجود السواد وليسا بجائزي الوجود في حال وجود 20

(١) لما كان: د س ف ق ص ن، كآ: ا. ٢- يضاد: د س ف ق، صاد: ن (٦) ضد: د س ف ق، -: ن (٧) مضادا لنفسه: د س ف ق ن، ضد نفسه: ا. له: د س ف ق ن، لهم: ا (٩) يقول: د س ف ق ن، يقوله: ا (٩) حسب: اد س ف ق، حيث: ص ن (١٤) يتضادان: اد س ف ق ن، يضادان: ص (٢٠) ليسا: اد س ف ق ص، ليس: ن. بجائزي: د ف ق، بجائز: اس ص ن.

- البياض / الذي هو ضد السواد وكذا ما يقوله الصالحى ان القدرة والعلم (أ/٨٠/س)
- لو لم يصح وجودهما في غير الحي لكان الله تعالى اذا اراد خلق القدرة او العلم في شىء لما قدر عليه ما لم يخلق فيه الحياة فيصير عاجزا عنه فيحتاج الى خلق الحياة اولاً فيصير ذلك كالألة له وهذا باطل؛ هذا كلام فاسد.
- 5 فان الله تعالى لا يوصف بالقدرة على خلق الجوهر متعرياً عن العرض ولا على خلق العرض الا في الجوهر ولا على خلق مماسة في جسم بدون خلق مماسة اخرى في جسم اخر لاستحالة ان يماس جسم ما لا يماسه.
- وكذا الاجتماع والافتراق لاستحالة اجتماع الشىء مع ما يفارقه ومفارقه لما يجامعه. وهذا كله محال فكذا الاول.
- 10 وكذا / يقال كما أن الله تعالى لا يستعين بشىء لا يمنعه ايضاً شىء فينبغي (ب/٤٧/ن)
- ان يقال انه تعالى لو خلق في محل سكونا لكان قادرا ان يخلق في محل السكون الحركة ويجوز ان يخلق فيصير / الجسم متحركاً ساكناً في حالة واحدة (ف/٦٥)
- /وكذا في جميع المضادات. وحيث كان هذا / مستحيلاً دل ان الآخر (د/٧٤/د)
- مستحيل وما هذا سبيله لا يعد منعاً ولا احتياجاً ولا استعانة. (ب/٦٠/ص)
- 15 والله الموفق.

ثم ان الله تعالى اذا اراد تخليق عرض في محل لا يخلق فيه شيئاً من اضداده كما لو اراد ان يخلق في جسم بياضاً لا يخلق فيه شيئاً من الالوان المتضادة للبياض

(١) يقوله: ا ب د س ف ق ن، يقول: ص (٤) فيحتاج: د س ف، ويحتاج: ا ص ق ن. له: د ن س ف ق ن، ص وهذا باطل: د كلام: الكلام: س (٧) جسم: س ف ق، الجسم: ن (١٠) هذا: ا س ف ق ص ن، كذا: د (١١) فينبغي: ا د س ن، وينبغي: س ف ق (١٣) الجسم: د س ف ق ن، ص: ا (١٥) المضادات: د س ف ق، المتضادات: ن هامش ق (١٦) ٣- لا: د س ف ق. ص: ا ص ن (١٩) الالوان: د س ف ق ص ن، الوان: ا

وإذا أراد خلق علم لا يخلق فيه الجهل ولا الموت. إذ هما يضادانه ولا تعرّى للقائم بالذات عن الموت أو الحياة جميعا معا فيخلق فيه الحياة فيندفع بها الموت الذي هو ضد العلم فيخلق فيه العلم عند خلو المحل عما يضاد العلم.

وكذا في القدرة والسمع والبصر. وإذا عرف هذا فكان العلم والقدرة 5 على هذا المذهب ثابتين بدلالة العالم والحياة ثابتة بدلالة ما هو مدلول العالم ولن يندفع بهذا جواز عذاب القبر على ما نبين إذا انتهينا إلى تلك المسألة إن شاء الله تعالى. والله الموفق.

(٨٠ب/س) وإذا عرف أنه تعالى حي عالم قادر سميع بصير / نقول أنه يجوز أن يوصف 10 بها / فيقال هو حي عالم قادر سميع بصير.

وزعم بعض المنتسبين إلى الفلسفة أن كل اسم يجوز إطلاقه على المحدث لا يجوز إطلاقه على الله تعالى لأنه يوجب التشابه وتبعهم على هذا الرأي الفاسد الباطنية والقرامطة لعنهم الله.

وقد مر ما يظهر إبطال هذا القول. ثم الوصف له بهذه الصفات حقيقة لا مجاز. وزعم الناشئ أن الوصف له بهذه الصفات مجاز على إحدى 15 الروايتين عنه. وقد مر الكلام فيه في فصل نفى التشبيه بحمد الله تعالى. ثم نقول أنه تعالى كان موصوفا بهذه الصفات في الأزل فكان حيا قادرا عالما سميحا بصيرا.

(٣) العلم: س ف ق، للعلم: ن (٦) العالم: د ف ق ن، العلم: س (٧) العالم: أ س ص ف ق ن، العلم: د . جواز: د س ص ق ن، حوار: ف، بهوان: أ (٨) والله الموفق: س، فصل: ق: — ف ن (٩) عالم: د س ف ق، —: ن. فصل: ق (١٢) (١٠) تبعهم: د س ف ق ن، يتبعهم: از (١٣) والقرامطة: د ف، القرامطة: أ س ق ص ن. لعنهم الله: د س ف ن، —: ق (١٥) عنه: أ س ف ق ص ن، —: د (١٦) نفى: أ د س ف ق، معنى: ن (١٧) نقول: ف، —: أ د س ص ق ن، انه: الله: س

وروي عن جهم بن صفوان الترمذي أنه كان يقول ان الله تعالى لم يكن في الازل عالما حتى خلق لنفسه علما، فصار عالما. وفي القدرة / عنه (٤٧ب/أ) روايتان. في رواية قال: انه كان موصوفا بها في الازل. وقال في رواية: انه لم يكن حتى خلق لنفسه قدرة.

5 وحكي عن جماعة من الروافض يقال لهم الزرارية وهم اصحاب زرارة بن اعين ان الله تعالى لم يكن عالما سميعا بصيرا حتى خلق لنفسه علما وسمعا وبصرا.

10 وحكوا عن جهم انه كان يقول لو كان عالما قادرا في الازل لكان عالما قادرا بعلم وقدرة لاستحالة وصف مالا علم له ولا قدرة بأنه قادر عالم. ولا وجه الى اثبات العلم والقدرة في الازل لانهما يغيران الذات. والقول بقديم غير / الله تعالى محال وهذا فاسد. لانه تعالى لو خلق القدرة بالقدرة (٧٤ب/د) لكان الكلام في القدرة الثانية على هذا ايضا. وكذلك في الثالثة والرابعة الى ما لا يتناهي. ولو خلقها لا بقدرة فهو محال. لان ايجاد من لا قدرة له معنى من المعاني محال. ولو جاز ذا في شيء لجاز في العالم بأسره. وهذا باطل

15 /ولان الفاعل لا عن قدرة مضطر والاضطرار ينافي القدم على ما مر وكذا (٦٥ب/ف) لو جاز تخليق العلم مع انه في نفسه محكم متقن بلاعلم / لجاز تخليق (١٨١أ/س) جميع العالم وما فيه من / العجائب والبدائع بلاعلم. وهو محال على ما (١٦١أ/ص) مر. ولانه لو خلق العلم قبل القدرة فتخليقه بلاقدرة محال.

(٣) قال: ا د س ف ق، -: ص ن (٣) انه: د س ف ق ص ن، بانه: ا (٤) انه: د ف ق، -: نس (٥) قدرة: ا س ف ق ن، القدرة: د (٨) وحكوا: د س ف ق، حكوا: ن. لو: انه لو: ق (٥) بعلم وقدرة: د س ف ق، بقدرة وعلم: ن (١٠) لانهما: ا د س ف ق ن، انهما: ص. غير: ا د س ف ق، عين: ن، عن: ص (١١) هذا: هو: د (١٣) من: د س ف ق، ها: ن (١٥) القدم: د س ف ق ص ن، القديم: ا

- (٤٨/أ/ن) ولو خلق القدرة قبل العلم فتخليقها مع إحكامها / بلا علم محال. ولانه اذا كان في الازل لايعلم نفسه ولا العلم ولا القدرة ولا الفعل ولا التخليق. لايتصور منه تخليق العلم والقدرة لنفسه. ولانه لو خلق العلم والقدرة اما أن كان خلقهما في ذاته وهو محال لان ذاته ليس بمحل للحوادث لما في كونه محل الحوادث دليل حدوثه في نفسه. 5
- و يقبول الهولي الحوادث عند الدهرية استدللنا على كونها حادثة. واما ان كان خلقهما لا في محل وهو محال، لا استحالة قيام الصفات بانفسها. ولو جاز ذا، على / العلم والقدرة لجاز على الحركة والسكون والسواد والبياض. ولانهما لو قاما بأنفسهما لم يكونا بكونهما قدرة وعلما له اولى من كونهما قدرة وعلما لغيره. 10
- واما أن خلقهما في محل اخر وهو محال. لأنه يوجب أن يكون العالم القادر المحل الذي قاما به لا الله تعالى كما في تخليقه تعالى الحركة والسكون والسواد والبياض في محل، كان المحل هو المتحرك الساكن الاسود الابيض لا الله تعالى الذي خلقها. فكذا هذا.
- ولانه إما أن خلق في محل آخر قديم والقول بقديم قائم بالذات سوى 15 الله تعالى محال على ما مر. واما ان خلقه في محل حادث. وهذا أيضا محال. لان ذلك المحل اما أن حدث بنفسه وهو محال لما مر. واما أن احداثه الباري جل وعلا. ومحال احداثه قبل احداث علمه وقدرته لما ان ايجاده بدون القدرة عليه والعلم به محال.

(٢) الفعل: د س ق ن، العقل: ا، العسل: ف (كذا). لايتصور: د س ف ق، ولا يتصور: ن (٢) العلم: د س ف ق ن، العالم ا (٤) وهو: ا س ف ق ن ص، فهو: د (٥) حدوثه: د س ف ق ن، حدثه: ا. (٦) كونها: ا ف ص ق ن، كونه: د س. كان: د س ف ق، —: ن (٨) جاز ذا: ا د س ف ق، جازوا: ص ن (٩) له: د س ف ق، —: ن (١١) وهو: فهو: س (١٥) لانه: ا س ف ق، انه: ن (١٠) بقديم: د س ف ق ص، بقدم: ا ن (١٧) بنفسه: د س ف ق، في نفسه: ن. وهو: ا ص س ق ن، وهذا: د ف. مر: ا د س ص ف ق، —: ن

وإذا كان القول باحداثه علمه وقدرته ينقسم الى هذه الاقسام، وهي كلها داخلية في حيز المحال كان محالا في نفسه ونشرح هذا الكلام بآتم من هذا اذا انتهينا الى ابطال قول الكرامية / ان الله تعالى محل للحوادث، وابطال (٨١ب/س) قول القدرية: ان كلام الله تعالى يحدث ان شاء الله تعالى.

5 ولانه تعالى لو كان لم يكن في الازل قادرا عالما لكان عاجزا جاهلا لان ارتفاع العلم والقدرة عمن يحتمل الاتصاف بهما لن يكون الا عن ثبوت ضدتهما. وثبوت الجهل والعجز من امارات الحدث، فاذا كان القديم في الازل حادثا وهو محال.

10 ولانه تعالى لو لم يكن عالما في الازل بنفسه ولا بالعلم والقدرة، كيف علم أنه ينبغي له ان يخلق لنفسه علما وقدرة. ولانه لو كان جاز خلوه عن العلم والقدرة وهما مخلوقان جاز له إفتاؤهما فيبقى على ما كان غير عالم ولا قادر . واذا دخل هذا في حد الجواز دخل البعث بعد الموت والثواب والعقاب في حد الجواز / ولم يبق شيء من ذلك متيقن الوجود (٦٦أ/ف) بل صار ذلك كله مشكوكا فيه. ولا يخفى كفر من هذا قوله. والله الموافق. 15 وشبهتهم ان القول بقديم غير الله تعالى محال بطل لما ان الصفات ليست باغيار لله تعالى / على ما نبين بعد هذا ان شاء الله تعالى. (٦١ب/ب)

(١) باحداثه: س ف ق، احداثه: ا د ص ن (٢) نشرح: ا د س ف ق ن، شرح: س (٣) الحوادث: للحدث: س (٤) القدرية: ا س ف ق ص ن، القدرة: د (٥) كان: ا د س ص ن، -: ف ق. لكان: لكني: ا. قادرا عالماً .. عاجزا جاهلا: د س ف ق ن، عالما قادرا... جاهلا عاجزا: ن (٦) لن: ا س ص ف ق، ان: د، و ن، ن ان (٩) القدرة: د س ص ف ق ن، بالقدرة: ا (١٠) علم: ا س ف ق ن، يعلم: د (١١) له: د س ف ق، -: ن. افتاؤهما: ا د س ف ق ن، فتاؤهما: ص. (١٢) واذا: ا د ص ق ن، فاذا: س ف (١٦) شبهتهم: د س ق، شبهته: ا ف ص ن. باطل: د س ف ق ص، باطلة: ان (٧) لله: ا د ف ق، الله: س ص ن

فصل

[في اختلاف كيفية علم الله تعالى]

وإذا ثبت انه تعالى كان في الازل عالما اختلف الناس أنه هل كان عالما بما وراء ذاته: قال كل من اثبت الصانع اثبت انه كان عالما بذاته وبصفاته وبما وراء ذلك مما يكون. وان كان العالم معدوما بعد. وجوزوا دخول 5 المعدوم تحت العلم. وقال هشام بن الحكم احد رؤساء الروافض وهشام بن عمرو احد رؤساء المعتزلة انه لم يكن عالما بما وراء ذاته. اذ كل ذلك كان معدوما وتعلق العلم بالمعدوم محال.

وروي ابو الحسين الخياط عن جهم ايضا انه كان يقول ان الله تعالى يعلم الشيء في حالة حدوثه واحال العلم بالمعدوم لكن ما روينا من 10 الرواية عنه اثبت.

(٦٨ب/ق) فان مشايخنا رحمهم الله كذا / رووا عنه.

وذكر عبد القاهر البغدادي أن جماعة من المتكلمين حكوا عنه انه قال ان الله تعالى يعلم الاشياء قبل حدوثها بعلم يحدثه قبلها وهذا نص انه كان يجوز كون المعدوم معلوما. وتعلق من زعم ان الله تعالى لا يعلم 15 المعدوم وانما يعلم ما حدث عند حدوثه / بقوله تعالى: لِيُبْلُوَكُمْ

(٣) انه: ا د س ص ف ق، فيه انه: ن (٤) ٢ — اثبت: ف ق، — : ا د س ص ن (٦) وقال: فقال: د (٩) ابو الحسين: عن ابي الحسين: س ف (١٢) رحمهم الله: د ف ق، — : ا س ص ن (١٦) ما: ف س ق ، بما: ا د ص ن

أَيْكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا (١) والإبتلاء انما يكون ليظهر ما لم يكن ظاهرا
ويحصل علم ما لم يكن حاصلًا بحال من ابتلاءه.

وبقوله تعالى: وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنُعَلِّمَ مَنْ يَتَّبِعُ
الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَيَّ عَقْبَيْهِ (٢).

5 وبقوله تعالى: لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَحْشَى (٣) وَلَعَلَّهُ يَزَّكِّي (٤). واستعمال
لفظة الترجي من كان عالما بالامر محال.

وقال تعالى: لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ (٥) وقال تعالى: لِنُعَلِّمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ
أَخْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا (٦).

10 وغير ذلك من الايات وهي كلها تدل على انه لا يكون عالما / بالمعدوم (٧٥ب/د)
ما لم يوجد.

وعامة المتكلمين قالوا إن القول بخروج المعدوم من ان يكون معلوما
يناقض العقل ويرد على قواعد الدين بالابطال.

15 وبيان ذلك ان كون الفعل محكما مُتَقَنَّنا يدل على علم فاعله به على ما
بيننا. وتقررت صحة ذلك في العقول السليمة حتى ان من توقع ممن لا
علم له تحصيل صورة مؤنقة او صنعة بدیعة عجيبة عُدَّ متجاهلا. وشرط
ذلك هو العلم به قبل وجوده لابعده وجوده ليحصله على حسب ما علمه
من الاتقان والجودة لا على ما يضاده من الوهاء والرداءة.

(١) ١ — الملك ٢ (٢) ويحصل: او يحصل: ق علم: ف ق ن، علم ما: س (٤) ٢ — البقرة ١٤٣
(٥) لعله يتذكر او يخشى —: ا (٦) ٣ — طه ٤٤ (٤) عبس ٣ (٦) عالما —: س. (٧) لننظر:
لينظر: ن (١٠) — يونس ١٤ (١٠) ٦ — الكهف ١٢ (٩) كلها تدل على: د س ف ق، تدل كلها:
ن (١٠) ما: ا س د ف ق ن وما: ص (١٢) بالابطال: د س ف ق ص ن، بالباطل: ا (١٥)
تحصيل: ا ب س ف ق ن، تحصيل: ص. مؤنقة: ا د س ف ق ن، موبقة: ص (١٦) على: ا د
س ف ق، عما: ن، —: ص (١٧) لا: د

فاما بعد ما حصل ووُجد لا عن علم فانه لا يصير بحصول العلم متقنا محكماً ووجود العلم به بعد وجوده مما لا اثر له في اثبات صفة الاحكام والاتقان فيه. فمن لم يجوز العلم بالمعدوم جعل وجود الافعال المحكمة والصنائع البديعة لا عن علم لفاعله به وهذا محال.

- (٦٦ب/ف) ولان كل قاصد تحصيل شيء يكون ذلك الشيء / ثابتا في علمه يحصله 5
على حسب علمه به لو لا ذلك لما امكنه تحصيله عرف صحة هذا كل من يرجع الى نفسه معرفة لايسوغه عقله جحودها وانكارها. وكذا كل (٦٢أ/ص) من يفعل فعلا / لعاقبة حميدة / يعد حكيما ومن يفعل لا لعاقبة حميدة (٤٧أ/ب) يعد سفيا. ولو لم يكن العلم بالعواقب ثابتا لما اُتصف فعل ما بحكمة (٨٢ب/س) ولاسفه / ولا فاعل ما بحكيم. وفي شيوع هذا الوصف للافعال والفاعلين 10
ما يوجب بطلان قول هذا القائل.

واحتج الشيخ ابو منصور رحمه الله فقال انه تعالى اذ خلق كل الجواهر التي لا تُمتحن في مصالح المُمتحنين وخلق كل شيء اريد به البقاء مع خلق ما به بقاؤه علم انه كان يعلم كيفية كل شيء وحاجته وما به القوام والمعاش ولاقوة الا بالله.

- 15
ويقال لهؤلاء إن الله تعالى هل أخبر عما يكون في المستقبل فان قالوا لا. فقد انكروا ما اخبر الله تعالى الأنبياء المتقدمين صلوات الله عليهم اجمعين من انباء نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وبشارة عيسى عليه السلام به على ما نطق به الكتاب.

(١) حصل ووجد: وجود حصل: س متقنا محكماً: س ق ن محكماً متقنا: ف (٢) مما: د س ف ق ن ص ، ما: ا (٠) لم: ا س ص ق ن، لا: د ف (٤) الصنائع: د س ف ق، الصانع: ن (٦) به: د س ف ق، انه: ن (٠) لايسوغه: بصوغه: س (١٠) للافعال والفاعلين: ا د س ف ق، والافعال للفاعلين: ن (١٢) اذ: اذا: س (١٣) مع: د س ف ق ص، ما: ن (١٣-١٤) كل شيء... كيفية: د س ف ق ن، —: ا (١٦) —: ا د س ف ق، —: ص ن

بقوله تعالى: وَمُبَشِّرًا / بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ (١). (١٦٩/ق)
 واما انباء الله تعالى في القرآن من الأخبار عن الكائنات من نحو قوله تعالى.
 سَتُدْعُونَ إِلَى قَوْمٍ أُولَى بَأْسٍ شَدِيدٍ (٢).

وقوله تعالى: لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ أَمِينٍ (٣).
 5 وقوله تعالى: وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ
 فِي الْأَرْضِ، الآية (٤).

وما اخبر الله من احوال يوم القيامة وسوق اهل / الجنة اليها وسوق اهل (١٦٧/د)
 النار اليها وحصول الزفير والشهيق من الكفار واستغاثتهم وطلبهم العود
 الى الدنيا وعودهم الى ما كانوا عليه لَوُرُدُّوا (٥) اليها وانكار الكفار بتبليغ
 10 الرسل اليهم وشهادة امتنا للرسول بذلك.

وقوله تعالى: لِأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ (٦).
 وغير ذلك ما يتعذر حصره وتعداده. وانكار هذه الآيات كفر صريح.
 وان قالوا نعم اخبر الله تعالى بذلك. قيل لهم اخبر بذلك وهو عالم او
 اخبر وهو بذلك غير عالم؟ فان قالوا اخبر بذلك وهو غير / عالم بذلك؟ (١٤٩/ن)
 15 قيل فاذا لايعرف صحة خبره ولايقع للسامعين الثقة بكون ما خبر على
 ما اخبر.

(١) ١- الصف ٦ (٢) ٢- الفتح ١٦ (٤) ٣- الفتح ٢٧ (٥) ٤- النور ٥٥ (٦) الله - :
 س ف (٨) بتبليغ: ف ق، وتبليغ: د، تبليغ: ا س ص ن (١٠) ٥- الانعام ٢٨ (٩) ٦- السجدة
 ١٣ (١٤-١٥) اخبر بذلك... غير عالم: ا س ص ق ن، اخبر وهو بذلك غير عالم ام اخبر وهو
 بذلك عالم: د ف (١٤) بذلك وهو: س ف ن، وهو بذلك: ا د ص ق (١٠) بذلك: ا س ف
 ن، - : د ص ق (١٥) على ما اخبر: ا س ف ق ن، - : د

تبصرة الأدلة

اذ هذا هو خاصية خبر من اخبر لا عن علم، فلا تقع الثقة بدخول المطيعين الجنة ودخول الكفرة النار، ولا بحصول الثواب والعقاب وتلذذ اهل الجنة في الجنة وبقائهم فيها خالدين وتألم اهل النار وبقائهم فيها خالدين وهذا كفر صريح.

- (٨٣/أ/س) وان قالوا اخبر بذلك وهو عالم به قيل / اكان ما اخبر عنه عن علم 5 به موجودا ام كان معدوما. فان قالوا كل ذلك كان موجودا فقد ادعوا وجود البعث بعد الموت ودخول اهل كل دار اياها للحال. والناس كلهم للحال في الدار الاخرة مثابون معاقبون، وهذه سوفسطائية محضة.
- (٦٧/أ/ف) وان قالوا كل ذلك / كان معدوما فقد اقروا بكون المعدوم معلوما وتركوا (٦٢/ب/ص) مذهبهم. وهذا مذهب يُعني العلمُ به عن الاطالة / في رده وابطاله. والله 10 الموفق.

ولا تعلق لهم بما تعلقوا به من الايات. فان الابتلاء من الله تعالى ليس ليثبت له به العلم كما في حق من يجوز عليه الجهل بالعواقب، بل الابتلاء منه تعالى ليظهر ما علم في الازل على ما علم. وكذا قوله تعالى:

لَتَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ (١) لتعلم كائنا ما قد علم انه يكون 15 وليعلم موجودا ما قد علم انه يوجد.

وكذا قوله: لَتَعْلَمَ أَيُّ الْجَزَيْنِ (٢) ليظهر اما كنا علمناه على ما علمناه. وقوله: لَتَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ (٣) اي ليظهر عملكم على ما كان علم. والله الموفق.

(٢) تلذذ: ا د س ف ق، بتلذذ: ص ن (٣) وتألم اهل النار ... خالدين: س (٥) وان: س ق ن؛ فان: ف. به: ا د س ف ق ن، له: ص (٦) ادعوا: ادعى: س. اهل كل: كل اهل: س (١٣) ليثبت: ليظهر: س ق (١٥) ١ — البقرة ١٤٣. لتعلم: ليعلم: س (١٧) ٢ — الكهف ١٢ (١٠) علمناه: علمنا: س (١٨) ٣ — يونس ١٤ (١٩) الله الموفق: ص ن، الله اعلم: د س ف ق، الله اعلم الله الموفق: ا

وكلمة لعل من الله تعالى واجبة فكان ذلك اخباراً على القطع لا على الترجي. او ذكر ذلك لترجية غيره ليفعل. ذلك الفعل على رجاء منه ان يحصل المقصود والله اعلم.

5 ولارباب التأويل في تأويل هذه الايات كلام طويل. فمن اراد الزيادة على ما بيناه، فعليه الرجوع الى تصانيفهم. فاما كتابنا هذا فلا يحتمل الاستقصاء في شرح ذلك وبالله العصمة.

فصل

[في الاختلاف في الصفات الثبوتية]

10 / واذا ثبت انه تعالى حي قادر سميع بصير عالم. وكان في الازل ويكون لا يزال موصوفاً بهذه الصفات. (٦٩ب/ق)

فبعد ذلك تأملنا فعرفنا ان الحي يستحيل ان يكون بدون الحياة. وكذا القادر والعالم بدون القدرة والعلم. وما وراء ذلك من الصفات، فعلمنا ان الله تعالى له حياة وهي صفة له قائمة بذاته وكذا العلم والقدرة والسمع والبصر. وهذه الصفات لا يقال لكل صفة منها إنها الذات ولا يقال غير الذات 15 / وكذا كل صفة مع ما ورائها كالعلم لا يقال له انه غير القدرة ولا إنه عينها (٨٣ب/س)

وزعمت المعتزلة أن الله تعالى لا حياة له ولا قدرة ولا علم ولا سمع ولا بصر، فهو حي لا حياة له، عالم لا علم له. وكذا في الصفات كلها والذي دعاهم إلى هذا التجاهل شبه.

20 منها أن الصفة إذ لم تكن هي الذات فهي غير الذات لا محالة كزيد لما لم يكن عمرواً كان غير عمرو، لا محالة.

(١) واجبة: د س ف ق، واجب: ا ص ن. ١- على: د س ق ن، عن: ف (٥) بيناه: بينا: س ن (٧) فصل - : ق (فارغ) (١٣) الله تعالى له: د س ف ق ص ن، لله تعالى: ا (١٣) العلم والقدرة والسمع والبصر: د س ف ق، السمع والبصر والعلم والقدرة: ن (١٥) له: د س ف ق، - : ن (١٦) المعتزلة: ا د س ف ق، المعتزلة لعنهم الله: ص ن

والقول باثبات الاشياء المتغايرة في الازل مناف للتوحيد ولهذا سموا
انفسهم اهل التوحيد.

ومنها ان هذه الصفات لو كانت ثابتة لكانت ازلية. اذ القول بمحدث
الصفات للتقديم محال. واذا كانت ازلية كانت قديمة. والقدم هو الوصف
الخاص لله تعالى. فكان القول بثبوت الصفات في الازل قولاً بثبوت الالهة 5
لاثبات معنى الالهية وهو القدم للصفات. والقول بالالهة مناف
للتوحيد.

ومنها ان الصفات لو ثبتت لكانت باقية ضرورة ولا وجه الى القول ببقاء
كل صفة منها لبقاء يقوم بها لاستحالة قيام الصفة بالصفة فكانت باقية
لذاتها. والقول في الغائب بباقي بالذات مع أن الباقي في الشاهد عند 10
(٤٩ب/ن) اصحاب الصفات باقٍ بالبقاء يهدم جميع قواعدهم / ويؤدي الى كون
الباري تعالى باقيا بلا بقاء وذا خلاف قولهم.

(٦٧ب/ف) ومنها أن ثبوت هذه المعاني في الشاهد كان مجواز / تعري الذات عن
الاتصاف بها لولا ذلك لما عرف / ثبوتها فان المتحرك لو لم يكن ساكنا
في بعض الازمنة والاسود ابيض، لما عرف كون الحركة والسواد معينين 15
وراء الذات وذا في الغائب مستحيل.
ولهم شبه يوردونها على دلائل اهل الحق نبين ذلك في خلال كلامنا إن
شاء الله تعالى.

ولنا من الدلائل السمعية قوله تعالى: وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ

(١) للتوحيد: التوحيد: ن (٤) القدم: ا د س ف ق ن، العدم: ص. للصفات: في الصفات: ق.
(٧) للتوحيد: د ف ق، في التوحيد: س، التوحيد: ن (٨) لبقاء: بقاء: ق (٩) بباقي بالذات: د
س ف ق، يتالي الذات: ص ن (١٠) الباقي في الشاهد: د س ف ق ن، التناهي في الشاهد: ص
(١٤) الاتصاف: الصفات: س. تعري: د س ف ق، تعدى: ن. (١٤) عرف: ا ف ق ن س ص،
عرف كون: د. (١٥) ابيض: الابيض: ا

عَلِمِهِ (١) وقوله تعالى: فَأَعْلَمُوا أَنَّمَا أُنزِلَ عَلَيْهِ اللَّهُ (٢) وقوله تعالى: أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ (٣) وقوله تعالى: أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً (٤) وقوله تعالى: إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ (٥).

5 فإله تعالى اثبت لنفسه العلم والقوة. والمعتزلة يابون ذلك فاذا هم على زعمهم اعلم بالله تعالى من الله تعالى بنفسه. وهذا مما لا يخفى فساده.

يحققه ان القول بأن الله تعالى عالم بما لا علم له به، وقادر على ما لا قدرة له عليه، محال متناقض. لا يخفى تناقضه على اغبي خليفة الله تعالى.

وكذا لا يختلف على اسماع اهل اللسان / قول القائل لله تعالى ليس بعالم. (١٧٠/ق) وقوله الله تعالى لا علم له بشيء. والاول فاسد. فكذا الثاني.

10 وكذا قوله: الله تعالى ليس بقادر على شيء. وقوله لا قدرة له على شيء.

فاذاً على هذا ما ذهبت اليه المعتزلة من جملة الاراء المستشعبة المسترذلة / التي يتسارع كل سامع الى اكفار قائله ونسبته الى المناقضة. (٤٨ب/أ)

وهذا النوع من الاستدلال يسمى عند ارباب المنطق الاستشهاد بشهادات المعارف ويعنون بالمعارف العلوم الاولية الثابتة في اصل خلقة كل مميز وجبلته. 15

ولهذا يقولون ان من تمسك بمثل هذا الرأي ينبغي ان تُصور عقيدته

(١) البقرة ٢٥٥-٢- هود ١٤ ٣- النساء ١٦٦ ٤- البقرة ١٦٥ (٢) هـ الذاريات: ٥٨
(١) لنفسه العلم والقوة: د س ف ق ن ص، القوة لنفسه والعلم: ا (٩) فكذا: س ف ق، وكذا:
ن (١١) جملة: ا س ص ف ق ن، جهة: د (١٢) نسبته: بنسبته: ق (١٤) ويعنون: د س ف
ق، يعنون: ن (١٦) ا- ان: ا س ص ف ق ن، -: د

للهما ليقابله بالطَّنْزِ والاستهزاء ويسمى هذا الاستدلال عندهم ايضا الاستدلال بالاراء الذائعة.

واستدل الشيخ ابو منصور الماتريدي رحمه الله تعالى بهذا الدليل ثم قال في اثناء كلامه اي قلب يصبر على القول بانه عالم بما لاعلم له به ليحتمل ان يختاره عاقل فضلا من أن يعيب غيره. 5
ثم نقول لاهل الحق في هذه المسألة طرق.

منها طريقة الاستدلال بالاسم الثابت بالنصوص التي لا ريب في ثبوتها والاجماع الذي لا يخالف فيه في الامة. وهذه الطريقة ان يقال ان الله تعالى يسمى حيا قادرا عالما سميعا بصيرا باقيا.

ثم التسمية إما أن كانت وُضعت لتدل على مطلق الوجود كلفظة الموجود 10
والشئىء. واما أن كانت وضعت لتدل على معنى وراء الوجود. وذلك المعنى إما مائية يمتاز بها النوع من النوع كاسم الفرس والبغل والحمار والادمي والاسد. فان لكل مسمى من هذه الاشياء مائية يمتاز بها عن الاخر من صورة مخصوصة / او خاصة لازمة. وقد تكون تلك المائية (٨٤ب/س)
والخاصية منقسمة الى قسمين.

15 احدهما يرجع الي معنى زايد على الذات.

والثاني يرجع الي الخصوص والعموم فتدل التسمية للقسم الاول ان له معنى وراء مطلق الوجود اختص به فصار لاجله نوعا على حدة

(١) الاستدلال عندهم ايضا: تكرر في: ن. الذائعة: س ص ق، الرائعة: ا د، الذاتية: ن (٣) قال: د س ف ق، قلت: ن. (٤) قلب: ا د س ف ق، قلت: ص ن. يصبر: ا د س ف ق، يصير: ن، بصر: ص (١٠) ليحتمل: د س ف ق، لا يَحتمل: ن. (٥) يعيب: د س ص ف ق، يعيث: ا ن (٦) هذه: د ق (٨) مخالف: د س ف ق، مخالفة: ن (١٠) عالما: — د

كالنطق والاعتناء للادمي وللقسم الثاني/أنه موجود خاص لاموجود مطلق. (د/١٧٧)
 واما صفة قائمة بالمسمي / اشتق منها الاسم كالمثكلم والمريد والاسود (ب/٦٣/ص)
 والايض والمتحرك / والساكن. فان كل تسمية منها اشتقت من معنى (أ/٦٨/ف)
 يُعرف عند اطلاق هذا الاسم ثبوت تلك الصفة.

- 5 ثم أن هذه التسمية على ما عليه وضع الكلام انما يكون اطلاقه على مسمى
 صدقا اذا كان المعنى الذي هو مأخذ الاشتقاق / ثابتا وعند انعدامه (هـ/٥٠/ن)
 يعد كذبا الا اذا نقل عن حقيقته وجُعل لقباً لذات أو علماً له يمتاز به
 الذات عن اغياره من بين جنسه فيكون موضوعاً للذات لا باعتبار المعنى
 بل لجعل علماً له من غير التعرض للمعنى كما يلقب الاعمى بالبصير
 10 ويسمى العيوس ضحاكاً والضحاك عبّاساً.
 ولهذا قال اهل اللغة ان الاعلام / والالقب لاتقعان على الحقائق. والفرق (ب/٧٠/ق)
 بين كون اللفظ علماً غير واقع على الحقائق وبين كونه وصفاً للذات
 واقعا على الحقائق.

ان العَلَم لا يثبت الا بضرب اصطلاح ولا يعرفه اسماً للذات من لا وقوف
 له على ذلك الاصطلاح. فاما الوصف فقد يعرفه اسماً للموصوف به كل
 15 من كان من اهل اللغة بالوقوف على المعنى وان لم يعرف الاصطلاح،
 ولاسمع احدا اطلق عليه هذا الوصف.
 واذا عرفت هذه المقدمة، جئنا الى الغرض وهو اقامة الدليل على ما هو
 المطلوب من اثبات صفات الله تعالى.

(١) للقسم الثاني: د س ف ق، القسم الثاني: ن (٣) اشتقت: ا د س ف ق ن، اشيعت: ص (٦)
 اذا: د س ف ق ن، اذا: ا (٧) يمتاز به: ا د س ف ق ن، بمقاربة: ص (١١-١٢) والفرق..
 للذات: د س ص ف ق ن :- ا (١٧) سميع: س (١٨) الدليل: ا س ف ق ن، العرض:
 ص. واذا: د س ف ق، فاذا: ن

وان كان للاسامى اقسام كثيرة غير أن بيان ذلك خارج عما هو غرضنا
 فنقول لاريب أن هذه الالفاظ من قبيل الألفاظ المشتقة عن المعاني. فاذا
 أطلقت على ذات يراد بها اثبات ما هو مأخذ الاشتقاق لا اثبات الذات / (س/أ١٨٥)
 فحسب كما في اسم المتكلم / والمتحرك والساكن وغيرها. فلو اطلقت
 هذه الالفاظ ولم يُرد بها اثبات المعاني لكانت القاباً او اعلاماً وجعل ما 5
 هو من صفات المدح لقبا لذات ما واطلاقه عليه عند عدم المعنى الذي
 هو مأخذ الاشتقاق نوع من الهزء والسُّخرية كالاعمى يسمى بصيرا
 والزنجي يسمى ابيض.

ومن جعل اطلاق الانبياء والمرسلين وعباد الله الصالحين الأسماء الحسنى
 والصفات العلى على الخالق على طريق الهزء والسخرية فهو غير عارف 10
 بالله تعالى وبرسله عليهم الصلاة والسلام.
 وكذا كلهم كانوا يقولون يا حي يا قيوم يا سميع. فلو كان كما قلت لكان
 هذا الثناء من الانبياء لله تعالى سخرية وهزءا. وهذا كُفْرٌ. وكذا كان
 الله تعالى بامر عبادته بالثناء عليه بهذه الاسماء أمرا بالسخرية وكفر من
 جَوَزَ هذا مما لا يخفى.

15
 يحققه أن هذه الاسامى لو كانت غير مثبتة للمعاني وكانت القابا واعلاما
 لم يثبت بكل لفظ منها الا الذات فيثبت بقولنا: حى الذات وكذا بقولنا:
 قادر وعالم فيصير قولنا ان الله تعالى ذات عالم قادر حى

(٢) قبيل: د س ص ف ق ن، قبل: ا (٤) فلو: د س ف ق، ولو: ن (١٠) الهزء: د ف ق،
 —: ا س ن (١٠) السخرية: د س ص ف ق ن، السخر: ا. برسله: رسوله: س (١٢—١٣)
 وكذا كلهم كانوا... وهذا كفر: س ف، —: ا د ص ق ن. (١٤) عباده: ا س ف ق ن، (١٠)
 لعباده: د (١٥) وعالم: ا ف ق، عالم: د س ص ن

سميع بصير قولاً بأنه تعالى: ذات ذات ذات ذات ذات ذات ولم يحصل بكل لفظة فائدة سوى ما حصلت باللفظ الاول. وحيث لم يكن كذلك بل حصل بكل لفظ للسامع من الفائدة ما لا يحصل بغيره من الالفاظ. علم ان هذه الاسامى ما اطلقت الا لاثبات ما فيها من المعاني / واعتراض (٦٨ب/ف) بعض اغبيائهم على هذا أن حصول فائدة بكل لفظ لا يدل على ثبوت معنى / وراء الذات فان بقولنا عرض يحصل من الفائدة ما لا يحصل بقولنا (٦٤أ/ص) موجود. وبقولنا لون يحصل ما لا يحصل بقولنا عرض. وبقولنا سواد يحصل ما لا يحصل بقولنا لون ومع ذلك كل لفظ من هذه الالفاظ لا يدل على معنى وراء الذات: اعتراض صدر عن الجهل بالالزام.

10 وبيان ذلك أننا بينا ان هذه الاسامى مشتقة من المعاني عند اهل اللغة ويراد / بها اثبات ما هو ماخذ الاشتقاق من المعاني ولو أطلقنا ولم يُرد (٧١أ/ق) بها ذلك لكانت القابا / واعلاما متناولة للذات لا لما هو ماخذ (٨٥ب/س) الاشتقاق من المعاني فيصير كتكرير الذات.

15 وليس كذلك لفهم السامع بكل لفظة ما لا يفهم بما سواه من الالفاظ فدل انه ما أريد بها اللقب والعلم انما اريد بها ما هو ماخذ الاشتقاق بكل لفظ. ولم نقل إن / حصول فائدة على حدة بكل (٧٨أ/د) لفظ يدل على ثبوت معنى وراء الذات في جميع الاسامى بل

(١) ذات (واحد) —: س د (٣) للسامع: د، —: ا س ص ف ق ن. بكل: لكل: س. باللفظ الاول: د س ف ق، باللفظة الاولى: ن. وحيث: حيث: د (٥) ان: ا د س ف ق ن، بان: ص (٧) لا: ا ف س ق ن ص، —: د (٩) بالالزام: ا د ن، بالالزام: ف ق، فالالزام: ص، والالزام: س (١٣) من المعاني: ا د ف، —: س ص ق ن (١٤) لفهم: ا د س ف، يفهم: ص ن. بما: ا د س ف ن، بما: ق، —: ص سواه: س ف ق، سواها: ن (١٥) اريد: د س ص ف ق ن، لا اراد: ا، بها ما هو: ف ق، بما هو: س، بها: ن

(٥٠ب/ن) ندعى / ان فيما نحن فيه لم تنقل هذه الاسامي المشتقة عن المعاني عن حقائقها الى ارادة مجرد الذات بها بطريق اللقب والعلم لبقائها دالة على المعاني بدليل حصول الفائدة. فاذا غرضنا من هذا بيان اثبات هذه الاسامي على حقائقها وهي بحقائقها توجب ثبوت هذه المعاني. فاما فيما وراء ذلك من الاسامي الجارية مجرى الخصوص والعموم 5 الموضوعية بعضها لمطلق الوجود وبعضها لموجود مخصوص، فلا ندعي ان حصول الفائدة بكل لفظ يدل على ثبوت معنى وراء الذات. بل نقول هناك زيادة الفائدة بكل لفظ لدلالته على ما وضع له كل لفظ من اثبات زيادة خصوص في الموجود. وفيما نحن فيه زيادة الفائدة ايضا بكل لفظ لدلالته على ما وضع له كل لفظ من اثبات معنى وراء ما وضع 10 له اللفظ الاخر لدلالته عليه، وبالوقوف على هذه الجملة يعرف فساد الاعتراض. والله الموفق.

والدليل على أن هذه الاسامي قُرت على الحقيقة وكانت دالة على المعاني (٤٩ب/أ) وما نقلت عن الوضع / الاصيلي الى جعلها اعلاما دالة على الذات فحسب إذ أنه بنفي اسم من الاسامي لا يفهم منه نفي الذات. ولم يبصر القائل 15 بقوله هو موجود ليس بعالم مناقضا كما يصير بقوله موجود لس بموجود. ولو كان الاسم اسما لاثبات الذات فحسب لانتفى بنفيه ما يثبت بثبوت

(٢) حقائقها: د س ف ق، حقيقتها: ن (٢) بطريق: د س ف ق ن ص. طريق: ا (٠) دالة: س ص ف ق ن، دلالة: ا د (٤) هذه: ق (٥) الجارية: ا د س ف ق، الحادثة: ن ص. الاسامي: الاسماء: ق (١٠) كل: لكل: س (١١) لدلالته: للدلالة: ق (١٤) دالة: د س ف ق ص ن، دلالة: ا. (١٦) اذ انه: ا ق، انه: ف، ان: د س ص ن. بنفي: ا د ف ق س، يبقى: ص ن. (١٦) منه: ف ق، —: س ن (١٧) ليس بموجود: د س ف ق، —: ن (١٨) لاينفي: ا د س ف ق، لاينفي: ص ن. ما يثبت: ا د ف ق، —: ص ن

فينتفي الذات كما لو قيل ليس بوجود او ليس بشيء. وحيث كان الامر على ما قررنا دل ذلك على بطلان كلامهم. وافترقت المعتزلة في الاعتراض على هذا الكلام.

- 5 فرعم / رئيسهم الاعظم ابو الهذيل العلاف أن قولنا ان الله تعالى عالم (١٨٦/أ/س) اثبات للعلم غير أنه يزعم ان علمه ذاته وكذا قوله في قدرته وحياته وسمعه وبصره. وهذا الاعتراض فاسد من وجوه.
- احدها ان علمه لو كان هو ذاته لكان ذاته علما فيجب ان يُعبد / علمه. (١٦٩/أ/ف) وقد صرح الكعبي ان من زعم ان علم الله تعالى يعبد فهو كافر. والآخر ان ذاته لو كان علما لكان يستحيل قيامه بذاته اذ قيام العلم بذاته مستحيل. فرعم بعضهم ان علمه ذاته ولكن ذاته ليس بعلم كما يقال / (٦٤ب/ص) 10 وجه هذا الامر كذا. فيكون وجه الامر هو الامر والامر لا يكون وجهها. وهذا منهم تصحيح المحال بالمحال. لأن من المحال أن يكون العلم هو الذات والذات لا يكون علما. والاشتغال بتصحيح المحال فاسد / (٧٨ب/د)
- ثم نقول وجه الامر هو طريقه / وطريقه ليس بذاته ولو كان وجهه ذاته (٧١ب/ق) 15 لكان ذاته وجهها لأن من المحال الممتنع يكون وجه الامر هو الامر ولا يكون الامر وجهها. والله الموفق.

والثاني أن علمه لو كان ذاته وقدرته ذاته لكان علمه قدرته اذ محال ان يكون علمه ذاته وقدرته ذاته وعلمه غير قدرته لما فيه من اثبات الذات 20 غيراً لنفسه. ولما فيه من اثبات

(١) قيل: ا س ص ف ق ن، قال: د (٠) او: و: ا (٤) فرعم: وزعم: ف. الاعظم: ص (٠) للعلم: العلم: ق (٧) هو: د س ف ق،: ن (٠) يعبد: د س ف ق، يعبد: ن (٨) صرح: س ف ق، زعم: ن (٩-١٠) اذ قيام... ولكن ذاته: ا د س ف ق،: ص ن. مستحيل: ا د س ق، يستحيل: ف (١٥) لان: ا د س ف ق ص ن، و: د (١٨) لنفسه: ا د س ف ق، لنفسه: ص ن

المتغيرات في الازل.

يحققه أن ابا الهذيل الزم الثنوية فقال إن النور والظلمة لو كانا متباينين لذاتيهما ثم امتزجا لذاتيهما ولم يكن للامتزاج معنى وراء الذات بل هو عين الذات.

وكذا التباين كان عين الذات يجب ان يكون الامتزاج هو التباين والتباين 5 هو الامتزاج.

والزم النظام في زعمه ان طول الشيء هو الشيء وعرضه هو ايضا ان يكون طوله عرضه وطوله فعلى هذا يلزمه ان يكون علمه تعالى قدرته وقدرته علمه. وكذا هذا في الحياة والبقاء والسمع والبصر.

وإذا لزم هذا فقد لزم ان يكون الله تعالى عالماً بما به يقدر وقادراً بما 10 (٨٦ب/س) به يعلم وهو محال في الشاهد / فكذا في الغائب لوجوب التسوية بين الشاهد والغائب في الممكنات والممتنعات.

ولان العلم لو كان هو القدرة لكان ما تعلق به قدرته معلوما لتعلق ما هو العلم به. وما تعلق به علمه مقدورا لتعلق ما هو القدرة به لاتحاد في المتعلق، وارتفاع التضاد عن المتعلق به لتعلق العلم والقدرة باكثر 15 (٥١أ/ن) الاشياء في حالة واحدة من غير/استحالة ولا منافاة بين كونه مقدورا وكونه معلوما وخروج العلم والقدرة من ان يكونا من المعاني الاضافية. ويلزم من هذا ان يكون ذات الله تعالى مقدورا له لكونه معلوما له او يخرج من ان يكون معلوما له لاستحالة كونه مقدوراً له وكلا القولين

(٢) يحققه: ا د س ر ف ق، تحقيقه: ص ن (٣) لذاتيهما: س ص ق ن، لذاتهما: ا د ف ٢٠—
لذاتيهما: لذاتهما. س. للامتزاج: الامتزاج: ن (٩) ٢— علمه: ا د س ف ق ص، حكمه: ن (١٠)
قدر: ا د س ف ق ص، يقدر وقادراً بما به يقدر: ن (١١) لوجوب: ا د س ف ق ن، لوجرت:
ص (٥) وما تعلق به: د س ف ق ص، — ا (١٦) في: من: ا (١٨) ٢— له: — : س

- كفر. وكذا افعال العباد ينبغي ان تكون مقدورة لله تعالى لكونها معلومة له او لا تكون معلومة له لخروجها من ان تكون / مقدورة له على اصله. (١٥١/أ)
- فان قال بالاول فقد ترك مذهبه في خلق الافعال. وان قال بالثاني فقد كفر. وإن لم يقل بهما ناقض.
- 5 وكثير من اصحابنا يجعلون هذا الكلام ابتداءً دليل في المسألة، فيقولون لو كان تعالى عالماً بنفسه قادراً بنفسه لكان قادراً بما به يعلم وهو محال. ويقررون على ما مرّ وبالله العصمة.
- والثالث ان علم الله تعالى / لو كان هو الذات والذات هو الحي الباقي (١٧٩/د)
- القادر السميع البصير الخالق البارئ المصور المدبر لكان العلم الموصوف بهذا كلفه. وكذا القدرة والحياة والبقاء والسمع / والبصر. (٦٩ب/ف)
- 10 وهذا خروج عن قضية العقول. ولهم اعتراضات على ما افسدنا به مذهب أبي الهذيل تركنا ذكرها كراهية التطويل ولان العلم / بدفعها يحصل عند (١٨٥/ص)
- الوقوف على حل شبهاتهم في مسألة القرآن. ان شاء الله تعالى.
- واعترض النظام وقال ان قولنا انه تعالى عالم اثبات الذات / ونفى الجهل. (١٧٢/ق)
- 15 وضرار يقول هو نفي الجهل. وهذا ايضا فاسد. لانه ان نقل

(٢) على: د س ف ق ن، —: ا (٤) في خلق الافعال: د س ص ف ق ن، —: ا (٦) كثير: د س ص ف ق ن، كذا: ا. يجعلون: ا د س ف ق، من يجعل: ص ن (٨) على ما: د س ص ف ق ن، بما: ا (١٠) بالله العصمة: الله الموفق: س ق (١٠) الخالق البارئ المصور المدبر: د س ص ف ق ن، له: ا (١٣) كراهية: د س ف ق ص ن، مخافة: ا (١٥) اعترض: د س ف ق ن، اعتراض: ا (١٥) الذات... الجهل: د س ف ق، للذات... للجهل: ان (١٦) يقول: ا د س ف ق، —: ن

(١٨٧/أ/س) عن حد الوصف / الى اللقب فاللقب او العلم لايدلان الا على اللذات.
وان بقى .حقيقة فهو موضوع لاثبات ماخذ الاشتقاق وهو العلم.

وان زعم ان هذا الاسم ماوضع الا لنفي الجهل وما وضع لاثبات معنى.
فهذا منه تجاهل محض. فان الحركة ثابتة والجهل عنها منتف ولا يقال
لها عالمة. فان سلم انها ليست بعالمة فقد ناقض وبطل سعيه وان ارتكب 5
وسماها عالمة، فقد احوال وتجاهل. ويلزمه على هذا ان يكون الجهل علما
لان الجهل ثابت والجهل عنه منتف.

وكذا كل عرض وجماد في الدنيا. وكذا هذا في القادر والسميع والبصير.
فيكون كل جماد وعرض موصوفا بهذه الصفات لثبوت ذواتها وانتفاء
اضداد هذه الصفات كالعجز والصمم والعمى وغير ذلك عنها فيكون 10
كل عجز قادرا وكل موت حيا وكل صمم سميعا وكل عمى بصيرا بل
كان كل شيء منها حيا قادرا عالما سميعا بصيرا لانتفاء اضرادها عنه.
وينبغي على هذا ان يصح من كل جماد وعرض فعل محكم متقن لكونه
حيا قادرا عالما.

فان سلم هذا فهو تجاهل ومكابرة. وان منع لزمه أن يقول بامتناع ذلك 15
على الله تعالى وان كان حيا قادرا عالما. ثم يقال له لما كان ثبوت العلم
للباري جلّ وعلا محالا كثبوت الجهل.

(١) فاللقب: د ف ق، واللقب: ا ن، —: س. او العلم: والعلم: ف ق (٢) بقى: ا د س ف
ق، نفى: ص ن (٧) علما: ن عالما: د س ف ق، (١٠) وغير ذلك: د س ف ق، —: ا ص ن
(١٢) كان: د، —: ا س ص ف ق ن، قادرا: د س ف ق، —: ن (١٣) ينبغي: ا د س ف ق
ن، يتقن: ص (١٣) على هذا ان يصح: ا س ص ف ق ن، ان يكون صحيحا على هذا: د. (١٦)
العلم: ا د س ف ق ن، لم يعلم: ص

ثم قلت انه عالم وارادت به نفى الجهل الذي يستحيل ثبوته له فهلا قلت انه جاهل وارادت به نفى العلم الذي يستحيل ثبوته له.

اذ لافرق بينهما عندك لان استحالة ثبوت العلم لله تعالى كاستحالة ثبوت الجهل عندك. فالقول بجواز احدهما يوجب القول بجواز الاخر. وكذا هذا في الميت والعاجز والاصم والاعمى فان ارتكب هذا كله فقد كفر باجماع العقلاء.

ويلزمه ايضا- ان يكون كل جماد وعرض عالما جاهلا قادرا عاجزا حيا ميتا سميعا اصم بصيرا / اعمى / وهذا تجاهل. وان امتنع عن تسمية الله (٧٩ب/د) تعالى جاهلا ميتا عاجزا اصم اعمى فقد ناقض افحش مناقضة. (٨٧ب/س)

10 ثم يقال له ان اهل اللغة وضعوا الاسامي المشتقة عن المعاني لاثبات تلك المعاني لا لنفي اضدادها. وكان انتفاء اضدادها ضرورة ثبوت هذه المعاني لا لانه مدلول اللفظ. فاذا لم يثبت العلم / لا ينتفي الجهل وان سمي عالما (٥٠ب/أ) لما ان انتفاءه بثبوت العلم لا باطلاق اسم العالم. (٥١ب/ن)

15 الا ترى أن العلم بمعلوم لو ثبت لواحد منا لا ينتفي عنه الجهل به ولو لم يثبت العلم به لما انتفي عنه الجهل وان سميناه عالما / فدل هذا ان (١٧٠أ/ف) ما ذهب اليه في غاية الفساد ثم على قول ما زعم ينبغي ان يقال ان الله تعالى اسود ابيض متحرك ساكن مجتمع مفترق حلو حامض لانتفاء اضداد هذه

(١) فهلا قلت... ثبوته له: ا س ص ف ق ن، —: د (٤) احدهما: هذا: س (٧) حيا ميتا: د س ف ق، —: ن (٩) جاهلا ميتا: جاهل امثنا: ص (١) كان: كذا: ن (١٢) سمي: د س ف ق، كان: ن. لما: ا د س ف ق ن — ص (١٥) هذا: ا د ف ق س، هذا على: ص ن. في: د س ف ق، —: ن (١٦) قول: ا س ق، قود: ف ن، فود: د ص. ينبغي: ا د س ف ق ن، ينتفي: ص

- (٧٢ب/ق) المعاني التي هي مأخذ الاشتقاق في هذه / الاسامي.
- (٦٥ب/ص) وليس له ان يقول انما لاتطلق هذه الاسامي لان الشرع / ماورد بها لان عندهم تثبت الاسامي بالقياس ولم يتبعوا الشرع في ذلك ولان هذه الاسامي عندهم موضوعة للنفي دون الاثبات. فكان قوله هو عالم وقوله ليس بجاهل سواء.
- 5 واجمع المسلمون على جواز اطلاق ما يوجب نفى مايليق بذاته تعالى وان لم يرد به الشرع. فانهم يقولون انه ليس بقائم ولا قاعد ولامنتصب، ولا جالس وان لم يرد به الشرع فيلزمه ما الزمناء. فان التزمه كفر وان منعه ناقض. والله الموفق.
- 10 واعترض الجبائي علم، هذا الكلام بان قال ان قولنا عالم اثبات لذات موصوف بكونه عالما.
- وكذا الكعبي يعترض بمثل هذا الا أن الجبائي يقول انه عالم لنفسه. والكعبي يقول انه عالم بنفسه. ولا فرق بين القولين في الحقيقة لانهما جميعا يقولان انه عالم لا المعنى هو علم.
- 15 فيقال لهم ايش تعنون بقولكم ان العالم اثبات لذات موصوف بكونه عالما (٨٨أ/س) تعنون انه ذات مجرد؟ وقد بينا فساده / أم انه ذات مخصوص موصوف بوصف خاص فان عنيتم هذا.
- فنعقول هل الوصف الخاص معنى وراء الذات ام هو راجع الى الذات؟ فان قالوا راجع الى الذات فقد عادوا الى الكلام الاول وقد بينا فساده، (٨٠أ/د) وان قالوا: هو معنى وراء الذات فقد تركوا مذهبهم / وانقادوا للحق. 20 وان قالوا هو اثبات معنى غير أن ذلك المعنى راجع الى عين الذات
- (١) الاسامي: ا س ص ف ق ن، المعاني: د (٣) عندهم: ف س ق ، عنده: ا د ص ن (٧) فانهم يقولون به الشرع: تكرر في: د (١٠) ان: ا د س ف ق ن ، -: ص (١٢) وكذا: فكذا: د. يعترض: ا د س ف ق ، معترض: ص ن (٠) الا ان: د ف ق ن، لان: س (١٣) في الحقيقة: د س ف ق ، -: ن. علم: د س ف ن، علمه: ق (١٥) ان: فان: ا (١٦) وقد: فقد: س (٢٠) فقد: وقد: ق

فقد رجعوا الى مذهب ابي الهذيل وقد ابوه وتركوه لوقوفهم على ما ابطلنا به مذهبه. فان قالوا انكم اذا قلتم ان الله تعالى قديم أثبات هو أم اثبات معنى. فإن قلتم: إنه اثبات فيقال لكم أثبات ذات أم إثبات معنى فان قلتم اثبات ذات فهو غير مستقيم. لان قول من يقول ليس بقديم ليس بنفي للذات. وان قلتم انه اثبات معنى فان مذهبكم ييطل. لانكم تقولون ان علمه قديم وكذا كل صفة والصفة لا يوصف بما هو صفة معنى فكل عذر لكم في هذا فهو عذرنا في المختلف فيه.

قلنا إن قدماء اصحابنا رحمهم الله، يقولون ان قولنا قديم اثبات للذات وصفة القدم كما في العالم وهؤلاء امتنعوا عن اطلاق اسم القديم على الصفات. وان كانت ازلية ويقولون إن الله تعالى قديم بصفاته فاندفع الالزام عن هؤلاء. 10 ومن اصحابنا رحمهم الله، من يقول القديم ما ليس لوجوده ابتداء فهو اسم للذات باعتبار نفي الابتداء فيكون الاسم لاثبات الذات ونفي البداية عنه. فاذا قلت ليس بقديم فقد نفيت نفي البداية عنه فبقيت البداية ثابتة وهذا الاسم يطرد في كل ما انتفت / عنه البداية بخلاف ما يقوله النظام في (٧٠ب/ف) 15 العالم وسائر الصفات.

فان هناك ثبت أن الاسم في الشاهد موضع لاثبات المعنى لا لنفي المعنى. وكذا لا يطرد الاسم في كل ما ثبت انتفى / جهله. وهاهنا الامر بخلافه (١٧٢أ/ق) / على ان / هؤلاء يفسرون مذهبهم فيقولون معنى قولنا القديم ما ليس (١٥١أ/ل) لوجوده ابتداء ليس هو لنفي البداية. (٨٨ب/س)

(٢) أ اثبات س ن، اثبات: ف ق، (٣) أ إثبات: ن، اثبات: س ف ق (٥) للذات: ا د س ص ن، الذات: ف ق (٧) عذرنا: د س ف ق، عذر يائي: ن (٩) القدم: ا ف س، للقدم: د، العلم: ن ص، القدم: ق (١٠) فاندفع: د س ف ق ن، واندفع: ا (١٥) قلت: س ف ق، قيل: د ن ف (هامش) (١٦) ثبت: ا د س ف ق، يثبت: ص ن (١٧) ما ثبت: د ف، ثابت: س ق ن هاهنا هنا: ا (١٨) القديم: قديم: س

بل مرادنا من هذا انه لايتوهم لوجوده ابتداء الا وهو موجود قبله حتى لايتهمي الوهم الى وقت الا وهو موجود قبله الى ان يتناهي الوهم ولايقى.

(٥٢ب/ن) فاذا اسم القديم / على هذا التفسير اسم لوجود خاص وهو موجود غير متناه بخلاف العالم فانه اسم لاثبات ماخذ الاشتقاق على ما مر وهذا فرق ظاهر. ومن اصحابنا من يقول ان القديم هو المتقدم في الوجود على 5 غيره. فكل ما تقدم وجوده وجود غيره كان هو بمقابلته قديما.

ولهذا يقال هذا بناء قديم وشيخ قديم. ويقال في المثل السائر الشر قديم (٨٠ب/د) فكان هذا الاسم من قبيل الاسماء / الاضافية الثابتة باعتبار مقابلة الغير هذا هو حقيقة اللغة. فانه مأخوذ من التقدم وهو متعلق بغيره.

الا ترى انه يتصف بالمتقابلين جميعا فيقال زيد متقدم على عمرو ومتأخر 10 عن عبد الله كما هو خاصية المتضايين فيكون اثباتا لوجوده في وقت لم يوجد فيه ما تضايفه فيكون من باب الاضافة فلا يكون مقتضيا معنى غير أن الاسم لا يستحق الا باعتبار ذلك الغير.

وبالنفي ينتفى المقابل لاذاته كما يقال زيد ليس بأب لا يكون هذا نفيا لذاته بل نفيا لما يقابله الذي لاجله يستحق اسم الاب، وهو الابن. هذا هو 15 حقيقة هذا الاسم لغة.

(١) قبله :- ن (٢) يتهمي: ا د س ف ق ، يتناهي: ص ن (١) الى وقت :- ن (٣) موجود: د س ق، وجود: ا ف ص ن (٤) العالم: ا د س ف ق ن، القائم: ص (٥) يقول: قال: س . فكل: وكل: ق (٦) وجوده: د س ف ق ص ن، :- ا (٧) قديم: ا د س ف ق، القديم: ص ن (٨) الغير: ا د س ص ف ق، العين: ن. قبيل: قبل: س (١٠) ومتأخر: ا س ص، متأخر: د ف ق ن. (١١) المتضايين: + كالقرب والبعد: ا ق (١٤) بالنفى: بالنافي د (١٥) ٢،١ نفيا: ا د س ف ق ، نعتا: ص ن

ثم يستعمل فيما هو المتقدم في الوجود على كل محدث. وعلى هذا يسمى الصفات أيضا قدما واسم العالم ليس من قبيل هذا الاسم لكونه من باب الاسامي المأخوذة عن المعاني دون المتضائفات. فمن اعتبر بعض هذه الاسامي ما لبعض ولم يهتد الى حقيقة كل اسم وخاصية كل قسم منها فهو قليل الحظ من المعرفة بالحقائق. 5

وربما يعترضون أيضا فيقولون ان صفة العلم عندكم باقية في الغائب أثبات ذات هذا ام اثبات معنى / ويسوقون الكلام على ماساقوا في القديم. (١٨٩/أ/س) والجواب عنه أن قدما اصحابنا يمتنعون عن القول بان شيئا من صفاته باق بل يقولون: ان الله تعالى باق بصفاته ولا يتوجه عليهم الالزام.

10 ومنهم من يقول هذا الاسم اثبات للبقاء غير ان علمه تعالى باق بقاء قائم بذات الباري. فهؤلاء أيضا قد تفصّوا عن عهدة الالزام.

ومنهم من يقول هو باق بقاء هو ذاته. فكان علمه علما للذات بقاء لنفسه. فلا يفسد هذا بما يفسد به مذهب ابي الهذيل. لانه جعل علم الله تعالى ذات الله تعالى. وما جعل الذات علما / وهذا تناقض. وهؤلاء (١٧١/أ/ف) من اصحابنا رحمهم الله لما جعلوا بقاء العلم نفس العلم، جعلوا نفس العلم بقاء وسنكشف عن حقيقة هذا الكلام اذا / انتهينا الى اجوبة شبهات (٧٣ب/ف) الخصوم ان شاء الله تعالى.

(١) هذا: د س ف ق ن، —: ا (٤) ما: ا د ف ق، با: س ص ن (٦) اثبات: د ف ق، او اثبات: اس، اثبات: ص ن (٨) عن: اس ف ق ن، —: د (١١) تفصّوا: اس ف ق، نقضوا: ص، يعصوا: د ن (١٢) فكان: د س ق ن، وكان: ف. فلا: س ف ق، ولا: ن (١٤) تناقض: ا د س ف ق ص، يناقض: ن. هذا: هذا هو: ق

- ولا يقال ان الله تعالى وصف القرآن بانه مجيد وان لم يكن المجد معنى قائما به لاستحالة قيام الصفة بالصفة.
- لأننا نقول اراد بالمجيد المجد مجازا. لانه مجد لمن تمسك به ولا كلام في الالفاظ المجازية. وفيما نحن فيه الامر بخلافه. ثم يقال لهم: الموافقة بين ذات/ الله تعالى وبين العلوم اكثر / أم الموافقة بين العلم والجهل. 5
- فان قالوا بين ذاته وبين العلوم احوالوا لان العلم والجهل كل واحد منهما عرض ومستحيل البقاء ومفتقر الى محل. وكل واحد منهما في الشاهد/ من جنس الضمائر ولا موافقة بين ذات الله تعالى وبين العلم بوجه من الوجوه. ثم لما استحال أن يعلم بالجهل ويصير الذات به عالماً فلان يستحيل ان يعلم بذات الله تعالى ويصير الذات به عالماً اولى. ولا يقال ان بين علم 10 البارئي وبين علومنا مخالفة. ومع ذلك جاز لكم ان تقولوا انه عالم بعلم كما يعلم المحدث بالعلم، وان لم يكن بين العلم القديم والعلم المحدث موافقة. فكذا جاز لنا ان نقول / انه يعلم بذاته وان لم يكن بين ذاته 89ب/س) وبين العلم المحدث موافقة.
- 89ب/س) / قلنا قولكم ان علمه مخالف للعلوم كما ان ذاته يخالفها مناقضة لانه علم 15 فلو خالف العلوم لخالف نفسه.

فان قالوا: هل يخالف علمه العلوم المحدثه قلنا من حيث انه علم، لا لان حقيقة ما يستحق ان سمي به علما كانت موجودة في الشاهد والغائب. ولا يجري فيها المخالفة ولو جرت فيها المخالفة لم يكن المباين المخالف للعلم

(٢) لا: د س ف ق، له: ن (٤) العلم: د ص ف ن ق س، العلوم: ا (٥) كل: و كل: ص. ومستحيل: ا د س ف ق، مستحيل: ص ن (١١) بعلم: ا د س ف ق، يعلم: ص ن (١٣) بين ذاته ... المحدث: س ن، بين العلم المحدث و (بين: ق) الذات: د ف ق (١٥) قلنا قولكم: ا ف ق س ص ن، واما قولكم: د (١٠) علم: د س ف ق ص ن، يعلم: ا

فيما صار به علما مستحقا اطلاق اسم العلم عليه فبطل هذا الالزام وصح ما الزمناهم يدل عليه انه لو كان عالما لنفسه وقادرا لنفسه لكان قادرا بما به يعلم وهو محال فاسد على ما قررنا في ابطال كلام ابي الهذيل. والله الموفق. 5

فلما انتهت نوبة رئاسة المعتزلة الى ابي هاشم ورأى تحير سلفه، بذل دينه وعقله في نصرة مذهب المعتزلة. ولم يبال عن التجاهل وتصيير نفسه ضحكة للخلق في ترويج ما هم عليه من الباطل في نفي الصفات الذي هو عندهم توحيد كما لم يبال عن الانسلاخ عن التوحيد وتصويب الثنوية في مسائل التعديل والتجويز التي هي عندهم العدل ويسمون انفسهم اهل عدل وتوحيد لا يوصل اليه الا بالتجاهل وعدل لا يوصل اليه الا بابطال التوحيد 10

وتصويب الثنوية لقليل فخر من تمسك بهما كثير مثال من دان بهما ظاهر فساد عقيدة من اعتقدهما. ونسأل الله العصمة عن الضلال. والخروج عن مقتضى العقول وموجب ما صح من الاصول لعمى يعترينا وصمم يخالفنا / لحب الباطل والميل بهوانا الى الضلال. (٧١ب/ف) 15

فاعترض على هذا الدليل بان قال ان / قولنا عالم في الشاهد والغائب (٧٤أ/ق) جميعا اثبات لحال يخالف بها الذات ذاتا / ليس بعالم فالعالم عالم لتلك (٨٠ب/د) الحال وكذا الحي والقادر والسميع والبصير.

(١) علما: ا ف ق ن، علما: د س (٦) تصيير: د س ف ق ن، تصير: ا ص (٨) الثنوية: ا س د ف ق، الثنوية لعنه الله ولعنهم: ن ص (٩) التجويز: ا س ص ف ق ن، التحويل: د (١٤) ٢١، بهما: ا د س ص ف ق، بها: ن. مثال: مناسب: ص. اعتقدهما: ا س د ص ف ق، اعتقدها: ن (١٥) لحب: ا د ق ن، يحب: ص، يحب: س (١٠) الميل: د ف ق س ن، —. ا. بهوانا: بهوانا: س (١٦) ان: د س ف ق، —. ن (١٧) لحال: ا د س ف ق ن، —. ص. (١٧) بها: بهذا: ص ن

ثم تجاهل وقال تلك الحال ليست هي الذات ولاغير الذات ولامعنى وراء
 الذات وإلهي / موجودة ولا معدومة ولا معلومة ولا مجهولة ولا مذكورة
 (٩٠/أ/س) واللامذكورة. واستدل لتصحيح هذيانه بان قال ليس يخلو قولنا عالم
 من ان يكون رجوعا الى الذات او الى معنى فان كان رجوعا الى الذات
 وجب ان يكون عالما لكونه ذاتا ووجب اشتراك الذوات فيه وان كان 5
 رجوعا الى المعنى وجب ان يكون علما لكونه معنى واشتركت فيه المعاني
 هكذا حكى هذا التعليل عنه بعض اهل الكلام بهذا اللفظ.
 فنشتغل اولا بعون الله وتوفيقه بادحاض حجته وابطال شبهته. ثم نتفرغ
 لرفع بدعته فنقول.

10

والله الموفق.

ان هذا النوع من التعليق صدر عن الجهل بشريطة صحة الاستقراء.
 وبيانه ان شرط صحة الاستقراء وتعيين بعض الاقسام لتعليق الحكم به
 او للحكم بصحته ان يكون لهذا القسم على غيره من الاقسام مزية
 (٥٢/أ/س) وخصوصية. اما بالامكان ان كانت الاقسام / الاخر ممتنعة بان يقال هذا

15

يتمتع الى كذا وكذا وكذا.

فالاول ممتنع ان يكون او يتعلق به الحكم وكذا الثاني فتعين الثالث
 ضرورة لامكان ثبوته او كونه علة للحكم.

(٢) ولا مجهولة: — : س (٣) ولا لامذكورة: س ف ق، — : ا د ص ن (٤) معنى: د س ف
 ق، المعنى: ن (٥) ان يكون: ف ق (في الصلب كونه: ف)، كونه: ا د ص ن، ان يكون كونه:
 س (٦) لكونه: د س ف. كون: ن (٧) عنه: ا س ص ف ق ن، عن: د (٨—٩) شبهته ... الجهل:
 ا د س ص ف ق، — : ن (٩) بدعته: شبهته: د، — : ن (١١) التعليق: ا د ف س ق، التعلق:
 ص ن (١٥) يتمتع: ا د ص ن، متنوع: ف ق، ممنوع: س (١٦) فالاول: د س ف ق، والاول:
 ا ص ن. يكون او: يكونا و: س

- واما بالوجوب بان يقال هذا يتنوع الى كذا وكذا وكذا. ولا وجوب
للاول والثاني. والثالث واجب او واجب ان يكون علة.
فاما اذا استوت الاقسام كلها في الامتناع فتعيين البعض للثبوت او تعليق
الحكم به وابطال الاقسام الاخر مع مساواتها الاول في المعنى جهل محض
5 وهو في هذا الكلام ابطل قسمين تصور عنده امتناعهما وعين الثالث
وهو القول بالاحوال من غير بيان امكانه، بل امتناع ما ذكر من القسمين
لو ساعدناه وجرينا معه على طريقة المساحة كان ثابتا بالدليل وامتناع
ما ارتضاه مذهبا لنفسه وعينه / لعقيدته ثابت بالبديهة بل هو بمحل لو (١٥٣/ن)
صح فلا اصح اذا من مذاهبه المغالطية المتجاهلة من السوفسطائية / من (٩٠ب/س)
10 اثبات الوساطة بين الوجود والقدم والسلب والايجاب كالمذكور ولا
مذكور وغير ذلك فتعيينه للثبوت مع امتناعه ورد غيره مع مساواته مارده
تحكم يقابله خصمه بمثله.
ويقول لما ثبت امتناع هذا القسم اعين قسما اخر سوى ما عينته وكان
خصمه اسعد حالا منه لخروجه عن التجاهل وانكار الحقائق والعناد الى
الجهل والغلط. فعلم بما بينا جهله بشريطة الاستقراء. وبالله نعتصم ثم
15 نشغل ببيان فساد كلامه.
فنقول له خذ من خصمك مثل ما اعطيته والتزم منه مثل ما التزمته

(١) بالوجوب: اس ص ف ق ن، بالوجود: د. يتنوع: ا د ص ن، متنوع: س ف ق، (٢) علة:
ا د س ف ق ن، علمه: ص (٣) فتعيين: ف ق ن، فتعين: س (٤) مساواتها: اس ص ف ق ن،
مساواته: د (٥) تصور: اس ص ف ق ن، وهو تصور: د (٦) عنده امتناعهما: اس ص ف
ق ن، عند امتناعها: د (٧) لو: و: ق (٨) ثابتا: ا د ف س ق، ثابتا: ص، بيان: ن (٩) مذاهب:
اس ف ق، المذاهب: د، مذاهبه: ن. المغالطية: د س ص ف ق ن، المغالطة: ا (١٠) كالمذكور:
د ف ق س، والمذكور: ن (١٢) يقابله: ا د س ف ق ن، مقابلة: ص (١٣) اعين: ا د س ف
ق ن، اعنى: ص (١٥) نعتصم: اس ص ن، العصمة: د ف ق. بشريطة: ا د س ف ق ن، لشريطة:
ص (١٧) منه: اس ص ف ق ن، منك: د ٢ — مثل: — د ن، التزمته: س ف ق، التزمته: د ن

فانه يقابلك ويقول لك لو لزمنى اذ جعلته عالما لذاته ان اقول باشتراك
(١٧٢/ف) الذوات / او اذا جعلته عالما لمعنى / ان يشترك فيه المعاني يلزمك اذا
جعلته عالما بحال ان تشترك فيه الاحوال فيصير عالما بالحال التى يصير
بها قادرا واسود بالحال التى يصير بها حيا..

ولو قلت ليست الاحوال متجانسة قيل لك ليست الذوات متجانسة ولا 5
المعاني متجانسة فيجب بجمعها ما يجب بأحاديها.

فان قلت لا يصير عالما بحال مطلقة بل بحال تمتاز بها الذات عن ذات
ليس بعالم.

يقال لك لا يكون عالما بمطلق المعنى بل بمعنى هو علم يتبين به المعلوم
على ما هو به وينجلي. 10

وعلى قول سلفك لا يكون عالما بذات مطلق بل بذات يمتاز به عن ذات
(٦٨ب/ص) / ليس بعالم.

ثم يقال لك هذه الحالة راجعة الى الذات ام الى معنى وراء الذات.

فان قلت هي راجعة الى الذات فقد التحقت بسلفك وان قلت هي راجعة
الى معنى وراء الذات فقد انقدت للحق ولم يُجِدْ لك التجاهل نفعا وان 15
قلت ليست براجعة الى الذات ولا الى معنى وراء الذات، فقد احلت.

(٢) او اذا: ا س ص ق ن، واذا: ف، او اذ: د (٣) نال: د س ف ق ن، لحال: ص. المعاني
... تشترك فيه: د س ص ق ن، —: ا (٥) ١ — متجانسة: ا د س ف ق، متجاهلة: ص ن.
قيل ... متجانسة: د س ف ق ص ن، لا الايكاني: ا (٥) الذوات: الذات: س. (٦) بجمعها: ا
س ص ف ق ن، جميعا: د (٩) بمطلق المعنى: د س ص ف ق ن، بمعنى المطلق: د ينجلي: ا د
ص ف ق، ينجلي: س ن (١١) يمتاز (بمتاز: س) به (بها: ن): ا د س ف ق ن. مطلق: ا س ص
ف ق ن، مطلقا: د (١٤) ١ — هي: د س ص ف ق ن، —: ا (١٥) للحق: ا س ف ق د،
الى الحق: ص ن نفعا: د س ص ف ق ن، دفعا: ا. براجعة: راجعة: ص ن

اذ اثبتت واسطة بين الذات وبين ما وراء الذات.
ثم يقال له اذا لم تكن الحال مذكورة فكيف ذكرتها واذا ذكرتها فكيف
زعمت انها ليست بمذكورة. واذا لم تعلمها كيف علمت ان الذات عالم
وهو لا يكون عالما / الا بالحال. فاذا لم يعلم الحال كيف علم الذات (٩١/أ/س)
5 عالما واذا علمت كيف زعمت انها ليست بمعلومة.

ثم يقال ان في الشاهد كانت الحال عندك من مقتضيات العلم. وكذا
في كل صفة. واتصاف الذات بكونه عالما من مقتضيات الحال.

فبعد هذا فانت بين امرين اما ان تسوي بين الشاهد والغائب فلا تثبت
الحال إلا باثبات ما يقتضيها وهو العلم كما لا يثبت العالم الا باثبات
10 ما يقتضيه وهو الحال فيصير موافقا لاهل الحق في اثبات ما يقتضيه العلم.
ولم يقع لك الى اثبات الحال التي / ليست بمعلومة حاجة. (٥٢/ب/أ)

واما ان كنت لاتسوي بين الشاهد والغائب فتثبت الحال بدون ما يقتضيها
فتصير مناقضا من وجهين:

احدهما أنك لم تثبت كونه عالما بدون ما يقتضيه وهو الحال وتثبت الحال
بدون ما يقتضيها وهو العلم. وهذه مناقضة. فمن حقلك اذا جَوِّزَتْ ثبوت
15 الحال بدون ما يقتضيها وهو العلم ان تجوز به ثبوت الاتصاف/بكونه (٨٢/ب/د)

(١) اثبت واسطة: ا د س ف ق، اتيت واسطة تنفعل: ص ن (٢) له: د س ص ف ق، لهم: (١٠)
اذا ذكرتها: ـ. ا. فكيف: د ف ق، كيف: ا س ص ن (٤) فاذا: د ف ق، واذا: س ن (٦) ثم:
د س ف ق، ـ: ن (٧) الذات: د س ف ق، الدار: ن (٨) فلا تثبت: ا د س ف ق، ولا تثبت:
ص ن (٩) ما يقتضيه: ف ق، ـ: ا د ص ن س. العلم: ـ: س (١٢) يقتضيها: يقتضيه ق (١٥)
وهو العلم: د ف، ا س ق ن (١٦) تجوز: ا ف س ق ن، لا تجوز: د. بكونه: ا د س. ف ق،
لكونه: ص ن

عالما بدون ما يقتضيه وهو الحال فلتتحق بسلفك ويلزمك جميع ما يلزمهم او لا تجوز ثبوت الحال بدون ما يقتضيها كما لا تجوز ثبوت الاتصاف بكونه عالما بدون ما يقتضيه وهو الحال فلتتحق باهل الحق. والله الموفق.

والمناقضة الثانية انك لم تجوز اثبات الحال التي بها يصير الذات مريدا 5

(١٧٥/ق) في الغائب بدون ما / يقتضيها / وهو الارادة. وكذا الحال التي يصير

(٧٢ب/ف) بها متكلما في الغائب بدون الكلام تسوية بين / الشاهد والغائب. فلا

(٥٣ب/ن) تجوز ايضا اثبات الحال التي بها يصير الذات عالما والحال التي يصير بها

قادرا وكذا في الحال التي يصير بها باقيا سميعا بصيرا الا باثبات ما

10 يقتضيها، والا فافرق. وليس لك الما الفرق سبيل.

وجوز ايضا في الغائب الحال التي بها يصير الذات متحركا او ساكنا وكذا

في جميع الاكوان والالوان والطعوم والروائح من غير ثبوت ما يقتضيها.

(٩١ب/س) والا فافرق /

وهذا كلام يغني سماعه عن الاشتغال برده. ولولا اتباع اكثر المعتزلة في

15 زماننا رأى هذا الملحد في ضلالاته والا لما اشبعنا في افساد هذا الكلام

كل هذا الاشباع لاستغنائنا عن ذلك بشهادة البدائه ببطلانه والتحاق قائلة

بالتجاهلة. والله الموفق.

ولنا ايضا طريقة الاستدلال بالشاهد على الغائب وهي على نوعين

(١) فلتتحق: ا د س ف ق، فتحلق: ن، ملتحق: ص. جميع: د س ف ق، —: ن (٢) او لا تجوز:

د س ف ق، اذ لا يجوز: ن ٢ — تجوز: د س ف ق، يجوز: ن (٣) باهل: ا د س ف ق، اصل:

ص ن (٤-٥) التي بها يصير ... وكذا الحال: د س ف ق، —: ن (٧) فلا: س د ف ق، ولا:

ن اللات: س ف ق، —: ن (٨) والحال: س ف ق ن: هو الحال: د (٩) الحال: س ف ق، الحالة:

ن (١٠) كذا: س ف ق ن، كذلك: د (١٥) الملحد: د ف ق ن، المحل: س. والا: د س ف

ق، —: ن (١٦) كل: ا د س ف ق، —: ن. افساد: —: ص (١٠) البدائه: ف ق، البداية: س

ن، د. (١٧) طريقة: د ف ق ن، طريق: س. (١٨) لنا: ا د س ف ق ن، اما: ص. هي: هذا: د

احدهما انا اذا شاهدنا شيئا يدل ذلك على وجود غير غائب عن حواسنا
كدلالة الدخان على النار. ودلالة البناء / على الباني. (١٦٩/ص)

والثاني انا اذا علمنا تعلق شيء بشيء تعلقا لا انفكاك بينهما ورأينا استحالة
اضافة ما يجري منهما مجرى الحكم للاخر الى غيره ثم ثبت عندنا
5 بالدليل ثبوت احدهما في الغائب علمنا بثبوت الاخر ضرورة.

مثاله: انا لما شاهدنا جسما مضيئا محرقا دائم الحركة، وعلمنا انه نار ثم
ثبت عندنا ان بيغداد نارا بدليل عرفنا انه جوهر مضيء محرق دائم الحركة
واذا شاهدنا جسما متحركا او اسود وعلمنا انه كان متحركا لقيام الحركة
به واسود لقيام السواد به ثم علمنا بدليل قام ان في الغائب متحركا علمنا
10 ان الحركة كانت قائمة به وكذا الاسود مع قيام السواد به.

وهذا لان قيام الحركة بالجسم علة لاستحقاقه الاتصاف بكونه متحركا.
لان قيام الحركة لاينفك عن اتصاف المحل بكونه متحركا. اذ لايتصور
قيام حركة بمحل لا يكون المحل متحركا بها ولا وجود متحرك لاقيام
للحركة به فوجد الاطراد والانعكاس للذات/هما شرطان في العلل العقلية. (١٨٢/د)

15 وتستحيل اضافة كونه متحركا الى غير الحركة التي قامت به
يظهر ذلك عند سير الصفات القائمة بالمتحرك. فإنه يتصور
وجود كل منها ولا اتصاف للجسم بكونه متحركا وبهذا يقع
الفرق بين وصف العلة الجارية مجرى الحد والخاصية الشاملة

(١) ذلك: د س ف ق، —: ن (٦) مثاله: ا د س ف ق : لامثالنا: ن، مثالنا: ص (٠) وعلمنا:
ا س ص ف ق ن، علمنا: د (٩) قام: د ف ق ن، قيام: س (١٢) اذ: د س ف ق، و: ن. بها:
د س ف ص ق ن، كليهما: ا (١٦) بالمتحرك: د ص س ف ق ن، والمتحرك: ا (١٨) الشاملة:
س ص ف ق ن، السلسلة: أ

١٥٢/أ) للأشخاص والازمنة جميعا كقوة الضحك / في الادمي.
 (٧٥ب/ق) وبهذا عرفنا ان البارئي جل وعلا ليس بجسم لان كون القائم بالذات /
 (٩٢أ/س) في الشاهد جسما / تعلق بالتركيب تعلقا لا انفكاك بينهما وعرف استحالة
 اضافة كونه جسما الى غير التركيب بسبر الصفات فعرفنا ان وجود
 احدهما وهو كونه جسما في الغائب يوجب وجود الاخر. وهذا اصل 5
 لا وجه لمن عقل وانصف ولن يكابر لانكاره واذا تمهدت هذه القاعدة
 فبعد هذا.

نقول انا رأينا في الشاهد دوران كونه عالما مع العلم وجودا وعندما وطردا
 (٧٢أ/ف) وعكسا ورأينا ان اضافة كونه عالما الى غير العلم مستحيل / فوجبت
 التسوية في ذلك بين الشاهد والغائب فتجوز عالم في الغائب لا علم 10
 له كتجوز علم لذات لا يكون به عالما او كتجوز متحرك في الغائب
 لا حركة له او اسود لاسواد له.

وقد ساعدتنا المعتزلة على هذه الجملة في مسألة الجسم على المجسمة ثم
 ناقضت في هذه المسألة، وساعدتنا المجسمة على هذه الجملة في هذه
 المسألة ثم ناقضت في مسألة الجسم فينتقض كل كلام للمعتزلة على 15
 المجسمة بهذه المسألة وصاروا مبطلين تلك المسألة على انفسهم بهذه
 (١٥٤أ/ن) / المسألة فانه لما جاز وجود عالم في الغائب ولا علم له مع ان تعلق العلم
 بكون الذات الذي قام به عالما تعلق العلل بالمعلول على مامر

(١) والازمنة: س ص ف ق ن، في الازمنة: د، والادمية: ا (٣) التركيب: د س ف ق، التركيب:
 ن (٤) التركيب: ا د س ص ق ن، التركيب: ف (١٠) بسير: د س ف ق، بسير: ن، لسير: ص،
 بسبق: ا (٨) وطردا: د س ف ق ص ن، فطردا: ا. عالما: ا س ص ف ق ن، علة: د (٩) عالما:
 ا س ص ف ق ن، عالما: د. كتجوز: د س ف، لتجوز: ن ق ص (١٣) المجسمة: ا د ف س
 ق، المتجسمة: ص ن (١٤) هذه المسألة: د ف ق، هذه: س، المسألة: ن (١٦) وصاروا: ا س
 ص ف ق ن، فصاروا: د (١٧) علم: ا د ف س ق ن، نسلم: ص

من مراعاة شريطة ذلك جاز ايضا في الغائب وجود جسم لاتركب له وان كان تعلق في الشاهد التركب بالاتصاف بالجسم تعلق العلل بالمعلول. وتبين بالوقوف على هذه الجملة ان ما ذهبت اليه المعتزلة محال فاسد خارج عن قضية العقول. ولزمهم على هذا الاصل جواز وصف الغائب بكونه جسما ومتحركا وساكنا وابيض واسود وغير ذلك من الصفات الذميمة.

5 ثم من كان بصيرا بصنعة الجدل لطيف التحرز عن خدع المغالطين لا يورد عليه معتزلي شيئا ولا ينقضي عن الزام الا ويمكنه ابطال ذلك عليه بفصل الجسم ولا يأتي مجسم بشبهة ولا يعترض على حجة الا ويمكن مناقضته / (٩٢ب/س) 10 في ذلك بفصل الصفات لان كلا الفريقين ناقض.

ولابن الروندي كتاب سماه كتاب علل هشام، صحح فيه قول هشام بالتجسيم، ابطال فيه كل كلام للمعتزلة بمسألة الصفات. ثم من وقف على هذه الجملة امكنه دفع كل كلام للمعتزلة على هذه الطريقة باهون سعى فمن اسئلتهم انهم:

15 يقولون كل موجود في الشاهد محدث وكل محدث موجود ومع ذلك الغائب موجود وليس بمحدث، وعين هذا الكلام يتوجه عليهم للمجسمة فما انفصلوا به في تلك المسألة فهو انفصالنا في هذه المسألة.

(١) مراعاة: ا د س ق ص، مراعات: ن. الغائب: ا د س ف ق ن، الغالب: ص (٥) ومتحركا: ا س ص ف ق ن، متحركان: د (٨) بصناعة: د س ف ق، بصنعة: ن. عليه: ا س ص ف ق ن، عنه: د. معتزلي شيئا: ا د س ف ق، معتزلي: ص ن (١١) الروندي: ا د ف س ق، الراوندي: ن. صحح: ا س ق ف ن، صحح: د (١٢) كل: ا س ص ف ق ن، -: د، للمعتزلة: ن، المعتزلة: س ف ق (١٣) دفع: ا د ف س ق، رفع: ص ن. كل: ا د س ف ق ن، -: ص للمعتزلة: س ق ن، المعتزلة: ف (١٤) اسئلتهم: ا د س ف ق ن، اصولهم: ص (١٥) وكل محدث: ا س ص ف ق ن، -: د

(١٧٦/ق) ثم نقول لهم هذه مغالطة فان كونه محدثا / لا يدور مع كونه موجودا فان المحدث حقيقة ما يتعلق به الاحداث وهو يتعلق به في اول حالة الوجود لا في حالة البقاء لاستحالة احداث الموجود فاذا هو في حالة البقاء موجود وليس بمحدث الا باعتبار ابقاء اسم ما كان لا على الحقيقة. والثاني انه ما كان محدثا لانه موجود بل لوجود الابتداء لوجوده فلم 5 تستحل اضافة كونه محدثا الى غير الوجود. وفيما نحن فيه الامر بخلافه في الوجهين جميعا.

ومنها قولهم ان لاقائم بالذات في الشاهد الا الجوهر ولا جوهر الا قائم بالذات. والباري قائم بالذات. فان تمسكتم بطريقتكم لزمكم وصفه بالجوهر والتحققم بالنصارى. وان لم تسئوه جوهرًا فقد ناقضتم. 10 فيقال لهم بم تفصلون عن الجسمة اذا اوردوا عليكم هذا. ثم نقول (٥٣ب/أ) لاستحليل اضافة كونه / جوهرًا الى غير القيام بالذات فانه كان جوهرًا لكونه اصلا تتركب منه الاجسام. وهذا لا يتعدى الى الغائب فلا يتعدى كونه جوهرًا.

(٧٣ب/ف) ومنها انهم يقولون لا جوهر في الشاهد الا وهو مستغن عن المحل / ولا 15 مستغني عن المحل الا وهو جوهر والباري مستغن وليس بجوهر. وهذا يتوجه عليهم للمجسمة.

(٩٣أ/س) ثم نقول ما كان جوهرًا لاستغناؤه عن المحل. بل لكونه اصلا يتركب منه / الاجسام فلم تستحل اضافة كونه جوهرًا الى غير الاستغناء عن المحل وفيما نحن فيه الامر بخلافه. 20

ومنها قولهم كل قابل للصفة جوهر وكل جوهر قابل للصفة

(٣) لا: ا د ف س ق، -: ص ن (٥-٦) لانه موجود... كونه محدثا: ا د س ص ف ق، -: ن (١١) اذا: ا س ص ف ق ن، اذ: د (١٢) القيام: ا ف س ق ن، القائم: د (١٩) الاستغناء: ا د س ف ق، استغناء: ص ن. فيه -: ا (٢١) جوهر... للصفة: د س ف ق، -: ن

فلو اثبتنا الصفة للغائب لكان جوهرها فعين هذا الدليل الذي ترومون به صحة مذهبكم موجب بطلانه.

والجواب عنه انه ما كان جوهرها لقبوله الصحة بل لكونه اصلا لتركب الاجسام فلم تستحل اضافة كونه جوهرها الى غير قبول الصفات.

5 ومنها قولهم ان لاصفة في الشاهد الا وهو عرض ولا عرض الا وهو صفة / فان تمسكتم / بدليلكم لزمكم كون صفات الله تعالى اعراضا (٧٠/ص) وانتم تأبون هذا. بل هو قول بعض الكرامية وان منعتم كونها اعراضا (١٨٤/د) ابطلتم دليلكم.

والجواب عنه ان الصفة في الشاهد ما كانت صفة لانها عرض بل لانها 10 توجب تميز الذات الموصوف بها عن ذات لا يوصف بها / والعرض ما كان (١٥٤/ن) عرضا لانه صفة بل لانه مما يعرض الجوهر ولا يدوم ولهذا سمي ما لا دوام له من الاعيان عرضا تشبيها بالاعراض على ما مر في باب تحديد الاعراض في اول الكتاب. وجميع ما يمؤه المعتزلة على الضعفة يخرج على هذا الاصل من نحو قولهم.

15 لو كان لله تعالى علم لكان مستحيل البقاء وكان عرضا وكان من جنس الضمائر والاعتقادات وكان ضروريا او مكتسبا ولا يعقل علم يخرج / عن هذه المعاني. (٢٦ب/ق)

فانا نقول العلم ما كان علما لانه مستحيل البقاء لمشاركة الجهل وجميع الاعراض اياه فيه. وليست بعلم ولا لانه عرض لهذا ايضا ولا لكونه 20 من جنس الضمائر والعقائد.

(١) فلو: ا د س ف ق ن، فهو: ص هذا: ذلك: ف (٤) اضافة: ا س ص ف ق ن، اضافة ص: د (٦) كون: ا د س ف ق ن، ان: ص (٧) انتم تأبون: ا د س ف ق، انهم يابون: ص ن، بعض: د س ص ف ق ن، —: ا (٩) عنه: ا س ص ف ق ن، عنهما: د (١٠) تميز: ا س ف ق، تميز: د ص ن (١٢) الضعفة: ا د س ف ق ن، الصيغة: ص (١٩) ايضا: د ف س، المعنى ايضا: ق، —: ن

فان الجهل والشك والظن يشاركه ولا لكونه ضروريا لان العلم الاستدلالي علم وليس بضروري وحركات المرتعش ضرورية وليست بعلم. وكذا حركات العروق النابضة ولا لكونه مكتسبا لان الحركات الاختيارية والسكون الارادى كلها مكتسبة، وليس بعلم. والعلم الحاصل (٩٣ب/س) بالحواس الخمس / والبداية ليست بمكتسبة وهى علوم وجميع ما يورد 5 من هذا القبيل يدفع على هذا السبيل. والله الموفق.

فان قالوا ما قدمتم من المقدمة مقدمة صادقة وما مهتموه من القاعدة قاعدة مسلمة غير ان دعوى عدم الانفكاك في الشاهد دعوى ممنوعة. فانا لانسلم أن الاتصاف بكونه عالما لاينفك عن قيام الصفة بالذات بل لايجتمعان في الشاهد ابدأ فان العلم قيامه بالقلب ولا يوصف هو بكونه 10 عالما والعالم جميع البدن ولا علم في اكثر البدن بل العلم في جزء منه دون سائره. فما ذكرتم من الدليل صحيح غير انه لاوجود له في المتنازع فيه واكثر الغلط يثبت من امرين.

(١٥٤/أ) احدهما جعل ما ليس بدليل دليلا / وان وجد في المتنازع / فيه والاخر (١٧٤/ف) ادعاء وجود ما هو الدليل حقيقة في محل لاوجود له فيه فكان من حق 15 المجادل ان يصرف العناية الى التمييز بين ما هو دليل وبين هو ما ليس بدليل ثم الى وجوده في المتنازع فيه لو كان دليلا ولاوجود هاهنا لهذا (٨٤ب/د) الدليل. / قيل لهم لاشك ان العالم اسم ما خوذ من المعنى على ما تقدم.

(١) الشك والظن: د س ف ق، الظن والشك: ن (٢) كذا: د ف ق ن، كذلك: س (٥) علوم: د س ف ص ق ن، معلوم: ا (٥) البداية: ن (٦) الموفق: د س ف ق ، ولي التوفيق: ن (٩) بالذات: ا س ص ف ق ن، بالصفات: د. ينفك: يغفل: ص (١٠) هو: د س ف ق، —: ن. عالما: د س ف ق، علما: ن (١١) اكثر: د س ف ق، اكبر: ن (١٢) المتنازع: ا د س ص ق ن، المتنازع: ف (١٦) هو: د س ف ق، —: ا ص ن. (١٧) المتنازع: ا د س ص ق ن، المتنازع: ف (١٧) هاهنا: هنا: ا

- يدل عليه ان العلم لو انعدم عن القلب لا يوصف الذات بكونه عالما. واذا حصل في القلب يوصف به ونحو لم نشترط للاتصاف قيام العلم به بل شرطنا ان يكونه للعلم عالم وللعالم علم.
- فاذا العالم من له العلم لامن قام به العلم. فاذا قام العلم ببعضه كان العلم لكل الذات فاذا كل الذات له العلم فكان عالما. وقيام الصفة بالذات لا يشترط للاتصاف / لان الشرط هو القيام بل ليكون الوصف له. اذ (٧٠ب/ص)
- لو قام في محل اخر اولا في محل لم يكن الوصف له.
- ولهذا ابينا ان يكون الباري جل وعلا مريدا بارادة حادثة لا في محل كما ذهب اليه الجبائي وابنه لان الارادة لا تكون له لانعدام دليل الاختصاص.
- 10 فاما اذا قام العلم بالبعض كان علما لهذا الذات، لان جميع الذات كان انسانا واحدا وعُد شيئا واحدا يجعل الله تعالى كذلك، فوصف كل الذات بكونه عالما لان له العلم.
- ولهذا / تسمى الذات في الاسماء / الاضافية كالأب والابن والزوج (١٧٧أ/ق) والزوجة باعتبار ما ليس بقائم بذاته. فان الابن ليس بقائم بذات الاب (١٩٧أ/س)
- 15 الذي سمي لاجله ابا. ولكن لما ثبت له دليل الاختصاص، سمي به. فكذا في هذه الاسماء فاذا لانفكك للعلم عن العالم ولا للعالم عن العلم. ولا علم الالعالم ولا عالم بدون العلم.
- والمعتزلة يثبتون العالم بدون العلم اصلا. والى هذا الجواب ذهب كثير من متكلمي اصحابنا ويقولون ان نفع العلم ونقيضه الجهل راجع الى كل الذات وكذا القدرة والعجز والسمع والصمم والبصر والعمى وكذا البطش والمشى / الدليل عليه ان محال هذه المعاني جعلت ملحقة (١٥٥أ/ن)

(١) يدل: ا س ص ف ق ن، -: د (٣) للعلم: ا س ص ف ق ن، لعلم: د، للاتصاف: د س ف ق ن، الاتصاف: ا ص (٤) فاذا: ا س ص ف ق ن، فاذا كان: د (١٧) ولا علم الالعالم: د س ف ن، -: ق (١٩) نقيضه: س ق ن، نقيضة: ف (٢١) الدليل: ا د س ف ق، والدليل: ص ن

تبصرة الأدلة

بالالات لكل البدن وجعل الموصوف بها كل البدن فيقال نظرت ببصري وسمعت باذني ومشيت الى فلان بقدمي وكتبت هذا الخط بيدي.

وهذا جواب واضح وكثير من متأخري اصحاب الصفات يقولون ان العلم في الحقيقة صفة الجزء الذي قام به. وكذا الكلام في القدرة والسمع والبصر فذلك الجزء هو العالم لا ماسواه من البدن وكذا في جميع الصفات.

5

وما يقال فلان عالم معناه عالم القلب الا ان ذكر القلب اسقط لوضوح المعنى طلبا للتخفيف كما هو دأب اهل اللسان حتى ان الصفة لو كانت تقوم ببعض الاعضاء ولسائر الاعضاء في كونها صالحة / لقبول تلك الصفة مشاركة وامكان / القبول لكل متحقق لا بد من ذكر المحل لانعدام دلالة التعيين لدى الازدحام.

10

فيقال فلان عظيم الراس او عظيم البطن وواسع الفم وعريض الجبهة وكذا يقال فلان نافذ البصيرة واسع الصدر صائب الرأي ماضي العزيمة قوى الصرمة شديد الشكيمة فكان الاعتراض على رأي من يجيب بهذا الجواب في غاية الوهاء. والله الموفق والمعين.

ولنا ايضا طريقة دلالة المحدثات على الصفات وهي ان المفعول كما دل (٥٤ب/أ) على الفاعل فمطلقه / يدل على القدرة وكونه محكما متقنا يدل على العلم. (٩٤ب/س) فان كل من رأى المفعول محكما متقنا / استدل بكونه مفعولا على قارة

(٢) هذا: ق د ف، هذه: س، —: ن (٤) به: د س ص ف ق ن، —: ا (٥) فذلك: د ف س ق، فذلك: ن. هو: وهو: س (٥) لاما: د س ف ق ن، مالا: ا، الا ما: ص (٧) ٢ — عالم: د س ف ق، غالب: ن. القلب: د س ص ف ق ن، بقلبه: ا (٩) تقوى: ا د ف س ق، تتقوم: ص ن (١١) التعيين: س ف ق، التعيين: د ص ن، اليقين: ا. لدى: ا د س ف ق، لدى: ص ن (١٥) في: ا س ص ف ق ن، و: د (١٦) كما: ا س ص ف ق ن، كلما: د. فمطلقه: د س ص ف ق ن، بمطلقه: ا

فاعلة عليه وبكونه محكما على علم فاعله به حتى ان من زعم ان ديباجا منقشا او دارا فاخرة فيها نقوش وتصاوير وهى مبنية على غاية الاحكام والاتقان / نسج ذلك جاهل بصناعة (١٧١/ص) النسج عاجز عنها. وُبئى هذه جاهل بصنعة البناء عاجز عنها 5 استجهل ونُسب اما الى الحماقة واما الى العناد والمكابرة، كما ان من زعم ان ذلك كله حصل بنفسه من غير ناسج ولا بانٍ نسب الى ذلك ثم بعد هذه المقدمة كانت المعتزلة بين امور ثلاثة.

اما ان يسووا / بين الشاهد والغائب في كل ذلك ويقولوا بان قدرة (٧٧ب/ق) الصانع ثابتة بدلالة المفعول وعلمه ثابت بدلالة احكام المفعول واتقانه. 10 كما ان ذاته ثابت بدلالة المفعولات عليه كما في الشاهد. وفي هذا ترك مذهبهم لكنه انقياد للحق واذعان للدليل واعتراف بثبوت المدلول عند قيام دليل ثبوته والتسوية بين الشاهد والغائب عند وجوب التسوية. واما ان يفرقوا بين الشاهد والغائب في كل ذلك ويقولوا بان المفعول وان دل على وجود الفاعل وقدرته، وإحكامه وان دل على علمه في الشاهد ففي الغائب لا يدل على شئ لاعلى وجود الفاعل ولاعلى قدرته 15 وعلمه فينكرون الصانع وقدرته وعلمه فيلزمهم انكار الصانع وان وجد دليل وجوده كما انكروا قدرته وعلمه وان وجد دليل وجودهما.

واما ان يسووا بين الشاهد والغائب في حق دلالة المفعول على الفاعل ويقروا بثبوت الصانع ويفرقوا بين الشاهد والغائب في حق دلالاته

(٨) الغائب: ا د س ص ف ق، الغائب عند وجوب التسوية واما ان يفرقوا بين الشاهد والغائب: ن (١٠) المفعول: د س ص ف ق ن، المفعول: ا (١١) مذهبهم: د س ص ف ق ن، مذهب: ا. وبي: اد س ف ق ن، في: ص (١٢) وجوب: ف ق. وجود: د س ن، التسوية: التسوية س (١٦) فينكرون: ا س ص ف ق ن، وينكرون: د

على القدرة والعلم ويقولوا وان كان ذلك دليلا عليهما في الشاهد فليس
بدليل عليهما في الغائب فيصيروا مناقضين من وجهين.
احدهما بالترفة بين الدلالة على الذات والدلالة على الصفات.

(٨٥ب/د) والآخر بالترفة بين الشاهد / والغائب في الدلالة على الصفات

(٩٥أ/س) /ومتعلقنا في ذلك الاستدلال بالشاهد ووجوب التسوية بينه وبين الغائب 5
والاستدلال بالانقياد للدلالة على الذات والقول به. والله الموفق.

واعترض ابى الهذيل على هذه الطريقة والجواب عنه على ما مر.

(٧٥أ/ف) فاما الجبائي ومن تابعه / من البصرين فانهم يقولون المفعول اذا كان محكما

(٥٥ب/ن) يدل في / الشاهد والغائب جميعا على ما كان له فاعله عالما قادرا. وفي

الشاهد كان الفاعل عالما قادرا بالعلم والقدرة. فكان المفعول المحكم المتقن 10
دليلا عليهما في الغائب كان عالما قادرا لذاته فكان ذلك دليلا على ذاته.

والكعبي ومن تابعه من البغداديين يقولون الفعل المحكم المتقن يدل على

ان فاعله عالم قادر فحسب ثم ينظر بعد ذلك فان كان الفاعل يجوز عليه

الجهل والعجز علم انه عالم بعلم قادر بقدرة وان استحال عليه الجهل

والعجز وجميع اضداد العلم والقدرة كان عالما بنفسه قادرا بنفسه. 15

(٥٥أ/و) وابو هاشم ومن تابعه يقولون ان دلالة الفعل / على ان الفاعل

(٢) فليس: د س ف ق، وليس: ن. مناقضين: س ف ق، متناقضين: ن (٥) متعلقنا: د س ف

ق ن، متعلقا: ا، متعليا: ص وجوب: س ف ق، وجود: ن (٨) فاما: ا س ص ف ق ن، واما:

د (١٢) المتقن: ا س ص ف ق ن، والمتقن: د (١٤) عليه: ا د ف س ق، —: ص ن (١٦) الفعل:

د س ق ن، العقل: ف

- عالم قادر دلالة على ان له حالا لكونه عليها كان / عليها كان / قادرا (٧١ب/ص)
وان له حالا لكونه عليها كان عالما وانه بهاتين الحالتين فارق ما ليس بعالم
ولا قادر. فنقول وبالله التوفيق.
- ان الجبائي بقوله ان الفعل المحكم المتقن يدل على ما كان له فاعله / عالما (١٧٨أ/ق)
- 5 قادرا سلم انه في الشاهد دليل على العلم والقدرة. وسلم ان ما هو دليل
العالم القادر دليل العلم والقدرة وقد وجد في الغائب ما هو دليل العالم
القادر فكان ما هو دليل العلم والقدرة موجودا فيدل عليهما ايضا كما
دل على العالم القادر على انه لا حاجة بنا الى اثبات كون دليل العالم دليل
العلم بل بنا حاجة الى اثبات ما هو دليل العلم والقدرة وهو المفعول
10 المحكم المتقن. وقد سلم وجوده فالقول معه بعدم المدلول مناقضة وفتح
اوسع باب للمعطلة في نفي الصانع مع وجود دليل ثبوته ثم لا ينفصل
هو ممن يعكس عليه
- / فيقول هو في الغائب دليل كون الفاعل عالما قادرا ودليل ثبوت قدرته (٩٥ب/س)
وعلمه. وفي الشاهد دليل كونه عالما قادرا لا دليل علمه وقدرته او يقول
15 هو في الغائب دليل ثبوت علمه لادليل كونه عالما بل هو الاولى. فان
الاحكام دليل ثبوت العلم. / ثم كان العلم بالعالم من ضرورة ثبوت العلم (١٨٦أ/د)
بالعلم لاستحالة قيامه بالذات.
- ويقال للكعبي ماذا تزعم؟ أتزعم ان الفعل المحكم دليل على الذات فحسب
ام على ذات موصوف بصفة.

(٣) بقوله: د س ف ق، يقوله: ن (٩) بناحاجة: د ف ق ن، لنا حاجتنا: س (١١) المحكم: دليل
المحكم: د . المتقن وقد وجد: د (٠) بعدم: ا د س ف ق ن، بقدم: ص (١١) في: د ف ق ن،
و: س (١٢) الفاعل: س ف ق ن، الغائب: د (٠) ودليل ثبوت ... قادرا: د س ف ق، —:
ن (١٧) بالذات: بذاته: س ن. (١٩) ام: د س ف ق ص ن، او: ا

فان قلت هو دليل على الذات فحسب فهو فاسد لان مطلق وجود الشيء لا يدل على صحة كونه فاعلا فان الجمادات والاعراض موجودة وليست بفاعلة ولا بصالحة لحصول الفعل عنها.

وان قلت انه دليل على ذات موصوف بصفة قيل هذه الصفة راجعة الى الذات ام الى معنى وراء الذات.

5

فان قلت راجعة الى عين الذات عاد الكلام الاول وصار دالاً على مطلق الذات وقد ابطالناه. وان كان راجعا الى معنى وراء الذات فقد ثبت / ما قلنا وبطل سعيه.

وإذا ثبت هذا في الشاهد ثبت في الغائب لان مدلول الدليل لا يختلف في الشاهد والغائب.

10

ويقال لا يي هاشم ان قولك ان الفعل المحكم دلالة على ان الفاعل له حال لكونه. عليها كان قادرا اقرار منك بثبوت القدرة. وكذا العلم لان الفعل اذا دل على تلك الحال وهى في الشاهد من مقتضيات العلم ولا يمكن ثبوتها في الشاهد الا بالعلم فكذا في الغائب تسوية بين الشاهد والغائب في تعلق المتلازمات بعضها ببعض فصار الفعل المحكم المتقن دليل الحال 15 والحال دليل العلم.

ثم يقال له اذا كان / الفعل المحكم المتقن دليل حال. لكون الفاعل عليها كان عالما وكانت الحال مدلولا عليها من جهة الفعل المحكم المتقن فهل الحال معلومة ام لا.

(٣) بالصحة: ا د ن س، صالحة: ف ق، الصالحة: ص (٦) عين: ا د س ف ق ن، غير: ص (٧) راجعا الى معنى: د س ف ق ن، راجعة الى: ا (١٤) دل: د س ف ق، دل الدليل: ن ص (١٤) الغائب والشاهد: ف ق، الشاهد والغائب: د س ن (١٧) له: ا د س ف ق، -: ن ص

- فان قلت انها معلومة فقد تركت / مذهبك وان قلت انها ليست بمعلومة (١٩٦/س)
 فقد هذيت. فان الحال لما كانت مدلولا عليها وقد ظهر ما هو دليل عليها
 لا بد من ان تصير معلومة. ولو جاز ان لا يصير المدلول معلوما مع المعرفة
 بالدليل / لجاز / ان لا يصير ذات الفاعل معلوما مع وجود الدليل. (١٧٢/ص)
 5 والعلم بالله تعالى استدلالا لي / فاذا لم يكن ابو هاشم عالما بالله تعالى (٥٦/ن)
 ولان الدليل ما يوجد منه الدلالة لو استدلل المستدل. (٨٧/ب/ق)
 ثم يقال له هل دل الفعل المحكم على الحال ام لا. فان قال لا. فقد اقرانه
 ليس بدليل. فدعواه انه دليل الحال ضرب من الحال وان قال دل. قيل
 له اذا وجدت الدلالة واستدل المستدل واستوفى شرائط الاستدلال كيف
 10 لم يصير المدلول معلوما.
 ويقال له اذا كان الفعل المحكم المتقن يدل على الحال. والحال لم تصير
 معلومة كيف عرفت ان الفاعل عالم وكونه عالما من مقتضيات الحال.
 والعلم بالمقتضى يثبت بثبوت العلم بالمقتضى.
 ثم يقال له اذا كان الفعل المحكم المتقن يدل على الحال فالحال راجعة الى
 15 عين الذات ام الى معنى وراء الذات.
 فان قلت انها راجعة الى عين الذات فقد التحقت بابيك وقد ابطلنا ذلك.
 وان قلت هي معنى وراء الذات فقد اقررت بما منه هربت، غير انك
 اخطأت في تسمية ذلك حالا. وبالله التوفيق.
 واعترض اصحاب الكعبي على هذا الدليل وقالوا ان العلم بكون الفاعل
 20 عالما ضروري ثابت بالبدية فحكمننا به في الشاهد والغائب. فاما العلم

(١) فان قلت انها معلومة: ا س ص ف ق ن، -: د. وان قلت: ا ص ف ق ن، قلنا: د (٤)
 لجاز: ا د ف س ق، لجازان لا يصير ذات الفاعل معلوما مع المعرفة بالدليل لجاز: ص ن (تكرار)
 (٨) فدعواه: ا د س ف ق، فدعوته: ص ن (١٤) المتقن: د س ف ق، -: ن (١٤) فالحال:
 سف ص ق ن، والحال: ا د (١٧) وان: د س ف ق، فان: ن (١٩) اعترض: د س ف ق ن،
 اعترض: ا ص. العلم: د س ص ف ق ن، لا علم: ا (٢٠) فاما: د ف ق ن، واما: س

بثبوت العلم له في الشاهد مكتسب لان العلم بالاعراض الغائبة عن الحواس لا يكون الا بطريق الاستدلال والاكتساب. والعلم الثابت بالبدئية غير الثابت بالاستدلال. فقلنا بكون الفاعل عالما في الشاهد (٩٦ب/س) والغائب جميعا لانعدام الموجب / للتفرقة بينهما. فاما دليل ثبوت العلم (٧٦أ/ف) في الشاهد وهو جواز كونه جاهلا / غير عالم فمنعدم في الغائب فلم 5 نقل به في الغائب. اذ التعدية من الشاهد الى الغائب تجب عند قيام دليل التعدية ووجود المعنى الموجب للتسوية ولم يوجد.

وعامة المعتزلة يسلمون ان العلم بكون الفاعل عالما مكتسب كالعلم بثبوت العلم للفاعل غير ان الدلالة التي تدل على كونه عالما في الشاهد غير الدلالة على ثبوت العلم بدليل ان العلم باحدهما ينفك عن الاخر. 10 ولو كانت هذه الدلالة عين تلك الدلالة لما تصور الانفكاك بينهما. لان الشيء الواحد لا يتصور ان يدل على مدلول له ولا يدل على المدلول الاخر اذ هو يدل على الامرين بوجوده وقد وجد. واذا كان كذلك فكانت الدلالة على كون الفاعل عالما موجودة في الشاهد والغائب جميعا فحكم بكونه عالما.

فاما الدليل على ثبوت العلم له فموجود في الشاهد دون الغائب وهو ما ذكرنا من جواز كونه غير عالم ففرقنا بينهما. ودليل جواز الانفكاك بين الدليلين ان نفاة الاعراض يعلمون كون الفاعل عالما ولا يعلمون ثبوت العلم له

(٧٩أ/ق) / فيقال لاصحاب الكعبي ان دعوى كون العلم بكون الفاعل عالما من 20

(٢) لا: د س ف ق، لن: ا ض، ان: ن (٦) نقل: س ف ق، يقل: ن (٧) وجود: د س ف ق، دليل: ن (١٢) مدلول: ا س ف ص ق ن، المدلول: د (١٠) المدلول الاخر: ا س ص ف ق ن، مدلول آخر: د (١٤) جميعا: تكرر في: صن

- باب البديهيّات دعوى ممنوعة بل هي / من جملة المستحيلات. (د/أ١٨٧)
- فان العلم بكونه عالما مبنى على العلم بكونه فاعلا والعلم بالفاعل / بدلالة (ب/٧٢/ص)
- الفعل المحكم علم مكتسب لمساعدة الكعبي ايانا ان المعارف ليست
بضرورية. واذا كان العالم بثبوت الفاعل للمفعول مكتسبا كيف يكون/ (أ/٥٦)
- 5 العلم بما هو مبنى عليه ضروريا بديبيا. فاذا من زعم ان العلم المبني على
العلم المكتسب ضروري وان كان لايتوصل اليه الا بالتوصل الى الاول
ولن يتوصل الى الاول الا بالاستدلال وصار هو بهذه الوساطة مستحيل
الوصول الا بالاكتساب، والاستدلال كان متحامقا.
- وهذا لانه جعل المعرفة لمن عاين المفعول المحكم المتقن بكون / فاعله عالما (س/أ٩٧)
- 10 قادرا ثابتة بطريق الضرورة بحال ما عاين قبل حصول الاستدلال الذي
تحصل له به المعرفة بالفاعل ثم زعم ان من المحال / ثبوت المعرفة الضرورية (ب/٥٦)
- قبل هذا الاستدلال. وهذا هو التناقض الظاهر الذي يستنكف عن
ركوب مثله من لم يحلّ من هذا العلم بطائل.
والله الموفق.

- 15 ثم يقال لهم ان كثيرا من اهل الطبائع يجوزون الفعل المحكم من الطبائع
وان المنجمين منهم من يجوز ذلك من الكواكب. والمعتزلة يجوزون
حصول الافعال المحكمة على طريق التولد عن الميت والنائم والساهي. وثمّامة
ابن الاشرس يجعل المتولدات افعالا لا فاعل لها وهؤلاء كلهم من ارباب العقول
السليمة وارباب العقول السليمة لا يختلفون في البديهيّات فدل ان

(١) البديهيّات: د س ف ق، البديهيّات: ن (٢) علم: ا د س ف ق، على: ص ن (٤) مبنى: ا
د س ف ق ن، معنى: ص (٥) اليه الا بالتوصل: د س ص ف ق ن، س: ا (١٠) له: د س ف
ق، س: هـ. الاستدلال: د س ف ق ن، الاستدلال: ص (١١) الاستدلال: د س ف ق ن،
الاستدلال: ا (١٣) يحل: ا س ف ق ن، (اي يتزين: ق هامش)، يجهل: د (١٦) وثمّامة بن
اشرس يجعل المتولدات افعالا لا فاعل لها: قبل المعتزلة في: ف ق. وبعد (الساهي) في: ا د س ص
ن. يجعل: د س ف ق ن، يحصل: ا

دعواهم كون العلم بان الفاعل عالم بديها باطلة مجحودة. والله الموفق.
ويقال لهم ما انكرتم من ان يعكس عليكم فيقال العلم بان الفعل المحكم
(٧٦ب/ف) يوجب العلم الضروري بوجود علم فاعله / ولا يوجب وجود فاعله
الا بالاستدلال لما علم ان قيام العلم بذاته من غير ذات يقوم به محال.

ويقال له ان كان العلم بثبوت الاعراض استدلاليا لا ضروريا لاختلاف 5
العقلاء فيه. فكذا لا يعلم كون الفاعل قادرا عالما الا بالاستدلال لوقوع
الاختلاف فيه بين العقلاء على ما ذكرنا.

(٨٧ب/د) ويقال / لعامة المعتزلة لم تقولون ان دلالة الفعل على كون فاعله عالما
غير الدلالة على ثبوت علمه. وما معنى كونه عالما أ راجع هو الى الذات
فحسب ام الى معنى وراء الذات.

10

فان قلت انه راجع الى الذات فحسب فقد مرّ ابطاله وان قلت انه راجع
الى ذات موصوف بصفة.

(٧٩ب/ق) قلنا التقسيم قائم فانا نقول يدل على ذات / موصوف بصفة راجعة الى
عين الذات او على ذات موصوف بصفة وراء الذات. فان قلت يدل على

ذات موصوف بصفة راجعة الى عين الذات فقد مرّ ابطاله / فان قلت 15
يدل على ذات موصوف بصفة راجعة الى معنى وراء الذات فقد

(١) دعواهم: ا د س ف ق، دعوتهم: ص ن. بان: د س ف ق، -: ن. بديها: د س ف ق،
بديها: ن (٥) يقال: د س ف ق ص ن، لا يقال: ا. لاضروريا: ا ف ق س، ضروريا: ن، لما علم
ان قيام العلم بذاته من غير ذات يقوم به محال. ويقال له ان كان العلم بثبوت الاعراض استدلاليا
ضروريا: د. فكذا: ا د س ف ق ن، وكذا: ص (٨) لم: ا ف ق ص ن، بم: د س (٩) هو:
ق ف ن د، -: س (١١) قلت: د س ف ق ن ص، قلت: ا (١٢-١٣) ذات موصوف... قلنا
... او على: د س ف ق ن ص، -: ا (١٤-١٥) يدل على ... ابطاله فان قلت: س ص ف ق
ن، -: ا د (١٥) عين: ص ف ق س، غير: ن. (١٥) فان: س ف ق، وان: ن

أقررتم بالحق وتبين ان الدلالة على كونه عالما هي الدلالة على ان له علما
وما ذكر من الانفكاك ممنوع وما ذكر من الدليل باطل.

فأنا لانسلم ان نفاة الاعراض يعرفون في الشاهد فاعلا. فان المعرفة بالفاعل
لن تتصور بدون المعرفة بالفعل. وهم لا يعرفون في الشاهد فعلا ليعرفوا
5 به فاعلا وهذا لان الفاعل في الشاهد لا يفعل الجسم انما يفعل العرض.
وهولاء ينكرون الاعراض فكيف يعرفون الفعل واذا لم يعرفوا الفعل
لا يعرفون الفاعل على انا اقمنا الدلالة على ان الفعل المحكم يدل على قدرة
الفاعل وعلمه.

فبعد ذلك لاحاجة بنا الى ان نبين ان الدلالة على العلم والعالم دلالة
10 واحدة او دالتان. والله الموفق.

وراء هذه الطرق الثلاثة طرق أخر لاصحابنا رحمهم الله غير انا رأينا
الاصوب في التدبير الاعراض عن ذكرها لثلا يطول الكتاب ثم نشتغل
بحل شبهاتهم.

فبقول قولهم: لو كانت لله تعالى / صفات لكانت قديمات والقول (٥٧ب/أ)
15 بالقدماء محال. قد سبق في خلال كلامنا الاختلاف بين اصحابنا في
اطلاق لفظة القديم على الصفات. فمن جعل القدم معنى وراء الذات
لم يجوز اطلاق لفظة القديم على الصفات فاندفع عنه الإلزام.

(١) تبين: ا ف س ق ن، بين: د (١٠) الدلالة: ا ف س ق ص ن، الذات: د (٢) ذكر: ا د س
ف ق ن، ككثر: ص (٣) في: د س ف ق ص ن، با: ا (٤) في الشاهد فعلا.. لأن الفاعل —:
١ (٦) يعرفون —: ا (١٠) دالتان: د س ف ق، دلتان: ن (١٤) قولهم: س ف ق، —: ن.
(١٥) سبق: د س ف ن تبين: ق، (١٦) القدم: د س ف ق، القديم: ن (١٦) فمن جعل القدم
معنى... على الصفات: تكرر في: ص

- ومن قال منهم ان القديم هو المتقدم في الوجود او الموجود الذي لا ابتداء لوجوده فانه يقول ان كل صفة قديمة غير انه لا يجوز القول بالقدماء لتلا يسبق الي وهم السامع ان كل قديم من القدماء قائم بذاته موصوف بصفات الالهية / بل يقول ينبغي ان يقال ان الله تعالى قديم بصفاته. (د/أ١٨٨)
- وعند اطلاق لفظة القديم على كل صفة ينبغي ان يقيد فيقال ان القديم 5 (أ/٥٧) القائم بالذات / واحد وله صفات الكمال. كل صفة / قائمة بذات الله (ف/١٧٧) تعالى وهي قديمة على معنى ان ليس لوجودها ابتداء وانها في الوجود متقدمة على المحدثات اجمع.

فلم قلت ان القول بقدماء على هذا الوجه محال وفيه وقع النزاع

- (س/١٩٨) / وما يقوله الاسكافي والصالحي والجبائي من رؤساء القدرية ان القديم 10 هو الله. فالقول بالقدماء قول بالالهة كلام في غاية الفساد. فان احدا لا من ارباب اللغة ولا من اهل الكلام لم يقل ان القديم هو الله. وسمعنا العرب يقولون هذا بناء قديم وشيخ قديم ويريدون به المتقدم في الوجود دون الوصف له بالالهية.
- ويقال في المثل السائر الشر قديم ولا يريدون ان الشر هو الله تعالى 15 واهل الدهر يعتقدون قدم كل جزء من اجزاء العالم. وما اعتقدوا الوهيتها

(١) ومن قال منهم: ا س ص ف ق ن، ومنهم من قال: د (٢) ان: د س ف ق، -: ن (٢) ان كل صفة قديمة .. وهو السامع: تكرر في: د (٥) لفظة: لفظ: ق (٧) وهي: د س ص ف ق ، وهو: ا، (٧) وانها: ا ف س ق ن، لانها: د. ابتداء: د س ف ق نص، ابتداء وانها في الوجود متقدمة على معنى ان ليس لوجودها ابتداء: ا (٩) بقدماء: د ف ق ن، بالقدماء: س (١١) فان احدا لا: د س ف ق، فان لا احدا: ص، فان احدا: ا ن. بالالهة: بالهة: ا (١٢) وسمعنا: سمعنا: ف. يقولون: د س ف ق، نقول: ن (١٣) ويريدون: د ف ق ن، فيريدون: س (١٤) له: ف ق ن س، -: د (١٦) كل: تكرر في: د

على ان هذا كلام يكفي منعه عن الاشتغال بابطاله/فانه يطالب بالدليل (٨٠/أ/ق)
 فيقال لم قلت ان القديم هو الاله؟ والعقلاء باسرههم على خلاف هذا على
 ما ذكرنا من اطلاق اهل اللغة لفظة القديم من غير ارادة الالهية واعتقاد
 اهل الدهر قدم العالم من غير اعتقاد الالهية. ويسمّون الاصنام الهة وان
 كانوا لايعتقدون قدمها. فانهم كانوا ينحتونها من الخشب والاحجار
 ويتخذونها من الصفر والنحاس وهذه كلها من اجزاء العالم الذي اعتقدوا
 5 كونها مخلوقة لله تعالى على ما قال.

وَلَيْنِ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ. (١)

وما يقولون ان القدم من اخص اوصاف الباري فلو كانت الصفة قديمة
 10 لوجدت المشاركة في اخص الاوصاف فتكون الصفة مثلا لله تعالى واذا
 كانت مثلا له لكانا صفتين او موصوفين وكلا الامرين باطل. هذا كلام
 صدر عن غاية الجهل.

لانهم بنوا هذا الكلام على مقدمة مجحودة وبعد جريان المساهلة في تسليم
 المقدمة غفلوا عن شريطة المماثلة ومحلها وبنوا علة المماثلة على امر ممنوع.
 15 واثبتوا حكم تلك العلة على اصل الخصوم دون اصلهم. فهذه اربع
 جهالات وقعوا فيها يستحي عن الوقوع في واحدة منها الرريض الخالي
 عن هذه الصناعة. وبيان هذه الجهالات.

اما الاولى / منها، فنقول بنوا هذا الكلام على كون القدم من اخص (٨٨ب/د)

(١) فانه: ق ن، وانه: س د ف. قلت: د ف ق ن، قلت: س (٤) الاصنام: د س ف ق، الاجسام:
 ن (٥) فانهم: د ف ق س ن، كأنهم: ا (١٠) اذا: د ف س ص ن، ان: ا ق. كانت: كان: س
 (١٣) الكلام: ا د ف س ق، —: ص ن (١٠) المساهلة: د س ف ص ق ن، المشابهة: ا (١٥)
 من: (تلك العلة) الى (كانت دائمة) ص ٣٠٧ سطر ٦ موجود في: أ د س ف ق، ناقص في ب
 ص ن (١٦) الخالي ا ق س ف، العالي: د (١٨) القدم: س ف ق، القديم: ا، المقدم: د

- (٩٨ب/س) اوصاف الباري / جل وعلا. وهذا ممنوع. ويقال لهم: لم قلت ذلك فان قالوا، قلنا ذلك لان الموجود وصف عام يشتمل على القديم والمحدث. واذا قيل انه تعالى قديم فهو وصف للموجود بصفة يختص بها عن غيره من الموجودات. ثم ليس في القديم صفة اخص من القدم فكان هو وصفا خاصا لا اخص منه. قيل وهل وقع النزاع الا في هذا. 5
- (٧٧ب/ف) الباري جل وعلا/ واما ان يكون غير قائم بالذات وهو صفاته تعالى. فكان وصف القديم شاملا على الذات والصفات واخص من القديم الذات والصفات. وعندكم لا اخص من القديم. فاذا هذه مقدمة مجحودة. لا يمكنهم اثبات هذه المقدمة الا باقامة الدليل على نفي قديم غير قائم بالذات. واختصاص 10
- صفة القديم بالذات فحسب. ولو امكنكم اثبات هذا لوقعت لكم الغنية عن التمسك بهذه المقدمة فاذا هذا منكم تعلق بدليل لا تثبت صحته الا بثبوت المدلول. وكل دليل هذا سبيله، فهو باطل.
- لانه لا يمكن اثبات المدلول الا بثبوت الدليل ولا يمكن اثبات الدليل الا 15
- بثبوت المدلول. فلا يتوصل الى اثبات احدهما البتة كمن وقع في بئر ولا يمكنه الخروج الا باحضار الحبل، ولا يمكن احضار الحبل الا بخروجه، فامتنع كل واحد منهما. او كمن اقفل / بابا وترك المفتاح في البيت. ولا يمكن فتح الباب الا باخراج المفتاح ولا اخراج المفتاح الا بفتح الباب فامتنع الأمران جميعا. وكذا هذا. والله الموفق. 20

(٢) الموجود: ا ف س ق، الوجود: د (٥) هذا: ا س ف ق، هذا لان القدين نوعان: احدهما قائم بذاته والثاني قائم بغيره والذي قام بخراته هو الله تعالى والذي قام بغيره صفاته فهذه مقدمة مجحودة: د (٧) فكان: د س ف، وكان: ق (٨) الذات والصفات: ا د س الصفات والذات: ف ق، (١٠) يمكنهم: د ف ق، يمكنكم: س

5 أما الجهالة الثانية، فهي الجهل بشرية المماثلة ومحلها. وهي ان المماثلة لن تثبت الا بشرية المغايرة بين المتماثلين. وكذا الموافقة والمخالفة. وهذه كلها اوصاف المتغايرين. ومحلها المتغايران ولا مغايرة بين الذات والصفات على ما نبين بعد هذا. فكانت شريطة المماثلة / ومحلها (أ/٩٩س) معدومين فكان القول بالمماثلة محالا.

10 أما الجهالة الثالثة، فهي انهم جعلوا علة المماثلة الاشتراك / في اخص (أ/٨٩د) الاوصاف. وهذا مذهبهم. ويخالفهم خصومهم في ذلك على ما بينا. وقررنا فساد ذلك فكان التعلق به لا يبطال مذهب من لا يساعدهم على ذلك باطلا .
وأما الجهالة الرابعة، فهي اثبات حكم علة المماثلة على مذهب خصومهم دون مذهبهم. فهي ان علة المماثلة عندهم الاشتراك في وصف واحد وهو أخص الأوصاف.

15 والاشعرية يقولون ان علة المماثلة الاشتراك في جميع الاوصاف، فكانت العلة عندهم عامة فكان الحكم عاما. فلما اشترك البياضان في جميع الاوصاف كانت المماثلة بينهما ثابتة في جميع الاوصاف، فكانا مثلين من جميع الوجوه. واذا كان كذلك فكانت علة المماثلة عندهم الاشتراك في اخص الاوصاف، كان الحكم وهو المماثلة، ثابتا في اخص الاوصاف لا في الجميع. فان البياضين كانت المماثلة الثابتة بينهما في حق كونهما بياضين لثبوت الاشتراك بينهما في وصف البياض لاغير.

20 فاما استواء البياضين في كونهما لونين عرضيين موجودين فغير ثابت باشتراكهما في وصف البياض، بل باشتراكهما في الوجود والعرضية واللونية لوجوب اقتضار الحكم على قدر العلة.

(١) فهي: د، وهي: ق ف س (٢) وهذه: د س ف ق، هذه: ا (٧) بينا وقررنا: ف ق، قرنا وبيننا: ا د س. التعلق: س ف ق، التعليق: د (١٠) فهي: س. ف ق، وهي: ا د (١٣). اشترك: ا ف ق س، اشتركا: د

- وإذا عُرف هذا ثبت ان اشتراك الذات والصفة في صفة القدم يوجب (٧٨/أ/ف) استواءهما / في صفة القدم لاغير. والخصوم لا يأتون هذا. فاما استواءهما في كونهما الهين او موصوفين او صفتين فليس بحكم لاستوائهما في القدم. فاذا اثبتوا الاستواء في هذه الاوصاف لوجود الاشتراك في اخص اوصاف النفس وهو صفة القدم فقد اثبتوا المماثلة من جميع الوجوه كما هو مذهب 5 الاشعرية لوجود الاشتراك في اخص الاوصاف على ما هو مذهبه دون مذهب الاشعرية فكان الخطأ فيه من وجهين.
- (٩٩ب/س) احدهما اثبات حكم العلة زيادة على قدر العلة / وهو محال. والثاني اثبات حكم العلة التي هي علة عندهم على الخصوص على طريق العموم والشمول كما هو حكم علة الخصوم. وفساد هذا ظاهر. لما ان كل ذلك 10 (٨١/أ/ق) خارج عن / قضية العقول وجهل بخاصية الحد والمحدود والعلة والمعلول. وهذا ليعلم ان من ذأب المعتزلة التهويل بلا تحصيل والتعويل على التخيل. وكل كلام لهم لو عرض على قوانين الاصول ومقتضيات العقول لظهر انه فريضة كسراب بقية. والله الموفق.
- (٨٩ب/د) وما قالوا ان الله تعالى لو كانت له صفات لكانت باقيات / ويستحيل 15 بقاؤها بالبقاء. وعندكم بقاؤها بذواتها غير جائز ولو جوزتم لهدمتم قاعدتكم. نجيب عن ذلك فنقول. والله الموفق.
- ان قدماء اصحاب الصفات كانوا يقولون ان الله تعالى باق بصفاته. وامتنعوا عن وصف كل صفة بالبقاء، فلم يقولوا علمه باق، ولاحياته ولاقدرته.

20

(١) صفة: س ف ق، —: ا د (٢) استواءهما: د ف ق، استواء: س (٥) النفس وهو صفة القدم: س، القدم وهو صفة النفس: ق، النفس: ا ف، التعيين: د (١٤) يظهر: أ س ف ق، لظهر: د ق هامش، فريضة: ا، فريضة: د ف ق، فريضة: س. كسرآب: لسراب: ف (٢) والله الموفق. ف س ق، وبالله التوفيق: د

ويقولون ثبت لنا بالدلائل أن لله تعالى صفات ازلية قائمة به. وثبت استحالة كون الباقي باقيا بلبقاء بالدليل. وثبت ايضا استحالة قيام البقاء بالصفات بالدليل. وحصل من مجموع هذه الدلائل وجوب القول بالصفات ووجوب الامتناع عن الوصف بكونها باقية. الا ان هذا الكلام 5 تتعذر تمشيته. لان الخصوم يقولون ان لم تكن الصفات دائمة فهي فانية. وان كانت دائمة/بان كانت موجودة في الازل وهى للحال موجودة وتوجد ابدا لا الى نهاية فلن يتصور دائم لا يكون باقيا.

فاشتغل الاشعري بجواب هذا. وقال انا اسلم ان علم الله تعالى باق وكذا سائر صفاته ولا اقول انها باقية بلا بقاء ليلزمي هدم اصلى بل اقول انها 10 باقية ببقاء فان بقاء ذات الله تعالى بقاء للذات وبقاء للصفات ايضا. وبقاء الذات بقاء لنفسه ايضا. لانه ليس غير الذات.

فاذا لزم عليه القول ببقاء الاعراض بان يقال ان في الشاهد / البقاء الة ائم (١٠٠/أ/س) بالذات ينبغي ان يصير بقاء لجميع صفات ذلك الذات فتصير الاعراض باقية.

اجاب ان بقاء الجواهر لا يكون بقاء للاعراض القائمة بها لان الاعراض القائمة بالجواهر غير الجواهر. والبقاء القائم بشيء لا يكون بقاء لما هو غيره. 15 فاما في الغائب، فالصفات ليست باختيار للذات / فيكون البقاء القائم (٧٨ب/ف) بالذات بقاء لما ليس بغير الذات فاتضح الفرق. ولان بقاء الجوهر لو جعل بقاء للاعراض القائمة به لما تصورت المغايرة بين الجوهر وبين

(٦) من (تلك العلة) ص ٣٠٣ سطر ١٥ الى (كانت دائمة) —: ب ص ن (٩) ليلزمي ... اصلى: ا د س ف ق، ليلزمه ... اصله: ن ص. بلا بقاء: ا س ص ف ق ن، بالبقاء د (١٠) الزم: د س ف ق، لزم: ا ص ن (١٤) بها لان ... القائمة: د س ف ق ص، —: ا ن. (١٤ ، ١٥) الجواهر: د س ف ق، الجوهر: ن (١٦) باختيار: ا د س ص ف ق، باعيان: ن (٥) بغير الذات: ا د س ف ق، تغير للذات: ص ن (١٨) به: ا د س ف ق، —: ص ن

الصفات ولعدمها مع بقاء الجوهر لما ان بقاء الجوهر لما جعل بقاء لها.
فما دام الجوهر باقيا كان بقاءه موجودا. وكان بقاءه لاعراضه.
والقول بعدم ما وجد بقاءه محال. فاذا استحال عدمها مع بقاءه استحال
عدمها مع وجوده ويستحيل ايضا وجودها مع عدمه اذ لا قيام للاعراض
5 (٨١ب/ق) بدون الجواهر فصار كل جوهر مع / ماله من الاعراض مما يستحيل
(١٩٠أ/د) وجود احدهما مع انعدام صاحبه فبطل / حد الغيرين. وحيث رأينا ان
الاعراض تغاير الجواهر التي تقوم بها وانها تنعدم مع بقاء الذات علم
(٥٧ب/ن) ان بقاء الجوهر / لم يكن بقاء لما قام به من الاعراض. وفي حق الغائب
مثل هذا الدليل منعدم.

10 الا انا نقول ان ما ذكره الاشعري فاسد لان الخصوم يقولون ان الصفة
عندكم ان لم تكن غير الذات فلم تكن عين الذات. فلم جعلتم البقاء القائم
بالذات بقاء لما ليس بالذات. ولما لم يقيم به البقاء.
الا ترى ان بقاء الجوهر لم يجعل بقاء لاعراضه وانما لم يكن كذلك لان
العرض ليس هو الجوهر لا لما انه غيره بل وصف المغايرة فصل في الباب.
لانه لا يمكن ان يقال ان بقاء الجوهر لم يصير بقاء لما قام به من العرض 15
لانه غيره. لانه انما كان غيرا له لان بقاء الجوهر لم يجعل بقاء له فانعدم
مع وجود الجوهر. فكان غيره.

(٢) وكان: ا س ص ف ق ن، فكان: د (٥) بقاء لاعراضه: ا د س ف ق ن، تعال اعراضه:
ص (٣) فاذا: س، واذا: د ف ن، اذا: ق (٤) ويستحيل: ا س ص ف ق، فيستحيل: د (٧-٨)
التي تقوم: ... الجوهر: د ف س ص ق ن، ا (٩) منعدم: ا د س ص ف ق، متقدم: ن (١١)
عندكم: د س ف ق، عندك: ا ص ن (١٤) فصل: د ن، فضل: س ف ق، (١٥) العرض: ا س
ص ف ق ن، الاعراض: د غيرا: س ف ق، غيره غيرا: ن (١٦) الله: د س ف ق، -: ن

ولو جعل بقاء الجوهر بقاء لاعراضه لما صارت اغيارا له، لانها حينئذ كانت لاتعدم مع بقاء الجوهر فاذا كان السبب لكونها اغيارا للجوهر امتناع جعل بقاء / الجوهر بقاء لها فمن جعل كونها اغيارا له علة (١٠٠ب/س) لامتناع جعل بقاء الجوهر بقاء للاعراض فقد قلب القصة.

5 والذي يحقق فساد ما ذهب اليه الاشعري ان بقاء الله تعالى لو كان بقاء لصفاته لانها ليست باغيار له للزم ان تكون حياته حياة لذاته ولجميع صفاته لانها ليست باغيار له. وكذا علمه وقدرته وسمعه وبصره فتصير كل صفة حية قادرة عالمة سمیعة بصيرة مريدة. وهذا هو وصف الربوبية 10 فتصير كل صفة موصوفة بالالوهية والربوبية فيؤدى الى القول بالالهة وهذا كفر وابطال للتوحيد فلم يستقم هذا الجواب.

والذي عليه الاعتماد من الجواب عن هذه الشبهة وهو ان الدليل قد قام على ثبوت هذه الصفات على وجه يخضع المنصف له وينقاد ولا يتخالجه ريب ولا شك. وكذا الدليل قام على كون حدوثها ممتنعا محالا. وكذا الدليل قام على استحالة عدمها وحصل العلم بهذه المقدمات انها دائمة لامحالة. 15

وعلم بالبديهة ان القول بدائم ليس بباق محال. وقد قام الدليل على ان القول بباق لابقاء له محال. وقد قام دليل امتناع قيام المعنى بالصفة / (١٧٩أ/ف) ولا وجه الى انكار شيء من هذه المقدمات لثبوت العلم على طريق التيقن / بهذه المقدمات والجمع بين هذه المقدمات في الظاهر ممتنع، (٥٨ب/أ)

(١) لانها: د ف ق ن، لانه: س (٢) الجوهر: ا د س ص ق ن، الجواهر: ب (٤) قلب: ا د ف ق س ن، قلت: ص (٦) للزم ان ... باغيار له: ا س ف ص ق ن، -: د (٧) علمه وقدرته: س ف ق، قدرته وعلمه: ن (١٠) بالالهة: د س ف ق ن، بالهة: ا (١٢) عن: ا د س ص ف ق، عين: ن (١٣) يتخالجه: ا د س ف ق ن، يتحايجه: ص (١٦) بدائم ليس: ا س ص ف ق ن، -: د (١٠) على: د س ف ق، -: ا ص ن. (١٧) لابقاء له: د س ص ف ق ن، -: ا

(٩٠ب/د) ودفع / بعضها ممتنع ايضا لقيام دليل ثبوته ولمساواته غيره من المقدمات في صحة الثبوت.

وإذا كان الامر كذلك وجب البحث عما يوجب زوال الامتناع ثبوت هذه المقدمات اللاتي تثبت كل واحدة منهن بدليل / لمدفع له فوجدنا ذلك فقلنا بثبوت الصفات لقيام الدليل وبقائها ودوامها وثبوت البقاء 5 لها وامتناع كونها باقية بدون البقاء من غير قيام معني بها. ووجه ذلك ان كل صفة من صفات الله تعالى تكون صفة لله وتكون بقاء لنفسه فيكون العلم علما للذات فكان الذات به عالما ويكون العلم بقاء لنفسه فيكون باقيا بقاء هو نفسه.

(١٠١أ/س) وكذلك بقاء الله تعالى بقاء له وبقاء لنفسه ايضا / فيكون الله تعالى 10 به باقيا وهو بنفسه ايضا باق.

هذا كما ان الجسم كائن في مكان بكون يخصه لولا ذلك الكون لما كان مختصا بهذا المكان المعين وهذا الكون معنى زائد على ذات الجسم غير راجع الى الذات. وانه كان موجودا قبل هذا ولا يمكن له بهذا المكان ثم يزول التمكن وذاته موجود. والعرض وهو السواد القائم بمحل كائن في 15 هذا المحل المخصوص مع جواز ان لا يكون مختصا به.

فان الله تعالى كان عالما بهذا السواد في حالة العدم وكان قادرا ان يوجد في محل آخر. فاذا اختص بهذا المحل مع جواز ان لا يكون

(٢) في: اس ص ف ق ن، و: د (٤) واحدة: د س ص ف ق ن، واحد: ا (٥) قلنا: ا د س ف ق ن، فعليا: ص (٦) لها: د س ص ف ق ن، بها: ا (٨) فكان: ا ف س ق ن، وكان: د (٩) فيكون باقيا بقاء هو نفسه (وكذلك بقاء الله ... بقاء لنفسه — : ا) : ا س ص ف ق ن، —: د (١٢) هذا: ا س ص ف ق ن، كذا هذا: د (١٤) وانه : د س ق ف، فانه: ن (١٧) حالة: س د ف ق، حال: ن (١٧—١٨) وكان قادرا ان يوجد (يوجد: س) ... جواز: ا د ف س ق، —: ن. وكان قادرا ... بهذا المحل —: ص

مختصا به كان كائنا. ولا بد من ان يكون / كائنا بكون، واستحال (٧٤ب/ص)
قيام كون هو غير ذاته بذاته، فكان كائنا بكون هو نفسه.

وكذا كون الجسم في مكان كان كائنا في الجسم لقيامه به مع جواز
ان لا يكون مختصا به. ولا وجه الى القول بكونه كائنا بكون. قائم به فكان
كائنا بكون هو نفسه اذ محال ان يكون كائنا لا بكون. فكذا هذا
والايضاح بنظير الكون للاجسام والاعراض واثبات كون العرض راجعا
الى ذاته مما ذهب اليه بعض اصحاب الصفات.

(٥٨أ/ن)

منهم / ابو اسحاق الاسفراييني ذكره في كتابه المسمي بتعجيز المعتزلة
وغيره من الكتب وبدون الايضاح بالنظير تثبت صحة هذا الكلام لما
مر من قيام الادلة المثبتة لذلك. ولا يقال بان البقاء اذا جعل بقاء للذات
يستحيل ان يكون بقاء لنفسه لانه يؤدي الى القول بحصول باقين ببقاء
واحد وهو محال فان حصول متحركين بحركة واحدة واسودين بسواد
واحد محال.

لانا نقول بان حصول باقين ببقاء واحد انما يستحيل اذا كان احد الباقيين
مما يستحيل ان يكون بقاء لنفسه ولا يصير باقيا الا بقيام البقاء به وقيام

(٩١د)

بقاء واحد بذاتين / محال، فاستحال صيرورتهما باقين ببقاء واحد.
فاما اذا كان احد الباقيين بكون بقاء لنفسه ثم يقوم بالباقي الاخر كان
كل واحد منهما باقيا / ولم يستحل ذلك لانه لم يؤدي الى قيام بقاء بذاتين (١٠١س)
وهو علة الاستحالة واعتبر بكون الجسم. فان الجسم يكون به كائنا / (٧٩ب/ف)
والكون نفسه يكون كائنا بكون هو نفسه ولم يكن ذلك محالا.

(٣-١) لا يكون... لقيامه به: ا د س ص ف ق، -: ن (٥) بكون: ا د س ف ق، يكون: ن

(٦) بنظير: د ف ق س ص ق ن، بنظر: ا (٨) كتابة: د س ف ص ق ن، كتاب: ا (٩) بالنظير: د

س ص ف ق ن، بالظفر: ا (١٠) لذلك: د س ف ص ق ن، كذلك: ا (١٥) فاستحال: ا س

ص ف ق ن، واستحال: د (١٦) فاما: د س ف ق ص ن، واما: ا (١٨) فان الجسم: د س ف

ق، -: ن

(٧٢ب/ق) فكذا هذا. ويعرف ذلك بضرورة الدليل / فان قالوا لو جاز هذا لجاز (١٥٩أ) ان يكون / علم الله تعالى علما له ولنفسه فيكون الذات به عالما وهو ايضا بنفسه عالم.

والجواب عنه ان هذا محال لان العلم لا يتصور ان يكون حيا فلا يتصور ان يكون عالما لاستحالة عالم لاحياة له بخلاف البقاء ولانا اذا عرفنا 5 بضرورة الدليل ان العلم بقاء لنفسه لم يجز ان يكون علما لنفسه لانه لو كان كذلك لاستفاد العلم وصفين مختلفين وهما كونه باقيا عالما بشيء واحد وهو محال.

فان قالوا هذه الاستحالة ثابتة هاهنا فان العلم لما كان بقاء لنفسه كان الذات عالما بما هو بقاء والعلم بنفسه باقيا مما هو علم وهذا محال ايضا. 10 قيل انما يكون ذلك محالا ان لو كان العلم علما لما هو بقاء له وبقاء لما هو علم له وليس الامر كذلك بل هو علم للذات وليس بقاء له وبقاء لنفسه وليس بعلم له.

وهكذا الجواب عن قولكم ان الحياة ينبغي ان تكون عالمة لانها تكون حياة للذات علما لنفسها لانها لما كانت بقاء لنفسها لا يتصور ان يكون علما لنفسها وكذا لا يتصور ان تكون حياة لنفسها لهذا المعنى. 15 ولانها لو كانت حياة لنفسها لكانت حية ويستحيل ان تكون قادرة عالمة والقول بجي استحليل ان يكون عالما قادرا محال.

(١) فكذا: س د ف ق، وكذا: ص، كذا: ن (٢) علما: ا س ف ق ص ن، عالما: د (٥) عالم: س ف ق، علم: ن (٦) علما: د س ف ق ص ن، عالما: ا (٧) باقيا عالما: ا د ص ن س. عالما باقيا: ف ق، ههنا: د س ف ق ص ن، هنا: ا (١٠) هو: د س ف ق ص ن، —: ا (١٢) للذات: د س ف ق، الات: ن (١٦) لانها: ا د س ص ن، لهذا: ف ق (لانها هامش) — لكانت: ص ف ق ن، لكانت: ا د س . حية: ا س ص ف ق ن، حياة: د (١٧) والقول: د س ف ق، فالقول: ن

- فان قيل يلزمكم على هذا الاصل القول بجواز بقاء الاعراض فيكون كل عرض بقاء لنفسه فيكون السواد سوادا للجسم القائم بنفسه بقاء لنفسه.
- قيل لهم ان العرض لا يجوز ان يكون بقاء / لنفسه لان كل عرض محدث (١٧٥/ص) وفي اول ما دخل في حيز الوجود يستحيل ان يكون باقيا لانه عبارة
- 5 عن الدوام، ولا دوام / في تلك الحالة ونفسه في تلك الحالة موجودة (١٠٢/ص) ولم يكن بقاء لما بينا من الاستحالة فلم يكن باقيا بقاء هو نفسه لان نفسه ليست ببقاء لانها في تلك الحالة التي بينا موجودة ولم يكن بقاء اذ لو كانت نفسه بقاء لنفسه لكانت نفسه باقية في تلك الحالة لاستحالة حصول بقاء لباقي به.
- 10 وهذا بخلاف صفات الله تعالى. فانها لم تكن محدثة لتكون / لها حالة (٩١/ب/د) لم تكن فيها باقية ولاذاتها كان بقاء بل كانت ازلية فلم يوجد فيها دليل استحالة كونها بقاء لا نفسها وقد قام دليل كونها بقاء.
- وبهذا يجابون عن قولهم ان البقاء في الشاهد ينبغي ان يكون جائز البقاء لانه في اول ما دخل في حيز الوجود بقاء.
- 15 فانا نقول نعم هو في تلك الحالة بقاء ولكن للذات الذي كان بقاء له. فاما لنفسه فليس ببقاء للحال لاستحالة كونه باقيا في تلك الحالة. والله الموفق.
- وثبت بهذا انا لم نقل بباقي بلا بقاء ولا بقيام صفة بصفة. فان قالوا
- (٢) بقاء: ا د س ف ق ن، تبعاً: ص (٤) وفي: ا د س ص ق ن، في: ن (٦) ونفسه في تلك الحالة: د س ف ق، —: ن (٨) بقاء لنفسه لكانت نفسه: د س ف ق، —: ن (٧) بينا: ا د س ق ص ن، بينها: ف (٨) باقي: ا د س ف ق، باقي له: ص ن (١٢) لانفسها: ا د س ف ق، لا انفسها: ص ن. بقاء: س ف ق، باقيا: ن (١٥) في: د س ف ص ق ن، —: ا (١٨) انا لم نقل: ا د س ف ق ن، ان لم يقل: ص

(١٨٣/أ/ق) لما جاز لكم ان / تقولوا ان علم / الله تعالى باق ببقاء هو نفسه
(٥٨ب/ن) لم لم يجز لابي الهذيل ان يقول ان الله تعالى عالم بعلم هو نفسه.

قلنا انا لما قلنا ان بقاء العلم نفسه قلنا ان العلم بقاء وهذا جائز وهو
(١٨٠/أ/ف) يقول / علم الله تعالى ذاته ولا يقول ان ذاته علم وهذا محال. ولو قال
ذلك لكان ايضا محالا. ولانه كما يجعل علمه ذاته كذا يجعل قدرته وسمعه 5
(٥٩ب/أ) وبصره / وبقائه ذاته فيجعله حيا بما هو علم قادرا بما هو حياة، سميعا
بما هو قدرة. وهذا كله محال.

ونحن اذا قلنا ان العلم بقاء لم نقل انه قدرة او سمع او بصر. فكان ما
قاله محالا. وما قلناه صحيحا. والله الموفق.

ثم ان بعض اصحاب الاشعري نسب هذا الجواب الى الاشعري ولا يوجد 10
هذا في شيء من كتبه نصا وانما اعتمد عليه ابو اسحاق الاسفراييني وهو
اخذه عن ابي الحسن الباهلي تلميذ الاشعري.

وقد ذكر الشيخ الامام ابو منصور الماتريدي رحمه الله تعالى في كتبه
(١٠٢ب/س) ما يكون اشارة / الى هذا الجواب وان كان ظاهر مذهبه ما هو اختيار
اوائل اصحابنا رحمهم الله. 15

واما شبهتهم ان الله تعالى لو كانت له صفة لكانت غير الله والقول بوجود
غير الله في الازل محال فهو تحكم محض ودعوى متجردة عن البرهان
ويكفي المنع وابطال ما يجعلونه حدا للغيرين جوابا عنه فيقال لهم لم قلتم

(٢) لم لم يجز: ا د س ف ق، لم لا يجوز: ن، لا يجوز: ص (٤) ولا: ف ق ن، فلا: د س (٥)
محالا: ا س ف ق ص ن، محال: د (٦) هو: ا د س ف ق ن، -: ص. سميعا: د ف ق ن، سمعا:
س (٩) والله الموفق: ا ص ن، -: د س ف ق. الاشعري: د ف ق ن، الاشعرية: ص (١٣) الماتريدي:
ا ص ن، -: د س ف ق. الشيخ (الامام: ق): س ق (١٦) والقول: ا س ص ف ق ن، اذ القول: د

ذلك وما حد الغيرين ليظهر بمعرفته انا اثبتنا في الازل ما هو غير الله. فزعمت الكرامية ان حد الغيرين هو الشيطان وربما قالوا الموجودان ثم لما كان ذات الله تعالى شيئا وصفته ايضا شىء فهما شيطان فكانا غيرين ولهذا قالت الكرامية ان صفة الله تعالى غير الله. وساعدهم ابو العباس احمد بن ابراهيم القلانسي الرازي من متكلمي اهل الحديث على التحديد. 5 وزعم ان الغيرين هما الشيطان الموجودان الا انه مع هذا يساعد غيره من اهل السنة ان صفة الله تعالى لا هو ولا غيره غير انه:

يقول انى لا اقول ذات الله تعالى وصفته شيطان ولو قلت ذلك للزمني ان اقول هما غيران، بل اقول ذاته شىء وصفته شىء فهما شىء وشىء 10 ولا اقول هما شيطان. وهذا الحد فاسد. فان الغيرين من الاسماء الاضافية كالأب والابن والعلو والسفل واشباه ذلك.

ولهذا لا يطلق الاسم على ذات ما الا باعتبار وجود اخر والشىء اسم ذاتي يستحقه المسمى به باعتبار ذاته. ولفظة الحد مع لفظة المحدود بمنزلة الاسمين المترادفين لاتفاوت بينهما البتة فمن جعل احد اللفظين حداً للاخر 15 فهو قليل المعرفة بحقائق الاسامي وانواعها وشرائط صحة التحديد. والله الموفق.

وزعم ابو هاشم من المعتزلة ان الغيرين المذكوران لا يكون احدهما جملة يدخل تحتها الاخر. واحترز / بهذا عن الواحد من العشرة. (٨٣ب/ق)

(١) ماحد: ادس ف ق ن، ماحذ ص. (١) اثبتنا: د س ص ف ق ن، اثبتنا: ا (٣) فكانا: ا د س ف ص ق، مكانا: ن (٦) وزعم (فزعم: ق) ان الغيرين هما: د س ف ق، فزعم الغيران: ا، فزعم الغيران هما: ص، فزعم الغير انها: ن (٨) للزمني: د س ف ق ص ن، للزمني: ا (١٠) الغيرين: س ق د ف، الغير: ن (١٠) الاسماء: د س ص ف ق ن، اسماء: ا (١٥) الاسامي: ا س ص ف ق ن، المعاني: د (١٧) وزعم: د ص ف ق ن، فزعم: ا س (١٨) تحتها: د س ف ق، تحتها: ن

(١٠٣/أ/س) والانسان مع اعضائه / فان كل عضو من الانسان ليس غير الانسان وان كان لا يقال له هو.

- وكذا الواحد من العشرة ولكن كان الانسان جملة يدخل تحتها كل عضو معين وكذلك العشرة جملة يدخل تحتها الاحاد. فكان كل واحد داخلا تحت العشرة وهذا التحديد فاسد لان لفظه المذكور كما يتناول الموجود 5 يتناول المعدوم واطلاق اسم الغير على المعدوم فاسد ياباه اهل اللغة بل (٨٠ب/ف) هو اسم يتناول احد الموجودين/باعتبار الآخر ثم هو على اصله غير مطرد. فان الاحوال عندهم مذكورات وليست احدهما جملة تدخل تحتها الاخرى ومع ذلك ليست بمتغيرات وتجاهله ان الاحوال ليست بمذكورة (٦٠أ/أ) فاسدة لانه ذكرها / حيث اثبتها ليصير الذات بها مستحقا اسم العالم 10 والقادر. ثم اشتغال ابي هاشم بافساد القول ان الصفة لاهى الذات ولاغيره / وعده هذا خروجا عن العقول مع زعمه ان الاحوال لاهى الذات ولا غيره ومساواتنا في ذلك ثم اشتغاله بالتجاهل انها ليست بمذكورة ولا غير مذكورة ولا معلومة ولا لامعلومة ولا موجودة ولا معدومة غاية في الوقاحة وقلة المبالاة من التخبط في دين الله تعالى. 15 وقال بعض المعتزلة الغيران هما المختلفان في الوصف وهذا باطل على اصلهم. فان من مذهبهم ان قيام سوادين في وقت واحد في محل واحد جائز وهما غيران ولا يختلفان بوصف ما ثم هو باطل عند الجميع

(١) مع : د ف ق ن، من: س (٣) ولكن: د س ف ق، لكن: ن (٤) كذلك: د س ف، كذا: ق ن، يدخل: د س ف ق، دخل: ن فكان: ا د س ص ق ن، وكان: ف (١٠) فاسدة: د س، فاسد: ا ف ص ق ن. ليصير: د س ف ق، البصير: ن (١٢) عده: ا س ف ق ص ن، حده: د (١٥) للامعلومة: ا د س ص ق ن، لاغير معلومة: ف (١٧) من: ا س ق ص ن، —: د. في محل واحد: متأخر عن: في وقت واحد: ا س د ص ن، متقدم: في: ف ق. غيران: ا د س ص ف ن، غيران باتفاق المتكلمين: ف

- 5 بالواحد من العشرة واليد من الادمي فان الواحد مع العشرة يختلفان في الوصف وكذا اليد مع الادمي ولا تغاير. وبهذا يبطل قول / من يقول (٩٢ب/ب) ان ما ليس بالشيء فهو غيره فان الواحد ليس بالعشرة وليس بغيرها وكذا اليد من الادمي فان اتبع واحد منهم راي جعفر بن حرب وزعم ان الواحد من العشرة غير العشرة، واليد من الادمي غيره.
- 5 قيل هذا فاسد لم يقل به احد من المتكلمين / الا جعفر بن حرب (١٧٦ص/ص) وخالفه فيه جميع اخوانه من اهل الاعتزال. وعد هذا من جهالاته وهذا لان العشرة اسم / يقع على مجموع هؤلاء الافراد فكان متناولا كل فرد (١٠٣ب/س) مع اغياره. فلو كان الواحد غير العشرة لصار غير نفسه لانه من العشرة ولن تكون العشرة بدونه.
- 10 وكذا اسم زيد يقع عليه باعتبار هذه الاعضاء فكان متناولا بمجموع هذه الاعضاء. فاذا قيل يد زيد غيره كانت اليد غير نفسها وربما يشكل هذا في يد الادمي لبقاء الاسم بعد فوات اليد وزواله عند فوات الواحد من العشرة الا ان بقاء الاسم من الادمي كان لان علة استحقاق الاسم هو التركيب المخصوص والصورة المخصوصة وبفوات اليد بقي اكثر ذلك فبقي/ (١٨٤أ/ق)
- 15 وبهذا لا يثبت ان عند قيام اليد لم يكن اسم الادمي متناولا اياها وعند ثبوت التناول لو اثبتت المغايرة لصارت اليد غير نفسها كما في الواحد من العشرة وفي العشرة بفوات الواحد زال الاسم. لان علة استحقاقه القدر المخصوص اذ هي من اسماء الاقدار وقد زال ذلك القدر وثبت
- (٢) وبهذا: ا س ص ف ق ن، فهذا: د (٨) فكان: س ف ق ن، وكان: د (١٠) لن: ا ص ف ق ن، ان: د س (١١) مجموع: د س ن، جميع: ق ف (١٢) يشكل: د س ف ن، يشكك: ق (١٥) بقي: ا د ف س ق ن، نفى: ص. فبقي: فنفي: ص. التركيب: د ف ق، التركيب: س ن (١٥) ذلك: د س ف ق، —: ص ن (١٧) متناولا: ا د س ص ف ق، متناولا: ن

تبصرة الأدلة

قدر اخر هو علة استحقاق اسم اخر فزال الاسم. وثبوت الفرق من هذه الجهة بين اليد من الادمي والواحد من العشرة لا يوجب التفرقة بينهما في كون الاسم متناولا لجميع الافراد في كل واحد منهما واستحالة كون الفرد غير الجميع لتناول اسم الجميع اياه.

5 ووراء هذا في تقرير استحالة جعل اليد غير الادمي كلام ذكرته في بعض 5 المواضع اعرضت عنه هاهنا لثلا يفوت الايجاز المشروط في اول الكتاب. والله الموفق.

(أ/ف/٨١) / وقال بعض المعتزلة الغيران هما اللذان يصح ان يعلم احدهما ويجهل الاخر وهذا باطل لان الشيء يعلم بجهة ويجهل بجهة كمن يعرف السواد انه لون ولا يعرف انه مستحيل البقاء فان جعلوا كل جهة غير صاحبها فقد 10 جعلوا العرض الواحد الذى هو غير متجزىء شيعين متغايرين والقول بتعدد الواحد وتغايره محال ٠ / وان لم يجعلوا كل جهة / غير الجهة (د/٩٣) الاخرى ابطالوا التحديد. (س/١٠٤)

وقال على بن عيسى النحوى حقيقة غير ما صحح ان يثنى مع المضاف اليه نحو الرجل غير زيد فهما اثنان وقد احتزبه عن الواحد من العشرة. 15 واليد من الادمي. وبيان ذلك ان الاضافة تنقسم الى قسمين اضافة بتقدير كلمة من وهى اضافة البغض الى الكل وضافة بتقدير اللام وهى المسماة عند النحويين اضافة تمليك. وفي الاضافة بتقدير من لا يصح ان يثنى (ه/ب/٩) المضاف مع المضاف اليه لان اسم / المضاف اليه يتناول المضاف كما يقال

(١) وهو: ف ق، هو: س ن (٣) متناولا لجميع: ا د س ص ف ق، متناولا بجميع: ن (٦) ههنا: ا س ص ق ن، هنا: د ، —: ف (١٣) مع: ا س ص ف ق ن، من: د. يثنى: ا د س ف ق ن، يثنى: ص (١٤) به: د س ص ف ق ن، يد: ا (١٦) المسماة: ق ن د ف، المسمى س (١٧) يثنى: ا د س ف ق ن، يثنى: ص

خاتم ذهب وسوار فضة فلا يكون بين المضاف والمضاف اليه تغاير وكذا هذا في قولك يد زيد وواحد من العشرة لان اسم المضاف اليه يتناول المضاف مع اشياء / اخر. فاما في الاضافة بتقدير اللام، فاسم (٧٦ب/ص) المضاف اليه لا يتناول المضاف كما في قول الرجل دار زيد، وغلّام عمرو، فيتصور ضم احدهما الى صاحبه فكأنت تثنية. فاما في الفصل الاول فلا يتصور الضم المضاف داخل تحت المضاف اليه ولو ضم اليه لضم الى نفسه وهذا محال.

تم اضافة العلم الى الله تعالى لا يكون بتقدير كلمة، من، بل يكون بتقدير اللام فيكون المضاف مع المضاف اليه متغايرين هذا هو تقرير تحديده والكشف عن معناه. وصار الحاصل ان كل اثنين متغايران او كل مسميين او مذكورين ليس احدهما داخلا تحت اسم صاحبه فهما متغايران. وقد مر ابطال هذا الثاني على ان تقدير هذا / الكلام ان ما ليس بشيء ولا (٨٤ب/ق) بعضه فهو غيره وهذا فاسد.

لانه مقسم ولان تحديد المتغايرين بأن ليس احدهما صاحبه باطل لان الغير من الاسماء الاضافية يقتضى وجود اثنين وكلمة ليس كلمة نفى وهي مقتضية للعدم ومن فسر ما يقتضي وجودا بما يقتضى عدما كان خارجا عن قضية العقول. فكيف بمن يفسر ما يقتضي وجودين بما يقتضى عدما.

(١) تغاير: د س ف ق ، وكذا هذا في قولك يد زيد وواحد من العشرة لان اسم المضاف اليه يتناول المضاف كما يقال خاتم ذهب وسوار فضة فلا يكون بين المضاف والمضاف اليه تغاير: تكرار: في: ن (٣) اشياء: ا د ف ق، شيء: س ص ن. فاما: ا د س ف ق ن، ما: ص (٥) الفصل: ا د س ف ق، الفعل: ص ن (٦) ولو: د س ف ق، فلو: ن. (٦) لضم: د س ص ف ق ن، بضم: ا (٩) متغايرين: د س ف ق، متغايران: ن. هذا: ا س ص ف ق ن، وهذا: د (١٢-١٣) ولابعضه: ا د س ف ق، ولا نقصه: ص، -: ن (١٤) مقسم: د س ص ف ق ن، منقسم: ا (١٧) قضية: ا د س ص ف ق، فضلية: ن. بمن: ا د س ف ق، لمن: ص ن

(١٠٤ب/س) /والدليل عليه ان الحد مع المحدود بمنزلة اسمين مترادفين تتحد الفائدة بهما ولا تتغاير ولا تتفاوت.

ومن قال ليس زيد في الدار ثم قال غير زيد في الدار لا يفهم من احدهما ما يفهم من الاخر. فدل ان هذا فاسد. وكذا لو قيل ما ليس ببعض الشيء فهو غيره باطل لان كل الشيء ليس ببعضه ومع ذلك ليس بغيره 5 لان الشيء لا يتغير نفسه فلم يمكن ان يجعل كل لفظ على حياله حدا ولا يمكن جعل مجموعهما حدا لما مر من ابطال الحدود المقسمة.

ويطل ايضا ان يكون حد الغيرين انهما اثنان لان الغيرين لو كانا اثنين (٨١ب/ف) لكان الغير اثناً والاثن ليس بمستعمل والغير مستعمل ولان الاثن / لو كان مستعملا لكان عبارة عن الواحد والواحد لا يصلح ان يكون حدا 10 للغير لان الواحد ليس من الاسماء الاضافية وذكره لا يقتضي الا توجد الذات. والغير من الاسماء الاضافية لا يطلق على ذات ما الا باعتبار غيره بخلاف اسم الواحد فجعل احدهما حدا للاخر باطل. والله الموفق.

ولاحاجة بنا الى الاشتغال بتحديد الغيرين لان الخصوم هم الذين يريدون نفي الصفات بعلتها لو كانت ثابتة كانت اغيرا للذات واثبات غير 15 الله تعالى في الازل محال. فاذا منعنا ذلك ولم يتمكنوا من اثبات المغايرة اندفع الالتزام وبطل ولم تبق لنا حاجة الى اثبات جد الغيرين ثم نشتغل ببيان ذلك على طريق التبرع فنقول. وبالله التوفيق.

حد الغيرين عند اصحابنا رحمهم الله انهما الموجودان اللذان يصح وجود احدهما مع عدم الاخر ودليل صحة هذا الحد انا استقرأنا الاوصاف 20 فعلمنا ان شيئا مما ذكره الخصوم لا يصلح ان يكون حدا لما ذكرنا وعلينا

(٥) كل: — ن (٧) حدا: جدا: ن. مجموعهما: ا س ص ف ق ن، مجموعها: د (٨) حد: ا د س ف ق ، —: ن (١٩) اصحابنا: اصحابنا الماتريديّة: هامش ف (١٠) ان يكون: — ن (٢١) ذكرنا: ق ف س، بينا: ن

ايضا انهما ما كانا غيرين لانهما عرضان،

لثبوت المغايرة بين البارئى جل وعلا وبين العالم ولا لانهما جسمان (١٧٧/ص)
لثبوت التغير بين الاعراض / وثبوتها بين الاجسام والاعراض ولثبوت (١٠٥/أ/س)
المغايرة بين الاجسام، وبين الاجسام والاعراض ايضا. وما كانا غيرين
5 لقيام مغايرة بينهما لجريان التغير بين الاعراض. وان كان يستحيل قيام
المعنى بها ولان المغايرة لو كانت معنى لكانت هى ايضا غير الاجسام
وما / ورائها من الاعراض فيقوم بها مغايرة اخرى ثم كذلك الى ما لانهاية (١٨٥/أ/ق)
له واذا كان كذلك لم يبق الا ما ذكرنا.

واذا كان حد المغايرة ينقسم الى هذه الاقسام وكلها ممتنعة لما بينا من
10 الدلائل ولا امتناع فيما قلنا تعين للصحة على ما هو الاصل فى الاستقراء.
واعترض الخصوم على هذا ان التغير بين الجواهر والاعراض ثابت
ولا يتصور وجود احدهما مع انعدام صاحبه لاستحالة خلو الجواهر عن
الاعراض ووجود الاعراض بدون الجواهر اعراض فاسد لان كل جوهر
معين لا يستحيل وجوده مع عدم عرض معين بل ينعدم العرض لاحالة
15 لاستحالة بقاءه ويبقى الجوهر فكان كل جوهر فى نفسه غير كل عرض
لوجود الحد.

وكذا اعترضهم ان الاستطاعة غير الفعل وان كان لافعل بدون
الاستطاعة ولا استطاعة عندكم بدون الفعل لانها لاتسبقه اعراض فاسد.

(٣-١) ولا لانها جسمان ... بين الاعراض: د س ف ق، ولثبوت المغايرة بين الاجسام والاعراض
ايضا. ولا لانهما عرضان لثبوت المغايرة بين / البارئى جل وعلا وبين العالم. ولثبوت المغايرة بين
(١٦٠/ن)
الاجسام والاعراض ايضا ولا لانهما جسمان لثبوت التغير بين الاعراض: ن، وثبوت المغايرة بين
الاجسام وبين الاجسام والاعراض ايضا ولا لانهما جسمان لثبوت التغير بين الاعراض وثبوتها بين
الاجسام والاعراض وبين البارئى والعالم وما كانا غيرين لقيام مغايرة بينهما لجريان التغير: ا (٧) بها:
ا س ص ف ق ن، -: د (٨) ذكرنا: ف ق، بينا: ا د س ن، (١٠) تعين للصحة: ا د ف
ق س، بعين الصحة: ص ن (١٤) ا - معين: د س ف ق، -: ن

لان كل فعل معين يجوز وجوده مع عدم استطاعته. فان من الجائز ان كان الله تعالى خلق ذلك الفعل بلا استطاعة له بل باضطرار من خلقه فيه. وكذا من الجائز أن حصل بهذه الاستطاعة فعل اخر سوى هذا خصوصا على اصل ابى حنيفة رحمه الله حيث يقول ان الاستطاعة تصلح للضدين. (١٨٢/ف) فما من فعل حصل بها الا وكان من الجائز أن حصل بها ضده / على 5 طريق البدل.

واذا صح هذا الحد والعدم على القديم محال فلا يتصور وجود الذات مع عدم علمه ولا وجود علمه تعالى مع عدم قدرته دل انهما ليسا غيرين. (١٠٥/ب/س) ولا معنى لما يقوله / الكعبي انه لو جازان يقال ان علم الله تعالى لا هو الذات ولا غيره جاز ان يقال هو هو، وهو غيره لان هذا تحكم لا دليل 10 عليه ثم هو باطل بالواحد من العشرة فانه ليس بعشرة ولا غير العشرة. ولا يجوز ان يقال هو العشرة وهو غير العشرة وهذا لان من نفى شيئين عن شيء لا يلزم ان يجمع بينهما. فان من قال هذا الحمار ليس بفرس ولا بغل، صح ولو قال هو فرس وهو بغل كان قوله محالا فكذا هذا. يحققه ان دليل كونه معنى وراء الذات وانه ليس بعين الذات قام. وكذا 15 دليل انعدام المغايرة فكان قولنا لاهو ولا غيره قولاً صحيحاً لقيام الدليل على صحته. وقول القائل هو هو، وهو، غيره فاسد. لقيام الدليل على

(٧٧/ب/ص) بطلان كل / واحد منهما / ولثبوت

(٦٧/ب/أ) بطلان كل / واحد منهما / ولثبوت الاستحالة والتناقض لان شيئاً

(١) استطاعته: ا س ف ق ن، الاستطاعة: د، استطاعة: ص (٢) باضطرار: ا د س ف ق، اضطرار: ص ن (٥) بها: ن س، بهذا: ف (٧) اذا صح: ا د س ف ق ن، اوضح: ص (٨) علم: ا س ق د ف، غير: ن ص (١٠) يقال: ا س ص ف ق ن، يقول: د (١٠) تحكم: ا د س ف ق، الحكم: ص ن (١٣) يجمع: د س ف ص ق ن، يجمع: ا

- ما لا يكون غيره لانه لا يتصور وجود شيء مع عدم نفسه وما يقولون ان الصفة لو لم تكن غير الله ولا ذاته لكانت بعضه. لان في الشاهد ما ليس بذات شيء ولا غيره كان بعضا كالواحد من العشرة واليد من الادمي هذا كلام فاسد. لان البعض ما كان بعضا لانه
- 5 ليس بشيء ولا غيره بل لانه جزء / وتركب الكل منه ومن غيره ولم (٨٥ب/ق)
- يوجد هذا المعنى في الصفة فكما لم تكن الصفة غيره لانعدام حد الغيرين ولم تكن ذاته للاستحالة لم يكن بعضه لانعدام حد البعض. هذا كما ان في الشاهد ما ليس بجوهر ولا عرض فهو جسم في الشاهد والباري جل وعلا ليس بجوهر ولا عرض ومع هذا ليس بجسم لان الجسم لم يكن
- 10 جسما / لانه ليس بجوهر ولا عرض بل كان جسما لانه متركب. فلما (٩٤ب/د)
- لم يكن متركبا لم يكن جسما فكذا هذا. والله الموفق.
- ولهم تمويه اخر يلبسون به على الضعفة فيقولون ان ذات الله تعالى غير الانسان وكذا علمه غير الانسان فكان ذاته غير الانسان وكذا علمه فكان كل واحد منهما غيرا فيثني فيقال هما غيران. وكذا في سائر الصفات / (٦٠ب/ن)
- 15 والجواب / انا لانكر كون الذات والصفات اغيارا للمحدثات وانما (١٠٦أ/س)
- انكرنا ان تكون متغايرة في انفسها وهذا كما يقال في السوادين ان كل واحد منهما مخالف للبياض ولا يجب ان يكونا مخالفين لانفسهما فبطل هذا التمويه. ومن محققى اصحاب الصفات من يقول أنا لا اتعرض للفظه الغير

(٦) بل: س ف ق ن، -: د (٦-٩) في الشاهد: ق (صح)، -: س د ن ف (١٠) ومع هذا ... ولا عرض: ا د س ف ق، -: ص ن (١٠) فلما لم: س د ا ف ق، فلم: ص ن (١٢) فكذا: س ف ق، هكذا: ن (١٣) وكذا علمه: ا س ف ق ن، -: د (١٤) فكذا: ن، وكذا: د س ف ق، (١٥) اغيارا للمحدثات: د س ف ق، غير المحدثات: ن. (١٦) متغايرة: ا س ص ف ق ن، متغايرة: د (١٧) منها: د س ف ق، -: ن

بالنفي ولا بالاثبات بل اقول الله تعالى موجود وله صفات يستحيل عليها (٨٣ب/ف) العدم كما يستحيل على الذات واثبت هذه الصفات بالدليل / على حسب ما أثبت الذات واقول لا يتصور بقاء الذات مع عدم الصفات ولا بقاء الصفات مع عدم الذات ولا حاجة الى التسمية بالغير وعدم التسمية.

فان كان في مثل هذا يطلق اسم الغير لغة لا أبالي بعد ان لا اجوزّ بقاء 5
الذات مع عدمها ولا بقاءها مع عدم الذات ولا اجوزّ غير الذات قائما
بذات موصوف بصفات الكمال بل اقول ذلك مستحيل وان كان لا يطلق
اسم الغير على ذلك فلا منفعة لي فيه ايضا. فلاشتغال بمثل هذا الكلام
من افلاس المعتزلة لما ان حقيقته ترجع الى الاختلاف ان اسم الغير في
اللغة ينطلق على ماذا ولا حاجة بنا الى معرفة حقيقة هذا الاسم في اللغة 10
بل الحاجة الى اثبات قديم له صفات الكمال ونفى ماوراء قديم واحد
واذا كان ذلك الثاني قائما بالذات موصوفا بصفات الكمال كما عرفنا
بطلان ذلك وامتناعه وما نحن فيه ليس فيه من هذا القبيل. والله الموفق.
وقولهم: ان دليل ثبوت العلم في الشاهد كونه جاهلا مرة وذا غير موجود
في الغائب.

15 الجواب عنه ان كونه مرة جاهلا ليس بطريق اثبات العلم عندنا بل هو
(١٧٨/ص) / طريق اثبات المغايرة بين العلم والذات في الشاهد حيث اثبتنا وجود
الذات مع عدم العلم غير انا اشتغلنا به وذكرناه ليكون الزم عليهم لان
المغايرة بين الشيء وذاته لن يتصور فيستدل بثبوت المغايرة على ثبوت

(٣-٤) ولا بقاء ... بالغير: ا د س ف ق، -: ص ن. (٣) لي: ا ف س ق، -: د (٥) لغة:
-: د (٧) بل اقول: د س ف ق، بلاقول: ن (٨) بمثل هذا: ا س ف ق ص ن، بهذا: د (٢٠)
حقيقة: د س ف ق ص ن، -: ا. معرفة: ا س ف ق ص ن، -: د (١٢) ذلك: ا س ف ص
ن ق، -: د. واذا: د ف، اذا: ا ص ق ن س (١٦) هو: ف س ق ن، -: د (١٨) الزم: د
ف ق ن، الزم: س. بين: ا د س ف ق ن، -: ص (١٩) فيستدل: ا س ف ص ق ن، ويستدل: د

(١٠٦/أ/س)

/ معنى وراء الذات

ثم يقال / له هب / ان هذا عندك دليل ثبوت العلم. ولكن لم قلت ان (د/١٩٥)
نقل الدليل شرط لثبوت المدلول ولم قلت ان الدليل اذا وجد في محل / (ق/١٨٦)
وظهر ان هذا النوع من المعنى معنى وراء الذات يشترط بعد ذلك نقل (أ/١٦٢)
5 الدليل لثبوت ذلك المعنى الى كل محل.

ليس ان سواد الغراب والقار وياض الثلج والكافور معاني وراء الذات
وان لم يوجد نقل الليل لعدم رؤيتنا هذه الاشياء متعرية عن هذه الالوان
فبطل ما قالوه مع ان فيما ذكرنا قبل هذا من دلالة الفعل المحكم على العلم
ما يغنينا عن ابتداء جواب لهذا النوع من الكلام وبالله العصمة والتوفيق.
10 وقولهم لو كان الله تعالى عالما بعلم لكان محتاجا الى العلم باطل. لانهم
يعارضون بالذات ثم حقيقة الجواب ان الحاجة لا تكون الا بين المتغايرين
وكذا الحاجة نقص يرتفع بالمطلوب فتتحقق هي ثم ترتفع بوجود ما به
دفعها ولم يكن الذات متعريا عن العلم ولن يكن العلم معدوما لتتصور
الحاجة واندفاعها.

15 ثم العجب من قوم يجعلون الاصلح للعباد واجبا على الله تعالى ايجابا لو
امتنع عن ايجاده ذلك لزال ربوبيته ولم يجعلوه محتاجا الى الابداء / (أ/١٨٣)
ربوبيته وكذلك يجعلونه متكلميا بكلام احده ومريدا بارادة حادثة
لا يجعلونه محتاجا الى الكلام والارادة مع كونهما محدثين ثم يلزمون
خصومهم باثباتهم الصفات اثبات الحاجة وهذا هو غاية الوقاحة

(٢) له — : د (٣) شرط: د س ف ق، يشترط: ن (٤) يشترط: ا س ص ف ق ن، لا يشترط:
د (١٣) فتتحقق: ا د س ص ف ق، فتحقق: ن. بوجود: ا د س ف ق ن، لوجود: ص (١٤)
ولم يكن العلم: ا س ص ف ق ن، —: د. د (١٤) معدوما: د ف ق ن، معلوما: س (١٨) كذلك:
د س ف ق، كذا: ن

عصمنا الله تعالى عن ذلك.

- وما يقولون ان الله تعالى لو كان له علم ان لم يعلم علمه فهو جاهل وان كان يعلمه، ان كان يعلمه بعلم اخر فكذلك الكلام في العلم الثاني (أ٦١/ن) وان كان يعلمه بذاته فقد ثبت انه عالم بذاته وان علم العلم / بنفس العلم فهو جعل المعلوم والعلم واحدا. ولما جاز وجود معلوم بنفسه لم 5 (أ١٠٧/س) لا يجوز وجود عالم بنفسه وكذا لما جاز / كون معلومه بعلم هو نفسه لم لا يجوز عالم بعلم هو نفسه كما قال ابو الهذيل.
- يجاب عنه فيقال هذا كلام باطل لانا نقول يعلم علمه بعلم هو نفسه. اذ علمه شامل بالمعلومات وعلمه معلوم. نظيره ما مر في اول الكتاب من صحة معرفة النظر بالنظر ولا استحالة في كون المعلوم معلوما بعلم هو نفسه اذ في الشاهد كل من علم شيئا علم علمه بنفس ذلك العلم. 10 اذ لو علم بعلم اخر لجاز انعدام العلم الثاني فيكون الرجل عالما ولا يعلم علمه / فيعلم ولا يعلم انه يعلم وهو محال.
- (ب٩٥/د) واذ جاز في الشاهد جاز في الغائب. فاما ان يعلم بما / ليس بعلم وهو ذاته على مازعم عامة المعتزلة، او يعلم بعلم هو ذاته فيكون علمه ذاته 15 ولا يكون ذاته علما كما قال ابو الهذيل محال.

فاما هاهنا فان العلم لما كان معلوما بنفسه وكان العلم هو المعلوم كان (ب٨٦/ق) المعلوم / علما فلم يكن محالا وانما لزمنا الاستحالة ان لو قلنا العلم

(١) عن ذلك: ا س ف ق ص، من ذلك: ن، —: د (٢) يقولون: د س ف ق ص ن، يزعمون: ا (٣) فكذلك: د س ق ص ن، فكذا: ا ف (٣) يعلمه: د س ف ق ص ن، يعلم: ا (٥) فهو: ا ف س ق ن، وهو: د (٦) — وجود: س ف ق، —: ن. يعلم: س ف ق ن، —: د (٩) اذ: د س ف ق، او: ن. (١٠) معلوم: ا س د ق ص ن، معلومه: ف. النظر بالنظر: س ف ق، النظر بالنظر: ن (١٧) يعلم هو: د س ف ق، يعلم هو: ن (١٧) وكان: ا س ف ق ن، فكان: د (١٨) فلم: ا د س ف ق ن، لم: ص.

هو المعلوم والمعلوم ليس بعلم.

ونحن لم نقل هكذا فصح ما قلنا وبطل بهذا ما قال ابو الهذيل. وذكر ابو الحسين البصري ان الله تعالى لو كان عالما بمعنى لكان ذلك المعنى مثلا للمعنى الذي اوجب كوننا عالمين لانه متعلق بما تابق به علمنا على الوجه الذي تعلق به في وقت واحد على طريقة واحدة.

5 الا ترى ان لنا علما ان زيدا في الدار والمعنى الذي يوجب كون الباري سبحانه وتعالى عالما متعلق بزید هذا بعينه انه في الدار في هذا الوقت. فقد تعلقا لذاتيهما بشيء واحد على وجه واحد في وقت واحد على طريقة واحدة فكانا مثلين.

10 واعنى بقولي على طريقة واحدة انهما تعلقا به تعلق العلوم على التفصيل.

ولهذا لم يلزم ان يكون علم الواحد منا مثلا للباري سبحانه وتعالى وان تعلقا بان زيدا في الدار لان العلم منا تعلق بزید تعلق العلوم. وعلم الباري

عز وجل / تعلق به تعلق العالمين فلم يسد احد الذاتين مسد الاخر (١٠٧ب/س) والدلالة على ان كل علمين تعلقا بشيء واحد على الحد الذي ذكرناه فهما

15 مثالان هي ان كل واحد منهما قد سد مسد الاخر / وقام مقامه فيما (٨٣ب/ف) يرجع الى ذاته.

الا ترى انه قد علم باحدهما ما علم بالآخر على الحد الذي علم بالآخر. وايضا فلو فرضنا وجود ما يسمونه علم الباري.

(٢) بهذا: ف ق، —: ا د ص ن س. ونحن لم نقل: ا د س ف ق ن، —: ص (٣) الحسين: د س ف ق، الحسن: ن (٨) تعلقا لذاتهما ف ق ن، صارمتعلقا بذاتيهما: س (٩) فكانا: ا د س ف ص ن، وكانا: ف (١٠) العلوم: ا س ف ق ص ن، المعلوم: د. (١١) لم يلزم: د س ف ق ن ص، يلزم: ا (١٢) العلوم: س ص ف ق ن، المعلوم: ا د. علم: د فقط (١٣) مسد الاخر: ص ن، مسدا للاخرى: ف ق، مسد الاخرى: د، في مسد الاخرى: ا (١٥) مثالان: د س ف ق ص ن، مثالان: ا (١٧) علم: س ف ق ن، —: د. عز وجل: جل وعز: ف

- بأن زيدا في الدار في محل علمنا بان زيدا في الدار ثم طرأ على ذلك المحل الاعتقاد بان زيدا ليس في الدار لنفاهما جميعا لانه لو نفى احدهما دون الآخر لاجتمع في قلب الانسان العلم بان زيدا في الدار والجهل بان زيدا في الدار على حد واحد واذا انتفى كلا العلمين بالجهل ثبت انهما مثلان لان الشيء الواحد لا ينفى شيئين مختلفين غير ضدين.
- 5
- الا ترى ان السواد لا ينفى البياض والحموضة لما كان البياض والحموضة مختلفين غير ضدين وينفى البياضين عن المحل الواحد لان البياضين مثلان/ (د/أ٩٦) والبياض والحمرة ضدان فقد لزمهم ان يكون المعنى الذي زعموا انه يوجب كون الباربي عز وجل عالما مثل المعنى الذي يوجب كوننا عالمين.
- 10 وفي ذلك استحالة قدمه مع كون علومنا محدثة لان المثليين يستحيل ان يكون احدهما قديما والآخر محدثا. وذلك انه اذا كان احدهما مثلا للآخر وجب لاحدهما من القدم ما وجب للآخر. وهذا كله كلامه حكيمته بلفظه. وهو ممن يزعم المعتزلة ان علوم سلفهم انتهت اليه ثم ارى على جميع من تقدمه منهم لحدة خاطره وجودة قريحته وقوة فطنته / ومواظبته (ن/ب٦١)
- مع هذا على البحث والتنقيب والتأمل والتفكير والوقوف على ما عجز عنه 15 (ق/أ٨٧) من تقدمه منهم ليعلم من وقف/على وهاء كلامه وضعف شبهته.

(١) في محل علمنا بان (فان: ا) ... في الدار: ا د س ف ق، —: ص ن (٢) لنفاهما: ا د س ف ق ن، لبقاهما: ص. لاجتمع: د س ف ق، اجتمع: ن (٥) ينفى: ا د س ف ق ن، يقي: ص (٦) البياض والحموضة ... البياض والحموضة: ا د س ف ق ص، البياض والحمرة ... التيامة والحمرة: ن (٩) عالما: ا ص ف س ق ن، كان عالما: د (٩) كوننا: د س ف ق ن، كونها: ا (١٠) قدمه: ا د س ف ق ن، قدم: ص (١١) قديما: ا ف س ق ن، قائما: د (١٢) هذا: س ف ق، وهذا: ن (١٤) تقدمه: ف ق، تقدم: س ن. منهم: ف ق ن، ملذتهم: س. لحدة: ا د س ف ق ن، بحدة: ص (١٥) التفكير: س ف ق، التفكير: د ص ن، التكفير: ا. التنقير: ا د س ف ق ن، التبصير: ص

وهذه حالته عندهم بطلان مذاهبهم / وضعف شبهتهم وكذبهم في دعاويهم العريضة وعدوهم عن الصواب فيما يعتقدونه ويذهبون اليه فنشتغل ببيان فساد كلامه وحيدته عن سنن الاستقامة فيما زعم.

فنقول وبالله التوفيق: ان حاصل تطويله ان علمه تعالى لو تعلق بالمعلوم
5 حسب تعلق علومنا به كان علمه مثلا لعلومنا لان كل واحد من العلمين يسد مسد الاخر ثم فرق بين تعلق علومنا بالمعلوم وتعلق ذاته به وقال ان علمنا تعلق بالمعلوم تعلق العلوم وتعلق ذاته به تعلق العالمين.

وهذا منه اما جهل بما يوجب المماثلة او تمويه على ضعفه قومه. وبيان ذلك انا نقول له اكانت المماثلة ثابتة بمجرد التعلق ام لم تكن. فان لم تكن المماثلة ثابتة بمجرد التعلق كان كلامه فاسدا ظاهرا الفساد اذ
10 لامساواة بين علومنا وبين علم البارئي، جل وعلا، الا من حيث التعلق بالمعلوم.

وان كانت ثابتة بمجرد التعلق فقد ساوى ذات الله تعالى على زعمهم علومنا في التعلق بالمعلوم. فان ذاته تعلق بالمعلوم وهو كون زيد في الدار
15 كما تعلق به علمنا. فينبغي ان يكون ذاته مثلا لعلومنا / ويستحيل حينئذ (أ/١٦٣) ان يكون ذاته قديما مع كون علمنا محدثا.

وان لم تكن ذاته محدثا مع مساواته علمنا في التعلق بالمعلوم لا يكون علمه ايضا محدثا وان تعلق بالمعلوم كما تعلق علومنا.

(١) مذاهبهم: ا د س ف ق، مذاهبهم: ص ن (٤) علمه: ف ص ق ا ن، علم الله: د (٥) علومنا: د ف ق ن، علمنا: س (٦) يسد: ا د س ف ق، سد: ن (٦) وقال ان ... (تعلق العلوم —: س) ذاته به: ا د س ف ق، —: ص ن (١١) ٢ — بين: د ف ق ن، —: س (١٣) ذات الله: د ف ق ن، ذات البارئ: س ا (١٦) كون علمنا: ا د س ف ق، علمها: ص ن

(١٨٤/أ/ف) ويظهر ان لاممثلة / تثبت بهذا وما اتى به من الاحتراز اللفظي ان علمه
وعلمنا يتعلقان بالمعلوم تعلق العلوم على طريقة واحدة وفسر انهما يتعلقان
(٩٦ب/د) بالمعلوم تعلق العلوم ليتمكن من الفرق / بين ذات الله تعالى وبين علومنا.

ونقول إن تعلق ذات الله تعالى بالمعلوم ليس على طريقة تعلق علمنا
بالمعلوم فان تعلق ذاته به تعلق العالمين لاتعلق العلوم. وتعلق علمنا به 5
(١٠٨ب/س) تعلق العلوم فلم تحصل المماثلة. هذا كلام فارغ عن المعنى / لاطائل تحته
ولا محمول له.

فانا نقول ايش تعنى بقولك إن تعلق الذات بالمعلوم تعلق العالمين ا هو
تعلق صار المعلوم معلوما له به ام تعلق لم يصير المعلوم معلوما به.

فان قلت انه تعلق لم يصير المعلوم معلوما له به فلم يكن الذات عالما 10
بالمعلوم. اذ كل تعلق لا يصير الذات به عالما لا يفيد اتصاف الذات به
عالما كتعلق القدرة بالمقدور عندنا وتعلق الذات بالمقدور عندهم.

وكذا تعلق الارادة بالمراد وتعلق الخطاب المخاطب فلاى معنى يزعمون
ان الذات يصير بهذا التعلق عالما.

وان قلت لانه تعلق يصير الذات به عالما. فهذا هو تعلق العلم بالمعلوم 15
لاغير. فاذن كان تعلق ذاته بالمعلوم على طريقة تعلق علمنا به.

(١) تثبت: ا ف ص ق ن، تثبتا: س، —: د (٢) تعلق العلوم: د س ف ق —: ا ص ن. يتعلقان
: ا د س ف ق ن، متعلقان: ص (٣) ليتمكن ... ذات الله تعالى: تكرر في: ق (٤) بعد "تعلق
العلوم، في سطر (٥) طريقة: س ف ق ن، طريق: د (٥) علمنا: د ف ق ن، علومنا: س (٥)
وتعلق علمنا به تعلق العلوم: د ف ق ن، —: س. العلوم: ف ق ص ن، العلوم: ا د (٩) له: د
ف س ق، —: ن. تعلق: ف د س ق ن، تعالى: ا (١٠) له: د ف س ق، —: ن (١٥) وان:
ا د س ق ن، ولكن: ف . هو: ا د س ف ق ن، —: ص (١٦) فاذا: س ق ن، فاذن: ف، واذا:
د . ٢— تعلق: ا د س ف ق ن، —: ص

- (٨٧ب/ق) فينبغي ان تكون ذاته / مثلا لعلمنا على قضيته. ثم نقول له قولك تعلق ذاته بالمعلوم تعلق العالمين ما تفسير تعلق العالمين اهو تعلق بواسطة تعلق العلم ام تعلق بلا واسطة تعلق العلم. فان قلت انه تعلق بواسطة تعلق العلم فقد اقررت بثبوت العلم له. وان قلت / انه تعلق بلا واسطة تعلق العلم قيل هذا ممنوع. لم قلت ان (٧٩ب/ص) الذات تتعلق بالمعلوم بدون العلم وهذا هو عين الخلاف. ثم نقول تعلق ذات ليس بعلم بشيء على وجه يصير المتعلق به معلوما غير معقول. فكيف اثبتتم لذات الباري جل وعلا، مع انه ليس بعلم تعلقا بالموجودات التي تصير هي معلومة له به وهو غير معقول.
- 10 وما قال انا لوفرضنا وجود علم / الباري في محل علمنا ينتفیان جميعا (٦٢أ/ن) بالجهل وانما ينتفي بشيء واحد شيئا مثلان هما متماثلان على ما ذكر فيه وجوه من الخطأ.
- احدها ان ما قال من وجود صفة الله تعالى في محل علمنا محال لان وجود الصفة القديمة في المحدث محال وليس ذلك / الا كقول من يقابله. (١٠٩أ/س)
- 15 فيقول باننا لو فرضنا وجود ذات الباري جل وعلا، في محل علمنا وذاك محال لايفرض فكذا هذا. ولو انه ركب هذا الفرض مع حالته لركبه خصمه. ونقول لو فرضنا وجود ذات الباري، جل وعلا، في محل علمنا ثم وجد (٩٦ب/د) فيه الجهل بان زيدا في الدار انتفيا جميعا لان العلم انما ينتفي بوجود الجهل لانه مما يصير المتعلق به معلوما.

(٢) له :- ص (٢) ما تفسير تعلق العالمين: د س ف ق ن، :- ا (٥) تعلق: د ف ق ن، :- س (٦) نقول: د س ف ق ن، :- ا (٧) بعلم: ا د س ف ق ، :- ص ن (١١) مثلان هما: ف ق، :- ا د س ص ن (١٢) احدها: احدهما: ا (١٤) كقول: س ق، قول: ن (١٥) جل، وعلا: ق، جل وعز: ف، :- س ن. ذلك: س ف ق، ذلك: ا د ص ن (١٧) جل وعلا: ق، عز وعلا: ف، (١٧) فيه منه: ص (١٨) انتفيا: د س ف ق، انتفا: ن. ينتفي: د س ف ق ن، ينفي: ا

- (٨٤ب/ف) ومن المحال اجتماعه مع الجهل. وهذا المعنى / عندهم في الذات موجود فلو اوجب هذا مماثلة بين علومنا وبين علمه لاوجب مماثلة بين علومنا وبين ذاته. وان لم يوجب هناك لا يوجب هاهنا.
- وان قال وجود ذات البارئي، جل وعلا، بمحل علمنا محال فلا يفرض. قلنا وجود علم البارئ بمحل علمنا محال فلا يفرض. 5
- والثاني أن وجود علم البارئ بمحل علمنا لا يتصور لانه لو وجد في محل علمنا لكان علما لنا لاعلمنا له لان ما وجد في محل يكون صفة / لذلك المحل لاغيره. كما في السواد والبياض والحركة والسكون
- واذا كان علما لنا لا يتصور اجتماعه مع علم اخر لنا اذ وجود علمين بمعلوم واحد بجهة واحدة محال ممتنع. وهذا لان عندنا قيام عرضين 10 متجانسين بمحل واحد محال.
- وعند المعتزلة وان جاز هذا في بعض الاعراض كالحركات والالوان فلم يثبت عنهم القول بجواز ذلك في علمين لو ثبت لكان شيئا بنوه على اصلهم الفاسد. فلم نسلم ونبطله اذا انتهينا الى مسألة خلق افعال العباد ان شاء الله تعالى.
- 15 والثالث ان انتفاء صفتين عن محل بصفة تضادهما لا يدل على مماثلة المنتفيتين
- (٨٨أ/ق) فان الحمرة والصفرة والخضرة / والسواد ينتفى عن محل بوجود البياض فيه ولا مماثلة بين هذه الالوان بل بينها مضادة.

(١) عندهم في الذات: د س ف ق، في الذات عندهم: ا ص ن (٢) علومنا: ا د س ف ق، معلومنا: ص ن (٣) ههنا: ا ن ص، هنا: د س ف ق (٤) يفرض: ا د س ف ق ن، يعرض: ص. محال فلا يفرض (يعرض: ص) ... بمحل علمنا: د س ف ق نص، —: ا (٧) لكان: ا د س ف ق، كان: ص ن (٧) صفة: د س ف ق، بصفة: ن (٩) آخر لنا: د س ف ق ص ن، —: ا (١٣) عنهم: ا د س ص ن، عندهم: ف ق (١٣) بنوه: د س ف ق، بناه: ا ص ن (١٧) السواد: د س ف ص ق ن، البياض: ا (١٨) بينها: س ف ق، بينهما: ا د ص ن.

وما زعم ان المنتفيين اما ان يكونا متماثلين كالبياضين المنتفيين بثبوت السواد في المحل.

5 واما ان يكونا متضادين كهذه الالوان المذكورة ولا مضادة / بين علم (١٠٩ب/س) البارئي، جل وعلا، الموجود في محل علمنا وبين علمنا ومع ذلك ينتفيان بثبوت الجهل في ذلك المحل دل انهما كانا متماثلين اذ لو لم يكونا متماثلين وكانا مختلفين غير متضادين لما انتفيا عن المحل بل ينتفي احدهما لاغير. كالحموضة مع البياض.

10 يجب عنه ان بثبوت صفة لما كان ينتفي تارة صفتان متضادتان وتارة صفتان متماثلتان دل أن انتفاء هما لا يوجب تماثلهما اذ لو كان انتفاؤهما يوجب تماثلهما لما انتفى المتضادان. اذ الموجب العقلي لا يوجب الشيء وضده فلا يوجب التماثل والتضاد جميعا. على انا نقول كما ينتفي بثبوت صفة في محل صفتان متماثلتان وصفتان متضادتان كذا تنتفي صفتان مختلفتان غير متضادتين / ولا متماثلتين كما ينتفي عن المحل بثبوت الموت (٧٩ب/د) فيه الحياة والقدرة والعلم والسمع والبصر ولاتضاد بين هذه الصفات ولا تماثل. فدل ان هذا الكلام منه صدر عن الجهل بالحقائق ولم ينفعه تصوير هذا المحال ولم يتخلص ايضا عن المعارضة بمحال مثله. وباللله العصمة.

(٢٦) المحل: ا ف س ص ف ن، محل: د (٥) كانا متماثلين: د س ف ق، متماثلان: ا ص ن (٤) انتفيا عن: د س ف ق، انتفتنا على: ن. (٧) كالحموضة مع البياض: د ق ف، كالبياض مع الحمرة: ن، كالبياض مع الحموضة: ا ص (٩-١٢) صفتان متماثلتان .. صفة في محل: —: ص (١٢) متماثلتان: ا د س ق ن، متماثلان: ف. متضادتان: ا د س ف ق، متضادان: ف. صفتان: س ف ق ن —: د. تنتفي: د س ف ق، ينبغي: ن. متماثلتان ... تنتفي صفتان —: ا. مختلفتان: د س ف ق ن، مختلفان: ا (١٦) بمحال مثله: ا ص ف ق ن، لمحال مثله: د. بمحال بمثله: س. العصمة: ا س ص ن، التوفيق: د ف ق

والرابع ان المماثلة لو ثبتت بين علم الباري سبحانه وتعالى وبين علمنا (٦٢ب/ن) عنده لاشتراكهما في التعلق بالمعلوم على طريقة واحدة لكان / ينبغي ان (٨٥أ/ف) تقتصر المماثلة على الوصف الخاص الذي / ثبت به الاشتراك بينهما وهو التعلق بالمعلوم فكانا مثلين من حيث التعلق بالمعلوم على طريقة واحدة ولم تتعد المماثلة الى ما وراء ذلك مما لاشتراك بينهما فيه من كون احد 5 العلمين محدثا وضروريا او مكتسبا وعرضا مستحيل البقاء غير شامل على المعلومات، والآخر مخالفا له في هذه الوجوه فلا يوجب المماثلة بينهما في هذه الوجوه لانعدام دليل المماثلة في حقهما. اذ دليل المماثلة يقتصر على جهة التعلق فحسب.

(١١٠أ/س) وهذا لان احد العلمين يسد مسد صاحبه / فيما يثبت الاشتراك بينهما 10 لافيا وراء ذلك فكان اثبات الحكم عاما عند اختصاص علة الحكم ودليله جهلا محضا. وبالله التوفيق.

ثم ان عند الاشعري وان تعلق علم الباري بالمعلوم تعلق العلوم وكذا علمنا للمماثلة بينهما لما مر ان المماثلة عندهم تثبت بالاشتراك في جميع الصفات وقد انعدم. وعندنا التعلق وان وجد لعلمنا ولكن تعلق ثبت 15 بكسبنا في الاستدلالي او بمحض تخليق الباري في الضروري وتعلق علمه تعالى لا يصنع / احد فلم تثبت المشاركة والله الموفق.

(٣) ثبت: ا د ف س ق، يثبت: ن (٥) تتعد: س ق د ف، تتعدد: ن (٦) او: د ص ف ق ن ص، و: ا. مستحيل: ومستحيل: ا (٧) في هذه الوجوه (— ص ن) فلاتوجب المماثلة بينهما: د س ف ق ص ن، —: ا (٧) له —: ا (٨) في حقهما (حقها: س ا ف) اذ دليل المماثلة: ا د س ف ق، —: ص ن، يقتصر: د س ف ق ن، مقتصر: ا ص (١٠) احد: د س ف ق ن، ص —: ا (١٣) ثم ان: ف فقط. الاشعرية: ا ص ن، الاشعري: د س ف ق (١٢) وبالله التوفيق: ا ص ن، والله الموفق: د س ف ق، (١٥) لعلمنا: د س ف ق ص ن، بعلمنا: ا

ويقال للمعتزلة ما معنى قولكم ان الله تعالى موصوف بانه عالم اذا لم يكن له علم فقالوا موصوف بانه عالم بوصف الواصفين اياه اذ الصفة هي وُصف الواصف اياه.

5 قيل لهم لو ان رجلا قال لزنجي انه ابيض او لقصير انه طويل هل كان الزنجي ابيض والقصير طويلا.

فان قالوا نعم كابروا وان قالوا: لا. ناقضوا لان الوصف من الواصف قد وجد ولاعبرة له عند انعدام المعنى القائم بالموصوف ثم يقال لهم اذا كان العالم من وصفه متكلم بانه عالم لامن قام به العلم او من له العلم ينبغي ان يقال ان من قال لحمار / انه عالم او لطفل او لجنون لم يقم (د/٩٨) 10 به علم انه عالم ان يكون صادقا في مقالته لوجود الوصف له بذلك. اذ هو يكون عالما بوصف الواصف له بذلك لاجمعني قائم به وهذه مكابرة ظاهرة وسوفسطائية محضة.

ثم يقال لهم ما معنى قولكم ان الله تعالى كان في الازل موصوفا بكونه عالما؟ والواصفون كانوا / معدومين في الازل فلا يتصور وجود كلامهم. (٨٠ب/ص) 15 وكلامه ايضا عندكم محدث مخلوق فلم يوجد منه وصف نفسه بانه عالم فكان قولهم انه كان في الازل موصوفا بانه حي عالم قادر سميع بصير، باطلا لا تحقق له. وبالله التوفيق.

(١) للمعتزلة: ا د س ف ق، للمعتزلة لعنهم الله: ص ن (٠) اذا: د س ف ق، اذا: ا ص ن (٤) لو: ا ف س ص ن ق، —: د (٠) هل: ا د س ف ق ن، كل: ص. طويلا: ا س ص ف ق ن، انه طويل: د (٨) متكلم: د س ف ق، يتكلم: ن (١١) هذه: س ف ق، هذا: د ن (١٥) بانه عالم: س ق د ف، بانه كان عالما: ن، بانه كان عالم: ص. فكان قولهم ... عالم قادر (قادر عالم: ن): د س ف ق ن، —: ا (١٧) باطلا: د س ف ق ص ن، فاذا: ا وبالله التوفيق: د ف ق س، —: ن

(١١٠ب/س) / فمن وقف على ما بينت في المسألة من الدلائل والكشف لتمويهات المعتزلة عرف أن القوم لم يريدوا بما ذهبوا إليه الا موافقة اخوانهم من الفلاسفة في اثبات ذات في القدم ليس بحجي ولا قادر ولا عالم ولا سميع ولا بصير غير انهم لم يتجاسروا على اظهار ذلك خوفا من معرة السيف لما فيه من جحود ماورد به الكتاب والسنة المتواترة فاطلقوا هذه الاسامي في الظاهر 5 واتوا بما يؤدي الى مقصودهم من نفى كونه حيا قادرا سميعا بصيرا.

(٨٥ب/ف) وقد صرح بعضهم أن مرادهم / هذا وهو الناشئ على احد قوليه علي ما مر وقد روى عن عباد بن سليمان الصيمري مثل مقالة الناشئ. وزعم الصالحى انه اذا قيل ان الله تعالى عالم كان معناه انه شيء لا كالأشياء وهذا رجوع الى نفى الوصف له بانه عالم. 10

وهؤلاء اسعد حالا من بقية المعتزلة حيث استمروا على القياس في نفى الاسم المقدر عن المعنى عن الذات الذي يستحيل عليه المعنى قياسا على (٦٣أ/ن) اسم المتحرك والساكن والاسود والايض وغير ذلك من الصفات / وغيرهم من عامة المعتزلة ناقضوا فائتوا الاسم مع استحالة ثبوت المعنى في الغائب ونفوا في الشاهد عند عدم المعنى. 15 والله الموفق.

(١٨٩أ/ق) ثم اعلم ان علم الباري عز وجل لا يقال انه حل ذاته / ولا يقال ذاته

(١) بينت: س ف ق، ثبت: ن، يثبت: د (١٠) تمويهات: د س ف ن، بتمويهات: ق (٣) القدم: ا د س ف ق، القديم: ن (٣) ولاعالم: س ص ف ق ن، —: ا د (٤) اظهار: ا د س ف ق، —: ص ن (٦) اتوا: د س ف ق ن، ابوا: ا . بما: ا د س ف ق ن، الى ما: ص (٧) وهو: هو: ص (٩) ان الله: س ف ق، انه: د ن (١٠) انه: د س ف، انه لا: ن ص، —: ق (١١) اسعد: س ف ق، اشد: ن. عن: ا د س ف ق ص، على: ن (١٥) نفوا: د س ص ف ق ن، يقول: ا (١٧) ولا يقال ذاته (ذات: ص ن): د س ف ق ص ن، —: ا

محل للعلم ولما وراءه من الصفات وان كانت موجودة به لما ان الحلول هو السكون والاستقرار. يقال حل فلان بمحل كذا وارتحل. والمحل المسكن والصفة لاتوصف بالسكون وكذا هذا في صفات الاجسام. لايقال حل السواد الجسم الا على سبيل التوسع ولا يستعمل ذلك في صفاته تعالى على سبيل التوسع لوجوب الاجتناب في صفاته / عما يوهم (٩٨ب/د) 5 الخطأ حسب وجوب الاجتناب عما يوجب الخطأ.

ثم ان متقدمي اصحاب الصفات يطلقون ان علمه قائم بذاته و ابو الحسن الاشعري رحمه الله لم يرض بهذه العبارة وقال ان علمه موجود بذاته تعالى لما ان لفظة القيام في الصفات / مجاز ولفظة الوجود حقيقة. (١١١أ/س) 10 واعلم انه لايقال ان علمه تعالى معه لانه ليس بقائم بنفسه فيكون / معه (٦٤ب/أ) ولايقال هو فيه لانه تعالى ليس بظرف للعلم والعلم ايضا ليس بمتمكن فيه ولايقال انه مجاور له لانه غير مماس له لما انه لايقبل المماسه ولا انه مباين له لما انه لايقبل المفارقة.

ولما أن هذه الالفاظ مستعملة في المتغايرات ولا تغاير فيما نحن فيه. ووجوب الامتناع عن اطلاق هذه العبارات في الصفات مع الموصوفات في الشاهد للمعنى الاول دون الثاني.

(٢) بمحل: ا س ص ف ق ن، لمحل: د (٠) المحل: د س ف ق، المحل: ا ص ن (٤) التوسع: ا س ص ف ق ن، سبيل التوسع: د. ولا: ا د س ف ق ن، ولاعلى: ص (٠) سبيل: د ف ق، —: ا ض ن س (٧) ان: ا د س ف ق ن، —: ص. رحمه الله: ف، —: س ق ن. (١١) بمتمكن: ا د س ف ص ق، للمتمكن: ن (١٤) ولما: ا ف س ق ن، لما: د. المتغايرات: ا د س ف ق، المتغايرات: ص ن (١) وجوب: ا د س ف ق، وجود: ص ن. (١٥) اطلاق: ا د س ف ق ن، الخلاف: ص (٠) الموصوفات: ا س ص ف ق ن، الموجودات: د. للمعنى: ا س ص ف ق ن، في المعنى: د

ثم اعلم ان عبارة عامة متكلمي اهل الحديث في هذه المسألة ان يقال ان الله تعالى عالم بعلم وكذا فيما وراء ذلك من الصفات. واكثر مشايخنا امتنعوا عن هذه العبارة احترازاً عما يوهم ان العلم الة واداة فيقولون الله تعالى عالم وله علم وكذا فيما وراء ذلك من الصفات.

- والشيخ الامام ابو منصور الماتريدي رحمه الله يقول ان الله تعالى عالم 5 بذاته حي بذاته قادر بذاته ولا يريد به نفى الصفات لانه اثبت الصفات (٩٠ب/ج) / في جميع مصنفاته واتى بالدلائل لأثبتها ودفع شبهاتهم على وجه لا يخلص للخصوم عن ذلك غير انه اراد بذلك دفع وهم المغايرة. وان ذاته تعالى ذات يستحيل ان لا يكون عالماً وهذه مسألة عظيمة كثيرة الشبه جملة الحجج اتسع فيها مجال الجدل وفسح مكان الضياع وكثر من اهل النظر 10 وارباب النحل في فروعها وتوابعها النزاع والخصام وطال فيها الكلام وفيما ذكرنا من الحجج ودفع الشبه غنية عما وراء ذلك لمن لم يجد عن سواء الطريق ولم يعدم مواد الهداية والتوفيق.
- والله الموفق.

(١) عامة: د ف ق، —: ا س ص ن ٢ — ان: د س ف ق، انه: ن . (٢) بعلم: ا ص ف ق ن، بعلمه: د س. الله ... عالم: د س ف ق ن ص، لله ... علم: ا (٣) ان: ا د س ف ق، ن، —: ص (٥) الامام: د ف ق ، —: ا س ص ن. الماتريدي (— د ف ق) رحمه الله يقول: ا د س ف ق، الماتريدي لايقول: ص ن (٦) قادر بذاته: د ف ق ن، —: س (٩) ذات: د س ف ق ، —: ن (١٠) الشبه: د س ف ق، الشبهة: ا ج ص ن (١٠) فسح: ا ن س ص ف ق، فسح فيها وفتح: د. اهل: ج د س ف ق، ارباب: ن (١٦) يجد: ج س ف ق، يجد: ن د. الطريق: ا ج س ص ف ق ن، السبيل: د (١٤) والله الموفق: د س ف ق، —: ص ج ن

/ الكلام

(٨٦/أ/ف)

في نفي الحدوث عن كلام الله تعالى

- 5 اختلف الناس في كلام الله تعالى اقديم هو ام محدث قال اهل الحق نصرهم لله ان كلام الله تعالى صفة ازلية ليست من جنس الحروف والاصوات وهي صفة قائمة بذاته منافية للسكوت والافه من الطفولية / والخرس (٨٩ب/ق) وغير ذلك والله تعالى متكلم بها أمرناه مُخْبِرٌ.
- 10 وهذه العبارات دالة عليها وتسمى العبارات / كلام الله تعالى على معنى (٩٩أ/د) انها عبارات عن كلامه وهو تنادى بها. فان عبر عنه بالعربية فهو قرآن وان عبر بالسورية فهو انجيل وان عبر بالعبرية فهو توراة والاختلاف على العبارات المؤدية لاعليه كما يسمى الله تعالى بعبارات مختلفة بالالسنة وفي لسان واحد بالفاظ مختلفة والمسمى ذات واحد لاختلاف فيه . وهذا هو بيان قول اهل الحق. وزعم جمهور المعتزلة ان كلام الله / تعالى عرض (٦٣ب/ن) محدث احده الله تعالى في محل فصار به متكلمًا وكلامه من جنس الحروف والاصوات.
- 15 وزعم الجبائي واتباعه من القدرية ان الكلام حروف مؤلفة واصوات مقطعة على وجه مخصوص.
- وزعم ابنه ابوهاشم ان الكلام لا يكون الا من جنس الصوت والخالاف بينه وبين ابيه.

(٢) عن كلام الله تعالى: ا د س ف ص ق ن، — ج (٣) هو: ا س ص ق ن ج، — د ف (١) الحق نصرهم الله ان: ف ق، الحق نصرهم الله: د، الحق عن كلام الله تعالى ان: ج، الحق ان: ا س ص ف ن، (٥) صفة: ا ج د س ف ق، صفة له: ص ن (٥) من: ا ج س ص ف ق ن، عن: د (٨) وهو: د س ف ق، وهي: ن (٩) بالسورية ... بالعبرية: ا د س ف ق، عنه بالسريانية ... اعنه بالعبرية: ن (١٠) على: ا ج س ف ق ن، في: د (١٥) وزعم الجبائي ... واصوات: ا ج د س ف ق، — ن. (١٦) مقطعة: ا ج س ف ق ن، مطلقة: د (١٧) ابو هاشم: ا د س ف ق ن، ابو الهذيل هاشم: ج

إن اباه زعم ان الكلام اذا كتب فهو حروف، وكلام واذا قرىء فهو حروف وصوت وكلام. وزعم هو انه اذا كتب فليس بكلام وانما يكون كلامها اذا قرىء او قيل والحرف عند ابي هاشم لا تكون الا صوتا. ولهذا قالوا في حد الحروف انه / صوت طباعي غير مؤلف.

(١٩١/ج) فعنده المكتوب في المصاحف وفي اللوح المحفوظ / لا يكون كلام الله 5
تعالى، والله تعالى بتخليقه في اللوح المحفوظ لا يكون متكلمًا. وانما يكون متكلمًا بتخليقه الاصوات.

وعند الجبائي ذلك كله كلام والله تعالى بتخليقه الكتابة والحروف المصورة في محل يصير متكلمًا كما يصير متكلمًا بخلق الاصوات. ثم عند الجبائي القران كما هو قائم باللوح المحفوظ قائم بكل مصحف كتب فيه 10 وهو مع هذا شيء واحد ولو كتب الكاتبون في السموات والارضين في البقاع المنفرقة مصاحف لا تحصى كثرة كان هو بكماله حالًا في كل مصحف. وكل مصحف كتب قام به بكماله وكل مصحف انعدم بطل عنه وهو مع هذا لايزداد بزيادة المصحف ولا ينقص بنقصانها ولا يبطل ببطانها وهو قران واحد.

15 ورأيت هذا القول في بعض الكتب منسوبًا الى الاسكافي احد رؤسائهم. فاما المتأخرون من المتكلمين / فانهم ينسبونه الى الجبائي ولعل الجبائي اتبع الاسكافي في ذلك.

وزعم جعفر بن حرب وجعفر بن مبشر ومن تابعهما من المعتزلة

(٤) مؤلف: ا ج س ف ق ن، مؤلف: د (٥) المحفوظ: ا د س ف ق ن، —: ج (٨) والله: ج د س ن، فالله: ق ن، الله: ا (١٠) كتب: ا د س ف ج ق، كنه: ن (١٠) هو: ج د س ف ق، —: ن (١٤) يزداد: د س ف ن، يزداد: ق (١٦) رأيت: د ج س ف ق ن، قال الشيخ الامام (حفظه الله: ا، ابو المعين رحمه الله: ف هاشم) رأيت: ا ف (١٩) بشر: ا د س ف ق ن، مبشرته: ج

- ان القرآن خلقه الله تعالى في اللوح المحفوظ ولا يجوز ان ينقل عنه وانه لا يتصور وجوده الا في مكان واحد عند اتحاد الزمان.
- وقالوا مع هذا ان القرآن في المصاحف وفي صدور / المؤمنين وان ما (٩٠/أ/ق) يقرأ ويسمع من القارئ / هو القرآن على ما عليه اكثر الامة الا انهم (٩٩ب/د) ذهبوا في معنى هذا / الى أن ما يسمع ويكتب ويحفظ حكاية القرآن (٨٦ب/ف) وهو فعل الكاتب أو القارئ أو الحافظ وان المحكى بحيث خلقه الله تعالى. والى هذا القول ذهب ابو القاسم الكعبي ومن تابعه من معتزلة بغداد فكان كلام الله تعالى عند هؤلاء في الحقيقة هو الحروف المصورة المكتوبة في اللوح المحفوظ.
- 10 ومنهم من يقول ان القرآن جسم وهو النظام فان من مذهبه ان الكلام في الشاهد جسم لان عنده لا عرض الا الحركة. ثم عند هؤلاء كلهم ان الله متكلم لانه خلق الكلام والمتكلم عندهم هو الخالق للكلام. وهو آمرناه لانه خلق الامر والنهي.
- 15 وابو بكر الاصم من جملتهم لا يمكنه ان يقول ان الله تعالى متكلم / لان (٩٠ب/ج) عنده يستحيل كونه متكلماً بكلام ازلي قائم بذاته لانكاره الصفات. ولا يمكنه ان يقول ان الله متكلم بخلق الكلام في محل كما هو مذهب اخوانه من المعتزلة لان الكلام الحادث عرض وهو ينفي الاعراض.
- 20 ومعمّر بن عبّاد السلمي شيخهم المقدّم لا يمكنه ان يقول انه تعالى متكلم بكلام ازلي قائم به كما يقوله اهل الحق لانكاره الصفات. ولا يمكنه ان يقول انه تعالى متكلم بخلق الكلام كما يقول اخوانه من المعتزلة

(٤) هو القرآن على ما عليه: ج د س ف ق ن، على ما هو عليه: ا (٦) الكاتب أو القارئ ج س ف ق، القارئ أو الكاتب: ن (٦) خلقه: د س ف ج ق ن، يخلقه: ا (١٢) ان الله: ج، انه: ق، —: ا د س ف ن (١٤) ان الله: ف ق، انه: ا ج د س ف ن (١٨) ان يقول: ا د س ج ف ق، —: ن . الكلام: ا د س ف ق ن، للكلام: ج

- لان الكلام الحادث عرض وهو يقول لا قدرة لله تعالى على تخليق شيء من الاجراض بل خالقها محالها. اما باختيارها واما طباعها. وكذا ثمانية بن الاشرس التميري تلميذ النظام لا يمكنه ان يصف الله تعالى بانه متكلم لا كما يقوله اهل الحق نصرهم الله لانكاره الصفات ولا كما تقوله المعتزلة لأن الكلام الحادث عنده يوجد بطريق التولد من تحريك 5 (١١٢ب/س) المتكلم / الالات التي بها يتكلم ومن مذهبه ان المتولدات افعال لافاعل لها. فعلى قول هؤلاء الثلاثة ليس الله تعالى بتكلم ولا آمر ولاناه. وان (١٦٤أ/ن) القرآن / ليس بكلامه. وفي هذا تكذيب محمد صلى الله عليه وسلم بقوله (٦٥ب/أ) ان هذا كلام الله تعالى ورفع / الشرائع وابطال الفرض والوجوب والحظر لثبوت ذلك كله بامر ونهي ولا امر ولا نهي عندهم. 10 ولشياطينهم اقاويل تستنكف البهائم ان تنسب اليها ولو لاختافة التطويل لحكيها ليحمد العاقل الله تعالى على ما عصمه من تلك الترهات ويعرف سخافة عقولهم مع دعاويهم العريضة واعجابهم بأرائهم السخيفة. فاحتجت المعتزلة بقوله تعالى: **إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا (١)**. والجعل (٩٠ب/ق) والتخليق واحد / وبقوله: **مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ (٢)** 15 (١٠٠أ/د) / **وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنَ الرَّحْمَنِ مُحَدَّثٍ (٣)**.

(١) الحادث: ج د س ف ق، —: ن (٢) بطباعها: ج، طباعها: ا ف ق س، طباعا: س (هامش) ق (هامش) د ن. (٣) الاشرس: ا ج س ق ن، اشرس: د ف (٤) لا: ج د س ف ق، الا: ن. نصرهم الله: د ف ق، — ا ج س ن (٥) لان: ا ج د س ف ق، لكن: ن (٧) فعلى: ا ج ف ق ن، وعلى: د (١٠) لثبوت: ا ج س ف ق ن، وثبوت: د. الفرض: ج د س ف ق ن، الفرائض: ا (١٢) لحكيها: ج د س ف ق ن، لحيكها: ا (١٤) ١ — الرفع ٢ (١٥) ٢ — الانبياء ٢ — الشعراء ٥ (١٦)

- وهذا نصّ اذ لافرق بين المحدث والمخلوق. والمعقول لهم ان التسوية بين الشاهد والغائب ثابتة في العقول في الاجناس والفصول. فان الحركة لما كانت نقلة في الشاهد كانت كذا في الغائب ومن اثبت في الغائب حركة ليست ينقله عدّ خارجا عن المعقول. وكذا هذا في السواد والبياض
- 5 والاجتماع والافتراق. ثم الكلام في الشاهد من جنس الحروف والاصوات فمن اثبت في الغائب كلاما على خلاف ما هو المعقول في الشاهد كان خارجا عن قضية العقول / مضاهيا من اثبت في الغائب حركة ليست من جنس (أ٨٧/ف)
- والنقلة او سكونا ليس من جنس القرار وسوادا خارجا عن جنس الالوان. والاخر أنهم يقولون إن بين الامر والنهي في الشاهد تضادا ولا تضاد بين العلم والقدرة والسمع والبصر بل بينهما / مخالفة ثم انكم تقولون ان (أ٩٢/ج)
- 10 قول من قال انه عالم بذاته قادر بذاته. وقول ابي الهذيل انه عالم بعلم هو ذاته قادر بقدرة هي ذاته وكذا فيما وراءهما من الصفات محال. لانه لو كان كذلك كان عالما / بما هو به قادر قادرا بما هو عالم.
- واستدلتم بالشاهد وهذا فوق ما انكرتم لان بين الامر والنهي تضادا ولا تضاد بين العلم والقدرة فيصير قولكم انه امرناه بصفة واحدة كمن يقول انه اسود ابيض بصفة واحدة ولو جاز ذا لجاز ان يكون اسود بالبياض وابيض بالسواد، ويكون في حالة واحدة اسود ابيض وذلك كله قلب المعقول وكذا ما تعلق به الامر تعلق به ما هو النهي فيصير المأمور
- 15

(٢) ٢- في: د س ف ق، فان: ن (٣) من: ا د س ف ق ن، هو: ج. في الغائب حركة: ج س ف ق، الحركة في الغائب: ن وكذا: ج س ف ق ن، فكذا: د (٥) ثم: ا د س ف ق ن، عن: ج (٧) عن: د ج س ف ق ن، من: ا (١٠) ان: ا ج س ف ق ن، انه: د. تضادا: ج د س ف ق، تضاد ا ن (١٠) ولا تضاد: ج د ف ق ن، ـ: ا. العلم: تكرر في: ا (١٤) قادرا: ا ج س ف ق، قادر: د، ـ: ن (١٥) فوق: ا ج د ف س ق، مافوق: ن (١٦) تضاد: د س ف ق ن، ـ: ا. (١٦) أمر: ا ج س ف ق ن، امر بكم: د (١٨) وذلك: د ج ف ق، وذا: ا س ن. كله - : ج. المعقول: ج د س ف ق، الموضوع: ن

منهيا والمنهي مأموراً. فيكون كل فرض محظورا وكل محظور فرضا. وفساد ذلك كله لا يخفى.

ويقولون ايضا ان الخطاب لموسى عليه السلام بقوله. اَخْلَعُ نَعْلَيْكَ (١) في الازل ولا موسى ولا نعل ولا لبس للنعل محال. ولو ان واحدا منا قال قبل ان يولد له، ولد وكان قصده انه لو ولد له ولد زيذا فقال يازيد 5 ادخل الدار وناولني الكتاب يستحق وينسب الى غاية السفه. ولو كان له ابن بمكة وهو ببخارا فقال يازيد اسقني. ينسب الى الحمق. فكذا في الغائب وكذا هذا في كل امر في القرآن أونهي فيه.

يقولون ايضا ان الله تعالى. قال: وَعَصَىٰ اٰدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ (٥).

والاخبار عن عصيان ادم في الماضي قبل وجود العصيان يكون اخبارا 10 عن المخبر لاعلى ما هو به وهو كذب ونسبة الله تعالى الى الكذب كفر فدل ان وجود هذا الاخبار كان بعد وجود العصيان من ادم عليه السلام لا قبل وجوده.

(١٩١/أ/ق) وكذا يقولون ان التكلم في / الخلوقة مع نفسه لن يكون الا للتذكر اولدفع الوحشة عن نفسه وما عدا هذين الوجهين فهو سفه والتذكر يكون لمن

يخشى النسيان وهو محال على الله تعالى وكذا اعتراء الوحشة عليه لانها 15 من باب الافات وهي من امارات الحدث فلم يبق الا السفه ونسبة الله

تعالى الى السفه كفر ولا قسم وراء هذه الاقسام فاذا امتنعت هذه الاقسام / (١١٣/ب/س) كلها امتنع ثبوت / الكلام في الازل.

(٦٦/أ/ب/ن).

(٢) (١) طه ١٢ (٤) بلنعل: ا د ف ق س ن، النعل: ج. منا: ا ج س ف ق ن، —: د (٥) وكان: ا س ف ق ن، ولو كان: د، فكان: ج. واحد: واحدا: ج (٦). الدار: ج س ق ن، في الدار: ا د ف (٨) وكذا هذا: ا ج س ف ق ن، فكذا: د. ٢ —: في: د س ف ق، من: ن. او نهي فيه: ا س ف ق ن، ونهي عنه: د، ونهي ونهى فيه: ج (٩) ٢ — طه ١٢١ (١٣) وكذا: —: س ن (١٤) عن نفسه: —: ج ن (١٥) يكون لمن: ا ج س ف ق ن، لمن يكون: د (١٥) لانها: س ق ف، لانها: ج ن د

ويقولون ان القرآن متبعص متجزئ له نصف وعُشر وسُبع وجزء من ثلاثين جزءً وهو سور مختلفة واجزاء متباينة متغايرة. فالقول باتحادها سوفسطائية.

5 وأنتم تقولون ان الله تعالى متكلم بكلام واحد وتحت القول بقدمه مع التجزئ والتبعص / ابطال القول بحدث الاجسام وذلك محال فهذه هي (٩٢ب/ج) الشبه التي يتعلقون بها.

ولنا ما تعلق به بعض من وافقنا / في هذه المسألة وهو الاشعري وهو (٨٧ب/ف) قوله تعالى: **إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (١).** اخبر انه يحدث المحدثات بخطاب كن ولو كان هذا الخطاب محدثا لاحدثه بخطاب اخر وكذا الثاني والثالث الى ما لايتناهي وتعلق وجود العالم بما لايتناهي من الخطاب مما يدخل وجوده في حيز الممتنعات على ما مر قبل هذا فثبت ان قوله (كن) ليس بمحدث. وللخصوم على هذا، الأسئلة وللمتعلق به اجوبة عنها مقنعة غير ان مشايخنا لم يعتمدوا على التعلق بهذه الاية فاعرضنا عن ذكرها مخافة التطويل.

15 والمعقول لنا في المسألة ان كلام الله تعالى لو كان مخلوقا او حادثا كائنا بعد أن لم يكن لكان الامر لا يخلو اما ان يكون حادثا في ذات الله تعالى واما ان يكون حادثا في محل آخر سوى ذاته تعالى واما ان يكون

(١) له: ا ج س ف ق ن، وله: د. عشر: ا ج س ف ق ن، —: د (٢) متباينة: ا ج س ف ق ن، مختلفة متباينة: د (٤) ان: ا د س ف ق، —: ج ن. وانتم تقولون: ج د ن ف ق، فانهم يقولون: س (١٠) تحت: ج د س ف ق ن، يجب: ا (٦) الشبه: ا د س ف ق ن، الشبهة: ج. هي: ج د س ف ق، —: ن (٨) ١- النحل: ٤٠ (٩) الخبر: ا د س ف ق ن، فخير: ج. يحدث: ج د س ف ق ن، محدث: ا (١٠) تعلق: ج د س ف ق، يتعلق: ن (١٣) عنها: ا ج س ف ق ن، —: د (١٧) آخر: ف ق، —: ج س ن. ذاته: ج د ف ق ن، ذات الله: س

حادثا لا في محل ولا تصور لقسم رابع.

وهذه الاقسام كلها ممتنعة وما يخطر بالبال وجوده اذا افتن في وجوده وانقسم الى اقسام محصورة. كل قسم منها ممتنع محال وجب تنفيذ القضية باستحالة تحققه وامتناع وجوده اذ لو كان لكان على احد هذه الوجوه الممتنعة.

5

والقول بوجود ما ثبت امتناعه قضاء على الدلائل الاولى التي منها تنتزع (١٠١/د) العلوم / الاستدلالية بالبطلان وشهادة عليها بخروجها عن كونها من (١١٤/أ/س) اسباب المعارف / والقول بهذا سوفسطائية ودليل ما انفدت من القضية المطلقة بامتناع كل قسم من هذه الاقسام عرض كل قسم منها على دلائل العقول وشهادات المعارف ليظهر بذلك امتناع كل قسم منها على التفصيل 10 فيتضح بذلك صحة ما ادعيت. فاقول وبالله التوفيق.

(٩١/ب/ق) اما القسم / الاول، وهو جواز حدوث الكلام في ذات القديم جل وعلا، فبين الفساد ظاهر الاستحالة والامتناع. ووجهه ان ذات الباري قبل حلول الكلام الحادث فيه لا يخلو اما ان يكون متعريا عن الكلام واما ان لم يكن فان لم يكن متعريا عنه كان موصوفا به في الازل لاستحالة انعدام 15 التعرى عن الكلام بدون الكلام وهذا هو الاعتراف بمذاهب

(١) رابع: ج د س ف ق ن، الرابع: ا (٢) افتن من الفن: س (هامش) اى تنوع: ق بين الاسطر (٦) قضاء: ا ج د س ف ق، نصا: ن . الاولى: ا د ف ق ن، الازلية: ج (١٠) تنتزع: د س ف ق، تنوع: ن (٨) والقول بهذا: ا ج د س ف ق، —: ن (٩) دلائل ... قسم منها: ج د س ف ق ن، —: ا (١١) وبالله التوفيق: د س ف ق ن، والله الموفق: ا ج (١٤) لا يخلو: ج د ف ق ن، فلا يخلو: س. (١٤) يكون: د س ف ج ق ن، كان: ا (١٤) عن الكلام: ج س ف ق ن، —: د. واما ان: س ف ق، وان: ن، او: د. لم يكن: ا د س ف ق ن، لا يكون: ج ٢— متعريا: ا ج د س ق ن، —: د ف (١٥) في الازل: د س ف ق، —: ا ج ن

الخصوم وانقياد للحق ورفض للخلاف.

وان كان متعريا عن الكلام لكان لا يخلو اما ان كان متعريا عنه لذاته
واما ان كان متعريا عنه لمعنى قائم به لانعدام الوساطة بينهما. فان كان
متعريا عن الكلام لذاته لم يتصور / حدوث الكلام مع وجود الذات (أ٩٣/ج)
5 الموجب للتعري عنه ولاوجه الى القول بانعدام الذات لوجوه.

احدها انه قديم والعدم على القديم محال على ما مر.

والثاني ان الذات لو انعدم لاستحال حدوث الكلام في ذات منعدم.

والثالث ان حدوث الكلام في الذات لو كان ممتنعا في حال وجود الذات

لقيام ما يوجب تعري الذات عنه لصار عدم الذات شرطا لوجود الكلام / (ب٦٦/أ)

10 فيه وهو محال. لان المحل شرط لوجود الشيء فيه. ومن المحال / اشتراط (أ٨٨/ف)

عدم شرط وجود الشيء لوجوده. اذ القول بتعلق وجود الشيء بانعدام شريطة

وجوده مما لا يخفى فساده لان انعدام / شريطة وجوده شرط بقاءه على العدم. (ن٦٥)

ومن المحال جعل شرط البقاء على العدم شرط الوجود فدل / ان الذات (ب١١٤/س)

لو كان متعريا عن الكلام لنفسه لكان لا يتصور حدوثه فيه ولو كان

الذات متعريا عن الكلام لمعنى لكان لا يتصور حدوثه فيه مع وجود ذلك

المعنى لان ذلك المعنى ما دام باقيا كان الذات موصوفا بالتعري عن

الكلام. واتصافه بالتعري عن الكلام مع قيام الكلام به محال. وكذا قيامه

به مع ما يوجب التعري عنه محال.

(١) للخلاف: ج د س ف ق ن، الخلاف: ا (٢) وان: ا د س ج ق ن، فان: ف. لكان: ا د

س ف ق ن، كان: ج (٢) متعريا: ج د ف ق ن، —: س (٤) لم: ج س ن، لن: د ف ق (٧)

لاستحال: ج د س ف ق ن، لاستحالة: ا (١٢) فساده: د س ف ق، امتناعه: ا ج ن، انعدام:

د س ف ق ن، ج، اعدام: ا

ولا وجه الى القول بانعدام المعنى الموجب لاتصافه بالتعري ليحدث (١٠١ب/د) الكلام حال / عدمه لان ذلك المعنى ان كان ازليا فالعدم عليه محال. وان كان محدثا والذات لا يتعري عن ذلك المعنى وعن الكلام اذ لا واسطة بينهما وكلاهما محدثان.

فاذا كان الذات لا يخلو عن الحادث وما لا يخلو عن الحادث لا يسبقه وما 5 لا يسبق الحادث فهو حادث. وبهذا عرفنا حدوث الاجسام وباستحالة حدوث الحوادث في القديم عرفنا حدوث الهيولي فكان القول بحدوث معنى في ذات القديم تعالى مبطلا القول بحدوث العالم والهيولي مصححا القول بقدمهما.

وبهذا يتبين فساد قول الكرامية والحادهم وعدولهم عن الحق حيث جوزوا 10 حدوث الكلام والتكوين وغيرهما من الصفات في ذات القديم تعالى. تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا ونبين ذلك بعد هذا في مسألة التكوين والمكون ان شاء الله تعالى.

(١٩٢ق) واما القسم/الثاني وهو القول بحدوث الكلام لا في محل، فهو ايضا ممتنع لان الكلام المحدث يستحيل ان يكون جوهرًا لان الكلام من قبيل الصفات 15 (٩٣ب/ج) /والصفة ما يتميز به الذات المتصف به عما لا اتصاف له به من الذات. والجوهر هو الممتاز بالصفات عما لا اتصاف له بمثل تلك الصفة التي اتصف هو بها. ولا يمتاز بالجوهر ما يمتاز به عما لم يتصف به فكان الجوهر

(٢) ان كان: س د ف ن، لو كان: ج — ق (١٠) عليه: ا د س ج ف ق، اليه: ن. يعري: ا ج س ف ق ن، يعري: د (٣) وعن: د س ف ج ق ن، او عن: ا (٦) فهو: ف ق، —: ا د ج ن (٩) بقدمهما: ج ف س ق ن، بقدمها: ا د القديم: الله: ن (١٢) ذلك: ا ج س ف ق ن، —: د (١٦—١٧) به من الذات: ... اتصاف له: ا ج س ف ق ن، —: د (١٨) لاتصاف: ا ج س ف ق، لا يصف: ن (١٨) فكان: ا د س ف ق ن، وكان: ج

- / من قبيل ما يتصف لا من قبيل ما يتصف به غيره فكان القول بكون (أ/س) الكلام جسما او جوهرًا محالا. واذا لم يكن جوهرًا كان عرضًا لاختصار المحدثات على هذين القسمين.
- 5 ثم العرض ما تقرر في اوائل الادلة وبدائه العقول استحالة قيامه بذاته غير مفتقر الى محل يقوم به حتى صار ذلك من الاراء الذائعة التى يتسارع ارباب العقول السليمة الى الحكم بتسفيه من اجازته ولهذا لم يقل احد من العقلاء بوجود حركة او سكون او اجتماع او افتراق او شىء من الالوان او رائحة او طعم لا في محل.
- 10 ولهذا اتفق جمهور العقلاء على نسبة الدهرية الى الغباوة بتجويزهم الصور متجردة عن محالها وعلى اخراج ابن الروندى في تجويزه وجود تكوين قائم لا في محل وائى الهذيل في تجويزه وجود خطاب (كن) لا في محل / والجبائي وابنه ابى هاشم في تجويزهما وجود ارادة لا في محل عن استيهال المناظرة وعلى تسفيهم ونسبتهم الى العناد / (ب/ف)
- 15 وتكليف هولاء الفرق بين هذه الاعراض وبين ما تقدم / ذكرها حيث (أ/د) جوزوا وجود هذه لا في محل ولم يجوزوا / وجود تلك والحكم عليهم (أ/٦٧) عند ظهور عجزهم عن الفرق بالتناقض وابطال الدلائل والمعارف. والله الموفق.

على ان الكلام لو جاز وجوده لا في محل لم يكن ذات ما متكلمًا به.

(١) فكان: ا د س ف ق ن، وكان: جـ (٤) بدائه: جـ د ق، بدائه: ف، بداية: ن س (٥) الذائعة: ج س ف ق (الشائعة بين الاسطر)، الزائغة: د ن، الزائفة: ا (٦) لهذا: ا د س ف ق ن، بهذا: جـ. بوجود: د س ف ج ق ن، لوجود او: ا (٧) او افتراق: جـ د س ف ق، افتراق: ن (٩) بتجويزهم: جـ د ف ن، في تجويزهم: س، وتجويزهم: ق. اخراج: ن، اخراج (كنا): جـ د س ف ق (١١) خطاب كن ... تجويزهما وجود: جـ د س ف ق، —: ن، ارادة: ا ج س ف ق ن، الارادة: د (١٤) تكليف هؤلاء: ا د ف س ق ن، تكلموا مأولا: ج

- اذ ليس ذات باولي بالاتصاف به من ذات ويستحيل ان تصير الذوات كلها متكلمة بكلام واحد ولو جاز هذا لجاز ان تكون جميع الاجسام متحركة بحركة واحدة ساكنة بسكون واحد.
- وكذا هذا في السواد والبياض وجميع الاعراض مع ما انه لايشكل على احد فساد قول من يقول الله تعالى وجميع / خلقه موصوفون بكلام واحد 5 (٥٦ب/ن) فكان عين ما هو صفة الله تعالى صفة المحدثين / وعين ما هو صفتهم صفة الله تعالى وكذا يستحيل ان لايصير ذات ما موصوفا بالكلام الذي وجد لا في محل لان فيه اخراج الكلام من ان يكون كلام الله واخراج ذات الله تعالى من ان يكون متكلماً امرأ ناهياً. وهو كفر على ان القول بكلام لا يكون ذات ما متكلماً به محال. وكذا متكلم ما من غير ان يكون 10 له كلام. وبالله التوفيق.
- واما القسم الثالث وهو حدوث الكلام في محل سوى ذات القديم. (٩٤أ/ج) فمحال ايضاً لان الكلام لو حدث في محل لكان المتكلم / الأمر الناهي المخبر ذلك / المحل لا الله تعالى لان الاسم المشتق عن الصفة يكون راجعاً الى محل الصفة لا الى محدثه والصفة تكون صفة لمحلها لا لمحدثها. الا ترى 15 ان الميت والاعمى والاعور والاشل والاعرج والاسود والايض والحلو والمر والمتحرك والساكن محال هذه الصفات لاموجدتها. ومن وصف موجد هذه الصفات بها تسارع الناس الى اكفاره وقصدوا ضرب علاوته واتلاف مهجته فكذا هذا.
- ولهذا زعم ابو الهذيل العلاف ان من خلق الله فيه الايمان بطريق 20

(٤) ما: ج د س ف ق، —: ن. مع: ومع: د (٥) موصوفون بكلام: س ج ف ق، موصوف بكلام: ان، موصوف: د (١٣) حدث: ا ج د س ق ن ص، وجد ثبت: ف (١٥) لمحلها لا لمحدثها: د ج س ف ق ن، بمحلها لا لمحدثها: ا (١٧) محال: ج د س ف ق ن، محال: ا (١٨) اكفاره: ج د ف ق ن، تكفير: ا س. ضرب: ا ج د س ف ق، —: ن

الجبر لكان المؤمن هو المحل لا الله تعالى. وإذا كان الأمر كذلك علم ان الله تعالى لو خلق الكلام في محل لكان المتكلم ذلك المحل لا الله تعالى وظهر بهذا فساد الاقسام الثلاثة كلها.

فبعد ذلك اما ان يقال ان كلام الله تعالى قائم به وهو متكلم أمرناه كما قال اهل الحق نصرهم الله. واما ان ينكر ان يكون لله تعالى كلام وامر ونهي وتبطل فرضية الايمان والعبادات وحظر الكفر والمعاصي لانعدام امره ونهيه. وهذا كفر ظاهر وضلال بين.

ثم لو كان الأمر كذلك لكان الله تعالى يتعذيب من جحده وصد عن (١٠٢/ب/د) سنبله وسفك الدماء واثار العيث والفساد معذبا من لم يرتكب مائتا ولا اكتسب جريمة فيكون عندهم ظلما لاعادلا تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا.

ثم هم بنفى الصفات يسمون انفسهم اهل التوحيد يعنون انهم يثبتون (١١٦/أ/س) في الازل موجودا واحدا وقد ابطالوا به عدل الله تعالى حيث صار معذبا من غير جريمة على ما قررت وبائبات قدرة تخليق الافعال للعباد يسمون انفسهم اهل عدل / لان تخليق الافعال لو كان من الله تعالى لكان معذبا (١٨٩/أ/ف) لهم على فعله لا على فعلهم وقد ابطالوا بهذا توحيد صانع العالم.

(١) الجبر: ج ف ن، الحر: ف ق، الخير: ه، الجبر: س. لكان: ف ق، كان ج د س ن المؤمن: د س ف ق ن، الموفق: ج. واذا: ا د ن، فاذا: ج ف ق (٣) وظهر: د س ف ق ن، فظهر: ا ج (٤) يقال: د ف ق ن، يقول: س. به: ا ج س ق ن، بذاته: د ف (٥) نصرهم الله: ق د ف، — ا ج س ن (٦) الايمان والعبادات: ا د س ن، العبادة والايمان: ف ق (٦) حظر: ا د س ف ق، حظر: ج ن (٧) ضلال: ا د س ف ق ن، ضلال: ج (٩) العيث: س ف ق، العيب: ن، العيب: د (١١-١٢) الصفات يسمون ... ابطالوا به: ج س ف ق ن، —: د. هم: هؤلاء: ا التوحيد: ف ق، توحيد: ج د س ن (١٥) عدل: ج ا ف ق س ن، العدل: د

- اذ العالم اعيان واعراض. واكثر الاعراض التي هي الافعال الاختيارية لمادبّ ودرج وجد لايتخليق الله تعالى. فكان العالم مخلوقا لله تعالى ولمن لا يُحصون من الخالقين. وهذا ابطال التوحيد.
- (٦٧ب/أ) ولهذا قال اصحابنا رحمهم الله ان المعتزلة / يسمون انفسهم اهل عدل وتوحيد وقد ابطالوا عدلهم بتوحيدهم وتوحيدهم بعدلهم وهذا ظاهر 5 بحمد الله تعالى.
- ولهم على هذا القسم الاخير اسئلة كثيرة اذ هو مذهبهم كلهم. فاما القسم الاول فهو قول الكرامية. والقسم الثاني مذهب ابى الهذيل وحده في خطاب «كن» خاصة لا فيما وراءه من الكلام الا ان اكثر تلك الاسئلة تتوجه على الاشعرية لمساعدتهم المعتزلة في حدوث صفات الفعل 10 (٩٤ب/ج) ولا تتوجه / علينا فاعرضنا عن ذكرها. وذكرنا ما لهم علينا من الاسئلة.
- (٩٣أ/ق) فمن ذلك ما ذكره ابو الحسين البصري فانه حكى كلامنا / لا على ما سبق منا السوق. وزعم انهم يقولون لو احدث الله الكلام في محل، (٦٦أ/ن) لوجب ان يسبق لذلك المحل / من اخص اوصاف الكلام او من اعمه فيوصف بانه متكلم ثم اجاب فقال. 15
- يقال لهم قولكم وجب ان يشتق لمحل الكلام من الكلام اسم من الذي يجب عليه ان يشتق له.
- فان قالوا البارى عز وجل.
- قلنا البارئى جل وعلا عندكم لا يجب عليه شىء.

(٢) فكان: ا د س ف ق ن، وكان: ج (٤) رحمهم الله: ا د ج س ف ق، —: ن (٧) الاخير: ا د س ف ق ن، الاخر: ج (٨) فاما: د ف ق ن، اما: س (١٢) فانه: ا د س ف ق ن، بانه: ج (١٠) سبق: د ف ن، سبق: س، سبق: ق. (١٣) وزعم: د س ف ق، فزعم: ا ج ن (١٦) يقال: ا د ج س ف ق، —: ن. لمحل: ج د س ف ق ن، بمحل: ا

وان قالوا يجب على غيره ان يشتق لمحل الكلام اسما.
 قيل عندك لا يجب على الناس شيء الا بالسمع. فأى سمع يقتضى وجوب
 الاشتقاق على الناس على ان رائحة الكافور موجودة في الكافور ولم يشتق
 لمحلها اسم. هذا / هو محصول كلامه وزبدة سؤاله.
 (١١٦ب/س)

5 فنقول له من رزق ادنى لب واكرم ببند من العلم يسير عرف حيدته
 عن سنن الصواب والاشتغال بما يدل على غاية حيرته ونهاية افلاسه.
 فان القائل لو قال انا لا اتكلم بهذه اللفظة بل اقول / ان الكلام يشتق (١٠٣أ/د)
 منه اسم المتكلم باجمع العقلاء والمشتق من الاسامي عن الصفات كان
 واقعا على الذات الذى هو محلها دون من احدثها واعتبر بما بينا من
 الصفات والاعراض. 10

وكذا كانت الصفات صفات المحال دون فاعلها على ما بينا. فالعدول
 عن هذا والتمسك بالوجوب ومن يجب عليه ان يشتق وبأى سبب يجب
 مغالطة باردة وحيرة ظاهرة.

ويقال له اذا خلق الله تعالى في محل سوادا فمن الذى وجب عليه ان
 15 يسمى المحل اسود؟ واى دليل ورد في ذلك من دلائل السمع سوى
 الوضع الاصلى في اللسان. ان الاسم المؤخوذ من المعنى يكون واقعا على
 الذات الحامل له. فاي جواب اجاب به فهو الجواب له.

وماذكر ان الرائحة موجودة في الكافور ولم يشتق لمحلها اسم في غاية الفساد.

(١) لمحل: ج د س ف ق ن، بمحل: ا (٢) عندك: ج د س ف ق، عندكم: ن. شيء: ج د س ف
 ق ن، —: ا. فأى: ا ج د س ف ق، فاني: ن (٦) الاشتغال: ا ج س ق ن ف، لا اشتغال:
 د. حيرته: ا د س ف ق ن، خسره: ج (٧) بل اقول: ا ج س ف ق ن، فلا ا قوله: د (٩) اعتبر:
 ا ج س ف ق ن، اعتبره: د (١١) فاعلها: د ف ق ن، فاعليها: س (١١) فالعدول: س ف ق
 ن، والعدول: ج د ا (١٣) باردة: ا د ج س ف ق، تارة: ن (١٨) —: في: ج د ف ق ن، من: س

فانا نقول له: ان الكلام يشتق منه الاسم فيكون الاسم راجعا الى محله (١٨٩ب/ف) دون موجدته ولم نقل كل معنى وجد في محل ينبغي / ان يشتق منه الاسم لاحالة ليلزمنا هذا السؤال.

بل قلنا اذا اشتق منه اسم كان اسما لحامله دون موجدته وهذه لم يشتق منها اسم. ثم يقال له لو كان الله تعالى اعطى اسم المتكلم بتخليقه الكلام 5 في محل لكان ينبغي ان يعطى له اسم مشتق من الرائحة لايجاده الرائحة في الكافور. واذا لم يعط له اسم من ذلك فكذا لا يعطى له اسم من الكلام بايجاده اياه في محل. فباي جواب اجاب وفرق فهو فرقنا وجوابنا. (١٩٥أ/ج) / ثم نقول ان كان لم يشتق للكافور من الرائحة الموجودة فيه اسم فالرائحة صفة للكافور ام صفة لموجدتها وهو الله تعالى.

10 فان قال هي صفة موجدتها فكانت هي رائحة / الله تعالى لارائحة الكافور. واحد شطري هذا الكلام بكفر والثاني جحد الضروريات.

(١١٧أ/س) وان قال هي صفة الكافور فنقول / فالكلام ايضا ينبغي ان يكون صفة المحل فيكون كلام المحل لا الكلام الله تعالى/كرائحة الكافور وسواد الغراب

15 وبياض الثلج وتتن الجيفة ومرارة الخمر وهذا بحمد الله تعالى واضح. ومن جملة هذه الاسئلة ما ذكره عبد الجبار الرازي وهو عند هم اعلم اهل نحلتهم. فزعم ان الحي منا انما كان متكلما لانه فعل الكلام لا لان الكلام قام به بدليل ان الكلام لايجل جملة الحي فكان يجب ان يستحيل ان يكون متكلماً.

(١) له: ف ق، : ج س (٢) نقل: ا ج د س ف، يقل: ق ن (٢) الاسم: ج د س ف ق ن، اسم: ا (٦) لايجاده: ا د ف س ق ن، ايجاد: ج، واذا: د ف ق ن، فاذا: س فكذا: ج س ن، فكذلك: د ف ق، (٨) فرقنا وجوابنا: ج د س ف ق ن، جوابنا وفرقنا: ا (٩) نقول: يقال: ج (٩) للكافور: ج د ف ق، الكافور: ن (٩) لموجدتها: د ف ق، موجودها: ا ج س ن (١١) هي: ا د س ف ق ن، هو: ج، ا- صفة: ج د س ف ق، ا (١٣) ايضا: د (١٩) قام: ج د س ف ق ن، قائم: ا

فان قال هلاً كان كذلك بان حَلَّ في بعضه.

قال فجوابنا انه كان يجب ان يكون اللسان متكلما دون الانسان لان الكلام ببعضه اخص. قال وكان يجب ان لا يكون الصادق بالصدق الانسان ولا يتعلق الذم والمدح / به. قال وكان يجب ان يكون (١٠٣ب/د) 5 / كل محل من اللسان متكلما ان كان المتكلم ما حل به الكلام. (٦٦ب/ن) وكان يجب اذا كان كل حرف يختص بمحل منه ان لا يستقر كون شيء من ذلك متكلما لان الحرف الواحد لا يكون كلاما.

قال وتبين ذلك انهم يقولون في المصروع اذا تكلم بحكمة ان الجنى يتكلم على لسانه لما اعتقدوا في ذلك القول انه ليس من قبله. قال وذلك يبطل قول من قال انما صار متكلما لظهور الكلام منه ووجوده في لسانه هذا هو سؤاله في المسألة.

فنقول في جوابه والله الموفق: انه جمع في كلامه انواعا من الهذيان. والمغالطة يظهر ذلك عند الكشف من ذلك انه قال ان الكلام لا يحل جملة الحي فكان يجب ان يستحيل ان يكون كله متكلما.

15 قلنا له والكلام لا يفعله جملة الحي فان جلده وعظمه واحشائه وامعاءه واصابعه واطفاره لاتوصف بتحصيلها الكلام. فكان يستحيل ان يكون كله متكلما. ولما جاز له ان يجعل كل الذات متكلما وان لم يفعل الكلام ما بينا من هذه الاجزاء مع ان المتكلم عنده فاعل / الكلام. (١١٧ب/بس)

(١) هلا: ج د س ف ق ن، هل: ا (١) حل: ا د ج س ف ق، جي: ن (٣) الذم والمدح: ا د س ف ق ن، المدح والذم: ج (٦) حرف: ا د س ف ق ن، جزء: ج يختص: ج د س ف ق، يختص: ن (٥) كون: ج د س ف ق ن، كل: ا. شيء: ج د س ف ق، الشيء: ن (٨) قال: ج د س ف ق، —: ن (١٠) يتكلم: ا د س ف ق ن، متكلم: ج (٩) قبله: ا ج س ف ق ن، فعله: د، قبله: ق هامش (١١) سؤاله: ا د س ف ق ن، سؤال: ج (١٦) اظفاره: ا د ج ق ن، اظفيره: س، اظفاره: ف (١٧) جاز: ا د ج ف س ق، كان: ن

(١٩٠/أ/ف) لماذا لا يجوز لخصمه ان يجعل كل الذات متكلماً / وان لم يقيم الكلام بجميع اجزائه فيلزمه عين ما الزم خصمه والتعلق بما يقضي ببطلان مذهبه (٩٥ب/ج) / حسب قضائه ببطلان مذهب خصمه ضرب من السفه وعدول عن سنن المجادلة هذا هو الجواب الجدلي.

وأما حقيقة الجواب فما مر في مسألة الصفات من بيان الاختلاف بين 5 قداماء اصحاب الصفات ومتأخريهم. فان عند القداماء كل الذات يكون موصوفاً وان وجدت الصفة ببعضه لما ان كل الذات جعل شيئاً واحداً بجعل جاعل.

وعند المتأخرين الموصوف بالصفة الجزء الذي قامت به الصفة الا أنهم يضمرون ذكر ذلك الجزء عند وضوح المعنى بان كانت العادة جارية 10 ان تلك الصفة لا توجد الا بجزء مخصوص.

(١٩٤/أ/ق) ولو كانت توجد بكل جزء لم يكن بد من ذكر ذلك الجزء على / ما قررنا هناك. كذا هذا ثم ما ذكر بعد هذا كله بناء على مذهبه ان الكلام هو الحروف المنظومة وانه قائم باللسان.

وما ذكر ان الكلام لو وجد بجزء من اجزاء اللسان ينبغي ان يكون 15 المتكلم ذلك الجزء من اللسان او اللسان كله لانه اخص به منه بجميع البدن. وقد مر جوابه ان على احد المذهبين كل البدن جعل كشيء واحد لا يتجزأ وجعل كل معنى ترجع منفعته الى كل البدن قائماً بكله.

(١) ان: ا د ج س ف ق، -: ن. الكلام ا د س ف ق ن، للكلام: ج (٢) بجميع: د س ف ق ن، لجميع: ج (٢) خصمه: ا ج س ف ق ن، الخصم: د (٢) يقضي: ا ج س ق، يقضي: د ف، يقضي: ن (٥) فاما: س ن، واما ج ف ق. في: ا ج س ف ق ن، من: د (٦-٧) يكون موصوفاً... كل الذات: ج د س ف ق، -: ن. الصفة: ا ج ف ق س، للصفة: د (١٠) يضمرون: ا د س ف ق ن، يظرون: ج. ذكر: ج س ف ق ن، - ا د (١٦) بجميع: د ق ف ن، من جميع: س (١٧) واحد: د س ف ق، -: ا ج ن

وعلى المذهب الثاني اختص الجزء الذي هو محل الصفة بالاسم / المشتق (١٠٤/أ/د)
 من الصفة على ان هذا ممنوع فان الكلام ليس بقائم باللسان على ما نبين
 وبهذا يعرف بطلان ما ذكر انه اذا كان كل حرف يختص بمخرج على
 حدة ومحل مخصوص ينبغي ان لا يستقر كون كل جزء من ذلك / متكلما (١١٨/أ/س)
 5 لان الحرف الواحد لا يكون كلاما. فانا بينا ان الكلام ليس هو الحروف
 وليس بقائم باللسان ليكن التعلق بهذا.

ثم نقول له هذا الكلام ليس بلازم على خصمك لما مر وهو عليك لازم
 جدا / فان من مذهبك ان الكلام هو الحروف المنظومة ولابقاء للكلام (٦٨/ب/أ)
 عندك. فانك تقتضى اثار امامك ابي هاشم الذي يقدمك يوم القيامة
 10 فيوردك النار. ومن رأيه ان الكلام من قبيل ما لا يبقى / من الاعراض. (٦٧/أ/ن)
 فاذا عندك لابقاء لشيء من هذه الحروف والحروف توجد على التوالي
 والترادف لوجود اللام الحمد وقت وجود الهمزة، ولا وجود للهمزة
 وقت وجود اللام لاستحالة بقاء الهمزة الى وقت وجود اللام وكذا هذا
 في اللام مع الحاء والحاء مع الميم والميم مع الدال.

15 فاذا لوجود في كل زمان الاحرف واحد. والحرف الواحد لا يكون
 كلاما عندك ولا كلام / عندك الا من جنس الحروف. فاذا وجود الكلام (٩٦/أ/ج)
 عندك غير متصور فكان قولك المتكلم من فعل الكلام ولا تصور لفعل
 الكلام عندك ولا تحقق لوجوده البتة ضرب من التجاهل.

(٦-٢) من : (على ما نبين ... وليس بقائم باللسان) تكرر في : ن (٦) يمكن: د س ف ق، لتكن:
 ن (٥) بهذا: ا ج د س ف ق ن، بها: د. (٧) له: لهم: ا (٥) لازم: ا ج د س ف ق ن، —: د
 (١٠) فيوردك: ا ج د س ف ق ن، من: د. ومن: ا د س ف ق ن، ومن: ج (١٥-١٦) والحرف
 الواحد ... من جنس الحروف: ج د س ف ق ن، —: ا (١٧) لفعل: ج د س ف ق ن، فعل:
 ا. ضرب: ج د س ن، ضربا: ف ق

- ثم هذا منك ابطال للكلام والصدق والكذب وما يتعلق بكل واحد منهما من الجزاء وانكار ان يكون لله تعالى كلام وامر ونهي وهو العناد الظاهر (٩٠ب/ف) والسوفسطائية المحضة، وابطال للشرائع / والحظر والوجوب والاباحة وهذا هو عقبة من حاد عن سنن الصواب في دين الله تعالى واعرض عن الحجج وتمسك بما يميل اليه هواه. نعوذ بالله من قول هذا عقباه. 5
- ثم قيل له لو كانت محال الحروف من اجزاء اللسان مختلفة فلم زعمت ان لاوجود للكلام وان كل حرف / ان لم يكن كلاما فلم زعمت ان مجموعها لا يكون كلاما قائما بمجموع اجزاء اللسان. فان قال لان كل فرد ليس بكلام فكذا الجملة، وكذا كل فرد من اجزاء اللسان ليس بمحل للكلام فكذا الجملة. 10
- فيقال له ما انكرت على من زعم ان لاوجود للعسكر لان كل فرد من افراده ليس بعسكر / وجملة المعسكر ليس بمعسكر ولا مكان للعسكر لان كل جزء من اجزائه الذي حل به رجل واحد ليس بمعسكر ولامكان للعسكر فان التزم ظهرت مكابرتة وان لم يلتزم ناقض وابطل كلامه.
- 15 ثم الغرض من هذا الفصل / ابطال كلامه وافساد ما ظنه دليلا له وان لم يكن ذلك لازما علينا لبنائه اياه على اصله في مائة الكلام ومحله والله الموفق.

(١) منك: ا د س ف ق ن، مثل: ج (٣) السوفسطائية: د س ف ا ق ن، وهو السوفسطائية: ج (٦) قيل: ا د س ف ق ن، يقال: ج (٧) ان لم: ا ج س ف ق ن، وان لم: د (١٠) كلاما: د س ف ق، له كلاما: ن (٩) وكذا: ج س ف ق ن، فكذا: ا د (١١-١٢) لان كل فرد ... بمعسكر: ا ج د س ف ق، -: ن (١٢) للعسكر: ا ج س ف ق ن، للمعسكر: د. المعسكر: ا د س ف ق. العسكر: ج (١٣-١٤) لان كل جزء ... ولا مكان للعسكر: د س ف ق، -: ج ن (١٣) ثم: ا د س ف ق ن، من: ا (١٠) لم يكن: ج د س ف ق ن، -: ا (١٦) ومحله: ج ا ب س ق ن، في محله: د

وما ذكر من قول الناس في كلام المصروع ان الجنى يتكلم على لسانه دليل الافلاس. فان ذلك ليس بقول من يلزم الانقياد لقوله والتعلق بمثله لا يجدى نفعاً.

5 ثم نقول اذا لم يكن لسان المصروع محلاً لقدرة الجنى ومخلوق ما لاقدرة له على ما هو خارج عن حيز قدرته عندنا. فلا يتصور ان يكون ذلك الكلام فعلاً للجنى.

ثم نقول لو ثبت ان احداً يقول ذلك يريد به ان الجنى يلقي في قلب المصروع شيئاً فيجري المصروع ذلك على لسانه فاضيف ذلك الى الجنى لكونه حاملاً للمصروع على اجراء ذلك على لسانه.

10 يحققه ماروى انه صلى الله عليه وسلم قال: ان الملك لينطق على لسان عمر. رضى الله عنه ولم يكن ذلك فعلاً للملك لانه لو كان كذلك لم يكن لعمر ذلك منقبة بل كان فعلاً لعمر رضى الله عنه الا ان الملك لما كان يلقي ذلك في قلبه حتى اظهره عمر رضى الله عنه بلسانه اضيف ذلك الى الملك على طريق المجاز فكذا هذا. وقد روى: في بعض الروايات ان الحق لينطق على لسان عمر وقيل: الحق هو الله تعالى وليس ذلك بكلام الله تعالى وهذا مما لاخفاء به.

وبالله المعونة.

(١) قول: ا ج س ف ق ن، اقوال: د. ان: ا ج س ف ق ن، على ان: د (٢) فان: ا ج س ف س ق ن، في ان: د (٥) عندنا فلا يتصور: ف ق، فلا يتصور عندنا: د، عندنا فلا يتصور عندنا: ا ج س ن (١٠) انه صلى ... وسلم: د ف ن، عنه عليه السلام: ج، انه عليه السلام انه: س (١٤) فكذا: د ف ق ن، فكذلك: س. (١٤) ذلك: د ف، —: ا ج س ق ن (١٣) رضى الله عنه: ج س ق د ف، —: ن (١٥) لسان عمر: ا د س ف ق ن، / ولقرباعضه: ج (٩٦ب/ج) (١٦) وليس ذلك بكلام الله تعالى —: د

(٦٩/أ) / ومن جملة هذه الاسئلة ما ذكره بعض رؤسائهم ان الصفة اذا وجدت
 (١١٩/أس) في محل لا يمتنع اتصاف المحل بها كانت صفة للمحل. والاسم المشتق كان
 اسما للمحل كما في سائر الصفات والاعراض التي ذكرتم.
 واذا وجدت في محل يمتنع اتصاف المحل بها ما كانت صفة للمحل وما
 كان الاسم المشتق منها اسما له، بل كانت صفة فاعلها والاسم المشتق 5
 منها اسما له لا للمحل. فالكلام اذا وجد في الحي كان صفة للحي والمتكلم
 به كان هو المحل لان الحي لا يستحيل ان يكون متكلما. فاما اذا وجد
 في الجماد وانواع الموات فقد كان صفة للفاعل. والمتكلم به هو الفاعل
 لاستحالة كون الجماد والموات متكلما.

- (٦٧ب/ن) فنقول في جوابه ان هذا تمويه محض وهذيان / ظاهر فان القول بامتناع 10
 (١٩١/أف) / اتصاف المحل بصفة ما انما يكون لامتناعه قبول تلك الصفة واستحالة
 وجودها فيه. فاما اذا لم يستحل وجودها فيه لم يستحل الاتصاف ولم
 يمتنع بل صار الاتصاف واستحقاق الاسم المشتق ثابتا ضرورة. وكل ما
 (١٩٥/ق) استحق الاسم وصارت / الصفة صفة له كان ذلك له لقبوله الصفة فلو
 (١٠٥/د) لم يستحل قيام الكلام بالجماد / ولم يمتنع حصوله فيه لم يمتنع اتصافه 15
 البتة بل صار الاسم له مستحقا كاسم الاسود والايض والحي والميت
 لما قبل هذه الصفات من الذوات ثم ان المتمسك بهذا النوع من السؤال
 ناقض اعظم اصل لهم: فانهم يزعمون في مسألة خلق الافعال ان الله
 تعالى لو كان هو الخالق لافعال العباد لكان هو الكافر بخلق الكفر والزاني
 بخلق الزنا وان كان ما خلق فيه هذه الافعال من اشخاص الممتحنين 20

(٦) فالكلام: ا ف ج ن، والكلام: س د ف (١٠) ان: ج د س ف ق ن، اذا: ا (١٢) فاما:
 ا د س ف ق ن، قابل: ج (١٤) لقبوله: ا ج س ف ق ن، بقوله: د (١٨) اعظم اصل: ج
 د س ف ق ن، اصلا: ا

صالحا للاتصاف بهذه الصفات ولم يكن استحقاقه الاسم المشتق من هذه الصفات ممتنعا، فاذا لم يراعوا هذا الشرط بل اطلقوه اطلاقا. وعند لزوم التناقض وتعذر الفرق بين هذه الصفات / وبين ما قدمنا ذكره (١١٩ب/س) من الصفات كالالوان والطعوم وغيرها من انواع الاعراض تمسكوا بهذا النوع من التمويه. وكل ذلك من نتائج الحيرة عند العدول عن اتباع الدليل 5 وسلوك ما وضع من السبيل.

وكذا النائم يتكلم بضرب من الكلام صحيح ويقرأ آيات من القرآن على وجهها ولم يعد ذلك فعلا له -لاستحالة وجود الفعل المحكم المثقن ممن لاعلم له. والنوم مناف للعلم ولم يعد احد ذلك كلام الله تعالى. فدل 10 ان ما قاله باطل / باجماع العقلاء وثبت بما ذكرت من دخول وجود (١٩٧أ/ج) كلام الله تعالى لو كان مخلوقا في حيز الامتناع لامتناع اقسامه التي ينقسم اليها، لو كان محدثا واذا بطل ذلك ثبت كونه ازليا كما ادعينا نحن والله الموفق.

ومعقول اخر لنا في المسألة انه تعالى لو لم يكن في الازل متكلميا لكان موصوفا بضد من اضداد الكلام كالسكوت والافه لان الحي الذي لا يستحيل أن يكون متكلميا لم يتعر عنه لاقتضاء الذات التعرّي. اذ لو 15 كان كذلك لما تصور الاتصاف بالكلام البتة لاستحالة التغير على الذات وخروجه عن كونه مقتضيا ما كان يقتضيه في الازل. فلو كان متعريا لكان لقيام ضد من أضداده به يمنع ذلك قبوله الاتصاف بالكلام وهذا محال.

(١) ولم: ا ج د س ف ق ن، فلم: د (٢) فادا: د س ف ق ، و: ن (٧) سلوك: ا د س ف ق ن، شكوك: ج (٩) احد ذلك: ا ج د س ف ق، ذلك احد: ن (٩-١٠) فدل ان مقال ... الله تعالى: تكرر في: د (١٠) بما: ا د ق ن، ما: ج د س. (١٠) دخول: ا ج د س ف ق، —: ن (١٤-١٢) لكان موصوفا متكلميا: ج د س ف ق ن، —: ا. لا يستحيل: ج د س ف ق، يستحيل: ن (١٧) لاستحالة: ا ج د س ف ق، لاتصاف: ن

- لان الآفة كاخرس والطفولية وغيرهما على القديم ممتنعة. اذ هي من امارات الحدوث. وكذا السكوت عنه في الازل منتف فانه لو كان ساكتا في الازل لكان لايتصور اتصافه بالكلام البتة. لان الامر لايجلو اما ان (٦٩ب/أ) كان / ساكتا لذاته واما ان كان ساكتا لمعنى والاتصاف بالكلام مع وجود ما يوجب اتصافه بالسكوت محال ممتنع. والعدم على ما يوجب 5 كونه ساكتا محال ذاتا كان او معنى لما مر من احالة العدم على القديم.
- (١٢٠أ/س) / واذا لم يكن في الازل موصوفا / بصد من اضداد الكلام ولايستحيل (١٠٥ب/د) اتصاف الذات بالكلام كان موصوفا به ضرورة. اذلا واسطة / في حق (٩٥ب/ق) ما يصح اتصافه بالكلام بين الكلام واضداده / فيستحيل التعرى. ولهذا (٩١ب/ف) كان تعرى الجواهر عن الاعراض على حسب ما يزعمه اهل الدهر 10 مستحيلا لما مر من المعنى. ولو جاز التعرى فيما نحن فيه لجاز هناك. وصح القول بقدم العالم وهذا باطل فكذا هذا. ولهذا لم يكن في الشاهد ما يصح اتصافه بالكلام متعريا عنه الا اذا وجد ضد من اضداده قائما به. والله الموفق.
- (٦٨أ/ن) وما يوردون / من الاسئلة على هذه الطريقة ان في الشاهد لايتعري الحي عن كونه نائما او منتبها او ولودا او عقيما او متحركا او ساكتا ومع 15 ذلك يتعرى ذات القديم عنها كلها.
- فكذا هذا يجوز ان يتعرى عن الكلام واضداده في القدم وان كان التعرى في الشاهد غير ثابت، اسئلة فاسدة غير متوجهة على ما ذكرنا. فانا لم نبن الكلام على اثبات استحالة التعرى عن الضدين في حق القديم لكون ذلك مستحيلا في الشاهد.

20

(١) الآفة: ا ج د س ف ق، الآلة: ن (٢) السكوت: ا ج د س ف ق ن، لا يكون: د. الحدوث: ج د ف ن، الحدب: ا س ق (٩) فيستحيل: ا د ج س ف ق، ويستحيل: ن (١٣) الا: ا ج س. ف ق ن، —: د (١٨) هذا: د س ف، —: ا ج ق (٢٠) نبن: ا ج د س ف ق، نبن: ن (٢٠) لكون: ج د ف ق ن، يكون: ا

بل قلنا: ان ما / لا يستحيل ثبوته على الذات لا ينتفى عنه الا بثبوت (٩٧ب/ج) ضده. والكلام من هذا القبيل فلا ينتفى الا بثبوت ضده وثبوت الضد عليه محال. وفيما اوردوا من الامثلة كانت الحال في الشاهد على نحو ما بينا فلم ينعدم احدهما عن المحل الا لثبوت ضده لجواز قبول المحل كل ذلك.

5 فاما القديم تعالى فيستحيل عليه تلك الاوصاف فانتفاء كل ضد من ذلك كان لاستحالة قبول القديم اياه لالوجود ضده. وفيما نحن فيه الامر بخلافه.

وما يزعمون ان الله تعالى لا يستحيل ان يوصف بكونه عادلا ثم في الازل كان غير موصوف به ولم يلزم اتصافه بضده وهو الجور سؤال يلزم الاشعرية لمطابقتهم اياهم على انتفاء صفات الفعل في الازل فاما علينا / (١٢٠ب/س) فغير لازم لانه تعالى عندنا كان في الازل موصوفا بالعدل.

وكذا ما يزعمون انه تعالى لو لم يكن في الازل متفضلا لكان بخيلا من هذا القبيل فانه تعالى عندنا كان في الازل متفضلا وانما يتوجه هذا السؤال على الاشعرية.

وما يزعمون ان القادر على الكلام في الشاهد يتعري عن الكلام واضداده 15 في حال ثبوت القدرة فشيء يبنونه على اصلهم في ادعائهم سبق القدرة على المقدور. فاما عندنا فالقدرة على الكلام مقترنة بالكلام فلا يتصور التعري عنه مع وجوده.

(١) ان ما: ا د س ف ق. ن، اما: ج (٢) ينتفى: د ف ق ن، يبغي: س (٣) اوردوا: ا ج د س ف ق، اورد: ن (٤) لثبوت: د ف ق، بثبوت: ا ج س ن (٦) فانتفاء: ا ج د ف ق س، فانتفى: ن (٧) لا: ا ج س ف ق ن، —: د (١١) الاشعرية: ج د س ف ق، الاشعري: ن (١٢) في الازل كان: س فقط (١٤) فانه: د س ف ق، وانه: ن (١٤) كان في الازل: ج د س ف ق، في الازل كان: ن (١٧) يبنونه: ج د س ف ق ن، يبنونه: ا (١٧) سبق: ا ج د ف ق س، يسبق: ن. فاما: د س ف ق، واما: ن

(١٠٦/أ/د) وقبل وجود القدرة كان ضد من اضداد الكلام / ثابتا.

ثم يقال لهم هذا ايضا على اصلكم فاسد فان عندكم القدرة على الكلام ان كانت منافية للافه فهي غير منافية للسكوت بل الساكت عندكم قادر (٩٦/أ/ق) على الكلام. وهذا لان القدرة على احد المتضادين عندكم لا يضاد / ضد مقدوره كما في قدرة الحركة والسكون وقدرة الكفر والايمان واشباه ذلك. 5 وبالله التوفيق.

واعترض ابو الحسين البصرى على هذه الطريقة فزعم ان الخرس (٩٢/أ/ف) والسكوت ليسا بضدين للكلام / انما الخرس هو فساد الة الكلام فلا يكون ضد الكلام كالزمانة ليست بضد للفعل وبخروجه من ان يكون فاعلا لم يلزم ان يكون زمنا. والسكوت / ترك استعمال الة الكلام في 10 (١٧٠/أ) الكلام والله تعالى يستحيل عليه الالة فيستحيل وصفه بانه ساكت. قال على ان عند بعض اصحابنا يجوز وصف الله تعالى بانه ساكت قبل ان يتكلم. وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال: ما سكت عنه القرآن فهو عفو. والجواب عن هذا الاعتراض ان يقال له هل تقر ان الخرس ينافي الكلام؟ فان قال لا. بأن بهته وكلف ان يجوز اجتماع الكلام والخرس وان قال 15 هو ينافي الكلام فهذا هو الاقرار بكونهما متضادين.

(١) قبل: ج د س ف ق، قيل: ن. كان: ا ج س ف ق ن، كل: د. ضد ا ج د س ف ق، ضد: ن. (٢) لهم هذا: ف ق، هذا: ا ج ن، -: د (٣) فهي: ج د س ف ق، فهو: ن. منافية: ج د س ف ق، مناف: ن (٥) السكون: ا ج د س ف ق، السكوت: ن. (٦) وبالله التوفيق: د ج س ف ق ن، والله الموفق: ا (٧) فزعم: د ف ق ن، زعم: س (٨) للكلام: د س ف ق، الكلام: ن (٩) بخروجه: ا س د ف ق ن، خروجه: ج (١٤) والجواب ... ان يقال له: ج د ف ق، فيجاب ... فيقال: ا س ن. تقر: ا ج س ف ق ن، بقى: د

- وكذا الزمانة عندنا / ضدّ / الفعل لما قررنا. والاستشهاد بالزمانة انما (١٢١/أ/س)
- يستقيم له على الاشعرية لا علينا. على انه ان كان لا يسمى ضدا فلاشك (٩٨/ب/ج)
- انه مانع. فيمتنع وجود الكلام عند وجوده عمن لا يستحيل اتصافه
بالكلام. وعند ارتفاعه وارتفاع السكوت يجب وجود الكلام على ما
- 5 قررنا. وكذا ما ذكر ان السكوت ليس بضد للكلام يجاب عنه بما ذكرنا/ (٦٨/ب/ن)
في فصل الخرس.
- ثم يقال له بم ينفصل ممن يقول لك ان الكلام هو استعمال الة الكلام
كما ان السكوت ترك استعمال الة الكلام والخرس افة في الة الكلام والله
سبحانه وتعالى يستحيل عليه الخرس والسكوت لاستحالة ثبوت الالة.
- 10 فكذا يستحيل عليه الاتصاف بالكلام لاستحالة كونه ذا الة وحيث جاز
الاتصاف بالكلام مع استحالة الالة دل ان الكلام ما كان كلاما لانه
استعمال الالة بالنطق بل لانه معنى ينافي السكوت والافة. فكذا الخرس
ما كان خرسا لانه فساد في الة النطق بل لانه افة منافية للكلام.
والسكوت ما كان سكوتا لانه ترك استعمال الة الكلام بل لانه معنى
- 15 مناف للكلام ممن يصح ان يوصف بالكلام.
- فاذا كان / الكلام بالالة كان السكوت بالالة. والالة من القرائن (١٠٦/ب/د)
- الوجودية دون القرائن اللازمة فان كان الكلام لبالالة فكذا كان
السكوت لبالالة. وكذا بم ينفصل ممن يقول البصر صفة الالة وكذا
السمع فمن كان صحيح الالة كان سميعا بصيرا ومن لا فلا.
- 20 والله تعالى يستحيل عليه الالة فيستحيل ان يكون سميعا بصيرا.

(٥) يجاب: ويجاب: د ف فقط (١٠) فكذا: ا ج س ف ق، وكذا: د ن، ذا آلة: د س ف ق،
آلة: ن (١٢) فكذا: د ف ق ن، وكذا: س (١٦-١٧) بالالة والالة (آلة: ج) ... فان كان الكلام:
ا ج د س ف ق، -: ن. (١٧) اللازمة: ا س ف ق، الطارئة: ج د. فان: وان: ق. (١٠) كان
السكوت لبالالة: ا ج د س ف ق، -: ن

ويعتمد في ذلك مطلق الوجود كما فعلت انت فبأي جواب اجبته فهو جوابي لك والله الهادي.

(٩٦ب/ق) وما ذكر من بعض اصحابه ان الله تعالى كان في الازل ساكتا عندهم فقد مر ما يوجب بطلانه.

(١٢١ب/س) وما تعلق به من الحديث فهو من الاحاد ورد / مخالفا للدليل المعقول. 5
وما ورد مورد الاحاد لم يصح الاستدلال به في الابواب الاعتقادية وان كان في حيز الممكنات لانه لا يوجب العلم فكيف يمكن قبوله مع مخالفته (٩٢ب/ف) الدليل المعقول. فلا يقبل ولا يعتقد ظاهره بل يرد او يحمل على / ان المراد منه ترك الذكر بطريق المجاز. والله الموفق.

10

وزعم ابو الحسين ايضا ان عندنا يستحيل اتصافه بالكلام في الازل. فخلوه عنه لا يكون موجب اتصافه بضم من اضداه كما في سائر ما يستحيل ان يتصف به كالالوان والاكوان. وهذا منه قصد التمويه على الضعفة من اصحابه / او غفلة عن محل الالتزام. (٨٩ب/ج)

وانما قلنا ذلك لان المتقرر في العقول ان الخلو اذا كان لاستحالة اتصاف الذات بالصفة جاز الخلو عنه وعن اضداده، فاما اذا كان لاستحالة وجود الصفة مع أن لاستحالة في قبول الذات الاتصاف به لن يكون ذلك الا لوجود ضد من اضداده. واستحالة وجود الكلام في الازل ما كان لاستحالة اتصاف الذات به. اذ لو كان الذات في الازل مستحيل الاتصاف به لن يصير جائز الاتصاف به الابتغير الذات لامتناع صيرورة 20

(١) فعلت: ج د س ف ق ن، فصلت: ا، فأبي: ج د س ف ق، فأبي: ا ن. اجبته: ا ج د س ف ق، اجبت: ن (٣) اصحابه: ا ج د ف ق س، اصحابنا: ن. كان في الازل: في الازل كان: س (٧) قبوله: القبول: س. مخالفته: ا د س ف ق ن، مخالفة: ج (١٥) المتقرر: ا ج د س ف ق، المفرد: ن. لاستحالة: ج د س ف ق، لاستحالة: ن (١٧) ان: ا د س ف ق ن، انه: ج (١٨) لن: ا س ف ق ن، ان: جد. لوجود: د ف ق ن، بوجود: س (١٩) به: — ق . (٢٠) ٢- به: ج د س ف ق، —: ن

- الذات ممكن الاتصاف بعد ما كان يستحيل الاتصاف به من غير تغير في الذات. والتغير على القديم محال. فدل ان الذات كان في الازل ممكن الاتصاف به فلو لم يكن متصفا به كان متصفا بضده على ما قررنا وبطل كلامه. وبالله التوفيق. ودليل اخر ان كلامه تعالى لو كان حادثا لكان مستحيل البقاء اذ هو عرض. وابوهاشم ساعدنا على ذلك في الكلام. والكعبي في الاعراض كلها. والجباي وان اجاز بقاء الكلام الا انا نقيم الدلالة على استحالة ذلك في مسألة الاستطاعة / ان شاء الله تعالى.
- (د/أ١٠٧)
- وإذا ثبت استحالة البقاء فما نزل من القرآن / على النبي محمد صلى الله (أ١٢٢/س)
- عليه وسلم انعدم لاستحالة بقاءه فلم يبق اليوم لله تعالى كلام ولا امر 10 ولا نهى وبطلت الشرائع وبقاء ما ثبت من الشرائع عندنا بامر النبي صلى الله عليه وسلم ونهيه مع انعدام كلامه لكونه عرضا، انما كان لان امره ونهيه كانا مظهرين لامر الله تعالى / ونهيه دالين عليهما وكان ذلك منه (أ١٦٩/ن)
- صلى الله عليه وسلم ثابتا عن الله تعالى، على ما قال تعالى:
- وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ (١). وَقَالَ: وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا (٢) فبقى الحكم لبقاء امر الله تعالى ونهيه. وكذا بقاء ما يلزم باوامر الآباء والسادة لان وجوب ذلك لايجاب الله تعالى وذلك باق. 15
- الا ترى ان هؤلاء لو امروا بالمعاصي لايلزم طاعتهم وما تقول المعتزلة للتخلص عن هذا الالتزام ان كلام الله واوامره ونواهيته وإن انعدمت

(٢) به: د ف ق، —: ا ج س ن (٣) التوفيق: ج د س ف ق، المعونة: ا ن (٥) اذ: ج د س ف ق ن، و: ا (٨) ذلك: ا ج س ف ق ن، —: د (٩) نزل: ا ج س ف ق ن، يدل: د (١٠) لاستحالة: ا ج س ف ق ن، استحاله: و: د (١٢—١٣) مع انعدام كلامه ... تعالى ونهيه: ج س ق ن، د هاشم (١٠) لان: لا: ا (١٥) ١ النجم ٣ (١٥) ٢ الحشر ٧. وما نهاكم عنه فانتهوا: د ف ق، —: ا ج س ن (١٨) ان كلام: ا ج د س ف ق، ان كان كلام: ن

(١٩٧/ق) / بقيت الشرائع لبقاء الاجماع على تلك الشرائع كلام باطل لان الاجماع كان حجة بالقرآن فيبطل باغدام الكلام والامر به.

وعرف بهذا ان مآل مذاهب المعتزلة هو السعي في ابطال الشرائع ورفع الدين ورفع الملة الحنيفية. نعوذ بالله من قول هذا عقباه.

5 وورء هذه الطرق طرق آخر معقولة راجعة الى لطيف الكلام ذكرناها (١٦٩/ج) في تصنيف لنا في هذه المسألة على الانفراد وتركنا ذكرها هنا / لئلا يطول. والله الموفق.

فأما الشبهات اللاتي تعلقوا بها.

(١٩٣/ف) فنقول لهم: فولهم ان التسوية / في الاجناس بين الشاهد والغائب ثابتة في العقول مقدمة كلية صادقة مسلمة غير ان ما ذكروا من المقدمة الثانية

10 الجزئية وهي ان الكلام في الشاهد من جنس الحروف والاصوات مقدمة ممنوعة مجحودة وقع النزاع فيها بين المتكلمين.

فذهب عبد الله بن سعيد القطان المعروف بابن كلاب من متقدمي اهل السنة وائمهم في الكلام. وابو العباس القلانسي من متكلمي اهل الحديث

(١٢٢/ب/س) الى ان كلام العباد من جنس / الحروف والاصوات وكلام الله تعالى

15 ليس من جنس الحروف والاصوات فيلزمهما هذه الشبهة من حيث

(٢) فيبطل بانعدام: ا د س ف ق ن، فبطل فانعدام: جـ (٣) بهذا: بها: د. مذاهب: ا جـ س ف ق، مذهب: د ن، مال: ا د س ف ق ن، من قال: جـ (٥) معقولة: جـ د س ف ق، —: ن، ذكرناها: س ف ق ن، وذكرناها: د (٨) فاما: جـ س ق ن، واما: ا د ف (٥) قولهم: ا جـ س ق ن، لهم قولهم: ف، لهم: د (٩) الثانية: س ف ق ن، الثالثة: ا جـ د. وهي: ا د س ف ق ن، وهو: د (١٣) سعيد: جـ د س ف ق ن، —: ا. كلاب: د س ف ق، كلام: ن (١٦) فيلزمهما: ا د س ف ق ن، ويلزمهما: جـ

الظاهر غير انهما يقولان ان الكلام في الشاهد وان كان لا ينفصل عن الحروف والاصوات ولكن ما كان كلاما لانه حرف او صوت بل لانه صفة منافية السكوت والافاة.

5 وهؤلاء يثبتون اضرار الكلام من السكوت والافات المانعة عنه في محل حصول الحروف والاصوات وهو اللسان واللهوات / والحلق والشفتان. (١٠٧ب/د) فكان عندهم الكلام هو المعنى المنافي للسكوت والافاة لالصوت. وان كان لا حصول لهذا المعنى في الشاهد الا بالصوت فكان اقتران الصوت به على سبيل اوصاف الوجود دون القرائن / اللازمة. (١٧١أ/أ)

10 هذا كما ان العلم في الشاهد وان كان لا يتصور حصوله إلا مقترنا بما هو من جنس الضمائر والاعتقادات. ولكن لما لم يكن علما لانه ضمير او اعتقاد بل لانه تبين المعلوم على ما هو به اوصفة يصير الذات بها علما او معنى يتجلى له به المعلوم على ما هو به امكن اثباته في الغائب بدون الضمير والاعتقاد فكذا هذا.

15 وانما تجب التسوية بين الشاهد والغائب في حقائق المعاني والعلل دون الاوصاف الوجودية / فكان حل الشبهة على قول هؤلاء على هذا الوجه. (٩٧ب/ق)

وقال الاخرون الكلام هو المعنى القائم بذات المتكلم وهو المعنى الذي يدبره المتكلم في نفسه ويعبر عنه بهذه الالفاظ المترتبة عن الحروف.

الى هذا ذهب ابن الروندي وابو عيسى الوراق وابو الحسن الاشعري وهو اختيار الشيخ الامام ابي منصور الماتريدي رحمه الله وهو الصحيح

(٩) هذا: ا ج س ق ن، وهذا: د ف (١٠) لانه: ج، —: ا د س ف ق ن (١٢) يتجلى: ج د س ف ق ن، —: ا (١٠) على ما هو به: ج د س ف ق، —: ن (١٤) المعاني: ا ج س ف ق ن، المعنى: د (١٧) ويعبر: ا ج س ف ق ن، فيعبر: د (١٨) الروندي: ا ج د س ف ق، الروندي: ن (١٩) الماتريدي: ج د س ف ق ن، —: ا

المعول عليه وهؤلاء يجعلون الخرس والسكوت والآفة الامسالك عن الفكرة والسهو والآفة من الطفولية والبهيمية التي تمنع من تصور المعنى في النفس.

(١٢٣/س) ويقولون / ان هذه العبارات ليست بكلام واجزاؤها على / اللسان ليس

(٦٩ب/ن) بتكلم / بل هي عبارات عن الكلام والكلام هو ما يتأدي بهذه الحروف

(٦٩ب/ن) وهو المعنى القائم بالنفس غير ان هذه العبارات تسمى كلاما لدلالاتها على 5

الكلام. ولان الوقوف على الكلام لا يمكن قط لغير المتكلم من المخلوقين

الايها فاطلق عليها اسم ما هو مدلولها كما يطلق اسم العلم والقدرة على آثارهما.

(٩٣ب/ف) ثم الدليل على ان الكلام ما بينا قول الله تعالى / خبرا عن اليهود لعنهم

الله تعالى: وَيَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ (٤) اي يقولون

في قلوبهم لولا يعذبنا الله بما نقول للنبي محمد صلى الله عليه وسلم من 10

الشم في تحيتنا اياه.

وقال تعالى يُخْفُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ مَا لَا يُتَدُونَ لَكَ (١).

يعنى من الكلام في قلوبهم لانهم كانوا يقولون في قلوبهم: لَوْ كَانَ لَنَا

مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَا قُتِلْنَا هَاهُنَا (٢).

وقال تعالى خبرا عن يوسف عليه السلام: فَاسْرَّهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ

يُبْدِهَا لَهُمْ قَالَ أَنْتُمْ شَرٌّ مَكَانًا وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَصِفُونَ (٣).

هو والله اعلم انما قال هذا في نفسه والدليل عليه قول الاعور الشني شعر:

(١) الامسالك: للامسالك: س. السهو: اس ن ف، السهو والخرس: د ج ق، (٢) البهيمية: ج د

س ف ق ن. البهيمية: ا (١٠) النفس: ج د س ف ق ن، نفس: ا (٤) يتأدي: س ق، تادي: ج

د ف ن (٦) قط: د س ف ق ن، فظ: ا ج (٧) مدلولها: ا د س ف ق ن، ملوها: ج (٩)

الدليل: ج س ف ق، ان الدليل: ن (١١) نقول للنبي محمد: ا د س ف ق، يقول لمحمد: ن،

يقول النبي محمد: ج (١٣) ١— آل عمران ١٥٤ (١٥) ٢— آل عمران ١٥٤ (١٦) ٣— يوسف

٧٧ (١٠) د— المجادلة ٨. (١٧) شعر: افقط

الم تر مفتاح الفؤاد لسانه اذا هو ابدى ما يقول من الفم اي ابدى من الفم ما يقول الفؤاد. وقول الاخطل شعر:
ان الكلام من الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا وفي رواية ان
الكلام لفم الفؤاد. ونظائر هذا في كلام العرب كثيرة وفي القدر الذي
5 اوردنا كفاية لمن ينصف ولا يكابر.

والمعقول يدل على ذلك وهو ان الاصوات والحروف الجارية على اللسان
ما جعل منها دليلا على المعاني الثابتة في النفوس عد كلاما وما لم يجعل
منها دليلا عليها لم يعد كلاما. وكل عبارة او لفظ حصل في محل لم يكن
دليلا على ما في الضمير لم يتعلق به حكم وعُد هذيانا في نفسه فدل
10 انها وضعت لاطهار الكلام لا ان تكون / هي معتبرة لانفسها. (أ/ق/١٩٨)

/ولا يقال ان ما يذكرونه صفة العلم لاصفة الكلام لما مر بالدلائل انه (١٢٣ب/س)
كلام وليس من ضرورة كونه حاصلا في محل العلم وهو القلب في
الشاهد ان يكون علما. الا ترى ان الارادة في الشاهد صفة القلب وليست
بعلم. وبالوقوف على هذه الجملة يعرف ان ما ذكرنا من ادعائهم كون
15 الكلام / في الشاهد من جنس الحروف مقدمة كاذبة مجحودة فكانت (٧٠ب/أ)
النتيجة الخارجة عنها كاذبة.
والله الموفق.

(٢) شعر: د فقط (٣) من: ج د س ف ق ن، لفي: ا (٤) ونظائر: ا ج س ف ق ن، او انما ونظائر
: د (٥) ينصف: ج د س ق ن، انصف: ف (٩) عد: د س ف ق، يعد: ن. وكل: د ف ق
ن ولا: س (١٠) تكون: ج د س ف ق ن، —: ا (١١) ان ما: ا د س ف ق، انما: ج ن.
بالدلائل: ج د ف ق ن، بالدليل: س (١٥) مقدمة: ج د ف ق ن، —: ا (١٧) الله: د
س ف ق ن، الباري: ج

- (١٠٠/أ/ج) ثم نشغل بتصوير المسألة بيننا وبين الخصوم في القرآن ليتبين / بذلك اندفاع اكثر اسئلتهم التي يموهون بها على الضعفة.
- فنقول ان كلام الله تعالى صفة قائمة بذات الله تعالى ليست من جنس الحروف والاصوات وهي صفة واحدة وهو امر بما امر به، نهى عما نهى عنه، خبر عما اخبر به عنه وهو صفة ازلية.
- 5 ثم هذه العبارات العربية او العبرية او السورية عبارات عنه وهو يتأدي بها وهذه العبارات حروف واصوات وهي محدثة مخلوقة في محالها دلالات على الكلام الذي هو الصفة الازلية لله تعالى لها ابعاض واجزاء وانصاف واعشار وغير ذلك وهي في انفسها مختلفة. وكلام الله تعالى واحد ليس بمتجزئ ولا بمختلف ولا بعربي ولا بعبري ولا بسوري كما ان ذات الله 10 تعالى واحد ويسمى بتسميات كثيرة وبالسنة مختلفة وتلك الالفاظ هي (١٩٤/ف) تسميات له متبعضة متجزئة / وذاته تعالى عن كل ذلك منزه لا يوصف (٧٠/أ/ن) بالتعدد ولا بالاختلاف / ولا بالتجزؤ ولا بالتبعض.
- فاذا قيل الله تعالى فهذه التسمية عربية وله بكل لسان تسمية ثم قولنا الله (١٠٨/ب/د) حروف واصوات / وهي مخلوقة والهمزة منها رُبْعها وهي مع احدى 15 اللامين نصفها وهي مع اللامين ثلاثة ارباعها وهي مع الهاء كلها.
- فكذا الكلام الذي هو صفة الله تعالى مع هذه الالفاظ الدالة عليه (١٠٤/أ/س) والعبارات التي يتأدى هو بها هذا سبيله وهذه الالفاظ / تسمى

(٤) هي: س ف ق، هو: ج ن (٤) نهى : د س ف ق ن، ناه : ج. به عنه: د ف ق، به: س، عنه: ن (٦) او العبرية او: ا د ف ق ن، والعبرية و: ج س (٧) محالها: ا ج د س ف ق، محالها: ن (١٠) ولا بعبري : د ف، — ا ج ق س ن (١٢) كل: ج ف س، — د ن . ذلك: ذلك كله: ق. ذاته: د ف ق، وذات الله: س، ذاته: ن (١٣) والتبعض: ا س ق ن، ولا بالتبعض: د ف، وبالتبعض: ج (١٦) وهي مع اللامين: ج د س ف ق ن، ومع اللام الاخرى: ا (١٧) فكذا: ا د س ف ق ن، وكذا: ج

قرآنا وكلام الله لتأدى كلام الله تعالى بها وهي في انفسها مخلوقة والكلام الذي هو صفة الله تعالى ليس بمخلوق.

ومشايخنا رحمهم الله من ائمة سمر قند الذين جمعوا بين علم الاصول والفروع كانت عبارتهم في هذا ان يقولوا القرآن كلام الله وصفته وكلام الله تعالى غير مخلوق وكذا صفته ولا يقولون على الاطلاق ان القرآن 5 غير مخلوق لتلا يسبق الى وهم السامع ان هذه العبارات المترتبة من الحروف والاصوات ليست بمخلوقة كما يقوله الحنابلة.

ويقولون ان القرآن / مكتوب في مصاحفنا مقرأ بالسنتنا محفوظ في (٩٨ب/ق) صدورنا غير حال فيها اي الكتابة الدالة عليه في مصاحفنا والقراءة الدالة عليه في السنتنا وحفظ الالفاظ الدالة عليه في صدورنا لاذاته كما يقال: 10 الله تعالى مذكور بالسنتنا معبود في محارينا وهو مكتوب على هذه الكاغدة ولم يرد بذلك حلول ذاته في الالسنة والمحاريب والكاغدة، بل وجود ذكره وعبادته وكتابة العبارات الدالة على ذاته دون ذاته فكذا هذا.

وجملة الجواب ان هذه العبارات مخلوقة وهي دلالات على المعاني اللغوية والاشخاص واحوالها كشخص فرعون وغرقه وما تفوه / به ويوسف (١٠٠ب/ج) 15 واخوته عليهم الصلاة والسلام والقائهم اياه في الجب وغير ذلك وهذا كله مخلوق. وهي ايضا دلالات على ذكر الله تعالى واياها وإخباره

(٣) رحمهم الله: د ف فقط (٤) عبارتهم: ا ج س ف ق ن، عبارتهم: د (٤) صفته: د س ف ق، وصفه: ن (٥) غير مخلوق: د س ف ق، ليس بمخلوق: ن (٨) يقولون: س ف ق ن، نقول: د ج، يقولوا: ا (١٠) في صدورنا ... مصاحفنا: ج د س ف ق ن، -: ا. (١٠) عليه في: ف ج س ق ن، على: د (١٣) لاذاته: د س ف ق، -: ن. يقال: ا د س ف ق ن، تعالى: ج. وهو: هو: ج (١٣) ولم يرد بذلك ... بل (واتما اردنا: ج) ا ج ف ق ن س، -: د (١٧) اياها: ج ا س ف ق ن، اياه: د

على ذكر الله تعالى اياها واخباره عنها وامره بما امر ونهيه عما نهى وذلك هو المعنى بكلامه وهو المتنازع فيه. هذا هو تلخيص المذهب.

ثم المعتزلة لا يثبتون هذه الصفة القائمة بذات الله تعالى لاستحالة قيام صفة بذات الله تعالى عندهم فكانت المسألة في الحقيقة عين مسألة الصفات ثم اضطروا اذا لم يمكنهم اثبات صفة قائمة بالذات تصوير الالفاظ عبارات 5 (١٢٤ب/س) عنها تسوية بين الشاهد والغائب الى: جعل عين هذه الالفاظ / والعبارات كلاما من غير ان تكون هي دلالات على المعنى القائم بالذات فخالقوا (٧٢أ/أ) الشاهد ثم ادعوا / علينا مخالفته وارتكبوا المحال.

فان العبارة قط لا تكون معتبرة اذا لم تكن دلالة على معنى قائم بالنفس وهم جعلوها معتبرة وهو خلاف المعقول الا ترى ان في الشاهد لو اجرى 10 (١٠٨أ/د) ذات صيغة الامر والنهي والخبر على اللسان وثبت لنا / بالدليل الضروري (٩٤ب/ف) ان ليس في نفس المجرى معنى الامر والنهي / والخبر وليست هذه الالفاظ باداء لتلك المعاني ولا بعبارة عنها. ان ذلك لم يعد كلاما ولا امرا ولا نهيا ولا خبرا ولا يعتقد وجوب ما تناوله لفظة الامر ولا حرمة ما تناوله لفظة النهي ولا يثبت ما يتناوله لفظ الخبر.

15 فلو كان الامر على ما زعمت المعتزلة من استحالة قيام الكلام بالذات

(١) اياها: ا س ف ق ن، اياه: د (٣) صفة: ا ج د س ف ق ، الصفة: د ن. (٤) فكانت: ا ج د س ق ن، وكانت: د ف (٦) الشاهد والغائب: ا ج د س ق ن، الغائب والشاهد: د ف (٧) هي: هن: س ف (٨) وارتكبوا: ا ج د س ف ق ن، فارتكبوا: د (١٠) الاترى: د ف ق ن، الا: س. ان — . د (١٠) اجري: ا ج د س ف ق، جرى: ن. صيغة: ا ج د س ف ق، صنعة: ن (١٤) لفظة الامر ولا حرمة ما تناوله لفظة: ج د س ف ق، —: ان . (١٥) ثبوت: س ف ق ن، بثبوت: ج د. ما تناوله لفظة النهي ولا يثبت ما يتناوله —: ا

ووجود هذه الحروف والاصوات في محل من غير ان يكون شيء منها دليلا على صفة قائمة بذات الله تعالى وايجاب وحظر هما صفتاه لم تكن هذه الحروف / البتة كلاما ولا وجب بها شيء ولا حظر بها فعل (٩٩/أ/ق) وتعطلت الشرائع باسرها. فالقائل به منسلخ عن الدين بل عن الاديان السماوية ملتحق / بالدهرية والمعطلة والحمد لله الذي عصمنا عن (٧٠/ب/ن) الوقوع في مثله بمنه وفضله.

وما شنع علينا بعض اغبيائهم أنكم تقولون: لم يُنزل القرآن على محمد صلى الله عليه وسلم لان الصفة لاتزائل الموصوف مردود عليهم.

لان جعفر بن حرب وجعفر بن مبشر والكعبي يزعمون ان كلام الله تعالى في اللوح المحفوظ والمنزل عبارات دالة عليه على حسب ما نقول نحن غير انهم يقولون ان هذه العبارات مؤدية ما في اللوح المحفوظ ونحن نقول هي مؤدية ما قام بالذات من الصفة.

فاما ما يقوله الاسكافي والجبائي وعامة المعتزلة ان عين ما يقرأ واحد منا هو كلام الله تعالى وفعله فهو فاسد. لان القارئ يقرأ باختياره / (١٢٥/أ/س)

15 وهو فعله حتى انه يثاب عليه فلو كان هذا فعل الله تعالى لكان فعلا لفاعلين، وكلاما لمتكلمين فصاروا بدعواهم انه فعل فاعلين / مناقضين (١٠١/أ/ج) لانهم يزعمون انه محال ان يكون فعل ما فعلا لفاعلين ومقدور

(٢) حظر: د س ف ق، خطر: ن (١٠) حظر: د س ف ق، خطر: ن (٣) كلاما: ا د س ف ق ن، كلامها: جـ (٤) فالقائل: ا س ف ق ن، والقائل: د ج. به: ا س ف ق ن، فيه: د ج (٧) انكم تقولون: جـ د س ف ق ن، انهم يقولون: ا (١١) نقول نحن: س، نقوله نحن: ا جـ د ق ف، يقولونه. ن. ان: د س ف، ن: ن ق (١١) المحفوظ: د ف ن، —: س ق (١٣) عين: ا جـ د س ف ق، غير: ن (١٥) فعلا لفاعلين وكلاما لمتكلمين: د س ف ق، فعل الفاعلين وكلام المتكلمين: ن (١٦) بدعواهم: س ف تم ا ج، بدعوتهم: ن، يدعونهم: د (١٧) فعلا: جـ د س ف ق، —: ن

ما مقدورا لقادرين.

ولهذا انكروا ان تكون افعال العباد مخلوقة لله تعالى ويجعلهم اياه كلاما
لمتكلمين صاروا خارجين عن اجماع العقلاء لان احدا لم يستجز ان يكون
كلام واحد وصفا لمتكلمين يصيران به متكلمين. وابطلوا بهذا ما جعلوه
اصلا في مسألة خلق الافعال فانهم يعدون كون شيء فعلا لفاعلين محالا 5
قياسا على استحالة كون كلام كلاما لمتكلمين.

وان قالوا ان هذه القراءة الحاصلة من العبد بعد ان لم تكن بقوته واختياره
(١٠٩ اب/د) وقصده الى تحصيله / ليس بفعل للعبد وليس بكلام له فقد سدوا على
انفسهم طريق اثبات الفعل للعباد ووافقوا جهما في الجبر مع عدم ذلك
كفرا محضا زائدا رتبته على رتبة تشبيه الله تعالى بخلقه على ما حكوا 10
عن ابي الهذيل العلاف ريسهم انه كان يقول المجبرة شر من المشبهة وان
زعموا انه فعل العبد وكلامه وليس بكلام الله تعالى فقد تركوا مذهبهم.
وقيل لهم فكلام الله اذا ما هو ولا سبيل لهم الى اثباته وتصويره واراد
ابو الحسين البصري الانفصال عن هذا الكلام فزعم ان اللغة العربية
(١٩٥/٤) تقتضي اضافة الكلام الى اول من تكلم به / علي سبيل الحقيقة. 15

(١) مقدورا: ج د س ف ق، —: ن. (٢) ولهذا: وبهذا: س (٤) يصيران به متكلمين —
س. بهذا: د س ف ق، بهذه: ن (٧) وان: ا ج س ن، فان: د ف ق (١٠) بقوته: ا د س ق ن،
لقوته: ف. بقدرته: ج. (٨) تحصيله: ا د س ف ق ن، تحصيلها: ج. للعبد: د س ف ق، العبد:
ن. وليس: د س ف ق، ولا: ن (٩) طريق: د س ف ق، طرق: ن (٩) جهما: ا ج د س ف
ق ن، جهما لعنه الله: د (١٢) فقد: وقد: س (١٣) وتصويره: ا ج د س ف ق، وتصوره:
ن (١٤) فزعم: وزعم: س

5 لا ترى انا اذا سمعنا / كلام النبي صلى الله عليه وسلم من بعض الرواة. (٩٩ب/ق)
قال اهل اللغة هذا كلام النبي صلى الله عليه وسلم فيضيفونه الى اول
من تكلم به. فكذلك اذا تلا الواحد منا القرآن وجب ان يقول هذا
كلام الله تعالى بمعنى ان الله تعالى اول من تكلم به والناس يتلون
ويحتذون عليه.

10 قال الشيخ الامام الاستاذ ابو المعين رحمه الله حكيث السؤال بلفظه
لتعلموا مبلغ علم من هو عندهم وارث علوم اسلافهم والزائد على من
سبقة منهم الواقف على ما غفل عنه سلفه لجودة قريحته وقوة خاطره
وغزارة علمه. ثم من تأمل ما الزمته عرف / ان هذا ليس بانفصال عنه (٢٥ب/س)
لما مر ان هذا لا يخلو من الواجه الثلاثة على نحو ما قسمنا وابطلنا كل
قسم ثم اعتبره هذا بما اعتبر من كلام النبي صلى الله عليه وسلم دليل
انه يعتقد ان هذا ليس بكلام الله تعالى بل كلام الله تعالى وجد ثم تلاشى
ككلام النبي صلى الله عليه وسلم لاستوائهما عنده في كونهما عرضين
يستحيل عليهما البقاء وبين ان المراد / بقولهم هو كلام الله تعالى اي (١٠ب/ج)
15 الله تعالى هو الذى سبق اليه فتكلم بهذا اللفظ وعلى هذا النظم. ثم انعدم ذلك،
فيتكلم المتكلم بمثل ذلك لابعين ذلك كما في كلام النبي صلى الله عليه وسلم.

(١) قال: ا ج س ف ق ن، فقال: د. (٢) هذا: د س ف ق، ان هذا: ن (٣) به: ا ج س
ف ق ن، -: د. فكذلك: د س ف ق، وكذلك: ن (٦) ابو المعين رحمه الله: ا د س ف ق،
ابو المعين رضى الله عنه: ن، وقد طالت مدته وقويت للاسلام عدته: ج. الاستاذ: د ج ف ق،
-: ا س ن. قال الشيخ... رحمه الله: جملة مقحمة من قبل الناسخ. (٧) وارث: د ف ق ن،
وكبرت: س (٨) ما: د ف ق ن، من: س (٥) لجوده: بجوده: س ق، غزارة: ا ج د س ق ن،
غذارة: ف (١٥) وعلى: د س ف ق، على: ن (١٦) فيتكلم: ج د س ق ن، وتكلم: ا. بعين:
د س ف ق، يعين: ن. بمثل: د س ف ق، مثل: ن

وهذا هو الحكم في كل قصيدة وخطبة، ورسالة ان المنشيء هو الذي
 (١٧١/ن) تولى ذلك النظم ثم ذهب وتلاشى وفنيت صفاته / ٠ ومن ينشد تلك
 القصيدة او يقرأ تلك الخطبة والرسالة ينشد ويقرأ على ذلك النظم فيكون
 متكلماً بمثل ما تكلم به الناظم الاول لا ان يكون ذلك حقيقة كلام
 الناظم الاول باجماع العقلاء خصوصاً هذا المعترض فان من مذهبه القول 5
 (١١٠/د) باستحالة بقاء كلام الله، وكل كلام. وبما قام من دليل / استحالة القول
 ببقاء الاعراض. وجاء من هذا ان: قراءة القارئ ينبغي ان تكون عندهم
 مثل كلام الله تعالى لاعتين كلامه.

ثم نقول للاسكافي والجبائي ان كان القارئ اذا قرأ القرآن فهذا كلام
 الله تعالى قام بهذا اللسان ولو كتب في مصحف قام بذلك المصحف 10
 وهو متلو ومكتوب وهو بعينه في اكثر من الف الف مصحف وقائم
 باكثر من الف لسان وهو شيء واحد. ويقرأ انسان بعد ما لم يكن
 يقرأ فيوجد في لسانه ويكتب في مصحف بعد ان لم يكن فيصير قائماً
 به وهو بعينه في الفى مصحف ببخاري وفي مثل ذلك بغيروان المغرب
 وفي جميع امصار ديار الاسلام وقراها وهو بنفسه شيء متحد الذات 15
 (١٠٠/ق) ليس / بمتعدد ثم يرجد / في مصحف يكتب الآن ولم يزدد ويُعدم عن
 (١٢٦/س) مصحف انعدم ولم ينتقض وينعدم عن واحد مع وجوده في مصاحف
 اخر ولم يلزم الاستحالة واتصافه بالوجود والعدم.

(٥) من مذهبه: د ف ق ن، مذهبه: س. (٦) بما: د س ف، لما: ا ج ن ق (٠) دليل: د س ف
 ق، الدليل: ن (٩) للاسكافي: ا ج س ف ق ن، الاسكافي: د (١٠) مصحف: د س ف ق،
 المصحف: ن (١١) ومكتوب: مكتوب: س (١٠) وهو: د ف ق ن، وهي: س (١٢) انسان: ا ج
 س ق ن، الانسان: د ف (١٣) بعد ان: ا ج س ف ق ن، بعد مصحف ان: د (١٤) ببخاري:
 ا ج د س ف ق، يتجاري: ن (١١) كتب الآن: د س ف ق، —: ن . يعلم: ج د س ف
 ق ن، لم يعلم: ا (١٧) واحد مع: ج س ف ق ن، —: د. ولم: د س ق ن، فلم: ف

فلاصح اذا من مذهب السوفسطائية ولسنا نظن ان مجنوناً يرضى بنسبة
مثل هذا القول اليه.

- 5 /ارايتم لو ان قائلاً قال ان جميع ما اتصف من الاجسام بالسواد اتصف (ب/٩٥/ف)
بسواد واحد حلّ في المحالّ كلها. وكذا البياض وسائر الالوان. وكذا
الحركات والسكنات وكذا القدر والارادات وكذا الجسم الواحد يوجد
في حالة واحدة بالمشرق والمغرب في الف الف كورة ومكان. أ فيلتفت
الى قبيلة ويضيق الوقت بالاصغاء الى ما يخيل السواد اليه انه دليله ام يعرض
عن مناظرته ويقضي عليه بأول الوهلة بالحماقة والوقاحة. فان قال بالاول
خالف العقلاء اجمع وان قال بالثاني قضى على نفسه / بما قضى به على (١٠٢/أ/ج)
10 هذا القائل.

- وزعم الاسكافي في الفرق بين الكلام وبين الاجسام في جواز / وجوده في (١٧٣/أ)
مكانيين واكثر وامتناع ذلك في الاجسام. ان الكلام اذا وجد في مكان
فلا يوجد لنفسه وذاته وانما يوجد لعله من العلل. اما لقراءة واما لكتابة
واما لحفظ فايها وجدت احدى هذه العلل فتوجب وجود الكلام كما ان
15 الجسم اذا وجد في مكان فلا يوجد لنفسه وذاته. ولكن لعله من الكون
فايها وجد كونه وجب ان يكون الجسم موجوداً في ذلك المكان، لكن
الجسم الواحد لايجوز وجوده في مكانيين في حالة واحدة لان لوجوده
علة واحدة فقط وهو الكون.

(١) مذهب: ج د س ف ق ن، مذاهب: ا (٧) قبيلة: ا ج د ق ن، قوله: س ف (١٠) يخيل السواد:
س، يخيله السواد: ن، تخيله السوداء: ف ق، تخيله السواد: د. (٨) عن: علي: د. دليله: ا د س
ف ق ن، دليل: ج (١٠) و: ا: ج (١١) وزعم: ا ن س ق، فزعم: ج د ف (١٣) لقراءة
... لكتابة ... لحفظ: د ف س، القراءة ... الكتابة ... الحفظ: ا ج ق، بقراءة ... بكتابة ...
بحفظ: ن (١٤) فتوجب: ق ن ف د، فيوجد: س (١٧) الواحد: د س ف ق، الواحد الذي: ن
(١٧) لوجوده: ا ج س ف ق ن، لا وجوده: د

(١١٠ب/د) / والكون في مكانين متضاد فاستحالة وجود الجسم في مكانين لتضاد كونيّه. اما لوجود الكلام في اماكن فعلل ليست بمتضادة ويجوز اجتماعها لانه يجوز ان توجد القراآت في حالة واحدة مجتمعة وكذا الكتابات فلجواز وجود اجتماع عللها في وقت واحد جاز وجود الكلام في اماكن متفرقة في حالة واحدة.

فنقول في دفع هذه الشبهة: والله الموفق.

ماذا تقول ان القرآن هو عين قراءتنا او غير قراءتنا يوجد بها في محلها وهو اللسان. فان قال القرآن هو عين قراءتنا فقد احوال في جعلها علة لوجود القرآن وهو نفسها لان الشيء لا يكون علة لوجود نفسه وان قال القرآن غير قراءتنا فقد ترك مذهبه لأنه زعم ان هذا المسموع من (١٠٠ب/ق) قراءة / القارىء هو القرآن ولا يسمع الا صوت القارىء فاما ما كانت (٧١ب/ن) القراءة علة لثبوته / فلا يسمع فان جاز لك ان تقول وجد عند قراءة القارىء في محل قراءته كلام جاز لغيرك ان يدعى حدوث لون هناك او رائحة او طعم. واذا كان ذلك باطلا لتعذر الوقوف عليه فكذا ما تدعون.

15

ثم نقول ان كان القرآن غير قراءته وكتابه ولم يكن قبل هذا في هذا المحل.

(٢) كونيّه: ا ج د س ف ق، كونه: د، كونيّة: ن (١) اجتماعها: ا ج د س ف ق ن، اجتماعهما: د (٣) القراءات: ا ج د س ف ن، القرآن: د، القراءة: ق. واحدة: د س ف ق، ن. الكتابات: ج د س ف ق ن، الكتاب: ا (١) اجتماع: د س ف ق، ن (٦) الله الموفق: ا ج د س ق ن، وبالله التوفيق: ف (٧) بها: ج د س ف ق ن، ن (١٠) لانه: د س ا ن ف ق، الذي: ن. غير: د ج س ف ق ن، عين: ا (٩) الاصوت: ا ج د س ف ق، الاصوات: ن. كانت: ا ج د س ف ق، ن. (١٢) علة: ا د س ف ق ن، عليه: ج (١٦) غير: د س ف ق ن، عين: ج. غير ... قبل: ج د س ف ق ن، ن. ا

- ثم وجد عند وجود القراءة والكتابة او وجد ابتداء بان اخترعه الله تعالى في هذا المحل أم انتقل الى هذا المحل من محل اخر. فان قال وجد ابتداء باختراع الله تعالى وتخليقه اياه فيه فقد جعل فعل نفسه علة لوجود فعل الله تعالى. والمعلول يثبت ضرورة بلا اختيار عند ثبت العلة فقد جعل للعبد قدرة الجاء الله تعالى الى الافعال وما فيه من الفساد لا يخفى على ذى عقل.
- 5 / والثاني ان القرآن عندهم كان حدث قبل هذا في الامكنة الأخرى. / (١٠٢ب/ج) وحدث ما حدث مرة محال الا بالاعادة ولاعادة الا بعد العدم. ولم (٩٦أ/ف) يكن القرآن انعدم. وان قال بالانتقال فقد احوال لان ما لابقاء له لا يتصور انتقاله.
- 10 وقد بينا ان القول ببقاء الكلام الحادث محال على ما قررنا. ولان الكلام عندهم حروف واصوات والقول ببقائه يبطل فائدة الكلام فان الحروف اذا بقيت / وسمعتها السامع جملة لا على سبيل الترادف في الوجود لا يدري (١٢٧أ/س) اذا سمع زيدا انه زيد أو زدي او يذو او يزد او دزي او ديز وهذا باطل ولان الانتقال / من مكان الى مكان من صفة الاجسام وهو مستحيل على (١١١أ/د) الاعراض لان الانتقال عرض حادث فيما لم يكن منتقلا والعرض غير قابل للعرض.
- 15 ثم نقول له هلا جوزت بعين هذه العلة وجود الجسم في مكانين

(١) او وجد: د س ف ق ن، اوجد: ا ج. اخترعه: ج د س ف ق ن، اخبر عنه: ا (٢) ام: س ق، و: ن (٣) الى ... من: ج د س ف ق ن، من... الي: ا (٤) فقد جعل ... ثبوت العلة: ج د س ف ق ن، —: ا (٥) الجاء: ج د س ق ف، ايجاد: ب ن (٦) القرآن: ا ج س ف ق ن، القراءة: د. حدث: ا ج س ف ق ن، حدثت: د (٧) بالانتقال: ا ج د س ف ق بلافعال: ن (٨) الوجود: ج د س ف ق ن، الموجود: ا. سبيل: ف، — ج س ق ن. (٩) يذو: د س ف ق، يزيد: ن. او دزي: —: د

فان علة وجود الجسم في مكان هو الكون ولا مضادة بين الكون في هذا المكان والكون في مكان اخر لانعدام جريان المضادة عندكم في متفقي الجنس كالسواد والسواد والبياض والبياض فكذا بين كون وكون فيجوز (١٤١ب/ب) وجوده / في مكانين وكذا يلزمكم هذا في كل عرض فنعين السواد.

(٧٣ب/أ) فنقول / كان ينبغي ان يجوز وجود سواد في امكنة كثيرة لان وجوده 5 في مكان اما ان كان لاللة كما يقوله المتأخرون منكم فيجوز وجوده في الثاني والثالث لاللة. واما ان كان لكون هو ذاته وذاته لاختلف في (١٠١أ/ق) حق الامكنة لانعدام علة / الاختصاص وراء ذاته. فان اقر بهذا وجوز بطل فرقه والتحق بالسوفسطائية وان منع فقد ناقض واندفع كلامه.

10

وبالله التوفيق.

واما حل الشبهة الثانية ان الذات يستحيل ان يصير بصفة واحدة آما ناهيا فوق ما يستحيل ان يكون بمعنى واحد عالما قادرا. والصفة الواحدة يستحيل كونها امرا ونهيا فوق ما يستحيل ان يكون علما وقدرة لثبوت التضاد بين الامر والنهي وانعدام ذلك بين العلم والقدرة.

15

فنقول في حل ذلك وبالله التوفيق.

ان حل هذه الشبهة يفتقر الى الوقوف على مقدمتين.

احدهما: ان المتقابلات على انواع منها القنية والعدم اعنى بالقنية الوجود. فان الوجود يقابل العدم ولاتضاد بينهما لان العدم ليس بشيء والوجود (١٢٧ب/س) ليس بمعنى وراء الوجود والتضاد / يجري بين العرضيين.

(٢) متفقي: ا ج د س ف ق، مقتضي: ن (٦) يقوله: ا د س ف ن، يقول: ج. ف، للة: ا د س ف ق ن، بلة: ج (١٠) — للة: ا د س ف ق ن، بلة: د (١٢) بمعنى: س د ف ق، معنى: ن (١٢) يستحيل: ا ج د س ف، مستحيل: ق ن (١٤) التضاديين: ا د س ف ق، المتضاديين: ج، التضاديين: ب ن (١٧) ١—٢ القنية: د س ف ق، الغنية: ا، المعينة: ج، الفتية: ب ن (١٨) نان الوجود: د س ف ق، —: ن. يقابل: ج د س ف ق، مقابل: ن

- ومن خاصية هذا القليل ان لا واسطة بينهما ولا يتصور اجتماع الوصفين فيما / يخبر عنه باللفظين.
(١٠٣/أ/ج)
- والآخر المتضادان وهما عرضان يتنافيان عن محل وهما معنيان زائدان على الذات وقط لا يتصور اجتماعهما في محل كالسواد والبياض.
- 5 والثالث: المتضايقان / وهو ما يدور احدهما على صاحبه من غير اقتضاء (١٧٢/أ/ن) وصف يقوم بهما. وقط لا يستحق الاسم ذات ما على الانفراد كالأب والابن ومن خاصية هذا / ان الوصف بهما لذات واحد بجهة واحدة (٩٦/ب/ف) / محال. كالوصف بالمتضادين ولا يستحيل بجهتين مختلفتين، فان الانسان يستحيل ان يكون ابنا لابنه وابا لايه ولا يستحيل / ان يكون ابنا (١١١/ب/د)
- 10 لشخص ابا لشخص آخر.
- ثم من الاشياء ما يجتمع فيه معنى المتضادات والمتضايقات على معنى ان الاتصاف لن يثبت بدون معنى قائم بالذات ولكن يثبت بالاضافة الى الغير كالاتحاد والافتراق.
- ومن خاصيته / ان يجوز اجتماع الوصفين عند اختلاف الجهتين ويستحيل (١٢٢/أ/ب)
- 15 عند اتحاد الجهتين كالقريب والبعيد والمجتمع والمفترق. فان الذات الواحد يكون قريبا من شخص بعيدا من شخص اخر. ويستحيل ان يكون قريبا ممن هو بعيد عنه ومجتمعاً مع شخص مفارقاً غيره. ويستحيل ان يكون مجتمعاً مع من هو مفارقه.
- والمقدمة الثانية ان ما لا يستحيل ثبوته ويمكن في العقول حصوله يجب القول

(٤) اجتماعهما: ا د س ف ق ن، اجماعها: ج (٦) وصف: ا د س ف ، صفة: ج د ن ق (٧)
ان: ج د س ف ق، —: ن (٩) ابنا لابنه (وابا لايه — : د) ... ان يكون: ا ج د س ف ق،
— : ب ن (١١) من: ج د س ق ن، بين: د (١٢) لن: ا ج د س ف ق ، ان: ن. ان: د
س ف ق، —: ب ن (١٧) غيره: ج د س ف ق ن، عنه: د، عنه غيره: ا (١٩) يمكن: ا ب د
س ف ق ن، لكن: ج

(١٠١/ب/ق) بثبوته عند قيام دليل ثبوته وما يستحيل ثبوته ويخرج عن حد / الامكان لا يتصور ثبوته ولا قيام دليل ثبوته واذا عرفت المقدمتان،

نقول لم يكن الكلام امرا ولا نهيا باعتبار الدات كالسواد والبياض والعلم والقدرة بل كان الكلام امرا باعتبار كونه دعاء الى مباشرة الفعل نهيا (١٢٨/أ/س) باعتبار كونه دعاء الى الامتناع عن الفعل وكل ما هو / دعاء الى فعل 5 كان دعاء الى الامتناع عن ضده وكل ما هو دعاء الى الامتناع عن فعل كان امرا بالامتناع ونهيا عن ذلك الفعل. فاذا كل امر نهى وكل نهى امر لاجتماع ما يسمى الكلام باعتباره امرا ونهيا.

فاما ما كان دعاء الى فعل فانه لا يكون دعاء الى الامتناع عنه فكان كون شىء واحد امرا نهيا من جملة الواجبات عند اختلاف الفعلين وتضادهما 10 فاذا لاتضاد بين الامر والنهي بل الامر اذا صادف فعلا كان نهيا عن ضده والنهى اذا صادف فعلا كان امرا بضده.

وكذلك الامر دليل حسن المأمور به والنهي دليل قبح المنهى عنه اذا صدرا (١٠٣/ب/ج) عن حكيم / ٠ والامر متى ورد بشىء فكان نهيا عن ضده دل على حسن فيه وقبح في ضده فكان بين مدلولي الامر والنهي تضاد وكان هو امرا 15 نهيا باعتبار المتضادين اللذين كان امرا باحدهما نهيا عن الاخر. فمن ظن ان التضاد بينهما في ذاتيهما كالتضاد الثابت بين العلم والجهل والحياة والموت فهو جاهل بالحقائق. وجاء من هذا ان الشىء يجوز ان يكون امرا بشىء نهيا عن غيره. ولا يجوز ان يكون امرا بما هو

(١) دليل: ج د س ف ق ن، —: ا (٦) وكل: ا د س ف ق ن، كل: ج. فعل: ا ج د س ق ن، الفعل: د ف (٧) كل امر نهى وكل نهى امر: ج د س ف ق ن، كان كل امر ونهى امر: ا (٩) فاما ما: ج د س ق ن، فاما: ف. (١١) تضاد: د س ف ق، مضادة: ج، تضاد: ب ن (١٤) فكان: ج د ا س ق ن، وكان: ف (١٥) بين: ج د س ق ن، ما بين: ف تضاد: ا ج د ف س ق ن، تضادا: د. امرا نهيا: ج د س ف ق، امرا ونهيا: ن

نهي عنه كلاب / مع الابن وعرف بهذا ايضا ان بين / مدلوليهما من (أ/١١٢) /
الحسن والقيح تضاد. (ب/١٢٢)

ثم نقول بان الكلام في الشاهد قد ثبت باعتبار الاصطلاح ثم لو ان رجلا
اصطلح مع غلمانه اني اذا قلت زيد كان هذا امرا بالصوم / لبشير بالنهار (أ/١٩٧)
5 و امرا بالفطر له بالليل ونهيا له عن الخروج من الدار واخبارا بدخول
الامير البلدة / و امرا لسالم بالفطر بالنهار ونهيا لبزيع عن ركوب الفرس (ب/١٣٨)
و امرا بلزوم البيت واستخبارا من مبارك عن ولادة الجارية.

ثم قال هذا الرجل زيد. فهم منه هذه الاشياء وكان امرا ونهيا وخبرا
واستخبارا على التفصيل الذي بينا ولم يكن ذلك مستحيلا. فاذا قامت
10 الدلالة على ثبوت كلام الله تعالى على هذا الوجه كان ذلك ثابتا حقيقة
واندفع ما ظنه الخصم شبهة. والله الموفق.

فيكون كلام الله تعالى على هذا الوجه امرا بما امر به في حق من امر / (أ/١٠٢)
به في الوقت / الذي امر به ونهيا عما نهى عنه على هذا التفصيل واخبارا (ب/٧٢)
عما أخبر واستخبارا على الوجه الذي يليق به فيظهر ذلك بهذه الصيغات
15 النطقية والعبارات، الدالة.

ثم ان المعتزلة ناقضوا حيث جعلوا هذا محالا اعتبارا بالعلم والقدرة ثم
يقولون ان الله تعالى عالم بعين ما هو به قادر وهو ذاته تعالى

(١) بهذا: د ف، — ا ج س ق ن، (٣) بان: د ف ق ن، ان: س (٤) زيد: ا د س ف ق،
زيادا: ج ن (٥) لبشير: د ف ق، لبشير: ب ج، لبشر: س، لنسبر: ن (٦) لسالم: د س ف ق،
لسائل: ج، لصائم: ن (٦) لبزيع: د س ف ق، له: ن (٨) وكان: ف ق ن، فكان: د س (٩) على:
ج د ف ق، عن: ا س (١٢) فيكون: ا د س ف ق ن، ويكون: ج. على هذا الوجه: د ف،
—: ا ب ج س ق ن، (١٤) فيظهر: س، يظهر: ج ف ن، فظهر: ا د ق (١٦) ثم ان: ا د س
ف ق ن، وان: ج (١٧) به قادر: ا س ف ن، قادر: ج ق، به قادر به: د

وان كان هذا في الشاهد محالاً. وابوا علينا هذا في الامر والنهي وان كان هذا في الشاهد ممكناً بل واجباً وهذا هو غاية الخيرة والجهل بالحقائق. وباللغة العصمة.

واما حل الشبهة الثالثة وهي القول باستحالة الامر والنهي في الازل مع انعدام المكلفين استدلالاً بالشاهد على ما قرروا، فهو ان يقال لهم قد علمتم معاشر المعتزلة أن التشنيع على الخصوم بشيء يرى المشنع عين ذلك الشيء حكمة وصواباً خارج عن عادات العقلاء وهو يعد افحش مناقضة واشد انقطاع وانتم في هذا السؤال واثارة هذه الشبهة سالكون هذا المسلك لازمون هذه الطريقة.

- (١٠٤/أ/ج) وبيان هذا ان عندكم كان المنزل على النبي / صلى الله عليه وسلم خطاباً 10
 لمن يوجد من اهل العقل الى قيام الساعة / عند البلوغ وان كانوا معدومين
 حال نزول الخطاب ولم يعد ذلك سفهاً ولا خروجاً عن الحكمة استدلالاً
 بالشاهد. فكذا ما قلنا ومن لم يجعل من وجد بعد ذلك العصر مخاطباً
 بذلك الخطاب مع انقطاع الوحي ابطل الشرائع / واخرج كل الخليفة
 (١٢٣/ب/د) / بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم عن لوازم الامر والنهي وأفلتهم عن 15
 ربة الخطاب والقول به كفر صراح.

ثم يقال لهم ان كان هذا هكذا في الشاهد فلم ينبغي ان يكون في الغائب هكذا. فلا بد من اثبات التسوية بين الشاهد والغائب ليتمكن الاستدلال وتعدية الحكم الى الغائب أليس ان كل فاعل في الشاهد جسم وهو لحم ودم وعظم وعصب ولا يلزم مثله في الغائب.

20

(٢) بل: ا ج د س ف ق، ن: ن (٤) وهي: د ف ق ن، ن: س (٦) عين: ا ب ج د س ف ق، غير: ن (٧) افحش: د ف ق ن، فحش: س (٨) اثار: ا د س ف ق ن، اثار: ج (١٣) من: ج لمن: ا د س ف ق ن، (١١) قيام الساعة: ا ج د س ف ق، يوم القيامة: ن (١٧) يقال: ج د س ف ق ن، يقول: ا. هذا: س ق د ف، ن: ن. ينبغي: ج د س ف ق، ينبغي: ب ن

فكنا فيما نحن فيه ثم نكشف عن المعنى.

فنقول الاصل ان وجود المحدث هو الذي يتعلق بالعلل والحكم لوجود القديم اذ المحدث لم يكن ثم كان بتكوين غيره اياه فيتفحص عن الحكمة التي لاجلها احده الصانع واوجده. فاما ما كان لا ابتداء لوجوده وهو واجب الوجود / لذاته لم يكن وجوده متعلقا بمعنى وراء ذاته الذي (٩٧ب/ف) هو واجب الوجود / . ليس ان من قال لاحكمة في وجود صانع العالم (١٠٢ب/ق) سابقا على العالم سبقا لانهاية له يستحق له وينسب الى الغباوة والجهل لما مر من العلة فكنا هذا ثم نقرر هذا الكلام.

فنقول بان كلام واحد منا في الشاهد محدث يحصل باكتساب المتكلم 10 فيطلب لوجوده جهة الحكمة. فان كان المخاطب حاضرا موجودا حصلت له العاقبة الحميدة فصار حكمة وان كان معدوما او غائبا لم يتعلق به العاقبة الحميدة / فكان سفها. فاما كلام الله تعالى فهو ازلى واجب (١٢٩ب/س) الوجود فلا يطلب لثبوته في الازل حكمة كما في حق الذات. وهذا هو حل الشبهة الخامسة اعنى قولهم ان التكلم في الخلوة مع نفسه لن يكون 15 الا للتذكر او لدفع الوحشة والتكلم بدون ذلك سفه ان كان هذا هكذا في حق من احده كلامه. فاما في حق من كان كلامه ازليا غير محدث وغير داخل تحت القدرة فلا. وانما يستقيم هذان الكلامان ان لو كان كلامه محدثا

(٣) فيتفحص: ا د سف ق ن، فتنحفض: ج. احده: ج ف ق، احدها: ا د س ن، اوجده: ا ج د س ف ق ن، احدها: د (٦) صانع: ا ب ج د س ف ق، الصانع: ن (٨) الغباوة: ج د س ف ق ن، الضاد: ا. مر: ا ج د س ف ق، -: ب ن (٨) ثم: ا ب ج د س ف ق، ثم اذ: ن. نقرر: ب د س ف ق، نقرر: ن (١٠) فيطلب: فطلب: س (١٢) الحميدة: ا ج د س ف ق ن، المحمود: د (١٤) التكلم: ا ب ف ق ن، المتكلم: ج د س (١٥) للتذكر: ا ب ص ق ن، لتذكر: د ف، التذكر: ج (١٥) ان كان هذا: د س ق، وان كان: ب ن، ان كن: ف (١٧) هذان: هذا: س

(١٠٤/ب/ح) وكان احده قبل حدوث المخاطبين بازمة كثيرة فيتوجه / حيثذ هذا (١٧٣/أ/ن) الالزام فيكون هذان الكلامان في الحقيقة / متوجهين على المعتزلة حيث زعموا انه تعالى احدث كلامه في عصر النبي صلى الله عليه وسلم خطابا لمن في عصرنا ولمن يوجد الى قيام الساعة فاما علينا فلا.

5 وجواب آخر ان ماخلا عن العاقبة الحميدة فهو سفه وما لم يخل عنها 5 فهو ليس بسفه هذا هو الفصل بين السفه والحكمة عندنا.

ثم الكلام المحدث عرض مستحيل البقاء فاذا وجد به الخطاب في حال عدم الخطاب او غيبته ينعدم لاستحالة بقاءه ولا يبقى الى وقت وجود الخطاب لتعلق به العاقبة الحميدة، بل خلا عنها فكان سفها.

10 فاما كلام الله تعالى فهو ازلي وكل ازلي مستحيل العدم على ما قررنا 10 فيبقى الى وقت وجود المخاطبين فلم يخل عن العاقبة الحميدة فلم يكن سفها.

ولهذا لم يكن الخطاب المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم سفها وان كان خطابا لمن يوجد الى قيام الساعة لبقائه الى قيام الساعة وهذا الالزام على القائلين منهم ببقاء ذلك الكلام.

15

(١٣٠/أ/س) /فاما المنكرون لبقائه فلا خطاب لهم اليوم عندهم ولا امر ولا نهي فصاروا قائلين بتعطيل الشرائع وقد بينا فساد ذلك بحمد الله تعالى غير مرة.

(٦) هذا : د س ف ق، وهذا: ن (٧) عرض: ا —، ج د س ف ق ن، البقاء: ا ج س ف ق ن، الخطاب: د (٨) ينعدم : ا د س ف ق ن، فيعدم: ج (٩) الحميدة: د س ف ق ن، —: ا ج (١٠) وكل: ا ج د س ف ق ، فكل: ن (١٤) لمن : ا ج د س ف ق، لم: ب ن (١٦) لهم: د س ف ق، —: ب ج ن

وتبين بالوقوف على هذه الجملة وهاء هذه الشبهة وعدول المعتزلة عند تمسكهم بها عن مراعاة شرائط / صحة الاستدلال بالشاهد على الغائب. (١٠٣/أ/ق) والله ولي التوفيق.

5 واما حل الشبهة الرابعة: وهي ان الاخبار في الازل عن عصيان ادم عليه السلام بقوله تعالى وَعَصَ اٰدَمُ رَبَّهُ فَغَوٰى (١)، وعن قول ابراهيم عليه السلام بقوله: وَاِذْ قَالَ اِبْرٰهِيْمُ رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا الْبَلَدَ اٰمِنًا (٢)، وعن القاء (٩٨/أ/ف) موسي عليه السلام العصي بقوله تعالى: فَالْقَى مُوسَىٰ عَصَاهُ. وارئته فرعون الاية بقوله تعالى: فَارَاهُ الْاٰيَةَ الْكُبْرٰى (٤) وعن وجود افعال كثيرة من فرعون بقوله تعالى: فَكَذَّبَ وَعَصٰى ثُمَّ اَدْبَرَ يَسْعٰى فَحَشَرَ فَنَادٰى 10 فَقَالَ اَنَا رَبُّكُمْ الْاَعْلٰى (٥)

في نظائر لها كثيرة. قيل وجود هذه الافعال يكون كذبا. إذ كل ذلك اخبار عن الماضي وهذه الافعال قبل وجودها ما كانت ماضية. والكذب على الله تعالى محال.

15 فهو ان يقال: أ ليس ان المروي على طريق الاستفاضة ثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال: في اشراط الساعة منعت العراق قفيزها ودرهمها ومنعت الشام اردبها ولم يوجد بعد. وقال النبي صلى الله عليه وسلم هذا القول قبل هذا بقريب من خمسمائة سنة أكاذب هو / صلى (١٢٤/أ/ب) الله عليه وسلم ام / صادق؟ فان قال هو صادق فقد ابطال احتجاجه (١٠٥/أ/ج) ووقع فيما عاب. وان قال: فهو كاذب فقد كفر. وان قال هو صادق لان ثبوت ذلك فقد تقرر في علمه كما يتقرر ثبوت ما وقع. 20

(١) الجملة: ا ج د س ف ق ن، الجهة: د. هذه: ج د س ف ق ن، بهذه: ا. مراعاة: مراعات: س (٣) ولي التوفيق: ج ن، الموافق: د س ف ق (٥) ١ طه ١٢١ (٦) ٢ — ابراهيم ٣٥ (٧) (٤) الشعراء، ٤٥ النازعات ٢٠ (٩) ٥ — النازعات: ٢١—٢٤ (١١) قيل: ج د س ف ق، وقيل: ن (١٦) درهمها: د س ف ق ن، ديها: د (٥) النبي: د فقط (١٧) بقريب: ا ج د س ف ق، تقريبا: ن (١٩) فهو: د س ف، هو: ن ق، فقد: د ف، قد: ا س ن ق

- فلذا قال ما منعت قيل فاقبل منا هذا العذر.
- (١١٣ب/د) ثم يقال له أ ليس ان الكذب كما يتحقق / في الاخبار عن الماضي بان كان اخبارا عن المخبر لا على ما هو به يتحقق في المستقبل ايضا اذا كان اخبارا عن المخبر لا على ما هو به خصوصا على اصلكم حتى نسبتم القائلين
- (١٣٠ب/س) بجواز عفو الله تعالى عن من مات من اصحاب الكبراء قبل التوبة / الى 5
- القول بتكذيب الله تعالى فلا بد من بلي.
- فيقال أ ليس ان الله تعالى قال: قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سُدُّعُونَ إِلَيَّ قَوْمٍ أُولَى بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسَلِّمُونَ (٢) فلا بد من بلي قيل أ ليس ان هذا قد مضى لان من المخلفين من الاعراب قد انقضوا فلو كان الدعاء لهم لم يوجد حال حياتهم وانقضوا قبل الدعاء. كان هذا 10
- اخبارا عن المخبر لاعلى ما هو به يدل عليه ان بعض اهل التأويل قال المراد من الاية دعاؤهم الى قتال بني حنيفة. وقال بعضهم المراد منه دعاؤهم الى قتال اهل فارس. وقد دعوا الى كل واحد منهما ومضى ذلك.
- (٧٣ب/ن) وكذا قوله تعالى /لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ (٣) قد مضى وكذا قوله تعالى (١٠٣ب/ق) / وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ (٤) قد مضى كل ذلك ولا وجود 15
- بشيء من ذلك في المستقبل بعد مضي هذه الحوادث. فان قالوا: نعم. كل ذلك قد مضى قيل اكذب هذه الايات ام لا. فان قالوا لا، ابطلوا دليلهم وان قالوا نعم، كفروا.
- ثم الجواب البرهاني ان يقال إن اخبار الله تعالى اخبار عن الخبرات باحوالها

(١) فلذا: اب ج ق ن، فلذلك: ف، فكذا: د س . ما منعت: د س، منعت: ب ج ف ق ن
 (٢) منا: منهايا: ج (٦-٨) الله تعالى .. قيل اليس ان: ا ج د س ف ق ، — : ن (٨) ٢—
 الفتح ١٦ (٩) فلو: ولو: س (١٤) ٣— الفتح ٢٧. قد: ا ف ن، وقد: د ج س ق (١٥) قد:
 ا ج س ف ق ن، وقد: د (١٠) ٤— الروم ٣ (١٦) بشيء: ا ج د ف، لشيء: س ق ن

على اوصافها فاذا لم يوجد مخبره وجب علينا القول بانه خبر عنه انه يكون. واذا وجد المخبر وجب القول انه خبر عنه انه ثابت واذا انعدم ومضى وجب القول انه خبر عنه انه كان. والتغير على المخبر عنه لاعلى الخبر دليله ما تلونا من الايات.

5 وكذا علمه تعالى بالمعلومات فان علم الله تعالى بوجود ادم عليه السلام قبل وجوده / علم بانه يوجد وبعد ما وجد علم بانه موجود وبعد (٩٨ب/ف) انقراضه علم بانه كان وكذا في كل موجود على التعيين ولا تغير على العلم عندنا ولا على الذات الذي علم به عند المعتزلة انما التغير على المعلوم فكذا في الخبر.

10 ونظيره في المشاهدات الاسطوانة المنصوبة اذا توجه اليها انسان كانت قدامه واذا حول ظهره اليها كانت / خلفه واذا حول يمينه اليها كانت (١٠٥/أج) عن يمينه واذا حول يساره اليها كانت / عن يساره / ولا تغير عليها انما (١٣١/س) التغير على هذا الانسان فكذا فيما نحن فيه. وقد مر حل الشبهة الخامسة (١١٤/د) في حل الشبهة الثالثة وحل الشبهة السادسة في حل الشبهة الاولى وقد 15 تفصينا عن حل الشبهة العقلية بحمد الله تعالى. فاما حل الشبهة السمعية.

فنقول لاتعلق لهم بقوله تعالى **إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا** (٣) لان معناه والله اعلم جعلنا العبارة عنه بلسان العرب وافهمنا المراد به واحكامه باللسان العربى

(١) المخبر: د س ف ق، —: ن : (٣) ٢ — انه: ا ج د س ق ن، بانه: ف. عنه انه: ق، انه: ج، —: د س ن (٣) ٣ — انه: ا ج ف س ق، بانه: د (٤-٥) التغير ... وكذا علمه: (وكذلك علمه: ف) ج د ف س ق ن، —: ا (٧) التعيين: ا د ف ق، التعيين: ج، التغير: س ن. تغير: ا د س ف ق ن، تعين: د (١٢) واذا: ا س ن ق، وان: ج د ف (١٣) عن: ا ج س ف ق ن، على: د فيما: ج د س ف ق ن، ما: ا (١٤-١٥) وقد تفصينا ... بحمد الله تعالى: ا ج د س ف ق، —: ن (١٦) الشبه: ف، الشبهة: ا ج د س ق (١٨) ٣ — الزم ٣ (١٨) افهمنا: ا د ف ق ن، افهمناه: س، افهمتنا: ج

- ثم ان اهل اللغة قالوا اذا تعدى الجعل الى مفعول كان بمعنى الفعل والخلق كقوله تعالى. **الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ** الآية (١). واذا تعدى الى مفعولين لا يكون بمعنى الخلق بل يكون بمعنى الحكم والتسمية قال الله تعالى خبرا عن الكفرة: **وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنثَاءً** (٢). والمراد منه التسمية لا التخليق 5 وكذا في قوله: **الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ** (٣). المراد منه التسمية لا التخليق. وفي هذه الاية تتعدى الى مفعولين والمراد من قوله تعالى: من **ذَكَرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ** (٤) يحتمل ان الذكر هو الرسول صلى الله عليه وسلم على ما قال: **ذَكَرًا رَسُولًا يَتْلُو** (٥)
- فيكون تأويله: ما يأتيهم من رسولٍ محدث الا استمعوا قوله ويحتمل ان 10 يكون المراد منه ما يأتيهم من وعظ من النبي صلى الله عليه وسلم. وهذا لانهم ما كانوا يضحكون عند قراءة القرآن بل كانوا يعظمونه ويفخمون شأنه. ويحتمل من ذكر حديث العهد بهم لا ان يكون في نفسه حديثا يكون في نفسه حديثا كمن له غلام فاشترى اخر قد يقول / ادعوا (١٣١/س)
- غلامي الحديث وان كان اكبر سنا من الاول على ان صرف هذه الايات 15 الى هذه العبارات المحدثه ممكن فلم يبق للخصوم في محل النزاع دليل. وتأويل قوله تعالى: **وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا** (٦) اي عقابه وانتقامه كما قال الشاعر:
- فقلت لها امرى الى الله كله - واني اليه في الاياب لراجع اي شئوني 20 وافعلي ولم يُرِدْ به امره الذي هو كلامه. والله الموفق.

(١) قالوا: ج ف س ق ن، قال: د. كان: ا ج ق س ف ن، -: د (٢) ١ - الانعام ا (٤)
الحكم: الحكمة: س (٥) (٢) الزخرف ١٩ (٦) ٣ - الحجر ٩١. منه: ا د س ف ق ن، به: ج
(٨) ٤ - الانبياء ١ (٩) ٥ - الطلاق ١١ (١٠) الا + استمعوه أى: ن. انظر الآية: الانبياء (١٣)
حديث: ا ج د س ف ق، الحديث: ن (١٧) ٦ - الاحزاب ٣٧

فصل

[في ان القرآن غير مخلوق]

- وعرف بهذه الدلائل ان القرآن غير مخلوق اعنى به الصفة القائمة بالذات وهي الكلام وما تدعيه المعتزلة حدوثه فهو محدث كما زعموا
- 5 ومساعدتنا اياهم على ذلك تغنيهم عن اقامة الدليل عليه وبمعرفة حقيقة المذهب يتبين انهم / يتكلمون في المسألة في غير محل الخلاف وانما ذلك (١١٤/ب/د) دليل / لهم على الحنابلة القائلين ان كلام الله تعالى هو الحروف المؤلفة (١٠٦/أ/ج) والاصوات / المقطعة / وانه حال في المصاحف والالسنة والصدور وانه (١٧٤/أ/ن) مع هذا غير مخلوق. وكثير من الحشوية يساعدونهم ويقولون لفظي (١٩٩/أ/ف) 10 بالقرآن غير مخلوق فيجعلون قرائتهم غير مخلوقة وهذا هذيان ظاهر. والله الموفق.

فصل

[في ان القرآن كلام الله]

- وبالوقوف على هذا عرف ايضا بطلان قول من يتوقف في القرآن فيقول
- 15 القرآن كلام الله. ولا يزيد على هذا فلا يقول انه مخلوق او غير مخلوق وهذا القول منسوب الى عبد الله الثلجي ويقول اقول بالمتفق عليه. وهو ان القرآن كلام الله تعالى وأتوقف عند الاختلاف. فلا اقول مخلوق او غير مخلوق وذلك لانا اقمنا الدلائل الموجبة للعلم بصحة قولنا وبطلان قول خصومنا. والتوقف عند قيام الدليل خطأ. وانما ذلك من موجبات
- 20 تعارض الادلة ولاتعارض بحمد الله لما بينا من صحة دلائلنا وبطلان / (١٣٢/أ/س) دليل خصومنا / الا ان يتوقف لاشتباه مراد السائل انه يريد به (١٧٦/أ)

(٤) تدعيه: د س ف ن، يدعى: ق (١١) والله الموفق: ا، -: ج د س ف ق ن. ظاهر: د س ف ن، باطل: ق (١٥) انه: ف، - ا د ج س ق ن. فلا: د س ف ن، ولا: ق (١٦) وهذا القول ... الثلجي: د س ف، -: ق ن (١٨) بطلان: ج د س ف ق، ابطال: ب ن (١٩) التوقف: ج د س ف ق ن، الموفق: ا (٢١) دليل: ج د س ف، دلائل: ق ن

الصفة القائمة بالذات ام هذه العبارات المؤدية فحينئذ يكون التوقف
 (١٠٤/ب/ق) صحيحا اذ الحق على كل احد ان / لايجب لاحد يسأله عن كلام موجه
 الى جهتين الا بعد التأمل والتفحص ان مراد السائل ايها فنخبره عنه
 والذي يدل على بطلان القول بالتوقف انه لا بد من ان يعلم انه متكلم
 بكلام قائم به هو صفته لا هو ولا غيره فلا يكون مخلوقا او هو متكلم 5
 بكلام هو غيره فيكون مخلوقا. ولو قال انا لا اعلم بذلك فيكون وقفا
 (١٤٥/ب) عن / الجهل وحق مثله التعلم لانه لا دليل دفعه الى ذلك ليتكلم فيه انما
 هو الجهل. والله الموفق.

فصل

10 [في ان العبارات حكاية عن كلام الله تعالى]
 ثم اذا ثبت ان كلام الله تعالى صفته القائمة به وان هذه الحروف عبارات
 عنها فبعد ذلك اختلفوا ان اطلاق لفظة الحكاية هل يجوز عليها فيقال
 هذه العبارات حكاية عن كلام الله تعالى فكان الاوائل من اصحابنا
 يذهبون الى القول بجواز ذلك ويقولون ان لفظة الحكاية ولفظة العبارة
 سواء. وامتنع الاشعري وأبو العباس القلانسي عن اطلاق لفظة الحكاية لما 15
 فيها من ايها المشابهة.

والمعتزلة يوردون على اصحابنا سوءا فيقولون هذه الالفاظ حكاية عن
 كلامه. والحكاية تقتضى المماثلة وهذه الالفاظ والعبارات محدثة

(٢) موجه: د س ف، متوجه: ب ن، متوجهة: ق (٣) الى جهتين... فنخبره عنه: د س ف ق، —
 ب ا ج ن (٥) فلا: ا ج س ف ق ن، ولا: د. غيره: ا د س ف ق ن، غير: د (٧) مثله: ا
 د س ف ق ن، مثله: ج. بذلك: ج د س ف ق، ذلك: ان (١٠) فصل (هذا الفصل بكامله
 ناقص في: ا. وهو بالنسبة الى هذا الطبع، سبعة وعشرون سطرا. وفي نفس النسخة نصف صحيفة
 من وسطها الى اخرها (١١) القائمة: ج د س ق ن، القائم: د (١٢—١٤) ان اطلاق (الخلاف:
 ب) لفظة ... ويقولون: ب ج س ف ق ن، —: د

- فكذا المحكى عنه او يقال ان هذه الالفاظ لما كانت من جنس الحروف / والاصوات كان المحكى عنه هكذا. فيقال لهم من منع من اصحابنا (١١٥/أد) رحمهم الله اطلاق لفظة الحكاية وهم المتأخرون الاخذون بالحزم فلاسؤال عليهم. ومن اجاز الاطلاق فهو يمنع المماثلة ويقول الحكاية لا تقتضى / (١٠٦/ب/ج) المماثلة ولا تقتضى الا ما يقتضيه الاخبار / والعبارة والاداء. (١٣٢/ب/س) 5
- يحققه ان الترجمان يعبر بعبارة سوى الاولى وبلسان سوى الاول ويسمى حكاية ولا مشابهة بين الحكاية والمحكى عنه يدل عليه ان من اخبر عن كلام غيره يقال حكى كلامه / ولا يقال حاكى فلان فلانا الا اذا اتى (٩٩/ب/ف) بمثل حركاته ونغمته قصدا منه التشبه به وبدون ذلك لا يقال حاكى انما يقال حكى عنه. 10
- ولو كانت الحكاية تقتضى المماثلة كالحكاية لما امتنعوا عن ذلك. والحاصل ان اصحابنا رحمهم الله يابون القول بثبوت المماثلة بين كلام الله تعالى وبين هذه العبارات. واختلفوا بعد ذلك في معنى الحكاية لغة. فان ثبت انها تقتضى المماثلة امتنع الكل. وان ثبت انها لا تقتضى المماثلة جوز الكل الاطلاق. 15
- فاذا هذا اختلاف العبارة دون المعنى ولا عبرة له. والاحتياط الامتناع عند وقوع الخلاف ولهذا يختار ذو الاحتياط من مشايخنا نصرهم الله ان يقولوا قال الله تعالى خبرا عن فلان ولا يقولون حكاية عن فلان. وبالله التوفيق.

(١) فكذا: ج س ف ق، فكذلك: ن. الالفاظ: ف، —: ج د س ق ن (٣) رحمهم الله: د س ف، —: ج ق ن. منع: ج س ف ق ن، امتنع: د (٤) يقول: ج د س ف ق، يقولون: ن (٧) عنه: د س ف ق، —: ن (٩) التشبه: د س ف ق، التشبيه: ب ج ن (١١) والحاصل: ف س ق ن، فالحاصل: د (١٤) وان: د س ف ق ن، فان: ج (١٥) اختلاف: د س ف ق، خلاف: ن، خلاف في: ج (١٦) الامتناع: ج د س ف ق، بالامتناع: ب ن (١٦) نصرهم الله: س، رحمهم الله: ف ق د، —: ن (١٧) يقولون: ج س ف ق، يقولوا: د

(١٢٦/ب)

/ فصل

[في الفرق بين الكلام والمسموع]

(٧٤ب/ن) اختلف الناس في المسموع / حكى عن عبد الله بن سعيد القطان ان المسموع هو ذات المتكلم لا الكلام وذات ذى الصوت لا الصوت جريا منه على اصلاء ان شيئا من الاعراض والصفات لا يعرف بالحواس. وكذا 5 لم يعد نفاة الاعراض من جملة منكرى المحسوسات.

فعلى هذا من سمع كلام الله فقد سمع ذاته فيكون ذاته مسموعا وهذا قريب من انكار الحقائق لان كون الصوت مسموعا حقيقة وهو ايضا دعوى ما يعرف بطلانه بالبداية. فان هذا يقتضى ان من سمع كلام الله تعالى عرف ثبوت ذاته بحاسة السمع وهذا محال. 10

ومنهم من قال كل موجود يصح ان يُسمع وهو المحكى عن الاشعري جريا على / اصله ان كل موجود يصح ان يرى. (١٣٣/س)

ومنهم من قال المسموع شيان: الصوت والكلام: صوت القارئ وكلام الله تعالى. وكل سامع القرآن من قارئ القرآن يسمع عنده كلام الله تعالى من الله تعالى. قال الله تعالى: وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجْرُهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ. (١) وقال تعالى: وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ (٢). وموسى عليه السلام سمع كلام الله تعالى من غير واسطة صوت او قراءة. والى هذا القول ذهب ابو بكر محمد بن الحسن بن فورك الاصبهاني من جملة الاشعرية قالوا: والى هذا اشار الاشعري حيث قال: سمع موسى

(٩) بالبداية: د ج س ف ق، بالبداية: ن (١٣) صوت القارئ وكلام الله تعالى: ف ق، — ا ج د س ن. (١٤) ٢- القرآن: د س ف، —: ج ن ق (١٧) ١- توبه ٦ (١٦) ٢- البقرة ٧٥. كلام الله: ا ج ق ن، كلامه: س ف. سمع: ج د س ق ن، يسمع: د (١٧) صوت او قراءة: ج د س ف ق ن: الصوت او القراءة: ا (١٨) والى: ا ج د س ف ق ن، الى: د (١٩) قالوا: ج د س ف ق، قال: ب ن. والى: ا ب د س ف ق ن، —: ج

عليه السلام ربه متكلمًا وظاهر هذا يقتضى أن موسى سمع كلام ربه كما يقال وجدت اباك عالما وانخاك عاقلا اي وجدت علم ابيك وعقل اخيك. قال الله تعالى: لَوْجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا (٢) وقال تعالى: ثُمَّ يَسْتَعْفِرِ اللَّهُ يَجِدِ اللَّهَ غَفُورًا رَحِيمًا (٢) اي يجد منه تعالى الرحمة وقبول التوبة 5 ويوجد منه الرحمة والمغفرة بعد الاستغفار. وقد اشار الشيخ الامام ابو منصور الماتريدي رحمه الله في اول مسألة الصفات من كتاب التوحيد الى جواز سماع ماوراء الصوت.

فانه قال العلم بالاصوات وخفيات الضمير سمى سمعا وخفيات الضمير هي الكلام في الشاهد عنده. فجوز سماع ما ليس بصوت الا انه لايقول/ (١٠٥ب/ق) انه يسمع كلام الله تعالى عند سماع قراءة القارىء. انما / قال ذلك، ابن (١٠١أ/ف) 10 / فورك وهذا القول ايضا مما لاتعويل عليه. اذ لو سمع عند قراءة القارىء (١٢٦ب/ب) كلام الله من الله لصار كلامه تعالى ثابتا بالحس.

ولما انكرت المعتزلة كلامه القائم بذاته بعد سماعهم اياه باسماعهم ولو انكروا لنسبوا الى العناد / والمكابرة. وقال ابو العباس القلانسي كلام (١٣٣ب/س) 15 الله تعالى مسموع من الله تعالى وهو يأبى وقوع الحس على شىء من الاعراض كما هو مذهب عبد الله بن سعيد القطان وجود / وقوع السمع (٧٦ب/أ) على كلام الله تعالى.

ومنهم من قال ان كلام الله تعالى ليس بمسموع على العادة الجارية

(١) وظاهر: د س . ظاهر: ا ج د ف ق ن، (٣) ١- النساء ٦٤ (٤) ٢- النساء ١١٠ (٥) منه: ا ج د س ف ق ن، -: د (١٠) الامام: ف، -: ا د ج س ق ن، (٦) رحمه الله: ا ج د ف ق س، -: ن (٩) هي: د س ف، هو: ن ق. الضمير: -: ا (١٠) يسمع: ا ب د س ق ن، سمع: ج د ف. (١٠) عند: ا ج د س ف ق، -: ن (١٤) وقال: ا ج د س ف ق ن، فيقال: د (١٥) يأبى: ب ج د س ف ق ن، نافي: ا (١٦) القطان: ب ن، -: ج د س ف ق (١٨) من قال: ا د ج س ف ق، -: ن

- بل يسمع صوت القارئ فحسب. ولكن من الجائز ان يسمع على قلب العادة الجارية كما سمع موسى عليه السلام على الطور ومحمد صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج على طريق الكرامة. وقد يسمع المؤمنون ذلك ايضا في الاخرة. واليه يذهب ابو بكر محمد بن الطيب الباقلاني من جملة الاشعرية.
- ومنهم من قال ان كلام الله لا يسمع بوجه من الوجوه اذ يستحيل سماع 5 ما ليس من جنس الحروف والاصوات اذ السماع في الشاهد يتعلق بالصوت ويدور معه وجودا وعدما. ويستحيل اضافة كونه مسموعا الى غير الصوت. فكان القول بجواز سماع ما ليس بصوت خروجا عن المعقول. وهذا هو مذهب الشيخ ابي منصور الماتريدي طيب الله ثراه،
- 10 (د/أ/١١٦) نصّ عليه / في كتاب التوحيد في اخر مسألة القرآن وقال ان سماع الكلام ليس الا بسماع صوت دال عليه وذكر في كتاب (١٠٧/ب/ج) التاويلات / ان موسى عليه السلام سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى (١٧٥/أ/ن) وكان اختصاصه ان الله تعالى افهمه كلامه باسماعه صوتا بتولى تخليقه من غير ان يكون ذلك الصوت مكتسبا لاحد من الخلق اكراما منه اياه.
- 15 وغيره يسمعون صوتا مكتسبا للعباد فيفهمون به كلام الله تعالى ذكر نحو هذا. ذكرته لابعبارته. وذهب بعده الى هذا القول ابو اسحاق (١٣٤/أ/س) الاسفراييني من جملة الاشعرية وذكر / بعض الاشعرية ان ابا اسحق اول من ذهب الى هذا القول من متكلمي اهل الحديث.
- قال الشيخ الامام الاستاذ ابو المعين رحمه الله ولم يرض أبو إسحاق

(١) يسمع: ج د س ف ق ن، سمع: ا (٩) هذا: ج د س ف، -: ان ق (٥) طيب الله ثراه: س، رحمه الله: ق (١١) عليه: ا د س ف ق ن، -: ج (٥) بسماع: د س ن، سماع: ج ف ق (١٣) وكان: ا س ف ق ن، فكان: د، وان كان: ج (١٦) بعده: ج د س ف ق ن، بعدم: ا (٥) ابو اسحق ... الى هذا القول: ب ج د س ف ن، -: ق

باختياره هذا المذهب حتى ادعى ان جميع من تقدمه من متكلمي اهل الحديث على هذا. واتفقوا ان لا يمكن سماع ما ليس بصوت الا ان اختلافهم في العبارة.

فمنهم من اعتبر حقيقة السماع فقال لا يسمع الا الصوت.

5 ومنهم من قال لما سمع الصوت صار ما علم بعده مما دل عليه الصوت من الكلام القائم بالنفس وذات المتكلم معلوما فلما صار ذلك معلوما بحاسة السمع بواسطة سماع الصوت كان / مسموعا فاذا هذا منهم (١٠٦/أ/ق) اختلاف في التسمية لا في الحقيقة ذكره هذا في كتابه المسمى بترتيب المذهب حكيمته لابلغظه.

10 والله الموفق.

(٧) كان: ا ج د س ف ق، كما كان: ن (٨) كتابه: ج د س ف ق ن، كتاب: أ (١٠) والله الموفق : د ج س ق، والله الموفق والمعين: ف، والله تعالى الموفق: ا، —: ن.

الكلام

في ان التكوين غير المكون
وانه أزلي غير محدث ولا حادث

اعلم ان التكوين والتخليق والخلق والايجاد والاحداث والاختراع اسماء مترادفة يراد بها كلها معنى واحد. وهو اخراج المعلوم من العدم الى الوجود فنخص استعمال لفظة التكوين اقتفاءً لآثار اسلافنا رحمهم الله في ذلك.

فنقول اطبق اهل الباطل على مقدمة كاذبة وهى ان القول بقدم التكوين يؤدي الى القول بقدم العالم. وقد قامت الدلالة على حدوثه فكان القول بما يؤدي الى قدمه باطلا فكان القول بقدم التكوين باطلا. 10

ثم ان المعتزلة باسرههم والنجارية باجمعهم يرون قيام صفة ما اي صفة كانت بذات القديم محالا. فقالوا بامتناع قيام التكوين بذات الله تعالى (١٣٤ب/س) ثم انهم تفرقوا فيما بينهم واختلفوا / اختلافا فاحشا.

(١١٦ب/د) فذهب عامة المعتزلة / والنجارية وجميع متكلمي اهل الحديث. (١٠٨/أ:.) / كالكلاية والقلاسية والاشعرية الى ان التكوين ليس بمعنى / غير المكون 15 (١٧٧أ) بل هو عين المكون اي شيء المكون.

وذهب ابو الهذيل العلاف وبشر بن المعتمر ومعمر من رؤساء المعتزلة وابن الروندي وهشام بن الحكم والكرامية باجمعهم ان التكوين

(٣) ولا حادث: ج د س ف ن، — ا (٤) اعلم: ج د س ف، قال الشيخ. ابو المعين رحمه الله اعلم: ا، قال الشيخ الامام الاجل ابو المعين رضى الله عنه اعلم: ب ن (٦) اسلافنا: ا ج س ق ن، اصحابنا: د ف (٧) مقدمة: ا د س ف ق ن، مقدمة وهي: ج (١٢) القديم: ا د س ف ق ن، القدم: ج (١٥) كالكلاية: ا د س ف ق ن، كالدلاية: ج. الاشعرية والقلاسية: ا ق ن، القلاسية والاشعرية: ج د س ف. (١٥) الى: ج — د س ف ق ن

معنى وراء المكوّن غير ان هؤلاء كلهم يقولون هو غير المكون. وهشام بن الحكم يقول لا هو المكون ولا غيره. وانما نشأ الاختلاف فيما بينهم لان هشاما يقول التكوين صفة والصفة عنده لا توصف فلم يصف التكوين بانه غير المكون / . وغيره من المتكلمين يجوزون وصف الصفة (٢٧ب/ب) فوصفوا التكوين بانه غير المكون. 5

ثم اختلفوا فيما بينهم في محل التكوين فزعم ابن الروندي انه قائم لا في محل. وما روي / عن بشر بن المعتمر انه كان يقول ان التكوين قبل (١٢٢ل/ل) المكون اذ لو لم يكن قبله لبطل كون الاستطاعة قبل الفعل فوجب ان يكون التكوين قائما لا في محل عنده ايضا كما هو مذهب ابن الروندي. 10 وما روي: عن ابي الهذيل ان التكوين يوجد مع المكون لاستحالة قيامه بنفسه فوجب انه يقوم بالمكون وقد روى عنه: بعض اهل المقالات انه كان يقول ان جميع كلام الله تعالى / حادث في محل الاخطاب «كن» (٧٥ب/ن) فانه حادث لاني محل فوجب ان يكون التكوين عنده ايضا حادثا لا في محل اذ التكوين عنده ليس الا خطاب «كن».

15 وزعمت الكرامية باسرههم ان التكوين حادث قائم بذات الله تعالى / وان (١٣٥س/س) / ذاته تعالى محل الحوادث. تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا. (١٠٦ب/ق) ولم اقف على مذهب هشام في هذا انه حادث لا في محل ام في ذات الله تعالى.

(٦) فيما: أ د س ف ق ن، —: جـ. الروندي: ا ج د س ف ق،. الراوندي: ن (٨) فوجب: ا د ج س ق ن، يوجب: ف (١٤) فوجب: د س ق، يوجب: ا ج ف ن انه: ج د س ف ق ن، ان: ا. (١١) عنه: ا د س ف ق. عن: ج، —: ن (١٥) وزعمت: ا ج س ن، فزعمت: د ف. حادث: د س ف، الحادث: ا ج ق ن.

ثم ان هؤلاء الذين يقولون بحدوث التكوين الذي هو معنى وراء المكون يقولون حدث هو لا باحداث الله تعالى ويقولون انه حادث وليس (١٠١/أ) بمحدث. اذ المحدث ما تعلق حدوثه بالاحداث وهو / لم يتعلق حدوثه بالاحداث.

وقال معمر ان التكوين حدث بتكوين ثان والثاني بتكوين ثالث والثالث 5 بالرابع. كذلك الى ما لايتناهى.

وقال اهل الحق نصرهم الله ان التكوين صفة ازلية قائمة بذات الله تعالى (١٠٨/ب-ج) كصفة العلم والقدرة والسمع والبصر. فكان التكوين ازليا / والمكون حادثا كالقدرة كانت ازلية والمقدور حادثا. وكذلك الارادة والمراد.

فيكون التكوين لكل مكون تكوينا له لوقت وجوده كارادة وجود كل 10 (١٠٨/ب-ج) موجود تكون ارادة / لوجوده لوقت وجوده.

ثم اختلف القائلون بحدوث التكوين ان الله تعالى هل كان في الازل خالقا رازقا مصورا محيا مميتا ام لا.

فذهب جمهور المعتزلة والنجارية وجميع متكلمي اهل الحديث الى انه ما كان خالقا حتى حدث المخلوق. وكذا في سائر الصفات. وقال 15 ابو الهذيل العلاف انه كان في الازل خالقا بمعنى انه سيخلق.

(١٢٨/ب) / وقالت الكرامية انه كان في الازل خالقا بالخالقية رازقا بالرازقية وكذا (١٢٢/ب) في سائر الصفات ويفسرون / الخالقية بالقدرة على التخليق.

(٥) ثان: د س ف، —: ا ب ج ق ن، (٦) بالرابع: ج د س ف ق، بتكوين رابع: ا، برابع: ن (٧) نصرهم الله: د س ف —: ا ج ق ن (٩) كذلك: د س ف ق، كذا: ن (١٠) وجود: ج د س ف ق ن، —: ا (١١) لوجوده: ا ج س ف ق ن، لوجوده له: د (١٢) الازل: الازل به: ف (١٤) الى: د، —: ج س ف ق ن،

وقال اصحابنا نصرهم الله انه كان خالقا لقيام صفة الخلق / وهو التكوين (١٣٥ب/س) بذاته في الازل كما كان عالما قادرا حيا باقيه سميعا بصيرا. وصار الحاصل ان جميع ما هو صفة الله تعالى كان ازليا وهو تعالى كان موصوفا به في الازل تعالى ربنا من ان يحدث له صفات المدح.

5 وقالت الخصوم ان ما كان من صفات الذات فهو ازلي وما كان من صفات الفعل فهو حادث. فعلى هذا انعقد / الاجماع بين المعتزلة وبين (٧٧ب/أ) متكلمي اهل الحديث انه تعالى كان في الازل حيا باقيا قادرا عالما سميعا بصيرا وانه لم يكن خالقا ولا رازقا ولا مصورا ولا محيياً ولا مميتا لان القسم الاول من صفات الذات والقسم الثاني من صفات الفعل.

10 واختلفوا انه تعالى هل كان في الازل متكلماً فقال اهل الحديث كان متكلماً في الازل لان الكلام من قبيل صفات الذات. وقالت المعتزلة لم يكن في الازل متكلماً لان الكلام من صفات الفعل. وتفرع من هذا اختلاف فيما بينهم في الحد الفاصل بين صفات الذات وصفات الفعل.

15 ففرقت المعتزلة بينهما فرقا يبقى الكلام في جملة صفات الفعل فقالت المعتزلة: الفرق بينهما ان ما يُثبَّت ولا يجوز / نفيه فهو من صفات الذات (١٠٧أ/ق) فانه يقال يعلم كذا ولا يقال لايعلم كذا. وكذا يقال يقدر على كذا ولا يقال لايقدر على كذا ويقال يبصر فلانا ولا يقال لا يبصر فلانا وكذا يقال يسمع صوت فلان ولا يقال لايسمع صوت فلان.

(١) نصرهم الله: س، رحيم الله: ا ج د ف ق، ن: (٢) حيا باقيا: ا ج س ف ق، ن: ب د ن (٢) الحاصل: ا د س ف ق ن، اهل الحاصل: ج (٧) حيا باقيا: ا ج ف ق س ن — د (١٣) الحد: ا ج د س ف ق، الحديث: ن (١٤) المعتزلة: د س ف، ن: ا ج ن ق (١٦) يقال: ج د س ف ق ن، تعالى: ا (١٦) يقدر على كذا: ج د س ف ق ن، فلان يقدر وكذا: ا. على: ج د س ف ق ن، ن: ا (١٧) فلان: ا ج د س ف ق ن، ن: ا. ولايقال لايسمع صوت فلان: ا ج د س ف ق، ن: ن

ثم يقال انه تعالى خلق لزيد ولدا ولم يخلق لعمرو. ورزق عبد الله مالاً
 (١٠١/ب/ف) ولم يزرُق خالداً. فدل ان الفرق هذا هو. / ثم يصح ان يقال انه تعالى
 كلم موسى عليه السلام ولم يكلم فرعون دل انه من قبيل صفات
 (١٣٦/س) الفعل فلم يكن الله تعالى موصوفاً به في الازل / ونسب ابن هيصم من
 (١١٧/ب/د) جملة الكرامية هذا الفرق الى عبد الله / بن سعيد القطان 5
 (١٧٦/ن) / المعروف بان كلاب والى الاشعري جهلاً منه بمذاهب خصومه. وربما
 (١٠٩/ج) يقولون ما يوصف به ولا يوصف بضده فهو من صفات الذات فانه
 يوصف بالحياة ولا يوصف بالموت.

وكذا في القدرة والعجز والعلم والجهل والبصر والعمى والسمع والصمم
 (١٤٨/ب/ب) ويوصف بالاحياء والاماتة والتحريك / والتسكين / والتسويد والتبييض 10
 (١٤٣/ل) ثم هو يوصف بالامر والنهي والحظر والايجاب دل انه من صفات الفعل.
 ومتكلمو اهل الحديث يفرقون بينهما بفرق يبقى الكلام في جملة صفات
 الذات دون صفات الفعل. فيقولون ما يلزم بنفيه نقص فهو من صفات
 الذات. فانك لو نفيت الحياة تلزم نقيصة الموت ولو نفيت القدرة تلزم
 نقيصة العجز وكذا هذا في العلم مع الجهل والبصر مع العمى والسمع 15
 مع الصمم وما لا يلزم بنفيه نقيصة فهو من صفات الفعل. فانك لو نفيت
 عنه الاحياء او الاماتة او التحريك او التسكين لم تلزم نقيصة. عرف
 ان الفرق بينهما هذا.

(٢) هذا هو: د س ف ق، هو هذا: ن. انه تعالى: تكرر في: ن (٥) جملة: ا ج ف ق ن، —: د س. الى: د
 س ف ق، —: ن (٧) فهو: ا ج د س ق ن، هو: ف ل (٨) ولا: د س ف ق، ومالا: ن (١٠) —٢ يوصف
 ا د ج س ف ق، وصف: ن (١٤) تلزم: ا ج د س ف ق د ن وتلزم: ا (١٥) وكذا: ا ج د
 س ق ن، فكذا: ا ل (١٦) الصمم: ج د س ف ق ن، البصر: ا. ومالا: ج د س ف ق ن،
 وما فانك: د س ف ق ل، فانه: ن (١٧) نقيصة: د س ف ق، نقص: ن. (٠) —١ او: — ف

- ثم لو نفى عنه الكلام للزمته نقيضة الآفة كالعجزو الخرس فكان من صفات الذات. ونحن لاحاجة بنا الى اثبات الفرق لانها كلها عندنا ازلية فنحتاج الى الكلام في كونه خالقا في الازل. وفي اثبات صفة التكوين لله تعالى في الازل / قائمة بذاته وانها معنى وراء المكوّن (١٣٦ب/س)
- 5 ثم ان الخصوم يشنعون علينا في هذه المسألة من وجهين: احدهما ان هذا قول احدثتم انتم لم يكن به قائل من السلف حتى قال بعضهم: ان هذا القول لم يأت من العراق وانما جاء من الاعالي يعني بذلك سمرقند. وزعم بعض الاشعرية ان هذا قول احدثته طائفة من الناس يقال لهم الزاير اشائية اصحاب رجل يعرف بابي عاصم الزايراشائي نبغت بمرور بعد الاربعمائة من الهجرة. وذكر عبد الله محمد بن هيصم الساتر لما ظهر عواره لبدايه / العامة من مذاهب الكرامية بالحيل الضعيفة على ضعفاء (١٠٨ب/ق)
- 10 اصحابه هذا القول ونسبه الى المنتسبين الى ابن كلاب من اهل مرو وسمرقند عني بذلك عبد الله بن سعيد القطان وانما نسبهم اليه لان اهل السنة والجماعة كانوا ينسبون اليه. وان كان اصحابنا نصرهم الله / اخذوا (١١٨أ/د)
- 15 المذهب عن ابي حنيفة رحمه الله قال: واظن ان هؤلاء قد انقرضوا. والوجه الثاني انهم يقولون لو كان التكوين ثابتا في الازل / وكان الله (١٠٩ب/ج)
- تعالى مكونا خالقا للعالم لكان المكوّن موجودا مخلوقا في الازل لما / ان (١٤٣ب/ل)
- وجود الضرب ولا مضروب ووجود الكسر ولا مكسور ووجود الجرح ولا مجروح محال / فكان الفعل منع المفعول متلازمين لا يتصور ثبوت (١٠٢أ/ف)
- 20 احدهما بدون الاخر فكان القول بوجود التكوين ولا مكوّن كالقول بوجود المكوّن ولا تكوين وذلك محال فكذا هذا.

(١) مكان: س ن ق، وكان: ف. للزمته: ج ن، للزم منه: د س ف ق، للزمه: : (٢) كلها عندنا: عندنا كلها: ن فقط (٥) ان: ا ج ف د ل — : ن (٧) سمرقند: ا ج ف ن، من سمرقند: د س ق (٨-٩) الزايراشائية: ف ل ق، الزاير شائية: الزاير شائية ج، الزاير شائية: ن، الزاير فشائية: س، الزاير شائية: ا (٩) نبغت: نبغ: ق (١٠) وذكر: ا ج د س ف ق، ولم يذكر: ن. الساتر: ا د ف ل ق، النسائي ج، الساتر: ن (١٤). ينسبون: ا ج د ف س ق ل، ينسبون: ن (١٥) قال: ف س ا ج د ق، قالوا: ن. عن: د س ف ق، من: ن. ان: ا ج ق. —: س ف ن د (١٩) مع: ج د س ف ق ن، من: ا

- (١١٣٧/أ/س) ونحن نتكلم في الفصلين جميعاً وناظر/كل مخالف لنا على وجه يظهر لمن انصف بطلان مقالته ويثبت عنده صحة ما ذهبنا إليه ان شاء الله تعالى: فنبداً اولاً بالكلام مع من يقول ان التكوين والمكون واحد ويقع الكلام بيننا وبين الخصوم في مواضع اربعة.
- احدها مع المعتزلة في جواز وجود صفة ازلية بذات الباري جل وعلا 5 وقد فرغنا عنه بحمد الله تعالى.
- والثاني في ان التكوين غير المكون.
- والثالث في ان التكوين ازلي.
- والرابع في ان القول بقدم التكوين لا يؤدي الى القول بقدم المكونات.
- والكلام في هذه المواضع الثلاثة يعم المعتزلة ومتكلمي اهل الحديث فنبداً 10 ببيان شبهتهم.
- (١٧٧/أ/ن) فنقول تعلق القائلون بأن التكوين والمكون واحد بشبهه/سمعية وشبه عقلية. اما الشبه السمعية التي تعلقوا بها. فمنها قوله تعالى: هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ. (١).
- فاستدل سبحانه وتعالى على توحيده بالالوهية دون غيره بافعاله التي 15 اوجدها بقدرته بعد العدم. واطلق عليها اسم الخلق ثم اطلاق اسم المصدر وان كان جائزاً على المفعول كما يقال لمقدور الله تعالى
- (٢) مقالته: د ف ق ن، مقالته: س (٣) التكوين: د ف س ل ق، التكوين: ن. اولاً: د س ف ق، اول: ب ن. فنبداً: مبتدئاً: س (٥) صفة: ج د س ف ق ن، رؤية الله: ا (٨) ان: ف ق س ا، —: ل (٩—١٠) ازلي والرابع.. ان القول بقدم: ا ج ق س ن، —: د (١٠) في: ج، —: ا د س ف ق ن (١٣) بشبهه: ا ج ف د ل ق س، بشبهه: ب ن (١٣) اما الشبهه: ا ف ل ج د س ق، فاما الشبهه: ن (١٤) ١ — لقمان ١١ (١٥) الالهية: د ج س، بالالهية: ا ف ن ق (١٨) لمقدور الله تعالى: ج د س ف ق ن، لمقدوراته: ا

هذا قدرته الا ان ذلك مجاز لا يصار اليه الا عن دليل،
وفي القدرة اجماع ولا اجماع فيما نحن فيه. وقوله تعالى: **إِنَّ فِي خَلْقِ
السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ إِلَى قَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ. وَيَتَفَكَّرُونَ فِي
خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا (١)**

5 وفيه ادلة من وجوه.

احدها انه جعل في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار ايات
وعلامات / على وحدانيته لذوى العقول ليستدلوا بما فيها من علامات (١٣٧ب/س)
الحدوث على ان له محدثا احده واما يستدل على ذلك بمفعولاته لابعصاته
التي هي غير مرئية لنا ومادل / على الصانع فهو / مصنوعه. (١٠٨أ/ق)

10 والآخر انه قال ويتفكرون في خلق السموات والارض واما يكون التفكير
فيه بالاستدلال / بالصنع على / الصانع وجعل محل التفكير خلق السموات (١١٠أ/ج)
والارض. والعامل يتفكر فيما يشاهد من افعاله ليستدل به على الفاعل (١٢٩ب/ب)
فدل على انه اراد به مفعولاته ومخلوقاته وسماها خلقا دل على ان الخلق مخلوق.

والآخر انه قال ربنا ما خلقت هذا باطلا.

15 وهو اشارة الى الخلق وايضا فانه قال تعالى في اول الآية، ان في خلق السموات
والارض ثم قال في آخرها، ويتفكرون في خلق السموات والارض.

فلو كان هذا الاسم مجازا للمخلوقات لما كرر هذا الاسم عليه

(٤) — آل عمران ١٨٩ — ١٩١ (٨) بمفعولاته: د س ف ق ن، بمفعولاته: ا ج. هي: ف ج
س ق ن: هو: د(١٤) التي هي غير مرئية: ج د س ف ق ن، الى غير موجه: ا (١١) بالاستدلال
: ج د س، للاستدلال: ا ف ق ن (١١) على: ا ج د س ف، —: ن ق (١٣) على: ا ج د س
ف ل ق، —: ب ن (١٥) وايضا: ا د ج س ف ق ل، ايضا: ب ن. وهو: د س ف ق. وهذا:
ن (١٥-١٦) ان في خلق ... في آخرها: ا ب ج د س ف ق ل، —: ن

اذ ليس من شأن العرب التكرير في الجزات وقوله تعالى : يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ (١)
(١١٢ب/ف) فجعل خلقا / من بعد خلق.

والقديم لايجوز ان يتأخر في الوجود حتى يكون قبله غيره وقوله تعالى:
أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهُ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ (٢) يعنى خالق كل خلق.

وقوله تعالى: ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ (٣) وقوله تعالى: أَمَّنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ (٤) فجعل للخلق ابتداء واعادة وكل واحد منهما دليل الحدوت.

وقال تعالى: لَخَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ (٥) وما 10
وصف بالقدم لا يوصف بالاصغر والاكبر.

وقوله تعالى خبرا عن ابليس لعنه الله وَلَا مَرْتَبَهُمْ فَلَيعَبَّرْنَ خَلْقَ اللَّهِ (٦)
وما جاز عليه التغير كان مخلوقا.

(١٢٨أ/س) /وبهذه الايات استدل بعض الاشعرية قال والدليل عليه اجماع الفقهاء
ان من حلف بصفة من صفات ذات البارئي جلّ وعلا انعقدت يمينه. 15
ولو انه قال وخلق الله لا يكون يميننا كما لو قال ومخلوق الله تعالى
ولو كان الخلق من صفات الذات لانعقدت به اليمين كما تنعقد بقوله وقدرة
الله وعلم الله.

(١) اذ ليس: د س ف ل ق، وليس: ن. التكرير: التكوين: ا (٢) ١- الزمر ٦ (٣) من: ف
ق س د ل، -: ن (٤) قبله غيره: ا ج ف د ل ق، غيره قبله: ن (٦) ٢- الرعد ١٦ (٧) ٣-
المؤمنون ١٤ (٨) ٤- النحل ٦٤ (١٠) ٥- المؤمن: ٥٧ (١١) بالاصغر والاكبر: د ف ن، بالاكبر
والاصغر: ل س ا ج. (١٢) لعنه الله: ا ب ن، عليه اللعنة: د س، -: ج ف ق (١٢) ٦- النساء
١١٩. التغير: ج د ف ق، التغير: ا ب س، (١٤) وبهذه: د ف س، بهذه: ا ج ق ن، (١٥)
انعقدت: ب ج د س ن ف تعقد: ل ف

- قال وكذا الناس اجمعوا على اطلاق القول بان الله تعالى خالق الخلق ويقولون يرحم الله هذا الخلق ويقولون اللهم اصرف البلاء عن الخلق وفرّج الخلق عن هذا الغم ويقولون رسول الله صلى الله عليه وسلم خير الخلق ويقولون رأيت الخلق الكثير. وان الخلق ازدحموا على كذا.
- 5 ولعل اطلاق هذا / الاسم في عرف اللسان وفي عرف الشرع واجماع (١٢٤ب/ل) الامة على المخلوقات اكثر من اطلاق اسم المخلوق.
- فمن ادعى بعد هذا ان هذا مجاز في الاستعمال / لم ينفصل ممن يقول (١٣٠أ/ب) بل المخلوق مجاز في الاستعمال.
- قال ولانهم اجمعوا على اكفار من امتنع من القول بان الخلق غير الله / (١٧٧أ/ن)
- 10 تعالى وان الله تعالى ليس بخالق / للخلق كما لو امتنعوا من القول بان (١١٩أ/د) الله تعالى خالق المخلوقات/ولان الله تعالى قال: فَعَالٌ لِمَا يُرِيدُ (١) والفعال (١٠٨ب/ق) للمبالغة والتكثير ثم علق به الارادة دل على ان الارادة متناولة لافعاله وما تناولته الارادة فهو حادث مخلوق.
- قال ومن حيث اللغة ان قولهم فعل متعد الى المفعول واذا ثبت انه لا بد من ان يتعدى الى مفعول فلو وجد الفعل في الازل لكان لا يخلو اما ان يكون ما يتعدى اليه موجودا في الازل او كان معدوما في الازل او كان موجودا معدوما معا.
- /اما ما يتعدى الى غيره والمتعدى اليه معدوم في الازل فكقولنا (١٢٨ب/س)

(٣) صلى الله عليه وسلم — : ف ل (٤) الكثير: ا ج ل د ف ق، الكثير: ن (٦) المخلوق: ا ج س ف ق ن، المخلوقات: د (٧) لم؛ ولم: د (٩) من: د س ف ق. عن: ب ن (١١) خالق: ا د س ج ف ل ق، خلق: ن، امتنعوا: د س ف، امتنع: ج ق ن، من: ج د س ف ق، عن: ن (١١) ١ — البروج ١٦ (١٤) متعد: ج س ق ن، يتعدى: ف انه: ا ج د س ف ق ل، — : ن (١٧) معا: ج د ف س ق ن، — : ا

انه قادر له قدرة في الازل ولاشك ان المقدور معدوم في الازل. واما ما يتعدى الى الموجود او المعدوم فكقولنا عالم وله علم فلا يخلو ما نحن فيه من الفعل اما ان يكون ما يتعدى موجودا في الازل والمتعدى اليه معدوما ولو كان كذلك لاقتضى ان يكون المعدوم مفعولا وهذا محال. وان كان المتعدى اليه موجودا لزم ان يكون العالم موجودا في الازل 5 وان كان المتعدى اليه موجودا ومعدوما لزم الامر ان جميعا.

(١٠٣/أ) واذا بطلت هذه الاقسام ثبت بطلان وجود الفعل في الازل / قال ومن جهة المعقول ان عند هؤلاء القوم ان المخلوق واقع بالخلق فيلزمهم ان يكون الخلق بمعنى القدرة ولو كان كذلك للزم ان يكون لله تعالى قدرتان وهذا محال.

10

ولان قدرة الباري جل وعلا اذا كانت شاملة لجميع المقدورات أستغنى عن الخلق والايجاد ولايجوز اثبات صفة لله تعالى لافائدة فيها لان مالا فائدة فيه وجوده وعدمه سواء. واثبات صفة لله تعالى- يكون وجودها وعدمها سواء كان اثباتها كنفيتها يدل عليه ان الصفات التي يمكن اثباتها لله تعالى

(١٢٥/أ) عقلا ان تكون من مدلولات / الفعل كالحياة او لنفي نقص عن الذات 15 (١٣١/ب) لا ينتفي الا / باثباته كالسمع والبصر والكلام ثم الفعل اذا لم يكن له تعلق بالمفعول اذ جميع المفعولات حاصلة بالقدرة ولم يكن اثباته لنفي

(٢) او : د س ف، و: ج ق ن. الموجود: ج د س ق ن، اوالموجود والمعدوم: ف ل المعدوم والموجود: ج (تقديم وتأخير). فكقولنا: ج د ل س، كقولنا: ا ف ق ن، (٣) موجودا: ج د س ف ق ل، اليه موجودا: ن (٥) المتعدى اليه: ق، —: ج د س ف ن، (٧) قال: قال (بعض الاشعرية: ف بين الاسطر) (٨) هؤلاء: هؤلاء (اهل السنة، هامش: ل) (١٢) فيها: ب ج د ف ق ن، فيه: س. فيه: ج د س ف ق، فيها: ا، في: ب ن (١٤) عليه: ف دل ق س. على: ن، مالا فائدة فيها ... وعدمه سواء: تكرر في: ا (١٥) من: —: س. الفعل: د س ف ق ن، العقل: ا ج. نقص: ج د س ف ق ن، بعض: ا

نقص لا ينتفي الا به لم يجز اثباته.

ثم قال لو كان الخلق غير المخلوق اما ان كان قائما بالمخلوق او لا في محل
وابطل القسمين ثم قال او بالبارئي جل وعلا، وهو لا يخلو اما ان كان
قدما او كان محدثا وابطل ان يكون محدثا لاستحالة كون البارئي جل
وعلا محلا للحوادث. وعاد في ابطاله ان يكون قدما الى ما قال بديا / ان (١١٩ب/د)
5 الاختراع ان حصل به فهو في معنى القدرة فيكون له قدرتان وان لم (١١٣٩أ/س)
يحصل فلا فائدة في اثباته.

ثم قال ظهر ببطلان هذه / الاقسام ان الخلق ليس معنى زائدا على المخلوق. (١١٩أ/ق)
قال: والذي يدل عليه قول اهل اللسان في حد الفعل قال | سيبويه في حد
الفعل امثلة اخذت من لفظ أحداث الاسماء مثل قولك ضرب يضرب واضرب.
10 وقالوا الافعال على ثلاثة اقسام ماض ومستقبل وفعل هو امر وقال ان
الفعل على ضربين لازم ومتعد ثم عندهم المفعول على الحقيقة هو المصدر
ثم يقولون مفعول به ومفعول له ومفعول فيه ومفعول معه ولا يزيدون
على ذلك وما اخذ منهم الفصل بين الفعل والمفعول فدل ذلك على ما قلناه.
وتكلم بهذا كله بعض الاشعرية حكيت لفظه لثلا يظن في التقصير في
15 حكاية شبه الخصوم والحكاية على وجه يسهل على الجواب بل يعلم اني
متبع للدليل منقاد للحق غير مائل فيما انا عليه من المذهب الى الهوى
والشهوة عصمنا الله تعالى عن ذلك.

(٣) بالبارئي جل وعلا: ل ف س ق، البارئي: ن. او: ا ج س ف ق ن، اما: د (٠) بديا: ا
س ف ق ن، بدأنا: د (٧) زائدا: زائدا: ا (٨) قال سيبويه في حد الفعل: د ف ق ن، —: س
(١٠) امر: ا ب ج د ف س، امر: ن (١١) على: ج د س ف ق ن، في: ا (١٤) و: ل س
د ف، — ا ب ج ن ق. ١- في: ا ج س ف ق، بي: ب د ن (١٥) شبه: س ف ق ن، شبهة: د

(٧٧ب/ن) ثم ان اشعريا / اخر حكى هذا كله في تصنيفه وشنع بذلك علينا وقاتل
بسلاح غيره ثم ان هذا الاشعري الثاني لم يرض بهذا التشنيع حتى ذكر
هذه المسألة في كتابه في بيان اقاويل القائلين بقدم العالم وذكر
(١٣٢أ/ب) مقالة برقلس أن العالم قديم لان سبب خلقه للعالم جود / الباري جل
وعلا وجوده قديم فيكون العالم قديما ثم قال وقريب من مذهب برقلس 5
قول طائفة من الناس وحكى هذ المقالة التى نحن عليها.

(١٢٥ب/ل) ثم ان اشعريا اخر اشتغل / بابطال هذه المقالة فاستدل / على ذلك بان
(١٠٣ب/ف) الكفر فعل العبد وهو مفعوله فاذن كان الفعل والمفعول واحدا.

قال فان قالوا الكفر ليس بمنعول للكافر قلنا لهم فاذا لا يكون فعل الكافر
(١٣٩ب/س) لوقوع / الاتفاق على ان مالا يكون مفعولا للعبد لا يكون قد فعله العبد. 10

قال وان قالوا الكفر ليس بفعل للعبد ولا بمفعوله له. قيل له قد خرج
الكفر عن ان يكون فعلا للعبد والتحققم بالجبرية وصار الكافر معذورا.
قال ولو قالوا الكفر مفعول العبد وليس بفعل له قيل لهم فيكون الكفر
اذا من فعل الله تعالى ويلزمهم على هذا خروج قدرة العبد عن ان يكون
لها معنى لان الكفر اذا كان مفعولا للعبد بفعل قد خلقه الله تعالى 15

(٤) برقلس: ق، ابرقلس: د، ابراقلس: ل س (هامش س يوناني من الدهرية) ف، ابن قليس: ج
ن، ابوقلس: ا. للعالم: د س ف ق ن، العالم: ل (٤) جود: ج ف س ن، وجود: ا د ق (٥) جوده:
ج ا س ف، وجوده: د ق (جوده هامش ق) (٦) برقلس: ق، ابرقلس: د س ف ل، ابن قلس
: ج ن، ابوقلس: ا. (٦) عليها: ج د س ف ق ن، فيها: ا (٧) فاستدل: ج د س ف، واستدل
: ا ن ق (٩) لهم: ج د س ف ق ن، —: ا (١١) للعبد: د ل ف س ق، العبد: ن. بمفعول:
ا د س ق ن، مفعول: ج ف. له: ا ج د ف، —: س ن ل (١٢) فعلا: ا ج د س ف ق، —:
ن. للعبد: د ق، بالعبد: س ف ن (١٣) قالوا: ج س ف ق ل، قال: ا د ن (١٥) لها: س ل
ف د، له: ق ن

فيه فلا معنى لقدرة العبد ولا فائدة لها ولا معنى / لقولهم ان الكافر (١١١ب/ج) يقدر ان يكفر.

فهذا ما رأيت من شبه الاشعرية في قولهم ان الخلق والمخلوق / واحد. (١٢٠د/د) وبعد / الوقوف على هذا نصرف العناية الى بيان ان القول بان التكوين (١٠٩ب/ق) عين المكون قول باطل وان الصحيح ان التكوين غير المكون. 5

اذ قد فرغنا عن اقامة الدليل على ان وجود الصفة بذات الله تعالى جائز على ما مر في مسألة الصفات فبقيت الحاجة الى التكلم فيما وراء ذلك. فنثبت اولاً ان الكون غير المكون لا عين المكون لما ان الكلام في الفصلين الاخرين مبنى على هذا فنقول، وبالله التوفيق.

10 الدليل على صحة ما ذهبنا اليه قول الله تعالى.

إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (١).

فالله تعالى عبر عن التكوين «بكن» وعن المكون بقوله فيكون وكذا عبر عنه بالشىء يحققه ان خطاب «كن» غير المكون عند الاشعري وغيره من المتكلمين.

15 فان كلام الله تعالى عندنا وعنده صفة ازلية قائمة بذات الله تعالى والمكونات / جواهر واعراض حادثة غير قائمة بذات الله تعالى ولاشك (١٣٢ب/ب) في ثبوت التباين بين الازلي والحادث وبين ما هو صفة قائمة بذات الله تعالى

(٣) شبه: ا ل د س ف ق، شبهة: ج (٥) عين: ا ل ج ف د س ق، غير: ن (٥) قول باطل ... غير المكون: ج د س ف ق ن، —: ا (٨) الفصلين: ا ج س (هامش) ف ق ن، القولين: د س (١٩) الاخرين: ا ج د س ف ق ل: الاخيرين: ن (١١) — النحل ٤٠ (١٣) الاشعري: ا ف ق ن، الاشعرية: ج د س. وغيره: ا د س ف ق ن، وغيرهم: ج (١٧) الحادث: ا ج د س ق ن، الحوادث: ف

- وبين ما ليس بصفة قائمة بذات الله تعالى والتكوين ما يتعلق به التكون (١٤٠/أ/س) والايجاد ما يتعلق / به الوجود وقد تعلق وجود العالم بخطاب «كن» فكان (١٢٦/أ/ل) هو ايجادا وتكويننا وخلقنا وهو غير المكون الموجد المخلوق غير ان/ اصحابنا رحمهم الله يقولون ان قوله «كن» عبارة عن سرعة اليجاد من غير تعذر.
- والاشعري ومن تابعه أو ساعده من متكلمي اهل الحديث يقولون انه 5
كلام وان العالم خلق به فاذا سلموا ان وجود العالم وتكونه حصل به
فكان تكويننا وتخليقا فمن اعطى الحقيقة ثم انكر الاسم كان مناقضا. وعدّ
المتكلمون هذا من مناقضات الاشعري. وهذا لعمري افحش مناقضة فانه
ينفي التكوين ثم يثبتته ولو لم يكن هذا تناقضا فلالتناقض في عالم الله
تعالى وكل شبهة للاشعرية تبطل بهذا.
- 10
- (١٠٤/أ/ف) يحققه انه ما من كتاب من كتب الاشعري / او احد من اصحابه تكلموا
فيه على المعتزلة في اثبات ازلية كلام الله تعالى الا وقد تعلقوا بهذه الاية
(٧٨/أ/ن) وقالوا انه تعالى اخبر انه خلق المخلوقات بخطاب «كن» / فلو كان خطاب
(١١٢/أ/ج) / كن مخلوقا لاحتاج الى خطاب اخر وكذا الثاني والثالث الى ما لايتناهى
15 فدل ان الكلام غير مخلوق واذا كان الامر كذلك ثبت انهم اثبتوا لله تعالى

(١) بين ما: ا ج س ف ق ن، بينهما: د (٢) يتعلق: ا ج د س ف ق، تعلق: ن (٣) غير: ج
د س ف ق ن، عين: ا (٥) تابعه او ساعده: ساعده وتابعه: ن فقط (٨) عد المتكلمون: ج د
س ف ق ن، عند المتكلمين: ا (٩) تناقضا: د س ف ق ل، مناقضا: ن . ولو: ا ج س ف ق
ن، لو: د (٩-١٠) بهذا يحققه: ا ج س ف ق ن، بهذه الحقيقة: د ف (١١) أنه: ج ق ن، ان: س
ف الاشعري: الاشعرية: ل (١٢) المعتزلة: د س ف ق ل، المعتزلية: ن. (١٢) ازلية: ا ج س ق
ن، ادلة: د ف (١٤) ٢- و: ا ج ل ف س ق، الى: ن (١٥) غير: ا ج ل ف س ق، عن: ن

صفة ازلية يتعلق بها حدوث العالم. وهذا هو التكوين والايجاد والخلق عند القائلين به وهذا ظاهر ولا يحصى عنه لمن انصف ولم يكابر. والله الموفق.

5 / ثم لنا دلائل أخر سمعية تركنا ذكرها لما يطول فيها الكلام وفيما تعلقنا (١١٠ أ/ق) به من الاية دلالة كافية معجزة للخصوم عن التفوه بما يورث ادنى شبهة ثم نشتغل بالجواب عن شبهه السمعية لتتفرغ للمحاجة العقلية.

فنقول ما انكرت على من يقول لك ان المراد بقوله تعالى: هَذَا خَلَقَ اللَّهُ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ (١) وغيره من الايات. هذا مخلوق الله تعالى اذ لاوجه لك الى الإنكار جواز اقامة المصدر مقام المفعول / في اللغة كما في العلم والقدرة اذ هما يذكران ويراد بهما ما (١٤٠ ب/س) يتعلقان به من المعلوم والمقدور.

فان قلت هذا مجاز ولا يصار اليه الا بعد قيام الدليل.

15 قيل ان على قولك وهو مذهب الاشعري ما كان محتملا للمجاز لا يكون موجبا للعلم قطعاً ويقينا وان لم يقيم بعد دليل المجاز لجواز ان يقوم. ولهذا تقول بالتوقف في الاية العامة وان لم يقارنها دليل التخصيص لما ان

(١) بها: ف ق ن س، به: ا ج د (٣) والله الموفق: ج د س ق ف، —: ان (٤) فيها الكلام، ا ف ق ن، يركزها فيها: د س، بذكرها فيها الكلام: ا (٥) دلالة: د ف ق ن، —: س (٥) بما: ج س ف د ق ل، بما: ن (٦) شبهه: ج د س ف، شبهة: ا ن، الشبه: ق (٧) لتتفرغ: ا ج س ف ق ن، لتتفرغ: د (٧) — لقمان ١١ (١٠) المفعول: ج د س ف ق ن، المفعول: ا (١١) به: ا ج د س ف ق، —: ن (١٢) ولا: ا ج د س ق ل ف. فلا: ن. قيام: ا ج د س ف ق، تم قيام: ن (١٣) ٢— و ج ل س ف ق، —: ان (١٥) العامة: د س ف ق ن، لأن علامة: ا. التوقف: د س ف ق ل، الوقف: ا ج ن (١٣) لم: ا ج ل د ف س ق، لما: ن. التخصيص: ا ج د س ق ن، التخصيص: ف

- (٢٦أ/ب/ل) الاحتمال يناق العلم فاما اذا / كان احدى الجهتين ارجح من الاخرى فقد يوجب علم غالب الرأى فيجوز الاحتجاج به في مسائل الاحكام اذ هي تثبت بغالب الرأى.
- فاما في المسائل الاعتقادية التى لاوجه الى القول بثبوتها الا باقامة الدليل الذى يوجب العلم قطعاً فلا وجه الى التعلق به وهو مذهب شيخنا ابي 5 منصور الماتريدي رحمه الله تعالى. فلا وجه لك اذا الى التعلق بهذه الايات المحتملة للمجاز في محل النزاع الا اذا اقامت الدلالة على نفى احتمال المجاز ولادلالة على ذلك معك.
- فان قلت ان الدلائل المعقولة تدل عليه فقد تركت الاحتجاج بالاية واشتغلت بالمعقول فان صح دليلك فقد وقعت لك الغنية عن التعلق بهذه 10 الايات وان لم يصح بطل احتجاجك بالايات. فكيف مادارت القصة ظهر سفهك في التعلق بهذه الايات،
- (١١٢ب/ج) على انا نقيم الدلالة على ان المراد من الايات هو المخلوق دون/المخلوق بطريق المجاز وحمل الكلام على المجاز جائز بالدليل. فمن الدلائل ما أقمنا من الدلالة السمعية التى لا مجال للشبهة في ابطال الاحتجاج بها على ما سبق ذكره. 15 ونقيم بعد هذا، الدلائل العقلية ان شاء الله تعالى على ان قولك ان اقامة المصدر مقام المفعول مجاز فلا يصار اليه / الا بدليل، كلام فاسد جدا.
- (١٠٤ب/ف) لانك إن انكرت ان لفظة الخلق ليست بمصدر والمخلوق ليس بمفعول (١١٠ب/ق)

(٢) علم: د س ف ق، —: ا ج ق ن، (٥) الاحكام: ا ج د س ف ل ق، —: ن. به: د س ف ق ن، له: ج، —: ا (٤) الدليل الذى يوجب العلم قطعاً: د س ف، دليل موجب للعلم: ا ج ن ق (٧) النزاع: ا د س ف ق ن، النزاع: ج. اقامت: ا د س ف ق ن، اقيمت: ج (١٠) اشتغلت: ج د س ف ق ن، اشتغل: ا. فان: د س ف ق ل، وان: ن (١٤) ما: ف ن س د ن ق، من: ل

وذكر / الخلق والمراد به المخلوق ليس بطريق اقامة المصدر / (١٤١/أ/س)
مقام المفعول بل هو موضوع في اصل اللغة للمخلوق. فتمد نادي عليك (١٣٣/ب/ب)
جميع اهل اللغة بالانكار. وظهر جهلك بلسان العرب ومواضعاتهم
وموازينهم وصيغاتهم التي استعملوها لتفاهم ما في الضمائر بها و أحد
لا يمكنه انكار هذا. 5

وطريق سلفك أنهم يقولون ان الخلق وان كان في اللغة مصدرا الا انه
ينبىء عن معنى عين ذلك المعنى راجع الى عين المفعول وانه ليس بمعنى
وراءه كالوجود مع الموجود سواء فمن حقل ان تقول ذكر الخلق واراد
به المصدر الا ان المصدر هاهنا راجع الى ذات المخلوق لاستحالة ان يكون
غيره. 10 وخصمك يقول ان المصدر هاهنا صفة لله تعالى قائمة به والمخلوق
ما يتعلق بتلك الصفة الا انه ذكر لفظ المصدر واراد به المخلوق مجازا
فتقول انت انه ما اراد به المفعول وانما اراد به حقيقة المصدر / الا ان (١٢٧/أ/ل)
/ المصدر هاهنا معنى راجع الى ذات المخلوق. فحاصل المنازعة بينك وبين (٧٨/ب/ب)
خصمك في التعلق بهذه الايات راجع الى هذا. ولاوجه لك للتعلق بهذه
الايات الا بعد ثبوت هذه المقدمة، وبثبوتها يقع لك الغنية عن التعلق
بالايات على ما قررنا. 15

وما ذكر ان الله تعالى كرر لفظة الخلق واراد بها المخلوق ولو كان هذا
مجازا لما كرر. اذ ليس من شأن العرب التكرير في المجازات

(١) المراد به : ا ج س ف ق ن ، الارادة : د (٧) ينبىء : ا ج ل د ف
س ق. بين : ن. عين : ق صح هامش ، - : د س ف ق ن، (١٠) خصمك : ا ج ف ن، خصمه :
د (٠) به : ا ج دل س ف ق ، - : ن. ههنا : د ج س ق ن، هنا : ا ف. (١١) يتعلق : ج
د س ف ق، تعلق : ا ل ن (١٠) ذكر : ج د س ف ق ن، - : ا (١٣) فحاصل : ا ج د س ف
ق ن، وحاصل : ج (١٤) بهذه الايات ... للتعلق : ج د س ف ق ن، - : ا (١٥) بثبوتها : ا د
س ف ق ن، ثبوتها : ج (١٧) لفظة : ا ب د ن ج ف ق، لفظ : س ل. بها : ف س ن ق ، به : ل

تبصرة الأدلة

كلام واه وادعاء على العرب ما هو بخلاف عاداتهم. ليس ان الضيف مصدر وهو في الشاهد معنى وراء الفاعل يذكر ويراد به الفاعل مجازا. وكذا العدل والزور في نظائر كثيرة لا تخصي ثم انهم يكررون (٨٠ب/أ) ذلك في مفاوضاتهم ومحاوراتهم ويريدون به الفاعل دون / المصدر. فكذا هذا والتعلل بمثل هذه الكلمات اما غفلة واما وقاحة يقع فيها الانسان 5 لافلاسه.

(٤١ب/س) على انا نقول ان غرضنا من هذا / ان نبين ان اطلاق اسم الخلق على المخلوق مغير عن اصله اذ هو اسم المصدر دون المفعول / ثم في الجملة (١١٣أ/ج) من الكلام المغير عن اصله ما لا يحسن ان يقال له انه مجاز لانه / قد كثر استعماله فظهر معناه كظهوره بالاصل أو أكد كلفظة العدل. 10

وان كانت في الاصل موضوعا للمصدر ولما كثر استعماله في الفاعل التحق بالحقيقة لظهور المراد به عند كثرة الاستعمال حتى أن من قال (١١١أ/ق) ان الله تعالى ليس بعدل تسارع الناس الى / اكفاره وتخطئته. وان كان الله تعالى في الحقيقة عادلا لاعدلا بل العدل صفته والخلق مع المخلوق من هذا القبيل فيصير لغلبة الاستعمال كانه حقيقة فيجوز تكريره كما يجوز 15 تكرير الحقيقة.

ولكن بهذا لا يتبين المخلوق في نفسه خلق كما لا يتبين ان ذات الله تعالى في الحقيقة صفة العدل والعدالة.

(٣) يكررون: ج د س ف ق ن، يكيون: ا (٤) فكذا: ا ج س ف ق ن، وكذا: د(٥) والتعلل: ا ج ف س، التعلل: د، والتعليل: ق (٧) ٣— أن: ا ج د س ف ق ل، —: ن (٨) المغير: ف س ج ن، المعير: ا د، المغتر: ق. (٩) له: ا ج د س ف ق، —: ن (١٠) انه: ج د س ف ق ن، —: ا(١٠) فظهر: ا ف ن، وظهر: ج د س (١١) موضوعا: د ف ل ج س ق، موضوعة: ن (١٣) تسارع: د س ف ق، سارع: ن (١٥) حقيقة: ب ج ق ن، حقيقة: د ق. حقيقته: س

وهذا واضح بحمد الله تعالى.

ومما يدل على بطلان هذا الكلام / وكون المتمسك به متحكما. انهم (١٠٥/أ/ف) يقولون لافعل للبعد بطريق الحقيقة وانما له الاكتساب وما يضاف الى العباد من الفعل فهو مجاز وان كان ذلك موجودا في كلام الله تعالى وكلام الرسول صلى الله عليه وسلم وكلام / جميع الناس بطريق التكرير. (١٢٧ب/ل) 5

قال الله تعالى: **وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ** (١)، وقال تعالى: **فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا** (٢)، وقال: **بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ** (٣) في مواضع لا تحصى.

ومع ذلك لم يخرج ذلك من ان يكون مجازا فكذا هذا. علي ان الخلق لو كان هو المخلوق للغت فائدة ذكر الخلق في قوله تعالى: **إِنْ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ** (٤) لان خلق السماء هو السماء فيصير كانه قال: ان في السموات والارض فيصير ذكر الخلق لغوا ضائعا.

فاما قوله وانما يستدل على الصانع بمفعولاته لابصفاته التى هي غير مرئية لنا. فنقول / لما كان المفعول المرئى دالا على ان فاعلا فعله كان دالا على فعله فيصير فعله معلوما بدلالة مفعوله ثم فعله يدل على الفاعل اذ لافعل يتصور بدون الفاعل. فكانت دلالة المصنوع المخلوق على صنع الصانع. 15

(١) واضح: ب ج ل ن ق، اوضح: ف س د (٤) ذلك: ا ج د س ف ق ل ، —: ن (٥) التكرير: ا ج ق ن، التكرار: د س ف (٦) ١ — الحج ٧٧ (٧) ٢ — البقرة: ٢٤ (٧) ٣ — الانعام: ١٥٩ (٨) لم: ج س ق ن هاشم ف، لا: ف فى الصلب. (٩) للغت: س ف ل ا ج ق، بلغت: ن. (١٠) فائدة ذكر: ج د س ف ق، ذكر فائدة: ن (١٠) ٤ — آل عمران ١٩٠ (١٠) هو السماء: ا ج س د ف ق ل، —: ن (١١) ذكر الخلق لغوا: ا ج س ف ق ن، —: د (١٢) غير: ج د س ف ق ل، —: ب ن. هي: هو: د فقط (١٤) على: ج د ف، —: ا س ن ق (٢٥) فيصير فعله على الفاعل: تكرر: في د (١٥) الصانع: ا ف ج س ق ن، الخالق الصانع: د

اذ هذا دلالة الاثر على المؤثر والعالم اثر فعله لا اثر ذاته. ثم الفعل المدلول (١٢٤ب/ب) عليه يدل على الفاعل فكانت الدلالة على الذات في خلق / السماء لافي نفس السماء بل دلالة نفس السماء على الفعل على ما قررت فكانت فائدة ذكر الخلق هذا. والله اعلم.

- وقوله ومادل على الصانع فهو مصنوعه. قلنا هذا ممنوع بل مادل على 5 (١١٢ب/ح) الصانع فهو صنعه / وما دل على الصنع فهو المصنوع فكانه دلالة المصنوع على الصانع بواسطة دلالاته على الصنع. وهكذا الجواب عن تعلقه بجميع ما تلي من الايات على انه قوله تعالى: لَخَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرَ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ (١) / من ادل الدلائل على بطلان مذهبه لان الامر (١٧٩أ/ن) لو كان على مازعم لكان تقدير الكلام السموات والارض اكبر من 10 الناس. ولافائدة فيه، اذ كل احد يعرف هذا بالمشاهدة وليس مراد الباري جل وعلا من الاية هذا بل مراده، والله اعلم، ان تخلقهما في تقدير عقولكم اكبر من خلق الناس اذ في الشاهد / كلما كان المفعول اكبر كان الفعل اكبر اذ بناء قصر عال اكبر من بناء بيت صغير فيستدل، والله اعلم، بخلقها السماء والارض على قدرته على خلق الناس عند 15 الاعادة. فاما لو كان الخلق والمخلوق واحدا فلا تحصل هذه الفائدة ولغا ذكر الخلق. والله اعلم.

(١٢٨أ/ل) وما استدل به هذا الرجل باجماع الفقهاء / ان من حلف بصفة من صفات ذات الباري جل وعلا انعقدت يمينه ولو قال وخلق الله

(٤) اعلم: ا ج د س ق ل ن، الموافق: ف (٥-٦) على الصانع فهو ... مادل: ج د س ف ق ن، - ا (٦) فهو: د س ف ق ل، - ن (٩) - المؤمن: ٥٧ (١٢) خلقهما: ج د س ف ق ن، خلقها: ا (١٥) بخلقة: ا ج د س ف ل، بخلق: ق، بخلقة: ن (١٦) فاما: ج د س ف ق ن، واما: ا (١٩) ذات: د س ف ق، - ن

لا يكون يميناً كان ذلك لجهله بمذاهب خصومه في الفقه.

فان محمد بن الحسن رحمة الله عليه ذكر في اول صفحة من كتاب الأيمان من المبسوط انه لوقال: وعلم الله لا يكون يمينا ولاخلاف ان العلم من صفات الذات / ومع ذلك / لم يجعله يمينا لما ان المتعارف كان عندهم (١٤٢ب/س) ان العلم يذكر ويراد به المعلوم ومن المعلومات مالا يحصى كثرة لاينعقد (١٠٥ب/ف) الحلف بها فلم يجوز لهذا حتى انه لو قال اردت به العلم الذي هو صفة الله تعالى كان يمينا.

فكذا اذا قال وخلق الله لان الخلق يذكر ويراد به المخلوق بل المتعارف هذا هو على ما قررنا فلم تنعقد به / اليمين لهذا حتى انه لو قال عنيت (١٣٦ب) به صفة الله تعالى تنعقد يمينه كذا فسر مشايخنا رحمهم الله هذه المسائل.

فكان التعلق بمثل هذا جهلا محضا وما استدل به من اجماع الناس ان الله تعالى خالق الخلق وقولهم اللهم ارحم هذا الخلق فهو على ارادة المخلوق ولا كلام فيه فكان هذا الرجل لم يسمع من الناس استعمال الخصم والضيف والزور والعدل على ارادة الفاعل والتعلق بهذا كله منه خيال لايجدي نفعا. وما قال ان الناس كلهم اجمعوا على اكفار من امتنع من القول بان الخلق غير الله تعالى. قلنا انما ذاك اجماع من يصرف اسم الخلق الى المخلوق.

(١) يكون: ا د س ف ق، يكون ذلك: ن. ذلك: د س ف ق ن، —: ج (٣) لو: ج د س ف ق ن، —: ا (٥) ومن: ا ج س ف ق ن. من: د (٦) يجوز: ج د س ف ق ن، يجوز: ا (٧) كان: ج د س ق ن، تنعقد: ف (٨) فكذا: ا ج س ف ق، وكذا: د، فكذلك: ن (١٢) خالق: د س ف ق، خلق: ن. (١٠) وقولهم: ا د س ف ق ن، وقوله: ج (١٠) المخلوق: ا ج د س ف ق، المخلوقين: ن (١٣) من الناس: ا ج د س ف ق، —: ب ن (١٤) منه: د ف ق ن، —: س بجدي: بجري: ج (١٥) كلهم: د س ق، —: ج ن ف (١٦) انما ذلك: ا ج د س ف ق، ذلك: ن. يصرف: ج د س ف ق ن، يصير: ا

فاما من عرف ان الخلق صفة الله تعالى فلا يساعدهم على هذا الاكفار.
وما قال ان الله تعالى قال: فَعَالٌّ لِمَا يُرِيدُ (١) والفعال للمبالغة والتكثير
ثم علق به الارادة وما تناولته الارادة فهو مخلوق يدل هذا على غاية سخافة
الرجل حيث ظن ان لنفسه في هذا دليلا يعتمد عليه وذلك انه يقال
له ايش في كون الفعال للمبالغة والتكثير مايدل على كون الفعل هو المفعول 5
(١٢٢/د) أليس ان الله تعالى قال: عَلَامُ الْغُيُوبِ (٢) اكان / العلم / مخلوقا.
(١٤٢/س) فان قال نعم. ترك مذهبه والتحق بالجهمية ولو قال لا. ابطل دليله.
ثم نقول الفعال يدل على كثرة مفعولاته دون كثرة فعله كما أن العلام
يدل على كثرة معلوماته دون علمه. وكذا قدير للمبالغة وهو يدل على
كثرة مقدوراته دون قدرته.

10

وقوله علق به الارادة.

(١١٢/ق) قلنا علق الارادة بما يفعله لافعله إذ أثر الارادة / خروج المفعول على
التابع والتوالي وكون الفاعل مختارا غير مضطر فيما يفعل لوجود الفعل.
ثم يقال له أليس ان الله تعالى قال: يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ لَآيَجْعَلَ لَهُمْ حَظًّا فِي
الْآخِرَةِ (٣) فلا بد من بلي.

15

قيل له اكان ان لايجعل له حظاً في الآخرة مخلوقاً.

فان قال نعم فقد جعل ان لايجعل مفعولا وهذا جهل ثم نقول له:

(١) يساعدهم: ا ج ف ق ن، نساعدهم: د س (٢) ١- هود ١٠٧ (٤) ان: ق، - د س ف
ن (٥) له: د س ف ق، -: ن. ايش: ا ج س ف ن، ليس: د ق (٥) التكثير: ا ج د س ف
ق التكثير: ن (٦) ٢- المائدة ١٠٩. مخلوقا: ا ج د س ف ق، مخلوقا له: ن (٧) لو: د س ف،
ان: ن ق. (٨) نقول: ج س ق، قول: ا د ف، يقول: ن (١٣) التابع: ا ج س ف ق ن، التعاقب:
د (١٥) ٣- آل عمران ١٧٦ (١٧) نقول له: تكرر في: ن

ان شاء الله تعالى لم يجعل العالم في الازل / هل كان أن لم يجعل مفعولا (٢٦: ب/أ)
 فان قال نعم. فقد اثبت المخلوق في الازل وهو كفر وان قال لا. قيل
 / اليس ان الله تعالى علق به الارادة فلا بد من ان يقول بلى فقيل له (٨١ب/أ)
 فقد ابطلت اذا حجتك ان ما تعلقت به الارادة فهو مخلوق على انا بينا
 5 ان تعلق الارادة بالمفعول / دون الفعل. والله الموفق. (٧٩ب/ن)
 وما استدل / به من قول سيبويه في حد الفعل انه امثلة اخذت من لفظ (١٠٦أ/ف)
 احداث الاسماء الى اخر الفصل.

فنقول ان هذا الرجل تعاطى صناعة، نظر اليها من وراء الجبال لا من
 وراء الجدار. ولو عرف مواضع اهل النحو وما هو فعل عندهم وما
 ليس بفعل وما هو مفعول لهم وما ليس بمفعول لما اشتغل بمثل هذا الكلام
 10 الدال على خلوه عن هذه الصناعة وقيل ان نشرع في شرح هذا.
 فنقول اكل ما اطلقه سيبويه صحيح مأخوذ به / فان قال لا ابطل (١٤٣ب/س)
 احتجاجه والتعلق بقوله.

وان قال نعم. قيل ان سيبويه اثبت للعباد فعلا فانه قال في قوله ضرب
 15 زيد ارتفع زيد بفعله فلم زعم صاحبكم / الاشعري ان لافعل في الحقيقة (١١٤ب/ج)
 لغير الله تعالى وخالف سيبويه.

(١) شاء: ا ج د سف، —: ن ق. ان لم: ج د س ف ق، ان لو لم: ن (٣) علق: ا ج د س
 ف ق، خلق: ن (٤) فقد: ا ج د س ف ق، قد: ن. تعلق: ا ج د س ق ن، تعلق: ف (٥)
 الفعل: ج د س ف ق ن، الفاعل: ا (٨) تعاطى: ج د س ف ق ن، تعاطم: ا (٩) مواضع:
 ا ج د س ف ق، موضوعات: ن. ما: ا ج د س ف ق، —: ن (١٠) لهم: ا د س ف ق ن،
 —: ج (١٠) اشتغل: ا ج د س ف ق: استعمل: ن (١١) هذه: ج د س ف ق ن، —: ا (١٢) فنقول:
 ا د ف ن، نقول: ج د س ق (١٣) احتجاجه: د س ف حجاجة: ا ج ق ن، (١٤) ٢ — ان:
 د ف ق س، فان: ن (١٥) ٢ — زيد: د س ف، —: ن ق

ثم قال حد الفعل امثلة اخذت من لفظ احداث الاسماء واراد بالاحداث المصادر وسماها احداثاً لأنها تحدث في رأى العين من الفاعلين واطاف الأحداث الى الاسماء واراد به الذوات التى يحصل منها الافعال الحقيقية التى هى عندهم المصادر. وسماها الاسماء لان الاسم عبارة عن المسمى

5 وهذا مما رده عليه ابو العباس / المبرد.

وقال هذا خطأ لان المصادر تحدث من التسميات لا من الاسماء والصحيح ان يقال احداث اصحاب الاسماء كذا ذكر في كتابه المسمى بالانتقاد على سيبويه. ذكر فيه اشياء استدرکها عليه واهل الصناعة.

قالوا الصحيح ما ذهب اليه سيبويه لانه عنى بالاسماء التسميات دون التسميات كما هو مذهب اهل السنة لان الاسم والمسمى واحد.

10 وقال ابو العباس / المبرد الى ان الاسم غير المسمى وهو عبارة عن التسمية / ثم ان صاحبكم / الاشعري لم يقبل من سيبويه قوله: / ان الاسم هو المسمى (١١٤ب/ج) ولا من ابى عبيدة اذ روى عنه هذا بل خالف جميع من تقدمه.

وقال ان الاسم هو الصفة وينقسم الاسم انقسام الصفات فيكون اسم هو عين المسمى واسم هو غير المسمى واسم لا يقال هو المسمى ولا يقال 15 هو غيره وكذا التسمية مع الاسم.

وطول هو واحجابه في تقسيم ذلك واذا كان هو يخالف سيبويه في هذا كله كيف الزمت خصومكم الاخذ / بقوله والنزول على حكمه. (١٤٤أ/س)

ثم نقول له الفعل عند النحويين هو الكلام وهو ينقسم الى قسمين

(١) لفظ: ج د ف س ق ن، لفظة: ا (٧) الاسماء: ا ج د س ف ق، —: ن (٧) الانتقاد: ا ج د س ف ق، الابتعاد: ن (١٠) لان: د س، ان: ج ف ق ن، (١١) ا — ان: ا ب ج س ف ق ن، —: د (١٢) قوله: ا ج د ف س ق، —: ب ن (١٦) مع الاسم: ا ج د س ف ق، —: ن (١٧) تقسيم: ذ س ق، تقاسيم: ف ن، واذا: ا د س ف ق ن، فاذا: ج (١٨) على: ب ج د س ف ق، عن: ن

- تعريف وتكليف. ونعني بالتعريف الاخبار وهو ينقسم انقسام الازمنة وهي الماضي والقائم والاتي. كقولك ضرب زيد امس وهو يضرب للحال، وسيضرب غدا والتكليف ينقسم الى ايجاب وهو الامر والي منع وهو النهي وهذا كله من اقسام الكلام.
- 5 ولهذا يقال في اقسام الكلام انه خبر واستخبار وامر ونهي. فان كنت اخذت بقول اهل اللغة ففعل الله تعالى اذن كلامه وكلامه أزلى بخلاف بيننا وبينكم فكان فعل الله تعالى ازليا / ولو كان الفعل حادثا عندك لكان (١٠٦/ب/ف) الكلام حادثا وإن لم تقبل هذا من اهل اللغة بطل الزامك. ثم الفعل عندك وعند اهل الكلام اجمع، ما هو المصدر عند اهل اللغة
- 10 وهم لا يعدون ذلك فعلا بل يعدونه اسما / ولهذا اختص بعلامات / الاسماء (١٨٢/أ) وهي دخول لام التعريف او التنوين او الاضافة دون علامات الافعال (١١٥/أ/ج) وهي: قد وسوف.
- ودخل فيما هو حد الاسم عندهم وهو ما دل على معنى غير مقترن بزمان محصل او كلمة تدل على المعنى دلالة الاشارة دون الافادة وخرج من حد الافعال عندهم وهو ما دل على معنى مقترن بزمان محصل. فاذا
- 15 ما هو الفعل / عندهم ليس بفعل بلا خلاف. وما هو الفعل عند اهل (١٢٣/ب/د) الكلام ليس بفعل عند اهل / اللغة فكيف تلزم خصومك / الاخذ (١٨٠/أ/ن) بقولهم؟ ثم انه سمي المصادر أحداث الاسماء فكان ضرب زيد واكل خالد (١٣٧/ب/ب) وشرب محمد احداثا لهؤلاء. أتقول انت ان هذه المعاني حدثت عنهم؟ فان قلت نعم. فقد جعلت للعباد احداثا وان قلت لا. فقد خالفت اهل اللغة.
- 20 (٣) وهي: د س ف ن، وهو: ا ج ق. كقولك: ا ج د س ف ق، كيف: ن (٣) ا ج د س ف ق، وهو: ن (٨) وان: ج س ف ق، فان: ن. تقبل: س ف ق يقبل: ج ن (١١) لام التعريف: ا د س ف ق ن، الامر للتعريف: ج. (٠) او: ج د س ن، و: ا ف، (٠) (١-٢) او: و: ق (١٣) حد: ج د س ف ق، من حد: ب ن (١٤) وخرج: فخرج: س (١٨) ثم: ا ج س ف ق، مع: ن (١٩) اتقول: د س ف ق ن، تقول: ا ج. عنهم: ا ج د س ف ق، عندهم: ن

(١٤٤ب/س) ثم قوله في آخر هذا الفصل/ان عندهم المفعول على الحقيقة هو المصدر ثم يقولون مفعول به ومفعول له ومفعول فيه ومفعول معه ولايزيدون على ذلك. وما اخذ منه الفصل بين الفعل والمفعول من اوله الى اخره كلام فاسد متناقض وقع فيه لجهله بمواضع اهل اللغة ونبين ذلك.

(١١٣أ/ق) فنقول / قوله ان عندهم المفعول في الحقيقة هو المصدر. هذا شئ يقوله 5

البصريون وخالفهم فيه الفراء فقال ان المصدر ليس بمفعول بل هو فعل والمفعول ما تعلق به الفعل لانفس الفعل فلم يكن هذا مقبولا من البصريين مع مخالفة الفراء اياهم وهو من رؤساء اهل الكوفة.

ثم نقول المفعول عندهم ليس ما هو المفعول حقيقة. وكذا الفاعل، وكذا الفعل بل الفعل عندهم ما مر. والفاعل عندهم ما أسند اليه ما هو الفعل 10 عندهم وهو المحدث عنه لا من فعل حقيقة. والمفعول من لم يسند اليه ما هو الفعل عندهم وخرج من ان يكون محدثا عنه.

فانك اذا قلت لم يضرب زيد عمرا كان زيد عندهم فاعلا وعمرا مفعولا. ولو قلت مات خالد وطال الغلام واسود الشعر وايض الثلج كان ارتفاع

كل اسم من ذلك لكونه فاعلا. ولاشك ان الفعل لم يوجد من احد 15 من هؤلاء ولكن لما حدث عنه واسند اليه ما هو الفعل في صناعتهم عد فاعلا وما خرج عن الحديث ولم يسند اليه كان مفعولا وان لم يقع عليه فعل ما. فكان المصدر عند البصريين مفعولا مطلقا لان ما هو الفعل لم يسند اليه ولم يحدث عنه فكان عندهم/على مقتضى صناعتهم مفعولا.

(٢) على: ج د س ف ق، في: ن (٧) تعلق: ا د س ف ق ن، يتعلق: ج (٥) مقبولا: ا ج د س ف ق ن، مفعولا: ج (١٤) الغلام: ج د س ف ق ن، الكلام: ا. الشعر: ا ج د س ف ق ن، -: د (١٧) ولكن: د س ف، ولكنه: ن ق (١٦-١٧) ما هو الفعل ... ولم يسند اليه: ا د س ف ق ن، -: ج. (١٦) في (عن: ا). صناعتهم: ا س ف ق ن، في صناعتهم: د (١٨-١٩) كان مفعولا ... هو الفعل لم يسند اليه: ا ج د س ف ق، -: ن

- لا ان يكون مفعولا حقيقة. (١١٥/ب/ج)
- كما لو قلت عبت الله تعالى كان انتصاب قولك الله لكونه مفعولا
وكذلك لو قلت لم يعبد فلان الله تعالى وليست حقيقة / الفعل واقعة (١٠٧/أ/ف)
على الله تعالى. تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
- 5 / فاذن ما هو الفعل عند اهل الكلام كان مفعولا عند البصريين من اهل (١٤٥/أ/س)
اللغة. فاما / ما هو الفعل عند اهل اللغة فليس بمفعول عندهم وما هو (١٣٥/أ/ب)
مفعول عندهم ليس بفعل / عندهم البتة. (١٢٤/أ/د)
- وشيء من هذا لا يتصل بما نحن فيه. وبهذا يبطل قوله ما اخذ منهم الفصل
بين الفعل والمفعول فان اهل اللغة جعلوا الفعل الامثلة التي بينا وهي
10 ماخوذة عندهم من المصدر وهو المفعول المطلق عندهم وهو غير تلك
الامثلة المأخوذة عنه. فكيف يستقيم قوله ما اخذ منهم الفصل بين الفعل
والمفعول فصار باخر كلامه / مناقضا اول كلامه فانه حكى عنهم في (٨٢/ب/أ)
اول كلامه الفصل بين الفعل والمفعول. ثم قال في اخر كلامه ما اخذ
منهم الفصل بين الامرين وهذا هو التناقض الظاهر. وانما ثبت الاتحاد بين
15 ما هو حقيقة الفعل عند اهل الكلام وهو المصدر لا عندهم وبين ما هو
مفعول في تصانعتهم دون اهل الكلام وما هو المفعول عندهم ليس بمفعول
حقيقة / عند اهل الكلام. فاذن لم يثبت الاتحاد بهذا بين ما هو الفعل (١١٣/ب/ق)
والمفعول عند اهل اللغة ولا الاتحاد بين ما هو الفعل والمفعول عند اهل
الكلام فكان التعلق بهذا تلبيسا ظاهرا.

(٣) كذلك: ج د س ف ق، كنا: ا ن (٥) فاذن. ج د س ف ق، فاما: ا ن (٩) بينا: د س
ف ق، بينا: ن (١٢) مناقضا: ا د س ف ق ن، مناقض: ج. فانه حكى: ا ج ف ق ن، فانه
(ما: س) يحكى: د س (١٧-١٨) بين ما هو... ولا الاتحاد (اتحاد: ن) بين ما: تكرر في: ب ن.
ما: س ج د ف ق، -: ب ن (١٨) اللغة: ... عند اهل: -: س (١٩) بهذا: د ف ق ن، لهذا: س

وبالله العصمة.

وقد فرغنا من ابطال شبههم السمعية والاجماعية واللغوية فنشتغل بعد هذا ببيان حجتنا العقلية وابطال شبههم العقلية فنقول. وبالله التوفيق.

- (٨٠ب/ن) / اجمع المسلمون على ان خالق العالم هو الله تعالى ولاشك ان الخالق وصف منا لله تعالى لا بد من وجود معنى يكون به خالقا ثم عند المخالفين 5 لنا من المعتزلة والنجارية والاشعرية لم يكن من الله تعالى الى العالم معنى يتصف هو بكونه خالقا والعالم بكونه مخلوقا. اذ المعنى لو كان لكان (١٤٥ب/س) هو الخلق والايجاد / وذلك هو عين الموجد المخلوق لامعنى قائم بذات الله تعالى فاذن كان وجود العالم بالعالم لا بالله تعالى. اذ لم يكن منه اليه معنى سوى انه اقدم من العالم ووجود شيء ما لا يجعل من اقدم منه خالقا 10 له اذا لم يكن منه معنى اليه يكون به خالقا كتكون زيد بعد عمرو لا يجعل (١٣٧ب/ب) / عمره خالقا لزيد وان كان اقدم منه / اذا لم يكن منه اليه صنع. (١١٦ج) وكذا القدرة لا توجب كون القادر فاعلا قادرا اذا لم يتصل بها الفعل الا ترى انه تعالى في الازل كان قادرا ولم يكن خالقا عندهم ولم يثبت 15 مخلوق وكذا العلم لا يوجب وجوده. واذا تقرر هذا ثبت ان عند هؤلاء الخصوم لم يكن وجود العالم بالبارئى جل وعلا، بل كان وجوده بنفسه.

(٢) شبههم (شبهه: س) د س ف، شبههم: ن ق (٣) حجتنا: حججنا: ف. () شبههم: د س ف، شبههم: ق ن. العقلية: ج د س ف ق ن، الفعلية: ا (٧) يتصف: ا ج س ف ق ن، يتصف به: د. والنجارية بعد الاشعرية: في: ن (٧) ٢-١ بكونه: ا ج د س ف ق، لكونه: ن (٥) اذ: ا ج س ف ق ن، اذا: د. (١٠) من: د س ف ق، منه: ن (١١) اذا: ا د س ف ق، اذ: ج ن (ن) كتكون: ا ج د س ف ق، كتكوين: ن (١٢) عمرا: س أ ف ج ق، عمرو: ب د ن (١٣) قادرا: د س، — ا ج ف ق ن، يتصل: د س ف ق، يتصف: ن (١٤) في الازل كان: كان في الازل: ن. خالقا: ا ج د س ق ن، خالقا على قود كلامهم: ف (٥) عندهم: ق، — ج د س ف ن

وما كان وجوده بنفسه لا بغيره فهو قديم فكان القول بهذا موجبا القول (١٢٤ب/د) بقديم العالم. فكانوا هم القائلين / بقديم العالم لانحن. والثاني ان وجوده لو كان نفسه او بمعنى راجع الى ذاته لا الى غيره لكان حادثا لا بغيره فلم يدل على غير اوجده فكان القول به قولاً بنفي الصانع جل وعلا، (١٠٧ب/ف)

5 يحققه ان الخالق اسم مشتق من الخلق كالأكل من الاكل والضارب من الضرب وكذا الموجد من اليجاد.

ثم عندنا الاسم المشتق من معنى يكون وصفا لمن قام به المعنى او لمن له المعنى بان كان المعنى راجعا الى الذات كالساكن اسم لما قام به السكون. وكذا الحركة والسواد والموجود اسم لمن كان وجوده راجعا الى ذاته وانعقد الاتفاق على هذه الجملة بيننا وبين الاشعرية وينسبنا جميعا 10 المعتزلة الى الجهل حيث زعموا ان المتكلم اسم لموجد الكلام لا للمحل الذي قام به الكلام والكافر اسم لفاعل الكفر لا لمن قام به الكفر. / (١٤٦أ/س) وادعينا عليهم التناقض والخروج عن المعقول حيث ساعدونا على ان المتحرك من قامت به الحركة لامن / او جدها وكذا الساكن الاسود (١١٤أ/ق)

15 والابيض والحلي والميت والصحيح والفاقد والمريض.

ثم ان هؤلاء الاشعرية تركت هذا الاصل وزعمت ان الخالق غير من قام به الخلق والموجد غير من قام به اليجاد وهذا تناقض ظاهر

(١) وما كان وجوده بنفسه: ا ج د س ف ق، —: ن. موجبا: ا د ف ق ن، يوجب: س، موجب: ج (٣) بمعنى: ا ج ف ق ن، لمعنى: د (٥) لكان: د ج ف ق س ن، فكان: ا (٥) الأكل: ج د س ف ق، الأكل مشتق: ن (٧) لمن: ا ج س ف ق ن، لمن قام: د. له: ج د س ف ق ن، به (بعد المعنى): ا (١٠) وانعقد: ا ج ق ن، فانعقد: د س ف (٥) جميعا: ا د س ف ق ن، جميع: ج (١٧) — به: ا ج د س ق ن، له: ف

(أ/١٨٣) /وترك لاصول اهل الحق بل خروج عن اجماع العقلاء.

والمعتزلة في هذه المسألة اسعد حالا منهم. فانهم وقعوا فيما وقعوا لالغاء اصلهم الفاسد في استحالة قيام معنى بذات الله تعالى الى هذا. وهذا إلقاء في حق الاشعرية منعدم فانهم ساعدونا على وجوب القول بقيام الصفات بذات البارئى جل وعلا.

5

والثاني ان المعتزلة جروا على هذا الاصل في بعض المواضع وهو في مسألة الكلام/حيث جعلوا المتكلم من اوجد الكلام لا من قام به الكلام (١١٦ب/ج) وكذا جعلوا الكافر من اوجد الكفر لامن قام به الكفر وان كانوا مناقضين في ذلك تاركين هذا الاصل في المتحرك والساكن وغير ذلك على مايننا.

فاما الاشعرية فقد ساعدونا على تخطئة المعتزلة في تلك المسائل ونسبتهم 10 الى المناقضة والخروج عن المعقول ثم هاهنا اتوا بما يوجب هدم تلك الاصول وتصحيح مذاهب الخصوم وهذا تناقض فاحش.

والذى يحقق هذا ان موجودا ما لما كان موجودا لنفسه. وكذا عرض ما لما كان / عرضا لنفسه وكذا اللون والسواد لم يكن الله تعالى بثبوت

(١٢٥أ/د) القدرة له عليه موصوفا / بكونه موجودا بذلك الوجود الراجع الى ذات 15

ذلك الموجود ولا بكونه عرضا ولونا وسوادا بتلك المعاني الراجعة الى ذوات تلك الاعراض / فلو كان الخلق هو عين المخلوق لما كان الله

(١) وترك: د ف ق ن، —: س (٢) فيما: د س ف ج ق ن، الى فيما: ا (٣) في استحالة: ا ج س ف ق ن، لاستحالة: د (٤) وهذا: ج د س ف ق ن، —: ا (٦) جروا : ا د س ف ق ن، مروا : ج (١٠) في : ج د س، —: ف ق ن، (٨) لامن قام به الكفر: ج د س ف، —: ق ن (٩) الاصل: ا ج د س ف ق، الفصل: ن (١٣) موجودا: ا د س ف ق ن، الموجود: ج. وكذا: د س ف ق، فكذا: ن، عرض: د س ف ق، عرضا: ن، العرض: ج (١٧) الموجود: ا ج د س ف ق، الموجد: ن

تعالى به خالقا بل كان ما هو الخلق خالقا كما كان ما هو الكون
لنفسه من الاعراض كائنا وما هو البقاء لنفسه من صفات البارى
تعالى باقيا على ما بينا في مسألة الصفات.

5 فاذن على هذا كل ما وجد بعد العدم فهو الخالق لنفسه لخالق له
سواه ولا موجد وهذا هو عين التعطيل والقول بنفى الصانع. / والقول (١٠٨/أ/ف)
بذلك يوجب القول بقدم العالم اذ مالا موجد له وكان وجوده بنفسه
كان قديما على ما قررنا فاذا لم يكن هو خالقا بنفسه فغيره الذي ليس
يخلق بنفسه ولا قام به الخلق اولى ان لا يكون خالقا.

10 والذى يحقق ما ذهبنا اليه ان سواداً لو وجد في محل وهو سواد بنفسه
وهو خلق بنفسه فكان من قام به ما هو السواد قام به ما هو الخلق.
ولو كان المحل هو الاسود لقيام ما هو السواد به لكان ينبغي ان يكون
هو / الخالق لقيام ما هو الخلق به ولو كان البارى هو الخالق به لا من (١١٤/ب/ق)
قام به لكان هو الاسود به. لا من قام به فكان القول برجوع احد
الوصفين الى الصانع، والاخر الى المحل تناقضا فاحشا.

15 وبناء للامر على التشهي لا على ما يوجبه الدليل وكذا كل موت يوجد
في الدنيا فهو خلق عندهم وكذا كل حركة وسكون ولون من سواد
وبياض وغيرهما وطعم من حلاوة ومرارة وغيرهما ورائحة واجتماع
وافتراق وشر وفساد وزمانة ومرض / ونجاسة.
(١١٧/أ/ج)

(٤) فاذن: ا ج د س ف ق، قادرا: ن. (٦) ما: ا ج د س ف ق، : ن. وكان: ا ج د س
ف ق، فكان: ن. يوجب: ا د ف س ق ن، بوجوب: ج (٨) يخلق: ا د ف ج ق ن س (هامش)،
يخلق: س. بنفسه: نفسه: ج (١١) به: ق، : د س ف ق ن، (١٢) ٢— به: د س ف ق،
له: ن (١٥) ما يوجبه: د س ف ق ج، ما موجب: ا، توجه: ن وكذا: ج س ق ن، فكذا:
ف (١٧) وغيرهما: د س ف ق، وغيرهما وطعم وبياض وغيرهما: ن (١٨) نجاسة: ج س ف ق،
نجاسة: د ن

- فينبغي ان توصف بمآلها بكونها خالقة لها كما وصفت بكونها متحركة ساكنة متلوثة سوداء وبيضاء وحلوة ومررة وشريرة ومفسدة وغير ذلك. او يكون البارئي جل وعلا هو الساكن المتحرك الميت الاسود الابيض الحلو المر المتن المجتمع المفترق الشرير الفاسد او المفسد النجس قبيح الفعل (١٤٧/أ/س) / سيء العمل وكلا الامرين كفر. والذي يوجب بطلان قولهم ان الخالق 5 (٨٣/ب/أ) وصف / الله تعالى فيكون الخلق صفة له، كالعلم والقادر والقدرة فلو كان الخلق هو المخلوق، لكان ابليس واعوانه والاقذار والأنتان (١٢٥/ب/د) والكلاب والقرودة والخنازير / والميتات والدماء عندهم جميعا والكفر والمعاصي على أصول النجارية والاشعرية كلها صفات لله تعالى والقول به في غاية الفساد والحمد لله على العصمة.
- 10 ثم الكفر لما كان خلقا وكفرا فاما ان يكون الكافر به من هو الخالق له واما ان يكون الخالق له من هو الكافر به. فان قالت النجارية والاشعرية بالاول فقد زعموا ان الله تعالى هو الكافر بخلقه الكفر في الكافر وكفر من يقول به لا ينفى.
- 15 وان قالت بالثاني فقد جعلوا العبد خالقا لكفره وهذا منهم ترك لمذهبهم في خلق افعال العباد.

والذي يحقق هذا ان من كان موصوفا باحد معنئى صفة كان هو

(١) بكونها ... لها: ا د س ف ق ن، بكونهما ... لهما: ج (٧) ابليس: د س ف ق، ابليس لعنه الله: ن. الاثنان: د س ف ق، الاثنيان: ن (٩) اصول: ج د س ف ق، اصل: ن (١٢) ٢ — له: ا ج د س ف ق، به: ا ن (١٢) هو الكافر: ج د س ف ق، هو الخالق: ن (١٥) قالت: د س ف ق، قالوا: ن (١٧) والذي: د س ف ق، الذي: ن. ان: ا ج د س ف ق، اذ: ن . باحد: ج د س ف ق، احدى: ا. صفة: ا د س ف ق ن، —: ج

الموصوف بالمعنى الاخر فان الكلام لما كان كلاما وصدقا كان الموصوف
بكونه متكلماً هو الموصوف بكونه / صادقا. ولو ادعى انسان ان المتكلم (١٣٩/ب) /
به غير من هو صادق به نسب الى الجهل فكذا هاهنا.

والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه ان الخلق لو كان هو المخلوق لكان
5 خلق السماء هو السماء وخلق الارض هو الارض / وكذا هذا في جميع (١٠٨/ب/ف)
اجسام العالم.

ثم الله تعالى انما كان خالقا لها في ابتداء احوال وجودها لوجود هذا الذات
الذى هو خلقه وهذا الذات بعينه في الزمان الثاني والثالث فصاعدا
موجود فيكون خلقا فيكون الله تعالى خالقا لها في كل حال فيوصف
10 بانه يخلق السموات والارضين للحال / ويوجدتها كما هو مذهب / النظام (٨١/ب/ن)
والقول بايجاد الموجود وخلق المخلوق محال. اذ ليس يشك ان ما صار (١٤٧/ب/س)
مثبت الكينونة حاصل / في الوجود والائتية فهو مادام على تلك الحال (١١٥/أ/ق)
فمن المحال ان يوجد ثانيا. ولا يلزمنا هذا. وان كان الايجاد الذى هو (١١٧/ب/ج)
صفة الله تعالى موجودا للحال لان المخلوق كان مخلوقا لتعلق تلك الصفة
15 به وهي تعلقت به عند خروجه من العدم الى الوجود فاما بعد ذلك
فلا تعلق له به لاستحالة ايجاد الموجود. هذا كما قلنا جميعا ان الموجود
في اول احواله مقدور الوجود لتعلق القدرة به في تلك الحال وفي حالة البقاء

(١) فان: د س ف ق ن، ان: ا ج (٣) ههنا: ج د س ق ن، هنا: ا ف (٧) انما: ا ج ف ق
ن، لما: د س الذى: ج د ف ق ن، —: س. (٩) ٢ فيكون: ا د س ف ق ن، ويكون: ج (١٠)
يوجدتها: د س ف ق، يوجدتها: ج، يوجدتها: ا. كما: د س ف ق ن، على ما: ق (١١) يشك:
د س ف ق، شك: ن. (١٢) مثبت الكينونة: ا د س ف ق، مثبتا لكينونة: ن، مثبتا لكينونة: ج
(١٠) الايتية: ا د ف ق ن، الايتية: ج س. الحال: ج س ف ن، الحالة: ا د ق. (١٦) له: ا ج د
س ف ق، —: ن (١٧) الحال: ف ج ن، الحالة: د س ف ق (١٧) و: ا ج د س ف ق، —: ن

لم يبق مقدورَ الوجودِ لانه لا تعلق له بعد ذلك بها لاستحالة تعلق قدرة الوجود بالوجود. وكذا الارادة مع المراد على هذا بخلاف ما ذهبوا اليه (١٢٦/أ) فان ما هو خلقُ هذا / الجسم الذي كان الله تعالى لاجله خالقاً له موجود اذ هو كان خالقاً له لهذا لا تعلق الخلق به يرتفع ذلك بعد ذلك بل لعين هذا الخلق وهو قائم.

5

فان ساعدوا النظام تركوا مذهبهم ووقعوا فيما هو محال وهو القول بايجاد الموجود وان خالفوه ناقضوا وبالله العصمة عن كل ضلالة.

والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه ان القول باتحاد الفعل والمفعول قول باتحاد الضرب والمضروب والاكل والمأكول والقتل والمقتول وجميع الافعال مع مفعولاتها والقول بذلك مما يعرف فسادَه بالبديهة.

10

وهذا لان اهل اللغة قالوا ان الفعل علاقة بين الفاعل والمفعول لا يكون الفاعل فاعلاً الا باعتبار قيامه به كما لا يكون المفعول مفعولاً الا بوقوعه عليه كما في الضرب والمضروب وغير ذلك من النظائر.

(١٨٤/أ) / واذا ثبت هذا في الشاهد ثبت في الغائب لاستوائهما في المعنى لما (١٤٦/أ) مر من اقتضاء الفعل فاعلاً يقوم به ومفعولاً يتعلق به / فيقع عليه فيكون 15 الفاعل فاعلاً لقيام الفعل به والمفعول مفعولاً لوقوع الفعل عليه كما في القادر والمقدور.

(١) لانه تعلق ... بالموجود : ا ج د س ف ق، : ن (٣) له: د س ف ق، : ن. موجود : ا ج س ف ق، موجوداً: د ن (٤) ٢- ذلك: ا ب ج د س ف ق، : ن. لعين: ا ب ج د س ف ق، لغير: ن (٧) عن (من: ج) كل ضلاله (ضلال: ف ج): ا ج ف ق ن، : د س (١٢) به: ا ج س ف ق، : ن (١٣) عليه : ا ج س ف ق ن، غيره: د (١٤) ٢- ثبت + هنا: ن فقط (١٦) به: ا ج د س ف ق، : ن

فان القادر في الشاهد لما كان قادرا باعتبار قيام القدرة به والمقدور كان مقدورا لتعلق القدرة به لم يجوز قادر لم تقم به القدرة ولا مقدور لاتعلق به القدرة بل هو عين المقدور فكذا هذا.

فان قالوا أ ليس أن اتحاد العالم والمعلوم به جائز فان الله تعالى يعلم علمه بعلمه فكان العلم علما ومعلوما. فكذا الفعل يجوز ان يكون فعلا ومفعولا وان كان لايجوز ذلك في القدرة والمقدور فلم كان اعتبار الفعل بالقدرة اولى من اعتباره بالعلم.

- قلنا نحن نعتبر / الغائب بالشاهد. وفي الشاهد جازان يكون العلم معلوما (١١٨ أ/ج)
- 10 لمن هو عالم به. فان الانسان يعلم علمه / بنفس ذلك العلم لابلعلم (١١٥ ب/ق)
- 15 كانت مقدورة لغيره وهو الله تعالى، لم يجوز في الغائب ان تكون القدرة والمقدور واحدا.

والفعل في الشاهد نظير القدرة فان في الشاهد لم يكن الفاعل فاعلاً

(٣) عين: ان ق (هامش س)، غير: ج د ف (هامش ق) (٣) هذا: ا ج د س ق ن هامش ف، ههنا: ف (٥) به: د س ف، -: ق ن (٥) بعلمه: ا ج ف ق، -: د ن. (٥) فكان: ا د س ن ق، وكان: ج ف. فكذا: ا ج ف ن ق، وكذا: د س (٦) فلم كان: ا ج د س ف ق، فلم يكن: ن (٨) علمه: د س ف ق، علمه به: ن (١٢) فلما: د س ف ق، ولما: ن (١٣) في العلم... في الشاهد: ا د س ف ق ن، فكذا في الغائب بخلاف القدرة: ج (١٥) يجوز: ج د س ف ق ن، يجوز: ا

(١٢٦ب/د) الا بفعل / قام به ولم يكن المفعول مفعولا الا لوقوع فعله عليه ولم يكن فعله قط مفعولا له وان كان مفعولا لغيره. فلم يجوز القول باتحاد الفعل والمفعول في الغائب استدلالا بالشاهد على الغائب.

وحقيقة هذا ان القدرة لها اثر في المقدور والشئ يؤثر في غيره اذ المؤثر غير المتأثر فلم تكن القدرة مقدورة لمن هي قدرة له وكذلك الفعل يؤثر 5
(١٨٢أ/ن) في المفعول فلم / يكن بدّ من القول / بتغايرهما وكان القول باتحادهما
(١٤٨ب/س) محالا كما في القدرة والمقدور. فاما العلم فلا تأثير له في المعلوم فانه لا يغير المعلوم عما هو عليه فلم يكن اتحادهما محالا. وبالله التوفيق.

فاورد الاشعري المشنع علينا فقال: أ ليس ان العرض حالّ في المحل وهذا حالّ بحلول هو نفسه ولم يلزم القول بان الحلول غير الحالّ فلما جاز 10
القول باتحاد الحال والحلول جاز القول باتحاد الفعل والمفعول.

والجواب عنه ان يقال له انك انت الذي ذكرت في مسألة الصفات من كتابك ان علم الباري جل وعلا لا يحله وليس هو محلا لعلمه ولا لسائر صفات ذاته وان كانت موجودة بذاته لان الحلول في اللغة هو السكون.
يقال حل فلان وارتمل والعلم غير ساكن في العالم بل يستحيل ان توصف 15
الصفة بالسكون والحركة ثم زعمت وكذا الحركة غير حالة في المتحرك لما ذكرنا غير انه يستعمل في وصف غيره الفاظ المجاز فاما في اوصاف الباري عز وجل فيراعي التوقيف او الحقيقة ثم ذكرت

(١) — الا: ا ج س ف ق ن، —: د. ولم: ج س ف ق، فلم: ن (١٣) فعله: ا د س ف ق ن، فعل: ج (٥) قدرة: ا ج س ف ق ن، مقدر: د (٨) محالا: ج د س ف ق ن، —: ا. وبالله التوفيق: ا ج ق ن، والله الموفق: د س ف (٩) الاشعري + اي ابابكر الفارسي في سمرقند: ق هامش.
(١١) القول: ج س ف ق ن، —: د (١٣) كتابك: اي كتاب الارشاد: هامش ق (١٤) كانت موجودة: ا ج د ق ن، كان مه جودا: ف س (١٥) يقال: د س ف، منه يقال: ا ج ق ن، (١٦) كذا: ج د س ف ق، كذلك: ا ن (١٧) فاما: ج س ق ن، واما: ف.

الخلاف / بين اصحاب الصفات ان عبد الله بن سعيد و ابا العباس (٨٤ب/أ)
 القلانسي وغيرهما من متقدمي اصحاب الصفات كانوا يقولون علم
 الباري / جل وعلا قائم به. (١٠٩ب/ف)

والاشعري اختار عبارة اخرى وهي ان صفات ذات الباري تعالى موجودة
 بذات الباري جل وعلا وذكر هذا كله ايضا غيرك من الاشعريين في كتبهم. 5

منهم ابو منصور بن ايوب ذكر / في كتابه المترجم بالمنع وهو الكتاب (١١٦أ/ق)
 الذى سلخته سلخا بل انتحلت اكثره بعبارته ونظمه وترتيبه ونسبت
 التصنيف الى نفسك ولبسته على الضعفة من اصحابك وروّجته باسمك.
 ذَكَرَ (*) هذه الفصول في ذلك الكتاب باللفظ الذى ذكرته وكذا غيرك
 10 من الاشعرية.

/وإذا كان الامر كذلك هل يكون هذا الا لزام منك باتحاد الحال والحلول الا (١٤٩أ/س)
 غفلة راكدة او تحكما ظاهرا أو وقاحة بينة دفعتك اليها الحيرة في نحتك.
 ثم نقول له لو كنا ايننا عليك القول باتحاد الفاعل / والفعل فاوردت هذا (١٢٧أ/د)
 لكان يوجب نوع خيال. فاما اذا كنا ايننا عليك القول باتحاد الفعل
 15 والمفعول ثم اشتغلت ما يراد مثل هذا النظر كان ذلك منك جهلا بمواضع
 الالزام والالتزام وباللغة العصمة والنجاة.

ثم ان هذا المشنع راي الاعتراض بفصل الحال والحلول من عبد القاهر

(٤) عبارة: ج د س ف ق ن، عبارة عن: ا (٦) الكتاب: ج د س ف ق، ن: (١١) منك:
 ج س ف ق ن، ن: د (١٣) ايننا: ا ج س ف ق ن، اثبتنا: د. فاوردت: د س ف ق ن، ولاوردت
 : ج، لاوردت: ا (١٤) لكان: ا ج س ف ق ن، لكان: د (١٥) النظر: ا ج د س ف ق، النظر:
 ن (١٧) والنجاة: ج د س ف ق ن، ن: ا (*) ابو منصور ايوب هاشم ق ف.

تبصرة الأدلة

البغدادي والقول باستحالة الحلول على الاعراض من ابي منصور بن ايوب فكان ضدا لكلا الصائحين ولم يعلم لغفلته ان بينهما تناقضا على ان ابن فورك حكى خلافا بين الاشعري القلانسي .

فقال جوز القلانسي القول بان العرض حل في الجسم والاشعري لا يجوز ذلك واذا كان الاشعري لا يجوز ذلك كيف يقال الحال والحلول شيء 5 واحد. ثم قال هذا القائل انما يكون الضرب غير المضروب لوجود المضروب غير مضروب فلما صار مضروبا بعد ان لم يكن مضروبا افتقر الى معنى لاجله كان مضروبا. ويستحيل وجود المخلوق غير مخلوق ولا يستحيل وجود المضروب مع عدم الضرب فكانا غيرين ولا يتصور وجود المخلوق مع عدم الخلق فكان هذا هو الفرق بين البابين نقل هذا 10 بعينه عن كلام عبد القاهر.

والجواب عنه قلنا انك لاتزال تأتي بكلام يوجب زيادة التعجب من غفلتك أ ليس ان المعتزلة يقولون في مسألة الصفات ان العلم انما كان (١٤٩ب/س) في الشاهد معنى وراء العالم لوجودنا اياه مرة عالما ومرة غير عالم. والله تعالى يستحيل عليه وجوده غير عالم فلم يوجد دليل كون علمه معنى 15 (٨٢ب/ن) وراء العالم اعتمد على هذا / الكلام التكعبي وغيره في الفرق بين الشاهد (١١٩أ/ج) والغائب اكان ذلك صحيحا فان / قال نعم ترك مذهبه / في الصفات (١٤١أ/ب) وان قال: لا، كان ذلك فاسدا.

قيل له وما وجه فساده فان قال لان الدلائل قامت على ان العلم معنى

(٢) ضدا: ا ج س، صتا: د ف ن، هدى: ق. الصائحين: ج د س ق ف، الصالحين: ن (٥) الحال: د س ف ق، للحال: ن (٦) غير: ا ج د س ف ق، عن: ن (٩) فكانا: د س ق ن، وكانا : ف (١٥) كون عمله : ج د س ف ق، كونه علما: ب ن (١٨) قال لا: ج. قال: ا ب س ف ق ن، (١٩) ا: د س ف، —: ا ج ق ن.

وراءه فيكون في الغائب كما هو في الشاهد.

قلنا والدلائل أيضا قامت ههنا على ان الخلق / غير المخلوق ثم نقوله له (١١٦ب/ق)
اليس ان اصحاب الصفات اجابوا عن كلام المعتزلة.

وقالوا اذا ثبت في موضع وهو الشاهد ان العلم معنى / وراء العالم لما (١١٠أ/ف)
5 قام من دليل وجودنا العالم مرة غير عالم، ثبت ذلك في المواضع اجمع
وان لم ينتقل هذا الدليل اليه لان نقل الدليل مع المدلول أيها دار ليس
بشروط كما ان الدليل لما قام ان السواد معنى وراء الاسود والبياض معنى

وراء الابيض / والحركة معنى وراء المتحرك لوجودنا الاسود مرة غير (١٢٧ب/د)
اسود وكذا الابيض والمتحرك حكم بكون سواد الغراب والقار وبياض

10 الثلج والكافور وحركة النار والافلاك معاني وراء الذوات وان لم يوجد
نقل الدليل. فانا لانجد هذه الذوات متعريفية عن هذه الصفات فكذا هاهنا.

لما ثبت ان الفعل في الجملة غير المفعول لثبوت دليل الانفكاك ثبت ذلك
في كل فعل ولم يشترط نقل الدليل والا فما الفرق غير ان هناك بين
ما قام دليل كونه معنى وراء الذات اتحاد النوع عند اختلاف المحل وفيما
15 نحن فيه اتحاد الجنس (*) عند اختلاف المحل وذا مما لا يوجب التفرقة بينهما

على ان هذا الاعتراض انما يرد على ظاهر كلامنا.

فاما ما بينا من المعنى الموجب ان يكون الفعل / غير المفعول كما يوجب (١٥١أ/س)
أن تكون القدرة غير المقذور وهو كون الفعل مؤثرا في المفعول كالقدرة
سواء والمؤثر غير المتأثر اذ الشيء لا يؤثر في ذاته فلا يرد عليه

(٢) ههنا؛ هنا: ا د (٤) قالوا: ا ج د س ف ق، قال: ن. وهو (فهو: ج) الشاهد: ا ج س ف
ق ن، —: د (٦) ينتقل: د ج س ق ن، ينقل: ا (٩) بكون: د س ف ق، يكون: ج ن (١٠)
الذوات: د س ف ق، الذات: ن (١١) ههنا: ج د س ف ق، هنا: ا (١٦) ذا: ا ج د س ف
ق، ذي: ن (٢٠) اذ: ج د س ف ق ن، ان: ا (٥) اى فعلنا وفعل الله تعالى: هامش ف

الاعتراض لان ما ذكر من دليل المغايرة وان لم يوجد فقد وجد دليل غيره وهو ما ذكرنا.

ثم يقال لهم أ ليس انا قلنا جميعا في الفرق بين الصفة الراجعة الى الذات وبين الصفة التي هي معنى وراء الذات ان ما لايتوهم وجود الذات مع ارتفاعه (١٤١ب/ج) فهو معنى راجع الى الذات كالوجود / مع الموجود. فانا لو توهمنا ارتفاع الوجود لايتوهم بقاء الذات وما يتوهم وجود الذات مع ارتفاعه كان معنى وراء الذات كالسواد مع الذات الذي قام به. وكذا الحركة والسكون.

ثم انا لو توهمنا ارتفاع العلم عن ذات الباري جل وعلا، يتوهم وجود الذات بدون العلم وان كان الدليل العقلي يمنع من جواز الانفكاك بين الذات والعلم عند وجود احدهما وعدم الاخر / لما ان العدم على الازلي 10 يمال فعلم ان العلم معنى وراء الذات.

وقلنا للمعتزلة ان طريق معرفة الفرق بين الصفة الراجعة الى الذات والصفة الزائدة على الذات هذا لاماقتم من وجود الانفكاك واوضحنا ذلك بسواد الغراب وبياض الثلج. فلا بد من ان يقر بهذا واذا اقر بهذا.

قيل ان كان / السماء لم توجد غير خلق عندك أليس انا لو توهمناها 15 غير خلق لتصور وجودها كما ظنت الدهرية كونها غير خلق فهلا ذلك هذا على ان الخلق معنى وراء السماء.

فان قالوا لو توهمنا ارتفاع الخلق عن السماء لبقيت سماء ولكن بقيت غير مخلوقة. وأما قط لايتصور كونها / مخلوقة مع ارتفاع الخلق. (١٢٨د)

(١) وان: ج د س ف، ان: ان ق (٥) الموجود: ا ج د س ف ق ، الوجود : ن (١١) ان: ا ج س ف ق ن، د: (١٢) طريق: د س ف ق، طريقة: ن (١٥) لو: ج د س ف ق ن، — ا (١٩) واما: س ف اما: ا ج د ق ن.

قيل وفي الشاهد لوتوهنا/ارتفاع الضرب عن زيد او حين كان الضرب مرتفعا (١٥٠ب/س)
 عنه كان زيدا ولم يكن مضروبا/وقط لايتصور وجوده مضروبا بدون الضرب. (١١٠ب/ف)
 فينبغي ان يكون المضروب والضرب واحدا فان استمر على هذا ركب
 المحال. وان سلم ان الضرب مع هذا غير المضروب بطل فرقه.
 5 وبالله التوفيق.

/ ثم قال هذا القائل لما كان المضروب غير الضرب استحال وجود (٨٣ن/أ)
 مضروب يكون ضربا. فلو كان المفعول غير الفعل على قياس الضرب
 لاستحال وجود مفعول هو فعل. ولما كان فعل الانسان مفعولا لله (٨٥ب/أ)
 تعالى عندنا وعندهم بطل قولهم بوجود كون المفعول غير الفعل.
 10 فنقول في جواب ذلك. وبالله التوفيق.

ان هذا منك تمويه وعدول عن سنن الكلام. وبيان ذلك انا الزمنا ان
 يكون الفعل غير المفعول /. وبيننا ذلك في كل فعل في الشاهد مع (١٤٢أ/ب)
 مفعوله وبيننا المعنى في ذلك ان المؤثر ينبغي ان يكون غير المتأثر واستوى
 الضرب والمضروب مع التكوين والمكون والايجاد والموجد فيستويان.
 15 فبعد ذلك ثبوت الفرق بين الضرب والفعل ان الضرب لا يكون مضروبا
 والفعل يكون مفعولا لا يوجب بطلان ما اثبتنا من التسوية على ان كل
 فعل في الشاهد مفعول الله تعالى ضربا كان او غير ضرب فانه مخلوقه
 غير ان اسم الفعل والمفعول اسم عام فيتناول كلا.
 والضرب اسم لفعل خاص وهو الايلام وهو عرض والعرض لا يقبل الألم

(١) الضرب: ق، —: د ج س ف ن، (٧) فلو: ا ج ف س ق ن، ولو: د(٨) وجود. د س ف
 ق ن، وجوده مفعول: ج (١٦) يكون: ج د س ف ق، لا يكون: ن (١٨) والمفعول سم: ا ج
 د س ف ق، —: ن (١٠) فيتناول: د س ف ن، يتناول: ق (١٩) العرض: ج د س ف ق ن، —: ا

بايلاام غيره اياه وهو يقبل ايجاد غيره اياه فكان موجدا فكان مفعولا وان لم يكن مضروبا لهذا.

- (١٥١/أ/س) ثم نظير هذا على قول من يسلم منكم ان العبد له فعل / في الفرق بين فعل لفاعلين وكلاما لمتكلمين فان فعل العبد لما كان مخلوقا كان خلقا (١٢٠/أ/ج) وفعل / لله تعالى فيكون فعلا لله تعالى وللعبد فيكون فعلا لفاعلين فيدعى 5 المعتزلة ان هذا محال ويعتبرونه بكلام واحد انه لا يكون كلاما لمتكلمين ويستحيل ان يكون ذلك فكذا هذا.

اجابهم من سلم منكم ان للعبد فعلا وهو عبد الله بن سعيد القطان وابو العباس القلانسي. فقال بان الفعل اسم عام لكل ما هو مقدور مفعول وقد ثبت أن فعلنا مقدور الله تعالى ومخلوقه فكان خلقه وفعله. 10

(١١٧/ب/ق) والكلام اسم / لفعل خاص وهو المعنى المنافي للسكوت والافاة وهو ينافي سكوت المحل الذي قام به وافته ويستحيل قيامه بمحلين لينفي السكوت والافاة عن محلين فلم يكن كلاما لمحلين

(١٢٨/ب/د) / فاما الفعل فهو اسم لما يقع بالقدرة وهو مقدور الله تعالى ومقدور العبد فكان فعلا لهما حتى ان الكلام لما كان يقع بقدرة الله تعالى خلقا وقدرة العبد كسبا كان ايضا فعلا لفاعلين. 15

اما لم يكن كلاما لمتكلمين لما مر. فكذا الضرب عندنا لا يكون مضروبا لانه اسم لنوع فعل وهو الايلاام والمضروب اسم للمتمم والضرب لا يقبل

(١) يقبل: ا ج د س ف ق، بعد: ن. فكان: ا ج د س ف ق، صار: ن. ٢- فكان: ا د س ف ق ن، وكان: ج (٣) ان: د س، -: ج ف ق ن، (٥) لفاعلين: ا د س ف ق ن، الفاعلين: ج (٨) اجابهم: د س ف ق ن، اجابه: ج (٩) فقال: ج د س ف ق، فقلا: ن (١١) لفعل: د س ف ق، لمعنى: ن (١٥) كان: ا ج س ق ن، فكان: د ف (١٦) اما: ا ج د س ف ق، اما ما: ب ن

الألم فلم يكن مضروبا.

فاما الضرب فانه يقبل التخليق فكان مخلوقا مفعولا فكان من حيث انه فعل للعبد مفعولا لله تعالى. فاما من حيث انه ضرب لم يكن مضروبا لما مر. والله الموفق. / (١١١/ف)

5 ثم نحن انما ندعي احالة كون الفعل مفعولا لمن هو فعله واحالة كون المفعول فعلا لمن هو مفعوله وننكر اتحاد الفعل والمفعول وفيما الزمت الامر بخلافه فان فعل العبد عندنا كان مفعولا لله تعالى لا للعبد وكان هو فعلا للعبد لاله تعالى / فمن كان هو فعلا له لم يكن مفعولا له (١٥١/ب/س)

10 الفعل والمفعول بجهة واحدة وهي اضافته الى ذات واحد وقد بينا ذلك واثبتناه بتوفيق الله وعونه عز وجل.

ثم قال هذا القائل ان كان الفعل والمفعول على قياس الضرب والمضروب / فمعقول انه لا يتصور وجود ضرب مع عدم المضروب فوجب ان (١٨٦/أ)

لا يتصور وجود خلق ولا مخلوق.

15 فنقول له في الجواب وباللغة التوفيق: بم تنفصل ممن يقول / لك ان لم (٨٢/ب/ن)

يكن الخلق والمخلوق على قياس الضرب والمضروب ينبغي ان يجوز خلق مع عدم المخلوق وان كان لا يجوز ضرب مع عدم المضروب.

والحاصل انا ندعي وجوب المغايرة بين ما هو فعل الذات وبين ماهو

(٢) الضرب: ج د س ف ق، المضروب: ن (٧) كان: ج د س ف ق، — : ن (٩) ٢ — له: ا ج د س ف ق، — : ن (٩-١٠) اتحاد الفعل ... وقد بينا: د ق، ذلك: ا ن، ذاك: ج س ف. وعونه عز وجل: ا ج ق، — : س ف (١٢) قال هذا القائل: ا د س ف ق ن، هذا القائل يقول : ج (١٥) بم تنفصل: ا ج د س ف ق، ثم تفصل: ن (١٦) ينبغي: ا د س ف ق ن، ينبغي: ج (١٨) ندعي: ا ج د س ف ق، لاندعي: ن. الذات: ا س، لذات: ج د ف ق ن

تبصرة الأدلة

مفعول الذات ونستدل بالشاهد وانتم تقولون باستحالة فعل بلا
(ج/١٢٠) مفعول / وتستدلون بالشاهد. ويدعى كل واحد بطلان قول صاحبه
لادعائه في الغائب ما هو خلاف الشاهد.

ثم لاشك ان التسوية بين الشاهد والغائب واجبة عند وجوب التسوية
وان التفرقة بين الشاهد والغائب واجبة عند وجوب التسوية وان التفرقة 5
بينهما واجبة عند وجوب التفرقة. فانا جميعا سوينا بين العالم الشاهد وبين
العالم الغائب في ثبوت العلم. وكذا في سائر الصفات. وفرقنا بين المرید
لما هو سفه وقبيح كشتم نفسه وغير ذلك في الشاهد والغائب لوجوب
التفرقة ثم هاهنا نحن سوينا في الفعل والمفعول بين الشاهد والغائب.

(١١٨/ق) وقلنا بوجوب مغايرتهما في الشاهد والغائب جميعا لقيام دليل التسوية / 10

وهو ما مر ان الفعل مؤثر والمفعول متأثر فيجب تغايرهما استدلالا /

(١٥١/س) بالقدرة والمقدور وهذا المعنى / في الغائب موجود. ولهذا سوى بين
الشاهد والغائب في حق وجوب المغايرة بين القدرة والمقدور.

وانتم تثبتون التفرقة هاهنا بين الشاهد والغائب فتقولون إن الفعل وان

كان غير المفعول / في الشاهد ففي الغائب ينبغي ان يكون الفعل هو 15

المفعول وان قام دليل التسوية وفرقنا نحن في هذا بين الشاهد والغائب.

وقلنا بجواز الخلق ولا مخلوق وامتناع الضرب ولا مضروب لان الدليل

يوجب التفرقة. وذلك لان الفعل صرف الممكن من الامكان الى

الوجوب فان من الممكن ان يكون زيد في الدار ومن الممكن ان لا يكون.

(١) مفعول الذات : د س ، مفعوله : ا ج ق ن، مفعول له : ف. نستدل : نستدله :

ا فقط (٣) خلاف الشاهد : د س ف ق، خلاف في الشاهد : ن (٥) وان :

ا ج د س ق ، فان: ف ن. (٦) بينهما: ا ج د س ف ق، —: ن. وجوب: ا ج د س ف ق

، —: ن (٦) ٢— بين: ا ج د س ف ق، —: ن (٩) هاهنا: ج د س ف ق ن، هنا: ا (١١)

والمفعول متأثر: ب، ج د س ف ق، —: ن (١٤) ههنا: ج ف ق ن، بينهما: د ، هنا: ا (١٨)

من: ا ج س ف ق ن، —: د

فاذا كان خارج الدار كان كونه في الدار ممكنا. اذ الممكن هو ان لا يكون ثابتا في الحال. واذا فرض وجوده لم يلزم منه محال. فاذا دخل فقد صار هذا الكون الذي كان في حد الامكان اي التصور والجواز الى الوجوب اي التحقق والوجود وكذا هذا في كل ما هو فعل.

- 5 ثم من شرطه حصول / انصراف الممكن من الامكان الى الوجوب في (١١١ب/ف) الجملة ليكون هو صرفا لامقارنته اياه الا ان الفعل في الشاهد عرض فلو لم يحصل انصراف الممكن به عن الامكان الى الوجوب لما تصور حصوله بعده لان الفعل كما وجد ينعدم في الثاني والمعدوم لا يتصور منه التأثير في المتأثر فكان الضرب الحاصل من زيد الواقع على عمرو فعلا 10 لانه يصرف الألم الممكن في عمرو من الامكان الى الوجوب وكان ضربا لكونه صرفا لممكن مخصوص وهو الألم / فلو وجد الضرب من زيد (١٢١أ/ج) وعمرو منعدم لا يتصور بقاء الضرب الى وقت وجود عمرو ليحصل به الألم في عمرو لاستحالة بقاءه لكونه عرضا فينعدم للحال.
- / ثم يوجد عمرو ولا ضرب فلا يحصل فيه الألم فلم يتصور وجود (١٥٢ب/س) 15 الضرب ولا مضروب. فاما الفعل في الغائب فواجب الدوام لكونه ازليا كسائر الصفات فيبقى الى وقت وجود المفعول فيحصل به صرف هذا الممكن من الامكان الى الوجوب فكان فعلا من الاصل.
- ونظير هذا في الحكميات القتل فانه / لما كان فعلا ينزهق بسببه الروح (٨٦ب/أ)

(٣) حد: ا د س ف ق ن، حال: ج (٤) التحقق: ب ج د س ف ق، التحق: ن. وكذا: ا ج ق ن، فكذا: د س ف (٦) الجملة: ا ج د س ف ق، الحكمة: ن (٥) مقارنته: ا ج س ق ن، مقارنته: د ف. ان: ج فقط (٨) حصوله: ... لا يتصور: ا ج ن س ف ق، -: د. وجد: ج د س ف ق، يوجد: ن (٩) فعلا: س ف ق، فعل: ج، فعلا له: ن. الألم الممكن: ج فقط. (١١) فلو: ا ج د س ف ق، ولو: ن (١٣) للحال: د ف ق ن، الحال: س (١٧) فكان: ا د س ف ق، وكان: ج (١٨) بسببه: ا د س ف ق ن، لسببه: ج

- عن بدن الحيوان فاذا وجد الرمي من انسان ثم مر السهم واصاب المرمى اليه وجرحه ثم ترادفت الآلام ثم انزهقت روحه بسبب ذلك يظهر عند انزهاق روحه ان ذلك الرمي من حين وجد كان قتلا وان لم يوجد للحال اثره في المحل فوجد القتل ولا مقتول ولهذا / يظهر تعلق احكام القتل (١٨٤/أ/ن)
- / بذلك الفعل حتى ان الفعل لو كان خطأ فكفر كفارة القتل جاز وان 5 (١١٨ب/ق)
- كان / المرمى اليه بعد حيا فكذا هذا وفي فعل الشاهد لا يتصور حصول اثره الحقيقي بعد انعدامه ففرقنا بين الشاهد والغائب دليل التفرقة. وبهذا فرقنا نحن والاشعرية بين وجود الامر ولا مامور بين الشاهد والغائب وجوزنا ذلك في الغائب.
- وقلنا باحالته في الشاهد بعين هذا الفرق هناك فتذكرت الاشعرية هذا 10 الفرق هناك ونسيت هاهنا. وجاء من هذا كله اناسوينا في الفعل والمفعول في ايجاب القول بتغايرهما بين الشاهد والغائب لقيام دليل التسوية وفرقنا فيهما في حق جواز انفكاك احدهما عن الاخر بين الشاهد والغائب لقيام دليل التفرقة. وانما الاشعرية قلبت القضية فسوّت في ذلك بين الشاهد والغائب عند قيام دليل التفرقة وفرقت بينهما عند قيام دليل التسوية وهذا 15 قلب المعقول وخروج عن قضية الدليل. والله الموفق.
- فاذا سلمت هذه الطريقة وصح الاستدلال بالضرب والمضروب والقتل والمقتول وسائر الافعال اندفعت الاستئلة بحمد الله تعالى ومنه.

(٣) للحال: ا د س ف ق ن، —: ج (٧) بين: ا د س ف ق، في: ج ن (١٠) فتذكرت: س ف ق ن، فقد ذكرت: ج. (١١) هناك: د س، —: ا ج ف ن ق. ههنا: ج ن ق، هنا: د ا ف . جاء: ا ج د س ف ق، ماجاء: ن (١٤) انما: س ف ق، —: ج ن. القضية: د س ف، القصة: ا ج ق ن، (٥) في ذلك: ج. د ب ف ق ن، فمن ذلك: ا (١٥) التفرقة ... دليل: ا ج د س ف ق، —: ن. وهذا: د س ف ق، هنا: ن (١٧) فاذا: ا ج ن ق، واذا: د س، اذا: ف. وصح: ا ج س ف ق ن، فيصح: د

والذي يحقق مذهبنا ويوجب بطلان مذهب الخصوم / ان العالم كان (١٢١ب/ج) معدوما وكذا كل جزء من اجزائه على التعيين / وكان يجوز عليه الوجود (١١٢أ/ف) فكان العدم متحققا والوجود ممكنا فلو جاز اختصاصه بالوجود الممكن عن العدم المتحقق من غير تخصيص مخصص له بذلك وراء ذاته بل بما هو عين ذاته لجاز اختصاص ما كان افتراقه متحققا بالامتزاج الممكن من غير معنى وراء ذاته بل هو عين ذاته.

وكذا في كل مجتمع افترق ومفترق اجتمع وكل متحرك سكن وساكن تحرك. وكذا في جميع الاعراض فيؤدي الى القول بصحة مذاهب الثنوية ونفاة الاعراض من الدهرية وغيرهم. ولا يقال انه اختص بالوجود بعد العدم لمعنى هو غيره وهو قدرة الباري جل وعلا لان القدرة تقتضى / كون ما يدخل تحتها مقدورا، وإما لا يقتضى كونه موجودا ولو اقتضى (١٤٤أ/ب) كونه موجودا لكان ايجادا. اذ اليجاد ما يوجب الوجود كالايجاد ما يوجب الجلوس وليس المقدور بوجود لا محالة.

ولهذا يوصف المعدوم بانه مقدور فدل ان هذا باطل ولان الوجود لو حصل بالقدرة لم يكن بنا حاجة الى القول بالخلق واليجاد فكان الله تعالى قادرا على العالم لا خالقا له / ولا موجدا وبظهور بطلان هذا (١٣٠أ/د) القول ظهر بطلان هذا السؤال. والله الموفق.

(٢) التعيين: د س ف ق، التعيين: ا ج، اليقين: ن (٣) ممكنا: د س ف ق ن، متمكنا: ج (٤) مخصص: ق، —: ا ج د س ف ن (٧) ومفترق: ا ج د ق، او مفترق: ف ن س. سكن: ا ج د س ف ق، ساكن: ن (٨) تحرك: ا ج د س ف ق، متحرك: ن (١٠) لمعنى: د س ف، بمعنى: ا ج ن ق، (١١) تحتها: ج د س ق، تحته: ا ب ف ن. (و:ج) اما: ج د س اما: ف ق، اما: ف ما ا، —: ن (١٦) موجدا: ا ج س ف ق ن، موجودا: د (١٠) وبظهور: س ا ج ف، فبظهور: د وبظهور: ب ن (١٧) ظير: ا س، ظهور: ب د ف ن، ظهور: ج (كنا).

تبصرة الأدلة

- ثم جهالة من يعلق الوجود بالقدرة دون اليجاد افحش من جهالة الكرامية
 (أ/١٨٧) حيث يثبتون اسم الخالق بالقدرة دون صفة الخلق / لان / ذلك من باب
 (١١٩/أق) العبارات وقد يوجد مثل ذلك / في الشاهد وان كان مجازا فجهالتهم انهم
 (١٥٣ب/س) ظنوا المجاز حقيقة وهؤلاء علقوا بحقيقة القدرة ما لا يصلح حكما لها
 فصاروا كمن علق الوجود بالعلم أو السمع أو البصر وذلك محال فكذا هذا. 5
 وجعلوا اليجاد والتكوين عبارتين فارغتين عن المعنى فإذا هاتان جهالتان
 في الحقائق وتلك جهالة واحدة في محال العبارات. وبالله التوفيق.
 واذا ثبت بما بينا من الدلائل المغايرة بين التكوين والمكون فيجب علينا
 ان نصرف العناية الى حل ما اوردوا من الشبهات فنقول. وبالله تعالى التوفيق.
 قولهم ان الفعل يتعدى الى المفعول واذا ثبت انه لا بد ان يتعدى الى مفعول 10
 (أ/١٨٤ن) فلو وجد الفعل في الازل لا يخلو اما ان كان ما يتعدى اليه / موجودا
 في الازل او كان معدوما فان كان موجودا فهو القول بقدم العالم وان
 كان معدوما ينبغي ان يكون المعدوم مفعولا.
 الجواب عنه ان نقول عين هذا الكلام اعتراف منه ان الفعل غير المفعول
 15 لانه زعم ان الفعل يتعدى الى المفعول والشئ يتعدى الى غيره لا الى
 نفسه اذ تعدى الشئ الى نفسه محال فاذا هذا الكلام حجة عليه.
 ثم نقول الفعل يتعدى الى المفعول في الجملة. فاما ان يتعدى اليه في
 (١٤٤ب/ب) الاحوال اجمع فهذا ليس بشرط له الا ترى ان الامر متعد. يقال / امرته
 (١١٩ب/ف) فأمر / ثم كان امر الله تعالى للعالم بالوجود وهو خطاب
 (٣) انهم: ا ج د س ف ق، ان: ن (٥) او ... او: ج د س ف ق، و... و: ا، و... او: ن
 (٦) فارغتين: ا ج س ف ق ن، -: د (١٠) بد: ا ج د س ف ق، -: ن (١٠) يتعدى:
 ا ج د س ف ق، يتعدى: ن (١٨) له: ا ج د س ف ن، -: ق (٠) امرته: ا ج س ن ق
 ف، امر به: د

«كن» موجودا في الازل وكان امره الذي هو امر ايجاب موجودا في الازل ولا مأمور ولا وجوب، فكذا هذا وهذا لانه ما كان امرا بالوجود ليوحد في القدم بل ليوحد كل موجود في وقت وجوده وما كان امرا ليجب على المعدوم في القدم بل ليجب على المكلفين وقت / وجودهم وبلوغهم (١٥٤/أ/س) 5
مبلغ توجه الخطاب فكذا التكوين في الازل ما كان ليكون المكون في الازل بل ليكون وقت وجوده وكذا ما كانت ارادته ليكون مراده في الازل بل ليكون كل مراد له وقت وجوده.
ثم نقول لهم الله تعالى هل كان قادرا على العالم حالة عدمه فلا بد من بلى فيكون معدوما مقدور الوجود.

10 قلنا وبعد وجوده هل هو قادر على عدمه؟ فلا بد من بلى . قلنا وهو يقدر على ذلك بقدرة حادثة ام بقدرة ازلية فلا بد/من القول بقدرة ازلية. (١٣٠/ب/د)
قلنا تلك القدرة كانت في الازل قدرة على عدم العالم. فان قالوا نعم فقد جعلوا قدرة على عدم المعدوم وهو محال، وان قالوا هو قدرة على عدم الموجود.

15 قلنا وهل كان العالم في الازل موجودا فان قالوا نعم فقد / وقعوا فيما (١١٩/ب/ق)
نسبوا خصومهم اليه وان قالوا لا. قلنا وكيف يكون في الازل قدرة على عدم الموجود ولا موجود. فلا بد من ان يقول كانت القدرة في الازل قدرة على عدم الموجود وقت وجوده.

(١) كن: ح د س ف ن، كن عنده: ق، (٢) فكذا هنا: ا ج د ف ق ن، -: س (٥) ليوحد: يوجد: د (٢) ولا مأمور ولا وجوب.. توجه الخطاب فكذا: تكرر في: ب ن. (٦) ليكون: ب د س ن، ق، لتكون: ج، لتكوين: ن. (٨) حالة: ا ج د س ف ق، حال: ن (١٦) فلا بد من القول بتميرة ازلية: ا د س ف ق ن، -: ا (١٣) قدرة: د س ف ق، -: ا ج ن (١٧) الموجود: د س ف ق، الوجود: ن. بلى -: ق (٥) لا: ا ج د س ف ق، -: ن (٥) ولا موجود: ف س د ق ن، -: ج. (٥) يقول: ا د ف س، يقولوا: ح ق ن

فكذا هذا لنا في الفعل.

والله الموفق.

وما قال ان عند هؤلاء القوم ان المخلوق واقع بالخلق فيلزمهم ان يكون الخلق بمعنى القدرة فيلزم ان يكون له قدرتان ولان قدرة الباري جل (٨٧ب/أ) وعلا اذا كانت شاملة لجميع المقدرات / استغنى عن الخلق والايجاد 5 ولايجوز اثبات صفة لله تعالى لافائدة فيها.

(١٢٢ب/ج) يقال في جوابه انك رجل / تهذى ابدا بما يعود ضرره عليك دون خصمك. ولا تدرى بذلك لجهلك بالحقائق.

(١٥٤ب/س) اما قولك ان المخلوق لو كان واقعا بالخلق / فيكون الخلق قدرة.

قلنا والوقوع متى يكون بالقدرة بل الوقوع يكون بالايقاع. والوجود 10 بالايجاد والقدرة ليكون الفاعل في فعله مختارا غير مضطر. والارادة، ليخرج المفعول على التوالي والنظام، والعلم ليخرج على الاحكام.

ثم ان هذا الكلام هو سخنة عينك والخيب لك في جميع سعيك فان وقوع العالم لو كان بالقدرة والقدرة ازلية ينبغي على زعمك ان يكون العالم ازليا لكون ما يتعلق وقوعه به ازليا فتقع في جميع ما عبت به خصمك. 15 وكلامك الثاني ان قدرة الباري جل وعلا اذا كانت شاملة لجميع (٨٥أ/ن) المقدرات / استثنى عن الخلق والايجاد ولا يجوز اثبات صفة

(١) هنا: ا د س ج ق ن، هـ: ف (٣) فلزمهم: ا د س ف ق ن، فلزمهم: ج (٤) بمعنى: ا د س ف ق ن، لمينى: ج (٥) قدرة: ا ج د س ف ق، -: ن. (٧) ابدا بما: ا ج د س ف ق، بما: ن (١٠) يكون بالايقاع: ا ج د س ق ن، بالايقاع يكون: ف. بل: ج، -: ا د س ف ق ن، ذمها: ا ج د س ف ق، مثله: ن (١٢) الخيب: ا ج د س ف ق، الخيت: ن (١٥) لكون: ح د ف س، لكون: ان (١٦) لجميع: ا ج د س ف ق، بجميع: ن

لافائدة فيها باطل ايضا لان المعدوم لا يوجد بالقدرة على الابدان بدون الابدان فان العالم في حال عدمه كان مقدور الابدان ولا وجود لما ان الابدان لم يكن ليوجده للحال بل ليوجده عند ما علم الله تعالى وجوده واراد وجوده فلم تقع بها الغنية عن الابدان والخلق ثم هذا عليك.

5 فان الوقوع لما كان بالقدرة / وقعت الغنية عن الخلق والابدان فلماذا (أ/ف) تجعله خالقا موجدا وتجعل العالم مخلوقا موجدا واى فائدة في ذلك واى معنى تحت لفظة الخلق / والابدان والمخلوق والموجد؟ وفيه ما مر ايضا (أ/س) من وجوب قدم الموجودات لما كان وجودها متعلقا بالقدرة وعنده قدم ما يتعلق به وجود العالم يوجب قدم العالم.

10 /ثم نقول له لما كان الوجود متعلقا بالقدرة لاغير فابى فائدة في خطاب (أ/د) «كن» / ولاى معنى قال صاحبكم الاشعري بل جميع اصحابكم ان الله تعالى خالق المخلوقات بخطاب كن فابى عذر لك في ذلك فهو عذري في الخلق والابدان.

15 ثم ينبغي على قود كلامك ان يكون خطاب كن قدرة فتكون له تعالى قدرتان وما قال ان الخلق لو كان غير المخلوق اما ان يكون قائما بمحل اولا في محل / او بذات البارى ولو كان قائما بذات البارى جل وعلا (أ/ق) لا يخلو اما ان يكون محدثا او ازليا والاقسام كلها باطلة عندنا

(١) يوجد: ا ج د س ف ق، يوصف: ن (٢) العالم: ا ح د س ف ق، العلم: ن (٣) ١ — ليوجده: ا ج ف ن، ليوجد: د ق س (٤) ليوجد: ا د س ف ق، ليوجده: ج ن عند: ا د ف س ق ن، عند: ج (٤) فلم تقع: ا ج د س ف ق، —: ن بها الغنية: الغنية بها: ن (٧) تحت لفظه: ا ج ق س، تحت لفظ: د ف، يجب لفظة لفظة (متكررة): ن. والمخلوق والموجد: ج ق ن، والموجد والمخلوق: س ف، (٧) ما مر ايضا: ج د س ف ق، ايضا ما مر: ا ن (٨) وجوب: د ف ق ن، وجود: س (٨) عند: ا ج د س ف، عند: ن ق (١٠) نقول له: ا ح د س ق ن، نقول: ف (١٥) كان: ا ج د س ف ق، —: ن (١٧) لا يخلو: ا ج د س ف ق، لا ينفى: ن

على ما نبين الا ما قال انه قائم بذات الباري جل وعلا وانه ازلى. فما قال في ابطاله ان الاختراع ان حصل به فهو في معنى القدرة هذيان (١٢٣/ج) ظاهر. كيف يقال يحصل الاختراع بالخلق القائم بذات الله تعالى / والاختراع هو الخلق على ما بينا ان الخلق والاختراع والايجاد والتكوين نظائر وهى من الاسامي المترادفة بل كان ينبغي ان يقول ان حصل به 5 الوجود فهو في معنى القدرة. وقد بينا فساد هذه الوجود يكون بالايجاد بالقدرة. وما قاله بعد فراغه عن افساد هذه الاقسام بزعمه ان يبطلان هذه الاقسام ظهر ان الخلق ليس معنى زائدا على المخلوق.

قلنا وما انقسم الى اقسام وظهر بطلان الاقسام سوى واحدا منها انما يتعين ذلك ان لو كان في حد الامكان. فاما اذا كان هو ساوى غيره في الامتناع 10 فلم قلت انه يتعين ذلك واي فرق بينك وبين غيرك من الخصوم ان لو قال لما ظهر بطلان الاقسام كلها تعين ان التكوين معنى وراء المكون وهو قائم لا في مكان كما قالت جماعة منكم او قال هو حادث قائم بذات الباري كما قالت الكرامية وذلك كله باطل فكذا قولك باطل. ودلائل امتناع كون التكوين راجعا الى المكون قد مرت على الاستقصاء. 15

(١٥٥ب/س) ثم نقول لم يقم لك دليل / بطلان كون التكوين ازليا قائما بذات الباري لما مر من الجواب عن شبهاتك ونبين ايضا ان شاء الله تعالى اذا

(٢) ان حصل: د ف ق ن، المحصر: س. فهو: فهى: ا. هذيان: ا ج د س ف ق، هذان: ن (٤) يقول: يكون يقول: ج (٦) فهو: فهى: ا (٦) فساد: د س ف، ان هذا فاسد: ا ح ن ف. يكون: ج د س ف ق ن، يكون: ا (٧) بزعمه: بزعمه: ا (١٠) هو: ا س ن، —: ج د ف ق. ذلك: ف، —: ج د س ف ن (١١) الخصوم: ا ج د س ف ق، الخصم: ن (١٣) قالت: د س ف ق، قاله: ن (١٤) دلائل: ا د ف ق ن س، دلالته: ج. فكذا: وكذا: ح (١٦) لم: ا ج د س ف ق، ان لم: ن (١٧) لما مر: ولما مر: ج

انتهينا الى اثبات قدم التكوين. وبالله التوفيق.

هذا كله ابطال كلام هذا الذي جعل قولنا نظير قول برقلس حكيت
شبهه بلفظه ثم رددت ذلك كله على ما مر لعلا يظن عند حكايي ذلك
بغير عبارته اني قصرت في بيان كلامه لتعذر / ابطال ذلك والحمد لله (١٣١ب/د)
5 محق الحق ومبطل الباطل.

واما ما قال غيره من الاشعرية / ان الكفر فعل العبد وهو مفعوله فدل (١١٣ب/ف)
ذلك على جواز كون الفعل مفعولا. والجواب عنه ان هذا غير مسلم
بل الكفر فعله لا مفعوله وهو مفعول الله تعالى. وما ادعى من الاتفاق
ان ما ليس بمفعول للعبد ليس بفعل له باطل وخصومه لا يوافقونه في ذلك
10 وقد اقمنا الدلائل على وجوب كون الفعل غير المفعول.
والله الموفق.

واذا ثبت ان التكوين غير المكون فبعد ذلك نصرف العناية الى اثبات
قدم التكوين وقد خالفنا في ذلك جميع فرق الضلال على ما بينا في اول
المسألة وشبهتهم ما مر انها مقالة محدثة على ما قررنا / (١٢٠ب/ق)
15 / والثاني / ان القول بقدم التكوين يوجب القول بقدم المكونات. (٢٣ب/ج)
(٨٥ب/ن)
فنقول وبالله التوفيق اذا ثبت ان التكوين غير المكون لما ذكرنا من الدلائل.

(١) وبالله التوفيق: د ف ق ن، —: س (٢) برقلس: ق (ابرقلس هامش). ابرقلس: س، ابرقلو س:
ف، ابي قلس: ا. ابن قلس: ج ن (٢) — هذا: ج د س ف ق، وهذا: ا. ثم: و: ج (٣) حكايي:
ا ج د س ف ق، حكايي: ن (٦) واما: ا د س ف ق، فاما: ج ن. وهو: بل هو: ف (٧) والجواب
عنه: د س ف، فالجواب عنه: ف، فالجواب: ن (٨) وما: ا ج د س ف ق، ومن: ن (١٠) الدلائل:
د س ف ق، الدلالة: ج ن (١١) والله الموفق: د ف ق ن، والله اعلم: س (١٣) الضلال: ا د
س ف ق، الضلالة: ن، الضلال: ج. شبهتهم: ج س ق ن، شبههم: ف (١٤) ما مر بها: وما مر
انها: د، ما مر بها: ج

فنقول بعد ذلك انه لا يخلو اما ان كان ازليا كما قلنا واما ان كان محدثا. ولاوجه لكونه محدثا لانه ينقسم الى اقسام ثلاثة ثم ينقسم كل قسم الى قسمين وكلها ممتنعة فيكون القول بها ممتنعا. اذ لا بد عند القول بمحدثه من اثباته على احد هذه الاقسام الثلاثة ثم على احد القسمين فيكون ذلك اثبات ما قام دليل امتناعه وهو باطل.

5

(١٥٦/س) وبيان / تلك الاقسام الاولى انه اما ان حدث في محل سوى ذات الله تعالى او حدث لا في محل او حدث في ذات الله تعالى وكل قسم ينقسم الى قسمين. اما ان حدث بنفسه او باحداث الله تعالى. ولا وجه الى القول بان حدث باحداث الله تعالى لان الكلام في التكوين الثاني كهو في الاول فيؤدى الى ان احداث التكوين الثاني بتكوين ثالث والثالث 10 برابع الى ما لا يتناهى كما هو مذهب معمر وهو باطل.

اذ القول بتعلق حدوث العالم بما لا يتناهى من الاسباب يمنع من حدوثه ووجوده وهو موجود بالحس محدث بالدليل الضروري فكان ذلك دليلا على بطلان هذه المقالة وهو مثل قول الدهرية لاحداث الا وقبله حادث. وقد بينا فساد ذلك وفي القول بصحة هذا قول بقدم العالم. 15

(٨٨ب/أ) والقول بقدمه يوجب بطلان التكوين / فاذا هذا قول توجب صحته بطلانه ولاوجه الى القول بمحدثه لا باحداث احد لانه لو جاز هذا

(٢) لكونه ا د س ف ن، الى كونه: ج (٤) ثم: س (٦) الاولى: ا د س ف ن، الاول: ج، (٨) الى القول: ج د س ف ن، للقول: ا ق (١٠) احداث: د س ف ن، احداث: ا ج ق (١١) وهو: ا ج ف س ق ن، وهذا: د (١٣) دليلا: ا ح ف ق ن، باطلا دليلا: دس (١٤) المقالة: ج د س ف ق ن، الدلالة: ا (١٥) قول: د س ف ق، القول: ن (١٧) بمحدثه: د س ف ق. بمحدث: ن. هذا: ج د س ف ق ن، هو: ا

في التكوين لجاز في كل العالم وقد مر ابطال ذلك في مسألة اثبات الصانع وليس يستقيم قول الكرامية انه يحدث بالقدرة اذ من مذهبهم ان التكوين يحدث في ذات الله تعالى بقدرته/لاباحداث وتكوين ثم يحدث جميع العالم (أ/د/١٣٢)

بتكوين الله تعالى القائم بذاته لان هذا فاسد من وجوه.

- 5 احدها انه لو كان بالقدرة لكانت القدرة تكوينا اذ التكوين ليس الا ما يتكون به المكون وكذا الایجاد ليس الا ما يوجد به الحادث فاذا كان هذا في الحقيقة قولاً بقدرة الایجاد لان القدرة عندهم / ازلية ولان حدوث (أ/ف/١١٤)
- الفعل لو جاز بمجرد القدرة من غير الایجاد والتكوين لجاز ذلك في جميع العالم فيكون العالم حادثاً غير محادث موجوداً بالقدرة فيبطل القول بوجود التكوين / فيبطل القول بمحدثه بالقدرة. (ب/س/١٥٦)

فكان هذا ايضا قولاً توجب صحته بطلانه. وما كان هذا سبيله من الاقاييل فهو باطل ولان عندهم حدوث التكوين بالقدرة وحدث جميع العالم بالتكوين فيسمون / التكوين حادثاً لا محادثاً لانه ما حدث (أ/ج/١٢٤)

بالاحداث ليكون محادثاً / ويسمون العالم محادثاً لان حدوثه كان بالاحداث. (أ/ق/١٢١)

- 15 ويقولون المحادث ما وقع عليه الاحداث. فاما حادث لم يقع عليه الاحداث فهو ليس بمحدث. وكذا يسمون كلام الله تعالى حادثاً لا محادثاً

(٢) يحدث: ا ج د س ق ، حدث: ف، محادث: ن (٧) الایجاد: ا ج د س ف ق، الاتحاد: ن (٧) بقدم: ا د س ف ق ن، بعدم: ج (٨) بمجرد: ا د س ف ق ن، لمجرد: ج (٩) حادثاً: ا ج س ف ق ن، -: د. فيبطل: ن ق، وببطل: د س ف (١١) كان: د س ف ق، -: ن (١٣) لانه ما ... محادثاً: ا ح س ف ق ن، -: د (١٤) ويسمون ... لان حدوثه: ا ج د س ف ق، لان وجوده: (١٤) كان بالاحداث: ا ج س ف ق ن، ما كان لاحداث: د (١٥) حادث: ا ح س ف ق ن، حدث: د (١٦) لا محادثاً: ا د س ف ق ن، -: ج

مخلوقا فكان التكوين هو مقدور الله تعالى لاغير. وهو حادث في ذاته والعالم ليس بمقدور الله تعالى فلم يكن لله تعالى قدرة الاعلى ما في ذاته. فاما على ما وراء ذلك فلا قدرة له عليه وهذا فاسد من وجوه لما فيه من ازالة قدرة الله تعالى عن العالم واقتصار قدرته على ما في ذاته والقول به مما يوجب مسارعة العقلاء اجمع الى اكفارهم. 5

ولان القول به انكار لقوله تعالى: وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (١). وعندهم لا يقدر على شيء الا على ما يحدث في ذاته ولان من اجزاء العالم ما هو مقدور غير الله تعالى وهو افعال الحيوانات اجمع فلو لم تكن مقدورة له مع جواز كونها مقدورة لغيره للزمه العجز اذ زوال القدرة عما هو في نفسه مقدور لن يكون الا عن عجز. وقد بينا ذلك فيما تقدم 10
وصار كل ما دبّ ودرج مما له فعل اختياري قادرا على ما قصرت عنه قدرة الله/ تعالى وبطلان هذا لا يخفى. فاذا بطل هذان القسمان. وكل قسم من الاقسام الثلاثة ينقسم الى احد هذين القسمين بطل الاقسام كلها. ثم نقول كل قسم من ذلك فاسد في نفسه ايضا اما جدوته لا في محل ففاسد من وجهين. 15

احدهما ان التكوين الحادث عرض ووجود العرض قائما بنفسه محال كما في سائر الاعراض كالسواد والبياض والحركة والسكون وغير ذلك من الاعراض وليس يستقيم قول صاحب هذه المقالة وهو ابن الروندي ان التكوين ليس بنرض / لان العرض ما يعرض الجوهر فيوجد فيه (د/أب/د)

(٤-٣) فاما على ما ... في ذاته: ا ج د س ف ق، - : ن (٦) ١- الانعام ١٠٢ (٧) يحدث: د س ف ق، حدث: ا ج ن (١٠) لن: ا د س ف ق ن، - : ج (١١) مادب: ج د س ف ق ن، دب: ا (١٢) وكل: ا ج ف ق ن، نكل: د س، (١٤) ذلك: ا ج د ق ن س، الاقسام الثلاثة: ف (١٦) قائما: ا د س ف ق ن، قائم: ج (١٨) ليس يستقيم: د س ف، لن يستقيم: ق ن (١٨) الروندي: ا ج د س ف ق، الراوندي: ن. (١٩) الجواهر: ا ج د س ف ق، الجواهر: ن

وهذا لا يعرض الجوهر بل يوجد لا في محل.

والعرض هو الذي يستحيل قيامه بنفسه لا ما ليس بعرض لانا نقول له
جوز قيام السواد والبياض والحركة والسكون وغير ذلك لا في محل ولا
تسميها اعراضا. لانها لم تعرض الجوهر فان جوز ذلك خرج عن المعقول
5 / والتحق باهل العناد وان لم يجوز بطل سعيه.

(١٨٩/أ)

ثم نقول ان استحالة قيام/ هذه الاعراض بانفسها ما كانت لانها اعراض (١٢٤ب/ج)
تعرض الجوهر بل اعتراضها الجوهر ووجودها فيه لا غير، كان لاستحالة
قيامها بذواتها فكانت مفتقرة الى محل/ في انفسها لما انها صفات تتجلى (١١٤ب/ف)
بها محالها وتمتاز بقيامها بها عما لاقيام لها بها فلا يتصور وجودها الا على
10 هذا السبيل. والله الموفق.

والوجه الثاني ان التكوين لو كان قائما لا في محل لم يكن لله تعالى به
اختصاص فلم يكن هو به مكونا كما لا يكون الذات في / الشاهد اسود (١٢١ب/ق)
بسواد لم يقم به فلم يكن الله تعالى خالق العالم فلم يكن العالم دالا
15 عليه. والقول بهذا تعطيله ونفيه. ولو جاز ان يوصف الله تعالى به وان
لم يقم التكوين به لجاز ان يوصف به غير الله تعالى وان لم يكن للتكوين
اختصاص به فيكون لو حدث اليوم جسم لكان كل واحد من الناس
مكونا له خالقا موجدا محدثا ولا يكون الله تعالى بكونه خالقا له اولى
من كل واحد من الناس وفساد هذا لا يخفى.

(١) الجوهر: ا ج د س ف ق، الجوهر: ن (٢) له: ا ج س ف ق ن، لو: د (٤) الجوهر: ا ج
د س ف ق، الجوهر: ن (٨) صئات: ا ج د س ف ق، صارت: ب ن. تتجلى: ا، تتجلى: ب
ج س ف ق ن، تحلى: د (١٠) بها: ا د س ف، به: ج ن ق الاعلى هذا السبيل: س ف ق ن،
على هذا الطريق: د، لاعلى هذا السبيل: ا ب ج (١٤) خالق: به خالق: د. فلم: ا ج س ف ق
ن، ولم: د. تعطيله: ج د س ف ق ن، تعطيل: ا (١٦) يكن: ا ج د س ف ق، —: ن (١٨)
بكونه: ج د س ف ق، يكون: ن (١٩) واحد: ا ج د ف، —: س ن ق

ولو وجد سواد لا في محل لكان كل الاجسام اسود به والقول بهذا كله خروج عن قضايا العقول فبطل هذا القسم واما حدوثه في محل اخر سوى ذات القديم جل وعملا فمحال فاسد ايضا / لوجه احدها ما مر ان التكوين حدث بتكوين ام لا بتكوين الى اخر ما بينا.

والثاني ان التكوين لو كان قائما بمحل لكان المكون للعالم من قام به 5 التكوين لا الله تعالى كما في جميع الصفات التي مر ذكرها ان الموصوف محالها لاغيرها وقد قررنا ذلك غير مرة.

والثالث ان ذلك المحل الذي قام به التكوين اما ان يكون قديما واما ان يكون محدثا فان كان قديما اما ان كان موصوفا بصفات الكمال واما ان لم يكن موصوفا بها. فان لم يكن موصوفا بها فلا يكون قديما اذ التعرى 10 عن صفات الكمال يوجب الاتصاف باضدادها وهي كلها نقائص، وذلك من امارات الحدوث. ولو كان موصوفا بصفات الكمال والتكوين قائم به فهو الخالق للعالم المكون له لذلك الغير.

وجاء من هذا ما ذهبنا اليه وايتم انتم من اثبات صانع قديم للعالم كان (د/١٣٣) التكوين/صفة له قائمة به وبطل جميع سعيكم. فبعد ذلك القول باثبات 15 قديم اخر لا تكوين له باطل. اذ القول بالقديمين القائمين بالذات محال على (ج/١١٥) / ما مر. وكذا جعل من له صفات الكمال وهو موصوف بالتكوين غير صانع العالم وجعل من لا تكوين له صنعا له تلب المعقول فيكون باطلا وبالله التوفيق.

(٢-١) لكان كل... في محل: ا ج د س ف ق، -: ن (٢) فيطل: ج د س ف ق، فيطل:
 ا (٣) ما مر: ا ج د س ف ق، بما مر من: ن (٤) بها: ج د س ف ق ن، -: ا (١١) وهي:
 ا ح س ف ق ن، وهن: د (١٣) للعالم: ا ج س ف ق ن، -: د (١٤) تكوين: ج د س ف
 ق ن، يكون: ا (١٨) ١- له (١٣): ا ح د س ف ق، -: ن

- وان كان ذلك انحل حادثا اما ان حدث بتكوين واما ان حدث لا بتكوين.
فان حدث لا بتكوين، ان حدث لا بمعنى من قبل الباري جل وعلا.
واما ان حدث بالقدرة. ولا وجه الى القول بحدوثه لا بمعنى من قبل الباري
لانه لو جاز ذلك فيه لجاز في جميع العالم وفيه تعطيل الصانع ولا وجه
5 للقول بحدوثه بالقدرة لا بتكوين لما مر انه لو جاز هذا فيه / لجاز في (٨٦ب/ن)
جميع العالم فبطل التكوين اصلا ويكون العالم مقدور الله تعالى لاخلوقه
ويكون الله تعالى قادرا على العالم لاخلقا له والقول به كفر / لما ان
القدرة لا تقتضى الوجود / بدون الفعل فيكون فيه ايضا/ (١١٥أ/ف)
/تعطيل الصانع ولان وجوده لو كان بالقدرة لكانت القدرة ايجادا وهي (١٥٨أ/س)
10 ازلية فكان اليجاد ازليا. ولو حدث بتكوين اما ان حدث بتكوين سابق (١٢٢أ/ق)
عليه كما هو المحكى عن بشر بن المعتمر. واما ان حدث بتكوين مقارن (٨٩ب/أ)
له كما هو المحكى عن ابي الهذيل فان حدث بتكوين سابق عليه فاذا لقيام
للتكوين به قبل وجوده.
اذ قيام تكوين موجود بمكون لم يوجد بعد محال. وقد ابطالنا قيام التكوين
15 بنفسه ولانه لما جاز وجود التكوين ولا مكون بعد زمانا واحدا جاز
ازمنة كثيرة. اذ لا فرق بين التقدم بزمان والتقدم بازمنة في ان وجوده
ولا مكون جائز.
واذا كان كذلك بطل ادعاؤهم ان وجود التكوين يقتضى وجود المكون
لا محالة ولا يجوز سبقه عليه. ونبين ذلك باتم من هذا في مسألة الاستطاعة
20 ان شاء الله تعالى.

(١) المحل: ا ج د س ف ق، المحال: ن (٢) بمعنى: ج س ف ق ن، معنى: ا د (٣) بالقدرة: ج
د س ف ق ن، لا بالقدرة: ا . الى القول: ا ج س ف ق ن، للقول: د (٤) حاز: ا د س ف
ق ن، حادث: ج (٤) لجاز في جميع العالم وفيه تعطيل ... لو جاز هذا فيه: تكرر في: ن (٩) الصانع:
ا د س ف ق ن، الصانع وبالله التوفيق: ج ق. ولو: ا ج د س ف ق، لو: ن (١٤) اذ: د س
ف ق، او: ن (١٦) اذ: ا ج ف ق ن، فاذا: د (١٨) يقتضى: ا د س ف ق ن، مقتضى: ج

ولو كان التكوين مقارنا له فلم يكن على اصلهم اضافة وجود المكون الى التكوين اولى من اضافة وجود التكوين الى المكون كما يشنعون علينا في مسألة الاستطاعة مع الفعل. فاما ان يترك ابو الهذيل ذلك التشنيع وينقاد للحق واما ان يترك هذا القول وإلا فهو مناقض.

ونقول له ايضا لما كان لتكوين قائما بالمكون فالمكون اذا هو المكون 5 لنفسه لما مر ان الموصوف بالصفة من قام به لا بمن لم يقم به فيكون العالم على هذا خالقا لنفسه وفيه امران. احدهما تعطيل الصانع وهو كفر.

(١٣٣ب/د) / والثاني ايجاد الشيء نفسه وهو محال على ما مر في باب / اثبات الصانع.

10

والله موفق.

واما حدوث التكوين في ذات الباري جل وعلا كما يذهب اليه الكرامية فمحال ولا بد من بيان مذهبهم في هذا ليظهر عند الوقوف على فحش جهالتهم بطلان مقالاتهم قبل / الاشتغال بابطال مذهبهم وادحاض شبهتهم. (١٢٥ب/ج)

(١٤٨ب/س)

فنقول وبالله التوفيق ان مذهبهم ان كل ما يريد الله تعالى احداثه في العالم يحدث في ذاته احداثه وتكوينه ويحدث ايضا ارادة حدوثه فيريد بارادات 15 حادثة ويتكلم بكلام حادث في ذاته من جنس الحروف فيحدث بقوله كن كاف ونون ورزق برزق حادث.

(١) فلم : د س ف ق ، لم : ن (٣) علما : ج د س ف ق ن ، واما : ا (٤) للحق : للخلق : س

(٥) فالمكون : ج د س ن ، والمكون : ا ف (٦) لا يمن : ف ، لا من : ا ج د ق ن ، لم : س (٩)

الشيء نفسه : ا ج ف ق ن ، الشيء لنفسه : س ، شيء نفسه : د (١٣) بطلان : ا د س ف ق ن ،

وبطلان : ج ، مقالاتهم : ج س ن ، مقالهم : ف ، (١٣) شبهتهم : ج س ف ق ، شبهتهم : ن (١٥)

فيريد : د س ف ق ، ويريد : ن

5 ويزعمون ان الحوادث التى تحدث في ذات الله تعالى اضعاف
 المحدثات من الاجسام والاعراض اذ لاحدوث لشيء من اجزاء العالم
 الا بقوله له «كن» و ارادته لحوثه وهما حادثان في ذاته ولاينعدم شيء من
 اجزاء العالم الا بقوله إفنَ او كُنْ معدوما، و ارادته لعدمه وهما حادثان
 في ذاته فكانت الحوادث في ذاته اضعاف محدثات العالم. وكذا قالوا
 بحدوث مماسه في ذاته عند مماسه لما يماس من الاجسام وكذا عند رؤيته
 شيئا او سماعه صوتا يحدث فيه تسمع وتبصر بعدد المبصرات / (١٢٢ب/ق)
 والمرثيات ويسمونه شيئا في الازل لا يسمع قائم بذاته بل بسمعته يعنون
 به قدرته على التسمع وكذا / يسمونه بصيرا / ببصريته لا يبصره (١١٥ب/ف)
 ثم تسمعه وتبصره محدثان. وكذا كان في الازل متكلمنا قائلا لا بقوله
 10 وكلامه بل بقائلتيه ومتكلمتيه وهما قدرته على القول والكلام.
 فاما الكلام فهو يحدث عند تكلمه وكذا كان في الازل خالقا بخالقيته
 ورازقا برازقته وهما القدرة على الرزق والخلق. فاما الخلق والرزق فهما / (١٨٧أ/ن)
 يحدثان في ذاته هذا هو مذهب جمهورهم.
 وهؤلاء يقولون انه عالم بعلمه وفادر بقدرته وحى بحياته ولا يقولون

(١٣) له: ق ن، —: ج س ف (١٠) لحدوثه: د س ف ق، بحدوثه: ن (١٠) لاينعدم شيء: ا ج ف
 ق ن، لاينعدم لشيء: د، ينعلم شيء: س (٤) افن: ا د س ف ق ن، نبي: ج (٥) الحوادث: ا ج د
 . ف، ق، الحوادث: ضامت الحوادث: ن (٥-٦) في ذاته اضعاف ... من الاجسام: ا ج د ف
 ق ن، —: س (٥) محدثات: ا ج د ق ن، لمحدثات: ف (٦) من: ج د ف ق ن، في: ا (٧)
 بعدد: ا ج . ف، ق، بعد: د ن. المبصرات: ا د . ب، ف، ق ن، —: ج (٨) بسمعته: ا ج د
 س ف ق، السمعته: ن (٩) التسمع: س ق ن، التسمع: ا ج، التسميع: د ف (١٠) بصريته: ا
 د ن، ببصريته: ب ج س ف ق لا يبصره: ا ج د س ب ق، —: ن (١٢) عند: ا ج س ف
 ق ن، عه: د (١٤) هذا: ا ج س ف ق، وهذا: ن

تبصرة الأدلة

هو عالم به المية وقادر بقادريته وسني بحبيته لما ان العالمية والقادرية والحياة قدرة على العلم والتجارة والحياة وهذه الصفات لاتدخل تحت القدرة فلا تتصور علمية ولا قادرية ولاحية.

ومنهم من قال انائية معنى مخصوص به يكون الخالق خالقا وهي غير القدرة يقولون انه عالم بالمية وقادر بقادرية وسني بحبية وهذه المعاني غير 5 العلم والقدرة والحياة فيجسونه عالما قادرا حيا بما ليس بعلم ولا قدرة (١٥١/س) ولا حياة ولا يجعونه عالما قادرا حيا بالعلم والقدرة والحياة / وهذا غاية الغباوة والضلالة.

(١٢٣/د) ثم بينهم اختلاف في جواز عدم ما حدث في ذاته من / المعاني. منهم من جوز ذلك وهذا هو القول بالتغير ومنهم من لم يجوز ذلك وهو 10 القول باستحالة العدم على الحوادث. وكلا القولين باطل.

وللمتكلمين كلام كثير عليهم في ابطال كونه خالقا بالخالقية ومريدا بالمريديية وغير ذلك. اعرضنا عن ذلك مخافة التطويل واشتغلنا بابطال كون التكوين حادثا في ذاته وكونه محلا للحوادث. فنقول.

15

وبالله التوفيق.

انا قد بينا قبل هذا ان ما كان متعريا عن الحوادث يستحيل اعتراء الحوادث عليه لانه ان كان متعريا لذاته فيستحيل بطلان التعري والذات باق. ويستحيل حدوث الحوادث مع وجود التعري لما في

(٧) وهاء: ا د س ف ق ن، هذه: ج (٤) به يكون: ا د س ف ق ن، يكون به: ج (٥) بعالية... بقادرية... بحبية: ج ف ق ن، بعالية... بقادرية... بحبية... د س (٦) العلم: العالم: س. والعلم: بعد القدرة في: ن (٦) بما ليس بهام... قدا... حيا: د ف ق ن، س (٧) والحياة: ج د س ف ق ن، س: ا (١١) وكلا: د س ف ق ن، فكللا: ح (١٣) بالمريديية: د س ف ق ن، بمريديية: ا ج (١٣-١٤) واشتغلنا... الحوادث: ج د س ف ق ن، س: ا

الاتصاف بالتعري عن الحوادث وبقيام الحوادث به من المضادة. ولو كان متعريا لمعنى ان لم ينعدم ذلك المعنى ففيه اجتماع الوصفين ايضا. وان انعدم علم انه لم يكن قديما لاستحالة العدم عليه. واذا لم يكن قديما والذات لا تخلو عنه وعن هذه الحوادث فلم يخل عن جنس الحوادث. وهذا هو اشارة الحدث. وبهذا عرفنا حدث العالم وبطلان قول اصحاب الهيولي. ولو جاز هذا في الصانع مع قدمه لجاز في الهيولي وفي جميع اجسام العالم. والقول بقدم العالم باطل فما كان / يوجهه او يساويه في دليل (١٢٣/أ)، البطلان كان باطلا.

يحققه ان المعنى الحادث في ذاته اما ان يكون جائز العدم او يكون ممنوع العدم. فان كان جائز العدم ادى ذلك الى القول بتعاقب الحوادث عليه وهو من امارات الحدث/وان كان ممنوع العدم فهو ازلي لانه اذا كان (١١٦/أ) ممنوع العدم كان واجب الوجود. وما كان واجب الوجود فهو ازلي على ما مر قبل هذا. وفيه صحة قولنا ومناقضة قوله حيث جعل واجب الوجود حادثا ولان استحالة قبوله الحادث في الازل اما ان كان لذاته وذاته موجود واما أن كان لمعنى، / والعدم على ذلك المعنى ممنوع فاستحال (١٥٩/ب/س) الان ايضا قبوله للحوادث. والله الموفق.

وظهر بهذا بطلان حدوث التكوين في ذاته تعالى وجاء من هذا ان الاقسام التي ينقسم اليها التكوين لو كان حادثا كلها ممنوعة فامتنع القول

(١) قيام: د س ف ق ن، لقيام: ا (٣) علم: ا د س ف ق ن، علم ايضا: ج . قديما لاستحالة:
ا د س ف ق ن، قديم اذ لاستحاله: ج (٥) قول: ج د س ف ق ن، —: ا (١١) امارات: ا
ب، ج د س ف ق ن، اشارة: ن (١٢) وما كان واجب الوجود: ا س ف ق ن، —: ج د (١٦)
للحوادث: ا د س ف ق ن، للحدث: ج (١٧—١٨) حدوث التكوين ... فامتنع القول: ا ح
د س ف ق، حدث القول: ن

(١٢٦ب/ج) / بحدوثه لما مر أن في اثبات حدوثه اثبات امر ممتنع واثبات الممتنع محال وإذا بطلت هذه الوجوه تعين القول بقدمه.

فان قيل انما يتعين بعض الوجوه عند ثبوت امتناع ماوراءه ان لو ثبت (١٣٤ب/د) ان هذا الوجه / ممكن. فاما عند ثبوت امتناعه فلا يتعين لمساواة سائر (٩٠ د/أ) الوجوه الممتنعة اياه. فلم قلت ان القول بقدم التكوين ممكن وليس بممتنع 5 بل هو ممتنع لما مر انه قول مستحدث لا قائل به في السلف.

ولان الخلق لو كان صفة له ازلية لصح ان يقال خلق في الازل كما يصح ان يقال علم وقدر ولانه لو كان في الازل موجودا لكان العالم مكونا مخلوقا لان سبيل الخلق ان يتعلق بالمخلوق وسبيل التكوين ان يتعلق بالمكون كما ان العلم لما كان يتعلق بالمعلوم، وكذا القدرة بالمقدور وهما كانا ازليين 10 صح المعلوم والمقدور في الازل ولو كان العالم مكونا مخلوقا في الازل لثبت القول / بقدم العالم لان المكون المخلوق لن يكون الا الموجود. فاما المعلوم فلا يكون مكونا ولا مخلوقا بخلاف المقدور والمعلوم. فان المعلوم يوصف بذلك فعلى هذا كان القول بقدم التكوين قولاً بقدم العالم الذي ثبت حدوثه بالدلائل الضرورية ولان القول بوجود التكوين ولا مكون 15 اثبات العجز وهو محال على الله تعالى.

فيجاب عن هذا الكلام بان يقال نعم. الامر كما زعمتم ان تعيين وجه من الوجوه لا يمكن عنه امتناع غيره من الوجوه الا بعد اثبات امكانه

(١) ان في: د س ف ق، من ان: ا ج ن (٤-٥) فاما عند... التكوين ممكن: ا ج د س ف ق، -: ن. مستحدث: ا ج د س ف ق، يستحدث: ن (٦) في: ا ج د س ف ق، من: ن (٨) ولانه: ج س ف ق (١) لانه: ا د (٩) مخلوقا: ا ج ف . ن، مخلوقا في الازل: د (٩-١١) لان سبيل ... مخلوقا في زل: ا ج د ف ق ن، -: س

- وانصفتم حيث طالبتمونا باثبات الامكان ونحن لانرضى بذلك بل نزيد عليه، ونقول ان القول بقدمه واجب. وذلك لان الله تعالى تمدح بقوله تعالى:
- / هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ (١) كما تمدح بقوله / هُوَ اللَّهُ الَّذِي (١٥٠/ب)
- لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ (٢٣/ب/ق)
- 5 (٢). ثم زوال ما به التمدح يوجب نقضا اذ لاشك ان الذات عند استحقاق المدح / يكون اكمل منه عند انعدام استحقاقه والنقص من (١٦٠/أ/س)
- امارات الحدث ولهذا لا يجوز عليه شيء من صفات النقص. اذ النقص من حيث الذات كما هو دليل الحدث فكذا النقص من حيث الصفات. اذ ذات ما كما لا يقتضى نقصه من حيث الذات/ لا يقتضى نقصه من حيث الصفات. (١١٦/ب/ف)
- 10 وكما ان نقصه من حيث الذات يثبت باثبات غيره فيه ليدل على / كونه (١٢٧/أ/ج)
- تحت قدرة الغير ويستدل بنقصه على كمال من هو قادر عليه. فكذا في النقص الثابت من حيث الصفات فمن لم يجعله خالقا رازقا بارئا مصورا في الازل فقد زعم ان الله تعالى في الازل كان انقص منه الآن والنقص من امارات الحدث.
- 15 فاذن اثبت في القدم دليل حدث الله تعالى جل ربنا عن ذلك وتعالى فكان الله تعالى على / زعم هذا القائل في الازل محدثا وكون الأزل (١٣٥/أ/د)

(١) طالبتمونا: د ف ق ن، طلبتمونا: س (١) نزيد: ج د س ف ق ن، نرد: ا (٢) القول: ج د س ف ق، القدم: ب ن (٤) ١- الحشر ٢٤ (١) هو الله ... بقوله: ا ج س ف ق ن، - : د (٥) ٢- الحشر ٢٣ (٥) نقضا: ا د س ف ق ن، نقضا: ج (٧) اذ النقص: ا ج د س ف ق، -: ب ن (٨-٩) كما هو دليل: ... من حيث الذات: ا ج د س ف ق، -: ن. الذات: ج د س ف ق، او ذات: ا (١٠) باثبات: ح د س ف ق ن، بان: ا. غيره: د ف ق ن، عدم: س (١١) يستدل: ا ج د س ف ق، لبيستدل: ب ن (١٢) رازقا: د س ق، -: ا ج ف ن (١٣) الآن -: س (١٥) فاذن اثبت: ب ج د س ف ق، واذا ثبت: ا ن (١٦) فكان: ا د ف ق ن، وكان: ج س

بمحدثا محال. وكون ذات واحد محدثا قديما ممتنع.

ولانه لو صار خالقا بخلق حادث لصار بوجود المخلوقات ممدوحا فحصل له التمدح بغيره لانبفسه فكان محتاجا الى وجود ذلك الغير ليدفع به نقصه. اذ الحاجة ليست الا نقص يرتفع بالمطلوب وينعبر به.

ولانه لو كان كذلك لصار بفعله جالبا الى نفسه نفعا مكتسبا ما يستفيد 5 به مدحا ورفعة وكمال درجة وجلال قدر. وهذا كله من امارات الحاجة ودلائل النقص وسمات الحدث وكل محدث مخلوق لاخالق فاذا كان الخالق عندهم مخلوقا.

ولانه تعالى لو لم يكن خالقا ثم صار خالقا وقد مر ان استحقاق الوصف (أ/أ٩١) اما ان / يكون بصفة قائمة بالذات او بصفة راجعة الى الذات. وصفة 10 الخلق ليست براجعة الى ذاته بل هي قائمة وراء ذاته بالاجماع. فلو لم تكن قائمة بالذات لم يكن مستحقا اسم الخالق بها على ما بينا.

ثم اذا صار خالقا صار لقيامه به فيصير متغيرا عند صيرورته خالقا اذ الذات بحدوث صفة فيه لم تكن ثابتة، تتغير عما كان عليه والتغير من (ب/١٦٠) امارات / الحدث. فاذا يصير مخلوقا عند صيرورته خالقا و صار من يعبد 15 الخالق عابدا لمخلوق وهذا كله محال.

والذى يحققه ان من يجوز عليه الفعل لاينتفى عنه الفعل الاعن عجز.

(٣) به نقصه: ا ج د س ف ق، بنقصه: ن (٤) نقص (كذا في النسخ الآتية: ب ج ن، ونقص مشكول في النسخ الآتية: ا س ف ق) (٧) الحدث: ا د س ف ق ن، الحدث: ج (١١) هي قائمة: د ق، هو قائمة: س، هي: ا ج ف ن. (١٢) مستحق: ا د س ف ق ن، يستحق: ا (١٣) به: ا ج د س ف ق، -: ن (١٤) ثابتة: ا ف ق ن، قائمة: د س بينة: ج. (١٥) تنغير: ا د س ف ق ن، بتغير: ج (١٦) مخلوق: ا د ف ق س ن، للمخلوق: ج (١٧) ينتفى: د ف ق ن، ينفي: س

- فاما بدون العجز فلا بد من ان يكون فاعلا فعلا مّا والشاهد دليل الغائب فلو كان الفعل عن الباري جل وعلا منتفيا في الازل للزم عجزه في الازل وهو محال. فدلّت هذه الدلائل ان كون التكوين قائما بذات الباري جل وعلا في الازل كان واجب الوجود / ثم في الدلائل الاستقرائية اذا امتنعت (١٢٤/أ/ق)
- 5 الاقسام كلها وتعين قسم الامكان / تعين للثبوت ولو استوت الاقسام (١٢٧/ب/ج) في / الامكان وتعين قسم للوجوب كان هو المتعين للثبوت لرجحانه على (١٨٨/أ/ن) غيره من الاقسام فاذا امتنعت الاقسام كلها فيما نحن فيه وتعين القسم الباقي للوجوب كان هو الثابت ضرورة.
- ثم نقول لهم لو لم يكن ما ذكرنا من وجوب وجود التكوين قائما بذات الباري تعالى في الازل كان ثبوت الامكان كافيا لتعيينه للثبوت. ودليل 10 الامكان دفع ما ذكرتم / من الشبه وهي كلها مندفة فاسدة. فلا بد (١١٧/أ/ف) من ان نشتغل ببيان بطلانها في انفسها فنقول. وبالله التوفيق.
- اما ما زعموا ان هذا قول حادث لا اصل له في السلف ولا قائل به من الائمة فقول باطل صدر عن الجهل / بمذاهب السلف وذلك ان ابا جعفر (١٣٥/ب/د)
- 15 الطحاوي رحمه الله وهو ما لا يخفى درجته وعلو رتبته في معرفة اقاويل سلف الامة على العموم ومعرفة اقاويل اصحاب ابي حنيفة رحمه الله على الخصوص. قال في كتابه المسمى بالعقائد الذي افتتحه: فقال:

(١) بدون: ا د س ف ق ن، عن دون: ج (٣) قائما: ا ج د س ف ق، كان قائما: ن (٥-٦) قسم الامكان ... في الامكان: ا ج ف س ق ن، :- د. الامكان: ج د ق ن، للامكان: س ف. (٩) نقول: ج د س ف ق، :- ن (١٠) لتعيينه: ا ج د س ف ق، لتعيينه: ن، دفع: ج د س ف ق، وقع: ن (١١) الشبه: د س ف ق ن، الشبهة: ج. فلا بد: د س ف ق، ولا بد: ج، ولانه: ا. ولا: ن. هي: د س ف ق، :- ن (١٣) قول: ا د س ف ق ن، قوله: ج. به: ج د س ف ق، :- ن. له: ا. (١٤) الائمة: ا د س ف ق، (١٦) سلف الامة: ج. سلف الائمة: ج د س ف ق ن، السلف للامة: ا

تبصرة الأدلة

صح عندي مذهب فقهاء الملة ابي حنيفة النعمان بن ثابت وابي يوسف يعقوب بن ابراهيم وابي عبد الله محمد بن الحسن الشيباني رحمهم الله. ثم شرع في بيان اقاويلهم الى ان قال: وما زال بصفاته قديما قبل خلقه ولم يزد بكونهم شيئا لم يكن قبلهم من صفته. ثم قال: له معنى الربوبية ولا مربوب ومعنى الخالق ولا مخلوق. واراد بقوله قبل خلقه اي قبل مخلوقاته. 5 الاترى انه قال ولم يزد بكونهم شيئا ولم يقل بكونه ولانه لو اراد به صفة الخالق لم يقل ولم يزد.

وفي هذا ايضا اشارة الى الدليل في المسألة وهو ما بينا انه لا يجوز ان يستفيد بالمخلوقين صفة مدح فان قولاً كان ابو حنيفة رحمه الله وكبار اصحابه قائلين به مع / تبجرهم في انواع العلوم وتقدم زمانهم لحقيق 10 ان لا ينسب الى الحدوث بعد الاربع مائة من سنى الهجرة وجهالة من نسبه الى ذلك ظاهرة.

ثم ان ائمة اصحاب ابي حنيفة رحمه الله تعالى السالكين طريقته في الفروع والاصول الناكبين عن الاعتزال في جميع ديار ماوراء النهر وخراسان من مرو وبلخ وغيرهما كلهم في قديم الزمان كانوا على هذا المذهب. 15 (٩١ب/أ) وائمتنا بسمر قند الجامعون بين علم الاصول والفروع / الذابون عن حريم الدين المناضلون عنه الذين طهر الله تعالى بسبب غزارة علومهم (١٢٨ج) وتبجرهم في علم الكلام وصلابتهم في الدين وتشددهم على / اهل البدع (١٢٤ب/ق) والضلال هذه الديار عن اوضار اهل / الزيغ والبدع عامة كانوا على هذا الرأي من لدن ايام الشيخ ابي بكر احمد بن اسحاق بن صبيح 20

(٣) وما: ا د س ف ق ن، ما: ج. رحمهم الله: رضي الله عنهم: س ف ق (٤) صفته: ج، صفة: ا د س ف ق ن (٥) الخالق: ج د س ن، الخالقية: ف ق (٧) ولم: د س ف ق، لم: ا ج ن (٨) وفي: ا س ف ق ن، في: ج د. المسألة: مسألة: ن (٩) فان (وان): ا قولاً: ا د س ف ق ن، وان: ح (١٨) تشددهم: د س ف ق، تشديدهم: ن

- الجُوزجاني رحمه الله تعالى صاحبُ أبي سليمان الجوزجاني تلميذ محمد بن الحسن رحمة الله عليهم وكان في انواع العلوم على الخصوص والعموم في الذروة العالية والرتبة السامية.
- ومن رأى تصانيفه ككتاب الفرق والتميز وكتاب التوبة وغيرهما يعرف 5 جلاله قدره الى زماننا هذا. ومن كان صاحب تلميذ محمد بن الحسن رحمه الله كيف يكون ناشئاً بعد الاربعمئة ثم تلميذه الشيخ ابو نصر احمد بن العباس بن الحسين بن جبلة ابن غالب بن جابر بن نوفل بن عياض بن يحيى بن قيس بن سعد بن / عبادة الانصارى رحمه الله سيد (١٢٦/د) الخرج كان على هذا الرأى وهو الذى استشهد في ديار الترك في ايام 10 نصر بن احمد الكبير اذ كان يداوم على جهاد اعداء الله الكفرة / وكان (١١٧/ب/ف) من اشجع اهل زمانه واربطهم جأشاً واشدهم شكيمة وكان في العلم بحرا لا يدرك قعره.
- إماما في الفروع والاصول لا يدانيه غيره ومن نظر في كتابه المصنف في مسألة الصفات وما اتى به فيه من الدلائل على صحة قول اهل الحق 15 وبطلان قول المعتزلة / والنجارية يعرف تبخره في ذلك. (١٦١/ب/س) وحكى عن الشيخ ابي القاسم الحكيم السمرقندي / رحمه الله انه قال (٨٨/ب/ن) ما اتى الفقيه ابا نصر العياضي احد من اهل البدع والاهواء واولى الجدل والمرء في الدين باية من القرآن يحتج بها عليه لمذهبه الا تلقاه مبتدعاً بما يفحمه ويقطعه.
- 20 وحكى ان رياسة العلماء والدرس كانا اليه وهو من ابناء عشرين سنة.

(٢) الرتبة: ا ج د ف س ق، الرتبة: ن (٤) يعرف: س ف، لعرف: ق، عرف: ج ن (١٠) وكان: ا ج د س ق ن، فكان: ف. الترك: ج د س ف ق ن، المعرك: ا (١١) اشدهم: د س ف ق، اسندهم: ن (١٤) به: ا ج د س ف ق — ن (١٥) بطلان: ا ج د س ف ق، اطل: ن (١٥) يعرف: ا د س ق، لعرف: ف، عرف: ج ن (١٧) العياضي: ا ج د س ق، العياضي: ن (١٧) الجدل: د س ف ق، الجدل: ا ج ن (١٩) يفحمه: ا د س ف ق ن، يقحمه: ح (٢٠) كانا: ا د س ف ق ن، كلها: ح. ابناء: ا ج د س ن، ابن: ق

- وحكى انه لما استشهد خلف اربعين رجلا من اصحابه كانوا من اقران
 الشيخ ابي منصور الماتريدى رحمهم الله والشيخ الحكيم ابي القاسم ثم
 ابنه الامامان ابو احمد وابو بكر وهما ممن لا يبلغ الوصف وان اطنب فيه
 غاية فضلهما وكنه قدرهما وقد قال الشيخ ابو حفص العجلى البخاري
 حافد الشيخ ابي حفص الكبير رحمه الله وهو كان صدر فقهاء ماوراء 5
 النهر وخراسان، الدليل على صحة مذهب ابي حنيفة رحمه الله تعالى ان
 ابا احمد العياضى يعتقد مذهبه وهو ما كان ليعتقد مذهبها باطلا.
 وروي عن الشيخ ابي القاسم الحكيم رحمه الله انه قال ما خرّجت
 (١٢٨ب/ج) خراسان ولا ماوراء النهر منذ مائة سنة مثل الفقيه ابي احمد العياضى
 رحمه الله علماً وفقهاً ولساناً ويداً / وبياناً ونزاهة وعفة وتقاً. 10
 فقيل له يرحمك الله ومن كان يضاهيه قبل هذه المائة السنة فجعل يذكر
 طبقات العلماء والفقهاء والبلغاء والفصحاء بها الى يومه فلم يجد في
 (١٢٥أ/ق) كافتهم ممن يقرن به فيماثله او يقاس / به فيعادله.
 وكذا اخوه ابو بكر كان يدانيه في انواع العلوم واسباب
 (١٩٢أ/) الشرف والفضل وهو الذى اوصى اهل سمرقند / عند انقضاء 15
 اجله ان يتمسكوا بمذهب السنة والجماعة ويتجانبوا الاهواء
 (١٥٢ب/ب) والبدع خصموصا الاعتزال. وجمع المسائل / العشر التى هى اصول
 المسائل الخلافية بيننا وبين المعتزلة وهى المعروفة بالمسائل العشر
 (١٢٦ب/د) العياضية. وقبل هذه الطبقة / كان القاضي ابو عبد الله محمد بن

(١) لما: ح د س ف ق ن، -: ا (٢) الماتريدي: ا ج ن، -: د س ف ق (٢) الحكيم: ا ج
 د س ف ق، الحاكم: ن (٤) البخاري: د س ف ق، -: ن (٥) حافد: ج د س ف ق ن، جاء مد:
 ا، (٧) ليعتقد: ج د س ف ق، يعتقد: ا ن (٨) ابي: ا ج د س ف ق، -: ن (١٤) كان: د
 س ف ق ن، كل: ج، -: ا (١٦) ان: ج د س ف ق ن، بان: ا (١٦) والجماعة: -: ن. بمذهب
 ا ج: بمذاب: د س ق، بمذهب اهل: ن (١٧) جمع: د س ف ق ن، جميع: ا ج

أسلم بن مسلمة بن عبد الله بن المغيرة بن / عمرو بن عوف بن حاضر (١١٦٢/س)
 الأزدي على هذا الرأي وكان على قضاء سمرقند في أيام نصر بن احمد
 الكبير وهو الامير نصر بن احمد بن اسد بن سامان.
 ثم انه توفي يوم الاثنين لثاني عشرة مضت من شهر ربيع الاخر من شهور
 5 سنة ثمان وستين ومائتين. وصير الامير نصر بن احمد ابنه اسماعيل على
 المظالم مكان ابيه يوم الاربعاء بعد وفاة ابيه بعشرة ايام.
 ومن هذه الطبقة بسمرقند ابو بكر محمد بن اليمان السمرقندي صاحب
 كتاب معالم الدين وكتاب الاعتصام وغيرهما من الكتب في الكلام / (١١٨/أف)
 وله كتاب في الرد على الكرامية من رآه عرف تبخره في الكلام وجلالة
 10 قدره في العلم باصول الدين. وظني انه اول من رد مذاهب الكرامية
 اذ كانت نبغت في زمانه.

وبعد هؤلاء، الفقيه ابو سلمة محمد بن محمد صاحب كتاب جمل اصول
 الدين وكان تخرج على الفقيه ابي احمد العياضي رحمه الله واخذ منه الفقه
 والكلام. والشيخ ابو الحسن الرستغفني رحمه الله صاحب كتاب ارشاد
 15 المهتدي وغيره من الكتب في الكلام وكتاب الزوايد والفوائد في اصناف
 العلوم ولو لم يكن فيهم الا الامام ابو منصور الماتريدي رحمه الله الذي
 غاص في بحور العلوم فاستخرج دررها واتى حجج الدين فزين بفصاحته
 وغزارة علومه وجودة قريحته غررها حتى امر الشيخ ابو القاسم الحكيم

(١) مسلمة: ا ج س ف ق ن، سلمة: د (٣) الكبير وهو الامير نصر بن احمد - : س (٦) المظالم:
 د س ف ق، الظالم: ن. وصير: ا ج س ف ق ن، فصير: د (٩) في: ا ج د س ف ق، - : ن
 (١٠) العلم: د س ف ق، العلوم: ن (١١) اذ: ج د ف ق ن، اذا: ا س. نبغت: ج س ف ق
 (اي خرجت: هامش س، النبوغ اشكار اشد ن: هامش ق)، نعت: د، نبعت: ن (١٣) اصول الدين:
 ا ج د س ف ق، الاصول: ن (١٤) ارشاد: ج د س ف ق ن، الرشاد: (١٥) غيره: ا ج د س ق
 ن، غير ذلك: ف (١٦) الماتريدي: ا ج (١٧) غاص: د س ف ق ن، غاض: ج، عام: ا. دررها: د
 س ف ق، درها: ن. (١٤) الرستغفني: ف مشکولاً ومنقوطة.

ان يكتب على قبره حين توفي رحمه الله هذا قبر من جاد العلوم بانفاسه
واستنفد الوسع في نشره وإقباسه فحمدت في الدين اثاره واجتنبى
من عمره ثماره فرحمه الله وهو الذى / تخرج عليه الفقيه ابو احمد
العياضى في انواع العلوم والشيخ ابو الحسن الرستغفنى رحمهما الله وغيرهما من
(١٥٢ب/ب) العلماء المتبحرين في العلوم المليية لكان كافيا. وعن ثلب / رأى هو عليه 5
لذوى العقول والدين زاجرا.

(١٦٢ب/س) / ومن رأى تصانيفه ككتاب التوحيد وكتاب المقالات وكتاب رد اوائل
(١٢٥ب/ق) الادلة للكعبى وكتاب رد تهذيب الجدل للكعبى وكتاب بيان وهم المعتزلة/
(١٣٧ب/د) ورد كتاب الكعبى في وعيد الفساق ورد / الاصول الخمسة لابي عمرو
الباهلي ورد كتاب الامامة لبعض الروافض وكتابه في الرد على القرامطة 10
يرد في احدهما اصول مذاههم وفي الآخر فروعها، وكتابه / في اصول
الفقه احدهما المسمى بمأخذ الشرائع والآخر المسمى بالجدل الى غير ذلك
من الكتب ووقف على بعض ما فيها من الدقائق وغرائب المعاني واثارة
الدلائل عن مكانها واستنباطها عن مظانها ومعادنها واطلع على ما راعى
من شرائط الالزام والالتزام وحافظ من اداب المجادلة الموضوع لفسخ 15
عقائد المغترين بافهامهم وقرن بكل مسألة من البرهان الموضوع لافادة
تلج الصدر وبرد اليقين لعرف انه المخصوص بكرامات

(١) جاد: جاز: ق ناسخ نسخة. (٢) الوسع: د س ف ق، العمر: ن. اقباسه: ب ج ق، اقباسه:
د س ف، اقباسه: ب ج ق، اقباسه: ا ن، (٥) ثلب: ب ا د س ف ق ن، ثلبت: ح، عليه: ا
ج س ف ق، علمية: د، —: ب ن (٨) ٢ — للكعبى: ا د س ف ق ن، —: ج. بيان: —: ن فقط
(٩) ابى عمرو: ا ج د س ف ق، لابي عمر: ن (١٠) كتابه: ا ج د س ف ق، كتابته: ن (١١)
كتابه: ا ح د س ف ق، كتابته: ن (١٤) مظانها: ا ج س ف ق ن، —: د (١٦) المغترين: ا
ج د س ف ق، —: ثمرية: ن. بكل: ا د س ف ق ن، تلك: ج (١٠) الموضوع: ا د س ف ق ن،
الموضوع: ج. الصدر: ا د س ف ق، الصدور: ج ن. (١٦) امرف: ا د س ف ق ن، يعرف: ج

وهو اهب من الله تعالى المؤيد بمواد التوفيق ولطائف الارشاد والتسديد من الغني الحميد.

وان ما اجتمع عنده وحده من انواع العلوم الملية والحكمية لن يجتمع في العادات الجارية في كثير من المبرزين المحصلين ولهذا كان استاذة الشيخ 5 ابو نصر العياضي رحمهما الله تعالى لا يتكلم في مجالسه ما لم يحضر الشيخ ابو منصور رحمه الله وكان كلما رآه من بعيد نظر اليه نظر المتعجب / (١١٨ب/ف) وقال: وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ (١) وكتابه المصنف في تأويلات القرآن كتاب لا يوازيه في فنه كتاب بل لا يدانيه شيء من تصانيف من سبقه في ذلك الفن.

10 وما احسن ما قال بعض البلغاء الكتاب في وصفه رحمه الله تعالى في كتاب. فقال: كان من كبراء الائمة واوتاد الملة وكتابه في تفسير القرآن فتق عن المشكل اكمامه وقشع عن المشتبه غمامه وابان بابلغ الوصف واتقن الرصف احكامه وحلاله وحرامه لقاءه الله تحيته وسلامه.

وممن كان على هذا المذهب الشيخ ابو القاسم الحكيم رحمه الله وهو ممن ارتضاه الامة بأسرها واطبقت الالسنه على الشاء / عليه واتفقت الافئدة (١٢٩ب/ج) / على التعظيم والاجلال له وقد كان جمع الى ما كان تبجر فيه من الكلام (١٦٣أ/س) والفقه ومعرفة تأويل القرآن علوم المعرفة والمعاملة وبلغ

(٢) الفني: ج د س ف ق ن، الثمن: ا (٣) وان: د س ف ق، فان: ن. وحده: ا د س ف ق ن، —: ج (١) لن: ا ج س ف ق ن، لم: د (٤) المحصلين: د س ق، المختصين: ا ج ف. ابو نصر. ابا نصر: س (٦) كلما: ا ج د ف ق، كل ما: س، كل مر: ن (٧) ا تنقص ٦٨ (١٠) البلغاء: ا د، بلغاء: ج س ق ن، (١١) في كتاب: د س ف ق، —: ن (١١) كراء: ج د س ف ق ن، كتر: ا. الملة: ا ج د س ف ق، الامة: ن (١٣) لقاء (بتشديد التاف): ا ج د س ف ق. المشتبه: المشبه: س، المشبه: ح (١٤) ممن: ا ج س ق ن، من: د ف (١٥) اتفتت: ح د س ف ق ن، اتفتت: ا

في ذلك مبلغا سار بذكره الركبان قريبا وبعدا. وغورا ونجدا واثاره في الدين مشهورة ومشاهدة معروفة مذكورة ومساعيه عند اولى العقل والدين مشكورة ولو استقصيت في ذكر من كان على هذا المذهب من ائمة بخارى وجميع ديار ماوراء النهر الى اقصى ثغور الترك وائمة مرو وبلخ وأبنت عن جلاله اقدارهم وتبحرهم في اصناف العلوم لطال 5 الكتاب وقصرت عن بلوغ المراد.

(١٣٧ب/د) و / اكثر من ذكرت من قدماء هؤلاء كانوا ماتوا قبل ثلاثمائة وكثير (١٢٦ب/ق) منهم ماتوا فيما بين ثلاثمائة / الى ثلاثمائة وثلاثين وثلاثمائة واربعين.

و وفاة الاشعري كانت في سنة اربع وعشرين وثلاثمائة.

وتوفى الشيخ ابو منصور رحمه الله بعد وفاة الاشعري بقليل والشيخ ابو 10 القاسم الحكيم رحمه الله فيما اظنه مات سنة خمس وثلاثين.

فهؤلاء كانوا من طبقة الاشعري ومن تقدم من استاذيهم واستاذي استاذيهم ماتوا قبله بزمان طويل فكيف يرد هذا القول بحدوث العهد ويقبل ما تفرد به الاشعري من الاقاويل بهذا العيب لولا التعتن هذا مع ان اكثر رجال الصوفية الذين كانت بحور علومهم زاخرة وكراماتهم 15 فيما بين الخلق ظاهرة كانوا على هذا المذهب

(٣) من كان: ا ج د س ف ق، ما كان: ن (٥) اقدارهم: ا ج د س ف ق، قدرهم: ن (٦) الكتاب: ج د س ف ق، الكلام: ن (٦) وقصرت عن بلوغ المراد: ج د س ف ق، : ان (٧) من ذكرت: ا ج س ف ق ن، ما ذكرت: د (٨) فيما: ا ج س ف ق ن، ما: د. بين: ج. (٨) الى ثلاثمائة: ا س ف ق ن، : ج د (١٢) ومن تقدم من (من: ج ا) استاذيهم: ا ج د س ف ق، : ن (١٣) بحدوث العهد: ا د س ف ق ن، محدث العمل: ج (١٤) العيب: ا د ف ق ن، المغيب: س، العيب اولى: ج. اكثر: جميع: ا، : ج (١٦) الملتق: ا ج د س ف ق، الملتق: ن

- ذكر هذا المذهب عنهم الشيخ العالم ابو بكر بن ابي اسحاق البخاري الكلاباذي رحمه الله فيما حكى من مذاهبهم وعقيدتهم في كتابه المسمى بالتعرف لبيان مذهب التصوف وهو / الموثوق به فيما يروى والعدل (٨٩ب/ن) فيما يحكى ومن عرف سداد طريقته وصفاء عقيدته وعفته ونزاهته وصلابته في الدين وامانته لعرف انه لا يروى عن احد شيئا / الا بعد (١٥٣ب/ب) تثبت يقين واندفاع الشك والريبة. ومذهب من كانت حاله هذه لحقيق ان لا ينسب الى حدوث عهد ولا يُعزى الى من لاحظ له من العلم ولا يُقرن بمقالة القائلين / بقدم العالم. مع ان هذا ليس من باب معمر (١٩٣أ/أ) / عن الزهري وعروة عن عائشة رضى الله عنها. (١٦٣ب/س)
- 10 انما المعول عليه ما تمهد من الاصول ورجح من العقول / وقوى من (١١٩أ/ف) البراهين والحجج وتايد من الدلائل والعلل وقد فرغنا عن بيان ذلك كله على وجه / لا يبقى للخصوم بعد الوقوف عليها الا الانقياد للحق (١٣٠أ/ج) والاقتراف بسمة العناد والمكابرة والله ناصر ما ارتضاه ديننا للعباد وان رغم انف اهل الزيغ والعناد ثم العجب كل العجب ان قوما يدعون الفراهة في علم الكلام والتبحر في معرفة الدلائل يزعمون

(١) ذكر هذا المذهب: ق د ف، ذكر هذا: ن، —: س. ابي اسحق: ا ج ق ن، اسحق: د س ف (٢) الكُلا ذى (بضم الكاف في) ق (٢) مذاهبهم: د س ف، مذاهبهم: ن ق (٣) بالتعرف: ا ج د س ف ق، المعروف: ن (٣) والعدل: د س، العدل: ا ج ف ن (٤) وعفته: ا ج د س ف ق، —: ن (٦) يقين: ا ج د س ف ق تفنن: ن . (٦) من: د س، —: ا ج ف ق ن، (٨) بقالة: ج د س ف ق ن، لمعاله: ا (١٠) المعول: ا د س ف ق ن، المعقول: ج. العقول: د س ف ق، المعقول: ج ن. رجح: ا د س ف ق ن، ترجح: ج (١١) تايد: ا د س ف ق ن، تاد: ج (١١) بيان: ا د ج س ف ق، —: ن (١٢) للحق: ا ج د س ف ق، الى الحق: ن، ا —: و: س ن، و: ق (١٣) الاقتراف: س ف ق، الاقتراق: ن، لافتراد: ج (١٤) رغم انف انف: —: ن: ا د س ف ق ن، زعم انه: ج. وان: و: د. ديننا: ا د س ف ق ن، ربنا: ج (١٥) الفراهة: ا ج د س ف ق، الفراهة: ب ن

ان القول بقديم التكوين يؤدي الى القول بقديم المكونات مع عملهم ان ما تعلق وجوده بسبب من الاسباب فهو المحدث لا القديم.

لان القديم هو المستغنى في وجوده عن غيره فما لم يستغن عن غيره وتعلق وجوده به كان محدثا ضرورة والمكون وجوده بالتكوين فكيف يكون قديما.

5

يحقق هذا انا جميعا ندعى على القائلين بقديم العالم المعلنين لذلك بقديم ما تعلق وجود العالم به من ذات البارئي جل وعلا اوصفة من صفاته المناقضة حيث ادعوا قدمه مع تعلق وجوده / بغيره.

وهذا الذي قرن هذا القول بمقالة برقلس قال في الرد عليه انكرنا قوله (١٢٦ب/ق) لانه قول متناقض في نفسه / لانه بقوله العالم قديم ينفي ان يكون له 10 صانع وبقوله له صانع ينفي ان يكون قديما.

ونحن بقولنا العالم له صانع ابينا قدمه وبقولنا انه محدث وانه غير مستغني في وجوده عن غيره بل تعلق وجوده بغيره ادعينا حدوثه فاين التناقض واي شيء يوجب القول بالقدم لولا الجهل والحماقة.

ثم نقول للكرامية ان التكوين الحادث في ذات الله تعالى الذي تعلق 15 حدوثه بالقدرة أقدمية عندكم القدرة ام حادثة؟ فان قالوا حادثة فقد تركوا مذهبهم ووصفوا الله تعالى في الأزل بالعجز.

(٤) ضرورة: ا ح د س ف ق، صورة: ن (٨) بغيره: ا ح د س ق ن، لغيره: ف (٩) برقلس: ق، ابرقلس: د س ف، ابن قلس: ا ح ن. قال (الأشعري: ق بين السطور): ح د ف ق، قلنا: س (١١) ينفي: د س ف ق، فينفي: ج، تيقن: ا (١٢) ابينا: د ف ق س، اثبتنا: ح ن، اسأ: ا (١٥) للكرامة: ا ب د س ف ق، للكرامة لعنهم الله: ن. الذي: ا ح س ف ق، -: ن (١٦) ٢- القدرة: ا د س ف ق ن، -: ج

وهو من امارات الحدث / فجعلوه في الازل مقرونا بسمات (١٦٤/س) الحدث. فان كان محدثا فقد أثبتوا حدوث الصانع مع انه قول متناقض. اذ القول بالحدث في القدم محال. ولو كان قديما مع اقتران سمات الحدث به لكان العالم ايضا قديما وان اقترنت به سمات الحدث مع ان هذا ابطال دليل الحدث وحيث اثبتوا القدم مع دليل الحدث.

5 فان قالوا القدرة ازلية. قيل لهم هل اوجب قدمها قدم ما تعلق وجوده بها. فان قالوا نعم. فقد اقرروا بقدم التكوين وتركوا مذهبهم. وان قالوا لا. ابطلوا كلامهم ان قدم ما يتعلق به وجود العالم يوجب قدم العالم.

وكذا المعتزلة والنجارية/يقولون العالم مقدر الله تعالى وهو قادر لذاته (١٣٠/ب/ج) 10 وإن تعلق وجوده بذاته الذي هو قادر به فقد اقرروا على قضية كلامهم بقدم العالم اذ ذاته قديم وان امتنعوا عن القول بقدمه ابطالوا دليلهم. فإن قالوا وجود العالم غير متعلق بذاته ولاصفة لله تعالى يتعلق بها وجود العالم، فاذا وجود العالم لا بالله تعالى. وما لاتعلق لوجوده بغيره فهو قديم فاذا هم القائلون بقدم العالم.

15 ويقال لبشر بن المعتز: إن التكوين الحادث الذي يتعلق وجود العالم (١١٩/ب/ف) به لما جاز وجوده بلا محدث زمانا لم لم يجز وجوده بدونه أزمنة.

(٢) فان: ق ن د ف، وان: س (٣) القدم: د ف ق ن، العدم: س (٤) الحدث: د س ق، الحدث: ف ن (٦) فان: د س ف ق، وان: ن. حل: ج د س ف ق ن، هذا: ا (٨) به وجود العالم: وجود العالم به: ج. لا: —. ا. ان: وان: ا (١٠) قادر به: ا ن د س ف ق، قادر: ج وان: ج س ف ق، فان: ن (١٢) ولا: ا د س ف ق ن، فلا: ج فان: س ف ق، وان: ج ن (١٣) لا بالله: ا د س ف ق ن، ولم يتعلق بالله: ج. تعلق لوجوده: ا د س ف ق ن، يتعلق وجوده: ح

(١٩٠/أ) وهلاً ذلك وجوده زماناً في حال عدم / المكون على انهما ليسا من المتلازمين لاحالة. واذا جاز خلو التكوين الحادث عن اتصال المكون به لم لا يجوز خلو التكوين القديم عن المكون؟ ثم ننتقل الى الاشعرية. فنقول لهم أ ليس حدوث العالم كان بخطاب كن اذ اقررتم باجمعكم ان الله تعالى خلق العالم بخطاب كن على ما سبق من تقرير مذهبكم في 5 ذلك فان قالوا نعم ولا بد منه.

(١٣٨/ب/د) قيل فاذا انتم على زعمكم / واقتضاء كلامكم قائلون بقدم العالم حيث اثبت تعلقه بما هو قديم في نفسه فان اقروا به كفروا والتحقوا بالدهرية (١٦٤/ب/س) وان انكروا / ابطالوا كلامهم. فزعم هذا الذي ذكر قولنا مع قول برقلس حيث اورد هذا الكلام على نفسه وقال ان قوله كن اخبار عن قول ازلي 10 لله تعالى يحصل به التكوين ولسنا نأبى ان يكون لله تعالى كلام ازلي بل نوجبه ايجاباً لاحالة وانما انكرنا عليكم فعلاً ازلياً.

قال الشيخ الامام الاجل ابو المعين رضى الله عنه ولست ادري اى كلام هذا وبأى طريق ننفصل عما نلزمهم ولو لا الغفلة والحماقة او الوقاحة وقصد التلبيس على الضعفة لما تكلم بمثل هذا الكلام الذى يقرر كلام 15 خصومه ويهدم جميع قواعده.

(١) ذلك: ا ج د س ف ق، ذلك: ن (٢) به: ا ج د س ف ق، ثم: ن لم -: ن فقط (٥) سبق: ا د س ف ق ن، سبق ذكره: ج (٦) ولا: ا د س ف ق ن، فلا: ج (٩) ابطالوا: ا ج د س ف ق، انطلق: ن (١٠) قول: ا ج س ف ق ن، -: د - برقلس: ق، ابرقلس: د س، ابن قلس: ا ج ن (١٢) بل: ا ج د س ف ق، -: ن. (١٠) نوجبه: د ف ق، يوجبه: ن، موجبه: س. (١٢) فعلاً: د ف ق ن، فعلكم: س (١٣) الشيخ الامام ... رحمه الله: ا د س ف ق (رضى الله عنه وعن اسلافه: ن)، ابو الحسن طالعت مدته وقويت للاسلام عدته: ج (١٤) ولو: د س ف ق، لو: ن. والوقاحة: تكرر في: ن (٠) او: ج د س ف ق ن، و: ا

وذلك لان اكثر ما في الباب انه لا يسمى الكلام الازلي تكويننا بل يسمى المخلوق تكويننا ولكنه اقر ان القول الازلي يحصل به التكوين وهو عنده عين المكون فصار المكون المخلوق حاصلًا بالقول الازلي ونحن لاندعى الا هذا.

فانا نقول لله تعالى صفة ازلية تحصل بها المخلوقات وهو قد اعطى هذا المعنى حيث قال: التكوين الذي هو المكون عنده يحصل بكلامه الازلي 5
وقدم كلامه الازلي / لم يوجب قدم ما يحصل به الا انا نسميه تكويننا (أ/ج) (١٣١/ج)
وفعلا وهو لا يسميه وان حصل به المكون وسمى التكوين نفس المكون ونفسه لا يحصل بنفسه فامتنع عن تسمية ما يحصل به التكون والوجود ايجادا وتكويننا وسمى ما لم يكن يحصل به التكون والوجود ايجادا وتكويننا 10
وهو خطأ في اللغة فصار مساعدا لخصمه في المعنى مسلما له ما يدعى من الحقيقة هادما دليله بالمساعدة مع خصمه ناسيا نفسه الى القول بقدم العالم على زعمه.

ثم صار مخالفا لخصمه في التسمية والعبارة ولا عبرة بها مع المساعدة في المعنى ثم مخطئا فيما زعم عند جميع ارباب اللغة على ان قدم التكوين 15
لو اوجب قدم المكون مع انه محال على ما مر لاوجب لو كان التكوين / (١٦٥/س)
ليكون المكون في الازل.

فاما اذا كان التكوين ليكون المكون في الوقت الذي عُلِمَ حدوثه واراد لم يكن التكوين موجبا قدم المكون هذا كما ان الإرادة بلا خلاف

(٢) عين: س ق، غير: د — ف ن (٥) هو: ج س ف ق د ن، —: ج (٦) انا: ا ج د س ف ق، ان: ن (٦) تكويننا، وتكويننا: د. التكون: ح د ف ق، التكوين: س ن (٧) سمي: ا س ف ق ن، يسمى: ج د (٩، ٨) التكون: أ ج د ف ق، التكوين: س ن. يكون: د س، —: ف ق ن، (١٠) مساعدا: ا د س ف ن، بمساعدة: ج (١٧) ليكون: ا د س ف ق ن، لتكون: ج. (.)
فاما: ا د س ف ق ن، واما: ج (١٨) المكون هذا: هذا المكون: ج

(١١٠/أ/ف) /بيننا وبين الاشعرية ازلية وقدمها لا يوجب قدم المراد لما انه لم يرد بها كون المراد في الازل اراد كونه في وقت وجوده فكذا هذا.

(١٩٤/أ) وكذا قوله كن وان كان ازليا لم يوجب قدم العالم لهذا / وهذا هو الجواب عن قولهم ان التكوين ولا مكُون عجز.

قلنا انما يكون كذلك ان لو وجد التكوين ليكون المَكُون في القدم فلم 5
(١٣٩/أ/د) يكن. وما كان التكوين لهذا بل ليوجد / في وقته. الا ترى انه لا يقال وجود الارادة ولا مراد عجز واضطرار. لانه انما يكون كذلك أن لو كانت الارادة ليكون المراد في الازل فلم يكن. فاما اذا كانت ليكون المراد في وقته لم يلزم بعدم المراد في الازل ضرورة وعجز. فكذا هذا.
والله الموفق.

10

قال الشيخ الامام رضى الله عنه وكنت اتكلم مع بعض الاشعرية والزمتهم فصل قوله كن فزعم ان قوله كن امر وليس من قضية الامر وجود (٩٠/ب/ن) المأموره لاحالة فلا / يوجب قدمه قدم المكون / فاما التكوين فهو فعل، (١٢٧/ب/ق) ومن قضية الفعل وجود المفعول لاحالة. فقلت انما لم يكن من قضية

الامر وجود المأمور به اذا كان الامر امرايجاب فلم يجب به الا ما هو 15
حكمه وهو الوجوب. فاما الوجود فليس من حكمه. فاما الامر اذا لم يكن امر ايجاب بل كان امر تكوين فحكمه التكوّن فينبغي ان يوجد حكمه. الا ترى ان في أمر الايجاب لو لم يوجد المأموره للملزم الأمر نقص لانه (١٣١/ب/ج) ما أمر ليوجد بل امر ليوجب. وقد ثبت ما / اثبته بالامر وفي أمر التكوين

(١) الاشعرية: ا ج ف ن، الاتعري د (٢) في: ا ج ف ن، — د س ق. فكذا: ا ج د س ف ق، كذا: د (٦) انه: ج د س ف ق ن، — ا (٩) فكذا: د س ف ق، فكذلك: ن (١١) انكلم: تكرر في: ق (١٢) قدمه: ا ج د س ف ق، — ن (١٧) الكون: ا ج د س ف ق، التكوين: ن

- لو لم يوجد المكون لزمه نقص لانه امر ليووجد فلم يثبت ما اثبته بالامر فكان دليل عجز فدل ان هذا الكلام باطل وان امر التكوين يوجب المكون ومع ذلك لم يحصل المكون في الازل لما مر. فكذا في التكوين.
- وامر / التكوين مناقضة للاشعرية لامحيص لهم عنها البتة. وكذا امر (١٥٥ب/ب)
- 5 الايجاب لازم عليهم / اذ هو ازلي عند الاشعرية ولا وجوب اذ الوجوب (١٦٥ب/س) ولاوجود لمن يجب عليه مجال. فلما جاز الايجاب في الازل ليثبت الوجوب عند وجود المكلف لماذا لم يجر الاجماد ليتحقق الوجود عند وجود المكون وباللله التوفيق.
- 10 واما الجواب عما تعلقوا به من الشبه فنقول: قولكم لو كان التكوين ازليا لكان ينبغي ان يجوز ان يقال خلق في الازل كما يصح ان يقال علم وقدر وهذا باطل.
- لان القائل لو قال خلق واردا به ثبوت صفة الخلق لاوجود المخلوق كان جائزا وان عني به وجود المخلوق كان باطلا وعند الاطلاق ربما يفهم منه قدم المخلوق فيمتنع عنه صيانة لاوهام السامعين عن الباطل.
- 15 وهكذا نقول في العلم انه لو قال ان الله تعالى / علم في الازل العالم (١٢١ب/أ) موجودا لوقت وجوده صح. ولو قال ان الله تعالى علم وجود العالم في الازل لايجوز لما فيه من ايهام اثبات قدم المعلوم وهو العالم.

(٣) فكذا: ا د س ف ق ن، وكذا: ج (٤) البتة: د س ف ق ن، البتة وباللله التوفيق: ا ج (٥) ازلي: ا ج ق ن، الازلي: د س ف (١٠) الوجوب: ج د س ف ق ن، الوجود: ا. (٦) عليه: د س ف ق، عليهم: ج ن (٦) ليثبت: ج د ف ق، لثبت: س ن (٧) المكلف ... واما (قما: ا ن) : ا د س ف ق ن، ذلك فلما دبر لم يجر الاجماد يثبت الوجود عند حدوث المكون فاما: ج (٩) الشبه: ا د س ف ق ن، الشبهة: ج (١١) وهذا: ا ج د ف، هذا: س ق ن، (١٤) فيمتنع: ا ج د س ق ن، فيمتنع: ف (١٥) هكذا: د ف ق ن، كذا: س. العلم: العلم لم: س (١٦) وجوده: ج د س ف ق، لوجوده: ن (١٧) المعلوم: ج د س ف ق ن، : ا

قال الشيخ ابو منصور رحمه الله الاصل في هذا ان الله تعالى اذا اطلق الوصف له ووصف بما يوصف به من الفعل والعلم ونحوه يلزم الوصف به في الازل. واذا ذكر معه الذي هو تحت وصفه به من المعلوم والمقدور عليه والمراد / والمكون يُذكر فيه اوقات تلك الاشياء لئلا يتوهم قدم تلك الاشياء. وهذا كله راجع الى محافظة الادب في العبارة والتمسك بما 5 هذا سبيله عند وقوع الخلاف في الحقائق دون الالفاظ والعبارات مما يدفع اليه الحيرة والعجز.

وقد خرج الجواب عما ذكروا بعد هذا ان التكوين لو كان ازليا لكان المكون ازليا لانه يقتضى تعلقه بالمكون / قلنا ولو كان خطاب كن ازليا لكان المكون ازليا ولو كانت الارادة ازلية لما كان المراد ازليا وحيث لم 10 يقتض قدم خطاب كن وقدم الارادة قدم ما يتعلقان به فكذا هذا.

ثم نقول ان كلامك هذا متناقض محال يبطل بعضه بعضا وذلك لان (١٢٨/أق) |قولك| ان التكوين / لو كان ازليا لكان المكون ازليا / ذكرت هذه (١٥٦/أب) القضية ولا دليل لك عليها وهي ممنوعة. ثم اردت اثبات هذه القضية (١٦٦/أس) بما يوجب بطلانها. لانك عللت لاثبات هذه القضية فقلت لانه يقتضى 15 (١٣٢/أج) تعلقه بالمكون / وتعلقه بالمكون يوجب حدوث المكون لا قدمه على ما مر. ان ما تعلق وجوده بغيره فهو محدث غير قديم ومن يقيم على دعواه دليلا يوجب ذلك بطلان دعواه كان غير بصير بالمحاجة.

ثم نقول له قد قام الدليل على ان التكوين ازلي وعين ذلك الدليل يدل

(١) اذا: ج د س ف ق، ان: ا. (٢) بما: ا د ن ف ق، لما: س، ما: ج ب. به: ج ق س ف،
—: ن. الفعل والعلم: ا ج س ف ق ن، العلم والقدرة: د. به: ا س ف ق ن، له: د، —: ج
(٥) بما: ا ج س ف ق ن، بها: د (٨) بعد هنا: ج د س ف ق، بعدها: ب ن (٩) قلنا: ج
د س ف ق، —: ب ن (١٧) ان: ج د س ف ق، انه: ن، او: ا (١٠) يقيم: ا د س ف ن، يقيم:
ج ق. (١٨) كان: ا ج د س ف ق، وكان: ن (١٩) له: ا ج د س ف ق، —: ب ن

على ان المكون محدث فقلنا بما يقتضيه.

ثم قولك ان التكوين يقتضى تعلقه بالمكون كلام موجه. ان عنيت به في الجملة فمسلم. ونحن نقول به وان عنيت به في كل حال فهو غير مسلم وهو محل النزاع فلم قلت ذلك ثم انك تعتبر ذلك بما تقرر / في (٩١/أ/ن) 5 حسك ووهمك ان لا انفكاك في الشاهد بين الفعل والمفعول فتقيس عليه الغائب وبينهما فرق على ما مر من وجوب بقاء التكوين الى ان يتعلق بالمكون والفعل في الشاهد لابقاء له. فلو لم يتعلق بالمفعول لفنى من ساعته فلا يتصور تعلقه به البتة فلم يكن فعلا وقد مر تقرير هذا الكلام قبل هذا. والذي يقطع شغب الخصوم باسرههم ان يقال هل لوجود العالم تعلق بذات. 10 الباري جل وعلا اوصفة من صفاته.

فان قالوا لا. انكروا كونه صانعا للعالم. وان قالوا نعم. أقدم ذلك المعنى ام محدث؟ فان قالوا: محدث يسأل عن تعلق حدوثه بالباري جل وعلا او بصفة من صفاته فان انكروا جوزوا وجود حادث لا بمحدث يلزمه مثله في كل العالم. وان قالوا هو قديم قيل هل اوجب قدمه قدم العالم 15 وان قالوا نعم. فقد اقرروا بقديم العالم والتزموا ما الزموا / خصومهم. (١٢١/أ/ف) وان قالوا لا / ابطالوا دليلهم. (١٤٠/أ/د)

وما يزعمون ان فعله تعالى يدخل تحت الارادة والقدرة فممنوع انما الداخلة فيهما المفعول ولو قرن / بما هو فعله نحو قولهم اراد ايجاد العالم (١٦٦/ب/س)

(٤) انك: ج د س ف ق ن، ان: ا (٦) ان: ا د س ف ق ن، لان: ج (٨) هذا: د س ف ق ن، هذا وبالله التوفيق: ا ج (٩) باسرههم: ا ج د س ف ق، —: ب ن (١٢) يسأل (فيسأل: ا ج) عن تعلق (— ج) ا د ج س ف ق، سئل عن تعلق: ن (١٤) . انكروا: ا (انكر: ج) د س ف ق، —: ن. جوزوا: د س ف ق ن، —: ا ج . وجود حادث: ج د س ف ق، حدث حادث: ن، وجود الحادث: ق. بمحدث: ج د س ف ن، لمحدث: ق (١٥) وان: ا س ف ق، فان: د ن (١٩) فيهما: ا ج د س ف ق، فيها: ن

فمعناه اراد وجوده غير انه قرن بالايجاد توسعا في العبارة. وكذا القدرة على هذا. والله الموفق.

وما تزعم المعتزلة في الفرق بين صفة الذات وصفة الفعل ان ما يدخل تحت القدرة فهو صفة فعل وما لا يدخل تحت القدرة فهو صفة ذات يجاب عنه بهذا.

5

ثم يقال لهم ايوصف الله تعالى بالقدرة على ان لا يخلق الخلق. فان قالوا لا. ثبت ان الخلق والتكوين صفة ذات بقضية. فرقه اذ لم يوصف بالقدرة على ان لا يخلق وان قالوا نعم يوصف بالقدرة على ان لا يخلق.

قيل لهم اتجعلون ترك التخليق فعلا ام لا؟ فان قالوا نعم. لزم وجود الفعل

10 (١٣٢ب/ج) / في الازل. اذ في الازل كان تاركا لخلق العالم. وان قالوا لا. فقد اثبتوا القدرة على

ماليس بفعل فبطل قولهم ان ما يدخل تحت القدرة فهو صفة فعل. والله الموفق.

(١٩٥أ) وما قالوا ان ما يُنفى / ويُثبت فهو صفة فعل وما يُثبت ولا يُنفى فهو

(١٤٨ب/ق) / صفة ذات.

فنقول اليس ان الله تعالى قال: قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَوَاتِ

15 وَلَا فِي الْأَرْضِ (١). فلا بد من بلى. قيل ما تقولون في العلم اصفة ذات

هو ام صفة فعل؟ فان قالوا صفة فعل تركوا مذهبهم وان قالوا صفة ذات

ابطلوا دليلهم.

فان قيل المراد منه نفى ذلك المذكور لانفى العلم قيل عندنا اذا قيل لم

يرزق فلانا مالا. المراد منه نفى المال لانفى صفته. وكذا في قوله لم يخلق

20 لفلان ولدا. والمراد منه نفى الولد لانفى الصفة عن ذاته.

(١) وجوده: د س ف ق ن، وجود: ج (٤) ذات: د س ف ق، الذات: ن (٦) العالم: د س

ف ق، الخلق: ج ن (س ف هاشم مصحح) (٧) ثبت: تكرر في: ج. (٧) ذاته: د س ف ق،

ذات: ا ج ن. بقضية: ا ج د س ف ق، تقتضيه: ن (٨) وان (فان: س) قالوا ... لا يخلق: ا

د س ف ق ن، —: ج (١٢) ان: ا د ج ن، —: س ف ق (١٥) (١) يونس ١٨

وفي الشاهد انما يفهم من مثل هذا نفى الصفة لما مر من وجوب اتصال الفعل بالمفعول وإذا نفى المفعول أيتنفى الفعل ضرورة. وفي الغائب الامر بخلافه. ومن دأب خصومنا التسوية بين الشاهد والغائب من غير دليل يوجب التسوية والنظر الى الاشياء من حيث الظاهر دون مراعات الحقائق.

5 / ثم يقال للمعتزلة اليس انكم تقولون ان الله تعالى يوصف بالقدرة على (١٦٧/أ/س) افعال نفسه ولا يوصف بالقدرة على افعال غيره مع انها مقدورة غيره فلا بد من بلى، والتركوا مذهبهم في مسألة خلق الافعال.

قيل لهم فما تقولون ان القدرة صفة ذات ام صفة فعل فان قالوا صفة فعل تركوا مذهبهم انه تعالى قادر بذاته. وان قالوا صفة ذات ابطالوا فرقهم.

10 ويقال للاشعرية فرقكم بين صفة الذات وبين صفة الفعل ان ما يلزم بنفيه نقيصة فهو صفة ذات وما لا يلزم بنفيه نقيصة فهو صفة فعل.

قيل لهم هل يجوز ان يقال ان الله تعالى ليس بعادل / ولا متفضل. فان (٩١/ب/ن) قالوا نعم. تسارع الناس الى اكفارهم وان قالوا لا. قيل لهم ماتقولون ان الفضل والعدل من قبيل صفات الذات ام من قبيل صفات الفعل

15 / فان قالوا من قبيل صفات الذات تركوا مذهبهم في ذلك ولزمهم ان (١٢١/ب/ف) يصفوه في الازل بالعدل والفضل.

(١) في: ا ج د س ف ق، س: ن (٢-١) نفى الصفة ... ضرورة: ا د س ف ق ن، الفعل صيرورة: ج واذا: س ف ق، فاذا: ن (٣) دأب: ا د س ف ق ن، ذات: ج. الغائب: ا ج س ف ق ن، الغائب جميعا: د (٤) الى: ن (٥) مراعات: د س ف، مراعاة: ن ق (٦) غيره: ا ج د س ف ق، عينه: ن (٨-٩) تقدمت: وان قالوا صفة ذات ابطالوا فرقهم: في ف ن، على «فان قالوا صفة فعل» (١٢) بمفضل: س، متفضل: ف ن د ق (١٣) تسارع: ا د س ف ق ن، لسارع: ج (١٤) العدل والفضل: د س ف ق، الفضل والعدل: ا ج ن. (١٥) الذات: س: ج (١٦) الفضل: ج، التفضل: د س ف ق ن التفضيل: ا

- وإن قالوا من قبيل صفات الفعل ابطالوا فرقهم.
- ويقال لهم أي نقيصة تلزم بنفى الكلام فإن قالوا العجز والافة قيل ليس كل من لا يتكلم بمؤوف ولا عاجز. / وإن قالوا السكوت قيل السكوت ليس بافة بل ربما يعد في الشاهد فضيلة ومحمدة وربما يعد الكلام رذيلة ولهذا قال قائلهم: شعر.
- 5
- ما ان ندمت على سكوت مرة — ولقد ندمت على الكلام مرارا فان قالوا لو قيل انه تعالى موصوف بالسكوت ان كان لا يلزم بنفس السكوت نقيصة فقد يلزم ضرورة ثبوته نقيصة وهو العجز. فانه تعالى لا يوصف بالقدرة مع بقاء السكوت على الامر لعباده بالمحاسن والنهي لهم
- 10 (أ/١٤٩) عن القبائح. ولا وجه / الى القول بقدم السكوت / لانه حيثئذ يكون (ب/١٦٧) ازليا ويكون العدم عليه محالا. قيل لهم زوال القدرة عما يستحيل ثبوته لقيام ضده وعن اعدام ما هو ازلي لا يعد عجزا ولا نقيصة.
- الاترى انه تعالى لا يوصف بالقدرة على الجمع بين المتضادين ولا على افناء ذاته، وصفاته. ثم لانقيصة تلحقه عندكم بتركه الامر والنهي اذ ترك التكليف واهمال الناس عندكم حكمة ولا حسن قبل الامر ليصير بترك 15 الامر به خارجا عن الحكمة ولا قبيح ليصير بترك النهي عنه خارجا عن الحكمة فاذا لانقيصة تلحقه بترك الكلام او انتفائه عن ذاته تعالى وهو مع / ذلك من صفات الذات فبطل الفرق من الجانبين. والله الموفق.
- ثم انا نقول انه تعالى كان في الازل خالقا لقيام صفة الخلق به كما تقول كان عالما قادرا مريدا ولا نقول ايضا كان العالم في الازل مخلوقاً 20
- (٣) بمؤوف: د س ف ق ن، بمعرف: ج (٤) يعد: ا د س ف ق ن، عد: ج. فضيلة ومحمدة: ا ج د س ف ق، محمدة وفضيلة: ن (٥) ولهذا: ا د س ف ق ن، لهذا: ج. شعر: ا، —: ج د س ف ق ن (٧) فان: د س ف ق، وان: ن (١٠) بقدم: ا ج د س ف ق، بعدم: ن (١٠) حيثئذ يكون: ج س ف ق، يكون حيثئذ: ن (١٢) و: ا ج د س ف ق، —: ن (١٥) حسن: ا ج س ف ق ن، بحسن: د (١٧) او: ج د س ق ن، و: ا (٠) نقيصة تلحقه: تلحقه النقيصة: ن فقط. (٢٠) عالما قادرا: قادرا عالما: ف

لان المعدوم لا يكون مخلوقا لانه انما يصير مخلوقا بقبوله اثر التخليق فقبل تعلق الخلق به لا يكون مخلوقا وما لم يصير مخلوقا لا يضاف الخالق اليه. فلا يقال كان خالقا للعالم. لان الاضافة تثبت بتعلق الخلق بالمخلوق فكانت الاضافة من مقتضيات التعلق لا من مقتضيات وجود صفة الخلق.

- 5 واعتبر هذا بالارادة فان الله / تعالى كان في الازل مريدا ولا يقال كان (١٤١/د) في الازل مريدا وجود العالم، ووجود العالم مراده في الازل لما مر من الفرق. او يمتنع عن الاضافة مخافة ثبوت وهم قدم ما دخل تحت الصفة وهذا كله من باب العبارات دون الحقائق.
- وقد بينا الكلام في الحقيقة فكان التعلق بالعبارة ضربا من الافلاس والحيرة. والله الموفق. 10

- /وتعلق بعض اصحابنا رحمهم الله تعالى في المسألة على الاشعرية / (١٣٣ب/ج) بقوله تعالى: هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِيءُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى (١) (١٦٨/س) فالله تعالى وصف نفسه في الازل بانه الخالق البارىء المصور اذ كلامه ازل ووصفه/نفسه بما ليس له من المحامد استهزاء بنفسه، جل ربنا عن ذلك. (١٢٢/ف)
- 15 فاعترض عليه بعض الاشعرية فقال ليس فيه اكثر من انه اخبر انه خالق وذلك لا يوجب ثبوت المخبر عنه في الازل كما في قوله تعالى: إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ (٢) و: مُحَمَّدٌ رَسُوْلُ اللهِ (٣).
- الا ترى ان معناهما اخبار ان ابراهيم عليه السلام متى وجد يوجد بهذه الصفة وكذا محمد صلى الله عليه وسلم فكذا هذا يكون معناه انه متى يخلق يكون خالقا. 20

(٤) التعلق: ا ج س ف ق ن، التعليق: د (٥) ولا يقال ... مريدا: ا ج د س ف ق، —: ن (٧) يمتنع: ج د س ق ن، يمنع: ا ف (٩) التعلق: ج س ف ق ن، التعليق: د (١٢) ١- الحشر ٢٤ (١٣) فالله: والله: س (١٧) ٢- هود ٧٥. ٣- الفتح ٢٩ (١٨) وجد: ا ج س ف ق ن، يوجد: د

قيل لهم هذا القدر في ابراهيم ومحمد عليهما الصلاة والسلام وغيرهما من المخلوقين مستقيم لانهم لم يتمدحوا بما ليس لهم بل الله تعالى اخبر (١٩٢/ن) انهم / متى يوجدون ينالون هذه الفضيلة. فاما الله تعالى فهو كان (١٢٩/ب/ق) موجودا في الازل ووصف نفسه بذلك وتمدح، لا ان اخبر انه يصير كذلك ولو لم تكن الصفة ثابتة لكان تمدحا بما سيصير موصوفا به وهو 5 للحال موجود غير مستحق لتلك المحمودة فيصير كالتمنى ثبوت ما ليس بثابت له والمتشرف بما لم يثبت له بعد والمحب ان يمدح بما لم يفعل بعد وهذا كله اماراة النقص والحاجة والسفه. والله الموفق.

ولصحة مذهبنا دلائل اخر من كتاب الله تعالى تركنا ذكرها لان الكلام في هذه المسألة قد طال جدا.

10

ثم اعلّموا رحمكم الله ان الفعل الواحد يختلف اساميه باختلاف آثاره ومفعولاته فمهما كان الحاصل به حياة يسمى إحياء ومهما كان الحاصل به موتا يسمى اماتة ومهما كان الحاصل به حركة يسمى تحريكا ومهما كان الحاصل به سكونا يسمى تسكينا. فان من حرك يده / يسمى ذلك منه فعلا فان صار ذلك سببا من حيث العادة لوجود ألم في شخص 15 يسمى ايلاما وان صار سببا لحصول انكسار يسمى كسرا،

(٢) غيرهما: ا ج س ف ق ن، —: د (٢) يتمدحوا: اد س ف ق ن، بمدحوا: ج (٥) ولو: د س ف ق، فلو: ا ج ن، في الازل —: ا (٥) سيصير: اد س ف ق ن، فيصير: ج (٦) لتلك: ا ج ن، لتلك: د س ف ق (لتلك: هامش ق) (٩) مذهبنا: ا ج د س ق ن، ما ذهبنا اليه: ف (١١) ثم: ا ج، قال الشيخ: رضى الله عنه (رحمه الله: د) ثم: د س ف ق، قال الشيخ الامام الاجل ابو المعين رضى الله عنه ثم: ن (١٢—١٤) حياة يسمى احياء كان الحاصل ... به: ا ج د س ف ق، —: ن (١٥) فان: اد س ف ق ن، بان: ج (١٦) لحصول: ا ج س ف ق ن، من حيث العادة لحصول: د (١٠) صار: كان: ن فقط.

وان صار سببا لحصول انقطاع في محل يسمى قطعاً وان صار سببا
لحصول / انزهاق الروح من محل يسمى قتلاً وان صار سببا لحصول (١٤١/ب/د)
الجراح يسمى جرحاً وقد يصير فعل واحد سببا لحصول معاني كثيرة
في محال مختلفة كرمي سهم اصاب / كوزا فانكسر ثم اصاب زيدا (١٩٦/أ)
5 فانزهقت روحه ثم اصاب عمرا / فانجرح بدنه ثم اصاب خالداً فلم يحصل (١٣٤/ج)
في بدنه تفرق اجزاء بل حصل فيه ألم. كان هذا الفعل في حق السهم
رمياً وفي حق الكوز كسراً وفي حق زيد قتلاً وفي حق عمرو جرحاً
وفي حق خالد ايلاًما وهو بنفسه معنى واحد.

فعل هذا كان الله تعالى عندنا فاعلاً بفعل واحد كما هو قادر بقدره واحدة
10 عالماً بعلم واحد واختلاف الاسامي على فعله لاختلاف اثاره ومفعولاته
للاختلاف في ذاته وتعدد اساميه وكثرتها لتعدد مفعولاته وكثرتها للتعدد
ذاته وكثرتة. وقد طال منا الكلام في هذه المسألة وخرج عن المشروط
في اول الكتاب لان اصحابنا رحمهم الله في هذه / المسألة متفردون. (١٥٨/ب)
وقد كثر بعد انقراض محققهم من الخصوم / المشاغبة والتشنيع فاردنا (١٢٢/ب/ف)
15 ان نبين عن قوة الحق وضعف الباطل وان الحق لا يضعف بقلة اعوانه
والباطل لا يقوى بكثرة حزيه وانصاره.
والله الموفق.

(١) في محل يسمى: ا ج د س ف ق، —: ن (٢) انزهاق: د س ف ق ن، ازهاق: ج، وانزهاق:
ا (٣) الجراح: ج س ف ن، انجراح: د ق (١٠) على فعله: ج د س ف ق، عليه: ن (١١) ذاته:
ا د س ف ق ن، ذكر ذاته: ج (١٠) لا لتعدد: د س ق، وكثرتها لا لتعدد: ا ج ف ن (١٢) خرج:
ا ج د س ف ق، خرجنا: ن. (١٣) اول: د س ف ق ن، —: ج - متفردون: د س ف ق، متفردون:
ا ب ج ن (١٤) محققهم: ج د س ق ن، محققهم: ا ف

الكلام

في ان الارادة صفة لله تعالى أزلية

- قال الشيخ الامام الاجل ابو المعين النسفى رضى الله عنه: ان الواجب
(١٣٠/أ/ق) علينا ان نقدم بيان حد الارادة / . واشتقاق هذه اللفظة في اللغة على
ما هو المقصود من الباب ليصير ذلك ذريعة يتوصل بها الى ما هو المقصود. 5
(١٦٩/أ/س) فنقول والله الموفق / ان اهل اللغة قالوا ان الارادة مشتقة من الرُود. والروء
يذكر ويراد به الطلب ولهذا سمي طالب الكلاء المتقدم على قومه المنتجعين
القاصدين مساقط الغيث رائدا.
يقال في المثل السائر لا يكذب الرائد اهله. ويقال انه الميل ومنه قولهم
جارية روءاء وجوارٍ رُودٌ. ويقال للواحدة ايضا رُودٌ وهى التى تتمايل 10
في مشيتها للين اطرافها ورطوبة اعطافها.
ثم من الجائز ان يكون الاصل فيه هو الميل الا انه استعمل في الطلب
لما ان الطالب للشئ لا يمشى على سنن الاستقامة بل يميل عنها تارة الى
اليمنة وتارة الى اليسرة. وكذلك طالب الكلاء يميل لاحالة عن سواء
الطريق تارة الى هنا وتارة الى هناك لينظر اى الامكنة اكثر كلاءً وأوفر هصباً. 15
(١٣٤/ب/ج) ومن الجائز ان يكون الاصل فيه هو الطلب الا انه استعمل في / الميل
(٩٢/ب/ن) لما ان / الميل عن الاستقامة في العادات الجارية لن يكون الا لطلب شئ
(١٤٢/د) يأملونه لقضاء ما يحتاجون اليه فسمى الميل رودا لان اسم ماهو

(٣) قال الشيخ ... (الاجل: ن، والاستاذ: ق، قانع الملحدين: ا) ... (النسفى: ن) رضى الله عنه
(رحمه الله: ج د س ف ق، نور الله مضجعه: ا) : ا ج د س ف ق ن، (٣) اشتقاق: ا ج س
ف ق ن، انشقاق: ج (٦) والله الموفق: ا ج د س ق ن، وبالله التوفيق: ف (٧) الطلب: ا د
س ف ق ن، الطب: ج (١٤) كذلك: د س ف ق، كذا: ا ج ن (١٤) لاحالة: ج د س ف
ق ن، الى محالة: ا. عن: د س ف ق ن، من: ج (١٥) هنا: ج د س ف ق ن، هذه: ا (١٧) لما ان:
ج س ف ق، لان: ن (١٩) فسمي: ا د س ق ن، سمي: ج ف

المقصود منه. هذا هو مأخذ هذه اللفظة في اللغة.

5 واما حدها فقد قيل انها معنى ينافي الكراهية والاضطرار ويوجب لمن هي له / القصد و الاختيار فكانت فائدتها على هذا التحديد كون (أ/ب/١٥٩) الموصوف بها مختارا فيما فعله غير مضطر اليه لوجود ما ينافي الكره والاضطرار لا لانعدام الكره والاضطرار فحسب. كما هو المحكى عن النجار فانه زعم ان معنى قولنا انه يريد اي انه ليس بمكره ولاسائه ولا مغلوب من غير اثبات وصف له على الحقيقة وذلك باطل.

10 لان ذلك يوجب ان تكون الاعراض كلها مريدة لانها ليست مغلوبة ولا مكرهة ولا ساهية ولما لم / تكن الاعراض مريدة / مع انتفاء هذه (أ/ب/٩٦) المعاني عنها دل ان الارادة ليست باسم لعدم هذه المعاني بل هي اسم (أ/ب/١٦٩) لمعنى ينافي هذه المعاني. والاعراض يستحيل قيام ذلك المعنى بها فاستحال كونها مريدة.

15 وما يجري في خلال كلام الشيخ ابى منصور الماتريدى رحمه الله في ابطال قول الكعبي ان الله تعالى ليس بمريد انك اذا قلت انه ليس بمغلوب ولا مكره ولاساه فقد اقررت بكونه مريدا. لا يريد بذلك الميل الى مذهب النجار بل يريد بذلك ان انتفاء هذه المعاني عن الحي لن يكون الا بارادة /على ما بينا قبل هذا. والله الموفق. (أ/ب/١٢٣)

وقد قيل في تحديد الارادة انها معنى يوجب اختصاص المفعول بوجه

(٣) هي : ا د س ف ق ن، هو: ج (٥) الكره: د س ف ق ، الكثرة: ن (٨) يوجب: ب ج د س ف ق، لا يوجب: ن. مغلوبة: ا ج د س ف ق، معلومة: ن (٩) مكرهة: ا ج د س ف ق، مكرهة: ن (١١) فاستحال: ا د س ف ق ن، واستحال: ج (١٣) يجري: ا ج د س ق ن، يجري: ق. الماتريدي: ا ب ج ن، -: د ف ق، (١٦) النجار: ا ب ج س ق ن، النجارية: د ف (١٧) والله الموفق -: ا

اذ لولا الارادة لوقعت المفعولات كلها في وقت واحد على هيئة واحدة (١٣٠ب/ق) وصفة / واحدة خصوصا عند تجانس المفعولات. فاذا خرجت على الترادف والتوالي أو على النظام والاتساق وعلى الهيئات المختلفة والصفات المتباينة على حسب ما تقتضيه الحكمة البالغة كان ذلك دليلا على اتصاف الفاعل بالارادة. اذ لو لا الارادة لما كان وقت لوجوده اولى من وقت 5 ولاهيئة اولى من غيرها ولاصفة ولا كمية ولا كيفية اولى مما سواها.

ثم ان هذا المعنى الذى تحصل به هذه المعاني تسمى ارادة لما ان الفاعل اذا فعل شيئا في وقت وعلى هيئة وصفة فقد طلب هذا الوجه لهذا المفعول دون ماسواه من الوجوه او مال الى تخصيصه بهذا الوجه دون غيره من الوجوه.

ثم ان المراد بلفظة الارادة عند المتكلمين هذا المعنى الذى بينا وعرفناه 10 (١٣٥أ/ج) / بأثره وهو ما مرّ / من كون الموصوف بها مختارا في فعله او خروج مفعولاته على وجه دون وجه.

(١٧٠أ/س) / وهى بعينها المشيئة عند المتكلمين. فالارادة والمشيئة عندهم لفظان ينبغان عن معنى واحد لم يفرق بينهما احد من المتكلمين الا الكرامية فانهم يزعمون ان المشيئة صفة لله تعالى ازلية وهى صفة واحدة تتناول ما يشاء الله تعالى بها من حيث يحدث. فاما ارادته فهى غير المشيئة وهى عندهم 15 حادثة في ذاته القديم. تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا. وله ارادات كثيرة على عدد المرادات تحدث كل ارادة منها قبل حدوث ما هو المراد بها ثم يتعقبها حدوث ما هو المراد بها اذا علمت الارادة بمجدها وحقيقتها.

(٦) سواها: ج د ف، سواهما: ا س ن (٧) تسمى: س ق، سمي: ج ف. سمي ارادة لما ان الفاعل اذا فعل شيئا: تكرر في: ن (٨) المفعول: ج د س ف ق ن، المعقول: ا (١٣) فالارادة: ا د س ف ق ن، والادارة: ج (١٥) لله: ا د س ف ق ن، الله: ج (١٠) ارادته: ج د ف ق ن، الارادة به: ا. (١٧) ذاته: د ف س ق، ذات: ا ج ن، (١٨) بها: د س ف ق، به: ن

- فنقول اختلف الناس في جواز وصف الله تعالى بالارادة فقال جمهور الأمة: ان الله تعالى موصوف بالارادة على حقيقة وقال النظام والبغداديون من المعتزلة كالكعبي واستاذه ابى الحسين الخياط ومن تابعهم ان الله تعالى لا يوصف بالارادة / على الحقيقة بل يوصف بها بطريق المجاز (٩٣/أ/ن)
- 5 فاذا قيل اراد الله تعالى كذا فان كان ذلك فعله فمعناه انه فعل وهو غير ساه ولا مكره عليه ولا مضطر وان كان ذلك فعل غير الله تعالى فمعناه انه امر به واستدلوا على ذلك بقولهم ان الارادة هي الشهوة فلو كان الله تعالى مريدا لكان مشتتيا وحيث لم يكن مشتتيا دل انه ليس بمريد.
- 10 ودليلنا على ان الله تعالى مريد وقوع مفعولاته لتجانسة على اوصاف مختصة يجوز وقوعها على غيرها وكذا على / هيئات مخصوصة في امكنة (٩٧/أ/أ)
- الاختلاف في هذه الوجوه لم يكن من اقتضاء قوتها فعلم ان ذلك كان (١٧٠/ب/س)
- لارادة الفاعل ذلك / لولا هي لما / وقعت / على تلك الوجوه مع مساواة (٢٣/ب/ف)
- غيرها من الوجوه اياها في الجواز. (١٣١/أ/ق)

- 15 وبهذا يستدل على كون الفاعل في الشاهد مريدا لما فعله كالبناء والكتابة وغيرهما. ولانه لو لم يكن مريدا لكان مضطرا في افعاله والمضطر عاجز محل لنفوذ قدرة غيره فيه. اذ ما وجد في المضطر من الفعل مَحْضُ تخليق غيره لا اكتساب / له فيه ولا قدرة له عليه. (١٣٥/ب/ج)

(٢) الامة: ج س ف ق، الائمة: ن (٢) على الحقيقة: د س ف ق، بها على الحقيقة: ن (٤) بطريق: ا د س ف ق ن، طريق: ج (٨) مشتتيا: د س ف ق ن، مشتتيا: ج س. وحيث لم يكن مشتتيا: (١٠) مختصة: ا ج د س ف ق، مخصوصة: ن (١٠) في مكنة مخصوصة: س (١٣) مساواة: ا ج د س ف ق، مساوات: ن. (١٦) غيرهما: ج د س ف ق ن، غيرها: (١٧) غيره: س ف ق ن، قول غيره: ج، تخليق: ا ج د س ف ق، تعليق: ن

ومن هو بهذه الصفة فهو محدث. يحققه ان الارادة لو كانت هي الفعل والفعل والمفعول عندهم واحد لكانت الارادة هي الفعل وهو المراد فكان السواد ارادة وكذا البياض والحركة والسكون والاجتماع والافتراق والموت والجهل وجميع انواع الاعراض وكذا الجواهر والاجسام ثم التقرير بعد هذا من وجهين:

- 5
- (١٣٩/د) /احدهما ان الارادة مع انها عند جميع اهل اللغة من خواص الحي كالعلم والقدرة وغيرهما لو كانت كذلك لجاز ذلك ايضا في العلم والقدرة وكان العلم هو المعلوم والقدرة هي المقدور ولكان كل سواد وبياض وحركة وسكون وغير ذلك من الاعراض والجواهر والاجسام علما لله تعالى وقدرة. وحيث لم يجز ذلك في العلم والقدرة لانهما من خواص الحي. فلو كان 10 كل معلوم علما وكل مقدور قدرة وصار السواد والبياض وما وراءهما من الاعراض والاجسام علما وقدرة مع ان تلك الاشياء ليست من خواص الحي لخرج العلم والقدرة من ان يكونا من خواص الحي وذلك ممنوع فامتنع ان يكون المعلوم علما والمقدور قدرة فكذا هذا في الارادة. والتقرير الثاني ان الارادة لما كانت من خواص الحي والسواد والبياض 15 وغيرهما. لم تكن من خواصه.

فلو كان المراد هو عين الارادة والمراد ليس من اخص اوصاف الحي فان السواد والبياض والاجتماع والافتراق وغيرها من الاعراض ليست من خواص الحي

(٣) وكذا: ا ج ن، فكذا: د س ف ق (٨) ولكان: د ج س ن ق، فللكان: ا ف (٩) والجواهر —: ج (١٠) والاجسام (+) وغيرهما لمتكن من خواصه فلو كان المراد هو عين الإرادة والمراد ليس من اخص اوصاف الحي فان السواد والبياض: ج) فان هذه العبارة زيدت هنا ونقصت بعد ثمانية اسد. كما اشير اليه. (١٣) العلم: العلم علماً: ج (١٦—١٨) وغيرهما لم تكن... فان السواد والبياض — ج فقط

- / لخرجت الارادة من ان تكون من اخصّ اوصاف الحى فينبغي ان (١٧١/أ/س)
- تتصف الجمادات والموات بالارادة بطريق الحقيقة وحيث لم يجز كان ذلك محالا دل ان كون الارادة فعلا محال. والله الموفق.
- ودليل بطلان ما قال ان ارادته تعالى اذا اضيفت الى فعل العباد كان المراد 5 منها الامر قوله تعالى: وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً (١). فلو كانت الارادة امرا لكان تقدير الآية ولو امر ربك لكان آمن من في الارض كلهم جميعا وفيه فساد من وجهين.
- احدهما انه يؤدى الى انه تعالى لم يامر من لم يؤمن ولو كان كذلك لم يكن بترك الايمان عاصيا. والآخران كل من امره ينبغي ان يكون مؤمنا.
- 10 ورأينا كثيرا ممن امره ولم يؤمن فكان فيه تناقض وتكذيب / وذلك محال. (١٣١/ب/ق) فدل ان ما قاله هؤلاء باطل وضلال والله الموفق.
- وما قالوا ان الارادة هى الشهوة. قلنا ليس على الاطلاق بل / الشهوة (١٣٦/أ/ج)
- ارادة مخصوصة وهى ارادة ما فيه نفع اما لذة واما غيرها والله تعالى / (١٢٤/أ/ف)
- لا ينتفع بشيء / فلا تكون ارادته اشتها. (٩٣/ب/ن)
- 15 وزعم الجبائى ان الشهوة للشئ قد تجامع الكراهية له وارادة الشئ لاجتماع كراهيته قال: الا ترى ان الصائم الذى اشتد عطشه / يشتهى (٩٧/ب/أ)
- شرب الماء ولا يريد شارب الدواء يريد شربه ولا يشتهيه فكانت الشهوة عنده توقان النفس الى الشئ
- وزعم ابو هاشم ان الشهوة ما فيه لذة للحواس وهو باطل / لان الانسان (١٤٣/ب/د)

(٣) والله الموفق :- ا (٥) قوله: ا د س ف ق ن، بقوله: ج (٥) ١ - يونس ٩٩ (٦-٧) فلو كانت الارادة ... كلهم جميعا :- س، لكان آمن: ا د ف، لآمن: ق ن، الأمر: ج (٨) الى: ج د س ف ق ن، :- ا (١١) قاله: س ق ن، قال: ج د ف. والله الموفق: ج د س ف ق ن، :- ا (١٦) كراهيته: ا د س ف ق ن، كراهيته هى: ج (٠) يشتهى: ا ج د س ف ق، ليشتهى: ن

قد يشتهي استخراج العلم بالدقائق واستنباطه. فاذا استنبطه فرح به والتذ
بفرحه وليس ذلك من جهة حواسه. فدل انها لا تختص بالحواس وانما
الصحيح ما بينا من الفرق بين الشهوة والارادة على انا اقمنا دلائل توجب
كون الباربي جل وعلا مريدا وقامت دلالة امتناع اتصافه بالشهوة.
ولاشك ان ما هو واجب الوجود غير ما هو ممتنع الوجود. 5
فمن جعل الارادة شهوة فقد جعل الواجب ممتنعا والممتنع واجبا وذلك
محال وبالله العصمة والتوفيق.

(١٧١ب/س) /وما زعموا ان معنى قولنا ان الله تعالى اراد فعل كذا معناه انه ليس
بساؤه ولا مكره عليه ولا مضطر قد بينا فساده والله الموفق.

ثم اذا ثبت ان الله تعالى مرید اختلفوا بعد ذلك انه مرید بارادة ام هو 10
مرید بغير ارادة فذهب من قال بانه تعالى مرید الى انه مرید بارادة.
وقال الحسين بن محمد البصري النجار رئيس النجارية انه تعالى مرید
لابارادة بل هو مرید بذاته وانما وقع هو في هذا القول لضرورة مقدمتين
كاذبتين اعتقد صحتهما قاداته الى هذه النتيجة الكاذبة.
احدى المقدمتين انه ساعد المعتزلة في القول باستحالة قيام صفة بذات 15
الباربي جل وعلا.

والثانية انه ساعدهم في القول بان ما كان من صفة الذات فهو راجع
الى الذات وليس بمعنى وراء الذات. وما كان من صفات الفعل

(١) العلم: د س ج ف ق، علم: ا (٢) بالحواس: ا ج ف ق س، بالحواس: د، —: ن (٥) هو:
ج د س ف ق ن، —: ا (٧) وبالله العصمة والتوفيق: ج د س ف ق ن، والله الموفق: ا (٩)
عليه: د س ف ق، —: ن (١٢) وقال الحسين ... مرید لبارادة: د ف ق ن، —: س (١٣) لبارادة:
ا ج د ف ق، بالارادة: ن (١٥) بذات: ا د س ف ق ن، —: ج

فهو عين المفعول وساعدهم ان الفرق بين صفة الذات وصفة الفعل ان ما لا ينفى بل يتعمم فهو صفة ذات كالعلم والقدرة وما يثبت وينفي ولا يتعمم فهو صفة فعل على ما مر، من بيان مذاهب المعتزلة.

5 والمقدمة الثالثة صحيحة وهي انه ساعد اهل الحق في خلق افعال العباد وانه تعالى اراد كل ما علم حدوثه ان يحدث جسما كان ذلك او عرضا اختياريا كان ذلك ام اضطراريا قبيحا / كان ام حسنا فكانت الارادة (١٢٦ب/ج) على هذا عامة في المحدثات / اجمع وهي التي تصح تعلق الارادة بها لا (١٣٢أ/ق) القديم ولاصفاته وكانت مما يثبت ولا ينفي اذ لا يقال كان كذا بارادته ولم يكن كذا بارادته فكانت من قبيل صفات الذات فكانت راجعة الى الذات. 10

فكان الباري جل وعلا مريدا لذاته كما كان عالما قادرا لذاته وكل دليل اقمناه على بطلان مذهب المعتزلة في مسألة الصفات فهو الدليل لبطلان مذهب النجار ههنا وبالله العصمة.

15 / ثم بعد ذلك اختلف القائلون / بانه تعالى مرید بارادة انه مرید بارادة (١٦١ب/ب) قائمة بذاته ام مرید بارادة قائمة لابذاته. (١٢٤ب/ف)

فقال اهل الحق / انه مرید / بارادة قائمة بذاته وساعدهم على ذلك (١٤٤أ/د) الكرامية وقال ابو الهذيل العلاف وابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم (١٧٢أ/س)

(٢) لا ينفى: د ف ق ن، لم ينف: س (٤) الثالثة: ا ج د س ف ق، الثانية: ن. صحيحة وهي: د س ف ق، وهو صحيحة: ا ج ن (٥) كان: ن (٦) فكانت: ا ج د س ف ق، وكانت: ن (٩) فكانت: ا ج د س ف ق، وكانت: ن (١٣) مذهب: ا ج س ف ق ن، مذاهب: د (١٠) النجار ههنا: ا ج ن، النجارية ههنا: د ق، النجار هنا: ف، النجار: س. وبالله العصمة: ا ج ن: والله الموفق: د س ف ق، (١٥) مرید بارادة: تكرر في: ا ن

ان الله تعالى مرید بارادة حادثة لا في محل. وما اقمنا من الدلالة قبل هذا على استحالة قيام عرض بنفسه من غير محل يوجد فيه فهو الدليل هاهنا.

يحققه انها اذا قامت لا في محل لم يكن ذات اولى بالاتصاف بها من غيره فينبغي ان يكون الله تعالى وجميع من في العالمين مریدين بتلك الارادة

5 فكذا هذا في سائر الاعراض / وهو محال وقد / مر ذلك. (أ/١٩٨)
يحققه ان عندهم كما يجوز وجود الارادة لا في محل. كذا يجوز وجود (أ/٩٤)

فناء لا في محل فان الله تعالى اذا اراد فناء المحدثات احدث فناء لا في محل هو مضاد للحادثات اجمع فيفنى به الجميع. ولا قدرة له على افناء بعض العالم مع ابقاء البعض هذا هو مذهب الجبائي وابنه.

10 فيقال لهما اذا كان الله تعالى هو المرید بارادة حادثة لا في محل هلا كان هو الفاني بفناء حادث لا في محل؟ ولم كان كونه مریدا بهذه الارادة دون غيره اولى من كونه فانيا بذلك الفناء دون غيره؟ ولم كان كون غيره فانيا بذلك الفناء دونه اولى من كون غيره مرید بتلك الارادة دونه وهذا مما لا يحيص لهم عنه والله الموفق والهادي.

15 يدل عليه ان الارادة لو جاز وجودها لا في محل وان كان لا يتصور قيام الحياة لا في محل لكان ينبغي ان يجوز وجودها في محل لاحياة فيه بل وجودها في محل لاحياة فيه اقرب الى المعقولات من وجودها لا في محل،

(٢) ههنا: د ج ن س ق، هنا: ا ف (٤) العالمين: د س ف، العالم: ج ق ن (٥) فكذا: د س ف ق، وكذا: ج ن. (٥) محال: ا ج د س ف ق، في محال: ن (١٠) ذلك: ج د س ف ق ن، هنا: ا (٧) اذا: ا ج س ف ق ن، ان: د (٩) ابقاء: ن، بقاء: ج س ف ق (٩) الجبائي: ا ج د س ف ق، الجبائي لعنه الله: ب ن (١٢) اولى من كونه ... دون غيره: ا ج س ف ق ن، ... د (١٤) والهادي: د س ف، ... ا ج ن (١٦) فيه: ج د س ف ق، فيه اقرب: ... ا . بل وجودها ... لاحياة فيه (الى: ص ٤٩٩ سطر ٤): ا ج د س ف ق، ... ب ن. (١٧) الى المعقولات: ف س، الى المعقولات: د ق، في المعقول: ج، من المفعول: ا، ... ب ن.

لما انه من حيث انها عرض يفتقر الى المحل لاستحالة قيام الاعراض بذواتها
ومن حيث انها من خواص الحى تفتقر الى وجود الحياة وعند وجودها
لا في محل انعدم كلا الشرطين وعند وجودها في / محل لاحياة فيه وجد (١٣٧/أ/ج)
احد الشرطين وهو الشرط العام لجميع الاعراض وانعدم ما هو الشرط
5 الخاص لوجود ما هو من خواص الحى ثم انعقد الاجماع / على استحالة (١٣٧/أ/ب/س)
وجودها في محل لاحياة فيه لفقد الشرط الخاص فلأن / يستحيل وجودها (١٣٧/أ/ب/ق)
لا في محل كان اولى. والله الموفق.

يحققه ان الجوهر مع العرض متلازمان تأبى العقول انفراد احدهما عن
صاحبه. فلو جاز وجود عرض غير قائم بجوهر لجاز وجود جوهر من
10 غير قيام عرض به وهو قلب المعقول وفتح باب القول بقدوم الجواهر.
والله الموفق.

ثم يقال لهم أحدثت هذه الارادة باحداث الله تعالى اياها ام حدثت هي
بنفسها ام احداثها غير الله؟ فان قلت حدثت بنفسها ففيه فساد من وجهين.
/ احدهما انه لو جاز هذا في الارادة لجاز في غيرها من الحادثات فبطلت (١٢٥/أ/ف)
15 دلالة ثبوت الصانع.

والثاني انها لو لم تحدث لبقى الصانع غير مختار. / ومن الجائز انها لاتحدث (١٤٤/أ/ب/د)
ابدا فلا يتصور من الله تعالى احداث العالم ولا الخزوج عن الاضطراب
ألبيغة.

(١) انه حيث انها: ا د س ف ق، انها من حيث: ج، —: ب ن (٤) لجميع: ج د س ف ق،
بجميع: ن. انعدم: ا ج د س ف ق، انعدم: ن (٦) لفقد: ا ج س ف ق ن، بفقد: د (٨) تأبى:
ا د س ف ق ن، فتأبى: ج (١٠) قلب: ا ج س ف ق ن، فرض قلب: د. المعقول: ا د س ف
ق ن، المفعول: ج (١١) والله الموفق: س ج ف ق ن، والله اعلم: ا، —: د. الجواهر: ا ج س
ف ق ن، الجوهر: د. (١٢) يقال: ا د س ف ق ن، نقول: ج (١٤) فبطلت: ا د س ف ق ن،
وبطلت: ج

تبصرة الأدلة

وحين ثبت ذلك ثبت له بغيره لا بنفسه وكل ذلك من امارات الحدث.
وان احدها غيره فهو فاسد من وجوه.

احدها ان ذلك الغير ان كان قديما فهو القول بالقديمين. وكذلك على قياس اصولهم جعل تلك الارادة صفة لمن احدها أولى من جعلها صفة لمن لم يحدثها ولم تكن هي قائمة به. وان كان ذلك الغير محدثا فان حدث 5 بنفسه ففيه ما مر من جواز حدوث جميع العالم لبالصانع. وان احده الصانع، ان احده لبارادة فقد احده مضطرا وهو فاسد. وكذا لو جاز هذا فيها لجاز في جميع المحدثات فتعطلت الارادة. وان احده بارادة منه فأنى يتصور احداث محدث الارادة بارادة لم يحدثها المحدث بعد.

وان احدها البارى جل وعلا هذا لا يخلو اما ان احدها بارادة او احدها 10 لبارادة. فان احدها بارادة فالكلام في الارادة الثانية كالكلام في الاولى. وكذا في الثالثة والرابعة الى ما لا يتناهي وفيه تعليق وجود العالم بما (٩٨ب/أ) لا يتناهي من المعانى / وهو مثل قول معمر في التكوين وكلا القولين مناسب لقول اهل الدهر يبطل الكل ببطلان البعض ويصح الكل بصحة (١٧٣أ/س) البعض. فمن صحح شيئا/ منها فقد قال بقدم العالم ومن ابطل شيئا منها 15 (١٣٧ب/ج) ابطل الكل. وان احدها لا بارادة فهو في احداثه / اياها مضطر وقد مر انه من امارات الحدث.

ولانه لو جاز احداث الارادة لبارادة لجاز احداث جميع العالم لبارادة وخرجت هي من حد الافادة وذلك باطل. ولانها لو كانت حادثة لا في محل لكانت مقدورة له ولو كانت هي مقدورة له لكانت

(١) حين: د س ف ق، حيث: ج ن. ذلك: د س ق ن، ذلك له: ف (٣) كذلك: كذا: ن
(٤) قياس: ا د س ف ق ن، اجناس: ج (٥) به: ج د س ف ق ن، -: ا (٦) فقيه: ا ج س
ف ق ن، فيه: د (٨) لجاز: ج د س ف ق، -: ن (١٣) كلا القولين مناسب لقول: ا د س ف
ق ن، وذلك القول كقول: ج

مقدورة له ولو كانت هي مقدورة له / لكانت اضدادها مقدورة له اذ (٩٤ب/ن) قدرته تعالى تتعلق بالمتضادين.

5 / يحققة ان عندهم كل ما لايتعلق بالضدين فهو اضطرار لاقدرة واذا (١٣٣أ/ق) كان كذلك ثم توجد هذه الارادة لا في محل لما كان هو المرید لاوجب ذلك انه لو حدث بقدرته تعالى ضد من اضداد الارادة كالسهو والموت والغفلة لكان هو المستحق اسم الساهي والميت والغافل وذلك فاسد فكذا هذا. والله الموفق.

ثم اذا بطل ان يكون مریدا بارادة غير قائمة به ثبت انه مرید بارادة قائمة به واذا ثبت ذلك فقد اختلفوا بعد هذا أنه مرید بارادة قائمة به ازلية 10 ام بارادة حادثة في ذاته قال اهل الحق نصرهم الله انه مرید/ بارادة ازلية (١٤٥أ/د) قائمة به فكان في الازل مریدا بارادة قائمة به.

وقالت الكرامية انه مرید بمریدية / وكان ايضا في الازل مریدا بمریدية (١٢٥ب/ف) وهي قدرته على الارادة واحداث العالم بارادة حادثة في ذاته. تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا.

15 وقد ابطالنا القول بكون ذاته محلا للحوادث قبل هذا. ثم جميع ما مر من الكلام ان الارادة حدثت بارادة أم لابارادة ومحدثها هو الله تعالى او حدوثها بنفسها كل ذلك يبطل هذا القول.

(٣) لا: ا ج س ف ق ن، —: د. واذا: ا د س ف ق ن، فاذا: ج (٤) لا ... لاوجب (وجب): ا: ا د س ق ن، لو يوجب: ج. توجد: ا ج د، بوجود: ن س ف ق (٦) فكان: ا د س ف ق ن، وكذا: ج (١٠) ازلية: ا ج د س ف ق، —: ن (١١) فكان ... قائمة به: ا ج د س ف ق، —: ن (١٢) وكان: ا ج ف ق ن، فكان: د س . ايضا بعد الازل في: ن وبعد مریدا: في ج. مریداً: مرید: ج ف (١٣) احداث: ا ج د س ف ق، احداث: ن. العالم: بالعالم: ا (١٥) ابطالنا: ا د س ف ق ن، ابطلت: ج (١٧) حدوثها: ج د س ف ق، حدثها: ن، احداثها: ا. هذا: ا د س ف ق ن، بهذا: ج

ولست ادري ان هؤلاء الملحدين كيف يتكلمون مع الدهرية واصحاب
(١٧٣ب/س) الهيولي وكيف يثبتون حدث العالم مع اجازتهم ان يكون القديم / محلا
للحوادث وقد مر ان القول بجواز ذلك يوجب اما القول بحدوث الصانع
او القول بقديم العالم وكل ذلك كفر ومحال وقد استقصينا قبل هذا في
5 كشف ذلك. والله الموفق.

ثم القول ان الذات الذي قامت به الارادة ليس بمريد بها بل بغيرها وهي
مريدته وهي قدرته على الارادة. وكذا الذات ليس بخالق بالخلق القائم
به بل بغيره. وهي الخالقية وهي القدرة على التخليق خروج عن تعارف
اهل اللسان وخلاف على جميع اهل اللغة في بيانهم ماخذ الاشتقاقات
وهو باطل وبالله العصمة.
10

ثم اذا ثبت هذا نقول انه تعالى مرید لمراداته اجمع بارادة واحدة.
وزعمت الكرامية ان لكل مراد ارادة واحدة تحدث في ذاته فكانت ارادته
(١٣٨ج) على عدد / مراداته واعتبروا بالشاهد.

ولنا انه ما من مراد من مراداته تعالى الا ويجوز تعلق ارادته تعالى به على
التعيين فلو قيل انها تتعلق بالبعض دون البعض مع جواز تعلقها بما لم
15 تتعلق به لكان اختصاصها بما اختصت به يجعل جاعل وتخصيص مخصص
لاباقتضاء ذاتها لاستواء الكل في ذلك.

(١) ادري: ا ج د س ف ق ، الذي: ب ن (٢) العالم: د س ف ح، ذلك: ا ج ن (٤) هذا:
د س ف ق ، ذلك: ا ج ن (٥) والله الموفق: ج د س ف ق ن ، — ا (٦) بها: ج د س ف ق
ن ، — ا (٧) وهي مريدته: د س ف ق ، وهو مريدته: ن (١٠) وبالله العصمة: ج د س ف
ق ن ، — ا (١١) نقول: د س ق ن ، فنقول: ف ، القول: ا ج . لمراداته: ا ج س ف ق ن ، —
د (١٢) وزعمت: د س ف ق ، فزعمت: ا ج ، زعمت: ن . واحدة: ن فقط، تحدث: ا ج د
س ف ق ، — ن (١٥) بما لم: ج د س ف ق ، بما: ن ، به: ج س ف ق ن ، — ا د .

والاختصاص بتخصيص المخصص وجعل الجاعل من امارات الحدث. وقد
اقمنا الدلالة على انها ازلية فاندفع عنها تخصيص المخصص وجعل الجاعل
فكانت للمراتب اجمع ارادة واحدة. ولهذا قلنا انه تعالى عالم للمعلومات
اجمع بعلم واحد. وكذا هذا في القدرة والسمع / والبصر والكلام (١٣٣ب/ق)
5 والتكوين.
والله الموفق
وظهر بهذا الفرق بين الازلي من هذه الصفات وبين المحدث منها.
والله الموفق.

(١) الحدث: د س ف ق ن، الحدث: ا ج (٣) ارادة واحدة: ف، -: ا ج د س ق ن، (٤)
التكوين والكلام في: س(٦) والله الموفق: ا د س ف ق ن، -: ج (٨) والله الموفق: ج د ف ق
ن، وبالله التوفيق: س، والله اعلم: ا

الكلام

في بيان ان صانع العالم حكيم

- يقع الكلام في هذا الباب في موضعين. احدهما في بيان معنى الحكمة (١٧٤/أ) والحكيم في اللغة. والثاني في بيان / معنى الحكمة والحكيم (١٤٥/ب/د) / والسفه والسفيه على رأى المتكلمين. اما الكلام في الفصل الاول. 5
- فقول: اختلف في ذلك اهل اللغة قال ابن الاعرابي الحكمة العلم والحكيم العالم. يقال حَكُمَ الرجل يحكم اذا تناهى في علمه وعقله ومنه سُمي القاضي حكما / وحاكما لعلمه وعقله. وقال اخرون الحكيم هو المحكم (١٩٥/ن) للشئ هو / فعيل بمعنى مُفَعِّل كاليم بمعنى مُؤَلِّم وسميع بمعنى مُسْمِع. (٦٣/ب)
- وقال بعضهم الحكيم هو الذى يمنع نفسه عن هواها او عن القبائح ماخوذ 10 من حَكَمَ الفرس. والحكمة سميت بذلك لانها ترده من غربه. وقيل الحكمة معرفة الاشياء بحقائقها ووضعها مواضعها / فكانت شاملة على العلم والعقل جميعا. فمن جعل الحكمة علما جعل ضدها الجهل ومن جعلها العقل جعل ضدها السفه وهو في حقيقة اللغة تحرك واضطراب يصيب الشئ قال ذو الرمة:

جرين كما اهتزت رماح تسفحت اعاليها مرّ الرياح النواسم
اي تحركت ويسمى الرجل سفيا لما تعثره خفة اما من الفرح واما من الغضب

(٩) للشئ: ا ب ج د س ف ق، لنسى: ن. هو: ا ج س ف ق، فهو: د، وهو: ب ن (١٠) مسمع: ا ج س ف ق ن، مستمع: د (١٠) الحكيم: ج د س ف ق، -: ب ن. او: د ج س ف ق، و: ا ن (١١) بذلك: د س ف ق، من ذلك: ن. ترده: ج س ف، ترد: ا ن، فردة: د. غربه: ا س ف ق ن، (فرس غرب كثير العدو: ف هامش)، عرته: ج، ضربة: د (١٢) فكانت: ا س ف ق ن، وكانت: ج د (١٣) العقل: ا د س، الفعل: ج ف ق ن، (١٤) العقل: ا ج د س ف، الفعل: ق ن، يصيب: ا ج س ف ق ن، -: د. هو: د س ف ق ن، هي: ج (١٧) تحركت: ج حركت: ا د س ف ق ن،

فتبعثه على فعل من غير روية ولاعترض على العقل ليتأمل في العاقبة
ويسمي كل فعل كان عملا بالجهل مع الاعراض عن النظر في العواقب
ليتوقف على الحميدة منها والوخيمة / سفها هذا هو الكلام فيها من حيث (١٣٨ب/ج)
اللغة.

- 5 فاما الحكمة على رأى المتكلمين فزعمت الاشعرية ان الحكمة في الفعل
وقوعه على قصد فاعله والسفه فيه وقوعه على خلاف قصد فاعله.
وقالت المعتزلة الحكمة كل فعل فيه نفع اما للفاعل واما لغير الفاعل.
والسفه كل فعل خلا عن المنفعة اما للفاعل واما لغير الفاعل.
وعندنا الحكمة في الفعل ما له عاقبة حميدة والسفه ما خلا عن العاقبة
10 الحميدة.

والكلام في بيان الصحيح من هذه الاقاويل والفاسد منها / يطول جدا (١٧٤ب/س)
اذ له شعب كثيرة وفروع جمّة.

- والكلام في مسائل التعديل والتجوير يدور على ذلك ولايحتمل كتابنا هذا
مع شرطنا الايجاز فيه التكلم في ذلك ونذكر طرفا منه اذا انتهينا الى مسائل
15 التعديل والتجوير ان شاء الله تعالى.

فاما الاشباع فيه والمبالغة فقد وجدا في تصنيف لى في ذلك مفرد لم اتفرغ
بعد لاتممه وانا اسأل الله تعالى ان يوفقني في ذلك بعد فراغي عن هذا
الكتاب. ثم الحكمة من صفات المدح والكمال والسفه من صفات

(١) العاقبة: ج د س ف ق ن، العاقلة: ا (٣) ليوقف: د ف ق، ليتوقف: س، لوقف: ن (٦)
والسفه فيه: ... فاعله: ا ح د س ف ق، —: ن (١٢) له —: س (١٤) فيه: ا ج د س ف ق،
في: ن والكلام: تكرر في: ن . التجويز: ا ج د س ف ق، التجويز: ن (١٥) التعديل والتجويز:
ا ج د س ف ق، التجويز: ن (١٦) لم: ا ج ف س ق ن، ولم: د (١٧) في ذلك: ج د س ق،
لذلك: ف ن

(١٣٤/أ/ق) النقص فكان الله تعالى / موصوفاً بأنه حكيم ووردت به نصوص لاختفاء
بها وهو يتعالى عن الوصف بالسفه.

(١٤٦/أ/د) ثم الحكمة سواء كانت من قبيل العلم / او من قبيل الفعل والعمل او
كانت اسماً لهما فالله تعالى موصوف بها في الازل عندنا على ما مر من
بيان مذاهبننا. 5

وابو الحسن الاشعري ذهب الى ان الحكمة اذا اريد بها العلم فهي صفة
ذات واذا اريد بها الفعل فلا. وهذا هو قياد مذهبه.

قال ابو بكر بن فورك واصلها العلم عند الاشعري وانما قسم الجواب
لانه عرف اختلاف اهل اللغة فيها.

وابو العباس القلانسي جعلها من باب الفعل لاغير فكانه ذهب الى انها 10
من الاتقان او المنع من الحكمة. وبالله التوفيق.

(٩٩ب/أ) ثم ثبت بما بيننا من اول الكتاب الى هاهنا ان صانع العالم موجود/ قائم
بذاته حتى باق قادر عليم سميع بصير متكلم خالق مريد حكيم واحد،
ليس بجسم ولاعرض ولا جوهر ولاشبيه لشيء من المحدثات.

وقد اقمنا الدلالة على كل من ذلك على وجه لايقى لمن تأمل في ذلك 15
وانصف ولم يكابر شبهة وريية.

(٣) الفعل: ج د س ف ق ن، العقل: ا. والعمل: د س ف، او العمل: ق ن (٤) بها: ا ج د
س ف ق، بهما: ن (٥) فذاهبننا: ا ج د س ف ق ن، فهي: ا د س ف ق، فهو: ج ن. اذا: د س ف
ق، ان: ن. قياد: ا ج د س ف ق ن، قياد قياس: ف. (قياس هامش دق) (١٠) الاتقان: ا ج د س ف ق، الايقان: ن
(١١) من الحكمة: د س، — ا ج ف ق ن، وبالله التوفيق: ج د س ف ق ن، — ا (١٢) ههنا:
ج د س ف ق ن، هنا: ا (١٣) عليم: ج د س ق، عالم: ا ن، — ف. حكيم: ا ج س ف
ق ن، — د (١٤) شبهه لشيء: ا س ف ق ن، يشبه بشي. ج.

ثم بعد ذلك اتفق الناس ان القول بما يؤدي الى ابطال شيء من هذه الصفات الثابتة / له او اثبات شيء من هذه المعاني المستحيلة عليه قول (١٣٩/ج) باطل.

5 ووقعوا بعد / هذا الاتفاق، في الاختلاف في مسائل كثيرة لما انه يثبت (١٧٥/س) بعضهم معنى لا يؤدي الى القول ببطلان شيء من هذه الصفات ولا الى اثبات ما يستحيل عليه عند هذا القائل.

ونفاه غيرهم لما انه يؤدي عنده الى احد هذين / الامرين وهو فاسد (٩٥/ب/ن) فنتكلم في كل مسألة منها بما يوجبه الدليل السمعي والعقلي بقدر الامكان والكفاية ان شاء الله تعالى.

(١) القول: ا ج س ف ق ن، الفعل: د (٤) هذا: ا ب د س ف ق ن، —: ج. (٧) ونفاه: ب ج د ف ق ن، وفعله: س (٨) الامكان: ج د س ق، —: ف ن

الكلام

في اثبات جواز رؤية الله تعالى في العقل ووجوبها بالسمع

5 اختلف الناس في جواز رؤية الله تعالى قال: اهل الحق، نصرهم الله، ان الله تعالى جائز الرؤية. يعرف ذلك بالدليل العقلي ويراها المسلمون في الاخرة بعد دخولهم الجنة ثبت ذلك بالدلائل السمعية.

وقالت المعتزلة والخوارج والنجارية والزيدية من الروافض ان الله تعالى ليس بجائز الرؤية بل يستحيل ذلك عليه ولا يراه احد لافي الدنيا ولا في الاخرة. لان المحال لا يتبدل باختلاف الازمنة والدهور ولا باختلاف الامكنة والبقاع فلن يصير جائز الرؤية البتة فلا يرى. لافي الدنيا ولا في الاخرة.

10

واما اختلفوا لان الخصوم ظنوا ان القول بالرؤية يوجب اثبات ما يستحيل على الله تعالى واهل الحق، نصرهم الله، قد عرفوا انه لا يؤدي الى ذلك (١٣٤ ب/ق) احتج الخصوم في ذلك بقوله تعالى: لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ (١). الآية / فالله تعالى تمدح بانتفاء الرؤية عن ذاته / اذ الادراك بالبصر ليس الا الرؤية كما تمدح باسمائه الحسنی وصفاته العلی في سباق الآية وسياقتها فكان 15 حاصل الآية التمدح بثبوت هذه الصفات اللاتي هي صفات الكمال وبنفي ما لا يليق بصفاته وفي اثبات ما نفى ازالة التمدح واثبات النقص كما هي في نفى ما اثبت بقوله: بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ (١) وقوله:

(١٦٦ ب/ب) (٢) بالسمع: ب د س ف ق، في السمع: ج ن (٣) اختلف / الناس: ا ج د س ف ق، قال الشيخ الامام الاجل الاستاذ ابو المعين رضی الله عنه وعن اسلافه اختلف الناس: ب ن (٤) المسلمون: ا ج د س ف ق، المؤمنون: ب ن (٨) الدهور: د س ف ق ن، الدهر: ا ج (٩) الرؤية: د س ف ق، —: ا ج ن (١٣) الانعام ١٠٣ (١٣) فالله: ج د س ف ق، والله: ب ن (١٦) صفات: ا د س ف ق ن، من صفات: ج (١٧) وفي: ا ج س ف ق ن، في: د ف (١٨) ١ — البقرة ١١٧.

- تَحَالِقُ كُلَّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ (٢) وقوله: وَهُوَ
 اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ (٣) / وذلك لايجوز وليس يستقيم اثبات تمدح بنفى (١٧٥ب/س)
- 5 الادراك في الدنيا دون الآخرة لان اثبات ما تمدح بنفيه نقص واثبات
 النقص عليه وازالة ما به يتمدح لايجوز لا في الدنيا ولا في الآخرة. وهذا
 لان اثبات النقص اثبات دلالة الحدوث والله تعالى منزه عن سمات الحدوث
 وجميع انواع العيوب والنقص في الدنيا والآخرة، اذ لو جاز ذلك في
 حال / لانتقلب محدثا وذلك محال ولان الله تعالى عندكم جائز الرؤية في (١٣٩ب/ج)
 الدنيا فلم يكن التمدح بنفى ما يجوز عليه متحققا / الا ترى انه تعالى (١٦٥ب/ب)
 لا يتمدح انه لم يخلق لزيد ولذا اذ ذلك جائز فلم يكن نفيه مدحا. وهذا
 10 لان ما كان في حد الجواز لم يكن ثبوته موجبا للنقص فلم يكن نفيه
 مدحا واذا تمدح بنفى الادراك دل انه لايجوز لا في الدنيا ولا في الآخرة.
 والمعقول لهم ان للرؤية في الشاهد علة وشروطا لن تتصور تعدية شيء
 من ذلك الى الغائب وما يثبت في الغائب او ينفي عنه يكون بطريق
 الاستدلال من الشاهد على الغائب. فما تعدت العلة فيه تعدى الحكم
 15 وما لا فلا. وقد مر هذا / فيما تقدم. فاذا لم يمكن تعدية العلة للرؤية (١٠٠أ/أ)
 وشروطها لم يمكن تعدية الرؤية.

وانما قلنا ذلك لان علة كون الشيء في الشاهد مرثيا كونه جسما. اذ
 كل جسم يرى ويستحيل رؤية ما وراء الجسم من الموجودات وهى
 الاعراض ولا تعدى للجسم فلن يتعدى الحكم وهو كونه صالحا لان يرى

٢- الانعام ١٠٢. ٣- الانعام ١٠٣ (٢) وذلك لايجوز: ج د س ف ق ن، - ا (٤) يتمدح:
 ج د س ف ق ن، التمدح: ا (٥) - اثبات: ا ج س ف ق ن، - د. الحدوث: ج د س ف
 ق، الحدوث: ن (٦-٧) والآخرة ... جائز الرؤية في الدنيا: ب ج د س ف ق، - ن (٩) ذلك:
 ا ج س ف ق ن، ذلك: د (١٢) لن: ا د س ف ق ن، لم: ج (١٥-١٦) يمكن ... يمكن:
 ا ب د ف ق ن، يكن: ... يكن: ج (١٨) هي: هو: س

- هذا هو طريقة النظام ومن تابعه من المعتزلة.
- (١٢٧/أ) فانهم لم يجوزوا في الشاهد إلا رؤية الاجسام وقالوا باحالة رؤية ماوراء الاجسام وتعلقوا بالوجود ان في الشاهد كذا وجد.
- (١٧٥/س) وبعض الفلاسفة لم يجوز تعلق الرؤية الا باللون / فكذا المحكي عن (١٩٦/ن) النجارية هذا. وانكر هؤلاء رؤية / الاجسام ورؤية ماوراء الالوان من 5 الاعراض وتعلق هؤلاء أيضا بمجرد الوجود.
- وزعم الجبائي ان بعض الاعراض وهو الالوان وانواعها معروفة والاكون وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والقرب والبعد مرئية كما ان (١٤٧/د) الاجسام ترى / فكانت الرؤية عنده متعلقة باحد هذه المعاني وهو الجسم واللون والكون.
- 10 وزعم ابنه ابو هاشم ان المرئى هو الاجسام والالوان / فاما الاكون فليست بمرئية وشيء من ذلك لا يتعدى الى الغائب فلا يتعدى الحكم وهو جواز الرؤية.
- قالوا والشروط ايضا لا تتعدى فان شرط الرؤية ان تكون بين الرائي والمرئى مسافة حتى ان المرئى لو التصبىق بالة الرؤية انعدمت الرؤية.
- 15 (١٦٥/ب) وكذا اتصال الشعاع وانطباع المرئى في الة الرؤية / شرط عند من لا يثبت الرؤية الا للاجسام فان المذهب عند رئيسهم وهو النظام ان المحسوسات لا تدرك الا بالمماسة والمجاورة فان اليد لا تستدرك الحرارة والبرودة
- (١) المعتزلة: ا ج د س ف ق، المعتزلة لعنهم الله: ب ن (٤) يجوز: ا س ف ق ن، يجوزوا: ج د. تعلق: ج د س ف ق، تعليق: ن. فكذا: د س ق، وكذا: ج ف ن، هذا: ج س ق د ف، —: ب ن (٦) تعلق: د ف ق ن، تعلقوا: س هاشم ق (٩) ترى: ا ج ف ن، مرئية: د س ق (١١) هو: د س ف ق، هي: ا ج ن (١١) ابنه: د س ف ق، —: ن. فلما: د س ف ق، واما: ن (١٢) فليست: ا س ف ق ن، وليست: د ج (١٢) وهو: ا ج س ف ق ن، الى وهو: د (١٤—١٥) فان شرط ... مسافة: د ج س ف ق ن، فان شرط الرائي والمرئى مسألة: ١

- والملاسة والخشونة والصلابة واللين الا بالمماسة / الحاصلة بن الة المس (١٤٠/أج)
 وبين المسوس. وكذا الطعوم لن تستدرك الا بالمماسة الحاصلة بين الة
 الذوق وهي اللسان واللهوات وبين الطعام.
 وكذا الشم على هذا فان الرائحة عنده جسم ينفصل عن الجسم المشموم
 5 ويتصل بخياشيم. الشام فيحصل له العلم بذلك.
 وكذا الصوت عنده جسم وهو الهواء المضغوط فينفصل عن الجسم فينتقل
 في الجو الى ان يدخل صماخ السامع فتقع بينهما مماسة يحصل العلم بالصوت.
 /وكذا الرؤية لايد من مماسة حاصلة بين الة الرؤية وبين المرئ فينفصل (١٧٥ب/س)
 شعاع من عين الرائي فيتصل بالمرئ فتحصل بينهما مماسة فيعلم بالمرئ.
 10 والمماسة لاتجوز الا على الاجسام ويصير بيان هذا الشرط تحقيقا لجعل
 النظام علة الرؤية كونه جسما اذ المماسة لاتتصور الا بين جسمين.
 وعند بعضهم يشترط ايضا انطباع صورة المرئ في العين التي هي آلة
 الرؤية كما تنطبع في المرآة صورة الاجسام المقابلة لها لولا ذلك الانطباع
 لما حصل العلم بالمرئ.
 15 دليله انعدام الرؤية عند زوال الانجلاء عن العين وبطلان الانطباع وتبدل
 البصر بالعمى ولا يتصور انطباع الصورة الا في حق الاجسام

(١) الملاسة: ج د س ف ق، الملاسة: ب ن (١٠) المس: د س ف ق ن، اللمس: ج. (٢) المسوس:
 ج د س ف ق ن، المسوس: ا (٣) تستدرك: د س ف ق ، تدرك: ن (٤) ينفصل: ا د س ف
 ق ن، منفصل: ج (٦) وهو: ا ج س ف ق ن، وكذا: د. الهواء: ا د س ف ق ن، —: ج.
 (٧) ينفصل: ا ج س ف ق ن، —: د (١٠) فينتقل: ا ج د س ق ن، فينتقله: ف. في: د س ف
 ق، الى: ب ج (٨) وكذا الرؤية: د س ف ق ، فكذا: ن (١١) كونه: ا ج س ف ق ن، او
 كونه: د (١٠) الشرط: ج د س ف ق ن، الشروط: ا (١٢) صورة: ا ج د س ق ن، صور: ف
 (١٤) بالمرئ: د س ف ق، —: ن (١٦) بالعمى: ا ج س ف ق ن، في العمى: د. الصورة: ا
 ج س ف ق ن، الصورة بها: د.

اذ لاصورة لغيرها.

قالوا وكذلك الضمُّ الحاصل في هواء المسافة الممتدة بين الرأى والمرئى شرط لحصول الرؤية دليله انعدامها عند ارتفاع الضمُّ بطريان ظلام الليل. وذا محال في حق الله تعالى فصح بهذا ما ادعينا من انعدام تعدى علة الرؤية وشروطها الى الغائب فلا يتعدى الحكم ايضا. 5

(١٢٧ب/ف) يحققه أن احدهما إما العلة وإما الشرط. لو تعدى وحده / بدون صاحبه (١٠٠ب/أ) لا يتعدى الحكم فاذا لم يتعديا جميعا اولى ان لا يتعدى / هذا كله لبيان (١٤٧ب/د) المفارقة بين الشاهد والغائب/في العلة والشروط ومنع التعدية لانعدام المساواة فاما الكلام من حيث نفس الرؤية فانهم يقولون ان ما تدعونه في حق (١٣٥ب/ق) الصانع / لن تعرف رؤية عند اهل اللسان وفي المعارف بين ارباب العقول 10 فان رؤية ما ليس بجسم ولا عرض ولا مقابلة بين الرأى وبينه ولا محاذاة (١٧٦أ/س) ولا اتصال شعاع ولا تقليب المقلة وتوجيه الوجه اليه / والاقبال عليه واستدراك قدره والوقوف على كله او بعضه لن يعرف رؤية؟

فاذا ما يقولون كلام يقال وليس لفحواه في الافهام ولا لمنه في الاوهام (٩٦ب/ن) تصور ومجال. وما يثبت / في حق الغائب ينبغي ان يكون في حد ما 15 (١٤٠ب/ج) يثبت في حق الشاهد. الا ترى / أن العلم منا المتعلق بمعلوم شاهدي لما يخرج من ان يكون ضروريا او مكتسبا فكان العلم منا بالغائب كذلك حتى كان العلم بالغائب عندكم وعند اكثرنا استدلاليا وعند بعض رؤسائنا ضروريا.

(٢) وكذلك: ا ج س ف ق ن، فكذا: د (٤) بهذا: ا ج د س ف ق ن، لهذا: ق(٥) وشروطها: د ف ق ن، شرطها: س (٦) يحققه: ب ج د س ف ق ن، تحقيقه: ن (٨) الشروط: ج د س ف ق، الشروع: ب ن (١٠) لن: ا د س ف ق ن، ان: ج (١٠) ارباب: ا س ف ق ن، اهل: د ف، رؤية: ا د س ف ق ن، دونه: ج (١٣) والوقوف: ا د س ف ق ن، الوقوف: ج (١٥) مجال: ج د س ف ق، مثال: ب ن.

- فكذا الرؤية ينبغي ان لا تخرج في حق الغائب عن المعارف المعقول.
- وبهذا التحقيق يتبين ان ما يزعمون انه رؤية ليس برؤية. وكلامكم في ذلك غير معقول. واما الكلام من حيث ذات المرئ فنقول المرئ اما ان يرى كله واما ان يرى بعضه ولا جائز ان يرى الله تعالى كله لانه تعالى ليس بمتناه ولا جائز ان يرى بعضه لانه تعالى ليس بمتبعض ولا متجزىء
- 5 واذا امتنع الوجهان امتنعت الرؤية لانعدام القسم الثالث.
- واما الكلام من حيث الاستدلال بانعدام الرؤية للحال فانا لانراه للحال وانعدام رؤية ما هو المرئ لا يخفى من وجوه.
- احدها آفة في البصر والاخر معنى في المرئ من الدقة واللطافة والآخر
- 10 معنى في المسافة بين الرائي والمرئ وهو البعد او الحجاب. والمعاني كلها منعدمة. اما الآفة في البصر فمنعدمة. لان البصراء لا يرون. وكذا الدقة واللطافة لاستحالتهم على ذات الله تعالى اذ هما من صفات الاجسام.
- وكذا البعد لاستحالة المسافة بين الله وبين خلقه اذ هي جارية فيما بين المتحيزين. وكذا الحجاب والتحيز من امارات الجواهر. واذا انعدمت الرؤية مع
- 15 ارتفاع الموانع لم يبق لانعدامها وجه / الا خروج الذات عن ان يكون (١٧٦ب/س) جائز الرؤية. واما الكلام من حيث الاستدلال بصفة الرؤية والمكان الذي تدعون فيه الرؤية فهو ان الرؤية عندكم تحصل اكراما للعباد بطريق الثواب.

(١) المعقول: ا ج د س ف ق ، المقول: ن (٢) ليس برؤية: ا ج د ف ق ، - : ن (٣) واما: ا ج ن س ف ق ، اما: د (٤) واما ان يرى: ا ج د س ف ق ، او : ف. كله: تاخر بعد بعضه في: ج (١٣) المسافة: ج د س ف ق ن، المسلور: ا (١٤) الجواهر: ا ج س ف ق ن، الحدث: د (١٥) لم يبق: ا ج ن هاشق، لا يبق: د س ف ق (١٧) عندكم تحصل: د س ف ق، تحصل عندكم: ا ج ن.

ويتلذذ بها العبد لالحالة والتلذذ بالنعيم يكون بمقدارها فما كان اعظم خطرا كان اعظم لذة. ولا شك ان رؤية الله تعالى اعظم النعم فتكون اعظمها لذة ثم الاكرام بالرؤية عندكم لا يكون على الدوام بل يوجد ثم ينعدم / ولاشك ان الرؤية اذا انعدمت انعدمت اللذة الحاصلة بها.

(١٢٨/أف) / ولاشك بأن العبد يتأذى بزوال اعلى اللذات / الى ادناها ويتنقص عليه 5 ادنى النعم التي هو فيها عند زوال اعلاها.

والجنة ليست بدار يتأذى فيها ولى الله تعالى او يتنقص عليه النعم فيها. وهذا مما يوجب ان لا يرى الله تعالى في الآخرة. فهذه هي الشبه المشهورة للخصوم ونستعين بالله على حلها ودفعها على وجه لا يبقى لسامع فيها شك ولاشبهة فانه لاحول ولا قوة الا به.

10 (١٤١/أج) / واما اهل الحق، نصرهم الله، فانهم احتجوا بقول الله تعالى خيرا عن (١٠١/أ) موسى صلوات الله عليه / : رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرُ إِلَيْكَ الْآيَةَ (١) والاستدلال بالآية من وجوه.

احدها ان موسى عليه السلام اعتقد ان الله تعالى مرئي ولو لم يكن مرئيا كان هذا منه جهلا بخالقه ونسبة الانبياء عليهم السلام الى الجهل بالله كفر. 15

والثاني أنه قال تعالى: لَنْ تَرَانِي. نفى رؤية موسى عليه السلام اياه. وما اخبر ان ذاته ليس بمرئي فانه ما قال: لست بمرئي بل قال لن تراني ولو لم يكن ذاته تعالى مرئيا لاخبر انه ليس بمرئي اذ الحالة كانت حالة

(١) فما: فمن: ن فقط. (٥) بان: س ف ق، ان: ج ن. يتنقص: ا ج د س ن ق، يتنقص: ن (٧) يتنقص: ا ج د س ن ق، يتنقص: ف (٨) فهذه: د س ف ق، —: ن الشبهة ج ن فقط (٩) دفعها: ج د س ف ق، رفعها: ن (١١) نصرهم الله: ف س (١٢) صلوات الله عليه: ا ج د س ف ق، على محمد وعليه وعلى جميع الانبياء والمرسلين: ن (١٢) ١ — الاعراف ١٤٣ (١٥) هذا: ج د س ف ق، —: ن (١٥) عليهم السلام: ا ج د س ف ق، —: ف (١٨) لاخبر: ا ج د ف، اخبر: س ق، اخبره: ن.

الحاجة الى البيان لانه على زعم هؤلاء الملحددين جهل الله تعالى والحكمة تقتضي البيان عند الحاجة الى البيان.

والثالث انه تعالى قال: وَلَكِنْ أَنْظِرْ إِلَى الْجَبَلِ / فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي (١)

5 فالله تعالى علق الرؤية باستقرار الجبل واستقرار الجبل من الجائزات.

والاصل ان تعليق الفعل بما هو جائز الوجود يدل على جوازه وتعليقه بما هو ممتنع الوجود يدل على امتناعه وعدم تكونه وتعليقه بما هو متحقق الوجود تحقيق له وهاهنا علق بما هو جائز الوجود وهو استقرار الجبل / ودليل جواز وجوده قوله تعالى: فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا. (١٩٧/أ/ن) 10 اخبر انه تعالى جعله دكا لا انه اندك بنفسه. وما اوجده الله تعالى كان جائزا ان لا يوجد لو لم يوجد الله تعالى. اذ الله تعالى مختار فيما يفعل. فاذا جعل الجبل دكا باختياره كان جائزا ان لا يفعل دل ذلك على جواز وجوده فكان تعليق الرؤية به دليل كونها جائزة.

والرابع انه لما سأل الرؤية ما أياسه الله تعالى عن ذلك ولا عاتبه عليه 15 ولو كان ذلك جهلا منه بالله تعالى او خارجا عن الحكمة لعاتبه كما عاتب نوحا عليه السلام بقوله: إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ (٢) حيث سأل انجاء ابنه من الغرق وكما عاتب ادم عليه السلام على أكل

(٢-١) لانه على زعم ... الى البيان: ا ج د س ق ن، في هامش ف. زعم: ج د س ق ن، رغم: ا (٤) (١) الاعراف/١٤٣ (٨) ههنا: ج د س ف ق ن، هنا: ا (٩) دليل: ف ج ق د، دل: ن (٩) الاعراف/١٤٣ (١٠) انه: ف د ج ا ق، الله: ن، لا انه: ج د ف س ن ق، لانه: ا (١١) لو لم: ا ج د ف، لم لم: ن. يوجد: د س ف ق، يوجد: ا ج ن. (١٢) لا يفعل: د س ف ق، يفعل: ن. دل: تكرر: في ج س (١٣) جائزة: جائز: س (١٤) أياسه: ج س ف ق، آيسه: ن (١٥) جهلا منه: ا ف ج ن، منه جهلا: د ق (١٦) بقوله: ج س ف ق ن، لقوله: د ٢- هود ٤٦. سأل: ج ف س ق، سأله: ن، -: د .

الشجرة بقوله تعالى: أَلَمْ أَنهَكُمَا عَنْ تِلْكَمَا الشَّجَرَةِ (١) الآية بل هذا (٤٨/ب/د) اولى / بالعتاب لان هذا لو كان جهلا منه بربه لبلغ مرتبة الكفر. وذلك لم يبلغ هذه المرتبة وحيث لم يعاتبه ولم يُنَسَّه بل اطعمه ورجاه حيث علقه بما هو جائر الوجود، دل ان الرؤية جائزة.

(١٣٦/ب/ق) / والخامس انه تعالى قال: فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ. والتجلي هو الظهور 5 (١٤١/ب/ج) اى فلما ظهر ربه للجبل كذا روى الشيخ ابو منصور / رحمه الله تعالى عن اهل التأويل قال الشيخ ابو منصور لكن لا يفهم من ظهوره ما يفهم من ظهور غيره.

(١٧٧/ب/س) / وكذا نقول ان شيئا من صفاته تعالى لا يفهم منه ما يفهم من صفات (١٢٨/ب/ف) غيره فلا يفهم من هذا / انه كان بين الجبل وبين الله حجاب فارتفع الحجاب وظهر للجبل لان هذا مما لا يليق بصفات الله تعالى فكان معنى 10 التجلي ما حكى ابوبكر محمد بن الحسن بن فورك عن الاشعري أنه قال ان التجلي ان الله تعالى خلق في الجبل حياة ورؤية حتى رأى ربه. ذكره ابن فورك في تفسيره في تأويل قوله تعالى: وَإِنَّ مِنْهَا لَمَّا يَلْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ (٣) ولا وجه لحمل الآية الا على هذا الوجه وهو نص في اثبات كونه مرثيا. والله الموفق.

وافترقت المعتزلة في السؤال على هذه الآية وتأويلها. فزعم بعضهم ان موسى صلوات الله عليه سأل ربه اية يعلمه بها على طريق الضرورة

(١) ١- الاعراف ٢٢ (٢) مرتبة: ف ا د ج س ق، رتبة: ن (٣) المرتبة: ف ن، الرتبة: د ج ا س ق. اطعمه: ج د ف ن س ق، اطعمه: ا (٥) والتجلي ... للجبل: ا ج س ف ق ن، —: د (٨) صفاته: ا س ف د ج صفات الله: ن (١٠) ما يفهم: ف ق د ج ا، ما يعمهم: ن، يفهم: س (٩) انه: ف س ج ق د، ان: ن. الجبل وبين الله: ف ن ج ا س ق، الله وبين الجبل: ن (١٠) لا يليق: ف د ن ا س ق، يليق: ج (١٤) ٣- البقرة ٧٤ (١٦) المعتزلة: ف ج د ا س ق، المعتزلة لعنهم الله: ن.

فكان معنى قوله: أرني أنظر إليك اى ارني آية اعلمك بها كما اعلم ما انظر اليه فيحصل لى العلم بطريق الضرورة. فلا يبقى للشبه والشكوك مجال. واليه ذهب ابو بكر بن الاصم وابو القاسم الكعبى من جملتهم. وهذا التأويل فاسد من وجوه.

- 5 احدها انه قال ارني انظر اليك ولم يقل اليها. ولو كان سأل / الاية لقال (اب/أ) انظر اليها لان عند وجود الاية يكون النظر اليها ثم يحصل بها العلم بالله تعالى بالقلب فيكون ناظرا الى الاية عالما بالله تعالى لاناظرا الى الله تعالى. والثاني انه تعالى قال لن تراني ولم يقل لن ترى آيتى. والثالث ان معنى قوله انظر اليك لو كان ارني اية لكان قوله تعالى لن تراني اى لن ترى آيتى فحيثئذ يتمكن فى كلام الله تعالى تحلف لانه اراه اعظم الايات حيث جعل الجبل دكا.

- والرابع ان موسى عليه السلام كان وقف على ايات الله تعالى من قلب العصا حية وتفجير الماء من الحجر وخلق البحر واليد البيضاء وغير ذلك / مما خصه الله تعالى به من الايات الحسية بحيث استغنى عن طلب اية (س/أ) 178 اخرى بل استغنى عن ذلك كله اغبى قومه وابلد خليقة الله تعالى فهما 15 لكثرتها وترادفها فى نفسها وطلب الايات بعد ظهورها به الغنية للعاقل كان من تعنت الكفرة فلا يجوز مثله من موسى عليه السلام مع اصطفاء الله تعالى اياه برسائله وكلامه وتفضيله على عالمي زمانه. والله الموفق. والخامس وهو الذى يبين / حيرة المعتزلة وعنادهم وبلادة افهامهم ان (د/أ) 149 الله تعالى قال / فان استقر مكانه فسوف تراني فيصير على تقدير كلام (ج/أ) 142 هؤلاء الجهلة بالحقائق / فان استقر مكانه فسوف ترى آيتى. (ق/أ) 137

(٢) للشبه: ف ن ا، للشبهة: د ج ق س (٣) ابن الاصم: ف، الاصم: ن د ا ج س ق (٧) تعالى: ف ا د ج، —: ن س ق (١٢) ان: ف ن ا ج س ق، —: د (١٤) به: ف ق ن ج ا ، —: د س . الحسية: د س ف ق ، الحسنة: ن (١٦) طلب: ف ن ج ا، —: د. ذلك: ج ا ن ق، ذلك كله: د س ق (١٧) فلا: ف د ج ا ق س، ولا: ن.

(٩٧ب/ن) ولا يخفى على من له ادنى لب ان الآية ترى عند اندكاك الجبل / لا عند استقراره بل عند استقراره تنعدم رؤية الآية.

يحققه انه عليه السلام كان عرفه وسمع كلامه وجعل يناجيه وليس من دأب العاقل ان يقول لمن سبقت له به المعرفة وفاوضه في الكلام وناجاه ان يقول له عرّفني نفسك واقم لي دلالة وجودك وثبوتك. ولو قال ذلك 5 لنسب الى الجنون والحمق. والله الموفق.

وزعم بعضهم ان موسى صلوات الله عليه كان عالما ان الله تعالى لا يرى ولكن قومه كانوا يطلبون منه ان يريهم ربهم على ما اخبر الله تعالى عنهم بقوله:

(١٢٩أ/ف) وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَرَى اللَّهَ جَهْرَةً (١) الآية. / فطلب 10

من الله الرؤية ليبين الله تعالى انه ليس بمرئى ليكون ذلك اشد تمكنا في قلوبهم. الى هذا الاعتراض ذهب الجبائي ومن ساعده وهذا ايضا فاسد.

فان الله تعالى اخبر انه قال ارني انظر اليك. ثم قال له لن تراني. ولو

كان الامر على ما زعموا لكان من حق الكلام ان يقول ارهم ينظروا اليك

ثم يقول لهم لن يروني فاذا هذا عُذول عن اخبار الله تعالى وصرف له 15 الى غير ما اخبر.

(١٧٨ب/س) ولو جاز ذا / لجاز ان يقال ان الله تعالى وان اخبر عن نوح صلوات

الله عليه انه ركب السفينة كان المراد منه ادريس عليه السلام

(٢) تنعدم: ف ن ج ق س، منعدم: د (٣) عليه السلام: د س ف ق، صلى الله عليه وسلم: ن

(٤) به: ف ق ن ج ا، آية: د س. المعرفة: ج د ف ا، معرفة: ن (٥) وجودك وثبوتك: ف د

ج ا س ق، ثبوتك ووجودك: ن (٦) والله الموفق: ف ج ن، وبالله العصمة: س د ق —: (٩)

قومه كانوا: د ج ا س ق، كان قومه: ن (١٠) — البقرة ٥٥ (١٠) لن: ف ج س ق د ن،

—: ا (١٤) ان يقول: د ج س ف، —: ق ن، ارهم: د ف ا ن، انهم: ج س ق (١٥) لن:

ف د ج س ن ق، —: ا

وان الباني للكعبة هو اسحاق مع ابنه يعقوب وان كان الله تعالى قال:

وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ (١) الآية.

ولو قيل ذا لم يخف كفر هذا القائل، وتكذيبه الله تعالى في اخباره. فكذا هذا.

والثاني ان الرؤية لو لم تكن جائزة على الله تعالى وكان كفرا لكان موسى

5 عليه السلام لا يؤخر الرد عليهم بل كان يرد عليهم وقت قرع كلامهم

سماعه ولم يتركهم واعتقاد ما لا يجوز اعتقاده لما فيه من التقرير على الكفر.

والانبياء عليهم السلام بعثوا لتغييره لا لتقريره.

الا ترى انهم لما قالوا له: اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة (٢) كيف لم

يمهلهم بل رد عليهم من ساعته بقوله: إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ (٣). الآية

10 ولا يقال انه كان يرد عليهم وكانوا لا يقبلون قوله فسأل من الله ذلك

ليكون الله تعالى هو الذى يرد عليهم / ليكون ذلك المنج في قلوبهم فيقبلوا (٢/أ/١٠٢)

ذلك منه. لان ذلك السؤال / كان من الكفرة على ما قال تعالى خيرا (١٤٢/ب/ج)

عنهم لَنْ تُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَرَى اللَّهَ جَهْرَةً (٤).

علقوا ايمانهم بوجود الرؤية. وهؤلاء / ما كانوا وقت سؤال موسى عليه (١٤٩/ب/د)

15 السلام الرؤية حاضرين بل كان ذلك بحضور السبعين المختارين من بنى

اسرائيل ولا يظن بمن كان مختار الرسول والمؤمنين انه يسأل رسوله ما

يكفر به ويبين له الرسول فساد / ما يعتقدونه وكونه كفرا بالله تعالى ثم (١٣٧/ب/ق)

لا يقبل ذلك منه حتى يحتاج الرسول الى السؤال من الله تعالى ليعلمه

(٢) ١ — البقرة ١٣٧ (٣) ذا: ف ج د ا س ق. هذا: ن. لم يخف: ج س ع ن ق، لم يجب:

١ (٤) لو: ا ج د س ف ق، لما: ن (٧) بعثوا: ف ن ج ا، —: د (٨) ٢ — الاعراف ١٣٨ (٩)

٣ — الاعراف ١٣٨ (١٢) ذلك: ف ن س ا ق ج، —: د (١٢) فيقبلوا: ف ج د س ق،

فيقبلون: ن (١٣) ٤ — البقرة ٥٥ (١٧) ما: ف د ج ا س ق بما: ن

- ذلك ويخبره ليصدق بعد ذلك رسوله.
- وإذا لم يكن السؤال من السبعين بل كان من غيرهم لم يكن لسؤال بحضرتهم معنى لو لاجواز الرؤية على الله تعالى الا ان يقال انما سأل بحضرة هؤلاء المختارين ليرد الله تعالى السؤال ويبين انه/ليس بمردى ليطلع (س/١٧٩)
- السبعون المختارون على ذلك فيخبروا السائلين من موسى ذلك. وهذا ايضا فاسد. 5
- لان أولئك لما كانوا لم يقبلوا قول موسى عليه السلام مع ما أيد به من البراهين الباهرة والايات الظاهرة التي لا يبقى معها لخالف عذر ولا لمعرض عنها ارتياب لوضوحها وبلوغها الغاية القصوى في الظهور فضلا عمّن له ادنى انصاف يحمله على التأمل فيها.
- فبالحرى ان لا يقبلوا قول هؤلاء السبعين وقد تجرد عن المؤيد وانعدم في 10 حقهم دلالة العصمة عن الكذب فلم يكن في سؤال ما هو كفر بين (ن/٩٨)
- يدى هؤلاء معنى الا التجاسر على الله تعالى وسؤال / ما لا يجوز عليه ومن استجاز من نفسه ان ينسب نبيا من الانبياء عليهم السلام الى مثل هذا فلاشك في كفره. والله الموفق.
- ولنا ايضا في المسألة قول الله تعالى: **وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ** (١) 15 فالله تعالى اثبت الرؤية للوجوه التي فيها العيون الناضرة. الا ترى انه وصفها بالنضارة.

(٤) بين: د س ف ن، بين: ق (٧) معها: ف ن ج ا ق، —: د س (١٠) لخالف: د ج ا س ف ق، للمخالف: ن. لمعرض: د ف س ن ا ق، لمعرض: ج (١٠) فبالحرى: ج د ف (هامش) ق ن س، فالاحرى: ف في الصلب فبالحرى: ا. (١٠) تجرد: د ف ن س ق، تجردوا ج (١٤) هذا: ا س ف ق ن ج، ذلك: د: فلا: ا ج د س ق، ولا: ف ن (١٠) الله الموفق: ف ج ن، بالله العصمة: د س ق، —: ا (١٥) ايضا: ا د ف ق ج س، —: ن. قول الله: ا ج د س ق ن، قوله: ف (١٥) ١ — القيامة ٢٢—٢٣ (١٧) الناضرة: ج س ق، الباصرة: د ن، الناضرة: ا ف. النضارة: د ف ن س ق، بالنضارة: ج

التي توصف بالنضارة وقرن النظر بكلمة الى وعدها بها الى المنظور اليه
وما هذا سبيله لا يفهم منه الا نظر العين الا عند اقتران قرينة توجب
الصرف اليه يعلم بها انه اراد به الانتظار او الاعتبار كما في قول القائل:
وجوه يوم بدر ناظرات — الى الرحمن ياتي بالخلاص.

- 5 فانه لما اقترن بقوله ناظرات قوله ياتي بالخلاص علم انه اراد به الانتظار.
وفيما نحن / فيه مثل هذه القرينة منعدمة فلن يحمل الا على النظر على (٤٣/أ/ج)
ان بعض الرواة روي البيت وجوه يوم بكر، ناظرات. وقال ان مراد
الشاعر من هذا يوم اليمامة سمي يوم بكر لان القتال كان فيه مع بني
حنيفة بن لُحَيْم رهط مسيلمة الكذاب / وبني حنيفة بطن من بكر بن (١٢٩ب/ف)
10 وائل فسمي ذلك اليوم يوم بكر / لهذا. (١٧٩ب/س)

وعنى بالرحمن مسيلمة الكذاب. فانهم كانوا يسمونه رحمان اليمامة.

وبهذا ابطلنا تأويل من قال معناه ثواب ربها منتظرة لما مر ان النظر
المضاف الى الوجه المعدى الى المنظور اليه مجرف «الى» أن يكون المراد
/ منه نظراً لا انتظاراً.

- 15 فاما اذا اريد به الانتظار فانه لا يعلق بالوجه ولا يعدى بإلى / قال الله (١٣٨أ/ق)
تعالى خيراً عن تلك المرأة: فَتَأْتِرُهُ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ (١). لم يقيد
بالوجه ولا عُدي بكلمة الي لما اريد به الانتظار وقال الشاعر:
فان يك صدر هذا اليوم ولي — فان غدا لناظره قريب

(١) النضارة: د س ف ق ن، بالنضارة: ج ا. وقرن: ف ا ق س د ن، فقرن: ج (٣) او: ف
س د ن ق، و: ج ا. في قول: ا د ف س ن ق، قال: ج. شعر: ا، —: ف ق ن ج د س (٦)
منعدمة: د س ف ق، منعدم: ن ج ا (٩) وبنو: ف د س ج ا، لعنه الله وبنو: ن (١١) فانهم:
ف س ق د ج ا، لعنه الله فانهم: ن (١٢) ربها منتظرة: س ق ف ج ن ا، ربنا منتظر: د (١٣)
ان يكون... نظراً للانتظار: ج د ن، لن يكون... نظراً للانتظار: ا ف ق، لن يكون... نظراً لا انتظاراً:
س صح هامش، يكون: يكن: ا. (١٥) يعلق: ف ا ن ج س ق، يتعلق د (١٦) — التل ٣٥

اي لمنتظره فاما قول جميل بن معمر: شعر:

اني اليك لما وعدت لناظر — نظر الدليل الى العزيز القاهر.

(١٠٢ب/أ) فان المراد منه النظر الذي هو رؤية العين / لانه عداه بكلمة الى فمعناه

اني انظر اليك بالذل والانكسار لان النظر الى المأمول على هذا الوجه

يبعثه على المسازعة الى قضاء الحاجة وانجاز الوعد وفي قول القائل شعر: 5

ويوم بذى قار رأيت وجوههم — الى الموت من وقع السيوف نواظر

اراد ايضا نظر الرؤية لما عداه بكلمة الى. ثم ان بعض الناس قالوا المراد

منه حقيقة الموت وهو عندنا مرئى اذ كل موجود جائر الرؤية على ما

نبين ان شاء الله تعالى.

وبعضهم قالوا اراد بالموت اسباب الموت كالضرب والطعن وهي مرثية 10

في العادة والشىء قد يسمى باسم ما يؤول اليه.

وبعضهم قالوا اراد بالموت الأبطال الذين يوجد الموت بسبب ضربهم

وطعنهم واقدامهم في الهيجاء كما قال جرير.

انا الموت الذي تُخبرت عني — فليس لهارب مني نجاء.

وقال آخر: شعر: 15

(١٤٣ب/ج) / يا ايها الراكب المزجي مطيته — سائل بنى اسد ما هذه الصوت

وقل لهم بادروا بالعدو واتمسوا — قولا يقربكم انى انا الموت

والذي يدل على ان حمل الآية على الانتظار فاسد، وجهان من المعقول.

(١) شعر: ف د، —: ن ج ا س ق (٥) شعر: د ا، —: ف ن ج س ق (٧) ايضا: ف ا ن

ج س ق، به: د (٨) منه: ج س ق ا ف د، —: ن (١٠) قالوا: ف ق د ج س، قال: ن (١٠)

مرثية: ا ف س ق، مرتبة: ن، قريبة: ج (١١) يسمى: ج س ق ن، سمي: ف (١٢) قالوا: ج

د س ف ق، قال: ن (١٤) فليس: ق ن س ج ا د، وليس: ف (١٥) وقال: ف ج ن ا س ق،

قال: د. اخر: د ف ن س ق، اخر في رواية يريكم: ج، اخر شعر: ا (١٧) يقربكم: ج د ف

ن س ق، يريكم: ا. وفي رواية يريكم: ف، —: ن ج ا د س ق.

احدهما راجع الى/نفس المنتظر والآخر الى حال المنتظر. اما الراجع الى نفس (١٨٠/أ/س) المنتظر فهو ان الثواب يومئذ يكون موجودا لان الجنة دار وقوع الثواب لادار الانتظار/اذ الانتظار لذلك موجود في الدنيا والمعدوم هو الذي ينتظر (٩٨ب/ن) لالموجود وما يقال في مبتذل الكلام انتظر زيدا معناه انتظر حضوره وقدمه. الا ترى انه لو فسر فقال انتظر حضوره كان مستقيما ولو قال: 5 انتظر وجوده كان فاسدا فدل ان هذا التأويل باطل.

واما الراجع الى حال المنتظر فهو ان ولي الله تعالى في الجنة مصون عما يوجب اعتراء وحشة في صدره او ضيق وقلق في قلبه. وفي الانتظار ذلك وتنغيص للنعمة. وقد قيل في المثل السائر الانتظار موت احمر. وهذا مما لا يليق بحال اهل الجنة. 10

الا ترى كيف وصفهم / بنضارة الوجوه بقوله تعالى: **وَجُودٌ / يَوْمئِذٍ** (١٣٨ب/ق) **نَاضِرَةٌ اِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ (١).** (١٥٠ب/د)

وذلك وصف من نال الثواب. لا وصف من هو بعد يقاسى ألم الانتظار وكربه. يحققه ان النظر مضاف الى الله تعالى لا الى غيره. فلا يجوز صرفه الى غيره. 15 ولو جاز ذا لجاز صرف قوله: **أَعْبُدُوا رَبَّكُمْ (٢)** الى غير الله تعالى. وحقبة هذا ان اضمار المضاف واقامة المضاف اليه مقام المضاف انما يجوز عند تعين المضاف في نفسه بدليل من الدلائل فتحصل فائدة الكلام وهي الافهام كما في قوله تعالى: **وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا (٣)** اي اهل القرية

(٢) فهو: ف ا س ق، وهو: د، هو: ج (٣) لذلك: ج د ف ن س ق، بذلك: ا (٤) لا: ج د ف ن س ق، الى: ا (٥) فسر: ف د ج ا س ق، فر: ن. فقال: ف ن ا س ج، وقال: د ق (٧) فهو ان: ج ا س ق، فان: د ف ن (٩) تنغيص: ف س ق د ن ا، تبغيص: ج (١١) وجوه: ف س ق د ن ا، — ج (١٢) ١ — القيامة ٢٢—٢٣ (١٥) ٢ — الحج ٧٧. ذا: د س ف ق ن، — ج (١٧) بدليل: ف ا ق س د ج، بدلائل: ن، هي: س ق د ف، — ن (١٨) ٣ يوسف ٨٣. كنا فيها: ن، — د ج ا ف.

لأن السؤال للجواب ولجواب يُنتظر من الابنية والحيطان وشيء من السؤال للجواب ولجواب يُنتظر من الابنية والحيطان وشيء من الجمادات، فعلم ان المراد منه من ينتظر منه الجواب وقد اختص بذلك الاهل. فاما عند انعدام دليل تعين بعض ما يضاف اليه فلا يجوز الاضمار لانعدام الفائدة.

5

الا ترى ان قائلا لو قال رأيت زيدا واراد به عمامته او قميصه او دابته او غلامه او داره كان مخطئا في ذلك لاستواء هذه الاشياء وما سواها (١٨٠ب/س) ايضا في صحة الاضافة الي زيد وانعدام / دليل التعين فكان المتكلم به (١٢٠أ/ف) المرید / بعض هذه الاشياء من غير دليل التعين متكلما بما لافائدة فيه فعدّ سفيها جاهلا.

10

ثم ما تصح اضافته الى الله تعالى اشياء كثيرة من نحو الجنة والعرش (١٤٤أ/ج) والملائكة والانبياء والرسل عليهم السلام / واصحاب الرسل والاولياء وعباد الله الصالحين والدور والقصور والخور العين والغلمان والبسط والحلل والاواني وغير ذلك مما لا يحيط به العد والاحصاء وان بولغ في الاستقصاء فتعين البعض بلا دليل يوجب التعيين غير سائغ في اللغة 15 وخروج في الخطاب عن عادات الحكماء. فحمل كلام الله تعالى على هذا فاسد. لا يجوز المصير اليه. والله الموفق.

وفي التعلق بالاية والاعتراض عليه كلام كثير وفيما ذكرت كفاية.

ولنا ايضا قوله تعالى: لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ (١) وجاء في غير خبر ان الزيادة هي النظر الى الله تعالى وقد يحتمل غير ذلك مما جاء 20 فيه التفسير لكنه لولا ان القول بالرؤية كان امرا ظاهرا وإلا لكان لم يحتمل صرف

(٤) تعين: ف د س ق، تعين: ن (٥) اليه: س ق د ف، —: ن (٧) او غلامه: ج س ق ن، —: ف (١٠) فعد: ا ج ف ن، يعد: د س ق (١٢) الرسل: ف ن ج، الرسل رضوان الله عليهم اجمعين: د، الرسل رضوان الله عليهم: س ق (١٥) فتعين: ا د ن فتعين: س ج ف (٥) سائغ: سائغ: ج فقط (١٧) والله الموفق: ف ا ن ج، —: د س ق، (١٨) التعلق: ج س ق د ف ن، التعليق: ا (١٩) ١ — يونس ٢٦ (٢٠) لكنه: ف د ن ا س ق، لكن: ج

ظاهر لم يجهىء فيها اليها وهذا في الحاصل استدلال باجماع الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وشيوع القول بالرؤية فيهم.
 وذكر الشيخ ابو عبد الله محمد بن على الترمذي الحكيم رحمه الله، في تصنيف له سماه مسألة في سلوك اهل العدل بين المشبهة والمعتلة: فقال
 5 اتفقت على حديث الرؤية عدة من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم / ورضى عنهم كلهم ائمة منهم: ابن عمر وابن (أ١٣٩/ق)
 / مسعود وابن عباس وصهيب وانس بن مالك وابو موسى الاشعري (أ١٥١/د)
 وابو هريرة وابو سعيد الخدرى وعمار بن ياسر وجابر بن عبد الله ومعاذ بن جبل وثوبان وعمار بن روية الثقفى وحذيفة عن ابي بكر الصديق
 10 وزيد بن ثابت وجريير بن عبد الله وأبو امامة وبريدة الاسلمى وابو برزة
 وعبد الله / بن الحارث بن جَزء الزبيدي احد وعشرون رجلا (أ١٩٩/ن)
 / من اصحاب رسول الله صلى اله عليه وسلم ورضى عنهم كلهم روبا (أ١٨١/س)
 عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في اثبات الروية فمن رد هذا فقد قصد تكذيب هؤلاء.

15 وفي الاحاديث والدلائل السمعية في هذا الباب كثيرة وقد ثبتت بهذه الدلائل رؤية الله تعالى ولا ثبوت لما لا جواز له. فثبت في ضمن الثبوت جواز الرؤية.

ثم نشتغل بعد هذا بيان جواز رؤية الله تعالى في العقول. وان كان الترتيب يقتضى اثبات الجواز اولا بالدلائل العقلية ثم الثبوت بالدلائل السمعية.
 20 الا انا قدمنا الدلائل السمعية لما مر ان فيها الثبوت والجواز جميعا معا

(١) الصحابة: ف ج ا ن، الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين: د ق س (٣) وذكر: ج ف ا س ن ق، ذكر: د (٨) عبد الله: ف ن ا ج س ق، عبد الله البجلي: د (١١) جز: د ج ا، نخر: ق، جزء: ن س ف (١٢) ورضى عنهم: ف ق د س ج ا، —: ن (١٤) عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: قبل في اثبات الرؤية: في د ا ج ف س ق، متأخر في: ن (١٥) كثيرة: ج د ا، كثرة: ف ن س ق (١٩) اولا: ج س د ق ف ن، او: ا. (٢٠) قدمنا: قد اقمنا: ن.

تبصرة الأدلة

فمن اكتفى بها كان ذلك كافيا له فلا يحتاج الى الخوض في الدلائل العقلية. ثم بعد فراغنا من اثبات ما رمنا اثباته بالدلائل السمعية نشتغل بالدلائل العقلية.

(١٤٤ب/ج) فنقول وبالله التوفيق: / كان اوائلنا واولئل المعتزلة سبق منهم الاجماع ان الاعراض مستحيلة الرؤية. واختلفوا بعد هذا الاجماع ان العلة المطلقة 5 للرؤية في الشاهد ما هي فزعمت اوائلهم انها الجسمية. فكل ما هو جسم كان مرثيا. وكل ما لم يكن جسما فهو مستحيل الرؤية. وقالوا ان الباري جل وعلا ليس بجسم فتستحيل رؤيته. وزعموا ان كل من قال ان الله مرثى فقد زعم انه جسم. اذ لافرق بين (١٧٠أ/ب) قول القائل هذا / جسم وبين قولهم هذا مرثى كما لافرق بين قولهم هو 10 عشرة وبين قولهم هو جذر مائة.

وبعض اصحابنا رحمهم الله قالوا ان العلة المطلقة للرؤية هي كونه قائما بالذات. فما كان قائما بالذات تجوز رؤيته وما لا يكون قائما بالذات فتستحيل رؤيته. والله تعالى قائم بالذات فكان جائز الرؤية. فمن زعم ان الله تعالى تستحيل رؤيته فقد الحقه بما لاقيام له بذاته. ثم ان اوائلنا 15 واولئلهم احتجوا لكون الاعراض مستحيلة للرؤية ان الخلاف بين العقلاء قديما وحديثا/ موجود في ثبوت الاعراض وانتفائها. واشتغل المثبتون باقامة الدلائل على ذلك ولو كانت هي مرثية محسوسة لما جرى الخلاف فيها (١٨١ب/س) بين ارباب الحواس السليمة. ولما جرت المحاجة بالدلائل العقلية / (١٥١ب/د)

(١) الخوض: ب ج د س ق، الخوض: ف ن (٢) الدلائل: الدليل: ق (٦) هي: ا ج د س ق، هو: ن. فزعمت: د ف ا ن، وزعمت: ج (١٢) بعض: د س ق، —: ف ن ج ا (١٣) تجوز: ف ج ن ا، فكان يجوز: د. كان: د ف ن ا س ق، يكون: ج (١٤) فتستحيل: ف، تستحيل: ا ج د س ق، مستحيل: ن (١٥) ان الله: ف ن، انه: د ا س ق (١٦) لكون: ج س ق د ف ن، يكون: ا للرؤية: الرؤية: ن. (١٩) بين: ف د س ق ج ا، عن: ن

ولما اشتغل العقلاء بالمحاكاة الى/دلائل العقول، بل فزعوا الى الحواس ونسبوا (١٢٩ب/ق) المنكرين الى العناد وجنح الضرورات والمكابرة للحواس، والحقوهم بالمتجاهلة من السوفسطائية. وحيث لم ينسبوهم الى ذلك وناظروهم واثبتوا ذلك بالدلائل العقلية / علم انها ليست بمرئية وان طريق ثبوت (١٣٠ب/ف) العلم بها العقل لا الحس. 5

ثم ان النظام من جملة المعتزلة لم يثبت عرضا الا الحركة فاما ماوراء الحركة من الموجودات كالالوان والطعوم والروائح فقد جعلها كلها أجساماً. وجعل الالوان مرئية لكونها اجساما عنده. وان لم تكن قائمة بالذات. ثم ناقض ولم يجوز رؤية الاصوات وان كانت اجساما. 10 فاما المتقدمون من اصحابنا رحمهم الله فقد اختلفوا فى جواز درك الاعراض بالحواس الأخر نحو الاصوات انها هل تدرك بحاسة السمع. فطرّد عبد الله بن سعيد القطان الكلام فى كل ذلك. وقال لايجوز ادراك عرض ما بحاسة من الحواس. اذ لو أدرك لما جرى الخلاف فى ثبوتها بين ارباب الحواس السليمة.

15 وزعم ان المسموع / هو الذات الذى قام به الكلام والصوت لا الكلام (٤٥أ/ج) والصوت فاما من سواه من اصحابنا الذين لايجوزون رؤية الاعراض فانهم يجوزون استدراكها بسائر الحواس الموضوعية لدرك كل نوع منها فلم يطرد اعتلالهم فى اخراج الاعراض من ان تكون مرئية بجريان الخلاف فى ثبوتها بين العقلاء. فاذا التعويل على القائم / بالذات غير ممكن الا على (٩٩ب/ن)

(٢) الضرورات: ف س د ج ا، الضروريات: ن ق (٦) واماما: د ف ن، فاما: ج ا س، فاما: ق (٨) لكونها: ج د س ف ق، منها لكونها: ن (٩) وان: ج ا ف د س ق، فان: ن. وان: د س ف ق ن، فان: ا ج (١١) الاصوات: ق ج د ا س ف، الصوت: ن (١٢) ادراك: ف. د س ن ق كان ادراكا: ج (١٥) وزعم: ف ن ج، فزعم: ق د س (١٦) رؤية: ج س ف ق، د ا، ن (١٨) مرئية: ف د ج ا، مرتبة: ن. بجريان: د ف ا س ن، لجريان: ج ق

طريق التعلق بالاجماع مع الخصوم في استحالة رؤية الاعراض.

(١١٨٢/س) فيقال لهم اتفقنا / ان ما هو مستحيل الرؤية في الشاهد هو العرض. وان كل جسم جائز الرؤية. وكل جسم كما هو جسم فهو قائم بالذات. فبنا ان نتأمل انه يرى لانه جسم فلا يعدى الى الغائب لانه ليس بجسم او لانه قائم بالذات فيعدى الى الغائب لانه قائم بالذات. 5

فينبغي ان نتكلم على هذا الوجه ولا نشغل بدليل استحالة رؤية الاعراض الا اذا كان المثبت للرؤية يرى في الاعراض رأى عبد الله بن سعيد القطان. فحيث يمكنه ان يتعلق بذلك الدليل. فاما من لم يكن يتابعه في ذلك ويجوز استدراك شيء من الاعراض بشيء من الحواس فلا يمكنه التعويل على ذلك الدليل. فينبغي ان يعتمد على اجماع الخصوم على ذلك. 10 ثم نتكلم ان الاجسام ترى لقيامها بالذوات دون التركيب والجسمية. ثم ان النظام منهم يبنى الكلام على اصله ان الالوان مرئية وهي اجسام (١١٥٢/د) وليست بقائمة بالذوات. فاذا انفكت الرؤية / عن القيام بالذات وما انفكت عن الجسمية.

(١٠٤/أ) ووجه ابطال كلامه انه بناه / على اصلين كل واحد / منهما غير صحيح. 15 (١٤٠/ق)

احدهما ادعاؤه ان الالوان اجسام. وهذا ممنوع، بل هي اعراض لوجود حد العرض فيها. فان الحركة التي هي عرض بالاجماع انما كانت عرضا لاستحالة قيامها بذاتها. وافتقارها الى محل

(٣) فهو: ج د ف ن س ق، وهو: ا (٨) القطان: د س ق، -: ن ج ا (٩) ويجوز: ف ان ج، فيجوز: د س ق. ذلك: د ف ا ج، -: ن (١١) لقيامها: د ف ق ن، بقيامها: س (١٢) يبنى: ف د ج ا س ق، يبقى: ن (١٣) بالذوات: د ا ج، بالذات: د ن س ق. عن: ف د ج ا س ق، على: ن.

واستحالة بقائها. اذ العرض هذا هو. فيفارق الاجسام لاستحالة قيامها بذاتها وافتقارها الى محل واستحالة بقائها وتفارق صفات الله تعالى لاستحالة بقائها.

5 وهذا الحد بعينه موجود في الالوان. ثم هو وان كان يدعى بقائها الا انه يثبت بالدليل الذي يثبت استحالة بقاء سائر الاعراض. وهو ان الباقي يكون باقيا ببقاء واستحالة قيام البقاء بما لا يقوم بنفسه ثابتة بالبدئية فلم تكن الاعراض باقية على ما / نبين ذلك اذا انتهينا الى مسألة الاستطاعة (٤٥ب/ج) ان شاء الله تعالى.

10 والالوان غير قائمة بذواتها فيستحيل قيام البقاء بها. فلم تكن باقية فكانت اعراضا لا اجساما. ومع ذلك جواز النظام رؤيتها. دل ان الرؤية / تنفك (١٨٢ب/س) عن الجسم فبطل تعليقه الرؤية بالجسم. وكذا هو يقول باستحالة رؤية الاصوات وان كانت عنده اجساما فاذن بطل تعليقه جواز الرؤية بالجسم طردا وعكسا. فاما من سوى النظام من قدماء المعتزلة الذين يسلمون أن الالوان والطعوم والاصوات اعراض، ويقولون انها مستحيلة الرؤية 15 ويعلقون الرؤية بالجسم، يقولون ان الجزء الذي لا يتجزأ قائم بالذات وهو مستحيل الرؤية لخروجه من أن يكون جسما فيدل هذا على تعلق الرؤية بالجسم وجودا وعدمًا.

واصحابنا رحمهم الله يقولون ان الجسم هو المتركب من الجواهر. وعند رؤيته يرى كل جوهر وان لم يكن كل جوهر جسما. وهذا لان الجوهر

(٢-١) بقائها... واستحالة بقائها: ف د ق ج س، واستحالة نقلها: ن، واستحالة بقائها: ا. بذاتها: د ف، بذواتها: ج (٤) يدعى: ج د ف ا س، لا يدعى: ن (٦) يقوم بنفسه: ن د ج، قيام له بذاته: ف ا هـ ماش ق. يقوم: س، بما لا يلقى: ف (في الصلب) هـ ماش ق ايضا (١٢) بطل: ج د س ق ف ن، ا (١٦) فيدل: ف د س ق ف ا، فدل: ج (١٨) رحمهم الله: د س ق، -: ن ا ج ف. ان الجسم: د ف ا س ن ق، كل جوهرين جسم لان الجسم: ج

لو لم يكن في نفسه مرثيا قبل انضمامه الى غيره لما صار مرثيا بالتركب وانضمامه الى غيره، لان جواز الرؤية واستحالتها مما يرجع الى الذات. (أ/١٣١) والذات لا تتبدل بالتركب فلا يتبدل الحكم المتعلق بالذات. / وهذا لان المتبدل بالتركب هو الاحكام المتعلقة بالمقادير والكميات فان ما ليس بطويل اذا انضم الى ما ليس بطويل يصيران جميعا طويلا. وكذا المربع 5 والمثلث والمسدس وغير ذلك من الاشكال.

فاما الاحكام المتعلقة بالذوات فلا تبدل لها بالتركب لانعدام تبدل ذواتها عند التركب. اذ التركب ليس الا مجاورته غيره والشئ بمجاورته غيره (١٥٢ب/د) لا يتبدل في نفسه بل يتبدل القدر. فكذا الاحكام المتعلقة / بالذات (١٤٠ب/ق) لا تتبدل لانها تابعة للذات تبقى ببقائها وتزول / بزوالها / ولما كانت 10 (١٠٠أ/ن) الجواهر عند التركب مرثية دل انها عند التفرد مرثية وهي قائمة بالذات وليست بجسم. فكانت الرؤية دائرة مع القيام بالذات دون الجسم فيتعدى الى كل قائم بالذات.

فمن اراد التعلق بهذه الطريقة ينبغي ان يسأل الخصم انه هل يرى رؤية الاعراض جائزة. فان رآها مستحيلة الرؤية يكلمه على هذه الطريقة. وان 15 قال ان بعض الاعراض مرثية فينبغي ان لا يتمسك بهذه الطريقة لانه (١٤٦أ/ج) لا يمكنه تمثيته الا / اذ رأى / في استحالة ادراك الاعراض بالحواس كلها (١٨٣أ/س) رأى عبد الله بن سعيد القطان.

(٥) بطويل: ف س ق ن ج ا، طول: د. (٥) المربع: د ج ا ف ق س، المربع: ن (٧) تبدل: د ف ق ن، متبدل: س (٩) القدر: ج د ف ن س ق، القدرة: ا (١٠) للذات: ا د ف ج س، بالذات: ن (١٢) فكانت: ف س د ج ا ق، وكانت: ن. دائرة: ق ا د ن، جائزة: ج. فيتعدى: ا ف ن ج، فيعدى: د س ق (٥-١٦) وان قال... بهذه الطريقة: د ف ق ن، —: س (١٧) الاعراض بالحواس: ج س ا ق د ف. الاعراض: ن (١٨) القطان: ا، — ف د ج ن س ق

- فيتكلم بالمعقول الذى بينا فى استحالة رؤية الاعراض وادراكها بالحواس من وجود الخلاف فيها بين ارباب الحواس السليمة. فحينئذ يمكنه الكلام. فاما غير عبد الله من قدماء اصحابنا فانما كانوا يعلقون الرؤية بالقائم بالذات لمساعدة المعتزلة اياهم فى القول / باستحالة رؤية الاعراض لاغير. (١٠٤ب/أ)
- 5 وكان الشيخ ابو منصور الماتريدى رحمه الله يرى الاصول فى هذه المسألة ان يتمسك بالدلائل السمعية التى مر ذكرها. فاذا عجزت الخصوم عن الاعتراض عليها فزعمت ان الدلائل السمعية ان اوجبت الرؤية فالدلائل العقلية منعت القول بالرؤية فكانت الايات والاحاديث متشابهة يجب التوقف فيها.
- 10 فيقال لهم لم قلتم ان الدلائل العقلية منعت القول بالرؤية؟ فاذا قالوا لان المرئى هو الجسم بدليل ان فى الشاهد لا يرى الا الجسم والله تعالى ليس بجسم. يطالبون بالدليل.
- 15 وقيل لهم لم قلتم ان الجسم يرى لانه جسم ويعارضون انها تعلقت بالاجسام لا لكونها اجساما بل لكونها قائمة بالذات فيعمل بها على طريق المعارضة دفعا لكلام الخصوم لا لابتداء التعليل ليقع الدليل على الخصم فيهدم حينئذ ما يقيم من الدلالة على تعلق الرؤية بالجسم على ما بينا. ولا يحتاج الى اقامة الدليل على تعلقها بالقائم بالذات. فكان هذا اضيق على الخصم واحسم لمادة شغبه.

(١) فى استحالة: ف ق ا س ن ج، باستحالة: د (٣) فانما: ج ا ق س، فانهم: ف د ن، (٧) فزعمت: د ا س ق، وزعمت: ق ن ج (٨) العقلية: ا ف ج س د ق، الفعلية: ن (١١) الشاهد: ف د ج ا س ق، المشاهدة: ن (١٣) قلتم: ا ق ن ج س ق، قلت: د. ان: د ف ن، بان: ج س ق. (١٣) الجسم: د ف ن، الاجسام: س ق (١٥) المعارضة: د ف ق ن، معارضة: س (١٧) اضيق: ا س ف ج د ق، ضيق: ن،

فانه رحمه الله ذكر في كتاب المقالات في مسألة المائة فقال ثم الاصل
(١٨٣ب/س) ان ما لا يرى في الشاهد عرض يقوم بغيره. / والا فكل قائم بنفسه يرى
فاذا كان الله تعالى قائما بذاته يرى، لا على الاعتلال بذلك ولكن على
الدفع والمقابلة. اذ لم يرجع في الامر الى ما يوجبه الدليل لكن رجع الى
الوجود في الشاهد هذا لفظه رحمه الله. ومعناه ما بينا. 5

(٥٣أ/د) وكذلك لو سلكت / هذه الطريقة مع المتأخرين منهم القائلين بجواز رؤية
بعض الاعراض ايضا مع جواز رؤية الاجسام.

وقد بينا بالدليل / السمعى انه تعالى مرئى، فلم توقفت في القول بها.
(١٤١أ/ق) فان زعم مخالفة الدليل السمعى / الدليل العقلي قيل ولم قلت انه يخالف
الدليل العقلي. 10

(١٤٦ب/ج) فاذا قال لان المرئى في الشاهد ما هو من هذه الاجناس / المخصوصة وهي
الاجسام والالوان والاكوان. والله تعالى خارج من هذه الاجناس.

يقال لهم. لم قلت ان تعلقها بهذه الاجناس تعلق الاحكام بالعلل دون كون
هذه الاجناس من اوصاف الوجود؟ ويطلبون بالدليل.

فما اقاموا من الدليل يهدم عليهم على ما ابين بعد هذا فيسهل حينئذ 15
الكلام. وتقل مؤونة المجادلة وتخف. والله الموفق.

وينبغي ان لا يدعى ان العلة المطلقة للرؤية القيام بالذات ايضا.

(١) كتاب: ف ج، —: ان د (٤) الدفع: ف ا د س ق ج، الرفع: ن (٥) الوجود: وجود: س
(٦) بيناه: ن (٦) كذلك: د س ق، كذا: ف ن (٨) فلم: ن د ج س ق، ولم: ف. (٨) قد:
ا ب ج ق، قيل: د س. ف. بينا: ف ج ا ن، ثبتنا: ب د س ق. في ا: د ف ا ن ص ق، با:
ج (٩) قيل: ف د ا س ج ق، قلت: ن. انه: ج ف ق، انها: س ن د ا (١١) لان: ف د ن
ا س ق، ان: ج (١٦) نقل: د ن ا س ق، قل: ج. نقل: ف. تخف: ا س ق د ف ن، يحق: ج

وما ذكره الشيخ رحمه الله ذكر على طريقة المسامحة والمساهلة بل نطالب الخصوم باقامة الدلالة على ما جعلوه علة فحسب ولا نشغل بادعاء شيء علة. فانهم هم المدعون ان العلة المطلقة لرؤية ما زعموا فلا معنى للاشتغال بمعارضة العلة بالعلة قبل العجز عن منع دليل الخصم وهدمه. 5 وانما يصار الى ذلك / عند العجز / عن ذلك. ولا عجز بحمد الله تعالى (١٠٠ب/ن) على ما نبين بعد هذا ان شاء الله تعالى. (١١٨٤أ/س)

فمن اصغى الى هذه الوصية وتمسك بهذه الطريقة فقد كفى مؤونة الخصم واندفعت عنه معرفة مجادلتهم. ومن رام الخوض في الدليل المعقول الذي اعتمد عليه المتأخرون من اصحابنا رحمهم الله واراد الوقوف عليه (١٣١ب/ف) 10 فنبين له ذلك فنقول وبالله التوفيق.

ان المتأخرين من اصحابنا رحمهم الله عند دعوى المتأخرين من المعتزلة رؤية بعض الاعراض، ذهبوا الى ان العلة المطلقة للرؤية في الشاهد المجوزة لها الوجود وان كل موجود رؤيته ممكنة جائزة. 15 ودليل ذلك اننا نرى الجواهر والالوان والاكوان وهي الحركة / والسكون (١٠٥أ/أ) والقرب والبعد والاجتماع والافتراق. وقد وافقنا الجبائي على ان هذه الاجناس الثلاثة مرئية. وابنه ابوهاشم وانقنا على رؤية الالوان وخالفنا في رؤية الاكوان. والنظام وافقنا على رؤية الالوان غير انه ادعى انها اجسام.

(١) ذكر: د ج ا س ق، ذكره: ف ن، ٢٠ — ذكر: ج (١٠) نطالب: ق س ف د ج ا، نطالبه: ن. (٢) جعلوه علة: س ف ج د ق، جعلته عليه: ن، جعلته علة: ا (٤) بالعلة: ف ج س د ق ن، عن ذلك: ا. قبل العجز الى ذلك: ج د ف ن س ق، —: ا (٦) على ما نبين: تكرر في د، قبل «بحمد الله». عند العجز: ج س د ف ق ن، —: ا. ولاعجز بحمد الله تعالى: —: س (٩—١٠) واراد الوقوف ... التوفيق ... رحمهم الله (نصرهم الله: س): س ج د ف ن ق، —: ا (١٤) انا: ا ج د س ق ف، ان: ن. والاكوان: ف ن س ق، —: د ج

وقد اقمنا الدلائل على كونها أعراضا فاجماع هؤلاء اغنانا عن اقامة الدليل على رؤية بعض الاعراض وكونها جائزة الرؤية. ثم الدليل مع هذا على رؤية الاعراض التمييز بالبصر بين الاسود والايض وبين المجتمعين والمفترقين من غير قيام السواد والبياض والاجتماع والافتراق بالة الرؤية وهي البصر.

- (٥٣ب/د) ولم نعرف كون / الجواهر مرئية الا بالتمييز بالبصر بين اجناسها وحصول العلم بوجودها. وهذا المعنى بعينه في حق الاكوان والالوان موجود، (١٤٧أ/ج) فكانت مرئية ولو لم تكن مرئية / لعرف بالرؤية وجود الجواهر، ولكان لا يوقف على كونه متحركا او ساكنا او مجتمعا او مفترقا كما لا يوقف على الطعوم بمجرد الرؤية لانعدام تعلقها بالطعوم / على ما اجرى الله (١٨٤ب/س) تعالى العادة. وان كانت مرئية عندنا لكونها موجودة على ما نبين بعد (١٤١ب/ف) هذا ان شاء الله تعالى. / والدليل على ان الجواهر مرئية موافقة جميع المعتزلة ايانا على ذلك فيغنيانا الاجماع عن اقامة البرهان على ذلك. ثم الدليل على ذلك حصول التمييز بين اجناس الجواهر بالرؤية كحصوله بين انواع الالوان. ثم يقال لهذا الذي لا يجوز رؤية الجواهر ولم يجوز الا رؤية الالوان بم عرفت ان الالوان مرئية؟ فان قال بالتمييز بين انواعها بالرؤية فكذا يلزم 15 في الجواهر والاكوان والطول والقصر والحركة والسكون وغير ذلك. وبعين هذا يطالب النظام فيقال له: لم قلت ان الالوان مرئية؟

(١) اقمنا: ف د ج ه، اقمنا: ن. فاجماع: ج د ف ن س ق، فاجتماع: ا (٠) اقامة: ف د ج ا س، -: ن (٤) وهي: ف س د ق، وهو: ن ج ا (٦) الالوان: ج د ف ن ق س -: ا. (٧) لو: ف د ج س ا ق، -: ن. لعرف: ا ج د ف س ق، يعرف: ن (١٠) لكونها: ا ف س د ج، لكونه: ن (١٣) بالرؤية: ج ق د ف ن س، -: ا (١٤) الالوان: ا ف س ق ن ج، الحيوان: د (١٦) الاكوان: د ج س ف ق، الالوان: ا ن

فلا يمكن الا ان يتعلق بالتمييز بين انواعها فيلزم رؤية الحركة والسكون. وكذا ابوهاشم يطالب بالعلة التي لاجلها جعل الالوان مرئية ثم يطالب بالفرقة بينها وبين الاكوان ويسوي بينها وبينها بعين تلك العلة. واذا ثبتت رؤية الجواهر والالوان والاكوان،

5 فنقول: لا بد من سير الاوصاف لتبين العلة المجوزة للرؤية من الاوصاف الاتفاقية المقترنة بها المسماة عند المتكلمين اوصاف الوجود. ثم نعدى الرؤية بتلك العلة من الشاهد الى الغائب اذ التعدية من الشاهد الى الغائب، تكون باوصاف العلة دون اوصاف الوجود. والفرق بين اوصاف العلة وبين اوصاف الوجود قد مر في مسألة الصفات فنشتغل

10 بسير الاوصاف لتبين وصف العلة من اوصاف الوجود.

/فنقول وبالله التوفيق: لا يخلو المرئى في الشاهد من ان يكون مرئيا لكونه (١٨٥/أ/س) جسما او لكونه عرضا او لكونه لونا او لكونه ملونا او لكونه قائما بالذات اولكونه كونا او لكونه متكونا او لكونه معلوما او لكونه مذكورا او لكونه محدثا او لكونه موصوفا او لكونه باقيا او لكونه موجودا.

15 ولجائز ان يرى لكونه جسما لانا اقمنا / الدلالة على رؤية اللون (١٠١/أ/ن)

(١) فلا: د ج ا س ق، ولا: ف ن، يمكنه: د ا س ق، يمكن: ف ج ن، الا ان: ف ن ا ج س ق، ان لا: د (٣) الاكوان: د ا س ق الفالوان: ن ج، (٤) الالوان والاكوان: ف ا د ج س ق، الاكوان والالوان: ن (٥) سير: ف د ج س ق، سيره: ن (٦) نعدى: ف د ج ا س ق، تؤدي: ن (٨) العلة ... الوجود: ا ف ج، الوجود ... العلة: ق ن د س (٩) — بين: د، —: ا ف ن ج (١٠) الصفات: س د ف ا ق ن، الاوصاف الصفات: ج (١٢) ملونا: ا ف ج ن س ق، مكونا: د (١٠) —٢، —٣، او: ج د ف ن س ق، و: ا (١٣) او لكونه معلوما: تأخر في: ج الى ما بعد: موجودا (١٥) لانا: ا د ف س ق، لان: ن، لا: ج. رؤية: ا ف د ج س ق، —: ن

- والكون وهما ليسا بجسمين. ولا جائز أن يرى لكونه عرضا لقيام الدلالة على كون الجسم مرثيا وليس هو بعرض، على ان عند الخصوم استحيل (١٤٧/ب/ج) رؤية كثير من الاعراض، فبطل ذلك / طردا وعكسا. وعند اوائلهم (١٥٧/د) استحيل رؤية كلها. ولا جائز أن يرى لكونه لونا/لانا رأينا ما ليس بلون وهو الجوهر والكون على ما اثبتنا ذلك بالدليل وساعدنا على ذلك الجبائي. 5
- (١٠٥/ب/أ) /ولاجائز أن يرى لكونه ملونا او مثلونا لقيام الدلالة على رؤية الالوان والاكون. وليست هي بملونة لاستحالة قيام اللون بها ولاجائز أن يرى بكونه قائما بالذات او بكونه موصوفا. لان الخصوم لو علقوا الرؤية بكونه قائما بالذات او بكونه موصوفا. فقد سلمت لنا المسألة وامكنت التعدي الى الغائب.
- ثم انا بينا ان اللون والكون مرثيان وليسا بقائمين بذواتيهما ولا بموصوفين 10
- (١٤٣/أ/ق) بصفة تقوم بهما. ولا جائز / أن يرى لكونه متكونا لان المتكون ان اريد به الموجود / فهو ما ندعيه وان اريد به ماقام به عرض يسمى كونا فهو فاسد. لان اللون والكون مرثيان.
- وكذا لو خلق الله تعالى في ابتداء خلقه العالم جوهرها واحدا لكان مرثيا (١٨٥/ب/س) على ما قررنا قبل هذا من وجوب كون الجزء الذي / لايتجزأ مرثيا، 15
- ولم يكن متكونا حينئذ.
- ولا جائز أن يرى لكونه معلوما او مذكورا لان المعدوم معلوم ومذكور وليس بمرثي على ان الخصوم لو ادعوا ان الشاهد يرى لكونه معلوما او مذكورا للزمهم التعدي لكونه تعالى معلوما مذكورا.
- ولاجائز أن يرى لكونه محدثا لان من المحدثات عندهم ما استحيل رؤيته. 20
- (٢) استحيل: ا ف د ج س ق، —: ن (٨) — بكونه: د ج س ق، لكونه: ف —: ن ا: بكونه: ا ج د س ق ن، لكونه: ف (١٠) بذواتيهما: س ف، بذاتيهما: ق، لذواتهما: د ن (١١) بهما: د ف ا ن س ق، بها: ج (١٢) اريد: ج د ف ن، اراد: ا (١٤) لكان: كان: ف. (١٥) قبل: قبل: ج ن ا س ق، وقبل: د

لان عند اوائلهم ما سوى الجسم من الموجودات مستحيل الرؤية وهى محدثة. وعند الجبائى ما وراء الالوان والاكوان من الاعراض تستحيل رؤيتها، وان كانت محدثة. وكذا الحكم عند ابى هاشم فيما وراء الالوان من الاعراض. وكذا عند النظام الحركات والاصوات تستحيل رؤيتها وهى محدثة على ان الجواهر ترى فى حالة البقاء وهى فى حالة البقاء ليست بمحدثة حقيقة.

اذ المحدث ما يتعلق به الاحداث وهو يتعلق بها فى اول احوال وجودها لا فى حالة البقاء الا عند النظام خاصة. وهو فاسد لاستحالة تعلق الاحداث بوجود انقضى اوان حدوثه اذ احداث الموجود وايجاده محال. ولا جائز أن يرى لكونه باقيا لانها لو تعلقت بالباقي ثبت ما ادعيها وامكنت التعدية الى الغائب لان الله تعالى باق على انا اثبتنا بالدليل رؤية الالوان والاكوان وهى اعراض ويستحيل بقاؤها عندنا.

فان ادعت المعتزلة بقائها فنقل الكلام الى تلك المسألة على انها عند النظام / الاصوات باقية وتستحيل رؤيتها عنده. واجاز الجبائى بقاء الحرارة (أ١٤٨/ج) والبرودة والرطوبة واليبوسة والحياة والقدرة والعجز والعلم والاعتقاد والكلام. وليست هذه الاشياء / بمرئية عنده. (١٥٤/ب/د)

وكذا ابنه يقول ببقاء جميع الاعراض التى اجاز ابوه بقائها الا الكلام خاصة. ولا تجوز رؤية شىء منها على ان كل جنس يرى عندهم / يكون (أ١٨٦/س) جائز الرؤية فى اول احوال وجوده بلا خلاف بين العقلاء فضلا عن المتكلمين لان ما تستحيل رؤيته لذاته لا يختلف باختلاف الازمنة. وهى فى تلك الحالة ليست بموصوفة بالبقاء الا عند عبّاد والكرامية

(٢) تستحيل: ج س ق ن، مستحيل: ف (٣-٤) وان كانت عند النظام: د ف ق ن، - : س. وكذا عند: تكرر في: ا (٩) بوجود: ف ا د ن س ق، موجود: ج (٩) وايجاده: ا ف د س ج ق، ايجاد: ن (٢١) في: ج د ف ن س ق، - : ا.

وهو فاسد لصحة قول القائل وجدء ولم يبق عند جميع اهل اللسان. واذا اندفعت هذه الوجوه تبين ان جواز الرؤية كان متعلقا بالوجود. والله تعالى موجود، فكان جائز الرؤية ثم عرفنا ثبوت الرؤية للمسلمين في دار (١٠١/ب/ن) الكرامة بما مر من الدلائل / السمعية.

- (١٤٣/ب/ق) فان قيل/رؤية شيء من الاعراض غير مسلم من اوائلنا. فلم قلت ذلك قولكم 5 ان التمييز يقع بالبصر بين الساكن والمتحرك والمجتمع والمفترق والاسود والابيض كما يقع بين جنس جوهر وجنس آخر نقول بهذا لا يتبين ان السواد والبياض مرثيان. (١٠٦/أ/أ) وكذا الحركة والسكون / والاجتماع والافتراق. بل المرئى هو المتحرك والساكن والاسود والابيض والمجتمع والمفترق لاهذه الاعراض. بدليل ان نفاة الاعراض ينكرون وجودها مع انهم ارباب الحواس السليمة على ما 10 مر غير ان المتحرك اذا روى عرف وجود الحركة بالدليل. وكذا السواد والبياض. هذا كما نقول ان التمييز يقع بحاسة اللمس بين الحار والبارد والخشن والاملس والصلب والرخو على حسب ما يقع بين الاسود والابيض بحاسة البصر. ومع ذلك اجمع العقلاء على ان الحرارة والبرودة والملاسة والخشونة والصلابة والرخاوة ليست بمسوسة فكذا البياض والسواد 15 (١٨٦/ب/س) والحركة والسكون. قيل لهم لاوجه الى هذا المنع / فان شيئا ما مرئى في الشاهد لاحالة. لاينكر ذلك الا من كابر حسه ولم يعرف كونه مرثيا الا بتمييزه بحاسة البصريينه وبين غيره من غير أن يحل الالة منه شيء. (١٤٨/ب/ج) فان الجسم لما كان يرى لم يحل من معنى / الجسمية في العين شيء.

(٧) يتبين: ف د ن ا س ف، نيين: ج (١٥) بمسوسة: ا د س ف ق ن، بلموسة: ج. فكذا: د ا س ف ق، وكذا: ج ن. () البياض والسواد: د س ف ق ن، السواد والبياض: ا ج (١٧) ذلك: ا ج د س ف ق، -: ن () حسه: ا ج س ف ق ن، -: د (١٩) يحل: د س ف ق، يحل: ن. من: ا ج د س ف ق، عن: ن

- ومع ذلك حصلت به المعرفة بذلك الجسم والتمييز بينه وبين غيره.
- وهذا المعنى بعينه موجود فى البياض والسواد والحركة والسكون فكانت مرئية بخلاف اللمس. فان هناك لا يعرف باللمس الا وجود الجسم الملموس ثم ما وراء ذلك من المعرفة الحاصلة بتلك الاعراض التى وضع اللمس لاجلها لا يحصل بمجرد اللمس بل بقيام تلك المعاني بالة اللمس وهى اليد.
- 5
- فان الحرارة تقوم باليد وكذا البرودة / وكذا الخشونة والملاسة تؤثران (١٣٢ب/ف) / فى اليد عند امرارها على الصفحة العليا من الجسم من تسهل المرور (١٥٠أ/د) وتعذره. وكذا فى الصلابة والرخاوة يحل اليد، معنى من الدخول فى اجزائه وامتناعها من الدخول فيها.
- 10
- فتعرف هذه المعاني لقيامها بالة اللمس التى هى من اجزاء الماس فيعرف حلولهما فى نفسه كما يعرف الحر والبرد باتصالهما به فيثبت له العلم بقيامهما بالحل تبعا لثبوت العلم بحلولهما فيه. وهذا المعنى منعدم فى الرؤية فان الرأى يعرف الجواهر والاكوان / والالوان من غير حلول شىء من (١٧٨أ/س) هذه الاشياء فى الرأى فلو لم تصر مرئية لما حصل له التمييز بينها وبين اغيارها.
- 15

(١) به: ا د س ق، له: ف ن. بذلك: ا ج س ف ق ن، وبذلك: د (٢) البياض والسواد: ج د س ف ق، السواد والبياض: ن (١٠) فكانت: ا د س ف ق ن، وكانت: ج (٤) الجسم الملموس: د س ف ق، الجسم الملموس: ن، الجسم الملموس: ا، الوجود فى الشىء الملموس: ج (٤-٥) ثم ما وراء ذلك ... لاجلها: ا د س ف ق ن، لان معرفة محلها: ج (٥) بقيام: د ف ق ن، لقيام: ا ج س (٥) ٢- اللمس: ج د س ف ق، المس: ا ن (٥) اللمس: ج د س ف ق، المس: ا ن (٧) الملاسة: ا ج د س ف ق، الملاسة: ن (٨) امرارها: ج د س ف ق ن، امرارها: ا، المرور: الامور: ن فقط (١١) لقيامها: ف ن ج ق، بقيامها: د س. اللمس: ف د ج ق س، المس: ن ا (١٢) حلولهما ... باتصالهما: ا س ف ق، حلولها ... اتصالهما: ج د ن (١٢) فيثبت: ا د س ف ن ق، ثبت: ج (١٣) بقيامهما... بحلولهما: س ف، بقيامها ... بحلولها: ا ن، بقيامها ... بحلولها : ج د ق (١٣) فيه: ا ف ن ج س ق، -: د (١٤-١٥) يعرف الجواهر ... فى الرأى: ج د س ف ق ن، -: ا

تبصرة الأدلة

اذ الوقوف على صفة في الغير لن يكون الا بدخولها تحت الحس. فاما ما يقوم بذات الانسان فيمكنه ان يعرفه بالضرورة فما قام به من الحرارة والبرودة (١٤٣/أق) وغيرهما عرفه بالضرورة وعرف لضرورة / قيامها به قيامها بالمحل الممسوس من غير حصول المس لهذه المعاني.

فاما في المرئى فذلك وقوف على معنى في الغير ابتداء بالحس. وما يزعمون 5 من انكار نفاة الاعراض. يبطل بالاصوات عندكم. فان الصوت مسموع. ومع ذلك ينكرون.

فان قالوا انما ينكرون في الاصوات كونها اغيارا للذوات ومعاني وراءها لاجودها به وكونها اغيارا للذات ومعاني وراءها لاجودها ام هي راجعة الى الذات كصفة الوجود مما لا يمكن معرفته بالحس فلم يكن 10 الخلاف في الحقيقة فيما يحس به بل فيما لا يحس.

قلنا وهذا هو بعينه الجواب في الالوان والاكوان ان انفسها داخلة تحت الحس مرئية به ولاخلاف في ثبوتها. انما الخلاف في كونها معاني وراء الذات. وذلك / مما لا يمكن معرفته بالحس. فان قالوا لواجه / الى ادعاء (١٨٧/ب/س) رؤية الأكوان. فان راكب السفينة لا يرى تحركها ولا يحس ذلك. ولو 15 كانت مرئية لراها الراكب. وهو شبهة ابى هاشم.

قلنا بمثل هذه الشبهة ينكر السوفسطائية رؤية الاجسام. فانهم

(١) في الغير: د ف ق ن، من الغيرين: س . (١) يكون: ا ج س ف ن، يعرف: د ق (٣) عرفه: ف، عرف: ن ا د ج، عرفت: ا. غيرهما: ج د س ف ن ق، غيره مما: ا (٣) لضرورة: بضرورة: س (٤) الممسوس: ج س د ف ن ق، الممسوس: ا (١٠) لهذه: ج د س ف ق ن، بهذه: ا (٥) بالحس —: س (٨) كونها: س ن ج د ف، لكونها: ا (٩) به: س فقط. لاجودها: ف ن ق، —: د ج ا س (٩) ام: ا ف ج د ق، امر: ن س. للذات: ا س ف ق ن، للذوات: د ج (١١) به: د ف ن —: ج ا س ق (١٣) به: ن د س ق، بها: ج ف، —: ا (١٤) الى: ا س ف ن د ق، لا: ج (١٦) شبهة: ف ج د س ق، شبهة: ن (١٧) قلنا: ا د س ق ف ن، وقلنا: ج

5 / يزعمون ان مَن في البرّ يري السراب وغيره لا يرى ممن كان بقرب (أ١٤٩/ج) من السراب ولم يوجب ذلك قدحا في رؤية الاجسام. فكذا ما الزمت على ان اللون عندك مرئى ولو ان سهما صبغ باصباغ مختلفة ثم رُمى او فَلَكَية مغزل او عنبة تصبغ بأصباغ / مختلفة. ثم يدار لا يرى الا لون (أ١٠٦/ب) واحد. وما وراء هذا الواحد لا يرى وان كان في حال رمى السهم ودوران المغزل موجودا.

10 فكذا حركة السفينة، بل اولي لان تلك الالوان لا يقف عليها ولا يعرفها في تلك الحالة احد من الناس وحركة السفينة يقف عليها غير راکبها. وكذا راکبها لونها الى الماء رأى حركة السفينة ثم ذلك لم يوجب استحالة رؤية الالوان. فكذا ما الزمت على ان الاكوان وان لم تتعلق / (أ١٥٥/ب) بها الرؤية في الشاهد لا يبطل ذلك اعتلالنا / بالوجود. (أ١٨٨/س)

15 لان الالوان مرئية بلاخلاف بيننا وبين ابي هاشم. ولا وصف بجمع الالوان والجواهر يمكن تعليق الرؤية به الا الوجود على ما سبق تقريره. فاذا هذا سؤال لا يجدى التعلق به نفعا للخصوم. فان قالوا رؤية الجواهر والاكوان والالوان. وان ثبتت في الشاهد غير أن ما وراء الالوان وهو الجواهر والاكوان ليس بمختص. بالوقوف عليه بالرؤية

(١) في: ج ف ق س د، —: ن ا. من: ن د ف ج، ممن قد: ا (٢) الزمت: ج د ف ن س ق، لزمت: ا. فكذا: ا س ق ف د ن، وكذا: ج (٣) ان اللون عندك: د ف ق ن، اللون عند كم: س (٤) عنبة: دس (منقوستان) (مشكولتان ومنقوستان) ق نسخ هامش، عينه: ا ق في الصلب، غير: ج (٥) وما: ا ف س ن ق د، ما: ج (٥) لون واحد: ا د ج ف ق س، لونا واحدا: ن (٦) موجودا: ا س ق ف ن، —: ج (٩) نظر: د س ف ق، رأى: ن (١٠) الزمت: ن ج د ف، لزمت: ا. فكذا: ا ف د ن، وكذا: ج (١١) اعتلالنا: ا د س ق ف ج، اعتلالنا: ن (١٢) بجمع: ا ق س د ف ج، بجمع: ن (١٣) على: ا ف ن د س ق، —: ج (١٥) ما وراء: د ف ق ن، ماسوى: س

- بل قد يمكن ادراك ذلك بما وراء البصر وهو المس. فان الاعمى يعرف وجود الجسم وحركته وسكونه واجتماع الجسمين وافتراقهما بالمس كما يعرف ذلك البصير بالبصر. فاما اللون فهو لا يوقف عليه الا بحاسة البصر. ولهذا لا يعرف الاعمى لون الجسم بالمس. فكان اللون هو المختص بالادراك بحاسة البصر، على معنى انه لا يدرك بشيء من الخواس الا بالبصر. 5
- (١٤٣ب/ق) فلو كان الباري / جل وعلا مرئيا مع انه ليس بمسموع ولا ممسوس ولا مذوق ولا مشتموم لكان ادراكه مختصا بالرؤية، فكان لونا اذ هذا من خاصية اللون. وحيث يستحيل ان يكون الله تعالى من جنس الالوان استحال ان يكون مختصا بالادراك بالبصر فبعد ذلك اما ان يقال انه مسموع كما انه مبصر او مذوق او مشموم وذا محال. واما ان يمتنع عليه 10
- (١٨٨ب/س) الرؤية، قيل لهم هذا / كله تمويه او جهل بمذاهب الخصوم وبالحقائق. اما الجهل بمذاهب الخصوم فان عبد الله بن سعيد القطان واما الحسن
- (١٣٣أ/ف) الاشعري كانا يقولان / ان ذات الباري تعالى يجوز ان يُسمع كما يجوز ان يُرى فلم يكن عندهما الذات مختصا بالرؤية فبطل هذا الكلام.
- (١٤٩ب/ج) ثم عند الاشعري اللون / يجوز ان يسمع ايضا فلم يكن للون اختصاص 15
- بالرؤية. ولا لذات الباري جل وعلا. ثم استواء ذات الباري واللون في ان كل واحد منهما يجوز ان يسمع ويرى ولا يوجب ان يكون الباري جل وعلا لونا لان كل واحد منهما اعنى الرؤية والسمع يتعلق بكل موجود فيتعلق بالمتضادات والمختلفات.

(٤-٣) كما يعرف ... الجسم بالمس: ا ف د ج س ، :- ن (٥) الا: ا س ق ف د ن، ولا : ج (٤) فكان: ا س ف ق د ن، وكان: ج (١١) بالحقائق: ا، وبالحقائق: ن د س ق ف ج، (١٢) القطان: د، :- ا ج ف ن س ق (١٥) للون اختصاص: د ف ق ن، اللون اختصاصا: س (١٦) ولا: د ف ق ن، لا: س (١٧) ولا يوجب: د، لا يوجب ج س ف ق ن (١٧-١٨) يجوز ان ... منها: ن د ف ج س ق، :- ا (١٩) فيتعلق: ا ج د س ق ن، ويتعلق: ف

ولا يوجب التشابه والاستواء بينهما. فكذا هذا.
 واما الجهل بالحقائق فلانهم زعموا ان اللون لا يدرك الا بالبصر والحركة
 والسكون والاجتماع والافتراق يدرك بالمس كما يدرك بالبصر. وهذا جهل
 منهم. وذلك انا نقول لهم ايش تعنون بقولكم ان اللون لا يدرك الا بالبصر
 5 اتعنون انه لا يعلم البتة الا بالحس فيرى ليعلم ولا طريق للعلم به سواه.
 ثم يقال لهم ايش تعنون بقولكم ان الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
 يدرك بالمس؟ اتعنون انها تحس فتكون ممسوسة او انها عند مس الجسم
 يعلم من غير ان تكون ممسوسة. فان / عنيتم انها / تمس فتكون ممسوسة (١١٨٩/أ/س)
 كما تكون مرئية / فهذا باطل. اذ غير الجسم لايمس لاستحالة قيام (١٠٢/ب/ن)
 10 المماساة بالاعراض ولا بد في المس من قيام المماساة بكل واحد من (١٥٦/أ/د)
 المتماسين. وان قالوا لاتصير ممسوسة ولكنها تصير معلومة بالحس بمس
 الجسم الذي هو محلها.

قلنا ما لا يدخل تحت الحس لا يصير معلوما بالحس بل يصير معلوما بالعقل
 بواسطة الحس فكان العلم الحاصل بالاجتماع والافتراق والحركة
 والسكون بالعقل بواسطة الحس اذ لم تصر هذه الاشياء ممسوسة كالعلم
 15 بالحرارة والبرودة والملاسة / والخشونة والصلابة والرخاوة. وعند الرؤية (١٠٧/أ/أ)
 تبصير هذه الاشياء اعنى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق مرئية على
 ما قررنا.

ثم بالوقوف على هذه الجملة الحقيقية يقال لهم ان عنيتم ان اللون لا يدرك
 الا بالبصر اي لا يحس بشيء من الحواس الأخر فكذا الحكم في الحركة

(١) فكذا: د س ف ق ن، وكذا: ا ج (٢) زعموا: د ف ق ن، يزعمون: س (٣) بالبصر: د
 ا ج س ق ف، بالنص: ن (٥) فيرى: ا ف ج د س ق، ويرى: ن (٦) والاجتماع: ا س ق ج
 ف ن، في الاجتماع: د (١٠) في: ا ف س ق ن، من: د (١٣) لا يدخل: د ف ق ن، يدخل: س
 (١٥) وعند: ا د س ق ف ن، عند: ج (١٩) الا: د ف ق ن، —: س. فكذا: ا ج س
 ف ق، وهكذا: د، فهكذا: ف.

(١٤٤/أق) والسكون والاجتماع والافتراق على ما قررنا. فاذا لا / اختصاصا للون.
وان عنيتم انه لا طريقة لمعرفة الا الرؤية. والحركة والسكون والاجتماع
والافتراق لمعرفة طريق اخر سوى الرؤية.

قلنا وذات الله تعالى يعرف بالعقل بواسطة مشاهدة الايات الدالة عليه
فان لم يجب لكون الاكوان وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق 5
مرئية ان تكون لونا لما انها تعرف بطريق اخر في الجملة سوى الحس.
فلا يجب كون الباري جل وعلا لونا وان كان مرثيا. لانه يعلم بطريق
(١٥٠/أج) اخر / وان وجب كونه تعالى لونا لكونه مرثيا وان كان لمعرفة طريق
اخر سوى الرؤية لوجب كون الاكوان الوانا لكونها مرئية. وإن كان
10 (١٨٩/ب/س) لمعرفة طريق اخر والقول به خروج عن المعارف / فكذا هذا.

ثم نقول انا ثبتنا بالدليل ان كون الذات مرثيا حكم كونه موجودا
والباري موجود فكان مرثيا. واللون موجود فكان كونه مرثيا حكما
لكونه موجودا فكان مرثيا لكونه موجودا لا لكونه لونا. فدل كونه مرثيا
على مطلق الوجود. اذ الحكم يدل على علته لا على موجود مقيد. فلا
دلالة في كونه مرثيا الا على مطلق الوجود: فلو كان لونا لكان، لا لانه 15
مرثيا، بل لانه لا يدرك بالحواس الأخر. فيكون كونه لونا حكما لكونه
غير مدرك بالحواس الاربع الاخر سوى البصر.

(١) على ما قررنا: د س ق، —: ا ج ف ن (١) للون: ا د ف ن، باللون: ج (٥) لكون: ن
س ق د ا ف، كون: ج (٦) الحس: ا س ق ف ن د، اللون: ج (٩) سوى الرؤية ... طريق
اخر: د س ف ن، —: ق (١٠) لكونها: د ف ن، لكونه: س (١١) ثبتنا: ف ق س ا، بينا، ن ج
د، بالدليل: س ج ا ف ق ن، بالدلائل: د (١٢) اللون: ا ف س ق، الكون: د (١٢—١٣)
حكما لكونه موجودا... كونه مرثيا: ا د ف ق ن، بناء: ج (١٣) فكان مرثيا لكونه موجودا: —:
س (١٣) كونه: س ف ق د، بكونه: ن (١٤) علته: د ف ق ن، عليه: س (١٦) الاخر: د ج
س ف د ق، الاخرى: ن

وهذا فاسد. لان هذا تعليق الحكم وهو كونه لونا بالعدم. وهو كونه غير مدرك بتلك الحواس. وذا باطل.

ولانه يقتضى ان تكون العلوم والقدر والارادات كلها الوانا لانها لاتدرك بشيء من الحواس الاربع فكانت مساوية لها في علة كونها الوانا، وهي كونها غير مدركة بالحواس الاربع. فكانت مساوية لها في الحكم. وهذا باطل. ولأنا ثبتنا بالدليل ان كونه جائز الرؤية من حكم الوجود وهو موجود / ثبتنا بالدليل ان الذوق والشم واللمس والسمع مستحيل (١٥٦ب/د) على ذاته وثبتنا بالدليل انه ليس بلون.

فكان من مقتضى مجموع هذه الدلائل ان اللون ليس ما يختص اداراه بالرؤية. لقيام الدليل على ذات مختص بكونه مرثيا وليس بلون. والله الموفق.

فان قالوا تعليق جواز الرؤية بالوجود فاسد.. فان كثيرا من الموجودات لاتتعلق بها الرؤية كالتقدير والارادات والعلوم والاعتقادات والفكر والطعوم والروائح. / فاذا كل مرثى وان كان موجودا فكل موجود ليس (١٣٣ب/ف) بمرثى فوق الانفكاك بين الوجود والرؤية.

قلنا التعليق وقع لجواز الرؤية لالوجوب وهذه الاشياء جائزة الرؤية بالدليل الذى تقدم ذكره. فاما وجوب / الرؤية فانه يكون بتخليق (١٩٠أ/س)

(٤-٥) في علة كونها ... مساوية لها: ف د س ق ن، —: ا (٦) لانا ثبتنا ... (بالدلائل: ف) ... وثبتنا: اس ف، لانا بينا بالدليل ان كونه (كون: د ق) جائز الرؤية من حكم الوجود وهو موجود وبيننا: ج د ق، لاثبتنا: ا (٨) بلون: اس ق ف ن ج، بكون: د (٩) يختص: ا ف س ن ج ق، يحس: د (١٠) يختص: ا ف ن ج، يحس: د. يختص: ق س (١٠) وليس: ا ف س ج ق ن، ليس: د (١٢) فان: ا ف ن، وان: د س ق (١٤) موجودا: ج ا ف ن س ق، مرثيا: د (١٦) للوجوب: ف ن س د ق، للوجود: ا ج (١٧) الذي: اس ق د ج، —: ن. بالدليل: ف ن ج س ق.، الدليل: ا.

تبصرة الأدلة

الله تعالى الرؤية في آلة الرؤية فاذا خلق الرؤية للشيء يرى ذلك. وان لم يخلق الرؤية وخلق ضدها لا يرى ولم يخرج الشيء من ان يكون مرثيا. هذا كما ان الله تعالى لو خلق للانسان العلم / بشيء من (١٤٤ب/ق) يكون مرثيا. هذا كما ان الله تعالى لو خلق للانسان العلم / بشيء من (١٠٣أ/ن) الاشياء علم ذلك الشيء ولو لم يخلق العلم حتى جهله الانسان بقى / (١٥١ب/ج) مجهولا فلم يخرج من / ان يكون العلم به ممكنا فكذا هذا. 5

فان قالوا هذا الكلام في غاية الفساد. فان وجود المرثى وارتفاع السواتر بينه وبين آلة الرؤية بدون الرؤية لا يتصور. قلنا لم قلتم ذلك؟ فان قالوا لو جاز هذا لبطلت المعارف وصحت السوفسطائية. فان على قود كلامكم هذا يجوز ان يكون ههنا بحضرتنا فيلة عظام ترقص ونيران هائلة (١٠٧ب/أ) تضطرم ودبادب وبوقات تُضرب ويُنفخ فيها واعلام منشورة / وعساكر 10 مارة. ولم تُخلق فينا الرؤية والسمع. فلم نقف على ذلك. وركوب مثل هذا وتجويزه خروج عن المعقول، وادعاء ما يعرف كذبه ضرورة وتمسك بالسوفسطائية.

قلنا شيء مما ذكرت ليس بلازم. فان الرؤية لما كانت معنى في الآلة يخلقه الله تعالى عند فتح الانسان العين، لاحالة بلاخلاف بيننا وبين المعتزلة 15

(٣) هذا كما: س ق د ف ا، كما: ن ج (٤) ولو: ا س ق ف د ن، وان: ج (٥) من: ن د س ق ف ج، ا. ولم: ف ن، فلم: د س ق (٦) الفساد: ا ف ج ن س، العناد: ق د (٧) آلة الرؤية: ق ا د س ف، المرثى: ج (٧) قلم: ا ف ج س د ق، قلت: ن (٨) قود: ا ف د س ق، قوى: ن، قول: ج (٩) هاهنا: ن ف د ج س ق، هنا: ا (١١) فينا: ن د ف ا س ق، فيها: ج. الرؤية: د س ف ق، الرؤيا: ن (١٢) ادعاء: س ف ق د ج، اذا: ا. ضرورة: ق ن د س ف، ضرورة: ا. مثل: ج س ق، ا. د ف ا ن (١٤) مما ذكرت: ا ف د ج س ق، من ذلك: ن (١٠) يخلقه: ا د ج س ف ق، يخلق: ن

سوى ابي هاشم. فانه انكر كون الرؤية وسائر الادراكات معاني.
 ونحن نستدل على ثبوتها عليه بمثل ما نستدل به على ثبوت جميع الاعراض
 ولم يحصل لابي هاشم بهذا المنع سوى ابطال طرق اثبات الاعراض على نفسه.
 فاذا كانت الرؤية ثابتة معنى في العين بتخليق الله تعالى عرف ذلك
 5 بالاجماع من كل. وبالدليل الذي يلجىء اباهاشم الى الاعتراف به. والله
 تعالى يخلق ما يخلق باختياره. فمن الجائز ان لا يخلق الرؤية / في عين انسان (١٩٠ب/س)
 فلا يرى. وان لم يكن بينه وبين المرئى حجاب، لانعدام الرؤية / هذا (١٥٧د/أ)
 كما لم يخلق في حال تحقق السواتر والحجب.

وهناك انعدام الرؤية بان لم يخلق الله تعالى الرؤية في الآلة وخلق ضدها
 10 لالوجود السواتر. لان الشيء انما يستحيل وجوده اذا اشتغل محله بضده.
 فاما قيام ما ليس بضد للرؤية في غير محل الرؤية فلا يوجب استحالة
 وجود الرؤية في محلها.

غير ان الله تعالى اجري العادة ان يخلق ضد الرؤية في الآلة عند وجود
 السواتر نظرا لعباده يمكنهم اخفاء ما يعجبهم اطلاق غيرهم عليه بتحصيل
 15 السواتر. فيحصل ضد الرؤية في الآلة فلا توجد الرؤية. ولو لم تخلق الرؤية
 مع انعدام السواتر وارتفاع الحجب في الجواهر والالوان والاكوان لكانت
 لاثرى ولا تخرج من كونها جائزة الرؤية فكذا هذه الاشياء.

(١) انكر كون: ن ف ق د ج س، انكروا: ا (٣) المنع: س ق ن د ج ف، العلم: ا (٥) كل:
 ا ن ف س د ق، الكل: ج (٥) الى الاعتراف: د س ن ف ق ج، الاعتراف: ا.
 (٨) حال: ا ف د ج س ق، حق: ن. هذا: ج ب ن ق ف، وهذا: د س (١٠) لا: ا س ف
 ج د ق، الا: ن (١١) استحالة وجود: ج س ف ق، استحالة: ا د ن، (١٣) في الآلة: ذ ق،
 — نغ س (١٦) لكنت لا ترى ... الرؤية: ج د ا ف س ق، —: ن

تبصرة الأدلة

(٤٥/أف) والذي يحقق هذا ان حركة السفينة لا يراها الراكب / ويراهها غيره لوجود (٥١/أج) ضدها في بصره، وان كانت الحركة مرئية عند / الجبائي. وصبغ المغزل والسهم لازم عليه وعلى ابنه.

والذى يحقق هذا ثبوت رؤية النبي صلى الله عليه وسلم الملك وانعدام رؤية غيره بلاساتر. ولم يكن ذلك الا لخلق الله تعالى الرؤية في عين 5 النبي صلى الله عليه وسلم وخلقه ضد الرؤية في عين غيره.

وكذا المحتضر يرى ملك الموت واعوانه صلوات الله عليهم. ومن بحضرته من العواد والمرضين لا يرون شيئاً من ذلك. ثبت ذلك باحاديث ينسب رادها وجاحدها الى الالحاد والخروج عن الاسلام، فدل ان ما ذهبنا اليه كلام صحيح لا يكاد يتوجه عليه سؤال، لو تأمل الخصم وانصف. 10

وبهذا التحقيق والتقدير يتبين ان الطعوم والروائح وغيرها من الاعراض التى لم يجر الله تعالى العادة برؤيتها مرئية لوجود العلة، وهى الوجود (٩١/أس) وانعدام الرؤية ما كان لاستحالة رؤيتها بل بخلق الله تعالى ضد رؤيتها/ في ابصارنا ولو اجرى العادة لرأيناها.

والذى يحقق هذا كله ان كلا اتفقوا ان المقابلة للعرض واتصال الشعاع 15 به وقربه وبعده ولطفه مستحيل. اذ هذه المعاني ثبتت في الاجسام دون (١٣٤/أف) الاعراض. واذا ثبت هذا علم ان رؤيته لم تكن لوجود المقابلة/ واتصال (١٠٣/ب/ن) الشعاع وقربه ولم يجزان يكون عدم هذه المعاني / في حق محل العرض مانعا من ادراك العرض لانه لو جازان تكون العلة التى تعرض لامكنته

(٥) ولم: ج ف ق، ولو لم: س ن. لخلق: ج ف د س ق، بخلق: ا ن (٧) المحتضر: ا ج ق د ف، المحتضر حين: ن (٥) بحضرتة: ا ف د ج س ق، حوله: ن (١٠) لو: ج س ق ن، ان: ف (١١) غيرها: ا د ف س ن ق، غيرهما: ج (١٣) بخلق: ا د ف س ق، بخلق: ن، لخلق: ج (١٨) محل العرض: ا ف ج ن س ق، المحل: د

ما نعة من ادراكه ولا يؤثر فيه بتغيير وصف منه لم نأمن ان يكون لطف
الملائكة وبعد الفلك وعدم اتصال الشعاع بما في قعور البحار وارتفاع
المقابلة / بين القديم والمحدث ووجود الساتر بين الباري وبيننا مانعا (١٥٧ب/د)
من ادراك / ما يوجد بحضرتنا من الفيلة والجمال والفرسان والاعلام. (١٠٨أ/أ)

5 وهذا دخول فيما انكر القوم ومع ذلك عند اعتراض بعض هذه المعاني
بمحل العرض لا يرى العرض، دل انه انما لم يُرَ لان هذه المعاني موجبة
انعدام الرؤية في حق العرض، بل لان الله تعالى لم يخلق رؤية العرض
في ابصارنا. ولم يخرج من ان يكون جائز الرؤية. فكذا ما لزم الخصم.
والله الموفق.

10 واما فصل استحالة كون الفيلة بحضرتنا ترقص وخيول تجول وفرسان
تجارب ودبادب تضرب وبوقات ينفخ فيها واصوات هائلة. ولانراها
ولانسمعها.

فقول بينا بالدليل المعقول مساعدة الخصوم ما يجعل هذا الالتزام اشكالا
/ على كل منا فلا تنفرد بلزوم عهدة الانفصال لدى الخصام والجدال. (١٥١ب/ج)

ثم نقول اجاب بعض اصحابنا رحمهم الله عن هذا الالتزام
15 ان الرؤية للمتضادين متضادة لن يقوما الا في جزئين من العين / (١٤٥ب/ق)
تقوم رؤية كل ضد بجزء على حدة ورؤية المختلفين مختلفة في نفسها / (١٩١ب/س)
وليس بمتضادة. ورؤية المتجانسين من جنس واحد

(١) بتغيير: ف ا د ج، بتغيير: س ق تنفيذ: ن (٢) الفلك: ا ب س ق ف، الملك: ن، الانلاك: ج
(٣) ووجود الساتر ... بيننا: ا س د ف ق، -: ن ج (٦) بمحل: ا س ق د ف ن، محل: ج.
لا: ا ف د ن س ق، -: ج (١١) ولانراها: ج د س ف ق، لانراها: ن (١٣) ثبتنا: ا ب ن،
بيننا: د ج س ق (١٥) الا في: ا ج ن ف س ق، الى: ا (١٦) رؤية: ا ف ج س د ق، -: ن.
ورؤية: د ف ق ن، فرؤية: س (١٨) المتجانسين ... (ص ٥٥٠) لكلها فوجود: ج ن س ق، -: ا

ما يكون رؤية لبعضها يكون رؤية لكلها. فوجود رؤية المتضادين في الجزئين جائز ووجود رؤية احدهما في جزء وضد رؤية الاخر في جزء اخر، جائز فيجوز في حالة واحدة رؤية احد المتضادين دون صاحبه وتجاوز رؤيتهما جميعا وكذا في المختلفين.

فاما في المتجانسين فلا تجوز رؤية احدهما دون الاخر. وقد يرى الاجسام 5 الكثيفة والفيلة من جنسها. وكذا الافراس والاعلام. فعلمنا ضرورة برؤيتنا الاجسام الكثيفة انها لو كانت لرأيناها لتجانسها في انفسها بخلاف الطعوم والروائح لمخالفتها ما نراها للحال في الجنس فتتحقق رؤية ما نرى مع انعدام رؤيتها.

فان قالوا رؤية اللطيف تخالف رؤية الكثيف فما انكرتم من جواز وجود 10 رؤية لبقعة مع عدم الرؤية للفيل.

قلنا ان البقعة من جملة الاجسام الكثيفة كالفيل الا انها اصغر جثة منه فكانت بمنزلة جزء من الفيل فيستحيل وجود رؤية لها لا يدرك بها او بجنسها من الفيل ثلها. ولو رفع الله تعالى عن عين الانسان ما فيها من الرؤية وبقي مقدار ما لو نظرت الى الفيل لم يدرك منه الا مقدار البقعة رأى 15 منه مقداره ولم يره باجمعه.

وبعض اصحابنا اجابوا ان هذا وان كان من الجائزات ولكن لما لم يجز (د/١٥٨) الله تعالى / العادة بخلق ضد رؤية الفيلة والخيول وغير ذلك في اعيننا فلا نراها. وان كانت بحضرتنا وقع لنا الامان عند انعدام رؤيتنا اياها عن وجودها بطريق العادة. فان الله تعالى لا ينقض العادة المستمرة الازمان 20

(١) ما يكون: ج ف د س ق، يكون: ن (١١) رؤية: ن د ف ج س ق، — ا. الرؤية للفيل: س ق ف، رؤية للفيل: د، رؤية الفيل: ا ن (١٦) مقداره: ا د ف س ق ن، مقدارها: ج (١٨) ضد رؤية: ا د ف ج س ق، ضرورية: ن (٢٠) زمان: ا ف س د ج ق، عند زمان: ن . اجمعين: د ف ق ن، اجمعت: س.

- بعث الرسل صلوات الله عليهم / اجمعين معجزة لهم وحجة على (١٩٢/أ/س)
 قومهم او على يد الولي في بعض الازمنة المخصوصة كرامة له.
 والعلم بالمعتاد يقين ونقضه ممتنع عادة، فيقع لنا الامان من ذلك. كما ان
 انسانا لو اخبر ان الله تعالى حول جميع رجال خراسان اثانا ونساءهم
 5 ذكرانا، عرفنا كذبه بيقين لانعدام العادة. وان كان ذلك ممكنا ثابتا في
 مقدور الله تعالى. وكذا لو اخبر انسان ان بتهامة في ايام باحوراء / اشتد (١٠٤/أ/ن)
 البرد حتى جمدت المياه او في / قلب الشتاء اشتد الحر هبت السموم في (١٥٢/أ/ج)
 جبال الترك، علم كذبه بيقين لانعدام جريان العادة بذلك.
 وكذا لو ان انسانا دخل بيته ثم خرج، علمنا يقينا انه عين ذلك الانسان.
 10 وان كان من الممكن ان اعدم الله ذلك الرجل وخلق اخر عى شبهه
 وهيته. ولكن لما لم يكن ذلك / معتادا علم بانعدامه. كذا ما نحن (١٠٨/أ/ب)
 /فيه. والله الموفق. (١٤٦/أ/ق)
 وعلى هذا يخرج جواب ما الزموا من انعدام رؤيتنا الله تعالى في الدنيا
 وهو انا انما لم نره لخلقته تعالى في ابصارنا ضد رؤيته وهذا لا يستحيل
 15 لان الله تعالى ليس بذى جنس / حتى يقال لما رأينا جنسه لم يجز انعدام (١٣٤/أ/ب/ف)
 رؤيته على الجواب الاول.
 وعلى الثاني ان رؤيته تعالى ليست بمعتادة في الدنيا. ليقال لا تنعدم لثلا
 يؤدي الى قلب العادة. الى هذا الجواب ذهب اكثر اصحابنا واليه يشير
 الشيخ ابو منصور الماتريدي رحمه الله.

(٢). او: ا ج س ف ق ن، و: د (٣) نقضه: ا ف د ج س ق، نقيضه: ن (٤) اخبر: ن ف
 ق د س ج، خبر: ا (٦) باحوراء: ا د ف ن س ق، الحر: ج (٨) نعلم: س ق، يعلم: ن، فعلى:
 ا، علم (فعل: د) ج د ف. يقين: س ق د، يقينا: ف ن، (١٢) والله الموفق: ن ج س د ف: ا (١٣)
 الزموا: ا ج د ف س ق، التزموا: ن (١٤) لخلقته: د ف ق ن، لخلق: س (١٧) لثلا: ا ج ف
 ن، كيلا: د س ق (١٩) رحمه الله: ا ج ق د، -: ن. اصحابنا: ا ق ج ن س ف، مشايخنا:
 د. الماتريدي: ن، -: ج د س ف ق

تبصرة الأدلة

وذهب ابو العباس القلانسي من جملة متكلمي اهل الحديث انه تعالى لا يرى في الدنيا لضعف في ابصار الخلق في الدنيا: فاذا اراد اكرامهم بالرؤية خلق في ابصارهم قوة.

وهذا الجواب مستقيم مقنع اذ كم من شيء مرئى لا يدركه الانسان لضعف في بصره.

5

(١٩٢ب/س) ولهذا يتفاوت الناس في رؤية الأشياء عند الدقة / والبعد ثم هو انما تعلق

بهذا الجواب دون الاول. لان من مذهبه ان ارتفاع الرؤية بخلق ضدها في البصر حال قوة البصر ممتنع. اذ من مذهبه ان منع ذى الطبع عن فعله مع بقاء طبعه محال على مذهبه المعروف ان المتولدات فعل الله تعالى

باجباب الطبع. وهذا الاصل عندنا غير صحيح. فيجوز عندنا انعدام الرؤية 10

(١٥٨ب/د) بخلق ضدها في البصر حال قوته ويجوز ايضا امتناعها لضعف في البصر/

فيجوز لنا دفع الزام للخصوم بامتناع الرؤية للحال بالطريقين جميعا. وعنده لا يجوز ذلك الا بالطريق الثاني على ما بينا. والله الموفق.

فان قيل لو كان لا يرى لقيام ضد رؤيته في ابصارنا وذلك الضد موجود 15 فيجوز ان يرى فلم يكن عدم رؤيته الا بضد لرؤيته. وكذا في حق الثاني والثالث الى ما لا يتناهى.

قلنا من اصحابنا من قال ذلك المنع منع عن رؤيته وعن رؤية نفسه كالجهل بالشىء جهل به وبنفسه. ولهذا يجهل الجهل ولا يلزم جهالات غير متناهية.

(٢) اراد: ازداد: ن. في: ا ج ف ن س ق، :— د (٦) تعلق: ا ج ف س ق، يتعلق: د ن

(٧) ا رؤية: ن ج د س ق، :— ا (٩) بقاء طبعه: ا ج ف د، تقاطعه: ن (١٤) والله الموفق:

د ن ف ج س ق، :— ا (١٦) بضد: ان ف د س ق، لضد: ج (١٨) وعن: ا ج د ف س ق، عن: ن

ومنهم من قال يخلق الله تعالى فيه منعين كل واحد منهما منع عن صاحبه
فاما دعواهم ان الرؤية متعلقة بالجسم فقد بينا فساده. واما قول الجبائي
/ انها تتعلق بالاجسام والالوان والاكوان، وقول ابنه انها تتعلق بالاجسام (١٥٢ب/ج)
والالوان فذلك منهما تعلق بمجرد الوجود دون العلة. فانهما نظرا الى ما
تعلقت به الرؤية لا الى العلة. 5

والتعلق بمجرد الوجود والاعراض عن حقيقة العلة عمدة المجسمة. وبمثل
هذا يتبين حيد المعتزلة عن العلل والحقائق والتمسك بما يوجد من حيث
الظاهر كفعل الجهال من المشبهة وغيرهم. ويتصور عند الرئض ان ماهم
عليه من باب الحقائق / لوقوفه بعقله الناقص عليه. (١٤٦ب/ق)

10 فاما المتراض الرئض المتمهر في الصناعة الذي استولى عليه المران فيها العالم
بكيفية سبر العلل وطردها واجرائها في معلولاتها / وبالتمييز بينها وبين (١٩٣أ/س)
اوصاف الوجود، فانه يعلم انهم لم يحصلوا من الحقائق الاعلى الدعوى،
ولم يبنوا مذاهبهم الا على الحسبان والظن. والعجب من وقاحتهم انهم
ينسبون اهل الحق الى التشبيه لاثباتهم الرؤية. ويزعمون ان الرؤية في
15 الشاهد تتعلق باجناس مخصوصة من الاجسام / والالوان والاكوان. فمن (١٠٤ب/ن)

زعم ان الله تعالى مرئى فقد شبه الله تعالى بخلقه وهذا غاية
في الوقاحة لان ادنى ما يجابون عن هذا ان ما تستحيل رؤيته
عندكم اجناس مخصوصة من الطعوم والروائح والقدر والارادات

(١) كل واحد منهما منع: س ق ف ن ج د. منع كل واحد منهما: ا، فيه: ا ن س د ج ق، منه:
ج (٢) بالجسم: ا س ج ن ف، بالاجسام: د (٤) فذلك: ا ج ق ف د س، فذلك: ن (٨) الرئض:
ف ن ق د س، الرئض: ا، الرئض: ج (١٠) الرئض: د، — ا س ج ف ق ن، التمه: ا ج ن
ف س، التمه: د (١٠) فيها: ن ج س ف د ق، فهما: ا. المران: د ف ق ن. المران: س (١١)
معلولاتها: ا ن ف س ق، معلولاتها عادة: ج. (١٢) يحصلوا: ا ج ف ق ن س، يحصلوا: د (١٣)
ينوا: ا ج ق ن، يبنوا: د (١٦) وهذا: ا ف د ج س ق، فهذا: ن

(١٠٩/أ) /والعلوم والاعتقادات. فمن قال باستحالة رؤية الله تعالى فقد شبهه بها. فان قالوا ما لا يرى اجناس كثيرة. فالقول بكونه مستحيل الرؤية لا يؤدي الى التشبيه بها كلها لان ذلك محال لاختلافها في انفسها ولا الى التشبيه ببعضها لانعدام دليل التخصيص.

(١٥٩/د) قلنا وكذلك المرئى عندكم / اجناس مختلفة وفيها اشياء متضادة فيستحيل 5 ان تؤدي الى التشبيه بها كلها او ببعضها كما قلتم.

ثم العجب من غفلتهم انهم لم ينظروا الى ان الرؤية تتعلق بالمتضادات من نحو السواد والبياض والحمرة والخضرة والحركة والسكون والاجتماع والافتراق.

ولاريب انه لامشابهة بين المتضادات. وكذا تتعلق بالمختلفات من نحو 10 الجواهر والالوان والاكوان ولا مشابهة بين هذه الاجناس الثلاثة المختلفة خصوصا، على اصلهم ان المشابهة تجري في الاوصاف النفسية عند الجبائى وفي اخص الاوصاف النفسية على قول ابى هاشم على ما مر.

واذا كانت الرؤية تتعلق بالمتضادات والمختلفات ولا يوجب تشبيه بعضها

(١٥٣/ج) ببعض / فكذا يتعلق بالقديم والمحدث ولا يوجب تشبيه البعض البعض. 15 ثم انهم اعتمدوا على الوجود المحض وقالوا وجدنا في الشاهد ان الرؤية

(١) والعلوم بعد الاعتقادات في: ا (١٠) بها: ن ف د ق ج س، -: ا (٢) ما: ا ف س ج ن ق، -: د (٥) كذلك: ا ج س ف ن، كذا: د ق (٦) او: ا د ف ن س ق، و: ج (٨) والحمرة: ا ج ن ف س ق، او الحمرة: د. والخضرة: ا ن ف ق ج س، -: د (١٠) ريب انه: ا ف ج س ق ن، شك ان: د (١١) هذه: ا د ف س ق، -: ن (١٢) النفسية: د ج ن س ف ق، النفسية: ا ن، (١٤) والمختلفات: ا س ف د ج ق، -: ن. ولا: ا ن س ق، فلا: د. تشبيه: ا د ف س ق ن، تشبه: ج (١٥) فكذا: ا ف د ج س ق، وكذا: ن

تتعلق بهذه الاجناس المخصوصة من غير النظر الى العلة / والتمييز بينهما (١٣٥/أ/ف) وبين الاوصاف / الاتفاقية التي هي اوصاف الوجود. وجعلوا مجرد (١٩٣/ب/س) الوجود حجة وهو عين مذهب المجسمة المشبهة في اعتمادهم على مجرد الوجود في دعواهم ان كل فاعل جسم على ما مر في تلك المسألة. ولم ينظروا الى العلة. 5

والمعتزلة خالفتهم في تلك المسألة ثم صوّبتهم في مسألة الرؤية في مجرد الوجود فيتبين في الحقيقة. وعند التأمل انهم هم المشبهة حيث صوّبتهم في تلك المسألة بهذه وجلسوا تحت المثل السائر: رمتني بدائها وأنسلت.

10 ثم لو جاز لقائل ان يقول ان الرؤية / تعلقت بهذه الاجناس المخصوصة (١٤٧/أ/ق) فلا يكون ماوراءها مرثيا جاز لقائل ان يقول ان الموجود اجناس مخصوصة. وهي الاعراض والاعيان، وهي الجواهر والاجسام. فلا يكون ماوراءها موجودا.

فتنفي المعطلة الصانع لخروجه عن هذه الاجناس.

15 وتزعم النصاري انه جوهر لكونه موجودا ليس بجسم ولاعرض. وتزعم المجسمة انه جسم لكونه موجودا ليس بعرض ولاجوهر. ولا محيص لهم عن هذا.

(١) المخصوصة: اس ق ج ف ن، المختلفة: د (١٠) بينهما: ا ق ف س د، بينها: ج، -: ن (٣) حجة: اس ف ن ق، علة: د. المجسمة المشبهة: ن س ف، المجسمة والمشبهة: د، المجسمة: ق، المشبهة المجسمة: ا ج (٤) مر في: ف ج د س ق، مرت: ا، في: ن (٦) في مسألة الرؤية: تأخرت الى ما بعد: في مجرد الوجود: في: ا ف ج (٧) انهم: ا ف ج د س ق، -: ن (١) السائر: السائر شعر: ق (١٥)، تزعم: ا د ف ن س ق، زعم: ج (١٠) تزعم: ا د ف ن س ق، زعم: ج. (١٦) بعرض: ا ف ن ج س ق. بجسم ولاعرض: د

ولا بد لهم من الرجوع الى بيان العلة المطلقة للرؤية وليس ذلك الا ما بينا من كونه موجودا. والى بيان ان الجوهر ليس بمرئى لانه جوهر لتعلقها بماوراءه. وكذا في الالوان والاكوان فيتبين حينئذ جواز رؤية ماوراء هذه الاجناس. كما انا اذا بينا ان الجسم ما كان موجودا لكونه جسما لوجود ما ليس

5 (١٥٩ب/د) بجسم. وكذا في الجوهر والعرض لم يكن بد من الرجوع الى بيان / حد للموجود يشمل الكل. فحينئذ يتبين جواز موجود ليس بجوهر ولاجسم ولا عرض.

وبالوقوف على مثل هذه المعاني يتبين استمرار اصول اهل الحق واندفاع التناقض عنها واضطراب اصول القدرية وكثرة تمكن التناقض فيها وبهذا 10 يتناز الحق من الباطل والصحيح من الفاسد.

(١٠٥/ن) ثم لهم اسئلة فاسدة تندفع. / كلها بمعرفة ما بينا من الاصل نذكر بعضها (١٩٤/س) ليسهل لتأمليه الوقوف على كيفية / الدفع بمشيئة الله وعونه.

منها انهم يقولون كل مرئى يجوز ان يشار اليه. والله تعالى لو كان مرئيا لكان يجوز ان يشار اليه. والجواب عنه ان بعض اصحاب الرؤية

15 وهم الاشعرية يجوزون الاشارة الى الله تعالى لا الى جهة كما يجوزون الرؤية لا في جهة فكان الالزام عنهم مندفعاً. ثم عندنا وان كان (١٠٩ب/أ) لا يشار اليه، / واليه ذهب ابو العباس القلانسي ولكن في الشاهد ما كان جواز الاشارة الى شىء لجواز الرؤية بل لكونه

(٢) بيان: ا ج د ف ق س، اثبات: ن (٣) في: س ق د ف، :- ن (١) الاجناس: ان ج ف ق س، الاجسام: د، (٤) بينا ف ق س د ج، ثبتنا: ان الجسم: ا د س ف ق ن، الجنس الجسم: ج (٥) وكذا: ا س ق ن، فكذا: ف (٦) للموجود: ا د س ف ق ن، الموجود: ج (٨) وبالوقوف... واندفاع: د س ف ق ن : ا (٩) اصول: ا ج د س ق ن، وصول: ف اضطراب : ا ف د ج، اضطراب: ن. القدرية: د ن ف ق، للقدرية: ن (١٢) لتأملية ف س ق د ن، لتأمله: ج ا (١٣) بمشيئة الله تعالى وعونه: ج ا ف د س ق، بعون الله تعالى ومشيئته: ن (١٤) لكان: ج د ف ن س ق، :- ا (١٥) جهة: ا ج د س ف ق، الجهة: ن. يجوزون: د س ف ق، تجوز: ن (١٩) لجواز: ف د ج ا س ق، بجواز: ن

متحيزا في جهة فكان جواز الاشارة مع وجود الرؤية من اوصاف الوجود
فبطل الالتزام.

ثم يعارضون فيقال لهم كل مخاطبٍ أمرٌ ناهٍ في الشاهد يشار اليه فلو كان
الله تعالى مخاطبا آمرا ناهيا لكان يشار اليه. فما اجابوا به عنه فهو لهم
5 جواب. والله الموفق.

ومن ذلك قولهم كل مرئى في مكان. فيقال لهم ما كان في المكان لانه
مرئى. وما كان مرئيا لانه في مكان فانه تعالى لو خلق جزءا لا يتجزأ لا
في مكان لكان مرئيا. والصفحة العليا من العالم مرئى وهو لا في مكان.
وقد يحل في المكان ما ليس بمرئى عندكم كالعلوم والقدر والارادات
10 وغيرها. فبطل قولهم.

ثم يعارضون بالمخاطب الامر الناهي انه لم يُر في الشاهد الا في مكان
وفي الغائب أمرناه مخاطب ليس في مكان. وكذا لاحي ولا فاعل في / (١٤٧ ب/ق)
الشاهد الا في مكان وهو محدود متناه جسم ولا تجب التعدية الى الغائب.
فكذا ما نحن فيه.

15 وكذا قياد كلامهم يلزم ان الله تعالى لو لم يخلق الازنجيا او لم ير انسان
الازنجيا او لم ير الا جسما اسود او لم يخلق الله تعالى من الالوان الا
السواد، ان يعتقد ان لاموجود الازنجي ولا مرئى الازنجي ولا جسم
الا اسود ولا لون الا اسود. ولا يجوز وجود ما وراء هذه الاشياء ولارؤية
غيرها لتعلق الوجود والرؤية بها وهذا كله / باطل باجماع العقلاء. (١٦٠ د)

(١) متحيزا: ج د س ف ن، مسجنا: ن (١) في جهة مكان... الوجود: د ج، —: ن ف ا س
ق (٤) به: ف ن ا س، هم: ق —: ح د (٧) فانه: ف ن س ق، لانه: ج (٨) مرئى وهو: ف
ج ا د س ق، مرئية وهي: ن (٩) لانه ما ليس بمرئى عندكم كالعلوم والقدر والارادات وغيرها فبطل
قولهم: تكرر في: د قبل لانه مرئى كفي سطر ٦) (١٥) كلامهم: ف س (هامش) ن، كلامكم: ج
د ا ق (١٥-١٦) او لم ير انسان الازنجيا: ج د ف ق س ن، —: ا (١٧) السواد: د س ق،
سواد: ن ف (١٨) الوجود: ج د س ف ق ن، الموجود: ا

تبصرة الأدلة

فكذا ما تمسكت به المعتزلة من نوع هذه الخيالات. ومن هذا القبيل (١٩٤ب/س) قولهم ان الرؤية لما تعلقّت / بهذه الاجناس المخصوصة ولم نر ما سواها من الطعوم والروائح انما لم ير لمخالفتها هذه الاجناس والمخالفة بين الله تعالى وبين هذه الاجناس فوق المخالفة بين الطعوم والروائح وبين هذه الاجناس لانه لاشبهه بين الله تعالى وبين خلقه بوجه من الوجوه. وبين 5 (١٨٠ب/ب) الطعوم والروائح وبين هذه الاجناس مشابهة من وجوه / كالحديث والعرضية واشباه ذلك.

والجواب ان انعدام رؤية هذه الاشياء ما كان لما ذكرتهم بل لوجود ضد (١٥٤أ/ج) رؤيتنا. فاما هي فعندنا مرئية. / والدليل عليه انا نرى السواد ونرى البياض ايضا مع وجود التضاد بينهما وهو اقوى من المخالفة فدل ان انعدام 10 رؤية ما انعدمت رؤيته ما كان لمكان المخالفة بل لما بينا. والله لموفق

/واعرضت عن ذكر مثل هذه الاسئلة لانفتاح طريق الدفع والتحمي (١٣٥ب/ف) عن الاطالة وجعلهم المسافة بين الرائي والمرئي واتصال الشعاع او انطباع المرئي في عين الرائي وارتفاع الحجب شرطا للرؤية فاسد. وكذا اشتراطهم 15 كون المرئي متحيزا فاسد. لانهم سلموا لنا رؤية الاعراض. ومن لم يسلم منهم ذلك الزمانه بالدليل. واتصال الشعاع بالاعراض غير متصور. وكذا ادراكها بالماساة علي ما قررنا.

ومن مذهب النظام ان الشعاع جسم يماس المرئي. والعرض لا يماس.

(١) به :- س (٤-٥) فوق المخالفة ... الاجناس: ج ق ف س د ا ، :- ن (٤) ا- بين: ف س ق ن د ، :- ج (٧) كالحديث: ب ج د ن، كالحديث: ا س ف ق (٨) والجواب: ف د ن ق س، فالجواب: ج (٩) عليه: د ف ق ن، :- س د (١٨) ا- يماس: ج س د ف ق ن، بما بين: ا

- ومع ذلك يرى دل ان هذا كله باطل. وكذا انطباع المرئي لان المرئي لا ينطبع. ولكن يخلق الله تعالى مثل صورة المرئي في المرآة. ولاصورة للاعراض. وكذا ارتفاع الحجب يكون فيما بين الاجسام فاما في حق الاعراض فلا يقال ارتفعت الحجب الا ان ترتفع عن محالها. وقد بينا قبل هذا ان ارتفاع الحجب عن محالها لا أثر له في / حقها على انا قد بينا ان الحجاب (١٠٥/ب/ن) 5 لا اثر له في المنع عن الرؤية فلم يكن لارتفاعه اثر في اثبات الرؤية. والله الموفق. وكذا جعلهم المقابلة شرطا فاسد لان المقابلة تكون ثابتة بين الاجسام. فاما الاعراض فلا تقابل / وقد ثبتت رؤيتها دل انها ليست بشرط. (١٩٥/أ/س) غير انها وقعت في حق الاجسام لضرورة كونها متحيزة متناهية (١٤٨/أ/ق) 10 / وكل شيء يرى كما هو لاتوجب الرؤية تبديلا في المرئي. فان الاسود (١١٠/أ/أ) يرى اسود والابيض يرى ابيض. وكذا المتحرك / والساكن والطويل (١٦٠/ب/ن) والعريض والمثلث والمربع والمدور والجماد والحيوان. وكل ما يعاين ويُرى من الاجسام والاعراض / يرى كما هو لا ان يكون ذلك من موجبات الرؤية (١١٨/أ/ب) او من شروطها.
- 15 ثم دعوى النظام اتصال الشعاع وكونه جسما فاسد. لان الشعاع هو الانجلاء القائم بالبصر وهو عرض لدخوله تحت حد الاعراض. والاعراض لا ماسة لها ولا انتقال من محل الى محل فلا يتصور انتقاله من العين الى المرئي على ان الشعاع لو كان جسما لكان لا يتصور مانقول

(٤) ترتفع: ف ج س ق، ترتفع: ن (٥) قد: ف، —: د ج ا س ق (٧) وكذا (وكذلك: س ف) ... الاجسام: ف ن ا ج س ق، —: د (٨) فلا تقابل: د ن ج، فلا تقابل ولا تقابل: ب س ف ق، فلا يقال: ا (٩) لضرورة: د ف ق ن، بضرورة: س (١٠) كل: س ف د ج ق ا، كذا كل: ن (١٢) يعاين: ا د ق ف ج س، يعاين: ن (١٥) اتصال: د ف ق ن، من اتصال: س (١٧) لانتقال: ق د ج س. الانتقال: ف ن. لاماسة: ج د ف س ق ن، ماسة: ا.

- من حيث أن الانسان يرى السماء وما فيها من الكواكب كما فتح عينيه من غير تخلل مدة مع بعد بينهما. ولا يتصور انتقال جسم في هذه المدة من الارض / الى السماء مع ما بعد ما بينهما من المسافة. (١٥٤ب/ج)
- وكذا لو حصل العلم بالرؤية بطريق المماسة لحصل ما هو المخصوص بالمماسة من العلم بحرارة المسوس وبرودته ولينه وخشونته ورخاوته 5 وصلابته بمجرد الرؤية لان العلم المخصوص بالمماسة لاينعدم عند وجودها. وان حصل علم آخر وراءه كما في الذوق فان العلم بالطعوم وان حصل به ولكن لما كان لا يخلو عن المماسة ما انعدم العلم المختص بها. كذا هذا. والله الموفق.
- 10 ودعواه ان الحواس تدرك بطريق المماسة دعوى متعزية عن البرهان بل هو باطل. وقد فرغنا الآن عن ابطاله. ثم هو باطل بالسمع. وقوله ان الصوت جسم ينتقل فيدخل في صماخ السماء باطل لدخول الصوت تحت حد الاعراض على ما قررنا قبل هذا في اثناء كلامنا. ولا يتصور من الاعراض الانتقال من محل الى محل ودخولها في محال. لان ذلك من صفات الاجسام.
- 15 والذي يحقق هذا ان الرجل اذا وجد منه صوت بحضرة الف نفر اكتنفوه (١٩٥ب/س) من جوانبه الاربعة يسمع كل واحد منهم ذلك الصوت بعينه / بكماله. (١٨١ب/ب) ولا يتصور وجود الجسم في امكنة كثيرة. ولا يقال سمع كل واحد منهم بعضه. لان كل عاقل يعرف ببديهية العقل انه سمع كمال صوته ولا يقال يسمع كل واحد منهم صوتا على حدة.
- 20

(١) عينه: د س ق، عينه: ا ج ف ن (٢) مدة: ج ف ق ن، ضده: د ب س (٣) مع ما: ف د ج س ق، مع: ا (٤) كذا: ج د ق ن، كذلك: س ف (٥) ولينه: ج د ف ق ن، —: س (٦) عند: س ا ف ق د ج، عنه: ن. وان: ج د ا س ق ن، فان: ف (٩) هذا: س ف ق ا ن، —: د (١٩) اكتنفوه: ج د ف ق ن، اكتنفته: س (١٨—١٩) ولا يقال ... بعضه ... كمال صوته: س ق د ف ج ا، —: ن. (١٤) العقل: د ق ج ا، عقله: ب س ف. (١٨) وجود: ا د س ف ق، دخول: ج ن. (٢٠) يسمع كل واحد منهم صوتا على حدة لان: ج د ف ن س ق، —: ا

- لأن / كل واحد منهم يسمع صوت هذا الرجل ولم يحصل منه الا صوت واحد. ومن أراد أن يوهم نفسه أنه سمع صوتا سوى الصوت الذي وجد من هذا الرجل لا يقدر على ذلك ويعرف بنفسه من نفسه الكذب ضرورة. والرجوع إلى الحق واتباع أدلته والافتداء / بأهله أولى بالعاقل (٤٨ ا/ب/ق)
- 5 من ركوب مثل هذه الترهات والوساوس التي لا ينفى فسادها عند التأمل أو إيضاح من تأمل وكشيفه عن ذلك على الصياني والعوام. ولكن الله تعالى يكرم بهديته / من يشاء من عباده فضلا منه ويخذل من يشاء منهم عدلا منه وهو الغني الحميد. **يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ (١) وَيَحْكُمُ مَا يُرِيدُ (٤).** لا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ.
- 10 وكذا اشتراطهم الضوء في المسافة فاسد. اذ الظلمة لاتمنع من الرؤية عند القائلين بالرؤية للأشياء. روى عن أبي العباس القلانسي حكى عنه ابن فورك في كتاب اختلاف الشيخين. وذلك ليس مما يعتمد عليه لان / المرة (١٠٦ أ/ن)
- وكثيرا من الحشرات والهوام ترى بالليل وان وجد الظلام / والحُفَاش (١٣٦ أ/ف)
- لا يبصر بالنهار، وان وجد الضوء. فلا اعتماد / على الضوء وغيره بل متى (١٥٥ أ/ج)
- 15 خلق الله تعالى الرؤية في البصر حصل الوقوف / على المرئى. (١١٠ ا/ب/أ)
- ثم الذي يبطل جميع ما سبق ذكره من شبهات الخصوم أن الله تعالى يرانا ولا مسافة بيننا وبينه ولا اتصال شعاعٍ ولا انطباع المرئى في الآلة لتعالیه عن الرؤية بالآلة. وهذا مما لا يحصى لهم عنه. وتبين بتحقيق

(١) يسمع: ج د س ف ق، سمع: ن (٥) اولى: س ق ج د ف ن، ولي: ا (٥) الوسواس: ف ا ن س ق ج، الوسواس: د (٧) العوام: ا ب ج ف د ق س، القوام: ن (٧) (١) الفاطر ١٥ (ج) آل عمران ٤٠ (٣) المائدة ١ (٤) الانبياء ٢٣ (١٠) اذ: ا ف ن ج، لان: د (١١) للأشياء: ج د ن، الأشياء: ا س ف، الاشياء: ق (١٢) مما: ب س ج د ف ق ن، ما: ا (١٣) ترى بالليل: تكرر في: ا (١٥) الرؤية: ف ج د ا ق س، -: ن (١٧) ولا: ب د ا ج س ف ق بلا: ن،

رؤية الله تعالى إيانا أن جميع ما وجدوه في الشاهد من اوصاف الوجود
لا من اوصاف العلة او الشرط. والله الموفق.

وافترقت المعتزلة في الاعتراض على هذا الكلام. فانكر النظام والكعبي
ومن وافقهما أن الله تعالى يرى شيئا. وأولوا وصفه تعالى بانه بصير أنه 5
(س/١٩٤) عالم بالمرئيات وجعلوا الرؤية ضرب علم في الشاهد / والغائب جميعا.
واذا كان كذلك كانت رؤية الله تعالى ايانا علما منه بنا. فلا تشترط
هذه الشروط اذ هي من شروط الرؤية دون العلم، والرؤية منا وان كانت
علما. ولكن كانت علما مخصوصا حاصلها بهذه الآلة. والعلم بهذه الآلة
لا يحصل لنا الا بهذه الشروط. وهذا فاسد. لأن الرؤية معنى وراء العلم. 10
فان انسانا لو قال رأيت كذا. ولم اعلم به كان صحيحا. ولو كانت
الرؤية هي العلم لصار الرجل نافيا عين ما اثبتته. وصار مناقضا، كما لو
قال قعد فلان ولم يجلس. ولان محل الرؤية في الشاهد هو العين ومحل
العلم هو القلب. وهو امارة التغير اذ الشيء الواحد لا يحل محلين. وكذا
ضد البصر العمى وضد العلم الجهل وتغاير ضديهما يدل على تغايرهما. 15
هذه هي طرق معرفة الاتحاد والتعدد. وقد اثبت بكل من ذلك تغايرهما
وتعددتهما في الشاهد.

(٢) وجدوه: ف ج س ق ب ا ، وجده: د (٢) والله الموفق: ف د ق س —
ن ا ج (٣) افتترقت: ف د ج ا س ق ، اوردت: ن. الاعتراض: ف
د ن ا س ق، الاعتراض: ج. فانكر: ف د ن س ق، وانكر: ج ا (٧) رؤية الله: ا د س ق
ف ج، رؤيته: ن (٦) علم في: ف س ن ا د ق، في علم: ج (٨) دون العلم والرؤية منا: ف ا ج د
س ق، —: ن (٩) والعلم بهذه الآلة: د ف ق ن، —: س (١٢) نافيا: ف ج س ق، باقيا: ن،
عين: د ف ق س، غير: ا ن، عن: ج (١٣) يجلس: ن ف ج س ق، يجلس فلان: د (١٥) طرق:
ف ن د ا س ق، طريقة: ج. الاتحاد: ا ف د ن س ق، الاحاد: ج

- يحققه أن العلم بالمرئى يثبت مع العمى ولا يتصور ثبوته مع الجهل فان
الاعمى لو سمع شيئا بطريق التواتر يحصل له العلم به، وان كان المخبر
عنه مرئيا في نفسه. وكذا لو كان الرسول صلى الله عليه وسلم اخبر
أعمى / بلون جسم عرفه الاعمى باللمس حصل له / العلم بذلك. (١٤٩/أ/ج)
- 5 واجتماع الجهل مع العلم بشيء واحد من جهة واحدة. واجتماع رؤيته (١٤١/ب/د)
والعمى عنه محال ممتنع. وبثبوت العلم بالمرئى زال الجهل وما زال العمى.
ولو كان شيئا واحدا، كما تصور اذ زوال الشيء مع بقاءه مستحيل.
والذي يقرر هذا أن من رأى شيئا ثم غمض عينيه والمرئى بعد بين يديه
تبدلت حالته لامحالة وانعدمت منه في هذه الحالة صفة / كانت موجودة (١٥٥/ب/ج)
- 10 قبل تغميض عينيه، وما انعدم العلم بذلك الشيء فانه عالم به وبصفاته
وهيئاته بعد التغميض كما هو عالم به قبل التغميض. فكان المنعدم هو
الرؤية وانعدامها مع بقاء العلم دليل أنها معنى وراء العلم. ثم لو فتح
عينيه بعد ذلك حصلت له / صفة كانت منعدمة في حال التغميض وهي (١٩٦/ب/س)
الرؤية ولم يحصل العلم. لانه كان حاصلًا في حالة التغميض.
- 15 فدل ان الرؤية معنى وراء العلم والله تعالى يرانا لاعن جهة ولم يحصل
من هذا المنع هؤلاء الملحدون الا تكذيبُ الله تعالى فيما وصف به نفسه
وتكذيبُ رسله / عليهم السلام فيما وصفوا به ربهم، ونسبة العمى اليه (١٨١/ب/ب)
تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا.

(٢) التواتر: ف س ج ق ن ا، للتواتر: د (٣) وكذا: ن ج د س، كذلك: ف. يحصل: ف ج
ن س ق، لحصل: د ا (٢-٤) يحصل له العلم به ... الاعمى باللمس: ج د س ف ق ن :-
ا (٧) بقاءه: ف ن س د ا ق، بقاءه فان ذلك: ج (١٠) عينيه: ف ن د ا س ق، العينين: ج (١١)
فكان: ف د ن س ق، وكان: ج. المنعدم: ف ج د ا س ق، المتقدم: ن (١٣) صفة: ف ج ن
س ق، صفات: د (١٦) فيما: ف ق د ج س، بما: ن ا

اذ الحى لا يخلو عن اتصافه بالبصر او العمى فاذا نفوا عنه البصر وصفوه بالعمى ضرورة وهو من اعظم امارات الحدث. ونفى امارة الحدث والنقيصة اولى من نفى الرؤية عنه. ثم ان هؤلاء مع هذا ينسبون انفسهم الى التنزيه والتوحيد مع اثباتهم افحش العيوب واوضح دلالات الحدث.

(١٠٦ب/ن) والبصرية منهم يسلمون / أن الله تعالى يرانا ولكن يفرقون بين رؤيته 5 ايانا وبين رؤيتنا اياه، فيقولون إنه تعالى يرانا لا بالآلة فيتحقق ويتصور بدون الجهة والمقابلة.

فاما نحن فنراه بالآلة فلا يتصور الا في الجهة لان الآلة جسم لا يتصور استعمالها الا في حيز معلوم كمن فعل منا بيده لا يمكنه ان يفعل الا في جهة مخصوصة فكذا هذا.

10 والجواب عنه أن المقتضى للجهة ان كان هو الرؤية فباطل برؤية الله تعالى ايانا وان كان هو الآلة فباطل بعلمنا الله تعالى فانه يحصل بالآلة وهو القلب وهو جسم ولا يقتضى الجهة والمقابلة ولا ثالث هاهنا وكل واحد من الامرين غير مقتضى للجهة، دل أن هذا الاعتراض فاسد.

15 ولا يقال: كل واحد منهما لا يقتضى الجهة واذا اجتمعا اقتضيا. لان ما ليس بمقتضى للشئ اذا اجتمع مع ما ليس بمقتضى له لا يقتضيان لانهما بذواتهما لا يقتضيان ولا أثر للاجتماع.

(١) يخلو: ف ج د ا س ق، يخفى: ن. او: ا ف د ج س ق، و: ن (٢) امارة الحدث: س ق، امارات الحدث: ب د ف ن، (٣) ان: ب ف ج د ن س ق، — (٦) بين: د ق، : — ف ج ن ا س (٨) فلا: ا ج د س ف ق، ولا: ن (٩) الا: ج د ف ن ق س، الى: ا (١٢) الله: د ج ق ن، لله: ا ف س، بعلمنا: ف س، علمنا: ج ق د ن. وهو وهى: د. (١١) وهو: هو: ق فقط. ولثالث: ف د ن ا ق س، ثالث: .، ههنا: ف ق ج ن ا هنا: د س (١٥) اقتضيا: ج د ف ن س، اقتض: ا (١٦) ١— يقتضيان: ج ف ا د ق س، يقتضيان: ن. اجتمع: ف س ف ج ن ا، اجتمعا: د (١٧) بذواتهما: بذاتيهما: ق (١٦) له: وقع بعد. لا يقتضيان في: س

وبهذا يبطل قولهم: / إن المرئى إما أن يكون مقابلا كالجسم او حالاً في (١٣٦ب/ف) المقابلة / كالالوان والاكوان او ما له حكم المقابلة كالمرئى في المرآة من (١٦٢أ/د) صور الاشياء. فان الله تعالى يرى / المرئيات لا بهذه الوجوه على أن (١٤٩ب/ق) هذا الكلام باطل. فان المقابلة لو كانت شرطاً /، لكان العرض لا يرى. (١٩٧أ/س) 5 ولو كان الحلول في المقابلة شرطاً لكان لاثرى الجواهر / ولا ما له حكم (١٥٦أ/ج) المقابلة ولو كان كونه في حكم المقابلة شرطاً لكان المقابل والحال في المقابل لا يُريان.

ورؤية كل شيء من هذه الاشياء مع انعدام ما اقترن بصاحبه دل أن شيئاً من ذلك ليس بشرط ولو شرط اجتماعها لكان لا يرى شيء البتة لاستحالة اجتماعها. ولو جعل احد هذه الاشياء شرطاً لاحتمال فلا بد له من اقامة الدليل ولا دليل لهم سوى الوجود. وهو باطل على ما بينا. 10 وبهذا يبطل قولهم: إن ما يدعوناه ليس برؤية. اذ هي لاتعرف عند اهل اللغة فان الله تعالى يرى ورؤيته ليست بمقابلة ولا محاذاة ولا اتصال شعاعٍ ولا تقليبٍ مقلبة. وتبين أن هذه الاشياء ليست الا من القرائن الاتفاقية والاوصاف الوجودية. والرؤية رؤية بدونها. 15

وقولهم: إن العلم بالغائب لا يخرج عن الوجه الذى به يُعلم الشاهد. قلنا: وكذا الرؤية فانها كما كانت في حق الشاهد ضرورية كانت في حق الغائب كذا. وما ذكر من المقابلة والمسافة واتصال الشعاع، قد ابطالنا أن يكون شيء منها من لوازم الرؤية.

(٨) بصاحبه: ف ن، بصاحبه: ا د س ق، به متحققه: ج (١٠) ورؤية: فرؤية: س، ورؤيته: ج (٩) اجتماعها: ف د ن س ق، اجتماعهما: ج ا. شرط: د س ف ق، اشترط: ن (١٠) له: ا د س ف ق، لهم: ن (١٢) ليس: ا ج د س ف ق، انه رؤية ليس: ن (١٦) وقولهم: ا د ف ن، قولهم: ج. به: ا د ف ن، س: ج (٢١) كذا: كذلك: س (١٨) قد: ف ج ا ن، قلنا قد: د هامش ق،

- بل كل شيء يُرى كما هو، وعلى ما هو. فلما كانت الاجسام في الجهات منا. وبيننا وبينها هواء رأيناها كما هي وعلى ما هي عليه لا لأن الجهة والمقابلة من لوازم الرؤية والله تعالى ليس بمنتهى ولا منا بجهة فيرى كما هو كما يرانا هو لا عن جهة ولا في جهة.
- وما قالوا: لو كان الله يُرى لكان يرى كله او بعضه على ما قرروا، كلام 5 فاسد. دفعتم اليه الحيرة. واقرب ما يجابون عنه ان يقابل بالعلم. فيقال اتعلمون الله كله أم بعضه؟
- فان قالوا: عرفنا كله او عرفنا بعضه احوالوا.
- وان قالوا: اذا لم نعرف كله ولا بعضه لم نعرفه، كفروا. وان قالوا نعرفه كما هو وهو ليس بموصوف بالكل والبعض فهو لهم جواب. وكذا يقال 10 الله تعالى يرانا افي رانا بعضه ام كله؟ والكلام فيه كما في الاول.
- ثم حقيقة الجواب أن الكل اسم لجملة تركيب من اجزاء محصورة والبعض اسم لكل جزء تركيب الكل منه / ومن غيره. / وذلك كله لا يليق (١٩٧ب/س)
- (١١١ب/أ) بصفات البارئ فلم يكن كلا ولا بعضا فيرى كما هو. واعتبر هذا بالعلم (١٦٢ب/د) به ثم هذا يبطل برؤية الاعراض / اذ يرى لون او حركة. 15
- فلو قيل رأيت كله ام بعضه فبأي الجوابين أجاب، أحوال وليس له من الجواب الا ان يقول العرض لا يوصف بالكل والبعض / لما مر من (١١٠٧أ/ن) تحديدهما. وذلك محال على العرض فيرى / العرض لا كله ولا بعضه

(٥) كله او بعضه : ج ق د ا س ف ، بعضه او كله : ن . قرروا: ج د ن. قرروا: ج د ف س ق ن، قرروا: ا (٨) او عرفنا: ا ف ج، او: ق ن د س. احوالوا: ج د ف س ق ن، احوالوا: ا (٩) ٢- وان: ج د ف ن س ق، ان: ا (١٠) فهو: ن ا ج س ق ن، فهما: د (١١) افي رانا: ف د ا ن س ق، او يرانا: ج (١٣) من: ف ق ن، عن: د س ، ذلك: ذا: ق (١٦) احوال: ج د ف ق ن، اس (١٦) فلو: ف ج د ا س ق، ولو: ن، ام: ف ج س ق، او: ن. له: ف ن س ق، عليه: ج (١٨) العرض: ف د ن س ا ق، والعرض: ج

بل يرى على ما هو عليه. فكذا البارئي جل وعلا، يُرى على ما / هو (١٥٠/أق) لا كله ولا بعضه وكذا الجزء الذي لا يتجزأ.

ثم أكثر هذه الأسئلة يرد على من يقول يُرى الله في الآخرة. فاما من فرض الكلام في ان ذاته هل هو مرئياً في نفسه فيسقط عنه أكثر هذه الأسئلة. 5

وبعض الكبراء المحققين من أئمتنا بسمرقند، رحمهم الله، كان يوصي أصحابنا ان يفرضوا الكلام في اثبات الرؤية في ذاته لاثبات كونه في ذاته مرئياً ليندفع أكثر هذه الأسئلة.

وقد خرج الجواب عما قالوا: انا لماذا لانرى الله في الحال. ولا حُجُب 10 ولا موانع. فانا بينا قبل ذلك ما هو جوابه على الاستقصاء ثم نزيد لهذا إيضاحاً لأن المعتزلة يتشبهون به ويوهمون الأحداث انه من قبيل ما لانفصال عنه.

فنقول لهم عند وجود الحجب والسواتر ودقة المرئى وبعده. ما المانع من الرؤية؟ اقيام ضدها بمحلها ام الحُجُب والسواتر والدقة واللطافة والبعد؟ 15 فان قالوا بالاول فقد أذعنوا للحق وانقطع شعَبهم. وان قالوا بالثاني واضافوا ارتفاع الرؤية الى هذه الاشياء وأن لم تكن قائمة بمحل الرؤية. قيل لهم: اذا جاز ان تنعدم الرؤية للشيء لا الى ضده.

(١) هو: ج ف ن اس ق، —: د. ٢— هو: ج د س ق ف ا، هو عليه: ن (٤) فرض: ج س د ف ق ا، مثل فرض: ن (٧) يفرضوا: ف س ق ج، يفرضوا: ن، يعرضوا: (٧) الرؤية ... اثبات: ج، —: ف ن د اس ق (٩) عما: ف ج د اس ق، على ما: ن. انا. ج ف ن ا، انه: د (١١) به: ج د ف ن س ق، —: ا. لهذا: د ف ق ن، بهذه: س (١٣) ما المانع: ا ج س ف ق، من المانع: ن، لالمانع: د. بمحلها: ج د س ف ق ن، لمحلها: ا. ام: ا ج ف س ق، و: ن. الحجب و: د س ف ق، —: ن (١٥) للحق: ا ج د س ف ق، الى الحق: ن (١٧) ضد: ج ف ق اس، ضده: د

تبصرة الأدلة

- فلم لا يجوز ذلك في جميع الاعراض حتى يخلو الجسم من الحركة لا الى ضدها، ومن اللون لا الى ضد له.
- ثم يقال لهم: اليس قد يجوز أن يُقوى الله تعالى أبصارنا فنرى الجسم الصغير والدقيق والبعيد. فاذا قالوا: نعم. قيل لهم فما انكرتم من ان تكون الدقة التي تجامع الرؤية تارة ولاتجامعها تارة لا تكون علة / لان يكون 5 الشيء غير مرئي كما لا يكون الشيء علة لان يكون مرئيا. اذ قد تجامع الرؤية تارة ولاتجامعها تارة.
- ويقال لهم ما انكرتم ان يكون ما يجامع الرؤية تارة ولا يجامعها تارة لا يكون علة لان كان الشيء مرئيا. كما ان وجود الجسم الذي يجامع الحركة تارة ولا يجامعها تارة لا يكون علة لان كان الشيء متحركا. وكذا 10 لا تكون علة لئلا يكون مرئيا لوجود العلة في الفصلين. ولا معلول.
- ويقال كيف تنتفي رؤية الدقيق والبعيد من العين لا بضد حل محل الرؤية بل للدقة الحائلة في عين الراي / والغيبة الحائلة في غيره وكيف يجوز ان 15 (ج/١٥٧) ينتفي الشيء بوجود / عرض في غير محله.
- ثم يقال لهم لم زعمتم ان ما يجوز ان يُرى اذا لم نره فانما لم نره للخلال 15 التي عددموها من الدقة / والحجاب والغيبة والبعد واللطافة. فان ادعوا ان فيما بيننا كذلك.

(١) من: ا ج د س ف ق، عن: ن (٢) ضد له: ج د ا س ق، ضده: ن (٤) فاذا: ا ج د س ق ن، فان: ف (٤) من: ج (٦) الشيء: ج، —: ا د س ف ق ن (٨) ويقال ... ولا يجامعها تارة: د ج ف ق س ن، —: ا. يجامع ... ولا يجامعها: ج د ف ق س. ولا يجامع ... يجامعها: ن (١٠) تارة: اخرى: س (١١) مرئيا: س ف ج د ا ق، منها: ن (١٢) تنتفي: ن ف ا س ق، ينبغي: ج د. ويقال: فيقال: د (١٣) للدقة ... الحالة: ف س د ا، الدقة: (هي: ج) حالة ... حالة: ج ق ن (١٥) لم: ج د ف ن س ق، أ: ا (١٥) فانما لم نره: ف ا د ق، —: س ن. نره: ج ف ن س ق ا، نر: د. من: ف ن د س ق، في: ج (١٧) بيننا: د ف ق ن، بينا: س

قيل لهم: ولم زعمتم ان ذلك فيما بيننا كذلك مع مخالفتنا اياكم فيما ادعوتموه، ومنعنا ان يكون شيء من ذلك لأيرى لما ذكرتم في الشاهد، وإحالتنا انعدام الرؤية الى وجود ضد الرؤية.

5 ثم يقال لهم لم يزل دأبكم الرجوع / الى مجرد الوجود والعمى عن حقائق (١٥٠ب/ق) العلل. ولم قضيتم بذلك، اذا وجدتم كذلك. ثم يطالبون بان يقضوا ان الشيء في الغائب لا يكون الا جوهرًا او عرضًا. والقائم بنفسه لا يكون الاجوهرًا لوجودهم كذلك.

10 ثم من غباوتهم أنهم وجدوا في الشاهد كل عالم موصوفا بالعلم ثم لم يقضوا بذلك في الغائب وان تعلق العلم بالعالم تعلق العلل بالمعلولات. ثم قضوا في الغائب بما كان اقترن باخر في الشاهد اقتران الوجود / وهذا (١١٢أ/أ) مما لا يخفي فساده.

15 ولما رأى بعض اصحاب الجبائي هذا الالتزام زعم أن دقة الجسم مانعة من الرؤية من اجل ضعف في البصر. فيقال لهم افيجوز ارتفاع الضعف مع وجود الدقة. فان قال: لا. احال في كلامه لان قيام معنى في محل لا يمنع من وجود عرض اخر في محل آخر.

وان قال: نعم. قيل اذا ارتفع الضعف هل يرى. فان قال: لا. قيل لم؟ وقد زال المانع. وان قال: نعم. فقد رجع الى الحق / واثبت الرؤية مع (١٩٨ب/س) وجود الدقة. فالانعدام حيث ينعدم لا يكون مضافا الى الدقة بل الى وجود ضد الرؤية والله الموفق.

(٢) لا يرى لما (كأ: س): ج د س ف ق ا، كأ: ن. شيء: ج ف ا س ق ن، —: د (٥) اذا: ج ف د س ق، اذا: ن. قضيتم: ف د ن ا س ق، نفيتم: ج. وجدتم: ج ا د ف ق س، وجد: ن (٩) بالعالم: ج ا ف د س ق، بالعلم: ن (١٠) وهذا: ف س ق ج ن ا، فهذا: د (١٣) له: د س ق، لهم: ف ن (هامش ق) (١٤) احال: ف ج د ا س ق، احاله: ن (١٦) قيل: ف ن ا د س ق، فقل: ج، اذا: ج ا ف ن س ق، ان: د (١٨) فالانعدام: ج ا س ق ن، والانعدام: د ف (١٩) والله الموفق: ج د ف س ق ن، —: ا

(١٠٧ ب/ن) والجواب عن قولهم: إن الرؤية عندكم كانت بطريق / الثواب ولذتها فوق سائر اللذات وبزوالها تنتغص النعم على ما قرروا. إنا لو فرضنا الكلام في اثبات كون الذات مرثيا لا في وجود الرؤية لامحالة في دار الجزاء اندفع الالتزام.

- ثم نقول: ليس الامر على ما زعمتم أنه اذا انصرف عن رؤية الله تعالى 5 على معنى ان الله تعالى يخلق ضد رؤيته في أبصارهم تنعدم اللذة بل توجد وتنصرف بتلك اللذة الى لذة الاكل والشرب والنكاح فهم يرجعون الى زيادة لا الى نقصان وهذا كرجل يهب له واهب الف دينار. ثم يهب له بعد ذلك درهما. فالدرهم مع الالف من الدينانير افضل من الالف وحده.
- ثم يقلب عليهم هذا السؤال / فيقال لهم: اذا كانت لذة رؤية النبي، صلى 10 الله عليه وسلم، من افضل لذات الجنة فيجب اذا رجعوا عن رؤيته ان يرجعوا الى نقصان، فكل ما اجابوا به، عنه فهو جوابنا لهم. والله الموفق.
- ثم ان هذا الكلام ربما يرد على ابى العباس / القلانسي حيث زعم ان لذة الرؤية متولدة من الرؤية تحل في نفس الناظر بقوة طبع في عين الناظر. فاذا كان الامر كذلك عنده، فلا يتصور حصول اللذة بعد زوال الرؤية 15 المولدة للذة ولا وجود للمتولد بدون السبب المولد.
- فأما عندنا اذا لم نقل بتولدها يتصور وجودها بعد زوال الرؤية فلا يرد علينا هذا الاشكال.
- والله الموفق.

(١) لذتها: لذاتها: س، قرروا: ف د ج ا س ق، قدروا: ن (٦) على معنى ان الله تعالى: ف ن ج ا س ق، —: د (١٠) يقلب: ذ ف س ق ج ا، يغلب: ن. هذا: ج ا د ف، س ق —: ن (١٢) فكل ما: د ا ف ن س، وكلما: ج. عنه: ج د ن س ق، به عنه: ا (٥) والله الموفق: ج د ف ن س ق، —: ا (١٣) ان: ف ا د ج س ق، —: ن. على: د ف ق ن، الى: س (١٤) متولدة: د ف ق ن، متولد: س (١٤) عين: د ق، الحي: ج ف ن، الحس: س (١٦) اللذة: د ف ا ن س ق، —: ج

5 واما تعلقهم بقوله تعالى: لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ (١) فقد اجاب / (١٥١/أ/ق) عنه الأشعري فقال نحن نقول بموجب الآية فان الله تعالى نفى الإِدْرَاكَ عن الأبصار لا عن المبصرين. ونحن نقول: لا يدركه البصر انما يدركه المبصر. فلم تتناول الآية محل الخلاف. وزعم الأشعري أن هذا جواب يعتمد عليه ويتبجح اصحابه بهذا الجواب ويعدون هذا من حذاقته.

الا انا نقول: لا اعتماد على هذا الجواب لان الآية خرجت مخرج الامتداح / وشيء ما لا تدركه الابصار. بل يدركه المبصر ولا امتداح لله تعالى فيما (١٩٨/أ/س) يساويه فيه كل ما دَبَّ ودرج وعظَّم وصعُرَّ من اى جنس كان من الجواهر ام من الاعراض فكان مورد الآية مبطلا هذا الجواب.

10 واعتمد الأشعري واصحابه على ان هذه الآية وردت مطلقة. والدلائل الشرعية المثبتة للرؤية نثبتها في دار الآخرة فتقيدت هذه الآية بالدنيا وتكون محمولة على أن الأبصار لا تدركه ما في الدنيا لقيام الدليل انها تدركه في الآخرة.

15 فاذا قيل لهم هذا تمدح وزوال ما به يتمدح لا يجوز لافي الدنيا ولا في الآخرة. الا ترى انه تعالى لما تمدح بقوله: لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ (٢). لا يجوز تقييد هذا بحالة. وكذا قوله تعالى: وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ (٣) لا يجوز ان يقال لا يطعم في الدنيا ويطعم في الآخرة وكذا قوله تعالى: وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ (٤) لا يجوز أن يقال:

(١) وهو يدرك الابصار: ف، -: ن ج د ق س. عنه: د ا ن س ق، -: ف ج. ١- الانعام ١٠٣ (٤) زعم: ف ن س، فزعم: د ق (٧) لله تعالى: ق ج د ا س ق، -: ن (٩) مورد: ف ج ن ا، مراد: د. ام: د ف ا س ق ن، او: ج (١٠) واصحابه: د ف ق ن، -: س (١٤) لهم: ا ج د ف س ق، -: ن. تمدح: ج د ف س ق ن، المدح: ا (١٥) بقوله: ا ف ن ج ق، بقوله: لا تدركه الابصار: د، بقولهم: س (٠) ٢- البقرة ٢٥٥ (١٦) ٣- الانعام ١٤. ويطعم: د ف ق ن، وهو يطعم: س. لا يجوز: ف ا ن س ق، ولا يجوز: د، لا يجوز في الدنيا ولا في الآخرة لا يجوز: ج (١٨) ٤- المؤمنون ٨٨

لا يجار عليه في الدنيا ويجار عليه في الآخرة.

(١١٢/أ) اجابوا ان ما تمدح الله تعالى / به على وجهين.

منه ما كان راجعا الى الذات اوصفة الذات ولازوال لهذا القبيل لاستحالة

العدم على ذلك لقدم ذاته وصفاته فلا يزول التمدح بقوله تعالى: الْمَلِكُ

الْقُدُّوسُ. (١) لانه راجع الى الذات ولا التمدح بقوله: لِأَتَأْخُذَهُ سِنَّةً 5

(١٥٨/ج) وَلَا نَوْمٌ. (٢) فانه راجع الى صفات / الذات لأن بوجود السنة والنوم

زوال العلم وهو من صفات الذات فيستحيل زواله.

وقوله تعالى: وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ (٣) تمدح بكمال القدرة ولازوال لها وقوله:

(١٣٧/ب/ف) وَلَا يُطْعَمُ. تمدح بالاستغناء عن الخلق / وانتفاء الحاجة وذلك راجع الى

الذات لما ان الحاجة نقص والاستغناء تمدح بكمال الذات. 10

(١٦٤/د) ومنه ما كان/ راجعا الى أفعاله كقوله تعالى: الْخَالِقُ الْبَارِيءُ الْمُصَوِّرُ (٤).

فان التمدح بذلك ما كان ثابتا في الازل لحدوث افعاله. وما كان حادثا

(١٠٨/أ/ن) يجوز زواله. فلا يبقى خالقا ولا بارئا ولا مصورا /.

والتمدح بقوله وهو يطعم. وقوله وهو يجير من هذا القبيل ثم التمدح بنفي

الادراك من هذا القبيل فانه هو الذي / يخلق الرؤية في عين من يراه 15

فتمدح بانه يخلق في عيونهم ضد رؤيته ولا يخلق رؤيته وهذا من باب

(١) ٢- عليه: ا ج د س ف ق، -: ن (٤) لقدم: ج ف ا د س ق، تقدم: ن . التمدح: د ف

ق ن، المدح: س (٤) الملك القدوس ... بقوله: د ج ن ا ق س -: ن، صفات الذات: ا ج س

ف ق ، صفة ذاته: د، صفات: ن (١٠) نقص: ف د ج ق ا س، بعض: ن (١٢) لحدوث: ا

ف د ج ق س، بحدوث: ن د () افعاله: ق ا ف د ج س، افعالنا: ن. (١٣) ولا بارئا: د ف

ق ن، ولا رازقا: س (١٤). والتمدح: ف ج ا ن س ق، ولا رازقا والتمدح: د. وقوله: ف ج س ن

ا ق، -: د () ثم التمدح: ف ن س ق، ثم التمدح: ج (١٦) ضد رؤيته: ا ج د ق ف س،

ضروريته: ن.

الفعل فيجوز زواله وقد قام دليل زواله في الاخرة، إلا ان هذا الجواب
انما يستقيم على اصل من يقول بحدوث صفات الفعل ويجوز حدوث
أسباب التمدح لله تعالى.

5 / فاما على اصل أصحابنا القائلين بان التكوين غير المكوّن، ويقولون بقدم (١٥١ب/ق)
الفعل وحدث المفعول وثبوت صفات المدح له في الازل، ويجعلون هذا
الحرف من الدلائل المعتمد عليها في تلك المسألة.

وهو انه تعالى تمدح بقوله: **الْخَالِقُ الْبَارِيءُ الْمُصَوِّرُ (١)** ولو حدث له
التمدح بحدوث المحدثات لاستفاد بتخليقها مدحا واكتسب به نفعا فكان
فعله حاصلًا ليعود عليه به المنفعة ولن يكون ذلك الا بزوال النقص.
10 اذ لاشك أن كل ذات في حال لا يستحق مدحا اذا قبولت به حالة
استحقاقه المدح كان في تلك الحال انقص، وفي هذه الحالة أكمل وتجويز
النقص على الله تعالى كفر، فلا سبيل الى التعويل على هذا الجواب على اصلنا.

وبعض اصحابنا يعتمدون على هذا الجواب وان كانوا يقولون بقدم
التكوين. وهذا لجهلهم بحقائق مذاهبهم على ان اصل هذا الكلام في غاية
15 الفساد. لان الخصوم لا يسلّمون للاشعرية ان هذا التمدح راجع الى الفعل
لان التمدح لا يحصل بانتفاء الرؤية عنه عند تخليقه ضد رؤيته في آلة البصر
من المبصرين بل يساويه فيه كل ما دبّ ودرج.

(٤) بدم: ف ق ج ا س ، تقدم: ن له: ف ن د س ق، —: ج ا (٦) المعتمد: ا ف ج د
ق س، المعتمد: ن (٧) ولو حدث: ف ج ا ن س ق، فلو احدث: د (٨) بحدوث: ا ف ج
د س ق، بحدوثه: ن (١٠) حالة: د ق ن، حال و: س، حال: ف (١٤) لجهلهم: ج د ف س
ق ن، بجهلهم: ا . اصل: ج ، —: ف ا ن س ق د (١٥) للاشعرية: ف ج ن ا س، الاشعرية:
د ق (١٦) عنه: س ف د ق، عنده: ن ج ا

(١٥٨ب/ج) مدح بل الله تعالى تمدح بان ذاته ذات لا يحتمل الادراك / ولا يجوز ذلك عليه فكان هذا التمدح راجعا الى الذات دون الفعل فلا يحتمل الزوال. وبالله التوفيق.

5 وبعض اصحابنا رحمهم الله قالوا: إن مورد الاية في غير محل النزاع لان (١٩٩أ/س) النزاع في الرؤية. والاية وردت بنفى الادراك. ونحن كذا نقول /: ان

الادراك منتف ولا كلام فيه فنحن قائلون بموجب الاية. وقالوا بان الادراك هو الاحاطة والحقوق وهما منتفیان عن الله تعالى بالاجماع. فاما الرؤية فتأبته لما ذكرنا من الدلائل السمعية. فاذاً لاتعارض بين هذه

10 (١٦٤ب/د) الاية / وبين الدلائل المثبتة للرؤية ليوفق بينهما بالتخصيص والتعميم والاطلاق والتقييد بل هذه وردت بنفى غير ماوردت تلك باثباته. اذ الرؤية والادراك غيران.

(١١٣أ/أ) حكي الاشعري هذا الجواب / في كتابه في نقض اوائل الادلة على الكعبي

عن جماعة من البصريين منهم عبد الرحمن بن ابي روبة وزهير الأبري وابو معاذ التومني وابو المغيرة البصري.

15

والى هذا الجواب ذهب ابو العباس القلانسي. حكي عنه ابن فورك وهو اختيار الشيخ الإمام ابى منصور الماتريدي، رحمه الله تعالى، ثم انه رحمه

الله، حقق غاية التحقيق واستدل لصحة القول بالرؤية بهذه الاية لغاية حدائقه وتبحره في فنون المعارف، فقال: إن / الادراك هو الوقوف على

20 أطراف الشيء وحدوده ونهاياته، كلاحاطة فكان الاعدراك من الرؤية 'ازلا منزلة الاحاطة من العلم ثم بنفى الاحاطة لايتنفي العلم. قال الله

(٢) بل: ج د ف س ق ن، —: (٦) في: ا ج د ف س ق، وقع في: ن (٧) بان: ج ف د ا ق س، ان: ن (١٠) بينهما: ق ج د ا س بينها: ن (١٤) الابدئي: س ق، الابري: ج ان، الابدئي: د، التومني: ف ن س د ق ا، الباهلي: ج (١٨) لصحة: د س ف ق ن، به لصحة: ج

- تعالى: يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ
 (١) وَقَالَ: وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا (٢) مع انه تعالى قال: فَأَعْلَمَ أَنَّهُ لَا
 إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ (٣) فكان العلم هو تبين المعلوم على ما هو به او التجلي
 على ما مر في اول الكتاب. والاحاطة هي الوقوف على حدود المعلوم
 5 ونهاياته فكان العلم بالله تعالى ثابتا والاحاطة عنه منتفية لاستحالة اتصافه
 بالحدود والاطراف / والنهايات. (١٠٨/ب/ن)
- فكذا الرؤية به متعلقة بما قام من الدليل. والوقوف بالرؤية على حدوده
 واطرافه ونهاياته مستحيل لاستحالة الحدود والاطراف والنهايات عليه
 فتحصل رؤيته تعالى ويستحيل الادراك.
- 10 كما ان الظل في يوم الغيم يُرى ولا يكون مدركا لاستحالة الوقوف على
 اطرافه ونهاياته / وفي يوم الشمس يرى ويدرك لانه ينتهي بالشمس (١٩٩/ب/س)
 فيوقف على حده / ثم الآية خرجت مخرج الامتداح والامدح في انتفاء (١٥٩/أ/ج)
 الادراك عنه مع كونه غير مرئي . لان كل شيء لا يوقف على اطرافه
 ولا يدرك الا بالرؤية، فاذا ما من شيء الا وهو لا يدرك اذا لم يُر فلم
 15 يكن لله تعالى به اختصاص فلم يحصل به تمدح / وانما يحصل التمدح (١٣٨/أ/ف)
 ان لو كان لا يدرك مع تحقق الرؤية فيه.
- ولا يحاط مع تعلق العلم به، فيكون ذلك إخبارا عن استحالة اتصافه
 بالحدود والنهايات التي هي من امارات الحدث وسمات النقص فكان ذلك
 وصفا لذاته بالعظمة والكبرياء والتعالى عن سمات النقص وصفات الخلق.
 20 وانما يكون هذا وصفا بما بينا ان لو كان الادراك منتفيا مع تحقق

(١) ولا يحيطون بشيء من علمه: ج د ف ن س ق، — ا. وقال ولا يحيطون به علما: د ا س ق،
 — ف ج ن (٢)، ١ — البقرة ٢٥٥ — ٢ — طه ١١٠. ٣ — محمد ١٩ (٣) تبين: ف ن س د ا ق،
 يتبين: ج. الا الله: ج ا س ق ف ن، الا هو: د (٤) هي: ا ف د ج س ق، هو ن، (٥) نهاياته:
 ف ج د ا ق، نهايته: ن س (٥) بالله تعالى: ف د ج ا س ق، — ن (٧) فكذا: ج ن د ا ق
 ، وكذا: س ف (٧) بما: س ف د ق، لما: ج ن ا (١٠) الغيم: د ف ن ا س ق، غيم: ج (١٢)
 انتفاء: ف د ج ا س ق، نفى: ن (١٧) اتصافه: ن د ف س ق، اتصاف الله تعالى: ج (١٨)
 فكان: د ف ن س ق، وكان: ج (٢٠) مع: ج د ف س ق ن، — ا

- الرؤية فاما مع انعدامها فالادراك منعدم لا لتبيري الذات عن الحدود والاطراف والنهايات التي هي من امارات الحدث، بل لفقد سبب (د/١٦٥) الوقوف / عليها فحينئذ لا يحصل به تمدح.
- والاية وردت مورد التمدح. ولا تمدح بنفي الادراك الا وأن تكون الرؤية ثابتة فدللت الاية من هذا الوجه على انه تعالى مرئى.
- 5 يحقق هذا أن لا تمدح بانتفاء الرؤية عن الذات. لان اكثر الاعراض عندهم لأيرى. ولا تمدح لها بذلك. فدل انه ما تمدح بانتفاء الرؤية اذ لا تمدح بذلك وانما بانتفاء الحدود والنهايات التي هي من امارات الحدث. وهذا لان انتفاء امارات الحدث دليل قدمه والقديم مستحق لصفات الكمال، فصار في الحقيقة تمدحا بذلك. والله الموفق.
- 10 فان قيل هذا انما يستقيم على اصل من يعلق الرؤية منكم بالقائم بالذات فاما من اعتمد منكم على الوجود وجوز رؤية / الأعراض فلا يستقيم هذا الكلام على اصله فان العرض يُرى ولا يدرك. فلا يحصل للتمدح بما يساويه فيه العرض / على ان على اصل اولئك ايضا لا يستقيم. لان عندهم ان لم يكن العرض مرئيا فالجوهر مرئى ولا حدود له ولانهايات 15 فلا تقع به الاحاطة عند الرؤية. ولا تمدح لله تعالى بما يساويه فيه الجوهر.
- (ج/١٥٩) قلنا لاشك أن الاية / خرجت منخرج التمدح واثبات التنزيه لذاته عن سمات النقص ودلالات الحدث لان ابتداء الآية وانتهاءها كذلك. وقد مر ان بانتفاء سمات النقص ودلالات الحدث يثبت القدم، لانعدام

(٢) من: — ف (٨) الحدث: ا ن د س ق، الحدث: ف ج (٩) والقديم: ف د ج ا س ق، فالقديم: ن. الحدث: ف د ن س ق، الحدث: ج (١٤-١٦) على ان على اصل ... يساويه فيه الجوهر: ا ف ن س ق، والجوهر: د (١٦) ولا: د ف ن، فلا: ج ا ف س ق (١٧) قلنا: ا ج ف س د ق، —: ن، لاشك: ج د ا ف ق س، فلاشك: ن (١٨-١٩) لان ابتداء ... الحدث: ف ج ا د س ق، —: ن. كذلك: ف س، لذلك: د ج ق

- الواسطة ومن شرط القدم الكمال. واذا ثبت أن الآية خرجت مخرج التمدح / ولا تمدح يحصل بانتفاء الرؤية اذ ليس فيه نفى معنى يوجب (١٥٩ب/ج)
- ثبوته الحدث بل فيه نفى الوجود لما مر انها تتعلق بالوجود. وايد ذلك بالدليل القاطع. فلا وجه لصرف الآية إلى الرؤية مع أننا بينا ان الادراك معنى وراء الرؤية. والآية وردت بنفى الادراك لابنى الرؤية ولا تمدح 5
- ايضا بانتفاء الادراك عند انعدام الرؤية التي هي سبب الادراك اذ لا يثبت به كمال ولا ينتفى به نقص. وحصول التمدح مقتصر على احد هذين الوجهين لاحالة.
- فأما بانتفاء الإدراك مع وجود سببه وهو الرؤية فتمدح لما فيه من نفى 10
- التناهي. ولاشك أنه من أسباب المدح على ما قررنا. بقى أن بعض المحدثات وهي الاعراض كانت هذه الامارة وهي التناهي منتفية عنه وعرف حدوثه بدلائل وامارات اخرى سوى هذه الامارة فلم يكن نفى هذه الامارة في حق الاعراض / زيادة مدح لثبوت حدثها بدلائل اخر. (١٠٩أ/ن)
- فاما انتفاؤها عن الله تعالى فيوجب تمدحا. لانه تعالى لا يوصف بشيء 15
- آخر سواها من امارات الحدث بل في ابتداء الآية وانتهائها ما يوجب نفى جميع امارات الحدث / ويبين كمال قدرته بقوله تعالى: خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ (١) وقوله تعالى: بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ / (٢).
- (١٦٥ب/د) (٢٠٠ب/س)

(٢) اذ: ف ج س د ق، و: ن (٣) ثبوته: ا ف س ق ج، ثبوت: ن د (٥) الادراك: ف ن س ق، الة الادراك: د. ولا: د ف ق ن، و: س (٧) مقتصر: د س ف ق ن، مقتض: ج (٩) بانتفاء: د ف ن س ق، انتفاء: ج (١٢) وعرف: ف ن ح س، عرف: د ق. حدوثه: د ف ن ق، حدثه: ج ا س. وامارات: ف ن ق، امارات: د، اخرى: اخر: س ف. (١٣) حدثها: ف ا ق ن ج س، حدوثها: د (١٤) فيوجب: ف ج، فوجب: ن، يوجب: ا د س ق. تمدحا: ج ا س ف ن، مدحا: ق د (١٥) سواها: ف ج ن ا ق س، —: د (١٦) ويبين: ف ن ا، فبين: د ق، فبين: ج، وتبين: س (١٧) — الانعام ١٠٢، ٢ — البقرة ١١٧

ونفى الشريك اذ في ثبوته عجز وغناه عن غيره بنفى صاحبة ونفى تجزيه بنفى الولد ونفى الجهل واثبات العلم بقوله: وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ (١) وقوله: وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (٢) ثم اثبت الالهية لنفسه. والاله من يستحق العبادة. والمحدث لا يستحقها وكذا بتسمية نفسه خالقا أخبر عن انتفاء جميع سمات النقص عن نفسه اذ الخالق هو المتفرد بفعله بحيث 5 لا يحتاج في تحصيله الى غيره.

والاستغناء من شرائط القدم والكمال. فجاء من هذا أن بعض ما تمدح به من / الايات يدل على انتفاء جميع امارات الحدث كقوله تعالى: بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ. وقوله: لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ (٣) وقوله: وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ (٤).

10

وبعضه يدل على انتفاء امارة مخصوصة كنفى الولد فانه يدل على نفى التجزئى، ونفى صاحبة، فانه يدل على نفى الوحشة والحاجة الى الاستئناس وقضاء الشهوة.

واثبات العلم بقوله تعالى: وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (٥) وبقوله تعالى: وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ (٦) وكذا قوله تعالى: لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ (٧). لا بد من 15 (ج/١٦٠) ان يكون فيه اثبات مدح. وقد بينا انه انما يثبت اما باثبات / صفات الكمال واما بنفى سمات النقص وفي جملة علي الرؤية لا يحصل لا هذا (ب/١٣٨) ولاذاك مع / أن الادراك ليس برؤية وفي نفيه مع انتفاء الرؤية لا يحصل ايضا لما بينا.

(١) الشريك: د ف ن ا س ق، التشريك: ج (٣) ١- الملك ١٤، الانعام ١٠٣، ٢- البقرة ٢٩ (٤) كذا: كذلك: س، بتسمية: ج ا د ف ق س، تسمية: ن (٥) المتفرد: ف د س ج ا ق، المتفرد: ن (٩) ٣- البقرة ٢٩ (١٠) ٤- الانعام ١٠١ (١١) بعضه: س ق ا ن د ف. بعضها: ج (١٠) الولد: ف ج د ا س ق. الوالد: ن (١٤) ٥- البقرة ٢٩ (١٥) ٦- الملك ١٤ (١٥) ٧- الانعام ١٠٢ (١٦) يثبت: ج ا د ف ق س، ثبت: ن (١٧) اما: ا ف د س ق ج، انما: ن (١٠) هذا: ن لا هذا: ج د س ف ق.

فاما بنفيه مع ثبوت الرؤية فيحصل التمدح بنفي الحدود والاطراف التي هي من امارات الحدث. ونفى امارات الحدث من دلائل الكمال. اذا لم يقترن بالنفي عنه دليل اخر من الدلائل. وفي الأعراض اقترنت بها دلائل وامارات اخر.

5 وكذا الكلام في الجوهر على أن الجوهر له حدود ونهايات وجهات فلا يردُّ هذا الاشكال. والله الموفق.

هذا الذي بينا هو الكلام في اثبات رؤية ذاته. فاما صفاته تعالى فلم يرد دليل سمعي برؤيتها. فأما جواز رؤيتها هل هو ثابت؟ / فعلى قول قدمائنا (٢٠١/أ/س)

القائلين بجواز تعلق الرؤية بالقائم بالذات واستحالة تعلقها بمائس بقائم بالذات، لم تكن صفات الله تعالى جائزة الرؤية. وأما على قول القائلين

10 بجواز تعلق الرؤية / بكل موجود فهي جائزة الرؤية. والله الموفق. (١١٤/أ/أ) والحاصل في المسألة:

أنا لما رأينا الرؤية متعلقة بتلك الاجناس ولا وصف يجمعها يمكن تعليقها به الا الوجود، علقناها به لوجود دليل تعلقها به تعلق الأحكام بالعلل

15 وعدديناها الى الغائب بتعدي الوجود ودلنا رؤية الباري جل وعلا ايانا / على ان ما اقترن بالرؤية في الشاهد من المماساة والمقابلة، واتصال الشعاع (١٦٦/أ/د)

وغير ذلك اوصاف وجود. وليست بالقرائن اللازمة لها لتحققها بدونها. فاتبعنا هذه الدلائل وان لم تقع في اوهامنا رؤية لاهذه القرائن لما ان

المعول على الدليل دون الوهم.

20 وخصوصنا اعرضوا عن العلة المطلقة للرؤية اصلا / وتمسكوا بما وجدوا

(١) بنفيه: ج د س ق، تنفيه: ا ف ن (٢) ونفى (بقى: ن) امارات الحدث: د ف س ق ن، —:

ا ج (٣) يقترن: ا د س ق ف ن، يصرف: ج (١٢) لي: ا ج س ف ن، من: د ق (١٣) انا:

د ف ق ن، —: س. يجمعها: ف ق، يجمعها: ب د س ن (١٥) بتعدي: ف د ج س ق، بتعلق:

ب ن، دلنا: ب ج س ف ق، دلت: ن (١٦) المماساة: د س ق، المباشرة: ب ن ف (١٨) لم: ا

ج د س ف ق، —: ب ن. لا: ا د س ف، الا: ج ق ن (٢٠) اصلا: —: س

(١٨٧/أ/ب) من القرائن الاتفاقية/وتمسكوا بالوهم، ورفضوا الدلائل العقلية وفتحوا على المعطلة في نفهم الصانع بما لا يتصور في اوها مهم موجود ليس بعرض ولا جوهر ولا جسم ولا متصل ولا منفصل وغير ذلك، أوسع باب (١٥٣/ب/ق) ولقنوهم / اوضح شبهة، وسدوا على انفسهم طريق اثبات الصانع الذي لاوهم يدركه ولا الفكرة تحيط به وان قامت الادلة على ثبوته. اذ لم 5 (١٠٩/ب/ن) ينقادوا في هذه المسألة لما قامت من الدلائل العقلية / وجعلوا ما خرج (١٦٠/ب/ج) عن اوها مهم من جملة ما يمتنع ثبوته ويستحيل / وجوده، وان قام على ثبوته ووجوده الدلائل العقلية.

والحمد لله الذى هدانا لدينه وفتح علينا طريق التمييز بين الحجج والشبه والصلاة على النبي المصطفى وآله الذين هم للدين نظام وللحق اعلام 10 وللخلق قادة ولاهل الملة سادة.

(٢٠١/ب/س) واذا فرغنا بحمد الله تعالى عن اثبات / الرؤية التى هى من أحكام وجود الصانع او قيامه بذاته، فنتكلم بعد ذلك فيما يتعلق بحكمته جل وعلا ورأفته ورحمته ان شاء الله تعالى.

(١) بالوهم: ا ج س ف ق ن، الوهمية: د. ورفضوا: ا ج ف ن ، ورفضوا: د س ق (٢) بما: اس ف د ق، مما: ن، لما: ج (٦) ينقادوا: ا د ج ف ق س، يتادوا: ن، يقادوا: ب (٦-٨) وجعلوا ما خرج ... العقلية: ا ج د س ف ق، -: ب ن (٩-١١) والحمد لله ... الملة سادة: ب د س ف ق ن ، -: ا (٩) بين: د س ق ن، من: ف (١٢) اذا: ب س ق، اذ: د ف ل ن. (١٤) ان شاء الله تعالى: ب د ق ل ن، + والحمد لله رب العالمين والصلاة على نبيه محمد وآله اجمعين: س، + والحمد لله اولا وآخرا. وقد تم كتابة دفتر الاول من كتاب تبصرة الادلة بحمد الله ومنه. وفرغ من كتابته العبد الضعيف محمد بن علي بن مسعود الملقب بلطيف، غفر الله تعالى ذنوبه ورزقه علما نافعاً، ولدا كاملاً حامداً لله تعالى ومصلياً على رسوله المصطفى محمد وآله: ف

الفنہائیں

* فهرس الفهارس

- ١- فهرس الآيات القرآنية ٥٨٣
- ٢- فهرس الاحاديث النبوية ٥٨٩
- ٣- فهرس الاعلام ٥٨٩
- ٤- فهرس الفرق والملل والنحل والمذاهب ٥٩٢
- ٥- فهرس الاماكن والبلدان ٥٩٥
- ٦- فهرس الكتب المذكورة في المتن ٥٩٦
- ٧- فهرس الموضوعات ٥٩٩

(*)
وضع الفهارس كلها وعنى بتصحيحها المرحوم أحمد قرادوت، خبير النشريات الدينية
برئاسة الشؤون الدينية، وطالب الدكتوراه في علم الكلام بكلية الأهلـيات بجامعة أنقرة.

١- فهرس الآيات القرآنية

الآية	السورة	الصفحة
...	يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفساً إيمانها.	
لم تكن امنتم من قبل.....	الانعام	١٥٨
« « «	«	٤٠
اجعل الالهة الها واحداً ان هذا لشيئ عجاب.....	صن	٥٠
وما منع الناس أن يؤمنوا اذ جاءهم الهدى إلا.....	اسراء	٩٤
... من يحيى العظام وهى رميم.....	يس	٧٨
... يعرفونه كما يعرفون ابناءهم.....	البقرة	١٤٦
ليس كمثله شئء وهو السميع البصير.....	الشورى	١١
« « «	«	٢١٨
... هذا عارض ممطرنا.....	الاحقاف	٢٤
لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا.....	الانبياء	٢٢
ولعلا بغضهم على بغض.....	المؤمنون	٩١
وان يمسسك الله بضر.....	الانعام	١٧
والحافظين فروجهم والحافظات.....	الاحزاب	٣٣
قل ارأيتم ما تدعون من دون الله.....	الزمر	٧
قل ارأيتم ان اخذ الله سمعكم.....	الانعام	٤٦
فهو على كل شئ قدير.....	الانعام	١٧
وان يمسسك الله بضر.....	يونس	١٠٧
لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا.....	الانبياء	٢٢
وما كان معه من اله اذاً لذهب كل اله بما خلق.....	المؤمنون	٩١
هل هن كاشفات ضر هل هن ممسكات رحمته.....	الزمر	٣٨
ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيراً.....	النساء	٨٤
الرحمن على العرش استوى.....	طه	٥
« « «	«	٢٤٠، ٢٣٩

الآية	السورة	الآية	الصفحة
... خلقت بيدي	ص	٧٥	١٦٠
... والسماوات مطويات بيمينه	الزمر	٦٧	١٦٠
يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله	الزمر	٥٦	١٧٤، ١٦٠
الله نور السماوات والارض	النور	٣٥	١٦٠
ولتصنع على عيني	طه	٣٩	١٦٠
وناب كل كفار عنيد	ابراهيم	١٥	١٧٦
على ما فرطت في جنب الله	الزمر	٥٦	١٧٤
قل أى شئ اكبر شهادة قل الله	الانعام	١٩	١٨٢
ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً	النساء	٨٢	٢٣٩
أمنتم من في السماء	الملك	٣٦	٢٣٩، ٢١٦
“ “	“	“	٢٤٤
ان ربك لبالمرصاد	الفجر	١٤	٢٣٩
ثم استوى على العرش الرحمن	الفرقان	٥٩	٢١٦
ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم	المجادلة	٧	٢٤٤—٤٣٩
الا انه بكل شئ محيط	فصلت	٥٤	٢٣٩
وهو القاهر فوق عباده	الانعام	١٨	٢٤٠، ٢١٧
“ “ “	“	“	٢٤٤
قد افلح المؤمنون الذين هم في صلاتهم خاشعون	المؤمنون	٢-١	٢٣٨
وهو الذى في السماء اله وفي الارض اله	الزخرف	٨٤	٢٤٤، ٢١٧
وهو الله في السماوات وفي الارض	الانعام	٣	٢٤٤
ونحن اقرب اليه من حبل الوريد	ق	١٢	٢٤٤
اليه يصعد الكلم الطيب	فاطر	١٠	٢٤٤
انى ذاهب الى ربي سيهدين	الصفافات	٩٩	٢٤٤
ان الذين عند ربك لا يستكبرون	الاعراف	٢٠٦	٢٤٥
وكان عند الله وجهاً	الاحزاب	٦٩	٢٤٥
ان الدين عند الله الاسلام	ال عمران	١٩	٢٤٥
فاذا استويت انت ومن معك	المؤمنون	٢٨	٢٤١
ولما بلغ اشده واستوى	القصص	١٤	٢٤٨
واستوت على الجودى	هود	٤٤	٢٤١

الصفحة	الآية	السورة	الآية
٢٤٢	٣	الشمس	ناقة الله.....
٢٤٢	١٢٩	التوبة	وهو رب العرش العظيم.....
٢٤٢	٨	الجن	وان المساجد لله.....
٢٤٣	١٢	الصفات	بل عجبت ويسخرون.....
٢١٢	١٧	طه	وما تلك يمينك.....
٢١٢	١٨	طه	هي عصاى.....
٢١٢	٢٣	الشعراء	وما رب العالمين.....
٢١٥	١٧	الحاقة	ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية.....
٢١٥	٧٥	الزمر	وترى الملائكة حافين من حول العرش.....
٢١٧	١	القدر	انا انزلناه فى ليلة القدر.....
٢٥٧	٢	الملك	ليبلوكم أيكم احسن عملا.....
			وما جعلنا القبلة التى كنت عليها الا لنعلم من يتبع
٢٥٧	١٤٣	البقرة	الرسول ممن ينقلب.....
٢٥٧	٤٤	طه	لعله يتذكر او يخشى.....
٢٥٧	٣	عيس	ولعله يزكى.....
٢٥٧	١٤	يونس	لننظر كيف تعملون.....
٢٥٣	١٢	الكهف	لتعلم اى الحزين احصى لما لبثوا امدأ.....
٢٥٩	٦	الصف	ومبشراً برسول يأتي من بعد اسمه احمد.....
٢٥٧	١٦	الفتح	ستدعون الى قوم اولى بأس شديد.....
٢٥٧	٢٢	الفتح	لتدخلن المسجد الحرام انشاء الله.....
٢٥٧	٥٥	النور	وعد الله الذين امنوا وعملوا الصالحات.....
٢٥٧	٢٨	الانعام	لأملئن جهنم من الجنة والناس أجمعين.....
٢٥٧	١٣	السجدة	
٢٦٣	٢٥٥	البقرة	ولا يحيطون بشئ من علمه.....
٢٦٣	١٤	هود	فاعلموا انما انزل بعلم الله.....
٢٦٣	١٦٦	النساء	... انزله بعلمه.....
٢٦٣	١٦٥	البقرة	ان القوة لله جميعا.....
٢٦٣	٥٨	الذاريات	ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين.....

الآية	السورة	الصفحة
ولئن سئلتهم من خلق السماوات والأرض.....	العنكبوت	٣٠٣
انا جعلناه قرآناً عربياً.....	الزخرف	٣٤٢
ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث.....	الانبياء	٣٤٢
وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث.....	الشعراء	٣٤٢
فاخلع نعليك.....	طه	٣٤٤
وعصى ادم ربه فعوى.....	طه	٣٤٤
إنما قولنا لشيع إذا اردناه ان نقول له كن فيكون.....	النحل	٣٤٥
وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا.....	الحشر	٣٦٧
وما ينطق عن الهوى.....	النجم	٣٦٧
وعصى ادم ربه فعوى.....	طه	٣٨٩
واذ قال ابراهيم رب اجعل هذا بلداً آمناً.....	ابراهيم	٣٨٩
فاره الآية الكبرى.....	النازعات	٣٨٩
فكذب وعصى ثم ادبر يسعى... انا ربكم الاعلى... قل للمخلفين من الاعراب استدعون الى قوم	النازعات	٣٨٩
اولى بأس.....	الفتح	٣٩٠
لتدخلن المسجد الحرام.....	الفتح	٣٩٠
وهم من بعد غلبهم سيغلبون.....	الروم	٣٩٠
انا جعلناه قرآناً عربياً..... الحمد لله الذى خلق السماوات والارض وجعل	الزمر	٣٩١
الظلمات والنور.....	الانعام	٣٩٢
وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثاً.....	الزخرف	٣٩٢
الذين جعلوا القرآن عضين.....	الحجر	٣٩٢
من ذكر من ربهم محدث.....	الانبياء	٣٩٢
ذكرا رسولا يتلوا.....	الطلاق	٣٩٢
وكان امر الله مفعولاً.....	الاحزاب	٣٩٢
وان احد من المشركين استجارك فأجره حتى.....	التوبة	٣٩٦
وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله.....	البقرة	٣٩٦
هذا خلق الله فارونى ماذا خلق الذين.....	لقمان	٤١٥،٤٠٦

الآية	السورة	الصفحة
١٨٩	ال عمران	٤٠٧
٦	الزمر	٤٠٨
١٦	الرعد	٤٠٨
١٤	المؤمنون	٤٠٨
٦٤	النحل	٤٠٨
٥٧	المؤمن	٤٠٨
١١٩	النساء	٤٠٨
١٦	البروج	٤٢١،٤٠٩
٤٠	النحل	٤١٣
٧٧	الحج	٤١٩
٢٤	البقرة	٤١٩
١٥٩	الانعام	٤١٩
١٩٠	ال عمران	٤١٩
٥٧	المؤمن	٤٢٠
١٠٩	هود	٤٢٢
١٧٦	ال عمران	٤٢٢
١٠٢	الأنعام	٤٥٦
٢٣-٢٤	الحشر	٤٨٧،٤٦٥
٦٨	القصص	٤٧٣
١٨	يونس	٤٨٤
٧٥	هود	٤٨٧
٢٩	الفتح	٤٨٧
٩٩	يونس	٤٩٤
١٠٣	الانعام	٥٠٨
١١٧	البقرة	٥٠٩،٥٠٨
١٠٢	الانعام	٥٠٩
١٤٣	الاعراف	٥١٧،٥١٤

الآية	السورة	الصفحة
٤٦	هود	٥١٥
٢٢	الاعراف	٥١٦
٧٤	البقرة	٥١٦
٥٥	البقرة	٥١٨، ٥١٩
١٣٧	البقرة	٥١٩
١٣٨	الاعراف	٥١٩
١٣٨	الاعراف	٥١٩
٢٢-٢٣	القيامة	٥٢٣، ٥٢٠
٣٥	القل	٥٢١
٧٧	الحج	٥٢٣
٨٣	يوسف	٥٢٣
٢٦	يونس	٥٢٤
١٤	الانعام	٥٧١، ٥٧٢
٢٥٥	البقرة	٥٧١، ٥٧٢
٥٧٤		٥٧٤
٨٨	المؤمنون	٥٧١، ٥٧٢
٤٣	الحشر	٥٧٣، ٥٧٢
٤٣	الحشر	٥٧٣، ٥٧٣
٢٥٥	البقرة	٥٧٤
١١٠	طه	٥٧٥
١٩	محمد	٥٧٥
١٠٢	الانعام	٥٧٧، ٥٧٨
١١٧	البقرة	٥٧٧، ٥٧٨
١٤	الملك	٥٧٨
١٠٣	الانعام	٥٧٨



٢- فهرس الأحاديث النبوية

١٧٦	خلق ادم على صورته
١٧٦	ان الله خلق ادم على صورته.....
٢١٣	اللهم انا عبدك وابن عبدك وابن أمتك
٣٥٩	ان الملك لينطق على لسان عمر (ان الحق لينطق..)
٣٦٤	ما سكت عنه القرآن فهو عفو.....
٣٨٩	من اشراط الساعة منعة العراق قفيزها.....

٣- فهرس الاعلام

١٧٢	اسماعيل بن حماد بن ابي حنيفة	٥١٩،٤٨٨،٤٨٧	ابراهيم (ع)
٤٧١	اسماعيل بن محمد الأزدي	٤٣٢،٤٠٨	ابليس
٥٣،٤٥،٤٣،٤٢،٣٨،٣٧،١٤	الاشعري	٣١٥	احمد بن ابراهيم
٣٠٨،١٩٩،١٨٧،٧٧،٦٧،٦٤،٦٢،٥٧		١٧٣،٤٢	احمد بن حنبل
٣٩٦،٣٦٩،٣٤٥،٣٣٧،٣١٤،٣٠٩		٤٧٢،٤٧١،٤٧٠	ابو احمد العياض
٥٠٦،٤٧٤،٤٣٨،٤٣٦،٤١١،٤٠٤			
٥٧١،٥٤٢،٥١٦		٣٧١	الاحطل (الشاعر)
٣٧١	الاعور الشنئ (الشاعر)	٥١٨	ادريس (ع)
٤٢	الأوزاعي	٥١٥،٣٤٤،١٧٥،١٧٤	آدم (ع)
١٢٦،١٢٥،١٢٤	أَهْرَمَنْ	٥١٩	اسحاق (ع)
٦٣	البرغوث، محمد بن عيسى	١٧٣	اسحاق بن راهويه
٤٥٣،٤١٢	برقلس (يوناني من الدهرية)	١٣٣،١٢٣،١٢٢،١٥	ابو اسحاق الاسفراييني
٢١٣	بشر بن غياث	٣٩٨،٣١٤،٣١١،١٤٨	
٢٤١	بشر بن مروان	٣٧٨،٣٧٥،٣٤٠،٣٠٢	الاسكافي
٤٧٧،٤٥٩،٤٠١،٤٠٠،١٠٧	بشر بن المعتمر	٥١٩	اسماعيل (ع)

٥٢٢ جرير (الشاعر)
 ٣٧٥،٣٤٠،٣١٧ جعفر بن حرب
 ٣٧٥،٣٤٠ جعفر بن بشر
 ٤٦٨،٤٦٧ ابو جعفر الطحاوي
 ٥٢٢ جميل بن معمر (الشاعر)
 ٣٧٦،٢٥٣،٢١٣،٢٠٥،٦٠ جهنم بن صفوان
 ٤٢ حارث بن الاسد المحاسبى
 ٣١٤ ابو الحسن الباهلي
 ١٢٢،٤٢٤،٤٠ ابو الحسن الرستغفنى
 ٤٧٢،٤٧١،٤٧٠،٤٦٩
 ٤٩٣،٢٥٦،١٠١ ابو الحسين الخياط
 ٣٣٦،٣٠٢،٢٥١،٢٤٩ ابو الحسين الصالحى
 ٣٦٦،٣٦٤،٣٥٢،٣٢٧ أبو الحسين البصرى
 ٣٧٦
 ٧١،١٩٢، (النجار) الحسين بن محمد
 ٤٩٦،٤٩١
 ٢٠٩ حفص (بن) الفرد
 ٤٧٠ ابو حفص الكبير
 ٤٧٠ ابو حفص العجلى
 ١٧٢ حماد بن ابى حنيفة
 ٢٠٩،١٩٦،٤٢،٣٩، ٣٧ ابو حنيفة، الامام
 ٤٠٥،٣٢٢،٢١٣،٢١١،
 ٤٧٠،٤٦٩،٤٦٨،٤٦٧،
 ١٧٣ خالد بن سليمان
 ١٥٨ داود الجوارى
 ١٧٣ ابو داود السجستانى
 ٣٤٩،٢٨٧،٢٠٩،١٠٧،٦٤ ابن الروندى
 ٤٥٧،٤٠١،٤٠٠،٣٦٩

٤٧٥ ابو بكر بن ابى اسحاق الكلاباذى
 ٤٦٨ ابو بكر احمد بن اسحاق الجوزجاني
 ١٨٨ ابو بكر الاخشيدى
 ٥١٧،٣٤١،٧٣ ابو بكر الاصم
 ٣٩٨ ابو بكر الباقلاوى
 ٥٢٥،٥١ ابو بكر الصديق
 ٤٧٠ ابو بكر العياضى
 ٤٣٦ ابو بكر الفارسى
 ٣٩٧،٣٩٦،١٧٦،١٣٣ ابو بكر بن فورك
 ٥٧٤،٥١٦،٥٠٦
 ٣٥ ابو بكر محمد بن الفضل
 ٢١٤ ابو بكر محمد اليمان السمرقندى
 ٥٧٤ التومنى، ابو معاذ
 ٣٤٢،٢٩٩،١٠٧،٤٤١ ثمامة بن أشرس
 ١٧٢،٤٤٢ الثورى (سفيان)
 ١٥٩،٨٠ جاحظ عمر بن بحر
 ٨٢،٨١ جالينوس
 ١٥٤،١٠٨،١٠٠،١٠٠،٩ الجبائى (ابو على)
 ٣٣٩،٣٠٢،٢٩٧،٢٩٥،٢٩٢،٢٧٤،١٩٠
 ٥١٨،٥١٠،٤٩٧،٣٧٨،٣٧٥،٣٦٧،٣٤٩
 ٥٦٩،٥٥٣،٥٤٨،٥٣٧،٥٣٥،٥٣٣
 ١٢٢،١١٠،١٠٧،٤٣،٨ الجبائى (ابو هاشم)
 ٢٩٢،٢٧٩،١٩٢،١٩٠،١٨٨،١٧٤،١٠٥٤
 ٤٩٧،٣٦٧،٣٥٧،٣٤٩،٣٣٩،٣١٦،٢٩٦
 ٥٤٧،٥٤١،٥٤٠،٥٣٧،٥٣٣،٥١٠
 ٢١٢ الجحدرى

٤٢٤ ابو عبيد (القاسم بن سلام)
 ٤٧٥ عروة
 ٢٧٥، ٢٧١، ٢٦٩، ١٧٨، ٩٦، ابو الهليل
 ، ٣٥٩، ٣٤٩، ٣٤٣، ٣٢٦، ٢٩٤، ٢٧٩، ٢٧٧
 . ٤٩٧، ٤٦٠، ٤٥٩، ٤٠٠، ٣٧٦
 ٣١٨ علي بن عيسى النحوي
 ١٧٢ عمر بن اسماعيل
 ٣٥٩، ٥٠٠ عمر بن الخطاب
 ١٨٠ عمر بن عبد العزيز
 ١٣ عترة (الشاعر)
 ١٧٥، ١٣٥ عيسى بن مريم (ع)
 ٢١٣ غسان الكوفي
 ١٠٠، ٦٠، ٩ ابو القاسم الكعبي البلخي
 ٢٩٥، ٢٩٤، ٢٧٤، ٢٦٩، ٢٠٩، ١٠١،
 ٣٦٧، ٣٤١، ٣٢٢، ٢٩٩، ٢٩٨، ٢٩٧
 ٥٦٢، ٥١٧، ٤٩٣، ٣٧٥
 ١٧٢ نصر بن يحيى البلخي
 ٢٧٥، ٢٧١، ٢٧٠، ٧٠، النظام ابراهيم السيار
 ٥١٠، ٤٩٣، ٤٣٤، ٤٣٣، ٣٤٢، ٣٤١
 ٥٣٧، ٥٣٣، ٥٢٩، ٥٢٨، ٥٢٧، ٥١١
 ٥٦٢، ٥٥٩، ٥٥٨
 ١٧٣، ١٧٢، ٢٤ مالك (الامام)
 ١٧٣ محمد بن اسماعيل البخاري
 ٤٦٩، ٤٢٠، ١٧٢ محمد بن الحسن الشيباني
 ١٧٦ محمد بن شجاع الثلجي
 ٣٤٢، ٢٥٨ (ع) محمد بن عبد الله النبي
 ٤٨٨، ٤٨٧، ٣٩٨، ٣٧٠، ٣٦٧، ٣٦٦

٤٠٥ الزابر ابو عاصم
 ٢٥٣ زرارة بن اعين
 ١٢٤ زروان
 ١٠٤ ابو زكريا الرازي (الطبيب)
 ٤٧٥ زهري
 ٢٤١، ١٣ زهير (الشاعر)
 ١٧٢ سعد بن معاذ
 ٢١٠ سفيان بن سخنان
 ٤٢٤، ٤١١ سيويه
 ٢٤ الشافعي (الامام)
 ٢٧١، ٢١١، ٢٠٩، ٧١ ضرار بن عمر البصري
 ٤٧٥ عائشة (ر)ع
 ٣٣٦ عباد بن سليمان الصيمري
 ٤٣٥، ٣٩٧، ٣٩٤، ٣٦٨ ابو العباس القلانسي
 ، ٥٦١، ٥٥٦، ٥٥٢، ٥٠٦، ٤٤٢، ٤٣٨، ٤٣٧
 ٥٧٤، ٥٧٠
 ٤٢٣ ابو العباس المبرد
 ٣٣٦، ٢٥٢ ابو العباس ناشئ الاكبر
 ٤٢ عبد العزيز بن يحيى
 ٤٢٨، ٤٣٧، ٢٥٦، ٦٠، ٤٣ عبد القاهر البغدادي
 عبد الله بن سعيد القطان المعروف بابن
 كلاب ٣٩٦، ٣٦٨، ٣٦٧، ٧٧، ٤٢
 ٥٢٧، ٤٤٢، ٤٣٧، ٤٠٥، ٤٠٤، ٣٩٧،
 ٥٤٢، ٥٣٠، ٥٢٨،
 ٢٤٣ عبد الله بن العباس
 ١٧٢ عبد الله بن المبارك
 ٤٧١، ٤٧٠ ابو عبد الله محمد بن سلمة الازدي

٤٥٤،٤٠٢،٣٤١ ٥٠٠	معمر بن عباد السلمي	١٤٨	محمد بن الكرام
٤٣٧،٤٤٢	ابو منصور بن ايوب		ابو هاشم (انظر الجبائي)
١٩	ابو منصور محمد بن محمد الماتريدي	١٢٤	هرمز
٦٦٦،٦٢،٤٢،٤١،٤٠،٣٩،٣٨،٣٧		١٥٩،١٥٨،٧٠،٦٥	هشام بن الحكم
٢١٠،١٩٢،١٨٤،١٣٨،١٣٠،١٢١،٧٢		٤٠١،٤٠٠،٢٥٦،٢٠٩،١٦٦	
٣٣٨،٣١٤،٢٦٤،٢٥٨،٢١٩،٢١١		١٥٨	هشام بن سالم الجواليقي
٤٧٣،٤٧٢،٤٧١،٤٧٠،٣٩٧،٣٦٩		٢٥٦،١١	هشام بن عمر
٥٣٣،٥٣١،٥١٦،٤٩١،٤٨٢،٤٧٤		٤٠٥،٤٠٤	ابن هيصم الساتر
٥٧٤،٥٥١		١٢٦،١٢٥،١٢٤	يزدان
٢٤١	النايعة (الشاعر)	٢٣٣	محمود بن سبكتكين
٤٧٠،٤٦٩	نصر بن احمد الكبير (الأمير)	١٧٥	المسيح: عيسى بن مريم (ع)
٤٧١		٥٢١	مسيلة الكذاب

٤- فهرس الفرق والملل والنحل والمذاهب

١٢٠،٨٠،٦١،٥٩،٥٧،٤٢،١٥،١٤،١٣،١٢	الأشعرية:
٣٠٧،٣٠٦،٣٠٥،٢٤٢،٢١٩،١٩٩،١٩٦،١٧٣	
٤٠٨،٤٠٠،٣٩٨،٣٩٤،٣٦٥،٣٦٣،٣٥٢،٣٣٤	
٤٣٧،٤٣٢،٤٣٠،٤٢٩،٤٢٨،٤٢٤،٤١٣،٤١٢	
٤٨٥،٤٨١،٤٨٠،٤٧٨،٤٥٣،٤٥١،٤٤٦،٤٤٣	
٥٧٤،٥٧٣،٥٥٦،٥٠٥،٤٨٧	
٥٠٢،٩٠،٨١	اصحاب الهيولي
٤٠٣،٣٣٨،١٧٢	اهل الحديث
٤٧٠،٤٦٩،٤٢٤،٤٠٥،٢٤٣،٥٦،٤٤٤،٨	اهل السنة
٣٥٢،٢٧٨،٢٦٢	اهل العدل والتوحيد
٤٢	اهل الظاهر

٣٥٢٠٧٠١٩٣	الباطنية
٢٤	البراهمة
٤٤٧٠٢٧٩٠٢٧٠٠١٤٤٠١٣٢٠٧٣	الثنوية
٤٢١٠٢٠٧	الجهمية
٣٩٣	الحشوية
٣٩٣٠٣٧٣	الحنابلة
٥٠٨	الخوارج
٢٣٦٠٢٠٤٠١٦١٠١٣٢٠١٠٣٠٩٩٠٩٧٠٩٣٠٧٣	الدهرية [اهل الدهر]
٤٧٨٠٤٥٤٠٤٤٧٠٤٤٠٠٣٧٥٠٣٤٩٠٣٠٢٠٢٥٤	
٥٠٢٠٥٠٠	
١٥١٠١٣٤٠١٣٣٠١٣٢	الديصانية
٥٠٨٠٢٥٦٠٢٥٣٠٢١٥٠١٥٨٠٢٤	الرافضة [الروافض]
٤٠٥	الزبراشائية
١٢٤	الزروانية
٥٠٨	الزيدية (من الروافض)
٢٥٠٢٣	السمنية
٠٣٣٥٠٢٨٤٠٢٨١٠١٩٣٠١٦٩٠٨٠٠٢٨٠٢٤	السوفسطائية [المتجاهلة]
٥٤٦٠٥٢٧٠٣٨٢٠٣٧٩٠٣٥٨٠٣٤٦٠٣٤٥	
١٠٤	الصابئة
٧١	الضرارية
٢٩٩٠١٠٤٠٩٧	الطبيعيون
٠٢٧٣٠٢٤٧٠٢٠٠٠١٩٩٠٧٧٠٧٣٠٣٠٠٢٤٠٢٠	العقلاء
٥٢٧٠٥٢٦٠٣٨٦٠٣٧٩٠٣٧٦٠٣٥٣٠٣٤٩٠٣٠٣	
٥٥٧٠٥٣٨٠٥٣٧	
٥١٠٠٣٣٦٠٢٠٧	المتفلسفة [الفلاسفة]
١٣٢	عنانية [عاني]
٢٥٢	الترامطة

٤٠٠
 ٢١٥٢١٤١٧٧١٥٨١٤٥١٠٣٦٥١٣
 ٤٠٢٤٠١٤٥٠٠٣٥٢٣٤٨٢٨٩٢٥٥٠٢٣٣
 ٤٧٦٤٤٧١٤٦٠٤٥٥٠٤٥٢٤٤٨٤٠٥٤٠٣
 ٥٤٠٥٣٧٤٥٠٢٤٥٠١٤٩٧٤٩٢
 ٤٤٠
 ١٣٣١٣٢
 ٢٤
 ٤١٢٣٧٦
 ١٤٤١٣٥١٣٢١٢٤٤٥٠٣١
 ٢١٥١٧٦١٧٢١٦٦١٨٥١٢٧١٠٣٦٦
 ٥٥٥٢٧٦٢٨٨٢٨٧٢٨٦٢٣٦
 ١٢٧١٢٤
 ١٣٨١٣٤١٣٢
 ١١٧
 ٥٥٥٠٥٥٣٣٧٦١٩٩١٨٩١٨٥
 ٦١٤٥٧٤٥٤٤٧٤٥٥٤٤٤٤٣٠٣٣١١٤٩
 ١٠٧١٠٣١٠١٤١٠٠٤٨٠٤٧٧٤٧٣٤٧٠٤٦٨
 ٢٢٥٢١٦١٥٤١٥٣١٤٥١٣٦١١٧١١٢
 ٢٨٦٢٨٤٢٧٩٢٦٩٢٦٣٢٦١٢٥٦٢٤٢
 ٣٠٢٣٠٠٢٩٩٢٩٨٢٩١٢٨٩٢٨٨٢٨٧
 ٣٣٥٣٣٢٢٨٢٢٦٢١٨٢١٧٢١٦٢٣٠٦
 ٢٦٨٢٦٧٢٥٢٣٤٥٢٤١٢٤٠٢٣٦
 ٤٠٠٣٩٧٢٩٣٢٩١٢٨٦٢٨٥٢٧٥٢٣٧٤
 ٤٤١٤٤٠٤٣٩٤٤٣٠٤٤٢٩٤٢٨٤٠٣٤٠٢
 ٤٩٧٤٩٣٤٨٥٤٨٤٤٧٧٤٧٠٤٦٩٤٤٢
 ٥٢٩٥٢٧٥٢٦٥١٧٥١٦٥١٠٤٥٠٨٤٥٠٥
 ٥٦٢٤٥٥٨٤٥٥٥٥٥٣٥٤٦٥٣٧٥٣٣٥٣١
 ٥٦٧

القلانسية
 الكرامية
 الكلايية
 المانية
 الملحة
 المجيرة
 الجوس
 الجسمة
 المسخية
 مرقونية
 مذاهب اهل الحق
 المشبه
 المعتزلة

٤٢٧٤٠٢٤٠٠٠٢٢٦٤٢١٦٤١٩٢٤٨٠٠٧١	التجارية
٥١٠٠٥٠٨٠٤٩٦٤٩١٠٤٧٧٤٦٩٤٣٢	
٥٥٥٠٢٨٨٠١٧٠٠١٦٩٠١٥٤٠١٥٢٠١٤٨٠١٠٣	النصارى
٣٧٠٠٢١٥٠١٥٨٠١٣٢	اليهود

٥- فهرس الأماكن والبلدان

٤٧٤٤٤٦٨	بلخ
٤٧٤٠٣٧٨٠٣٤٤٤٠٢٤٤	بخارى
٣٤١٠٢٨٥	بغداد [بغداد]
٤٧٠٠٤٦٨٠٢٤٨	خراسان
١٠٣	حران
٤٦٩٠٤٦٨٠(ها)٤٣٦٠٤٠٥٠٣٧٣٠٢٤٤٠٢٨	سمرقند
٥٦٧٠٤٧٤٠٤٧١٠٤٧٠	
٥٠	سواد العراق
٣٧٨	قيروان المغرب
٤٧٠٠٤٦٨٠٢٤٨	ما وراء النهر
٤٧٤٠٤٦٨٠٤٠٥	مرو
٣٤٤	مكة
٤٦٩	ديار الترك
٤٧٤	ثغور الترك
٥٢١	اليمامة
٥٥١	تهامة
٥٥١	جبال الترك

٦- فهرس الكتب المذكورة في المتن

أ

٥٦١	لابن فورك	اختلاف الشيخين،
٢١١٤٢٠٩	للتوحيدي	الآراء والديانات،
٤٧١٤١٢٢	للمستغفني	إرشاد (المهتدي)
٤٧١	لأبي بكر محمد بن يمان السمرقندي	الإعتصام
٤٣٦ (ها)	للمبرد	الانتقاد على سيبويه،
٤٢١	للسرخس	الأيمان (كتاب الأيمان من المبسوط)

ب - ت - ث

٤١٢	للاشعري (٢)	بيان اقوال القائلين،
٤٧٣، ٣٩٨	للماتريدي	تأويلات القرآن،
٣٩٩٤٢٠٠	للإسفرائيني	ترتيب المذهب،
٤٧٥	للكلاباذي	التعرف،
٣٩٨٤٣٩٧٤٢١٠٤١٣٠	للماتريدي	كتاب التوحيد،
٤٦٩	لابي بكر الجوزجاني	كتاب التوبة،
٣١١٤٢٠٠٤١٤٨	للإسفرائيني	تعجيز المعتزلة،

ج - ح - خ

٤٧١	لأبي سلمة محمد بن محمد الأزدی	جمل اصول الدين،
	انظر كتاب الجدل	الجدل

د - ذ - ر - ز

٤٧٢	للماتريدي	رد اوائل الأدلة للكعبی،
٤٧٢	للماتريدي	رد اصول الخمسة للباهلي،
٤٧٢	للماتريدي	رد تهذيب الجدل للكعبی،

٤٧٢	للماتريدي	رد كتاب الامامة
٤٧٢	للماتريدي	رد وعيد القساق للكعبي،
٤٧٢	للماتريدي	الرد على القرامطة،
٤٧١	لأبي بكر السمرقندي	الرد على الكرامية،
١٥٩	للجاحظ	الرد على المشبهة،
٤٧١	للمستغنى	الزوائد والفوائد لأصناف العلوم،

س - ش - ص - ض

٢٠٠	للإسفرابيني	شرح الاعتقاد،
-----	-------------	---------------

ط - ظ - ع - غ

١٤٨	لابن كرام	عذاب القبر،
٣٨	لأبي حنيفة	العالم والمتعلم،
٤٦٧	للطحاوي	العقائد،

ف - ق

٤٦٩	لأبي بكر احمد الجوزجاني	الفرق والتمييز،
٣٩	لأبي حنيفة	الفقه الأكبر،

ك - ل

٤٢١	للسرخس	كتاب الأيمان [من المبسوط]،
٤٧٣، ٣٩٨	للماتريدي	كتاب التأويلات القرآن،
٣٩٨، ٣٩٧، ٢١٠، ١٣٠	للماتريدي	كتاب التوحيد،
٤٦٩	لأبي بكر الجوزجاني	كتاب التوبة،
٤٧٢	للماتريدي	كتاب الجدل،
٤٦٩	لأبي بكر الجوزجاني	كتاب الفرق والتمييز،
٢٨٧	لابن الروندي	كتاب علل هشام،

م - ن

١٩٣	للماتريدي	مأخذ الشرائع،
-----	-----------	---------------

١٥٧	للسفى	المبنى على الايجاز،
٤٧٠	لاى بكر العياض	المسائل العشر العياضية،
٥٢٥	للحكيم الترمذى	مسئلة فى سلوك أهل العدل،
٤٦٩	لأى نصر العياض	مسئلة الصفات،
٤٧١	لاى بكر محمد بن يمان السمرقندى	معالم الدين
٢٠٩	لأى القاسم البلخى الكعبى	المقالات،
٣٩٨،٢١١،٢١٠،٧٢	للماتريدى	المقالات،
٢٠١	للتاشى [الاکبر]	المقالات،
٤٣٧	لأى منصور بن أيوب	المقنع،
٥٧٤	للاشعري	نقض اوائل الأدلة للكعبى،
<hr style="width: 20%; margin: 0 auto;"/>		
و — ي		
٤٧٢	للماتريدى	وهم المعتزلة،



٧- فهرس الموضوعات

٥	تقديم الاستاذ الدكتور حسين آتاي
٦	رموز النسخ
٧	مقدمة المؤلف
٩	الكلام في تحديد العلم
٢٠	الكلام في اثبات الحقائق والعلوم
٢٤	الكلام في اثبات المعارف
٢٧	الكلام في العقل انه من اسباب المعارف
	الكلام في ابطال كون ما يقع في القلب حسنة والاهام والتقليد من اسباب
٣٤	معرفة صحة الاديان
٣٨	الكلام في ايمان المقلد
٦٢	الكلام في حدث العالم
٨٢	فصل في حدوث الاعراض
٨٨	فصل في تضامن حدوث الجواهر والاعراض
٩٢	فصل في استحالة قدم الجوهر
١٠٥	الكلام في أن العالم له محدث
١٠٩	الكلام في توحيد الصانع
١٢٤	الكلام في ابطال قول المجوس
١٣٢	الكلام في ابطال قول الثنوية
١٤٥	الكلام في نفي كون البارى عرضاً
١٤٨	الكلام في ابطال قول من يقول ان البارى عز وجل جوهر
١٥٨	الكلام في ابطال قول المجسمة
١٦٠	فصل في الاختلاف بين الاسم والمسمى

١٧٧ فصل في الاختلاف في حد الجسم
 فصل في بيان استحالة وصف الله تعالى بالصورة واللون والطعم والرائحة
١٨٦ وغير ذلك
١٨٧ الكلام في ابطال التشبيه
٢٠٥ فصل في اختلاف كون الله تعالى شيئاً
٢٠٦ فصل في المماثلة
٢٠٩ فصل في مائة الله
٢١٥ الكلام في استحالة كون الصانع في المكان
٢٤٦ الكلام في اثبات صفات الله تعالى
٢٥٦ فصل في اختلاف كيفية علم الله تعالى
٢٦١ فصل في الاختلاف في الصفات الثبوتية
٣٣٩ الكلام في نفي الحدوث عن كلام الله تعالى
٣٩٣ فصل في ان القرآن غير مخلوق
٣٩٣ فصل في ان القرآن كلام الله
٣٩٤ فصل في ان العبارات حكاية عن كلام الله تعالى
٣٩٦ فصل في الفرق بين الكلام والمسموع
٤٠٠ الكلام في ان التكوين غير المكون وانه أزلي غير محدث ولا حادث
٤٩٠ الكلام في ان الارادة صفة لله تعالى أزلية
٥٠٤ الكلام في بيان ان صانع العالم حكيم
٥٠٨ الكلام في إثبات جواز رؤية الله تعالى في العقل ووجوبها بالسمع
٥٨٢ فهرس الفهارس



بكل موجود فهو جاس الروية والله الرحمن والفاضل المشيئا بالارادة والدرهه ١٨٤٠
 والاروصف محجوبها يمكن جعلها في الوجود غلضا لها لوجوده ليس بعلها به على الحد ١٨٠٠
 وتكون الوجود الى الغايب محجوبها لوجوده ودان روية الباري هل هذا بانها على ارجح من ١٨٠٠
 الى التناهد من الحدسية ما لمصلحة وانها الى الشاع وغيره كذا وصان وجوده ليست له ١٨٠٠
 التي لا تتوقفها نونها ما سبها هذه التلايل فان قيل فيجوز ان يكونها روية لا يحده للبرهان اذ هو
 على الوجود في الوجود وخصه منها ما عرفت عن العمل المطلقة للروية لاجلا وسئلوا ما وجدوا
 الذين لا افانته وتمسكي بالوجود ورفعت الالاميل العقلية لا يحول العقله من اهرم الصانع ما
 مقنونة الوجود اهرام موجود ليس هو الجوهر والاجرم ولا يستعمل ولا مستقبل وغيره كما كان اهرام
 ولتقوم اهرامه وشبهه وتكون على انهم طريق لسانات المعاني اهرام بروك ولا الكون كخطية و
 فاستاد اهرامه في نونها اول مصلح هذه المسئلة للمعاني من الالاميل العقلية وتكونها من غير
 اهرامه من اهرامه شوية وجب تفصيل وجوده وان قام على بوند وجوده الالاميل الضليلة واد
 فزعا هو انه تعالى عن انما ت للروية التي هي من اهرامه وجود الالاميل في اوقامه بعد ان
 في كل بعد ذلك في انما ت في كل من اهرامه ورافته ووجبه ان شمس الله في حساب الى
الكلام
 من انما ت عن الكلام الى الشدة ولا علق في حقها ما ياتي دور عن الوصف له بالاجابة بعد ابعاد ١٦٧٤
 عن الالاميل في نونها كاهن لعلته لعلته في انما ت في كل من اهرامه ان انه تعالى في كل من اهرامه
 وهي في العنصر حكيمه مستحق ذلك انما ت في كل من اهرامه في كل من اهرامه من اهرامه
 انما ت في كل من اهرامه من اهرامه في كل من اهرامه في كل من اهرامه في كل من اهرامه
 انما ت في كل من اهرامه في كل من اهرامه في كل من اهرامه في كل من اهرامه في كل من اهرامه
 وما في كل من اهرامه في كل من اهرامه في كل من اهرامه في كل من اهرامه في كل من اهرامه
 شمس اذ في كل من اهرامه في كل من اهرامه في كل من اهرامه في كل من اهرامه في كل من اهرامه
 ما لا يقع في تحصيله الا من اهرامه في كل من اهرامه في كل من اهرامه في كل من اهرامه
 ولان في كل من اهرامه في كل من اهرامه في كل من اهرامه في كل من اهرامه في كل من اهرامه
 وهو في كل من اهرامه في كل من اهرامه في كل من اهرامه في كل من اهرامه في كل من اهرامه
 ولان في كل من اهرامه في كل من اهرامه في كل من اهرامه في كل من اهرامه في كل من اهرامه
 كذا في كل من اهرامه في كل من اهرامه في كل من اهرامه في كل من اهرامه في كل من اهرامه
 في كل من اهرامه في كل من اهرامه في كل من اهرامه في كل من اهرامه في كل من اهرامه

(أ) أحمد ثالث، طوبقاني سراي، الرقم: ١٨٦٦.

الورقة الأخيرة للجلد الأول

وتمسكوا بالوهم ورفضوا الدلائل العقلية وتجنبوا على المنطلقة في
 لفهم الصانع مما لا يتصور في ادقاهم موجود ليس بجزء ولا جزء
 ولا جسم ولا متصل ولا منفصل وظهر ذلك اذ سمع نواب ولفنوم اذ سمع
 شبهة وسدوا على انفسهم طريق اثبات الصانع الذي لا ريب له
 ولا الفكرة تحتبط به وان قامت الا دلة على بيوته اذ لم يقادوا في
 هذه المسئلة لما قامت من الدلائل العقلية والحجج التي هي هذاتنا
 لدينه ونفع علينا طريق التمييز بين الحج والشبه والصلة على النبي
 المصطفى واله الذين هم للدين نظام ونفع للمخلق اعلام والمختر قادة
 ولاهل الملة سادة واذا فرغنا بحمد الله عن اثبات الروية
 التي هي من احكام وجود الصانع او قيامه بذاته فتمت
 بعد ذلك فيما يتعلق بحكمته جل وعلا ورايته ورحمته ان شاء الله تعالى

الكلام في اثبات النبوة والبرائة

ايضا اذا ثبت ان الله تعالى حكيم لا يخرج فعل من افعاله عن حكمته
 الى السفه ولا يجزي به شئ مما ياتي ويذر عن الوصف له بالاصالة
 فبعد انقاد اجماع عن القائلين بنبوت الصانع على هذه الجملة لعلوا
 في افعال متعينة ان الله تعالى هل يجوز ان يفعلها وهما في انفسها
 حكمة امر في سفه لئلا ذلك امر سالا الله تعالى واحدا قد امنطفه
 من خلقته الى عباده ليعين لهم ما يحتاجون اليه من مصالح الدارين
 اختلفوا في نجوازه وكونه حكمة فقال ائمة الهدى وقادة الخير
 وحكما البشر انه حكمة وصواب وقد ارسل الله تعالى الى المخلق رسلا
 مبشرين ومنذرين وايدمهم بالحجج والدلائل وقالت طوائف
 من الناس بامتناعه في نفسه واختلفوا في علته الامتناع فذهبت
 طائفة انه لو ثبت لتفهم سفها اذ فيه امر ونهي وتكليف وتحريم

(ب) بايزيد، الرقم: ٣٠٦٣.

الورقة الأخيرة لهذا الجلد

بسم الله الرحمن الرحيم
 الحمد لله تعالى على منة النبي لا يحيط بها الذر ونعم الذي لا يتجزأ الإحصاء
 به الهدى واستهدى لهضوات القول والعلم استعصمه عن فتور الزرع والمثل
 واستوره مواد التأييد وارعبت البر من فماد الاوسار والسيدد وابوكلبر
 في الامور كتابا علمه واشهد من الجود والحق الله واسان ان فضل علم الله
 من فضلات الشرك ومقربنا في ذلك بطلان الغي محاسب السيد
 وقابله الخبير ونق النبي وعلم انه الذي من معصاته الظلام فاصحاب الذين
 من قارة الامام وودع اجلس الاسلام ونعمه فان اصدقاني طلبوا مني
 ان اكتب لهم فاجتس من الدلائل على المسائل الاعتقادية وايسر لهم ما كان
 يفتقد من سلف من مشايخ اهل السنة والجماعة من الله ارفاجهم لتيسر
 خراسهم وانظار هذا السيد خصوصهم والمغاي لليلة والكتب الغنوة خصوصا
 عن الاشغال نابرا وما دونها من الدلائل والظن من المسائل التي لا يقم
 التمسك بها من العباد بين الاطباء والاشارة لهم اليها وسور القابله
 ولا يتطرا على من اراء ومطالعة ما في الوقوف على ما تضمنت العلم من
 تجلبي على الاقدام على المطالعة ما انا مجبور على اشارة الاصحاب وان كان
 مضى عنه من الانصاف في ايلة البضاعة بل تجوز عن اقل الشهادة والله
 اعلم من استكنا . وفيه من ترك علم من الموزونة ودماء وبيوتهم في العلم
الكلاخ **مخالف** **العلم** اخلف اهل الكلام في تحديده العباد
 فرغ ابراهيم الخليل المذكور بالحق في الاعتياد التي على ما توتروا في العلم من
 حيث المعزل ورغوا ان ما طرد اعتقاد العاصم التي اعتقدت بعد ذلك انما هو
 الصانع ووجدانته ووجه الرسالة فان هذا الاعتقاد والاعتقاد التي على ما توتروا
 لان ما اعتقدت على ما اعتقدت وضع ذلك من هذا الاعتقاد يعلم لان اهل العلم
 لا يتم ان يكون منسوبا وانما كما يعلم الثالث بالجراس المنسب اليه من جانب العلم
 والاصحح والاشهر في البروق والفتن والفتن بالهدى في علمه سبحانه
 ويزوجهم واخذ في خلا واحده في مكانه وكان النبي اعلم من جبروا اراءه في العلم

٧٧١

(د) داماد ابراهيم باشا، الرقم: ٧٧٨.

الورقة الأولى

تليان ما اعترن بالبروت في الساهد من الخاسه والمقابل وانصار الشلوع وغير ذلك
 اوصاف وجود وليست بالقرائن اللازم لها لثبوتها بدونها فانبعنا هذه الدلائل وان
 لم يقع في اوصافنا روت لا لهذا القرائن لما ان المعقول على الوجود دون الوهم
 وحصوله اعرضوا عن العلة الخلقية للوجود اصلا وتمسكوا بما هو حقيقيا من القرائن
 الانشائية وتمسكوا بالوهم فخلصوا الدلائل العقلية ونحوها على المعقل من علم الصانع
 بما لا يتصور في اوصافهم موجود ليس بعرض ولا جوهر ولا جسم ولا متصل ولا منفصل
 وعيهم ذلك اوسع باب وتعميم اوضح سببه وسدوا على انفسهم طريق ابطال الصانع
 الذي لا وهم ولا الفكر في تحييط به وان قامت الادلة على ثبوته اذ لم يتفادوا وان
 المسئلة لما قامت من الدلائل العقلية وجعلوا ما حوص به على تضامهم فتمسكوا بالثبوت
 ثبوته واستغفروا وجوده ووجوده الدلائل العقلية والمحدثة التي هو اباها وفيه علمها
 طريق التمييز بين الحق والشيء والصلوة على النبي المصطفى والم المومنين في
 نظام والحق اعلام والحقوق فادة للاعمال فارة واذا فزعنا سبحانه عما يشره
 التي من احكام وجود الصانع او قيامه بدائه من ذلك بعد ذلك مما يتعلق بحكمته
 جبريلا وبراهينه وبرحمته ان شاء الله تعالى **السلام في ايات**
النبي في الرتبة ثم اذا انت ان الله تعالى حكيم لا يختر الخ فخره تعالى
 عن الحكمة الى السفسف ولا يخلو في س ما ياتي ونزعت الوصف له بالاصح بعد
 انحاء والاجماع عن التالين بعبود الصانع على هذا الجمله اختلفوا في تعال
 متعينة ان الله تعالى هل عزوان نفعها وعلين من انفسها حكيم ام سفسف ممن ذلك
 ارسال الله تعالى واحدا ثلدا صغناه وحليته العبادة ليقين لهم ما يحق جوار الله
 من مصالح الدارين واختلفوا في جواره وكونه حكيم فعال اعته الهدى وقادة
 تخير وحكام البشر ففهم الله انه حكيم وصواب وقد ارسل الله الى الخلق
 وملائسته من وحذرن وايذم بالحق والدلائل وقالت طوائف من الناس باحتساء
 في نفس ومد اختلفوا في علم الامناع مذهبت طائفة ان ان لو بدت لثقتين
 سوا اذم امر ونهى وتكليف وتحريم وتحليل واجد تعالى لا يوق به الامر والنهي
 في تفهم اذ الامر ما لا ينع من تحصيله للامر والنهي عما لا ضرور في فعله للمنافس

وجود

بطله

وان نام

الرقم

(د) داماد ابراهيم باشا، الرقم: ٧٧٨.

الورقة الأخيرة لهذا الجلد



مأخذ في علم الكلام للبصرة

حسب الله وصلى
من الكتب التي وفقرنا الفقيه
الذي ربه ذي المواب
ميرزا محمد بن حاج مصطفى
بن محمد بن

نسخة الاوثة
للمستفي
رحمة المولى

1395 167 / 1968



SULEYMANI

(س) سرز، الرقم: ۱۳۹۵.

| ظهر الورقة الأولى

BOLSHAYA Q. KOTOPH	
MIRMI. Barinai Seraj	
E	1895
№...	297.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
قال الشيخ الأمام الأجل الأستاذ أبو المعين سيف الحق
قانع المحدثين يمون بن محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن
مكحول بن الفضل العسفي غفر الله له وتجاوز عنه بمئه
وكرمه أحمد الله على منته التي لا يحيط بها الحد ونعمه
التي لا يبلغها الإحصاء والحد واستهد به لصواب القول
والعمل واستعصمه عن موارد الزيف والمائل
واستوهبه مواد التأييد وارغب إليه هـ

في فوائد

(س) سرز، الرقم: ١٣٩٥.
الورقة الأولى

البرودة التي هي من اعكام وجود العانع او قياسه بذاته فنتكلم بعد ذلك فيما يتعلق
 بكونه يتلذذ علواً ورائته ورحمته لشانه تعالى والمجده في العالمين والصلوات على محمد وآله
الكلام في ايات النبوة ولما سئل عن قوله تعالى لما خلقنا الانسان
 فاعلم فاعلم من قوله تعالى عن الحكمة الى المسفة ولا خلاف في معنى ما ياتي ويذكره القائلون
 ان باه صابته فبعد الفقار في جماع عن القائلين بقبول الصانع على هذه العلة اختلفوا
 في افعال تعينه ان الله تعالى فعل جوارس فعلها وهل هي في انفسها حكمه ام هي
 سفة فمن ذلك رسالة الله تعالى في اجلا قد اصطفاه من خلقه الى عبان الذين
 لهم ما يفتنهم جوارس اليه من مواج الذل من اختلفوا في جوارس وكونه حكمه فقال الله المذكي
 وكان الخبير وحكم البشر حكمه ومواج وقد ارسل الله تعالى الى الخلق ذبيلاً
 مبشرين ومنذرين في اياتهم بالبحر والبر واليابس قالت طائفة من الناس استماعه من الله
 واختلفوا في مهلة الاستماع فذهب طائفة الى انه لو ثبت تضمن سفة او غيره
 امر ونهي وتكليف او تحريم وتخليد الله تعالى لا يلقى به الاجر والنهي والتحريم اذ
 الامر بلا نفع في تحصيله للامر والنهي بحاله ضروري في قوله المناهي سفة وتحريم
 ما لا حاجة للمحريم فيه بخلاف الله تعالى فجعل سفة والتخل الى الصفا
 بذهب طائفة من الناس بسون الخلق الواحد منهم الخليل وهو الذي خلق
 عذارة عن رغبة الطاعة واعرض عما يدعو اليه عقله ويزجره عنه وانما
 في شرارته وطغيانه وطاوعه هواه ونفسه الكارة بالسوء في جميع ما قيلت
 اليه وعند انكشاف القناع عن ملكون منها امكن من المتبصرة بالتصوف
 وارتفاع المنافع مستور سوايهم يعلم انهم من دول الفرق وهم القائلون

(س) سرز، الرقم: ١٣٩٥.

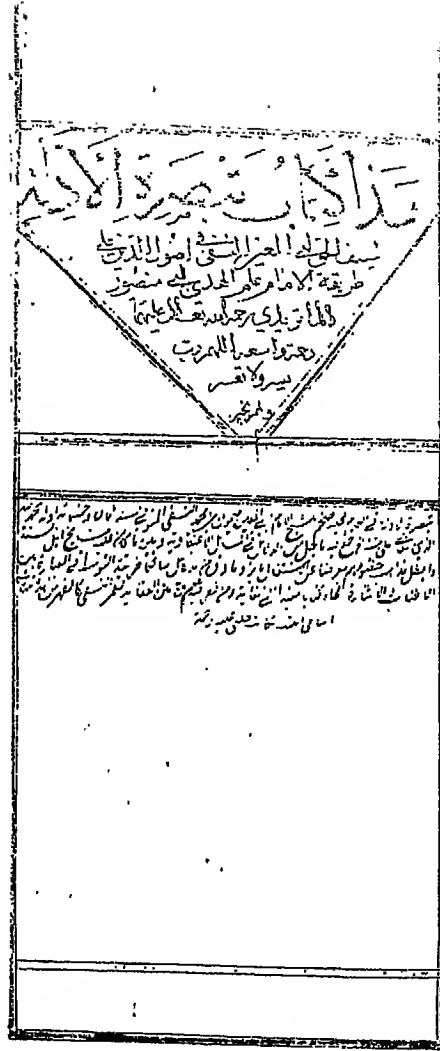
الورقة الأخيرة

مخطوطات / ٤٩٦
مخطوطات / ٤٩٦


٤٩٦ : ورق

قيصري (ق)

العقيد
مخطوطات
٤٩٦



(ص) قيصري، راشد أفندي، الرقم: ٤٩٦.
ظهر الورقة الأولى



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ صَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ عَلَى اللَّهِ
 قَالَا الشَّيْخُ الْأَمَامُ الْأَجَلُ الْأَسْنَادُ أَبُو الْعَيْنِ سَيِّدُ خَوَاصِّ الْمَدِينِ
 يَبْتَدِئُ بِمُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ كَعْبٍ أَبِي الْفَضْلِ الشَّقِيقِ عَفْوًا
 اللَّهُ لَهُ وَمِنْهَا وَرَعْنَهُ مِنْهُ وَكَرَّمَهُ أَحَدُ اللَّهِ عَلَى مَنْشَاهِ الْبَيْتِ الْأَيْمَنِ
 الْحَدِّ وَبِعْمَالِهِ لَا يَسْتَلْفِنَا إِلَّا خَصًّا وَالْعَدَّةُ وَأَسْتَهْدِيهِ لِنُصُورِ
 الْعُقُولِ وَالْعَمَلِ وَأَسْتَعِصِمُهُ عَنْ مَوَارِدِ الزَّيْبِ وَالْحُلَّةِ وَأَسْتَوْفِيهِ مَوَازِينَ
 الْمَالِيَةِ وَأَزْعِمُ إِلَيْهِ فِي عَوَائِدِ الْإِرْشَادِ وَالْمُسْتَدِيدِ وَأَتَوَكَّلُ عَلَى
 الْأُمُورِ كُلِّهَا تَعْلِيهِ . وَأَبْتَازُ مِنَ الْحَوْلِ وَالْعَقْوَةِ إِلَيْهِ . وَأَسْأَلُهُ أَنْ يُصَلِّيَ
 عَلَيَّ مِنْ نَعْدَائِهِ مِنْ مُضَاهَاتِ الشُّرْكِ . وَمُؤَقَّاتِ الْهَلَاكِ . وَفَلَّاتِ
 الْعَمَى مُحَمَّدٍ سَيِّدِ الْبَشَرِ وَقَائِدِ الْخَيْرِ وَبَنِي الرَّجَّةِ وَعَلِيٍّ إِلَهِ الَّذِينَ هُمْ
 مَصَابِيحُ الظُّلَمِ . وَأَوْصِيَاءِ الَّذِينَ هُمْ قَادَةُ الْإِيمَانِ . وَقُدُورَةَ أَهْلِ الْإِيمَانِ
وَالْعَجَلُ فَإِنْ أُنْصِدَ قَائِمٌ ظَلَمُوا مَعْنَى أَنْ كَتَبْتُ لَهُمْ مَا جَاءَ مِنَ الدَّلَائِلِ
وَالْمَسَائِلِ الْأَعْتِقَادِيَّةِ . وَأَبْتَنُ مَا كَانَ يَحْتَدُّ عَلَيْهِ مِنْ مَسَائِلِ
 مَنْ مَشَى فِي أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ فَذَرَسَ اللَّهُ أَرْوَاحَهُمْ لِنُصْرَةِ مَذْهَبِهِ
 وَأَبْطَلَ مَذَاهِبَهُمْ خُصُومَتِهِ مِنَ الْعَائِلِيَّةِ وَالنُّكَلِ الْقَوِيَّةِ مُعَرِّمِهِ
 عَنْ لَا سُنْفَانَ بِإِسْرَادٍ مَادِقٍ مِنَ الدَّلَائِلِ وَالطَّفِيفِ مِنَ الْمَسَائِلِ
 سَأَلَكَ طَرِيقَةَ التَّوَسُّطِ فِي الْعِيَاةِ . بَيْنَ الْأَطْيَابِ وَالْأَشَارِ
 لِقَعْمِ الْغَائِيَةِ وَسَوْفِيهِ لِمَا يَدُ . وَلَا يَحْتَدُّ عَلَى أَنْ تَنْظُرَ
 مَا فِيهِ الْوَقُوفُ عَلَى مَا لَحِقَتْ الْبُرْهَانَةُ مِنْ مَتَابِعِهِ فِي أَيِّ تَلَاوُحِ
 عَلَى مُضَلُّوبٍ تَمَازُجُ الْجَمْعِ عَلَيْهِ مِنْ بِيَارِ الْأَسْتَعَاثِ . وَإِنْ كَانَ يَصِيرُ
 عَنْهُ مِنْ لَا يَصَافُ لِقَعْمِ الْبِضَاعَةِ لِخُورِجِيٍّ مِنْ قَبْلِ لِقَعْمَانِ
 وَإِنَّ تَعَارِيْفَ الْبَلَدِ مِنْ سُنْكَرَادٍ وَدَعْمِينَ مِنْ تَوْكَلِ تَعْلِيهِ فِي مَوَارِدِ
 وَدُنْيَاهُ رَهْمًا وَخُسْبًا وَأَنْعَمَ . عَيْنِينَ
 خَتَمًا عَلَى مَا جَاءَ فِي تَجْدِيدِ الْعِلْمِ وَتَعْمِيقِ الْبُقَاةِ
 مَعْرِفَةٍ . كَعْبِي



(ص) قيصري، راشد أفندي، الرقم: ٤٩٦.
الورقة الأولى

Soleiman	U	Y	10	h	1	h	1
Rec.	Falah						
Year							
Ed.	1951						

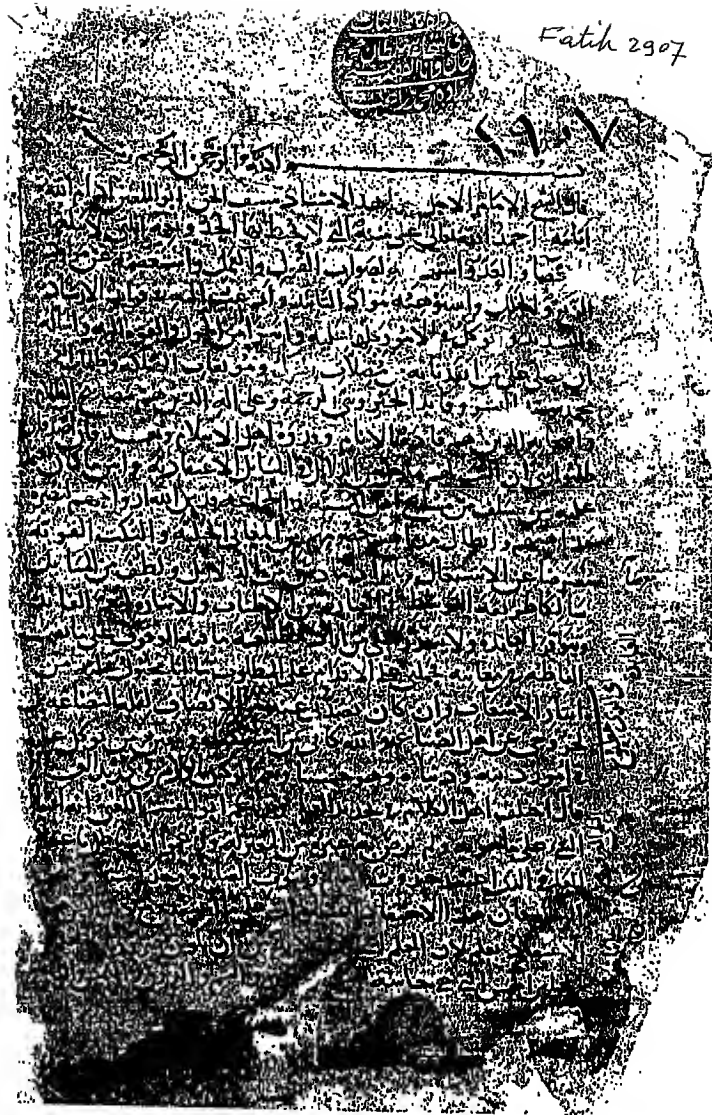
كتاب
 في الجغرافيا الهندية على المنهج الحديث
 تأليف
 السيد محمد باقر
 مدرس الجغرافيا في جامعة طهران
 الطبعة الأولى
 سنة 1331 هـ
 ك 3004

كتاب
 في الجغرافيا الهندية على المنهج الحديث
 تأليف
 السيد محمد باقر
 مدرس الجغرافيا في جامعة طهران
 الطبعة الأولى
 سنة 1331 هـ

كتاب
 في الجغرافيا الهندية على المنهج الحديث
 تأليف
 السيد محمد باقر
 مدرس الجغرافيا في جامعة طهران
 الطبعة الأولى
 سنة 1331 هـ

(ف) الفاتح، الرقم: ٢٩٠٧.

ظهر الورقة الأولى



(ف) الفاتح، الرقم: ٢٩٠٧.
الورقة الأولى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين

عبد الوهاب

١٨٩

الاجتهاد في...

...

... كتاب ...

المحاجة في...

البلغ في...

تأليف...

... كتاب ...

... كتاب ...

... كتاب ...

... كتاب ...

... كتاب ...



... كتاب ...

(ف) فليج على باشا، الرقم: ٥٠٦.

ظهر الورقة الأولى

اذ وقع شبهة وسببه و اعلى بالنسبة طرفين انما الصانع الذي لا وهم يدركه ولا التفكير
 يتجرب طبعه وان قامت الهجولة على شئ منه اذ لم يتبادر وانى هذه المسئلة بل ما قامت من
 الارباع العقلية و جعلوا ما يخرج من اوقهاهم من جملة ما لم تدع شئ منه في لسان خلق
 و جرحه وان قام على نسوة و وجوهه الذي هو العقل المتعلقه و الحمد لله الذي جعلنا بالدينه و فتح
 علينا طرق التماس من الخيرة و النيرة و الصلوة على النبي المصطفى و المراد من هم الذين نظام بها
 و الحق اعلام و الخلق فاجدة و الصلة الملة سارة و اذا فرغنا حمد الله تعالى عن انشاء الاربعة التي هي في
 من احكام وجود الصانع او قيامه بذاته فنكلم بعد ذلك فيما يتعلق بحكمة جلاله و علاوة و جلاله
 ثم اذا ثبت ان الله تعالى حكم لا يخرج فخلق من
 افعاله عن الحكمة الى السعة و الخلق في شئ مما ياتي و يذرع عن الوصف له بالاجابة في بعد
 لاجماع عن الناظرين بل هو الصانع بما هذه الخلة اختلفوا في افعال متخيرة ان الله تعالى فعل
 يجوز ان نعملها و فعله في الغم بالحكمة ام هي سنة فمن ذلك ان سال الله تعالى و اجرا قد اذنه
 اصطنعه من خلقته الى عباده لبيتين هم ما يحتاجون اليه من مصالح الدين و اختلفوا
 في جوابه و كونه حكمة فقال المنة المهديك و فاجدة الخير و جلا البشر انه حكمة و جوابه قد
 ارسل الله تعالى الى الخلق رسلا مبشرين و منذرين و ايدهم بالحق و الالاء و قالت طوائف
 من الناس يا مناه في نفسه و اختلفوا في علة تراءى فادعت طائفة الى انه لو ثبت لخصم
 سفرها اذ فيه اجز و نهى تكلف و تجريم و تجليل و الله تعالى لا يخلق بظلم و الهى و التجريم اذ ما
 بما لا يقع في تحصيله للاسرة النهى مما لا ضرر من فعله للناسي سعة و تجريم ما لا حاجة اليه
 يخلق و الله تعالى محتر عن السنة و الخلق الى هذا بذهب طائفة من الناس لسمي
 الخلق الواجب منهم الخلق و هو الذي خلقه عذره عذره و البطاعة و اعترض عما يدعون اليه
 عمله و يزجون عذره و انما تكلمه و طبعها له و جاوره و ونسبه لاجارة بالهوى في جميع
 ما ميلان له و عذرا كذا في القناعة عن كذا في ضمائر كذا من المتكسرة بالهوى في
 و ارتفاع الخلق و مسلك من سواهم يعلم انهم من هذه الفئة و هم القائلون بالاجابة طهر الله
 بلا اكل اعلام علمهم و عظيم الضعف عن علم المسلمين عن انواع تكايدهم و غير اهلهم و من علمهم عن النبي

من الخيرة و النيرة
 اثبات النبوة

سانهما كذا و كذا
 در كارت تا اهل

(ق) قايج على باشا الرقم: ٥٠٦
 الورقة الأخيرة

لش

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اجرد الله تعالى على منتهى
 واستشهد به لصواب العو
 واستنوه منه مواد التأييد
 وأبو كل في الأمور طها علمه وأتبرأ من الجول والفتوة الله وأعماله ابن
 نصلي على من انقذنا به من مضلات النيرك وموقبات الهلكة وظلمات
 العي محمد سيد البشر وقابله الخيرو في الرحمة وعلى اله الذين فهم مضامير
 الظلام واحسانه الذين هم قاذرة الانام وقدوة اهل الاسلام وبعضها اصطفى
 طلبوا به ان اكلت لهم ما جاز من الدلائل في المسائل الاعتقادية وابتنى ما كان
 يعتمد عليه من سلف من مشايخ اهل السنة والجماعة قد رايه ارواحهم
 لنصره مذاهم وانطلق مذاهب خصوصهم من المعاني الجلية والنكت القوية
 بغير صاعن الاستعمال بايراد ما ذكر من الدلائل والكلف من الما ليا لها
 طرئمة التوسط في العبارة من الاطناب والاشارة لتمام الفائدة وتوفيق العايدة
 ولا يتعدر على من اراد مطالعة ما فيه الوقوف على ملتحضات الفاظ من
 محاسن بل على الاقدام على المطلوب ^{الذي} فانا نجول عليه من ثمار الاستغناء
 واركان يفتخر عنه من الانصاف لقله البضاعة بل الخروج عن اهل
 الصناعة والله عالم في من استكناه ونهض من فوكل علمه في امور دينه
 ودماه وهو حسينا ونم الوكيل
 اختلف
 اهل الكلام في جدد العلم وتعم احوال القاسم السلي المعروف بالكلبي انه اعتقاد
 النبي على ماهويه ولم يرض عنه من المعتزلة وزعموا انه باطل باعتقاد الهامتي
 الذي اعتمد حدوث العالم وثبوت الصانع ووجد الله وصحة الرسالة فان
 هذا الاعتقاد اعتقاد النبي على ماهويه لان ما اعتقده على ما اعتقد ومع ذلك
 اس

(ل) لالهى، الرقم: ٢١٦٢.
 الورقة الأولى

للروية أصلاً ونيتكوا ما وجدوا من القرآن لا نفاقه وتمسكوا بالوهم ^{فغير}
 الدلائل العتلة وفتجوا على الميطله في بضم الصانع ما لا مستورة أو صام ^{من}
 موجود ليس عرض ولا جوهر ولا جسم ولا متصل ولا منفصل وغير ذلك
 أو بفتح باي ولفظهم أوضح شمه وسدوا على أنفسهم طريقاً سادات الصانع
 الذي لا وهم نذيركم ولا الفكرة الخطيه وان قامت الأدلة على ثبوته اذ لم
 يفتادوا هذه المسئلة لما قامت من الدلائل العتلة وجعلوا ما يخرج عن
 أو هامهم من جهه ما تمنع ثبوته واستحل وجوده وان قام على ثبوته ^{وجود}
 الدلائل العتلة والحمد لله الذي هدانا لهذا الذي كنا لنهتدي لولا أن
 أرسلناك بالبينات والبراهين والحمد لله الذي هدانا لهذا الذي كنا لنهتدي لولا
 أن أرسلناك بالبينات والبراهين والحمد لله الذي هدانا لهذا الذي كنا لنهتدي لولا
 أن أرسلناك بالبينات والبراهين والحمد لله الذي هدانا لهذا الذي كنا لنهتدي لولا
 أن أرسلناك بالبينات والبراهين والحمد لله الذي هدانا لهذا الذي كنا لنهتدي لولا

عدد ورثته
 ٣١

سئل حكيمته حلة علا ورافته ورحمة ان شاء الله تعالى
 م اذا امت ان الله تعالى حكم لا يخرج فعل من افعاله عن
 الحكمة الى السفه ولا خلو في شيء مما يأتي ويذهب عن الوصف له بالاجابه فبعد
 اعتقاد الاجماع عن العاقلين سموت الصانع على هذه الخلة اختلفوا في افعال
 متبنيه ان الله تعالى هل يجوز ان يفعلها وهل هو في انفسها حكمه ام هي سفه
 من ذلك ارسل الله تعالى واحداً من اصطفاه من خلقه الى عباده ليقول لهم
 ما يحبون الله من مصالح البراري اختلفوا في جوازها وكونه حكمه فقالوا
 الهدى وقادة الخبر وحكما البشر نصروهم انه انه حكمه وهو ابواب وقد
 ارسل الله تعالى الى الخلق و سلامته من ومنذرين وايدهم بالحق والدلائل
 وطالت طوائف من الناس باسماعه في نفسه واختلفوا في علمه الامتاع ^{هت}
 الى انه لو ثبت لتضمن سفها اذ فيه امر ونهي وتكلف وحرم وجليد الله تعالى
 لا يلقى الابن والنهي والحرم اذا لا يفر ما لا يفر في حصيله للامر والنهي عما لا

(ل) لالهلى، الرقم: ٢١٦٢.
 الورقة الأخيرة للجلد الأول

Fatih nüshasının aynı sayfasında başka bir icazet rivayetine de rastlıyoruz. Bu görüldüğü gibi önceki icazetin Hafızuddin Buhari'den öncesini ihtiva ediyor.

ثم رواية التمهيد وسائر مصنفات المصنف وهو الامام الزاهد المحقق والكامل المدقق
رئيس اهل الفضل والبراعة عمدة اهل السنة والجماعة سيف الدين ابو المعين ميمون
ابن محمد بن محمد المكحول النسفي رحمه الله تعالى (بلغتني) برواية الامام الرباني العامل لضمداي
مولانا حافظ الدين محمد بن محمد بن نصر البخاري رضى الله تعالى عنه، أتابه بجمته قال:
اخبرني العلامة العالم استاذ بن ادم الاستاذ الكبير شمس الدين محمد بن عبد الستار
محمد العمادى الكردرى قال: اخبرنى شيخ الاسلام صاحب الهداية برهان الدين
ابو الحسن على بن ابى بكر عبد الجليل بن الخليل الرشدانى المرغينانى قال: اخبرنى
الشيخ الامام الزاهد ضياء الدين محمد بن الحسين بن ناصر عبد العزيز الثوسونى
قال: اخبرنى الشيخ الامام علاء الدين ابو بكر محمد بن احمد بن بنى احمد
السمرقندى قال: اخبرنى الشيخ الامام سيف الحق ابو المعين النسفى وهو المصنف
رحمهم الله تعالى.

TEBSIRA'NIN İCAZET SENEDİ

Fatih No : 2907, Beyazıt No : 3063 ve başka nüshalarda Tebsiratü'l-Edille'nin icazet senedine muttali olunmaktadır. Nüshaların metne başlamadan önceki sayfalarında verilen bu icazetnamenin önemine binaen buraya alınmasıyla âlimler arasındaki icazet silsilesini ve aralarındaki hoca, öğrenci münasebetlerini, dolayısıyla eğitim tarihine olacak yardımını tesbit etmekte faydalı olacağına inanıyoruz.

1-b- الفاتح و 1-b- بايزيد

يقول كاتب اصله وهو الشيخ الامام العلامة فقير عفو الله تعالى محمد بن محمد بن السابق الحنفى الحموى (١) لطف الله تعالى به انه يروى هذا الكتاب وهو تبصرة الادلة في اصول الدين لسيف الحق ابي المعين النسفى عن شيخه الامام [ب. العالم: الفاتح] العلامة محقق عصره كمال الدين محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد الشهير بابن همام الدين الحنفى (٢) وهو عن الشيخ سراج الدين عمر بن علي [الكنانى: ف] الشهير بقارغى الهداية (٣) وهو عن الشيخ علاء الدين السيرافى (٤) وهو عن السيد جلال الدين شارح الهداية (٥) وهو عن شيخه علاء الدين عبد العزيز البخارى صاحب الكشف والتحقيق (٦) وهو عن الشيخ استاذ العلماء محمد بن محمد بن نصر البخارى المعروف بمحافظ الدين الكبير (٧) وهو عن الشيخ شمس الائمة محمد بن عبد الستار ابن محمد العمادى الكردى (٨) وهو عن شيخ الإسلام صاحب الهداية (٩) وهو عن الشيخ ضياء الدين محمد بن الحسين بن ناصر بن عبد العزيز النوسوجى (١٠) وهو عن الشيخ الامام سيف الحق ابي المعين النسفى المصنف. وجميع مصنفات هذا المصنف بهذا السند. والله اعلم

- (١) توفى (٩) (٢) ٧٨٨ هـ ١٣٨٦-١٤٥٦ م، (٣) توفى ٨٢٧-١٤٢٣ م (٤)
توفى ٧٩٠ هـ، ١٣٨٨ م (٥) توفى فى ٧٧٦ هـ ١٣٦٥ م (٦) توفى ٧٣٠ هـ ١٣٢٩ م
(٧) ٦١٥-٦٩٣ هـ ١٢١٨-١٢٩٣ م (٨) ٥٩٩-٦٤٣ هـ ١٢٠٢-١٢٤٥ م
(٩) توفى ٥٩٣ هـ ١١٩٦ م (١٠)

gösterirken normal olan kural sembolik harfleri alfabetik sırayla zikretmekdir. Bazan buna riayet ettik. Matbaada fazla karışıklığa sebep olmamak için bazan nüshaların inceleniş sırasına göre yapıp öyle bırakmak mecburiyetinde kaldık. Önemli olan nüshaları farklarına göre zikretmektir.

Bütün nüshaları, her farkta zikretmek gereklidir. Ama çok yük yüklediği için bazan yanlış fark gösteren nüshayı zikrettik ve bazan yalnız tek nüshada ise yalnız onda olduğunu belirtmek için (fakat = نقط) kelimesini ekledik. Tashihleri yaparken metine aldığımız ibarenin bazan birkaç nüshasının birleştirilmesiyle meydana getirildiği haşiyedeki notlardan kolayca anlaşılmasına dikkat ettik. Elimden gelen azamî titizliği gösterdim. Kusursuz yalnız yüce Allah'tır. Kusurlarımın affını onandilerim.

daha kolay anlaşılabilir bir kelime ile değiştiriliyor. Yoksa **أطلق** kelimesinin tashif yani kelimeyi yanlış okuma neticesinde değiştiğini zannetmek zordur.

142. sayfada da **ادنى: د. اوحى: اس ف ق ن.** 142. sayfada da ihtimali olabilir. Çünkü vav ile dal birbirine benzer. 163. sayfada şu ilave vardır :

إذ وجد العالم: أن ve إذا وجد العالم: د س ف ق

Burada bu iki ilave nasıl anlaşılacaktır.

إذ وجد العالم bunun anlaşılması çok kolaydır. Zira kainat var oldu. Ama **إذ وجد العالم** iki şekilde anlaşılır : Kainat var olduğu zaman. Burada (iza) zaman edatıdır. **إذ أوجد العالم** = Zira kainatı var etmiştir. Burada anlayış kelimenin okunuşunda rol oynamaktadır. Biz ise notta farkları gösterdik. Ama **إذ أوجد العالم** okunuşunu tercih ettik. Çünkü bunu diğer bilgilerimize ve metnin içinde bulunduğu duruma dayanarak değerlendirdik.

Gene zamanla semantik anlam değişmesine göre kelime kökü aynı olduğu halde kullanılışı zamanla değişiyor. Meselâ **بقریب** eski nüshalarda, **تقریبا** yeni nüshalarda. Oysa ikisi de aynı anlamdadır.

Semantik neticesinde yani kelimelerin ve terimlerin zamanla değişmeleri, önceki kelimelerin yerlerini başkalarına bırakmaları açık şekilde aynı kitabın kelimelerinin ve hatta aynı kökten türemişlerine yer verdiğini eski eserlerin asırlar sonra tekrar istinsah edilmelerinde görmek mümkündür.

Meselâ **Tebşiratü'l-Edillen**in 177-179 sayfalarında sistemli olarak telif ve teellüf, terkip ve tereküp kelimelerinde nüsha farkları zaman aşımına bakarak dikkatimizi çekti. **التألف والترکیب: د س ف ق** bu nüshalar eski, altıncı hicrî asır ile sekizinci asırda yazılmış ama on ikinci hicrî asırda yazılmış **Nuru Osmanîye 2097 no'lu** nüshası bu kelimeleri çoğunlukla **التألف والترکیب: ن** şeklinde yazmaktadır. Bu değişiklik yanlış okumaktan (tashif) doğmamış, bilerek değiştirilmiş olduğunu ve bunun da semantik bir değişim olduğunu görüyoruz. Bu, dilde kelimelerin değişik türemişlerinin kullanışlarının zamanla değişeceğinin en açık delili olarak görülebilir, bir delil sayılır.

Yazmaların sembolleri olan harflerî notta ve nüsha farklarında

Tebziratü'l-Edille'nin incelediğim yazmaları hakkında bazı bilgiler vermek istiyorum. Nüsha tanıtımalarında da işaret etmiştim. En sağlam, tam Hüsameddin Sıgnakî'nin tashih ve talik etmiş bulunduğu Fatih nüshası 2907 nolu nüshadır. Buna rağmen onda da düzelttiğimiz yanlışlar bulunmaktadır. Elimde olan eski nüshalar arasında nüsha farkları oldukça barizdir. Bunun için onların asıl daha önceki kaynaklarının değişik olması ihtimali büyüktür.

Sonra bazı nüshalarda takdim ve tehir farkları ile sayfaların bile takdim ve tehirinin bulunması ciltleme esnasında yaprakların yer değiştirilmesi olabilir. Mesela Kılıç Ali Paşa 506 (M) 2 nüshasında 2-b'den 7-b'ye kadar bir tehir vardır.

Ayrıca matbu'da sayfa 303, satır 15'den (تلك العلة) sayfa 307 satır 6'da (وإن كانت) e kadar Nuru Osmaniye 2097, Beyazıt 3063, Kayseri 496 nüshalarında eksiklik vardır. Bunların kaynağı aynı olduğundan bunların içinde Nuru Osmaniye nüshasını sonuna kadar takip ettik. Öteki ikisine ibareyi tercih etmede zorlanınca baş vurduk. Çünkü aralarında cüz'i de olsa fark bulunabiliyordu.

Serez nüshası, 1395(11-b¹-23-a) arası yani فيؤدى الى القول بصحة الأديان sayfa 35 satır 13'den sayfa 95 satır 12'ye به مقطوع kadar olan kısım eksiktir. Halbuki önceki ve sonraki kağıt ve yazı aynıdır.

Bazı nüshalarda eksik bulunması ve bazılarında yaprakların yer değiştirmesi, eserlerin ilk ciltlerinin bozulması ve sonradan ciltcilere gönderilirken yaprakların düşmesi ve kopması, daha önce sayfaların rakamlanmaması ve ciltlerin bu işin altından kalkamaması gibi eksiklere ve yaprakların yer değiştirmesine sebep olmuştur denebilir. Ancak bundan çıkacak önemli sonuç tek yazmaya değil, imkan nisbetinde yazmaların hepsinin karşılaştırılıp eserin sağlam, düzgün ve eksiksiz ortaya çıkarılması ve basılmasıdır. Nüshalardaki bu farklılıklara ve değişikliklere sayfa altında notlarda işaret ettik.

Eski nüshalar ile yeni nüshalar arasında semantik açıdan bir fark olduğunu tespit etmiş bulunuyoruz. Şöyle ki, sayfa 128'de لا يطلق العقل ifadesi yeni olan Nuru Osmaniye nüshasında bunun يطلق العقل şeklinde değiştiğini görüyoruz. Öyle anlıyoruz ki يطلق kelimesi eski nüshalar zamanında kolay anlaşılabilir bir tabir idi. Aşağı yukarı dört ve beş asır sonra yazılan yeni nüshalar, kendilerine göre daha kolay anlaşılabilir diye يطلق kelimesini kullanmışlardır. Böylece zamanla kelimelerin manalarının anlaşılabilirliği için

mayan nüshalara da eksi (-) işaretiyle nüshaları sembolik harflerle gösteririm.

Bazı nüshalar birkaç kelimedede birleşip de içlerinden kelime farkı gözlenen nüshalar () içinde aynı kelimeye bitişik olarak gösterildiği gibi bazan da bir kelime fazla olursa (+ ...) artı veya eksik olursa (-...) eksi işareti ile gösterilir.

Ayrıca okuyucuyu inkıtaat uğratmamak için yazmaların sayfalarını göstermek üzere sayfanın başladığı kelimenin önüne şöyle / (eğik) bir çizgi koyup satırın dışında harf sembolü ile beraber yaprak numarası yanında tek sayfalara yani yaprağın ilk sayfasına (a) ve çift sayfasına yani ikinci sağ sayfasına (b) harfi ile işaret edilir. Bunun hem okuyucuya ve hem tetkik edene çok faydası var. Okuyucu herhangi bir fırsatta yazmalara müracaat etme ihtiyacını duyarsa kolayca aradığını bulacağı gibi muhakkak da sık sık yazmalara müracaat etmek mecburiyetinde olduğundan çok kolaylık sağlamaktadır. Biz de tetkik ettiğimiz nüshaların hepsinin sayfasına işaret etmeğe çalıştık.

Bazı muhakkikler, yani eski yazma eseri inceleyip neşredenler, en eski yazma nüshayı, eğer müellifin kendi nüshası olursa daha âlâ, bu ise çok nadir ele geçer, esas alıp diğer nüsha farklarını sayfa altında gösterirler. Bunun mahzuru şudur : En eski nüsha da olsa dil bakımından yanlış bir kelime ve ibare kullanılabilir veya tashife uğramış olabilir. Halbuki başka nüshalarda onun doğrusu bulunmaktadır. Ama o nüshaları sayfa altında gösterir ve böylece okuyucu metni anlamak için sayfa altında başka nüshaların farklarına müracaat etmek zorunda kalır. Bu metod, eserin muhtevassından çok yazılı olan nüshanın yazısına önem vermiş oluyor. Ben ise metnin dile en uygun ve kolay hangi nüsha geliyorsa, onu metne alır ve böylece metni dil bakımından düzeltmeye önem veririm. Diğer nüshaların farklarını sayfa altında gösteririm. Ancak en doğrusunu yapmaya çalışırken yanlış ihtimali de mevcuttur. Başka birinin anlayışına ve dil zevkine başka bir nüshanın farkı uygun gelebilir o da o nüshayı seçer. Bunun için bütün nüsha farkları sayfa altında zikredilir. Bazı muhakkikler nüsha farklarını kitabın sonuna koymaktadır ki, okuyucuyu her zaman sayfaları çevirip farkları bulmakla uğraştırıyor. Nüsha farkları her ne kadar çok olursa olsun, aynı sayfanın altında zikredilmesi okuyucu açısından çok faydalıdır. Okuyucu bütün farkları ile metni bir arada görme ve ona göre mukayesesini yapma imkanına sahip olur. Ben bu metodu daha pratik ve faydalı bulduğum için takip ediyorum. .

Başı :

(۱ — b) بسم الله الرحمن الرحيم. رب تمم. احمد الله على مننه..

Sonu :

الأخير: (۶۶۱-a) الى سبيل الرشاد. وقع الفراغ من تسويده هذه النسخة ۱۱۴۵

Bu nüshayı tetkikte kullanmadık.

18- Tebsiratü'l-Edille, Aşîr Efendi Kütüphanesi 180 no'da kayıtlı 339 yaprak, 25 satır 8,5x14 ebadında bir nüsha İnce yeni hat iledir. 1176 hicrî (1762 M.) yılında Sinan Paşa medresesinde Müderris Konyalı Osman Efendi tarafından temellük edilmiştir. Bunu da tetkikte kullanmadık.

اوله: (۱ — a) كتاب تبصرة الأدلة للشيخ الإمام سيف الحق أبى المعين النسفى حفظه الله تعالى بلطفه الخفى.

Başı :

(۱ — b) احمد الله على مننه...

Sonu:

الأخير: (۳۳۹ — b) الى سبيل الرشاد. وقع الفراغ من كتابته... على يدى عبد القادر بن عبد الرحمن الدنوشوى فى البلدة الفاخرة عمرها الله بعلوم العلماء الى يوم القيامة. آمين آمين.

Tebsiratü'l-Edille'nin tetkikinde takıp ettiğim yol diğer yazma eserlerin tetkikinde takıp ettiğim yolun aynısıdır. Önce şunu belirtmek isterim. Bütün yazdıklarım da daima okuyucuyu düşünürüm. Onu yormadan okumasını ve anlamasını temin etmeğe çalışırım.

Ben sayfanın satırlarını rakamlarla işaretlerim. Sonra hangi satırda nüsha farkı varsa aşağıda rakamını zikrederim. O satırda bulunan kelime farkı iki şekilde olabilir. Birincisi, metinde olmayan ve zikredilmeyen bir farkı göstermek için, metinden bir önceki kelimeyi hatta, sayfanın altında zikredip hangi nüshalarda bulunduğunu işaretlerim, sonra o kelimenin farklı az veya daha çok kelime ilave olan nüshaların kelimelerini de virgülle ayırarak işaretlerim. İkinci olarak, eğer bu nüsha farkı olan kelime metinde zikrediliyorsa ve başka nüshalarda yoksa o zaman o kelimeyi veya uzun bir lbareyi (...) koyarak sayfanın altındaki nota alırım, hangi nüshalarda bulunuyorsa onlara işaret eder ve bulun-

fihrîst olup baş tarafı müzehhep ve konular kırmızı kalemle yazılmıştır.

Birinci yaprakta şunlar yazılıdır :

(۱ — a) كتاب تبصرة الأدلة لسيف الحلق أبي المعين النسفى فى اصول الدين على طريقة الإمام علم الهدى ابى المنصور الماتريدى رحمة الله عليهما والمسلمين آمين. استكتبه.. محمد بن احمد.. بمصر المحروسة ۱۱۳۸

Baş :

(۱ — b) بسم الله الرحمن الرحيم. وبه نستعين. قال الشيخ الإمام الأجل الأستاذ أبو المعين سيف الحلق قانع الملحدین ميمون بن محمد بن محمد معتمد بن محمد ابن محمد بن مكحول بن الفضل الفاضل النسفى عفا الله له وتجاوز عنه بمنه وكرمه. احمد الله على منته... .

Sonu :

الأخير (۲۴۹ — a) : الى سبيل الرشاد وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم. بحر الكلام (۲۵۰ — b — ۲۷۳ — a-1)

16- Tebsiratü'l-Edille, Selim Ağa Kütüphanesi 585 no'da kayıtlı 1138 H. (1725 M.) 324 yaprak 25 satır 8,5x17 ebadında italik yazılı bir nüshadır. Baş tarafında kitabın konuları sayfaları bildirilmeden yazılmıştır.

Baş :

اوله: (۱ — b) بسم الله الرحمن الرحيم. قال الشيخ الإمام الأجل الأستاذ ابو المعين سيف الحلق قانع الملحدین ميمون بن محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن مكحول بن الفضل النسفى غفر الله له وتجاوز عنه بمنه وكرمه: احمد الله على منته

Sonu :

الأخير: (۳۲۴ — b) : الى سبيل الرشاد. تم الكتاب بحمد الله وعونه وحسن توفيقه.. ووقع الفراغ.. عن يد الضعيف المحتاج الى رحمة ربه اللطيف حسن بن محمد بن حسن غفر الله له ولوالديه ولاستاده ولمن نظر اليها بسنة ثمان وثلاثين ومائة والف بعد الهجرة النبوية.

Bu nüshayı kullanmadık.

17- Tebsiratü'l-Edille, Fatih Kütüphanesi 2908 no'da kayıtlı 611 yaprak, 21 satır 9,5x16 ebadında 1145 H. (1732 M.) yılında yazılmış olup harfleri büyük ve açık okunaklıdır. Sultan Mahmut (I) tarafından vakfedilmiştir.

Birinci varak :

(۱ — a) كتاب التبصرة للعلامة للنسفى تغمده الله برحمته واسكنه فسيح جنته بمنه وكرمه بجاه محمد صلى الله عليه وسلم.

Ebu'l-Mu'ın Neseff'nin bütün eserleri bu suretle rivayet edilegelmiştir. Tetkikimizde bu nüshaya (ب) harfi ile işaret edilmiştir.

(١ — b) يقول كاتب اصله وهو الشيخ الامام العلامة فقير عفو الله تعالى محمد بن محمد السابق الحنفى الحموى لطف الله تعالى به ان يروى هذا الكتاب وهو تبصرة الادلة فى اصول الدين لسيف الحق ابى المعين النسفى عن شيخه العلامة محقق عصره كمال الدين محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد الشهير بابن همام الدين الحنفى (٧٨٩—٨٦١هـ ١٣٨٧—١٤٥٦) وهو عن الشيخ سراج الدين عمر بن علي الكنانى الشهير بقارئى الهداية (٨٢٨هـ ١٤٢٣م) وهو عن الشيخ علاء الدين السيرافى (٧٩٠هـ ١٣٨٨م) وعن السيد جلال الدين شارح الهداية () وهو عن شيخه علاء الدين عبد العزيز البخارى صاحب الكشف والتحقيق (٧٣٠هـ ١٢٣٩) وعن الشيخ استاذ العلماء محمد بن محمد بن نصر البخارى المعروف بحافظ الكبير (٦١٥—٦٩٣هـ ١٢١٨—١٢٩٣م) وهو عن الشيخ شمس الائمة محمد بن عبد السنان بن محمد العمادى الكردزى (٥٩٩—٦٤٤هـ ١٢٠٢—١٢٤٤م) وهو عن [كذا فى الاصل] شيخ الاسلام صاحب الهداية (٥٩٣—١١٩٦م) وهو عن الشيخ ضياء الدين محمد بن الحسين بن ناصر بن عبد العزيز التوسونى () وهو عن الشيخ علاء الدين ابى بكر محمد بن احمد بن ابى احمد السمرقندى () وهو عن الشيخ الامام سيف الحق ابى المعين النسفى المصنف. وجميع مصنفاته بهذا السند. والله اعلم.

14- Tebsiratü'l-Edille, Üniversite Kütüphanesi 258 A'da bulunan 465 yaprak 17 satır 8,5x14,5 eski hat ve 11,5x14 yeni hat ebadında olan bir nüshadır.

Baştan sona şu yapraklar : 1, 2, 4, 7, 9, 189, 242, 252, 265, 435, 444, 456, 465, yeniden ve yazılışları, 1132 hicrî (1719 M.) dir. Geri kalan yapraklar arap neshi olup (6. H. asrı olabılır) çok eskidir.

Birinci yaprak : (١ — a) تبصرة الأدلة فى الكلام.

(١ — a) : بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على سيدنا محمد وآله اجمعين. قال الشيخ الإمام الأجل أبو المعين سيف الحق قانع الملحدین ميمون بن محمد بن معتمد ابن محمد بن محمد بن مكحول بن الفضل النسفى غفر الله له

(Kırmızı mürekkeple)

احمد الله على مننه..

الأخير: (٤٦٥ — b) الى سبيل الرشاد. وقع الفراغ فى يوم الجمعة لسنة ١١٣٢

.Bunu kullanmadık.

15- Tebsiratü'l-Edille, Atıf Efendi Kütüphanesi 1215 no'da kayıtlı 249 yaprak 37 satır 11x23 ebadında 1138 H. (1725 M.) de Mısırda Muhammed. Ahmed Hoda tarafından yazdırılmıştır. Yenidir. Başında

Sayfa kenarları ve başlığı altın cetvelli olduğundan yenmiş ve sayfalar düşmektedir. Bunun için herkese verilmiyor. Bu nüshayı da kullanmadık.

12- Tebsiratü'l-Edille, Nuru Osmaniyye Kütüphanesi 2097 no'da kayıtlı 224 yaprak, 39 satırlı olup Abdullah Mısırdaki Kadı Veliyyüddin tarafından 1121 hıcrî (1709 M.) de yazdırılmıştır. Buna () harfi ile işaret ettik.

Bu cildin içinde, Abdulkahir Bağdadî'nin Usuluddin (228-b, 330-a) ve Hasan b. Ebû Bekr Kudşî (Makdîsî) Hanefî'nin Bahru'l-Kelam şerhi (301-b, 380-b) bulunmaktadır.

Matbu'da farkları belirtilmiştir. (b-1)

Sonu :

الأخیر: (۲۲۴-ا) الى سبيل الرشاد اننى والحمد لله وحده وصلى الله وسلم على من لا نبى بعده. قد تم تبصرة الادلة بالمنى والخير للمولى ولى الدين، بيد الفقير محبه عبد اللطيف العاجز الداعى له المسكين فى واحد من بعد عشرين اقتفت مائة وألفا قد خلت بيقين.

13- Tebsiratü'l-Edille, Beyazıt Kütüphanesi' 3063 no'da kayıtlı 1126 hıcrî (1714 M.) yılında Ahmed b. Süleyman Dimaşkı tarafından yazılmış ve karşılaştırılması yapılmıştır. 25 satırdır. 22x17 ebadında 325 varaktır. Başında filhristi vardır. Birinci yaprakta şunlar yazılıdır :

Kulların en zavallısı Muhammed Şeyhzade ülkelerin en şerefli olan Mekke-i Mükerrreme bu kitaba malik oldu.

Mısırdaki 1139 h. (1726 M.) Muhammed Tacuddin Abdulmuhsin'in mülkiyetine geçti.

(۲ — a): كتاب تبصرة الأدلة لسيف الحق أبى المعين النسفى فى اصول الدين. على طريقة الإمام علم الهدى أبى منصور الماترىدى: وهو ميمون بن محمد بن محمد بن سعيد بن محمد بن مكحول بن أبى الفضل أبو المعين النسفى المكحولى فى ملك محمد تاج الدين عبد المحسن فى مصر المحروسة ۱۱۳۹

Buradaki metin matbu'da işaretlidir. (b-2)

الأخیر: (۳۹۳ — a) الى سبيل الرشاد. وافق الفراغ فى تسويد هذا الكتاب ومقابله فى سنة ۱۱۲۶ على يد احمد بن سليمان الدمشقى. قوبلت هذه النسخة بنسخة المرحوم ازبك العلانى بجامعة الكائن بالازبكية على يد محمد بن احمد بن

حسن بن اسماعيل الحنفى فى سنة ۸۴۶

Bu sayfada Tebsiratü'l-Edille (b-1)'nin rivayet senedi ki icazet sayılır, bulunmaktadır. Tarihi öneminden dolayı onu buraya alıyoruz.

kalanı 1166 hicrîde yazılmıştır. 23 satırlı olup eski yazı 12x17 ve yeni si 11x17,5 ebadındadır.

Birinci yaprak sayfasında şunlar yazılıdır :

(١ — a): وإنما سمي الشيخ ابا المعين لأن الحق يجري على لسانه كالمعين. رأيت في هامش كتاب قد نسخه من نسخة المصنف رحمه الله .. وكان المصنف أبو المعين ميمون بن محمد المكحولى النسفى رحمه الله، فرغ من تصنيفه وجمعه وقت العصر من يوم الأربعاء السابع من شهر ربيع الآخر سنة ٥٠٠ هـ.

Muhammed b. Değkan bu kitaba malik olmakla mutlu olmuştur.

Buna (ق) harfi ile işaret ettik.

10. Tebsiratü'l-dille, Raşit Efendi (Kayseri) Kütüphanesinde 496 no'da kayıtlı 276 yaprak olarak bulunmaktadır. İstinsah tarihi yoktur. Yenidir.

Buna (ص) harfi ile işaret ettik.

11- Tebsiratü'l-Edille, Yeni Cami Hadice Sultan Kütüphanesi 733 no'da kayıtlı 375 yaprak 1114 H. (1702 M.) tarihinde yazılmıştır. 25 satırlı 7,5x17 ebadında Abdullah b. Abdurrahman Urlavî tarafından yazılmıştır.

a-1 Birinci yaprağında Saltanatı Aliyye-I Osmanîye müftüsü Feyzullah Efendinin kitaplarındandır.

Meymun b. Muhammed b. Muhammed Saîd (Mutemid) b. Muhammed b. Muhammed b. Məkhûl İmam Zahid mümtaz alim'in at-Temhid li Kavald't-Tevhid ve Kitabu't-Tebşira fi'l-Kelam eserleri vardır.

Ömer b. Muhammed (Nesefî 537 H. 1142 M.) el-Kand fi Ulemai semerkand kitabında doğunun ve batının alimi olup onun deryasından avuçlanılır ve ışığı ile aydınlanılırdı. Yetmiş yaşında olarak 508 H./1114 M. yılında vefat etmiştir, demektedir.

Baş taraf : (١ — b): احمد الله على منته..

Sonu :

الأخير: (٣٧٥ — a) — الى سبيل الرشاد. وقد وقع الفراغ من كتابته... لسنه اربعة عشرة ومائة وألف على يدى... عبد الباقي بن عبد الرحمن الاورلوى.

7- Tebsiratü'l-Edille, Serez Kütüphanesinde 1395 no'da kayıtlı olup Arap neshi (yani 6. hicrî asır takribi) ile sonu eksik olarak 247 yaprak, 19 satırlı 15x11,5 ebadındadır.

Birinci yaprakta : (١ — a) تبصرة الأدلة للنسفي رحمه الله ilmi kelâma dair Tebsira kitabı Mir Ahmed b. Hacı Mustafa b. Ahmed Ağanın vakfettiği kitaplardandır. Matbu'da sayfa farkı yazılıdır. (b-1)

Bu nüsha sonundan eksiktir. Mevcut olanın sonu :

(٢٤٦ — a) : الكلام في اثبات كرامات الأولياء

Son cümle

آخر (٢٤٦ — b) سادًا لطريق الوصول الى معرفتها فهو في غاية الجهل والغباوة ثم نقول كيف يؤدي ذلك الى الالتباس بين الكرامة بالمعجزة والمعجزة تظهر على اثر دعوى.

Kitabın içinden bir varak bundan sonraya konmuş bulunmaktadır. Eksikliğin ve sayfaların yer değiştirmelerinin sebebi işaret ettiğimiz gibi ciltçilerden kaynaklanmaktadır. Cilde vermeden önce uzmanlar tarafından varaklar , yapraklar rakamlanmalıydı.

Bu nüshaya (س) harfi ile işaret edilmiştir.

8- Tebsiratü'l-Edille, Selim Ağa Kütüphanesinde 586 no'da kayıtlı Arap neshi (Takribî 6. hicrî asır) sonu 52 varak eksiktir. 252 yaprak olup 23 satır 12x19 ebadında ünvanlar büyük harftedir.

Birinci yaprak : (١ — a) : اصول الدين. كتاب في اصول الدين.

تبصرة الأدلة للنسفي في اصول الدين والعقائد يسمى بتبصرة الأدلة.

Matbu'da işaretlenmiştir. (b-1) بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم يسر احمد الله تعالى واذا فرغنا ... ان شاء الله ...

الكلام في اثبات النبوة والرسالة (١٦١ — a)

Sonu : الكلام في الارادة (٢٤٨ — b)

الأخير: (٢٥٢ — b) : لا يتصور من سفيه جاهل. فإنه بمنزلة قول من يقول لو شئت لأوقعت نفسي في النيران الجاحمة واسقطت نفسي عن رؤس الجبال الشاهقة ولأخذت بيدي الحيات الناهشة. جل ربنا تعالى عن التكلم بمثل هذا والله موثق.

Bu nüshayı kullanmadık.

9- Tebsiratü'l-Edille, Kılıç Ali Paşa Kütüphanesi 506/2 (m) 305 yaprak olup 189. yapağa kadar Arap neshi (altıncı hicrî takribi) geri

قال الشيخ الإمام عمر بن محمد المصرى ابوه النفسى تغمده الله بالمغفرة والرضوان،
بعث من سمرقند الى بخارى احرسهما الله جزى سيف الحق خيرا صنع بتصنيف
تبصرة الأدلة وجمع [..عشرين بيت: شعر].

171 yapraktan 203 yaprağa kadar yeni yazılmış olup öncesi ve sonrası aynı olup 658 H. yılının tarihini taşımaktadır.

5- Tebsiratü'l-Edille, III. Ahmed 1894 no'da kayıtlı, Muhammed b. Salur (?) b. Alim Haccac b. Ahmed Hasan Erkûmî Şems سمس (Şems) diye mulakkab olan tarafından Buharada Fahreddin Müceyrî medresesinde 663 tarihinde yazılmıştır. 270 yaprak 10,5x13 ebadında 23 satırdır. Birinci sayfada konular yazılıdır. Bu Tebsira'nın ikinci cildir ve "الكلام فى اثبات النبوة والرسالة" den başlar. Biz buraya kadar olan birinci cildi tetkik ettik. Bu nüsha konumuzun dışındadır.

6- Tebsiratü'l-Edille, Damad İbrahim Paşa Kütüphanesinde 778 no'da kayıtlı 304 yapraktan ibaret ve 766 H. (1364 M.) yılında Alim b. Muhammed tarafından yazılmıştır. 25 satırlı 14,5x20 ebadındadır.

Baş tarafında aynı yazı ve aynı kağıt bir yaprakta şunlar yazılı :

إنا سمى المصنف ابا المعين لأن الحق يجرى على لسانه كالمعين

Besmeleden sonra hamdeleden önce bu kitabın bazı nüshalarında; şeyh Yüce İmam zahit dinin ve hakkın kılıcı Ebû'l-Muîn-Allah ona acısın ve ondan razı olsun dedi. Sözü kullanılmaktadır.

Bu kitap Allah'ın en fakir kullarından Mustafa b. Abdullah'ın kitaplarından. 980 H. senesinde Yahya b. Muhammed Madih'in mülkiyetine geçmiştir. Sonra 1041 H. yılında Allah'ın en fakir kullarından Ali b. Mervan b. Abdullah'ın mülkiyetine geçmiştir.

Bu yaprağın (b) sayfasında kitapla ilgili olmayan yazılar vardır. Kitabın birinci yaprağında :

(۱- a): قال السيد الإمام ابو القاسم بن يوسف الحسنى المدنى فى كتابه المرسوم بالمصداق فى علم الكلام فصل فى صفة الخوض فى هذا الفن (...صحيفة كاملة)

Matbu'da bu sayfa farkı gösterilmiştir. (b-1)

الأخير: (۳۰۴ - b) الى سبيل الرشاد. وقد فرغ من تنميته...
عالم بن محمد فى يوم الخميس بمن سلخ شهر الله الأصم رجب عظم الله
حرمة سنة ست وستين وسبعمائة.

Buna (د) harfi ile işaret edilmiştir.

4- Tebsiratü'l-Edille, Fatih Kütüphanesi 2907 no'da kayıtlı 234 yaprak olup 658 H. (1259 M.) yılında Latif lakablı Muhammed b. Ali b. Mesud tarafından Semerkand'da yazılmıştır. 26 satır, 16,5x22,5 ebadındadır. Hattı eski ve oldukça harekeldir. Baş tarafında iki yeni yaprakta kitabın fihristi ve bazı bibliyoğrafya bilgileri bulunmaktadır. Kitabın asıl yaprağı ile aynı kitabın fihristini havi birinci yaprağının ilk sayfasında şu bilgiler vardır :

Muhammed Kermastî'nin oğlu Husrev'in kitaplarındandır. Affeden Allah ikisini de affetsin.

Bu kitap, Ebu'l-Mu'în Meymun b. Muhammed b. Mekhûl Neseffî'nin *كتاب تبصرة الأدلة في علم الكلام* adlı kitabıdır. Allah geniş rahmetini onlara teşmil etsin. Bu yaprağın (b) sayfasında kitabın fihristi bulunmaktadır. Bundan sonra kitabın birinci yaprağı gelir.

1-a bu nüsha-i celilenin etrafında olan havaşî ve işarat İmamı Sığnakî hattıdır. Badehû kibar-ı ulemâ tedâvül ve tenavül İttikten sonra muhaşşi Sa'dî Efendi hazretleri malik olup İadel enzar zul-İtibar etmişlerdir ⁽¹⁶⁹⁾

كتاب تبصرة الأدلة للإمام الأجل الزاهد علم الهدى حجة الله في الأرض سيف الحق أبي المعين النسفي أنار الله برهانه. ترجمة المصنف أبي المعين ميمون بن محمد النسفي المتوفى سنة ثمان وخمسمائة. اوله: احمد الله على من...

Allah'ın en zayıf kullarından necm olarak çağrılan Tac Cürcaninin oğlu Muhammed bu kitaba malik olmakla mutlu olmuştur. Sad b. İsa da bu kitaba malik olmakla mutlu olmuştur. Bu, muhaşşi Sadi Efen-dinin yazısıdır. Ebû Bekir Suudinin oğlu Ahmedin oğlu Muahmmed Tahavinin kitaplarındandır.

اعلم أن جميع الخطوط التي كتبت في حواشي هذه التبصرة بخط العلامة نعمان الثاني مولانا حسام الدين السغناقي تغمدته الله بالرحمة والغفران. والإمام السغناقي له كتاب التسديد شرح التمهيد للمصنف وهما عندي موجود بعناية الله تعالى متعنا بهما. لمحمد بن عبد الرحيم

Matbu'da bu sayfa farkı gösterilmiştir. (-b-1)

الأخير: (٢٤٣ — a).. الى سبيل الرشاد. صلى الله على نبينا محمد... وقد اتفق اختتام كتابة هذا الكتاب اللطيف... الاول منهم الى الآخر غداة يوم الثلاثاء التاسع من شهر المبارك شعبان من شهور سنة ثمان وخمسين وستائة في بلدة سمرقند وكتبه... محمد بن علي بن مسعود عرف بلطيف [غير مقرأ] اصلح الله شأنه...
(169) Bu, bu şekilde eski türkçe bir kayıttır.

yanlıřları, tashifleri var, sonraki nüshalar daha sıhhatli görölmüřtür. Onların asılları daha eski başka nüshalar olmalıdır.

2- Tebsiratü'l-Edille, III. Ahmed, 1866 no'da kayıtlı (25 b-245 a) yaprakları arasında olan 27 satırlı 13,5x24 ebatlı 653 hicrî (1255 M.) tarihinde, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr ve Necm el-Maî (el-Mağî) lakabı ile bilinen biri tarafından yazılmıřtır. 25-a sayfasında 21 beyitlik bir řilir bulunur. Bu řilir bazı nüshalarda da vardır. Tebsirayı över. Matbu'da bu sayfa farkı gösterilmiřtir. (b-2a)

الأخیر: (٢٤٥ - a) الى سبيل الرشاد. وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين
وسلم تسليما كثيرا.. اسلم الفراغ بعون الله... محمد بن احمد أبى بكر (؟) الملقب
بنجم حد الاملى فى ثلاث وخمسين وستائة.

Bu yazmaya (ا) harfi ile iřaret ettik.

3- Tebsiratü'l-Edille, Laleli Kütüphanesi 2162 no'da kayıtlı, 360 yaprak, 23 satır 13x20,5 ebatlı yazma olup 654 H. (1256 M.) tarihinde yazılmıřtır. (1-a) Birinci sayfada řu kayıtlar bulunmaktadır.

كتاب تبصرة الأدلة الذى صنفته الشيخ التخرير ابو المعين النسفى...

Bu yazmanın bař sayfasındaki kayıtlar :

Muid Halil b. Süleyman buna malik olmakla mutlu olmuřtur. Sonra Allaha en çok muhtaç olan Tařköprîzade olarak ün salan Halil ođlu Mustafa ođlu Ahmed'in mülkiyetine Konstantiniye beldesinde 928 H. yılında intikal etmiřtir. 906 hicrî ortalarında Sakif (?) b. Ahmet Semerkandi Hanefî'ye intikal etmiřtir.

Sultan Mustafa Elyehî'nin Daru'l-Hadisinde müderris olan Hacı Muhammed Emin Serî'ye intikal etmiřtir. Bazı satırlar arasında açıklamalar vardır. Bař tarafında sonradan fihrist yapılmıřtır. Bu yazmanın bařı ve sonu tam aynı yazı ve aynı kađıt ise de řu yapraklar orada yenidir. 83, 235, 236, 273, 278, 291, 292, 299, 300, 307, 308.

Matbu'da bu sayfa farkı gösterilmiřtir. (-b-1)

الأخیر: (٣٥٩ - b) الى سبيل الرشاد. تمت قراءته فى سنة ٦٥٤هـ.
(٣٩٠ - a) قال الشيخ الإمام الجليل عمر بن محمد المقرئ ابوه النسفى بعث
من سمرقند الى بخارى حين فرغ الشيخ الإمام الأجل ابو المعين عن تصنيف هذا
الكتاب، هذه الايات:

Burada 20 beyitlik bir řilir vardır. Bu nüshaya ara sıra müracaat ettik. İřaretlî (ل) dir.

TEBSİRATÜ'L-EDİLLE'NİN YAZMALARI

İstanbul kütüphanelerinde Tebsiratü'l-Edille'nin on sekiz tane yazmasını tespit etmiş bulunuyoruz. İstanbul'un içinde ve dışında başkalarının da bulunması ve ortaya çıkması mümkündür. Kütüphaneler tam ilmi bir tasniften geçmediği gibi, Anadolu'da henüz kütüphanelere intikal etmemiş kitaplar bulunabilmektedir. Bunun sebebi de Anadolu köylerinde Osmanlı döneminde kurulu medreseler bulunmaktaydı. Bu medreselerde alınan diplomalar, icazetler T.C. Millî Eğitim Bakanlığı Talim-Terbiye Başkanlığınca Yüksek Tahsil sayılmaktadır (168). Tespit ettiğimiz bu yazmalardan en eski olanlarını esas aldığımız gibi yenilerden de esas alarak yeniler ile eskiler arasında bir karşılaştırmaya da imkân vermeye çalıştık. Pek ender de olsa, bazı kelimelerde, elimiz değdikçe diğer nüshalara da göz attık. Bazı nüshaların asıl sayfalarında bir kısmı bazan baştan ve sondan, bazan yalnız baştan ve bazan da yalnız sondan ve bazan yalnız da ortadan ve değişik yerlerden kayıplar ve eksikler vuku bulmuş ve bunlar son zamanlarda yani belki de on ikinci hicrî asırdan eski ve tam nüshalardan faydalanılarak tamamlanmışlardır. Bunun 1762 Milâdîde vefat eden Sadrazam Koca Ragıp Paşanın devrine rastladığını hatırlamak lazım. Ragıp Paşa ilme çok önem vermiş ve birçok eski eserlerin tekrar tekrar yaldızlı olarak yeniden yazılmaları dönemini açmış sayılmalıdır. Gördüğümüz ve tespit ettiğimiz yazmaları kısaca tanıtmak gerekmektedir.

1. Tebsiratü'l-Edille, Carullah Kütüphanesi 1128 no da kayıtlı, 329 yaprak, 23 satır 13,5x22,5 ebadında olup 571 hicrî (1175 M.) yılında yazılmıştır. Buna (ح.) harfi ile işaret ettik. Baş tarafında kitabın hattı ile fihristi bulunmaktadır. Birinci sayfasında (1-a).

كتاب تبصرة الأدلة للنسفي في أصول الدين. ملكه من فضل الله محمد بن العلالى..
Matbu'da bu sayfa -b-1 nüsha farkı gösterilmiştir.

آخر الكتاب: (٣٢٩ - a) الى سبيل الرشاد ثم الكتاب في الأصول... وقع
الفراغ من كتابته سنة احدى وسبعين ومخمسمائة لهجرة سيدنا محمد خاتم النبيين صلى
الله عليه...

Kitabın yazarı Ramazan b. Yusuf b. Muhammed b. Yusuf b. Ahmed b. Fadl Hanefî Şeybanî. Bu nüsha elimizde en eski nüsha olduğu halde

(168) H. Atay, Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi. 110, İstanbul 1983

Kuran getirdiđi hükümlerin ve ilkelerin diđer kısmında, otoriteye yani yalnız vahye ve Allah'ın sözü olduđuna dayanmaktadır. İhlas suresindeki ilkeler, Allah'ın varlığına, birliğine dair olduđu halde, bir tahlile ve felsefî ilkeye dayandırılmamıştır. Doğrudan önermeler ve postulat şeklinde bildirilmişlerdir. Kuran'a inanmayan onlara inanmayabilir. Ama "Yerde ve göklerde Allah'tan başka tanrı olsaydı, ikisi de yok olup giderdi," âyetine inanmayan bir kimse, Allah'ın bu âyette bildirdiđi Allah'ın birliğine inanması zorunludur. Çünkü bu âyet aklî delile dayanıyor ve aklî delili ortaya koyuyor, onu insanođluna hatırlatıyor.

Kuran'da namaza, oruca, zekâta, abdest almaya vesaireye dair hükümler, yalnız Kuran'a inanan kimseye göre gereklidir. Çünkü Kuran Allah'ın sözüdür ve Allah'ın sözü bizâtihi delildir. İşte buna naklî veya semi' delil denir. Hz Muhammed'in (s.a.) sözleri de naklî delil sayılır ve onun peygamberlik otoritesine dayanır. Bunlarda aklî delil deđil, hikmet ve felsefe yani fayda ve zarar aranır.

Tebşira'yı daha fazla tahlille tabl tutarak sözü uzatmak istemiyoruz. Aslında Tebşira'nın kendisini okumak en çıkar yoldur.

Şimdi Tebşira'nın neşre hazırlanması için esas aldığımız yazmaları tanıtmamız gerekmektedir. Metin neşirlerinde tutulan teknik bir yoldur bu...

İki tanrının anlaşmazlıklarının mümkün olmasının yeterli olduğunu söyleyenlerin sözlerini yukarıda zikrettiğimiz gibi, Koca Ragıp Paşa da İkl tanrının anlaşmazlıklarının imkânını anlayamayacaklarının delili olmakta yeterli olduğunu nakletmiştir.

Temanü' (Engelleşme) delili hakkında kelâmcıların tenkit ve açıklamasına ışık tutmaya çalıştık. Konu iki yönden çok önemlidir. Birincisi, Allah'ın birliğini ortaya koyması ve en güvenilir delil sayılmasıdır. Bu, Kuran'ın gelişinin asıl amacını teşkil eder. Baştan sona Kuran Allah'ın birliği ve ondan başka Allah olmadığı meselesini her türlü anlayışa ve her durumda ve her insana değişik misal ve ifade ile anlatmaktadır. Kelâm bilgileri bu hususta ittifak halindedirler. Ancak, sahip oldukları ve daha önce kabul ettikleri ilkelere göre temanü' delilini açıklamaları, birbirinin daha önceki esaslarına karşı olduğu için, birbirini tenkit etmişlerdir. Bunu göstermek için bu delilin açıklanmalarında ve verilen cevaplarda, kaçınmağa dikkat etmekle beraber, tekrardan kurtulamadık. Ancak bu tekrarların da kendilerine göre bir yönü bulunmasına dikkat ederek, konunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olmaya çalıştık. Aslında Allah'ın birliğinin delili yalnız temanü' değildir. Allah'ın birliğinin delilleri ve temanü' başlı başına bir konu olarak işlenmelidir.

İkinci önemli nokta, Kuran-ı Kerîm'in getirdiği ve zikrettiği hükümlerin hepsi sırf otoriteye dayanmamaktadır. Yani akla, insanın bilgi verilerine dayanmayan, sırf nakle dayanan hükümler ve ilkeler olmadığını bilmek gerekmektedir. Kelâmcılar arasındaki tartışmaların, akla hitap edip etmeme ve felsefî-mantıkî düşünceyi hiçe sayıp saymama üzerinde olduğunu da görmüş olduk.

Bu hususta benim de söylemek istediğim şudur : Kuran-ı Kerîm getirdiği hüküm ve ilkelerde iki yöntem tatbik etmektedir. Bunlardan biri, getirdiği hükmü akıl ilkelere ve insanın çeşitli yollarla elde ettiği ilim verilerine göre anlatmaktadır. Bunun için sık sık insanı akıl ilkelere ve kendi bilgi verilerine göre düşünmeye çağırmakta ve düşünmediği zaman onu dört ayaklı hayvandan aşağı görmektedir. Meselâ Allah'ın varlığı, birliği, kudreti ve ilmi ile ilgili hükümler, ahiretin varlığına dair deliller, Hz Muhammedin peygamberliğine ait hükümler ve deliller hep İstidlâl, aklen hüküm çıkarmaya dayanmaktadır. İçki ve kumar yasağı, delille ve delil göstermeğe, tahlile dayanmaktadır. Usul-ı-fıkh âlimleri yani İslâm Hukuk filozofları Kuran'ın getirdiği hükümlerdeki sebeplere dayanarak, başka hüküm çıkarmaları da hükümlerdeki akıl dayanağı bilmekle olmaktadır.

malûle, sebepten müsebbebe yapılan istidlâle burhanı limmî ve malûlden illete (nedenliden nedene) olan istidlâle de burhan-ı innî denir ⁽¹⁶⁶⁾. Ateşin varlığından dumanın varlığına olan istidlâl, burhan-ı limmîdir, çünkü ateş dumanın sebebidir. Dumanın varlığından ateşin varlığına olan istidlâl ise, burhan-ı Innîdir. Allah'ın varlığından, kâinatın varlığını ispat etmek burhan-ı limmî olup filozofların yoludur. Kâinatın varlığından Allah'ın varlığını ispat etmek burhan-ı innîdir ve kelâmcıların yoludur. Fahreddin Razîden sonraki kelâmcılar, her iki metodu da kullanmışlardır. Hem limmîyi ve hem innîyi İmkân ve Hudûs delilleri olarak yirminci asrın büyük kelâmcılarından saydığım Mustafa Sabri (Şeyhül İslam) Temanü' deliline temas etmekle Muhammed Abdahun Tevhid Felseesindeki açıklamasını yeterli bulmamaktadır.

"İki tanrı bulunmuş olsa, her biri diğerinin isteğinin zıddını isteyebilir. Bu durumda aralarında anlaşmazlık çıkar ve tartışma başlar. Çünkü tanrılık fikir hürriyetsizliği ile bağdaşmaz. İki tanrı bulunsa ihtilaf ederlerdi, demeyiz. Zira ihtilaf etmeleri gerekmediği gibi ittifak etmeleri de gerekmez diye bize itiraz edilmesin. Biz sözümüzü ihtilaf etmelerinin mümkün olabileceği üzerine bina ederiz. Delili, başından sonuna kadar İmkân üzerine bina etmek, bu delilde dikkat edilmesi gereken en önemli bir noktadır.

Anlaşmazlıklar mümkün olursa, ikisinin veya ikisinden birinin, isteğini icra etmekten âciz olması İmkânı veya ihtimali kaçınılmaz olur. Tanrının isteğini icra etmekten âciz olması ihtimali, her türlü eksikliklerden uzak bulunan tanrılığın zıt ve muhalidir. Bu aczinin gerçekleşmiş ve vuku bulmuş olması gibi müstahildir. Allah'ın birliğini iki tanrıdan birinin gerçekleşen anlaşmazlıklarına dayanan âciz olmanın lüzumuna dayandırmaya muhtaç değildir ki, Muhammed Abduh öyle sanmıştır. Çünkü iki tanrı arasında ihtilafın vukuu zorunlu değildir. Ne var ki anlaşmazlıklarının mümkün olması zorunludur. Zira ikisi de müstakil tanrıdır. Âciz düşmenin mümkün olması, tanrıya çelişki teşkil etmesi için kâfidir. Muhammed Abduh, iki tanrı arasında anlaşmazlığın muhakkak (gerçekleşmiş) olduğunu veya anlaşmazlığın mümkün olmasını ikinci tanrının İmkânsızlığı gerektireceğinin yeterli olmayacağını sanmıştır. Temanü' delilini anlaşmazlığın gerçekleşmesi üzerine kurmak ile anlaşmazlığın İmkânı üzerine kurmak arasındaki fark kelâm ile ilgilenebilen kimselere gizli kalan kelâm ilminin inceliklerindedir ⁽¹⁶⁷⁾.

(166) Mustafa Sabri (1869-1954)/1919-1920 Şeyhü'l-İslam, Mevki'ü'l-Akl ve'l-İlim ve'l-Alem min Rabbil Alemin ve lbadîhi'l-Mürselin, 3/83, Hamîş de dahil, 1/134 Mısır 1369 H./1950 M.

(167) Sefînetü'r-Ragıp, 24

söylerken delil ileri sürüyor ve istidlâl yaparak akli kullandırarak anlatıyor. Ne var ki delilin basit bir ifade ile anlatılması onun derinliğine tartışılmasına ve felsefesinin yapılmasına mani teşkil etmez.

Ancak iki hususu ortaya koyarak meseleyi açıklığa kavuşturmak gerekiyor. Önce âyet kâinatın yaratıcı olduğunu amaçlamıyor. Bu illiyet nazariyesini ilgilendiriyor. İkinci husus, kâinatın düzeninden Allah'ın birliğine gidiyor. Düzen birlikten ve düzenleyenin bir olmasından doğar. İşte burada şöyle bir saptama insanın aklına geliyor : Kâinatın bu düzeni tek bir düzenleyeni gerektirmez; birkaç düzenleyen olabilir. İşte birkaç düzenleyen olabilir fikri, Kuran'a inanan bir kimsenin ihtimal vermeyeceği bir yöndür. Çünkü Kuran'ın otoritesine inanmıştır. Bu ihtimal onun aklına gelmez ve Allah'ın birliğini kabul eder. Fakat halk dediğimiz insanlar bile, bir âile birliği içinde yaşıyorlar. Ayrıca toplumların, aşiretlerin ve devletlerin hep bir başkanı olduğunu görüyor ve biliyorlar. İşte Kuran'ın da ilk anda anlaşılmasını kolaylaştıracak insanın görgüsü ve tecrübesi ile elde ettiği bilgiye de hitap ederek, onu delil getirmesi hata bî ve sırf otoriteye dayanan bir delil olduğu iddiasını çürütmüş olur. Bundan sonra görgü ve tecrübe delilin kesinlik derecesi tartışılabilir. Şüphesiz halk kâinatı bir bütün olarak kavrayamaz; ona böyle evrensel bir delili anlatmak için, felsefe okuması ve hatta filozof olması gerekir. Halkın anladığı bir kavram ve delil olması da felsefî olamayacağını iddiaya götürmez.

Zannî önermelere gelince, sanıya dayanan ve tahmin edilen önermeler ki, zıddını düşünmek imkânı varken bir şeyi tercih etmektir ⁽¹⁶²⁾.

Zannî olan, birçok ihtimalden geliş güzel ve sağlam hiç bir delile dayanmadan birini seçmektir. Eğer birkaç ihtimalden hiçbirini seçilmezse ve biri tercih edilmezse o şüphe olur. Kuran'ı Kerîm zannın gerçekten yana bir şey ifade etmediğini açıklamıştır ⁽¹⁶³⁾. Kuran böylece zanna değer vermemekle ona dayanmadığını belirtmiş oluyor.

Burhan kelimesi Kuranda da geçmektedir. Kuran, burhanı kesin delil anlamında kullanılıyor ⁽¹⁶⁴⁾.

Burhan, öncülleri kesin bilgilerden (yakiniyattan) yapılan bir kıyas olup kesin bilgi elde etmekte kullanılır ⁽¹⁶⁵⁾. Burhan iki çeşittir. İletten

(162) Necm-53/28, Yunus 10/36, En'âm 6/148

(163) Enbiyâ, 21/24

(164) Klasik Mantık 187, Tarifat 64

(165) Tarifat 64 : Eyyub b. Musa Ebu'l-Beka (1094 H./1683 M.) Külliyyat, 101 Bulak 1253

mekten aciz kalmasıdır. İbare ile (sözlük anlamı) olan delil de göklerin ve yerin görülen nizamdan çıkıp bozulmasıdır ⁽¹⁵⁷⁾.

Haṭabî ve burhanî terimlerini burada açıklamak istiyorum. Çünkü bu terimler burada geçiyor. İnsanın zihninde tazeliğini koruyor ve hemen açıklanmasında konunun anlaşılması bu terimlerin anlaşılmasına bağlanmıştır.

Bu terimler mantık terimidir. Mantıkta bunların tanımlarını ve kullanışlarına göz atmak gerekir.

Haṭabî delil, makbûl (çoğulu makbûlât) veya zannî önermelerden yapılan kıyas yani delildir ⁽¹⁵⁸⁾. Makbûl önerme, inanılan kimsenin sözüdür. Sözü söyleyenin otorite, güvenilir, salahiyetli olduğuna inanılarak kabul edilen söz, hükümdür ⁽¹⁵⁹⁾. Bu şu demektir ki, söylenen sözün bir delile dayanması söz konusu değildir. Yalnız o sözü söyleyen kaynağa bakılır. Delil, kaynağın kendisidir, yoksa sözün içerdiği anlam ve delil göz önüne alınmaz. Sözü söyleyen kaynak vahiy (semavî) olabilir, kerâmetine inanılan bir kimse olabilir, ilmine güvenilen kimse olabilir, Peygamber olabilir ⁽¹⁶⁰⁾. Sözün kabul görmesi sadece bu gibi kaynakların sözleri olmasındandır. Bunun için düşünmeden taşınmadan bu kaynakların kabul edilen sözlerine makbûlât denmiştir. İşte bu gibi sözlerden getirilen delile mantıkça haṭabî delil denir.

Şimdi bu anlamı âyeti kerimeye tatbik edelim. Âyette deniyor ki :

"Gökte ve yerde Allah'tan başka tanrılar olsaydı, yer ve gökte düzen bozulur giderdi" ⁽¹⁶¹⁾

Bu âyetin sözlük anlamı, Allah'tan başka tanrı olsa yer ve gök harap olup giderdi. Yer gök sağlam, yerli yerinde olduğu için Allah'tan başka tanrı yoktur ve Allah bîrdir. Kuran'a Allah'ın sözü olarak inanan kimse başka hiç bir düşünceye gitmeden, madem Allah öyle dedi, bu doğrudur. Kâinatın düzgün yerli yerinde bulunması Allah'ın bir olduğunu gösterir.

Bize göre bu âyete, hatabî delil, yani sırf söyleyenin otoritesine dayanan anlamda bir delil demek yanlışır. Otorite (Allah) bu sözü

(157) Seyyid Şerîf, Tarîfat 134, Beyrut 1985, Prof. Dr. Necati Öner, Klasik Mantık, 188 Ankara, 1982

(158) Tarîfat, 289; Klasik Mantık, 187

(159) Tarîfat, 289

(160) Enblyâ, 21/22

(161) Tarîfat, 187; Necati Öner, Klasik Mantık 187

Temanü' delilinin Mâturîdî ve Eşarî tarafından Allah'ın birliğine kesin delil olarak kullanıldığı gibi ⁽¹⁵⁴⁾ Cüveynî ve Ebu'l-Muîn Neseff de temanü' delilini aklî kesinlikte bir delil olarak gördükleri ve bu hususta Mutezileye sert cevaplar verdiklerini yukarıda zikrettik. Taftazanî'ye çağdaşı Abdullatif Kirmanî hücum ediyor. Bu hususta Taftazanî'nin öğrencisi Hükemauddin Muhammed Buharî Hanefî ona cevap veriyor. Bunun özeti şudur :

Allah'ın varlığının ve birliğinin delilleri insanların anlayışlarına göre değişir. Allah'ın birliğine inanmak hem halka ve hem düşünürlere şâmlıdır. Halk kesin olan burhanî ve aklî delilleri kavrayamaz. Onların anlayabilecekleri hitabî ve genel deliller gerekir.

Kuran-ı Kerîm ancak âlimlerin anlayabilecekleri kesin aklî delillere işâret yoluyla şâmil olduğu gibi halkın anlayabileceğine göre manayı sözlük manasıyla anlatmış olur. Böylece Kuran, hem burhanî ve hem hitabî delili bir arada ifade etmiş bulunur. Şimdi âyette hitabî olan delil anlayışı şudur : Tanrılar çok olduğu zaman yer ve göklerin görülen nizamının bozulmasının gerekmesidir. Açıktır ki burada tanrıların ihtilaf etmesi, aklen zorunlu değildir; anlaşma imkânları vardır. O halde yerin ve göklerin düzeninin bozulmasının gereği gelenekseldir. Fahrettin Razî de buna işâret ederek, Yüce Allah burada mümkün olanı görünüşte vuku bulmuş olarak anlattı ⁽¹⁵⁵⁾ der.

Yukarıda Allah'ın birliğini anlatan temanü' delilinin felsefî ve aklî metafizikî kesin bir delil olduğunu Cüveynî ve Neseff'de tekrar tekrar açıkladık. Ancak burada da hitabî karşılığında burhanî ve kesin delil olduğunu nasıl anlatıldığını nakletmek istiyorum ki, yukarıda anlatılanların kesin delil oluşunun anlatılmış olması daha kolay ortaya çıksın. Âyetin kesin delil oluşuna işâret edilmesi, kelâmcıların ittifak ettiği bir husustur. Bu güç yetirilebilecek bir şeyin iki güçlü (kâdir) tarafından oluşmasını ya da ikisinin de âciz kalmasını yahut ikisinden birinin âciz kalmasını gerektirmiş olmasıdır. Yukarıda açıklanmıştır. Böylece Temanü' delili hem hitabî ve hem burhanî olduğu ortaya çıkar ⁽¹⁵⁶⁾. Arada bir olumsuzluk olmaz. Çünkü işâret yolu ile olan delil güç yetirilen bir oluşun iki güçlü tarafından meydana getirilmesi ve tanı tasarlanan iki tanrının her ikisi veya ikisinden birinin o işi meydan getir-

(154) Ebû Mansur Maturîdî Mutezileye de cevap veriyor. Kitabü't-Tevhid 90, Eşarî İse yalnız aklî açıklamayla yetiniyor. Kitabü'l-Luma 20.

(155) Koca Ragıp Paşa (1111-1177 H./1699-1763 M.) Sefînetü'r-Ragıp 23, Bulak, 1255 H. Fahrettin Razî Mefatihü'l-Gayb 6/134 İstanbul, Matbaa'l-Amîra.

(156) Sefînetü'r-Ragıp, 23

onu tevhidin aleyhinde olanlara karşı kullanmak üzere öğretmesi ise saçmalık olur. Allah'ı kim böyle nitelerse hemen anında onu inkâr etmiş sayılır. Sonra bu naklî (semî) delilleri de hükümsüz kılmak olur. Çünkü cahil ve sefih olunca gücü yettiği hususta da âciz olduğu söylenebilir ⁽¹⁴⁹⁾.

Bu durumda Allah'ın birliğine, ona aklın delil bulunmuyorsa naklen de delil yok demektir. Bu mühlidin kastı tevhidi çürütmek, iptal etmek, peygamberlere İnanıcı bozmak ve şeriatın tümünü kaldırmak ve dinin temelini kökünden yıkmak olabilir. Eğer böyle olmasaydı tevhidin iptaline götüren mezheblinin çürük olduğu ortaya çıkınca mezhebini terkedip ehil hakkın mezhebine uyardı ⁽¹⁵⁰⁾.

Nesefî de bir mezhepci ve kelâmcı olarak Ebû Haşım Cübbâî'yi bu kadar sert bir şekilde itham etmesi, Ebû Haşım'ın gerçek sözlerinin ne olduğunu bilmek ihtiyacını gösterir. Oysa Mutezile de temanü' (engelleşme) delilinin Ehli Sünnet esasına göre güçlü bir delil sayılmayacağını ileri sürer. Çünkü iki tanrıdan biri diğerini engellerse, engellenmiş olacağı için güçlü olmaktan çıkar ve İ.isi de güçlü olmazsa aralarında engelleşme olmaz. Çünkü engelleşme iki güçlü arasında vuku bulur. Aynı şekilde bir işi meydana getirmekte âciz kalırlarsa ikisi de güçlü olmamış ve böylece engelleşme gerçekleşmemiş olur ⁽¹⁵¹⁾.

İşte bu tartışmalar temanü' delilinin kelâm okulları arasında ne kadar önemli olduğunu gösteriyor ⁽¹⁵²⁾.

Biz burada Allah'ın birliğini enine boyuna incelemeyi düşünmüyoruz. Sadece Kuran'da zikredilen aklî delillerin kelâmcılar arasında nasıl anlaşıldığını ortaya koymaya çalışıyoruz.

İlk kelâm okullarından sonrakilere kadar cereyan eden tartışmalar da, felsefî düşüncenin nasıl şekillendiğini ve nasıl çalıştığını görmek imkanını elde ediyoruz. Buna sonraki kelâmcılardan Saduddîn Mesûd Taftazanî'nin (Ö. 792 H./1389 M.)de temanü' (engelleşme) deliline kesin delil olarak değil, iknaî ve geleneğe (âdet) göre cereyan eden bir delil olduğunu ⁽¹⁵³⁾ ifade etmesi önemli tartışmalara sebep olmuştur.

(149) Tebsıra, 1/116

(150) age, 1/117

(151) Ali Abdülfettah Mağribî, İmamı Ehlüssünne ve 'l-Cemaa, Ebû Mansur Maturîdî 153. (Kadı Abdülcembarın Muğnisinden 4/267-344)

(152) age, 153

(153) Taftazanî, Şerhü'l-Akâid, 20, 1317, Der saadet. İdadiye okulları için yapılan baskı.

Allah'ın isteđi geçerli olmamıřtır. Böyle iken Allahlıđı gene bakidir. Mutezile iltizamdan kurtulmak için, zayıf kurnazlıklara bařvurmuřlardır, fakat bařarı gsteremeyince Allah'ın birliđini Allah'ın öđrettiđi bu yollarla iltispat etmekten âciz kaldılar ve güvenilmeyen, faydası olmayan bir takım zayıf metodlara sarıldılar ⁽¹⁴⁷⁾.

Mutezile'nin iltispat ettiđi delil řudur : Kâinatın iki yaratana olsa ve her biri kendiliklerinden güçlü olsalar, her biri de diđerinin g yetirdiđine g yetirir. Bu řuna götürür. Birincinin yaptığını öteki bırakır, yapmaz, böylece bir řey bir anda hem yapılmıř ve hem yapılmamıř (terkedilmiř-bırakılmıř) ve hem de mevcut ve madum (var ve yok) olur. Bu imkânsızdır. İki tanrının varlıđı buna (imkânsıza) götürür. İmkânsıza götüren de imkânsız olacađından iki tanrının varlıđı imkânsızdır.

Nesefi'nin bu istidlâle iltirazi řudur : Tanrılardan biri onu var ederse o var olmuřtur, artık bařkasının bırakması veya yapmaktan çekilmesi ile yok sayılmaz ve yokluđu ona it olmaz.

Meselâ bir tahtayı bir yerden bařka bir yere tařımaya gücü olan iki kiřiden biri, onu götürmüř olsa, o tahta götürülmüř olur ve ilk yerinde kalmaz. Burada da durum aynıdır ⁽¹⁴⁸⁾.

Mutezile'nin bařkanlıđı Eb Hařim'e geçince, Allah'ın birliđini kendi bozuk esaslarına göre akıf delillerle iltispat edemeyeceđini ve öncekilerin řařkınlıđını gördü ve Allah'ın birliđine akıf delil olmadığını sandı ve yaratana bir olduđunu akıl ile deđil nakil (semi') yoluyla biliriz; eđer akla kalırsa kâinatın iki yaratana olabileceđinin kabul edilebileceđini söyledi ve teman' deliline iltiraz etmekle meřgul oldu.

Eb Hařim'e verilecek cevap řudur : Senin bu iltirazın insanları tevhide çađırmak üzere gönderdiđi elçisine öđrettiđi řeyde Allah'ı hataya düřürmektir. Zira Allah'ın öđrettiđi delilin bozuk olduđunu ve akıf delil olmasına iltiraz edildiđini, aklın tevhide delil olmadığına, güçsüzlükte ve aczde tanrılıđın kalkacađına delil bulunmadığını bilmediđini söylemektir. Böylece Allah'ın Kuran'da tevhid delillerini ve kendisinden bařka tanrı olmadığını iltispatlaması ve onları elçisine öđretmesi bozuk ve iltiraz edilebilir olması demek olur. Bunları Allah'a caiz gören Onu bilmezliđe ve sađmalıđa nisbet etmiř olur. Bu delilin bozuk olduđunu bilmezse cahil duruma düřer. Eđer delilin yetersiz ve çürük olduđunu bildiđi halde

(147) age, 1/114

(148) age, 1/114

1) "Allah sana bir sıkıntı verirse, onu kendisinden başkası giderebilir. Eğer sana bir hayır verirse, onu da kimse engelleyemez. Çünkü O, herşeye gücü yetendir ve kullarının üstünde her türlü tasarrufa sahiptir" (141)

Burada "onu da kimse engelleyemez" cümlesi Kuran'da zikredilmemiştir. Âyetin başında zikredilen ile yetinilmiş ve ifadenin kısalığı için (ihtisar) bu cümle tekrarlanmamıştır. Bunun bir benzeri de "İffetlerini koruyan erkekler ve (İffetlerini) koruyan kadınlar" (142) âyetinde bulunmaktadır (143).

2) "Şimdi bana söyleyin : Allah bana bir zarar vermek isterse, Allah'tan başka yakardıklarınız onun verdiği zararı giderebilir mi? Yahut bana bir iyilik dilerse, onlar onun bu iyiliğini önleyebilir mi? Allah bana yeter" (144)

3) "De ki : Söyleyin bakalım! Allah işitmenizi ve gözlerinizi' alsa, kalplerinizi mühürlese Allah'tan başka bunları size geri verecek tanrı kimdir?" (145)

Kuran-ı Kerim Allah'ın bu nimetleri alması halinde, bunları başkasının geri getirebilecek gücü olmamasını, Allah'ın tek olduğuna ve bunlara gücü yetmeyenin tanrı olamayacağına delil saymıştır (146).

Ancak bu delâlet, Mutezile'nin esaslarına göre doğru olmamaktadır. Diyolar ki, Allah her inkârcıdan inanmasını istemiş ve inkârcı da kendiliğinden inanmamayı istemiştir. İnkârcının isteği geçerli olmuş ve

(141) Enâm, 6/17-18, Yunus, 107

(142) Ahzâb, 33/35

(143) Tebsıra, 108. Neseff'in burada zikretmiş olduğu (ihtisar) İktifa metoduna ben tekabüliyet metodu diyorum. Burada felsefe ve mantıkdaki tekabüliyet gibi bir tekabüliyet kastetmiyorum. Kadın ve erkekte birine kendi fizyonomi ve biyolojik farklarının dışında birine verilen bir hüküm ötekine de aittir. Bu kadın ve erkek karşılıklı iki cins varlık olarak kabul edildiklerine göredir. Bu şu demektir : Kuran bir şeyi zikrediyor, onun karşısını zikretmiyor. Bu zikredilenin hükmü, karşısına da aittir. Bunu iyi işlemek ve geliştirmek gerekir. Yalnız bir kaç mısrala ile şimdilik kısa bir açıklama yapmak istiyorum. Cennette erkeklere huriler verileceği işleniyor, kadınlar zikredilmiyor. Tekabüliyet esasına göre erkeklere verilen nimetler zikredilmiş kadınlar da benzeri nimetlere sahip olacaklardır. Kadın unuttur diye iki kadın malî işlerde bir şahit kabul edilmiş, unutmaması olmayan kadın bu hükmün dışında tutulmuş, unutan erkek ise bu hükmün içine sokulmuştur. Yani iki erkek bir şahit sayılır. Erkeklere olan bütün emir ve yasaklar kadınlar zikredilmediği halde onlara da şamildir. Bazan kadın ve erkeğin aynı hükümde birleştiklerini zikreden âyetler bunlara delil sayılır. Teferuat ayrıca işlenmelidir.

(144) Zümer, 39/38

(145) Enâm, 6/46

(146) Tebsıra, 1/113

Kâinatın iki yaratıcı varsa, irade hususunda ikisinin arasında ihtilafın oluşunu var sayalım. Bunlardan biri, bir kimsede hayatı var etmek istiyor; öteki ölümü yaratmak istiyor. Hareket ile durgunluk, ak ile kara gibi bütün zıtların türlerinin biraraya gelmesi de böyledir.

Bu durumda ikisinin de isteği olursa, bir kimse bir anda hem sağ ve hem ölü, hem hareketli ve hem durgun, hem ak, hem kara olacaktır. Bu ise imkânsızdır.

Yahut da ikisinin de isteği olmayacaktır. O takdirde bu kimse ne sağ ve ne ölü, ne hareketli ve ne de durgun olacak.

Böylece her biri diğerini engellediği için hiç birinin isteği olmayacağı için âciz ve güçsüz olacaklardır. Böylece her ikisinin de tanrılığı batıl olur, ortadan kalkar ⁽¹³⁸⁾.

Veya ikisinden birinin isteği yerine gelir ve ötekisinin ki gelmez. İsteği yerine gelen tanrı olur, isteği yerine gelmeyen tanrılığı batıl olur.

İşte buna Temanü' (engelleşme delili) denir. Kelâmcılar bunu Kuran'dan almışlardır. "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar olsaydı yer ve gökde düzen bozulur gıderdi " ⁽¹³⁹⁾ "Biri diğerine galebe ederdi" ⁽¹⁴⁰⁾

Nesefî Kuran'ın Allah'ın birliğini kudrete dayanarak isbat ettiğini, kudretli olanın tanrı olabileceğini, âciz ve güçsüz olanın tanrı olamayacağını ifade eden âyetlerden bunları zikrediyor ve bu âyetlerin anlamlarından hareket ederek sevk edildikleri amacı ortaya koyması, yaptığı istidlâlin değerini gösteriyor. Yani tanrılık kudretle ispatlanıyor. Böylece kudret tanrılığın özdeşlik ve belirleyici niteliklerinden en önemlisi oluyor. Bu nitelik, doğrudan doğruya yaratma ile ortaya çıktığı için, kavranılması ve müşâhede edilmesi daha açıktır. Kudretin gerektiği kadar ve o anda tecelli edebilmesi, şüphesiz ilme dayanır. Ancak insanlar ilmin varlığını kudretin tezahürü ile kolay kavrayabildikleri halde Tanrı'nın ilmi olduğunu anlamak ve kavramak felsefî bir düşünceye ve istidlâle ihtiyaç gösterir.

Kuran'ın Allah'ın Allahlığını ispat eden kudret niteliğinin anlatış tarzı ve üslubunu ortaya koyan ayetler:

(138) age, 1/112

(139) Enbiya, 21/22

(140) Mü'minûn, 23/91, Tebsira, 1/113

orada durgunluğunu yaratma gücü kalmamıştır. Buna rağmen bu onun kendisini âciz bırakmış sayılmayacağı gibi saçma ve imkânsız da sayılmaz. İki tanrı da böyledir ⁽¹³⁵⁾. Buna cevaben Neseffî :

Ancak biz deriz ki : Bir yerde başkasının bir şeyi yapmasından dolayı onun zıddını o şeyde yapma gücü kalmayan kimse, kendisinin onu yapma gücünden alıkonmasından ötürü âciz duruma düşer. Zira bu, arkadaşını aynı şeyde tasarrufta bulunmaktan alıkoyan bir iştir. Başkasını güçsüz bırakmak, iki şekilde olur. Birincisi; bir şeyde onun işlem yapacak gücünü engellemek, ikincisi; arkadaşının yapacağını tam zıddını o şeyde yapmaktır ki, böylece o şeyi onu işlem yapabileceği bir şey olmaktan çıkarır.

Ne var ki bir şeyde ardından zıddını da yapabileceği bir işlemde bulunan âciz sayılamaz. İki zıddı biraraya getirme imkânsızlığından dolayı gücü gitse bile, madem ki kendi hürriyet ve gücü ile aynı şeyde ardarda bir şeyin zıddını yapabilecekse, bu onun gücünün üstünlüğünün ve isteğinin geçerliliğinin delili olur ⁽¹³⁶⁾.

İşte bu iki açıklama Mutezile'nin esaslarına göre doğru sayılmamaktadır.

Hayvan seçeneği ile bir hareket meydana getirmişse, Allah onu var olmadan önce biliyor ve onu var etmeye de gücü yetiyor, ama hayvan onu Mutezile'nin esaslarına göre var etmişse ve onu yalnız yapmışsa Allah'ın ona dair gücü zâil olur. Aynı şekilde Allah bir hayvanın bir uzvunda bir hareket var etmeye güçlü olur. Ancak hayvan o uzuvda durgunluğu (sükunu) meydana getirmişse Allah'ın orada hareket var etme gücü kalmaz. Buna rağmen başkası Allah'ı âciz bıraktığı halde, Allahlığı kalkmaz, zâil olmaz. Aynı şekilde iki kadîmden biri arkadaşını âciz ve güçsüz duruma düşürse, onun tanrılığı ve rablığı kalmaz. Bu ancak bizim esaslarımıza göre yürür ⁽¹³⁷⁾. Yani âciz olanın tanrılığı kalkar. Bu delil, Allah'ın kudretiyle ilgili açıklamadır.

Allah'ın iradesiyle ilgili açıklamaya geçen Ebu'l-Mu'în Neseffî şöyle diyor :

Hak ehli (gerçekçiler) konuyu kudretten iradeye naklederek şöyle dediler :

(135) age, 1/111

(136) age, 1/111

(137) age, 1/112

olduğu halde, hiç biri onu var etmeye güç yetiremezse her ikisinin de güç yetirilebilecek bir şeye güçleri olmadığından âciz duruma düşerler. Âciz olan tanrı olamayacağına göre bu ikisi tanrı olamaz.

a- Biri o şeyi var etmeye güçlü olur ve öteki olmazsa bu tanrı olamaz.

b- İkiside aynı şeyi yaratmaya güçlü iseler, şu ortaya çıkar : Bu şeyi her biri ayrı ayrı var edebilir veya yardımlaşarak onu var ederler.

Eğer yardımlaşma ile onu var edebilirlerse, her biri de yalnız başına var edemediği için âciz ve güçsüz olacaktırlar. Eğer her biri yalnız başına var etmeye güçlü olur ve biri onu var ederse diğersinin gücü onu var etmekten ya âciz kalmış olur veya hâlâ var etmeye gücü bulunur.

Ama öbürünün gücünün hâlâ bulunması imkânsızdır. Çünkü o şey bir defa varedilmiştir. İkinci defa var edilmesi, yani var olanı tekrar var etmek imkânsızdır. İmkânsız olana güç yetirilemez. Güç yetirilebilecek şeye arkadaşının onu var etmesinden dolayı güç yetirememiş ise, arkadaşı onu güçsüz ve âciz bırakmış olacağından gücü zâil olan tanrı olamaz. Güçsüz bırakılarak başkasını nüfuzu altına ve onun iradesine girmiş olur. Bu ise, Allah için imkânsızdır. Ve böylece kâinatın iki yaratıcı olduğu iddiası saçma olur ⁽¹³³⁾

Bunu başka şekilde de anlatabiliriz : Bir cisim belirleyelim ve diyelim ki her ikisinden biri herhangi bir zamanda bu cisimde hareketi yaratabilir mi? İtirazcı, hayır derse, ikisini de âciz, güçsüz saymıştır. Evet derse, deriz ki, o takdirde biri o cisimde hareketi yaratsa; öteki aynı anda onda sükuneti yaratabilir mi?

Evet, derse, saçmamış olur. Çünkü hareket ile sükunun bir yerde beraber bulunmasını kabul etmiştir. Bu çelişiktir.

Hayır derse, gücü yettiği şeyde güçsüz olduğunu söylemiş olur. İşte bu âcizlik ve güçsüzlük olup yaratan için imkânsızdır. İki yaratan kabul etmek buna götürür. Saçmalığa, imkânsızlığa götürün de saçma ve imkânsızdır ⁽¹³⁴⁾

Nesefî burada yapılabilecek bir itiraza şöyle cevap vermektedir : Şu ileri sürülemez : Birincisi cisimde hareketi yaratmışsa, onun bile

(133) Ebu'l-Muîn Nesefî, Tebsiratü'l-Edille, 109-110

(134) age, 1/111

lerin doğru gitmeyeceğini bildiler, bu durumda bir yol ortaya koydular ve onunla dîn ilmiğinden ayrıldılar ve aklen tevhide delil yoktur ve Allah'ın birliği ancak şeriatla bilinir dediler ⁽¹²⁸⁾.

Bu hususta Kadı Ebubekîr Bakıllanî'den şu ifadeyi nakletmiştir : Böylece burada Mutezileye ilk karşı çıkanın Bakıllanî olduğunu tesbit etmiş oluyoruz. Cüveynî burada Mutezileyi Ebu'l-Muîn Neseffî'de göreceğimiz gibi dinden çıkmakla itham ediyor. Kadı diyor ki : Şaşılacak şudur, bazı kimseler, Allah'ı görmede, İşlerin yaratılmasında, hidayet ve delâlet konularında naklî delilleri aklen son derece incelemeye alıyorlar ve itikadın esaslarının ne olduğunu savunuyorlar. Sonra onların Allah burunlarını sürtüyor, onları başaşağı ediyor ve tevhidin aklen ispat edilemeyeceğini itiraf ediyorlar. Eğer naklî delil olmazsa, birden çok tanrının ispatını caiz görebilirdik, diyorlar ⁽¹²⁹⁾.

Oysa bütün tevlî ehlî, "Göklerde ve yerde Allah'tan başka tanrılar olsaydı, ikisinin de düzeni bozulurdu" ⁽¹³⁰⁾ âyetini Kuran'ın tartışma delillerinden saymışlardır. Bu âyetin gayesi, görünmeyenden (gayb) haber vermek ve onu mümkün görenin görüşünü bildirmek olmayıp tartışma delili olarak sevk edilmiştir ⁽¹³¹⁾. Ümmetin İttifakı ile bu âyet akîf delil ile tevhidi açıklamaktadır. Herhangi bir kimse Kuran'da tevhidi kavramaya götüren bir delilin olmadığını zannederse, Kuran'ın ifadesine karşı gelmiş olur. Naklî delile dayanarak rahatlamak onu yalanlamaktan başka bir şey olamaz. Allah bizi dinde bozgunculuktan ve müslümanlara karşı çıkmaya sürükleyen sapkınlıktan korusun ⁽¹³²⁾

Ebu'l-Muîn Neseffî'nin, Allah'ın bir olduğunu anlatma ve ispatlaması kelâm tartışmalarında özellikle Mutezileye karşı önemli bir konu olduğunu ortaya koyuyor. Şimdi semantik metodun sahlbl olan Neseffî'yi izleyelim :

Kâinatın yaratana sabit olduktan sonra, onun bir tane mi yoksa birden çok mu olduğu sorunu ortaya çıkıyor. Çünkü kâinatın iki yaratana olsa ve her ikisi yok olan bir şeyin var olduğu zaman onun cevher mi yoksa araz mı olduğunu da bileceklerdir. Bu durumda her biri, onu yaratmaya güçlü olabilir ya da hiç biri onu yaratmaya güçlü olamaz, yahut biri güçlü olur, ötekisi olmaz. O şey, güç yetirilebilecek bir nesne

(128) Cüveynî, eş-Şamil, 394

(129) age, 394

(130) Enbiya, 21/22

(131) Cüveynî, eş-Şamil, age, 395

(132) age, 395

Bu, anlaşmaya güvenilmeyeceğini ifade eder ve anlaşma davası zayıflar ve düşer.

Cüveynî diyor ki, iki kadîmın arasında engelleşmenin (temanü') vuku' bulmasının mümkün olduğunu ispatladık. Bu bizim için kâfidir ⁽¹²⁶⁾.

D- Engelleşme (temanü') iki kadîmin zatlarına ve sıfatlarına âit olmayıp fiillerine âittir. Bu şu demektir :

İki kadîm zattan biri, isteğinde engellendiğini düşündüğümüz zaman, durum şöyle olur : Bu engelleme, öbür kadîmin ya zat veya sıfatı ile vuku' bulur. İkincisinin zatı ile engellenmesi yanlıştır. Zira, kadîmlerden birinin zatı diğerinin zatına etki edemez, niteliği de zorunluluk ve olurlulukta değişiklik yapamaz. Çünkü iki zat, kadîm olmakta, ve zatî sıfatlarda eşittirler.

Bunun açıklaması şöyledir : Akıl zorunlu olarak bilir ki, birinci, ikincinin isteğini uygun görür ve onu isteğinden menetmezse, isteği yerne gelir. Oysa ikincinin zatları olduğu gibi iki durumda da aynıdır. Meselâ, güçlü biri, zayıf birini bağlayarak kolunu oynatmasına engel olabilir, yoksa güçlü harekette bulunmadan yalnız güçlüdür diye zayıf olana engel olamaz. Bu durum, engellemenin kadîm olanının zatına âit olmadığını gösteriyor. Aynı şekilde engelleme iki kadîmden birinin iradesine (isteğine), engelleme fiili olmazsa âit değildir. İkisinden birinin iradesi kendi zatına mahsustur. İkinci için bir hüküm gerektirmez. Nitekim kendi kendine de irade bir hüküm gerektirmez.

Bununla anlaşılıyor ki, engelleme zat ve sıfat ile gerçekleşmez. Ancak fiille gerçekleşir. İki kadîmden biri, bir cevherde bir hareket meydana getirmişse, bu hareket diğer kadîmi aynı anda durdurmasından engeller. Bu suretle engelleşme (Temanü') fiilde olduğu ortaya çıkar. İki iş birbirlerini engeller, birbirine zıt ve çelişik olur ⁽¹²⁷⁾.

İmam Cüveynî konuyu dağıtıp uzatarak ve bazan toparlayarak tartışmanın belkemiğini Mutezile'nin Allah'ın kudreti ve iradesi sıfatları anlayışlarının sonucunda, aklî delil ile Allah'ın birliğinin ispat edilemeyeceğine ve onun ancak şerf (semaf) delillerle ispat edilebileceğine gitmeleri, onları büyük vebal altında bırakmıştır, der.

Cüveynî şöyle diyor : Biliniz ki, sonraki Mutezile, kendi esaslarına tevhid delillerinin sarsıldığını anladılar ve kendi kaidelerine göre bu delil-

(126) Cüveynî, eş-Şamil age, 363

(127) age, 366

Engelleme iki Őeye dayanır : Engelleyen irade ve engellenen irade. Her iki tarafta da iradenin (iŐteđin) olması Őarttır. Düşünülürse Őu görülür : Engellenenin zaafiyeti ancak iŐtediđi zaman, iŐteđinin reddedilmesi ve amaçladığından alıkonması ile belli olur. Eđer bir iŐteđi olmamış ise, zaafı ortaya çıkmaz (123).

C- İki kadım arasında tasarlanan engelleme gerçekteŐirse, engellenenin oluđu, engellenenin zayıflığını gösterir. Eđer engellenenin vukunun yani vuku' bulabilmesinin mümkün olması, aslen vuku' bulmuş olduğuna götürür ki, bu engellemesi tasarlananın zayıflığını gösterir (124).

Bu hususun açıklanması Őöyledir : Tanrının iŐteđinin engellenmesinin reddedilmesi yani engelenememesi gerçekteŐme yönünden imkânsız olduğu gibi, engellenmesinin mümkün olması da imkânsızdır. Eđer engellemek için kudret gerekirse, engellenenin kudret yetirilen (güç yeten) olması gerekir. Çünkü kudret, ancak mümkün olana taalluk eder. Bununla biz Őu soruyu sarmak istiyoruz.

İki kadım ispat eden ve sonra her ikisinin iŐteklerinin tümünde birleŐip, ihtilaf vuku bulmayacağından sizin tasarladığınız ayrılıđa sebep olmayacağını söyleyenin için reddediyorsunuz?

Bunun cevabı Őudur : Bu konuda uzlaŐma denilen Őey, zorunlu mudur, yoksa câlz midir?

UzlaŐmalarının zorunlu olduğunu iddia ederlerse, o zaman ihtilaf edeceklerini tahmin etmek doğru olmaz. Bunun sađına olduğunu birinci meselede anlattık. Yani müstakil ve hür olmaz.

Eđer, uzlaŐmalarının gerekmediğini söylerse, o zaman uzlaŐmaları caiz olur. Biraz önce anlattığımız buna cevap olur. Zaafa düşmeđe delâlet etmekte engellenenin olabilmesi yani imkânı engellenenin gerçekteŐmesi gibidir (125).

Yani anlaşmak zorunlu olursa, irade Őartlı olur ve hükümsüz kalır. AnlaŐma mümkün olur da gerekli olmazsa bu durumda anlaşmazlık da vukubulabileceđi için engelleme gerçekteŐebilir. Engellenenin gerçekteŐebilir olması, anlaşmayı tehlikeye düşürür ve zaafa sokar.

(123) Cüveynî, eŐ-Őamil, 358

(124) age, 361

(125) age, 362

a) Bu durum tanrı farzedilen iki tanrının ihtilaf edip anlaşmazlıkları ihtimaline ve tasarısına göredir.

b) Ama ezeli irade sahibi iki tanrının ihtilaf etmesinden çok anlaşmaları, ezeli olmalarına daha çok yakışır, tasarımına göre durum şöyle olur :

İki tanrıdan herbirinin isteği, her türlü isteğe yeterlidir. Her birinin isteği müstakil ise, birinin belli bir şeyi istemek isteme yetkisi olunca, ikincisinin de müstakil olan isteği ile aynı anda aynı şeyi durdurmak isteme selahiyeti bulunur. Bu inkâr edilemez.

Ama anlaşmalarına gelince, her ikisinin de birleşmek üzere ayrı istek sahibi oldukları ya farzedilir veya (birleşmek üzere ayrı istekleri olduğu) farzedilmez ⁽¹²⁰⁾. Birleşmek üzere farzedilen müstakil istekleri aslında müstakil olmamış, şartlı olmuş olur. Tanrı isteğinde şartlı olursa, hür olmaktan çıkar. Eğer birleştikleri farzedileceğinden müstakil istekleri olduğu kabul edilmişse, o zaman müstakil istekleri olduğu söylenemez ve tanrı da olamazlar. Çünkü tanrı tam ve mutlak irade sahibi olacaktır. Eğer yalnız başlarına ayrı müstakil istekleri olduğu gibi birleşmede de ayrı istekleri olduğu farzedilebilir, denirse bu demektir ki her birinin ayrı isteği olacağı kabul edilmiş olur ki, bu da birinin isteğinin diğerininkinin zıt olmasını gerektirir ⁽¹²¹⁾. Yoksa her biri ayrı müstakil istek sahibi olamaz. Çünkü hem ayrı istekleri olacak ve hem de istekleri aynı olacak iddiası çelişik olup aynıyet ve özdeşlik ilkesine aykırıdır.

B- Temanü'den yani (birbirini engellemekten) kastedilen anlam, iki zatta birbirine çelişik iki isteğin bulunmasıdır. Temanü' bunlarsız gerçekleşemez.

Eğer iki kadim varlıktan birinin, cismi hareket ettirdiğini diğerinin ise, o cismi hareket halinde iken durdurmayı amaçladığını düşünmezsek, bu takdirde bir engelleme söz konusu olmaz. Biri, hareket ettirmeyi amaçlayıp, ikincisi de ona uymuş ve onu reddetmemişse veya ondan gafil olmuş onun ziddına davranmamış ise, burada engelleme vuku bulmamıştır.

Engelleme ancak, bir şey ister, onu amaçlar da isteği reddedilir ve amacına ulaşmasına engel olunursa o zaman gerçekleşmiş olur ⁽¹²²⁾.

(120) Cüveynî, eş-Şamil, 353

(121) age, 353

(122) age, 357

vermediği bir mezhebin görüşüne ve ilkesine göre anlama ve değerlendirme yapmasıdır. Bu çok önemlidir. Çoğu kimseler bunu yapmayacaklarına söz verir, sonra az veya çok tutar, kendisi bu kurala ve dolayısıyla Kuran'a aykırı hareket eder.

Temanü' öğretisinin (nazariyesinin) tasvirine geçmeden önce değerlendirilmesine dair görüşleri tespit etmek doğru olur. Temanü' arapça men etmek kelimesinden türeyen bir kelime olup birbirini men etmek, birbirine engel olmak anlamına gelir. Delilin dayandığı temel düşünce, iki Tanrı arasındaki ilişkinin tayini ve değerlendirilmesidir. İki tanrı'nın var olduğu farzedilince, ikisi de birbirini Tanrı olmaktan men eder ve yalnız kendisi Tanrı olmak ister. Buna göre bu ilişkileri şöylece sıralayalım :

- a) İki Tanrı arasında zıddiyet kesinlidir.
- b) İki Tanrı arasında zıddiyet mümkündür.
- c) İki Tanrı arasında kesin anlaşma olur.
- d) İki Tanrı arasında anlaşma mümkündür.

1- Tanrının bir olduğunun kesin olması için (a) yı ele alanlar.

2- b, c, d, yı gözönünde tutanlar yani (a) daki kesinliğin olmadığını ileri sürenler.

3- (b) deki ihtimalin fiilen vuku' bulması değil, vuku' bulma ihtimalinin temanü' nazariyesinin kesinliğine yeter sebep olacağını ileri sürenler.

Şimdi bu nazariyenin tasvirine ve tartışmasına göz atabiliriz.

A- Ezelf, güçlü, diri iki tanrı farzedilirse;

1. Biri, belli bir işlemi istemek ister ve öteki de onu durdurmak isterse, bu durumda ikisinin istediği de yerine gelemez. Çünkü çelişik iki nesnenin birarada bulunması gerekir ki, bunun olması imkânsızdır. İtmek ile durdurmak birbirlerinin çelişğidir. Böylece ikisinin istediği olamayacağından ikisi de tanrı olamaz.

2. Eğer iki tanrıdan birinin istediği yerine gelmiş ve ötekinin isteği yerine gelmemişse, isteği yerine gelen tanrı olur, isteği yerine gelmeyen tanrı olamaz ⁽¹¹⁹⁾.

(119) Cüveynî, eş-Şamil, 352

Nesefî'yi, Mutezîlî olan Ebû-Haşim'in bu delili aklî kesinlikte görmemesinden dolayı onu tekfirle itham etmesinde Cüveynî'den daha sert görüyoruz. Cüveynî özel ad bile vermiyor. Nesefî, Ebû Haşim Abdüsselam b. Muhammed b. Abdülvehhab (Ebû Ali) Cübbâî (277-321 H./890-993 M.) nin Allah'ın birliğini kendi esaslarına göre aklî delillerle ispat etmekten aciz kalınca bunun ancak naklî delille ispat edileceğini ortaya attığını ⁽¹¹⁴⁾ ve böylece Kuran'ın kullandığı aklî delili (Temanu' Delilini), aklî delil açısından geçersiz saydığını ifade ederek, Ebû Haşim'i Allah'ın öğrettiği delilin sağlam delil olmadığını söylemekle Allah'ı cahillikle nitelemiş olacağını ve böyle yapanın kâfir sayılacağını iddia etmektedir ⁽¹¹⁵⁾.

Ehlî Sünnetin meşhur Kelâmcısı sayılan Mes'ud b. Ömer b. Abdullah Taftazanî (Sadeddin) (712-792 H./1312-1389 M.) de, bu temanu' delline iknaî ve hitabî delil demıştır. Yanî kesin bürhanî delil olmadığını söylemiştir ⁽¹¹⁶⁾. Bundan dolayı çağdaşı Abdullatif Kirmanî ⁽¹¹⁷⁾ onu, Ebu'l-Muîn Nesefî'nin Ebû Haşimi tekfir ettiği gibi, tekfir etmiştir. Sonra Taftazanî'nin öğrencisi Hanefî olan Muhammed Buharî Hukemauddin, Allah'ın birliğini anlatan delillerin insanların anlayışına göre derece derece olduğunu, bir delilin sözlü ifadesi halkın anlayabileceği hitabî görüntüsünde olduğu halde, onun felsefî tarafının kesin burhanî olabileceğini ortaya koyarak savunmasını yapmıştır ⁽¹¹⁸⁾.

Burada Kuran'ın anlaşılmasına dâir şu kuralı tekrarlamakta fayda var. Başka yerlerde dediğimiz gibi, insanların koydukları kanunların maddelerini, ifadelerini ve yazdıkları eserleri anlamada farklar bulunmaktadır. Okuyanın kültür seviyesine, kültürünün genişliğine ve derinliğine; konuya dair özel bilgisi, ihtisası ve merakı olup olmadığına ve ilâveten felsefî düşünmeye olan maharetine göre anlamalar farklı ve değişik olmaktadır. Bunun için, Kuran'da herkesin kendi kültür seviyesine, türüne ihtisasına göre anlaması normaldir. Ayrıca okuyan ve anlayanın değerlendirmesi de bambaşka bir maharettir. Kuran'ı bir ilkokul mezununun anlaması ile bir filozofun anlaması arasında tahsil yılları ve kültür düzeyleri kadar büyük fark bulunduğu açık bir gerçektir. Daha tehlikeli farklı bir anlama, okuyanın daha önce bağlandığı ve taviz

(114) Tebsıra, 1/115

(115) Tebsıra, 1/116

(116) Taftazanî, Şerhü'l-Akaid, 94, Ramazan Efendi haşiyesi içinde (İstanbul, 1323

(117) Kirmanî dokuz hicrî ve onbeş miladî asırda yaşamış Hanefî bir alimdir. Temanu' delilî eseri vardır.

(118) Muhammed Ragıp Paşa, (1110-1176 H./1698-1762 M.) Sefînetü'r-Ragıp ve Defînetü'l-Metalip, 23/Bulak, 1255 Hicrî

TEMANU' DELİLİ

Kur'an-ı Kerim'in insanoğlunun inanç sistemine getirmiş olduğu en önemli düşünce ilkelerinden biri de, Allah'ın birliğini ortaya koken leri sürdürdüğü Temanu' nazariyesidir. Kur'an'dan önce bunu, ne Tevrat ve İncilde, ne de felsefe kitaplarında bulabiliriz.

Daha önceki dinlerde ve düşünce sistemlerinde Allah'ın birliğine çağırınlar bulunmaktadır. Fakat onlar Allah'ın birliğini, Tanrılar üstü bir Tanrı olarak algılamaktaydılar. Burada Tevratı onlardan ayırmak isabetli olabilir. Ama Allah'ın birliğini felsefî bir ilke ile ortaya atan ve onun tartışmasına yol açan temanu' nazariyesini ilk defa leri sürenin Kur'an olduğuna dalr kanaatımızı belirtmek isteriz. İşte Kur'an'ın getirdiği çok arı, sade ve mutlak Tanrı birliğinden sonra Hristiyanlık ve diğer dinlerde Tanrı birliği konuşulmaya, tartışılmaya ve yorumlanarak kabul edilmeye başlamıştır. Kur'an-ı Kerim'de bu nazariye ile ilgili üç ilke bulunmaktadır. Bunlardan ayrı olarak, Allah'ın birliğini anlatan çok değişik üslup ve metodlarla tartışın ayetlerin sayısı oldukça çoktur.

"Eğer dedikleri gibi, Allah'ia beraber başka tanrılar da bulunsaydı, o takdirde bu ilahlar arşın sahibi olmaya yol ararlardı." (111)

"Göklerde ve yerde, Allah'tan başka tanrılar olsaydı, gökler de yer de bozulurdu". (112)

"Allah çocuk edinmemiştir. Onunla beraber hiç bir Tanrı da yoktur. Eğer olsaydı, her Tanrı kendi yarattığı ile gider ve mutlaka biri diğerine galebe çalardı." (113)

Bu öğretii önce Ehl-i Sünnet ve Mutezile kelâmcıları arasında, sonra da Ehl-i Sünnet kelâmcıları arasında ithamlara varan tartışmalara sebep olmuştur. Bu öğretiyi ilk defa uzun uzun açıklayan İmamı Cüveynî ile Ebu'l-Muîn Neseff olduğunu görüyoruz. Her ikisi de bu öğretinin Allah'ın birliğine kesin delil olduğunu ispata çalışıyor. Mutezile'nin bu öğretiyi (istidlâli, delil getirmeyi) akfî kesinlik derecesinde görmemesine her ikisi de karşı çıkıyor. Burada Ebu'l-Muîn

(111) İsrâ, 17/42

(112) Enblyâ, 21/22

(113) Mü'minûn, 23/91

ezelde vardır. Niteliklerinin de kendisiyle beraber olması gerekir. Yaratıklar gibi sonradan var olacak ve var olduğu zaman sıfatlarla nitelenecek değildir.

Tek bir işin, eserleri ve etkileri bakımından anlamı değişik olur. Hayat meydana getiren işe, ihya-diriltme; ölüm meydana getiren işe öldürme; hareket meydana getiren işe depreme; durgunluk meydana getiren işe durdurma, denir. Bir kimse elini hareket ettirdiğinde birine acı veriyorsa, acıtma bir şeyi kırıyorsa, kırma; bir şeyi ayırıyorsa, kesme, bir kimsenin ruhunu gideriyorsa, öldürme (katl); birini yaralıyorsa, yaralama denir. Böylece bir işin anlamı yerine göre değişir⁽¹¹⁰⁾.

. İşte bir kelimenin yerine ve kullanımına göre manasının değişmesi semantik anlamdır. Buna biz de şunu katmak istiyoruz. Tüy, insanın vücudunda kıl; üst dudakta bıyık; göz üstünde kaş; göz kapağında kirpik; erkeğin çenesinde sakal; başta saç adını alır. Halbuki mahiyeti aynıdır. Kelimelerin de böyle değişik yerlere göre manalarının olması, semantik ilmine girer.

(110) Tebsira, 1/489

b- Eğer tekvin bir yerde bulunsa, o yer onunla nitelenir. Kâinatı o yer var etmiş olur; Allah var etmiş olamaz.

c- Tekvin kendisinde bulunan şey ya kadîm olur veya hâdis olur. Kadîm olanın bütün kemâl sıfatlarıyla muttasıf olması gerekir. Yoksa kadîm olamaz. Eğer bütün kemâl sıfatlarıyla muttasıf olsa ve tekvinde kendisinde bulunsa o kâinatı tekvin eden, oluşturan ve yaratan Allah olur. Böylece muhaliflerin bütün sözleri boşa çıkarılmış olur ⁽¹⁰⁴⁾.

"Ol" sözü ezelf olduğu halde kâinatın ezelf olmaması da tekvinin ezelf olup mükevvinin ezelf olmamasının aynıdır. Çünkü tekvin mükevvinin ezelde olması için değil zamanında var olması içindir. Eşarînin biri «ol» un emir olduğunu ve emir meselesi de me'murun varlığını gerektirmeyeceği için mükevvinin kıdemi gerekmez. Tekvine gelince o fiildir ve fill meselesi de mefulü gerektirir, dedi. Şöyle dedim : Eğer emir gerekli ise onun hükmü de gerekli olur. Emirde me'murun bulunması diye bir şey yoktur. Var olmak emrin hükmü değildir. Ama emir gerekli kılan bir emir olmayıp da tekvin (oluşturma, var etme) emri ise bu durumda onun hükmünün bulunması gerekli olur ⁽¹⁰⁵⁾.

Nesefî, konunun çok uzadığını zikreder ve sonunda şu âyete dayanarak tekvinin ezelf olduğu halde, mükevvinin ezelf olması gerekmediğini anlatır.

Yüce Allah kendisini ezelde "O yaratan, var eden, biçim veren ve en güzel adlar kendisinin olan Allah'tır" ⁽¹⁰⁶⁾.

Eşarîlerden biri, bu ayet, Allah'ın yaratan olduğunu bildiriyor, ezelde yaratmış olması gerekmez. Nitekim, «İbrahim Halimdir» ⁽¹⁰⁷⁾ ve «Muhammed Allah'ın elçisidir» ⁽¹⁰⁸⁾ buyurulmuştur. Bunların manası, ne zaman İbrahim ve Muhammed bulunursa bu sıfatlarla nitelenirler, demektir. İşte Allah'ın yaratan olması da böyledir. Ne zaman yaratırsa o zaman yaratan olur, dedi. Bunlara şöyle denir : İbrahim ve Muhammed ile diğer yaratıklar hakkında bu doğrudur. Ama Allah kendisini bu sıfatlarla methediyor. Eğer methettiği anda kendisinde olmayıp, sonradan var olacaksa, bu demek olur ki, Allah bunları temenni ediyor. Kendisi şimdi varken, gelecekteki bir sıfatla övünmesi, Allah'a yakışır mı? Bu eksiklik olur. Allah bundan münezzehtir ⁽¹⁰⁹⁾. Allah

(104) age, 1/458

(105) age, 1/480

(106) Haşr, 59/24

(107) Hûd, 75

(108) Feth, 29

(109) Tebsıra, 1/488

2- Ya da Allah'ın yapması ile vuku bulur.

Tekvinin, Allah'ın yapması ile vuku bulduğunu söylemek anlamsızdır. Çünkü, ikinci tekvine dair söz, birinciye de âit olup, ikinci, üçüncü ve sonsuza doğru gider ⁽⁹⁷⁾. Yani birinci tekvini İhdas etmek için ondan önce bir tekvin İhdas etmesi gerekir. Sonra bu zincirleme sonsuza kadar gider ki bu saçma olur.

Zira kâinatın varlığını sonu gelmez sebeplere bağlamak, onun varlığını imkânsız kılar. Oysa kâinat bütün duyularla kavranılan bir nesne olarak vardır ⁽⁹⁸⁾. Tekvinin başka biri tarafından İhdas edilmesi de manasızdır. Bu düşünce kişiyi Allah'ın İnkârına götürür ⁽⁹⁹⁾.

!Kerrâmiye tekvinin, kudret ile Allah'ın zatında olduğunu, İhdas ile meydana gelmediğini, sonra kâinatında Allah'ın zatında bulunan tekvin ile olduğunu söylüyor. Bu yanlıştır. Eğer kâinat, kudretle meydana gelmişse, kudret tekvîn olmuş olur. Bu var etmenin ezeli olduğunu söylemekten ibarettir. Çünkü onlara göre kudret ezeldir. Eğer fillin meydana geliş sadece kudret ile ise bütün kâinata da böyle olur ve kâinat İhdas edilmeden kudret ile hâdis olur. Bu ise, tekvinin (oluşturmanın) varlığını İnkâr olur. Tekvine İhdas edilen (muhtes) değil, oluşan (hâdis) derler. Zira onlara göre İhdas ile muhtes olmadı ki, muhtes (İhdâs edilen) olsun Kâinata ise İhdas edilen diyorlar, o İhdas ile meydana gelmiştir ⁽¹⁰⁰⁾.

Böylece bu İki kısım yani tekvinin kendi kendine oluşması veya Allah tarafından oluşturulması, yanlış olunca, geri kalan üç kısım (yani tekvinin Allah'ın zatında bulunması, başka yerde oluşması veya hiç bir yerde olmadan oluşması) da yanlış olur ⁽¹⁰¹⁾.

Tekvin, oluşan, hâdis olan bir nitelik olmayıp ezelde Allah'ın sahip olduğu bir sıfattır. Diğer üç kısmın yanlışlığını Nesefî şöyle açıklıyor :

a- Eğer tekvîn bir yerde olmamak üzere hâdis (sonradan) olsa, araz olur ve araz kendi kendine duramaz ⁽¹⁰²⁾. Eğer tekvin bir yerde olmadan meydana gelse, Allah ile ilişkisi bulunmayacaktır ve Allah onunla nitelenemeyecektir. Bu, Allah'ın sıfatını İnkâr olur ⁽¹⁰³⁾.

(97) age, 1/454

(98) age, 1/454

(99) aqy.

(100) Tebsira, 1/455

(101) age, 1/456

(102) Tebsira, 1/456

(103) age, 1/457

Tekvin sıfatını kudret sıfatının içinde gören Eşarîler, tekvin sıfatını kabul etmekle iki ayrı kudret sıfatı kabul edilmiş olacağını iddia ederek, Maturîdîleri tenkit etmektedirler. Fahreddin Razî bu tenkidî el-Muhassal kitabında ileri sürmüş ve Nasıruddin Tusî'nin de Maturîdîler namına cevap vermiş olduğunu yukarıda zikrettik ⁽⁹⁵⁾. Şimdi Nesevî tekvininin kudret anlamında olmayacağını anlatıyor. Kudret ile tekvin dil ve semantik açıdan da aynı anlama gelmeleri için eş anlamlı olmaları gerekir. Dilde böyle anlam olmadığı için böyle bir iddia da doğru olmaz.

Bunlar diyorlar ki, yaratık, yaratma ile vuku buldu ise, yaratmanın kudret anlamında olması gerekir ve bu durumda iki kudret olur. Çünkü Allah'ın kudreti bütün güç yetirilenlere (makdurat) şâmil ise, yaratmaya ve var etmeye gerek kalmaz ve faydası olmayan sıfatın ispatı da doğru değildir. Buna cevap olarak deriz ki, «saçmalıyorsun, gerçekleri bilmiyorsun» . Ne zaman vakı olma, olay, (oluş) kudretle meydana gelmiştir? Doğrusu vakı olma, vuku bulma, ilka' ile, yani oldurma, yapma ve etme ile meydana gelir. Var olma, var etme ile olur. Kudret ise fâilin fillinde zorunlu olduğunu değil, muhtar olduğunu bildirir. Senin zannına göre kâinatın olması kudret ile olsaydı, kudret ezelf olduğuna göre kâinatın da ezelf olması gerekirdi. Ayrıca Allah'ın kudreti bütün güç yetirilenleri ihtiva ettiğinden, yaratmaya ve var etmeye ihtiyaç olmaması ve faydasız bir sıfatın ispatına cevaz bulunmaması da yanlıştır. Çünkü yok, var etmeye kudretin bulunmasıyla var olmaz; ayrıca onu var etmek gerekir. Kâinat yokluk halinde iken var edilecek durumda idi, ama var değildi. Zira var etmek, onu hemen değil, Allah onun var olacağını bildiği anda varetmek üzere var eder. öyle dediğin gibi kudret ile var oluyorsa, niçin Allah'a yaratan (Halik) var eden (mucîd) diyor-sun? Bunun anlamı ve yararı nedir? ⁽⁹⁶⁾

Muhalliflerin, tekvinin kademyle kâinatın kademli gerekli sözlerine cevap : Burada şu kısımlar tartışılır :

- a- Tekvin, ya Allah'ın zâtında vuku bulur,
- b- Veya zâtından başka yerde vuku bulur,
- c- Yahut da hiç bir yerde olmadan vuku bulur.

Bu üç kısımdan her biri ikide ayrılır :

- 1- Tekvin ya kendi kendine vuku bulur,

(95) Bk. el-Muhassal, 311-313, Tahran, 1980

(96) Tebsıra, 1/450-451

taya konmak isteniyor. Eğer halk, mahlûk olmadan, olamazsa, halk ezelf ve mahlûk hâdis olamaz. Ya ikisi de ezelf veya ikisi de hâdis olmalıdır. Maturîdî Neseffî'nin davası, halk ezelfdir, mahlûk hâdistir. Bunun için ikisinin birbirinden ayrılması gerekir. Bunu açıklamaya devam eden Neseffî sözünü şöyle sürdürmektedir :

Biz, zatın filli ile zatın mefulû arasında ayrılık olduğunu iddla ediyoruz. Yani insanın yapımı ile yapıtını birbirinden ayırıyoruz ⁽⁹²⁾. Biz kudret ile makdûr (güç yetirilecek) şeylerin ayrı olduklarını, örnek olarak filli ile mefulûn arasında hem görünürde ve hem görünmeyende ayrılık ve fark olduğunu söylüyoruz. Siz ise kudret ile makdûrda bize muvafakat ediyorsunuz ama filli ile mefulûn görünürde (şahid) ayrı olduklarını kabul ediyor, görünmezde (galb) ayrı olduklarını kabul etmiyorsunuz.

Diyoruz ki, yaratık olmadan da yaratma sıfatının bulunması calzdir. Oysa dövülen (madrub) olmadan dövmenin (darb) bulunması imkânsızdır. Çünkü bu iki misal arasında fark vardır. Sebebi şudur : Fıll (yapım) olurluyu (mümkünü) olurluluktan zorunluluğa döndürür. Zeydin evde olmasının düşünülmesi imkânsız değildir. Zira mümkün olan o anda var ve sabit olmayandır. Evde olmasının düşünülmesi imkânsız değildir. Eve girdiği zaman olurlu durumunda olan bu tasarı zorunluluğa dönmüş oldu yani, gerçekleşti ve var oldu. İşte filli (yapım) olan her şey de bu böyledir ⁽⁹³⁾. Neseffî, böylece kudretin için kâinatı yaratmak için olmadığını kudretin sadece yaratacak güçte olduğunu, fillen yaratmayı gerektirmediğini anlatır. Bundan dolayı kudret sıfatından ayrı olarak tekvin sıfatına ihtiyaç vardır ki, güç yetirilebileni fillen varlık sahasına çıkarsın. Bunu Neseffî şöyle anlatıyor : Çünkü kudret, altında olanların güç yetirilebilecek şeyler olduğunu gerektirir, yoksa var olduğunu gerektirmez. Eğer var olduğunu gerektirmiş olsaydı, icad yani var etmek olurdu. Zira icad var olmayı gerektirir. Nitekim, iclas oturmayı (cülus) gerektirir. Güç yetirilen şey, şüphesiz mevcut değildir. Yok olan şeye güç yetirilebilen şey denir. Bu da kudretin var olmayı gerektirdiğinin saçma olduğunu gösterir. Eğer varlık kudret ile meydana gelseydi, yaratma ve var etmeyi söylemeğe gerek kalmaz ve böylece Allah kâinatın yaratana, var edeni değil, ona gücü yeten kadir olan olduğunu söylemekle yetinilirdi. Öyleyse tekvine itiraz böylece anlamsız kalır ⁽⁹⁴⁾.

(92) Tebsıra, 1/443

(93) Tebsıra, 1/444-45

(94) Tebsıra, 1/447

Kudret, makdûr (güç yetirilen) dan ayrı olduğu gibi fiil ile meful de birbirinden ayrıdır. Nasıl ki kudret mefule etki ederse, fiil de mefule etki eder. Etki eden ile etkilenen birbirinden ayrıdır. Bir nesne kendine etki edemez ⁽⁸⁸⁾.

Burada şu farkı ortaya koyabiliriz : Zata âit olan nitelik ile zata artık olan nitelik arasında fark vardır. Zata âit nitelik kalktığı zaman zat da kalkar. Varlık ile var böyledir. Varlığın kalktığı düşünülendiğinde var da ortadan kalkar. Varlık varın yanı var olan zatın niteliğidir. Ama zata artık bir nitelik ise, meşelâ sıyahlık bir nesneden kalktığı zaman o nesne ortadan kalkmaz ⁽⁸⁹⁾.

Biz şunu iddia ediyoruz : Fiil (yapım) kimin fiili ise onun mefulu (eseri-yapıtı) olamayacağını, meful (yapıt) kimin mefulü ise onun fiili olmayacağını söylüyoruz. Böylece fiili ile mefulün bir olduğunu reddediyoruz. Bize göre insanın fiili (yaptığı iş) Allah'ın mefulü (eseri) dır, insanın eseri değildir ve o, Allah'ın değil, insanın fiilidir. Kimin yapımı ise, onun yapıtı değildir ve kimin yapıtı ise onun yapımı değildir ⁽⁹⁰⁾.

Nesefî burada meseleyi Allah'ın fiili ile insanın fiilini karşılaştırarak açıklamak istiyor. Görüldüğü gibi hep dil mantığı ve semantik açısından hareket ediyor. Şunu açıklamak istiyor. İnsanın yaptığı bir eylem, fiil, hareket var, bir de bunun etkisiyle meydana gelen iş var. Burada marangozun marangozluk işi, sanatı var, bir de yaptığı, meydana getirdiği masa var. Burada marangozun eylemi, işi ile masa aynı mıdır, yoksa Marangozluk yapma işi ayrı, masanın kendisi ayrı mıdır? Nesefî bunun ayrı olduğunu iddia ediyor. Marangozluk sanatı, işi marangozda bulunuyor, ondan ayrılmıyor ama bu işin üzerinde işlendiği masa ayrı oluyor. Kaderle, insanın fiilinin yapımıcısı kendisi midir, yoksa Allah mıdır? Bu hususta Eşarî ve Maturîdî okulları şöylece birleşiyor : İşin yapımı, fiil insanındır, ama onun eserinin meydana gelişi mefulü (yapılmış olması) Allah'ındır. Diğer bir deyimle İnsan eylem yapıyor, Allah da onun eserini yaratıyor. Bu suretle eylem yapmada hür ve serbest oluyor. Fakat sonuçta var etmek Allah'ın oluyor.

Nesefî'ye yapılan itirazda deniyor ki; fiil ile meful ilişkisi darb (vurma) ile madrub (vurulan) ilişkisine kıyaslanıyorsa, madrub (dövülen-vurulan) olmayınca, darb (vurma) da olmayacağına göre mahlûk (yaratık) olmadan da yaratma (halk) olamaz diyor ⁽⁹¹⁾. Bununla şu or-

(88) age, 1/440

(89) Tebsıra, 1/440

(90) Tebsıra, 1/443

(91) Tebsıra, 1/443

anlam olsa bu yaratma ve var etme olurdu. Bu da yaratılanın ve var edilenin aynı, kendisi olup Allah'ın zatında bulunan bir anlam olmazdı. Bu durumda kâinat, Allah ile değil; kâinat ile var olurdu. Zira Allah'tan kâinata giden bir anlam bulunmayıp yalnız Allah'ın kâinata an önce bulunan şeyden sonra olan şeye bir anlam (etki) gitmiyorsa, öncelik kendisine yaratan olma sıfatını vermez. Nitekim Zeyd Amr'dan sonra olmuşsa, Zeyd Amr'dan önce de olsa kendisinden Amr'a bir yapma, etki gitmezse Amr'ın yaratıcı olmaz.

Kudret sıfatı da böyledir. Kudret sıfatının bir iş ile ilişkisi olmazsa, kudretli olanın yapıcı bir güçlü kılamaz. Yüce Allah ezelde kadir iken onlara göre yaratan değildir ve yaratık bulunmuyordu. Aynı şekilde kâinat da onun varlığını gerektirmez. Böylece bu muhaliflere göre kâinatın varlığı, Allah tarafından değil, kendi kendine olduğu anlaşılıyor. Kendi kendine var olup, başkasıyla olmayan şey kadîm olur. Bu söz kâinatın kadim olmasına götürür. Öyle ise kâinatın kadim olmasını biz değil, onlar söylemiş oluyorlar⁽⁸⁵⁾.

İkinci delil, eğer kâinatın varlığı ya kendi kendine veya başkasına ait olmadan kendi zatına âit bir manadan dolayı meydana gelir. Bu durumda başkası olmadan meydana gelmiş, hâdis olur. Bu kendisini var eden başkasına delâlet etmez. Bunu söylemek yaratanın inkârını ifade etmiş sayılır. Yaratan kelimesi, yaratmadan türemiştir. Bize göre bir anlamdan türeyen bir isim, o anlam kimde bulunsa onun niteliği olur. Meselâ, durgun, durgunluk kimde ise onun niteliği olur ve ona durgun (sakin) denir. Siyahlık kimde ise ona siyah ve varlık kimde var ise ona var denir. Allah'ın kelâm sıfatında Eşarîye bizi Mutezileye karşı desteklemiştir. Konuşan, konuşma anlamı kendinde bulunana denir; yoksa konuşmayı icad edene, yaratana denmez⁽⁸⁶⁾.

Tutumumuzun doğru delili şudur : Fiil ile mefulun yani yapan ile yapılan işin, işleme ile işlenen nesnenin bir olduğunu iddia etmek; dövme ile dövülenin, yeme ile yenilenin, öldürme ile öldürülenin aynı ve bir olduğunu söylemektir. bu iddia akıl ilkesine göre yanlıştır. Çünkü diller, fiilin, fail ile meful yani yapan ile yapılan iş arasında bir ilişkiden ibaret olduğunu söylerler. Fail ancak fiilli yapan, fiil kendisinde bulunan kimsedir. Meful de fiil, kendi üzerinde vuku bulan, meydana gelen nesnedir. Bu görülen şeylerde böyle olduğu gibi görünmeyenlerde de böyledir⁽⁸⁷⁾.

(85) Tebsıra, 1/429

(86) Tebsıra, 1/429

(87) age, 1/434

Ayrıca delil getirilen yapma, yapanı gösterir, göğün kendisinde değil yaratılmasında yapan zata delâlet vardır. Doğrusu, göğün kendisi yaratma işine delâlet eder; böylece yaratma kelimesinin zikredilmesinin faydası bu surette anlaşılabilir olur⁽⁸²⁾.

Aynı şekilde sanatkâra delâlet eden yaptığı iş, sözü de doğru değildir. Sanatkâra delâlet eden onun sanatıdır. Sanatını gösteren de sanat işidir. Sanat işinin sanatkâra delâlet etmesi sanatkârın sanatı vasıtasıyla olur. Eşarî'nin takıldığı ayetlerin hepsine bu cevaptır⁽⁸³⁾.

Nesefî demek istiyor ki : Bir sanat işinde üç şey vardır : Bir sanatkar, diğeri sanatkârlık, üçüncü de sanat işi, yani ortaya konan iş. Meselâ, bir masanın yapılmasında açıkça görülen masanın kendisi, bir de bu masanın yapılışı, sanatkârlığı, üçüncüsü de o sanatı, o işleyişi yapan kişidir. Bu suretle tekinde üç öge ortaya konmuş oluyor : Semantik yönünden de bilinen şudur ki kelimeler arasında anlam farkları olduğu gibi bir kelimenin çekimleri arasında da mana farkları bulunmaktadır. Bir kelimenin çekimi arasında bulunan anlam farkları eşanlamlı kelimelerden çok farklıdır. Eşanlamlı iki kelime, aynı anlamda ve aynı yerde kullanılabilir; fakat aynı kelimenin bir çekimi diğerinin yerinde kullanılamaz. Meselâ, gelmekten türetilen «geldi» kelimesi yerine «geldim» kullanılamaz. İkisinin kökü aynı olduğu halde kelimeye gelen ekle, anlam farkları ortaya çıkmıştır. İşte bunun gibi Sani' (Sanatkâr), Sun' (sanatkârlık), masnu' (sanatla yapılan iş) ve Halik (yaratıcı, halk, yaratma) ve mahlûk (yaratık-yaratılan) kelimeleri birbirlerinden ayrı olup, ayrı ayrı anlamları bulunmaktadır.

Nesefî, Eşarî'nin nahivcilerden mîsal vererek yaptığı itirazı, nahiv meselelerine derinliğine dalarak çili felsefesi ve semantik açısından uzun ve teferruatlı şekilde cevap veriyor⁽⁸⁴⁾.

Nesefî'nin, tekinde üç öge bulunduğuna dair akîf delili ve öteklerin akîf delillerini çürütmesi :

Müslümanlar, kâinatı Allah'ın yarattığı konusunda ittifak etmişlerdir. Şüphesiz yaratan, bizim Allah'a verdiğimiz bir sıfattır. Bunun bir anlamı olmalı ki, o anlam da yaratan olmuş olsun. Bize muhalif olan Mutezile, Neccârîye, Eşarîye'ye göre Allah'tan yaratanı olarak ve kâinatı da yaratık olarak niteleyecek bir anlam kâinata gitmez. Eğer giden bir

(82) Tebsira, 1/419-420

(83) ağı, 1/420

(84) Tebsira, 1/421' den sonraya bakınız. Sözü uzatmak istemediğimiz için burada kesiyoruz.

mahlûkatı yarattığını haber verdiğini söylediler. Buna göre, "ol" emri yaratılmış ise o ikinci, üçüncü ve sonsuza gidecek yaratılışa ihtiyaç olur. «Ol» sözü yaratılmış değildir ⁽⁷⁸⁾.

b) "Bu Allah'ın yaratığıdır. Allah'tan başkasının yarattıklarını bana gösterin" ⁽⁷⁹⁾.

Bunun anlamı, bu Allah'ın mahlûkudur. Burada, halk mahlûk manasındadır. Dilde bunu inkâr etmeye imkân yoktur. Dilde masdar söylenir; meful kastedilir ⁽⁸⁰⁾. Eşarî buradaki halk'a meful manasının verilemeyeceğini yukarıda açıkladı. Neseffî ayetlerden yapılan istidlâllerde şunu açıkça belirtmedi. Eşarî Lukmân 11 ayetinde halk'ı sırf mastar manasına alıyor ve onun mahlûk anlamına gelemeyeceğini söylüyor. Âl-i İmrân 189-191 ayetlerindeki halk'ı da Eşarî mahlûk manasına alıyor. Neseffî'nin her ikisinin de yanlışlığını bu açıdan ortaya koyduğunu şekilden anlıyoruz.

Ancak Eşarî bazı ayetlerde halk'ı yaratma, sırf mastar manasına ve bazı ayetlerde mahlûk manasına olmakla ikisinin ayrı olduğundan dolayı değil, ikisinin de gene aynı anlamda olduğunu iddia ediyor. Halk, mahlûktur ve mahlûk halktır, diyor.

Neseffî sert ve uzun cevaplar veriyor. Biz sadece semantiği doğrudan ilgilendiren ilaveleri alarak konunun teferruatına girmekle okuyucuyu yormak istemiyoruz.

Eşarî Âl-i İmrân 190. ayetteki halk kelimesini mahlûk manasına aldığına Neseffî şu cevabı veriyor :

Eğer halk; yaratma manasında olursa, "gökleri ve yeri yaratmada"ki yaratma kelimesinin zikredilmesinin bir anlamı kalmaz. Çünkü göğü yaratma göğün kendisi ve şöyle denmesi gerektiğine getirilmiş olur : "Göklerde ve yerde" yaratma sözü anlamsız kalır ⁽⁸¹⁾. Neseffî'nin verdiği cevaba göre ayetin tercümesi şöyle olabilir : "Yaratık göklerde ve yerde". Neseffî, Eşarî'nin, yaratana sıfatları ile değil, yaptıkları ile delil getirilebilir. Çünkü sıfatlarını göremeyiz, sözüne şöyle cevap verir : Görülen iş (meful) onu yapana delil oluyorsa, bu onu yapmasına delil olur. Böylece yaptığı işin (meful) delaletiyle yapması bilinmiş olur. Yapması yapana delâlet eder. Zira yapan olmadan yapma olmaz. Bu durumda yapılan yaratık, yapanın yapmasını gösterir. Bu eserin mües-siri göstermesidir. Kâinat Allah'ın fiilinin eseridir, Zatının eseri değildir.

(78) Tebsıra, 1/414

(79) Lukmân, 11

(80) Açe. Mesela, yapmak söylenir, yapılan kastedilir.

(81) Tebsıra, 1/419

Eğer yaratanın kudreti bütün kudret yetirilenlere (makdurat) şamil ise, yaratma ve icad sıfatlarına ihtiyaç kalmaz. Hiçbir iş görmeyen sıfatı Allah'a isnat etmeye gerek olmaz. Faydası olmayanın varlığı ve yokluğu eşittir. Yalnız şu var ki, akılcı Allah'a ispat edilmesi mümkün görülen sıfatlar hayat gibi fiilin delalet ettiği türden olabilir. Ya da Allah'ın zatından eksikliği nefyetmek ancak o sıfatların ispat edilmesi ile olabileceksen görme, işitme ve konuşma gibi, o zaman onlar isnat edilebilir. Eğer fiil sıfatının meful (iş=nesne) ile ilgisi yoksa, çünkü bütün işler kudretle meydana gelmiş oluyorsa, onu Allah'a ispat etmekle de bir eksiklik giderilmiyorsa, o fiilin Allah'a ispatı calz olmaz⁽⁷⁴⁾.

Bunların hepsini Eşarînin biri söyledi. Aynısını naklettim ki kolay cevap vermek için işine geldiği gibi nakletti denmesin. Ben hak peşindeyim, delil beni nereye götürürse ona uyarım. Allah bizi heva ve arzuya uymaktan korusun⁽⁷⁵⁾.

Bu gördüğün, Eşarîyenin yaratma ve yaratık birdir, demeleridir. Biz tekvin ile mükevvenin aynı olmasının yanlış olduğunu ve doğrusunun tekvin ile mükevvenin ayrı ve gayrı olduklarını açıklamaya çalışacağız. İşte delillerimiz:⁽⁷⁶⁾

a) "Bir şeyin olmasını istediğimiz zaman ona sadece ol dememizdir ve hemen oluverir"⁽⁷⁷⁾. Allah tekvin'i kün-oluşturmayı "ol" ile anlattı ki, ona 'nesne' dedi. Eşarîye ve başkalarına göre "ol" oluşturulandan başkadır.

Allah'ın sözü, bize ve ona göre Allah'ın zatı ile bulunan ezeli bir sıfattır. Oluşturulanlar (mükevvenat) ise, Allah'ın zatında bulunmayan oluşmuş cevherler ve arazlardır. Ezelî ile hâdis arasında ayrılık vardır. Tekvin-oluşturma oluşmanın ilişkisi olan şeydir. İcad da varlıkla ilişkilidir. Kâinatın varlığı "ol" buyruğuyla ilişkilidir. "Ol", icad, tekvin ve yaratma olur ki, bu yaratılan, var edilen mükevvenenden başkadır. Eşarî ona uyan ve hadîsçi kelâmcılardan yadım edenler diyor ki : Bu "ol" sözdür. Kâinat onunla yaratıldı. Eğer onlar kâinatın onunla oluştuğunu ve meydana geldiğini kabul ederlerse, işte bu tekvin ve yaratma olur. Hakikatı teslim eder de sonra onun ismini inkâr ederse o kendi kendini nakzetmiş olur. Kelâmcılar bunu, Eşarînin gelişkilerinden saydılar. Bütün Eşarîler, Mutezile'nin aleyhine "ol" emri ile yarattığını ve "ol" emrinin de Allah'ın ezeli sözü olduğunu ileri sürdüler. Allah'ın "ol" emri ile

(74) Tebsıra, 1/411-412

(75) Tebsiratü'l-Edille, 1/411-412

(76) Tebsıra, 1/413

(77) Nahl, 16/40

f- "Yaratmaya başlayan sonra onu tekrar eden kimdir?" (68).

Bu iki ayette de yaratmaya başlangıç ve tekrarlamaya tayin etti. Bu ikisi de sonradan olma (hudus) nın belirtileridir (69).

g- "Göklerin ve yerin yaratılması, insanın yaratılmasından daha büyüktür" (70). Eğer yaratma ezelf olsaydı büyüklük, küçüklük söz konusu olmazdı (71).

Dil bakımından şöyle delil getirilebilir : Fiil, mefûle etki eder, taaddi eder. Eğer fiilin bir mefûle etkisi şart ise eğer fiil ezelde mevcut ise ezelde etki edecek bir şey ya vardır veya yoktur. Bu durumda hem var olmuş ve hem yok olmuş olduğu iddia edilmiş olur (72).

Bundan anlaşılan o dur ki, fiilin ezelde bulunması imkânsızdır.

Buraya kadar tekvinin mükevven ile aynı olduğunu iddia edenlerin dil ile ilgili delillerini Nesefî'den naklettik. Ancak görülen tartışma semantiğin tam can alıcı noktasında cereyan ediyor. Çünkü tekvin ile mükevven aynı kökten geliyorsa da şekil bakımından (çekim yönünden) birbirinden ayrıdır. O halde, anlamlarının da ayrı olması gerekir. Oysa buradaki fikri savunanlara göre, ikisi de aynı anlamdadır, aralarında fark yoktur. Semantiğe aykırı düşün bu anlamı vermenin sebebi vardır. İşte sebepler, kelimelere anlam yükleyiyorlar. İnandıkları davaya hizmet için iki kelimenin anlamını birbirine yükleyiyor ve birleştiriyor. İspat edilen dava Allah'ın fiil sıfatları sonradan değildir. Ezelde Allah yaratan değildir. Sonra yaratan oldu. Bunların kimler olduklarını yukarıda zikrettik. Şimdi bunların bir de akli delillerini görelim :

Eğer yaratma (halk) yaratık (mahlûk) tan başka ise, bu yaratma ya yaratıkta bulunur veya hiç bir yerde olmadan bulunur ya da Allah'ta (Yaratanda) bulunur. Yaratanda bulunduğu ya kadîm (süresiz) veya hâdis (sonradan olan) olur. Yaratanın olaylara mahal olmasının imkânsız olmasından yaratma hâdis olamaz. Kadîm olması da yanlıştır. Çünkü o zaman kudret anlamında olur ve iki kudretin bulunmasının bir yararı olmaz. Bunların hepsinin batıl olmasıyla ortaya çıkan sonuç yaratma (halk) yaratık (mahlûk) üzerine artık bir anlam değildir (73).

(68) Neml, 27/64

(69) Tebsıra, 1/408

(70) Mümin/57

(71) Tebsıra, 1/409

(72) Tebsıra, 1/410

(73) Tebsıra, 1/411

Neseffî diyor ki : Önce yaratma ile yaratık (tekin ile mükevven) kavramlarının aynı olduğunu iddia edenlere dört cevabımız vardır :

a- Birincisi : Allah'ın ezeli sıfatları olduğu meselesidir ki Mutezile ile bu işi tartıştık.

b- İkincisi : Tekvin mükevveninden ayırır.

c- Üçüncüsü : Tekvin ezeldir.

d- Dördüncüsü : Tekvinin kadim olduğunu söylemek, kâinatın kadim olduğunu söylemiş olmayı gerektirmez.

Bunların üçündeki tartışma hem Mutezile ve hem de F' dışı kelâmcıları kapsar. Bunların itirazlarını ve şüphelerini aklî ve naklî olarak ikiye ayırmak lazımdır :

1- Naklî delillerinden takıldıkları şu ayetler :

a- "Bu Allah'ın yaratmasıdır. (Halk) Ondan başkasının ne yaratıklarını bana gösterin." (60)

Burada yaratma (halk) mahluka (yaratık'a) da denirse de bu mecazdır. Mecaza delil olmadan gidilmez, derler (61).

b- "Göklerin ve yerin yaratılışında deliller vardır" (62)

c- Göklerin ve yerin yaratılmasını düşünürler" (63)

Bu ayetlerde Allah kendi birliğine delil ve işaretler olduğunu anlatıyor. Bunlar, Allah'ın varlığına delil yaratmış olduğu şeylerdir. Yoksa onun yaratma sıfatı olamaz. Çünkü sıfatı gözükmez, gözükene, yapılan ve meydana getirilen şeylerdir. Bu şeyler, kendilerini yaratana delalet eder ve kendilerini yapanı gösterirler. Burada yaratma (halk) dedi, ama bu mahluk anlamıdır. Eğer bu isim (halk) mecaz anlamında olsaydı tekrar etmezdi (64).

d- "Sizi annelerinizin karnında bir yaratıştan sonra bir yaratılışla yaratmıştır" (65). Eğer yaratma ezeli olsaydı, kendinden önce başkası olmaz ve kendisi geri kalmazdı (66).

e- "Sonra onu başka bir yaratık yaptık" (67).

(60) Lukmân, 31/11 Tercüme itiraz edenin anlayışına göre yapılmıştır.

(61) Tebsıra, 1/407-408

(62) Âl-i İmrân, 3/189

(63) Âl-i İmrân, 3/190

(64) Tebsıra, 1/408

(65) Zümer, 39/6

(66) Tebsıra, 1/409

(67) Mü'minûn, 23/14

Bu ihtilafardan anlaşılın kelimelerin ve türemişlerinin nasıl değişik şekilde anlaşıldığının ortaya çıkmasıdır. Bu semantiğin konusudur. Terimlerin anlamlarını tesbit ve tayin etmek ve onları değişik şekilde anlamak, değişik anlamların sebeplerini bilmek ve değişik sebeplere göre terimlere anlam vermek semantik, yani "anlamanın ilmi" demektir.

Tekvin ile mükevvenin aynı olmadığını ve bundan dolayı tekvin ezeli olduğu halde mükevvenin ezeli olması gerekmediğini ileri süren Neseff'in (Maturîdî'ye okulu) tekvinin mükevven ile aynı olduğunu iddia edenlerin Allah'ın fiili sıfatlarının hâdis olduğunu ve bu hudusun yerinin tayinindeki tartışmaları Neseff'den takip edelin.

Maturîdî'lerin Tekvin sıfatı nazariyesi, Maturîdî'ye okuluna göre Allah'ın ilim, kudret, irade, semi, basar sıfatları yanında bir de tekvin sıfatı vardır ve bu sıfatla Allah ezelde muttasiiftir ve tekvin mükevvenin gayridir, aynı değildir.

Neseff diyor ki : Hasımlarımız bu mesele hakkında iki yönden bizi çirkince tenkit ederler : Bu sizin ortaya attığınız bir sözdür, daha önce bunu seleften söyleyen yoktur. Bazıları bunun Semerkant'tan geldiğini ve bir Eşarîyeli de hicrî 400 yılından sonra Merve'de ortaya çıkan Ebu Asım Zabeşai'ye tarafından ortaya atıldığını, Kerramiyeden olan Muhammed b. Haysam beceriksizliği ortaya çıkınca, bu sözün Ehli Sünnetten olan Merv'li İbn Küllaba ait olduğunu zikreder. Oysa bu fikir Ebû Hanifeden alınmıştır ⁽⁵⁸⁾.

İkincisi : Eğer, tekvin ezelde Allah'ın sıfatı ise, Allah ezelde Mükevvin-yaratan olur ve böylece yarattığı kâinat da ezeli olur, diyorlar. Çünkü dövenin olup dövülenin olmaması, kırmak olup kırılanın olmaması imkansızdır. Fiil ile mef'ul-yapmak ile yapılan iş birbirinden ayrılmaz, biri bulunmadan diğeri bulunamaz. Aynı bunun gibi Tekvin olsun da mükevven olmasın demek, mükevven olsun da tekvin bulunmasın demek gibidir ki, bu saçmadır ⁽⁵⁹⁾.

Neseff burada felsefedeki illiyet nazariyesine göre yapılan litrazı açıklıyor. Fakat bunu açıklarken illet, malûl, sebep, müsebbeb terimlerini kullanmadan hareket ediyor. Yani dil ile nasıl kolay anlatılacağını hesaba katıyor. Bu semantik tutum ve kültürdür. Meşşâi terminolojisini ve kültürünü kullanmıyor.

(58) Tebsıra, 1/405

(59) Tebsıra, 1/405

c) Mükewve'nin tekvin ile aynı olduğunu iddia edenlere göre tekvinde iki öge bulunmuş olur. Onlara göre bir "Yaratan-Allah" ve bir de "Yaratılan şey" vardır.

Bunların gruplara , okullara dağılımı şöyledir :

I- Tekvinin mükewven ile aynı olduğunu ileri sürenler. Bunlar, Mutezile'nin çoğunluğunu, Neccâriyeyi ve hadisçi kelâmcılar olan Küllabiye, Eşârîye ve Kalanîsiyenin hepsini kapsar. Bunlara göre Tekvinin mükewvenden başka manası yoktur ve tekvin ile mükewven aynı anlamdadır ⁽⁵⁵⁾.

II- Mutezile'nin ileri gelenlerinden Ebu'l-Huzeyl Allaf, Bişr b. Mu'temir, Mamer ile İbn Revendî, Hişam b. Hakem Kerramiyenin bütün tekvin ile mükewven-yaratma ile yaratılan ayrı anlamdadır. Bunda ittifak ettilerse de yaratmanın nerede vuku bulduğunda (yerinde) ihtilaf etmişlerdir.

a) İbn Revendî'ye göre, tekvin bir yerde (mahal) olmadan bulunur.

b) Bişr b. Mu'temir, tekvinin mükewvenden önce olduğunu söyler ve bir yerde olmadan durabilir.

c) Ebu'l-Huzeyl, tekvinin mükewvenle beraber bulunduğunu ileri sürer. Çünkü tekvin kendi kendine bulunamaz. Ona Allah'ın "ol" (kün) emrinden başka bütün sözleri bir yerde (mahal) vuku bulur. Tekvin "kün" (ol) den başka bir şey değildir ve bir yerde de vuku bulmamıştır.

d) Kerramiye'ye göre ise, tekvin Allah'ın zatında vuku bulur ve Allah'ın zatı olaylara, oluşmalara mahaldir yani oluşmaların yeridir ⁽⁵⁶⁾.

III- Hak Ehli (Maturîdîye) Tekvinin Allah'ın ilim, kudret sıfatları gibi ezeli bir sıfatı olduğunu söylerler. Tekvin ezeldir, fakat mükewven sonradan olmalıdır. Kudret ezeli olduğu halde güç yetirilenin (maktûrun) sonradan olması da böyledir. Bu durumda tekvin-yaratma, mükewvenin-yaratığının var olacağı zamanda oluşturulması, tekvindir ⁽⁵⁷⁾.

Bu son cümle ile Neseî, tekvinin-yaratmanın ezeli olmasıyla mükewvenin (yaratığının) da ezeli olması gerektiğini iddia edenlere cevap vermiş oluyor. Çünkü bu son cümle Allah'ın diğer sıfatlarını açıklamakta ve kâinatın ezeli olmadığını ileri sürenlerin birleştikleri açıklama ve savunma ilkelerinden birini teşkil etmektedir.

(55) Tebsıra, 1/400

(56) age, 1/401

(57) age, 1/402

Allah âlimdir, Onun ilmi vardır ve diğer sıfatlar için de durum aynıdır.

Ama Ebû Mansur Maturîdî, Allah'ın zatı ile âlim, zatı ile diri, zatı ile kadir, olduğunu söylüyor. Fakat bununla sıfatları inkar etmiş olmuyor. Zira bütün eserlerinde Allah'ın sıfatlarını isbat etmiştir. Bunun için deliller getirmiş hasımların ortaya koydukları şüpheleri savmıştır. Böyle demekle Allah'la sıfatları arasındaki mugayeret vehimini defetmek istemiştir ⁽⁵²⁾. Allah'ın zatının âlim olmaması imkânsızdır. Bu çok tartışılan bir meseledir ⁽⁵³⁾.

İşte, Ebu'l-Muîn Neseffî'nin son sözü bu konuda şudur : Burada Maturîdî'nin yorumu tâbî tuttuğu sözü ile, Mutezile'ninkinin aynı olduğu gözden kaçmıyor. Burada şu ortaya çıkıyor : Maturîdî, Allah'ın sıfatlarını semantik manada yani her sıfatın ayrı bir manası olduğunu kabul ediyor. Ancak onları bir kaide halinde ifade edebilmek için Mutezile'nin ibaresinden daha sağlamını bulamıyor, denebilir. Ayrıca, Mutezile yukarıda değindiğimiz gibi Allah'ın âlim, kadir, olduğunu kabul ediyor. Burada Fahreddin Razî'nin sıkça kullandığı bir deyişimi kullanmak istiyorum : Mutezile ile, Ehli Sünnet arasındaki bu ihtilaf lafzîdir, lafza ve yeni deyişim ile semantiğe aittir ve dil felsefesine girer.

Neseffî tekvin bahsine semantik bir yaklaşımla önce konuda kullanılabileceği terimlerin birbiriyle olan anlam bağlantılarını tesbit ederek başlıyor. Tekvin, tahlîk, halk, îcad, ihdas, ihtira', (oluşturma, yaratma, halketme, var etme, meydana getirme, ortaya koyma) kelimelerinin eşanlamlı olduklarını (müteradif) zikrediyor. Ancak öncekilerin kullanımlarına uyarak tekvin terimini kullanacağını ifade ediyor ⁽⁵⁴⁾.

Tekvinde üç öge vardır :

a- Mükevin - Oluşturan - Yaratan - Allah

b- Tekvin - Oluşturma - Yaratma - Sıfat

c- Mükevven - Oluşturulan - Yaratılan - Nesne

a) Mükevvi'nin Allah olduğunda ihtilaf bulunmamaktadır.

b) Tekvin'de ihtilaf vardır. Bu ihtilaf tekvinin fiili bir sıfat mı, yoksa sonradan olan bir nitelik mi, yahut da ezeli bir sıfat mı olduğuna dairdir. Bunu daha sonra tartışacağız.

(52) Tebsıra, 1/337

(53) Tebsıra, 1/338

(54) Tebsıra, 1/400

larını yorumlayan Ehli Sünnete "Muattıla" demiştir. Ancak Mutezileye Muattıla denilmesinde biraz hata varsa, Ehli Sünnete muattıla denilmesinde daha çok hata vardır. Bunu da mezhepler arasındaki mücadelenin neticesi olan aşırı suçlamaya ve mezhep taassubuna vermelidir.

Nesefî, dilin kullanımında kelimenin gösterdiği mananın ilgili olduğu şeye göre kullanımının dil yönünden doğru olup olmayacağını tartışıyor. Allah'ın ilim sıfatı ile ilgili son bir kaç kelimesini şöyle ortaya koyuyor : Allah'ın ilmi, zâtına hülul etmez (gırmaz, konmaz) ve zatı ilme ve diğer sıfatlara mahaldır, denmez. Aslında bu sıfatlar Allah'ın zâtında ve zât ileler. Çünkü hülul (konma) sükun ve karar kılma, yerleşme, demektir. Falanca falan yere kondu, sonra yola koyuldu, denir. Mahal (yer) mesken, durulan yerdir. Sıfat sükun bulmakla nitelenemez. Aynı şekilde cisimlerde de siyahlık cisme hülul etti, kondu, ancak çok geniş bir anlam kastedilerek söylenebilir. Allah'ın sıfatları bu geniş anlama alınarak kullanılamaz. Sıfatçıların önceki nesilleri, Allah'ın ilminin zatıyla kaim olduğunu söylediler. Eşarî bu ifadede memnun olmadı ve bunun yerine şöyle dedi : Allah'ın ilmi zatı ile vardır, çünkü "kaim" sözü mecazdır. Ama varlık (vücut) sözü hakikattir. Aynı şekilde Allah'ın ilmi kendisiyle birlikte de denmez. Zira ilim kendi kendine durabilen bir şey değil ki, Allah'la beraber bulunan bir şey olsun. Bunun gibi, ilim Allah'tadır, da denmez, yüce Allah, ilmin zarfı, kabı sayılmaz ve ilim Allah'ta yerleşmiş veya ona komşudur da denmez, çünkü ona temas etmez ve teması da kabul etmez ve ilim Allah'tan ayrıdır da denilmez, zira ayrılığı kabul etmez. Çünkü bu sözler ayrılık ve teğayür anlamında kullanılırlar. Konumuz olan sıfatlar da muğayeret yoktur⁽⁵¹⁾.

Burada anlatılanlar hep Mutezile'nin fikrine göredir. Mutezile'den gelen itirazların neticesinde Sünnî kelâmcılar Allah'ın ilimle nasıl nitelenebileceğini açıklamakta sıkıntıya düştüler. Mutezile'nin itirazını makul buldukları için aynı itirazı önlemek üzere nasıl bir ifade kullanacaklarında ihtilafa düştüler ve endişelendiler.

Nesefî diyor ki : Hadis kelâmcılarının tümü, bu hususta, Allah ilim ile âlimdir dediler ve diğer bütün sıfatları buna uyguladılar. Bizim büyüklerimiz (Meşayihine) bu ibare ilmin bir âlet ve edavat olduğu vehimlini uyandırdığını hesaba katarak bunu söylemekten kaçındılar ve şöyle dediler :

(51) Tebsıra, 1/337

tedir. Hadiste Allah'ın doksandokuz ve daha çok sıfatı (el-esmaül-hüsna'sı) olabileceği ifade edilmiştir. Ama Mutezile ile Ehli Sünnet arasındaki ihtilaf semantik bakımdandır. Mutezile Allah'ın âlim, kadir, hayy, semî', basîr (bilgin, güçlü, dirî, işiten, gören) olduğunu kabul ediyor. Ehli Sünnette bu noktadan aynı fikirdedir. Yalnız Ehli Sünnet, dilin semantik anlayışına dayanarak şöyle diyor : Âlim demek, ilmi olan zat, Kadir demek, kudreti olan zat demektir. Öyle ise Allah'ın ilim ile, kudret ile nitelenmesi dilin gerektirdiği bir anlamdır. Burada Ehli Sünnet dildeki kelimenin çekimi ve türeyişini delil getiriyor. Mutezile ise Allah âlimdir diyor ama, Allah'ın ilmi vardır demiyor. Çünkü onlara göre ilim, soyut bir kavramdır ve onu Allah'a isnat etmek Allah'ın onunla birleştiğini vehmettirir ve akla getirir. Bu ise Allah'ın bir olma sıfatını zedeler.

Filen değil, zihnen bile böyle bir şeyi kabul etmek yanlış olur. Allah âlimdir derken, Allah ilim ile âlimdir, değil kendi zatiyla, özüyle âlimdir, derler. Ehli Sünnet semantik yolunu tutarak şöyle cevap verir :

Allah, âlim, kadir, hayy, semî', basîr'dir dendiğinde, Allah zattır, zattır, zattır demek olur. Madem Allah zatiyla bilir, onun zatiyla ilmi aynıdır. O halde âlimdir demek zattır, demektir. İşte Ehli Sünnete göre Mutezile'nin bu fikri yanlıştır. Çünkü zat ayrı bir kelime, âlim ayrı bir kelimedir. Her ikisinin anlamı ayrıdır. Bunlar eşanlamlı değildirler. Kadir de ve diğer sıfatları ile de aralarında fark vardır. Kadir'den anlaşılman mana âlimden anlaşılmandan başkadır. O halde bunlar bir zatın sıfatları oldukları zaman o zatta mevcut olan bir manaya işaret ederler. Etmezlerse, sıfat olmalarının bir anlamı kalmaz. Dil kuralı, bir isim türemiş olduğu kökün manasını taşır ⁽⁴⁹⁾. Yoksa ilmi kudreti ve kudreti ilmi olmuş olur ⁽⁵⁰⁾. Bu ise dil mantığına aykırıdır.

Bundan dolayı Mutezile'nin itirazını bertaraf etmek için Eşarî Allah'ın sıfatları ne Allah'ın aynıdır, (burası Mutezile'ye uyuyor) ve ne de gayrıdır (Allah'tan başkadır), (burası Ehli Sünnete uyuyor) formülünü ortaya atmıştır. Aslında semantik bakımdan Ehli Sünnetin delili ve itirazı yerindedir. Ama Mutezile'nin de iddiası büsbütün anlamsız görünmüyor. Buna kesin felsefî bir cevap verilmemiş olmalı ki, Eşarî formülü ortaya çıkmış ve her iki görüşü birleştiren bir görünüm vermiştir. Mutezile'ye bu anlayışından dolayı, Allah'ı sıfatsız kabul eden anlamında, "muattıla" (Allah'ı sıfatlarından soyutlayanlar) adını vermişlerdir. Fakat bu sefer Selefiye de Allah'ın teşbih ifade eden sıfat-

(49) Tebsıra, 1/268

(50) Tebsıra, 1/270-272

olduğu gibi kalmasını savunan selefiye okulu. Diğeri de onlara akîf ve nakîf esaslara dayanarak anlam veren kelâmcı okul.

Nesefî dil kullanımı yönünden bir ismin deęişik anlamları (müşterek) olacağını semantiki esastan hareket ederek, böyle çok anlamlı isimlerin bulunduğu yerlere göre anlamının tayin ve tesbit edileceęi üzerinde durmaktadır. Bu, sabit olunca benzeşen isimlerin Allah'a isnat edilenlerinin anlamlarını kavramak kolaylaşır.

Elin (yed) sözlükte bir sürü anlamı bulunur. El, söylenir, bununla, kuvvet, kudret, hükümlanlık, memleket, yön, üstünlük (galebe), kolaylık, zenginlik el (organ), avuç. Bu anlamlardan yalnız Allah'ın birlięi ile çelişmeyen Allah'a isnat edilebilir⁽⁴⁶⁾.

Nesefî demek istiyor ki, el (yed) dilde bu anlamlarda kullanıldıktan sonra Allah'a isnat edilen el (yed) in bunlardan hangisinin Allah'a Isnadı aklen uygun görülürse onu Allah'a Isnat etmekte dilin önerdiği, kullandığı bir anlamdır ve bu suretle bu tevil de sayılmaz. Çünkü dil ehli bunu böyle anlamaktadır. Bundan sonra el (yed) in hiç bir anlamını kastedmeden, tayin ve tesbit etmeden "el" olarak kalmasını iddia eden selefiyenin dile bile karşı geldiğini belirtmek istemektedir.

Hadisçilerden bir kısmı el'in Allah'ın sıfatı olup onu kendi velilerinden dilediğine has kılar, der. Bazı Eşarîyeye göre iki el (yed) Allah'ın iki sıfatıdır. Kalanîsiye göre ikisi de tek sıfattır. Mutezilenin bir kısmına göre el, kudret anlamında ise de bu onların ilkelerine aykırı düşer. Çünkü onlar Allah'a kudret sıfatı izafe etmezler. Bizim ilkelerimize göre elin kudret anlamında olması doğrudur⁽⁴⁷⁾.

Allah'a arş isminin Isnadında Nesefî şu açıklamayı dilin semantięi üzerine dayandırmaktadır :

Arş söylenir, etrafında meleklerin dolandığı serîr, taht, karyola kastedilir. Bazan hükümlanlık (mülk)⁽⁴⁸⁾ kastedilir. Buna göre Allah'a isnat edilen arşa karyola manası vermektense, ona hükümlanlık anlamı vermek aklın gerektirdięi şeydir. Her iki anlam da dilde kullanıldığına göre akılla ve Allah'ın dięer sıfatlarıyla uyum halinde olduđu için hükümlanlık anlamını vermek uygun olur.

Ehl-i Sünnetin Mutezile ile olan önemli ihtilaflarından biri de Allah'ın sıfatları hususundadır. Allah'ın Kuran'da birçok sıfatı zikeditmek-

(46) Tebsıra, 1/173

(47) Tebsıra, 1/173-174

(48) Şiirden misaller, Tebsıra, 1/241

Araz, görünüşte araz olmasının sebebi devamlılığının (beka) imkânsız olmasıdır. Çünkü bu anlam dilin ifade ettiği anlamdır. Yoksa, kendi zatiyla duramamasından dolayı değildir. Zira dilde zatiyla duramayan nesneye araz dendiğine bir belirti yoktur. Bundan dolayı Allah'ın sıfatlarına araz denmez. Allah'a sıfat isnat etmekle de ezelde Allah'a araz isbat etmek gerekmez. Aynı zamanda arazların Allah'ın zatında bulunduğunu söylemeye de zorlamaz. Bu böyle olunca, sonra düşündük ve arazın araz olma manasının devamı imkânsız olmasından dolayı Allah'a söylenemez. Arazın, özünü duramaması ve varlığında bulunacağı bir nesneye muhtaç olması, arazın gerekli bir özelliğidir, sözlük manası değildir ⁽⁴⁵⁾.

Kelâmcıların titizliği onların gayelerine göredir. Ancak gayelerine doğru hareket ederken gerçekleri saptırmadan olduğu gibi ortaya koymaya çalıştıkları, en azından öyle yapmak zorunda veya görünümünde olmaları gerekmektedir. Çünkü kendilerini takip edecek kitleler bulunmaktadır. Onları yanılsa götürmeye hakları olmadığı için işi her türlü boyutu ile inceleyerek, sonuca ve gerçeğe varacaklardır.

Bu çok ağır bir yüküdür ve ciddi çalışma ister. Kelâmcılar, filozofların fikirlerinin felsefesini yaparak, onların içinde en doğru olanı ve uyulması gerekeni bulmaya çalışırlar. Herhangi bir fikir adamı ve filozof gibi aklına geleni söyleyemez. Bu hususta kelâmcılar, filozoflardan daha az fikir hürriyetine sahiptir, demektir. Sonra kelâmcı filozoftan daha çok felsefi okulları bilmek zorundadır. Bir filozof, felsefi okulları bilmeseydi, kendisi bir fikir üretebilir. Ama kelâmcı bütün fikirleri bilmeli ki, onlardan istifade ederek gerçeğe daha kesinlikte gitme imkânını elde edebilsin. Yoksa kelâmcı sırf kendi bildiği ile hareket edecek olursa, gerçeğe ulaşamaz; sadece kendisinin bildiğinin gerçek olduğunu savunur ki, başarılı olması sürekli olmayabilir. Bunun için kelâmcı her türlü fikri öğrenmeye, duymaya açık olmalıdır. Gerçek kelâmcı budur. Daha önce bildiğinin peşinde değil gerçeği aramanın peşinde olursa, o zaman daha önce bildiğinde gerçeklik payının ne olduğunu daha açık görür, ona göre onu destekleyecek yeni bilgiler, yöntemler elde edebilir veya onda değişiklik yaparak onu geliştirir ve daha sağlam olarak ortaya koyabilir.

Anımları benzeşen (müteşabih) âyetler hususunda iki önemli görüş olduğuna temas etmiştik. Hiç mana vermeden sözlük anlamında

(45) Tebsira, 1/96

İslâm filozoflarının genel inancıdır. Bunun dışında mücessime ve müşebbihe gibi bazı ekollerin Allah'a cisim ve araz dediğini de, şüphesiz diğer dinlerde de aynı inançların olduğunu hatırlamak gerekir. İslamın öğrettiği Allah inancında, Allahın ne olduğu ve ne olmadığı nasıl olduğu ve olmadığı, en önemli konudur. Eskiden ve yeni bazı kimselerin kelâmda cevher ve arazdan bahsedilmesini tenkit ettikleri gibi günümüzde bunun geçersiz olduğunu iddia edenler vardır. Bizce bunun haksız tarafları ve haklı yanları vardır. Cevher ve araz kâinatın (Oluşanlar-Yaratıklar) en genel iki terimidir. Eski filozofların ortaya attıkları bu terimler kâinat için her zaman geçerlidir. Bugün de yalnız felsefede değil bütün ilimlerde kullanılabilir. Maddenin mahiyeti, özü ve kendisine cevher, niteliklerine maddenin üzerinde meydana gelen her türlü değişikliğe araz, yani özde vuku bulan, ârız olan değişiklikler denir. Şimdi kâinatın bir maddesi, temeli ve bir de nitelikleri bulunmaktadır. Bunların felsefesini yaparak bu iki öğeden meydana gelen kâinatın yaratılmış olduğunu ortaya koymanın ne sakıncası vardır. Haklı yanı ise, bu terimlerin eski kültür terimleri oldukları ve onların yerine yenilerinin konmasını iddia etmek günümüz kültürüne uygun, kolayca anlaşılabilir kelimeler kullanmayı tavsiye etmektir. Cevher ve araz yoluyla Allah'ın varlığını isbat etmenin kesin bir delil sayılmayacağı, herkesin anlayışına göre değişir. Bu yolla kâinatın bir yaratan tarafından var edildiğini ispat, kesin olmadığı için mi Allah'a inanmayanlar çıkıyor. Öyle ise kendilerinin ileri sürdükleri daha kesin deliller bulunduğu göre onları okuyan ve bilenlerden inançsız kimse hiç çıkmıyor mu? Gerçek şudur ki, kelâmda ve felsefede ileri sürülen görüşler ve delillerin bir kısmı herkesi ikna edebilecek durumda, bir kısmı bazı kimseleri ikna edebilecek durumda, bir kısım insanlarda bazılarını daha yatkın ve onlarla daha kolay ikna oldukları halde bazıları da başka delillerle ikna olmaya daha yatkın olurlar. Bunun dışında bir insan bile bazı durumlarda bir delile yatkın olduğu halde başka bir durumda başka bir delile gönlü daha uygun gelebilir. İnsanoğlu psikolojik, sosyolojik ve siyasî, iktisadî bir çok etkenlerin tesirindedir. Bunun için her türlü delile ve tartışmaya açık ve alışkın olmak, kelâm ve felsefenin görevidir.

Nesefî'nin, araz kavramının dilde mevcut olduğunu vurgulaması, bunun düşünülere kafalarının estiği şekilde ortaya atıp icat ettikleri bir kavram olmadığını insanoğlunda mevcut bir kavram ve anlam olarak bulunduğunu ifade edip Allah'ın bununla muttasıf olamayacağını anlatmaktadır.

bütün hükümleri beraberinde ya bulunur veya bulunmaz, ya da bir kısmı bulunur, bir kısmı bulunmaz ve oluşmaların bütün hükümleri sâbit olur. O halde, tek bir durumda olan cevherin bir çok yönde tahsis edilmesi gerekir. Bu zorunlu olarak saçmadır. Oluşmaların hiçbir hükmünü gerektirmemesi de saçmadır. b) İkinci yön şudur : Eğer oluşmalar ezelde hükümlerin niteliklerini gerektirmiyor ldyse gerçekte de gerektirmez ⁽⁴³⁾.

İşte Cüveynî tartışmasını böylece felsefî bir şekilde sürdürmektedir. Bu üslûp meşşâf kültürünün ifade tarzıdır.

Fahreddin Razî ise, mümkün olan şey konuda (mevzu) bulunursa araz olur, der. Araz, ya nisbeti veya bölünmeyi gerektirir, yahut da hiç birini gerektirmez. 1) Nisbeti gerektiren yedi kısımdır : Nerede, ne zaman, izafet, mülkiyet, tesir etme, müteessir olma, duruş; 2) Bölünmeyi gerektiren de ya cüzleri bitişik kemmiyet olur ki, bu da ya tek buutlu çizgi olur ya iki buutlu satih (alan) veya üç buutlu cisim olur, yahut kemmiyet ama özü kararsız olan zaman olur, ya da cüzleri ayrı olur; sayı gibi. 3) Araz'ın nisbeti de bölünmeyi de gerektirmeme durumuna gelince : Birincisi keyfiyet, beş duyu ile algılama; ikincisi nefsanî kavramlar, durumlar; üçüncüsü, hazırlıklı olma, bu ya etki etmek için kuvvet veya etkilenmek için kuvvetsizlik olur. Dördüncüsü de kemmiyetle ilgili olarak bitişik veya ayrık olur ⁽⁴⁴⁾.

Burada araz hakkında birkaç cümlesini aldığımızı Fahreddin Razî meşşâf kültürüne göre arazı anlatıyor.

Kelâmda araz ve cevher üzerinde durulması, Allah'ın hem cevher olmadığı hem arazla ittisaf etmeyeceği; Allah'ın cisim ve cevher olmadığı gibi ancak cisim ve cevherde bulunabilecek bir nitelik olan arazla da ittisaf etmeyeceğini anlatmak ve isbat etmek içindir. Çünkü âlem (kâinat) sınırlıdır, hacmi ve boyutu vardır. Ve âlemlî meydana getiren iki unsur vardır. Biri cevher, öz, mahiyet ve zat; diğeri onun sıfatı olan araz'dır. Aristonun asıl deyimî ile suret ve heyuladır. Suret araz karşılığı ve heyula, öz, mahiyet karşılığıdır. Bu ikisi bir manaya gelince maddî varlık (insanın beş duyusu ile algılabileceği varlıklar) meydana gelir. Allah bu varlıklar cinsinden olmadığı için ona cevher de araz da denmez.

Bunun uzun tartışması hem Nesevî tarafından Tebsırada ele alınır ve hem de Cüveynî tarafından uzunca tartışılır. Bu kelâmcıların ve hatta

(43) age, 1/92

(44) el-Muhassal, 129-130, Tahran, 1980

Neseff, Allah'ın araz olmadığı bahsinde öncekinin sözüne işaret ederek şunu tekrar ve ilave etmektedir :

Falana bir şey arız oldu, yani devamlı ve kararlı olmayan bir mana başına geldi. Bu durum şu hususta esas ve aslî olmayıp arız olan (geçici) bir durumdur denir. İşte bundan sonra devamları olmayan bir takım şeyler gördük ve onlara araz dedik.

Bu ad dilin delâletinden alınmadır ve kelâmcıların tarifine göre devamı imkânsız şeye araz denmiştir. Sonra her arazdan ayrılmayan gerekli bir vasıflı bulunduğunu ve onunla nitelenmeden varlığının imkânsız olduğunu gördük, yani kendi kendine durmaması ve durabilmesi için başka bir şeye muhtaç olmasıdır. Ayrıca arazın, araz olması kendi kendine duramaması değildir, çünkü dilde araza bu mana verilmez. Doğrusu arazın araz olması devamının imkânsızlığından dolaydır ⁽³⁸⁾.

Neseff, diğer tariflere temas ettikten sonra arazın gerçek manasını dilin etimolojik ve semantik yapısından ve kullanımından almaktadır.

Cüveynî de arazı anlatırken dilden başlıyor. Aslında kelimenin etimolojik manası ilk filozoflardan beri kullanılmakta, ona temas edilmekte ve dayanılmakta olduğuna temas etmiştik. Cüveynî, araz dilde arız olan ve eğlenmesi sürmeyen şeye denir. Kuran'da "dünyanın arazını isterler" ⁽³⁹⁾ anlamındaki ayeti kerime ile dünyanın geçici malını kasdetmiştir. Çünkü, göçen, zail olmasından dolayı arız olmakla vasıflaniyor ⁽⁴⁰⁾. Kelâmcıların tariflerini zikreden Cüveynî cevher ve araz hususunda münakaşayı mutezile ile sürdürüyor. Kelâmcıların bir kısmına göre varlığı devam etmeyen şey araz'dır ve bu tarif bütün araz cisimlerine şamildir ⁽⁴¹⁾.

Cüveynî arazın varlığını ispat hususunda Dehriye ile arazı tartışır. Dehriyenin cevherin ezeli ve arazın hâdis olduğuna inandığını zikreder. Bir kısmı ezeli cevherin dalma arazların mahalli olduğunu söylerken, diğerleri cevherlerin arazsız bulunduğunu iddia eder ⁽⁴²⁾. Oluşmaların ezelde cevherde bulunduğunu iddia etmeleri iki yönden imkânsızdır. a) Cevherin değişme yoluyla cihetlere göre değerlendirilmesi, sonsuz oluşmaların cevherde bulunması gerekir. Bu durumda oluşmaların

(38) Tebsıra, 1/145

(39) Enfâl, 8/62

(40) eş-Şamil, 166

(41) age, 1/145

(42) age, 1/146

dir⁽³²⁾. Fahreddin Razî, cevher bölünmeyi kabul etmeyen, yer kaplayan şeydir⁽³³⁾ diyor.

Muhassalın şerhinde Tusî, ilk kelâmcıların yer kaplayanının cevher olduğunu söylediklerini ifade eder⁽³⁴⁾.

İşte buraya aldığımız bu tanımlardan da kolayca anlaşılacağı üzere meşşâf kültürü ile Neseffî'nin takip ettiği semantik metod arasında hiçbir münasebet bulunmamakta ve her ikisi ayrı yönde ve metodda yürümektedir. Cüveynî'den sonra gelen Fahreddin Razî ve Fahreddin Razî'den sonra gelen Tusî aynı kültürle hareket etmişlerdir. Neseffî ayrıca kelâmcı ve filozofların fikirlerinden de nakli de bulunur. Cevherin fiilen ve zihnen bölünmeyi kabul etmeyen şey olduğu söylenmiştir,⁽³⁵⁾ derken bile kullandığı üslûp felsefî ve meşşâf üslûbu olmadığı ortadadır. Meşşâf kültürünün hakim olduğu bağlayıcı ve kıvrak terimlerden ziyade normal dilde yazılan ve söylenen bir üslûp takip etmektedir.

Araz'ı açıklarken dilde kullanıldığı manalardan hareket etmekte ve sonra düşünürlerin yaptıkları tanımları zikrederek konuyu işlemektedir.

Araz dilde süreksiz ve devamsız olan şeyin ismidir. Falanca önemli bir şey arız oldu. Falanca geçici (arız) bir iştedir. Kuran'da da âniden çıkan gelen buluta arız denmiştir⁽³⁶⁾. Araz kelâmcılara göre hâdis olan şeylerin üzerine artık sâbit bir niteliğin ismidir. Renkler, oluşmalar, tatlar, sayhalar gibi. Bundan sonra kelâmcılar gene de tarifinde ihtilaf ettiler. a) Devamı imkânsız şey arazdır. b) Cevherde bulunan şeydir. c) Cevherle var olan (kaim) durabilen şeydir. d) İki vakt devam etmeyen şeydir. İki yokluk arasında var olan şeydir. e) Eşarî, bazı kitaplarında başkasına arız olan ve bulunduğu yer yok olmadığı halde kendisi yok olan şeydir, der. Bu tanım doğrudur, ama kendi esasına ters düşmektedir. Çünkü arazı iki nitelikten mürekkep saymıştır⁽³⁷⁾.

Burada Neseffî'nin tanımı ile Eşarî'nin ki arasındaki fark herhalde görülebiliyor. Neseffî dil ile rahatlıkla anlattığı halde, Eşarî felsefî ve çapraşık bir ifade ile anlatmaktadır.

(32) İmamul-Harameyn Cüveynî, eş-Şamil fi Usûlîd-Din, 142, Ali Samî Neşşar tahkiki, Mısır 1969.

(33) Fahreddin Razî, al-Muhassal, 142, Tahran 1980, Hüseyin Atay, Kelâma Giriş, el-Muhassalın tercümesi 87, Ankara 1978

(34) Nasruddin Tusî (672/1273) Telhîsu'l-Muhassal, 142, Tahran 1980

(35) Tebsıra, 1/65

(36) el-Ahkâf, 24

(37) Tebsıra, 1/69

güvende oldu, inandı, derdi de falana inandım, demezdi. Bundan da anlaşılıyor ki iman, kayıtsız mutlaka tasdik etmektir ⁽²⁹⁾. Bu ikinci cevap da birinci cevap gibi semantik anlayışına dayanıyor. Birincisi, kelimeyi söyleyenin yani dilin sahiplerinin (Peygamber ve sahabe) tarafından nasıl anlaşıldığını ortaya koyduğu gibi, İkinci cevap da dil yönünden kelimenin etimolojisi ve sentakstan hareket edilerek itiraz reddediliyor.

Kâinatın oluşması (hudusu) hususunda Neseff gene dilden hareket ediyor. Önce konuyla ilgili olan kelimeleri etimolojik açıdan inceliyor. Onların kök ve türemiş manalarına değiniyor ve sonra kelâmcılar tarafından nasıl anlaşıldıklarını inceliyor.

Bu yoldan giderek kâinatın oluşumunu açıklamaya çalışıyor. Şimdi bunu sürdürürken kullandığı üslûbuna ve tarzına örnek verelim :

Kelâmcılara göre âlem, Allah'tan başka bütün varlıklara denir. Âlem kelimesi âmet belirti manalarına gelen âlem'den türemiştir. Çünkü âlem yaratanın varlığına belirti ve delildir ⁽³⁰⁾.

Bundan sonra kâinatın (âlemin) meydana geldiği cevher, cisim ve arazlardan bahseder. Cevherden bahsederken, önce onun dilde kullanıldığı manadan başlar.

Cevher dilde, asıl, kök, temel anlamındadır. Falanın şerefli bir cevheri yani aslı, soyu vardır, denir. Bu kumaş cevherdir yani aslı iyidir. Bundan sonra, dildeki anlamının üzerine mantıkçı ve kelâmcıların verdiği manaya geçer. Kelâmcı ve mantıkçılara göre tanımını yapar. Cevher zıt nesnelere yüklenmeye kabiliyetli kendi kendine durabilen nesnedir. (Kâim-biz-zat) Zıt şeyleri kabul etmesinin anlamı şudur : Siyah iken kırmızı ve sonra yeşil de olabilir. Ancak bu zıtları birarada, bir anda kabul etmez, bir gider, onun yerine zıddı olanı kabul eder ⁽³¹⁾.

Burada Meşşaf (Aristocu) kültürüne göre yürüyen Eşarî okulundan cevher hakkındaki tanıma bir göz atalım :

İmam Cüveynî, cevher hakkında değişik tanımlar zikrediyor : a) Araz (yani nitelik) kabul eden şeydir. b) Cevher yer kaplayan (Hayyiz-Mütehayyiz) veya bir yer işgal eden şeydir. c) Her cüz, parça cevher-

(29) Tebsıra, 1/56

(30) Tebsıra, 1/62

(31) age, 1/64

yalanlamaya ve tekzip etmeye zıttır. Çünkü tereddüt etmek hiç bir hüküm vermeden durmaktır. Duran bir kimse tasdik etmiş olmaz ⁽²⁵⁾. Buna göre mukallidin imanı sahih olur. Çünkü imanın aslı olan tasdik onda bulunmaktadır.

Nesefî, iman kelimesinin sözlük manasının tasdik olduğunu ileri sürmekle eşanlamlı olduğuna hükmetmiş ona çok önemli bir hüküm yüklemiştir ⁽²⁶⁾. O da bu tasdik bulunan kimsenin iman etmiş olacağıdır. Tasdik kendi anlamında, mahiyetinin bulunması önem taşıyor. Ama o tasdik nasıl meydana geliyor ve hangi şartlarda vuku buluyor. Bu önemli sayılmıyor. Bunun için hiç bir delile dayanmadan tasdik eden, yani iman eden kimse de mümin sayılıyor. Bu anlayış ve anlatış da kelimenin delaletinden ileri geliyor. Bu gibi tahlil ve kelimenin etimolojik ince anlamı, bilim oluyor. Mukallid, delile dayanmadığından günahkar olacağı veya imanın kabul edilmeyeceği tartışması, iman kelimesinin veya tasdik kelimesinin kök ve etimolojik anlamlarından doğmayıp dışardan katılmak istenen anlamlardan ve şartlardan dolaydır. Bu durum, misallerle de daha iyi anlaşılıyor ki Ebu'l-Muîn Nesefî semantiğe dayanıyor ve bundan dolayı da daha isabetli bir fikir ve anlayış ortaya koyuyor.

Fakat Eşarî ve Mutezile, imanın kayıtlı tasdik olmasını yani delile dayanan tasdik olmasını iddia ediyor ve onlar da kelimenin etimolojik manasına dayanıyorlar. Dilde iman, insanı emana, güvene sokmaktır. Eğer delile dayanmazsa, yanılmasından emin ve güvende olamaz ve delil olmazsa tasdik onu güvende kılamaz, ⁽²⁷⁾ diyorlar.

Nesefî, buna iki şekilde cevap veriyor : Birinci cevap Hz. Peygamberin tatbikatı ve bu tatbikatın tarih boyunca devam etmesidir ⁽²⁸⁾.

İkinci cevabı, dilcilerin iman kelimesini kullanmalarına dayanıyor. Bir kimse bir haber vermiş olsa ve başkaları onu tasdik etmiş olsalar, onların bu tasdiki dil yönünden itiraza uğramaz. Hiçkimse tasdik edenin gönlüne güven verip vermediğini araştırmaz. Mutlak surette ona inardı, denir. Eğer iman gönlü (nefsi) güvene sokmak olsaydı, o zaman haber verenle (muhibir) ilişkisi değil, dinleyenle ilişkisi olurdu. Çünkü dinleyen kendini güvene soktu, haber veren değil. Bu durumda nefsim (gönlüm)

(25) Tebsıra, 1/38

(26) Tebsıra, 1/39

(27) Tebsıra, 1/56

(28) Tebsıra, 1/56

İLMİN TARİFİNDEKİ İHTİLÂFLARIN SEMANTİK AÇIDAN TAHLİLİ

Ebu'l-Kasım Belhî Ka'bi diyor ki : İlim, her şeye olduğu gibi inandırıcıdır. Mutezîlî arkadaşları bunu kabul etmemişlerdir. Çünkü bu takdirde, câhil de âlim sayılmış olur. Câhil, kâinatın hâdis, yaratanın ve onun tek oluşunun sâbit ve peygamberliğin doğru olduğuna inanır. Bu itikadı, herşeye olduğu gibi itikad sayılır. İtikad ettiği şeyler, itikad ettiği gibidir. Buna rağmen, bu itikad ilim değildir (23).

İlim tarifi üzerinde ki münakaşa sürüp gidiyor. Biz burada semantik bir tahlil yapmaya çalışalım. Semantik, kelimenin anlamının nesneye, dışardaki müsemmaya uygunluğunu sözkonusu eder. Ka'bî'nin ilim tarifi dışardaki nesneye uymadı. Bunun için ona yapılan itiraz doğrudur. Bu itirazdan ayrıca bir hüküm de çıkarılabilir. Önce itikat doğru da olsa ilim sayılmaz. İkincisi, itikat ilim sayılmayınca güven vermez. Üçüncü olarak itikat ilim olmayınca bir şey öğretmez. Ayrıca semantik, kelimenin anlamının ilmini yaptığı için, bu tarifte kelimenin anlamı tam kavranmamış ve kavram zihinde eksik ve bulanık kalmış olur.

Mutezile her müctehid haklıdır, demektedir. Arkadaşlarımızdan buna şu şekilde karşı çıkmıştır. Ben ictihad ettim ve ictihadım beni müctehidin yanılabilir ve isabet edebilir olduğuna götürdü. Şimdi ben, bu ictihadımda yanılmış mıyım, yoksa haklı mıyım? Eğer yanılmışsın dersin, ictihadımdan birinin yanlış olduğuna hükmetmiş olursun ve her müctehid isabet eder sözün saçma olur. Eğer ictihadında haklısın, dersin, müctehidin yanılabilirliğini ve isabet edebileceğini söyleyenin sözünü kabul etmiş olursun (24).

Böylece her iki durumda da davayı çürütmüş oluyor. Buña bakılınca, ifade açık ve üslûp akı selim yani dil mantığına göre sonuçta kolaylıkla varılıyor. Diğer felsefî ve mantığın teknik kelimeleri kullanılmıyor. Bu da semantiğin, cümleyle nasıl tahlil ederek kullanılan sözdeki kelimelerin anlamlarını kendi gayesi istikametinde kullandığını gösteriyor.

İman tasdikten ibarettir. Bunun vardığı sonuç yani terim manası, Hz. Muhammed'in Allah katından getirdiği şeyi tasdik etmektir. Tasdik

(23) Neseff, Ebu'l-Muîn, Tebsiratü'l-Edille, 1/8

(24) Tebsiratü'l-Edille 1/35

EBU'L-MU'İN NESEFÎ'NİN SEMANTİK METODU

Maturîdî okulunda, Maturîdî'den sonra günümüze kadar Ebu'l-Mu'în Neseffî'den daha büyük ve yetkili bir kelâmcı gelmediğini söylemek mübalağa olmasa gerek. Şimdiye kadar ihmal edilmiş böyle bir kelâmcının kendine mahsus bir metodu, uslûbu ve kültür birikimi vardır. Şimdiye kadar İslâm düşünce sistemi ve tarihi ondan mahrum kalmışsa da, bundan sonra gün ışığına çıkarılıp İlim talipleri onun birikiminden ve metodundan istifade edeceklerdir.

Biz onun Tebsiratü'l-Edille adlı eserinin birinci cildini basıma hazırladık ve bu vesileyle de müellifi olan Neseffî'yi tanımaya ve tanıtmaya çalışacağız. Önce şu noktaya temas edelim. Kitabın hem başında ve hem de ortalarında şu ifadeye rastlanmaktadır : قال = dedi... Bu ifade ve kelime sanki kitabı yazan başkasından naklediyor kanaatini uyandırıyor. Halbuki, müellifin kendi eserinde bu kelime bulunmaz. Bir kimse kendisi için "dedi" tabirini kullanmaz. Bu "dedi" sözünün araya sıkıştırılması veya kitabın başına alınması kitabın hakiki yazarının gerçek ifadesi olmayıp onu dinleyip de nakledenin ifadesi ve uslûbu olduğu hususunda şüpheye düşürür. Çünkü öyle hocalarının ağızından imlâ tarzında olmayıp anlatışını kendi ifadeleriyle kaleme alan öğrenciler, sonradan kitabı hocalarına isnat etmişlerdir. Kitabın içinde "dedi..." lafzı asıl müellife isnat edildiği zaman, işte bundan dolayı, bu eser onun kendi kaleminden çıkmayıp öğrencisi tarafından kaleme alındığını söyleyenler bulunabiliyor. Bu doğru olabilir de olmayabilir de. Çünkü bir kitabı sonradan istinsah eden kimse araya "dedi" sözünü kendisi sokabilir. İşte biz, Tebsiratü'l-Edille'de bunu tesbit etmiş bulunuyoruz. Bunu da nüsha farklarından ortaya çıkardık. Eski yazmalarda bu "dedi" sözü olmadığı halde sonraki nüshalarda görülmüştür. Eski nüshalara riayet edilerek bu "dedi" sözü bulunan nüshaların farkları metinden alınarak haşiyede gösterilmiştir. Şunu ifade edelim ki, eski nüshalarda da bazan bu "dedi" ifadesinin araya sıkıştırıldığı da sâbittir. Biz Tebsira'da bu "dedi" sözlerinin eski nüshalarda bulunmaları halinde onu metinde ibka ettik. Hacı Halife, Keşfü'z-Zunûn'da kitabın başlangıcını "... احمد الله " göstermesi dediğimiz destekler. Bu dediğimiz kaideye en iyi uyan Damad nüshası olup farklara dikkat edilirse yalnız الحمد لله ile başlar.

10- Siyâset (imâmet) (Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali), 209 a-225 b.

Burada birşeyin dikkate alınması ile, arada olan fark daha iyi anlaşılabilir. İmam Cüveynî ile Ebu'l-Muîn Neseffî, yirmi sene aralıkla doğmuşlardır. Neseffî 438 H./1046 M. ve Cüveynî 419 H./1028 M. de doğmuştur. Cüveynî 478 H./1085 M. ve Neseffî 508 H./1114 M. ölmüştür. Neseffî, Cüveynî'den sonra otuz sene daha yaşamıştır. İkisinin en hacimli eserleri olan Cüveynî'nin eş-Şamil'i ile Neseffî'nin Tebsiratü'l-Edille'si arasında, konular bakımından ve metod bakımından bir karşılaştırma yapmak suretiyle Eşariye ve Maturîdî'ye ekollerinin arasındaki kültür, metod ve üslûp farkını ortaya koyarak ekolün özellikleri hakkında bilgiler elde edebiliriz.

Cüveynî'nin eş-Şamil'inin planı, eserin basılmış olan bölümünde mevcut olan konulardır. Bu basılmış kısım, Şamil'in bütünü değildir. Şamil'i tahkik ederek neşreden Ali Sami en-Neşşar (ve arkadaşları), Şamil'i ihtisar eden İbnü'l-Emir'in ifadesine dayanarak Şamil'den şu kitapların (kısımlar) eksik olduğunu, bu eksik kısımların da üç cüz tutabileceğini söylemektedirler. Şamil'in muhtasarı olan el-Kamil fi İhtisari's-Şamil'de zikri geçen şu kitaplar bugün basılmış olan Şamil'de yoktur. "Kitabu'l-İrâde, Kitab fi-Kader, Kitabu'n-Nübüvvet, Kitabı İbtalül Kavl bi't-Tevellüd, Kitabu'r-Red Ala't-Tabaiyyîn, Kitabu't-Tadil ve't-Tecvîr" (22). Şamil'in kaybolmuş kısımlarına da böylece müteall olduktan sonra llerde kültür ve metod farklarına temas etmeye çalışacağız. Şamil'de siyâset (imâmet bahsi) görülmektedir. Ayrıca, Cüveynî tablat felsefesine, teferruata incek kadar yer verdiği halde Neseffî Tebsira'da böyle yapmamıştır. Tebsira sahlbi Allah'ın cevher, cisim, araz olmadığını anlatırken onların da tariflerini yapmıştır. Cüveynî de Allah'ın cevher, cisim, araz olmadığını ele almış, fakat tariflere yer vermemiştir. Cüveynî, illet'e özel bir bölüm ve alt bölümler ayırmış, Neseffî'de böyle bir özel bölüm bulunmamaktadır. Neseffî'nin illete, ancak bir konuyu işlerken temas etmiştir. Onun için, Şamil'i İbn Sinan'ın Necat'i ile karşılaştırmak daha isabetli olur.

(22) Ali Sami en-Neşşar, eş-Şamil fi Usulid-Din, Cüveynî, Mukaddime 87.

yayılmamasının sebeplerinden biri semantiktir. Neseff'nin takip ettiği semantik metodun henüz bir ilim haline gelmemiş olması da bir sebep olabilir. Eserindeki üslûbu ve ifadesi açık, net ve oldukça kolaydır. Bazen zor olmasının sebebi konunun, meselenin mahiyetinin zor olmasından doğduğu hesaba katılmalıdır.

Eserin basılmasında fihristte gösterilecek ise de eser iki cilt olarak basılacağına göre, planına dair birkaç söz söylemek üzere burada fihristine temas etmemiz isabetli olacak kanaatindeyim.

- 1- Bilgi teorisi ve varlıkla ilgisi, 1-56,
- 2- Kâinatın oluşumu ve sebebi, 57-103,
- 3- Allah'ın tek oluşu ve karşıt inançların reddi, 104-139,
- 4- Allah'ın selbî (ne olmadığını anlatan) sıfatları, 140-241,
- 5- Allah'ın sıfatları, 242-334,
- 6- Allah'ın kelâm sıfatı, 335-395,
- 7- Tekvin-yaratma nazariyesi, 396-485,
- 8- Allah'ın iradesi ve hakîm olması, 486-503,
- 9- Allah'ın görülmesi, 504-576.

Buraya kadar birinci cilt. İkinci cildin planı da şöyledir : Yalnız buradaki sayfalar Nuri Osmanlye'deki 2097 nolu yazmaya göre verilmiştir :

- 1- Peygamberlik, 109 b-134 a,
- 2- Allah insan ilişkileri a) Adalet-zulm, b) İnsanın gücü, c) İnsanın işlerindeki hürriyeti, 134 a-169 b,
- 3- Tevellüdün (illiyet) iptali, 169 b-171 a,
- 4- İnsanın yaşamı (rızk ve ecel) ilgisi, 171-173 b,
- 5- İrade hürriyeti, doğru yanlış yapma 173 b-179 b,
- 6- Allah'ın insanın yararına hüküm vermesi, kaza ve kader, 179 b-190 a,
- 7- Kelâmî terimler (isim ve hükmü), 190 a-190 b,
- 8- Kaderiyye Mezhebi, 190 b-192 b,
- 9- Kabir azabı, şefaât, iman, 192 b-209 a,

ma'kûl bir şekilde Kur'an-ı anlatana rastlamadım. Herkes bin dereden su getiriyor ve neticede insan bir fikir sahibi olmadan yazılanı bitiriyor. Ama burada Ebu'l-Mu'în Nesefî Mutezile'nin Kur'an'ın yaratılmış olduğu iddiasını tasvirden başka birşey yapmıyor. Bunun bir de Tebsiratü'l-Edille'sine bakmak lâzım. Orada da aynı fikri söylüyorsa, o zaman akla şu ihtimal geliyor : Ebu'l-Mu'în Nesefî'nin eserlerinin yayılmaması bu gibi açık ve net fikirlerinden dolayı olabileceği hususudur. Aslında Maturîdfiye'nin Mutezile'ye daha yakın olmakla itham edilmesi de, Eş'ariye ile Selefiye'nin taraftarlarının çoğalmasına ve yayılmasına sebep teşkil ettiği herhalde düşünülebiyecek bir husustur. Şurası muhakkak ki, Tebsiratü'l-Edille, oldukça tafsilatlı büyük bir kitap, Bahru'l-Kelâm ise, çok küçük, yüz sayfalık, bir kitap. Bahru'l-Kelâm'ı Tebsira ihtiva etmektedir. Onun çok kısa özeti sayılabilir. Araştırma ve karşılaştırmaya ihtiyaç vardır. Ancak, özet de olsa, başka fikirler ve ibareler bulunmaz diye birşey düşünmek yanlıştır. Her kitabı orijinal olarak ele almış olabileceğini de hesaba katmak gerekir.

Temhidin bölümlerini Tebsira ile karşılaştırdık ve aynı bulduğumuzu söyledik. Şimdi Bahru'l-Kelâm'ın konularını buraya alarak Tebsira ile karşılaştırmasına imkan vermiş olacağız. Önsöz Allah'ın Tenzili ve Takdiri, 1. Dinde tartışma caizdir, 2. İlim akıldan üstündür, 3. İmanın şartlarını bilmek şarttır, 4. Sıfatlar iki türdür, 5. Varlık iki türdür, 6. Allah gelmek ve gitmekle nitelenemez (Selefiye'nin tam zıddı), 7. Cehmiyye Allah'a yer tayin eder, 8. Mutezile Allah görülmez, der, 9. Kur'an Allah kelâmıdır, 10. İsim müsemmanın ayındır, 11. Rızıklar bölünmüştür, 12. İman artmaz eksilmez, 13. Putperestlerin çocukları, 14. şeytanın soyu, 15. Zenginlik fakirlikten üstündür, 16. Kaderiyye'ye göre çalışmak insana farzdır, 17. Mutezile'ye göre velilerin kerameti saçmadır, 18. Peygamberliğin isbatı, 19. Mutezile'ye göre mirac olmadı, 20. Mutezile'ye göre üzerimizde görevli melek yoktur, 21. Mutezile'ye göre kabır azabını akıl almaz, 22. Sahabe'nin en üstünü Ebu Bekir'dir, 23. Rafizîlerin bir kısmı vahiy Ali'nin hakkıydı, derler, 24. Rafizîler İmam Ali'nin topladığı Kur'an'dır, derler,

6. Tebsiratü'l-Edille : Ebu'l-Mu'în Nesefî'nin en hacimli ve muhtevalı eseridir. Kılıç Ali Paşa (517) yazma nüshasının ilk dış sayfalarında kitabın içindeki yazı ve mürekkep aynı olarak şöyle bir kayıt vardır : Bu, musannif, Ebu'l-Mu'în Meymun b. Muhammed Mekhûlî'nin nüshasından istinsah edilmiştir. Musannif eserini ikinci vakti, Rebiülahirin yedisi çarşamba günü beş yüz hicrî yılında bitirmiştir. Açıklayacağımız gibi onun bu kadar hacimli ve muhtevalı esere sahip olduğu halde

kitabı halinde bir özeti sayılabilir. Göreceğimiz gibi Tebsıra iki cilt ve hacimli bir eserdir. Temhidin üzerine Nizamüddin Hüseyin Sıgnâkî et-Tesdid adlı bir şerh yapmıştır.

5- Bahru'l-Kelâm fi İlmi't-Tevhid : Bu eser 1911 (1329 H.) yılında basılmıştır. Üzerinde çalışma yapıp yapılmadığını bilmiyoruz. Ancak eser tertipli, yirmidört fasıl halinde kaleme alınmış olup küçük hacmine rağmen usûbu ve metodu tam âlim bir zatın eseri olduğunu gösteriyor. Aklî delil ve açıklamalar yanında pek az olarak ayetlere dayanır. Muhaliflerin sözlerine yer verir. Kısaca cevaplarını da zikreder.

Kelâmcılarla Selefiye'yi özellikle karşılatıyoruz. Çünkü şimdiki kadar İslâm dünyasında hâkimiyetini sürdürüp gelen bu iki düşünce ve inanç sistemidir. Diğerlerinin fikirleri bu iki mezhep tarafından önemsenmiş veya kitaplarda kalmıştır. Bazen yeni olaylar onları gündeme getiriyor.

Nesefî'nin bu eserinde Allah'ın haberi sıfatları (el, göz gibi) hakkında şu ifadesine rastlıyoruz: Allah'ın eli sıfatı niteliksiz **بلا كيف** ve benzetmeksizin görmesi, işitmesi, bilmesi ve kudreti gibi ezeldir. Allah uzvu olmadan işitir, gözü olmadan görür, vasita (âlet) olmadan bilir, kalbi olmadan irade eder, dili ve dudakları olmadan konuşur. Eli de böyledir. Niteliksiz, teşbihsiz, uzusuz olarak Allah'ın ezeli sıfatıdır. Mutezile'nin yed'e kudret ve kuvvet manası vermesi yanlıştır ⁽¹⁹⁾. Şimdi burada Mutezile'yi de reddetmektedir. Halbuki Sünnî Kelâmcıların el'e kudret manası verdiklerini biliyoruz ⁽²⁰⁾. Buradaki ifadesiyle Selefiye'den ayrılıyor. Çünkü gözü isim olarak Allah'a isnat etmiyor. Gözün sıfatı olan görmeyi Allah'a isnat ediyor ve göze göz manası vermiyor. Böylece onu te'vîl ediyor. Selefiye gözü göz olarak Allah'a isnat eder ve nasıl bir göz olduğu, niteliğini Allah bilir, derler. Daha önemli bir meseleye de temas etmek istiyorum :

Kur'an, Allah'ın sözü (kelâmı) ve sıfatıdır. Yüce Allah bütün sıfatlarıyla kadîmdir, hâdis değildir. Harfsiz, sessiz, hecesiz ve başlangıçsız bir söz olup Allah'tan ayrıdır ve Allah'ın aynı değildir. Ancak Kur'an'ı Cibrile ses ve harflerle duyurmuştur. Sesi ve harfleri yarattı ve Cibrile o ses ve harflerle işittirdi. Cibril de onu ezberledi, kavradı ve Hz. Peygambere nakletti. Bu, vahyin ve elçiliğin (risâlet) indirilmesidir. Şahsın ve seslerin indirmesi değildir. Cibril onu Hz. Peygambere okudu, Peygamber de onu ezberledi ve kavradı ahabına okudu ⁽²¹⁾. Bu kadar açık ve net

(19) Bahru'l-Kelâm, 21

(20) Fahreddin Razî, Mefâtihü'l-Gayb 7/563 İstanbul, Mutezileye verdiği cevaba bak.

(21) Bahru'l-Kelâm, 31-32

tur. Fakat eser odaya çıkmadan kesin birşey söylemek İmkânsızdır. Bunu şüpheli karşılamak gerekir. O. R. Kehhâle'nin verdiği bilgiyl Kâtip Çelebi'den aldığından şüphe edilmemelidir. Eğer, dendiğine göre Fur-u (Fıkh'a) âit İse, Ebu'l-Muîn Neseff'nin olmaması ihtimali ağırlık kazanıyor.

3- İzâhu'l-Mehacce Li Kevni'l-Akl-ı Hücce : Ebu'l-Muîn Neseff, bu eserini «et-Temhid li Kavaldî't-Tevhîd» adlı eserinin, İsbat Keramati'l-Evliya Faslının sonunda Tebsıra ile beraber zikretmiştir ⁽¹⁷⁾.

Maturîdî ve Hanefîlerin kendi mensuplarının hal tercümelerini diğer mezhep mensupları gibi uzun uzun yazmamışlar veya yazmışlar, kaybolmuş olabilir ve böylece büyük bir kültür tarhi bölümü kapalı kalmıştır. Maturîdîliğin yayılmamasının sebeplerine bu da katılabilir. Ancak bir de şunu söylemek mümkündür. Hanefî fakihleri büyük ilim adamı yetiştirdikleri halde Tabakat ve alimlerin hal tercümelerine önem vermemiş olduklarının sebepleri bilinmiyor.

4- et-Temhid fi Kavaidi't-Tevhid : Ebu'l-Muîn Neseff'nin son eserine benziyor. Bunu Tebsiratü'l-Edille, adlı eserine bir giriş anlamına ve onun fihristi mahiyetinde yazdığı, konuları ve babları arasında yapılan mukayeseden anlaşılıyor. Bu eserin Türkiye kütüphanelerinde yazma nüshaları ve şerhleri bile olduğu halde, İslâm Ansiklopedisinin tercümesi yapılırken hep Avrupa yazmalarına dayanılması, kendi kültürümüzden ne kadar uzak olduğumuzun delilidir. Ebu'l-Muîn Neseff üzerine ilmî çalışmaları başlatmanın İslâm Dünyası'nda öncülere sayılabiliriz. Neseff'nin eserlerini 1957 yılında başladığım, İstanbul Kütüphanelerindeki Kelâm kitaplarını tespit çalışmalarım esnasında tanıdım. 1971 yılında Temhid'i öğrencilerimden (Prof. Dr.) Mustafa Sait Yazıcıoğlu'na mezuniyet tezi verdim ⁽¹⁸⁾. Böylece ilk defa Ebu'l-Muîn Neseff üzerinde bir çalışma yapıldı. Eser Tebsiratü'l-Edille'nin cep

(17) Ebu'l-Muîn Neseff, et-Temhid, Karaçelebi No : 347 (180-a), İstinsah tarihi 702 H. 1302 M. Şehit Ali Paşa, No : 1579 (46-a); İsmail Paşa Bağdatlı, İzahu'l-Meknûn 1/156, Hayreddin Zirikî, el-A'lâm adlı eserinde Ebu'l-Muîn Neseff'ye şu eserleri İsnat ediyor. Temhid, Tebsıra, Bahru'l-Kelâm, el-Umde fi Usulî'd-Din. (Bu Ebu'l-Berekat Neseff'nindir.) el-İlim vel Mûteallim (Ebu Hanife'nindir). İzahu'l-Mehacce Li-Kevni'l-Akl-ı Hücce, Şerh el-Camli'l Kebir İiş-Şeybani fi Furui-Hanefiyye, Menahicü'l-Eimme fil Furu (Hayrettin Zirikî, 8/301). Parantez içindeki cümleler bizimdir.

(18) Yazma nüshaları Fatih : 3084/1, 63 varak, Müstensih Muhammed b. Ahmed 687 H. (19 satır). Hamidiye : 722, varak 81, (23 satır), Şehid Ali Paşa : 1579, Varak 99 (11 satır) Yozgat no. 612/1. L, 44 Varak (21 satır) Abdurahim Muhammed 1201 H. Karaçelebizade no : 347/5, 159-203 varak, Müstensih Muhammed b. Ali 702 H. (satırları muhtelif) Ayrıca bak. M. S. Yazıcıoğlu, Maturîdî ve Neseff'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı 21.

isimleri okumada titiz ve yazma eserlerde ihtisası olan merhum Muhammed Tancî'nin, Ebu'l-Muîn olarak düzeltilmiş olduğuna dayanarak Ebu'l-Muîn şeklini tercih ediyoruz.

Yalnız rivayetlerde; Ebu'l-Muîn Neseffî'nin doğum tarihinde, yirmi sene gibi büyük bir tarih farkı ortaya çıkmaktadır. Bazıları 418 hicrî yılını verdikleri halde, bazıları da 438 hicrî yılına tetabuk eden yaşını veriyorlar. Fakat ölüm tarihi olan 508 H./1115 M. de İttifak halinde bulunuyorlar. Biz de, 537 hicrî yılında vefat eden Ebu Hafs ömer b. Muhammed'in "el-Kand fi Ulemâi Semerkand" adlı eserinde Ebu'l-Muîn Neseffî'nin 25 Zil-Hicce 508 hicrî yılında yetmiş yaşında olarak öldüğünü zikretmesine dayanarak şimdilik 438 hicrî yılını doğum tarihli olarak kabul ediyoruz ⁽¹⁴⁾. Ebû Hafs Neseffî, Ebu'l-Muîn'e hem en yakın müellif, hem hemşehrisi, belki de öğrencisidir.

Ebu'l-Muîn'in eserlerine gelince, şunları bulmaktayız

1- Şerh'al-Camiu'l-Kebir : Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan Şeybanî (187 H. 802 M.). Bu eser fıkha daldır. Ancak Ebu'l-Muîn'in böyle bir eserinin olduğunu Keşfü'z-Zunûn'da görüyoruz ⁽¹⁵⁾. Bundan sonrakiler de ondan nakletmektedirler. Böyle bir eseri olduğuna dair ileri sürülen şüpheyi haklı bulmaktayız. Şüphesiz zamanın önemli din ve kültür ilmi olan fikhî okumuştur. Ama onda ihtisaslaşmış bir eser verdiği çok şüphelidir. Hacı Halife Keşfü'z-Zunûn adlı eserinde Ebu'l-Muîn Neseffî'ye atfettiği, bu kitabın, kime ait olduğunda da kendisinin şüphesi olduğunu anlamak mümkündür. Çünkü Evhadüddin diye birine isnat edilmiştir. Hacı Halife ise bu ismi açıklamakta hata edebilir. Belki de ondan sonra gelen Ahmed Ebû Nasr Neseffî'nin şiir haline getirdiği Camii Kebir'in şerhidir. Her ne ise bu eseri Ebu'l-Muîn'e isnat etmekle hatayı, öyle bir eser meydana çıktığı zaman düzeltebiliriz.

2- Menâhicü'l-Eimme : Bu esere sadece Keşfü'z-Zunûn ve İzâhü'l-Meknûn'da rastlıyoruz ⁽¹⁶⁾. İslâm Ansiklopedisi de bu eserden ve Şerhu'l-Cami'l-Kebir'den bahsetmektedir. Bu eserin usul-ü fıkha âit olması düşünülebilir. Kelâmcılarda usul-ü fikh yazma geleneği mevcut-

(14) Zehebî, bunu Şeyhu'l-İslam Mahmud b. Ahmed Şagucî ve Abdurraşîd Ebi Hanife Velvalci naklettiler, demiştir. (Kasım b. Kutluboğa, Tacu't-Terrâcım, Esat Efendî No. 2312 Verak 43-d.) Bk. Yukarıda verilen kaynaklar.

(15) Hacı Halife, Keşfü'z-Zunûn 570, Bk. Prof. Dr. M. Sait Yazıcıoğlu, Maturîdî ve Neseffî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı, 22, Ankara 1988, Luknevî'de bu eseri Neseffî'ye isnat eder. 216.

(16) Keşfü'z-Zunûn, 1845; İsmail Paşa Bağdatlı, İzahü'l-Meknûn, 2/563. Ama Prof. Dr. M. S. Yazıcıoğlu bu esere temas etmemiştir. Luknevî, el-Fevaidü'l-Behiyye'de bu eseri Ebu'l-Muîn'e isnat eder. Bkz. s. 216.

kadar soyunu zikretmiştir ⁽⁷⁾. Aslında herkesten bildiği kadar bütün soyunu zikretmesi beklenmez. Bazılarının 'soy kütüğünü' uzatmaları, âilede başka ilim adamı olup olmadığını anlatmak istemeleri olabilir. Tabakât kitapları ise beş, altı, yedi başa kadar sayıyor ⁽⁸⁾. Yedi başa kadar doğru olduğuna dair kanaatimiz Zehebî'nin "Siyeru Alâm'ın Nübelâ" adlı eserinde, Müstağfirî'nin Tarihi Nesefine dayanarak verdiği şu bilgiye istinad ediyor : Ebu'l-Mutî' Nesefî'nin asıl adı Muhammed b. Fadl olup Mekhûl onun lakabıdır ⁽⁹⁾. İşte bunu bilmeyenler Mekhûl'ü Muhammed'in babası zannetmiş olmalı ki, Muhammed Mekhûl'ü Muhammed b. Mekhûl şeklinde anlamışlardır. Bu, Ebu'l-Mutî' Muhammed (Mekhûl) 318 H.'de vefat ettiğine göre ve bunun Ebu'l Mu'ın Nesefî'nin dedesi olduğu zikredildiğine göre 438 H. de doğan Ebu'l-Mu'ın ile dedesi arasında yüz küsur sene olduğu görülüyor.

Fevâidü'l-Behiyye'de Ebu'l-Mu'ın ailesinden Ahmed b. Muhammed b. Muhammed (Mekhûl) (331-379 H. 942-989 M.) adlı bir zata rastlıyoruz. Bu zatın, Ebu'l-Mu'ın Nesefî'nin büyük dedesi (babasının dedesi) olan Mutemid ile kardeş olduğu zikrediliyor. Ancak Lü'lüyyat adlı eserin bu Ahmed'e isnat edilmesi yanlıştır. Dedesi Mekhûl'ün eseridir. Bu Mekhûl'ün eş-Şua, adında bir kitabı daha bulunmaktadır ⁽¹⁰⁾.

Kutluboğa'nın ve Beyazıt nüshasının dış sayfalarında Mutemid adını Said ve Zirikli, mabed olarak göstermiştir ⁽¹¹⁾.

Ebu'l-Mu'ın künyesi Kılıç Ali, Damad İbrahim ve Fatih nüshalarının dış sayfalarında Ebu'l-Ma'in olarak harekelenmiş ve açıklamasını şöyle yapmışlardı : Ebu'l-Ma'in denmesinin sebebi gerçek onun dilden pınar gibi aktığındandır ⁽¹²⁾. Öyle zannediyorum ki, bu açıklama sırf dil yönünden daha uygun bulmalarına dayanıyor. Ancak bazı kaynaklarda, özellikle isimlerin doğru okunmasına dair eserler veren Zehebî ve İbn Hacer gibi âlimler bu Künyenin Ebu'l-Mu'ın şeklinde mimin zamma ile yani (U) ile okunmasını tasrih etmişlerdir ⁽¹³⁾. Biz de,

(7) Kılıç Ali Paşa, 517, Damad İbrahim Paşa 778

(8) Luknevî, Fevâidü'l-Behiyye 216; Kutluboğa 78; Hacı Halife Keşfü'z-Zünûn 337, 570, 225, 484, 1845; Zirikli, el-A'lâm 8/301; İslâm Ansiklopedisi 9/199; Ö. Rıza Kehhale 13/66

(9) Zehebî (748 H. 1374 M.), Siyeru A'lâmî'n-Nübelâ 15/33

(10) Luknevî, Behiyye, 40

(11) A.g.y.

(12) Kılıç Ali Paşa 517, Damad İbrahim 778

(13) Bak. Zehebî, el-Muştebih 2/607, İbn Hacer, Tebsirü'l-Muntebih bi Tahrîri'l-Muştebih 2/1307, es-Samanî, et-Tahbîrîl-Mu'cemî'l-Kebîr 2/273

9. Hasan b. Cafer b. Yusuf Ebu Ali Neseî (428 H./1037 M.)
 10. Cafer b. Muhammed b. Mu'tez Ebu'l-Abbas Neseî (350-432 H./961-1041 M.)
 11. İsmail b. Tahir b. Yusuf Ebu Turab Neseî (448 H./1056 M.)
 12. Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid b. Muhammed b. Fadl (Mekhûl) Neseî (438-508 H./1046-1115 M.)
 13. Ahmed b. Ebu'l-Müeyyed Ebû Hasr Neseî (518 H./1125 M.)
 14. Abdulaziz b. Osman b. İbrahim Ebû Muhammed b. Neseî (533 H./1138 M.)
 15. Abdulaziz b. Muhammed b. Ahmed b. İsmail Ebû Hafs Neseî (461-537 H./1069-1142 M.)
 16. Ahmed b. Ömer b. Muhammed b. Neseî (644 H./1266 M.)
 17. Abdulaziz b. Muhammed İzzuddîn Neseî (686 H./1287 M.)
 18. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Neseî Ebu'l-Fadl (600-687 H./1204-1289 M.)
 19. Abdullah b. Ahmed b. Mahmud Ebu'l-Berekât Neseî (710 H./1310 M.)
 20. Ali b. Muhammed b. Ali b. Ebî Bekir Neseî (719 H./1319 M.)
 21. Muhammed b. Abdullah Kayyim Neseî (838 H./1435 M.)
 22. Ahmed b. Ebî Bekir Neseî Hazrecî Kuud (1007 H./1598 M.)⁽⁵⁾
- Neseî, Türkistan'da kavşak bir yerde bulunduğu ortasından da nehir aktığı için bağı, bahçesi ve ziraate müsait arazisi vardı. Bu bakımdan da yerleşime müsait idi. İlim de yerleşik ve seçkin yer ister. Ancak Neseî'te bu kadar çok âlim yetiştiği halde, Ebu'l Muîn Neseî ile ilgili yalnız büyük dedesi âlim görülmektedir.

Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed b. Muhammed b. Mutemid b. Ebî Mutî Muhammed (Mekhûl) b. Fadl Neseî

Ebu'l-Muîn'in soy kütüğünde değişik rivayetler bulunuyor. Ebu'l-Muîn Neseî'nin soyunu sekiz başa kadar çıkaran genellikle yazma nüshalardır⁽⁶⁾. Bazısı yalnız Musannıfın ismini ve bazısı da dört başa

(5) Bk. Bağdadî, Hedîyyetü'l-Arifin, Ömer Rıza Kehhale, Mu'cemü'l-Müellifin, İbn İmad, Şezeratü'z-Zehab, Hacı Halife, Keşfü'z-Zunûn, Bağdadî İzâhul Mekkûn, Kureşî, el-Cevahirü'l-Mudîyye, Zehabî, Siyeru A'lâmin-Nübelâ, Zehabî, Tezkiretü'l-Hüffâz, Luknevî, el-Fevâidü'l-Behîyye, Kutluboğa, Tâcu't-terâcim, Yakut, Mu'cemu'l-Buldân.

(6) Beyazıt, Umumi 3063 (12-a) (12-b), Serez, 1395, Nuri Osmaniye 2097

EBU'L - MUÎN NESEFÎ
(438-508 H./1046-1115 M.)

Ne yazık ki, Ebu'l-Muîn Neseî hakkında kendi eserlerinden başka bize tarihî bilgi veren kaynak yok gibidir. Herhalde bu, Maverâû'n-Nehir, Ortaasya âlimlerinin coğrafî kaderidir, denebilecek bir durum oluyor. Neseî'nin tarihe geçmiş bir yerleşim ve ilim merkezi olduğu anlaşılmaktadır ⁽⁴⁾.

Tabakat ve tarih kitaplarında tesbit edebildiğimiz Neseî'e mensup bazı bilgilerin sadece adlarını ve ölüm tarihlerini sırasına göre vermek istiyoruz ki, eserini yayınladığımız Ebu'l-Muîn Neseî'nin yetiştiği ortam ve çevreyi daha iyi anlama imkânı olabilsin.

1. İbrahim b. Makal b. Haccac Neseî (295 H./908 M.)
2. Ahmed b. Ali Tahir Neseî (300 H./951 M.)
3. Muhammed b. Fadl (Mekhûl) Ebu Mutî' Neseî (318 H./930 M.)
4. Muhammed b. Zekerîyya b. Hüseyin Neseî (344 H./995 M.)
5. Ahmed b. Muhammed b. Mekhûl Ebu'l-Bedî' Neseî (379 H./989 M.)
6. Ebu Ahmed İsa b. Hüseyin b. Rabi Neseî (385 H./995 M.)
7. Muhammed b. Ahmed b. Mahmud Neseî (414 H./1033 M.)
8. Hüseyin b. Cafer b. Yusuf Neseî (425 H./1034 M.)

(4) Neseî'nin asıl adı Nahşeb olup Arap Coğrafyacıları Neseî demişlerdir. Belh'e bağlanan yol üzerinde, Buhara'dan dört ve Belh'den sekiz günlük mesafede idi. (I.A.9/40) Yakuta göre büyük bir şehir olup halkı kalabalık ve ziraatî boldu. Ortasından bir nehir geçer. Her fende ve ilimde birçok ilim adamı yetiştiren bir şehirdi (Yakut, Mu'cemû'l-Büldan, 5/285). Şehrin dört kapısı olup isimleri şunlardır : Neccar, Semerkant, Kış, Güldin. Nehrin kıyısında köprü başında valinin sarayı bulunurdu. Cuma Camii Güldin kapısında, Bayram namazı kılınan yer Neccar kapısının yanı idi. (Moğol İstilasına kadar Türkistan, V.V.Barthold, 176-177). Çağatay hanlarından Kabak (Kebek), hükümdarlığında (1318-1326), Neseî'den iki fersah mesafede bir köşk (Karçı-Saray) yapmıştı. Kabak Şamanist olduğu halde halka iyi baktı ve müslümanları korudu. (Barthold, For Studies on the History of Central Asia I/52, 133) Mübarekşah ve Banaktan sonra Maverâû'n-Nehir'de yerleşen ilk han olmuştur. (A.g.e.,51) Buhara ile Neseî arası dört günlük (aşağı yukarı doksan mil), Keşk ile Neseî arası altı fersah idi. (Barthold, Moğol İstilasına kadar Türkistan 177) Kabak (Kebek) ten sonra yerine geçen kardeşi Tarmaşın (1326-1344) müslüman olmuş, İbn Batuta 1333 yılında Neseî'nin civarında onunla karşılaşmıştı. (Four Stu. H. Central Asia 22/8; Ayrıca bkz. Barthold, Moğol İstilasına Kadar Türkistan, s.146-153, Çev. H. Dursun Yıldız, TTK Yay. Ankara 1990, Dr. Ramazan Şeşen, İslâm Coğrafyacılarına göre Türk Ülkeleri ve Türkler, s. 233 vd., Türk Kültürünün Araştırma Enstitüsü Yay. Ankara 1985.

yayılmaması karşısında Kelâm ilmi, kendi mensupları tarafından da hor görülme ve İthâm altında tutulmaya çalışılmaktadır. Oysa Osmanlılarda başlayan yenilenme hareketlerinde ilk ele alınan konu, yeniden Kelâm ilmine dönme ve yeni Kelâm ilmi yapma çağrısıydı. Çünkü İslâm düşüncesinin hukukî temsilcisi kelâmı ve düşünce olmadan da bir yenilik olamazdı.

Doktora ve Doçentliğimi İslâm Felsefesinde yaptıktan sonra Kelâm ilmine geçtim. Bu, bana eski büyük filozof kelâmcıların gözü ile Kelâm ilmine bakmamı bahşetti.

Her ilimde olduğu gibi Kelâm ilminde de yenilik yapmak için eskinin iyi bilinmesi, toplumda da bir birikimin bulunması, bir doymuşluğun ve tıkanmışlığın sonucunda yeniyi, başka bir şeye ihtiyacın kuvvetli bir şekilde hissedilmesi şarttır. Toplum da yeniliğe açık ve hazır durumda olmalıdır. Türkiye’de ilâhiyat öğretiminin sekteye uğramasının sebep olduğu birikim eksikliği henüz doldurulamamıştır. Elimizden geleni yapmaya ve dilimizin döndüğü kadarını söylemeye çalışıyoruz. Ama görüyoruz ki, bu hususta pek çok kişinin, çok ve ciddi emek ve gayretine ihtiyaç vardır. Üzerimize aldığımız ilk iş, önce bir Kelâm ilmi birikimi meydana getirmek oldu. Bunun için geçmişteki büyük Kelâm âlimlerinin eserlerini neşretmek ve Türkçe’ye kazandırmaktı. Onbeş sene kadar önce Fahreddin Razi’nin "el-Muhassal" adlı eserini, edisyon kritik yaptım, okuttum ve tercüme ettim ⁽¹⁾. 1960 yılında da İmam Gazâlî’nin "el-İktisad fil-İtikad" adlı eserinin edisyon kritiğini, (Prof.) Dr. İbrahim Agah Çubukçu ile beraber yaptık ⁽²⁾.

Musa b. Meymun’un "Delâletü’l-Hâirin" adlı eserini de İbranice harflerden ve Arapça yazmasından edisyon kritik ettim ⁽³⁾. Bu kitap, İslâm düşüncesinin Yahudilere olan etkisini ve Batı’ya geçişini en iyi şekilde ortaya koyan bir eserdir.

Şimdi de büyük Kelâm bilgini ve mutehassısı Ebu’l-Muîn Nesefî’nin "Tebziratü’l-Edille" adlı eserinin birinci cildini edisyon kritikli olarak basmak nasip oldu. İnşallah tercümesi de yapılır.

Ebu’l-Muîn Nesefî’yi ve eserini tanıyalım.

- (1) el-Muhassal’in edisyon kritiğine dayanan Türkçe tercümesi "Kelâm’a Giriş" olarak A.Ü. İlahiyat Fakültesince 1978’de, Ankara’da basıldı. Arapça edisyon kritiği 1991 yılında Mısır’da basıldı.
- (2) A.Ü. İlahiyat Fakültesince basıldı. Türkçe tercümesi de (Prof.) Dr. Kemal Işık tarafından yapıldı ve Fakültede "İtikatta Orta Yol" adı ile basıldı.
- (3) 1974 yılında, A.Ü. İlahiyat Fakültesince basıldı. Henüz tercümesi yapılmadı.

Ebu'l-Muîn Nesefî
ve
TEBSİRATÜ'L - EDİLLE

Müslümanlar tarafından ortaya konulan orijinal ve çok önemli iki temel ilim dalı vardır. Usul-ud-Din ve Usul'ul-Fıkh. Bu iki ilmî disiplinin birincisi kelâm ilmini, ikincisi bugün Hukuk Felsefesi denen Usul'ul-Fıkh İlmî'ni teşkil eder. İslâm'da yegâne temel ilim bu ikisidir.

İslâm âlimleri, ilimlerin değer ve şereflerinin konularıyla orantılı olduğunu vurgulamışlardır. En üstün, en şerefli, en kutsal varlıktan bahsedilen ilim, ilimlerin en şerefli olduğunu söylemişlerdir. Bunun için "Kelâm İlmî"; Allah'tan bahsettiğinden, ilimlerin en üstünü ve en şerefli sayılmıştır. Kelâm ilmini, Türkçe'de "Tanrı Bilim" olarak ifade etmek mümkündür. Ancak Türkçeye böyle çevrilmesine etki eden, Yunan'dan gelen, Aristo'nun kullandığı ve batı dillerinde kullanılan teoloji (Theology) terimi olduğu söylenebilir. Teoloji, Kelâm ilminin tam karşılığı sayılabilir.

"Kelâm İlmî" Tanrı bilim olarak Türkçeleştirilse de aslında, "Kelâm İlmî" Tanrı'yı bilmeden öte, Tanrı'yı bilmenin felsefesini yapar ve bundan dolayı Kelâmdır. Kelâm ilmi, sırf bilmekten ibaret olmayıp bilmeyi tartışan, sözkonusu eden bir ilmî disiplindir. Bununla Akaid (Creeds) ilminden ayrılır. Akaid sadece öğretir, bildirir, felsefî ve aklî, ilmî ilkelere göre tartışmaz ve tartışmayı kabul etmez.

Müslümanlar Kelâm ilmini kurmakla felsefenin dışında bir felsefî disiplin yahut ikinci bir felsefe öğretisini ortaya koymuşlardır ki, böylece teoloji (Kelâm İlmî), felsefeden ayrılmış oldu. Bundan dolayı olmalıdır ki, Harry A. Wolfson, "*The Philosophy of the Kalam*" adını verdiği ünlü eserini yazmıştır. İlmî ve ciddî bir Kelâm İlmî tarihi'ne ihtiyaç gün geçtikçe daha iyi anlaşılmaktadır. Bu , aslında İslâm düşüncesi veya en doğru ifadeyle gerçek İslâm felsefesi sayılmalıdır. Üçüncü hicrî ve onuncu milâdî asırdan sona mutlak ve soyut felsefeye başlayan düşmanlık, Kelâm ilmine de teşmil edilmiş ve böylece İslâm düşünce ve tarihi henüz altından kalkamadığı büyük bir darbe yemiştir. Günümüzde yeniden ortaya çıkan Selefiye'nin dıştan dışa ve içten içe

Din İşleri Yüksek Kurulu'nun 5/3/1990 tarih ve 7 sayılı mütalâası ile bu kitabın Arapça metninin, 9.9.1991 tarih ve 133 sayılı mütalâası ile de Türkçe Mukaddime'sinin basımı uygun görülmüştür.



DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI YAYINLARI

**Ebu'l Muîn ·
Meymûn b. Muhammed en-Neseî**

**TEBSİRATÜ'L EDİLLE
FÎ USÛLİ'D-DÎN**

(Tenkidli Neşir)

Hazırlayan

Prof. Dr. Hüseyin ATAY

Birinci Cilt

ANKARA - 1993

Diyadet İřleri Bařkanlıđı Yayınları : 293
Kaynak Eserler : 23

91.06.Y.0003.293
ISBN : 975-19-0245-2

DIYANET İŐLERİ BAŐKANLIĐI

Baskı : Semih Ofset
341 40 75 (4 Hat) - ANKARA

TEBSIRATÜ'L EDİLLE
FÎ USÛLİ'D-DÎN



Èbu'l Muîn
Meymûn b. Muhammed
en-Nesefî

TABSİRATÜ'L EDİLLE FÎ USÛLİ'D-DÎN

(Tenkidli Neşir)

Hazırlayan
Prof. Dr. Hüseyin ATAY

