

الألهيات والسمعيّات والتذبيد

من

كتاب المواقف
للقاضي عضد الدين الایجی

مع شرح العلامة علی بن محمد الجرجانی

الشهیر بالسید

الشریف

3540
5/1A

الموقف الخامس في الالهيات التي هي المقصد الاعلى في هذا العلم وفيه
سبعة مراد لا خمسة كما وقع في بعض النسخ المرصد الاول في الذات
وفيه مقاصد ثلاثة المقصد الاول في اثبات الصانع وفيه مسالك خمسة
المسلك الاول للمتكلمين قد علمت ان العالم اما جوهر او عرض وقد
يستدل على اثبات الصانع بكل واحد منهما اما بامكانه او بحدوثه بناء
على ان علة الحاجة عندهم اما للحدوث او الامكان مع الحدوث شرطا او
شظرا فهذه وجوه اربعة الاول الاستدلال بحدوث الجواهر قيل هذا طريق
للخيل عم حيث قال لا احب الآفلين وهو ان العالم الجوهرى اى المتحيز
بالذات حادث كما مر وكل حادث فله محدث كما يشهد به بديهته
العقل فان من راي بناء ربيعا حادثا جزم بان له باثنا وذهب اكثر
مشايخ المعتزلة الى ان هذه المقدمة استدلالية واستدلوا عليها تارة بان
افعالنا محدثة ومحتاجة الى الفاعل لحدوثها فكذا للجواهر المحدثه لان
علة الاحتياج مشتركة واخرى بان الحوادث قد اتصف بالوجود بعد
العدم فهو قابل لهما فيكون ممكنا وكل ممكن محتاج في ترجح وجوده
على عدمه الى مؤثر كما سلف في الامور العامة والثاني الاستدلال بامكانها
وهو ان العالم الجوهرى ممكن لانه مركب من الجواهر الفردة ان كان
جسما وكثيرا ان كان جسما او جوهر فردا والواجب لا تركيب فيه ولا
كثرة بل هو واحد حقيقى وكل ممكن فله علة مؤثرة الثالث الاستدلال
بحدوث الاعراض اما في الانفس مثل ما نشاهد من انقلاب النطفة علة
ثم مضغة ثم لحما ودما ان لا بد لهذه الاحوال الطارئة على النطفة من

1
مؤثر صانع حكيم لأن حدوث هذه الاطوار لا من فاعل محال وكذا
صياورها من مؤثر لا شعور له لانها افعال عاجز العقلاء عن ادراك الحكم
للموجبة فيها، وما في الافاق كما نشاهد من احوال الافلاك والعناصر
والحيوان والنبات والمعادن والاستقصاء مذكور في الكتاب المجيد
ومشروح في التفاسير الرابع الاستدلال بإمكان الاعراض مقيسة الى محالها
كما استدلل به موسى عم حيث قال ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه
ثم هدى اى اعطاه صورته الخاصة وشكله المعين المطابقين للحكمة
والمنفعة المنوطة به وهو ان الاجسام متماثلة متفقة للقيقة لتركيبها من
الجواهر المتجانسة على ما عرفت فاختصاص كل من الاجسام بما له من
الصفات جابر فلا بد في التخصيص من تخصص له ثم بعد هذه الوجود
الاربعة نقول مدبر العالم ان كان واجب الوجود فهو المظ وان كان ممكنا
فله مؤثر ويعود الكلام فيه ويلزم اما الدور او التمس واما الانتهاء الى مؤثر
واجب الوجود لذاته والاول بقسميه باطل كما مر في مرصد العلة والمعلول
من الامور العامة فتعين الثاني وهو المظ ولا يذهب عليك ان ما ذكره
نطويل ورجوع بالآخرة الى اعتبار الامكان وحده والاستدلال به والمشهور
ان المتكلمين استدلوا باحوال خصوصيات الآثار على وجود المؤثر فقالوا
ان الاجسام محدثة لما مر وكذا الاعراض فلا بد لها من صانع ولا يكون
حادثا ولا احتياج الى مؤثر اخر فيلزم الدور او التمس او الانتهاء الى قديم
والاولان باطلان والثالث هو المظ، المسلك الثاني للحكماء وهو ان في الواقع
موجودا مع قطع النظر عن خصوصيات الموجودات واحوالها وهذه مقدمة
يشهد بها كل فطرة فان كان ذلك الموجود واجبا فذاك هو المظ وان كان
ممكنا احتياج الى مؤثر فلا بد من الانتهاء الى الواجب والا لزم الدور او
التمس وفي هذا المسلك طرح لمؤنات كثيرة كانت في المسلك الاول هي بيان
حدوث العالم او امكانه وما تتوجه عليه من الاسئلة والجواب عنها فانها
مقطعت بهذا كما يرى، المسلك الثالث لبعض المتأخرين يعنى صاحب

التلويحات وهو انه لا شك في وجود ممكن كالمركبات فان استند الى
 الواجب ابتداء او انتهى اليه فذاك وان تسلسلت الممكنات قلنا جميع
 الممكنات المتسلسلة الى غير النهاية من حيث هو جميع ممكن لاحتياجه
 الى اجزائه التي هي غيره فله علة موجودة ترجح وجوده على عدمه لما
 عرفت من ان الامكان محوج وفي لا تكون نفس ذلك المجموع ان العلة
 متقدمة على المعلول وبمتنع تعدد الشيء على نفسه ولا جميع اجزائه
 لانه عينه ولا تكون ايضا جرعه اى بعض اجزائه ان علة الكل علة لكل
 جزئه وذلك لان كل جزء منه محتاج الى علة فلولم يكن علة المجموع علة
 لكل واحد من الاجزاء لكان بعضها معللا بعلة اخرى فلا تكون تلك
 الاولى علة للمجموع بل لبعضه فقط وح فيلزم ان يكون الجزء الذى هو
 علة المجموع علة لنفسه ولعلله ايضا واذا لم يكن علة المجموع نفسه
 ولا امرا داخلا فيه فاذن هو امر خارج عنه والخارج عن جميع الممكنات
 واجب لذاته وهو المظ ولا بد ان يستند اليه شئ من تلك الممكنات
 ابتداء فينتهى به السلسلة واعترض عليه بوجوده الاول المجموع يشعر
 بالتناهى لان ما لا يتناهى ليس له كل ولا مجموع ولا جملة بل ذلك
 انما يتصور فى المتناهى وتناهى الممكنات يتوقف على ثبوت الواجب
 فاثباته به اى اثبات الواجب بما يدل على تناهى الممكنات مصادرة على
 المظ والجواب ان المراد به اى بالمجموع وما يرادفه فى هذا المقام هو
 الممكنات باسرها بحيث لا يخرج عنها شئ منها وذلك متصور فى غير
 المتناهى ان يكفيه ملاحظة واحدة اجمالية شاملة لجميع آحاده انما
 المتنع ان بتصور كل واحد مما لا يتناهى مفصلا وبطلق عليه المجموع
 بهذا الاعتبار الثانى ان اردت بالمجموع كل واحد من آحاد السلسلة
 فعلة ممكن اخر متسلسلا الى غير النهاية بان يكون كل واحد منها علة
 لما بعده ومعلولا لما قبله من غير ان ينتهى الى حد يقف عنده وان اردت
 به الكل المجموعى فلا نم انه موحود ان ليس ثمة هيئة اجتماعية

الا بحسب الاعتبار وما جزؤه اعتباري لا يكون موجودا خارجيا والجواب
انا نريد بالمجموع الكل من حيث هو كل ولا حاجة الى اعتبار الهيئة
الاجتماعية ان الكل ههنا عين الآحاد كما في مجموع العشرة ولا شك ان
الكل بهذا المعنى موجود ههنا الثالث ان اردت بالعلّة العلّة التامة فلم لا
يجوز ان تكون نفسه قولك العلة متقدمة فلنا لا نمر ذلك في العلة
التامة فانها مجموع امور كل واحد منها مقتفر اليه ويكون كل واحد من
تلك الامور متقدّما على المعلول ولا يلزم من تقدّم كل واحد تقدم الكل
كما ان كل واحد من الاجراء متقدم على الماهية ومجموعها ليس متقدما
بل هو نفس الماهية وان اردت بها اي بالعلّة الفاعل وحده فلم لا يجوز
ان يكون جزؤه قولك لانه علة لكل جزء فيكون علة لنفسه ولعلّله قلنا
ذلك ممنوع فلم لا يجوز ان يحصل بعض الاجزاء بلا علة او بعلة اخرى
والجواب ان المراد بالعلّة هو الفاعل المستقلّ بالفاعلية وهو في مجموع كل
جزء منه ممكن لا بد ان يكون فاعلا لكل من الاجزاء على معنى انه
لا يستند شيء منها بالمفعولية الا اليه او الى ما صدر عنه والا وقع بعض
اجزائه بفاعل اخر لم يصدر عنه فاذا قطع النظر عنه اي عن الاخر لم
يحصل الماهية المعلولة التي هي المجموع فلم يكن ذلك الفاعل فاعلا
مستعلا بالمعنى المذكور وهو خلاف المقدر فان قيل هذا الذي ذكرتموه
منفوض بالمركب من اواجب والممكن فان مجموعهما من حيث هو
مجموع لا شك انه ممكن لاحتياجه الى جزئه الذي هو غيره مع ان فاعله
ليس فاعلا لكل واحد من اجزائه وايضا لو كان فاعل الكل بالاستقلال
فاعلا لكل جزء منه كذلك للزم في مركب في اجزائه ترتب زماني كالسوبر
مثلا اما تقدم المعلول على علته او تخلف المعلول عن علته المستقلة
ان عند وجود الجزء المتقدم كالخشب ان وجد العلة المستقلة للكل لزم
الامر الثاني وان لم توجد لزم الامر الاول وكلاهما محال قلت الجواب عن

الأول وهو النقص أنا فيدناه أي الكل بما كل جزء منه عكس كما مر أنفا فاندفع النقص فإن قيل فحسن نمنع كون فاعل الكل فاعلا لكل جزء منه ونسندة بالمركب من الواجب والممكن فلا يجديكم إخراجه بقيد الامكان قلنا هذا المنع مندفع بما قررناه من الدليل على أن الفاعل المستقل للكل يجب أن يكون فاعلا لكل جزء منه إذا كانت آحاده بأسرها ممكنة وعن الثاني وهو المعارضة أن التخلف عن العلة الفاعلية المستقلة بالمعنى الذي صورناه لا يمتنع أما الممتنع هو التخلف عن العلة الفاعلية المستجمعة لجميع ما يتوقف عليه التأثير اعني العلة التامة على أنا نقول كيف يتناجى علينا ما ذكرتم والمراد بقولنا علة الكل يجب أن تكون علة لكل جزء منه أن علة أي علة للجزء لا تكون خارجة عن علة الكل وبذلك الذي ذكرنا من المراد يتم مقصودنا وهو أن علة المجموع المركب من الممكنات كلها لا يجوز أن تكون جزءه إذ يلزم ح أن لا تكون علة ذلك الجزء خارجة عنه فهي أما نفسه وهو مح أو ما هو داخل فيه فنقل الكلام اليه حتى ينتهي إلى ما يكون علة لنفسه وعلى تقدير التسلسل نقول كل جزء فرض علة في تلك السلسلة فإن علة أولى منه بان تكون علة لها فيلزم ترجح المرجوح هف ولكه أن تتمسك في إبطال علية الجزء بهذا ابتداء ولا يلزم ما ذكرتم من أحد الأمرين إذ قد يكون علة كل من الأجزاء جزء علة الكل بحيث يكون الكل علة الكل فعند وجود الجزء المتقدم توجد علة التامة وعند وجود الجزء المتأخر توجد علة التامة ويكون مجموع هاتين العلتين علة تامة لكل ولا محذور فيه نعم لو كانت العلة المستقلة للكل عين العلة المستقلة لكل واحد من أجزائه لزم ما ذكرتم ، المسلك الرابع وهو مما وقفنا لاستخراجه أن الموجودات لو كانت بأسرها ممكنة أي لو لم يوجد الواجب لا تحصرت الموجودات في الممكن ولو انحصرت فيه لاحتاج الكل أي المجموع بحيث لا يشد عنه شيء من أجزائه الممكنة إلى موجد لكونه ممكنا

مرتبها من إمكانات مستقيل في الابداد بان لا يستند وجود شيء من اجزائه
 الا اليه او الى ما هو صادر عنه فيكون هو الموجد لكل واحد منها اما
 ابتداء او بواسطة هي منه ايضا يكون ارتفاع الكل مرة اى بالكلية وذلك
بان لا يوجد الكل ولا واحد من اجزائه اصلا ممتنعا بالنظر الى وجوده
 اى وجود ذلك الموجد المستقل ان ما لا يمنع جميع انحاء العدم لا
 يكون موجبا للوجود لما عرفت من ان الممكن ما له واجب وجوده من
 علته لم يوجد ويلزم من ذلك امتناع عدمه من اجلها بحيث لا يتطرق
 اليه العدم اصلا بوجه من الوجوه ولا شك ان عدم المجموع يكون على
 انحاء شتى فانه قد يعدم بعدم هذا الجزء وبعدم جزء اخر وهكذا
 فالموجد المستقل للكل يجب ان يكون بحيث يمتنع بسببه جميع
 هذه العدمات المنسوبة الى اجزائه والشىء الذى اذا فرض عدم جميع
الاجزاء اى عدم اى واحد منها كان ذلك العدم ممتنعا نظرا الى وجوده
 يكون خارجا عن المجموع لا نفسه ولا داخلا فيه لان عدم شىء منهما
 ليس ممتنعا نظرا الى ذاته والا كان واجبا لذاته فيكون ذلك الخارج من
 جميع الممكنات واجبا وجوده في حد ذاته ان لا موجود في الخارج سوى
 الممكن والواجب وهو المط فان قلت ثبوت الواجب على تقدير انحصار
 الموجودات في الممكن يكون خلفا لازما على تقدر نقيض المط لا مطلوبا
 كانه قيل ان لم يكن الواجب موجودا لزم انحصار الموجودات في الممكنات
 ويلزم من وجود هذا الانحصار عدمه فيكون محالا فيبطل نقيض المط
 فتظهر حقيته قلت نعم لكن الخلف اللازم قد يكون عين المطلوب
 ولذلك يقال هذا خلف ومع ذلك هو مطلوبنا وهذا المسلك غير محتاج
 الى ابطال الدور والنس ومستخرج من ملاحظة حال عدم المعلول بالقياس
 الى علته كما ان المسلك السابق لوحظ فيه حال وجوده مقيسا اليها،
المسلك الخامس وهو قريب مما قبله لو لم يوجد واجب لذاته لم يوجد
واجب لغيره اى يمكن وح فيلزم ان لا يوجد موجود اصلا ضرورة انحصار

الموجود في الواجب والممكن أما الأول وهو انه اذا لم يوجد واجب لذاته لم يوجد ممكن فلان الواجب اذا لم يوجد كانت الموجودات بأسرها ممكنة ولا شك ان ارتفاع الجميع المركب من الممكنات فقط مرة اى بالكلية لا يكون على ذلك التقدير ممتنعاً بالذات وهو ظاهر لانه وآحاده برمتها ممكنة ولا بالغير لما عرفت من ان الغير الذي يمتنع به رفع الجميع بالمرة لا بد ان يكون موجوداً خارجاً عنه واجباً لذاته والمفروض عدمه وأما الثاني وهو انه اذا لم يوجد واجب لذاته ولا لغيره لم يوجد موجود اصلاً فلان ما لم يجب اما بالذات واما بالغير لا يوجد كما تقدم من ان الموجود اما واجب مسبوق وجوده بوجوده الذاتي واما ممكن مسبوق وجوده بوجوده من علته وهذا المسلك كالرابع في الاستغناء عن حديث الدور والتس وقربه منه مكشوف لا سترة به ، المسلك السادس ما اشار اليه بعض الفضلاء وتحريره ان الممكن لا يستقل بنفسه في وجوده وهو ظاهر ولا في ايجاد لغيره لان مرتبة الایجاد بعد مرتبة الوجود فان الشيء ما لم يوجد لم يوجد فلو انحصر الموجود في الممكن لزم ان لا يوجد شيء اصلاً لان الممكن وان كان متعدد لا يستقل بوجود ولا ايجاد ان لا وجود ولا ايجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره وهذا المسلك اخصر المسالك واطهرها ، وقد ذكر ههنا اى في مقام اثبات الصانع شبهات كثيرة اوردها الامام الرازي في كتبه واجاب عنها لكن حاصلها عايد الى امر واحد وهو

ان يوخذ ههنا وفي كل مسألة تراد مدعيان متقابلان فيردد بينهما ترديدا مانعا من الخلو ثم يبطل كل واحد منهما بدليل الاخر ليلزم نفى القدر المشترك وحلها اجمالا هو القدر في دليل الطرف الضعيف من المذهبين او في دليلهما ان امكن ولا استبعاد في امكان القدر في دليلهما معا ان قد يكون دليل الطرفين ضعيفا ولا يلزم من بطلان دليلهما بطلانها حتى يلزم ارتفاع المتقابلين وذلك لان الدليل ملزم للمدلول وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء لازمه ولنذكر منها اى من تلك الشبه مع اجوبتها عدة

ليطلع بها على احوال نظايرها الاولى لو كان الواجب موجودا لكان وجوده
اما نفس ماهيته او زائدا عليها ان لا مجال لكونه جزءا منها والاول بط
لان الوجود مشترك كما مرّ والماهية غير مشتركة والثاني ايضا بط والا
لكان وجوده معلول ماهيته لامتناع كونه معلول غيرها فتتقدم ماهيته
عليه اى على وجوده بالوجود وهو مح كمأ سلف والجواب وجوده نفسه
ويمنع الاشتراك في الوجود الذى هو عينه بل المشترك هو الوجود بمعنى
الكون في الاعيان اعنى مفهوم الوجود العارض للموجودات الخاصة
واما ما صدق عليه الوجود فلا اشتراك فيه وذلك كالماهية والتشخص او
وجوده غيره اى زايد عليه ومعلول لماهيته وتقدم الماهية عليه ليس
بالوجود كما تقدم، الثانية من تلك الشبه لو كان الواجب موجودا لكان
اما مختارا او موجبا والاول بط لان العالم قديم بدليله والقديم لا
يستند الى المختار والثاني بط والا لزم قدم الحوادث اليومى او التسلسل
وكلاهما مح فالجواب لا نم ان العالم قديم وقد مرّ ضعف دلايله، الثالثة
منها لو كان الواجب موجودا لكان اما عالما بالجزئيات او لا والاول بط
والا لزم التغيير فيه اى في ذات الواجب تع لتغيير المعلوم الجزئى من حال
الى حال فان زيدا مثلا يتصف تارة بالقيام واخرى بعدمه والعلم لا بد
فيه من ان يطابق معلومه فيتغير ايضا بحسبه فلا يكون الواجب على
هذا التقدر واجبا بل حادثا لان محل الحوادث حادث والثاني بط لانا
نعلم بالبدئية ان هذه الاعمال المتقنة المشاهدة في الجزئيات لا تستند
الى عدم العلم والجواب نختار انه عالم بالجزئيات والتغيير اللازم في العلم
انما هو في الاضافات لا في الذات اى لا في صفاته الحقيقية فان علمه تع صفة
حقيقية قائمة بذاته ومتعلقة بالمعلومات كلها فاذا تغيرت لم تتغير تلك
الصفة بل تغيرت تعلقاته بها واضافته اليها فيكون تغييرا في امور اعتبارية
لا في صفات حقيقية وانه جابز في الواجب كما سياتى، ولنقتصر على هذا
الفرد فان هذا منشاء الشبهات التى طول بها الكتب وعد ذلك التطويل

تأجراً في العلوم وتوسعاً في التحقيق والتدقيق وعليك بعد الاعتداء اليه
بما نبهناك به من الصابطة والامثلة ان توقر امثاله الاباعر جمع بغير
خاتمة للمقصد الاول لما ثبت ان الصانع تعالى واجب وجوده وممتنع
عدمه فقد ثبت انه ازلي ابدى ولا حاجة الى جعله مسئلة براسها قال
الامام الرازي في الاربعين كلاما محصله انه لما ثبت انتهاء الموجودات الى
واجب الوجود لذاته وان العدم على الواجب ممتنع لزم كونه تع ازليا
ابدنيا فلا حاجة الى جعله مسئلة على حدة لكن المتكلمين لما لم يسلكوا
تلك الطريقة بل اثبتوا ان هذه الممكنات المحسوسة محتاجة الى موجود
سواها احتاجوا في ذلك الى وجوه آخر فقالوا مثلا لو لم يكن ازليا لكان
محدثا محتاجا الى محدث آخر وتسلسل ولو لم يكن باقيا دائما لكان
عدمه بعد وجوده اما لذاته وهو بطل واما بفاعل وهو ايضا مح لان العدم
ففي محض فيمتنع كونه بالفاعل واما بطريان صدق وانه مستحيل لان
القديم اقوى فاندفاع الصدق به أولى من انعدامه بالصدق واما بزوال شرط
وهو ممتنع لان المحدث لا يكون شرطا للقديم وان فرض له شرط قديم
قلنا الكلام اليه ولزم التنس ولما بطل الاقسام كلها امتنع طريان العدم
على الصانع والمص صرح باول كلامه ثم اشار الى اخره بقوله والمتكلمون
انما احتجوا بوجوه اخر عليه اى على كون الصانع ازليا ابديا قبل
اثبات ذلك اى اثبات كونه واجبا وعنه اى عن الاحتجاج بتلك الوجوه
على هذا المطلوب بعد بيان كونه واجبا غنى فلا نطول به الكتاب كما
طول الامام به كتابه على ما اشرنا اليه ، المقصد الثاني في ان ذاته تع مخالفة
لسائر الذات اليه ذهب نفاة الاحوال قالوا والمخالفة بينه وبينها لذاته
المخصوصة لا لامر زايد عليه وهذا مذهب الشيخ الاشعري واني للحسين
البصرى فانهما فلا المخالفة بين كل موجودين من الموجودات انما هي
بالذات وليس بين للقايق اشتراك الا في الاسماء والاحكام دون الاجزاء
المقومة وعلى هذا فهو منزه عن المثل اى المشاركة في تمام الماهية والنقد

الذى هو المثل المناوئ تعالى عن ذلك علواً كبيراً وقال قدماء المتكلمين
 ذاته مماثلة لسائر الذوات في الذاتية والحقيقة وإنما يمتاز عن سائر
 الذوات بأحوال أربعة الوجوب والكيفية والعلم التام والقدرة التامة أى
 الواجبية والكيفية والعالمية والقادرية التامتين هذا عند ابي علي الجبائى
 وأما عند ابي هاشم فإنه يمتاز عما عداه من الذوات بحالة خامسة هي
 الموجبة لهذه الأربعة يسميها بالالهية قالوا ولا يرد علينا قوله تع ليس
 كمثلته شيء لان المماثلة المنغبية ههنا هي المشاركة في اخص صفات النفس
 دون المشاركة في الذات والحقيقة فان قيل المذكور في الموقف الثاني
 الموجودية بدل الوجوب وهو الموافق لما في لخصل والاربعين اجيب بان
 الوجود عند مثبتى الاحوال مشترك بين الموجودات كلها فلا يتصور
 كونه مميذا فالمراد بالموجودية المميزة هو الموجودية المقيدة بالواجبية
 فيرجع التمييز بالحقيقة الى القيد فيندفع المنافاة بين الكلامين لنا في
 اثبات المذهب الخلف أنه تع لو شاركه غيره في الذات والحقيقة لخالفه
 بالنتعين ضرورة الاثنية فان المتشاركين في تمام الماهية لا بد ان يتخالفا
 بتعين وتشاخص حتى يمتاز به هويتها ويتعدداً ولا شك ان ما به
 الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم التركيب في هوية كل واحد منهما وهو
 ينافي الوجوب الذاتي كما تقدم واحتجوا على كون الذات مشتركة
 بين الواجب وغيره بما مر في اشتراك الوجود من الوجوه وتقريرها هنا ان
 الذات ينقسم الى الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك بين اقسامه
 وايضا فنحن نجزم به اى بالذات مع التردد في الخصوصيات من الواجب
 والجواهر والاعراض على قياس ما مر في الوجود وايضا فقولنا المعلوم اما
 ذات او صفة حصر عقلي فلولا أن المفهوم من الذات شيء واحد لم يكن
 كذلك والجواب ان المشترك مفهوم الذات اعنى ما يصح ان يعلم
 وبخبر عنه او ما يقوم بنفسه وأنه اى مفهوم الذات على الوجهين أمر
 عارض على الذوات المخصوصة المتخالفة بالحقايق على ان مال قولهم

الى ان الاشياء متساوية في تمام الماهية مع اختلافها في اللوازم وهو غير معقول ومآل قولنا الى عكس ذلك وهو ممكن وهذا الغلط منشأه عدم

الفرق بين مفهوم الموضوع الذي يسمى عنوان الموضوع وبين ما صدق عليه هذا المفهوم اعني الذي يسمى ذات الموضوع وقد ثبت في غير هذا الفن أن العنوان قد يكون عين حقيقة الذات وقد يكون جزءها وقد يكون عارضا لها فمن ابن ثبت التماثل والاتحاد في الحقيقة بما جرد اشتراك العنوان وهذه المغلطة اى اشتباه العارض بالمعروض منشأه للغير من الشبه في مواضع عديدة فاذا نبهت له اى لهذا المنشأ ووقفت على حاله وكنت ذا قلب شبيحان اى يقظان غير على حرمة التي هي بنات

فكرة انحلت عليك تلك الشبه وقدرت على ان تغالط غيرك وامنت من ان تغالط انت منها اى من تلك الشبه قولهم الوجود مشترك ان يجزم به ونتردد في الخصوصيات فنقول المجزوم به هو مفهوم الوجود لا ما صدق عليه الوجود لجواز ان يكون ذلك المفهوم خارجا عن حقايق افراده المتخالفة فلا يكون حقيقة الوجود امرا واحدا مشتركا مجزوما به والنزاع انما وقع فيه لا في مفهوم عارض لحقيقته ومنها قولهم الوجود زايد ان نعقل الوجود دون الماهية كما في الواجب مثلا وبالعكس اى نعقل الماهية دون الوجود كما في المنلث ولا يكون الوجود عينا ولا داخلا قلنا فيه ما تقدم من ان الزايد مفهومه لا حقيقته ومنها الوحدة عدمية ولا تسلسل قلنا اللازم من دليلكم على تقدير صحتة ان يكون مفهوم الوحدة عدميا لا وجوديا ان ح يلزم تسلسل الوحدات الوجودية الى ما لا نهاية لها ولا يلزم هذا التسلسل فيما صدق عليه فانه مختلف فيعضه وجودى وبعضه عدمى وبعضه زايد وبعضه نفس الماهية كما مرت اليه الاشارة في مباحث الوحدة ومنها الصفات زايدة على الذات والا تكان المفهوم من العلم ومن القدرة ومن الصفات الاخر شيئا واحدا هو عين

الذات ولا شبهة في استحالته قلنا يكون ما صدقا أي ما صدق عليه العلم والقدره أمرا واحدا وأما المفهوم فلا يكون واحدا بل لكل منهما مفهوم على حدة وأمثال ذلك أكثر من أن تحصى فلنكتف بما ذكرنا إذ لا يخفى عليك حالها ، تنبيه نقل من الحكماء أنهم قالوا ذاته تع وجوده المشترك بين جميع الموجودات ويمتاز عن غيره بقيد سلبى وهو عدم عروضه للغير فإن وجود الممكنات مقارن لماهية مغايرة له ووجوده ليس كذلك وفي هذه العبارة نوع قصور والأظهر أن يقال ذاته الوجود المشترك بين الجميع ويمتاز عن غيره بقيد سلبى هو أن وجوده ليس زائدا عليه بل هو عينه بخلاف سائر الموجودات فإن وجودها زايد على ماهيتها أو يقال ذاته وجوده المساوى لسائر الوجودات بناء على اشتراك الوجود ويمتاز عنها بعدم عروضه لماهيتها بخلاف وجودات الممكنات فإنها عارضة لماهيتها وهذا بطلانه ظاهر أما على المعنى الأول فلانه يلزم منه أن يكون حقيقة الواجب أمرا مخالطا لجميع الممكنات حتى القاذورات ولا يخفى استحالته وأما على المعنى الثانى فلانه يلزم منه التساوى فى الصفات اللازمة قال المص ولم يتحقق عندى هذا النقل عنهم بل قد صرح الفارابى وابن سينا بخلافه فانهما قالا الوجود المشترك الذى هو الكون فى الاعيان زايد على ماهيته تع بالضرورة وانما هو مقارن لوجود خاص هو المبحث هل هو زايد عارض لماهيته أو ليس بزائد ، المقصد الثالث فى أن وجوده نفس ماهيته كما هو مذهب الشيخ وبنى للسين والحكماء أو زايد عليها كما هو مذهب جمهور المتكلمين وأنه مساو لوجود الممكنات أو مخالف وقد تقدم فى الامور العامة ما فيه كفاية ولا معنى للاعادة • المرصد الثانى فى تنزيهه وهى الصفات السلبية وفيه مقاصد سبعة المقصد الاول انه تع ليس فى جهة من الجهات ولا فى مكان من الامكنة وخالف فيه المشبهة وخصصوه بجهة الفوق اتفاقا ثم اختلفوا فيما بينهم فذهب ابو عبد الله محمد بن كرام الى كونه

في الجهة ككون الاجسام فيها وهو ان يكون بحيث يشار اليه انه ههنا او هناك قال وهو مماس للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات وعليه اليهود حتى قالوا العرش ياهط من تحته اطيح الرجل الجديد تحت الراكب الثقيل وقالوا انه يفضل على العرش من كل جهة اربع اصابع وزاد بعض المشبهة كمصّر وكهمّس واحمد الهاجيمي ان المخلصين من العباد المؤمنين يعانقونه في الدنيا والاخرة ومنهم من قال هو مكان للعرش غير مماس له فقيل بعده عنه بمسافة متناهية وقيل بمسافة غير متناهية ومنهم من قال ليس كونه في الجهة ككون الاجسام في الجهة والمنازعة مع هذا القايل راجعة الى اللفظ دون المعنى والاطلاق اللفظي متوقف على ورود الشرع به لنا في اثبات هذا المط وجوه الاول لو كان الرب تع في مكان او في جهة لزم قدم المكان

او الجهة وقد برهنا ان لا قديم سوى الله تع وعليه الاتفاق من المتخاصمين الثاني المتمكن محتاج الى مكانه بحيث يستحيل وجوده بدونه والمكان مستغن عن المتمكن لجواز الخلاء فيلزم امکان الواجب ووجوب المكان وكلاهما بط الثالث لو كان في مكان فاما ان يكون في بعض الاحياز او في جميعها وكلاهما بط اما الاول فلتساوي الاحياز في انفسها لان المكان عند المتكلمين هو الخلاء المتشابه وتساوي نسبه اي نسبة ذات الواجب اليها وح فيكون اختصاصه ببعضها دون بعض اخر منها ترجيحاً بلا مرجح ان لم يكن هناك مخصص من خارج او يلزم الاحتياج اي احتياج الواجب في تحيزه الذي لا ينفك ذاته عنه الى الغير ان كان هناك مخصص خارجي واما الثاني وهو ان يكون في جميع الاحياز فلانه يلزم تداخل المتكيزين لان بعض الاحياز مشغول بالاجسام وانه اي تداخل المتكيزين مطلقاً مع بالضرورة وايضا فيلزم على التقدير الثاني مخالطته لقانونات العالم تعالى عن ذلك علواً كبيراً

الرابع لو كان متحيزا لكان جوهرًا لاستحالة كون الواجب تع عرضا
وإذا كان جوهرًا فاما ان لا ينقسم اصلا او ينقسم وكلاهما بطل اما الاول
فلانه يكون ح جزءا لا يتجزى وهو احقر الاشياء تعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا واما الثاني فلانه يكون جسما وكل جسم مركب وقد مر انه
اي التركيب ينافي الوجود الذاتي وايضا فقد بينا ان كل جسم محدث
فيلزم حدوث الواجب وربما يقال في ابطال الثاني لو كان الواجب جسما
لقام بكل جزء منه علم وقدرة وحيوة مغايرة لما قام بالجزء الاخر ضرورة
امتناع قيام العرض الواحد بمكانين فيكون كل واحد من اجزائه مستقلا
بكل واحدة من صفات الكمال فيلزم تعدد الالهة وهذا المستدل يلتزم
ان الانسان الواحد علماء قادرين احياء كيلا ينتقض دليله بالانسان
الواحد باجزيائه فيه وهذا الاستدلال ضعيف جدا لجواز قيام الصفة
الواحدة بالمجموع من حيث هو مجموع فلا يلزم ما ذكرتم من الخدور
وربما يقال في نفى المكان عنه تع لو كان متحيزا لكان متساويا لسائر
المتحيزات في الماهية فيلزم ح اما قدم الاجسام او حدوثه لان المتماثلات
تتوافق في الاحكام وهو اى هذا الاستدلال بناء على تماثل الاجسام بل
على تماثل المتحيزات بالذات وربما يقال لو كان متحيزا لسوى
الاجسام في التحيز ولا بد من ان يخالفها بغيره فيلزم التركيب في ذاته
وقد علمت في صدر الكتاب ما فيه وهو ان الاشتراك والتساوى في
العوارض لا يستلزم التركيب احتج الخصم على اثبات الجهة والمكان بوجوه
خمسة الاول ضرورة العقل اى بدبتهه تجزم بان كل موجود فهو متحيز
او حال فيه فيكون مختصا بجهة ومكان اما اصالة او تبعا والجواب
منع الضرورة العقلية وانما ذلك حكم الوهم بضرورته وانه غير مقبول فيما
ليس بمحسوس وربما يستعان في تصوّره اى تصوّر موجود لا حيز له
اصلا بالانسان الكلى المشترك بين افرادة وعلمنا به فانهما موجودان وليسا
بمتحيزين قطعا اما الاول فلانه لو كان متحيزا او حالا فيه لاختص بمقدار

معين ووضع مخصوص فلا يطابق افرادا متباينة المقادير والاضاع فلا يكون
 مشتركا بينها واما الثانى فلان العلم بالماهية الكلية لا يختص بمقدار
 ووضع مخصوصين والا لم يكن علما بتلك الماهية فان قلت الانسان
 المشترك لا بد ان يكون له اعضاء مخصوصة من عين ويد وظهر وبطن
 وغيرها على اوضاع مختلفة ومقادير متباينة وابعاد متفاوتة ولا شك في انه
 من حيث هو كذلك يكون متكيذا قلت هذا انما يلزم اذا لم تؤخذ
 تلك الاعضاء من حيث انها كلية مشتركة ولا شك انها في الانسان الكلى
 ماخوذة كذلك وانما قال وربما يستعان في تصوّره ولم يقل وربما يستدل
 عليه لان الاستدلال به موقوف على وجود الكلى الطبيعى ووجود العلم
 به في الخارج مع انه مختلف فيه بخلاف الاستعانة المذكورة فانها تتم
 مع ذلك الاختلاف الثانى ان كل موجودين اما ان يتصلا او ينفصلا فهو
 اى الواجب تع ان كان متصلا بالعالم فهو متكيذ وان كان منفصلا عنه
 فكذلك والجواب منع الحصر وهو من الطراز الاول اى من الاحكام
 الوهمية وقد عرفت ان احكامه لا تقبل في غير المحسوسات لكنها قد
 تشبه بالاوليات فيحسب انها منها الثالث انه اما داخل العالم او خارج
 العالم او لا داخله ولا خارجه والثالث خروج عن المعقول وعمما يقتضيه
 بديهة العقل والاولان فيهما المط وهو انه متكيذ في جهة والجواب انه
 لا داخل ولا خارج وهذا خروج عن الموهوم دون المعقول الرابع الموجود
 ينقسم الى قائم بنفسه وقائم بغيره والقائم بنفسه هو المتكيذ بالذات
 والقائم بغيره هو المتكيذ تبعا وهو اى الواجب تع قائم بنفسه فيكون
 متكيذا بذاته والجواب منع التفسيرين فان القائم بنفسه هو المستغنى
 عن محل يقومه وليس يلزم من هذا كونه متكيذا بذاته والقائم بغيره
 هو المحتاج الى ذلك المحل ولا يلزم منه كونه متكيذا تبعا وقد يقال
 في تقريرة اى في تقرير الوجه الرابع اجمعنا على ان له تع صفات قائمة
 بذاته ومعنى القيام هو التكيذ تبعا فيكون متكيذا اصالة وبجواب بان

القيام هو الاختصاص الناعت كما مرّ الخامس الاستدلال بالظواهر الموهمة
بالتجسّم من الايات والاحاديث نحو قوله تع الرحمن على العرش
استوى وجاء ربك والملك صقما فان استكبروا فالذين عند ربك
اليه يصعد الكلم الطيب تعرج الملائكة والروح اليه هل ينظرون الا ان
يأتئهم الله في ظل من الغمام اعمنتم من في السماء ان يخسف بكم
الارض ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى وحديث النزول وهو انه
تع ينزل الى سماء الدنيا في كل ليلة وفي رواية في كل ليلة جمعة فيقول هل
من تائب فاتوب اليه وهل من مستغفر فاغفر له وقوله عمّ للجارية الخرساء
اين الله فاشارت الى السماء فقرر وذر ينكر وقال انها مؤمنة فالسؤال والتقرير
المذكوران يشعران بالجهة والمكان والجواب انها ظواهر ظنية لا تعارض
اليقينيّات الدالّة على نفى المكان والجهة كيف ومهما تعارض الدليلان
وجب العمل بهما ما امكن فيأول الظاهر اما اجمالا فيقوض تفصيله الى
الله كما هو رأى من يقف على الا الله وعليه اكثر السلف كما روى عن
احمد الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والبحث عنها بدعة واما
تفصيلا كما هو رأى طايغة فتقول ان الاستواء الاستيلاء نحو قوله قد
استوى عمرو على العراق من غير سيف ودمٍ مهراقٍ والعندية بمعنى
الاصطفاء والاکرام كما يقال فلان قريب من الملك وجاء ربك اى امره
واليه يصعد الكلم الطيب اى برتصيه فان انكلم عرض يمتنع عليه
الانتقال ومن في السماء اى حكمه وسلطانه او ملك من ملايكته موكل
بالعذاب للمستحقين وعليه تفسير سائر الايات والاحاديث فالعروج اليه
هو العروج الى موضع يتقرب اليه بالطاعة فيه واتيانه في ظل اتيان عذابه
والدنو هو قرب الرسول بالطاعة والتقدير بقاب قوسين تصوير للمعقول
بالحسوس والنزول محمول على اللطف والرحمة وترك ما يستدعيه عظم

الشان وعلو الرتبة على سبيل التمثيل وخص بالليل لانه مظنة الخلوات
وانواع الخضوع والعبادات والسؤال باين استكشاف عما ظن انها معتقدة
له من الوثنية في الالهية فلما اشارت الى السماء علم انها ليست وثنية
وحمل اشارتها على انها ارادت كونه خالق السماء فتحكم بايمانها الى
غير ذلك من التأويلات التي ذكرها العلماء في هذه الايات والاحاديث
ونظايرها فارجع الى الكتب المبسوطة نظراً بها ، المقصد الثاني في انه تع
ليس بجسم وهو مذهب اهل الحلق وذهب بعض الجهال الى انه تع جسم
ثم اختلفوا فالكرامية اى بعضهم قالوا هو جسم اى موجود وقوم اخرون
منهم قالوا هو جسم اى قايم بنفسه فلا نزاع معهم على التفسيرين
الا في التسمية اى في اطلاق لفظ الجسم عليه ومأخذها التوقيف ولا
توقيف ههنا والجسمه قالوا هو جسم حقيقة ففيل هو مركب من لحم
ودم كمقاتل بن سليمان وغيره وقبل هو نور ينلأه كالسبيكة البيضاء
وطوله سبعة اشبار من شبر نفسه ومنهم اى من المجسمه من يبالغ
ويقول انه على صورة انسان ففيل شاب أمرد جعد قَطَط اى شديد
للعودة وقيل هو شيخ أشمَط الراس واللحية تعالى الله عن قول المظلمين
علوا كبيرا والمعتمد في بطلانه انه لو كان جسما لكان متاجيرا واللام
قد ابطالناه في المقصد الاول وايضا يلزم تركبه وحدوثه لان كل جسم
كذلك وايضا لو كان جسما لانصف بصفات الاجسام اما كلها فيجتمع
الصدان او بعضها فيلزم الترجيح بلا مرجح ان لم يكن هناك مرجح من
خارج وذلك لاستواء نسبة ذاته تع الى تلك الصفات كلها او الاحتياج
اى احتياج ذاته في الاتصاف بذلك البعض الى غيره وايضا فيكون متناهما
على تقدير كونه جسما فيتخصص لا محالة بمقدار معين وشكل مخصوص
اختصاصه بهما دون سائر الاجسام يكون بمخصص خارج عن ذاته
لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح ويلزم ح الحاجة الى الغير في الاتصاف بذلك

الشكل والمقدار وحاجتهم ما تقدم من ان كل موجود فهو اما متحيز او
 حال في المتحيز كما تشهد به البدهة والثاني مما لا يتصور في حقه تع
 والاول هو الجسم وايضا كل قايم بنفسه جسم وايضا الايات والاحاديث
 دالة على كونه جسما وللجواب للجواب ، المقصد الثالث في انه تع ليس
 جوهرًا ولا عرضًا اما للجهر فنقول انه مسلوب عنه تع اما عند المتكلمين
 فلانه المتحيز بالذات وقد ابطالناه واما عند الحكيم فلانه ماهية اذا
 وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع وذلكه انما يتصور فيما وجوده
 غير ماهيته ووجود الواجب نفس ماهيته فلا يكون جوهرًا عندهم ايضا
 واما العرض فلاحتياجه في وجوده الى محله والواجب تع مستغني عن
 جميع ما عداه ، المقصد الرابع في انه ليس في زمان اي ليس وجوده
 وجودا زمانيا ومعنى كون الوجود زمانيا انه لا يمكن حصوله الا في زمان
 كما ان معنى كونه مكانيا انه لا يمكن حصوله الا في مكان هذا مما اتفق
 عليه ارباب الملل ولا نعرف فيه للعقلاء خلافا وان كان مذهب المجسمة
 يُجَرُّ اليه كما جُرَّ الى الجهة والمكان اما عند الحكماء فلان الزمان عندهم
 مقدار حركة المحدد للجهات فلا يتصور فيما لا تعلق له بالحركة والجهة
 وتوضيحه ان التغيير التدريجي زمني بمعنى انه يتقدر بالزمان وينطبق
 عليه ولا يتصور وجوده الا فيه والتغيير الدفعي متعلق بالآن الذي هو
 طرف الزمان فما لا تغير فيه اصلا لا تعلق له بالزمان قطعا نعم وجوده
 تع مقارن للزمان وحاصل مع حصوله واما انه زمني او آني اي واقع في
 احدهما فلا واما عندنا فلانه اي الزمان متجدد يقدر به متجدد آخر
 فلا يتصور في القدير فآي تفسير فسر الزمان به امتنع ثبوته لله تع ،
 تنبيه على ما يتضمنه هذا الاصل الذي مهدهناه انما يعلم مما ذكرنا
 اننا سواء قلنا العالم حادث بالحدوث الزماني كما هو رأينا او الذاتى
 كما هو رأى للحكيم فتقدم الباري سبحانه عليه لكونه موجدا آياه ليس

تقدّمًا زمانيا وألا لزم كونه تع واقعا في الزمان بل هو تقدّم^٥ ذاتي عندهم
وقسم سادس عندنا كتقدّم بعض أجزاء الزمان على بعضها وبعلم أيضا
أن بقاءه ليس عبارة عن وجوده في زمانين وألا كان تع زمانيا بل هو عبارة
عن امتناع عدمه ومقارنته مع الأزمنة ولا الفدّم عبارة عن أن يكون قبل
كل زمان ومان^٥ وألا لم يتّصف به الباري تع وآنه أي ما ذكرناه من أنه تع
ليس زمانيا يبسط العذر في ورود ما ورد من الكلام الازلي بصيغة الماضي
ولو في الامور المستعجلة الواقعة فيما لا يزال كقوله تع انا ارسلنا نوحا
وذلك اذا لم يكن زمانيا لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته كان نسبة
كلامه الازلي الى جميع الازمنة على السوية ألا ان حكمته تع اقتضت
التعبير عن بعض الامور بصيغة الماضي وعن بعضها بصيغة المستقبل
فسقط ما تمسك به المعتزلة في حدوث القران من أنه لو كان قديما لزم
الكذب في امثال ما ذكر فان الارسال لم يكن واقعا قبل الازل وههنا أسرار
اخر لا أبوح بها نفة بفطنتك منها أنا اذا قلنا كان الله موجودا في الازل
وسيكون موجودا في الابد وهو موجود في الآن لم نُردّ به ان وجوده واقع
في تلك الازمنة بل اردنا انه مفارن معها من غير ان يتعلّق بها كتعلّق
الزمانيات ومنها انه لو ثبت وجود مجردات عقلية لم تكن أيضا زمانية
ومنها انه اذا لم يكن زمانيا لم يكن بالقياس اليه ماض وحال ومستقبل
فلا يلزم من علمه بالمتغيرات تغيير في علمه انما يلزم ذلك اذا دخل فيه
الزمان ، المقصد الخامس في انه تع لا يتّحد بغيره لما علمت فيما تقدم
اي في الموقف الثاني من امتناع اتّحاد الاثنيين مطلقا وفي انه سبحانه لا
يجوز ان يحلّ في غيره وذلك لان الحلول هو للحصول على سبيل التبعية
وانه ينفي الوجوب الذاتي وايضا لو استغنى عن المحلّ لذاته لم يحلّ
فيه ان لا بد في الحلول من حاجة ويستحيل ان يعرض للغيّ بالذات ما
يُحوجه الى المحلّ لان ما بالذات لا يزول بالغير والا احتاج اليه اي الى

المحل لذاته فان الاستغناء عدم الاحتياج فلا واسطة بينهما ولنزم ح مع
 حاجة الواجب قدم المحل فيلزم المحالان معا وايضا اذا حل في شيء
 فان المحل ان قبل الانقسام لزم انقسامه وتركيبه واحتياجه الى اجزائه
 وهو بطل والا اى وان لم يقبل الانقسام كالجوهر الفرد كان الواجب احقر
الاشياء لحلوله فيه وايضا فلو حل في جسم فذاته قابله للحلول في الجسم
 والاجسام مساوية في القبول لتركيبها من الجواهر الافراد المتماثلة وانما
 التخصيص ببعض الاجسام دون بعض للفاعل المختار فلا يمكن الجزم
بعدم حلولة في البقعة والنواة وانه ضرورى البطلان والتخصيص معترف به
 وربما يحتج عليه بان معنى حلولة في الغير كون تحبزه تبعا لتحييز
 المحل فيلزم كونه متحيزا في جهة وقد ابطالناه وقد عرفت ضعفه لان
 الحلول مفسر بالاختصاص الناعت دون التبعية في التحيز كيف وانه
 ينتقص بصفاته تع فانها قائمة بذاته فلا تحيز هناك ، تنبيه كما لا يجمل
 ذاته في غيره لا تحل صعبه في غيره لان الانتعال لا يتصور على الصعقات
 وانما هو من خواص الذات لا مطلقا بل الاجسام واعلم ان المخالف في
 هذين الاصلين معنى عدم الاتحاد وعدم الحلول طوايف ثلث الاولى
 النصرى ولما كان كلامهم مخبطا ولذلك اختلف في نقله اشار الى ما
 دعى بالمقصود فقال وضبط مذهبهم انهم اما ان يقولوا باتحاد ذات الله
 تع بالمسيح او حلول ذاته فيه او حلول صفة فيه كل ذلك اما ببدنه
 اى ببدن عيسى او بنفسه فهذه ستة واما ان لا يقولوا بشيء من ذلك
 ورح فاما ان يقال اعطاه الله تع قدرة على الخلق والايجاد او لا ولكن
 خصه الله تع بالمعجزات وسماه ابنا تشريفا وكراما كما سمي ابراهيم
 خليلا فهذه ثمانية احتمالات كلها باطلة الا الاخير فالسنة الاولى باطلة
 لما بيثنا من امتناع الاتحاد والحلول والسابع بطل لما سنبينه ان لا موثر

في الوجود إلا الله وهذا كلام اجمالي واما تفصيل مذهبهم فسنذكره في
 خاتمة الكتاب كان في عزيمته ان يشير هناك الى جميع الملل والنحل
 اشارة خفيفة لكنه بعد اتمام الكتاب رأى الاقتصار على بيان الفرق
 الاسلامية خوفا من الاملال الطائفة الثانية النصيرية والاسحاقية من غلاة
 الشيعة قالوا ظهور الروحاني بالجسماني لا ينكر ففي طرف الشر كالشياطين
 فانه كثيرا ما يتصور الشيطان بصورة انسان ليعلمه الشر ويكلمه بلسانه
 وفي طرف الخير كالملايكة فان جبرئيل كان بظهر بصورة دحية الكلبي
 والاعرابي فلا يمتنع ح ان يظهر الله في صورة بعض الكاملين وأولى الخلق
 بذلك اشرفهم واكملهم وهو العترة الطاهرة وهو من يظهر فيه العلم التام
 والقدرة التامة من الائمة من تلك العترة ولم يتكاشوا عن اطلاق الالهية
 على ائمتهم وهذه ضلالة بينة الطائفة الثالثة بعض المتصوفة وكلامهم
 مخبط بين الكلول والاتحاد والصبط ما ذكرناه في قول النصارى والكل
 بط سوى انه تع خص اوليائه بخوارق عادات كرامة لهم ورايت من
 الصوفية الوجودية من ينكره ويقول لا حلول ولا اتحاد ان كل ذلك يشعر
 بالغيرية ونحوه لا نعول بها بل نعول لبس في دار الوجود غيره ديار وهذا
 العذر اشد قبحا وبطلانا من ذلك الجرم ان يلزم تلك المخالطة التي لا
 يجترى على القول بها عاقل ولا مميز له ادنى تمييز المقصد السادس في
 انه تع يمتنع ان يقوم بذاته حادث ولا يد اولا فيل الشروع في الحجج
 من تحرير ماكل النواع ليكون التوارد بالنفي والاثبات من الجانبين على
 شيء واحد فنقول الحادث هو الموجود بعد العدم واما ما لا وجود له
 ويتجدد ويقال له متجدد ولا يقال له حادث فثلاثة اقسام الاول الاحوال
 ولم يجوز تجددها في ذاته تع الا ابو الحسين من المعتزلة فانه قال
 يتجدد العالمية فيه بتجدد المعلومات هكذا ذكره الامدي في ابكار

الافكار وقال الامام الرازي في نهاية العقول اختلفت المعتزلة في تجاوز
 تجدد الاحوال مثل المدركية والسامعية والمبصرية والمريدية والكارهية
 واما ابو الحسين فاثبت تجدد العالميات في ذاته تعد الثاني الاضافات اى
النسب ويجوز تجددتها اتفاقاً من العقلاء حتى يقال انه تعد موجود مع
العالم بعد ان لم يكن معه الثالث السلوب فما نسب الى ما يستحيل
اتصاف البارى تعد به امتنع تجدده كما في قولنا انه ليس بجسم ولا
جوهر ولا عرض فان هذه سلوب يمتنع تجددها والا جاز اى جاز تجدده
فانه تعد موجود مع كل حادث ويزول عنه هذه المعية اذا عدم الحادث
فقد تجدد له صفة سلب بعد ان لم تكن اذا عرفت هذا الذى ذكرناه
فقد اختلف في كونه محل الحوادث اى الامور الموجودة بعد عدمها
فمنعه الجمهور من العقلاء من ارباب الملل وغيرهم وقال الماجوس كل
حادث هو من صفات الكمال قايم به اى يجوز ان يقوم به الصفات
الكمالية الحادثة مطلقا وقال الكرامية يجوز ان يقوم الحادث لا مطلقا
بل كل حادث يحتاج البارى اليه في الابدان اى في ايجادها للخلف ثم
اختلفوا في ذلك للحادث فقيل هي الارادة وقيل هو قوله كن فخلق هذا
القول او الارادة في ذاته تعد مستند الى القدرة القديمة واما خالف باى
المخلوقات فمستند الى الارادة او القول على اختلاف المذهبين وانفقوا على
انه اى للحادث القايم بذاته يسمى حادثا وما لا يقوم بذاته من الحوادث
يسمى محادثا لا حادثا فرقا بينهما لنا في اثبات هذا المدعى وجوه
ثلاثة الاول لو جاز قيام الحادث بذاته تعد لجاز ازلا واللازم بط اما
الملازمة فلان القابلية من لوازم الذات والا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتى
الى الامكان الذاتى فان القابلية اذا لم تكن لازمة بل عارضة كان الذات
في حد نفسها قبل عروض القابلية لها ممتنعة القبول للحادث المقبول
وبعد عروضها ممكنة القبول له فيلزم ذلك الانقلاب ولو فرض زوال القابلية
بعد ثبوتها لزم الانقلاب من الامكان الذاتى الى الامتناع الذاتى ولما لم

يكن لنا حاجة الى هذا لـ نتعرض له وايضا فيكون القابلية على تقدير
 عدم لزومها وثبوتها للذات ازلا طارية على الذات فتكون صفة زائدة
 عليها عارضة لها وح فلا بد للذات من قابلية لهذه القابلية فان كانت
 قابلية القابلية لازمة للذات فذلك والا فهناك قابلية ثالثة ويلزم التسلسل
 في القابليات المحصورة بين حاصرين وذلك مع اذا كانت القابلية من
لوازم الذات امتنع انفكاكها عنها فتدوم القابلية بدوامها والذات ازلية
فكدا القابلية وهي اى ازلية القابلية تقتضى جواز اتصاف الذات به اى
بالحادث ازلا ان لا معنى للقابلية الا جواز الاتصاف به اى بالمقبول واما
بطلان اللزوم فلان القابلية نسبة تقتضى قابلا ومقبولا وصحتها ازلا
تستلزم صحة الطرفين ازلا فيلزم صحة وجود الحادث ازلا هذا خلف
الثانى من تلك الوجوه صفاته تع صفات كمال فخلوه عنها نقص والنقص
عليه مع اجماعا فلا يكون شىء من صفاته حادثا والا كان خاليا عنه
قبل حدوثه الثالث منها انه تع لا يتأثر عن غيره ولو قام به حادث
لكان ذاته متأثرة عن الغير متغيرة به ويمكن الجواب عن الوجه الاول
بان اللازم مما ذكرتموه من لزوم القابلية للذات هو ازلية الصحة اى ازلية
صحة وجود الحادث وهذا اللازم ليس بمحال فان صحة وجود الحادث
ازلية بلا شبهة والمع هو صحة الازلية اى صحة ازلية وجود الحادث
وهذا ليس بلازم لان ازلية الامكان تغاير امكان الازلية ولا تستلزمه كما
في الحوادث اليومية على ما مر تحقيقه فابن احدهما من الآخر وايضا
ما ذكرتموه منقوض ان لو لزوم وصح لزوم مثله في وجود العالم وايجابده
فانه تع موصوف في الازل بصحة ايجاد العالم فيصح في الازل وجوده
قطعا فيصح ان يكون العالم ازليا وهو مع فلو لزوم من القابلية الازلية
امكان ازلية الحادث للزم من الفاعلية الازلية امكان ازلية العالم لا يقال
القابلية صفة ذاتية لازمة للذات فيلزم امكان ازلية المقبول دون الفاعلية
فانها صفة غير لازمة فلا يلزم امكان ازلية المفعول لانا نقول الكلام في قابلية

الفعل والتأثير فانها ازلية كما اشرنا اليه فيلزم امكان اربية المفعول لا في
الفاعلية الحاصلة بالفعل ويمكن الجواب عن الوجه الثاني بان يقال
لم لا يجوز ان يكون ثمة صفات كمال متلاحقة غير متناهية لا يمكن
بقاؤها واجتماعها وكل لاحق منها مشروط بالسابق على قياس الحركات
الفلكية عند الكماء فلا ينتقل ح عن الكمال الممكن له الا الى كمال آخر
يعاقبه ولا يلزم الخلو عن الكمال المشترك بين تلك الامور المتلاحقة
واما الخلو عن كل واحد منها فاما لامتناع بقائه ولا تم امتناع الخلو عن
مثله مما يمتنع بقاؤه اذما الممتنع هو الخلو عن كل كمال ممكن بقاؤه
واما لانه لو لم يخل عنه لم يمكن حصول غيره فلزم ح فقد كمالات غير
متناهية فكان ففده اى فقد كل واحد منها لتحصيل كمالات غير
متناهية هو الكمال بالحقيقة لا وجدانه مع فقدان تلك الكمالات الا ان
هذا التصور ينافيه برهان التطبيق على راي المتكلم كما يشير اليه
المص ويمكن للجواب عن الوجه الثالث وهو انك ان اردت بتأثره عن غيره
حصول الصفة له بعد ان لم تكن فهو ازل المسئلة ان لا معنى لقيام للماد
بذاته تع سوى هذا فيكون قولك انه لا يتأثر عن غيره عين مدعاك
فيكون مصادرة على المط وان اردت ان هذه الصفة الحادثة تحصل في
ذاته من فاعل غيره فممنوع ان ذلك لازم من قيام الصفة الحادثة به
لجواز ان يكون حصوله في ذاته مقتضى لذاته اما على سبيل الايجاب
لما ذكرنا من الترتب والتلاحق واما على سبيل الاختيار فكما اوجد سائر
المحدثات في اوقات مخصوصة بوجد للماد في ذاته وربما يقال لو قام
للماد بذاته لم يخل عنه وعن ضده وصدق للماد حادث وما لا يخلو
عن الحوادث فهو حادث وهذا الاستدلال يبتنى على اربع مقدمات اولى
ان لكل صفة حادثة ضدًا الثانية ضد للماد حادث الثالثة الذات لا
يخلو عن الشيء وعن ضده الرابعة ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث

والثالث الأول من هذه المقدمات مشكلة ان لا دليل على صحتها فلا يصح الاستدلال بها والرابعة اذا تمت تمّ الدليل الثاني واندفع عنه حديث تلاحق الصفات احتج الخصم بوجوده ثلاثة الاول الاتفاق على انه متكلم سميع بصير ولا تتصور هذه الامور الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر وفي حادثة فوجب حدوث هذه الصفات القايمه بذاته تع قلنا الحوادث تعلقه اى تعلق ما ذكر من الصفات وانه اى ذلك التعلق اضافة من الاضافات فيجوز تجددها وتغيرها ان الكلام عندنا معنى نفسى قديم قائم بذاته لا يتوقف على وجود المخاطب بل يتوقف عليه تعلقه وكذا السمع والبصر والارادة والكراهة الثاني المصحح للقيام به اما كونه صفة فيعم هذا المصحح للمادّة او كونه صفة مع وصف القدم وهو كونه غير مسبوق بالعدم وانه سلب لا يصلح جزءا للمؤثر في الصحة فتعين الاول فيصح قيام الصفة للحادثة به قلنا المصحح للقيام به هو حقيقة الصفة انقديمة وهى مخالفة لحقيقة الصفة الحادثة بذاتها فلا يلزم اشتراك الصحة الثالث انه تع صار خالقا للعالم بعد ان لم يكن وصار عالما بانه وجد بعد ان كان عالما بانه سيوجد فقد حدث فيه صفة للمخالفة وصفة العلم قلنا التعبير في الاضافات فان العلم صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم بتغير ذلك التعلق بحسب تغييره والمخالفة من الصفات الاضافية او من الحقيقية والمتغير تعلقها بالخلق لا نفسها قال الكرامية اكثر اعلاء يوافقونا فيه اى في قيام الصفة للحادثة بذاته تع وان انكروه باللسان فان الجبائية قالوا بارادة وكراهة حادثتين لا في محل لكن المريدية والكراهية حادثتان في ذاته وكذا السامعية والمبصرية تحدث بحدوث المسموع والمبصر وادو الحسين البصرى ثبتت علوما متجددة والاشعرية يثبتون النسخ وهو اما رفع الحكم القايم بذاته او انتهاءه وهما عدم بعد الوجود فيكونان حادثين والفلاسفة اثبتوا الاضافات اى قالوا بوجودها في الخارج

مع عروض المَعِيَّة والقَبْلِيَّة المتجددتين بذاته تع كما مرّ فقد ذهبوا
 ايضا الى قيام الحوادث بذاته والجواب ان التغيير في الاضافات وهو جايز
 كما تقدم في تحرير محل النزاع فمراد الاشعرية ان تعلق الحكم ينتهي
 او يرتفع وكذا مراد ابي الحسين والجبائي هو ان تعلق العلم والمريديّة
 والكارهية يتجدد او نقول هؤلاء ذهبوا الى تجديد الاحوال في ذاته كما
 نُبِهت عليه والحكماء لا يثبتون كل اضافة فلا يرد عليهم الالتزام بالمعيّة
 والقبليّة ونظائرهما فانها اضافات لا وجود لها تنبيه على صابط ينتفع
 به في دفع ما تمسك به المخصم الصفات على ثلاثة اقسام حقيقية مخصصة
 كالسواد والبياض والحيوة والوجود وحقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة
 واطافة مخصصة كالمعيّة والقبليّة وفي عدادها الصفات السلبية ولا يجوز
 بالنسبة الى ذاته تع التغيير في القسم الاول مطلقا ويجوز في القسم الثالث
 مطلقا واما في القسم الثاني فانه لا يجوز التغيير في نفسه ويجوز في تعلقه
 المقصد السابع اتفق العقلاء على انه تع لا يتصف بشيء من الاعراض
 المحسوسة بالحس الظاهر او الباطن كالطعم واللون والرائحة والامر مطلقا
 وكذا اللذة الحسية وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن والخوف
 ونظايرها فان كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي
 واما اللذة العقلية فنفاها المليون واثبتها الفلاسفة قالوا اللذة ادراك الملايم
 فمن ادرك كمالا في ذاته التذّب به وذلك ضروري يشهد به الوجدان
 ثم ان كماله تع اجلّ الكمالات وادراكه اقوى الادراكات فوجب ان يكون
 لذته اقوى الذات ولذلك قالوا اجلّ متهيّج هو المبداء الاول لذاته تع
 والجواب لا نمر ان اللذة نفس الادراك كما مرّ واذ كان سببا للذة فقد لا
 يكون ذاته قابلة للذة ووجود السبب لا يكفي لوجود المسبب دون
 وجود القابل وان سلّم قبول ذاته لها فلم قلت ان ادراكنا مماثل لادراكه
 بالحقيقة حتى يكون هو ايضا سببا للذة كادراكنا ولو قدّم هذا السؤال

الثالث على الثاني لكان له وجه وجيه كما لا يخفى على ذى فطنة
 سليمة . المرصد الثالث في توحيدته تع افردته عن سائر التنزيهات اهتماما
بشانه وهو مقصد واحد وهو انه يمتنع وجود آلهين اما للكفاء فقالوا
يمتنع وجود موجودين كل واحد منهما واجب لذاته وذلك لوجهين
 الاول لو وجد واجبان وقد تقدم ان الوجوب نفس الماهية لتمييزا بالتعيين
 لامتناع الاثنيينية مع التشارك في تمام الماهية بدون الامتياز بالتعيين
 الداخلى في هوية كل من ذينك المتشاركين فيلزم تركيبهما اى تركيب
 هوية كل منهما من الماهية المشتركة والتعيين المميز وانه مع ان يلزم ان لا
 يكون شىء منهما واجبا والمقدر خلافه وهو اى هذا الوجه مبنى على ان
الوجوب وجودى ان ح يكون نفس الماهية فان صح لهم ذلك تم
 الدسست وهو فارسى معرب بمعنى اليد يطلق على التمكن فى المناصب
 والصدارة اى تم استدلالهم على هذا المطلب للجليل وحصل لهم مقصودهم
 الذى راموه ولم يمكن منع كون الوجوب على تقدير ثبوته نفس الماهية
 ولا منع كون التعيين امرا ثبوتيا كيلا يلزم التركيب ح وانما لم يمكن
 منعهما ان قد فرغنا عنهما اى عن هاتين المقدمتين واثباتهما فيما تقدم
 الثاني من الوجهين الوجوب الذى هو نفس ماهية الواجب هو المقتضى
 للتعين الذى ينضم اليه فيمتنع النعدد ح فى الواجب اما الاول وهو ان
الوجوب هو المقتضى للتعين فان لولاه فاما ان يستلزم ويقتضى التعين
 الوجوب فيلزم تأخره اى تأخر الوجوب عن التعين ضرورة تأخر المعلول
 عن علته ويلزم الدور لان الوجوب الذاتى الذى هو عين الذات يجب
 ان يكون متقدما على ما عداه علة له اولا يستلزم ولا يقتضى شىء منهما
 الاخر فياجوز ح الانفكاك بينهما لاستحالة ان يكون هناك امر ثالث
 مقتضى لهما معا حتى يتلازما لاجله فياجوز الوجوب بلا تعين وانه مع
 ان يستحيل ان يوجد شىء بلا تعين ويجوز التعين بلا وجوب فلا يكون

ذلك التعيين الموجود واجبا لذاته لامتناع الواجب بدون الوجوب وهو
 أيضا بناء على ان كون الوجوب امرا ثبوتيا لتحقق كونه نفس الماهية
 واما الثاني وهو ان الوجوب اذا كان هو المقتضى للتعين امتنع التعدد فلما
 علمت ان الماهية المقتضية لتعيينها ينحصر نوعها في شخص واحد ولذلك
 لم يتعرض له واما المتكلمون فقالوا بامتناع وجود آلهين مستجمعين
 لشرايط الالهية لوجهين الاول ان لو وجد آلهان قادران على الكمال لكان
 نسبة المقدورات اليهما سواء ان المقتضى للقدرة ذاتهما وللمقدورية الامكان
 لان الامتناع والوجوب يحيلان المقدورية فيستوى النسبة بين كل مقدور
 وبينهما فاذا يلزم وقوع هذا المقدور المعين اما بهما وهو بط لما بيننا من
 امتناع مقدور بين قادرين واما باحدهما ويلزم الترجيح بلا مرجح فلو
 تعدد الاله لم يوجد شيء من الممكنات لاستلزامه احد الخالين اما وقوع
 مقدور بين قادرين واما الترجيح بلا مرجح الثاني من الوجهين اذا اراد
 احدهما شيئا فاما ان يمكن من الاخر ارادة ضده او تمتنع وكلاهما مح
 اما الاول فلانا نفرض وقوع ارادته له لان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه
 مح فيلزم اما وقوعهما معا فيلزم اجتماع الصديقين واما لا وقوعهما فيلزم
 ارتفاعهما فيلزم عاجزهما لعدم حصول مرادهما وايضا يلزم اجتماعهما لان
 المانع من وقوع مراد كل واحد منهما هو حصول مراد الاخر لا فادريته
 عليه فاذا امتنع مراد كل منهما فقد حصل مرادهما معا هف وايضا فاذا
 فرض ما ذكرناه في صديقين لا يرتفعان كحركة جسم وسكونه لزم المبح وهو
 ارتفاعهما معا واما وقوع احدهما دون الاخر فالذي لا يقع مراده لا
 يكون قادرا كاملا فلا يكون آلهما واما الثاني وهو ان يمتنع ارادة الاخر
 ضده فلان ذلك الشيء الذي امتنع تعلق ارادة الاخر به هو لذاته
 يمكن تعلق قدرة كل من الآلهين وارادته به فالذي امتنع تعلق قدرته
 وارادته به فالمانع عنه هو تعلق قدرة الاخر وارادته به فيكون هذا عاجزا

فلا يكون آلهة فع لانه خلاف المقدر وقد مر انه يمكن اثبات الوجدانية بالدلائل النقلية لعدم توقف صحتها على التوحيد واعلم انه لا محالف في هذه المسئلة آلا الثنوية دون الوثنية فانهم لا يقولون بوجود آلهين واجبي الوجود ولا يصفون الاوثان بصفات الالهية وان اطلقوا عليها اسم الآله بل اتخذوها على انها تماثيل الانبياء او الزهاد او الملايكة او الكواكب واشتغلوا بتعظيمها على وجه العبادة توصلا بها الى ما هو آله حقيقة واما الثنوية فانهم قالوا فوجد في العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا وان الواحد لا يكون خيرا وشريرا بالضرورة فكل واحد منهما فاعل على حدة فالمانوية والديسانية من الثنوية قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة وفساده ظاهر لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم وكون الآله محتاجا اليه وكانهم ارادوا معنى آخر سوى المتعارف فانهم قالوا النور حتى قادر سميع بصير والمajos منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو أهرمن ويعنون به الشيطان والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيرا وشريرا بمعنى انه يوجد خيرا كثيرا وشرا كثيرا كثيرا اللهم الا ان يراد بالخير من يغلب خيره على شره وبالشرير من يغلب شره على خيره كما ينبى عنه ظاهر اللغة فلا يجتمعان ح في واحد لكنه غير ما لزم مما ذكر بل اللازم منه هذا المعنى الذى اشرنا اليه فلا يفيد ابطاله اى ابطال ما ليس بلازم ثم بعد هذا المنع والتنزل عنه يقال لهم الخير ان قدر على دفع شر الشرير ولم يفعله فهو شرير وان لم يقدر عليه فهو عاجز عن بعض الممكنات فلا يصح آله كما ذكرتم فتعارض خطابتهم بخطابة احسن من ذلك مالا واكثر اقناعا • المرصد الرابع في الصفات الوجدية وفيه مقاصد ثمانية الاولى في اثبات الصفات لله تع على وجه عام لا يختص بصفة دون اخرى ذهبت الاشاعرة ومن تأسى بهم الى ان له تع صفات موجودة قديمة زايدة على ذاته فهو عالم بعلم قادر بقدره مربد

بإرادة وعلى هذا القياس فهو سميع بصير ببصر حتى بحياة وذهبت
 الفلاسفة والشيعة الى نفيها اي نفى الصفات الزائدة على الذات فقالوا هو
 عالم بالذات وقادر بالذات وكذا سائر الصفات مع خلاف الشيعة في
 اطلاق الاسماء الحسنى عليه فمنهم من لم يطلق عليه شيا ومنهم من
 لم يجوز خلوه عنها والمعتزلة لهم في الصفات تفصيل يأتي في كل مسألة
 مسألة من مباحثها احتج الاشاعرة على ما ذهبوا اليه بوجوه ثلاثة الاول
 ما اعتمد عليه القدماء من الاشاعرة وهو قياس الغايب على الشاهد فان
 العلة والحد والشرط لا يختلف غايبا وشاهدا ولا شك ان علة كون
 الشيء عالما في الشاهد هي العلم فكذا في الغايب وحد العالم ههنا من
 قام به العلم فكذا حدّه هناك وشرط صدق المشتق على واحد منا
 ثبوت اصله له فكذا شرطه فيمن غاب عنا وقس على هذا سائر الصفات
 وقد عرفت ضعفه في المرصد الاخير من الموقف الاول كيف والخصم اي
 القاس كما وقع في كلام الآمدي قائل ومعترف باختلاف مقتضى الصفات
 شاهدا وغايبا فان القدرة في الشاهد لا يتصور فيها الايجاد بخلافها في
 الغايب والارادة فيه لا تخصص بخلاف ارادة الغايب وكذا الحال في
 باقى الصفات فاذا ما وجد في احدهما لم يوجد في الاخر فلا يصح
 القياس كيف وقد يمنع ثبوتها اي ثبوت العلم والقدرة والارادة ونظايرها
 في الشاهد بل الثابت فيه بيقين هو العالمية والقادرية والمريدية لا ما هي
 مشتقة منها فيصاحل القياس بالكلية الوجه الثاني لو كان مفهوم كونه
 عالما حيا قادرا نفس ذاته لم يفد حملها على ذاته وكان قولنا على طريقة
 الاخبار الله الواجب او العالم او القادر او لى الى سائر الصفات بمثابة
 حمل الشيء على نفسه واللازم بط لان حمل هذه الصفات يفيد فائدة
 صحيحة بخلاف قولنا ذاته ذاته واذا بطل كونها نفسا ولا مجال للجزيئية
 قطعاً تعين الزيادة على الذات وفيه نظر فانه لا يفيد الا زيادة هذا المفهوم
 اعنى مفهوم العالم والقادر ونظايرهما على مفهوم الذات ولا نزاع في ذلك

وأما زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات فلا يفيد هذا
 الدليل نعم لو تصورنا أى مفهوم الوصف والذات معا بحقيقتيهما وامكن
 حمل أحدهما أى الوصف على الذات دون حمل الآخر أى الذات عليها
 حصل النمط وهو زيادة الوصف على الذات ولكن أتى ذلك التصور الواصل
 الى كنه حقيقتيهما الوجه الثالث لو كان العلم نفس الذات والقدرة أيضا
 نفس الذات كما زعموه لكان العلم نفس القدرة فكان المفهوم من العلم
 والقدرة امرا واحدا وأنه ضرورى البطلان وكذا الحال في باقى الصفات التى
 ادعى انها عين الذات وهذا الوجه من النمط الأول أى الوجه السابق
 عليه والايراد هو الايراد يعنى انه يدل على تغاير مفهومى العلم والقدرة
 ومغايرتهما للذات لا على تغاير حقيقتيهما ومغايرتهما لها والمتنازع فيه هو
 الثانى دون الاول ومنشاء هذين الوجهين عدم الفرق بين مفهوم الشىء
 وحقيقته فان قلت كيف يتصور كون صفة الشىء عين حقيقته مع ان
 كل واحد من الموصوف والصفة يشهد بمغايرته لصاحبه وهل هذا الا كلام
 مخيل لا يمكن ان يصدق به كما في سائر القضايا المخيلة التى يمتنع
 التصديق بها فلا حاجة بنا الى الاستدلال على بطلانه قلت ليس معنى
 ما ذكره ان هناك ذاتا وله صفة وهما متحدان حقيقة كما تخيلته بل
 معناه ان ذاته تع يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفه معا مثلا ذاتك
 ليست كافية في انكشاف الاشياء عليك بل تحتاج في ذلك الى صفة العلم
 التى تقوم بك بخلاف ذاته تع فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء وظهورها
 عليه الى صفة تقوم به بل المفهومات بأسرها منكشفة عليه لاجل ذاته فداته
 بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال في القدرة فان ذاته تع مؤثرة
 بذاتها لا بصفة زائدة عليها كما في ذاتنا فهى بهذا الاعتبار حقيقة
 القدرة وعلى هذا تكون الذات والصفات متحدة في الحقيقة متغايرة
 بالاعتبار والمفهوم ومرجعه اذا حُقق الى نفس الصفات مع حصول نتايجها
 وثمراتها عن الذات وحدها احتج الحكماء بانه لو كان له صفة زائدة

على ذاته لكان هو فاعلاً لتلك الصفة لاستناد جميع الممكنات اليه وقابلاً
لها ايضاً لقيامها بذاته وقد تقدم ابطاله والجواب لا نمر بطلانه وقد
تقدم الكلام عليه واحتج المعتزلة والشيعنة بوجوه ثلاثة الاول ما مر من
ان اثبات القدماء كفر وبه كفرت النصارى والجواب ما مر ايضاً من ان
الكفر اثبات ذات قديمة لا اثبات ذات واحدة وصفات قدماء الثاني
عالميته وقادريته واجبة فلا تحتاج الى الغير والجواب ان العالمية عندنا
يعنى نفاة الاحوال ليست امراً وراه قيام العلم به فيتحكم بالنصب على
جواب النفي عليها بانها واجبة وانحاصل ان العلم صفة قائمة بذاته تع
وليس هناك صفة اخرى تسمى عالمية حتى يصح الحكم عليها بانها
واجبة فلا تكون محتاجة معللة بالعلم وان سلم ثبوت العالمية فالمراد
بوجوبها ان كان امتناع خلو الذات عنها فذلك لا يمنع استنادها الى صفة
اخرى واجبة ايضاً بهذا المعنى اعنى صفة العلم فانه نفس المتنازع فيه
بيننا ان نحن نجوزه وانتم لا تجوزونه وان اردتم انها اى العالمية
واجبة لذاتها فبطلانه ظاهر فان الصفة في حد ذاتها محتاجة الى موصوفها
فيمتنع اتصافها بالوجوب الذاتي الثالث صفة كمال فيلزم على تقدير
قيام صفة زائدة به ان يكون هو ناقصاً لذاته مستكملاً بغيره الذى هو
تلك الصفة وهو باطل اتفاقاً والجواب ان اردتم باستكمالها بالغير ثبوت صفة
الكمال الزائدة على ذاته لذاته فهو جايز عندنا وهو المتنازع فيه بعينه
وان اردتم به غيره اى غير المعنى الذى ذكرناه فصورة اولاً حتى نفهمه
ثم يبينوا لزومه لما ادعيناه وملخصه ان الحال هو استفادته صفة كمال من
غيره لا اتصافه لذاته بصفة كمال هى غيره واللازم من مذهبنا هو الثانى
لا الاول لكن يتجهد ان يقال تأنيبه تع فى صفة القدرة مثلاً ان كان بقدرة
واختيار لزم مكدوران التسلسل فى صفاته وحدوثها وان كان بايجاب
لزم كونه موجباً بالذات ولا يكون الايجاب نقصاناً فجاز ان يتصف به

بالقياس الى بعض مصنوعاته ودعوى ان ايجاب الصفات كمال وايجاب غيرها نقصان مشكلة جدًا ، المقصد الثاني في قدرته تع وفيه بحثان الاول في انه تع قادر اى يصح منه ايجاد العالم وتركه فليس شىء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه والى هذا ذهب الملبون كلهم واما الفلاسفة فانهم قالوا ايجاده للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه فانكروا القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم انه نقصان واثبتوا له الايجاب زعما منهم انه الكمال التام واما كونه تع قادرا بمعنى ان شاء فعَل وان لم يشاء لم يفعل فهو متفَق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشيئة الفعل الذى هو الغيظ والجد لازمته لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية له فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الثانية ممتنع الصدق فكنا الشرطيتين صادقتان في حق البارى تع و اشار المص الى الاحتجاج على كونه قادرا بقوله والا اى وان لم يكن قادرا بل موجبا بالذات لزوم احد الامور الاربعة اما نفي الحوادث بالكلية او عدم استناده الى المؤثر او التسلسل او تخلف الاثر عن المؤثر الموجب التام وبطلان هذه اللوازم كلها دليل على بطلان الملزوم اما بيان الملازمة فهو انه على تقدير كونه تع موجبا اما ان لا يوجد حادث او يوجد فان لم يوجد فهو الامر الاول وان وجد فاما ان لا يستند ذلك الحوادث الموجد الى المؤثر الموجد او يستند فان لم يستند فهو الامر الثانى من تلك الامور وان استند فاما ان لا ينتهى الى قديم او ينتهى وان لم ينته فهو الثالث منها لانه اذا استند الى مؤثر لا يكون قديما ولا منتهى اليه فلا بد هناك من مؤثرات حادثة غير متناهية مع كونها مترتبة مجتمعة وهو تسلسل مع اتفاقا وان انتهى فلا بد هناك من قديم موجب حادثا بلا واسطة من الحوادث دفعا للتس في الحوادث سواء كانت مجتمعة او متعاقبة فيلزم الرابع وهو التخلف عن المؤثر الموجب التام ضرورة تخلف ذلك الحوادث الصادر بلا

وأسطة عن القديم الذي يوجبه بذاته وأما بطلان اللوازم فالاول بالضرورة
 والثاني بما علمت من ان الممكن الحوادث محتاج الى مؤثر والثالث بما مر
 في مباحث التسلسل والرابع بان الموجب التام ما يلزمه اثره وتخلف
 اللازم عن الملزوم مع وبانه يلزم الترجيح بلا مرجح من فاعل موجب فان
 وجود ذلك الحوادث منه في وقته ليس اولى من وجوده فيما قبله قيل هذا
الدليل برهان بديع لا يحتاج الى اثبات حدوث العالم وقد تفرد به المص
وان شئت قلت في اثبات كونه قادرا لو كان الباري تع موجبا بالذات
لزم قدم الحوادث والتالي بط بطلانا ظاهرا وأما بيان الملازمة فهو ان اثر
الموجب القديم يجب ان يكون قديما اذ لو حدث لتوقف على شرط
حادث كيلا يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك الشرط الحوادث
يتوقف ايضا على شرط اخر حادث وح تسلسل اى لزم التس في الشروط
الحادثة متعاقبة او مجتمعة وكلاهما مع واعلم ان هذا الاستدلال
الذي اشار اليه بقوله وان شئت قلت انما يتم باحد الطريقتين الاول ان
 يبين حدوث ما سوى ذات الله تع وصفاته ان لولا ذلك لجاز ان يصدر
 عن الباري على تقدير كونه موجبا قديما مختارا ليس بجسم ولا
 جسماني يصدر عنه الحوادث حسب ارادته المختلفة فلا يلزم من ايجاب
 الباري قدم الحوادث وان يبين مع ذلك ايضا انه لا يجوز قيام حوادث
 متعاقبة لا نهاية لها بذاته ان لو جاز ذلك لامكن ان يصدر عنه مع كونه
 موجبا حادث مشروط بصفة حادثة قائمة بذاته مشروطة بصفة اخرى
 وهكذا الى غير النهاية واذا ثبت حدوث ما سوى ذاته وصفاته وثبت
 ايضا استحالة قيام الصفات المتعاقبة الى ما لا نهاية له بذاته تم الاستدلال
 المذكور بهذا الطريق لان اثر الموجب القديم لا يكون حادثا بلا
 تسلسل الحوادث فان الصادر بلا شرط او بشرط قديم قديم قطعاً
 لامتناع التخلف عن الموجب التام كما عرفت الثاني من الطريقتين ان
 يبين في الحوادث اليومية انه لا يستند الى حادث مسبق باخر لا الى

فهاية محفوظاً استناده كذلك بحركة دائمة إذ على تقدير هذا الاستناد
 جاز ان يكون المبدأ الأول موجبا مفيضا لوجود الحوادث اليومية على
 مادة قديمة بواسطة استعدادات متعاقبة مستندة الى تسلك الحركة
 السرمديّة كما ذهب اليه الفلاسفة حيث جوزوا التس في الامور المترتبة
 اذا لم تكن مجتمعة وزعموا ان الحركة الدائمة هي الواسطة بين عالمي
 القدم والحدوث فانها ذات جهتين استمرار وتجدد فباعتبار استمرارها
 جاز استنادها الى القديم وباعتبار تجددها صارت واسطة في صدور
 الحوادث عن المبدأ القديم واذا لم يَجْزُ هذا الاستناد فلو كان الباري
 تع موجبا لكان الحوادث اليومية المستند اليه بواسطة او بغير واسطة
 قديما هذا خلف فقد تم هذا الاستدلال بهذا الطريق ايضا ولقائل
 ان يقول ذلك البرهان البديع لا يتم ايضا الا بالطريق الاول ان لو جاز
 قديم سوى ذاته تع وصفاته او جاز تعاقب صفاته التي لا تتناهي لم
 يلزم الامر الرابع اعني التخلف عن المؤثر التام اما على الاول فلانه جاز
 ان يكون ذلك القديم مختارا كما مرّ واما على الثاني فلجواز استناد
 الحوادث الى الموجب بتعاقب حوادث لا تتناهي وليس يلزم على نفي من
 هذين تخلف الاثر عن المؤثر الموجب التام لان مؤثره اما مختار مع
 كون الباري تع موجبا واما غير تام في المؤثرية لتوقف تأثيره فيه على
 شرايط حادثة غير متناهية قايمة بذاته تع وانت بعد احاطتك بما
 تقدم من المباحث خليف بان يسهل عليك ذلك اي بيان الامور
 المذكورة اما بيان حدوث ما سوى الله سبحانه فيما مرّ من المسلك العام
 في حدوث العالم مطلقا اعني مسلك الامكان او المسلك الخاص بالاجسام
 مع نفي المجردات واما بيان امتناع تعاقب الصفات او الحركات الى غير
 النهاية فبالبرهان التطبيقي احتج الحكماء على ايجابه تع بوجوه
 كثيرة اقواها ما صرح به المص وعبر عنه بقوله الاول لانه الذي عليه
 يعولون وبه يصلون وتقريه ان يقال لا يجوز ان يكون قادرا ان
 تعلق القدرة منه باحد الصدّين المقدورين له كتخصيص الجسم بشكل

معين ولون مخصوص مثلا دون ما عداه من الاشكال والالوان اما لذاتها
بلا مرجح وداع فيستغنى الممكن عن المرجح لان نسبة ذات القدرة الى
الصددين على السوية كما اعترف به القايل بقادريته وانه يسد باب اثبات
الصانع ان يجوز ح ان يترجح وجود الممكن على عدمه من غير مرجح
 وايضا يلزم قدم الاثر لان المؤثر ح مستجمع لشرايط التأثير لان الواجب
 ازلي وكذا قدرته وتعلقها فلا يجوز تخلف الاثر عنه وهو بط لان اثر
 القادر حادث اتفاقا وخصوصا على رأيكم واما لا لذاتها فيحتاج تعلقها به
الى مرجح من خارج ومع ذلك المرجح لا يجب الفعل والا لزم الايجاب
بل كان جايوا هو وضده ايضا فيحتاج الى مرجح اخر ويلزم التس في
المرجحات والجواب نختار ان تعلقها باحد المقدورين انما هو لذاتها
لا بامر خارج وليس يحتاج تعلق ارادة الماختر باحد مقدرية الى داع
كما بيينا في طريقى الهارب وقدحى العاشان وقولكم اولا فيستغنى
الممكن عن المرجح قلنا لا يلزم من ترجيح القادر لاحد مقدرية على الاخر
بلا مرجح وداع ترجح احد طرفي الممكن في حد ذاته من غير المرجح
المؤثر فيه ان بينهما بون بعيد كما اشار اليه بقوله وبالجملة فالترجح
الصادر عن مؤثر قادر بلا مرجح اى بلا داعية غير الترجيح بلا مرجح اى
بلا مؤثر اصلا مغامرة ظاهرة ولا يلزم من صحتة صحتة اى من صحتة الاول
صحة الثاني الا يرى الى ان بدبهة العقل شاهدة بامتناع الثاني بلا توقف
ولذلك لم يذهب الى صحتة احد من العقلاء ولا تشهد كذلك بامتناع
الاول ومن ثمة ترى جمعا يجوزونه وربما نختار ان تعلقها لا لذاتها
ويقال الفعل مع الداعي اولى بالوقوع ولا ينتهى الى الوجوب فلا يلزم
الايجاب ولا يحتاج ايضا الى مرجح اخر ليتسلسل وقد عرفت ضعفه
بما مر من ان الاولوية التي لم تنته الى حد الوجوب غير كافية في صدور
الممكن عن المؤثر فولكم ثانيا بلزم قدم الاثر قلنا ممنوع وانما يلزم ذلك
في الموجب الذي اذا افتضى شيئا لذاته اقتضاه دائما ان نسبته الى

الازمنة سواء واما القادر الذي هو مؤثر تام فيجبوز أن تتعلق قدرته
بالايجاد في ذلك الوقت الذي اوجد للحادث فيه دون غيره بلا سبب
 يخص ذلك الوقت فان ضرورة العقل تدل على الفرق بين القادر المختار
 والعللة الموجبة الا ترى ان كل احد يفرق بين كون الانسان مختارا في
 قيامه وقعوده وكون الحجر هابطا بطبيعته فلو توقف فعل المختار على
 مرجح لم يبق بينه وبين الموجب فرق فان قيل هذا وجه ثان لهم في
اثبات الايجاب وتقريره ان يقال عندكم ان ارادة الله تع وقدرته متعلقة
من الارل الى الابد بترجح الحوادث المعين وايجاده في وقت معين وان
التغير في صفاته مح فوجود ذلك الحوادث في ذلك الوقت واجب فهو
موجب بالذات لا فاعل بالاختيار الا ان المص اوردته في صورة السؤال فقال
اذا كان قدرته متعلقة بهذا الطرف في الازل على هذا الوجه وهو ان يوجد
في وقت معين فانه يجب وجوده في ذلك الوقت وح فاق فرق يكون
بين الموجب والمختار قلنا الفرق بينهما على تقدير وجوب الفعل من
القادر انه بالنظر الى ذاته تع مع قطع النظر عن تعلق قدرته بمستوى
اليه الطرفان ووجوب هذا الطرف وجوب^ه بشرط تعلق القدرة والارادة به
لا وجوب ذاتي كما في الموجب بالذات ولا يمتنع عقلا تعلق قدرته بالفعل
بدلا من التركه وبالعكس واما الموجب فانه يتعين تأثيره في احدهما
ويمتنع في الاخر عقلا وبقرب من هذا ما قد قيل عند تمام المرجحات
من القدرة التامة والارادة الجازمة والوقت والآلة والمصلحة وزوال الموانع
كلها يجب الفعل والا امكن ان يوجد معها تارة ولا يوجد اخرى وانه
ترجح بلا مرجح وانا وجب الفعل فلا فرق بين الموجب والقادر في ذلك
بل في ان شرايط التأثير في القادر سريعة التغير لكنهم قالوا ذلك التغير
انما يتصور اذا كان شرايط تأثير المؤثر منفصلة عنه واما الذي يكون
مبداء لكل ما سواه فان ذاته يمتنع عليه التغير فكذا تأثيره في غيره لا
يتغير اصلا واجيب عنه بمنع امتناع التغير في تعلق قدرته وارادته وتأثيره

المتفرع على ذلك التعلق وأن قيل هذا وجه ثالث لهم وهو أن يقال
القدرة نسبتها إلى الوجود والعدم سواء فأنها لو تعلقت باحدهما فقط
كانت ايجابيا لا قدرة والعدم غير مقدور لأنه لا يصلح اثرا لكونه نفيًا صرفًا
فلا يستند إلى شيء وح لا يكون الوجود أيضا مقدورا فلا قدرة أصلا
قلنا لا ثم أن العدم غير مقدور وأنه لا يصلح اثرا فان عدم المعلول
مستند إلى عدم علته كما أن وجوده مستند إلى وجودها وأن سلمناه
أي كون العدم لا يصلح اثرا فالقادر من إن شاء فعَلَّ وإن لم يشاء لم
يفعل لا أن شاء فعل العدم فالعدم ليس اثرا مفعولا للقادر كالوجود بل
معنى استناده إليه أنه لم يتعلق مشيئته بالفعل فلم يوجد الفعل وهذا
أولى مما قيل هو الذي إن شاء أن يفعل فعَلَّ وإن شاء أن لا يفعل لم
يفعل لأن استناد العدم إلى مشيئة القادر يقتضى حدوثه كما في الوجود
فيلزم أن لا يكون عدم العالم اربليا فروع على أثبات القدرة كما هي
عندنا أعني أن يكون صفة زائدة على الذات قائمة بها الأول القدرة
القائمة بذاته تع قديمة والا لكانت حادثة فيلزم قيام الحادث بذاته تع
وقد مر بطلانه وكانت أيضا واقعة أي صادرة عن الذات بالقدرة لما مر في
هذا المقصد من أن الحادث لا يستند إلى الموجب القديم الا بتسلسل
الحوادث وهو باطل وأذا كانت واقعة بالقدرة لزم التسلسل لأن القدرة
الأخرى حادثة أيضا إن المقدر حدوث القدرة القائمة بذاته تع فيستند
إلى قدرة أخرى فيلزم تسلسل القدر إلى ما لا يتناهى وهو أيضا مع الثاني
أنها صفة واحدة والا لاستندت تلك القدر المتعددة القديمة بناء على
الفرع الأول إلى الذات أما بالقدرة أو بالايجاب وكلاهما بط أما الأول فلأن
القديم لا يستند إلى القدرة كما عرفت في مباحث القدم وأما الثاني فلأن
نسبة الموجب إلى جميع الأعداد سواء فليس صدور البعض عنه أولى من
صدور البعض فلو تعددت القدرة الصادرة عن الموجب لزم ثبوت قدر
غير متناهية ليلا يلزم الترجيح بلا مرجح كما ذهب إليه أبو سهل

الصُّغْلوكيُّ وهو بَطْ لَان وجود ما لا يتناهى مع مطلقا وقد تبين لك
ضعف تساوى نسبة الأعداد بما تقدم من أن عدم الأولوية في نفس
الامر مم وعندك لا يفيد ويزداد ضعفه ههنا بان هذا مصير الى أن الواحد
الموجب لا يصدر عنه إلا الواحد ويلزم منه نفى ما عدا القدرة من سائر
الصفات أن تأثير الذات فيها لا يمكن أن يكون بالقدرة والاختيار كما
نُبّهت عليه بل يجب أن يكون بالإيجاب فإذا صدرت عنه القدرة
الواحدة بالإيجاب لم يصدر عنه صفة أخرى كذلك وهو خلاف ما ذهب
اليه مثبتوا الصفات الثالث قدرته تع غير متناعية أي ليست موصوفة
بالتناهى لا ذاتا ولا تعلقا أما ذاتا فلان التناهى من خواص الكم ولا
كم ثمه أن القدرة بحسب ذاتها من الكيف فيسلب عنها التناهى
وأما تعلقا فمعناه أي معنى سلب التناهى عنه هو اثبات اللاتناهى له
ومعنى لاتناهيه أن تعلقها لا يقف عند حدّ لا يمكن تعلقها بالغير أي
بما وراء ذلك الحدّ وأن كان كل ما تتعلق به بالفعل متناهيا فمتعلقاتها
متناعية بالفعل دائما غير متناعية بالقوة دائما وهذه الأحكام الثلاثة
التفريعية مطردة في الصفات كلها فلا تكررُها يعنى أن كل واحدة من سائر
الصفات قديمة غير متعددة وغير متناعية فصفة العلم قديمة وواحدة
وغير متناعية ذاتا بمعنى سلب التناهى وغير متناعية تعلقا بمعنى اثبات
اللاتناهى في تعلقه بالفعل والارادة أيضا كذلك لكن تعلقها غير متناه
بالقوة كما في القدرة وعلى هذا فقس واعتبر في كل صفة ما يناسبها من
الأحكام المتفرعة فلا حاجة الى التكرار ، تنبيه القدرة صفة زائدة على
الذات لما بيّنا من اثبات زيادة الصفات على وجه عام وقد احتج المعتزلة
على نفيه بوجهين الأول القدرة في الشاهد مشتركة في عدم صلاحيتها
بخلف الاجسام والحكم المشترك يجب تعليقه بالعلّة المشتركة ولا مشترك
بينها سوى كونها قدرة فلو كان لله تع قدرة لم يصلح لخلف الاجسام

لان علا عدم الصلاحية موجودة فيها ايضا والجواب ان التعليل بالعدل
المختلفة جابر عندكم فان القبح عندكم حكم واحد وقد عللتموه
بكون الشيء ظلما واخرى بكونه جهلا الى غير ذلك وكذا صحة الروية
معللة عندكم بخصوصيات الرئيات وهو الحق لجواز اشتراك المختلفات
في لازم واحد ثم نقول لم لا يجوز اشتراك القدر الحادثة في صفة غير
موجودة في القدرة القديمة تكون تلك الصفة علة لعدم صلاحيتها فلا
يتعدى لكم الى القديمة وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود
اي عدم وجداننا لتلك الصفة لا يدل على عدم وجودها في نفسها
الثاني القدر في الشاهد مختلفة اختلافا ظاهرا ففي الغايب ان كانت
القدرة مثلها اي مثل احدي القدر التي في الشاهد لم تصلح قدرة
الغايب لتخلف الاجسام كنظيرتها والا لم يكن مخالفتها لها اشد من
مخالفة بعضها لبعض فلم تصلح كذلك ايضا والجواب منع ان مخالفتها
للقدر الحادثة ليست اشد من مخالفة بعضها لبعض فلا يلزم عدم
صلاحيتها لما ذكر البحث الثاني في ان قدرته تع تعم سائر الممكنات
اي جميعها والدليل عليه ان المعتصم للقدرة هو الذات لوجوب استناد
صفاته الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان لان الوجود والامتناع
الذاتيين بكيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء
فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبتت على كلها وهذا الاستدلال بناء على
ما ذهب اليه اهل الكف من ان المعدوم ليس بشيء وانما هو نفى
مكص لا امتياز فيه اصلا ولا تخصص قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة
الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة ومن ان المعدوم
لا مادة له ولا صورة خلافا للكفاء والا لم يمتنع اختصاص البعض
بمقدوريته تع دون بعض كما يقوله الخصم فعلى قاعدة الاعتزال جاز
ان نكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة من تعلق
القدرة به وعلى قانون الكفاء جاز ان يستعد المادة لحدوث ممكن دون

آخر وعلى التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء
 قبل ولا بد ايضا من تجانس الاجسام لتربطها من الجواهر الفردة المتماثلة
 للحقيقة ليكون اختصاص بعضها ببعض الاعراض لارادة الفاعل المختار
 ان مع تخالفها جاز ان يكون ذلك الاختصاص لذوانها فلا قدرة على
 ايجاد بعض اخر فيها واعلم ان المخالفين في هذا الاصل اعنى عموم
قدرته تع للممكنات كلها وهو اعظم الاصول فربى متعددة كما سيتلى
 عليك الاولى الفلاسفة الالهيون فانهم قالوا انه تع واحد حقيقى فلا
يصدر عنه اثران والصادر عنه ابتداء هو العقل الاول واليواقى صادرة عنه
بالوسايط كما شرحناه من قبل والجواب منع قولهم الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد وما تمسكوا به في اثباته فقد زبغناه ، الفرقة الثانية
المنجمون ومنهم الصابئة قالوا الكواكب المتحركة بحركات الافلاك هي
المدبرات امرا في عالمنا هذا لدوران الحوادث السفلية والتغيرات
الواقعة في جوف فلک القمر وجودا وعندما مع مواضعها اى مع مواضع
الكواكب في البروج اوضاعها بعضها الى بعض والى السفليات واظهرها ما
نشاهده من اختلاف الفصول الاربعة وما يتجدد فيها من الحر والبرد
والاعتدال بواسطة قرب الشمس من سمت الراس وبعدها عنه وتوسطها
فيما بينهما وتأثير الطوالع في الموالييد بالسعادة والنحوسة والجواب ان
الدوران لا يفيد العلية سيما اذا تحقق التخلف كما في نوميين
احدهما في غاية السعادة والاخر في غاية الشقاوة ولا يمكن ان يحال
بذلك على ما بينهما من التفاوت في وقت الولادة لان التفاوت بقدر درجة
واحدة لا يوجب تغير الاحكام عندهم بانقاي فيما بينهم وسيما اذا قام
البرهان على نقيضه فان البراهين العقلية والنقلية شاهدة بان لا مؤثر في
الوجود الا الله كيف ونقول لهم ما اثبتوه من الاحكام لا يستتب لكم
على قواعدكم لانكم قد ادعيتم ان الافلاك بسيطة فاجزؤها متساوية

في الماهية فلا يمكن ح جعل درجة حارة او نيرة او نهارية وجعل درجة
 اخرى باردة او مظلمة او ليلية الا تحكمتما بحكنا وكذا الحال في جعل بعض
 البروج بيتا لكوكب وبعضها بيتا لكوكب اخر وفي جعل بعض الدرج
 شرفا وبعضها وبالا الى غير ذلك من الامور التي تدعونها فانها كلها على
 تقدير البساطة تحكمت محضه ثم نرد ونقول العلك ان كان بسيطا
 فقد بطل الاحكام التي تزعمونها لما ذكرناه والا بطل علم الهيئة ان مبناه
 ان الفلك بسيط فحركاته بسيطة متشابهة في انفسها والحركات المختلفة
 المشاهدة والمرصودة منها تقتضى محركات مختلفة على اوضاع متفاوتة
 تكون حركة كل واحد منها وحدها متشابهة غير مختلفة ويلزم منها
 حركات متخالفة كما عرفت واذا بطلت الهيئة بطلت الاحكام النجومية
 لانها مبنية على الهيئات المتخيّلة لهم والا فلا اوج ولا حضيض ولا وقوف
 ولا رجوع فكيف يثبت لها احكام مترتبة عليها لا يقال الافلاك وان كانت
 بسيطة متساوية الاجزاء في الماهية فالبروج مكوّبة بالثوابت المتخالفة
 في الطبايع والعبرة في تلك الاحكام ليست بنفس البروج المتوافقة
 الطبيعية بل بقرب كواكبها الثابتة من السيارات وبعدها عنها ومسامتها
 وعدمها فمدار الاحكام المختلفة على اختلاف اوضاع الكواكب السيارة
 بحركاتها من الثوابت المركوزة في البروج لانا نقول البروج كما علمت
 تعتبر من الفلك الاطلس الذي لا كوكب فيه على رأيهم وان امكن ان
 يقال فيه كواكب صغار غير مرتبة فنختلف آثار السيارة بحلولها في
 البروج المختلفة الكواكب لكن لم يقل به احد منهم فان فلت البروج
 المعتمدة فيه وان كانت خالية عن الكواكب الا انها تسامتها كواكب
 متخالفة الطبايع وهذا القدر كاف لاختلاف الاحكام او الآثار فلت تلك
 الكواكب تنزل عن المسامنة بالحركة الطبيعية فيلزم ان ينتقل الاحوال من
 بروج الى اخر وهو بط عندكم ثم انا نقول اختصاص كل كوكب بحجزه

معيّن من اجزاء الفلك يبطل بساطة الافلاك ان لو كانت بسيطة لزم
 الترجيح بلا مرجح وعلى هذا فيعود الاشكال اعنى بطلان الهيئة المتخيلة
 وما يترتب عليه من بطلان الاحكام ، الفرقة الثالثة الثنوية ومنهم
 المجوس فانهم قالوا انه تع لا يقدر على الشرّ والا لكان خيرا وشريرا معا
 فلذلك اثبتوا آلهين كما مرّ تفصيله والجواب انا نلتزم التالى فانه تع
 خالق للخيرات والشرور كلها وانما لا نطلق لفظ الشرور عليه كما لا
 نطلق عليه لفظ خالق القدرة والخنازير مع كونه خالقا لهما لاحد
 الامرين إما لانه بؤهيم ان يكون الشرّ غالبا في فعله كما يقال فلان شرور
 اى ذلك مقتضى تميزته اى طبيعته والغالب على هيجيره اى دأبه
 وعادته وإما لعدم التوقيف من الشرع واسماء الله تع توقيفية ، الفرقة
 الرابعة النظام ومتبعوه قالوا لا يقدر على الفعل القبيح لانه مع العلم
 بقبحه سفه ودونه جهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه تع عنه والجواب
 انه لا قبح بالنسبة اليه فان الكل ملكه فله أن يتصرف فيه على اى وجه
 اراد وان سلم قبح الفعل بالقياس اليه فعابته عدم الفعل لوجود الصارف
 عنه وهو القبح وذلك لا ينفى القدرة عليه ، الفرقة الخامسة ابو قاسم
 البلاخي ومتابعوه قالوا لا يقدر على مثل فعل العبد لانه اما طاعة
 مشتملة على مصلحة او معصية مشتملة على مفسدة او سفه خال عنهما
 او مشتمل على متساويتين منهما والكل منح منه تع والجواب انها اى ما
 نكرتموه من صفات الافعال اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة اليها وصدوره
 بحسب قصدنا ودواعينا واما فعله تع فمنزه عن هذه الاعتبارات فجاز
 ان يصدر عنه تع مثل فعل العبد مجردا عنها فان الاختلاف بالعوارض لا
 ينافي التماثل فى الماهية ولما كان لقايل ان يقول ما صدر عنه من امثال
 افعالنا اما ان يشتمل على مصلحة او مفسدة او يخلو عنهما وعلى التعادير

يكون متصفاً بشيء من الاعتبارات المذكورة اجاب عنه بقوله وهو اى ذلك المثل الصادر عنه خالٍ عن الغرض كسائر افعاله المنزهة عن الاغراض فلا يتتجه ان يقال هناك مصلحة او مفسدة ولا يلزم من عدم ثبوت الغرض العيب انما يلزم ذلك اذا كان الفعل ممن شأنه ان يتبع فعله الغرض لا ممن تعالى عن ذلك ، الفرقة السادسة للجبائية قالوا لا يقدر على عين فعل العبد بدليل التمانع وهو انه لو اراد الله تع فعلاً من افعال العبد يوجد فيه واراد العبد عدمه منه لزم اما وقوعهما فتجتمع النقيضان او لا وقوعهما فيرتفع النقيضان او وقوع احدهما فلا قدرة للاخر على مراده والمقدر خلافة لا يقال يقع مقدر الله تع لان قدرته اعم من قدرة العبد فلا يتصور بينهما مقاومة كما تتصور في قدرتي الهين لانا نقول معنى كون قدرته اعم تعلقها بغير هذا المقدر ولا اثر له في هذا المقدر فهما في هذا المقدر سواء فينقاومان والجواب انه مبني على تأثير القدرة للحادثة وقد بينا بطلانه فراجع الى ما تقدم وعلى تقدير تأثيرهما فتساويهما في هذا المقدر مم بل الله تع اقدر عليه من العبد فتأثير قدرته فيه يمنع تأثير قدرة العبد ولا يلزم من ذلك انتفاء قدرته بالكلية نعم يثبت فيه نوع عاجز وذلك ينافي الالهوية دون العبودية ، المقصد الثالث في علمه تع وفيه بحثان البحث الاول في اثباته وهو متفق عليه بيننا وبين الكفاء وانما نفاه شذمة من قدماء الفلاسفة لا يعبا بهم وسند كره لكن المسلك في اثبات كونه تع عالماً مختلفاً اما المتكلمون فلهم مسلكان الاول ان فعله تع متقن اى مُحْكَم خالٍ عن وجوه الخلل ومشمتمل على حِكْم ومصالح متكثرة وكل من فعله متقن فهو عالم اما الاول اعني انتغان افعاله فظاهر لمن نظر في الآفاق والانفس وتأمل ارتباط العلويات بالسفليات سيما اذا تأمل في الحيوانات وما هديت اليه من مصالحها واعطيت من

الآلات المناسبة لها ويُعِين على ذلك علم التشريح ومنافع خلقة الانسان
 واعصائه التي قد كُسرَت عليها المجلدات واما الثاني وهو ان من كان فعله
 متقنا كان عالما فضروري وبنية عليه ان من رأى خطأ حسنا يتضمن
 الفاظا عذبة رشيقة تدل على معان دقيقة مؤنقة علم بالضرورة ان كاتبه
 عالم وكذلك من سمع خطابا منتظما مناسبا للمقام من شخص يُضطرُّ
 الى ان يجزم بانه عالم فان قبيل المتقن ان اردت به الموافقة للمصلحة من
 جميع الوجوه فمِمَّ أنَّ فعله متقن ان لا شيء من مفردات العالم ومن
 مركباته الا وهشتمل على مفسدة ما ويتضمن خلا وبممكن تصوره على وجه
 اكمل مما هو عليه او الموافقة للمصلحة من بعض الوجوه فلا يدل على
 العلم ان ما من اثر الا وبممكن ان ينتفع به منتفع سواء كان موثرا عالما او
 لا كاحراق النار وتبريد الماء او امرنا ثالثا فبيته لنا ما هو وكيف يدل على
 علم الفاعل ونقول ايضا انه اى دليلك على اثبات علمه منقوض بفعل
 النحل لتلك البيوت المسدسة المتساوية بلا فرجار ومسطر واختبارها
 للمسدس لانه اوسع من المثلث والمربع والمخمس ولا يقع بينها اى بين
 المسدسات فُرَجَّ كما تقع بين المدورات وما سواها من المصنعات وهذا
 الذى ذكرناه لا يعرفه الا للذواق من اهل الهندسة وكذلك العنكبوت
 ينسج تلك البيوت ويجعل لها سدى ولحمة على تناسب هندسى بلا
 آلة مع انه لا علم لهما بما صدر عنهما وما يتضمنه من الحكيم والاجواب
 عن الاول ان المراد بالمتقن ما نشاهده من الصنع الغريب والترتيب
 العجيب الذى يتحير فيه العقول ولا تهتدى الى كمال ما فيه من المصالح
 والمنافع ولا شك في دلالة على علم الصانع ويوضحه ما ذكرنا في مثال
 الكتابة والخطاب ان لا نشترط في الدلالة على العلم خلوة من كل خلل

واشتماله على كل كمال حتى لو أمكن أن يكتب أحسن منه أو يتكلم
 بأفصح منه لم يدل على علم والجواب عن الثاني أنا لا تم عدم علم النحل
 والعنكبوت بما يفعله لجواز أن يخلق الله تع فيهما العلم بذلك
 الفعل الصادر عنهما أو يلهمهما حالا فحالا ما هو مبداء لذلك الفعل
 المسلك الثاني أنه تع قادر لما مرّ وكل قادر فهو عالم لأن القادر هو الذي
 يفعل بالقصد والاختيار ولا يتصور ذلك إلا مع العلم لا يقال كون كل قادر
 عالما ثم أن قد يصدر عن النائم والغافل مع كونهما قادرين عند المعتزلة
 وكثير من الأشاعر فعل قليل متقن اتفاقا وإذا جاز ذلك جاز صدور
 الكثير عنه لأن حكم الشيء حكم مثله ولا عبرة بالقلّة والكثرة لأننا نقول لا
 تم الملازمة أن الضرورة فارقة فإنها تتجاوز صدور قليل من المتقن عن
 قادر غير عالم ولا تتجاوز صدور كثير عنه وأما من جعل النوم صدقا
 للقدرة فالسؤال ساقط عنه وأما الحكماء فلم في اثبات علمه تع أيضا
 مسلكان الأول أنه مجرّد أي ليس جسما ولا جسمانيا كما مرّ في
 التنزيهات وكل مجرّد فهو عاقل لجميع الكليات وقد برهنّا فيما سلف
 على المقدمتين الثاني أنه تع يعقل ذاته وإذا عقل ذاته عقل ما عداه أما
 الأول فلأن التعقل حضور الماهية المجردة عن العلايق المادية للشيء
 المجرّد القائم بذاته وهو حاصل في شأنه تع لأن ذاته مجردة غير غائبة
 عن ذاته فيكون عالما بذاته وأما الثاني فلأنه مبداء لما سواه أي لجميعه
 أما بواسطة أو بدونها والعلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول فيكون عالما
 بذاته وبجميع معلولاته ويرد على المسلك الأول منع الكبرى القائلة بأن
 كل مجرّد عاقل للمفهومات الكلية وبرهانه الذي تمسكوا به قد مرّ ضعفه
 ويرد على المسلك الثاني أنا لا تم أن التعقل ما ذكرتم وتعرفه بذلك
 لا يوجب الجزم بأن حقيقته ذلك ما لم يقم عليه برهان أن غايته أنهم

يعنون بالتعقل ذلك المعنى الذى عرفوه به ولكن من أين لهم أن الحالة
التي نَجدها من انفسنا ونسبها العلم حقيقة ذلك الذى ذكره لا بد
من دليل سلمناه أى سلمنا أن حقيقة العلم ما ذكرتموه لكن لم لا يجوز
أن يشترط فيه التغير بين الحاضر وما حضر هو عنده فلا يكون الشيء
هو عالمًا بنفسه كما اشترط ذلك في اللواس فانها لا تدرك انفسها مع
كونها حاضرة عندها غير غائبة عنها سلمناه أى عدم اشتراط التغير
لكن لا تم أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول والا لزم من العلم
بالشيء العلم بجميع لوازمه القربية والبعيدة لانه اذا علم الشيء علم
لازمه القريب الذى هو معلوله واذا علما معا علم البعيد ايضا لانه
معلولهما نعم يلزم ذلك اذا علم الشيء الذى هو علة وعلم انه علة له
اى للشيء الاخر الذى هو معلول وعلم انه موجود وعلم انه يلزم من
وجود العلة وجود المعلول فح يعلم وجود المعلول قطعاً لكن ما ذكرتم
يدل على انه عالم بذات العلة التى هى ذاته للحاضرة عنده ولا يدل على
ثبوت العلوم الأخر فلم قلتم ان ذلك كله حاصل له حتى يتم مطلوبكم
تنبيةً مسلماً المتكلمين يفيدان العلم بالجزئيات كما يفيدان العلم
بالكلييات وذلك لان الجزئيات كالكليات صادرة عنه على صفة الاتقان
ومقدورة له فيكون عالماً بهما معا وأما مسلماً الحكماء فلا يوجبان
الا علماً كلياً لان ما علم بماهيته المجردة كما استفيد من الاول أو علم
بعلته كما استفيد من الثانى يُعلم علماً كلياً فان المعلوم ماهية كذا اما
وحدها كما فى المسلك الاول أو مع كونها معللة بكذا كما فى المسلك
الثانى والماهية كلية وكونها معللة بكذا كلى ايضا وتقييد الكلى بالكلى
مرات كثيرة لا يفيد الجزئية فضلاً عن تقييده به مرة واحدة وههنا محل
تأمل فانهم زعموا ان العلم التام بخصوصية العلة يستلزم العلم التام
بخصوصيات معلولاته الصادرة عنها بواسطة او بغير واسطة وادعوا ايضا

انتفاء علم الله تع بالجزئيات من حيث هي جزئية لاستلزامه التغير في صفاته الحقيقية فاعترض عليهم بعض المحققين وقال انهم مع ادعائهم الذكاء قد تناقض كلامهم وهنا فان الجزئيات معلولة له كالكليات فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه بها ايضا لكنهم التجاؤا في دفعه الى تخصيص القاعدة العقلية بسبب مانع هو التغير كما هو دأب ارباب العلوم الظنية فانهم يخصصون قواعدهم بموانع تمنع اطرادها وذلك مما لا يستقيم في العلوم اليقينية البحث الثاني ان علمه تع يعم المفهومات كلها الممكنة والواجبة والمنتنة فهو اعم من القدرة لانها تختص بالممكنات دون الواجبات والمنتنعات وانما قلنا بعمومه للمفهومات لمثل ما مر في القدرة وهو ان الموجب للعلم ذاته والمقتضى للمعلومية ذات المعلومات ومفهوماتها ونسبة الذات الى الكل سواء فان كان عالما ببعضها كان عالما بأكملها والمخالف في هذا الاصل ايضا فرق ست الاولى من قال من الدهرية انه لا يعلم نفسه لان العلم نسبة والنسبة لا تكون الا بين شيئين متغايرين هما طرفاها بالضرورة ونسبة الشيء الى نفسه محاذ لا تغاير هناك والجواب منع كون العلم نسبة محضة بل هو صفة حقيقية ذات نسبة الى المعلوم ونسبة الصفة الى الذات ممكنة فان قيل تلك الصفة تقتضى نسبة بين العالم والمعلوم فلا يجوز ان يكونا متكاهدين قلنا هي تقتضى نسبة بينها وبين المعلوم ونسبة اخرى بينها وبين العالم وهما مكنتان كما عرفت واما النسبة بين العالم والمعلوم فهي بعينها النسبة الاولى من هاتين المذكورتين اعتبرت بالعرض فيما بينهما فلا اشكال سلمناه اى كون العلم نسبة محضة بين محله ومتعلقه لكن لا نم ان الشيء لا ينسب الى ذاته نسبة علمية فان التغاير الاعتبارى كاف لتحقق هذه النسبة وكيف لا يكون كذلك وأحدنا يعلم نفسه مع عدم التغاير بالذات لا يقال ذلك اى علمنا بذاتنا جازيئ لتركيب في انفسنا بوجه

من الوجود أى سواء كان تركيبها خارجيا او ذهنيا وكلامنا في الواحد الحقيقي الذى لا تكثر فيه اصلا فلو كان عالما بذاته لزم تحقق النسبة بين الشئ ونفسه قطعاً بخلاف المركب ان فيه كثرة يمكن ان يتصور بينها نسبة فلا يتجده النقص به لانا نقول احدنا على تقدير علمه بنفسه لو كان له نسبة الى كل جزء منه فقد حصل المط ان قد تحقق النسبة

بينه وبين جميع اجزائه وهو عينه والا فلا يعلم الا احد جزئيه فيكون العالم غير المعلوم لان الجزء غير الكل فلا يعلم نفسه والمفروض خلافه فان قلت من اين يثبت التغاير الاعتبارى المصحح للنسبة قلت من حيث ان ذات الشئ باعمار صلاحيتها للمعلومية في الجملة مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة وهذا الفدر من التغاير يكفيها ، التناية من

تلك الفرقى من قال من قدماء الفلاسفة انه لا يعلم شيئا اصلا والا علم نفسه ان يعلم على تقدير كونه عالما بشئ انه بعلمه وذلك يتضمن علمه بنفسه وقد بيننا امتناعه في مذهب الفرقة الاولى لا يقال لا نم ان من علم

شيئا علم انه عالم به والا لزم من العلم بشئ العلم بالعلم بذلك الشئ وهكذا فيلزم من العلم بشئ واحد العلم بامور غير متناهية وهو مح لانا نقول المدعى لزوم امكان علمه به اى بانه عالم وذلك مما لا خفاء فيه

فان من علم شيئا امكنه ان يعلم انه عالم به بالضرورة والا حاز ان يكون احدنا عالما بالمجسطى والمخروطات وسائر العلوم الدقيقة الكثيرة المباحث المثبتة بالدلائل القطعية ولكن لا يمكنه ان يعلم انه عالم

به وان التفت الى ذلك وبالغ في الاجتهاد وذلك سفسطه ظاهرة واذا لزم الامكان يثبت المدعى لان امكان المحج محج والجواب انه ان امتنع منه تع علمه بنفسه منعنا الملازمة وقلنا الضرورة انى ذكرتموها انما هي فيمن يمكنه العلم بنفسه وان امكن له علمه بنفسه منعنا بطلان التالى المتضمن

لهذا العلم الممكن بالفرض وايضا فقد مرّ بطلان ما ذكره من اثبات

انه لا يعلم نفسه ، الثالثة من الفرق المخالفة من قال انه تع لا يعلم غيره مع كونه عالماً بذاته وذلك لان العلم بالشىء غير العلم بغيره اى بغير ذلك الشىء من الاشياء الأخر والآ فمن علم شيئاً علم جميع الاشياء لان العلم به ح عين العلم بها وهو بطل واذا كان العلم بشىء مغايراً للعلم بشىء آخر فيكون له تع بحسب كل معلوم علم على حدة فيكون في ذاته كثرة متحلقة غير متناهية هي العلوم بالمعلومات التى لا تنتهى وذلك مع بالتطبيق والى الجواب انه اى ما ذكرتموه من كثرة العلم كثرة في الاضافات والتعلقات وذلك لانا لا نم تعدد ذات العلم بتعدد المعلومات بل العلم واحد يتعدد تعلقاته بحسب معلوماته وذلك اى تكثر الاضافات والتعلقات لا يمتنع لانها أمور اعتبارية لا موجودة ، الرابعة من تلك الفرق من قال انه تع لا يعقل غير المتناهى ان المعقول متميز عن غيره لان العلم اما نفس التميز او صفة توجبه ولانه لو لم يتميز عن غيره لم يكن هو بالمعقولة اولى منه وغير المتناهى غير متميز عن غيره بوجه من الوجوه والآ لكان له حد وطرف به يتميز وينفصل عن الغير واذا كان له طرف فليس غير متناهى هـ والجواب من وجهين الاول انه معقول من حيث انه غير متناهى يعنى ان المجموع من حيث انه مجموع متميز عن غيره بوصف اللاتناهى ومعقول بحسبه وان كانت آحاده غير متميزة كما ذكرتم وفيه نظر لان ذلك الوصف اعنى اللاتناهى امر واحد عارض لغير المتناهى وهو غير ما صدق عليه انه غير متناهى والنزاع انما وقع فيه لانه الموصوف باللاتناهى لا في ذلك المفهوم العارض لانه موصوف بالوحدة ولما اتجه ان يقال المراد ان مجموع ما صدق عليه معقول باعتبار عارضه لا ان عارضه معقول في نفسه اشار الى دفعه فقال وبالجملة فالنزاع في غير المتناهى تفصيلاً لا اجمالاً وما ذكرتم علم اجمالى لا منارعة فيه لاحد كيف ولا بد منه في الحكم بعدم تميزه الثانى المعقول كل واحد واحد من غير المتناهى وانه متميز عن غيره من تلك الآحاد ومن غيرها ولا يضّر

في تمييز كل واحد واحد عدم تمييز الكل من حيث هو كل ولما لزم من هذا الجواب كون غير المتناهي معلوما له تعد تفصيلا لا اجمالا على عكس الجواب الاول اعرض عنه ايضا فقال ولحق ان نقول لا ثم ان المعقول المتميز يجب ان يكون له حد ونهاية بمتاز به عن غيره وانما يكون كذلك ان لو كان تعقله بتميزه وانفصاله عن غيره بالحد والنهاية وانه مم لان وجوه التمييز لا تنحصر في الحد ، الخامسة منها من قال وهم جمهور الفلاسفة لا يعلم الجزئيات المتغيرة والا فاذنا علم مثلا ان زيدا في الدار الآن ثم خرج زيد عنها فاما ان يزول ذلك العلم وبعلم انه ليس في الدار او يبقى ذلك العلم بحاله والاول يوجب التغيير في ذاته من صفة الى اخرى والثاني يوجب الجهل وكلاهما نقص باجب تنزيهه عنه قالوا وكذا لا يعلم للجزئيات المتشكلة وان لم تكن متغيرة كاجرام الافلاك الثابتة على اشكالها لان ادراكها انما يكون بالآلات جسمانية وكذا الحال في الجزئيات المتشكلة المتغيرة ان قد اجتمع فيها المانعان بخلاف للجزئيات التي ليست متشكلة ولا متغيرة فانه يعلمها بلا محذور كذاته تعد وذوات العقول والجواب منع لزوم التغيير فيه بل التغيير انما هو في الاضافات لان العلم عندنا اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة فعلى الاول يتغير نفس العلم وعلى الثاني تتغير اضافته فقط وعلى التقديرين لا يلزم التغيير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري وهو جايئز وادراك المتشكل انما يحتاج الى آلة جسمانية اذا كان العلم حصول الصورة واما اذا كان اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا حاجة اليها وقد اجاب عنه مشايخ المعتزلة وكثير من الاشاعرة بان العلم بانه وجد الشيء والعلم بانه سيوجد واحد فان من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم انه دخل البلد الان اذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة مريئة له وانما يحتاج احدنا الى علم اخر متجدد بعلم

به انه دخل الان لطربار، الغفلة عن الاول والبارى تع يمتنع عليه الغفلة
فكان علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد فلا يلزم من تغير المعلوم
من عدم الى وجود تغير في علمه وهذا الذي ذكره مأخوذ من قول
الحكماء علمه تع ليس علما زمانيا اى واقعا في زمان كعلم احدنا
بالحوادث المختصة بازمنة متعينة فانه واقع في زمان مخصوص فما حدث
في ذلك الزمان كان حاضرا عنده وما حدث قبله او بعده كان ماضيا او
مستقبلا واما علمه تع فلا اختصاص له بزمان اصلا فلا يكون ثمة حال
وماض ومستقبل فان هذه صفات عارضة للزمان بالقياس الى ما يختص بجزء
منه ان الحال معناه زمان حكيم هذا والماضى زمان هو قبل زمان
حكيم هذا والمستقبل زمان هو بعد زمان حكيم هذا فمن كان علمه
ازليا محيطا بالزمان وغير محتاج في وجوده اليه وغير مختص بجزء معين
من اجرائه لا يتصور في حقه حال ولا ماض ولا مستقبل فانه سيكون عالم
عندهم بجميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة في فيها لا من حيث ان
بعضها واقع في الحال وبعضها في الماضى وبعضها في المستقبل فان العلم
بها من هذه للثبوتية يتغير بل بعلمها علما متعاليا عن الدخول تحت
الازمنة ثابتا ابد الدهر وتوضيحه انه لما لم يكن مكانيا كان نسبه الى
جميع الامكنة على سواء فليس فيها بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط
كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانية لم يتصف الزمان مقبسا
اليه بالمضى والاستقبال والاحصاء بل كان نسبه الى جميع الازمنة سواء
قالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان
وكابن وسيكون بل في حاضرة عنده في اوقاتها فهو عالم بخصوصيات
الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها
الثبوتية ان لا تحقق لها بالنسبة اليه ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا
لا تتغير اصلا كالعالم بالكلية قال بعض الفضلاء وهذا معنى قولهم انه
دعلم للثبات على وجه كلي لا ما توهمه بعضهم من ان علمه محيط

بطلما يعالج الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها وما يتعلق بها من الاحوال
 كيف وما ذهبوا اليه من ان العلم بالعلمه يوجب العلم بالمعلول ينافي ما
توقمونه كما سبقتم اليه الاشارة وقد انكر ابو الحسين البصرى ذلك
الذى ذكره تلك المشايخ من ان علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد
واحتج عليه بوجوه الاول حقيقة انه سيقع غير حقيقة انه وقع بالضرورة
فالعلم به غير العلم به لان اختلاف المتعلقين اى المعلومين يستدعى
اختلاف العلم بهما الثانى ان شرط العلم بانه وقع هو الوقوع وشرط العلم
بانه سيقع هو عدم الوقوع فلو كانا واحدا لم يختلف شرطهما اصلا
فضلا عن التنافي بين شرطيهما وقد يعبر عنه اى عن الوجه الثانى بان من
علم ان زيدا سيدخل البلد غدا وجلس الى مجيء الغد في بيت مظلم
مستديما لذلك العلم فلم يعلم لاجل تلك الظلمة دخول غد له يعلم
انه دخل البلد بذلك العلم المستمر فكيف يكون احدهما عين الاخر
 نعم لو انضم اليه اى الى العلم بانه سيدخل العلم بدخول غد علم من
 هذين العلمين ذلك اى انه دخل فيكون ح هذا العلم متفرعا على العلمين
 السابقين لا عين اولهما وانما لم يجعله وجها ثالثا كما فعله الامام الرازى
 فى الاربعين لان محصولة هو ان العلم بانه سيدخل البلد غدا ليس
 مشروطا بالعلم بمجىء الغد والعلم بانه دخل فى مثالنا هذا مشروط
 به فيكون راجعا الى الوجه الثانى لا وجها على حدة الثالث يمكن العلم
بانه وقع مع الجهل بانه سيقع كما اذا علم للحادث حال حدوثه ولم يشعر
به قبله اصلا وبالعكس كما اذا علم حاله قبل حدوثه ولم يشعر به فى اوانه
 وغير المعلوم اى ما ليس معلوما فى زمان غير المعلوم اى مغاير لما هو
 معلوم فى ذلك الزمان واذا تغاير المعلومان تغاير العلمان وعلى هذا فقد
 رجع الثالث الى الاول والصواب كما هو فى الاربعين انه يمكن العلم بانه عالم
 بانه سيقع مع الجهل بانه عالم بانه وقع وبالعكس وغير المعلوم غير المعلوم

فثبت ح تغاير العلمين ابتداءً ويشهد لما قلناه قوله وقد يعبر عن هذا الثالث بأن قبل الوقوع اعتقاد انه سيفع علم واعتقاد انه واقع جهل وبعد الوقوع بالعكس فتغايراً لتناقى وصفيهما اعنى العلمية والجهلية كتناقى وصفى المعلوماتية والمجهولية الاعتباريين فى الوجه الثالث وقد عدّه الامام الرازى وجهاً برأسه ثم ان ابا الحسن بعد ابطاله جواب مشايخ المعتزلة التزم وقوع التغيير فى علم البارى تع بالمتغيرات وزعم ان ذاته تع يقتضى كونه عالماً بالمعلومات بشرط وقوعها فيحدث العلم بها عند وجودها وينزل عند زوالها ويحصل علم اخر وردّ عليه بانه يلزم منه ان لا يكون البارى تع فى الازل عالماً باحوال وجودات للوادر وهو تجهيل له تع عنه ، السادسة من الفرق المخالفين من قال لا يعلم التجميع بمعنى سلب الكل اى رفع الايجاب الكلى لا بمعنى السلب الكلى كما زعمته الفرقة الثانية ان لو علم كل شىء فاذا علم شيئاً علمَ ايضاً علمه به لان هذا العلم شىء من الاشياء ومفهوم من المفومات وكذا علم علمه بعلمه لانه شىء اخر ويلزم التسلسل فى العلوم والجواب انه تسلسل فى الاضافات لا فى امور موجودة لان العلم من قبيل الاضافة والتعلق عندنا وانه اى تسلسل الاضافات غير ممتنع كما مرّ غير مرّة بل نقول كيف يلزم التسلسل فى الامور الموجودة على تقدير كون العلم صفة حقيقية والحال انه قد يكون علمه بعلمه نفس علمه كما ذهب اليه الامام والقاضى فانهما قالا كل شىئين لا يجوز انفكاكه العلم بهما كالعلم بالشىء والعلم بالعلم به وكالعلم بالتضاد والاختلاف فقد يتعلق بهما علم واحد كما سلف فى مباحث العلم من الموقف الثالث تنبيه العلم صفة زايدة على ذاته تع قايمه به لما مرّ من بيان زيادة الصفات على الاجمال وانكراه المعتزلة بوجوه الاول لو كان له تع علم فاذا تعلق بشىء وتعلق علمنا به فقد تعلقا به من وجه واحد وهو تعلق العلوم بمعلوماتها اما اجمالاً او تفصيلاً فيلزم ح نماثلهما لان كل علمين

تعلقا بمعلوم واحد من جهة واحدة فهما متماثلان ويلزم أما قدمهما معا أو حدوثهما معا لان المتماثلات يجب اشتراكها في اللوالم فان قيل في جوابهم هذا لازم عليكم في العالمية فاذا تعلق عالميته مع بشيء وتعلق به عالميتنا من وجه واحد لزم تماثلهما واشتراكهما في القدم أو للحدوث فما هو جوابكم في العالمية فهو جوابنا في العلم قلنا لهم ان يقولوا في دفع هذا النقص عالميته مع تعلق الذات بالمعلوم وعالميتنا تعلق العلم بالمعلوم فليس اى هذان التعلقان من وجه واحد فلا يكونان متماثلين والجواب انه لا يلزم من الاشتراك في وجه التعلق وطريقه التماثل ان المختلفات بل المتصادقات قد تشترك في لازم واحد فان قيل اذا لم يدل ما ذكرناه على تماثل العلمين فبم يعرف تماثل العلوم قلنا ان كان هناك طريق اخر الى معرفة تماثلها فذلك يتوصل به اليها والا تُوَفَّق كما في سائر الاشياء النى لا سبيل لنا الى معرفتها سلمنا التماثل لكن لا يجب الاشتراك في القدم والحدوث لان المتماثلات قد تختلف فيهما كما في الوجود فان وجوده مع قديم ووجود الممكنات حادث مع تماثلهما وسره ان المتماثلين لا بد ان يتمايزا بشيء فربما كان ذلك الشيء مبداء لحكم مختص الثاني من الوجوه انه مع عالم بما لا نهاية له فاذا فرض ان علمه زايد على ذاته فيلزم ان يكون له علوم موجودة غير متناهية ضرورة ان العلم بشيء غير العلم بشيء اخر والجواب ان التعدد في التعلقات العلمية وفي اضافية فيجوز لاتناهيها واما ذات العلم فواحدة الثالث منها يلزم على تفدير كونه عالما بعلم ان يكون علمه بعلمه ايضا زائدا على علمه وتتسلسل العلوم الموجودة الى ما لا نهاية له والجواب انه في الاضافات لان علمه واحد وله تعلقات بمعلومات لا تتناهي من جملتها علمه الذى يخالفه بالاعتبار دون الذات الرابع لو كان مع ذا علم لكان فوقه عليم واللازم بظ انعافا بيان الملازمة قوله مع وفوق كل نى علم عليم والجواب المعارضة بعونه وما تحمى من اننى ولا تضع الا بعلمه ولا يحيطون بشيء من علمه

وتأويله بالمعلوم خلاف الظاهر أن الله عنده علم الساعة كيف وأنه أي
قوله وفوق كل ذي علم عليم دليل لعظمى عام يقبل التخصيص فيجب
تخصيصه بما عدا الباري تع ليوافق ما ذكرناه من الدليل القطعي على
ثبوت علمه ، المقصد الرابع في أنه تع حتى هذا ما اتفق عليه الكل
من أهل الملل وغيرهم لأنه عالم قادر لما مر من الدلائل وقد اُطبقوا أيضا
عليه أي على أنه عالم الا شريطة لا يُعبأ بهم كما عرفت وكل عالم قادر
فهو حي بالضرورة لكن اختلفوا في معنى حيوته لأنها في حقنا اما اعتدال
المزاج النوعي كما يشعر به كلام الخليل حيث قال المراد من الحيوة ان كان
اعتدال المزاج أو قوة الحس والحركة فهو معقول وان كان امرا ثالثا فلا بد من
تصوره واقامة الدليل عليه واما قوة تتبع ذلك الاعتدال سواء كانت
نفس قوة الحس والحركة او مغايرة لها على ما اختاره ابن سينا كما مر
ولا تتصور الحيوة بشيء من هذه المعاني في حقه تع فقالوا إنما هي كونه
بصحة ان يعلم ويعدر وهو مذهب الحكماء واني للحسين البصري من المعتزلة
وقال الجمهور من اصحابنا ومن المعتزلة انها صفة توجب صحة العلم
والقدرة ان لو لا اختصاصه بصفة توجب صحة العلم الكامل والقدرة
الشاملة لدان اختصاصه بصحة العلم والقدرة الكاملتين المذكورتين
ترجيحا بلا مرجح واجابوا عنه بانه منقوض باختصاصه بتلك الصفة
الموجبة للصحة فانه لو كان بصفة اخرى لزم التسلسل في الصفات
الوجودية هف فلا بد من الانتهاء الى ما لا يكون اختصاصه به بصفة
اخرى فيكون ترجيحا بلا مرجح ولما كان استدلالهم هذا مبتئا على
تمثيل الذات اشار الى بطلانه بقوله والحق ان ذاته تع مخالفة بالحقيقة
لسائر الذات فقد يقتضى هو لذاته الاختصاص بامر فلا يلزم ترجيح من
غير مرجح ومن المعلوم ان ليس جعل ذلك الامر الذي يفتضيه ذاته
لذاته علة صحة العلم اولى من جعلها اي جعل ذلك الامر انثه نظرا الى

قوله ليس صحة العلم فمن اراد اثبات زيادة على نفس الصحة فعليه بالدليل ، المقصد الخامس في انه تع مرید وفيه بحثان الاول في اثبات الارادة ولا بد ههنا من تصورها أولا ثم تقريرها وتحققها بالبرهان ثانيا فقال الحكماء ارادته تع هي نفس علمه بوجه النظام الاكمل ويسمونه عناية قال ابن سينا العناية هي احاطة علم الاول تع بالكل وبما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان للخير في الكل من غير انبعث قصد وطلب من الاول للقف وقال ابو الحسنين وجماعة من رؤساء المعتزلة كالنظام وللمحظ والعلف واني انقاسم ابلخي ومحمود الخوارزمي ارادته تع هو علمه بنفع في الفعل وذلك كما يجده كل عاقل من نفسه ان ظنه او اعتقاده بنفع في الفعل او علمه به يوجب الفعل ويسميه ابو الحسنين بالداعية ولما استحال انظن والاعتقاد في حقه تع انحصر داعيته في العلم بالنفع ونقل عن ابي الحسنين وحده انه قال الارادة في الشاهد زائدة على الداعي وقال الحسنين النجار انه اى كونه مریدا امر عدمي وهو عدم كونه مكرها ومغلوبا وقال الكعبي هي في فعله العلم بما فيه من المصلحة وفي فعل غيره الامر به وقال اصحابنا ووافقهم جمهور معتزلة البصرة انها صفة ثالثة مغابرة للعلم والقدرة توجب تلك الصفة تخصيص احد المقدورين بالوقوع واحتجوا عليه اى على ثبوت تلك الصفة بان الضدين نسبتهما الى القدرة سواء ان كما يمكن ان يقع بها هذا الضد يمكن ان يقع بها ذلك الضد من غير فرق بينهما في امكان الوقوع بها وكل واحد منهما فرض وقوعه بها فان نسبتها الى الاوقات المعينة كلها سواء فكما يمكن ان يقع في وقته الذي وقع فيه يمكن ان يقع قباه وبعده فلا بد لتخصيصه بالوقوع دون ضده ولتخصيص وقوعه بوقته المعين دون سائر الاوقات من ثبوت مخصص يقتضيه والا لزم ترجح احد المتساويين على

الآخر لا يرجح هف وليس ذلك المخصص القدرة لاستواء نسبتها اليهما
 والى الاوقات كلها كما عرفت ولا العلم لانه تبع للوقوع اى العلم بوقوع
 شىء فى وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه لانه ظله وحكاية عنه
 فلا يكون الوقوع تبعاً له والا لزم الدور فاذن هو اى المخصص امر ثالث
 يكون مغايراً للحياة والسمع والبصر والكلام ايضا ان لا يصلح شىء منها
 للتخصيص قطعاً وهو المط فان قيل الارادة من حيث هى ارادة نسبتها
 الى الصديين والى الاوقات سواء ان كما يجوز تعلقها بهذا الصدد يجوز
 تعلقها بالصدد الآخر وكما يجوز ارادة وقوع واحد منهما فى وقت يجوز
 ارادة وقوعه فى وقت آخر فيعود الكلام فيها فيقال لا بد للتخصيص من
 مخصص مغاير للعلم والقدرة والارادة فيثبت صفة رابعة ويلزم التسلسل
 فلما لا نم ذلك اى تساوى نسبة الارادة الى الصديين والاقوات حتى يلزم
 التسلسل بل هي صفة تعلقها باحدهما ووقوعه فى وقت معين لذاتها
 المخصوصة فلا حاجة الى صفة اخرى لا يقال اذا تعلقت الارادة لذاتها
 باحد جانبي الفعل فى وقت معين على وجه مخصوص فيجب ذلك للجانب
 فى ذلك الوقت على ذلك الوجه ويمتنع للجانب الآخر وح يلزم الايجاب
 وسلب الاختيار فلما اى لانا نقول وقد مر مثله وجوب الشىء بالاختيار
 لا ينافى الاختيار بل يحققه لانه فرعه وههنا بحث وهو ان ارادة احد
 الصديين ان كانت مغايرة لارادة الآخر وكانت كل واحدة منهما لذاتها
 متعلقة باحدهما على التعيين اتجه ان يقال اذا لزم احدى الارادتين
 ذات المرید لم يمكن له الارادة المتعلقة بالجانب الآخر بدلا عن الارادة
 الاولى فلا قدرة بمعنى صحة الفعل والترك واذا لم يلزم جاز تجدد الارادة
 وحدوثها وان لم تكن مغايرة لها بل تنعلق ارادة واحدة تارة بهذا وتارة
 بذاك فاذا كان تعلقها باحدهما لذاتها لم ينتصور تعلقها بالآخر ويلزم
 الايجاب وما ذكره من ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه انما
 يصح في القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل كما سبق

تصويره فتذكر وربما قال الحكماء لا نم ان كل علم فهو تبع للوقوع وانما ذلك في العلم الاتفعاى التابع لوجود المعلوم واما العلم الفعلى الذى كلامنا فيه فانه متبوع وسبب لوقوع المعلوم فيصلح ان يكون مخصصا كما اخترناه في البارى سبحانه والاصحاب في جواب الحكماء يدعون الضرورة في استواء نسبة العلم والقدرة الى الطرفين فلا يكون شىء منهما مخصصا وان كان العلم فعليا اليبحث الثاقى ارادته تع قديمة ان لو كانت حادثة فلا شك انها مستندة الى المختار الذى هو ذاته تع لاحتاجت الى ارادة اخرى مستندة الى ارادة ثالثة وهكذا ولزم التس فى الارادات الموجودة وقالت المعتزلة اى للبيانيان وعبد الجبار ومن تابعهم من المعتزلة انها حادثة قائمة بذاتها لا بذاته تع فكانه مأخوذ من قول الحكماء انه عند

وجود المستعد للفيض يحصل الفيض وتوجيه الاخذ على ما نُقل من المصنف ان قيام الصفة بذاتها يستلزم ان لا تكون صفة وهو ضرورى البطلان فكانهم ارادوا بالارادات المعدّات المكتنفة بالممكن الذى يحدث فى المادة وذلك لان المعدّ يخصص وقوع المقدور على صفة معينة بوقت معين يتم فيه الاستعداد المستفاد منه ولا معنى للارادة الا الامر المخصص كذلك والمعدّات قائمة بذواتها فالارادة بهذا المعنى قائمة بذاتها وفيه بُعد لانه خروج عن قانون الملة الى القول بوحود المادة القديمة واختصاص الحوادث باوقاتها على حسب استعداداتها المتعاقبة الى غير النهاية والاطهر ان يقال وجه الاخذ انهم لما سمعوا مقالتهم هذه فهموا ان مخصص الحادث بوقته يجب ان يكون حادثا فيه ان لو كان موجودا قبله لزم الترجيح بلا مرجح ولما اعتقدوا ان مخصص الحوادث ارادته تع حكموا بحدوثها ولما لم يجوزوا قيام الحادث بذاته تع التجاوا الى انها قائمة بذاتها وقالت الكرامية انها حادثة قائمة بذاته تع ويعرف بطلانها بما ذكرنا من لزوم التس فى الارادات على ان قيام الصفة بذاتها غير معقول وقيام الحادث بذاته تع قد مرّ بطلانه خاتمة في ضبط مذاهب المتكلمين

في كونه تع مريدا قال الامام الرازي في الاربعين كونه تع مريدا اما ان
يكون نفس ذاته وهو قول ضرار واما ان لا يكون نفس ذاته وح اما ان
يكون امرا سلبيا وهو احد قولي النجاشي كما مر من كونه غير مغلوب ولا
مكروه واما امرا ثبوتيا ولا بد له من علة لامكانه فيكون اما معللا بذاته
تع وهو القول الاخر له واما معللا بغير ذاته وح اما ان يعلل بمعنى قديم
قائم بذاته تع وهو قول اصحابنا واما بمعنى حادث اما فإيم بذاته تع
وهو قول الكرامية او موجود لا في محل وهو قول الحنابلة وعبد الجبار
من المعتزلة او قائم بذات غير ذات الله تع ولم تر احدا ذهب اليه وبطل
الاول انا نعلمه ونشك في كونه مريدا وبطل الثاني لزوم كون الجماد مريدا
لانه غير مغلوب وبطل الخامس والسادس لزوم انتس في الارادات وبطل
الخاص خاصة انه لا يقوم الحادث بذاته تع والسادس خاصة انه يلزم
عرض لا في محل وان نسبة ما لا محل له الى جميع الذوات سواء فاذا
كانت الارادة قائمة بذاتها فليس كونه تع مريدا بها اولى من كون غيره
مريدا بها وكون ذاته تع لا في محل كتلك الارادة لا يوجب اختصاصه به
لان كونه لا في محل امر سلبى فلا يكون علة للثبوت ، المقصد السادس في
انه تع سميع بصير السمع دل عليه وهو ما علم بالضرورة من دين محمد
عليه السلام فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو حق سائر الضروريات
الدينية والقران وكذا الحديث مما و به بحيث لا يمكن انكاره ولا تأويله
لانه معلوم ضرورى فلا اشتباه فيه وقد احتج عليه بعض الاصحاب بانه
تع حتى وكل حتى يصح اتصافه بالسمع والبصر ومن صح اتصافه بصفة
اتصف بها او بصدها وصد السمع والبصر هو الصمم والعمى وانهما من
صفات النفس فامتنع اتصافه تع بهما فوجب اتصافه بالسمع والبصر

ويتوقف هذا الاحتجاج على مقدمات لا صحتها لها الاولى انه حتى بحيوية
 مثل حيوتنا المصححة للاتصاف بالسمع والبصر وانه ممنوع ان حيوته
 مخالفة لحيوة غيره فلا يجب كونها مصححة لذلك الاتصاف ولهذا
 لا يصح عليه بسبب حيوته الجهل والظن والشهوة والنفرة مع صحتها
 علينا بسبب حيوتنا المقدمة الثانية ان الصمم والعمى صدان لهما وهو
 ايضا ممنوع بل هما عدم ملكة لهما فلا يلزم من خلوه عن السمع والبصر
 اتصافه بهما لجواز انتفاء القابلية رأسا واما اتصافه بعدمهما مع انتفاء
 القابلية فانه ليس بنقص عندنا كيف وهو اول المسئلة المتنازع فيها
 بيننا المقدمة الثالثة ان الحل لا يخ من الشيء وضده وهو دعوى بلا دليل
 عليها وقد تقدم ضعفه بان الهواء خال عن الالوان والطعوم المتصادمة
 كلها المقدمة الرابعة انه منزّه عن النقايس كلها والعمدّة في اثباته
 الاجماع على ان ساحة عزته مبرّاة عن شوايب النقص وح فليعول عليه
 اى على الاجماع في هذه المسئلة ابتداء ان قد اطبقوا على انه تع سميع
 بصير واذا اكتفوا بالاجماع يُكفون مؤنة سائر المقدمات كيف وحجّية
 الاجماع الدال على الشيء ان اثبتناها بالظواهر من الآيات والاحاديث
 التي تدل على حجّية الاجماع فالظواهر الدالّة على السمع والبصر اقوى
 منها اى من الظواهر الدالّة على حجّية الاجماع ان يتّجه على هذه
 اعتراضات كثيرة يُحتاج الى دفعها فلا معنى للعدول عما هو اقوى في اثبات
 المدعى الى التمسك بشيء يحتاج في اثباته الى ما هو اضعف لانه تطويل
 للمسافة مع التشبث بالاضعف وان اثبتناها اى حجّية الاجماع بالعلم
 الضرورى من الدين فذلك العلم الضرورى ثابت في المسئلة التي نحن
 فيها سواء بسواء فلا حاجة بنا في اثبات السمع والبصر الى التمسك
 بالاجماع ثم التمسك في حجّيته بالعلم الضرورى فانه تطويل بلا طائل

بل نقول ابتداءً هو ما علم من الدين بالضرورة كما ذكرناه تنبيهاً قد تقدم في مباحث العلم أن طائفة يزعمون أن الإدراك أعنى السمع والبصر وسائر أخواتهما نفس العلم بمتعلقه الذي هو المدرك وقد أبطلناه باننا إذا علمنا شيئاً علماً تاماً جلياً ثم ابصرناه فانا نجد بالبداية بين الحالتين فرقا ونعلم بالضرورة أن الحالة الثانية تشتمل على أمر زايد مع حصول العلم فيهما فذلك الزايد هو الإبصار واللمس في هذا الإبطال مناقشته قد مرت هناك فهؤلاء زعموا أن السمع والبصر نفس العلم بالمسموع والمبصر عند حدوثهما فيكونان حادثين وراجعين إلى العلم لا صفتين زائدتين عليه وفي الحاصل اتفق المسلمون على أنه تع سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة والكعبي وأبو الحسين البصري ذلك عبارة عن علمه تع بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم وقال نافذه أراد فلاسفة الاسلام فان وصفه تع بالسمع والبصر مستفاد من النقل وانما لم يوصف بالدوق والشم واللمس لعدم ورود النقل بها وإذا نظر في ذلك من حيث العقل لم يوجد له وجه سوى ما ذكره هؤلاء فان اثبات صفتين شبيهتين بسمع للحيوانات وبصرها ما لا يمكن بالعقل والأولى أن يقال لما ورد النقل بهما آتماً بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما احتج على نفيهما عنه تع بوجهين الأول انهما تأثر للحاسة عن المسموع والمبصر أو مشروطان به كسائر الاحساسات وأنه أي التأثر المذكور مح في حقه تع والجواب منع ذلك ان المعلوم انهما لا يحصلان لنا إلا مع التأثر ولا يلزم من حصولهما مقارناً للتأثر فينا كونهما نفس ذلك التأثر أو مشروطين به وان سلمنا انه كذلك في الشاهد فلم قلتم انه في الغائب كذلك فان صفاته تع مخالفة بالحقيقة لصفاننا فجاز أن لا يكون سمعه وبصره نفس التأثر ولا مشروطاً به الثاني اثبات السمع والبصر

في الازل ولا مسموع ولا مبصر فيه خروج^٥ عن المعقول والجواب ان انتفاء
 التعلق في الازل لا يستلزم انتفاء الصفة فيه كما في سمعنا وبصرنا فان
 خلوهما عن الادراك بالفعل في وقت لا يوجب انتفاءهما اصلا في ذلك
 الوقت ، المقصد السابع في انه تع متكلم والدليل عليه اجماع الانبياء
 عليهم السلام عليه فانه تواتر انهم كانوا يثبتون له الكلام ويقولون انه
 تع امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام
 فثبت المدعى فان قيل صدق رسول الله موقوف على تصديق الله اياه
 ان لا طريقة الى معرفته سواه وانه اى تصديق الله اياه اخباره عن كونه
 صادقا وهو اى هذا الاخبار كلام خاص له تع فاذا قد توقف صدق
 الرسول على كلامه تع فاثبات الكلام لله تع سبحانه به اى بصدق الرسول
 دور قلنا لا نم ان تصديقه له كلام بل هو اظهار المعجزة على وفق دعواه
 فانه يدل على صدقه ثبت الكلام بان يكون المعجزة من جنسه كالقران
 الذى يعلم اولا انه معجزة خارجة عن قوة البشر ثم يعلم به صدق
 الدعوى ام لم يثبت كما اذا كانت المعجزة شيئا اخر ثم ان ههنا قياسين
 متعارضين احدهما ان كلام الله تع صفة له وكل ما صفة له فهو قديم
 فكلامه تعالى قديم وثانيهما ان كلامه مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في
 الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تع حادث فافترق المسلمون
 الى فرقتين اربع ففرقتان منهم ذهبوا الى صحة القياس الاول وقدحت واحدة
 منهما في صغرى القياس الثانى وقدحت الاخرى في كبراه وفرقتان اخريان
 ذهبوا الى صحة الثانى وقدحوا في احدى مقدمتى الاول على التفصيل
 المذكور والى ما ذكرناه اشار المص بقوله ثم قال الحنايلة كلامه تع حرف
 وصوت يقومان بذاته وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا
 الجلد والغلاف قديمان فضلا عن المصحف فهولاء صححوا القياس الاول
 ومنعوا كبرى القياس الثانى وهذا بظ بالضرورة فان حصول كل حرف من

الحروف التي نركب منها كلامه على زعمهم مشروط بانقضاء الآخر منها
فيكون له اى للحرف المشروط اهل فلا يكون قديما وكذا يكون للحرف
الآخر انقضاء فلا يكون هو ايضا قديما بل حادثا فكذا المجموع المركب
منها اى من الحروف التي لها اول زمان وجود او آخره او اجتمعا معا فيها
فيكون حادثا لا قديما والكرامية وافقوا للحنابلة في ان كلامه حروف
واصوات وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تع لتجويزهم
قيام للوادي به فقد قالوا بصحة القياس الثاني وقد حوا في كبرى القياس
الاول وقالت المعتزلة كلامه تع اصوات وحروف كما ذهب اليه الفرقان
المذكورتان لكنها ليست قائمة بذاته تع بل يخلقها الله في غيره كاللوح
المحفوظ او جبر اهل او النبي عليه السلام وهو حادث كما ذهب اليه
الكرامية خلافا للحنابلة فهم ايضا صححوا القياس الثاني لكنهم قد حوا
في صغرى القياس الاول وهي ان كلامه تع صفة له وهذا الذى قالته
المعتزلة لا ننكوه نحن بل نقول به ونسميه كلاما لفظيا ونعترف بحدوثه
وعدم قيامه بذاته تع لكننا نثبت امرا وراء ذلك وهو المعنى القايم بالنفس
الذى يعبر عنه بالفاظ ونقول هو الكلام حقيقة وهو قديم قايم بذاته تع
فنمنع صغرى القياس الثاني ونزعم انه غير العبارات ان قد تختلف
العبارات بالازمنة والامكنة والاقوام ولا يختلف ذلك المعنى النفسى بل
نقول ليس ينحصر الدلالة عليه في الالفاظ ان قد يدل عليه بالاشارة
والكتابة كما يدل عليه بالعبارة والطلب الذى هو معنى قايم بالنفس
واحد لا يتغير مع تغير العبارات ولا يختلف باختلاف الدلالات وتغير
المتغير غير المتغير اى ما ليس متغيرا وهو المعنى النفسى مغاير للمتغير
الذى هو العبارات ونزعم انه اى المعنى النفسى الذى هو الخبر غير العلم
ان قد يُخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه وان المعنى
النفسى الذى هو الامر غير الارادة لانه قد يامر الرجل بما لا يريد
كالمختبر لعبدته هل يطيعه ام لا فان مقصود ماجرد الاختيار دون الانيان

بالمأمور به والمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه فد يأمره وهو يريد
أن لا يفعل المأمور به ليظهر عذره عند من يلومه واعتراض عليه بان
الموجود في هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته ان لا طلب فيهما أصلا
كما لا ارادة قطعا فان هو اى المعنى النفسى الذى يعبر عنه بصيغة
الخبر والامر صفة ثالثة مغايرة للعلم والارادة قائمة بالنفس ثم نؤمن انه
قديم لامتناع قيام الحوادث بذاته تع قال المص ولو قالت المعتزلة انه
اى المعنى النفسى الذى يغاير العبارات فى الخبر والامر هو ارادة فعل
يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما اخبر به او يصير
سببا لاعتقاده ارادته اى ارادة المتكلم لما امر به لم يكن بعيدا لان ارادة
فعل كذلك موجودة فى الخبر والامر ومغايرة لما يدل عليها من الامور
المتغيرة والمختلفة وليس يتتجه عليه ان الرجل قد يخبر بما لا يعلم
او يامر بما لا يريد وح لا يثبت معنى نفسى يدل عليه بالعبارات مغاير
للارادة كما يدعيه الاشاعرة لكتى لم اجده فى كلامهم بل الموجود فيه ان
مدلول العبارات فى الخبر راجع الى العلم القايم بالمتكلم وفى الامر راجع الى
ارادة المأمور به وفى النهى الى كراهة المنهى عنه فلا يثبت كلام نفسى
مغاير لباقى الصفات وقد مر ما فيه اذا عرفت هذا الذى قرناه لك
فاعلم ان ما يقوله المعتزلة فى كلام الله تع وهو خلق الاصوات والحروف
الدالة على المعانى المقصودة وكونها حادثة فايمة بغير ذاته تع فنحن
نقول به ولا نزاع بيننا وبينهم فى ذلك كما مر آنفا وما نقوله نحن ونثبتنه
من الكلام النفسى المغاير لساثر الصفات فهم ينكرون ثبوته ولو سلموه لم
ينفوا قدمه الذى ندعيه فى كلامه تع فصار محل النزاع بيننا وبينهم
نقى المعنى النفسى واثباته فاذن الادلة الدالة على حدوث الالفاظ انما
تفيدهم بالنسبة الى الحنابلة القايلين بقدم الالفاظ واما بالنسبة اليينا
فيكون نصبا للدليل فى غير محل النزاع واما ما دل على حدوث القران
مطلقا بلا تقييد بالنفسى او اللفظى فحديث يمكن حمله على حدوث

الالفاظ لا يكون لهم حاجة علينا ولا يجدي عليهم اى لا يعطى عليهم
فايدة وجدوى بالقياس اليها الا ان يبرهنوا على عدم المعنى الزايد على
العلم والارادة وح ينفعهم ان على هذا التقدير ينحصر القران في هذه
 الالفاظ والعبارات ولا سبيل لهم الى هذا البرهان فلا حاجة لهم ايضا في
 تلك الادلة المطلقة لكننا نذكر بعض ادلتهم التي من هذا القبيل ونجبب
 عنها تدميلا للصماعة الكلامية وتثبيتا لطلاب الحف في مزالف الاوهام
وهو من المعقول والمنقول اما المعقول فوجهان الاول الامر والخبر في الازل ولا
مامور ولا سامع فيه سفة فكيف يتصور ثبوته لله سبحانه الثاني لو كان
كلامه تع قديما لاستوى نسبته الى جميع المتعلقات لانه ح يكون كالعلم
في ان تعلفه بمتعلقاته يكون لذاته فكما ان علمه يتعلق بجميع ما
يصح تعلقه به كذلك كلامه بتعلق بكل ما يصح تعلقه به ولما كان
للسن والقبح بالشرع صح في كل فعل ان يور به وان ينهى عنه فيلزم
تعلق امره ونهيه بالافعال كلها فيكون كل فعل مامورا به ومنهيا عنه معا
هذا خلف وقد وقع في بعض النسخ كالعلم والقدرة وهو سهو من القلم
فان القدرة كما صرح به فيما بعد لا يجب تعلقها بكل ما يصالح ان
يتعلق به بخلاف العلم والجواب عن الاول ان ذلك السفة الذي
ادعيتومه انما هو في اللفظ واما الكلام المفسى فلا سفة فيه كطلب التعلم
من ابن سيولد ويرد عليه ان ما يجده احدنا في باطنه هو العزم على
الطلب وماخيله وهو ممكن وليس بسفة واما نفس الطلب فلا شك في تونه
سفا بل فيل هو غير ممكن لان وجود الطلب بدون من يطلب منه سىء
محال والجواب عن الثاني ان الشىء القديم الصالح للامور المتعددة قد
يتعلق ببعض من تلك الامور دون بعض كالقدرة القديمة فانها تتعلق
ببعض المقدرات وهو ما تعلقت الارادة به منها دون بعض فان قيل
مخصص القدرة هو الارادة فلا بد في الكلام ابضا من مخصص ويعود الكلام
اليه ويلزم التسلسل قلنا تعلق الكلام ببعض دون اخر كتعلق الارادة

لذاتها ببعض ما يصح تعلقها به دون بعض فلا تس على ما مر وأما المنقول فوجوه الأول القرآن ذكر لقوله تع وهذا ذكر مبارك وقوله تع وأنه لذكر لك ولقومك مع قوله تع ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث وما ياتيهم من ذكر من الرحمن محدث فانهما يدلان على ان الذكر محدث فيكون القرآن محدثا الثاني قوله تع انما امرنا اذا اردنا شيئا ان نفعل له كن فيكون ان معناه اذا اردنا شيئا قلنا له كن فيكون قوله كن وهو قسم من كلامه متاخرا عن الارادة الواقعة في الاستقبال لكونه جزأ له ويكون حاصله قبيل كون الشيء اى وجوده بقرينة الغاء الدالة على الترتيب بلا مهلة وكلاهما بوجب الحدوث اما التأخر عن الارادة الحادثة في المستقبل فلان التأخر عن الشيء بوجب للحدوث خصوصا اذا كان ذلك الشيء حادثا واقعا في الاستقبال واما التقدم على الكائين للحادث بمدته يسيرة فظاهر ايضا دللته على الحدوث انثالث قوله تع وان قال ربك للملائكة وان ظرف زمان ماض فيكون قوله الواقع في هذا الظرف مختصا بزمان معين والمختص بزمان معين محدث الرابع كتاب احكمت آياته ثم فصلت فانه يدل على ان القرآن مركب من الايات التى هى اجراء متعاقبة فيكون حادثا وكذا قوله انا انزلناه قرانا عربيا يدل على ان كلام الله تع قد يكون عربيا تارة وعبريا اخرى فيكون متغيرا وذلك دليل حدوثه الخامس حتى يسمع كلام الله فانه يدل على ان كلامه مسموع فيكون حادثا لان المسموع لا يكون الا حرفا وصوتا السادس انه اى القرآن معجز اجماعا ويجب مقارنته للدعوى حتى يكون تصديقا للمدعى فى دعواه فيكون حادثا مع حدوثها والاى وان لم يكن مقارنا لها حادثا معها بل يكون قديما سابقا عليها فلا اختصاص له به اى بذلك المدعى وتصديقه السابع انه اى القرآن موصوف بانه منزل وتنزيل وذلك بوجب حدوثه لاستحالة الانتقال بالانزال والتنزيل على

صفاته القديمة القائمة بذاته تعد الثامن قوله عليه السلام في دعائه
يا ربّ القرآن العظيم ويا ربّ طه ورس فالقران مرذوب كلاً وبعضاً والمرذوب
محدث اتفاقاً التاسع أنه تع أخبر بلفظ الماضي نحو أنا أنزلناه أنا أرسلناه
ولا شك أن لا أنزل ولا ارسال في الازل فلو كان كلامه قديماً لكان كذباً لأنه
أخبار بالوقوع في الماضي ولا يتصور ما هو ماض بالقياس الى الازل العاشر
النسخ حذف باجماع الأمة وواقع في القرآن وهو رفع أو انتهاء ولا شيء منهما
يتصور في القديم لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه والامام الرازي جعل
هذين الوجهين في الاربعين من الأدلة المعقولة والحق ما اختاره المص
والجواب عن الوجوه العشرة أنها تدل على حدوث اللفظ كما لا يخفى
على المتأمل وهو غير المتنازع فيه كما مرّ بتحقيقه تنبيه كلامه تع واحد
لما مرّ في القدرة من أنها لو تعددت لاستندت الى الذات اما بالاختيار او
بالايجاب وهما باطلان اما الاول فلان القديم لا يستند الى المختار واما
الثاني فلان نسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء قيلزم وجود قدر لا
تتناهى واما انقسامه الى الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء فانما هو
بحسب التعلق فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشيء على وجه
مخصوص يكون خبراً وباعتبار تعلقه بشيء آخر على وجه آخر يكون
امراً وكذا الحال في البواقي وقيل كلامه خمسة هي الاقسام المذكورة
وقال ابن سعيد من الاشاعرة هو في الازل واحد وليس متصفاً بشيء من
تلك الخمسة وانما بصير احدها فيما لا يزال وأورد عليه انها انواعه فلا
يوجد دونها ان الجنس لا يوجد الا في ضمن شيء من انواعه والجواب
منع ذلك في انواع تحصل بحسب التعلق يعنى انها ليست انواعاً
حقيقية له حتى يلزم ما ذكرتم بل هي انواع اعتبارية تحصل له بحسب
تعلقه بالاشياء فجاز ان يوجد جنسها بدونها ومعها ابضا فليس كلام
ابن سعيد ببعيد جداً كما توهموه تفريعاً على ثبوت الكلام لله تع وهو
انه بمتنع عليه الكذب اتفاقاً اما عند المعتزلة فلوجهين الاول انه

اى الكذب فى الكلام الذى هو عندهم من قبيل الافعال دون الصفات
 قبيح وهو سبحانه لا يفعل القبيح وهو بناء على اصلهم فى اثبات حكم
 العقل بحسن الافعال وقبحها مقبسة الى الله تع وستعرف بدلالته الثانى انه
 مناف لمصلحة العالم لانه ان جاز وقوع الكذب فى كلامه ارتفع الوثوق
 على اخباره بالثواب والعقاب وسائر ما اخبر به من احوال الآخرة والاولى وفى
 ذلك فوائد مصالح لا تحصى والاصح واجب عليه تع عندهم فلا يجوز
 اخلاله به والجواب منع وجوب الاصلح ان لا يجب عليه شىء اصلا بل
 هو متعال عن ذلك قطعا واما امتناع الكذب عليه عندنا فثلاثة اوجه
 الاول انه نقص والنقص على الله محال اجماعا وايضا فيلزم على تقدير ان
 يقع الكذب فى كلامه ان نكون نحن اكمل منه فى بعض الاوقات اعنى
 وقت صدقنا فى كلامنا وهذا الوجه انما يدل على ان الكلام النفسى
 الذى هو صفة قائمة بذاته يكون صادقا والآ لزم النقصان فى صفاته تع
 مع كمال صفتنا ولا يدل على صدقه تع فى الحروف والكلمات التى يخلقها
 فى جسم دالة على معانٍ مقصودة ولما كان لغايل ان بقول خلف الكاذب
 ايضا نقص فى فعله فيعود المحذور بعينه اشارة الى دفعه بقوله واعلم انه لم
 يظهر لى فرق بين النقص فى الفعل وبين القبح العقلى فيه فان النقص فى
 الافعال هو القبح العقلى بعينه فيها وانما تختلف العبارة دون المعنى
 فاصحابنا المنكرون للقبح العقلى كيف يتمسكون فى دفع الكذب عن
 الكلام اللفظى بلزوم النقص فى افعاله تع الثانى انه لو اتصف بالكذب
 لكان كذبه قديما ان لا يقوم الحوادث بذاته تع فيلزم ان يمتنع عليه
 الصدق المقابل لذلك الكذب والآ جاز زوال ذلك الكذب وهو مح فان
 ما ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم وهو امتناع الصدق عليه بط فانا
 نعلم بالضرورة ان من علم شىئا امكن ان يخبر عنه على ما هو عليه وهذا
 الوجه الثانى ايضا انما يدل على كون الكلام النفسى صدقا لانه القديم
 واما هذه العبارات الدالة على الكلام النفسى فلا دلالة على صدقها لانها

حادثة فياجوز زوالها بحدوث الصديق الذي يقابلها مع ان الاله عندنا هو بيان صدقها الثالث وعليه الاعتماد لصحتها ودلالته على الصديق في الكلام النفسى واللفظى معا خبر النبى عليه السلام بكونه صادقا في كلامه كله وذلك اى خبره عليه السلام بصدقه مما يعلم بالضرورة من الدين فلا حاجة الى بيان اسناده وصحته ولا الى تعيين ذلك لخبر بل نقول تواتر عن الانبياء كونه تع صادقا كما تواتر عنهم كونه متكلما فان قيل صدق النبى انما يعلم بتصديقه تع له وانما يدل تصديقه اياه عم على الصديق اى صدق النبى ان امتنع عليه تع الكذب ووجب ان يكون كلامه صادقا فصدق النبى انما يعرف بصدق الله فيلزم الدور اذا ثبت صدقه تع بصدق النبى كما فعلتم قلنا التصديق بالمعجزة كما مر فهو تصديق فعلى لا قولى ودلالته على الصديق دلالة عادية لا يتطرق اليها شبهة كما ستقف عليه ، واعلم ان للمص مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تع على وفق ما اشار اليه في خطبة الكتاب ومحصولها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القابم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالاتها على ما هو كلام حقيقى حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا لكنها ليست كلامه تع حقيقة وهذا الذى فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم انكار كلامية ما بين دقتى المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تع حقيقة وكعدم المعارضة والتحدى بكلام الله للقبضى وكعدم كون المعروض والحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن فى الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثانى فيكون الكلام النفسى عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا وايما بذات الله تع وهو مكتوب فى المصاحف مفروض باللسن محفوظ فى الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة

وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فاجوابه ان ذلك الترتب
انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والادلة
الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا
بين الادلة وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخروا اصحابنا
الا انه بعد التأمل يعرف حقيته تم كلامه وهذا الماحيل لكلام الشبني
ما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الافدام ولا شبهة
في انه اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد المئة المقصد اثامن
في صفات اختلف فيها وفيه مقدمة ومسائل احدى عشرة فالمقدمة هي
انه هل لله صفة وجودية زائدة على ذاته غير ما ذكرنا من الصفات السبع
التي هي للحيوة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام فمنعه بعض
اصحابنا مقنصرا في نفيها على انه لا دليل عليه اى على ثبوت صفة اخرى
فيوجب نفيه ولا يخفى ضعفه لما مر من ان عدم الدليل عندك لا يفيد
وعدمه في نفس الامر ممنوع وان سلم لم يفد ايضا لان انتفاء المنزوم لا
يستلزم انتفاء لازمه ومنهم من زاد على ذلك فاستدل على نفيها بان قال
نحن مكلفون بكمال المعرفة وانما يحصل بمعرفة جميع صفاته فلو كان له
صفة غير ما ذكرنا لعرفناها لكننا لا نعرفها بل لا طريق لنا الى معرفة
الصفات سوى الاستدلال بالافعال والتجربة عن النقابص ولا يدل شئ
منهما على صفة زائدة على ما ذكر والاجواب منع التكليف بكمال معرفته
ان هو اى التكليف بقدر وسعنا فنحن مكلفون بان نعرف من صفاته ما
يتوقف تصديق النبي على العلم به لا بمعرفة صفات اخرى او بان نفول
سلمنا تكليفنا بكمال معرفته لكن لا يلزم من التكليف به حصوله من
جميع المكلفين بل ربما يعرفه معرفة كاملة بعض منهم كالانبياء والكاملين
من انواعهم دون بعض وهو من عداهم وهؤلاء وان كانوا هم الاكثرين ولكن
لا يمتنع كثرة الهالكين بسبب ترك ما كلفوا به من كمال معرفته واقبت
بعض من المتكلمين صفات اخر بيانها تلك المسائل الاحدى عشرة

الأولى البقاء أتفقوا على أنه تع باي لكن اختلفوا في كونه صفة ثبوتية
 زائدة كما أشار اليه بقوله أثبتته الشيخ أبو الحسن الأشعري وأتباعه
 وجمهور معتزلة بغداد صفة وجودية زائدة على الوجود أن الوجود
 منتهى دونه أي دون البقاء كما في أول الحدوث بل يتجدد بعده صفة
 هي البقاء واجيب عنه بأنه منفوض بالحدوث فإنه غير الوجود لتخفف
 الوجود بعد الحدوث يعني أن البقاء حصل بعد ما لم يكن والحدوث
 زال بعد أن كان لأنه الخروج من العدم إلى الوجود عند الشيخ لا مسبوقية
 الوجودية فلو دل ذلك الذي ذكرتموه في البقاء على كونه وجوديا رأيدا
 لكان للحدوث أيضا وجوديا رأيدا لما ذكرناه لأن العدم بعد الحصول
 كالحصول بعد العدم في الدلالة على الوجود في الجملة إذ حاصلهما الانتقال
 الواقع بين العدم وما يقابله أعنى الوجود ولزم التسلسل في الحدوثات
 الوجودية ضرورة أن الحدوث لا بد أن يكون حادثا مع أن الشيخ معترف
 بأن الحدوث ليس أمرا رأيدا وحله بعد نفضه أن تتجدد الاتصاف بصفة
 لا تقتضي كونها وجودية كتجدد معية البارئ مع الحوادث وكذا زواله
 أيضا لا يفتضيه وذلك كله تجوز الاتصاف بالعدميات وزوال ذلك الاتصاف
 ونعاه أي نفي كون المعاء صفة وجودية زائدة القاضي أبو بكر والامامان
 امام الحرمين والامام الرازي وجمهور معتزلة البصرة وقالوا البقاء هو نفس
 الوجود في الرمان الثاني لا امر زائد عليه لوجهين الأول لو كان البقاء رأيدا
 لكان له بعاء أن لو لم يكن البقاء باقيا لم يكن الوجود باقيا لأن كونه
 باقيا إنما هو بواسطة البقاء والمفروض زواله وح تسلسل البقاءات المترتبة
 الموجودة معا والجواب أن بعاء تبعاء نعس البقاء كما قيل في وجود
 الوجود ووجوب الوجوب وامكان الامكان فلا تسلسل أصلا ويرد على هذا
 الجواب أن ما تكرر نوعه يجب كونه اعتباريا كما مر الثاني لو احتاج البقاء
 على تقدير كونه وجوديا إلى الذات لزم الدور لأن الذات محتاج إلى البقاء
 أيضا فإن وجوده في الرمان الثاني معتدل به وآلا أي وان لم يحتج البقاء

الى الذات لكان الذات محتاجا اليه وكان هو مستغنيا عن الذات مع استغناؤه عن غيره ايضا فكان البقاء هو الواجب الوجود لانه الغنى المطلق دون الذات والجواب منع احتياج الذات اليه وما قيل من ان وجوده في الزمان الثاني معتل به من غاية ما في الباب ان وجوده فيه لا يكون الا مع البقاء وذلك لا يوجب ان يكون البقاء علة لوجوده فيه ان يجوز ان يكون تحققهما معا على سبيل الاتفاق واليه الاشارة بقوله وان اتفق تحققهما معا تنبيه اثبات البقاء قد يفسر بان الوجود في الزمان الثاني امر زايد على الذات يريد ان المثبتين للبقاء يفسرونه تارة باستمرار الوجود ويدعون ان الوجود في الزمان الثاني زايد على الذات واخرى بانه معنى زايد يعلل به الوجود في الزمان الثاني واول الوجهين للنافين ينفي المعنى الاول من معنوي البقاء لان الاستمرار اذا لم يكن باقيا لم يكن الوجود مستمرا ولا ينفي الثاني لان البقاء اذا كان امرا يعلل به الوجود في الزمان الثاني لا يستلزم ان يكون له بقاء آخر والوجه الثاني منهما ينفي المعنى الثاني دون الاول ان لا يلزم من استمرار الوجود وكونه زائدا على الذات احتياج الذات في وجوده الى البقاء الذي هو الاستمرار فلا يلزم الدور الصفة الثانية القدم واحاله الجمهور متفقين على انه تع قديم بنفسه لا بقدم وجودي زايد على ذاته واثبتته ابن سعيد من الاشاعرة ودليله على كونه صفة وجودية زائدة ما مر في البقاء وتصويره ههنا ان يقال القديم قد يطلق على المتقدم بالوجود اذا تطاول عليه الامد ومنه قوله تع كالعرجون القديم والجسم لا يوصف بهذا العدم في اول زمان حدوثه بل بعده فقد تجدد له القدم بعد ما لم يكن فيكون موجودا زائدا على الذات فكذا القدم الذي هو التقدم بلا نهاية لا بماجرد مدة متطاولة بابطائه اي ما مر مع ابطاله فلا حاجة الى اعادة شيء منهما وحمل ما مر على الوجهين السابقين مما لا وجه لصحته والذي يخصه اي يختص بابطاله انه ان اراد به اي بالقدم انه لا اول له فسلبى فلا يتصور كونه

وجودها أو انه صفة لاجلها لا يختص البارى سبحانه بحيز كما فسره اى
 كما فسر كلام ابن سعيد بذلك الشيخ ابو اسحق الاسفرائنى فانه قال
 معنى كلامه انه تع مختص بمعنى لاجله ثبت وجوده لا فى حيز كما ان
 المتحيز يختص بمعنى لاجله كان متحيزاً ولا يخفى عليك ان هذا
 التفسير بعيد جداً عن دلالة زيادة القدم عليه فكذلك يكون القدم
 امراً سلبياً ان مرجعه ح الى وجوده لا فى حيز فان قلت هذا السلبى معلل
 بالقدم لا نفسه قلت ان الصفات السلبية لا تعلل بخلاف الثبوتية أو
 غيرهما من المعاني فالتصوير اى فعلية تصوير ذلك المعنى المراد أولاً ثم
 التقرير والتحقيق باقامة الدليل عليه ثانياً هذا الذى اوردناه ههنا فى
 ابطاله منضم الى ما سبق فى مباحث الامور العامة من انه اى القدم
 امر اعتبارى لا وجود له فى الخارج فانه يدل على بطلان مذهبه ودليله ايضا
 الصفة الثالثة الاستواء لما وصف تع بالاستواء فى قوله الرحمن على العرش
 استوى اختلف الاصحاب فيه فقال اكثرهم هو الاستيلاء وبعود الاستواء
 ح الى صفة القدرة وقال الشاعر

قد استوى عمرو على العراق

من غير سيف ودم مهراق

اى استولى وقال الآخر

فلما علونا واستوينا عليهم

تركناهم صرعى لنسر وطارير

اى استولينا لا يقال الاستواء بمعنى الاستيلاء يشعر بالاضطراب والمقاومة
 والمغالبة اى يشعر بسبق هذه الامور التى تستحيل فى حقه تع وايضا لا
 قابضة لتخصيص العرش لان استيلاءه يعم الكل لانا نجيب عن الاول
 بمنع الاشعار الا يرى ان الغالب لا يشعر به كما فى قوله والله غالب على
 امره نعم ربما يفهم سبق تلك الامور من خصوصية من أسند اليه
 الاستيلاء فى امر مخصوص وعن الثانى بان القايدة هى الاشعار بالاعلى على

الادنى ان مقرر في الاوهام ان العرش اعظم الخلق فاذا استولى عليه كان
 مستوليا على غيره قطعا وهذا عكس ما هو المشهور من التنبيه بالادنى
 على الاعلى وكلاهما صواب فانه كما يفهم من حكم الادنى حكم الاعلى اذا
 كان به اولى كذلك يفهم عكسه اذا كان الادنى بالحكم اولى وقيل هو اى
 الاستواء ههنا القصد فيعود الى صفة الارادة نحو قوله ثم استوى الى السماء
 اى قصد اليها وهو بعيد ان ذلك يعدى بالى كالقصد دون على كاستيلاء
 وذهب الشيخ في احد قوليه الى انه اى الاستواء صفة زائدة ليست عائدة
 الى الصفات السابقة وان لم نعلمها بعينها ولم يقم دليلا عليها ولا يجوز
 التعويل في اثباته على الظواهر من الايات والاحاديث مع قيام الاحتمال
 المذكور وهو ان يراد به الاستيلاء او القصد على ضعف فالحق التوقف
 مع القطع بانه ليس كاستواء الاجسام الصفة الرابعة الوجه قال تع وبقي
 وجه ربك كل شئ هالك الا وجهه اثبتته الشيخ في احد قوليه وابو
 اسحق الاسفرائنى والسلف صفة ثبوتية زائدة على ما مر من الصفات
 وقال في قول آخر ووافق القاضى انه الوجود وهو كما قبله اعنى الاستواء
 في عدم القاطع وعدم جواز التعويل على الظواهر مع قيام الاحتمال تنبيه
 الوجه وضع في اللغة للجراحة المخصوصة حقيقة ولا يجوز ارادتها في حقه
 تع ولم يوضع لصفة اخرى مجهولة لنا بل لا يجوز وضعه لما لا يعقله
 المخاطب ان المقصود من الاوضاع تفهيم المعاني فتعين المجاز والتجاوز
 به عما يعقل وينبت بالدليل متعين وهو ان يتجاوز به عن الذات
 وجميع الصفات فان الباقي هو ذاته مع مجموع صفاته وما سواه هالك
 غير باقى الصفة الخامسة اليد قال الله تع يد الله فوق ايديهم ما منعك
 ان تسجد لما خلقت بيدي فاثبتتهما الشيخ صفتين ثبوتيتين زائدتين
 على الذات وسائر الصفات لكن لا بمعنى الجارحتين وعليه السلف واليه
 ميل القاضى في بعض كتبه وقال الاكثر انهما مجازان عن القدرة فانه

شايح وخلقته بيديّ اى بقدرتي الكاملة ولم يرد بقدرتيّ وتخصيص خلق
ادم بذلك مع ان الكل مخلوق بقدرته تع تشريف وتكريم له كما اضاف
الكعبة الى نفسه في قوله أَنْ صَهْرًا بَيْتِي لِلتَّشْرِيفِ مع انه مالك للمخلوقات

كلها وكما خصص المؤمنين بالعبودية لذلك في قوله ان عبادى ليس لك
عليهم سلطان وقالت المعتزلة بل اليد مجاز عن القادرية بناء على اصلهم
الذى هو نفي الصفات واثبات الاحوال وقال بعضهم مجاز عن النعمة
وهو في غاية الضعف اذ لا يلائم نسبة الخلق الى اليد وقيل صفة زائدة
وهذا تكرار لما تقدم من مذهب الشيخ والسلف وقد يوجد في بعض
النسخ بدله وقيل صلة زائدة اى لفظة بيديّ زائدة كما في قوله

دَعَوْتُ لِمَا نَابَنِي مَسُورًا

فَلَبِّي فَلَبِّي يَدَيَّ مَسُورِ

وهو في غاية الركاكة وتحقيقه كما في الاول اى كالتحقيق الذى ذكرناه
في الوجه من انه موضوع للجارحة وقد تعددت فيجب الحمل على التجوز
عن معنى معقول هو القدرة الصفة السادسة العينان قال تع تجرى باعيننا
ولتصنع على عينيّ وقال الشيخ تارة انه صفة زائدة على سائر الصفات وتارة
انه البصر والكلام فيه ما مرّ آنفا فان اثبات الجارحة ممتنع والحمل على
التجوز عن صفة لا نعرفها نوجب الاجمال فوجب ان يجعل مجازا عن
البصر او عن اللفظ والكلامه وصيغة الجمع للتعظيم الصفة السابعة الجنب
قال تع ان تقول نفس يا حسرتنا على ما فرطت في جنب الله وقيل صفة
زائدة وقيل المراد في امر الله كما قال الشاعر

أَمَا تَتَّقِينَ اللَّهَ فِي جَنْبِ عَاشِقٍ

لَهُ كَيْدٌ حَرَقِي وَعَيْنٌ تَرَفُّوفٌ

اى تلمع وتتحرك ورقراق السراب ما تلاءم منه اى جاء وذهب وكذلك
الدمع اذا دار في الجملاق او اراد الجنب يقال لان جنبه اى بجانبه وحرمه

الصفة الثامنة القَدَمُ قال عليه السلام في اثناء حديث مطول فيضع للجبار
قدمه على النار فتقول قَطُّ قَطُّ اى حسبي حسبي وفي رواية اخرى حتى
يضع رب العزة فيها قدمه فينزوي بعضها الى بعض وتقول قط قط بعزتك
وكرمك وفي اخرى يقال لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد حتى يضع
الرب قدمه عليها فتقول قط قط وتأويل الجبار بمالك خازن النار او بمن
يرفع نفسه عن امتثال التكليف مما لا يلتفت اليه كيف وقد ورد في
رواية آتس في اثناء حديث واما النار فلا تمتلى حتى يضع الله رجله فيها

الصفة التاسعة الاصبع قال عليه السلام ان قلب المؤمن بين اصبعين من
اصابع الرحمن وفي رواية ان قلوب بنى ادم كلها بين اصبعين من اصابع
الرحمن كقلب واحد بصرفها كيف يشاء ولا يمكن اثبات الجارحة واما
وجه التأويل فكما في اليدين الصفة العاشرة اليمين قال تع والسّموات

مطوّبات بيمينه وتأويلها بالقدرة التامة ظاهر الصفة الحادية عشر التكوين
اثبته الكنفية صفة زائدة على السبع المشهورة اخذاً من قوله تع كن
فيكون فقد جعل قوله كن متقدما على كون للادئات اعنى وجودها

والمراد به التكوين والايجاد والتخليق قالوا وانه غير القدرة لان القدرة

اثرها الصّحة والصّحة لا تستلزم الكون فلا يكون الكون اثرا للقدرة

واثر التكوين هو الكون والجواب ان الصّحة هي الامكان وانه للممكن

ذاتي فلا يصلح اثرا للقدرة لان ما بالذات لا يعلل بالغير بل به اى بامكان

الشيء في نفسه يعلل المقدورية فيقال هذا مقدر لانه ممكن وذلك غير

مقدور لانه واجب او ممتنع فاذن اثر القدرة هو الكون اى كون المقدر

ووجوده لا صحته وامكانه فاستغنى عن اثبات صفة اخرى كذلك اى

يكون اثرها الكون فان فيل المراد بالصّحة التي جعلناها اثرا للقدرة

هو صّحة الفعل بمعنى التأثر والايجاد عن الفاعل لا صّحة المفعول في

نفسه وهذه الصّحة هي امكانه الذاتي الذي لا يمكن تعليقه بغيره واما

الصحة الاولى فهي بالقياس الى الفاعل ومعلقة بالقدرة فان القدرة هي
الصفة التي باعتبارها يصحّ عن الفاعل طرفا الفعل والترك على سواء من
الشيء المقدور له فلا يحصل بها منه أحدهما بعينه بل لا بد في حصوله
من صفة اخرى متعلقة به اى بذلك الطرف وحده فتلك الصفة هي
التكوين قلنا كل منهما اى من ذينك الطرفين يصلح اثرا لها اى للقدرة
وانما يحتاج صدور احدهما بعينه عنها الى مخصص بعينه وهو الارادة
المتعلقة بذلك الطرف وح لا حاجة الى مبداء للكون غير القدرة المؤثرة
فيه بواسطة الارادة المتعلقة وقد ورد في حديث ليلة المعراج وضع كفه
بين كتفَي فوجدت بردها في كبدى ولا يجوز اثبات الجارحة كما ذهبت
اليه المشبهة ففيل هو موصوف بكف لا كالكفوف وقيل مؤل بالتدبير
بقال فلان في كف فلان اى في تدبيره والمقصود من الحديث بيان الطافة
في تدبيره له او بيان انه وجد روح الطافة فان البرد يطلق على كل روح
وراحة وطمائينة وقد ورد في الاحاديث انه ضحك حتى بدت نواجذه
وبمنع حمله على حقيقته فقيل هو ضحك لا كضحكنا وقيل هو مؤل
بظهور تباشير الخير والسجح في كل امر ومنه ضحكت الرباض اذا بدت
ازهارها فمعنى ضحكك ظهر تباشير الخير والنجاح منه وبدت النواجذ عبارة
عن ظهور كنه ما كان متوقعا منه ومن كان له رسوخ قدمه في علم البيان
حمل اكثر ما ذكر من الايات والاحاديث المتشابهة على التمثيل والتصوير
وبعضها على الكناية وبعضها على المجاز مراعيًا لجزالة المعنى وفخامته
ومجانبا عما يوجب ركاكته فعليك بالتأمل فيها وحملها على ما يليقها
والله المستعان وعليه التكلان • المرصد الخامس فيما يجوز عليه تع
اى يجوز ان يتعاقب به كالروية والعلم بالكنه وفيه مقصدان الاول في
الروية والكلام في الصحة وفي الوقوع وفي شبه المنكرين فهنا ثلث
مقامات المقام الاول في صحة الروية وقد طال نزاع المنتمين الى الملة فيها
فذهب الاشاعرة الى انه تع يصح ان يُرى ومنعه الاكثرون قال الامدى

اجتمعت الأئمة من اصحابنا على ان رؤيته تع في الدنيا والاخرة جائزة عقلا واختلفوا في جوازها سمعا في الدنيا فاثبتته بعضهم ونفاه آخرون وهل يجوز ان يرى في المنام فقيلا لا وقبل نعمر ولحق انه لا مانع من هذه الروية وان لم تكن روية حقيقية ولا خلاف بيننا في انه تع يرى ذاته والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا لدى الخواس واختلفوا في رؤيته لذاته ولا بد أولا من تحريص محل النزاع فنقول اذا نظرنا الى الشمس فرايناها ثم

غمصنا العين فعند التغميض نعلم الشمس علما جلييا وهذه الحالة مغايرة للحالة الاولى التي هي الروية بالضرورة فان الحالتين وان اشتركتا في حصول العلم فيهما الا ان الحالة الاولى فيها امر زايد هو الروية وكذا اذا علمنا شيئا علما تاما جلييا ثم رايناه فاننا نعلم بالبدئية تفرقة بين الحالتين وان في الثانية زيادة ليست في الاولى قالت الفلاسفة هي اى تلك المغايرة والزيادة عائدة الى تاثير الحدقة لا الى الزيادة في الانكشاف وهي الروية والابصار

لوجوه الاول ان من نظر الى الشمس بالاستقصاء ثم غمص فانه يتخيل ان الشمس حاضرة عنده لا يتأتى له ان يدفعه اى هذا التخيل عن نفسه اصلا وما ذلك الا لان الحدقة تأثرت عن صورة الشمس وبقية صورتها في الحدقة بعد ان زالت الروية الثانية ان من نظر بالاستقصاء الى

روضنة خضراء زمانا طويلا ثم حول عينه الى نىء ابيض فانه يرى لونه مترجا من البياض والخضرة فقد تحقق ان حدقته تأثرت عن الخضرة وبقى صورتها فيها بعد التحويل الثالث ان الضوء القوى يقهر الباصرة وكذلك البياض الشديد يقهرها بحيث لو نظر الراى بعد رؤيتهما الى ضوء ضعيف او بياض ضعيف لم يرها فلولا تاثيرها اى تاثير الحاسة منه

بل منهما لما كان الامر كذلك قلنا كل ذلك الذى ذكرتموه يدل على تاثير الحدقة عند الابصار واما عود تلك الزيادة التي هي الابصار اليه اى الى التاثير فلا دلالة له عليه فلا هي اى فلا الابصار بتأويل الروية هو اى تاثير

الخاسة ولا هي مشروطة به عندنا فجاز ان نرى الله سبحانه من غير ان
 يتأثر عنه الخاسة وقد سبق ما فيه كفاية وهو ان الروية امر يخلفه الله
 في الحى ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرايط التى اعتبرها
 الحكماء ثم علمت ان الله ليس جسما ولا فى جهة ويستحيل عليه مقابلة
 ومواجهة وتقليب حدقة نحوه ومع ذلك يصح ان ينكشف لعباده
 انكشاف القمر ليلة البدر كما ورد فى الاحاديث الصحيحة وان يحصل
 لهوثة العبد بالنسبة اليه هذه الخالة المعبر عنها بالروية هذا ما تفرد به
 اهل السنة وخالفهم فى ذلك سائر الفرق فان الكرامية والمجسمة وان
 جاوزوا رويته تع لكن بناء على اعتقادهم كونه جسما وفى جهة واما الذى
 لا مكان له ولا جهة فهو عندهم ما بمتنع وجوده فضلا عن رويته وسيرد
 عليك زيادة تقرير لمذهبهم وقد استدلل عليه اى على جواز رويته تع
 بالنقل والعقل فلنجعله مسلك المسلك الاول النقل وانما قدمه لانه
 هو الاصل فى هذا الباب والعمدة من المنقولات فى ذلك قوله تع حكاية
 عن موسى ربّ ارنى انظر اليك قل لن ترانى ولكن انظر الى الجبل فان استقر
 مكانه فسوف ترانى الاحتجاج به من وجهين الاول ان موسى عليه السلام
 سأل الروية ولو امتنع كونه تع مرتباً لما سأل لانه ح اما ان يعلم امتناعه او
 يجمله فان علمه فالعقل لا يطلب الخال فانه عيب وان جهله فالجاهل
 بما لا يجوز على الله ويمتنع لا يكون نبيا كليما وقد وصفه الله تع
 بذلك فى كتابه بل ينبغي ان لا يصلح للنبوة ان المقصود من البعثة هو
 الدعوة الى العقائد الحقّة والاعمال الصالحة الثانى انه تع علق الروية على
 استقرار الجبل واستقرار الجبل امر ممكن فى نفسه وما علق على الممكن فهو ممكن
 ان لو كان متنعاً لامكن صدق الملزوم بدون صدق اللازم الاعتراض اما
 على الاول فمن وجوه الاول ان موسى لم يسأل الروية بل تجاوز بها عن

العلم الضروري لانه لازمها واطلاق اسم المعلوم على اللازم شائع سيما استعمال رأى بمعنى علم وأرى بمعنى أعلم فكأنه قال اجعلنى عالما بك
 علما ضروريا وهذا تأويل ابي الهذيل العلاف وتبعه فيه الجبائى واكثر
 البصريين والجواب ان الروية وان استعملت للعلم لكنها اذا وصلت بالى
 فبعيد جدا والصواب ان يقال ولو كانت الروية المطلوبة فى ارنى بمعنى
 العلم لكان النظر المترتب عليه بمعناه ايضا والنظر وان استعمل بمعنى
 العلم الا ان استعماله فيه موصولا بالى مستبعد مخالف للظاهر قطعا
 ومخالفة الظاهر لا تجوز الا لدليل ولا دليل ههنا فوجب حمله على
 الروية بل على تقليب الحذقة نحو المرثى الموتى الى رويته فيكون الطلب
 للروية ايضا ثم نقول يمنع حملها اى حمل الروية المطلوبة عليه اى على
العلم الضروري ههنا أما اولا فلانه يلزم ان لا يكون موسى عالما بربه
 ضرورة مع انه يخاطبه وذلك مما لا يعقل لان المخاطب فى حكم الحاضر
 المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك وأما ثانيا فلان الجواب ينبغى
 ان يطابق السؤال وقوله لن ترانى نفى للروية لا للعلم الضروري باجماع
 المعتزلة فلو حمل السؤال على طلب العلم لم يتطابقا اصلا الثانى من وجوه
الاعتراض على الاول انه لم يسأله اراءة ذاته بل سأل ان بريه علما وأما
من اعلامه واماراته الداللة على الساعة وتقدير الكلام انظر الى علمك
فحذف المضاف واقام المضاف اليه مقامة وقال انظر اليك نحو وأسأل
 القرية اى اهلها فتكون الروية المطلوبة متعلقة بالعلم ايضا والمعنى ارنى
 علما من اعلامك انظر الى علمك وهذا تأويل الكعبى والبعثاديين والجواب
 انه خلاف الظاهر فلا يرتكب الا لدليل ابضا ومع ذلك لا يستقيم اما اولا
 فلقوله لن ترانى فانه نفى لرويته تع لا لروية علم من اعلام الساعة
 باجماعهم ولا يطابق الجواب السؤال ح وأما ثانيا فلان تدكذك للجهل

الذي شاهده موسى من اعظم الاعلام الدالة عليها فلا يناسب قوله
 ولكن انظر الى الجبل المنع من رؤية الاية اى العلامة الدالة على الساعة
 المستفاد من قوله لن تراني على هذا التأويل بل يناسب رؤيتها وايضا
 قوله فان استقر مكانه لا يلائم رؤيتها لان الاية في تدكدك للجبل لا في
 استقراره الثالث من تلك الوجوه انما سالها بسبب قومه لا لنفسه لانه
كان عالما بامتناعها لكن قومه اقترحوا عليه وقالوا ارنا الله جهرة وانما
نسبها الى نفسه في قوله ارني ليمنع عن الرؤية فيعلم قومه امتناعها بالنسبة
اليهم بالطريق الاولى وفيه مبالغة بقطع دابر اقتراحهم وفي اخذ الصاعقة
لهم دلالة على استحالة المسؤل وهذا تأويل الجاحظ ومتبعيه وللجواب انه
خلاف الظاهر فلا بد له من دليل ومع ذلك لا يستقيم اما اولا فلائه لو
كان مصدقا بينهم لكفاه ان يقول هذا ممتنع بل كان يجب عليه ان
يردعهم عن طلب ما لا يلبق بجلال الله كما زجرهم وقال انكم قومه
تجهلون عند قولهم اجعل لنا آله كما لهم الهة وآا اى وان لم يكن
مصدقا بينهم بل كان القوم كافرين منكرين تصدفة لم تصدقوه ايضا في
الجواب بلن تراني اخبارا عن الله لان الكفار لم يحضروا وقت السؤال
ولم يسمعوا للجواب بل الحاضرون هم السبعون المختارون فكيف يقبلون
مجرد اخباره مع انكارهم لمعجزاته الباهرة واما ثانيا فلاتهم لما سئلوا
وقالوا ارنا الله جهرة زجرهم الله وردعهم عن السؤال باخذ الصاعقة فلم
يحتج موسى في زجرهم الى سؤال الرؤية وازافتها الى نفسه وليس في اخذ
الصاعقة دلالة على امتناع المسؤل لانهم لم يروا الا ان اخذتهم الصاعقة
عقيب سؤالهم وليس في ذلك ما يدل على امتناع ما طلبوه بل جاز ان
يكون ذلك الاخذ لفصدهم اعجاز موسى عن الاتيان بما طلبوه تعنتا
مع كونه ممكنا فانكر الله ذلك عليهم وعاقبهم كما انكر قولهم لن نؤمن
لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا وقولهم انزل علينا كتابا من السماء

بسبب التعنت وان كان المسؤل امرا ممكنا في نفسه فاطهر الاله عليهم
 ما يدل على صدقه معاجزا له وراذعا لهم عن تعنتهم الرابع من وجوه
 الاعتراض على الاول انه سالها لنفسه وان عام استحالتها بالعقل لبتأكد
 دليل العقل بدليل السمع فيتنقوى علمه بتلك الاستحالة فان تعدد
 الأدلة وان كانت من جنس واحد يفيد زيادة قوة في العلم بالمدلول
 فكيف اذا كانت من جنسين وانما سال هذا السؤال وفعله فعل ابراهيم

وسواله حين قال رب ارني كيف تحبى الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن
 ليطمئن قلبي فقد طلب الطمانينة فيما يعتقده ويعلمه بانضمام المشاهدة
 الى الدليل والى الجواب ان العلم لا يقبل التفاوت فانه كما مر صفة توجب
 تمييزا لا يحتمل متعلقه النقيض بوجه من الوجوه ولذلك يقول قول الخليل
 تارة بما يضعف وهو انه مخاطبه منه لجبرئيل عند نزوله اليه بالوحى
 ليعلم انه من عند الله وضعفه انه خاطب الرب وجبرئيل ليس برب وايضا
 احياء الموتى ليس مقدورا لجبرئيل فكيف يطلب منه وتارة بما يقوى وهو
 ما روى من انه اوحى الله اليه انى اتخذت انسانا خليلا وعلامته انى
 احيى الموتى بدعائه وظن ابراهيم انه ذلك الانسان فطلب الاحياء
 ليطمئن قلبه مع انه كان يمكنه اى يمكن موسى ذلك اى طلب التأكيد
 من غير ارتكاب سؤال ما لا يمكن من الرؤية بان يطلب اظهار الدليل
 السمعى على استحالتها بلا طلب لها فيكون ح طلبها خارجا عما يليق
 بالعقلاء خصوصا الانبياء الخامس من تلك الوجوه انه قد لا يعلم امتناع
 الرؤية ولا يضطر ذلك في نبوته مع العلم بالوحدانية لان المقصود من وجوب
 معرفته عندنا هو التوصل الى العلم بحكمته وانه لا بفعل قبيحا والغرض
 من البعثة هو الدعوة الى انه نع واحد وانه كلف عبادة باوامر ونواه
 تعرضا لهم الى النعيم المقيم وذلك لا يتوقف على العلم باستحالة رؤيته
 واما من جعل الوجوب شرعيا فعنده يجوز ان لا يكون شريعة موسى

أمره بمعرفة أنه تع يستحيل رؤيته أو يعلم موسى امتناع الرؤية والسؤال
 بطلبها صغيرة لا تمتنع على الانبياء والجواب التزام أن النبي المصطفى المختار
 بالتكليم في معرفة الله وما يجوز عليه ويمتنع دون آحاد المعتزلة ودون
 من حصل طرفاً من علم الكلام هي البدعة الشنعاء والطريقة العوجاء التي
 لا سلكها واحد من العقلاء واحتجاجنا بلزوم العبث على تقدير العلم
 بالاستحالة وهو ما بنزه عنه من له أدنى تمييز فصلا عن الانبياء كيف
 ومثل هذا التجاسر على الله بطلب ما لا يجوز عليه ويشعر بالتجسيم
 على رأيكم لا يبعد من الصغائر بل من الكبار التي يمتنع صدورها عنهم
 وعلى تقدير كون السؤال من الصغائر نقول في جوازها من الانبياء ما سيأتي
 من المنع والتفصيل وأما على الوجه الثاني أي الاعتراض عليه فمن وجهين
 الاول انه علق الرؤية على استقرار الجبل أما حال سكونه أو حال حركته
 الاول ممنوع والثاني مسلم بيانه انه لو علقه أي وجود الرؤية عليه حال
 سكونه لزم وجود الرؤية لحصول الشرط الذي هو الاستقرار وهو باطل
 فاذن قد تعين انه علقه عليه حال حركته ولا خفاء في ان الاستقرار حال
 الحركة مع فيكون تعليق الرؤية عليه تعليقا بالمحال فلا يدل على امكان
 المعلق بل على استحالته والجواب انه علقه على استقرار الجبل من حيث
 هو من غير قيد بحال السكون أو الحركة والا لزم الاضمار في الكلام وأنه
 أي استقرار الجبل من حيث هو ممكن قطعاً أن لو فرض وقوعه لم يلزم
 منه محال لذاته وايضا فان استقرار الجبل عند حركته أي في زمانها
 ليس بمحال أن في ذلك الوقت قد يحصل الاستقرار بدل الحركة
 ولا محذور فيه وإنما المحال هو الاستقرار مع الحركة أي كونها مجتمعين
 لا وقوع شيء منهما في وقت الاخر بدل صاحبه الثاني من الوجهين انه لم

يقصد من التعليق المذكور بيان امكان الروية او امتناعها بل بيان عدم
وقوعها لعدم المعلق به وهو الاستقرار سواء كان ممكنا او ممتنعا فلا يلزم
امكان المعلق والجواب انه قد لا يقصد الشيء في الكلام قصدا بالذات
ويلزم منه لزوما قطعيا وللحال ههنا كذلك فانه اذا فرض وقوع الشرط
الذي هو ممكن في نفسه فاما ان يقع المشروط فيكون هذا ايضا ممكنا
والا فلا معنى للتعليق وايراد الشرط والمشروط لانه ح منتف على تقديرى
وجود الشرط وعدمه لا يقال فايده التعليق ربط العدم بالعدم مع
السكوت عن ربط الوجود بالوجود لانا نقول ان المتبادر في اللغة من
مثل قولنا ان ضربتني ضربتكم هو الربط في جانبى الوجود والعدم معا لا
في جانب العدم فقط كما هو المعتبر في الشرط المصطلح تدنيب كل ما
سنتلوه عليكم في المقام الثانى مما يدل على وقوع الروية فهو دليل جوازها
وصحتها بلا شبهة فلا نطول بذكرها ههنا الكتاب كما فعله جمع من
الاصحاب والله الموفق للصواب، المسلك الثانى من مسلكى صحة الروية هو
العقل والعمدة في المسلك العقلى مسلك الوجود وهو طريق الشيخ ابي
السن والغاصى ابي بكر واكثر ائمتنا وتحريره انا نرى الاعراض كاللوان
والاصواء وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهذا ظاهر
ونرى الجواهر ايضا وذلك لانا نرى الطول والعرض في الجسم ولهذا نميز
الطويل من العريض ونميز الطويل من الاطول وليس الطول والعرض عرضين
قايمين بالجسم لما تقرّر من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان
قام باجزء واحد منها فذلك الجزء يكون اكثر حجما من جزء اخر فيقبل
القسمة بنفسه هف وان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد
بمحلين وهو مح فرؤية الطول والعرض هي رؤية الجواهر التى ركب منها
الجسم فقد ثبت ان صحة الروية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه

الصحة لها علة مختصة بحال وجودهما وذلك لتحققها عند الوجود
كما عرفت وانتفاؤها عند العدم فان الاجسام والاعراض لو كانت معدومة
لاستحال كونها مرتبة بالضرورة والاتفاق ولولا تحقُّف امرٍ مصحِّح حال
الوجود غير متحقق حال العدم لكان ذلك اى اختصاص الصحة بحال
الوجود ترجيحاً بلا مرجح لان نسبة الصحة على تقدير استغنائها عن
العلة الى طرفى الوجود والعدم على السواء وهذه العلة المصححة للرؤية
لا بد ان تكون مشتركة بين الجواهر والعرض والا لزم تعليل الامر الواحد
وهو صحة كون الشئ مرتباً بالعلل المختلفة وهى الامور المختصة اما
بالجواهر واما بالاعراض وهو غير جابر لما مر في مباحث العلل ثم نقول
وهذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث ان لا مشترك بين الجواهر
والعرض سواهما فان الاجسام لا توافق الالوان فى صفة عامة يتوهم كونها
مصححة سوى هذين لكن الحدوث لا يصلح ان يكون علة للصحة
لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون
جزء العلة لان التاثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه
وان سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود فان هى
اى العلة المشتركة الوجود وانه مشترك بينهما وبين الواجب لما تقدم
من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها فعلة صحة الرؤية متحققة فى
حرف الله تع فتتحقق صحة الرؤية وهو المط واعلم ان هذا الدليل
يوجب ان يصح رؤية كل موجود كالاصوات والروائح والملموسات والطعوم
والشبيخ الاشعري بلزمه ويقول لا يلزم من صحة الرؤية لشيء تحقُّف
الرؤية وانما لا نرى هذه الاشياء التى ذكرتموها لجريان العادة من الله
بذلك اى بعدم رؤيتها فانه تع جرى عادته بعدم خلق رؤيتها فينا ولا
يمنع ان يخلق فينا رؤيتها كما خلق رؤية غيرها وللخصم يشدد عليه

التَّكْبِيرِ أَيْ الْإِنْكَارِ وَيَقُولُ هَذِهِ مَكَابِرَةٌ مَحْصَةٌ وَخُرُوجٌ عَنْ حَيْزِ الْعَقْلِ بِالْكَلْبِيَّةِ
 وَنَحْنُ نَقُولُ مَا هُوَ أَيْ انْكَارُهُ إِلَّا اسْتِيعَادٌ نَاشٍ عَمَّا هُوَ مَعْتَادٌ فِي الرَّوْبِيَّةِ
 وَالْحَقَائِقُ أَيْ الْأَحْكَامُ الثَّابِتَةُ الْمُطَابِقَةُ لِلْوَاقِعِ لَا تَتَوَخَّذُ مِنَ الْعَادَاتِ بَلْ مِمَّا
 تَحْكُمُ بِهِ الْعُقُولُ لِخَالِصَةِ مِنَ الْهَوَىٰ وَشَوَائِبِ التَّعْلِيدَاتِ وَلَا شَبِيهَةَ فِي أَنْ
 الرَّوْبِيَّةِ بِالْمَعْنَى الَّتِي حَقَّقْنَاهُ فِيهَا سَلَفٌ لَيْسَتْ مَمْتَنَعَةٌ فِي سَائِرِ الْحَسُوسَاتِ
 ثُمَّ الْإِعْتِرَاضُ عَلَيْهِ بَعْدَ النِّقْصِ الْمَذْكُورِ مِنْ وَجْهِ الْأَوَّلِ لَا نَمُرُ أَنَا نَرَى
 الْعَرَضَ وَالْجَوْهَرَ مَعًا بَلِ الْمُرْتَبِي هُوَ الْأَعْرَاضُ فَقَطْ فَوَلَّكَ نَرَى الطُّوْلَ وَالْعَرَضَ
 وَهُمَا جَوْهَرَانِ قَلْنَا لَكُمْ بِرُؤْيَيْهِمَا صَحِيحٌ وَلَكِنْ الْمَرْجِعُ بِهِمَا إِلَى الْمَقْدَارِ وَأَنَّهُ
 عَرَضٌ قَائِمٌ بِالْجِسْمِ وَالْجَوَابُ أَنَا قَدْ أَبْطَلْنَا ذَلِكَ أَيْ كَوْنَهُمَا مَقْدَارًا
 قَائِمًا بِالْجِسْمِ بِمَا فِيهِ كِفَايَةٌ فَإِنْ وَجِدَ الْمَقْدَارَ الَّذِي هُوَ عَرَضٌ مَبْنِيٌّ عَلَى
 نَفْسِ الْجُزْءِ وَتَرَكَّبَ الْجِسْمُ مِنَ الْهَيْوَتِي وَالصُّورَةِ وَقَدْ مَرَّ بِظِلَانِهِ بِمَا لَا حَاجَةَ
 إِلَى إِعَادَتِهِ وَتَزْيِيدِ هَهُنَا لِإِبْطَالِ الْمَقْدَارِ الْعَرَضِيِّ أَنَا لَوْ قَرَضْنَا تَأَلَّفَ الْأَجْزَاءُ
 مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ فَإِنَّا نَعْلَمُ بِالصَّرْوَةِ كَوْنَهَا طَوِيلَةً جَدًّا وَأَنْ لَمْ يَخْطُرْ
 بِمَالِنَا شَيْءٌ مِنَ الْأَعْرَاضِ فَعَلِمْنَا أَنَّهُ لَا حَاجَةَ فِي الطُّوْلِ إِلَى شَيْءٍ سِوَى الْأَجْزَاءِ
 فَالْمُرْتَبِي هُوَ تِلْكَ الْأَجْزَاءُ لَا عَرَضٌ قَائِمٌ بِهَا وَأَيْضًا فَالْإِمْتِدَادُ لِلْمَاصِلِ فِيهَا
 بَيْنَ الْأَجْزَاءِ شَرْطٌ لِقِيَامِ الْعَرَضِ الْوَاحِدِ الَّذِي هُوَ الْمَقْدَارُ بِهَا وَالْإِقَامُ
 الْمَقْدَارُ الْوَاحِدُ بِهَا أَيْ بِتِلْكَ الْأَجْزَاءِ وَأَنْ كَانَتْ مُتَنَائِرَةً مُتَفَاصِلَةً وَهُوَ
 ضَرْوِيُّ الْبِطْلَانِ وَإِنَّا كَانِ الْإِمْتِدَادُ شَرْطًا لِقِيَامِ الْمَقْدَارِ الْعَرَضِيِّ بِالْأَجْزَاءِ
 فَلَا يَكُونُ الْإِمْتِدَادُ عَرَضًا قَائِمًا بِهَا وَالْإِزْمُ اشْتِرَاطُ الشَّيْءِ بِنَفْسِهِ فَمَرْجِعُ
 الطُّوْلِ إِلَى الْأَجْزَاءِ الْمُتَأَلِّفَةِ فِي سَمْتٍ مَخْصُوصٍ فَرُؤْيَتِهِ رُؤْبَةٌ تِلْكَ الْأَجْزَاءِ
 الْمُتَمَيِّزَةِ وَهُوَ الْمَطَّ الثَّانِي مِنْ وَجْهِ الْإِعْتِرَاضِ لَا نَمُ احْتِيَاجُ الصَّحَّةِ إِلَى عِلَّةٍ
 لِأَنَّهَا الْإِمْكَانُ وَالْإِمْكَانُ عَدْمِيٌّ لَمَّا تَقَدَّمَ فِي بَابِ الْإِمْكَانِ وَالْعَدْمِيٌّ لَا حَاجَةَ
 بِهِ إِلَى عِلَّةٍ وَالْجَوَابُ جَدًّا الْمَعَارِضَةُ بِمَا سَبَقَ فِيهِ أَيْ فِي بَابِ الْإِمْكَانِ مِنْ
 الْأَدْلَةِ الدَّالَّةِ عَلَى كَوْنِهِ وَحُودِنَا وَالْجَوَابُ تَحْقِيقًا أَنْ الْمُرَادُ بِعِلَّةِ صِحَّةِ الرَّوْبِيَّةِ

كما صرح به الامدق ما يمكن ان يتعلق به الرؤية لا ما يؤثر في الصحة
 واحتياج الصحة سواء كانت وجودية او عدمية الى العلة بمعنى متعلق
 الرؤية ضروري ويعلم ايضا بالضرورة انه اى متعلق الرؤية امر وجودى لان
 المعدوم لا يصح رؤيته قطعا الثالث من تلك الوجوه لا نم ان علة صحة
 الرؤية يجب ان تكون مشتركة اما اولا فلان صحة الرؤية ليست امرا
 واحدا بالشخص وهو ظ بل نقول صحة رؤية الاعراض لا تماثل صحة رؤية
 الجوهر ان المتماثلان ما يستد كل منهما مستد الاخر ورؤية الجسم لا تقوم
 مقام رؤية العرض ولا بالعكس ان يستحيل ان يرى الجسم عرضا او العرض
 جسما واما ثانيا فاجواز تعليل الواحد بالنوع بالعلل المختلفة لما مر
 في مباحث العلل والمعلولات فعلى تفدير تماثل الصحتين جاز تعليلهما
 بعلتين مختلفتين والجواب قد ذكرنا ان المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها
 والمدعى ان متعلقها ليس خصوصية واحد منهما اى من الجوهر والعرض
 فانا نرى الشبح من بعيد ولا ندرك منه الا انه هوية ما من الهويات
 واما خصوصية تلك الهوية وجوهريتها وعرضيتها فلا ندركها فضلا عن
 ادراك انها اى جوهر او عرض هي فاذا راينا زيدا فانا نراه رؤية واحدة
 متعلقة بهويته ولسنا نرى اعراضه من اللون والضوء كما يقوله الفلاسفة
 حيث يزعمون ان المرئى بالذات هو الالوان والاصواء واما الاجسام فهى
 مرتبة بالعرض والتبعية بل نرى هويته ثم ربما نفصله الى جوهر في اعضائه
 والى اعراض تقوم بها اى بتلك الجوهر وربما تغفل عن ذلك التفصيل حتى
 لو سئلنا عن كثير منها اى من تلك الجوهر والاعراض لم نعلمها ولم نكن
 قد ابصرناها اذ كنا اى زمان كنا ابصرنا الهوية ولو لم يكن متعلق
 الرؤية هو الهوية التى بها الاشتراك بين خصوصيات الهويات بل كان
 متعلق الرؤية الامر الذى به الافتراق بينها اعنى خصوصية هوية زيد

مَثَلًا لِمَا كَانَ لِلحَالِ كَذَلِكَ لِأَنَّ رُؤْيَةَ الهَوِيَّةِ المَخْصُوصَةِ المُمْتَازَةِ تَسْتَلِزِمُ
 الاطِّلاعَ عَلَى خِصُوصِيَّاتِ جِوَاهِرِهَا وَاَعْرَاضِهَا فَلَا تَكُونُ مَجْهُولَةً لَنَا قَد
 تَحَقَّقَ أَنَّ مَتَعَلِّقَ الرُّؤْيَةِ هُوَ الهَوِيَّةُ العَامَّةُ المَشْتَرَكَةُ بَيْنَ الجِوَاهِرِ وَاَلْاَعْرَاضِ
 وَبَيْنَ البَارِي سَجَانِهِ فَيَصِحُّ رُؤْيَتُهُ الرَّابِعُ مِنْ وَجْهِ الِاَعْتِرَاضِ لَا نَمُرُ أَنَّ
 المَشْتَرَكَ بَيْنَهُمَا أَيْ بَيْنَ الجِوَاهِرِ وَاَلْاَعْرَاضِ لَيْسَ إِلا الِوُجُودَ وَالحَدُوثَ فَإِنَّ
 الِامْكَانَ أَيْضًا مَشْتَرَكًا بَيْنَهُمَا وَكَذَا المَذْكَورِيَّةَ وَاَلْعُلُومِيَّةَ وَسَائِرَ المَفْهُومَاتِ
 العَامَّةِ وَالجِوَابِ أَنَا قَدْ بَيَّنَّا أَنَّ مَتَعَلِّقَ الرُّؤْيَةِ الَّذِي فَسَّرْنَا بِهِ عِلَّةَ الصِّحَّةِ
 هُوَ مَا يَخْتَصُّ بِالِوُجُودِ وَآلَا لَصَحَّ رُؤْيَةُ المَعْدُومِ وَالِامْكَانِ لَيْسَ كَذَلِكَ
 لَشُمُولِهِ الِوُجُودَ وَالمَعْدُومَ وَكَذَا سَائِرَ المَفْهُومَاتِ الشَّامِلَةَ لِهَما فَلَا يَصِحُّ شَيْءٌ
 مِنْهَا مَتَعَلِّقًا لِلرُّؤْيَةِ وَمَا لَا يُعْلَمُ لَا يَكُونُ مَتَعَلِّقًا لِلرُّؤْيَةِ لِأَنَّ مَتَعَلِّقَهَا يَجِبُ
 أَنْ يَكُونَ مَعْلُومًا لِكُونِهِ مَدْرَكًا بِالبَصْرِ وَالَّذِي نَعْلَمُهُ فِيهِمَا أَيْ فِي الجِوَاهِرِ
 وَالعَرَضِ الِوُجُودِيْنَ خِصُوصِيَّةً كُلِّ مِنْهُمَا وَقَدْ أَبْطَلْنَا تَعَلِّقَ الرُّؤْيَةِ بِهَا وَلَمْ
 يَبْقَ لِتَعَلِّقِ الرُّؤْيَةِ إِلا المَشْتَرَكُ بَيْنَهُمَا وَهُوَ الِوُجُودُ إِمَّا مَعَ خِصُوصِيَّةِ
 بِهَا بِمُتَازٍ كُلِّ مِنْهُمَا عَنِ القَدِيمِ وَإِذَا هُوَ مَطْلَقُ الحَدُوثِ وَقَدْ أَبْطَلْنَاهُ
 أَيْضًا وَإِذَا بَدُونَ ذَلِكَ وَهُوَ مَطْلَقُ الِوُجُودِ وَبِذَلِكَ يَتِمُّ المَطْلُ الخَامِسُ لَا نَمُرُ
 أَنَّ الحَدُوثَ لَا يَصِلِحُ سَبَبًا لِصِحَّةِ الرُّؤْيَةِ فَإِنَّ صِحَّةَ الرُّؤْيَةِ عَدَمِيَّةٌ فَجِازَ
 كَوْنُ سَبَبِهَا كَذَلِكَ عَدَمِيًّا وَالجِوَابُ مَا سَبَقَ مِنْ أَنَّ المَرَادَ بِسَبَبِ الصِّحَّةِ
 مَتَعَلِّقَ الرُّؤْيَةِ لَا مَا يُوَثِّرُ فِيهَا وَلَا شَكَّ فِي أَنَّهُ لَا يَصِلِحُ العَدَمُ لِذَلِكَ أَيْ
 لِكُونِهِ مَتَعَلِّقًا لِلرُّؤْيَةِ فَإِنَّ قَبِيلَ لَيْسَ الحَدُوثِ هُوَ العَدَمُ السَّابِقُ كَمَا
 ذَكَرْتُمْ بَلْ مَسْبُوقِيَّةُ الِوُجُودِ بِالْعَدَمِ فَلَا يَكُونُ عَدَمِيًّا فَلَنَا وَذَلِكَ أَيْ
 كَوْنُ الِوُجُودِ مَسْبُوقًا بِالْعَدَمِ أَمْرٌ اَعْتِبَارِي لَا فَرَقَ ضَرُورَةٌ وَآلَا لَمْ يَجْتَنِبْ
 حَدُوثَ الاجْسامِ إِلَى دَلِيلِ لِكُونِهِ مَدْرَكًا مَحْسُوسًا السَّادِسَ لَا نَمُرُ أَنَّ
 الِوُجُودَ مَشْتَرَكًا بَيْنَ الوَاجِبِ وَالمُمْكِنِ كَيْفَ وَقَدْ جَزَمْتُمْ القَوْلَ بِأَنَّ وُجُودَ

كل شيء نفس حقيقته وكيف تكون حقايق الأشياء مشتركة حتى تكون حقيقة القديم مثل حقيقة الحوادث وحقيقة الفرس مثل حقيقة الانسان بل يكون جميع الموجودات مشتركة في حقيقة واحدة هي تمام ماهية كل واحد منها وذلك مما لا يقول به عاقل فوجب ان يكون الاشتراك في الوجود عندكم لفظيا لا معنويا كما علم في صدر الكتاب وقد اجاب الامدق عن هذا السؤال بان التمسك بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كالقاضي وجمهور الاصحاب لم يرد عليه ما ذكرتموه وان كان ممن لا يعتقد كالشيوخ فهو بطريق الالتزام ولا يجب كون الملزم معتقدا بما تمسك به ولما لم يكن هذا مرضيا عند المص قال والجواب ان لا معنى للوجود الا كون الشيء له هوية ما لما عرفت من ان الوجود الخارجى ليس الا كون الماهية ممتازة بحسب الهوية والشخصية وذلك اى كون الشيء ذا هوية يمتاز بها امر مشترك بين الموجودات بأسرها بالضرورة وما ذكرتم مما به الافتراق كالانسانية والفرسية وغيرهما والزمتم الاشتراك فيه على تقدير اشتراك الوجود على مذهبنا فشيئات الأشياء اى خصوصياتها التى يمتاز بها بعضها عن بعض وهى هيئات وخصوصيات للهويات الممتازة بذواتها وان عاقلا لا يقول بالاشتراك فيها ولا بما يستلزم هذا الاشتراك استلزاما مكشوف لا ستره به فما ذكره الشيخ من ان وجود شيء عين حقيقته لم يرد به ان مفهوم كون الشيء ذا هوية هو بعينه مفهوم ذلك الشيء حتى يلزم من الاشتراك في الاول الاشتراك في الثانى بل اراد ان الوجود ومعرضه ليس لهما هويتان ممتازتان يقوم احديهما بالآخرى كالسواد بالحسم وقد عرفت ان هذا هو لطف الصريح بالاتحاد الذى ادعاه الشيخ على ما مر في الامور العامة انما هو باعتبار ما صدق عليه وذلك لا ينافى اشتراك مفهوم الوجود فلا تنافى بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذى صورناه وبين اشتراكه بين الخصوصيات المتميزة بذواتها والاكثرون توفقوا ان ما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية

ينافي دعوى اشتراكه بين الموجودات ان يلزم منهما معا كون الاشياء
كلها متماثلة متفقة للحقيقة وهو بط فلذلك قال واعلم ان هذا المقام
مزلة الاقدام ومصلة الافهام وهذا الذي حققناه لك هو غاية ما يمكن
فيه من التقرير والتحرير لم نأل فيه جهدا ولم ندخر نصحا وعليك باعادة
التفكر وامعان التدبر والثبات عند البوارق الالامعة من الافكار وعدم
الركون الى اول عارض يظهر ببادى الراى كما ركن اليه من حكم بان
كلام الشيخ في مباحث الروية حيث ادعى اشتراك الوجود ينافى ما
تقدم حيث قال وجود كل شىء عينه والله العون والمنة في ادراك الحقايق
والاهتداء الى الدقايق السابع من الاعتراضات لا نمر ان علته صحة الروية
اذا كانت موجودة في القديم كانت الروية ثابتة فيه كما في الحوادث لجواز
ان يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا والجواب يعلم
بما قدمناه اليك وهو بيان ان المراد بعلته صحة الروية متعلقها وان
متعلقها هو الوجود مطلقا اعنى كون الشىء ذا هوية ما لا خصوصيات
الهويات والوجودات كما في الشبح المرئى من بعيد بلا ادراك للخصوصية
واذا كان متعلقها مطلق الهوية المشتركة لم يتصور هناك اشتراط بشرط
معين ولا تقييد بارتفاع مانع ولقد بالغ المص في ترويج المسلك العفلى
لانبات صحة رؤيته تع لکن لا يلتبس على الفطن المنصف ان مفهوم
الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات امر اعتبارى كمفهوم
الماعية المطلقة والحقيقة فلا تتعلق بها الروية اصلا وان المدرك من
الشبح البعيد هو خصوصيته الموجودة الا ان ادراكها اجمالى لا يتمكن
به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا كما لا يخفى على
ذى بصيرة فليس يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء
المدرك وما يتعلق به من الاحوال الا ترى الى قولك كل شىء فهو كذا
وفي هذا الترويج تكلفات آخر يُطلعك عليها ادنى تأمل فانن الأولى ما قبل

من ان التعويل في هذه المسئلة على الدليل العقلي متعذر فلنذهب الى
 ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية
 وقد مرّ عمدتها ، المقام الثاني في وقوع الروية ان المؤمنين سيرون ربهم
 يوم القيامة اى في الدار الاخرة قال الامام الرازي مستدلاً على وقوع الروية
 الأمة في هذه المسئلة على قولين فقط الاول يصح ويرى والثاني لا يصح ولا
 يرى وقد اثبتنا انه يصح فلو قلنا مع القول بالصحة انه لا يرى لكان
 قولنا ثالثاً خارقاً للاجماع على عدم الافتراق بين الصحة والوقوع في النفي
 والاثبات بل كلاهما مثبتان معا او منفيان معا وهو اى هذا الاستدلال
 غير صحيح كما ذكره الامدى لان خرق الاجماع اثبات ما نفيه كما اذا
 ذهب بعض المُجمِّعين الى السالبة الكلية واخرون الى السالبة الجزئية
 فاحدث القول بالموجبة الكلية او نفى ما اثبته كما اذا ذهب بعضهم
 الى الموجبة الكلية وبعضهم الى الموجبة الجزئية فاحدث القول بالسالبة
 الكلية واما اذا ذهب بعضهم الى الموجبة الكلية واخرون الى السالبة
 الكلية فاحداث القول بالموجبة الجزئية والسالبة الجزئية ليس خارقاً
 للاجماع ال ليس بين القولين قدر مشترك بل هو تفصيل وموافقة لطائفة
 في احدي المسئلتين ولاخرى في الاخرى كما في ما نحن بصدده واليه
 اشار بقوله وهذا القول الثالث انما هو التفصيل وهو القول بالجواز والقول
 بعدم الوقوع وشيء منهما لا يخالف الاجماع ولا يخرقه بل كل واحد من
 قولي التفصيل مما قال به طائفة من طائفتي المجمعين وان كان خارقاً لما قال
 به الطائفة الاخرى فذلك الذي ذكرناه في مسئلتنا هذه كما في مسئلة
 قتل المسلم بالدمى والحُرّ بالعبد فان القايل قايلان مثبت لهما معا
 كالحنفية وناف لهما معا كالشافعية والتفصيل بينهما ما لم يقل به احد
 من الامة ولكن لو قيل به لا يكون خارقاً للاجماع بل موافقة للمثبت في
 مسئلة وللنافي في مسئلة اخرى ولا يكون هذا التفصيل ممنوعاً عنه بل
 يكون جازماً بالاجماع فهذا المسلك في اثبات الوقوع مردود والمعتمد فيه

مسلكان المسلك الاول قوله تع وجوه يومئذ ناضرة الى ربها فاطرة وجه
الاحتجاج بالآية الكريمة أن النظر في اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل

بغير صلة بل يتعدى بنفسه قال الله تع انظرونا نقتبس من نوركم اى
 انتظرونا وقال ما ينظرون الا صبيحة واحدة اى ما ينتظرون ومنه قوله
 فناظرة به يرجع المرسلون اى منتظرة وقال الشاعر
 وان يك صدر هذا اليوم وئى
 فان غدا لناظرة قريب

اى لمنتظرة وجاء بمعنى التفكير والاعتبار ويستعمل ح بفى يقال نظرت فى
 الامر الغلابى اى تفكرت واعتبرت وجاء بمعنى الرأفة والتعطف ويستعمل
 ح باللام يقال نظر الامير لفلان اى رآف وتعطف وجاء بمعنى الروية
 ويستعمل ح باى قال الشاعر

نظرت الى من حسن الله وجهه
 فيها نظرة كادت على وامق تقضى

والنظر فى الآية موصول باى فوجب حمله على الروية فتكون واقعة فى ذلك
 اليوم وهو المط واعترض عليه بوجوه الاول لا نم ان لفظ الى صلة للنظر
 بل هو واحد الآاء ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار فمعنى الآية نعمة ربها
 منتظرة ومنه قول الشاعر

أبيض لا يرقب النزال ولا

يقطع رحماً ولا يخون الى

اى نعمة ونقرب منه ما قد قيل ان الى بمعنى عند كما فى قوله

فهل لكم فيما الى فائقى

طيبب بما اعيبى النطاسى حديما

اى فيما عندى ومعنى الآية ح عند ربها منتظرة نعمته والجواب ان

انتظار النعمة غم ومن ثمه قيل الانتظار الموت الاحمر فلا يصح الاخبار به بشاره مع ان الآية وردت مبشرة للمؤمنين بالانعام والاکرام وحسن الحال وفراغ البال وذلك في رؤيته تع فانها اجل النعم والكرامات المستتبعة لنصرة الوجه لا في الانتظار المؤدى الى عبوسة الثاني النظر الموصول بالى قد جاء للانتظار قال الشاعر

وَشَعَتْ يَنْظُرُونَ اِلَى بِلَالٍ

كَمَا نَظَرَ الظَّمَاءُ حَيَا الغَمَامِ

ومن المعلوم ان العطاش ينتظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار ليصح التشبيه وقال

وَجُوهٌ نَاطِرَاتٌ يَوْمَ بَدْرِ

اِلَى الرَّحْمَنِ بَاتِي بِالْفَلَاحِ

اى منتظرات اتبائه بالنصر والفلاح وقال

كُلُّ الخَلَابِفِ يَنْظُرُونَ سَجَالَهُ

فَنَظَرَ الحَاجِبِ إِلَى طُلُوعِ هِلَالِ

اى ينتظرون عطاياه انتظار الحجاج ظهور الهلال والجواب لا نم ان النظر

ههنا اى فيما ذكرنا من الامثلة للانتظار ففى الاول اى يرون بلالا كما يرى

الظماء ماء يطلبونه ويشتناقون اليه ولا يمتنع حمل النظر المطلق المجرد

عن الصلته كالمذكور فى المشبه به على الروية بطريق الخذف والايصال

انما الممتنع حمل الموصول بالى على غيرها اى على غير الروية كالانتظار

وفى الثانى اى ناظرات الى جهة الله وهى العلو فى العرف ولذلك ترفع اليه

الابدى فى الدعاء او ناظرات الى آثاره اى آثار الله من الضرب والطعن

الصادر من الملائكة التى ارسلها الله تع لنصرة المؤمنين يوم بدر وذكر

بعض الرواة ان الرواية هكذا وجوه ناظرات يوم بكر وان قايله شاعر من

اتباع مسيلمة الكذاب والمراد بيوم بكر يوم القتال مع بنى حنيفة لانهم

بطن من بصر بن وأدل وأراد بالرحمن مسيلمة وعلى هذا فالجواب ظاهر
 وفي الثالث أي يرون ساجاله ويجوز النظر المجرد عن الصلة للرؤية كما
 مر آنفاً وإن سلم مجيبته مع إلى للانتظار فلا يصح حمله عليه في الآية إذ لا
 يصح إشارة لما مر من أن انتظار النعمة ثم ووصولها سرور الثالث من
 وجوه الاعتراض أن النظر مع إلى حقيقة لتقليب الحدقة لا للرؤية يقال
 نظرت إلى الهلال فما رأيته ولو كان بمعنى الرؤية لكان متناقضاً ولم أزل
 أنظر إلى الهلال حتى رأيته ولو حمل على الرؤية لكان الشيء غاية لنفسه
 وانظر كيف ينظر فلان إلى والرؤية لا ينظر إليها وإنما ينظر إلى تقليب
 الحدقة وقال تع تراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون فالنظر الموصول بأي
 محمول على تقليب الحدقة لما ذكرنا ولأنه يوصف بالشدة والشور والأزوار
 والرضى والتجبر والذل والخشوع وشيء منها لا يصلح صفة للرؤية بل هي
 أحوال يكون عليها عين الناظر عند تقليب الحدقة نحو المرئي هذا
 كما ذكرنا وتقليب الحدقة ليس هو الرؤية وهو ظاهر فلا يكون النظر
 الموصول بأي حقيقة فيها والآ لزم الاشتراك ولا ملزومها لزوماً عقلياً حتى
 يجب من تحققه تحققها بل لزوماً عادياً مصححاً للتجاوز ثم نقول
 أنه للرؤية مجاز ولكنه مجاز لا يتعين كونه مراداً في الآية لجواز أن يراد
 ناظرة إلى نعم الله ولم أي ولاي شيء يترك هذا الاضمار إلى ذلك المجاز
 والجواب أن النظر مع إلى حقيقة للرؤية بالنقل الذي مر ذكره فلا يكون
 حقيقة في غيرها وما استشهدتم به على كونه حقيقة لتقليب الحدقة لا
 يجدي نفعا إذ قوله نظرت إلى الهلال فما رأيته لم يصح نقله من العرب
 بل يقال نظرت إلى مطلع الهلال فلم أراه الهلال وإن سلمناه قلنا ربما يحذف
 المصاف ويقام المصاف إليه مقامه وهو الجواب عن قولهم لم أزل أنظر
 إلى الهلال حتى رأيته أي إلى مطلع الهلال والبواقي من الأمثلة كلها مجازات

أى النظر فيها وقع مجازاً عن تقليب الحديقة من باب اطلاق اسم
 المسبب الذى هو الروية على سببها الذى هو التقليب وعلى تقدير كون
 النظر حقيقة فى التقليب الذى ليس بمراد يجب حمله فى الآية على الروية
 مجازاً لرجحانه على الاضمار الذى يحتمل وجوها كثيرة واليه الاشارة بقوله
مع ان الاشياء التى يمكن اضمارها كثيرة كنعمة الله وجهة الله وآثار الله
ولا قرينة ههنا معينة لبعضها فالتعيين تحكّم لا يجوز لغة فوجب المصير
 الى المجاز المتعين ثم نقول ايضا تقليب الحديقة طلباً للروية بدون الروية لا
 يكون نعمة بل فيه نوع عقوبة فلا يكون مراداً فى الآية وتقليب الحديقة
 مع الروية يكفيه التجوز وحده فلا يضم اليه الاضمار تقليلاً لما هو
 خلاف الاصل فان تقليب الحديقة يكون سبباً عادياً للروية واطلاق اسم
 السبب للمسبب مجاز مشهور فلنحمل الآية على التجوز عن الروية بلا
 اضمار نية وهو المط وانت لا يخفى عليك ان امثال هذه الظواهر لا
 تفيد الا ظنونا ضعيفة جداً وح لا تصلح هذه الظواهر للتعويل عليها فى
 المسائل العلمية التى يطلب فيها اليقين المسلك الثانى فى اثبات الوقوع
 قوله نع فى حق الكفار كلاً انهم عن ربهم يومئذ حاجبون ذكر ذلك
 تحقيراً لشأنهم فلزم منه كون المؤمنين مبرأين عنه فوجب ان لا يكونوا
 محجوبين عنه بل رأين له وهذا المسلك ايضا من الظواهر المفيدة
 للظن والمعتمد فيه أى فى اثبات الوقوع بل وفى صكته ايضا اجماع الامة
 قبل حدوث المخالفين على وقوع الروية المستلزم لصحتها وعلى كون
 هاتين الآيتين محمولتين على الظاهر المتبادر منهما ومثل هذا الاجماع
 مفيد لليقين ، المقام الثالث فى شبه المنكرين وردّها وتنقسم تلك الشبه
 الى عقلية ونقلية اما العقلية فتلث الاولى شبهة الموانع وهى ان يقال لو
 جارت رؤيته نع لرئيناها الآن والثانى بط بطلاننا ظاهراً واما بيان الشرطية

فهو انه لو جازت رؤيته مجازات في الحالات كلها لانه اى جواز الرؤية حكم ثابت له اما لذاته او لصفة لازمة لذاته فلا يتصور انفكاكه عنه في شيء من الازمنة فجازت رؤيته الآن قطعاً ولو جازت رؤيته الآن لزم ان نراه الآن لانه اذا اجتمعت شرايط الرؤية في زمان وجب حصول الرؤية في ذلك الزمان والا لجاز ان يكون بمحضرتنا جبال شاهقة ونحوه لا نراها وانه سفسطة رافعة للثقة عن القطعيات وشرايط الرؤية ثمانية امور الاول سلامة الحاسة ولذلك تختلف مراتب الابصار بحسب اختلاف سلامة الابصار وينتفى

بانتفائها والثاني كون الشيء جازر الرؤية مع حضوره للحاسة بان تكون الحاسة ملتفتة اليه ولم يعرض هناك ما يصاد الادراك كالنوم والغفلة والتوجه الى شيء آخر والثالث مقابلتها للباصرة في جهة من الجهات او كونه في حكم المقابلة كما في المرثى في المرآة والرابع عدم غاية الصغر فان الصغير جدا لا يدركه البصر قطعاً والخامس عدم غاية اللطافة بان يكون كثيفا اى ذا لون في الجملة وان كان ضعيفا والسادس عدم غاية البعد وهو مختلف بحسب القوة الباصرة وضعفها والسابع عدم غاية القرب فان المبصر اذا التصق بسطح البصر بطل ادراكه بالكلية والثامن عدم الاحتجاب الكايل وهو الجسم الملون المتوسط بينهما وهناك شرط تاسع وهو ان يكون مصباً لذاته او لغيره ولم يذكره ههنا لكونه مذكورا في بحث الكيفيات المبصرة مع انه يمكن ادراجه في حضوره للحاسة المعتبر

في الشرط الثاني ثم لا نعقل من هذه الشرايط في حق رؤية الله تع الا سلامة الحاسة وحة الرؤية لكون الست البواقى منها مختصة بالاجسام وهما اى الشرطان المعقولان في رؤيته حاصلان الآن فوجب حصول رؤيته والجواب عن هذه الشبهة اما اولا فهو انا لا نم وجوب الرؤية عند اجتماع الشروط الثمانية وذلك لان دليلكم وان دل عليه لكن عندنا ما ينفيه لانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا لانا نرى بعض

اجزائه دون البعض مع تساوى الكل في حصول الشرايط فظهر انه لا
تجب الروية عند اجتماعها لا يقال يتصل بطرفى المرتى من العين خطان
شعاعيان كساقى مثلث قاعدته سطح المرتى ويخرج منها اى العين
الى وسطه خط قائم عليه اى على سطحه يقي ذلك للخط المثلث
المذكور الى مثلثين قائمى الزاوية الواقعة عن جنبى للخط القائم فيكون
للخط الوسط وترًا لكل واحدة من الراويتين الحادتين وكل من الطرفين وترًا
لراوية فادمة ووتر القابمة في المثلث اطول من وتر الحادة فلم تكن اجزاء
المرتى متساوية في القرب والبعد بالنسبة الى الرأتى بل يكون وسط
المرتى اقرب اليه من طرفيه فاجاز ان يرى الوسط وحده بدون الطرفين
لانا نقول نعرض هذا التفاوت الذى نكرتموه في هذه الخطوط ذراعا فلو
كان عدم روية الطرفين لاجل البعد فاذا فرض ان بعد المرتى بقدر ذلك
البعد الذى لطرفيه وجب ان لا يرى اصلا وان يرى فهذا البعد لا اثر له
في عدم الروية فتكون الاجزاء كلها مع ذلك التفاوت متساوية في حصول
شرايط الروية وبعضها غير مرتى فلا تجب الروية مع حصولها قال بعض
العصلاء اى صاحب اللباب معترضاً على هذه المعارضة لا يلزم من رؤيتنا
جميع اجزائه ان نراه كبيراً وانما يلزم ذلك ان لو كان رؤيته صغيراً
وكبيراً بحسب روية الاجزاء وعدمها وهو ممر فلعل رؤيته صغيراً وكبيراً
تختلف بصيف الزاوية الحاصلة في الناظر من الخطين المتصلين منه بطرفى
المرتى وسعياً فان القائلين بالانطباع ذهبوا الى ان صورة المرتى انما ترنسم
من الرطوبة للجليدية في زاوية رأس مخروط متوقم قاعدته عند المرتى
وان اختلافه بالصغر والكبر في الروية انما هو بحسب صيف تلك الزاوية
وسعتها ولهذا اذا قرب المرتى في الغاية او بعد في الغاية صارت الزاوية
لسعتها في الغاية حال القرب او لصيقها في الغاية حال البعد كالمعدومة

فانعدمت الروية ح لعدم انطباع الصورة فال المص وضعفه ظاهر بناء على
 تركيب الاجزاء التي لا تتجزى اذ على هذا التقدير ان رضى الاجزاء وجب
 ان يرى للجسم كما هو في الواقع سواء كان قريبا او بعيدا وذلك لان روية
 كل منها او بعضها اصغر مما هو عليه بوجب الانقسام في ما لا يتجزى
 لثبوت ما هو اصغر منه ورويته اى كل من الاجزاء اكبر مما هو عليه بمثل
 او بأزيد منه توجب ان لا يرى الا ضعفا ضعفا او اكبر من ذلك وهو بط

قطعا ورويته اكبر باقل من مثل توجب الانقسام وروية بعضها على ما هو
 عليه وبعضها اكبر بمثل توجب ترجيحا بلا مرجح فوجب ان يرى الكل
 على حالها فلا تفاوت ح بالصغر والكبر فتعين ان يكون التفاوت بحسب
 روية بعض دون بعض فتمت معارضتنا لدليلهم على وجوب الروية عند
 اجتماع شرايطها ثم نقول قوله ان لم يجب حصول الروية عند اجتماعها
 بلزم تجوز جبال شاهقة بحضرتنا لا نراها وهو سفسطة فلنا هذا معارض
 اى منقوض بجملة العاديات فان الامور العادبة ناجوز نقايطها مع جزمنا
 بعدم وقوعها ولا سفسطة هنا فكذا الحال في الجبال الشاهقة التي لا نراها
 فانا ناجوز وجودها وناجزم بعدمها وذلك لان الجواز لا يستلزم الوقوع
 ولا يناق الجزم بعدمه فمجرد تجوزها لا يكون سفسطة ثم نقول ان كان

مأخذ الجزم بعدم الجبل المذكور ما ذكرتم من وجوب الروية عند اجتماع
 شرايطها لوجب ان لا يجزم به الا بعد العلم بهذا واللازم بط لانه يجزم

به من لا يخطر بباله هذه المسئلة ولانه ينجر الى ان يكون هذا الجزم
 نظريا مع اتفاق الكل على كونه ضروريا واما ثانيا فهو انا سلمنا الوجوب
 اى وجوب الروية في الشاهد عند حصول تلك الشرايط ولكننا نقول
 لم يجب اى لماذا يجب وجود الروية في الغائب عند حصولها اذ ماهية
 الروية في الغائب غير ماهية الروية في الشاهد فجاز اختلافهما في اللوازم

والشرايط كما يشترط في الشاهد الشروط الستة دون الغايب وح جاز
 أن يجب رؤية الشاهد عند اجتماعها دون رؤية الغايب الثانية من تلك
 الشبه شبهة المقابلة وهي أن شرط الرؤية كما علم بالضرورة من التجربة
 المقابلة أو ما في حكمها نحو المرتى في المرآة وإنما هي المقابلة مستحيلة

في حق الله تع لتنزهه عن المكان ولجهة والجواب منع الاشتراط أما مطلقا
 كما مر من أن الأشاعرة جوزوا رؤية ما لا يكون مقابلا ولا في حكمه بل
 جوزوا رؤية اعمى الصين بقية اندلس أو في الغايب لاختلاف الرويتين في
 الحقيقة فجاز أن لا يشترط في رؤيته المقابلة المشروطة في رؤية الشاهد
 وتحقيقه على ما في الباب أن المراد من الرؤية انكشاف نسبه الى ذاته
 المخصوصة كنسبة الانكشاف المسمى بالابصار الى سائر المبصرات والانكشاف
 على وفق المكشوف في الاختصاص بجهة وحيث وفي عدمه الثالثة منها

شبهة الانطباع وهي أن الرؤية انطباع صورة المرتى في الحاسة وهو على الله
 تع محال إذ لا يتصور له صورة تنطبع في حاسة والجواب مثل ما مر وهو أن
 يمنع كون الرؤية بالانطباع أما مطلقا أو في الغايب لاختلاف الرويتين وأما
 الشبهة السمعية فارجع لا ست كما وقع في بعض النسخ الأولى قوله تع لا
 تدركه الأبصار والادراك المضاف الى الأبصار إنما هو الرؤية بمعنى قولك
 أدركته ببصرى معنى رأيتة لا فرق الآ في اللفظ أو هما أمران متلازمان لا
 يصح نفي احدهما مع اثبات الآخر فلا يجوز رأيتة وما أدركته ببصرى
 ولا عكسه فالاية نعت أن تراه الأبصار وذلك يتناول جميع الأبصار بواسطة
 اللام الجنسية في مقام المبالغة في جميع الاوقات لان قولك فلان تدركه
 الابصار لا يفيد عموم الاوقات فلا بد أن يفيد ما يقابله فلا يراه شيء
 من الابصار لا في الدنيا ولا في الآخرة لما ذكرنا ولانه تع تمدح بكونه لا
 يرى فانه ذكره في اثناء المدايح وما كان من الصفات عدمه مدحا كان

وجوده نقصا يجب تنزيه الله عنه فظهر انه يمتنع رويته وانما قلنا من
الصفات احترازا عن الافعال كالعفو والانتقام فان الاول فصل والثاني عدل
وكلاهما كمال والجواب آما عن الوجه الاول في الاستدلال بالاية فمن وجوه
الاول ان الادراك هو الروية على نعت الاحاطة بجوانب المرتى ان حقيقته
النيل والوصول وانما لمدركون اى ملحقون وَأَدْرَكْتَ الثَّمَرَةَ اى وصلت الى
حد النصيغ وَأَدْرَكْتَ الْغَلَامَ اى بلغ ثم نقل الى الروية لخبيطة لكونها اقرب
الى تلك للحقيقة والروية المكيفة بكيفية الاحاطة اخص مطلقا من الروية
المطلقة فلا يلزم من نفيها اى نفي لخبيطة عن البارى سبحانه لامتناع
الاحاطة نفيها اى نفي المطلقة عنه قوله فلا يصح نفي احدهما مع
اثبات الاخر قلنا مم بل يصح ان يقال رأيته وما ادركته ببصرى اى لم
يُحِطْ به من جوانبه وان لم يصح عكسه الثاني من وجوه الجواب ان
تدركه الابصار موجبة كلية لان موضوعه جمع محلى باللام الاستغراقية
وقد دخل عليها النفى فرفعها ورفع الموجبة الكلية سالبة جزئية
وبالجملة فيحتمل قوله لا تدركه الابصار اسناد النفى الى الكل بأن
يلاحظ اولا دخول النفى ثم ورود العموم عليه فيكون سالبة كلية
ونفى الاسناد الى الكل بأن يعتبر العموم اولا ثم ورود النفى عليه فيكون
سالبة جزئية ومع احتمال المعنى الثاني لم يبق فيه حجة لكم علينا لان
ابصار الكفار لا تدركه اجماعا هذا ما نقوله لو ثبت ان اللام في الجمع
للعوم والاستغراقى والا عكسنا القضية وقلنا لا تدركه الابصار سالبة مهملة
في قوة الجزئية فالمعنى لا تدركه بعض الابصار وتخصيص البعض بالنفى
يدل بالمفهوم على الاثبات للبعض فالاية لنا لا علينا الثالث من تلك الوجوه
انها اى الاية وان عمت في الاشخاص باستغراقى اللام فانها لا تعم في الازمان
فانها سالبة مطلقة لا دائمة ونحسن نقول بموجبه حيث لا يرى في الدنيا

الرابع منها ان الآية تدل على ان الابصار لا تراه ولا يلزم منه ان المبصرين
لا يرونه لجواز ان يكون ذلك النفي المذكور في الآية نفيا للرؤية بالجراحة
مواجهته وانطباقا كما هو العادة فلا يلزم منه نفي الرؤية بالجراحة مطلقا
واما عن الوجه الثاني اى واما الجواب عن الوجه الثانى من وجهى
الاستدلال بالاية وهو قوله تمدح البارى بانه لا يرى فنقول هذا مدعاكم
فان الدليل عليه واذ ثبت ان سياق الكلام يقتضى انه تمدح لم يكن
لكم فيه دليل على امتناع رؤيته بل لنا فيه الحاجة على صحة الرؤية لانه
لو امتنعت رؤيته لما حصل المدح بنفيها عنه اذ لا مدح للمعدوم بانه لا
يرى حيث لم يكن له ذلك وانما المدح فيه اى فى عدم الرؤية للمتمتع
المتعزز بحجاب الكبرياء كما فى الشاهد الثانية من الشبه السمعية
انه تع ما ذكر سؤاى الرؤية فى موضع من كتابه الا وقد استعظمه واستكبره
فذلك فى ثلث آيات الاولى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا
الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا فى انفسهم وعتوا عتوا كبيرا ولو كانت
الرؤية ممكنة لما كان طالبها عاتيا اى مجاوزا للحد مستكبرا رافعا نفسه
الى مرتبة لا يليق بها بل كان ذلك نازلا منزلة طلب سائر المعجزات الاية
الثانية وان قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى ترى الله جهرة اى عيانا
فأخذتهم الصاعقة وانتم تنظرون ولو امكنت الرؤية لما عاقبهم
بسؤالها فى الحال الاية الثالثة يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا
من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فأخذتهم
الصاعقة بظلمهم ستمى الله ذلك السؤال ظلما وجازاهم به فى الحال باخذ
الصاعقة ولو جاز كونه مرتبيا لكان سؤاىهم هذا سؤالا لمعجزة زائدة ولم
يكن ظلما ولا سببا للعقاب والجواب ان الاستعظام انما كان لطلبهم الرؤية

تعتنا وعنادا ولهذا استعظم انزال الملائكة في الآية الاولى واستكبر انزال
الكتاب في الآية الثالثة مع امكانهما بلا خلاف ولو كان لاجل الامتناع
لمنعهم موسى عن ذلك فعلة اى منعه حين طلبوا امرا عتتنا وهو ان
يجعل لهم آلهة ان قال انتم قوم تجهلون ولم يقدم موسى على طلب
الرؤية المنتعة لقولهم وطلبهم وقد مر هذا في المسلك النقلى من مسلكى
صحة الرؤية الثالثة من تلك الشبهة قوله تع لموسى لن ترائى ولن للتأبيد
واذا لم يره موسى ابدا لم يره غيره اجماعا وللجواب منع كون لن للتأبيد
بل هو للنفى المؤكد فى المستقبل فقط كقوله تع ولن يتمتوه اى الموت
ابدا ولا شك انهم يتمتونه فى الاخرة للتخلص عن العقوبة الرابعة منها
قوله تع وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل
رسولا فيوحى باذنه ما يشاء حصر تكليمه للبشر فى الوحي الى الرسل
وتكليمه لهم من وراء حجاب وارساله اياهم الى الامم ليكلمهم على السننهم
واذا لم يره من يكلمه فى وقت الكلام لم يره فى غيره اجماعا واذا لم يره
هو اصلا لم يره غيره ايضا ان لا قايل بالفرق وللجواب ان التكليم وحيا قد
يكون حال الرؤية فان الوحي كلام يسمع بسرعة وماذا فيه من الدليل
على نفي الرؤية ، تدنيب الكرامة والجسمة وافقونا فى الرؤية وخالفونا
فى الكيفية فعندنا ان الرؤية تكون من غير مواجهة ولا مقابلة ولا ما فى
حكمها ان بمتنع ذلك فى الوجود المنزه عن الجهة والمكان وهم يدعون
الضرورة فى ان ما لا يكون فى جهة قدام الرائى ولا مقابلا له او فى حكم
المقابل لا يرى موافقين فى ذلك للمعتزلة ومخالفين لهم فى اصل الرؤية
والجواب انا نمنع الضرورة وما ذلك اى ادعاء الضرورة منهم ههنا الا
كدعوى الضرورة فى ان كل موجود فانه فى جهة وحيث وما ليس فى حيث

وجهة فانه ليس بموجود ولعل هذا الادعاء فرعه اى فرع ذلك الادعاء وقد وافقنا للحكام والمعتزلة على ان حصر الموجود فيما ذكر حكم^٥ وهى فيما ليس بمحسوس فيكون باطلا فكذا الضرورة التى ادعاها الكرامية والمجسمة ، المقصد الثانى فى العلم بحقيقة الله والكلام فى الوقوع والجواز المقام الاول الوقوع ان حقيقة الله تع غير معلوم للبشر وعليه جمهور المحققين من الفرقى الاسلاميه وغيرهم وقد خالف فيه كثير من المتكلمين من اصحابنا والمعتزلة لنا وجهان الاول المعلوم منه اعراض^٥ عامة كالوجود او سلوب^٥ كونه واجبا لا يقبل العدم ازليا لا يسبقه عدم ابديا لا يلحقه عدم وليس بجوهر ولا فى مكان او اضافات^٥ ونه خالقا قادرا عالما فان هذه الصفات كلها اضافات لان الاضافة تطلق على النسبة المتكررة وعلى معروضها قال الامدى كل ما ندركه منه صفات خارجة عن ذاته كصفات النفس من العلم والقدرة وغيرهما والصفات الاضافية ككونه خالقا ومبداء والصفات السلبية ولا شك ان العلم بهذه الصفات لا يوجب العلم بالحقيقة المخصوصة ما هي فى حد ذاتها بل تدل هذه الصفات على ان ثمة حقيقة مخصوصة متميزة فى نفسها عن سائر الحقايق واما عين تلك الحقيقة الموصوفة المتميزة فلا تدل على عليها ولا توجب العلم بخصوصيتها كما لا يلزم من علمنا بصدور الاثر الخاص اعنى جذب الحديد عن المقناطيس العلم بحقيقته المعينة بل بان حقيقته حقيقة مخصوصة مغايرة لسائر الحقايق متازة عنها فى حد نفسها الثانى ان كل ما يُعلم منه من كونه موجودا وعالما وقادرا ومريدا وخالقا الى غير ذلك لا يمنع تصوّره الشركة فيه ولذلك يُحتاج فى نفيه اى نفى ما يعلم منه من صفات الالهية عن الغير وهو التوحيد الى الدليل وذاته المخصوصة يمنع تصوّرها الشركة لان الموجودات الشخصية كذلك فليس المعلوم ذاته المخصوصة

وعكسه اعنى قولنا ليس ذاته المخصوصة بالمعلوم وهو المظ احسن الحصر
 بانه لو لم يكن ذاته متصورا معلوما لامتنع الحكم عليها بانها غير متصورة
 وامتنع للحكم عليها بالصفات الأخر والجواب ظاهر وهو ان التصديق لا
 يتوقف على التصور بالكنه بل بوجه ما ، المقام الثانى الجواز وفي جواز

العلم بحقيقة الله خلاف منعه الفلاسفة وبعض اصحابنا كالغزالي وامام
 الحرميين ومنهم من توقف كالقاضى ابى بكر وضرار بن عمرو وكلام الصوفية
 فى الاكثر مشعر بالامتناع وانما منعه الفلاسفة لان المعقول اما بالبدهة واما

بالنظر والنظر اما فى الرسم فلا يفيد للحقيقة واما فى الحد فان لا يعلم

الحقيقة الا بالبديهية او بالحد وحقيقته تع ليست بديهية ولا يمكن

تحديدتها لعدم التركيب فيها لما مر فلا يمكن العلم بها للجواب منع

حصر المدرك بالكنه فى البديهية والحد لجواز خلق الله علما متعلقا بما

ليس ضروريا بالقياس الى عموم الناس فى شخص بلا سابقة نظر كما سبق

من أن النظرى قد ينقلب ضروريا لبعض الاشخاص وايضا فالرسم وان

لم يجب ان يفيد الحقيقة فلا يمتنع ان يفيدها . المرصد السادس فى

افعاله تع وفيه مقاصد المقصد الاول فى ان افعال العباد الاختيارية واقعة

بقدره الله تع وحدها وليس لقدرتهم تأثير فيها بل الله سبحانه اجرى

عادته بانه يوجد فى العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد

فيه فعله المقدر مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله ابدا وحادا

ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان

يكون هناك منه تأثير او مدخل فى وجوده سوى كونه محلا له وهذا

مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعري وقالت المعتزلة اى اكثرهم هى واقعة

بقدره العبد وحدها على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار وقالت

طايفة فى واقعة بالقدرتين معا ثم اختلفوا فقال الاستان بماجموع القدرتين

على أن يتعلقا جميعا بالفعل نفسه وجوز اجتماع المؤثرين على اثر واحد
وقال القاضى على أن يتعلق قدرة الله باصل الفعل وقدرة العبد بصفته
أعنى بكونه طاعة ومعصية الى غير ذلك من الاوصاف التى لا تتصف بها
افعاله تع كما فى لطم اليتيم تأديبا او ايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة
الله وتأثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثانى بقدرة العبد وتأثيره
وقالت الحكماء وامام الحرميين وابو الحسنين فى واقعة على سبيل الوجوب
وامتناع التخلف بقدرة يخلقها الله فى العبد اذا قارنت حصول الشرايط
وارتفاع الموانع والضابط فى هذا المقام ان المؤثر اما قدرة الله او قدرة
العبد على الانفراد كمدعى الشيخ وجمهور المعتزلة او هما معا وذلك
اما مع اتحاد المتعلقين كمدعى الاستاذ منا والتجار من المعتزلة او بدون
اى بدون الاتحاد وح اما مع كون احديهما اى احدى القدرتين
متعلقة للاخرى ولا شبهة فى انه ليس قدرة الله تع متعلقة لقدرة العبد
ان يستحيل تأثير الحادث فى القديم فتعين انعكس وهو ان تكون قدرة
العبد صادرة عن قدرة الله وموجبة للفعل وهو قول الامام والفلاسفة واما
بدون ذلك اى بدون ان تكون احديهما متعلقة للاخرى وهو مذهب
القاضى لان المفروض عدم اتحاد المتعلقين فان قيل جاز ان يكون عكس
مذهبه وهو ان اصل الفعل بقدرة العبد وصفته بقدرة الله قلنا لم يقل به
احد والمقصود ضبط المذاهب دون الاحتمالات العقلية لنا على ان الفعل
الاختيارى للعبد واقع بقدرة الله لا بقدرته وجوه^٥ الاول ان فعل العبد
ممكن فى نفسه وكل ممكن مقدور لله تع لما مر من شمول قدرته للممكنات
بأسرها وقد مر مخالفة الناس من المعتزلة والفرق الخارجة عن الاسلام فى
ان كل ممكن مقدور له تع على تفاصيل مذاهبهم وابطالها فى باحث قديره
الله ولا نىء ما هو مقدور لله بواقع بقدرة العبد لامتناع اجتماع قدرتين
مؤثرتين على مقدور واحد لما مر الوجه الثانى لو كان العبد موجد الافعال

بالاختيار والاستقلال لوجب ان يعلم تفاصيلها واللازم بط أمّا الشرطية
 اى الملازمة فلان الازيد والانقص مما اتى به ممكن ان كل فعل من افعاله ممكن
 وقوعه منه على وجوه متفاوتة بالزيادة والنقصان فوقوع ذلك المعين منه
 دونهما لاجل القصد اليه بخصوصه والاختيار المتعلق به وحده مشروط
بالعلم به وحده كما يشهد به البديهية فتفاصيل الافعال الصادرة عنه
 باختياره لا بد ان تكون مقصودة معلومة له وأما الاستثنائية اى بطلان
اللازم فلان النائم وكذا الساهى قد يفعل باختياره كاقفلايه من جنب
 الى جنب ولا يشعر بكمية ذلك الفعل وكيفيته واعترض عليه بانه يجوز
 ان يشعر بالتفاصيل فلا يشعر بذلك الشعور او لا يدوم له الشعور اثنائي
 ولان اكثر المتكلمين مثبتون الجوهر الفرد وتركب الجسم منه فيكون
البطو في الحركات لتخلل السككنات والمتحرك منا باختياره لا يشعر
 بالسككنات المتخللة بين حركته البيطية بالضرورة ولان الواقع بقدره العبد
 عند الجبائي وابنه الحركة وهى صفة توجب المحركية مع ان اكثر
العقلاء لا يتصورون تلك الصفة وهذان الوجهان اى الثانى والثالث
 المذكوران فى ابطال اللازم لا يلزمان ايا الحسنين حيث يتوقف فى الجوهر
 الفرد وينفى تلك الصفة ولان المحرك منا لاصبعه محرك لاجزائها لا محالة
 ولا شعور له بها فكيف يتوهم انه يعرف حركتها ويقصدها الوجه الثالث
 ان العبد لو كان موجدا لفعله بقدرته واختياره استقلالا فلا بد ان
 يتمكن من فعله وتركه والآ لى يكن قادرا عليه مستقلا فيه وان يتوقف
 ترجيح فعله على تركه على مرجح ان لو لم يتوقف عليه كان صدور الفعل
 عنه مع جواز طرفيه وتساويهما اتفاقيا لا اختياريا ويلزم ايضا ان لا يحتاج
 وقوع احد الجاهزين الى سبب فينسد باب اثبات الصانع وذلك المرجح
 لا يكون منه اى من العبد باختياره والآ لى لزم التسلسل لانا ننقل الكلام

الى صدور ذلك المرجح عنه ويكون الفعل عنده اى عند ذلك المرجح واجبا اى واجب الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه عنه والا لم يكن الموجود اى ذلك المرجح المفروض تمام المرجح لانه اذا لم يجب منه الفعل ح جاز ان يوجد منه الفعل تارة وبعده اخرى مع وجود ذلك المرجح فيهما فتخصيص احد الوقتين بوجوده يحتاج الى مرجح لما عرفت فلا يكون ما فرضناه مرجحا مرجحا تاما هـ واذا كان الفعل مع المرجح الذى ليس منه واجب الصدور عنه فيكون ذلك الفعل اضطراريا لازما لا اختياريا بطريق الاستقلال كما زعموه وأورد عليه ان هذا ينفى كون الله تع قادرا مختارا لامكان اقامة الدلالة بعينها فيه فيقال لو كان موجدا لفعله بالقدرة استقلالا فلا بد ان يتمكن من فعله وتركه وان يتوقف فعله على مرجح الى آخر ما مر تقريره فالدليل منقوض بالواجب تع واجيب عن ذلك بالفرق بان ارادة العبد محدثة اى الفعل يتوقف على مرجح هي الارادة للجازمة لكن ارادة العبد محدثة فافتقرت ان تنتهى الى ارادة يخلفها الله فيه بلا ارادة واختيار منه دفعا للتسلسل في الارادة التى يقرض صدورها عنه وارادة الله قديمة فلا تفتقر الى ارادة اخرى ورد في الباب هذا الجواب الذى ذكر في الاربعين بانه لا يدفع التقسيم المذكور ان يقال ان لم يمكن الترك مع الارادة القديمة كان موجبا لا قادرا مختارا او ان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح كان اتفاقيا واقعا بلا سبب واستغنى ايضا للجائز عن المرجح وان توقف عليه كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا والفرق الذى ذكرتموه في المدلول مع الاشتراك في الدليل دليل على بطلان الدليل وانما يندفع النقص اذا بين عدم جريان الدليل في صورة التخلف وفيه اى في هذا الرد نظر فان مآله اى مآل ما ذكر من الفرق بين ارادة العبد وارادة البارئ الى تخصيص المرجح في قولنا ترجيح فعله يحتاج الى مرجح بالمرجح للمادته فيصير الاستدلال

هكذا إن تمكّن العبد من الفعل والترك وتوقف الترجيح على مرجح
 وجب أن لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان حادثا محتاجا الى مرجح
 اخر ولا يتسلسل بل ينتهى الى مرجح قديم لا يكون من العبد ويجب
 الفعل معه فلا يكون العبد مستقلا فيه واما فعل البارئ فهو محتاج الى
 مرجح قديم يتعلق في الازل بالفعل للحادث في وقت معين وذلك المرجح
 القديم لا يحتاج الى مرجح اخر فيكون تع مستقلا في الفعل وح لا يتناجيه
 النقص ويتم للجواب ولما كان لقائل ان يقول اذا وجب الفعل مع ذلك
المرجح القديم كان موجبا لا مختارا اشارة الى دفعه بقوله واما استلزام ذلك
 لوجوب الفعل منه فقد عرفت جوابه وهو ان الوجوب المترتب على
 الاختيار لا ينافيه بل يحققه فان قلت نحن نقول اختيار العبد ايضا
 بوجوب فعله وهذا الوجوب لا ينافي كونه قادرا مختارا قلت لا شك ان
 اختياره حادث وليس صادرا عنه باختياره والا نقلنا الكلام الى ذلك
 الاختيار وتسلسل بل عن غيره فلا يكون هو مستقلا في فعله باختياره
 بخلاف ارادة البارئ فانها مستندة الى ذاته فوجوب الفعل بها لا ينافي
 استقلاله في القدرة عليه لكن يتناجيه ان يقال استناد ارادته القديمة الى
 ذاته بطريق الايجاب دون القدرة فاذا وجب الفعل بما ليس اختياريا
له تطرق اليه شافية الايجاب واعلم ان هذا الاستدلال اى الوجه الثالث
انما يصلح الزاما للمعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختيارى
 وكون الفعل معه واجبا كفى للحسين واتباعه والا فعلى رأينا يجوز الترجيح
 بمجرد تعلق الاختيار باحد طرفي المقدور من غير داع الى ذلك الطرف
كما مر فلا يلزم من كون الفعل بلا مرجح وداع كونه اتفاقيا وافعا بلا
مؤثر وحديث الترجيح بلا مرجح قد تكرر عليك مرارا بما اغنانا عن
اعادته والمعتزلة القائلون بان العبد موجد لافعاله الاختيارية صاروا
 فريقين وابو الحسين ومن تبعه يدعى في ايجاد العبد لفعله الضرورة

اى يزعم ان العلم بذلك ضرورى لا حاجة به الى الاستدلال وبيان تلك
 ان كل احد يجد من نفسه التفرقة بين حركتى المختار والمرتعش
 والصاعد باختياره الى المنارة والهاوى اى الساقط منها ويعلم ان الاولين
 من هذين القسمين يستندان الى دواعيه واختياره وانه لولا تلك الدواعى
 والاختيار لم يصدر عنه شىء منهما بخلاف الاخيرين ان لا مدخل فى شىء
 منهما لارادته ودواعيه ويجعل ابو الحسن انكاره اى انكار كون العبد
 موجدا لافعاله الاختيارية سفسطة مصادمة للضرورة والجواب ان الفرق بين
 الافعال الاختيارية وغير الاختيارية ضرورى لكنه حايذ الى وجود القدرة
 منصبة الى الاختيارية فى الاولى وعدمها فى الثانية لا الى تأثيرها فى الاختيارية
 وعدمه اى عدم تأثيرها فى غيرها وذلك لانه لا يلزم من دوران الشىء
 كالفعل الاختيارى مع غيره كالقدرة والداعى وجودا وعدمها وجوب الدوران
 لجواز ان يكون الدوران انعافيا ولا يلزم ايضا من وجوب الدوران على
 تقدير ثبوته العلية اى كون المدار علة للدائر ولا من العلية ان سلم
 ثبوتها الاستقلال بالعلية لجواز ان يكون المدار جزءا اخيرا من العلة
 المستقلة ثم يبطل ما قاله ابو الحسن امران الاول ان من كان قبله من الأمة
 كانوا بين منكرين لايجاد العبد فعلة ومعترفين به مثبتين له بالدليل
 والموافق والمخالف له اتفقوا على نفي الضرورة عن هذا المتنازع فيه اما
 نفي المخالف فظاهر واما نفي الموافق فلاستدلاله عليه فكيف يُسمع منه
 نسبة كل العقلاء الى انكار الضرورة فيه الامر الثانى ان كل سليم العقل اذا
 اعتبر حال نفسه علم ان ارادته للشىء لا يتوقف على ارادته لتلك الارادة
 بل تحصل له تلك الارادة سواء ارادها او لم يردها وعلم ايضا انه مع الارادة
 الجازمة للجامعة للشرايط وارتفاع الموانع يحصل المراد وبدونها لا يحصل
 ويلزم منها اى من المقدمات التى علمها بوجوده انه لا ارادة منه ولا
 حصول الفعل عقيبها منه فكيف يدعى الضرورة فى خلافه قال الامام فى

نهاية العقول والعاجب من ابي الحسين البصرى انه خالف اصحابه في
 قولهم القادر على الصّدْبَن لا يتوقف فعله لاحدهما دون الاخر على مرجح
 وزعم ان العلم بتوقف ذلك اى فعله لاحدهما دون الاخر على الداعى
 الى احدهما ضرورى وزعم ان حصول الفعل عقيب الداعى واجب ولزمه
 من الاعتراف بهاتين المقدمتين عدم كون العبد موجدا لفعله كما هو
 مذهبنا ثم بالغ في كون العبد موجدا وزاد على كل من تقدمه حتى
 ادعى العلم الضرورى بذلك قال الامام وعندى ان ابا الحسين ما كان ممن
 لا يعلم ان القول بتبينك المقدمتين يبطل مذهب الاعتزال يعنى في مسئلة
 خلق الاعمال وما يبتنى عليها لكنه لما ابطال الاصول التى عليها مدار امر
 الاعتزال خاف من تنبئه اصحابه لرجوعه عن مذهبهم فليس الامر عليهم
 بمبالغته في ادعاء العلم الضرورى بذلك والا فهذا التناقض اظهر من ان
 يخفى على المبتدى فضلا ممن بلغ درجة ابي الحسين في التحقيق
 والندقيف فظهر انه في هذه المسئلة جرى على مذهبنا لا يقال الاعتراف
 بتوقف صدور الفعل عن القادر على الداعى ووجوب حصوله عند حصوله
 لا ينافى القول بان القدرة للحادثة مؤثرة في وجود الفعل وانما ينافى استقلاله
 بالاعالية على سبيل التفويض اليه بالكلية وهو انما ادعى العلم الضرورى
 في الاول اى التأثير لا في الثانى اى الاستقلال حتى يتناجيه ما اوردتموه لانا
 نقول غرضنا في هذا المقام سلب الاستقلال الذى يدعيه اهل الاعتزال
 كما هو مذهب الاستناك وامام الحرميين فان كان ابو الحسين ساعدنا عليه
 فمرحبا بالوفاق ولكن يلزم بطلان مذهب الاعتزال بالكلية ان لا فرق في
 العقل بين ان يامر الله عبده بما فعله هو بنفسه وبين ان يامره بما يجب
 عند فعله ويمتنع عند عدمه فان المأمور على كلا التقديرين غير ممكن

من الفعل والترك وايضا لا فرق بين ان يعتدب الله العبد على ما اوجده فيه وبين ان يعتدبه على فعل يجب حصوله عند حصول ما اوجده فيه لانه لا فرق في العقول بين فاعل القبح والظلم وبين فاعل ما يوجب القبح والظلم فمن اعترف بوجوب حصول الفعل عند حصول الارادة الجازمة انسد عليه باب القول بالاعتزال فظهر ان ابا الحسن انكر الاعتزال في هذه المسئلة وان تلك المبالغة منه تمويه وتلبيس انتهى كلامه واما غيره اى غير ابي الحسن فيستدل عليه اى على ان العبد موجد لافعاله بوجوه كثيرة

مرجعها الى امر واحد وهو انه لولا استقلال العبد بالفعل على سبيل الاختيار لبطل التكليف بالاوامر والنواهي لان العبد اذا لم يكن موقدا لفعله مستقلا في ايجاده لم يصح عقلا ان يقال له افعل كذا ولا تفعل كذا وبطل التاديب الذى ورد به الشرع ان لا معنى لتاديب من لا يستقل بايجاد فعله وارتفع المدح والذم ان ليس الفعل مستندا اليه مطلقا حتى يمدح به او يذم وارتفع الثواب والعقاب الوارد بهما الوعد والوعيد ولم يبق للبعثة فائدة لان العباد ليسوا موجدين لافعالهم فمن اين لهم استحقاق الثواب والعقاب عليها بل هي مخلوقة لله تع فيجوز ان بعكس فيعاقب الانبياء واتباعهم ويثيب الفراعنة واشياعهم فلا يتصور منفعة للبعثة اصلا والجواب منع الملازمات المذكورة وهو ان المدح والذم باعتبار المَحَلِّيَّة لا باعتبار الفاعلية حتى يشترط فيه الاستقلال بالفعل وذلك كما بمدح الشيء ويذم بحسنه وقبحه وسلامته من الآفة وعاقبته فان ذلك باعتبار انه محل لها لا مؤثر فيها واما الثواب والعقاب المترتبان على الافعال الاختيارية فكسائر العاديات المترتبة على اسبابها بطريق العادة من غير لزوم عقلي واتجاه سؤال وكما لا يصح عندنا ان يقال لم خلق الله الاحترق عقيب مسيس النار ولم تم يحصل ابتداء او عقيب مماسة الماء فكذا ههنا لا يصح ان يقال لم اثاب عقيب افعال مخصوصة

وصائب عقيب افعال اخرى وَلَمْ تَمْ يَفْعَلُهُمَا ابْتِدَاءً وَلَمْ يَعْكَسْ فِيهِمَا وَأَمَّا

التكليف والتأديب والبعثة والدعوة فانها قد تكون دواعي للعبد الى الفعل واختياره فيخلق الله الفعل عقيبها عادةً وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الدواعي يصير الفعل طاعةً وذلك اذا وافق ما دعاه الشرع اليه ومعصيةً اذا خالفه وحصير علامةً للثواب والعقاب لاسباب موجهها لاستحقاقهما ثم ان هذا الذي ذكره ان نَزِمَ القائلَ بعدم استقلال العبد في افعاله فهو

لازم لهم ايضا لوجوه الاول ان ما علم الله عدمه من افعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد والا جاز انقلاب العلم جهلا وما علم الله وجوده من افعاله فهو واجب الصدور عن العبد والا جاز ذلك الانقلاب ولا مخرج عنهما لفعل العبد وانه يبطل الاختيار ان لا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل ح التكليف واخوانه لابتنائها على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فما لزمنا في مسألة خلق الاعمال فقد لزمكم في مسألة علم الله تع بالاشياء قال الامام الراري لو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا على هذا الوجه حرفا الا بالتزام مذهب هشام وهو انه تع لا يعلم الاشياء قبل وقوعها واعترض عليه بانه تابع للمعلوم على معنى انهما يتطابقان والاصل في هذه المطابقة هو المعلوم الا ترى ان صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لان الفرس في حد نفسه هكذا ولا يتصور ان ينعكس الحال بينهما فالعلم بان زيدا سيقوم غدا مثلا انما يتحقق اذا كان هو في نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس ولا مدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار والا لزم ان لا يكون تع فاعلا بالاختيار لكونه عالما بافعاله وجودا وعندما الوجه الثاني ما اراد الله وجوده من افعال العبد وقع قطعاً وما اراد عدمه منها لم يقع قطعاً فلا قدرة له على نفيه منها اصلاً وبرد عليه ايضا النقص بالبارئ سبحانه على ان المعتزلة ذاهبون الى ان ما اراد الله او لم يرد من

افعال نفسه كان كذلك بخلاف افعال غيره الثالث الفعل عند استواء
 الداعي الى الفعل والترک ممتنع لان الرجحان يناقض الاستواء وعند
 رجحان احدهما يجب الرجح ويمنع الآخر المرجوح فلا قدرة للعبد
 على فعله فبطل تكليفه به ويرد عليه ذلك النقص وحله ان وجوب الفعل
 لمجموع القدرة والداعية لا يُخْرِجه عن المقدورة بل يحققها وكذا
 امتناعه لعدم الدواعي فان معنى كونه قادرا انه اذا حصل له الارادة للجائزة
 بواسطة الداعية مع ارتفاع المانع اثر فيه الرابع ايمان ابي لهب مأمور به
 اى امر بان يؤمن دائما وهو ممتنع لانه تع اخبره بانه لا يؤمن والايمان
 تصديق الرسول فيما علم مجيبه به ومما جاء به انه لا يؤمن فيكون
 هو في حال ايمانه على الاستمرار مأمورا بان يؤمن بانه لا يؤمن ويصدق
 بانه لا يصدق فهو اى تصديقه في عدم تصديقه مع كونه مصدقا مستمرا
 تصديق بما علم من نفسه خلافة ضرورة اى اذا كان مصدقا كان عالما
 بتصديقه علما ضروريا وجدائيا فلا يمكنه ح التصديق بعدم التصديق
 لانه يجحد في باطنه خلافة وهو التصديق بل يكون علمه بتصديقه
 موجبا لتكذيبه في الاخبار بانه لا يصدق وانه اى ايمانه المشتمل على ما
 ذكر محال لاستلزامه للجمع بين التصديق والتكذيب في حالة واحدة واذا
 كان المكلف به محالا لم يكن للتكليف باتيانه فائدة واعترض عليه بان
 الايمان واجب بما علم مجيبه به لا بما جاء به مطلقا سواء علمه المكلف
 او لم بعلمه ولا نسلم ان هذا الخبر مما علم ابو لهب مجيبه به حتى يلزم
 تصديقه فيه وتلاخيصه ان الايمان هو التصديق الاجمالي اى بان كل ما
 جاء به فهو حق وليس في هذا التصديق الاجمالي من ابي لهب استحالة
 واما التصديق التفصيلي منه فهو مشروط بعلمه بوجود هذا الخبر ومستلزم
 للجمع بين النقيضين فهو للحال دون الاول فليتنامل الخامس التكليف واقع
 بمعرفة الله تع اجماعا فان كان ذلك التكليف في حال حصول المعرفة فهو

تكليف بتكصيل الحاصل وأنه أى تحصيل الحاصل محال فيكون التكليف
به ضايعا لا طائل تحته وان كان في حال عدمها فغير العارف بالتكليف
وصفاته المحتاج اليها في حجة التكليف منه وصدوره عنه كالعلم والقدرة

والارادة وغيرها غافل عن التكليف وتكليف الغافل تكليف بالحال وعار
عن الفايده ورد عليه بما مر من ان الغافل من لا يتصور لا من لا يصدق
وبأن التكليف انما هو للعارف به وبصفاته المذكورة ليعرفه من جهات
اخرى كالوحدانية وغيرها من الصفات التى لا بتوقف معرفة التكليف
على معرفتها وربما احتج الخصم على كون العبد موجدا لافعاله بظواهر
آيات تُشعر بمقصوده وهي انواع الاول ما فيه اضافة الفعل الى العبد نحو

فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ذلك بان الله لم يكن مغبرا نعمة

انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم الثاني ما فيه مدح ونم ونحو
وابراهيم الذى وقى وكيف تكفرون وما فيه وعد ووعيد كقوله تع من
جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن عص الله رسوله فان له نار جهنم

وهو اكثر من ان يُحصى الثالث الابات الدالة على ان افعال الله تع

منزهة عما يتصف به فعل العبد من تعاوت واختلاف وقبح وظلم
كقوله تع ما ترى في خلف الرحمن من تعاوت ولو كان من عند غير الله
لوجدوا فيه اختلافا كثيرا الذى احسن كل شىء خلقه وما ظلمناهم

ولكن كانوا انفسهم يظلمون الرابع تعليق افعال العباد بمشيئتهم أى

الآيات الدالة عليه نحو فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر الخامس الامر
بالاستعانة نحو اياك نستعين استعينوا ولا معنى للاستعانة فيما يوجد

الله تع في العبد بل فيما يوجد العبد باعانة من ربه السادس اعتراف
الانبياء بذنوبهم كقول آدم عم ربنا ظلمنا انفسنا وقول نونس عم سيحاذك

انى كنت من الظالمين السابع ما يوجد في الآخرة من الكفار والفسقة من

التناحسر وطلب الرجعة نحو ارجعوني لعليّ اعمل صالحا لو ان لي كرة
 فاكون من المؤمنين الجواب ان هذه الايات معارضة بالايات الدالة على ان
 جميع الافعال بقضاء الله وقدرته وايجاده وخلقها نحو والله خلقكم وما
 تعملون اى عمَلكم خالف كل شئ وعمل العبد شئ؟ فقال لما يريد وهو
 يريد الايمان اجماعا فيكون فعلا له وكذا الكفر ان لا قايل بالفصل
 ومعارضة بالايات المصّحة بالهداية والاضلال والختم نحو يضلّ به كثيرا
 ويهدى به كثيرا وختم الله على قلوبهم وهي محمولة على حقايقها كما هو
 الظاهر منها وانت تعلم ان الظواهر اذا تعارضت لم تقبل شهادتها
 خصوصا في المسائل البيهينية ووجب الرجوع الى غيرها من الدلائل
 العقلية القطعية وقد مر منها ما فيه كفاية لاثبات مذهبنا ، المقصد الثاني
 في التوليد وفروعه اعلم ان المعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم وراوا فيها
 ترتبا وراوا ايضا ان الفعل المترتب على فعل اخر يصدر عنهم وان لم
 بقصدوا اليه اصلا فلم يمكنهم لهذا اسناد الفعل المترتب الى تأثير قدرتهم
 فيه ابتداء لتوقفه على المقصد قالوا بالتوليد وهو ان يوجب فعل لفاعله
 فعلا اخر نحو حركة البد وحركة المفتاح فان الاولى منهما اوجبت لفاعلها
 الثانية سواء قصدتها او لم يقصدتها والمعتد في ابطاله اى ابطال التوليد
 ما بيّنا من اسناد جميع الممكنات الى الله تع ابتداء وقد يُحتج عليه
 اى على ابطائه بانه يلزم من التوليد اما اجتماع قادرين مستقلين على
 مقدور واحد واما الترجيح بلا مرجح وذلك لانه اذا التصق جسم بكف
 قادرين وجذبه احدهما ودفعه الاخر في زمان جذبه الى جهته فان قلنا
 حركته اى حركة ذلك الجسم وهي واحدة بالشخص تولدت من حركة
 اليد فاما بهما اى بال جذب والدفع معا فيلزم مقدور بين قادرين مستقلين
 بالتأثير وقد مر اسنحالته واما باحدهما فقط وهو تحكّم محص علوم

بطلانه وهذا الاحتجاج الدال على لزوم الحال للتوليد في المثال المذكور لا يلزم ضرارا وحفصا القايلين بعدم التوليد فيما قام بغير محل القدرة وبيانه على ما في الأبيكار ان المتولدات منها ما هي قائمة بمحل القدرة كالعلم النظري المتولد من النظر ومنها ما هي قائمة بغير محل القدرة فاختلف المعتزلة فذهب بعضهم الى انها بأسرها فعل لفاعل السبب وان كان معدوما حال وجود المتولد كمن رمى سهما ومات قبل بلوغ السهم الرميّة فان الاصابة والآلام للحادثة منها من فعل الميت وذهب ثمامة بن ابرش الى انها كلها حوادث لا تُحدث لها والنظام الى ان المتولدات برمتها من فعل الله لا من فعل العبد الفاعل للسبب وذهب ضرار بن عمرو وحفص الفرد الى ان ما كان منها في محل قدرة الفاعل فهو فعله وما كان في محل مباين لعلها فما وقع منه على وفق اختياره فهو ايضا من فعله كالقطع والذبح وما لا يقع على وفقه فليس من فعله كالآلام في المضروب والاندفاع في الثقيل المدفوع وحركة الجسم المفروض من القسم الاخير فاللزوم بها لا يقوم حجة عليهما والمعتزلة القايلون باسناد المتولدات الى العباد ادعوا الضرورة تارة كائى للحسين واتباعه وجنحوا الى الاستدلال اخرى كالجمهور منهم اما الضرورة فقالوا من رام دفع حاجر في جهة اندفع اليها بحسب قصده وارادته فيكون اندفاعه صادرا عن الدافع وفعلا له وليس هذا الاندفاع فعلا له مباشرة بالاتفاق منا ومنكم فهو بواسطة ما باشره من الدفع ومتولد منه وكذا الكلام في حصول العلم النظري من النظر وحصول امثاله من اسبابها واعلم ان الامدى جعل اندفاع الحاجر على حسب قصده وارادته وجها اول من وجوه استدلالهم وليس في كلامه ما يدل على ان ابا الحسين ادعى الضرورة ههنا ويؤيده اختلاف الافعال التي سميت متولدة باختلاف القدر الثابتة للعباد فالآيتد بقوى على حمل ما لا يقوى على حمله الضعيف ولو كان الفعل المتولد واقعا بقدرة

الله فجاز تحريكه للجبل باعتماد الضعيف النكيف وعدم تحريك الفردلة
 باعتماد الايد القوى بان يخلف الله الحركة في الجبل دون الفردلة وانه مكابرة
 صرفة فانصح ان المتولدات مستندة الى القدرة الحادثة لا مباشرة بل بتوسط
 افعال آخر والامدى جعل هذا التأييد وجها ثانيا من دلائلهم واما
 الاحتجاج فلهم فيه وجوه الاول ورود الامر والنهي بها اى بالافعال المتولدة
 كما وردا بالافعال المباشرة وذلك كحمل الانتقال في الحروب والحدود وبناء
 المساجد والقناطير والمعارف النظرية كمعرفة الله وصفاته ومعرفة احكام
 الشرع والايلام بالصرب والطعن والقتل في الجهاد مع الكفار فانها كلها
 مأمور بها وجوبا او ندبا وايلام ما لا ينبغي ايلامه منهي عنه فلولا ان
 هذه الافعال متعلقة بالقدرة الحادثة لما حسن التكليف بها ولحث عليها
 كما لا يحسن التكليف بايجاد الجواهر والالوان ولا شبهة في انها ليست
 مباشرة بالقدرة فهي بواسطة الثاني المدح والذم فان العقلاء يستحسنون
 المدح والذم في امثال هذه الافعال ويحكمون باستحقاق الثواب والعقاب
 وذلك يدل على انها من فعل العبد الثالث نسبة الفعل الى العبد دون
 الله كما في قولهم حمل فلان الثقل والامر زيدا بالصرب وليس هذا من
 قبيل المجاز عندهم بل من الاسناد للقيفى فدل على ان الفعل منه والجواب
 بعد ما تقدم في الافعال المباشرة من ان الامر والنهي والتكليف بالافعال
 باعتبار انها دواعي فيخلق الله تع الفعل عقيبها وان استحقاق المدح
 والذم باعتبار الخلية لا باعتبار الفاعلية وترتب الثواب والعقاب كترتب
 سائر العاديات واما حدث النسبة فمبنى على الظاهر بحسب العرف
 وكلامنا في الواقع بحسب الحقيقة انه اى الجواب بعد ما تقدم انه لم لا

يكفى اجراء اعاده خلق هذه الافعال المتولدة بعد الفعل المباشر في ذلك
 هذا الجار متعلق بقوله لا يكفى اى لم لا يكفى الاجراء في جميع ما ذكر
 فانه تع لما اجري عاده بايجاد هذه الافعال التى حكم عليها بالتولد عقيب

الفعل المباشر المقدر للعبد كفى ذلك في حسن الامر والنهي والمدح والذم وفي النسبة وان لم تكن هذه الافعال مقدورة لهم متولدة من افعالهم واجاب الآمدي عما جعله وجها اول بما اسلفه في الافعال المباشرة من ان كل عاقل يجد من نفسه ان فعله الاختياري مقارن لقدرته وقصده لا ان قدرته مؤثرة في فعله وكذا الحال في المتولدات قال والذي نخصه ههنا انا وان سلمنا وقوع الافعال المباشرة بالقدره على حسب القصد والداعية فهو غير متصور في المتولدات ان المتولد عندهم قد يقع بعد عاجز فاعل السبب وبعد موته بدهر طويل فكيف يكون على حسب قصده وداعيته وان سلم كونها على حسبها لم يلزم منه ان تكون من افعاله لان المباشر انما كان فعلا له لا لمجرد ذلك بل وقع استقلال قدرته بالايجاد بلا احتياج الى سبب والمتولد يحتاج الى السبب قطعاً واجاب عما جعله وجها ثانياً بما سبق في خلق الاعمال وهو ان الاختلاف اى التفاوت انما هو في كثرة المقدورات لكثرة القدر وليس في ذلك ما يدل على وقوع الفعل بالقدره واجاب عن الوجوه الثلاثة المذكورة في الكتاب بكفاية اجراء العادة ولك ان تقول جاز ان يكون وجود الاندفاع على حسب القصد والارادة بطريق الخلق على سبيل العادة وكذا الحال في تفاوت الحمل بحسب اختلاف القدر فلا يصح دعوى الضرورة وتأييدها وما ابطالنا اصل التوليد بطل ما هو متفرع عليه فلا حاجة الى ذكر فروعه والجواب عنها

لكننا نذكرها تنبيها على ما وقع في آرائهم من الاضطراب والتناقى الاول من تلك الفروع ان المتولد من السبب المقدره بالقدره الحادثة يمتنع

باتفاق المعتزلة ان يقع مباشراً بالقدره الحادثة من غير توسط السبب والآ

جاز اجتماع مباشر ومتولد في محل واحد وذلك لان وجوده فيه بوجود سببه ممكن بلا ريبه والمفروض انه ممكن وقوعه فيه مباشراً فقد جاز وجودهما فيه مع اتحاد القدره المؤثرة فيهما وهما مثلان واجتماع المثليين

مع انه يقضى الى جواز حمل الدرّة للجبل العظيم بان يحصل فيه

أى فى الجبل من قدرة الذرة أعداد من الحمل موازية لأعداد اجزائه فبترفع
 الجبل بها أى بتلك الأعداد من الحمل وذلك مع ضرورة والجواب أنه
 أى القول بامتناع اجتماعهما يناقض أصلكم فى جواز اجتماع المثليين فى
 محل واحد فإن المعتزلة جاوزوا اجتماعهما مطلقا إلا شريطة منهم فأنهم
 فصلوا وقالوا لا يجوز الاجتماع بين حركتين متماثلتين ويجوز فى غيرهما
 كما فى المرصد الرابع من الموقف الثانى ثم نقول ليس يلزم من تاجوز
 المباشرة فيما يقع تولدا اجتماع المثليين إذ قد يكون تأثيره بالمباشرة فى
 عين ما وقع بالتولد مشروطا بشرط عدم السبب كما ان وقوعه تولدا
 مشروط بوجوده فلا يلزم اجتماع المثليين لامتناع اجتماع شرطهما بل يكون
 وفروع كل من المباشرة والتولد بدلا عن الآخر وباحتتمل الكلام وجهها آخر
 وهو ان تأثيره بالمباشرة فى عين ما وقع بالتولد لا فى غيره وذلك التأثير
 على سبيل البديل كما ذكر كيلا يلزم اجتماع تأثيرين على شىء واحد
 بعينه وهذا الوجه هو المفهوم من أفكار الأفكار والموافق لذكر لفظة العين
 الثانى من الفروع قد منع بعض المعتزلة من ثبوت الفعل المتولد لله تع بل
 جميع أفعاله عندهم بالمباشرة ومقدورة بالقادرية من غير توسط سبب

ووافقهم عليه أبو هاشم فى أحد قوليه وآلا احتياج فى فعله الى سبب
 هو المولد لذلك الفعل كاحتياج العباد الى أسباب المتولدات وهو على
 الله مع والجواب ان ذلك أى لزوم احتياج البارئ تع بناء على امتناع وقوع
 الفعل المتولد بدون السبب وقد عرفت بطلانه بما أوردناه على الفرع
 الاول من جواز وقوع المتولد من فعل العبد مباشرة له وقد قال به أبو
 هاشم أيضا فى الغائب فى أحد قوليه وإن منعه فى الشاهد مطلقا مع أنه
 أى الاحتياج الى السبب المولد لا يزيد على امتناع وجود الاعراض بدون
 محالها ان ههنا أيضا يلزم احتياجه فى إيجاد الاعراض الى إيجاد الجوهر
 فما هو العذر هناك فهو العذر ههنا والتحقق أنه لا محذور لان الاحتياج

في الحقيقة راجع الى الفعل المتولد والعرض وجوزة بعضهم ووافقهم ابو
 هاشم في القول الاخر لما يحكم ويشهد به الحس من حركة الاغصان
 والاوراق على الاشجار بحركة الرياح العاصفة واعتمادها عليها ولا شك ان
 حركة الرياح واعتمادها من فعل الله تع بالباشرة فيكون حركة الاغصان
 والاوراق من فعله توليدا والجواب ما سبق في فعل العبد من ان ترتب
 فعل على اخر لا يستلزم ان يكون مسببا له لجواز ان يكون للجميع بقدره
 الله تع ابتداء وبكون الترتب بما جرد اجراء العادة الثالث من الفروع
 قالوا العلم النظري يتولد من النظر ابتداء ولا يتولد من تذكر النظر
 يعنى انه اذا غفل عن النظر والعلم بالمنظور فيه ثم تذكر النظر فالعلم
 للماصل عند التذكر لا يكون متولدا منه بل مقدورا مباشرا بالقدرة
 وذلك لوجهين اشار الى اولهما بقوله بل هو اي تذكر النظر ضروري من
 فعل الله تع وليس مقدورا للبشر فلو وقعت المعرفة بالله به اي بالنظر حال
 كونه متذكرا لكانت المعرفة ضرورية من فعل الله ايضا فامتنع التكليف
 بها وخرجت عن ان يكون مأمورا بها وهو بط اجماعا و اشار الى ثانيهما
 بقوله ولانه اي تذكر النظر اي حين كونه مولدا يولد العلم ولو عارضه
 الشبهة اي لو كان التذكر مولدا للعلم لوئده وان عارضه شبهة لانه قيل
 معارضتها كهو بعدها وجواب الاول ما مر من انه مبني على ان التكليف
 لا يكون الا بما هو مقدور للعبد ومخلوق له وقد بينا بطلانه في مسألة
 خلق الاعمال وجواب الثاني لا تم امكان عروض الشبهة مع تذكر النظر
 الصحيح وكلامنا فيه ولا يمتنع التوليد عند عدمها كما في ابتداء النظر
 وان سلمنا امكان عروض الشبهة عند تذكر النظر الصحيح فذلك يمنع
 توليد التذكر عند عروض الشبهة ولا يمنع توليده عند عدمها كما في
 ابتداء النظر فان عروض الشبهة يمنع توليده ولا يمنع ذلك توليده حال
 عدمها فان قيل الشبهة من فعل العبد والتذكر من فعل الله تع فيلزم

من منع الشبهة توليده دفع فعل العبد لفعل الله تع وذلك بط بخلاف
دفع الشبهة توليداً ابتداءً النظر الذي هو فعل العبد ايضاً قلنا يلزمكم
مثله في امسك الايد القوي الشيء الذي يتحرك عند اعتماد الريح
العاصفة عليه من ان تحركه تلك الريح سواء كان تحرك ذلك الشيء
فعلاً مباشراً للرب او متولداً من فعله الذي هو حركة الريح فما هو جوابكم
فهو جوابنا الرابع من تلك الفروع الاصوات والآلام الحاصلة بفعل الادميين
لا تحصل الا بالتوليد ان لا يعقل وجود صوت الا باعتمادات لبعض الاجرام
على بعض واصطكاك بينهما وكذا الحال في الالم الحاصل من الادمي فلو
كانت هذه الامور واقعة بطريق المباشرة لما توقفت على هذه الاسباب
والجواب لا نم انها اسباب بل جاز ان تكون شروطاً لوقوعها من القدرة
مباشرةً وراى ابو هاشم التاليفات على الاطلاق لتوقفها على المجاورة فتكون
متولدة منها وجوابه ما عرفت آنفاً ومنعه ابو على في التاليف القايم
بجسمين هما او احدهما محل القدرة كمن ضم اصبعه الى اصبعه او
ضم اصبعه الى جسم اخر وقال هذا التاليف يقع بغير توليد بخلاف
التاليف القايم بمحلين غير محل القدرة كجسمين مباينين لمحلها فانه
لا يقع بغير التوليد لان الفعل الصادر عن العباد في محل خارج بتمامه
عن محل قدرتهم لا يكون مباشراً بالاتفاق بين القايلين بالتوليد
الخامس منها القايلون بالتوليد قسموا السبب المؤيد الى ما توليده
في ابتداء حدوثه دون حال دوامه والى ما توليده حال حدوثه ودوامه
اذا لم يمنع مانع الاول كالمجاورة المؤيدة للتاليف والوهاء اى تفرق الاجزاء
المبنية بنية الصلحة المؤيد للالم فانهما بولدانهما حال للحدث لا حال
البقاء والثانى كالاغتماد اللازم السفلى فانه عند انتفاء الموانع يولد
للركة الهابطة حال حدوثه ودوامه قال الادمي ذهبوا الى ذلك ولم

يعلموا ان كلاً من المجاورة والوهاء في ابتدائه كهو في دوامه فاذا لم يكن
 هناك مانع من التوليد لزم من عدم توليدهما في الدوام عدم توليدهما
 في الحدوث ومن توليدهما في الحدوث توليدهما في البقاء ولو اخذوا
 خصوصاً الابتداء او ما لازمه شرطاً في التوليد لزمهم ذلك في جميع الاسباب
 المتولدة ولم يقولوا به السادس اختلفوا في الموت المتولد من الجرح اى
 الحاصل عقبه هل هو متولد من الآلام المتولدة من الجرح فنفاه قوم واثبتته
 اخرون والنافي له مراغم لاصله في التوليد لان ترتب الموت على الآلام
 يقتضى تولده منها كما في سائر المتولدات والمثبت له مراغم للاجماع
 فان الامة اجمعوا على ان المستقل بالاماتة والاحياء هو الله سبحانه
 والكتاب فان نصوصه دالة عليه قال تع هو يحيى ويميت ربي الذى يحيى
 ويميت السابغ قد اختلفوا في الطعوم والالوان التى تحصل بالضرب وغيره
 من افعال العبد هل هي متولدة من فعله او لا وذلك كلون الدبس وطعمه
 الحاصلين بضربه بالمسواط عند طبخه فاثبتته قوم وقالوا مثل هذا الطعم
 واللون متولد من فعله لحصوله بفعله وعلى حسبه ومنعه اخرون وقالوا لا
 يقع شىء من الالوان والطعوم من العباد لا مباشرة بقدرتهم وهو ظاهر ولا
 متولدة من افعالهم والا لحصل ذلك الطعم او اللون بالضرب او نحوه
 من افعال العباد في كل جسم لان الاجسام متماثلة لتتركبها من الجواهر
 الافراد المتجانسة فيقال لهم بعد تسليم تماثل الجواهر لم لا يستند
 حدوث الطعم واللون المتولد من فعل العبد في بعض الاجسام دون بعض
 الى اختلاف اعراض فيها هي شرط لحدوث ذلك اللون والطعم فيها فلا
 يحدث شىء منهما في جسم اخر لم يوجد فيه شرطه وان تعلق به
 ذلك الفعل الثامن قد اختلفوا في الالم الحاصل من الاعتماد على الغير
 بضرب او قطع فقيل انه يتولد من الاعتماد وهو مذهب جمهور المعتزلة
 وقال ابو هاشم في المعتمد من قوليه انه يتولد من الوهاء وكأنه اخذه

من قول للكفاء سببُ الألم تفرُّقُ الاتصال والوهاءُ يتولَّد من الاعتماد
وذلك لان الألم بقدر الوهاء قلَّة وكثرة لا بقدر الاعتماد ولذلك يؤلم
الاعتماد الواحدُ العَصَو الرقيق الرخو أضعاف ما يؤلم العَصَو القوي
المكثنز وما هو إلا لاختلاف ما يوجب ذلك الاعتماد فيهما من الوهاء
فان التفرُّق للحاصل منه في الرخو اكثر واقوى من الحاصل في المكثنز ولا
يكون الألم متولِّداً من الاعتماد بل من الوهاء لان خاصية التوليد
اختلاف المتولِّدات بحسب اختلاف اسبابها والجواب ان اختلاف الوهاء
المتفاوت في الغلظة والكثرة والقوة والضعف من الاعتماد الواحد كاختلاف
الألم المتفاوت من الوهاء الواحد والصحيح كما في الابدكار من الاعتماد
الواحد اى في ان كلا منهما اختلاف في امر متولِّد من شىء واحد بلا
اختلاف فيه فلم لا يستند هو اى اختلاف الألم على تقدير تولِّده من
الاعتماد الى اختلاف القابل كما استند اليه اختلاف الوهاء على ما اعترفتم
به والحاصل انكم جوزتم استناد الوهاء المختلف الى الاعتماد الواحد
وعلمتم ذلك باختلاف العصوصن في قبول الوهاء فان الرقيق الضعيف
بذلك اولى فلم لا تجوزون استناد الألم المختلف الى الاعتماد الواحد
بواسطة اختلاف القابل فلا حاجة الى توسط الوهاء بين الألم والاعتماد
كما لا يخفى وايضا فيبطله اى يبطل تولِّد الألم من الوهاء تفاوت الألم
تفاوتا لا يوجد في الوهاء كما يحصل براس الابرة وما يحصل بدُنابة
العقرب فان هذين الألمين يتفاوتان جدًّا وليس يوجد هذا التفاوت
في الوهاء الحاصل في الموضوعين بل ربما كان ما يحصل من الوهاء بدُنابة
العقرب اقلَّ مما يحصل براس الابرة بكثير مع ان حال الألم على عكس
ذلك فلا يكون متولِّداً منه التاسع وهو آخر الفروع المذكورة في الكتاب
هل يمكن احداث الألم بلا وهاء من الله تع ام لا هذا مبني على ما تقدم
في الفرع الثاني فمن لم يجوز ان يكون فعله تع متولِّداً حكم بأن الألم

الصادر عنه تع لا يكون بسبب الوهاء وتوليدته اياه ومن جوز التوليد في افعاله جوز كون الالم الصادر عنه متولدا من الوهاء ويُعلم من كونه مبنيا على الفرع الثاني ان العبارة الظاهرة ههنا ان يقال هل يمكن من الله تع احداث الالم بالوهاء او لا وح يكون جزئيا من جزئيات الفرع الثاني فلا حاجة الى افراده ولذلك لم يذكره الآسدي ، المقصد الثالث في

البحث عن امور صرح بها القران وانعقد عليها الاجماع وهم ياؤلونها
الاول الطبع قال تع بل طع الله عليها بكفرهم والاختم ختم الله على
قلوبهم والاكنته وجعلنا على قلوبهم اكنته ان يفقهوه ونحوها كالأقفال في
قوله ام على قلوب اقفالها فذهب اهل الحق الى انها عبارة عن خلق
الضلال في القلوب وذلك لان هذه الامور في اللغة موانع في الحقيقة وانما
سميت بذلك لكونها مانعة وخلق الضلال في القلوب مانع من الهدى
فصح تسميته بهذه الاسماء لان الاصل هو الاطراد الا أن يمنع مانع والاصل
عدمه فمن ادعاه يحتاج الى البيان والمعتزلة اولوها بوجوده الاول وهو لاوايل

المعتزلة ختم الله على قلوبهم الى آخر الايات اى سماها مختوما عليها
ومطبوعا عليها ومجعولا عليها اكنته واقفالاً ووصفها بذلك كما قال تع
وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا اى سموهم بذلك
ووصعوهم بالانوثة ان لا قدرة لهم على الجعل للحقيقى الثانى وهو للجيمائى
وابنه ومن تابعهما وسمها اى وسم قلوب الكفار بسمات وعلامات يعرفها
الملائكة فتميز بها الكافر من المؤمن وذلك لان الختم والطبع في اللغة
هو الوسم ولا يمتنع ان يخلق الله في قلوب الفجار سمه تتميز بها عن
قلوب الابرار ويتبين تلك السممة للملائكة فيذمّون من اتسم بها وفي ذلك
مصلحة دينية لانه اذا علم العبد انه اذا كفر وسم بسمه يتحقق بها
نمه ولعنه من الملائكة كان ذلك سببا لانرجاره عنه الثالث وهو للكعبى
منع الله تع منهم اللطف المقرب الى الطاعة المبتعد عن المعصية لعلمه انه

لا ينفَعهم ولا يوتّر فيهم فلما لم يوفّقوا لذلك اللطف فكانهم خُتم على قلوبهم لان قطع اللطف مانع من دخول الايمان كما ان الختم والطبع والاكنة والاقفال موانع من الدخول الرابع وهو لبعض اصحاب عبد الواحد من المعتزلة منعهم الله الاخلاص الموجب لقبول العمل فكانوا لذلك

كمن دُمّنَع دخول الايمان قلبه باختم عليه لان الفعل بلا اخلاص كَلا فعل وهو اى ما ذكره من التاويل مع الابتناء على اصلهم الفاسد وهو ان منع الايمان وخلف الضلال قبحٌ فلا يجوز اسناده الى الله سبحانه وسياتيكم

بيان فسادَه ببطله ذكرُ الله هذه الاشياء في معرض امتناع الايمان منهم لاجل ذلك حيث قال سواء عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون ختم الله على قلوبهم اى لا يؤمنون لاجل الختم وذلك لان قوله ختم استيناف لبيان السبب ونىء ما ذكرتم لا يصلح لذلك اى لكونه سببا لامتناع الايمان فان مجرد الوصف بالختم والطبع وجعل الاكنة على قلوبهم لا يمنع الايمان وكذا الوسم بعلامة مميّزة ومنع اللطف والاخلاص لا يقتضى امتناع الايمان فلا يصحّ الحمل عليها الثاني من تلك الامور التى يؤولونها التوقيف والهداية فان الشيخ الاشعري واكثر الائمة من اصحابه حملوا التوقيف على خلق القدرة على الطاعة وهو مناسب للوضع اللغوى لان الموافقة فى الطاعة وخلق القدرة للمادنة على الطاعة يحصل تهيؤ الموافقة وقال امام الحرمين التوقيف خلق الطاعة لا خلق القدرة ان لا تاثير لها وحملوا الهداية على معناها الحقيقي اعنى خلق الاهتداء وهو الايمان والمعتزلة اولوهما بالدعوة الى الايمان والطاعة وايضاح سبيل المرشد وتيسير مقاصدها والزجر عن طرق الغواية كما فى قوله واما ثمود فهديناه ان لا شبهة فى امتناع حمله على خلق الهدى فيهم والذى يبطله اى هذا التاويل امور الاول اجماع الامة على اختلاف الناس فيهما اى فى التوقيف والهداية فبعضهم موثّق مهديّ وبعضهم ليسوا كذلك والدعوة عامة لجميع الامة لا اختلاف فيها فلا يصحّ تاويلها بها الثاني الداء جهما

نحو اللهم اهدنا الصراط المستقيم اللهم وفقنا لما تحبّ وقرضى والطلب
 انما يكون لما ليس بحاصل والدعوة المذكورة حاصلة فلا يتصور طلبها
 واختلاف الناس ليس في الدعوة نفسها بل في وجود الانتفاع بها وعدمه
 الثالث كونه مهديا وموفقا من صفات المدح يمدح بهما في المتعارف
 دون كونه مدعوا ان لا يمدح به اصلا فلا يصحّ حملهما على الدعوة
 الثالث من تلك الامور الاجل وهو في الحيوان الزمان الذي علم الله انه
 يموت فيه فالمقتول عند اهل اللقّ مايت بأجله الذي قدره الله تع له
 وعلم انه يموت فيه وموته بفعله تع ولا يتصور تغيير هذا المقدر بتقديم
 ولا تاخير قال تع ما يسبق من امة اجلها وما يستأخرون فاذا جاء اجلهم
 لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون والمعتزلة قالوا بل تولد موته من فعل
 القاتل فهو من افعاله لا من افعال الله تع وقالوا انه لو لم يقتل لعاش الى
 امد هو اجله الذي قدره الله تع فالقاتل عندهم غير بالتقديم الاجل
 الذي قدره الله نع له وادعوا فيه اى في تولده من فعل القاتل وبغائه لولا
 القتل الضرورة كما ادعوا في تولد سائر المتولدات وانتفائها عند انتفاء
 اسبابها واستشهدوا عليه بدم القاتل والحكم بكونه جانبا ولو كان المقتول
 مايتنا باجله الذي قدره الله له لمات وان لم يقتله فهو اى القاتل لم
 يجلب ح بفعله امرا لا مباشرة ولا توليدا فكان لا يستحقّ الذمّ عقلا ولا
 شرعا لكنه مذموم فيهما قطعا اذا كان القتل بغير حق واستشهدوا ايضا
 بانه ربما قتل في الملكة الواحدة الوف ونحن نعلم بالضرورة ان موت اللّم
 الغفير في الزمان القليل بلا قتل مما تحكم العادة بامتناعه ولذلك
 اى ولحكم العادة بالامتناع في الخلق الكثير دون غيره ذهب جماعة منهم
 الى ان ما لا يخالف العادة كما في قتل واحد وما يقرب منه واقع بالاجل
 منسوب الى القاتل والفرق غير بين في العقل لان الموت في كلتا الصورتين

يتوَلَّد من فعل القاتل عندهم فلما ذا كان احدهما باجله دون الاخر

لولا رَوِّمَ الهرب من الالتزام الشنيع وهو القدح في المعجزات لما قالوا به
وبيان ذلك انه لما حكم العادة بامتناع موت خلق كثير دفعةً امتنع ان
ينسب موتهم بقتلهم في ساعة الى الله تع والا كان فعلا منه خارقا للعادة لا
لاظهار المعجزة وذلك قدح فيها وأما نسبة موت جماعة قليلة في لحظة
واحدة الى الله تع فلا امتناع فيها فحكم العادة بالامتناع في الكثير دون
القليل هو الذي حملهم على القرى لئلا يلزمهم ابطال المعجزات اذا نسبوا
لجميع اليه وللجواب ان دعوى الضرورة غير مسموعة والذم لا يستلزم كونه

فاعلا وحكم العادة مم لان مثله يقع في الوباء الرابع الرزق وهو عندنا كل

ما ساقه الله تع الى العبد فأكله فهو رزق من الله حلالا كان او حراما ان لا
يقبح من الله شيء ليس ما ذكره تحديدا للرزق بل هو نفى لما ادعى من
تخصيصه بالحلال وذلك لان مذهب الاشاعرة هو ان الرزق كل ما انتفع به
حتى سواء كان بالتغذى او بغيره مباحا او حراما وربما قال بعضهم هو كل
ما يترقى به للحيوانات من الاغذية والاشربة لا غير قال الامدى والتعويل
على الاول فان قيل كيف يتصور الانفاق من الرزق بالمعنى الثانى الذى
ذهب اليه بعضهم وقد قال تع وما رزقناهم ينفقون اجيب بان اطلاق
الرزق على المنفق مجاز عندهم لانه بصدده واما هم اى المعتزلة ففسروه

بالحلال تارة فأورد عليهم وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فللبهايم
رزق ولا يتصور في حقها حل ولا حرمة وفسروه اخرى بما لا يمنع من

الانتفاع به فيلزمهم ان من اكل للحرام طول عمره قاله لم يرزقه وهو خلاف
الاجماع من الامة قبل ظهور المعتزلة كل ذلك الذى برد عليهم ويلزمهم

فان عليهم فساد اصلهم في الحكم على الله بيجوز ولا يجوز وذلك الاصل هو
فاعدة الحسن والقبح العقليين فانهما منشاء لاباطيل كتيرة متفرعة عليها
وبطلان الفروع اللازمة شاهد صدق على بطلان اصلها الخامس الاسعار

وفي الرخص والغلاء المسعر هو الله على اصلنا كما ورد في الحديث حين وقع غلاء في المدينة فاجتمع اهلها اليه عم وقالوا سَعِّرْ لنا يا رسول الله فقال المسعر هو الله واما عندهم فمختلف فيه فقال بعضهم هو اى السعر فعل مباشر من العباد ان ليس ذلك الا مواضع منهم على البيع والشري يثمن مخصوص وقال اخرون هو متولد من فعل الله تع وهو تقليد الاجناس وتكثير الرغبات باسباب هي من فعله تع ، المقصد الرابع انه نع مرید بجميع الكائنات غير مرید بما لا يكون فكل كائن مراد له وما ليس بكائن ليس بمراد له هذا مذهب اهل الحَقِّ وانفقوا على جواز اسناد الكل اليه جملة فيقال جميع الكائنات مرادة لله تع لکن اختلفوا في التفصيل منهم من لا يجوز اسناد الكائنات اليه مفصلا فلا يقال الكفر والفسق مراد لله تع لا يهامة الكفر وهو ان الكفر والفسق مامور به لما ذهب اليه بعض العلماء من ان الامر هو نفس الارادة وعند الالماس يجب التوقف عن الاطلاق الى التوقيف والاعلام من الشارع ولا نوقيف دمه اى في الاسناد تفصيلا وذلك الذى ذكرناه من صحة الاطلاق اجمالا لا تفصيلا كما يصح بالاجماع والنص ان يقال الله خالف كل شئ ولا يصح ان يقال انه خالف الفانورات وخالف الفردة والخنازير مع كونها مخلوقة له اتعافا وكما يقال له كل ما في السموات والارض اى هو مالکها ولا يقال له الزوجات والاولاد لايهامة اضافة غير الملك اليه ومنهم من يجوز ان يقال الله مرید للكفر والفسق معصية معاقبا عليها وقالت المعتزلة هو مرید لجميع افعاله غير ارادته الخادنة عند من اثبتتها واما افعال العباد فهو مرید للمامور به منها كاره للمعاصى والكفر وتفصيله ان فعل العبد ان كان واجبا يريد الله وقوعه وبكره تركه وان كان حراما فبعكسه والمندوب يريد وقوعه ولا بكره تركه والمكروه عكسه واما المباح وافعال غير المكلف فلا بتعاقف

بها ارادة ولا كراهة لنا أما انه مرید للكائنات بأسرها فلا تـه خالف الاشياء
كلها لما مر من استناد جميع للوادر الی قدرته تع ابتداء وخالف
الشیء بلا اكراه مرید له بالضرورة وأیضا قد ثبت ان جميع الممكنات
مقدورة لله تع فلا بد في اختصاص بعضها بالوقوع ویاوقاتها المخصوصة
من محصن وهو الارادة وهذا معنی قوله فالصفة المرجحة لاحد المقدورین
في الارادة كما مر ولا بد منها ای من الصفات المرجحة في ايجاد بعض
المقدورات دون بعض وفي تخصيص الموجودات المخصوصة بیاوقاتها وأما
انه غیر مرید لما لا يكون فلا تـه تع علم من الكافر مثلا انه لا یؤمن فكان
الایمان منه محالا لامتناع ان ینقلب العلم جهلا والله تع عالم باستحالته
والعالم باستحالة الشیء لا یربده بالضرورة وأیضا لو اراده فاما ان يقع
فیلزم الانقلاب او لا فیلزم عجزه وقصوره عن تحقیف مراده ولانه لا یتصور
منه ای من العالم باستحالة الشیء صفة مرجحة لاحد طرفیه لان
احدهما مستحيل والاخر واجب فلا معنی لترجیح الصفة وفيه بحث لان
عدم ایمان الكافر مراد لله مع كونه واجبا وأیضا هو منقوض بما علم الله
وجوده كایمان المؤمن فان احد طرفیه واجب والاخر ممنوع فلا وجه لترجیح
الصفة وبعضه هذا الذی هو مذهبنا اجماع السلف والخلف في جميع
الاعصار والامصار علی اطلاق قولهم ما شاء الله كان وما لم یشاء لم یکن
فان هذا مروی عن النبی علیه السلام وقد تلقنه الامة بالقبول فیصح ان
یکون مؤبدا بل ربما یحتج به ایضا وانما صرح بالاطلاق دفعا لتوهم
التقیید بافعاله تع او بما لیس من افعال العباد الاختیاریة كما تأوله به
المعتزلة ویدفع هذا التوهم انهم كانوا یوردون كلامهم في معرض تعظیم
الله واعلاء شأنه والاول وهو ما شاء الله كان دلیل الثاني وهو انه تع غیر
مرید لما لا يكون وذلك لانه ینعكس بعكس النقیض الی قولنا كل ما لم
یکن لم یشاءه الله والثانی اعنی ما لم یشاءه لم یکن دلیل الاول لانعكاسه

بذلك الطريق الى قولنا كل ما كان فقد شاءه الله احتجوا اى المعتزلة
على انه تع لا يريد الكفر والمعاصى بوجوه عقلية الاول لو كان تع مریدا
لكفر الكافر وقد امره بالابمان فالامر بخلاف ما يريد يعّد عند العقلاء
سفهاً فيلزم السفه في احكام الله تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً قلنا لا
نسلم ان الامر بخلاف ما يريد يعّد سفها وانما يكون كذلك لو كان
الغرض من الامر منحصراً في ايقاع المأمور به توضحه وجوه ثلثة الاول ان
المتكهن لعبده هل بطيعة ام لا قد يامر ولا يريد منه الفعل أمّا الاول
وهو ان الصادر منه امرٌ حقيقةً فلانه اذا اتى العبد بالفعل يقال امثل امر
سيده وأمّا الثانى وهو انه لا يريد الفعل منه فلانه يحصل مقصوده وهو
الامتثال اطاع او عصى فلا سفه في الامر بما لا يريد الامر الثانى انه اذا
عاتب الملك صارب عبده فاعتذر بعصيانه والملك يتوعده بالقتل ان لم
يظهر عصيانه فانه يامر به بفعل تمهيداً لعذره ويريد عصيانه فيه فان احداً
لا يريد ما يفضى الى قتله بل ما يخلصه عنه فقد امر بخلاف ما يريد
ولا سفه فان قيل الموجود ههنا صورة الامر لا حقيقته فان العاقل لا يامر
بما يودى حصوله الى حلاكه اجيب بانه قد يامر به اذا علم انه لا يحصل
فكان في الامر به فايده بخلاف الارادة فانها لا تتعلق به اصلاً الثالث ان
المُلجاء الى الامر قد يامر ولا يريد فعل المأمور به بل يريد خلافه ولا يعّد
سفيهاً الثانى من وجوه استدلالهم لو كان الكفر مراداً لله تع لكان فعله
والاتبان به موافقة لمراد الله تع فيكون طاعة مثاباً به وانه بط ضرورة من
الدين فلنا الطاعة موافقة الامر والامر غير الارادة وغير مستلزم لها لانفكاكها
عنه في الصورة المذكورة وقال الامدى وبدل على ان موافقة الارادة ليست
طاعة أنه لو اراد شخص شيئاً من الاخر فوقع المراد من الاخر على وفق
ارادة المراد ولا شعور للفاعل نارادته فانه لا يعّد منه طاعة له كيف والارادة

كامنة والامر ظاهر ولهذا يقال في العرف فلان منطاع الامر ولا يقال منطاع
 الارادة وقد ضايف بعض اصحابنا في العبارة فقال الكفر مراد بالكافر غير
 مراد من الكافر لان القول الثاني ينبئ عن الرضاء بالكفر دون الاول وهو
 لفظي لا ظاهري تحتها الثالث لو كان الكفر مرادا لله تع لكان واقعا بقصائه
 والرضاء بالقضاء واجب اجماعا فكان الرضاء بالكفر واجبا واللازم بط
 لان الرضاء بالكفر كفر اتفاقا قلنا الواجب هو الرضاء بالقضاء لا بالمقصي
 والكفر مقصي لا قضاء وللاصل ان الانكار المتوجه نحو الكفر انما هو
 بالنظر الى الخلية لا الى الغايلية يعني ان للكفر نسبة الى الله سبحانه باعتبار
 فاعليته له وايجاده اباه ونسبة اخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه
 به وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضاء بالعكس اي الرضاء
 به باعتبار النسبة الاولى دون الثانية والفرق بينهما ظاهر وذلك لانه ليس
 بلزم من وجوب الرضاء بشيء باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضاء
 به باعتبار وقوعه صفةً لشيء اخر ان لو صح ذلك لوجب الرضاء بموت
 الادماء وهو بط اجماعا الرابع لو اراد الله الكفر وخلاف مراد الله ممنوع
 عندكم كان الامر بالايمان تكليفا بما لا يطاق لان الايمان ممنوع الصدور
 عنه ح قلنا الذي يمتنع التكليف به عندنا ما لا يكون متعلقا للقدرة
 الكاسية عادة اما لاستحالته في نفسه كالجمع بين النقيضين واما لاستحالة
 صدوره عن الانسان في مجاري العادات كالطيران في الجو لا ما لا يكون
 مقدورا بالفعل للمكلف به والايمان في نفسه امر مقدور يصح ان يتعلق
 به القدرة الكاسية عادة وان لم يكن مقدورا بالفعل للكافر لان القدرة
 عندنا مع الفعل لا قبله وعدم المقدورية بهذا المعنى لا يمنع التكليف
 فان المحدث مكلف بالصلوة اجماعا فهذه دلائل العقل لهم وربما احتجوا
 بآيات نزل على انه تع لا يريد الكفر والمعاصي الاولى سيقول الذين اشركوا

لو شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا ولا حرماننا من نبيه صلى الله عليه وسلم عندهم
 انهم قالوا اشركنا بإرادة الله ولو اراد عدم اشراكنا لما اشركنا ولما صدر
 عنا تكريم لخلقات فقد اسندوا كفرهم وعصيانهم الى ارادته تع كما
 تزعمون انتم ثم انه تع رت عليهم مقاتلتهم وبين بطلانها ونههم عليها
 بقوله كذلك كذب الذين من قبلهم قلنا قالوا ذلك الكلام سُخْرِيَّةٌ من
 النبي ودفعنا لدعوته وتعللا لعدم اجابته وانقياده لا تفويضا للكائنات الى
 مشيئة الله فما صدر عنهم كلمة حَقَّ اريد بها باطل ولذلك نههم الله
 بالتكذيب لانهم قصدوا به تكذيب النبي في وجوب الطاعة والامتابعة
 دون الكذب لان ذلك الكلام في نفسه صدق وحَقَّ وقال آخِرًا قُلْ فَلِلَّهِ
 الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فلو شاء لَهَدَيْكُمْ اجمعين فاشار الى صدق مقاتلتهم وفساد
 غرضهم الثانية كل ذلك كان سَبِيَّةً عند ربك مكروها فانها تدل على ان ما
 كان سببه اى معصية فانه مكروه عند الله والمكروه لا يكون مرادا قلنا اراد
 كونه مكروها للعقلاء منكرًا لهم في مجارى عاداتهم لمخالفتها المصلحة فليس
 قوله عند ربك ظرفا لقوله مكروها او اراد بقوله مكروها كونه منهيًا عنه
 مجازًا وانما يرتكب هذا التناجوز توفيقًا للدلالة اى جمعا بين هذه الآية
 وبين ما ذكرناها من الدلائل الثلاثة وما الله يريد ظلما للعباد مع ان الظلم
 من العباد كابن بلا شبهة فبعض الكائنات ليس مرادا قلنا اى لا يريد
 ظلما لعباده لا ظلم بعضهم على بعض فانه كايين ومراد بخلاف ظلما عليهم
 فانه ليس بمراد ولا كايينا بل تصرفه تع فيما هو ملكه كيف كان ذلك
 التصرف لا يكون ظلما بل عدلا وحقا الرابعة والله لا يحب الفساد
 والفساد كابن والحية هي الارادة فالفساد ليس بمراد قلنا بل الحية ارادة
 خاصة وهي ما لا يتبعها تبعه ومواخذة ونفى الخاص لا يستلزم نفى العام
 الخامسة ولا برضى لعباده الكفر والرضاء هو الارادة قلنا الرضاء ترك

الاعتراض والله يريد الكفر للكافر ويعترض عليه ويؤاخذ به ويؤتده ان العبد
لا يريد الا لامر والامراض وليس مأمورا بإرادتها وهو مأمور بتترك الاعتراض
عليها فالرضاء اعنى ترك الاعتراض مغاير للإرادة ثم هذه الايات معارضة
بايات اخرى هي ادل على المفصود منها الاولى لو شاء الله لجمعهم على الهدى
الثانية ان لو يشاء الله لهدى الناس جميعا الثالثة ولو شاء لهديكم
اجمعين والمعتزلة حملوا المشيئة في هذه الايات ونظايرها على مشيئة
الفسر والالهاء وليس بشيء لانه خلاف الظاهر وتقييد للمطلق من غير
دلالة عليه الرابعة اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم وتطهير
القلوب بالايمان فلم يرد الله ايمانهم الخامسة انما يريد الله ليعذبهم بها
في الحياة الدنيا وتزهق انفسهم وهم كافرون فموتهم على الكفر مراد لله
السادسة ولقد درانا لجهنم كثيرا من الجن والانس والمخلوق لها لا يراد
ايمانه وطاعته بل كفره ومعصيته السابعة انما امرنا لشيء اذا اردناه ان
نقول له كن فيكون والاستدلال بهذه الاية بعيد جدا ان ليست عامة
للكاينات ولا دالة على ارادة المعاصي بل على انه اذا اراد الله شيئا كونه
على ايسر وجه وبممكن ان يستدل بها على ان ايمان الكافر ليس بمراد
لله تع ان لو كان مرادا لكان مكوونا واقعا لكنه مدفوع بأن المعنى اذا اردنا
تكوينه فيختص بافعاله ولا يتناول المعاصي على رأيهم وذلك اى ما يدل
على صحة مذهبنا وفساد مذهبهم في القرآن كثير ، خاتمة للمقصد الرابع
في نقل رأى الفلاسفة في القضاء والقدر فالسوا الموجود اما خير محض
لا شر فيه اصلا كالعقول والافلاك واما للخير غالب فيه كما في هذا العالم
الواحد تحت كرة القمر فان المرض مثلا وان كان كثيرا فالصحة اكثر منه
وكذلك الالم كثير واللذة اكثر منه فالموجود عندهم مناصر في هذين
القسامين واما ما يكون شرا محضا او كان الشر فيه غالما او مساويا فليس

نتىء منها موجودا ولما كان لقايل ان يقول لما ذا لم يجرد هذا العالم
عن الشرور اشارة الى جوابه بقوله ثم لا يمكن تنزيه هذا العالم من الشرور
 بالكلية لان ما يمكن براءته عن الشرور كلها فهو القسم الاول وكلامنا
 في خيرات كثيرة نلزمها شرور قليلة بالقياس اليها وقطع الشيء عما هو
 لازم له مع وجفكان لثبير واقعا بالقصد الاول داخلا في القضاء دخولا
 اصليا ذاتيا وكان الشر واقعا بالضرورة وداخلا في القضاء بالتبع والعرض
 وانما التزم فعله اى فعل ما غلب خيره لان ترك الكثير لاجل الشر

القليل شر كثير فليس من الحكمة ترك المطر الذى به حيوة العالم لئلا
 ينهدم به دور معدودة او لا يتألم به سايح في البر او البحر يرشده الى
 ذلك انه اذا لدغ اصبع انسان وعلم انها اذا قطعت سلم باقى البدن
 والا سرى الفساد اليه فانه يامر بقطعها وبريده تبعا لارادة سلامته من
 الهلاك فسلامة البدن خير كثير يستلزم شرا قليلا فلا جد للعاقل ان
 يختاره وان احترز عنه حتى هلك لم يعد عاقلا فضلا ان يعدد حكيم
 فاعلا لما يفعله على ما ينبغى واعلم ان قضاء الله عند الاشاعرة هو ارادته
 الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هى عليه فيما لا يزال وقدره ايجادها اياها
 على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها واحوالها واما عند الغلاسفة
 فالقضاء عبارة عن علمه بما ينبغى ان يكون عليه الوجود حتى يكون
 على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية التى هي
 مبداء لفيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها
 والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود العيني بأسبابها على الوجه الذى
 تقرّر في القضاء والمعتزلة يذكرّون القضاء والقدر في الافعال الاختيارية
 الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تع بهذه الافعال ولا يسندون وجودها
 الى ذلك اذعلم بل الى اختبار العباد وقدرتهم، المقصد الخامس في الحسن
 والقبح القبيح عندنا ما نهى عنه شرعا نهى تحريم او تنزيه والحسن
 بخلافه اى ما لم ينه عنه شرعا كالواجب والمندوب والمباح فان المباح

عند أكثر اصحابنا من قبيل الحسن وكفعل الله سبحانه فإنه حسن أبداً
 بالاتفاق وأما فعل البهايم فقد قيل أنه لا يوصف بحسن وقبح باتفاق
 للصوص وفعل الصبي مختلف فيه ولا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها
 وليس ذلك أي حسن الأشياء وقبحها عابداً إلى أمر حقيقي حاصل
 في العقل قبل الشرع يكشف عنه الشرع كما يزعمه المعتزلة بل الشرع هو
 المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح للأفعال قبل ورود الشرع ولو عكس
 الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعاً وانقلب
 الأمر فصار القبح حسناً والحسن قبيحاً كما في النسخ من الحرمة إلى
 الوجوب ومن الوجوب إلى الحرمة وقالت المعتزلة بل الحاكم بهما هو العقل
 والفعل حسن أو قبيح في نفسه إما لذاته وإما لصفة لازمة له وإما لوجوه
 واعتبارات على اختلاف مذاهبهم والشرع كاشف ومبين للحسن والقبح
 الثابتين له على أحد الأقسام الثلاثة وليس له أن يعكس القضية من عند
 نفسه نعم إذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس إلى الأزمان
 أو الأشخاص أو الأحوال كان له أن يكشف عما تغير الفعل إليه من حسنه
 أو قبحه في نفسه ولا بد أولاً أي قبل الشروع في الاحتجاج من تحوير
 محل النزاع ليتضح المتنازع فيه ويورد النفي والأثبات على نية واحد فنقول
 وبالله التوفيق الحسن والقبح يقال بمعانٍ ثلاثة الأولى صفة الكمال والنقص
 فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان يقال
 العلم حسن أي لمن أتصف به كمالاً وارتفاع شأنه والجهل قبيح أي لمن
 أتصف به نقصاناً واتضاع حاله ولا نزاع في أن هذا المعنى أمر ثابت للصفات
 أنفسها وإن مدركه العقل ولا تعلّق له بالشرع الثاني ملاءمة الغرض
 ومدافرة فما وافق الغرض كان حسناً وما خالفه كان قبيحاً وما ليس
 بذلك لا يكون حسناً ولا قبيحاً وقد يعبر عنهما أي عن الحسن والقبح

بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فيقال للحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئاً منهما وذلك ايضاً عقلي أي مدركه العقل كالمعنى الاول ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم فدل هذا الاختلاف على انه امر اضافي لا صفة حقيقية والا لم يختلف كما لا يتصور كون الجسم الواحد اسود وابيض بالقياس الى شخصين الثالث تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلاً وآجلاً والذم والعقاب كذلك فما تعلق به المدح في العاجل والثواب في الآجل يسمى حسناً وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في الآجل يسمى قبيحاً وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد وان اريد به ما يشمل افعال الله تع اکتفى بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فهو عندنا شرعي وذلك لان الافعال كلها سواسية لبس شيء منها في نفسه بحيث يقتضى مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بواسطة امر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحاً وثواباً او مقبحة معنصبة لاستحقاق فاعله ذماً وعقاباً ثم انها اي تلك الجهة المحسنة او المقبحة قد تُدرك بالضرورة من غير تأمل وفكر كحسب الصدق النافع وقبح الكذب الضار فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف وقد تدرك بالنظر كحسب الصدق الضار وقبح الكذب النافع وقد لا تدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا ورد به الشرع عام ان نمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان حيث اوجبه الشارع او جهة مقبحة كصوم اول يوم من شوال حيث حرّمه الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما

بإمره ونهيه وأما كشفه عنهما في القسمين الأولين فهو مويد لحكم العقل بهما أما بضرورته أو بنظره ثم انهم اختلفوا فذهب الأوائل منهم الى أن حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيها وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين الى اثبات صفة حقيقية توجب ذلك مطلقاً اي في الحسن والقبیح جميعاً فقالوا ليس حسن الفعل او قبحه لذاته كما ذهب اليه من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما وذهب أبو الحسين من متأخريهم الى اثبات صفة في القبيح مقتضية للقبیح دون الحسن ان لا حاجة به الى صفة محسنة له بل يكفيه تحسنه انتفاء الصفة المفيدة وذهب الجبائي الى نفيه اي نفي الوصف للقبیح فيهما مطلقاً فقال ليس حسن الافعال وقبحها بصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية واصناف اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في لطفة البتيم تأديبا وظلما واحسن ما نقل عنهم في العبارات الحديثة قول ابى الحسين القبيح ما ليس للمتمكن منه ومن العلم بحاله ان يفعله اعتبر قيد التمکن احترازاً عن فعل العاجز والمُلجأ فانه لا يوصف بقبح ولا حسن وقيد العلم ليخرج للحرّات الصادرة عن لم يبلغه دعوة نبي او عن هو قريب العهد بالاسلام واكتفى بالتمكن من العلم ليدخل فيه الكافر من شافق الجبل فانه يتمكن من العلم بالله بالدلائل العقلية واراد بقوله ليس له ان يفعله ان الافدام عليه لا يلائم عقل العقلاء ويتبعه اي يتبع هذا التعريف المذكور للقبیح تعريفان اخران له احدهما انه فعل يستحقّ الذم فاعله المتمكن منه ومن العلم بحاله وذلك لانه لم يكن له ان يفعله وثانيهما انه فعل هو على صفة تؤثر في استحقاق الذم ان لو لم يكن كذلك لكان للفادر العالم به ان يفعله والذم قول او فعل او ترك قول او فعل ينبى عن انضاع حال الغير وانحطاط شأنه وادا تصوّرت هذا التحرير نقول لنا على ان الحسن والقبیح ليسا عقليين وجهان الاول ان العبد مجبور في افعاله واذ

كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح لان ما ليس فعلا
 اختياريا لا يتصف بهذه الصفات اتفاقا منا ومن اللصوم بيانه اى بيان
 كونه مجبورا ان العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك هو الجبر لان الفعل
 ح واجب والترك ممنوع وان تمكن من الترك ولم يتوقف وجود الفعل منه
 على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى من غير سبب يرجح
 وجوده على عدمه كان ذلك الفعل ح اتفاقيا صادرا بلا سبب يقتضيه فلا
 يكون اختياريا لان الفعل الاختيارى لا بد له من ارادة جازمة ترجحه
 وان توقف وجود الفعل منه على مرجح لم يكن ذلك المرجح من العبد
 والا نقلنا الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه وتسلسل وهو مح ووجب
 الفعل عنده اى عند المرجح الذى يتوقف عليه والا جاز معه الفعل
 والترك فاحتاج ح الى مرجح اخر ان لو لم يحتاج اليه وصدر عنه تارة ولم
 صدر عنه اخرى كان اتفاقيا كما مر وانا احتاج الى مرجح اخر نقلنا
 الكلام اليه وتسلسل فيكون الفعل على تقدير وجوده مع ذلك المرجح
 اضطراريا على التعادير اعنى امتناع الترك وكون الفعل اتفاقيا واضطراريا
 فلا اختيار للعبد فى افعاله فيكون مجبورا فيها فلا يتصف نىء منها
 بالحسن والعيب العقلين بالاجماع المركب اما عندنا فلانه لا مدخل للعقل
 فيهما واما عندهم فلانهما من صفات الافعال الاختيارية فان قيل هذا اى
 استدلالكم على كون العبد مجبورا نصب الدليل فى مقابلة الضرورة ان
 كل احد من العقلاء يعلم ان له اختيارا فى افعاله ويفرق بين الاختيارى
 والاضطرارى منها فلا يسمع لانه سفسطة باطلة ومكابرة ظاهرة وايضا فانه
 اى دليلكم ينفى قدرة الله لا طراد الدليل فى افعاله والمعدّمات المفدّمات
 والتقرير التقرير فيقال ان لم يتمكن من الترك فذاك وان تمكن منه ولم
 يتوقف الفعل على مرجح الى آخر ما مر وقد انتقص الدليل المذكور

بأفعاله نع وأيضا فإنه أي هذا الدليل كما نفى للحسن والقبح الععليين
ينفى أيضا للحسن والقبح الشرعيين المتفرعين على ثبوت التكليف وإذا
كان العبد مجبوراً لم يثبت عليه تكليف لأنه تكليف ما لا يُطاق ونحن
لا نجوزة وانتم وأن جوزتموه فلا تقولون بوقوعه ولا يكون كل التكليف
كذلك أي تكليفاً بما لا يُطاق كما نزم من دليلكم وللأصل أن كون
العبد مجبوراً ينافي كونه مكلفاً فلا يوصف فعله بحسن ولا قبح شرعي
مع انهما ثابتان عندكم فانتقص دليلكم بهما فما هو جوابكم فهو جوابنا
والأظهر أن يقال أنه بنفى الشرعيين أيضا لانهما من صفات الأفعال
الاختيارية فان حركة المرتعش والنايم والمغمى عليه لا توصف في الشرع
بحسن ولا قبح ويستلزم ايضا كون التكليف بأسرها تكليفاً بما لا
يطاق ولا فإبد به وأيضا فالمرجح الذي يتوقف عليه فعل العبد داع له
يقتنصى اختياره الموجب للفعل وذلك لا ينفى الاختيار بل يثبتته وهذا
السؤال هو الخلل وما قبله إما نقص أو في حكمه فلنا أما الأول فان الضروري
وجود القدرة والاختيار لا وقوع الفعل بقدرته واختياره واستدلنا انما
هو على نفى الثاني دون الأول فلا يكون مصادماً للضرورة وأما الثاني وهو
المقص بأفعال المارئي نع فالمقدمة القايلة بان الفعل الواقع لا لمرجح
أنغافى لا اختيارى انما هي مقدمة الزامية بالنسبة الى المعتزلة القائلين
بان قدرة العبد لا تتوفر في الفعل الا اذا انصم اليها مرجح بسمونه الداعي
ونحن لا نقول بها فان الترجيح بمجرد الاختيار المتعلق باحد طرفي
الفعل لا لداع عندنا جابز ولا يخرج ذلك الفعل عن كونه اختيارياً كما
نفدتم في مسألة الهارب من السبع والعطشان الواجد للفدحين المتساويين
وانا لم نقل بيده المقدمة لم نرد علمنا النقص بفعل الله نع وأيضا على
نعدر صحة هذه المقدمة عندنا لبس هذا الدليل بعينه جارياً في فعله

تع لانا نختار انه متمكن من التركا وان فعله بتوقف على مرجح لكن
 ذلك المرجح قديم فلا يحتاج الى مرجح حتى يلزم التمس في المرجحات
 كما في فعل العبد اذا كان مرجحه صادرا عنه ان لا بد ان يكون ذلك
 الصادر عنه حادثا محتاجا الى اخر فالمقدمة القايلة بأن مرجح الفعل
 اذا كان صادرا عن فاعله لزم التمس غير صادقة في حقه تع بدل في حقه
 العبد والى ما قرناه اشار بقوله فمرجح فاعليته تع قديم هو ارادته وقدرته
 المستندان الى ذاته ايجابا والمتعلقتان بالفعل في وقت مخصوص فان
 قلت مع ذلك المرجح القديم ان وجب الفعل انتفى الاختيار والا جاز
 ان يصدر معه الفعل تارة ولا يصدر اخرى فيكون انفاقيا كما مر في
 العبد قلت لنا ان نختار الوجوب ولا محذور لان المرجح الموجب
 ارادته المستندة الى ذاته بخلاف ارادة العبد فانها مستندة الى غيره فاذا
 كانت موجبة لزم الجبر فيه قطعا وقد مر هذا مرة مع الاشارة الى ما فيه من
 شائبة الايجاب ولا يحتاج ذلك المرجح القديم الى مرجح اخر حتى
 تتسلسل الى المحوج الى المؤثر عندنا للحدوث دون الامكان بخلاف مرجح
 فاعلية العبد فانه حادث محتاج الى مؤثر فان كان مؤثرا العبد تتسلسل
 وان كان غيره كان هو مجبورا في فعله واما الثالث وهو النقص بالحسن
والقبح الشرعيين فلا يجب عندنا في الواجب الشرعي تأخير قدرة العبد
 عنه بل يجب ان يكون الفعل ما هو معدور عادة اى يكون مما يقارنه
 القدرة والاختيار في الجملة ولا يكفى ذلك في الواجب العقلي عندكم ان لا
 بد فيه من تأخير القدرة فلا يتناجه علينا النقص بالشرعي واما الرابع وهو
الحل فمقصودنا من دليلنا على كون العبد مجبورا ومضطرا ان العبد غير
مستقل بايجاد فعله من غير داع واختيار يترتب على ذلك الداعي
وبوجب الفعل يحصل اى ذلك الداعي مع ما يترتب عليه له بخلاف
الله اياه وقد بيناه اى عدم استقلاله بهذا المعنى وذلك كاف في عدم

الحكم بالحسن والقبح عقلا إذ لا فرق ح بين أن يوجد الله تع الفعل في
العبد كما قال الشبليخ وبين أن يوجد ما يجب الفعل عنده كما قال
بعض اصحابه كإمام الحرمين في كونه مانعا من حكم العقل بالحسن والقبح
عند الخصم فإذا كان داعيه إلى الاختيار الموجب للفعل من الله تع فقد
تم مطلوبنا الثاني من الوجهين وإنما ينتهض حاجتاً على غير الجبائي لو
كان قبح الكذب ذاتياً أي لذاته أو لصفة لازمة لذاته لما تخلف القبح
عنه لأن ما بالذات وكذا ما هو بواسطة لازم الذات لا يزول عن الذات
وهو ظ واللازم بط فإنه أي الكذب قد يحسن إذا كان فيه عصمة دم
نبي من ظالم بل يجب الكذب ح لأنه دفع للظالم عن المظلوم ويُدّم تاركة
قطعا فقد اتصف الكذب بغاية الحسن وكذا يحسن بل يجب إذا كان
فيه إنجاء متوعد بالقتل ظلماً لا يقال للحسن والواجب هو العصمة
والإنجاء وقد يحصلان بدون الكذب إذ يمكن أن يأتي بصورة الخبر بلا
قصد إلى الاختيار أو يقصد بكلامه معنى آخر بطريق التعريض والتورية
فلا يكون كاذباً في نفس الأمر ومن ثمة قيل إن في المعارض مندوحة عن
الكذب وإذا لم يتعين الكذب للدفع كان الاتيان به قبيحاً لا حسناً لانا
نقول قد يصيغ السائل عليه في السؤال بحيث لا يمكنه عدم القصد
والتعريض ولو جوز حمل كلامه في هذا المقام على عدم القصد بالكلية أو
على قصد أي معنى كان لم يحصل الجزم بالقصد في شيء من الاخبار ولا
يكون شيء منها كاذباً إذ لا كلام إلا ويمكن أن بقدر فيه من الخذف
والزيادة ما يصير معه صادقاً وإذا حسن الكذب ههنا قبح الصدق لأنه
إعانة للظالم على ظلمه فلا يكون حسن الصدق أيضاً ذاتياً وكذا الحال
في سائر الأفعال وللأصحاب في إبطال التحسين والتقبيح العقلين مسالك
ضعيفة نذكرها ونشير إلى وجه ضعفها أحدها من قال لا كذب غدا فإذا
جاء الغد فكذبته أمّا حسن فليس الكذب قبيحاً لذاته وأمّا قبيح

فتركه حسن مع أنه أي تركه يستلزم كذبه فيما قاله أمس ومستلزم القبيح قبيح فيلزم أن يكون هذا الترك حسنا وقبيحا معا وهو بط فتعين الأول وهو أن لا يكون قبح الكذب ذاتيا لانقلابه حسنا وهو المط قلنا لا نسلم أن مستلزم القبيح قبيح لان الحسن لذاته قد يستلزم القبيح فيتعدد جهة الحسن والقبح فيه وأنه غير متنع فيكون الكلام الواحد من حيث تعلفه بالمخبر عنه على ما هو به حسنا ومن حيث استلزامه للقبح الذي هو الكذب فيما قاله أمس قبيحا ومثل ذلك جايئ عند الحجابائية القابلين بالوجوه والاعتبارات فلا ينتهض هذا المسلك حاجة عليهم كما أن الوجه الثاني كذلك أن يتجه هناك أن يقال لم يتخلف القبح عن الكذب بل هو قبيح باعتبار تعلقه بالمخبر عنه لا على ما هو به وحسن باعتبار استلزامه للعصمة والانجاء وقد نبهناك على ذلك أو فلنزم قبحه أي قبح كلامه في الغد مطلقا لانه قبيح إما لذاته أن كان كاذبا وإما لاستلزامه القبيح أن كان صادقا ونقول الحسن كالكلام الصادق فيما نحن فيه إنما يحسن إذا لم يستلزم القبيح وأنت خبير بان انقلاب الحسن إلى القبيح إنما يتأتى على القول بالوجوه الاعتبارية فصعب هذا المسلك إنما يظهر إذا جعل دليلا على بطلان مذهب المعتزلة كلها الثاني من المسالك الضعيفة من قال زيد في الدار ولم يكن زيد فيها فقبح هذا القول إما لذاته وحده أو مع عدم كون زيد في الدار أن لا قابل بقسم ثالث والقسمان باطلان فالاول لاستلزامه قبحه وأن كان زيد في الدار والثاني لانه يستلزم كون العدم جزءا لوجوده قلنا وقد يكون قبحه مشروطا بعدم كون زيد في الدار والشرط لا يمتنع أن يكون عدميا الثالث قبحه أي قبح الكلام الكاذب لكونه كذبا إن قام بكل حرف منه فكل حرف كذب إذ المفروض أنه متصف بالقبح المعلل بالكذب فهو خبر لان الكذب من صفات الخبر وبطلانه ظ وأن قام

بالمجموع فلا وجود له لترتيبها اى ترتب الحروف وتقتضى المتقدم منها
 عند حصول التأخر واذا لم يكن للمجموع وجود فكيف يتصور اتصافه
 بالقبح الذى هو صفة ثبوتية فالمص رد في نفس القبح هل هو قايم
 بكل حرف او بمجموعها واما الامدى فانه قال لو كان الخبر الكاذب
 قبيحا عقلا فالمقتضى لقباحه اما ان يكون صفة لمجموع حروفه او لاحادها
 والاول بطل لان ما لا وجود له لا ينصف بصفة مقتضية لامر ثبوتى لان
 المقتضى له لا بد ان يكون ثبوتيا فلا يكون صفة للعدم والثانى بطل
 ايضا لان مقتضى القبح في الخبر الكاذب انما هو الكذب ولا يمكن قيامه
 بكل حرف والا كان كل حرف خيرا وهو مح قلنا هو اى القبح من صفاته
 النفسية لا من صفاته المعنوية فلا يستدعى صفة يكون هو معللا بها كما
 هو مذهب بعضهم الفايلىن بان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات
 حقيقية قايمة بها وهذا الجواب انما يتجده على تقرير الامدى واما على
 تقرير الكتاب فينبغى ان يقال ليس يلزم من كون القبح ذاتيا اى
 مستندا الى ذات الشيء ان يكون موجودا خارجيا حتى يمتنع وقوعه
 صفة لامر عدمى لجواز ان يقتضى ذات الشيء اتصافه بصفة اعتبارية
 يستحيل انفكاكها عنه او يقوم القبح بكل حرف بشرط انضمام الآخر
 اليه لقباحه لكونه جزء خبر كاذب او يقوم القبح بالمجموع لكونه كاذبا
 فما هو جوابكم فيه فهو جوابنا في قيام القبح به الرابع كونه اى كون
 الفعل قبيحا ليس نفس ذاته ولا جزءا منها لتعلقها بكونه بل زايد عليها
 وانه موجود لانه نقيض اللاقبج القايم بالمعدوم فيلزم ح قيام المعنى الذى
 هو القبح بالمعنى الذى هو الفعل قلنا قد سبق الكلام على مقدماته بان
 نقيض العدمى لا يجب ان يكون موجودا وارتفاع النقيضين انما
 يستحيل في الصدق دون الوجود وايضا لا نم امتناع قيام العرض بالعرض
 ان لم يقم عليه دليل كما عرفت مع انتقاضه بالامكان والحدوث فان هذا

الدليل الذي اوردتموه على كون القبح امرا موجودا جارٍ فيهما مع

كونهما اعتباريين للخاصة علة القبح حاصله قبل الفعل ولذلك ليس له ان يفعله فلولا ان ما يقتضى قبحه حاصل قبل وجوده لم يكن كذلك

وتلزم ح قيام الصفة الحقيقية بالمعدوم لان مقتضى القبح صفة وجودية

وقد يقال لو كان القبح ذاتيا لزم تقدم العلول على علته لان قبح الفعل

حاصل قبله لما عرفت وعلته اما ذات الفعل او صفته وليس تنبئ منهما

حاصلا قبله قلنا لا نعم ان القبح وعلته حاصل قبل الفعل بل يحكم العقل

باتصافه بالقبح وبما يقتضيه اذا حصل وهذا لكم هو المانع من فعله

والاقدام عليه لا اتصافه بالقبح او بما يقتضيه على ان القدماء منهم

زعموا ان الذوات ثابتة متقررة في الازل فيصح عندهم اتصافها بالصفات

الثبوتية ثم للمعتزلة في المسئلة طريقان حقيقيان وطريقان الزاميان اما

للحقيقيان فاحدهما ان الناس طرا يجزمون بقبح الظلم والكذب الصار

والثبوتية وقتل الانبياء بغير حق وكذا يجزمون بحسن العدل

والصدق النافع والايمان وعصمة الانبياء من انواع الايذاء وليس ذلك

لجزم منهم بالقبح او الحسن بالشرع ان يقول به غير المتشرع ومن لا

يتدين بدين اصلا كالبراعمة ولا العرف ان العرف يختلف بالامر على

حسب اختلافهم وهذا الذي ذكرناه لا يختلف بل الامم قاطبة مطمئنون

عليه والجواب ان ذلك اى جزم العقلاء كلهم بالحسن والقبح في الامور

المدكورة بمعنى الملازمة والمنافرة او صفة الكمال والنقص مسلم ان لا نزاع لنا

في انهما بهذين المعنيين عقليان وبالمعنى المتنازع فيه ممن على انه قد

يقال جاز ان يكون هناك عرف عام هو مبداء لذلك لجزم المشترك

وثانيهما ان من عن له تجميع غرض من الاغراض واستوى فيه الصدق

والكذب فانه يؤثر الصدق قطعا بلا تردد وتوقف فلولا ان حسنه مركز

في عقله لما اختاره كذلك وكذا من رأى شخصا قد اشرف على الهلاك
 وهو قادر على انقاذه مال الى انقاذه قطعاً واستغرى في ذلك طوقه وان لم
 يرج منه ثواباً ولا شكوراً كما ان كان المنقذ طفلاً او مجنوناً وليس ثمة
 من يراه ولا يتصور فيه غرضاً من جذب نفع او دفع ضرر بل ربما يتصرّر
 فيه بتعب شاق فلم يبق هناك حامل سوى كون الانقاذ حسناً في نفسه
 وللجواب أما حديث اختيار الصديق فلانه قد تقرّر في النفوس كونه ملائماً
 لمصلحة العالم وكون الكذب منافراً لها ولا يلزم من فرض الاستواء تحقّقه
 فاختياره الصديق لملائمته تلك المصلحة لا لكونه حسناً في نفسه
 وأما حديث الانقاذ فذلك لرفق الجنسية وذلك مجبول في الطبيعة وسببه
 انه يتصور مثله في حق نفسه اي يتصور اشراؤه على الهلاك فيستحسن
 فعل المنقذ له اذا قدره فيبجّره ذلك الى استحسانه من نفسه في حق
 الغير وأما الطريقتان الالتزاميان فاحدهما لو حسن من الله كل شيء كما
 اقتضاه مذهبكم من ان القبح انما هو لاجل النهي الذي لا يتصور في
 افعاله تع لحسن اي لم يمتنع منه الكذب وفي ذلك ابطال الشرايع
 وبعثه الرسل بالكلية لانه قد يكون في تصديقه للنبي بالمعجزة كاذباً فلا
 يمكن ح تمييز النبي عن المتنبي فلا يثبت الاحكام الشرعية وينتفى
 قايدة البعثة وانه بط اجماعاً ولحسن منه ابضا خلق المعجزة على يد
 الكتاب وعاد المحذور الذي هو سد باب النبوة للجواب ان مدرك امتناع
 الكذب منه تع عندنا ليس هو قبحة العقل حتى يلزم من انتفاء قبحة
 ان لا يعلم امتناعه منه ان يجوز ان يكون له مدرك اخر وقد تقدّم
 هذا في مباحث كونه تع متكلماً ودلالة المعجزة على صدق المدعى عادية
 فلا يتوقف على امتناع الكذب كما في سائر العلوم العادية التي ليست

نقايسها متنعة فنحن نجزم بصدق من ظهرت المعجزة على يده مع ان
 كذبه ممكن في نفسه فلا يلزم التباس وسيأتي وثانيهما الاجماع على تعليل
 الاحكام الشرعية بالمصالح والمفاسد ولو توقف الحسن والقبح على ورود
 الشرع كما زعمتم لامتنع تعليل الاحكام بها وفي منعه سد باب القياس
 وتعطل اكثر الوقايع عن الاحكام وانتم لا تقولون به قلنا اهتداء العقل
 الى المصالح او المفاسد ليس من المقصود في شيء كما مر من ان المصلحة
 والمفسدة راجعة الى ملائمة الغرض ومناقرته ولا نزاع في انه عقلي نعم
 رعايته تع في احكامه مصالح العباد ودفع مفاسدهم تفضل منه عندنا
 وواجب عليه عندكم بناء على اصلنا واصلكم وقد يحتج بلزوم افحام
 الانبياء عم وعاجزهم عن اثبات نبوتهم على تقدير كون الحسن والقبح
 شرعيين وقد مر في باب النظر من الموقف الاول تفريع انا ثبت ان الحاكم
 بالحسن والقبح هو الشرع دون العقل ثبت ان لا حكم من الاحكام
 الخمسة وما ينتمى اليها للافعال قبل الشرع واما المعتزلة فقالوا ما يدرك
 جهة حسنه وقبحه بالعقل من الافعال التي ليست اضطرارية ينقسم الى
 الاقسام الخمسة لانه ان اشتمل تركه على مفسدة فواجب او فعله فحرام
 والا فان اشتمل فعله على مصلحة فمندوب او تركه فمكروه والاى وان
 لم يشتمل شيء من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة فمباح واما ما لا يدرك
 جهته بالعقل لا في حسنه ولا في قبحه فلا يحكم فيه قبل الشرع بحكم
 خاص تفصيلي في فعل فعل ان لا يعرف فيه جهة تقتضيه واما على سبيل
 الاجمال في جميع تلك الافعال ففيل بالخطر والاباحة والتوقف دليل للظن
 انه تصرف في ملك الغير بلا اذنه لان الكلام فيما قبل الشرع فيحرم
 كما في الشاهد للجواب الفرق بنصر الشاهد دون الغايب وايضا حرمة

التصرف في ملك الشاهد مستفادة من الشرع دليلُ الاباحة وجهان
 احدهما انه تصرف لا يضر المالك فيباح كالاستئصال بجدار الغير والاقتباس
 من ناره والنظر في مِرآته للجواب ان الاصل ثبت بالشرع وحكم العقل فيه
 اى في الاصل بالمعنى المتنازع فيه مم بل انما يحكم فيه بمعنى الملازمة
 وموافقة الغرض والمصلحة وثانيهما انه تع خلق العبد وخلق الشهوة
 فيه وخلق المنتفع به من الثمار المطعومة وغيرها فالحكمة تقتضى اباحتها
 اى اباحة الانتفاع والا كان خلقه عبثا وكيف يدرك تحريمه بالعقل
 وما هو الا كمن يغترف غرفة من بحر لا يتزرف ليدفع به عطشه المهلك
 اترى ان عقل يحكم بمنع اكرم الاكرميين منه وتكليفه التعرض للهلاك كلاً
 للجواب ربما خلقه ليصبر عنه ويمنع هواه وشهوته فيثاب على ذلك وهذه
 منفعة جليلة او خلقه لغرض اخر لا نعلمه واما التوقف فيفسر تارة بعدم
 الحكم ومرجع الاباحة ان ما لا منع منه فباح الا ان يشترط في الاباحة
 الاذن فيرجع الى كونه حكماً شرعياً لا عقلياً وكلامنا فيه وانما يتنازع هذا
 اذا اشترط اذن الشارع لا اذن العقل وربما يقال هذا التفسير جزم بعدم
 الحكم لا توقف الا ان يراد توقف العقل عن الحكم ويفسر تارة بعدم العلم
 اى هناك حظر او اباحة لكن لا نعلمه وهذا امثل من التفسير الاول
 المشتمل على نوع تكلف في معنى التوقف كما عرفت لكن عدم العلم
 لا لتعارض الادلة ان قد نبيّن بطلانها بل لعدم الدليل على احد هذين
 الحكمين بعينه ، المقصد السادس اعلم ان الامة قد اجمعت اجماعاً
 مركباً على ان اللذع لا يفعل الفبيح ولا يترك الواجب فالشاعرة من جهة
 انه لا فيبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل فبيح ولا ترك واجب
 واما المعنوية فمن جهة ان ما هو بقبيح منه يتركه وما يجب عليه بفعله
 وهذا الخلاف في مبنى الحكم المتوقف عليه فرع المسئلة المتقدمة اعنى

قاعدة التحسين والتقييح أن لا حاكم بقبح القبيح منه ووجوب الواجب
 عليه إلا العقل فمن جعله حاكما بالحسن والقبح قال بقبح بعض الافعال
 منه ووجوب بعضها عليه ونحن قد ابطالنا حكمه وبيّنا فيما تقدّم أنه
 تع الحاكم فيحكم ما يريد ويفعل ما يشاء لا وجوب عليه كما لا وجوب
 عنه ولا استقباح منه وأما المعتزلة فانهم اوجبوا عليه تع بناء على اصلهم
 امورا فنذكرها ههنا ونبطلها بوجوه مخصوصة بها وان كان ابطال اصلها
 كافيا في ابطالها الاول اللطف وفسرته بانه الفعل الذي يقرب العبد الى
 الطاعة ويبعده عن المعصية ولا ينتهي الى حدّ الاجاء كبعثة الانبياء فانا
 نعلم بالضرورة ان الناس معها اقرب الى الطاعة وابتعد عن المعصية فيقال
 لهم هذا الدليل الذي تمسكتم به في وجوب اللطف ينتقض بامور لا
 تُخصى فانا نعلم انه لو كان في كل عصر نبي^ص وفي كل بلد معصوم^ص يأمر
 بالمعروف وينهى عن المنكر وكان حكام الاطراف مجتهدين متقين لكان
 لطفنا وانتم لا توجبونه على الله تع بل يُجزم بعدمه فلا يكون واجبا عليه
 الثاني من الامور التي اوجبوها الثواب على الطاعة لانه مستحق للعبد
 على الله تع بالطاعة فالاخلال به قبيح وهو ممنوع عليه تع واذا كان تركه
 ممنوعا كان الاتيان به واجبا ولان التكليف اما لا لغرض وهو عبث وانه في
 الجِدّ قبيح خصوصا بالنسبة الى الحكيم تع واما لغرض اما عايد الى الله تع
 وهو منزّه عنه او الى العبد اما في الدنيا وانه مشقة بلا حظ واما في الآخرة
 وهو اما اضارته وهو بط اجماعا وقبيح من الجواد الكريم واما نفعه وهو
 المط لان ايصال ذلك النفع واجب لئلا يلزم نقص الغرض فيقال لهم
 الطاعة التي كلف بها لا تكافى النعم الساذجة لكثرتها وعظمتها وحقارة
 افعال العباد وقتلتها بالنسبة اليها وما ذلك الا كمن يقابل نعمة الملك

عليه بما لا يحصره بتحريره فكيف يحكم العقل بإيجابه الثواب عليه واستحقاقه إياه وأما التكليف فنختار أنه لا لغرض ولا استكمال فيه كما سيجيء عن قريب أو هو لضرر قوم الكافرين ونفع آخرين كالمؤمنين كما هو الواقع وليس ذلك على سبيل الوجوب بل هو تفضل على الإبرار وعدل بالنسبة إلى الفجار الثالث من تلك الأمور العقاب على المعصية زجراً عنها فإن في تركه التسوية بين المطيع والعاصي وهو قبيح كما في الشاهد إذا كان له عبدان مطيع وعاصٍ وفيه أي في تركه أيضاً إن للعصاة في المعصية وأغراء لهم بها وذلك لأنه تع ركب فيهم شهوة القبايح فلو لم يجزم المكلف بأنه يستحق على ارتكاب القبيح عقاباً ولا يجوز الإخلال به بل جوز ترك العقاب لكان ذلك أدنا من الله تع سبحانه للعصاة في ارتكاب الشهوات بل أغراء بها وهو قبيح يستحيل صدوره من الله تع فيقال لهم العقاب حقه والأسقاط فصل فكيف يدرك امتناعه بالعقل وترك العقاب لا يستلزم التسوية فإن المطيع مثاب دون العاصي وحديث الأذن والأغراء مع رجحان ظن العقاب بمجرد تجويز مرجوح ضعيف جداً يعني أنه ليس يلزم من جواز ترك العقاب على المعصية أن الأغراء وإنما يلزم ذلك إذا لم يكن ظن العقاب راجحاً على تركه إذ مع رجحانه لا يلزم من مجرد تجويز تركه تجويزاً مرجوحاً الأذن والأغراء كما أن جواز تركه بل وجوده على تقدير انابته التي يمكن صدورها عنه لا يستلزمها الرابع من الأمور الواجبة عندهم الأصلح للعبد في الدنيا فيقال لهم الأصلح للكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة أن لا يتخلف مع أنه مخلوق فلم بُراع في حقه ما كان أصلح له فلا يكون الأصلح واجباً عليه تع حكاية شريفة تُنحى بالقلع على هذه القاعدة القابلة بوجوب الأصلح على الله تع قال الأشعري لاستناده إلى علي الجبائي، ما تقول، في ثلاثة

أخوة عاش أحدهم في الطاعة وأحدهم في المعصية ومات أحدهم صغيراً
 فقال يثاب الأول في الجنة ويعاقب الثاني بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب
 قال الأشعري فان قال الثالث يا رب لو عمرتني فأصليح فأدخل الجنة كما
 دخلها أخي المؤمن قال للجبائي يقول الرب اعلم انك لو عمرت لفسقت
 وفسدت فدخلت النار قال فيقول الثاني يا رب لم لم تبتني صغيراً لئلا
 اذنب فلا ادخل النار كما امتت أخي فبهت الجبائي فترك الأشعري
 مذهبه الى المذهب الحق الذي كان عليه السلف الصالح وكان هذا
 أول ما خالف فيه الأشعري المعتزلة ثم اشتغل بهدم قواعدهم وتشبيد
 مبادئ الحق بعون الله وحسن توفيقه الخامس من تلك الامور العوض على
 الآلام فانهم قالوا الالم ان وقع جزاء لما صدر عن العبد من سيئة كالم الحذ
 لم يجب على الله عوضه وآلا اى وان لم يقع جزاء فان كان الايلام من الله
 وجب العوض عليه وان كان من مكلف اخر فان كان له حسنات اخذ
 من حسناته وأعطى المجنى عليه عوضاً لايلامه له وان لم يكن له حسنات
 وجب على الله اما صرف المولم من ايلامه او تعويضه من عنده بما يوازي
 ايلامه اى لا ينقص عن ايلامه فهو احتراز عما دونه لا عما فوقه ولهم بناء
 على هذا الاصل الذى هو وجوب العوض المعرف عندهم بانه نفع مستحق
 خال عن التعظيم والاجلال اختلافات ركيكة شاهدة بفساده اى بفساد
 الاصل الاول قال طايفة كافي هاشم واتباعه جاز ان يكون العوض في الدنيا
 ان لا يجب دوامه وقال اخرون كالعلاف والجبائي وكثير من متقدميهم
 بل يجب ان يكون في الآخرة لوجوب دوامه كالثواب وذلك لان انقطاعه
 يوجب الالم فيستحق بهذا الالم عوضاً اخر وتسل ورد بجواز عدم
 شعوره بالانقطاع الثاني هل تدوم اللذة المبدولة عوضاً كما يدوم الثواب

أو تنقطع أي هل يجب دوامها أو يجوز انقطاعها وهو اصل الاختلاف
 الأول وقد عرفت توجيهه هناك الثالث هل يحبط العوض بالذنوب كما
 يحبط الثواب أو لا فمن قال بالاحباط تمسك بانه لولا لكان الفاسق
 والكافر في كل وقت من اوقات الآخرة في نعيم العوض وعقاب الفاسق والكفر
 وللمع بينهما مع ومن لم يقل به ذهب الى ان عوض اهل النار باسقاط
 جزء من عقابهم بحيث لا يظهر لهم التخفيف وذلك بتفريق الجزء الساقط
 على الاوقات كيلا يتألم بانقطاع التخفيف الرابع هل يجوز ايصال ما يوصل
 عوضا للآلام ابتداء بلا سبق الم أم لا يجوز الخامس على الجواز هل يؤلم

ليعوض أو يكون ذلك مع امكان الابتداء به على طريق التفضل مخالفا
 للحكمة السادس على المنع هل يؤلم ليعوض عوضا زائدا ليكون لطفاً
 له ولغيره إذ يصير ذلك الايلام عبئاً له تزجره عن القبيح يعني ان المانعين
 من جواز التفضل بمثل ما يوصل عوضا اختلفوا فجوز بعضهم الايلام
 بمجرد التعويض واعتبر اخرون ان يكون مع التعويض شيء اخر وهو ان
 يكون لطفاً زائداً له ولغيره وقيد العوض بالزائد لانهم صرحوا بان العوض
 من الله يجب ان يكون زائداً بحيث يرضى كل عاقل بتحمل ذلك الا ان
 لاجل ذلك العوض هذا والمذكور في كلام الامدي هو ان المانعين من
 جواز التفضل جوزوا الالم بمجرد التعويض كالجبائى وبنى الهذيل
 وقدماء المعتزلة والمجوزين له لم يجوزوا الآلام الا بشرط التعويض واعتبار
 الغير بتلك الآلام وكونها الطافاً في زجر غاي عن غوايته وذهب عباد
 الصميري الى جواز الآلام بمحض الاعتبار من غير تعويض وذهب ابو
 هاشم الى ان الآلام لا تحسن بمجرد التعويض مع القدرة على التفضل
 بمثل العوض الا اذا علم الله انه لا ينفعه الا بجهة التعويض فعليك بالتأمل

في مطابقته لما ذكر في الكتاب السابع اليهايم هل تعوض بما يلحقها من
 الآلام والمشاق مدة حيوتها وتمتاز بها عن امثالها التي لا تقاسى مثلها

أَوْ لَا تُعَوِّضُ وَإِنْ عُوِّضَتْ فَهَلْ ذَلِكَ التَّعْوِضُ فِي الدُّنْيَا أَوْ فِي الْآخِرَةِ وَإِذَا
 كَانَ فِي الْآخِرَةِ فَهَلْ هُوَ فِي الْجَنَّةِ أَوْ فِي غَيْرِهَا وَإِنْ كَانَ فِي الْجَنَّةِ فَهَلْ يُخْتَلَفُ
 فِيهَا عَقْلٌ تَعَقَّلَ بِهِ أَنَّهُ جَزَاءٌ وَأَنَّهُ دَائِمٌ غَيْرٌ مُنْقَطِعٌ هَذِهِ اخْتِلَافَاتُهُمْ
 عَلَى أَنَّ مِنْهُمْ مَنْ أَنْكَرَ لِحُوقِ الْآلَامِ لِلْبَهَائِمِ وَالصَّبِيَّانِ مَكَابِرَةً وَهَرَبًا مِنَ الزَّمَامِ
 دُخُولِهَا لِلْجَنَّةِ وَخَلَقِ الْعَقْلِ فِيهَا ، الْمَقْصِدُ السَّابِعُ تَكْلِيفُ مَا لَا يُطَاقُ
 جَائِزٌ عِنْدَنَا لَمَّا قَدَّمْنَا آنفًا فِي الْمَقْصِدِ السَّادِسِ مِنْ أَنَّهُ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ
 شَيْءٌ وَلَا يَقْبَحُ مِنْهُ شَيْءٌ إِذَا يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ وَيَحْكُمُ مَا يَرِيدُ لَا مَعْقِبَ لِحُكْمِهِ
 وَمَنْعَهُ الْمَعْتَرِئَةَ لِقَبْحِهِ عَقْلًا كَمَا فِي الشَّاهِدِ فَإِنَّ مِنْ كَلْفِ الْأَعْمَى نَقْطَ
 الْمَصَاحِفِ وَالزَّمَانَ الْمَشَى إِلَى أَقْصَى الْبِلَادِ وَعِبْدَةَ الطَّيْرَانَ إِلَى السَّمَاءِ عُدَّ
 سَفِيهَا وَقَبِيحٌ ذَلِكَ فِي بَدَايَةِ الْعُقُولِ وَكَانَ كَأَمْرٍ لِلْجَمَادِ الَّذِي لَا شَكَّ فِي كَوْنِهِ
 سَفِيهَا وَاعْلَمْ أَنَّ مَا لَا يُطَاقُ عَلَى مَرَاتِبِ أَدْنَاهَا أَنْ يَمْتَنَعَ الْفِعْلُ لِعِلْمِ اللَّهِ
 بَعْدَهُ وَقَوْعُهُ أَوْ تَعَلُّقُ أَرَادَتِهِ أَوْ إِخْبَارُهُ بَعْدَهُ فَإِنَّ مِثْلَهُ لَا تَتَعَلَّقُ بِهِ
 الْقُدْرَةُ الْحَادِثَةُ لِأَنَّ الْقُدْرَةَ الْحَادِثَةَ مَعَ الْفِعْلِ لَا قَبْلَهُ وَلَا تَتَعَلَّقُ بِالصَّدْبِ
 بَلْ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا قُدْرَةٌ عَلَى حِدَةٍ تَتَعَلَّقُ بِهِ حَالٌ وَجُودُهُ عِنْدَنَا
 وَالتَّكْلِيفُ بِهَذَا جَائِزٌ بَلْ وَقَعَ أَجْمَاعًا وَأَلَّا لَمْ يَكُنِ الْعَاصِي بِكُفْرِهِ وَفُسْقِهِ
 مَكْتَلِفًا بِالْإِيمَانِ وَتَرَكَ الْكِبَائِرَ بَلْ لَا يَكُونُ تَارِكًا الْمَامُورَ بِهِ عَاصِيًا أَصْلًا
 وَذَلِكَ مَعْلُومٌ بِظُلْمَانِهِ مِنَ الدِّينِ ضَرُورَةً وَأَقْصَاهَا أَنْ يَمْتَنَعَ لِنَفْسٍ مَفْهُومُهُ
 كَجَمْعِ الصَّدْبِ وَقَلْبِ الْقَائِقِ وَأَعْدَامِ الْقَدِيمِ وَجَوَازِ التَّكْلِيفِ بِهِ فَرَعٌ
 تَصَوُّرُهُ وَهُوَ مُخْتَلَفٌ فِيهِ فَمِمَّا مِنْ قَالَ لَوْ لَمْ يُتَصَوَّرِ الْمَمْتَنَعُ لِدَاتِهِ لَمْ يَمْتَنَعَ
 الْحُكْمُ عَلَيْهِ بِامْتِنَاعِ تَصَوُّرِهِ وَامْتِنَاعِ طَلْبِهِ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْأَحْكَامِ
 الْجَارِيَةِ عَلَيْهِ وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ طَلْبُهُ يَتَوَقَّفُ عَلَى تَصَوُّرِهِ وَاقْعَا أَيُّ تَابِتًا لِأَنَّ

الطالب لثبوت شيء لا بد أن يتصور أولاً مطلوبه على الوجه الذي يتعلّق به طلبه ثم يطلبه وهو أي التصوّر على وجه الوقوع والثبوت منتفٍ ههنا أي في الممتنع لنفس مفهومه فإنه يستحيل تصوّره ثابتاً وذلك لأن ماهيته من حيث هي تقتضي انتفائه وتصوّر الشيء على خلاف ما يقتضيه ذاته لذاته لا يكون تصوّراً له بل لشيء آخر كمن يتصور أربعة ليست بزوّج فإنه لا يكون متصوّراً للأربعة قطعاً بل الممتنع لذاته إنّما يُتصوّر على أحد وجهين إنّما منقياً بمعنى أنه ليس لنا شيء موهوم^٥ أو

محقّق هو اجتماع الصّديين أو بالتشبيهة بمعنى أن يُتصوّر اجتماع المتخالفين كالسواد واللّلاء ثم يُحكّم بأنّ مثله لا يكون بين الصّديين وذلك أي تصوّره على أحد هذين الوجهين كافٍ في الحكم عليه دون طلبه

لأنه غير تصوّر وقوعه وثبوته ولا مستلزم له صرح ابن سينا به أي بأنّ تصوّره كذلك كما نقلناه عنه في باب العلم ولعله معنى قول ابن هاشم العلم بالمستحيل علم لا معلوم له كما اشرنا إليه هناك أيضاً ولعله مراد من قال المستحيل لا يُعلم أي لا يعلم من حيث ذاته وماهيته المرئية

الوسطى من مراتب ما لا يطاق أن لا تتعلّق به القدرة للحادثة عادة سواء امتنع تعلّقها به لا لنفس مفهومه بأن لا يكون من جنس ما تتعلّق به كخلف الاجسام فان القدرة للحادثة لا تتعلّق بايجاد الجوهر اصلاً أم لا بأن يكون من جنس ما تتعلّق به لكن يكون من نوع او صنف لا تتعلّق به كحمل الجبل والطيران الى السماء فهذا أي التكليف بما لا يطاق عادة ناجزة نحن وان لم يقع بالاستفراء ولقوله تع لا يكلف الله نفساً الا وسعها وبمنعه المعتزلة لكونه قبيحاً عندهم به أي بما ذكرناه من التفصيل وتحريم المتنازع فيه يُعلم ان كثيراً من ادلّة اصحابنا مثل ما قالوه في ايمان ابي لهب وكونه مأموراً بالجمع بين المتناقضين نصّب^٥

للدليل في غير محدد النزاع ان لم يجوزة احد ولقائل ان يقول ما ذكره من ان جواز التكليف بالمتنع لذاته فرع تصوره وان بعضا منا قالوا بوقوع تصوره يشعر بان هؤلاء يجوزونه ، المقصد الثامن في ان افعال الله تع

ليست معلنة بالاغراض اليه ذهب الاشاعرة وقالوا لا يجوز تعليل افعاله تع بشيء من الاغراض والعلل الغائية ووافقهم على ذلك جهابذة الحكماء وطوائف الالهييين وخالفهم فيه المعتزلة وذهبوا الى وجوب تعليلها وقالت الفقهاء لا يجب ذلك لكن افعاله تابعة لمصالح العباد تفضلا واحسانا لنا في اثبات مذهبنا بعد ما بيننا من انه لا يجب عليه تع شيء فلا يجب ح ان يكون فعله معللا بغرض ولا يقبح منه شيء فلا يقبح ان تخلو افعاله عن الاغراض بالكلية وذلك يبطل مذهب المعتزلة وجهان يبطلان المذهبين معا اعنى وجوب التعليل ووقوعه تفضلا احدهما لو كان فعله تع لغرض من تحصيل مصلحة او دفع مفسدة لكان هو ناقصا لذاته مستكملا

بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو اصلح له من عدمه وذلك لان ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل او كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له على الفعل وسببا لاقدامه عليه بالضرورة فكل ما كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل واليق به من عدمه وهو معنى الكمال فان يكون الفاعل مستكملا بوجوده وناقصا بدونه فان قيل لا ثم الملازمة لان الغرض قد يكون عايذا الى الفاعل فيلزم ما ذكرتم من النقصان والاستكمال وقد يكون عايذا الى غيره فلا يلزم فليس يلزم من كونه تع فاعلا لغرض ان يكون من قبيل الاول ان ليس كل من يفعل لغرض يفعل لغرض نفسه بل ذلك في حقه تع مع لتعاليه عن التصرر والانتفاع فتعين ان يكون غرضه راجعا الى عباده وهو الاحسان اليهم بتحصيل مصالحهم ودفع مفسدهم ولا محذور في ذلك قلنا نفع غيره والاحسان اليه ان كان اولى بالنسبة اليه تع من عدمه جاء

الألزام لأنه تَع يستفيد ح بذلك النفع والاحسان ما هو أولى به وأصلح له
وَأَيُّ وَأَنْ لَمْ يَكُنْ أَوْلَى بِلْ كَانِ مَسَاوِيًا أَوْ مَرْجُوحًا لَمْ يَصْلِحْ أَنْ يَكُونَ
غَرَضًا لَهُ لَمَّا مَرَّ مِنَ الْعِلْمِ الصَّرُورِيِّ بِذَلِكَ بَلْ نَقُولُ كَيْفَ نَدْعَى وَجُوبَ
تَعْلِيلِ أفعالِهِ تَع بِمَنَافِعِ الْعِبَادِ وَأَمَّا نَعْلَمُ أَنَّ خُلُودَ أَهْلِ النَّارِ فِي النَّارِ مِنْ
فِعْلِ اللَّهِ تَع وَلَا نَفْعَ فِيهِ لَهُمْ وَلَا لغيرِهِمْ صَرُورَةً ثَانِيَةً أَيُّ ثَانِيِ الْوَجْهَيْنِ
أَنَّ غَرَضَ الْفِعْلِ أَمْرٌ خَارِجٌ عَنْهُ يَحْصُلُ تَبَعًا لِلْفِعْلِ وَبِتَوَسُّطِهِ أَيُّ يَكُونُ
لِلْفِعْلِ مَدْخُلًا فِي وَجُودِهِ وَهَذَا عَمَّا لَا يُتَصَوَّرُ فِي أفعالِهِ أَنْ هُوَ تَعَالَى فَاعِلٌ
لجميعِ الْأَشْيَاءِ ابْتِدَاءً كَمَا بَيَّنَّاهُ فِيمَا سَلَفَ فَلَا يَكُونُ شَيْءٌ مِنَ الْكَيْنَاتِ
وَالْحَوَادِثِ إِلَّا فِعْلًا لَهُ صَادِرًا عَنْهُ بِتَأْثِيرِ قُدْرَتِهِ فِيهِ ابْتِدَاءً بَلَا وَاسْطَةً لَا غَرَضًا
لِفِعْلِ آخَرَ لَهُ مَدْخُلٌ فِي وَجُودِهِ بِحَيْثُ لَا يَحْصُلُ ذَلِكَ الشَّيْءُ إِلَّا بِهِ
لِيَصْلِحَ أَنْ يَكُونَ غَرَضًا لِذَلِكَ الْفِعْلِ حَاصِلًا بِتَوَسُّطِهِ وَلَيْسَ جَعَلَ الْبَعْضُ
مِنْ أفعالِهِ وَأَثَارَهُ غَرَضًا أَوْلَى مِنَ الْبَعْضِ الْآخِرِ أَنْ لَا مَدْخُلَ لِشَيْءٍ مِنْهَا فِي
وَجُودِ الْآخِرِ عَلَى تَقْدِيرِ اسْتِنَادِهَا بِأَسْرَافِهَا إِلَيْهِ عَلَى سِوَاءِ فَجَعَلَ بَعْضُهَا غَرَضًا
مِنْ بَعْضِ آخِرٍ دُونَ عَكْسِهِ تَحَكُّمًا بِحَيْثُ فَلَا يُتَصَوَّرُ تَعْلِيلُ فِي أفعالِهِ أَصْلًا
وَأَيْضًا إِذَا عَلِمْتَ أفعالَهُ بِالْأَغْرَاضِ فَلَا بَدَّ مِنَ الْإِنْتِهَاءِ إِلَى مَا هُوَ الْغَرَضُ
وَالْمَقْصُودُ فِي نَفْسِهِ وَأَلَّا تَسْلَسَلْتَ الْأَغْرَاضَ إِلَى مَا لَا نَهَايَةَ لَهَا وَلَا يَكُونُ
ذَلِكَ الَّذِي هُوَ غَرَضٌ وَمَقْصُودٌ فِي نَفْسِهِ لَغَرَضٍ آخَرَ لِأَنَّهُ خِلَافُ مَا فُرِضَ
وَإِذَا جَارَ ذَلِكَ بِطَرَفِ الْقَوْلِ بِوَجُوبِ الْغَرَضِ أَنْ قَدْ انْتَهَى أفعالُهُ إِلَى فِعْلِ لَا
غَرَضَ لَهُ وَهُوَ الَّذِي كَانَ مَقْصُودًا فِي نَفْسِهِ قَدْ يُقَالُ لَا يَجِبُ فِي الْغَرَضِ
كَوْنُهُ مَغَابِرًا بِالذَّاتِ بَلْ بِكَيْفِيَةِ التَّغَابُرِ الْإِعْتِبَارِيِّ اِحْتِجَاجًا أَيُّ الْمَعْتَرِضَةَ عَلَى
وَجُوبِ الْغَرَضِ فِي أفعالِهِ تَع بَانَ الْفِعْلُ لِحَالِي عَنْ الْغَرَضِ عَيْثُ وَأَنَّهُ قَبِيحٌ
بِالصَّرُورَةِ يَجِبُ تَنْزِيهِ اللَّهِ عَنْهُ لِكَوْنِهِ عَالِمًا بِقَبِيحِهِ وَاسْتِغْنَاءَهُ عَنْهُ فَلَا بَدَّ
إِنَّ فِي فِعْلِهِ مِنْ غَرَضٍ بَعُودَ إِلَى غَيْرِهِ بَغْيًا لِلْعَيْثِ وَالنَّقْصَ قَلْنَا فِي جَوَابِهِمْ

أن أردتم بالعبث ما لا غرض فيه من الأفعال فهو أول المسئلة المتنازع
 فيها أن نهي نَجْوَز أن يصدر عنه تع فعل لا غرض فيه أصلا وأنتم
 تمنعونه وتعبرون عنه بالعبث فلا يُجديكم نفعاً وأن أردتم بالعبث أمراً
 آخر فلا بد لكم أولاً من تصويرة أي تصوير ذلك الأمر الآخر حتى نفهمه
 ونتصوره ثم لا بد ثانياً من تقريرة أي بيان ثبوت ذلك المفهوم للفعل
 على تقدير خلوه من الغرض ثم لا بد ثالثاً من الدلالة على امتناعه أي
 استحالة الفعل المتصف بذلك المفهوم الآخر على الله سبحانه حتى يتم
 لكم مطلوبكم وقد يقال في الجواب أن العبث ما كان خالياً عن الفوائد
 والمنافع وأفعاله تع نُحْكَمَة مُتَقَنَة مشتملة على حِكم ومصالح لا تاحصى
 راجعة إلى مخلوقاته تع لكنها ليست أسباباً باعثة على إقدامه وعللاً
 مقتضية لفاعليته فلا تكون أغراضاً له ولا عللاً غائية لأفعاله حتى يلزم
 استكمالها بها بل تكون غايات ومنافع لأفعاله وآثاراً مترتبة عليها فلا يلزم
 أن يكون سبباً من أفعاله عبثاً خالياً من الفوائد وما ورد من الظواهر
 الدالة على تعليل أفعاله تع فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض
 والعلّة الغائية تذنيباً إذا قيل لهم انتم قد أوجبتم الغرض في أفعاله تع
 فما الغرض من هذه التكاليف الشاقة التي لا نفع فيها لله تع لتعالیه عنه
 ولا للعبث لأنها مشقة بلا حظ قالوا الغرض فيها عابد إلى العباد وهو
 تعريض العبد للثواب في الدار الآخرة وتمكينه منه فإن الثواب تعظيم أي
 منفعة دائمة مقرونة بتعظيم وإكرام وهو أي التعظيم المذكور بدون
 استحقاق سابق قبيح عقلاً إلا ترى أن السلطان إذا مر بزبّال وأعطاه من
 المال ما لا يدخل تحت لأصر لم يُستقبح منه أصلاً بل عدّ جوداً وفضلاً
 وأغناء للفقير وتبعيداً له عن ساحة الهوان بالكلية لكنه مع ذلك إذا نزل
 له وقام بين يديه معظماً له ومكرماً أباه وأمر خدمه بتفجيل إنامله استقبح
 منه ذلك وذمه العقلاء ونسبوه إلى ركاسة العقل وقلّة الدراية فالله سبحانه
 لما أراد أن يعطي عباده منافع دائمة مقرونة باجلال وإكرام منه ومن

ملايكته المقربين ولم يحسن ان يتفضل بذلك عليهم ابتداء بلا
 استحقاق كلفهم بما يستحقونه به فيقال لهم لا تم ان التفضل بالثواب
 قبيل بل لا قبيل هناك اصلا ولو سلم قبيله فانما يقبيل عن يجوز عليه
 الانتفاع والتصبر لا من الله تع فانه يجوز ان يتفضل به كما تفضل على
 عباده بما لا يختص من النعم في الدنيا وانت خبير بان المستقبيل
 عندهم هو التفضل بالتعظيم الموعود دون النعم كما صورناه لكنه سند
 للمنع فلا يجدي دفعه وان سلم قبيله من الله تع ايضا فيمكن التعريض
 له اي للثواب بدون هذه المشاق العظيمة اذ ليس الثواب على قدر
 المشقة وعوضا مساويا لها الا ترى ان في التلقظ بكلمة الشهادة من
 الثواب ما ليس في كثير من العبادات الشاقة كالصلوة والصيام وكذا
 الكلمة المتضمنة لانجاء نبي من ظالم يريد اهلاكه او تمهيد قاعدة
 خير او دفع شر عام ان يستحق بهذه الكلمة من الثواب ما يزيد على
 ثواب كثير من العبادات وان كانت اشق منها وما يروى من ان افضل
 العبادات احمرها اي اشقها فذلك عند التساوي في المصالح فلا ينافي ان
 يكون الاخف الاسهل اكثر ثوابا اذا كان اكثر مصلحة واعظم فائدة واذا
 امكن التعريض المذكور بدون تلك المشاق كان التكليف بها عاريا عن
 الغرض ثم انه اي ما ذكرتم من ان التكليف تعرض للثواب معارض بما
 فيه من تعريض الكافر والفاسف للعذاب ان لولا التكليف لم يستحقا
 عقابا ومن اين لكم ان ذلك اي التعريض للثواب اكثر من هذا اي
 التعريض للعذاب بل نقول ان الثاني اكثر من الاول لان الغلبة للكفرة
 والفسقة واذا لم تكن المنفعة اكثر من المصرة لم تصلح تلك المنفعة لان
 تكون غرضا للحكيم العالم باحوال الاشياء كلها الآتي بالافعال على وجهها
 فبطل ما ذكرتموه من غرض التكليف • المرصد السابع في اسماء الله تع
 وبه تنتهي مباحث الالهيات وفيه مقاصد المقصد الاول الاسم غير

التسمية لانها تخصيصة الاسم ووضع الشيء ولا شك انه اى تخصيص
 الاسم بشيء مغاير له اى للاسم كما يشهد به البيهقي وايضا التسمية
 فعل الواضع وانه منقوض فيما مضى من الزمان وليس الاسم كذلك وذهب
 بعضهم الى ان التسمية هي عين الاقوال الدالة التي هي الاسماء كما سيرد
 عليك ولم يلتفت اليه المص وقد اشتهر الخلاف في ان الاسم هل هو
 نفس المسمى او غيره ولا يشك عاقل في انه ليس النزاع في لفظ رَس
 انه هل هو نفس الحيوان المخصوص او غيره فان هذا مما لا يشتبه على
 احد بل النزاع في مدلول الاسم اهو الذات من حيث هي ام هو الذات
 باعتبار امر صادي عليه عارض له ينبي عنه فلذلك قال الشيخ ابو الحسن
 الاشعري قد يكون الاسم اى مدلوله عين المسمى اى ذاته من حيث
 هي نحو الله فانه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه وقد يكون
 غيره نحو الخائف والرازي مما يدل على نسبه الى غيره ولا شك انها
 اى تلك النسبة غيره وقد يكون لا هو ولا غيره كالعليم والفدير مما يدل
 على صفة حقيقية قائمة بذاته ومن مذهبه انها اى الصفة الحقيقية القائمة
 بذاته لا هو ولا غيره كما مر فكذا الحال في الذات المأخوذة مع تلك
 الصفة قال الامدي اتفق العقلاء على المغايرة بين التسمية والمسمى
 وذهب اكثر اصحابنا الى ان التسمية هي نفس الاقوال الدالة وان الاسم هو
 نفس المدلول ثم اختلف هؤلاء فذهب ابن فورك وغيره الى ان كل اسم
 فهو المسمى بعينه فقولك الله قول دال على اسم هو المسمى وكذا قولك
 عالم وخالف فانه يدل على الرب الموصوف بكونه عالما وخالفا وقال
 بعضهم من الاسماء ما هو عين الوجود والذات ومنها ما هو غير الخالف
 فان المسمى ذاته والاسم هو نفس الخلق وخلق غير ذاته ومنها ما ليس
 عينا ولا غيرا كالعالم فان المسمى ذاته والاسم علمه الذي ليس هو عين
 ذاته ولا غيرها وذهب المعتزلة الى ان الاسم هو التسمية ووافقهم على ذلك

بعض المتأخرين من اصحابنا وذهب الاستاذ ابو نصر بن ايوب الى ان لفظ الاسم مشترك بين التسمية والمسمى فيطلق على كل منهما ويُفهم المقصود بحسب القرابين ولا يخفى عليك ان النزاع على ابي نصر انما هو في لفظة آس م وانها تطلق على الالفاظ فيكون الاسم عين التسمية بالمعنى المذكور لا بمعنى فعل الواضع او يطلق على مدلولاتها فيكون عين المسمى وكلا الاستعمالين ثابت كما في قولك الاسماء والافعال والحروف وقوله تع سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ وتَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ اى مسماه وقول لبيد ثم اسم السلام عليكما لكن هذا بحث لغوى لا فائدة فيه ههنا وقال الامام الرازى المشهور عن اصحابنا ان الاسم هو المسمى وعن المعتزلة انه التسمية وعن الغزالي انه مغاير لهما لان النسبة وطرفيها متغايرة قطعاً والناس قد طولوا في هذه المسئلة وهو عندي فضول لان الاسم هو اللفظ المخصوص والمسمى ما وضع ذلك اللفظ بازائه فنقول الاسم قد يكون غير المسمى فان لفظ الجدار مغاير لحقيقة الجدار وقد يكون عينه فان لفظ الاسم اسم للفظ الدال على المعنى المجرد عن الزمان ومن جملة تلك الالفاظ لفظ الاسم فيكون لفظ الاسم اسماً لنفسه فاتحد ههنا الاسم والمسمى قال فهذا ما عندي في هذه المسئلة ، المقصد الثاني في

اقسام الاسم اعلم ان الاسم الذى يطلق على الشيء إما ان يؤخذ من الذات بان يكون المسمى به ذات الشيء من حيث هو هو او من جرتها او من وصفها الخارجى او من الفعل الصادر عنه فهذه هي اقسام الاسم على الاطلاق ثم فنظر ايها يُمكن في حق الله تع اما الماخوذ من الذات

ففرع تعقلها وقد تكلمنا فيه فمن ذهب الى جوار تعقل ذاته جوز ان يكون له اسم بازاء حقيقته المخصوصة ومن ذهب الى امتناع تعقلها لم يجوز له اسماً ماخوذاً من ذاته لان وضع الاسم لمعنى فرع تعقله ووسيلة الى تفهيمه فاذا لم يمكن ان يُعقل ويُفهم فلا يتصور اسم بازائه وفيه بحث لان للخلاف في تعقل كنه ذاته ووضع الاسم لا يتوقف عليه ان يجوز ان

يُعقل ذاتاً ما بوجه من وجوهه ويوضع الاسم لخصوصيته ويُقصد تفهيمها باعتبار ما لا يكنهها ويكون ذلك الوجه مصححاً للوضع وخارجاً عن مفهوم الاسم على ما مر من أن لفظ الله اسم علم له موضوع لذاته من غير اعتبار معنى فيه وأما الماخوذ من الجزء كالجسم للانسان مثلا فمحال عليه تع لما بيننا من ان الوجوب الذاتي ينافي التركيب فلا يتصور لذاته تع جزء حتى يطلق اسمه عليه وأما الماخوذ من الوصف الخارجي الداخل في مفهوم الاسم فجابز في حقه تع ثم هذا الوصف قد يكون حقيقياً كالعليم وقد يكون اضافياً كالماجد بمعنى العالی وقد يكون سلبياً كالقدوس وأما الماخوذ من الفعل فجابز في حقه تع ايضاً فهذه الاقسام المذكورة للاسم في اقسامه البسيطة وقد يتركب ثنائياً واكثر وستعلم امثلتها فيما يتبعه من المقصد ، المقصد الثالث تسمية الله تع بالاسماء توقيفية اى يتوقف اطلاقها على الان في فيه وليس الكلام في اسمائه الاعلام الموضوعية في اللغات انما النزاع في الاسماء الماخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية انه اذا دلّ العقل على اتصافه تع بصفة وجودية او سلبية جاز ان يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعي او لم يرد وكذا الحال في الافعال وقال القاضى ابو بكر من احكامنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تع جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه موهماً لما لا يليق بكبريائه فمن ثم لم يجز اطلاق لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة ولا لفظ الفقيه لان الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقة الجهل ولا لفظ العاقل لان العقل علم مانع عن الاقدام على ما لا ينبغى ماخوذ من العقال وانما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعي الى ما لا ينبغى ولا لفظ القطن لان القطن سرعة ادراك ما يراد تعريضه على السامع فتكون مسبوقه بالجهل ولا لفظ الطبيب لان الطب يراد به علم

ماخوذ من التجارب الى غير ذلك من الاسماء التي فيها نوع ايهام لما لا
 يصح في حقه تع وقد يقال لا بد مع نفي ذلك الابهام من الاشعار
 بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ ومنتابعوه الى انه
لا بد من التوقيف وهو المختار وذلك للاحتياط احترازاً عما يوهم باطلا
لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا
بل لا بد من الاستناد الى اذن الشرع والذي ورد به التوقيف في المشهور
تسعة وتسعون اسماً وقد ورد في الصكيات ان لله تع تسعة وتسعين
اسماً مائةً الا واحداً من احصاها دخل الجنة وليس فيهما تعيين تلك
الاسماء لكن الترمذي والبيهقي عيناها كما في الكتاب وانما قال في
المشهور ان قد ورد التوقيف بغيرها أما في القران فكالمولى والنصير
والغالب والفاهر والقريب والرب والناصر والاعلى والاكرم واحسن الخالقين
وارحم الراحمين وذى الطول وذى القوة وذى المعارج الى غير ذلك وأما في
الحديث فكالمكتن والمنان وقد ورد في رواية ابن ماجه أسماء ليست في
الرواية المشهورة كالنم والقديم والوتر والشديد والكافي وغيرها واحصاؤها
أما حفظها لانه انما يحصل بتكرار مجموعها وتعدادها مرارا وأما ضبطها
حصراً وتعداداً وعلماً وإيماناً بقيامها بحقوقها وبالجملة فلنأخصها احصاء
طمعاً في دخول الجنة فنقول الله وهو اسم خاص بذاته لا يوصف به غيره
اي لا يُطلق على غيره اصلاً فقبيل هو علم جامد لا اشتقاق له وهو احد
قولى الخليل وسيبويه والروى عند ابي حنيفة والشافعى وابي سليمان
الطائى والغزالي وقيل مشتق وأصله الاله حذفت الهمزة لثقلها وأدغم اللام
وهو من آله بفنح اللام اي عبد وهو المراد بقوله اذا تعبد وقيل الاله
ماخوذ من الوله وهو الحبيرة ومرجعها صفة اضافية هي كونه معبوداً
للخلاق ومحاراً للعقول وقيل معنى الاله هو القادر على الخلق فيرجع الى
صفة القدرة وقيل هو الذى لا يكون الا ما يريد وقيل من لا يصح التكليف

إلا منه فمرجعه على هذين الوجهين صفة سلبية فعلية والصحيح أن لفظة
الله على تقدير كونها في الأصل صفة فقد انقلبت علماً مشعراً بصفات
الكمال للاشتهار الرحمن الرحيم هما بمنزلة الندمان والنديم أي مرید
الانعام على الخلق فمرجعها صفة الإرادة وقيل معطى جلايل النعم ودقايقها
فالمرجع ح صفة فعلية الملك أي يعز من يشاء ويذل من يشاء ولا يذل
أي يمتنع الاله فمرجعه صفة فعلية وسلبية وقيل معناه التمام القدرة فصفة
العدرة مرجعه القدوس أي المبرأ عن المعاييب وقيل هو الذي لا يدركه
الاهام والابصار فصفة سلبية على الوجهين السلام أي ذو السلامة عن
التناقض مطلقاً في ذاته وصفاته وأفعاله فصفة سلبية وقيل معناه منه وبه
السلامة أي هو المعطى للسلامة في المبدأ والمعاد ففعلية وقيل يستلم على
خلفه قال الله تع سلام قولاً من رب رحيم فصفة كلامية المؤمن هو المصدق
لنفسه فيما أخبر به كالوحدانية مثلاً في قوله شهد الله أنه لا اله الا هو
ورسله فيما أخبروا به في تبليغهم عنه إما بالقول نحو قوله تع محمد رسول
الله فصفة كلامية أو بخلق المعجزة الدال على صدق الرسل وخلق
العالم على النظام المشاهد الدال على الوحدانية ففعلية وقيل معناه
المؤمن لعباده المؤمنين من الفروع الأكبر إما بفعله وإيجاده الامن والطمانينة
فيهم فيرجع الى صفة فعلية أو بإخباره إياهم بالامن من ذلك فيكون صفة
كلامية المهيمن أي الشاهد وفسر كونه شاهداً تارة بالعلم فيرجع الى صفة
العلم وأخرى بالتصديق بالقول فيرجع الى صفة كلامية وقيل معنى المهيمن
الامين أي الصادق في قوله فيكون صفة كلامية وقيل هو بمعنى الحفيظ
وسياتي معناه العزيز قيل معناه لا اب له ولا ام وقيل لا يتحط عن منزلته
ونقرب من هذا تفسيره بالذي لا يرار أو الذي لا يخالف أو الذي لا
بخوف بالتهديد وقيل لا مثل له وهو بهذا المعنى وبالمعنى الاول مشتق

من عزّ الشيء يعزّ بالكسر في المستقبل اذا لم يكن له نظير ومنه عزّ الطعام
 في البلد اذا تعدّر وحاصل الكل يرجع الى صفة سلبية وقيل يعذب من
 اراد وقيل عليه ثواب العاملين فيرجع الى صفة فعلية في التعذيب او الاثابة
 وقيل القادر والعزة القدرة والغلبة ومنه المثل من عزّير اي من قدر وغلب
 سلب الجبار قيل من الجبر بمعنى الاصلاح اي المصلح لامور الخلايق فانه
 جابر كل كسير ومنه جبر العظم اي اصلحه وقيل من الجبر بمعنى الاكراه
 يقال جبره الشيطان على كذا وأجبره اذا اكراهه اي يجبر خلقه وجملهم
 على ما يريدته فمرجه على المعنيين صفة فعلية وقيل معناه منيع لا يُنال
 فانه سبحانه متعال من ان يناله يد الافكار او يحيط به ادراك الابصار
 ومنه نخلة جتارة اذا طالت وقصرت الايدي من ان تنال اعلاها فمرجه
 الى صفة اضافية مع سلبية وقيل لا يبالي بما كان وبما لم يكن وقد يعبر عن
 هذا المعنى بانه الذي لا يتمنى ما لا يكون ولا يتلهف على ما لم يكن
 فمرجه الى الصفات السلبية وقيل هو العظيم هكذا نقل عن ابن عباس
 ثم فسّر المص العظيم بقوله اي انتفت عنه صفات النقص فمرجه صفة
 سلبية وقيل اي انتفى عنه تلك الصفات وحصل له جميع صفات الكمال
 فمرجع الى الصفات السلبية والثبوتية معا المتكبر قيل في معناه ما قيل في
 معنى العظيم وقال الغزالي المتكبر المطلق هو الذي يرى الكل حقيرا
 بالاضافة الى ذاته فان كانت هذه الرؤية صادقة كان التكبر حقا وصاحبه
 محققا ولا يتصور ذلك على الاطلاق الا لدفع وان كانت كاذبة كان التكبر باطلا
 والمتكبر مُظلا لخالق الباري معناهما واحد اي المختص باختراع الاشياء
 المصوّر المختص باحداث الصور المختلفة والتراكيب المتفاوتة فهذه
 الاسماء الثلاثة من صفات الفعل قال الغزالي قد يُظن ان هذه الثلاثة مترادفة
 وانها راجعة الى الخلق والاختراع والاولى ان يقال بما نخرج من العدم الى

الوجود يحتاج اولا الى التقدير وثانيا الى الاليجاد على وفق ذلك التقدير
وثالثا الى التصوير والتزيين كالبناء يقدره المهندس ثم يبينه الباني ثم
يزينه النقاش فالله سبحانه خالق من حيث انه مقدر وبارئ من حيث
انه موجد ومصور من حيث انه يرتب صور المخترعات احسن ترتيب
ويزينها اكمل تزيين الغفار اى المرید لازالة العقوبة عن مستحقها فهو
راجع الى صفة الارادة واشتقاقه من الغفر بمعنى الستر القهار غالب لا يغلب
فهو صفة فعلية سلبية الوهاب كثير العطاء بلا عوض فيكون صفة فعلية
الرارق يرزق من يشاء من الحيوان ما ينتفع به من ماكول ومشروب وملبوس
فهو من صفات الفعل الفتح ميسر العسير وقيل خالف الفتح اى النصر
وهو على التقديرين راجع الى الصفات الفعلية وقيل الحاكم وهو اى الحكم
اما بالاخبار والقول فيكون صفة كلامية او بالقضاء والقدر فيرجع الى صفة
القدرة والارادة والفتح بمعنى الحاكم مشتق من الفتاحة وهى الحكم
ومنه قوله تع ربنا افتتح بيننا وبين قومنا بالحق اى احكم وقيل الحاكم
معناه المانع ومنه حكّمه اللجام وهى الحديد المانعة من جماح الدابة
فهو صفة فعلية العليم العالم بجميع المعلومات فهو صفة حقيقية القابض
المختص بالسلب الماسط المختص بالتوسعة فى العطية الخافض دافع
البلية من الخفض وهو لخط والوضع الرافع المعطى للمنازل المعز معطى العزة
وفى اكثر نسخ الكتاب معطى القدرة وكلاهما ظاهر المذل الموجب لخط
المنزلة فهذه كلها صفات فعلية السميع البصير ظاهر معناها ما سيف
الحكم الحاكم وقد عرفت معناه ومرجعه وقيل الحكم هو الصاحب علمه
وقوله وفعله فيرجع الى هذه الصفات العذل لا يقبح منه ما يفعل فهو
صفة سلبية اللطيف خالف اللطيف بلطف بعباده من حيث لا يعلمون

ولا يحتسبون وقيل العالم بالحقيبات فعلى الاول يرجع الى الفعل وعلى الثانى الى العلم للخبير معناه العليم فصفة علمية وقيل المخبير فصفة كلامية للخبير لا يعجل العقاب للعصاة قبل وقته المقدر فيرجع الى السلب العظيم قد مر معناه في تفسير الجبار الغفور كالغفار بلا فرق على قياس الرحمن الرحيم الشكور المجازى على الشكر فان جزء الشيء يسمى باسمه وقيل معناه انه يثيب على القليل من الطاعة الكثير من النعمة وعلى التقديرين هو صفة فعلية وقيل معناه المثني على من اطاعه فيكون صفة كلامية العلى الكبير هما كالتكبر في المعنى للفيظ معناه العليم من اللفظ الذى هو ضد السهولة والنسيان ومرجعه العلم وقيل لا يشغله شيء عن شيء فمرجعه صفة سلبية وقيل ببقى صور الاشياء فصفة فعلية من اللفظ الذى يضاد التصبيع المقيت خالف الاقوات وقيل المقدر فيرجع على التقديرين الى الفعل وقيل معناه الشهيد وهو العالم بالغايب والحاضر كما سيأتى في تفسيره فيرجع الى العلم وقيل المقدر فيرجع الى القدرة للسبب الكافي بخلف ما يكفى العباد فى مصالحهم ومهماتهم فهو صفة فعلية من قولهم اكرمى فلان واحسبى اى اعطانى حتى قلت حسبى وقيل المحاسب باخباره المكلفين بما فعلوا من خير وشر فيرجع الى صفة كلامية للخبير كالتكبر وقيل هو المتصف بصفة الجلال والجمال الكريم ذو الجود وقيل المقدر على الجود ومرجعهما الفعل والقدرة وقيل معناه العلى الرتبة ومنه كرايم المراسى لنفايسها فيرجع الى صفة اضافية وقيل يغفر الذنوب الرقيب كالحفيظ وقال الغزالي هو اخص من الحفيظ لان الرقيب هو الذى يراعى الشيء بحديث لا يغفل عنه اصلا ويلاحظه ملاحظة دائمة لازمة لزوما لو عرفه الممنوع عن ذلك الشيء لما اقدم عليه فكأنه يرجع الى العلم والحفظ

ولكن باعتبار اللزوم وبالإضافة الى مَنوع عنه محروسٍ عن التناول المَجِيبُ
يجيب الادعية الواسع هو الذي وَسِعَ جودُه جميعَ الكائنات وعلمُه جميعَ
المعلومات وقدرته جميعَ المقدرات فلا يشغله شأن عن شأن للكبير ذو
الحكمة وهي العلم بالاشياء على ما هي عليه والاتيان بالافعال على ما ينبغي
وقيل الحكيم بمعنى المُحْكِم من الاحكام وهو اتقان التدبير واخسان
التقدير الودود المودود من الود وهو الحبة كالحلوب والركوب بمعنى
لحلوب والمركوب وقيل معناه الواد كالصبور بمعنى الصابر اى يود ثناءه
على المطيع وثوابه له المَجِيدُ لِجَمِيلِ افعاله وقيل الكثير افعاله وقيل لا
يشارك فيما له من اوصاف المدح الباعثُ المَعِيدُ للخلاف يوم
القيامة الشهيد العالم بالغائب والناظر الخُفُّ معناه العدل وقيل الواجب
لذاته اى لا يفتقر في وجوده الى غيره وقيل معناه المَحِيفُ اى الصادق في
القول وقيل مُظْهِرُ الخُفِّ الوَكِيلُ المتكفل بامور الخلق وحاجاتهم وقيل
الموكل اليه ذلك فان عبادَه وكلوا اليه مصالحهم اعتمادا على احسانه
القوى القادر على كل امر المتين قال الامدى معناه نفى النهاية في القدرة
يعنى ان قدرته لا تتناهى وفي عبارة الكتاب هي النهاية في القدرة ولا ببعد
ان يكون تصحيفا من الكتاب والظاهر ان براد ان المتانة هي بلوغ القدرة
الى النهاية والغاية وذلك اذا كانت غير متناهية الوى الخافض للولاية اى
النصرة فمعناه الناصر وقيل هو بمعنى المتولى للامر والقابم به للمبدؤ للحمود
فهو صفة اضافية المَحْصِي العالم وقيل المُنْبِي عن عدد كل معدود فيرجع
الى صفة الكلام وقيل القادر ومنه عَلِمَ اَنْ لَنْ تُحْصَوْه اى لَنْ تَطْبِقُوهُ المَبْدِي
المتفضل بابتداء النعم المَعِيدُ يعيد الخلق بعد هلاكه المَحْصِي خالف
لحيوة المُمِيتُ خالف الموت الخُفُّ ظاهر ما مر القِيَوْمُ الباقي الدائم فهو

صفة نفسية وقيل المدبر للمخلوقات بأسرها فهو صفة فعلية الواحد الغنى
 أى الذى لا يفتقر فهو صفة سلبية وقيل معناه العالم الماجد العالى
 المرتفع فهو صفة اضافية وقيل من له الولاية والتولية فيكون صفة فعلية
 الآحد قد مر تفسيره أى علم ذلك ما سبق فى وحدانيته من انه يمتنع
 أن يشاركه شئ فى ماهيته وصفات كماله وقد يروى الواحد بدل الاحد
 وبُغَرِقَ بينهما فيقال هو احدى الذات أى لا تركيب فيه وواحد فى
 الصفات أى لا مشارك له فيها الصمدُ معناه السيد وهو المالك فيكون
 صفة اضافية وقيل معناه الحكيم أى الذى لا يستغزى ولا يُقلقه افعال
 العصاة فيكون صفة سلبية وقيل العالى الدرجة وقيل المدعو المستول
 الذى يُصمَدُ أى بقصد لقضاء اللوايح وعلى التقديرين هو صفة اضافية
 وقيل الصمد ما لا جوف له أى المصمت فدائه مبدلة من التاء وحاصله
 نفى التركيب وقبول الانقسام القادر المقتدر كلاهما ظاهر والثانى ابلغ من
 الاول المقدم المآخر يقدم من يشاء ويؤخر من يشاء الاول الآخر لم يزل ولا
 يزال أى انه قبل كل شئ ولبس قبله شئ وبعد كل شئ وليس بعده شئ
 فهما صفتان سلبيتان الظاهر المعلوم بالادلة القاطعة فهو صفة اضافية وقيل
 الغالب صفة فعلية من ظهر فلان على فلان أى قهره الباطن المحتجب
 عن الحواس بحيث لا تدركه اصلا فيكون صفة سلبية وقيل العالم
 بالاخفيات الوالى المالك المتعالى كالعلى مع نوع من المبالغة البر فاعل البر
 والاحسان التواب يرجع بفصله على عباده اذا تابوا اليه من المعاصى
 المنتقم المعاقب لمن عصاه العفو الماحى للسيئات والمزبد لأثرها من
 صحايف الاعمال الرؤف المرشد للتخفيف على العبيد مالك الملك يتصرف
 فيه وفى مخلوقاته كما يشاء ذو الجلال والاكرام كالجليل قال الامدى هو

قريب من معنى للجليل المُقْسَطُ العادل من اقسط اى عدل وقسط اى
جار للجامع اى للخصوص يوم القضاء العنتى لا يفتقر الى شىء المَعْنَى
المُحْسِن لاحوال الخلف المانع لما يشاء من المنافع الضار النافع منه
الضر والنفع النور الظاهر بنفسه المظهر لغيره الهادى يخلق الهدى فى
قلوب المؤمنين البديع اى المبدع فانه الذى فطر الخلائق بلا احتذاء
مثال وقيل بديع فى نفسه لا مثل له الباقي لا آخر له الوارث الباقي بعد
فناء الخلق الرشيد العدل وقيل المرشد الى سبيل الخيرات الصبور للجليل
وقد مر فهذه هى الاسماء الحسنى الواردة فى الرواية المشهورة نسأل الله
ببركتها ان يفتح علينا ابواب الخير ويغفر لنا ذنوبنا ويرحمنا بمنه
وكرمه انه هو الغفور الرحيم ثم ان المص تابع الامدى فى تفسير هذه
الاسماء على وجه الاختصار تقريبا لفهما الى طلايها فتبعناهما فيه ومن
اراد الاستقصاء فى ذلك فعليه بالرسائل المولفة فى تفسيراتها واشتقاقاتها
وما ذكر فيها من المعانى المختلفة والاقوال المتفاوتة .

الموقف السادس فى السمعيات اى فى الامور التى يتوقف عليها السمع
كالنبوة او تتوقف على السمع كالمعد واسباب السعادة والشقاوة من
الايمان والطاعة والكفر والمعصية وفيه مراد اربعة ثلاثة منها فى الامور
التي ذكرناها وواحد منها فى الامامة وليست من العقائد الاصلية كما مر
وسياتى ايضا المرصد الاول فى النبوات وفيه مقاصد تسعة المقصد الاول فى
معنى النبى وهو لفظ منقول فى العرف عن مسماه اللغوى الى معنى عرفى
اما المعنى اللغوى فليل هو المنبى واشتقاقه من النباه فهو ح مهموز لكنه
يخفف ويدغم وهذا المعنى حاصل لمن اشتهر بهذا الاسم لانباته عن الله
تع وقيل النبى مشتق من النبوة وهو الارتفاع يقال تنبى فلان اذا ارتفع

وعلا والرسول من الله تع موصوف بذلك لعلو شأنه وسطوع نورهانه وقيل
من النبي وهو الطريق لانه وسيلة الى الله تع وأما مسماه في العرف فهو
عند اهل الحنف من الاشاعرة وغيرهم من المليين من قال له الله تع ممن
اصطفاه من عباده ارسلتك الى قوم كذا او الى الناس جميعا وبلغهم عتي
ونحوه من الالفاظ المفيدة لهذا المعنى كبعثتك وتبثهم ولا يشترط فيه
اى في الارسال شرط من الاعراض والاحوال المكتسبة بالرياضات
والمجاهدات في الخلوات والانقطاعات ولا استعداد ذاتي من صفاء الجوهر
وذاك الفطرة كما يزعمه الكماه بل الله سبحانه يختص برحمته من يشاء
من عباده فالنبوة رحمة وموهبة متعلقة بمشيئته تع فقط وهو اعلم حيث
يجعل رسالته وفي دلالة هذه الاية على المط نوع خفاء كما لا يخفى
وهذا الذي ذهب اليه اهل الحنف بناء على القول بالقادر المختار الذي
يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وأما الفلاسفة فقالوا هو اى النبي من
اجتمع فيه خواص ثلاث يمتاز بها عن غيره احدها اى احد هذه الامور
المختصة به ان يكون له اطلاع على المغيبات الكائنة والماضية والآتية ولا
يستنكر هذا الاطلاع لان النفوس الانسانية مجردة في ذاتها عن المادة غير
حالة فيها بل هي لامكانية ولها نسبة في التجرّد الى التجردات العقلية
والنفوس السماوية المنتقشة بصور ما يحدث في هذا العالم العنصرى
الكامن الفاسد لكونها مبادئ له فقد تتصل النفس الناطقة بها اى بتلك
التجردات اتصالا معنويا وتنجذب اليها بواسطة الجنسية وتشاهد ما فيها
من صور للوادر فتحكيها اى يرتسم فيها من تلك الصور ما تستعد
في لارتسامه فيها كمرآة تُحاكي بها مرآة اخرى فيها نقوش فينعكس
منها الى الاولى ما يقابلها ويؤيده اى يدل على جواز ما قلنا من ان يكون
للنبي نفس قوية بهذه المرتبة ما ترى النفوس اى رتبة النفوس البشرية

وما عليها من التفاوت في ادراك المعاني العقلية في طرفي الزيادة والنقصان
تفاوتنا متصاعداً الى النفوس القدسية التي تدرك النظريات الكثيرة
بالحدس في اقرب زمان من غير أن يعرض لها غلط متنازلاً الى البليد
الذي لا يكاد يفقه قولاً وكيف يستنكر ذلك الاطلاع في حق النبي وقد
يوجد ذلك فيمن قلت شواغله لرياضة بانواع المجاهدات أو مرضٍ صارف
لنفس من الاشتغال بالبدن واستعمال الآلة أو نومٍ ينقطع به احساساته
الظاهرة فان هؤلاء قد يطلعون على مغيبات ويُخبرون عنها كما يشهد
به التسامع والتجارب بحيث لا يبقى فيه شبهة للمُنصِّفين قلنا ما ذكرتم

مردود بوجوه ان الاطلاع على جميع المغيبات لا يجب للنبي اتفاقاً منا
ومنكم ولهذا قال سيد الانبياء ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير
وما مسني السوء والبعض اى الاطلاع على البعض لا يختص به اى بالنبي
كما افرتم به حيث جوزتموه للمرتاضين والمرضى والنائمين فلا يتميز
به النبي عن غيره ثم نقول احواله ذلك اى الاطلاع المختص بالنبي على
اختلاف النفوس في صفاء جوهرها وكدره وشدة قوتها على قطع التعلق

والتوجه الى جناب القدس والملاء الاعلى وضعفها مع اتحادهما بالنوع
كما هو مذهبهم مُشكِّل لان المساواة في الماهية توجب الاشتراك في
الاحكام والصفات واسناد الاختلاف الى احوال البدن مبنى على القول
بالموجب بالذات ونقول ايضا باقى المقدمات من الاتصال بالمبادئ العالية
بعلة النسبية وانتقاشها بما فيها من صور الحوادث كما في المرايا المتقابلة
خطابية لا تُفيد الا ظناً ضعيفاً وثانيها اى ثانياً تلك الامور المختصة بالنبي
ان يظهر منه الافعال الخارقة للعادة لكونه هبولى عالم العناصر مطيعة له
منقادة لتصرفاته انقياداً بدنه لنفسه في حركته وسكناته على وجوه شتى
وانحاء مختلفة بحسب ارادته ولا يستنكر ذلك الانقياد فان النفوس

الانسانية ليست منطبعة في الابدان وهي بتصوراتها مؤثرة في المواد
البدنية كما يشاهد من الاحمرار والاصفرار والتسخن عند الخجل
والوجل والغضب هذا نشر على ترتيب اللف وكما يشاهد من السقوط
من المواضع العالية القليلة العرض بتصور السقوط وان كان ممشاه في
غيرها اي في المواضع السافلة اقل عرضا واذا كانت ارادات النفس
وتصوراتها مؤثرة في البدن مع عدم الانطباع فيه فلا يبعد ان تقوى نفس
النبي بحيث ينقاد له الهيولى العنصرية فتؤثر فيها ارادته وتصوراته
حتى يحدث ارادته في الارض رياح وزلازل وحرق وغرق وهلاك اشخاص
ظالمة وخراب مدن فاسدة وبالجملة تتصرف نفسه في العنصرية خصوصا
في العنصر الذي يكون مناسبتها لمزاجه اشد واغوى بماجرّد الارادة
والتصور من غير ان يستعمل آلة وكيف يستنكر حدوث هذه الامور
لخارفة العجيبة من النبي ويشاهد مثلها من اهل الرياضة والاخلاص على
ما هو مشهور في كل عصر من الصلحاء فلنا هذا الذي ذكرتم من كون
تصورات النفوس و اراداتها مؤثرة في الابدان بناء على تأثير النفوس في
الاجسام واحوالها وبيتنا بطلانه بما سلف من ان لا مؤثر في الوجود الا
الله تع والمقارنة بين التغييرات البدنية وبين التصورات والارادات النفسية
لا تعطيه اي لا تدل على كونها مؤثرة فيه لجواز ان يكون الدوران
بطريق العادة مع انه اي ظهور الامور العجيبة لخارفة للعادة لا يختص
بالنبي كما اعترفتم به فكيف يميزه عن غيره وثالثها ان يرى الملائكة
مصورة بصور محسوسة وتسمع كلامهم وحييا من الله اليه ولا يستنكر
ان يحصل له في يقظته مثل ما يحصل للنائم في نومه من مشاهدة
اشخاص يكلمونه بكلام منظوم دال على معان مطابقة للواقع وذلك
لتجرد نفسه عن الشواغل البدنية وسهولة انجذابها الى عالم القدس

فاذا انجذبت اليه واتصلت به في يقظته شاهدت المعقولات كمشاهدة
 المحسوسات فان القوة المتخيلة تكسوا المعقول المرتسم في النفس لباس
 المحسوس وتنقشه في الحس المشترك على نحو انتقاش المحسوسات فيه
 من خارج وربما صار الانجذاب والاتصال بعالم القدس ملكة اى صفة
 راسخة للنبي وح يحصل له ذلك الانجذاب وما يترتب عليه من المشاهدة
 بأدنى توجه منه فلنا هذا الذى ذكره لا يوافق مذهبهم واعتقادهم بل
 هو تلبيس على الناس في معتقدهم وتستتر عن شناعته بعبارة لا يقولون
 بمعناها وذلك لانهم لا يقولون بملائكة برؤن بل الملائكة عندهم اما
 نفوس مجردة في ذواتها متعلقة بأجرام الافلاك وتسمى ملائكة سماوية
 او عقول مجردة ذاتا وفعلا وتسمى بالملاء الاعلى ولا كلام لهم يسمع لانه من
 خواص الاجسام ان الحرف والصوت عندهم من الامور العارضة للهواء
 المتموج كما سلف فلا يتصور كلام حقيقى للمجردات وماله اى مال ما
 ذكره في الخاصة الثالثة الى تخيل ما لا وجود له في الحقيقة كما للمرضى
 والمجانين فانهم يشاهدون ما لا وجود له في الخارج على ما صرحوا به
 وقرروا ما هو السبب فيه ولا شك ان ذلك انما يكون على سبيل التخيل
 دون المشاهدة الحقيقية ولو كان احدنا آمرا وناهيا من قبل نفسه بما
 يوافق المصلحة ويلتزم العقل لم يكن نبيا باتفاقى من العقلاء فكيف
 يكون نبيا من كان امره ونهيه من قبيل ما يرجع الى تخيلات لا اصل لها
 قطعاً وربما خالف ما دعا اليه المعقول ايضا هذا كما مضى ثم انهم قالوا
 من اجتمعت فيه هذه الخواص الثلث انفادت له النفوس البشرية المختلفة
 بطوعها مع ما جبلت عليه من الالباء عن الانقياد لبي نوعها وذلت له
 الهمم المتفاوتة على ما في عليه من اختلاف الآراء فيصير ذلك الانقياد

التامّ ظاهراً وباطناً سبباً لقرار أي ثبات الشريعة التي بها يتمّ التعاون
الضروريّ لنوع الانسان وإنما كان التعاون ضرورياً لهذا النوع من حيث
 انه لا يستقلّ واحد منهم بما يحتاج اليه في معاشه من مأكله ومشربه
 وملبسه دون مشاركة من ابناء جنسه في المعاملات وهي ان يعمل كل واحد
 لآخر مثل ما يعمل الآخر له والمعاوضات وهي ان يعطى كل واحد صاحبه
 من عمله بازاه ما ياخذ منه من عمله الا يرى انه لو انفرد انسان وحده
 لم يتيسر او لم يتحسن معيشته بل لا بد له من ان يكون معه آخرون
 من بنى نوعه حتى يجبر هذا لذاك وبطحن ذاك لهذا وينزع لهما ثالث
 وهكذا فاذا اجتمعوا على هذا الوجه صار امرهم مكمّلياً ولذلك قيل
 الانسان مدنيّ بالطبع فان التمدّن هو هذا الاجتماع ولا بد لهم في
 التعاون من معاملة ومعاوضة تتجربان بينهم فلا بد فيهما من قانون
عدل يحافظ عليه دفعاً للظلم واليه اشار بقوله ولولا شريعته ينفاد لها
للخاصّ والعامّ لا شرأبتت كل نفس أي مدّت عنقها الى ما يريد غير طمّح
 أي ارتفع عين كل الى ما عند الآخر فحصل بينهم التنازع وأتى ذلك
التنازع الى التواثب والتشاجر أي الاختلاف والتنافل والتناحر وشمل
الناس الهرج أي القتل والمرج أي الاختلاط واختلّ أمور المعاش والمعاد
 فوجب في الطبيعة وجود موصوف بتلك الخواصّ لما علم من شمول
 العناية فيما أعطى كل حيوان من الآلات اللائقة به وهدي كل واحد منه
 الى ما فيه بقاؤه وبه قوامه سيّما الانسان فان العناسة به في الاعطاء
 والهداية اكثر وهو اشرف الانواع للحيوانية سخر له ما عداه من تلك
 الانواع وهذا أي وجود من اجتمعت فيه الخواصّ المذكورة من اعظم
 مصالحه لما ظهر فيه من جلب المنافع لليلة ودفع المضارّ الشديدة
 أفترى الطبيعة تهمل ذلك كلّاً وللحاصل ان وجود النبيّ سبب للنظام في

المعاش والمعاد فيجب ذلك في العناية الالهية المقتضية لابلغ وجوه الانتظام في مخلوقاته فهذه طريقة اثبات النبوة على مذهب الحكماء، المقصد الثاني في حقيقة المعجزة وهي بحسب الاصطلاح عندنا عبارة عن ما قصد به اظهار صدي من ادعى انه رسول لله والبحث فيها عن امور ثلاثة عن شرايطها وكيفية حصولها ووجه دلالتها على صدي مدعى الرسالة والبحث الاول في شرايطها وهي سبع الشرط الاول ان يكون من فعل الله او ما يقوم مقامه من الترك وانما اشترط ذلك لان التصديق منه اى من الله نع لا يحصل بما ليس من قبله وقولنا او ما يقوم مقامه ليتناول التعريف مثل ما اذا قال معجزى ان اضع يدي على رأسى وانتم لا تقدرين عليه اى على وضع ايديكم على رؤسكم ففعل وعجزوا فانه معجز دال على صدقه ولا فعل لله ثمة فان عدم خلق القدرة فيهم على ذلك الوضع ليس فعلا صادرا عنه نع بل هو عدم صرف ومن جعل الترك وجوديا بناء على انه الكف حذفه لعدم الحاجة اليه فاشترط عنده كون المعجزة من فعل الله وفي كلام الامدى ان العجز ان كان عدميا كما هو اصل شيخنا فالمعجز ههنا عدم خلق القدرة فلا يكون فعلا وان كان وجوديا كما ذهب اليه بعض اصحابنا فالمعجز خلق العجز فيهم فيكون فعلا فلا حاجة الى قولنا او ما يقوم مقامه الشرط الثانى ان يكون المعجز خارقا للعادة ان لا اعجاز دونه فان المعجز ينزل من الله منزلة التصديق بالقول كما سياتى وما لا يكون خارقا للعادة بل معتادا كطلوع الشمس في كل يوم وبدو الازهار في كل ربيع فانه لا يدل على الصدى لمساواة غيره اياه في ذلك حتى الكذاب في دعوى النبوة وشرط قوم في المعجز ان لا يكون مقدورا للنبي ان لو كان مقدورا له كصعوده الى الهواء ومشيه على الماء لم يكن نازلا منزلة التصديق من الله نع وليس بشيء لان قدرته مع عدم قدرة غيره

عادةً معجز قال الأمدى هل يتصور كون المعجزة مقدورة للرسول أم لا
 اختلفت الأئمة فيه فذهب بعضهم الى ان المعجز فيما ذكر من المثال
 ليس هو للحركة بالصعود او المشى لكونها مقدورة له بخلاف الله فيه
 القدرة عليها انما المعجز هناك هو نفس القدرة عليها وهذه ليست
 مقدورة له وذهب آخرون الى ان نفس هذه الحركة معجزة من جهة كونها
 خارقة للعادة ومخلوقة لله تع وان كانت مقدورة للنبي وهو الاصح وإذا
عرفت هذا فلا يخفى عليك ما في عبارة الكتاب من الاختلال الثالث
ان بتعذر معارضته فان ذلك حقيقة الاعجاز الرابع ان يكون ظاهراً على
يد مدعى النبوة ليُعلم انه تصديق له وهل يشترط التصريح بالتحدى
وتللب المعارضة كما ذهب اليه بعضهم للثقف انه لا يشترط بل بكفى
قربان الاحوال مثل ان يقال له اى لمدعى النبوة ان كنت نبياً فأظهر
معجزاً ففعل بأن دعا الله فآظهره فيكون ظهوره دليلاً على صدقه ونازلاً
منزلة التصريح بالتحدى الخامس ان يكون موافقاً للدعوى فلو قال
معجزتى ان احيى ميتاً ففعل خارقاً اخر كنتف للجمل مثلاً لم يدل على
صدقه لعدم تنزله منزلة تصديق الله اياه السادس ان لا يكون ما
ادعاه وآظهره من المعجزة مكذباً له فلو قال معجزتى ان ينطق هذا
الضب فقال انه كاذب لم يعلم به صدقه بل ازاد اعتقاد كذبه
لان المكذب هو نفس الخارق نعم لو قال معجزتى ان احيى هذا الميت
فاحياه فكذبه ففيه احتمال والصحيح انه لا يخرج بذلك عن كونه
معجزاً لان المعجز احياءه وهو غير مكذب له انما المكذب هو ذلك
الشخص بكلامه وهو يعد ذلك الاحياء مختاراً في تصديقه وتكذيبه
ولم يتعلق به دعوى فلا بقده نكذبه في دلالة الاحياء على صدقه
وفيل هذا الذى ذكرناه من عدم خروجه عن كونه معجزاً انما هو اذا

عاش بعده اى بعد الاحيائه زمانا واستمر على التوكذيب قال الامدى لا اعرف في هذه الصورة خلافا بين الاصحاب ولو خر مبتنا في الحال قاله القاضى بطل الإعجاز لانه كان اخبى. التوكذيب فصار مثل تكذيب الصب ولحق انه لا فرق بين استمرار الحيوة مع التوكذيب وبين عدمه لوجود الاختيار في الصورتين بخلاف الصب والظاهر انه لا يجب تعيين المعجز بل يكفى ان يقول انا اتى بخارق من الفوارق ولا يقدر احد على ان ياتى بواحد منها. وفي كلام الامدى ان هذا متفق عليه قال فاذا كان المعجز معيناً فلا بد في معارضته من المماثلة واذا لم يكن معيناً فأكثر الاصحاب على انه لا بد فيها من المماثلة ايضا وقال القاضى لا حاجة اليها وهو الخلف. لظهور المخالفة فيما ادعاه السابغ ان لا يكون المعجز متقدما على الدعوى بل مقلنا لها بلا اختلاف او متأخرا عنها على تفصيل سبأنى وذلك لان التصديق قبل الدعوى لا يفعل فلو قال معجرتى ما قد ظهر على يدى قبل لم يدل على صدقه ويطالب به اى بالاتبان بذلك الخارق او بغيره بعد اى بعد الدعوى فلو عجز كان كاذبا وطعا فان قال في اظهار المعجز هذا الصندوق فيه كذا وكذا وقد علمنا خلوه واستمر بين ايدينا من خلفه الى فتحة فان ظهر كما قال كان معجزا وان جاز خلفه فيه قبل التحدى لان المعجز اخباره عن الغيب وهو واقع مع التحدى موافق للدعوى لا خلف ذلك الشيء. في الصندوق واما احتمال ان العلم بالغيب خلف فيه قبل التحدى فيكون متقدما على الدعوى مع كونه معجزا فانه بناء على مبنى على جواز اظهار المعجزه على يد الكاذب وسببها وانما كان مبنيا على ذلك لان العلم بالغيب لو كان مخلوقا قبل التحدى لم يكن اخباره به منزلا منزلة التصديق له فيكون هو كاذبا في دعواه انه آية صدقه ودليل عليه وسبأنيك انه لا يتصور عندنا

ظهور الخارق على يد الكاذب فإن قيل ما ذكرتموه من امتناع تقدم
 المعجز على الدعوى يُقضى الى ابطال كثير من المعجزات المنقولة عن
 الانبياء واليه الاشارة بقوله فما تقولون في كلام عيسى عم في المهد
 وتسافط الرطب للثي عليه من النخلة اليابسة فانهما معجزتان له مع
 تقدمهما على الدعوى وما تقولون ايضا في معجزات رسولكم من شق
 بطنه وغسل قلبه واطلال الغمامة وتسليم الحجر والمدر عليه فانها كلها
 متقدمة على دعوى رساله فلنا تلك الخوارق المتقدمة على الدعوى
 ليست معجزات انما هي كرامات وظهورها على الاولياء جائز والانبياء قبل
 نبوتهم لا يقصرون عن درجة الاولياء فيجوز ظهورها عليهم ايضا وح
 تسمى ارحاما اي تاسيسا للنبوته من ارضت الخايط استسنة والمنكرون
 للكرامات جعلوها معجزات لنبي آخر في ذلك العصر وهو مردود لوجودها
 في عصر لا نبي فيه هذا وقد قال القاضي ان عيسى كان نبيا في صباه
 لقوله وجعلني نبيا ولا بمتنع من الفادر المختار ان يخلف في الطفل ما
 هو شرط النبوته من كمال العقل وغيره فلا تكون معجزاته في حال صغره
 متقدمة على نبوته ودعواه اياها ولا يخفى بعده مع انه لم نتكلم بعد
 هذه الكلمة المنقولة عنه بينت شعة الى اوانه ولم يظهر الدعوة بعد ان
 تكلم بها الى ان تكامل فيه شرابطها وبلغ اربعين سنة ومن البين ان ثبوت
 النبوته في مدة طويلة بلا دعوة وكلام مما لا يقول به عاقل واما قوله
 وجعلني نبيا فهو كقول النبي عم كنت نبيا وادم بين الماء والطين في انه
 تعبير عن المتحقق فيما يستقبل بلفظ الماضي فهذا الذي قرناه انما
 هو في المعجز المتقدم على الدعوى واما المناخر عنها فاما ان يكون
 تاخره برمان يسير يعتاد مثله فظاهر انه دال على الصدى بخلاف المتقدم
 برمان يسير فانه لا يدل عليه اصلا واما ان يكون تاخره بزمان متطاوول

مثل ان يقول معجزتى ان يحصل كذا بعد شهر فيحصل فانفقوا على انه
 معجز دال على ثبوت النبوة لكن اختلفوا في وجه دلالتة فقبل اخباره
 عن الغيب فيكون المعجز على هذا القول مقارنا للدعوى لكن تختلف
 عنها علمنا بكونه معجزا وانما انتفى التكليف بمتابعتة ح اى لم يجب
 على الناس التصديق بنبوته ومتابعتة في الزمان الواقع بين الاخبار
 وحصول الموعود به لان شرطه اى شرط التكليف بالتصديق والمتابعة
 العلم بكونه معجزا وذلك انما يحصل بعد وجود ما وعد به وقبل حصوله اى
 حصول الموعود به فيكون المعجز على هذا القول متأخرا عن الدعوى وقبل
 يصير قوله اى اخباره معجزا عند حصوله اى حصول الموعود به فيكون
 المعجز على هذا القول متأخرا عن الدعوى باعتبار صفة اعنى كونه
 معجزا وللق ان المتأخر هو علمنا بكونه معجزا يعنى ان المختار هو
 القول الاول لان اخباره كان اخبارا بالغيب في نفس الامر فيكون معجزا
 مقارنا للدعوى والمتخلف عنها هو علمنا بكونه معجزا لا كونه معجزا
 فطل بذلك القول الثالث واما القول الثانى فلا طائل تحته لان ذلك
 للحصول لا يمكن جعله معجزا الا اذا كان خارقا للعادة وربما لم يكن
 كذلك وان جعل شرطنا لانتصاف الاخبار بالاعجاز فقد رجع الى الثالث
 وبطل ببطلانه ولهذا لم يوجد هذا القول في ابكار الافكار البحت الثانى في
 كعبة حصولها المذهب عندنا انه فعل الفاعل المختار يظهرها على يد
 من يريد تصديقه تمشية لما تعلق به مشيئة من دعوى النبوة ممن
 ارسله الى الناس ليبدوهم الى ما ينجيهم ويسعدهم في الدارين فلا
 يشترط لظهارها استعداد كما لا يشترط في النبوة على ما مر خلافا
 للحكام وقال الفلاسفة انها تنقسم الى ترك وقول وفعل اما الترك فمثل ان
 بمسك عن القوت المعتاد برهة من الزمان بخلاف العادة وسببه انجذاب
 النفس الزكية عن الكدورات البشرية اما لصفاء جوهرها في اصل فطرتها
 واما لتصفيته بضرب من المجاهدة وقطع العلايق الى عالم القدس

واشتغالها بذلك عن تحليل مادّة البدن فلا يحتاج الى البدن كما
 نشاهده في المرضى من أن النفس لا اشتغالها بمقاومتها لمرض من الامراض
 الحادة وتحليلها للمواد الرديّة فتكفّ وتمتنع عن التحليل للمواد الحمودة
 فنمسيك عن الفوت الذي تحتاج اليه بدلا عما تحلّل من هذه المواد
 ما لو أمسك اى زمانا لو أمسك عنه في ايام صحته شظّره اى نصفه بل
 عشره هلكت بلا شبهة واذا جاز ذلك في المريض كان جوازه في المتوجّه
 المنخرط في سلك الملاء الاعلى اوتى وكيف لا والمريض مصدّ للطبيعة
 ومضعف للفوى فتكون الحاجة الى الرطوبات المطلوبة لحفظها المبيّ
 على تعادل الاركان اشدّ واقوى وأما المتوجّه فيوجد فيه من اللدات
 الروحانية بالانوار الهدسية ما يقوم مقام الغذاء كما اشير اليه بقوله عم
 ابييت عند ربي نلتعمى وبسقينى وأما القول فكالاخبار بالغيب وسببه ما مرّ
 في المقصد الاول من انجذاب نفسه النفية عن الشواغل البدنية الى
 الملائكة السماوية وانتعاشها بما فيها من الصور الكليّة والجبرتيّة وانتقال
 الصورة الى المتخيلّة والحس المسمرک وأما الفعل فبان بفعل فعلا لا بقى
 ده متّ غيرة من نتف حبل او سفق بحر وقد تقدم بمانه بان نفسه
 لغوتها بنصرف في مادّة العناصر كما تنصرف في اجزاء بدنه اليكث
 الثالث في كيفية دلالتها على صدق مدعى النبوة وهذه الدلالة ليست
 دلالة علية محصنة كدلالة الفعل على وجود الفاعل ودلالة احكامه وانقائه
 على كونه عالما بما صدر عنه فان الادلّة العقلية ترتبط لنفسها بمدلولاتها
 ولا ناجور نعدبرها غير دالّة عليها ولمست المعجزة كذلك فان خوارق
 العادات كانفطار السموات وانتثار الكواكب وتدكدك للجمال تقع عند
 تصرّم الدنيا وفما الساعه ولا ارسال في ذلك الوقت وكذلك يظهر
 الكرامات على احدى الاولماء من غير دلالة على صدق مدعى النبوة ولا
 دلالة سمعية لتوقعها على صدق النبى فتدور بل هي دلالة عادية كما
 اشار اليه بقوله بهى عندنا اى عند الانتعاشه اجراء الله عادته بخلف

العلم بالصدقي عيبه اى عقيب ظهور المعجزة فان اظهار المعجز على
 يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا فمعلوم انتعاؤه عادة فلا يكون دلالة عليه
 لتخلف الصدقي عنه في الكاذب بل عادة كسائر العادات لان من قال
 انا نبي ثم نتف للجبل فاوقفه على رؤسهم وقال ان كذبتموني وقع عليكم
 وان صدقتموني انصرف عنكم فكما هموا بتصديقه بعد عنهم واذا هموا
 بتكذيبه قرب منهم علم بالضرورة انه صادق في دعواه والعادة فاضية
 بامتناع ذلك من الكاذب مع كونه ممكنا عنه امكانا عقليا لشمول قدرته
 تع للممكنات بأسرها وقد ضربوا لهذا مثلا فالوا اذا ادعى الرجل بمشهد
 الخيم الغفير آتى رسول هذا الملك اليكم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف
 عادتك وقم من الموضع المعتاد لك من السرير واقعد بمكان لا تعتاده
 ففعل كان ذلك نازلا منزلة التصديق بصريح مقالته ولم يشك احد في
 صدقه بقرينة الحال ولبس هذا الذي ذكرناه من باب قياس الغائب
 على الشاهد حتى يتجه عليه ان الشاهد بعلة افعاله بالاغراض لانه
 يراعى المصالح ويدرك المفاسد بخلاف الغائب ان لا يبالي بالمصلحة
 والمفسدة فلا يصح القياس بل ندعى في افادته العلم بالضرورة العادية اى
 ندعى ان ظهور المعجز بقيد علما بالصدقي وان كونه معددا له معلوم
 لنا بالضرورة العادية ونذكر هذا المثال للمعهم وزيادة انهم وقال
 المعتزلة خلف المعجز على يد الكاذب معدور لله تع لعموم قدرته لكنه
 ممنوع وقوعه في حكمته لان فيه ايها صدقه وهو اصلال قبيح من الله تع
 فيمتنع صدوره عنه كسائر القبايح قال الشيخ وبعض اصحابنا انه اى
 خلق المعجزة على يد الكاذب غير مقدور في نفسه لان لها اى للمعجزة
 دلالة على الصدقي قطعاً اى دلالة قطعية تمتنع التخلف فيها فلا بد لها
 من وجه دلالة ان ده تتميز الدليل الصحيح عن غيره وان لم تعلمه اى

ذلك الوجه بعينه فان دَلَّ المعجز المخلوق على يد الكاذب على الصدق
 كان الكاذب صادقاً وهو مح وَاَلَا انفكَّ المعجز عما يلزمه من دلالتة القطعية
 على مدلوله وهو ايضا مح وقال القاضي اقتران ظهور المعجزة بالصدق
 ليس امراً لازماً لزوماً عقلياً كاقتران وجود الفعل بوجود فاعله بل هو احد
 العاديات كما عرفت فاذا جوزنا انحرافها اى انحراف العاديات عن
 مجراها العادى جاز اخلاء المعجز عن اعتقاد الصدق وح يجوز اظهاره
 على يد الكاذب ان لا محذور فيه سوى خرق العادة فى المعجزة والمفروض
 انه جابر وأما بدون ذلك التجوز فلا يجوز اظهاره على يده لان العلم
 بصدق الكاذب محال ، تذييب من الناس من انكر امكان المعجزة فى
 نفسها ومنهم من انكر دلالتها على صدق مدعى النبوة ومنهم من انكر
 العلم بها وسياتيكم فى المقصد التالى لهذا المقصد شبههم بأجوبتها ، المقصد
 الثالث فى امكان البعثة وحاجتنا فيه اثبات نبوة محمد عم فان هذا
 الدال على الوقوع دال على الامكان بلا اشتباه وقالت العلاسعة انها واجبة
 عقلاً لما مر من ان النظام الاكمل الذى تقتضيه العناية الازلية لا يتم
 بدون وجود النبى الواضع لغوايين العدل وقال بعض المعتزلة تجب على
 الله وفصل بعضهم فقال اذا علم الله من امّة أنهم يؤمنون وجب عليه ارسال
 النبى اليهم لما فيه من استصلاحهم وَالَا اى وان لم يعلم ذلك بل علم
 أنهم لا يؤمنون لم يجب عليه ارسال بل حسن وطعا لاعدائهم وقال ابو
 هاشم ممتنع خلوها اى خلوا البعثة عن تعريف شرعيات لا يسند العقل
 بها لان البعثة الخالصة عنه لا فائدة فيها وجوزها الجبائى لتقرير الواجبات
 العلية فانه فائدة جليلة وجوزها ايضا لتقرير الشريعة المتقدمة سواء
 كانت مندرسة او لا وقيل انما يجوز البعثة لتقريرها اذا اندرست وهو

اى هذا الذى فعلناه من المعتزلة على الوجوه المختلفة بناً اى مبني
 على اصلهم الفاسد اعنى قاعدة التحسين والتقيج العقليين وما يتفرع
 عليها من اعتبار الغرض ووجوب اللطاف ورعاية الاصلح فيكون فاسدا
 ايضا وعلى تقدير صحته لا يضرنا فى مدعانا فاننا انما ادعينا الامكان العام
 الذى يجمع الوجوب لا الامكان الخاص الذى ينافيه وخصنا هنا رد شبه
 المنكرين للبعثة وهم طوائف الاولى من احوالها اى حكم باستحالتها
 لذاتها الثانية من جوزها ولكن قال لا تخلو البعثة عن التكليف باوامر
 ونواه وانه اى التكليف ممنوع فينتفى البعثة لانتفاء لازمها الثالثة من
 جوز التكليف وقال فى العقل كفاية فى معرفة التكليف فلا حاجة الى
 البعثة بل لا فائدة فيها الرابعة من قال بامتناع المعجزة لان خرق العادة
 مع عقلا ولا يتصور النبوة دونها اى دون المعجزة الخامسة من جوز
 وجود المعجزة لكن منع دلالتها على صدق مدعى النبوة السادسة من
 سلم دلالتها على صدقه بالنسبة الى من شاهدها فتعيده العلم بصدقه
 ومنع امكان العلم بها للغايين عنها فان العلم باحصول المعجزة لمن غاب
 عنها انما يكون بالنواظر وهو لا يفيد العلم بصدقه اصلا بل الظن وانه لا
 يجدى فى المسائل اليقينية السابعة من اعترف بامكان البعثة وانتفاء
 الموانع السابقة لكن منع وقوعها فهذه هي انطوائف المنكرة لها الاولى منها
 وهو من قال باستحالة البعثة فى نفسها احتج على استحالتها بوجوه
 الاول المبعوث لا بد ان يعلم ان الفايل له ارسلتك فبلغ عتي هو الله ولا
 طريق الى العلم به ان لعله من القاء الجن فانكم اجمعتم على وجوده
 وعلى جواز القائه الكلام الى النبى الثانى ان من تلقى اليه اى الى النبى
 الوحي ان كان جسمانيا وجب ان يكون مرتباً لكل من حضر حال
 الالتقاء وليس الامر كذلك كما اعترفتكم به والا اى وان لم يكن جسمانيا

بل روحانياً كان ذلك اى القاء الوحي بطريق التكليم منه مستحيلاً
 ان لا يتصور للروحانيات كلام الثالث التصديق بها اى بالرسالة يتوقف
 على العلم بوجود المرسل وما يجوز عليه وما لا يجوز وانه اى العلم بما
 ذكر لا يحصل الا بغامض النظر لان هذا العلم ليس ضرورياً ولا من
 النظريات السهلة للوصول كما لا يخفى وهو اى ذلك النظر الموصل الى
 هذا العلم غير مقدر بزمان معين كيوم او سنة بل هو مختلف بحسب
 الاشخاص واحوالهم فى قوة الفهم وضعفه على مراتب غير منحصرة فللمكلف
 الاستمهال اى يجوز ان يستمهل لتحصيل النظر وله دعوى عدم العلم
 فى اى زمان كان وح يلزم ادحام النبى وبقى البعثة عبثاً والا وان لم
 ناجر له الاستمهال بل وجب عليه التصديق بلا مهلة لرم التكليف بما لا
 نطاق لان التصديق بدون العلم المذكور مما لا يتصور وجوده وانه

قبيح عملاً فيمتنع صدوره عن الحكيم سبحانه وجواب الوجه الاول والثاني
 ان المرسل ينصب دليلاً يعلم به الرسول ان العايل له ارسلناه هو الله دون
 الجن بأن يظهر الله له آيات ومحجرات يتقاصر عنها جميع المخلوقات وتكون
 مفيدة له ذلك العلم او يخلف علماً ضرورياً فيه بانه المرسل والقائل
 وبهذا يعلم للجواب عن الثاني وهو ان يقال جاز ان يكون الملقى جسمانياً
 ولا يخلف الله رؤيته فى الحاضرين فان قدرته لا تقصر عن شىء وجواب

الثالث اما على اصلنا فى التعديل والتجاوز فلا يجب الامهال لانا قد
 بينا فيما سبق انه اذا ادعى النبى الرسالة وافترن بدعواه المعجزة الخارقة
 للعادة وكان المبعوث اليه عاقلاً متمكناً من النظر فقد ثبت الشرع واستقر
 وجوب المتابعة سواء نظر او لم ينظر فلا يجوز للمكلف الاستمهال ولو
 استمهل لم يجب الامهال لحربان العادة بايجاد العلم عقيب النظر الذى
 هو متمكن منه واليه الاشارة بقوله مع العلم العادى الحاصل عن المعجز

وأما عند المعتزلة فاللايق بأصلهم في التحسين والتقيح وإن صرحوا
 بخلافه منع الإمهال يعني أن المعتزلة اعترفوا بوجوب الإمهال عند
 الامتثال فلا مَحِيص لهم عن ذلك الإلزام إلا أن اللايق بقاعدتهم
 للمذكورة. منع وجوب الإمهال لأن فيه تفويت مصلحتهم وذلك لأنه
 يرشدهم إلى المصالح ويحذروهم عن المهالك ويقربهم من السعادة ويبعدهم
 عن الشقاوة وما هو إلا كمن يقول لولده بين يديك سبع ضار أو مهلك
 آخر فلا تسلك بهذا الطريق فقال الولد دعني أسلكه إلى أن اشاهد
 السبع أو المهلك اليس ذلك القول من الولد مستقبحا في نظر العفلاء
 ولو هلك لم يكن ملوما مذموما ومن منعه ذلك اليس منسوبا إلى فعل ما
 يوجبه الشفقة والحنو. وبما قرناه يندفع الإلزام عن أصلهم الطائفة الثانية
 من قال البعث لا تخ عن التكليف لأنه فإبدتها التي لا تخ عنها وأيضا
 هي لا تخ عن التكليف باتفاق واجماع من الغايلين بها ثم أن التكليف
 الذي هو لازمه ممنوع لوجوه الأول ثبت الجبر وعدم الاختيار في الأفعال
 وذلك لما تبين من أن فعل العبد واقع بقدرته الله تع أن لا تأثير لقدرة
 العبد عندكم أصلا والتكليف بفعل الغير تكليف بما لا بطاق ومن أن
 الفعل إما مغموم الوقوع من العبد أو معلوم اللاوقوع منه فعلى الأول
 يكون ضروريا وعلى الثاني ممنوعا ولا قدرة على شيء منهما والتكليف ح
 أي حين ثبت الجبر قبيح فيكون ممنوعا الثاني أن التكليف أضرار بالعبد
 لما يلزمه من التعب بالفعل إذا أهدم عليه أو العقاب بالترك إذا أحجم
 عنه وهو أي الأضرار قبيح والله تع منزه عنه الثالث التكليف إما لا لغرض
 وهو عبث قبيح أو لغرض يعود إلى الله وهو مح لأنه تع منزه عن الأغراض
 كلها من جلب المنافع ودفع المضار أو إلى العبد وهو إما أضرار وهو منتف
 بالإجماع أو نفع وتكليف جلب النفع والتعذيب بعينه بخلاف المعقول

فانه بمنزلة أن يقال حَصَلَ المنفعة لنفسك والآ عَدْبَتُكَ ابد الآباد ولا شك
 ان اهم مصالحه ترك التعذيب ثم انه اى النفع الذى يتضمنه التكليف
 للمؤمنين المطيعين معارض بما فيه من المصرة العظيمة بالكفار والعصاة
 ولا شك ان اضرار جماعة لمنفعة آخرون ظلم قبيح الرابع التكليف بايقاع
 الفعل اما مع وجود الفعل ولا فائدة فيه اصلا لوجوده وتعين صدوره ح
 فيكون عبثا قبيحا وكذا الحال اذا كان التكليف بعد الفعل مع انه
 تكليف بتحصيل الحاصل واما قبل وجود الفعل وانه تكليف بما لا يطاق
 لان الفعل قبل الفعل مح ان لا يمكن وجود الشيء حال عدمه والتكليف
 بما لا يطاق بط عند من لا يجوره وهو ظاهر واما من جوزة فانه لا
 بقول بوقوعه ولا ان اى ولا يقول بان كل تكليف كذلك اى تكليف بما
 لا يطاق والتكليف بالفعل قبله يستلزم وقوع التكليف بما لا يطاق
 ويستلزم ان كل تكليف من هذا القبيل فيكون هذا القسم باطلا عنده
 ايضا واذا بطلت الاقسام للخاصة امتنع التكليف مطلقا الخامس وهو لبعض
 الصوفية من اهل الاباحة ان التكليف بالافعال الشاقة البدنية يشغل
 الباطن عن التفكير في معرفة الله تعالى وما يجب له من الصفات ويجوز
 وبمتنع عليه من الافعال ولا شك ان المصلحة المتوقعة من هذا الغاية
 وهو النظر فيما ذكر ترقى اى تزيد وتفضل على ما يتوقع مما كلف به
 فكان ممتعا عقلا وجواب الاول ما مر في مسئلة خلف الاعمال من ان
 قدرة العبد وان كانت غير مؤثرة الا ان لها تعلقا بالفعل يسمى كسبا
 وباعتباره جاز التكليف به فلا يكون تكليفا بما لا يطاق بالكيفية وجواب
 الثانى ان يقال ما فى النكالييف من المصالح الدنيوية والاخرية ترقى كثيرا
 على المصرة التى هى فيها وترك الغمير الكثير لاجل الشر القليل مما لا يجوز
 وجواب الثالث انه فرع حكم العقل بالمحسن والقبيح ووجوب الغرض فى

افعاله تع مع ما اجبنا به الثاني وهو ان يقال ان التكليف لغرض يعود الى العبد وهو المنافع الدنيوية والاخرية التي تربى على مضرة التعب بمشاق الافعال واما عقابه ابدا فليس لانه لم يحصل منفعة بل لانه لم يمتثل أمر مولاه وسيده وفي ذلك اهانة له وان لم يستجلب بذلك الامر فائدة لنفسه والمعارضة بمضرة الكفار والعصاة مدفوعة بأن تلك المضرة مستندة الى سوء اختيارهم وجواب الرابع عندنا ان القدرة مع الفعل كما مر والتكليف به في هذه الحالة ليس تكليفا بالحال الذي هو تحصيل للاصل وانما يكون كذلك ان لو كان الفعل حاصلًا بتحصيل سابق على التحصيل الذي هو ملتبس به وما ذكر من انه لا فائدة فيه ح لوجوبه فانما يتم اذا وجب الغرض في افعاله تع وهو بظ وجواب الرابع عند المعتزلة ان التكليف قبل الفعل وليس ذلك تكليفا بما لا يضاق لان التكليف في الحال انما هو بالايقاع في ثاني الحال لا بالايقاع في الحال ليكون جمعا بين الوجود والعدم وذلك اي التكليف كالأحداث يعنى ان ما اوردتموه علينا في التكليف يلزمكم في احداث الفعل فبما احداثه اما حال وجوده فيكون تحصيلًا للحاصل واما حال عدمه فيكون

جمعا بين النقيضين وهو اي الاحداث مما لا شك فيه فما هو جوابكم في الاحداث فهو جوابنا في التكليف وجواب الخامس ان ذلك اي التفكير في معرفة الله وصفاته وافعاله احد اغراض التكليف بل هو العمدة الكبرى منها وسائر التكاليف معينة عليه داعية اليه ووسيلة الى صلاح المعاش

المعين على صفاء الاوقات عن المشوشات التي تربى شغلها على شغل

التكاليف الطائفة الثالثة من قال في العقل مندوحة عن البعثة ان هو كاف في معرفة التكاليف فلا فائدة فيها وهم البراهمة والصابئة والناسخية

غير ان من البراهمة من قال بنبوّة آدم عمر فقط ومنهم من قال بنبوّة ابراهيم عمر فقط ومن الصابئة من قال بنبوّة شيث وادريس وعط وهؤلاء

كلهم احتجوا بأن ما حكم العقل بحسنه من الافعال يُفعل وما حكم
بقبحه يُترك وما لم يحكم فيه بحسن ولا قبح يُفعل عند الحاجة اليه
لان الحاجة ناجزة حاضرة فيجب اعتبارها دقما لمضرة فواتها ولا يعارضها
مجرد الاحتمال اى احتمال المضرة بتقدير قبحه وتترك عند عدمها
للاحتياط في دفع المضرة المتوقمة والجواب بعد تسليم حكم العقل
بالحسن والقبح ان الشرع المستفاد من البعثة فبدته تفصيل ما اعطاه
العقل اجمالا من مراتب الحسن والقبح والمنفعة والمضرة وبيان ما يقصر
عنه العقل ابتداء فان القايلين بحكم العقل لا ينكرون ان من الافعال
ما لا يحكم العقل فيه بشيء كوظايف العبادات وتعيين الحدود
ومقاديرها وتعليم ما ينفع وما يضر من الافعال وذلك اى النبي الشارع
كالطبيب الخاقي يعرف الادوية وطبائعها وخواصها مما لو امكن معرفتها
للعمامة بالتجربة ففى دهر طويل يُحرمون فيه اى فى ذلك الدهر الطويل
من فوايدها لعدم حصول العلم بها بعدد ويقعون فى المهالك قبل
استكمالها اى قبل استكمال مدة التجربة ان ربما يستعملون من تلك
الادوية فى تلك المدة ما يكون مهلكا ولا يعلمون ذلك فيهلكهم مع ان
اشتغالهم بذلك اى بتحصيل العلم باحوال الادوية بطريق التجربة
بوجب اتعاب النفس وتعطل الصناعات الضرورية والشغل عن مصالح
المعاش فاذا تسلموه من الطبيب خقت المونة وانتفعوا به وسلموا من تلك
المضار ولا يقال فى امكان معرفته اى معرفة ما ذكر غنى عن الطبيب فكذا
لا يقال فى امكان معرفة التكاليف واحوال الافعال يتأمل العقل فيها غنى
عن المبعوث كيف والنبي عم يعلم ما لا يعلم الا من جهة الله بخلاف
الطبيب ان يمكن التوصل الى جميع ما يعلمه بماجرد الفكر والتجربة فاذا
لم يكن هو مستغنى عنه كان النبي بذلك اولى وفيما تقدم من تقرير

مذاهب الحكماء وهو ان الانسان مَدَنِي بالطبع فلا بد له من قانون
 عدل محتاج الى واضع يمتاز عن بنى نوعه بما يبدل على ان ما اتى به من
 عند ربه تَبْتِغٌ لهذا الكلام فانه يبدل على وجوب وجود النبي في العناية
 الازلية المقتضية للنظام الابليغ الطائفة الرابعة من قال بامتناع المعجزة فلا
 تثبت النبوة اصلا لان تأخويز خرق العادة سفسطة ولو جوزناه لجاز
انقلاب الجبل ذهبا وماء البحر دما ودهنا وأواني البيت رجلا كَمَا وتولد
 هذا الشيخ دفعة بلا اب وام وكون من ظهرت المعجزة على يده غير من
 ادعى النبوة بأن يُعَدَم المدعى عقيب دعواه بلا مهلة ويوجد مثله في آن
 اعدامه فيكون ظهور المعجزة على يد المثل ولا يخفى ما فيه اى في تجويز
 خرق العادة من الخبط والاخلال بالقواعد المتعلقة بالنبوة وغيرها الى
 يجوزح أن يكون الآتي بالاحكام الشرعية في الاوقات المتفرقة اشخاصا
 مماثلة للذى ثبت نبوته بالمعجزة وأن يكون الشخص الذى تتقاضاه غير
 الذى كان عليه دينك الى غير ذلك من المفاسد التى تنافى نظام المعاش
 والمعاد والجواب ان خرق العادات ليس اعجب من اول خلق السموات
 والارض وما بينهما ومن اعدامهما الذى نقول نحن به والجزم بعدم وقوع
بعضها كما في الامثلة المذكورة لا بنافى امكانها في انفسها وذلك كما في
تحسوسات فانا نجزم بأن حصول الجسم المعين في الليز المعين لا يمتنع
فرض عدمه بدله مع الجزم به. جزما مطابقا للواقع ثابتا لا يتطرق اليه
شبهة للحس الشاهد به شهادة موثوقا بها والعادة احد طرق العلم
كالحس فجاز ان نجزم ذلك للجزم بشيء من جهة العادة مع امكان نقيضه
 في نفسه ثم ان خرق العادة اعجازا لنبي وكرامة لولي عاده مستمرة توجد
 في كل عصر واوان فلا يمكن للعاقل المنصف انكاره او فلا يكون ح خرفا
 للعادة بل امرا عاديا والمعجزة عندنا ما يقصد به تصديق مدعى النبوة

وأن لم يكن خارقا للعادة. الطائفة الخامسة من قال ظهور المعجزة لا يدل على الصدق في دعوى النبوة لاحتمالات الأول كونه من فعله لا من فعل الله فلا يكون نازلا منزلة التصديق له من الله وإنما جاز كون المعجز فعلا له مع كون غيره عاجزا عنه أما لمخالفة نفسه لسائر النفوس البشرية في الماهية كما ذهب إليه جماعة فيجوز أن يصدر عن بعضها ما لا يقدر عليه بعض آخر منها أو لمزاج خاص في بدنه هو أقوى من أمرجة أقرانه فيقوى به على فعل يعجز عنه غيره وأن توافقا في الماهية أو لكونه ساحرا ماهرا في السحر وقد اجتمعتم على حقيته أي على كون السحر موثرا في أمور غريبة كما دل عليه الكتاب كقوله تع فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه والسنة كقصة لمبيد بن الأعصر مع النبي عم ومن أنكره من القدرية خالف كتاب الله وسنة رسوله واجماع الأمة أيضا أن ما من عصر من عهد الصحابة إلى ظهور المخالفين إلا وكان الناس يتفاوضون فيه في أمر السحر وتأثيراته حتى اختلف الفقهاء في حكم الساحر فقال بعضهم يجب قتله وقال آخرون هو كافر وقال الشافعي إذا اعترف الساحر بأنه قتل شخصا بسحرة وبأن سحرة مما يقتل غالبا وجب عليه القود ولم ينكره أحد فكان اجماعا هكذا ذكره الأمدى أو لطلسم اختص هو بمعرفته يعني إن سلم امتناع السحر في نفسه فلا معنى لانكار الطلسمات الغريبة التي تؤثر تأثيرات غريبة عجيبه فجاز أن يمتاز ذلك الشخص بمعرفة نوع منها لا يعرفه غيره فإذا أتى به ترتب عليه امر غريب يعجز عن مثله من هو في عصره وقالوا الطلسم عبارة عن تمزج القوى السماوية الفعالة بالقوى الارضية المنفعلة وذلك ان القوى السماوية اسباب لحدوث الكائنات العنصرية ولحدوثها شرايط مخصوصة بها يتم استعداد القابل فمن عرف احوال الفاعل والقابل وقدر على الجمع بينهما عرف ظهور آثار مخصوصة غريبة أو خاصية بعض المركبات ان لا شك ان المركبات العنصرية لها خواص تستتبع آثارا عجيبه كالمغنطيس للجانب

للحديد والكهْرَباء التي تجذب التبن والحجر الباغض للخل فإنه اذا ارسل على اناء فيه خل لم ينزل بل انحرف عنه حتى سقط خارجا عن الاناء والحجر الجانب للمطر وهو مشهور فيما بين الأتراك فجاز ان يكون ذلك الخارق الذي ظهر على يد المدعى تابعا لخاصية بعض المركبات ويكون هو علما بذلك النوع من التركيب دون غيره الثاني من الاحتمالات استناده اى استناد المعجز الى بعض الملائكة فانها قادرة على افعال غريبة فلعل ملكا اظهر ما يعجز عنه البشر على يد المتنبي ليغوي الناس وأما عصمة الملائكة فانما تعلم بقول النبي فلا يمكن ان يتمسك بها ههنا او الشياطين فانها موجودة عندكم قادرة على افعال خارقة او استناده الى الاتصالات الكوكبية وانظاريها للحادثة من الحركات الفلكية وهو اى مدعى

النبوة قد احاط من صناعة النجامة بما لم يحط به غيره فاطلع على اتصال نادر لا يقع مثله الا في السوف من السنين ويستتبع امرا غريبا فاتخذ ما علم وقوعه من الغرائب معجزا لنفسه فلا يكون ح دالا على صدقه الثالث منها ان يكون الخارق الظاهر كرامة لا معجزة فلا يكون له دلالة على الصديق الرابع ان لا يقصد به التصديق اى سلمنا ان المعجز من فعله تع لكنه ليس تصديقا منه للمدعى ان لا غرض واجبا في افعاله تع وعلى تقدير وجوبه لا يتعين التصديق لكونه غرضا من ذلك الخارق ان لعله اى الغرض منه غير التصديق له كايهامه اى ايهام تصديقه ليحترز عنه بالاجتهاد فيثاب بذلك كاتزال المتشابهات فانها بظواهرها توهم الخطاء ولا يمكن للمكلف الاحتراز عن ذلك الخطاء الا بتحمل المشقة من التأمل الدقيق فيها فيستحق به الثواب او بكون ذلك الخارق لتصديق نبي آخر موجود في جانب آخر او بكون ارهاصا لنبي سيأتي فيما بعد كلاحوال الظاهرة على النبي عم قبل بعثته وكالنور الذي كان في

جبين آياته الخامس انه لا يلزم من تصديق الله آياته صدقه إلا اذا علم
 استحالة الكذب على الله ولم يعلم ذلك عقلا ان لا يقبح عندكم منه شيء
 ولا سمعا للزوم الدور السادس لعل التحدى الصادق من المدعى لم يبلغ
 من هو قادر على المعارضة من الذين هم في بعض الإقطار أو لعله أي
 القادر على المعارضة تركها مواضعة مع المدعى ومواطأة معه في اعلاء كلمته
 لينال من دولته حظا وافرا السابع لعلم استهانوا به أولا فظنوا ان دعوته
 بما لا يتم ولا يلتفت اليه فلم يشتغلوا بمعارضته في ابتداء امره وخافوه
 آخرًا لشدة شوكته وكثرة اقباحه او شغلهم ما يحتاجون اليه في تفويم
 معيشتهم عنه أي عن المدعى ومعارضته الثامن لعله عورض ولم يظهر
 ممانع مانع المعارض عن اظهار ما عارض به او ظهر ثم اخفاه اصحابه أي
 اتباع المدعى عند استيلائهم وغلبتهم على الناس المخالفين لهم وطمسوا
 آثاره حتى انماحى بالكليته ومع فيام هذه الاحتمالات الثمانية لا يبقى
 لها أي للخارج الذي سمي معجزة دلالة على الصدق للجواب الاجمالي ما
 قرناه غير مرة أي قرناه مرارا ومن جملتها جواب الطائفة الرابعة من ان
 التجاوزات العقلية لا تنافي العلم العادي كما في الحسوسات والجواب
 المفصلي عن الاول انا قد بينا ان لا مؤثر في الوجود إلا الله فالمعجز لا
 يكون الا فعلا له لا للمدعى والسحر ونحوه ان لم يبلغ حد الاعجاز
 الذي هو كعلق البكر واحياء الموتى وبراء الاكمة والابصر كما هو مذهب
 جميع العقلاء فظاهر انه لا يلتبس السحر بالمعجزة فلا اشكال وان بلغ
 السحر حد الاعجاز فاما ان يكون دون دعوى النبوة والتحدى فظاهر
 ايضا انه لا التباس أو يكون معه أي مع ادعاء النبوة والتحدى وح فلا
 بد من احد امرين ان لا يخلعه الله على بده او ان يقدر غيره على معارضته

وَأَلَّا كَانَ تَصْدِيقًا لِلكَاذِبِ وَإِنَّهُ مَعَ عَلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ لَكُونَهُ كَذِبًا وَالْجَوَابُ
 عَنِ الثَّانِي أَنْ لَا خَالَفَ إِلَّا اللَّهَ فَلَا يَكُونُ الْمَعْجَزُ مُسْتَعْنِدًا إِلَى غَيْرِهِ وَهِيَ
 الثَّلَاثُ أَنْ مَنْ لَمْ يَجُوزِ الْكِرَامَةَ فَلَا أَشْكَالَ عَلَيْهِ وَمَنْ جَوَّزَهَا فَقَالَ بَعْضُهُمْ
 مِنْهُمْ الْأَسْتَاذُ أَبُو اسْحَاقَ لَا تَبْلُغُ الْكِرَامَةُ الظَّاهِرَةَ عَلَى يَدِ الْأَوْلِيَاءِ دَرَجَةً
 الْمَعْجَزِ وَفِيهِ لَا تَفْعَلُ الْكِرَامَةَ عَلَى الْقَصْدِ وَالِاخْتِيَارِ حَتَّى إِذَا أَرَادَ الْوَلِيُّ أَيْعَاقَهَا
 لَمْ تَفْعَلْ بَلْ وَقَوَّعَهَا اتَّفَاقِي فَقَطْ وَقَالَ الْعَاضِي بِجُوزِ الْكِرَامَةِ إِذَا لَمْ تَفْعَلْ
 عَلَى طَرِيقِ التَّعْظُمِ وَالْخَيْلَاءِ لِأَنَّ ذَلِكَ لِبَسِّ مِنَ شَعَارِ الصَّالِحِينَ وَمَعَ ذَلِكَ
 تَمَنَّا الْكِرَامَةَ عَنِ الْمَعْجَزَةِ بِأَنَّهَا دَعْوَى الْوَلَايَةِ دُونَ النَّبُوَّةِ وَعَلَى النُّقَادِرِ
 كُلِّهَا فَالْعَرَقُ بَيْنَهَا وَبَيْنَ الْمَعْجَزَةِ ظٌ فَلَا يَشْتَبِهُ أَحَدُهُمَا بِالْآخَرِي وَعَنِ
 الرَّابِعِ بَاقًا لَا نَقُولُ بِالْغَرَضِ أَيْ لَا نَقُولُ بَأَنَّ خَلْفَ الْمَعْجَزَةِ لَغَرَضُ التَّصْدِيقِ
 لِأَنَّ أَعْمَالَهُ تَعْبُدُنَا غَيْرَ مَعْلُومَةٍ بِالْأَعْرَاضِ بَلْ نَقُولُ أَنَّ خَلْفَهَا عَلَى يَدِ الْمُدَّعِي
 يَدُلُّ عَلَى تَصْدِيقِهِ لَهُ قَابِرٌ بِدَائِمَةٍ تَعْبُدُنَا كَمَا أَنَّ حَمْرَةَ الْخَاجِلِ تَقْبِدُ الْعِلْمَ
 الْضَّرُورِي بِحُصُولِ الْخَاجِلَةِ مَعَ جَوَازِ حُصُولِهَا بِدُونِهَا وَأَمَّا عَلَى الْقَوْلِ
 بِاسْتِنَادِ الْوَادِعَاتِ إِلَى الْقَادِرِ الْمَخْتَارِ فَظَاهِرٌ وَأَمَّا عَلَى الْقَوْلِ بِالْمَوْجِبِ فَلِأَنَّهُ
 يَجُوزُ أَنْ يَحْدُثَ شَكْلٌ غَرِيبٌ سَمَوِيٌّ يَقْتَضِي تِلْكَ الْحَمْرَةَ فِي ذَلِكَ
 الشَّخْصِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَحْصُلَ فِيهِ الْخَاجِلَةُ وَعَنِ الْخَامِسِ قَدْ مَرَّ فِي مَسْئَلَةِ
 الْكَلَامِ مِنْ مَوْقِعِ الْأَلْهِيَّاتِ امْتِنَاعُ الْكُذْبِ عَلَيْهِ سُبْحَانَهُ وَعَنِ السَّادِسِ
 إِذَا أُنِيَ مُدَّعَى النَّبُوَّةِ بِمَا يُعْلَمُ بِالضَّرُورَةِ أَنَّهُ خَارِقٌ لِلْعَادَةِ وَعَاجِزٌ مِنْ فِي قَطْرَةٍ
 عَنِ الْمَعَارِضَةِ عَلِمَ ضَرُورَةَ صِدْقِهِ فِي دَعْوَاهُ وَعَنِ السَّابِعِ يُعْلَمُ عَادَةً أَيْ
 يُعْلَمُ بِالضَّرُورَةِ الْعَادِيَّةِ وَالْوَجْدَانِيَّةِ الْمُبَادِرَةَ بَلَا تَوَانٍ إِلَى مَعَارِضَةٍ مِنْ
 يَدِّعَى الْإِنْفِرَانَ بِأَمْرٍ جَلِيلٍ فِيهِ التَّفَوُّقُ عَلَى أَهْلِ زَمَانِهِ وَاسْتِتْبَاعُهُمْ وَالْكَفْرُ
 عَلَيْهِمْ فِي أَنْفُسِهِمْ وَمَالِهِمْ وَبُعْلَمَ بِالضَّرُورَةِ أَيْضًا عَدَمُ الْأَعْرَاضِ عَنْهَا أَيْ عَنِ
 الْمَعَارِضَةِ فِي مِثْلِ هَذَا الْأَمْرِ بِأَكْبَرِ لَاحِظٍ لَا يَنْتَدِبُ إِلَيْهِ أَحَدٌ وَلَا تَتَوَجَّهُ نَحْوُ

الاتيان بالمعارض اصلا والفدح فيه سفسطة ظاهرة وح اى حين اذا كان
 الامر كما ذكرنا فدلالته من جهة الصرفة واصحة فان النفوس اذا كانت
 مجبولة على ذلك كان صرفها عنه امرا خارقا للعادة دالا على صدق المدعى
وان كان ما اتى به مقدورا لغيره وعن الثامن كما علم بالعادة وجوب
معارضته على تقدير القدرة علم بالعادة ايضا وجوب اظهارها ان به يتم
المقصود واحتمال المانع للبعض في بعض الاوقات والاماكن لا يوجب احتماله
في النجيب اى في جميع الاوقات والاماكن بل هذا معلوم الانتفاء بالضرورة
العادية فلو وقعت معارضة لاستحالة عادة اخفاؤها مطلقا من اصحاب
المدعى عند استيلائهم ومن غيرهم ايضا فاندفعت الاحتمالات كلها وثبت
الدلالة القطعية الطائفة السادسة من منكرى البعثة من قال العلم بحصول
المعجز لا يمكن لمن لم يشاهده الا بالتواتر لانه لا يفيد العلم
فلا يحصل العلم بنبوته احد لمن لم يشاهد معجزته وانما قلنا ان التواتر
لا يفيد العلم لوجوه الاول اهل التواتر يجوز الكذب على كل واحد منهم
فكذا الكل يجوز عليه الكذب ان ليس كذب الكل الا كذب كل واحد
الثاني ان حكم كل طبقة من طبقات اعداد الرواة حكم ما قبلها هو احد
فان من جوز افادة المائة للعلم اجاز افادة التسعة والتسعين له قطعا
ولم يحصره اى العلم في عدد معين وايضا ادعاء الفرق بين العددين
المذكورين في افادة العلم تحكم محض واذا كان كذلك فلنفرص طبقة لا
تفيدة اى لا تفيد العلم قطعا كائنين مثلا ثم نزيد عليه واحدا بعد
واحد فلا يفيدة شىء من هذه المراتب بالغا ما بلغ لمساواة كل منها لما
فيله في عدم الافادة الثالث لو اوجب التواتر العلم لا وجبه خبر الواحد
واللازم منتف اتفاقا ببيان الملازمة ان التواتر لا يشترط فيه اجتماع اهله
اتفاقا منا ومنكم بل يحصل التواتر بخبر واحد بعد واحد فالواجب له

أى للعلم على تقدير حصوله إنما هو الخبر الأخير وحده لا هو مع ما
 سبق لأنه قد انقضى فقد أفاد خبر الواحد العلم ح الرابع شرطه استواء
 الطرفين والواسطة بالغة ما بلغت ولا سبيل إلى العلم به أى بالشرط
 المذكور وإذا لم يُعلم شرط أفادته للعلم لم يحصل العلم منه الخامس أنّ
 التواتر غير مضبوط بعدد معين بل ضابطه عندكم حصول العلم به حتى
 إذا حصل العلم به علم أنه متواتر فلا يُعلم كونه متواتراً إلا بعد حصول
 العلم به فإثبات العلم به أى بالتواتر مصادرة على المظن ودور صريح
 وجواب الأول منع مساواة حكم الكل من حيث هو كل لحكم كل واحد
لما يرى من قوة العشرة على تحريك ما لا يقوى عليه كل واحد وجواب
 الثاني أنّ حصول العلم عنده أى عند التواتر عندنا معاشرة الأشاعرة إنما
 هو بخلاف الله تع آياه وقد يخلفه بعدد دون عدد فلا نم تساوى
 طبقات الأعداد في احتمال الكذب وعدم أفادة العلم كيف وآه أى
 حصول العلم بطريق تواتر الأخبار يختلف بالوقايح والمخبرين والسامعين
 وقد يحصل العلم في وافعة بعدد مخصوص ولا يحصل به في وافعة أخرى
 وقد يحصل بأخبار جماعة مخصوصين ولا يحصل بأخبار جماعة أخرى
 تُساويهم في العدد وكذلك يحصل العلم لسامع من عدد ولا يحصل
 لسامع آخر من ذلك العدد والجواب عن الثالث أما عندنا فلاه أى العلم
 عقيب التواتر بخلاف الله فقد يخلفه بعد أخبار عدد دون خبر واحد
 منفرد فلا يكون الخبر الأخير موجبا له وأما عند اللكماء والمعتزلة فلا
الأخبار المصادرة عن أهل التواتر أسباب معدة لحصول العلم لا موجبة له
 وهى أى الأسباب المعدة قد لا تنجام المسبب بل تكون متقدمة عليه
 كالحركة للحصول في المنتهى فلأخبار السابقة مدخل في حصول العلم

كالتحيز الاخير وفاعله شيء آخر وهذا الوجه يناسب اصول الحكماء والمناسب
لاصول المعتزلة ما ذكره بقوله ثم انا نجد من انفسنا ان الخبر الاول
يفيد ظنا ويقوى ذلك الظن بالثاني والثالث وهكذا الى ان ينتهي الى ما
لا اقوى منه فيلزم ان الموجب له هو الخبر الاخير بشرط سبق امثاله
وهو المراد بكون التواتر مفيدا للعلم فلا يلزم ان يكون الخبر الواحد
المنفرد موجبا له والجواب عن الرابع والخامس انا ندعى العلم الضروري
الحاصل من التواتر الواقع في نفس الامر على شرطه وضابطه لا انا نستدل
بالتواتر والعلم بحصول شرطه وضابطه على ما ادعيناه والفرق بين الامرين
ظاهر فان حصول التواتر في نفس الامر مشتملا على ما يُعتبر فيه من
الشرايط وافادته للعلم الضروري بما تواتر الاخبار عنه امر لا شبهة فيه
ان لا سبيل الى العلم الضروري بالبلاد النائية والاشخاص الماضية سوى
التواتر وليس يُعتبر في ذلك العلم بالشرط الذي هو الاستواء حتى يقال
انه غير معلوم ولا العلم بضابطه حتى يلزم منه الدور نعم انا استدل على
سوء بكون اخباره متواترة مشتملة على شرايط مجتمعة مع ضابطه توجه
ما ذكرتم من عدم العلم بحصول الشرط ومن لزوم الدور لكن العلم
المستفاد من التواتر ضروري عندنا لا نظري فتدبر الطائفة السابعة من
اعترف بامكان البعثة ومنع وقوعها قالوا تتبعنا الشرايع التي اتى بها
مدعوا الرسالة فوجدناها مشتملة على ما لا يوافق العقل والحكمة فعلمنا
انها ليست من عند الله فلا يكون هناك بعثة وذلك الذي لا يوافق
مقتضى العقل والحكمة كإباحة ذبح الكلبون وإيلامه لمنفعة الاكل وغيره
وإيجاب تحمّل الجوع والعطش في صوم ايام معينة والمنع من الملاذ
التي بها صلاح البدن مع انه لا منفعة في هذا المنع لله سبحانه وفيه
مضار لعباده فيكون مخالفا للحكمة ونكليف الافعال الشاقة كطّي
الغبياق وكزيارة بعض المواضع والوقوف ببعض والسعي في بعض والطواف

ببعض مع تماثلها ومصاهاة المجانين والصبيان في التعرّي وكشف الرأس
والرمى لا إلى مرمى وتقبيل حاجر لا مؤية له على سائر الاحجار وكتحريم
النظر إلى الخمر والشوّهاء دون الامّة للسناء وكحرمة اخذ الفصل في صفة
وجوازه في صفتين كمن يبيع مدّ عَجْوَة جيّدة بمدّ من عاجوة رديّة
فانه ربوا حرام وان باعها بدرم ثم اشترى به مدّين من الرديّة كان حلالا
دلا شبهة مع استوائهما أي الصفة والصفقتين في المصالح والمفاسد من
جميع الوجوه للجواب بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح ووجوب
الغرض في افعاله مع فغاينته أي غابته ما ذكرتموه عدم الوفوف على الحكمة
في تلك الصور المذكورة ولا يلزم منه عدمها في نفس الامر ولعل هناك
مصلحة استأثر الله تع بالعلم بها على أن في التعبد بما لا يعلم حكمته
تطويعا للنفس الآبية وملكة قهرها أي تصرف غلبتها الثابتة فيما فيه
الحكمة وزيادة ابتلاء في التعرّض للثواب والعقاب يعنى ان النفس اذا
عرفت للحكمة والمصلحة في حكم انقادات له لاجل تلك المصلحة لا لمجرد
امتثال حكم مولاه وسيّده وكان عندها انها ذات قوّة ورسوخ في العلم
فردّما صارت بسبب ذلك معجّبة بنفسها فاذا تعبدت بما لا تعلم حكمته
كان انقيادها امتثالا مجردا وانكسرت سورتها واعجابها الثابت لها فيما
علمت حكمته وايضا في التعبد زيادة ابتلاء في التكليف فان النفس تأتي
عما لا تعلم مصلحته وكل ذلك حكمة ومصلحة حاصله في الاحكام
التعبدية ومعلومة لنا فلا يلزم خلوّ تلك الصور عن الحكمة والمصلحة
الاعتدّ بها المعلومة ، المقصد الرابع في اثبات نبوة محمد صلعم وفيه مسائل
المسلّم الاول وهو العمدة انه ادعى النبوة واطهر المعجزة على يده أمّا الاولى
فمتواترة تواترا الكف بالعيان والمشاهدة فلا مجال للانكار فيها وأمّا
الثانية فمعجزة القران وغيره الكلام في القران وكونه معجزا ان نقول

تحدّى به ولم يعارض فكان معجزاً أما انه تحدّى به فقد تواتر
 بحديث لم يبق فيه شبهة وآيات التحدى كثيرة كقوله تع فأتوا
 بحديث مثله وقوله فأتوا بعشر سور مثله مفتربات وقوله فأتوا بسورة من
 مثله وأما انه لم يعارض فلانه لو عارض لتواتر لانه عما تتوفر الدواعى الى
نقله سيما والمقصود أكثر عددا من حصى البطحاء واحرض الناس على
اشاعة ما يبطل دعواه وأما انه ح اى حين ان تحدّى به ولم يعارض
يكون معجزاً فقد مرّ فيما سلف من بيان حقيقة المعجزة وشرايطها والكلام
على هذه الطريقة سؤالا وجوابا يُعلم من الفصل المتقدم فان الشبه التى
أوردها منكرها البعثة يمكن ابرادها ههنا واجوبتها تعلم من هناك ايضا
فلا حاجة بنا الى اعاتها ولنتكلم الآن فى وجه اعجازة وفى شبه القادحين
فيه فى فصلين الاول فى وجه اعجازة فقد اختلف فيه على مذاهب فليل هو
ما اشتمل عليه من النظم اى التأليف الغريب والاسلوب العجيب
المخالف لنظم العرب ونثرهم فى مطالعة اى اوائل السور والقصص وغيرها
ومقاطعها اى اواخرها وقواصلها اى اواخر الآى التى هى بمنزلة الاسجاع فى
كلامهم فان هذه الامور المذكورة وقعت فى القرآن على وجه لم يُعهد
مثله فى كلامهم وكانوا عاجزين عنه وعليه بعض المعتزلة وقيل وجه اعجازة
كونه فى الدرجة العالية من البلاغة التى لم يُعهد مثلها فى تراكيبيهم
وتقاصرت عنها درجات بلاغاتهم وعليه الجاحظ وأهل العربية ثم انهم
قالوا فى تفسير البلاغة عبارات مختلفة احسنها قولهم البلاغة التعبير
باللفظ الرابع اى المعجب بخلوصه عن معائب المفردات وتأليفاتها واشتماله
على مناقبها عن المعنى الصحيح اى المناسب للمقام الذى أورد فيه الكلام
بلا زيادة ولا نقصان فى البيان والدلالة عليه وعلى هذا فكلمة ازاد شرف
الالفاظ ورونق المعانى ومطابقة الدلالة كان الكلام ابلغ وهل رقب البلاغة

متناهيّةً اختلفوا فيه ولحقّ ان الموجود منها متناهيّة لانها واقعة في تلك
الالفاظ الشريفة الدالة على المعاني الصحيحة ولا شك ان الموجود من
تلك الالفاظ في اللغات متناه دون الممكّن من مراتبها فانه غير متناه ان
لا يتعدّر وجود الفاظ هي اوضح من الالفاظ الواقعة واشدّ مطابقتاً لمعانيها
فتكون اعلى رتبة في البلاغة وهكذا الى ما لا يتناهي ثم اصل البلاغة في
القران متّفق عليه لا ينكوه من له ادنى تمييز ومعرفة بصياغة الكلام وأما
كوّنه في الدرجة العالية غير المعتادة وبهذا القدر يحصل الاعجاز الذي
هو مطلوبنا ولا حاجة بنا في اثبات اعجازه الى بيان أنه الغاية القصوى
فيها اى في المراتب الممكنة من البلاغة فلان اى وأما كونه في الدرجة
العالية لخارجة عن العادة فثابت لأن من تتبّع القران من العارفين بالبلاغة
وجد فيه فنونها بأسرها من افادة المعاني الكثيرة باللفظ القليل ومن صروب
التأكيد وانواع التشبيه والتمثيل اى ضرب المثل واصناف الاستعارة
وحسن المطالع والمقاطع من الكلام وحسن الفواصل والتقديم والتأخير
والفصل والوصل اللايق بالمقام وتعرّبه اى خلوه عن اللفظ الغث اى
الركيك والشاق الخارج عن القياس والشارد النافر عن الاستعمال الى غير
ذلك من ابواب البلاغات بحيث اى وجده مشتتملا على فنون البلاغة
بحيث لا يرى المتصفح له اى للقران وتراكيبه المميّز بين فنون البلاغة
نوعاً منها اى من تلك الفنون الا وجده فيه احسن ما يكون فالقران
مشتتمل على جملتها لم يغادر شيئاً منها ولا يقدر احد من البلغاء
الواصلين الى ذروة البلاغة من العرب العرباء وان استفرغ وسعه وطاقته في
تزيين كلامه الا على نوع او نوعين منه اى من المذكور الذى هو فنون
البلاغة وربما لو رام غيره اى غير ذلك النوع لم يواته اى لم يوافقه ولم

يتأت له قال الأمدى إن أفصح فصيح من العرب وأبلغ بليغ من اهل الادب من ارباب النظم والنثر والخطب غايته الاستبشار بنوع واحد من انواع البلاغة على وجه لو رام غيره في كلامه لما وآتاه وكان فيه مقصرا والقران محتوي عليها كلها ومن كان اعرف بالعربية اى لغة العرب وفنون بلاغتها كان اعرف باعجاز القران المتفرع على بلاغته وقال القاضى الباقلانى هو اى وجه الاعجاز مجموع الامرتن اى النظم الغريب وكونه في الدرجة العالية من البلاغة وقيل هو اخباره عن الغيب نحو وهم من بعد غابهم سيغلبون في بضع سنين اخبر عن غلبة الروم على الفرس فيما بين الثلث الى التسع وقد وقع كما اخبر به وذلك كثير يعرف بتتبع القران واخباراته عن الامور المستقبلة الكائنة على وفقها وقيل وجه الاعجاز عدم اختلافه وتناقضه مع ما فيه من الطول والامتداد وتمسكوا في ذلك بقوله تع ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وقيل اعجازه بالصرفة على معنى ان العرب كانت قادرة على كلام مثل القران قبل البعثة لكن الله تع صرفهم عن معارضته واختلف في كيفية الصرف فقال الاستاذ ابو اسحاق منا والنظام من المعتزلة صرفهم الله عنها مع قدرتهم عليها وذلك بأن صرف دواعيهم اليها مع كونهم مجبولين عليها خصوصا عند توفيق الاسباب الداعية في حقهم كالتفريع بالعجز والاستنزال عن الريباسات والتكليف بالانقياد فهذا الصرف خارج للعادة فيكون معجزا وقال المرتضى من الشيعة بل صرفهم بأن سلبهم العلوم التى يحتاج اليها في المعارضة يعنى ان المعارضة والاتيان بمثل القران تحتاج الى علوم يُقتدر بها عليها وكانت تلك العلوم حاصلة لهم لكنه تع سلبها عنهم فلم يبق لهم قدرة عليها الفصّل الثانى فى شنه القادحين فى اعجازه والتقصى عنها قالوا اولا وجه الاعجاز يجب ان يكون بينا لمن يستدلّ به عليه بحديث لا يلاحقه ريبة واختلافكم فيه اى وجه الاعجاز انه ما ذا دليل خفائه فكيف

يُسْتَدَلُّ بِهِ عَلَى اعْجَازِهِ ثُمَّ قَالُوا ثَانِيًا مَا ذَكَرْتُمْ مِنَ الْوَجْهِ لَا يَصْلِحُ
 لِلْاعْجَازِ أَمَّا النِّظْمُ الْغَرِيبُ فَلِأَنَّهُ أَمْرٌ سَهْلٌ سَيِّمًا بَعْدَ سَمَاعِهِ فَلَا يَكُونُ
 مُوجِبًا لِلْاعْجَازِ وَأَيْضًا فِحْمَاقَاتُ مُسَيَّلَةٌ عَلَى وَزْنِهِ وَأَسْلُوبُهُ وَمِنْ حِمَاقَاتِ
 قَوْلِهِ الْفَيْلُ مَا الْفَيْلُ وَمَا ادْرَاكُ مَا الْفَيْلُ لَهُ ذَنْبٌ وَثِيْلٌ وَخَرْطُومٌ طَوِيلٌ
 وَأَمَّا الْبَلَاغَةُ فَلِوَجْهِ الْأَوَّلِ إِذَا نَظَرْنَا إِلَى ابْلِغِ خُطْبَةَ لِلْخُطْبَاءِ وَابْلِغِ قَصِيدَةَ
 لِلشُّعْرَاءِ وَقَطَعْنَا النَّظْرَ عَنِ الْوِزْنِ وَالنِّظْمِ الْمَخْصُوصِ ثُمَّ قَسَّنَاهُ إِلَى اقْتِصَارِ
 سُورَةِ مِنَ الْقُرْآنِ وَأَنْتُمْ تَزْعُمُونَ النَّاحِدِي بِهَا وَنَتَنَاوَلُهَا قَوْلُهُ فَأَنُوا بِسُورَةٍ
 مِنْ مِثْلِهِ لَمْ نَجِدِ الْعَرَبِيَّ بَيْنَهُمَا فِي الْبَلَاغَةِ بَيْنًا بَلْ رُبَّمَا زَعَمَ أَنْ الْأَفْصَحَ
 مَعَارِضُهَا الَّذِي قَيْسُ الْيَهْيَا وَلَا يَدُ فِي الْمَحْجُزِ الَّذِي يُسْتَدَلُّ بِهِ عَلَى صِدْقِ
 الْمَدْعَى مِنْ ظُهُورِ التَّفَاوُتِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ مَا يَقَاسُ إِلَيْهِ إِلَى حَدِّ يَنْتَفَى مَعَهُ
 الرَّيْبَةَ حَتَّى يُجْزَمَ بِصِدْقِهِ جِزْمًا يَقِينِيًّا الْوَجْهُ الثَّانِي أَنَّ الصَّحَابَةَ اخْتَلَفُوا
 فِي بَعْضِ الْقُرْآنِ حَتَّى قَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ بَأَنَّ الْفَاتِحَةَ وَالْمَعُونَتَيْنِ لَيْسَتْ مِنْ
 الْقُرْآنِ مَعَ أَنَّهَا أَشْهُرُ سُورِهَا وَلَوْ كَانَتْ بَلَاغَتُهَا بَلَغَتْ حَدَّ الْأَعْجَازِ لَتَمَيَّزَتْ
 بِهِ عَنِ غَيْرِ الْقُرْآنِ فَلَمْ يَخْتَلَفُوا فِي كَوْنِهَا مِنْهُ الْوَجْهُ الثَّلَاثُ أَنَّهُمْ كَانُوا
 عِنْدَ جَمْعِ الْقُرْآنِ إِذَا اتَى الْوَاحِدَ إِلَيْهِمْ وَلَمْ يَكُنْ مَشْهُورًا عِنْدَهُمْ بِالْعَدَالَةِ
 بِالْآيَةِ وَالْآيَتِينَ لَمْ يَضَعُوهَا فِي الْمَصْحَفِ إِلَّا بَيِّنَةً أَوْ يَمِينًا وَالتَّقْرِيبُ مَا مَرَّ
 وَهُوَ أَنَّهُ لَوْ كَانَ بَلَاغَتُهَا وَأَصْلَتُهَا إِلَى حَدِّ الْأَعْجَازِ لَعَرَفُوهَا بِذَلِكَ وَلَمْ يَحْتَاجُوا
 فِي وَضْعِهَا فِي الْمَصْحَفِ إِلَى عَدَالَةٍ وَلَا إِلَى بَيِّنَةٍ أَوْ يَمِينٍ الْوَجْهُ الرَّابِعُ لِكُلِّ
 صِنَاعَةٍ مَرَاتِبٌ فِي الْكَمَالِ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ وَلَيْسَ لَهَا حَدٌّ مُعَيَّنٌ تَقِفُ
 عِنْدَهُ وَلَا تَتَجَاوِزُهُ وَلَا يَدُ فِي كُلِّ زَمَانٍ مِنْ فَائِقٍ قَدْ فَاقَ أَبْنَاءَهَا بِأَنَّ وَصَلَ
 إِلَى مَرْتَبَةٍ مِنْ تِلْكَ الْمَرَاتِبِ لَمْ يَصِلْ إِلَيْهَا غَيْرُهُ فِي عَصْرِهِ وَإِنْ امْكَنَ أَنْ
 يَفُوقَهُ شَخْصٌ آخَرَ فِي عَصْرِ آخَرَ فَلَعَلَّ مُحَمَّدًا كَانَ أَفْصَحَ أَهْلَ عَصْرِهِ فَاتَّقَى بِكَلَامِ
 عَجْزٍ عَنْ مِثْلِهِ أَهْلَ زَمَانِهِ وَلَوْ كَانَ ذَلِكَ مُعْجِزًا لَكَانَ مَا اتَى بِهِ كُلِّ مَنْ فَاقَ

أقرانه في صناعة من الصناعات في عصر من الاعصار معجزا وهو ضروري
البطلان وأما مذهب القاضى فلأنّ ضمّ غير المعجز الى مثله لا يصيِّره
معجزا وأما الاخبار بالغيب فلوجوه الاول انه جاز كرامة وعلى سبيل
الاتفاق ايضا بلا خرق عادة كما في المرّة والمرتين إلا أنّ يتكرر ذلك الاخبار
الى ان يصير خارقا للعادة فيصير ح معجزا ومراتبه اى مراتب التكرار الى
حدّ الاعجاز غير مصبوطة بعدد معين فكيف يُعلم بلوغ القرآن في الاخبار
بالغيب مرتبة الاعجاز الثاني انه يقع ذلك الاخبار مكررا من المنجّمين
والكهنة كما دلّ عليه التسماع والتجربة وليس بمعجز اتفاقا الثالث انه
يلزم ح ان لا يكون ما خلا عنه اى عن الاخبار بالغيب من القرآن معجزا
فيخرج اكثر القرآن من صفة الاعجاز وهو بط وأما عدم الاختلاف
والتناقض فيه مع طوله فلوجوه الاول ان فيه تناقضا لانه قال وما علمناه
الشعر وفي القرآن ما هو شعر نحو قوله نع ومن يتق الله يجعل له
مخرجا وترزقه من حيث لا يحتسب فانه بدون لفظة مخرجا من بحر
المتقارب على وزن فعولن فعولن فعولن فعولن فعولن فاعلهم ان كيدى
متين وفاعل قوله ويخزهم وينصرهم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين
فانه اذا أشيع كسرة الميم في ويخزهم وفتحة النون في مؤمنين كان موزونا
بلا شبهة سيما اى وفي القرآن ما هو شعر لا سيما اذا تصرف فيه بأدنى
تغيير فانه يوجد فيه نوى كثير على اوران بحور الاشعار الثاني ان فيه
كذبا ان قال ما فرطنا في الكتاب من نوى وقال ولا رطب ولا يابس الا في
كتاب مبين ولا شك انه لا يشتمل القرآن على اكثر العلوم من المسائل
الاصولية والطبيعية والرياضية والطبية ولا على للوآث اليومية فلا يكون
هذا مطابقا للواقع الثالث ان فيه اختلافا بالصحة وعدمها ان فيه

اللحن نحو إن هذان لساحران قال عثمان حين عرض عليه المصحف
 أن فيه لحنًا وسيُقيمُه العرب بألسنتهم الرابعُ فيه تكرار لفظي بلا فائدة
 كما في سورة الرحمن وفيه تكرار معنوي كقصة موسى وعيسى كذلك
 وفيه إيضاح الواضح نحو تلك عشرة كاملة وأى خلل اعظم من الكلام
 الغير المفيد الخامسُ انه نفى عنه الاختلاف حيث قال ولو كان من عند
 غير الله لوجدوا فيه اختلافًا كثيرًا في معرض الاحتجاج بعدم الاختلاف
 فيه على كونه من عند الله ثم انا نجد فيه اختلافًا كثيرًا فلا يكون هذا
 الاحتجاج صحيحًا وانما فلنا بكثرة الاختلاف فيه لانه اى الاختلاف إما في
 اللفظ او المعنى والاولُ إما بتبديل اللفظ او التركيب او الزيادة او النقصان
 والكُل موجود فيه أما تبديل اللفظ فمثلُ كالصوف المنفوش بدلَ كالعهن
 المنفوش ومثلُ فأمضوا الى ذكر الله بدلَ فأسعوا ومثلُ فكانت كالحجارة
 بدلَ فهي كالحجارة ومثلُ والسارقون والسارقات بدلَ والسارق والسارقة
 وأما تبديل التركيب فنحو ضربت عليهم المسكنة والذئبة بدلَ الذئبة
 والمسكنة ونحو وجاءت سكرة للحق بالموت بدلَ الموت بالحق وأما
 الزيادة والنقصان فنحو النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم وازواجه امهاتهم
 وهو اب لهم ففي هذه القراءة زيادة وفي المشهور نقصان وكذا الحال في قوله
 له تسع وتسعون نعجة اثني وأما الاختلاف في المعنى فنحو ربنا باعد
 بين اسفارنا بصيغة الامر ونداء الرب وربنا باعد بين اسفارنا بصيغة الماضي
 ورفع الرب والاول دعاء والثاني خبر ونحو هل يستطيع ربك بالغيبه وصبر
 الياء هل تستطيع ربك بالخطاب وفتح الياء والاول استخبار عن حال
 الرب والثاني عن حال عيسى السادسُ انه يوجد عدم الاختلاف في كثير

من الخُطْب والقصايد الطوال بحيث لو تتبعها ابلغ البلغاء لم يعثر فيها
 على سقطة فضلا عن التناقض والاختلاف ويظهر ذلك كل الظهور في مقدار
 اقصر سورة تحدّى به كما هو الظاهر من قوله فأتوا بسورة من مثله
 فان هذا المقدار من نظمهم ونثرهم خالٍ عن الاختلاف بلا شبهة فلا
 يكون عدم الاختلاف موجبا للعجز وأما القول بالصرفة فلوجوه الاول
 الاجماع قبل هؤلاء القائلين بها على ان القرآن معجز وعلى هذا القول
 يكون المعجز هو الصرف لا القرآن الا ترى انه لو قال انا اقوم وانتم لا
 تقدرّون عليه وكان كذلك لم يكن قيامه معجزا بل عجزهم عن القيام
 فهذه المقالة خارقة لاجماع المسلمين السابقين على ان القرآن معجزه
 لرسول الله دالّة على صدقه الثاني انهم لو سلّبوا القدرة كما قال به الشريف
 المرتضى لعلموا ذلك من انفسهم ولتناطقوا به عادة ولتواتر عنهم ذلك
 التناطق لجريان العادة بالتحدّث بخوارق العادات لكنه لم يتواتر قطعا
 فان قيل انما لم يتدّاكروه ولم يُظهروه لئلا يصير حاجّة عليهم مُلجئة
 لهم الى الانقياد مع انهم كانوا حراسا على ابطال حاجته وانتكاس دعوته
 فلا يتصوّر منهم ح اظهار ما علموه من انفسهم قلنا ان كان ذلك اى
 سلب القدرة عنهم موجبا لتصديقه ايجابا قطعيا امتنع عادة تواطؤ
 الخلق الكثير على مكابرتة والاعراض بالكبائية عن مقتضاه وان لم يكن
 موجبا لتصديقه بل احتمال السكر وغيره كفعل الجن مثلا لتناطقوا به
 وحملوه عليه وقالوا قد سلب عنا قدرتنا اّما بالسكر اّما بغيره فلا يلزمهم
 باظهاره صبرورته حاجّة عليهم الثالث انه لا يتصوّر العجز بالصرفة وذلك
 لانهم كانوا ح يعارضونه بما اعتيد منهم من مثل القرآن الصادر عنهم
 قبل التحدى به بل قيل نزوله فانهم لم يُحدّوا بانشاء مثله بل بالاتيان
 به فلهم بعد الصرفة الواقعة بعد التحدى ان يعارضوا القرآن بكلام مثله

صادر عنهم قبل الصرفة والجواب عن الشبهة القادحة في كون القرآن معجزاً
 بسبب الاختلاف في وجه اعجازه ان نقول قولهم اختلافكم في وجه اعجازه
 دليل الخفاء قلنا الاختلاف والخفاء وان وقع في آحاد الوجوه فلا اختلاف
 بيننا ولا خفاء في انه اى مجموع القران بما فيه من البلاغة والنظم
 الغريب والاختبار عن الغيب واشتماله على الحكمة البالغة علما وعملا
 وعلى غيرها مما ذكر في وجه الاعجاز معجزاً وانما وقع الخلاف في وجهه
 لاختلاف الأنظار ومبلغ اصحابها من العلم وليس اذا لم يكن معجزاً بالنظر
 الى احد ما بيناه بعينه يلزم ان لا يكون معجزاً بجملتها او لا جملة منها
 بل ولا بواحد منها لا بعينه لجواز اختلاف الاحكام في هذه الامور الاربعة
 وكأني من بليغ يقدر على النظم او النثر ولا يقدر على الآخر ولا يلزم من
 القدرة على احدهما القدرة على الجميع وليس كل ما يثبت لكل واحد
 يثبت للكل من حيث هو كل ولا لجملة من الافراد المتعددة كعشرة مثلا
 وكذلك قد يختلف حكم الواحد مطلقا ومعينا فان الاول قد يكون
 متيقن الثبوت دون الثاني خذ هذا الذي ذكرناه واتنا نختر انه معجز
 ببلاغته واما الشبهة القادحة في ذلك فالجواب عن الاولى ان الفرق كان بينا
 لمن تحدى به من بلغاء عصره ولذلك لم يعارض وغيرهم غير عن ذلك
 لقصوره في صناعة البلاغة والتميز بين مراتبها فلا اعتداد به ولا مصرة
 في ذلك لثبوت الاعجاز بما جرد عجز اولئك الاعلام ثم قياس اقصر سورة الى
 اطول خطبة او قصيدة جور وعدول عن سواء السبيل لان التحدى به
 انما يكون بما هو على مقدارها المشتمل على مثل بلاغتها لا بما هو
 اضعافها المشتملة على مثلها كما لا يخفى على ذي مسكة من الانصاف
 وايضا فيكفينا في اثبات النبوة كون القران بجملته او بسورة الطوال

معجزاً وهذا مما لا سنره به ولذلك قال الوليد بن المغيرة بعد طول
محاولته للمعارضة وتوقع الناس ذلك منه عرضت هذا الكلام على خطب
الخطباء وشعر الشعراء فلم أجده منها وللجواب عن الثانية ان الآحاد لا
تعارض القاطع يريد ان اختلاف الصحابة في بعض سور القرآن مروى
بالآحاد المفيدة للظن ومجموع القرآن منقول بالتواتر المفيد لليقين
الذى يضمحل الظن في مقابلته فتلك الآحاد مما لا يلتفت اليه ثم ان
سلمنا اختلافهم فيما ذكر قلنا انهم لم يختلفوا في نزوله على محمد صلعم
ولا في بلوغه في البلاغة حدّ الاعجاز بل في مجرّد كونه من القرآن وذلك
لا يضرنا فيما نحن بصدده وأما المسئلة فالخلاف فيها متحفظ بلا شبهة
الا انه في كونها آية من كل سورة كما هو القول الجديد للشافعي او من
الفتاحة فقط وفي البواقي كتبت للتيسر كما هو قوله القديم او كونها
آية فردة أنزلت مرة واحدة للفصل بين السور كما اختاره الحنفية لا في
كونها من القرآن في أوائل السور ان لا خلاف فيه ومن قال به فقد توهم
وللجواب عن الثالثة ان اختلافهم عند جمع القرآن فيما يأتي به الواحد
من آية او آيتين انما هو في موضعه من القرآن وفي التقديم والتأخير فيما
بينه وبين الآيات الأخر لا في كونه من القرآن وذلك لان القرآن كله منقول
بالتواتر عنه عم فان النبي عم كان يواظب على قراءته في صلوته بالجماعات
فما اتى به الواحد كان متيقنا كونه من القرآن وطلب البيّنة او التحليل
انما كان لاجل الترتيب فلا اشكال هذا كما مضى ونقول ايضا ان الخبر
المحكوف بالفراين قد يفيد العلم وهو اى العلم بكونه من القرآن هو
المدعى ولا علينا أثبت ذلك العلم بالتواتر او بالقراين قلنا ان نختار ان
ما اتى به الواحد انما ثبت كونه من القرآن بالآحاد المنصمة الى القراين
ثم نقول لا يضر فيما نحن بصدده عدم اعجاز الآية والايدين فان المعجز
هو المجموع او مقدار سورة طويلة او قصيرة بتمامها واقلها ثلث آيات

والجواب عن الرابعة ان المعجز يظهر في كل زمان من جنس ما يغلب على
 اهله ويباغون فيه الغاية القصوى والدرجة العليا فيقفون فيه اى في ذلك
 الجنس على الحد المعتاد الذى يمكن للبشر ان يصل اليه حتى اذا شاهدوا
 ما هو خارج عن حد هذه الصناعة علم انه من عند الله ولو لم يكن
 الحال كذلك لم يتحقق عند القوم معجزة النبي ولظنوا انهم لو كانوا
 من اهل تلك الصناعة التى كانت المعجزة من جنسها او كانوا متناهين
 فيها لامكنهم ان يأتوا بمثلها وذلك كالسحر في زمن موسى فانه كان غالبا
 على اهله وكانوا قد ملكوا ذرورة سنامه ولما علم السحرة الكاملون فيه
 ان حد السحر تخييل وتوهيم لما لا ثبوت له حقيقة ثم رأوا عصاه
 انقلبت ثعبانا يتلقف سحرهم الذى كانوا يأفكونه اى يقلبونه من الحرف
 الثابت الى الباطل المتخييل من غير ان يزداد حاجمها علموا انه خارج
 من السحر وطوي البشر بل هو معجزة من عند الله فآمنوا به وأما فرعون
 فانه لعصوره في هذه الصناعة ظن انه كبيرهم الذى يعلمهم السحر وكذا
 الطب في زمن عيسى فانه كان غالبا في اهله وكانوا قد تناهوا فيه وبعلمهم
 الكامل في بابها علموا ان احياء الموتى وبراء الاكمه ليس حد الصناعة
 الطبيية بل هو من عند الله خذ هذا والبلاغة قد بلغت في عهد الرسول
 عم الى الدرجة العليا وكان بها فخارهم فيما بينهم حتى علقوا القصايد
 السبع بباب الكعبة تحديا بمعارضتها وكتب السير تشهد بذلك
 لمن تتبعا فلما اتى النبي عم من جنس ما تناهوا فيه بما عاجز عن
 مثله جميع البلغاء الكاملين في عصره مع ما ظهر عنهم من كثرة المنازعة
 والتشاجر وانكار نبوته حتى ان منهم من مات على كفره ومنهم من اسلم
 لوضوح نبوة النبي عنده ومنهم من اسلم على نفرة منه للاسلام ملتزما للصغار

أى الدُّلِّ والهوان كالمناققين ومنهم من اشتغل بالمعارضة الركيكة التى
هى ضحكة للعقلاء كمعارضة مُسَيِّمة بما مرّ وبقوله والزراعات زرعاً
فالحاصدات حصداً والطابخات طبخاً فالآكلات أكلاً ومنهم وهم الأكثرون
مَنْ عدل إلى المحاربة والقتال وتعريض النفس والمال والأهل للدمار والهلاك
فعلِمَ جوابٌ لما مع الفاء أى لما أتى بما عجز عنه البلغاء قاطبةً وافترقوا
من أجله فرقا مختلفةً علم أن ذلك من عند الله قطعاً سلّمنا أن القرآن
ليس معجزاً ببلاغته لكن لم لا يكون معجزاً بالأخبار عن الغيب وجواب
الشبهة الأولى أن يقال حدّ المعجز منه أى من هذا الأخبار ليس مجهولاً
كما ذكرتم بل هو معلوم تقضى به العادة وهو أن يكثر كثرةً خارجةً من
المعتاد المتعارف فيما بين أهل العرف ولا شك أنه قد بلغ الأخبار بالغيب
في القرآن ذلك المبلغ الخارق للعادة ولسنا الآن لتفصيله أن يكفينا العلم
به إجمالاً وبه أى بما ذكرناه في جواب هذه الشبهة خرج جواب الشبهتين
الأخيرتين أمّا عن الثانية فأن يقال أخبار المنجّمين والكهنة لم يبلغ
ذلك المبلغ وأخبارهم عن الكسوف والخسوف من باب الحسب الذى
قلّمَا يقع الغلط فيه لا من قبيل الأخبار بالغيب وأمّا عن الثالثة فأن
يقال يكفينا في اثبات النبوة اشتمال القرآن على ما هو خارق للعادة ولا
يصرّنا عدم اشتمال بعضه عليه فان ذلك البعض ليس بمعجز عند هذا
القياس سلّمنا أنه لا اعجاز في الأخبار بالغيب لكن لم لا يجوز أن يكون
المعجز ما انتفى عنه الاختلاف وأمّا الشبهة الموردة عليه فالجواب عن
الأولى أن ما في القرآن ليس بوزن الشعر إنما يصير إليه بتغيير من أشباع أو
زيادة أو نقصان وإذا غيّر بشيء من ذلك خرج من أسلوب القرآن ثم أن
الشعر ما قصد وزنه وتناسبُ مصاريعه واتّحادُ رويّه وما ذكره من القرآن
وإن فرض كونه موزوناً بلا تغيير ليس كذلك فلا يكون شعراً إلا ترى أن

ما يقع من ذلك الموزون في نثر البلغاء اتفاقاً أى بلا قصد على الشذوذ لا
يُعد شعراً ولا قائله شاعراً ومن قال لغلامه ادْخُلِ السُّوقَ واشتري اللحمَ
واطبخْ لم يُعد بهذا القدر الموزون الصادر عنه شاعراً ولا كلامه شعراً
ضرورةً وللجواب عن الثانية ان المراد بالكتاب المذكور في الآيتين هو
اللوح المحفوظ فلا اشكال او المراد القرآن لكن اريد بالعموم للخصوص مما
يحتاج اليه في امر الدين ان القرآن مشتمل على جميع اصوله وعن الثالثة
ان للتكرار فوايد منها زيادة التقرير والمبالغة في تحقيق المعنى وتصويره
ومنها اظهار القدرة على ايراد المعنى الواحد بعبارات مختلفة في الايجاز
والاطناب وهو احدى شعب البلاغة ومنها ان القصة الواحدة قد تشتمل
على امور كثيرة فتذكر تارة ويُقصد بها بعض تلك الامور قصداً وبعضها
تبعاً ويُعكس اخرى واما قوله ان هذان لساحران فقيل غلط من الكاتب
ولم يقرء به فان ابا عمرو قرأ ان هذين وزعم ان كاتب المصاحف قد
غلط في كتابته بالالف وقيل ابقاء الالف في التثنية والاسماء الستة في
الاحوال كلها لغة لقبائل من العرب نحو قوله

ان اباه وابا اباه

قد بلغا في المجد غايتها

وعلى هذه اللغة قراءة اهل المدينة والعراق في هذا الموضع وقيل ليس
ابفاء الالف عاماً لما ذكر بل هو مخصوص بهذا أى بلفظ هذا فانه زيد

فيه النون فقط ولم يغير الالف عن حالها كما فعل مثل ذلك في الذين
حيث زيد فيه النون على لفظ الذي وأبقى الياء على حالها في الاحوال
الثلاث وذلك لانه خولف بين تثنية المعرب والمبني في كلمة هذا وبين

جمع المعرب والمبني في كلمة الذي وقيل ضمير الشأن مقدر ههنا أى
انه واللام ح تكون داخلية في الخبر ولا بأس ان هي تدخل خبر المبتداء

وان كان قليلا الى غير ذلك مما هو مذكور في كتب العربية مثل ما قيل من ان كلمة ان بمعنى نعم وحال اللام كما مر وقول عثمان ان فيه لحنا اى في الكتابة وخط المصحف كما يدل عليه نقل القصة واما قوله تلك عشرة كاملة فدفع لتوهم غير المقصود ولو بوجه بعيد جدا مثل ان يُظن على تقدير تركه ان المراد بالسبعة تمامها اى تمام السبعة وذلك بأن نضم أربعة اخرى الى الثلاثة المذكورة فيكون المجموع سبعة والجواب عن الرابعة ان ما نقل منه آحادا فمردود لانه مما يتوقر الدواعى الى نقله فلا بد ان ينقل متواترا وما نقل منه متواترا فهو ما قال الرسول عم أنزل القرآن على سبعة أحرف كلها كافي شافي فلا يكون الاختلاف اللفظى او المعنوى الواقع في المنقول المتواتر قادحا في اعجازه بل هو ايضا من صفات كماله وعن الخامسة ان المراد بالاختلاف المنفى عن القرآن هو الاختلاف في البلاغة بحيث يكون بعضه واصلا حد البلاغة وبعضه قاصرا عنه فان الكلام الطويل ولو من ابلغ شخص لا يخرج عن غث وسمين وركيك ومتين عادة والقران مع طوله خال عن امثال ذلك ان هو باجمبع اجزائه متصف بالبلاغة الكاملة وان تفاوت اجزائه في مراتبها او المراد اختلاف اهل الكتاب فيما اخبر عن القصص لعدم ثبوتها عندهم على الوجه الذى يذكر في القرآن اذا كان من عند غير الله واعلم ان الشبهة الثالثة هي اشتغال القران على اللحن والرابعة اشتغاله على تكرار لا فائدة فيه وعلى ايضاح الواضح والخامسة ان نفى الاختلاف عنه مع وجوده فيه لفظا وعنى على ما مر في تعريف الشبهة فتأمل واما الصرفة فنقول بان الاعجاز ليس بها على التعيين ولكن ندعيها او كون القرآن معجزا وايما ما كان يحصل المط اعنى انبيات الرسالة بالمعجز ان كل منهما معجز خارق للعادة ، الكلام 9 سانه المعجزات اى ما سوى القرآن وهي انواع الاول انشقاق القمر على ما

دَلَّ عَلَيْهِ قَوْلُهُ اقْتَرَبْتَ السَّاعَةَ وَاَنْشَقَّ الْقَمَرُ وَهَذَا مِنْ نَوَاتِرِ قَدِ رَوَاهُ جَمْعٌ كَثِيرٌ مِنَ الصَّحَابَةِ كَابْنِ مَسْعُودٍ وَغَيْرِهِ قَالُوا قَدْ اَنْشَقَّ الْقَمَرُ شَقِيحِينَ مُتَبَاعِدِينَ بِحَيْثُ كَانَ الْجَبَلُ بَيْنَهُمَا وَكَانَ ذَلِكَ فِي مَقَامِ التَّحَدَّى فَيَكُونُ مَعْجَزَةُ النَّوْعِ الثَّانِي كَلَامُ الْجَمَادَاتِ قَالَ اَنَسُ كُنَّا عِنْدَ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّوْهُ

فَاَخَذَ كَقًا مِنْ حَصَى فَسَبَّحَنَ فِي يَدِهِ حَتَّى سَمِعْنَا التَّسْبِيحَ ثُمَّ صَبَّهَنَ فِي يَدِ ابْنِ بَكْرٍ ثُمَّ فِي يَدِ عُمَرَ ثُمَّ فِي يَدِ عَثْمَانَ ثُمَّ فِي اَيْدِينَا وَاحِدًا بَعْدَ وَاحِدٍ فَلَمْ يَسْبَحْ وَقَالَ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ الصَّادِقِ عَنْ اَبِيهِ الْبَاقِرِ الَّذِي اَدْرَكَ جَمْعًا مِنَ الصَّحَابَةِ مِنْهُمْ جَابِرٌ اَنَّهُ مَرَضَ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّوْهُ فَاَنْتَاهُ

جَبْرِيلَ عَمَّ بِطَبِيقٍ فِيهِ رَمَّانٌ وَعَنْبٌ فَسَبَّحَ ذَلِكَ الْعَنْبُ وَالرَّمَّانُ عَلَيَّ ذَلِكَ الطَّبِيقُ حِينَ مَا اَكَلَ النَّبِيُّ عَمَّ مِنْهُ وَلَمَّا دَعَا لِلْعَبَّاسِ وَاهْلِهِ اَمَّنَ لَهُ اُسْكُفَّةُ الْبَابِ وَحَيْطَانُ الْبَيْتِ وَذَلِكَ اَنَّهُ رَوَى مِنْهُ عَمَّ اَنَّهُ قَالَ لِلْعَبَّاسِ يَا اَبَا الْفَضْلِ الزُّمُّ مِنْزِلُكَ غَدَا اَنْتَ وَبَنُوكَ اِنَّ لِي فِيكُمْ حَاجَةً فَصَبَّحْتَهُمْ رَسُولَ اللّٰهِ عَمَّ قَالَ تَقَارَبُوا فَرَحَفْ بَعْضُهُمْ اِلَى بَعْضٍ فَاَشْتَمَلُ عَلَيْهِمْ بِمَلَأَةٍ وَقَالَ اللّٰهُمَّ هَذَا عَمِّي وَصَنُوْا لِي وَهَوَّلَاءُ مِنْ اَهْلِ بَيْتِي فَاسْتَرْهَمُ مِنَ النَّارِ كَسْتَرِي اِيَاهُمْ فَقَالَتْ عَنِّيَةُ الْبَابِ وَجِدْرَانُ الْبَيْتِ اَمِيْنُ اَمِيْنُ وَلَمَّا طَلَبَ

الاعرابي منه الشاهد على نبوته دعا الشجرة فان ابن عمر قال كنا مع النبي عَمَّ فِي سَفَرٍ فَاَقْبَلَ اَعْرَابِيٌّ فَلَمَّا دَنَا قَالَ لَهُ النَّبِيُّ عَمَّ اَهْنُ تَرِيدُ قَالَ اِلَى اَعْلَى ثُمَّ قَالَ لَهُ هَلْ لَكَ فِي خَيْرٍ قَالَ وَمَا هُوَ قَالَ تَشْهَدُ اَنْ لَا اِلَهَ اِلَّا اللّٰهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَاَنْ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ فَقَالَ لَهُ الْاَعْرَابِيُّ هَلْ لَكَ مِنْ شَاهِدٍ قَالَ اَجَلُ هَذِهِ الشَّجَرَةُ فَدَعَا بِهَا رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّوْهُ وَهِيَ عَلَيَّ شَطَطُ الْوَادِي فَاقْبَلَتْ تَاخُذُ الْاَرْضَ اَي تَشَقُّهَا خَدًا حَتَّى قَامَتْ بَيْنَ يَدَيْهِ وَشَهِدَتْ لَهُ بِالنَّبُوَّةِ وَرَجَعَتْ اِلَى مَنبَتِهَا وَآمَنَ الْاَعْرَابِيُّ وَكَلَامُ الدِّرَاعِ الْمَسْمُومَةِ مَشْهُورٌ وَالنَّبِيُّ عَمَّ قَدْ عَفَا عَنِ الْيَهُودِيَّةِ الَّتِي سَمَّيْتَ تِلْكَ الْمَصْلِيَّةَ حِينَ اعْتَرَفْتَ وَقَالَتْ سَمَّيْتُهَا وَقُلْتُ اَنْ كَانَ نَبِيًّا لَمْ يَضُرَّهُ وَاَنْ كَانَ غَيْرَهُ

استرحنا عنه وقيل لما مات بعض اصحابه بذلك السم امر بقتلها النوع
 الثالث كلام لحيوانات العجم شهد له الذيب بالنبوة فان ابا سعيد
 الخدري روى ان راعيا كان يرعى غنما له بالحرة فوثب ذيب الى شاة
 فاختطفها فحال الراعي بين الذيب والشاة واسترجعها فاقعى الذيب على
 ذنبه وقال للراعي اما تتقى الله تحول بينى وبين رزق ساقه الله الى فقال
 الراعي العجب من ذيب يكلمنى بكلام الناس فقال الذيب ألا أحدثك
 باعجب من ذلك هذا رسول الله يحدث الناس بانباء ما قد سبق
 فاخذ الراعي الشاة وجاء الى النبي عم فاخبره بذلك فقال صدق ان من
افتراب الساعة كلام السباع وقد روى ابو هريرة هذا المعنى بعبارة اخرى
والظبيبة التي ربطها الاعرابي سألته الاطلاق لترضع خشقيها وطمينت
 الرجوع فرجعت ثم سأل الاعرابي ان يظلفها فان ام سلمة روت ان النبي
 عم كان يمشى في الصحراء فناداه مناد مرتين يا رسول الله فالتفت فاذا
 ظبيبة مونتفة عند اعرابي نائم فعالت اذن متى يا رسول الله فقال ما حاجتك
 فعالت ان هذا الاعرابي صادني ولى خشقان في هذا الجبل فاطلغني حتى
 اذهب فأرضعهما وأرجع فقال انفعلين ذلك فالت ان لم افعل ذلك
 معدبني الله عذاب العشار فاطلفها فذهبت وأرضعت ورجعت فاونفها
 رسول الله فانتبه الاعرابي من نومه وقال يا رسول الله حاجة قال نعم تطلق
 هذه الظبيبة فاطلفها فانطلقت وهي تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا
 رسول الله وشهدت الناقة ببراءة صاحبها من السرقة فانه روى ان اعرابيا
 جاء على ناقة حمراء فاناخ على باب المسجد ودخل وسلم على النبي
 وفعد فعال جماعة يا رسول الله الناقة التي تحتم الاعرابي سرقة فقال الكم
 بينة فالوا نعم فقال عم يا علي خذ حق الله من الاعرابي ان قامت عليه
 البينة وان لم تقم فردوه الى فاطرق الاعرابي فقال له النبي قم لامر الله والآ
 عادل يحاكجك فعالت الناقة من خلف الباب والذي بعثك بالكرامة
 يا رسول الله ارحم هذا ما سرفني ولا ملكي احد سواه ولكل من هذه

المذكورات قصة في كتب السير كما اومأنا اليها النوع الرابع حركة
الجمادات اليه منها قصة الشجرة التي كانت على شط الوادي على ما
مرت فانها تشتمل على كلام الجمادات وعلى حركتها ايضا ففيها معجزتان
ومنها ما روى ابن عباس من انه عم قال لاعرابي جاءه وقال بم اعرف انك
رسول الله ارايت لو دعوت هذا العدي من هذه النخلة انشهد اني رسول

الله فقال نعم فدعاه فجماعه ثم قال ارجع فرجع وحنين الجذع اليه لما فارقه
وصعد المنبر مشهور وكان الجذع مال اليه حال حنينه ليدخل تحت
حركة الجمادات اليه النوع الخامس اشباع الخلف الكبير من الطعام
العليل وذلك في صور معدودة منها ما روى انس من ان امه ارسلت
حيسا في تور الى النبي عم فدعا جماعة زهاء ثلثمائة وقراء على التور ما
شاء الله ان يقرأ وكانوا يتناوبون عليه حتى شبعوا والتور على حالة النوع
السادس نبوع الماء من بين اصابعه رواه انس فانه قال اني رسول الله بقدر
زجاج وفيه ماء قليل وهو بقباء فوضع يده فيه ولم تدخل فادخل اصابعه
الاربع ولم يستطع ادخال الايهام وقال للناس هلموا الى الشراب قال انس
فلقد رأبت الماء وهو ينبع من بين اصابعه ولم يزل الناس يردون حتى رءوا
وروى ان عدد الواردين كان ما بين السبعين الى الثمانين النوع السابع
اخبارة بالغيب فمنه ما ورد به العران ومنه ما نطق به الاحاديث
الصحيحة فمن ذلك اخبارة بأن زينب اوتى من تموت بعده من ازواجه
وكان كما اخبر ومنه اخبارة عن خلافة الخلفاء الراشدين بقوله للخلافة
بعدي ثلثون سنة ثم يصير ملكا عضوا واخبارة عن قتل الحسن والحسين
وهدم الكعبة ورجوع الامر الى بني العباس وعن الاستيلاء على مملكة
الاکاسرة الى غير ذلك من اخباراته التي ظهر صدقها ومن بحث هذا
الجنس وجده كثيرا لا يختصى دمر نفول كل واحد من هذه المعجزات
المغايبة للفران وان لم نتوانر فالعذر المشترك بينها وهو حدوث المعجزة متواتر
بلا شبهة كشجاعة علي وسخايرة حانم وهو كاف لنا في ادبات النبوة

المسالك الثاني من مسالك اثبات نبوته عم وقد ارتضاه الجاحظ من
المعتزلة وارتضاه ايضا الغزالي في كتابه المسمى بالمنقذ عن الضلالة

الاستدلال بأحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها وذلك انه عم
لم يكذب قط في مهمات الدين ولا في مهمات الدنيا ولو كذب مرة
لاجتهاد اعدائه في تشهيره ولم يُقدِّم على فعل قبيح لا قبل النبوة ولا
بعدها وكان في غاية الفصاحة كما قال أوتيت جوامع الكلم وقد تحمّل
في تبليغ الرسالة انواع المشقات وصبر عليها بلا فتور في عزيمته ولما استولى
على الاعداء وبلغ الرتبة الرفيعة في نفاذ امره في الاموال والانفس لم يتغير عما
كان عليه بل لم يزل من اول عمره الى آخره على طريقة واحدة مرضية وأخلاقه
العظيمة فانه عم كان في غاية الشفقة على امته حتى خوطب بقوله تع فلا
تذهب نفسك عليهم حسرات وقوله ولعلك باخع نفسك على آثارهم وفي
غاية السخاوة حتى عوتب بقوله ولا تبسطها كل البسط وكان عديم
الالتفات الى زخارف الدنيا حتى ان قريشا عرضوا عليه المال والزوجة
والرباسة حتى يترك دعواه فلم يلتفت اليهم وكان مع الفقراء والمساكين في
غاية التواضع ومع الاغنياء وارباب الثروة في غاية الترفع وأحكامه الحكيمه
التي فصلت في الكتب الفقهية واقدامه حيث يُحاجم الأبطال فانه عم لم
يفرّ قط من اعدائه وان عظم الخوف مثل يوم أحد ويوم الاحزاب وذلك
يدل على قوة قلبه وشهامته جنانه ولولا ثقته بعصمة الله اياه من الناس
كما وعدّها بقوله والله يعصمك لامتنع ذلك عادةً وأتّه عطف على اقدمه

المندرج في المجرورات الداخلة في حيز الاستدلال اي وبآته لم يتلون حاله
وقد تلونت به الاحوال ثم بين قوله بأحواله وما عطف عليه بقوله من

امور من تتبّعها علم ان كل واحد منها وان كان لا يدل على نبوته
لان امتييار شخص بمزيد فضيلة عن سائر الانخاص لا يدل على كونه نبيا
لكن مجموعها مما لا يحصل الا للانبياء قطعاً فاجتماع هذه الصفات

في ذاته عم من اعظم الدلائل على نبوته وعلى ما قررنا فلا يريد ما يُحكى
 من افاضل الحكماء من الاخلاق العجيبة التي جعلها الناس قدوة
 لاحوالهم في الدنيا والاخرة المسلك الثالث من تلك المسالك اخبار الانبياء
 المتقدمين عليه عن نبوته عم في التورية والانجيل فان قيل ان زعمتم
 ما جرى صفة مفضلاً أنه يجرى في السنة الفلانية في البلدة الفلانية
 وصفته كيت كيت فاعلموا انه نبي فباطل لانا نجد التورية والانجيل
 خاليين عن ذلك وأما ذكره مُجَمَّلاً فإن سَلِمَ فلا يدل على النبوة بل يدل
 على ظهور انسان كامل فلا يجديكم نفعاً او نقول على تقدير تسليم دلالة
 على النبوة لعله شخص آخر لم يظهر بعد فلا يثبت مدعاكم قلنا المعتمد
 في اثبات نبوته عم كما مر ظهور المحجزة على يده وهذه الوجوه الأخر
 للتكملة وزيادة التقرير المسلك الرابع وارتنصاه الامام الرازي انه عم ادعى بين
 قوم لا كتاب لهم ولا حكمة فيهم بل كانوا معرضين عن الحُفِّ معتكفين أما
 على عبادة الاوثان كمشركى العرب وأما على دين التشبيه وصنعة التزوير
 وترويح الكاذب المغتربات كاليهود وأما على عبادة الالهين ونكاح الحارم
 كالمجوس وأما على القول بالاب والابن والتثليث كالنصارى اتى بَعَثْتُ من
 عند الله بالكتاب المبين والحكمة الباهرة لأتتم مكارم الاخلاق وأكمل
 الناس في قوتهم العلمية بالعقائد الحقة والعملية بالاعمال الصالحة وأنور
 العالم بالايمان والعمل الصالح ففعل ذلك واظهر دينه على الدين كله كما
 وعده الله فاضمحلت تلك الاديان الزايغة وزالت المقالة الفاسدة واشرفت
 شمس التوحيد واقمار التنزيه في افطار الآفاق ولا معنى للنبوة الا ذاك فان
 النبي هو الذي يكمل النفوس البشرية ويعالج الامراض القلبية التي هي
 غالبية على اكثر النفوس فلا بد لهم من طبيب يعالجهم ولما كان تأنس
 دعوة محمد عم في علاج القلوب المريضة وارتاة ظلماتها اكمل واتم وحت

القطعُ بكونه نبيًا هو افضل الانبياء والرسول قال الامام في المطالب العالوية
وهذا برهان ظاهر من باب برهان اللّم فاتنا بحثنا عن حقيقة النبوة ودينا
ان تلك الماهية لم تحصل لاحد كما حصلت له عم فيكون افضل من
عداه وأما اثباتها بالمعجزة فمن باب برهان الآن قال المص وهذا المسلك
قريب من مسلك الحكماء ان حاصله ان الناس في معاشهم ومعادهم
محتاجون الى مؤيد من عند الله يضع لهم قانونا يسعدهم في الدارين
واعلم ان المنكرين لبعثته عم خاصة قومان احدهما القادحون في معجزته
كالنصارى وقد مر ما فيه كفاية لدفع مخالفتهم وثانيهما اليهود الا العيسوية
منهم فانهم سلموا بعثته لكن الى العرب خاصة لا الى الخلق كافة واحتجوا
اي اليهود المنكرون بوجهين الاول ان نبوته تقتضى نسخ دين من قبله
ان قد خالفهم في كثير من الاحكام الشرعية العملية باتفاق منكم لكن
النسخ امر مح لانه يدل إما على الجهل او البداء وكلاهما مح على الله
بيانه انه لا بد ان يكون الحكم الصادر عنه تع مشتملا على مصلحة لئلا
يلزم الترجيح بلا مرجح وح لو كان فيه اى فى الحكم المنسوخ مصلحة لا
يعلمها اى لا يعلم فواتها بنسخه فلذلك نسخه فالجهل وان كان يعلمها
فراى رعايتها اولا ثم اهملها بلا سبب ثانيا فالبداء اى الندم عما كان
يقول والجواب انه لا يجب رعاية المصلحة فى الاحكام عندنا فلا يلزم
اشتمال الحكم المنسوخ على مصلحة وان يجب ان يراعى المصالح فى الاحكام
فربما حدثت مصلحة لم تكن حاصلة قبل فان المصالح تختلف بحسب
الاقوات كشرب الدواء للخاص فى وقت دون وقت وربما كان المصلحة فى
وقت ثبوت الحكم لاشتماله فيه على ما يجب رعايته وفى وقت آخر ارتفاعه
لاشتماله فيه على مصلحة اخرى حادثة بعد زوال الاولى او مرجوحيتها
مهيئة الى الثانية فلا يلزم ما ذكرتم من الجهل او البداء وكيف لا يجور

ما ذكرناه والمحكوم عليه هنا أي في نسخ شرايع مَنْ قبلنا بشريعتنا ليس
بمتحد إذ تلك لاقوام آخرين وهذه لنا ولك ان تحمل المحكوم عليه
هنا على الفعل فإن ما يتعلق به الحكم الناسخ من الافعال مغاير لما
يتعلق به الحكم المنسوخ وح يجوز النسخ في الاحكام المتعلقة بافعال
شخص واحد الثاني من الوجهين أن موسى عم نفي نسخ دينه ولا بد من
الاعتراف بصدقه لكونه نبيا بالاتفاق وح لا يصح نبوة من يدعى نسخه
وهو المط بيانه أي بيان أنه نفي نسخ دينه أنه تواتر منه قوله تمسكوا
بالسبت ما دامت السموات والارض واذا ثبت دوام السبت وامتناع
نسخه ثبت امتناعه في سائر احكامه بل نقول المراد بدوامه دوام
اليهودية كما يتبادر اليه الفهم وايضا فانه إما أن يكون موسى قد صرح

بدوام دينه او بعدم دوامه او سكت عنهما والاخيران باطلان أما الثاني
وهو تصريحه بعدم دوامه فلانه لو قال ذلك وصرح به لتواتر عنه قطعا
لكونه من الامور العظيمة التي يتوفر الدواعي الى نفلها واشاعتها سيما من
الاعداء ومن يدعى نسخ دينه وذلك لانه اقوى حاجة له أي لمن يدعيه
فيه أي في جواز نسخه فلا بد ان يتوفر دواعيه الى نقله لكنه لم يتواتر
اجماعا وأما الثالث وهو سكوتة عنهما فلانه يقتضي ثبوت دينه مرة واحدة
وعدم تكرره لان مقتضى الاطلاق بتحقيق بالمرّة الواحدة وأنه معلوم
الانتفاء لتقرره الى اوان النسخ إما بشريعة عيسى عم او بشريعة محمد عم

باتفاق بيننا وبينكم والجواب منع تواتر ذلك أي دوام السبت من موسى
ولو كان كذلك أي متواترا كما زعمتم لاحتجّ به على محمد ولو احتجّ
به عليه لنقل ذلك الاحتجاج متواترا لتوفر الدواعي الى نقله ولا تواتر
اصل كيف وقد اشتهر انه اختلفه ابن الراوندي لليهود وأما التردد
فمختار منه انه صرح بدوامه الى ظهور الناسخ على لسان نبي يأتي من

بعده وإنما لم يُنقل ذلك تواتراً إمّا لقلّة الدواعي منهم إلى نقله لما فيه
من الحاجة عليهم لا لهم وإمّا لقلّة الناقلين في بعض الطبقات المعتبرة كثرتها
في التواتر لان اليهود جرت لهم وقايح ردتهم إلى أقلّ القليل ممن لا يحصل
التواتر بنقله كما في زمن بخت نصر فإنه قتلهم وأفناهم إلا من شدّ منهم
وأما العيسوية من اليهود فطريق الردّ عليهم انهم لما سلّموا صراحة نبوته
بالدّلة القاطعة والمعجزات الباهرة وجب عليهم ان يعترفوا بما تواتر عنه من
دعواه البيعة إلى الامم كافة لا إلى العرب خاصة فإنه قد علم ذلك منه كما
علم وجوده ودعواه الرسالة ، المقصد الخامس في عصمة الانبياء اجمع أهل
الملل والشرايع كلها على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دلّ
المعجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلّغونه من الله إلى
الخلائق ان لو جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك عقلاً لادّى إلى ابطال
دلالة المعجزة وهو مخرج وفي جواز صدوره أي صدور الكذب عنهم فيما ذكر
على سبيل السهو والنسيان خلاف فمنعه الاستئذان ابو اسحاق وكتير من
الائمة الأعلام لدلالة المعجزة على صدقهم في تبليغ الاحكام فلو جاز
الخلف في ذلك لكان نقضا لدلالة المعجزة وهو ممتنع وجوزة القاضي ابو
بكر مصيراً منه إلى عدم دخوله في التصديق المقصود بالمعجزة فان المعجزة
انما دلت على صدقه فيما هو متذكّر له حامد اليه وأمّا ما كان من
النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب
هناك نقض لدلائلها وأمّا سائر الذنوب يعني به ما سوى الكذب في التبليغ
فهى إمّا كفر او غيره من المعاصي أمّا الكفر فاجتمعت الأمة على عصمتهم عنه
قبل النبوة وبعدها ولا خلاف لاحد منهم في ذلك غير ان الارافة من
الخوارج جوزوا عليهم الذنوب وكل ذنب عندهم كفر فلزمهم تجوز الكفر
بل يحكى عنهم انهم قالوا تجاوز بعنة نبيّ علّم الله نع انه دكفر بعد

نبوته وجوز الشيعة اظهاره اى اظهار الكفر نقيّة عند خوف الهلاك لان
 اظهار الاسلام ح القاء للنفس فى التهلكة وذلك بط قطعاً لانه يقضى الى
 اخفاء الدعوة بالكلية وترك تبليغ الرسالة ان اولى الاوقات بالتقية وقت
 الدعوة للضعف بسبب قلّة المواقف او عدمه وكثرة المخالفين وايضا ما
 ذكره منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام فى زمن نمرود
 وفرعون مع شدة خوف الهلاك وأما غير الكفر فاما كبار او صغائر كل
 منهما إما ان يصدر عمداً او ان يصدر سهواً فالاقسام اربعة وكل واحد
 منها إما قبل البعثة او بعدها أما الكبار اى صدورهم عنهم عمداً فمنعه
 الجمهور من المحققين والائمة ولم يخالف فيه الا الخشوية والاكثر من
 المانعين على امتناعه سمعا قال القاضى والمحققون من الاشاعرة ان العصمة
 فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا ان لا دلالة للمعجزة عليه فامتناع
 الكبار عنهم عمداً مستفاد من السمع واجماع الامة قبل ظهور المخالفين
 فى ذلك وقالت المعتزلة بناء على اصولهم الفاسدة فى التحسين والتفجيع
 العقليين ووجوب رعاية الصلاح والاصلاح يمتنع ذلك عقلاً لان صدور
 الكبار عنهم عمداً يوجب سقوط هيبتهم عن القلوب وانحطاط رتبتهم
 فى اعيين الناس فيؤدى الى النفرة عنهم وعدم الانقياد لهم ويلزم منه افساد
 الخلايق وترك استصلاحهم وهو خلاف مقتضى العقل والحكمة وأما صدورهم
 عنهم سهواً او على سبيل الخطاء فى التأويل فجوزة الاكثرون والمختار خلافه
 وأما الصغائر عمداً فجوزة للجمهور الا الجبائى فانه ذهب الى انه لا يجوز
 صدور الصغيرة الا بطريق السهو او الخطاء فى التأويل وهذا التجاوز منهم
 انما هو فيما ليس من صغائر الحسة كما ستعرفه وأما صدور الصغائر سهواً
 فهو جازز اتفاقاً بين اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة الا الصغائر الحسية وهى ما
 نلحق فاعلمها بالارذال والسفيل والحكم عليه بالتحسنة ودناءة الهمّة كسرفه

حبة او لقمة فانها لا تاجوز اصلا لا عمدا ولا سهوا والاتفاق المذكور
انما هو فيما ليس منها كنظرة وكلمة سفة بادرة في خصام وقال الجاحظ
ياجوز ان يصدر عنهم غير صغائر الحسنة سهوا بشرط ان ينبهوا عليه
فينتهوا عنه وقد تبعد فيه كثير من المتأخرين من المعتزلة كالنظام والأصم
وجعفر بن بشر وبه نقول فحسن معاشر الاشاعرة هذا كله بعد الوحي
والاتصاف بالنبوة وأما قبله فقال الجمهور اى اكثر اصحابنا وجمع من المعتزلة
لا يمتنع ان يصدر عنهم كبيرة ان لا دلالة للمعجزة عليه اى على امتناع
الكبيرة قبل البعثة ولا حكم للعقل بامتناعها ولا دلالة سمعية عليه ايضا
وقال اكثر المعتزلة يمتنع الكبيرة وان تاب منها لانه اى صدور الكبيرة
يوجب النفرة عن ارتكابها وهى تمنع عن اتباعه فيفوت مصلحة البعثة
ومنهم من منع عما ينقر الطباع عن متابعتهم مطلقا اى سواء لم يكن
ذنباً لهم او كان كعهر الامهات اى كونها زانيات والفاجور فى الآباء ودنامتهم
واستردالهم والصغائر الحسنة دون غيرها من الصغائر وقالت الروافض لا
ياجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة لا عمدا ولا سهوا ولا خطاء فى التأويل بل
م مبرون عنها بأسرها قبل الوحي فكيف بعد الوحي لنا على ما هو المختار
عندنا وهو ان الانبياء فى زمان نبوتهم معصومون عن الكبائر مطلقا وعن
الصغائر عمدا وجوه الاول لو صدر منهم الذنب لحرّم اتباعهم فيما صدر
عنهم ضرورة انه يحرم ارتكاب الذنب وانه اى اتباعهم فى اقوالهم وافعالهم
واجب للاجماع عليه ولقوله تع ان كنتم تحبّون الله فاتّبعونى يحببكم
الله الثانى لو اذنبوا لردّت شهادتهم ان لا شهادة لغاسق بالاجماع ولقوله
تع ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واللازم بط بالاجماع ولا من لا يقبل
شهادته فى القليل الزايل بسرعة من متاع الدنيا كيف دسّمع شهادته فى
الدين القيم اى الفايء الى يوم القيمة الثالث ان صدر عنهم ذنب وجب

زجرهم ونعنيهم لعموم وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا شك
ان زجرهم ايذاء لهم وايداؤهم حرام اجماعا لقوله تع والذين دونون الله
ورسوله الاية وايضا لو اننبوا لدخلوا تحت قوله تع ومن يعص الله
ورسوله فان له نار جهنم وتحت قوله الا لعنة الله على الظالمين وتحت
قوله لوما ومدمة لم تقولون ما لا تفعلون وقوله اتأمرون الناس بالبر
وتنسون انفسكم فيلزم كونهم موعدين بعذاب جهنم وملعونين
ومذمومين وكل ذلك بط اجماعا الرابع ولكانوا على تقدير صدور الذنب
عنهم اسوء حالا من عصاة الامة ان يصاعف لهم اي للانبياء العذاب على
الذنب ان الاعلى رتبة في الكرامة يستحق عقلا ونقلا اشد العذاب
لمقابلته اعظم النعمة المغاضة عليه بالمعصية ولذلك ضوعف حد الحرق وقيل
لنساء النبي لستن كأحد من النساء من يات منك بفاحشة مبينة
يصاعف لها العذاب ضعفين ومن المعلوم ان النبوة اجل من كل نعمة
فمن قابلها بالمعصية استحق العذاب أضعافا مضاعفة الخامس ولم ينالوا
ايضا عهده نع لقوله لا ينال عهدي الظالمين والمذنب ظالم لنفسه واي
عهد اعظم من النبوة فان حمل ما في الاية على عهد النبوة فذاك وان
حمل على عهد الامامة فيطريق الأولى لان من لا يستحق الادنى لم
يستحق الاعلى السادس ولكانوا ايضا غير مخلصين لان الذنب باغواء
الشيطان وهو لا يغوى المخلصين لقوله تع حكاية عنه على سبيل التصديق
لأعدوتهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين واللازم بط لقوله تع في
حق ابراهيم واسحاق وبعقوب انا اخالصناهم بخالصية ذكرى الدار وفي
حق يوسف انه من عبادنا المخلصين وقد رد على هذا بانه لا بدل على
ان غير هؤلاء لم يصل اليهم اغواء ابليس ولم يذنبوا المساع قوله نبي

ولقد صدق عليهم ابليس ظنّه فاتبعوه الا فريقا من المؤمنين والذين لم
 يتبعوه ان كانوا هم الانبياء فذاك مطلوبنا والاى وان لم يكونوا ايها
 بل كانوا غيرهم فالانبياء ايضا لم يتبعوه بطريق الاوى فانهم بذلك احرى
 من سائر المؤمنين او نقول لو كان ذلك الفريق غير الانبياء لكانوا افضل
 من الانبياء لقوله تع ان اكرمكم عند الله اتقاكم وتفصيل غير الانبياء
 عليهم بط بالاجماع فوجب انقطع بان الانبياء لم يتبعوه ولم يذنبوا
 الثامن انه تع قسم المكلفين الى حزب الله وحزب الشيطان فلو اذنبوا
 لكانوا من حزب الشيطان وذلك لان المطيع من حزب الله اتفقا فلو كان
 المذنب منه ايضا ليطل التقسيم فيكونون اى الانبياء المذنبون خاسرين
 لقوله تع الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون مع ان الرقاد من آحاد الأمة
 داخلون في المفلحين فيكون واحد من آحاد الأمة افضل بكثير من
 الانبياء وذلك مما لا شك في بطلانه التاسع قوله تع في ابراهيم واسحاق
 ويعقوب والانبياء الذين استجيب دعوتهم انهم كانوا يسارعون في الخيرات
 والجمع المحلى بالالف واللام للعموم فيتناول جميع الخيرات من الافعال والتروك
 وقوله وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار وهما يعنى قوله تع المصطفين
 وقوله الاخيار يتناولان جميع الافعال والتروك لصحة الاستثناء ان لا يجوز
 ان يقال فلان من المصطفين الا في كذا ومن الاخيار الا في كذا فدل على
 انهم كانوا من المصطفين الاخيار في كل الامور فلا يجوز صدور ذنب عنهم
 لا يقال الاصطفاء لا ينافى صدور الذنب بدليل قوله تع ثم اورثنا الكتاب
 الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه فقسم المصطفين الى الظالم
 والمقتصد والسابق لانا نقول الضمير في قوله فمنهم راجع الى العباد لا الى
 المصطفين لان عوده الى اقرب المذكورين اولى فهذه حاجج العصمة اوردها
 الامام الرازي في الاربعين وغيره من تصانيفه قال المص واثت تعلم ان
 دلالتها في محل النزاع وهي عصمتهم عن الكبيرة سهوا وعن الصغيرة عمدا

ليست بالقوية فان الاتباع انما يجب فيما يصدر عنهم قصدا لا سهوا
ويشترط في القصد ان لا ينهانا عنه ورد الشهادة مبنى على الفسق الذي
لا ثبوت له مع الصغيرة عمدا ومع الكبيرة سهوا وأما الزجر فانما يجب
في حق المعتمد للكباير دون الساهي والصغيرة البادرة عمدا معفوة عن
مجتنب الكباير وعليك بالتأمل في سائر الدلائل واحتج المخالف الذاهب
الى جواز صدور الكباير عنهم بعد البعثة سهوا وجواز الصغائر عمدا ايضا
بقصص الانبياء نقلت في القران او الاحاديث او الآثار وتلك القصص
توهم صدور الذنب عنهم في زمان النبوة والجواب عن تلك القصص
اجمالا ان ما كان منها منقولا بالآحاد وجب ردّها لان نسبة الخطاء الى
الرواة اهن من نسبة المعاصي الى الانبياء وما ثبت منها تواترا فما دام
له محمل آخر حملناه عليه ونصرفه عن ظاهره لدلائل العصمة وما لم نجد
له محيضا حملناه على انه كان قبل البعثة او كان من قبيل تركه الاولى او من
صغائر صدرت عنهم سهوا ولا ينفية اى لا ينفى كونه من قبيل تركه الاولى
والصغائر الصادرة سهوا تسميته ذنبا في مثل قوله تع ليغفر لك الله ما
تقدم من ذنبك ولا الاستغفار ولا الاعتراف بكونه ظلما منهم كما في قصة
آدم عم يعنى ان هذه الامور الثلاثة لا تنافي الحاملين الاخيرين ان لعل ذلك
المذكور من التسمية والاستغفار والاعتراف لعظمة عنهم او عندهم الا يرى
ان حسنات الابرار سيئات المقربين فلذلك يسمى تركه الاولى منهم وكذا
ارتكاب الصغيرة سهوا ذنبا ويستغفرون عنه ويعترفون بكونه ظلما او ان
اى او لان قصدوا به هضما من انفسهم وكسرا لها بانها ارتكبت ذنبا
تحتاج فيه الى الاستغفار والاعتراف به على سبيل الاجتهال والتصرع كى
يعفو عنها ربها ومن جوز الصغائر عمدا فله زيادة فسحة في الجواب ان
يزداد له وجه آخر وهو ان يقول جاز ان يكون الصادر عنهم صغيرة عمدا
لا كبيرة ولنغصّر ما اجملناه من استدلال المخالف بالقصص المنقولة

وجوابنا عنه تفصيلا فمنه اي من ذلك المجمل قصة آدم عم وتقيهاقوا اي
تكلّموا بملاء افواههم في التمسك بها من ستة اوجه الاول قوله تع وعصى
آدم ربه مؤكدا بقوله فعوى فان العصيان من الكبائر بدليل قوله تع ومن
يعص الله ورسوله فان له نار جهنم والغواية تؤكد ذلك لانها اتّباع
الشيطان لقوله تع الا من اتبعك من الغاوين الثاني قوله فتاب عليه ولن
تكون التوبة الا عن الذنب لانها الندم على المعصية والعزيمة على ترك
العود اليها الثالث مخالفته النهي عن اكل الشجرة وارتكاب المنهي
عنه ذنب الرابع قوله فتكونا من الظالمين اي جعلهما الله من الظالمين
على تقدير الاكل منها والظلم ذنب الخامس قوله تع حكاية عنهما ربنا
ظلمنا انفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين والظلم
ذنب كما مرّ آنفا والخسران لولا المغفرة دليل كونه كبيرة السادس قوله تع
فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه واستحقاقى الاخراج بسبب
ازلال الشيطان يدل على كون الصادر عنهما كبيرة قلنا في الجواب كيف
يدعى انه في الجنة ولا امة له هناك كان نبيا مبعوثا لتبليغ الاحكام وهل
كان الاجتناب بالنبوة الا بعد تلك القصة كما يدل عليه قوله تع فعوى
ثم اجتباه ربه فتاب عليه فان كلمة ثم للتراخي والمهلة فهذه القصة
كانت قبل النبوة وهل الوقية اي الطعن في الانبياء بمثل هذا المتمسك
الظاهر دفعه الا للعمه والخبرة في الضلالة والجهل المفرط في الغواية وقد
يتمسك في ذنبه اي ذنب آدم بقوله تع هو الذي خلقكم من نفس
واحدة هي آدم وجعل منها زوجها يعني حواء ليسكن اليها فلما تغشيتها
حملت حملا خفيفا الاية فان الضمير في قوله جعل له شركاء راجع اليهما
ان لم يتقدّم ما يصلح لذلك سواهما والضمير في له لله سبحانه فقد
صدر عنه الاشارة وقصته ان حواء لما اثقلت اي حان وقت ثقل حملها

جاءها ابليس في غير صورته وقال لها لعل في بطنك بهيمة فقالت ما ادرى
فلما ازداد ثقلها رجع اليها قال كيف تجدينك فقالت اخاف مما
خوفتني به فاني لا استطيع القيام فقال ارايت لو دعوت الله أن يجعله انسانا
مثلي ومثل آدم اتسمينه باسمي فقالت نعم ثم انها حكمت ما جرى
بينهما لآدم فجعلها يدعوان الله لمن آتيتنا صالحا اى ولدا سويا لتكونن
من الشاكرين فلما ولدت سويا جاءها ابليس فقال سميه باسمي فقالت
ما اسمك قال عبد الحارث وكان اسمه الحارث فسمته بعبد الحارث ورضى
آدم بذلك والجواب ان اكثر المفسرين على ان الخطاب في خلقكم لقربش
وحدهم لا لبني آدم عم كلهم والنفس الواحدة قضى وجعل منها زوجها
اى جعلها عريضة قريشية من جنسه لا انه خلقها منه واشراكهما بالله
تسميتهما ابناهما بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار وعبد قضى
والضمير في يشركون لهما ولاعقابهما وعلى هذا فليس الضمير في جعلنا
لآدم وحواء وان صح انه لآدم وزوجه فآين الدليل على الشرك في الالوهية
ولعله اى لعل الشرك المذكور في الاية هو الميل الى طاعة الشيطان وقبول
وسوسته مع الرجوع عنه الى الله تع بلا مطاوعة للشيطان في الفعل وذلك
الميل المتفرع على الوسوسة غير داخل تحت الاختيار فلا يكون معصية
وذنبا او لعله كان قبل النبوة فان قلت قد مر امتناع الكفر عن الانبياء
مطلقا قلت معنى اشراكهما بالله انها اطاعا ابليس في تسمية ولدتهما
بعبد الحارث كما مر في القصة وليس ذلك كفرا بل ذنبا يجوز صدوره
قبل النبوة وقد يقال معنى جعلنا انه جعل اولادهما على حذف المضاف
كما يدل عليه جمع الضمير في يشركون ومنه اى من ذلك المجمل
قصة ابراهيم عم واظهر ما يوهم الذنب في قصته امران الاول قوله في حق
الكواكب هذا ربي فان كان ذلك عن اعتقاده كان شركا والا كان كذبا
والجواب ان يقال لا يخفى انه اى هذا الكلام صدر عنه قبل تمام النظر

في معرفة الله وكم بينه وبين النبوة ان لا يتصور نبوة الا بعد تمام ذلك
 النظر فلا اشكال ان نختار انه لم يعتقده فيكون كذبا صادرا قبل البعثة
 ولك ان تقول انما قال ذلك على سبيل الغرض كما في برهان الخلف
 ارشادا للصابئة ان حاصل ما ذكره ان الكواكب لو كانت اربابا كما يزعمونه
 لزم ان يكون الرب متغيرا افلا وهو بط الثاني من الامرين قوله ربي اربي
 كيف تاحيي الموتي والشك في قدرة الله على احياء الموتي كفر وللجواب ان
 ذلك السؤال لم يكن عن شك في الاحياء او القدرة عليه بل في الاية
 تصريح بانه طلبه لان في عين اليقين من الطمأنينة ما ليس في علم اليقين
 فان للوهم باحداث الوساوس والدغايغ سلطانا على القلب عند علم
 اليقين دون عين اليقين وقد يقال انما سأل عن كيفية الاحياء لا عنه
 لان الاحاطة بالكيفية المفصلة اقوى وارسخ من المعرفة الاجمالية المقتضية
 الى التردد بين الكيفيات المتعددة مع الطمأنينة في اصل الاحياء والقدرة
 عليه هذا وقد قال ابن عباس كان الله وعده ان يبعث نبيا يحيي بدائه
 الموتى وذلك علامة ان الله قد اتخذه خليلا فاراد ابراهيم ان يعلمر هو
 هو وكيف لا تحمّل الاية على ما مر والشك في قدرة الله كفر وانتم لا
 تقولون به فما هو جوابكم فهو جوابنا ومما يتمسك به من قصة ابراهيم
 قوله بل فعله كبيرهم فانه كذب قلنا هو من قبيل الاسناد الى السبب فان
 حامله على الكسر زيادة تعظيمهم لذلك الكبير ومنه انه نظر نظرة في
 النجوم فقال اتى سقيم والنظر في علم النجوم حرام وحكمه بانه سقيم
 كذب قلنا ان النظر في النجوم ليستدل بها على توحيد الله وكمال قدرته
 من اعظم الطاعات واما ترتيب لكم بالسقم على النظر ففعل الله تع
 اخبره بانه اذا طلع النجوم الفلاني فانه يمرض ومنه قصة موسى عم
 والتمسك بها من وجوه الاول قوله فوكزه موسى فقضى عليه ولم يكن قتله
 لذلك القبطي بحق اي لم يكن مباحا ولا على سبيل الخطاء بل كان

قَتَلَ عَمِدَ عُدْوَانٍ لِقَوْلِهِ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ وَقَوْلِهِ رَبِّ اِنِّي ظَلَمْتُ
 نَفْسِي وَقَوْلِهِ فَعَلْتُهَا اِنَّنِي وَاَنَا مِنَ الصَّالِحِينَ الْجَوَابُ اِنَّهُ كَانَ قَبْلَ النَّبِيَّةِ وَايْضًا
 جَازَانُ يَكُونُ قَتْلُهُ خَطَاةً وَمَا صَدَرَ عَنْهُ مِنْ اقْوَالِهِ مَحْمُولًا عَلَى التَّنَوُّضِ
 وَهَضْمِ النَّفْسِ الثَّانِي اِنَّهُ اَنَّ لِهِمْ فِي اِظْهَارِ السِّحْرِ لِقَوْلِهِ اَلْقُوا مَا اَنْتُمْ
 مَلْقُونَ وَاِظْهَارُهُ حَرَامٌ فَيَكُونُ اِنَّهُ اَيْضًا حَرَامًا لِلْجَوَابِ اِنَّهُ اِي اِظْهَارِ السِّحْرِ
 لَمْ يَكُنْ حَرَامًا حَ فَانَّهُ مِمَّا يَخْتَلَفُ فِيهِ الشَّرَائِعُ بِحَسَبِ الْاَوْقَاتِ اَوْ عِلْمِ
 مُوسَى عَمَّ اَنَّهُمْ مَلْقُونَ سِوَا اَنَّ لِهِمْ اَمْرًا لَا بَدَلِيْلَ مَا اَنْتُمْ مَلْقُونَ فَلَا
 يَكُونُ ذَلِكَ الْاِنَّ حَرَامًا بَلْ فِيهِ قَلْتُهُ مَسَالَةً بِسِحْرِهِمْ اَوْ اَرَادَ اِظْهَارَ
 مَعْجَزَتِهِ فِي عَصَاهُ وَتَلَقُّفِهَا لَمَّا اَفْكُوهُ وَلَا يَتَمُّ ذَلِكَ الْاِظْهَارُ فِي ذَلِكَ الْمَقَامِ
 اِلَّا بِذَلِكَ الْاِنَّ فَكَانَ وَاَجِبًا لِكَوْنِهِ مَقْدَمَةٌ لِلْوَجِبِ اَوْ اَرَادَ اَلْقُوا مَا اَنْتُمْ
 مَلْقُونَ اِنْ كُنْتُمْ مُحَقِّقِينَ ذِكْرًا فَاتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ اِلَى قَوْلِهِ اِنْ كُنْتُمْ
 صَادِقِينَ الثَّلَاثُ قَوْلُهُ وَالْقَى الْاَلْوَاْحَ وَاَخَذَ بِرَأْسِ اَخِيهِ يَجْرَهُ اِلَيْهِ وَهَرُونَ
 كَانَ نَبِيًّا فَاِنْ كَانَ لَهُ ذَنْبٌ اسْتَحَقَّ بِهِ التَّأْدِيْبَ مِنْ مُوسَى فَذَاكَ هُوَ
 الْمَطْرُوقُ وَاِلَّا فَايْذَاؤُهُ بَلَا اسْتِحْقَاقِ ذَنْبٍ صَدَرَ عَنْ مُوسَى لِلْجَوَابِ لَمْ يَكُنْ
 ذَلِكَ الْجَرِّ عَلَى سَبِيلِ الْاِيْذَاءِ بَلْ كَانَ يُدْنِيهِ اِلَى نَفْسِهِ لِيَتَفَحَّصَ مِنْهُ حَقِيْقَةُ
 الْحَالِ فِي تِلْكَ الْوَاْقِعَةِ فَخَافَ هَرُونَ اَنْ يَعْتَقِدَ بَنُو اِسْرَائِيْلَ خِلَافَهُ اِي
 يَعْتَقِدُوْا اِنَّهُ يُوْذِيهِ وَذَلِكَ لِسُوءِ ظَنِّهِمْ بِمُوسَى حَتَّى اِنَّهُ لَمَّا مَاتَ هَرُونَ فِي
 غِيْبَتِهِمْ قَالُوْا اِنَّ مُوسَى قَتَلَهُ وَقَدْ اَجِيْبُ اَيْضًا بِاَنَّ مُوسَى لَمَّا رَاى جَزَعَ
 هَرُونَ وَاضْطْرَابَهُ لَمَّا جَرى مِنْ قَوْمِهِ اَخَذَهُ لِيَسْكُنَهُ مِنْ قَلْقَلِهِ كَمَا يَفْعَلُ
 الْوَاحِدُ مَتَا اِذَا اَرَادَ اَصْلَاحَ غَضْبَانٍ اَوْ تَسْكِيْنَ مُصَابٍ وَبَانَ مُوسَى لَمَّا
 غَلَبَ عَلَيْهِ اَلْهَمُّ وَاسْتِبْلَاءُ الْفِكْرِ اَخَذَ بِرَأْسِ اَخِيهِ لَا عَلَى طَرِيْقَةِ الْاِيْذَاءِ
 بَلْ كَمَا يَفْعَلُ الْاِنْسَانُ بِنَفْسِهِ مِنْ عَضِّ يَدِهِ وَشَفْتِهِ وَقَبْضِهِ عَلَى لِحِيَّتِهِ اِلَّا
 اِنَّهُ نَزَلَ اِخَاهُ مِنْزَلَةً نَفْسِهِ لَآنَهُ كَانَ شَرِيْكَةً فِيْمَا يَنْالُهُ مِنْ خَيْرٍ وَشَرٍّ قَالَ

الآمدى لا يخفى بُعد هذه التأويلات وخروجها عن مذهب العقل
 الرابع قوله اى قول موسى للخضر لقد جئت شيئا امرا وشيئا نكرا وذلك
 الفعل لم يكن منكرا فكان كلام موسى خطأ وقد يقال ان كان فعل الخضر
 منكرا فذاك والا كان موسى كاذبا قلنا اراد منكرا من حيث الظاهر على
 معنى ان من نظر الى ظاهر هذه الواقعة ولم يعرف حقيقتها حكم عليها
 بانها شىء منكرا او اراد عجبا فان من رآى شيئا عجيبا جدا فانه يقول هذا
 شىء منكرو وفعل الخضر لما كان بأمر الله لم يكن منكرا فى الحقيقة
 ومنه قصة داود وهى انه طمع فى امرأة أوربا فقصده قتلها بارساله الى الحرب
 مرة بعد اخرى وهذه القصة على الوجه الذى اشتهرت به مختلفه اى
 مفتراة للحشوتة ان لا يلبق ادخال الدم الشنيع فى اثناء المدائح العظام
 بعنى ان الله تع مدح داود قبل قصة النجاة باوصاف كمالية منها انه ذو
 الايدى اى القوة واراد القوة فى الدين لان القوة فى الدنيا كانت لملوك
 الكفار ولم يستحقوا بها مدحا والقوة فى الدين هى العزم الشديد على
 اداء الواجبات وترك المنكرات فكيف يوصف بها من لم يملك منع نفسه
 عن الميل الى الفجور والقتل ومنها انه آوآب اى رجاع الى ذكر الله فكيف
 يتصور منه ان يكون مواظبا على الفصد الى اعظم الكبار ومنها انه سخر
 له الجبال يستحقن معه بالعشى والاشراق وسخر له الطير محشورة كل له
 آوآب اقتربى انه سخر له هذه الاشياء ليأخذها وساهل الى القتل والزنا
 ومنها انه اوتى الحكمة وقصّل الخطاب والحكمة اسم جامع لكل ما ينبغى
 علما وعملا فكيف يُعقل انه انصف بالحكمة مع اصراره على ما يستنكف
 عنه اخبث الشياطين من مراحمته اتباعه فى الروح والمنكوح ومدّحه
 ابضا بعد قصة النجاة بانه جعله خليفة فى الارض وهذا من اجل المدائح
 واذا كان الامر كذلك لم يصح ان يُحمّل هذه القصة على انها اشارة الى
 القصة المشهورة فى حقا داود بل تسوّر قوم قصّره للديقاع به فلما راوه
 مستبيظا اخترع احداهم الخصومة المذكورة فى القرآن وزعموا انهم

انما قصدوه لاجلها لا لسوء به من قتل النفس او سرفه المال ونسبة
 الكذب الى اللصوص أولى من نسبته الى الملائكة وعلى هذا فمعنى قوله تع
 انما فتنناه اى اختبرناه فى انه حين اساء الظن باللصوص مع قدرته عليهم
 فهل يعاجلهم بالعقوبة او لا فلما لم يعاقبهم كان غاية فى الحلم والاستغفار
 لا يجب ان يكون لذنوب منه بل جاز ان يكون طلبا لعفو الله عنهم
 وان يغفر لهم مبالغة فى الحلم والشفقة وقوله فغفرنا له اى غفرنا لاجل
 حرمة وبركة شفاعته ذلك الفعل المنكر الذى اتى به اولئك المتسورون
 وح لا يحتاج الى نسبة الكذب الى الملائكة وحمل النعاج على النسوان
 وحط المذمة البليغة باوصاف الكمال قال الامام الرازى من انصف علم
 ان لق الصريح ما ذكرناه وان تلك القصة كاذبة باطلة برويتها اهل التشو
 ومنه قصة سليمان والتمسك بها من وجهين بل من وجوه الاول التمسك
 بقوله تع ان عرض عليه بالعشي اى بعد الزوال الصافنات ليجاد الاية فان
 ظاهرة يدل على ان اشتغاله بتلك الصافنات ألهاه عن ذكر الله حتى روى
 انه فاتت عنه صلوة العصر الجواب لا دلالة فيه على فوت الصلوة مع انه
 اذا كان فوتها بالنسيان لم يكن ذنباً وقوله تع احببت حب الخير مبالغة
 فى الحب فان الانسان قد يحب شيئاً ولكن لا يحب ان يحبته فاذا
 احبه واحب ان يحبته فذاك هو الكمال فى الحبة وقوله تع عن ذكر ربى
 اى بسببه كما يقال سقاه عن العيمة اى لاجلها فالمعنى ان ذلك الحب
 الشديد انما حصل بسبب ذكره اى امره لا بالهوى وطلب الدنيا وذلك
 لان رباط الخيل فى دينهم كان بامرهم قع كما فى ديننا ان هو مندوب
 اليه وقوله وطغف مسحا معناه يمسح رؤسها واعناقها اكراما لها واطهارا
 لشدة شفقتة عليها لكونها من اعظم الاعوان فى دفع اعداء الدين
 وحمله على قطعها كما ذهب اليه طائفة حيث قالوا المعنى انه عم جعل
 يمسح السيف بسوفها واعناقها اى يقطعها اما غضبا عليها بسبب ما

جرى عليه من اجلها وأما للتصديق بها ضعيفٌ جداً ان لا دلالة للفظ عليه
كما في قوله وأمسكوا برؤوسكم وأرجلكم نَعَمْ لو قيل مسح السيف
برأسه لَرَبَّمَا فهم منه ضربُ العنق وأما اذا لم يذكر السيف لم يفهم

القطع البتة ورجوع ضمير قَوَّارَتْ الى الشمس ابعدُ المحتملين يريد ان
ذلك الضمير يحتمل أن يعود الى الشمس ان قد جرى ما له تعلُّفٌ بها
وهو العشي وأن يعود الى الصافنات وهذا أولى لانها مذكورة صريحاً دون
الشمس وايضا هي اقرب في الذكر من لفظ العشي فالمعنى ح انه امر
باغداثها حتى توارت بالحجاب اى غابت عن بصره ثم امر بردها فلما
وصلت اليه اخذ ومسحها لما مرّ الثاني التمسك بقوله تع ولقد فتنا
سليمان وقصته انه بلغ سليمان خبر ملك تحصن في جزيرة فخرج اليه
بالريح وقتله وأخذ بنته وكانت في غاية الجمال فاحبها وكانت لا يرقاء
لها دمع حزنا على ابيها فأمر سليمان للبن بان يعملوا لها تمثالا على
صورة ابيها فكسته كسوة نفيسة وكانت تغدو وتروح اليه مع ولايدها
يساجدن له على عاداتهن في ملكه فسقط للخاتم من يد سليمان بعصيانه
بالتخاذ الصنم الذي يُسَاجِدُ له في بيته فقال له آصف انك مفتون
بذنبك فنبّ الى الله تع فخرج الى فلاة وقعد على الرماد تايماً الى الله
سيحانه للجواب ان هذه الحكاية للخبثية التي برويها للشوية كتاب الله
تع مبرأ عنها فانه قال النبي عم في تفسير هذا الكلام قال سليمان

أطوف الليلة على مائة امرأة تلد كل امرأة منهن ولداً يقاتل في سبيل
الله ولم يقل ان شاء الله فلم تحمّل من تلك المائة الا واحدة فولدت

نصف غلام فجاءت به الفابلة فالقته على كرسيه بين يديه ولو انه قال ان
شاء الله كان كما قال فالابتلاء المذكور في الآية انما كان لتترك الاستثناء
لا للمعصية وقيل ابتلاؤه كان بالمرض فانه مرض حتى صار مُشْرِفاً على الموت

لا يقدر على حركة كجسد بلا روح وقيل ولد له ولد فقالت الشياطين
ان عانس ولده لم ننغك عن السخرة فعزمت على فتله فعلم سليمان ذلك

فخاف الشيطان أن يهلكه فأمر السحاب أن يحمله وأمر الريح أن تحمل
 إليه غداه فمات ذلك الولد في السحاب فألقى على كرسيه فتنبه سليمان
 على خطائه حيث لم يتوكل على ربه الثالث التمسك بما حكي عنه في
 القرآن وهو قوله هب لي ملكا لا ينبغي لأحد من بعدي فإنه حسد
 فيكون ذنبا للجواب أنه ليس حسدا بل معجز كل نبي إنما كان من جنس
 ما يفتخر به أهل زمانه وكان ما افتخر به أهل زمان سليمان هو الملك
 أي المال والجاه فلا جرم طلب ملكة فأنفة على جميع الممالك لتكون
 ملكته معجزة له أو أراد أن ملك الدنيا موروث أي ينتقل من أحد إلى
 أحد آخر فطلب من ربه بعد ما شفى من مرضه الشديد ملك الدب
 الذي لا يمكن فيه الانتقال فقوله ملكا لا ينبغي لأحد من بعدي أي
 ملكا لا يمكن أن ينتقل عني إلى غيري أو أراد الملك العظيم مع القناعة
 وذلك أن الاحتراز عن لذات الدنيا مع القدرة عليها مما لا يمكن عادة
 فطلب الملك العظيم في الدنيا مع اشتغاله بطاعة ربه وعدم التفاته
 إلى ذلك الملك ليعلم الناس أن زخارف الدنيا لا تمنع من خدمة المولى
 ومنه قصة بونس فإنه ذهب مغاضبا وظن أن لن يقدر الله عليه واعترف
 بكونه ظالما والغضب ذنب والشك في قدرة الله كفر والظلم أيضا ذنب
 والجواب لعد غصه كان على قوم كفره بالغوا في العناد والمكابرة حتى عيل
 صبره ولم يُطغ المصابرة معهم فهذا غضب لله على أعدائه فلا يكون ذنبا
 فظن أن لن نقدر عليه أي لن نصيب عليه فإنه مشتق من القدر كما
 في قوله يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر ولا من القدرة وأتى كنت من
 الظالمين أي لنفسى بترك الأوتى فاعتراه بالظلم هضم للنفس واستعظام
 لما صدر عنها مبالغة في التصرع ولا تكن كصاحب اللوت أي في فلاة الصبر
 على الشدائد والحزن لتنال أفضل الرتب وليس معناه ولا تكن مثله في
 ارتكاب الذنب ومنه قصة نبينا عم والاحتجاج بها من وجوه الأول

ووجدك صالاً فهدي ولا شك ان الصالَ عَنِ الْجَوَابِ انه قبل النبوة او اراد

صالاً في امور الدنيا ويجب حمله على هذا لقوله تع وما ضلّ صاحبكم وما غوى ان المراد به نفى الضلالة والغواية في امور الدين بلا شبهة فوجه التوفيق بينهما ما ذكرنا الثاني ما روى انه عم لما اشتدّ عليه اعراض قومه عن دينه تمتى ان يأتبه من الله ما يتقرب به اليهم ويستميل قلوبهم فأنزل الله عليه سورة النجم فلما اشتغل بقراءتها قراء بعد قوله افرايتم

اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى تلك الغرائيف العلى منها الشفاعة تترجى فلما سمعه قريش فرحوا به وقالوا قد ذكر آلهتنا باحسن الذكر

فاتاه جبرائيل بعد ما امسى وقال له تلوت على الناس ما لم آتله عليك فحزن النبي لذلك حزناً شديداً وخاف من الله خوفاً عظيماً فنزل لتسليته وما ارسلنا من قبلك من رسول الاية الجواب على تقدير حمل التمتى على القراءة هو انه من القاء الشيطان يعنى ان الشيطان قراء هذه العبارة المنقولة وخالط صوته بصوت النبي حتى ظنّ انه عم قراءها والاى وان لم يكن من القائه بل كان النبي قارئاً لها كان ذلك كفراً صادراً عنه وليس بجائز اجماعاً وايضاً ربما كان ما ذكر من العبارة قرآناً ويكون

الاشارة بتلك الغرائيف الى الملائكة فنسخ تلاوته للايهام اى لايهامه المشركين ان المراد به آلهتهم او المراد على تقدير حمل التمتى على تمتى

القلب وتفكره ما يتمناه بوسوسة الشيطان ويكون المعنى ح ان النبي عم اذا تمتى شيئاً وسوس اليه الشيطان ودعاه الى ما لا ينبغى ثم ان الله تع ينسخ ذلك ويهديه الى ترك الالتفات الى وسوسته وعلى هذا يكون الرواية المذكورة من مفتريات الملاحدة او نقول على التقدير الاول ايضاً هو اى قوله تلك الغرائيف الى آخره كان من القران واريد بالغرائيف الاصنام لكنه استفهام انكار حلف منه ادائه فالمعنى ان هذه المستحقرات ليست كما

تدعونها وترجون الشفاعة منها الثالث قصة ريد ورئب الجواب انه اى

نكاح زينب كان بأمر الله لنسخ ما كان في الجاهلية من تحريم أزواج
الادعياء وإنما أخفى في نفسه ذلك خوفا من طعن المنافقين وتوضيحه
 أن الله تع لما أراد أن ينسخ ذلك التحريم أوحى إليه أن زيدا إذا
 طلق زوجته فتزوج بها فلما حضر زيد ليطلقها خاف أنه أن يطلقها لزمه
 التزوج بها ويصير سببا لطعنهم فيه فقال لزيد أمسك عليك زوجك
 وأخفى في نفسه ما أوحى إليه وعزمه على نكاحها فلذلك عوتب فقيل

له وتأخشى الناس والله أحق أن تخشاه وقيل كانت زينب ابنة عمه
 النبي عم وطامعة في تزوجه أياها فلما خطبها النبي عم لزيد شق عليها
 وعلى والديها فنزل قوله تع وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله الآية
 فانقادوا كرها وطمعت زينب مع ذلك أن يتزوجها النبي بعد خلاصها من
 قيد ذلك النكاح فنشزت على زيد حتى أعيته فطلقها فتزوجها النبي بأمر
 من الله بيانا لذلك النسخ وعلى هذين القولين لا ذنب للنبي في هذه
 القصة وما يقال أنه أحبها حين رامها فمما يجب صيانة النبي عن مثله

وإن صح فمیل القلب غير مقدور ثم القايلون بمحبتته أياها منهم من
 قال لما أحبها حرمت على زوجها وهذا بطي والآ كان امره بامساکها امرأ
 بالرفق وكان وصفها بكونها زوجا له كذبا ومنهم من قال لم تحرم لكن
 وجب على الزوج تطليقها فالوا وفيه أي في ميل قلبه إليها وما تفرغ عليه
 ابتلاء للزوج بتطليقها لان النزول عن الزوجة طلبا لمرضاة الله أمر صعب
 لا ينقاد له إلا موقفاً وابتلاء للنبي بالمبالغة في حفظ النظر حذرا عن

الخيانة في الوحي بالاخفاء أو التعرض للطعن من الاعداء الرابع ما كان
لنبي أن يكون له اسرى الى قوله عذاب عظيم الجواب انه عتاب على
ترك الاولى الذي هو الاثخان فان التحريم أي تحريم الفداء مستفاد من
هذه الآية فقيل نزولها لا تحريم ومعنى قوله لولا كتاب من الله الخ انه
لولا سيق تحليل الغنائم لعدبتكم بسبب اخذكم هذا الفداء

الخامس عفا الله عنك لِمَ أَنْذَرْتَهُمْ والعفو انما يكون عن الذنوب الجواب

انه تلطف في الخطاب على طريقة قولك ارايت رحمتك الله وغفر لك ولا يمكن اجراؤه على ظاهره الذي هو انه تع عفا عنه ثم عاتبه ان هو بط واليه اشار بقوله وآلا فلا عتاب بعد العفو وعلى هذا فلا دلالة للعفو على الذنوب وان سلم ان هناك عتابا قلنا ذلك العتاب انما كان بتركه الاولى فيما يتعلق بالمصالح الدنيوية من تدبير الحروب فانه عم اذن جماعة تعلقوا بأعداء في التخلف عن غزوة تبوك وتاركوا الافضل في امور الحرب

قد يعاتب السادس ووضعنا عنك وزرك الذي انقض ظهره والوزر هو الذنب وانقاضه الظهر يدل على كبره الجواب ان الوزر المذكور محمول على ما كان قد اقترفها قبل النبوة او هو تركه الاولى والانقاض ح محمول على استعظامه اياه او نفول انه قد جاء بمعنى الثقل كقوله تع حتى تصعب الحرب اوزارها فجاز ان يكون ههنا مستعملا للثقل الذي كان عليه من الغم الشديد لاصرار قومه على انكاره والشرك بالله ولعدم استطاعته على تنفيذ امر الدين فلما اعلى الله شأنه وشدّ ازره فقد وضع عنه وزره وثقله ويقوى هذا التأويل قوله ورفعنا لك ذكرك وقوله ان مع العسر يسرا السابع قوله ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر وقوله واستغفر لذنبك وقوله لقد تاب الله على النبي ان لا وجود للتوبة الا مع الذنوب والجواب انه قيل النبوة وحمله على ما تقدم النبوة وما تأخر عنها لا دلالة للفظ عليه ان يجوز ان يصدر عنه قيل النبوة صغيرتان احديهما متقدمة على الاخرى او انه تركه الاولى وتسميته بالذنوب استعظام لصدوره عنه او نقول نسب اليه ذنب قومه فان رئيس القوم قد ينسب اليه ما فعله بعض أتباعه فالمعنى ليغفر لاجلك ما تقدم من ذنب امتك وما تأخر منه واستغفر لذنب امتك وتاب الله على امة النبي وأتباعه واما ما يقال من ان المصدر مضاف الى المفعول فالمعنى ذنب قومك اليك اي ما ارتكبه من الذنوب بالنسبة اليك كاتواع ابدانهم اباك فلا يخفى ضعفه فان ذلك

انما يتأتى في المصادر المتعدية والذنب ليس منها والاكتفاء بأدنى تعلّف
 في اضافة الذنب اليه عما لا يقبله ذوق سليم الثامن قوله عيس وتوتى أن
 جاءه الاعمى الجواب انه تركه الاولى عما يليق بخلفه العظيم ومثله يُعاتب
 على مثله التاسع قوله ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغدا والعشى
 الجواب النهى لا يدل على الوقوع لاحتمال أن يراد به التثبيت والاستمرار
 في الزمان الآتى على ما كان عليه في الماضي العاشر يا ايها النبي اتق الله
 يا ايها الرسول بلغ ما أنزل اليك للجواب ما مر من قصد التثبيت والاستمرار
 مع ان الامر والنهى من اقوى اسباب العصمة كما سنعرّفه فلا يدلان على
 صدور الذنب الحادى عشر لئن اشركت ليحبطن عملك للجواب الشرطية
 لا تقتضى تحقق الطرفين كما في قولك ان كان زهد حجرا كان جمادا
 او المراد الشرك الخفى وهو الالتفات الى الناس بل الى ما سوى الله فيكون
 من قبيل تركه الاولى او المراد بالخطاب غيره على سبيل التعريض ويؤيده
 انه قال ابن عباس رضى نزل القران على اياك اعنى فاسمعى يا جارة الثاني
 عشر فان كنت في شكك ما انزلنا اليك فاسأل الذين يقرؤن الكتاب من
 قبلك لقد جاءك الحَق من ربك فلا تكونن من الممتريين الجواب شرطية
 فلم يوصف عم بالشك بل فرض شكك كما نفرض الحال وأمر بالرجوع الى
 اهل الكتاب على ذلك التقدير والفايدة في الرجوع الى اهل الكتاب زيادة
 قوته وطمانينته او لمعرفة كيفية نبوة سائر الانبياء فيعرف انه اوتى مثل ما
 اوتى الانبياء السالفة وانت خبير بان هاتين الفائدتين انما تترتبان على
 الرجوع ابتداءً والمذكور في الاية هو الرجوع على تقدير الشك قال المص
 واعلم انا انما طولنا في مثل هذا ليعلم ان مسئلة نسيان الانبياء وسهوم
 في صدور الكبار عنهم ونعمد عم الصغار لا قاطع فيه نفيا كما نبه عليه

بقوله سابقا وانت تعلم ان دلالتها في محل النزاع وفي عصمتهم عن الكبيرة سهوا والصغيرة عمدا ليست بالقوية او اثباتا ان قد اجاب عن أدلة المثبتين ههنا مع قيام الاحتمال العقلي ان لو فرض نقيضه وهو الصدور عنهم لم يلزم منه مح لدائمه بلا شبهة وظهور المعجزة على يده لا دليل فيه على ذلك يعنى عدم الصدور وعلى هذا يجب ان يسرح ذلك الى بقعة الامكان ولا يجتراء على الانبياء باطلاق اللسان ، المقصد السادس في حقيقة العصمة آخر بيانها عن التصديق بوجودها لان المائبة الحقيقية تتوقف على الهلية وهي عندنا على ما يقتضيه اصلنا من استناد الاشياء كلها الى الفاعل المختار ابتداءً ان لا يخلق الله فيهم ذنبا وهي عند الحكماء بناء على ما ذهبوا اليه من القول بالايجاب واعتبار استعداد الفواهل ملكة تمنع عن الفاجور وتحصل هذه الصفة النفسانية ابتداءً بالعلم بمطالب المعاصى ومنافع الطاعات فانه الزاجر عن المعصية والداعى الى الطاعة وتتأكد وترسخ هذه الصفة فيهم بتتابع الوحي اليهم بالاوامر الداعية الى ما ينبغى والنواهي الزاجرة عما لا ينبغى والاعتراض على ما يصدر عنهم من الصغابير سهوا او عمدا عند من يجوز تعمدتها ومن ترك الاولى والافضل فان الصفات النفسانية تكون في ابتداء حصولها احوالا اى غير راسخة ثم تصير ملكات اى راسخة في محلها بالتدريب وقال قوم في اى العصمة تكون خاصية في نفس الشخص او في بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه وكذب اى هذا القول انه لو كان صدور الذنب كذلك اى متنع لما استحق المدح بذلك اى بترك الذنب ان لا مدح ولا ثواب بترك ما هو متنع لانه ليس مقدورا داخلا تحت الاختيار وايضا فالاجماع منعقد على انهم اى الانبياء مكلفون بترك الذنوب مثابون به ولو كان الذنب متنع عنهم لما كان الامر كذلك ان لا تكليف بترك المتنع ولا ثواب عليه لما عرفت انما وايضا فغوله قل انما انا بشر مثلكم يوحى

التي يدلّ على مماثلتهم لسائر الناس فيما يرجع الى المشيئة والامتياز بالوحي
 لا غير فلا يمتنع صدور الذنب اعنهم كما عن سائر البشر، المقصد
 السابع في عصمة الملائكة وقد اختلف فيها فللنابي وجهان الاول ما حكى
 الله عنهم من قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها وبسفك الدماء ونحن
 نسبح بحمدك ونقدس لك ولا يخفى ما فيه من وجوه المعصية وهي اربعة
 ان فيه غيبة لمن يجعل الله خليفة بذكر مثالبه وفيه ايضا العجب
 وتركية النفس بذكر منافعها وفيه ايضا انهم قالوا ما قالوه من نسبة
 الافساد والسفك رجما بالظن ان لا يليق بحكمة الله مع ارادته اعزاز بني
 آدم ان يطّلع اعداءهم على عيوبهم واتباع الظن في مثله غير جائز لقوله تع
 ولا تقف ما ليس لك به علم وفيه ايضا انكار على الله فيما يفعله وهو من
 اعظم المعاصي الوجه الثاني ابليس عاص بترك السجود حتى صار مطرودا
 ملعونا وهو من الملائكة بدليل استثنائه منهم في قوله فسجد الملائكة
 كلهم اجمعون الا ابليس وبدليل ان قوله تع وان قلنا للملائكة اسجدوا
 قد تناوله والا لما استحقّ الذمّ ولما قيل له ما منعك ان لا تسجد ان
 امرتك والجواب عن الوجه الاول انه اي قولهم اتجعل استفسار عن
 الحكمة الداعية الى خلفهم لا انكار على الله في خلقهم والغيبة اظهار
 مثالب المغتاب وذلك انما يتصور لمن لا بعلمه والله سبحانه عالم
 بجميع الاشياء ما ظهر منها وما بطن فلا غيبة هناك وكذلك التزكية
 اظهار مناقب النفس فلا تتصور بالنسبة الى الله سبحانه ولا رجم بالظن
 وقد علموا ذلك بتعليم الله ان قد يكون فيه حكمة لا نعرفها او بغيره
 صغراتهم ذلك من اللوح والجواب عن الوجه الثاني ان ابليس كان من
 الجن نوله تع كان من الجن ففسف عن امر ربه وصح الاستثناء وتناوله
 الامر للغلبة اي لمغليب الكثير على القليل في اطلاق الاسم كما عرف في

موضعه وكون طائفة من الملائكة مسئين بالجبن على ما قيل فلا يكون
ح كونه من الجبن منافيا لكونه من الملائكة خلاف الظاهر لان المتبادر من
لفظ الجبن ما لا يدخل تحت الملك مع ان ذكره اى ذكر كونه من الجبن
فى معرض التعليل لاستكباره وعصيانه كما يتبادر من نظم الاية بأباه اى
يأتى كونه من الملائكة لان طبيعة الملك لا تقتضى المعصية او يأتى كون
الجبن اسما لطائفة من الملائكة والمثبت الايات الدالة على عصمتهم نحو

قوله تع لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله يسبحون
الليل والنهار لا يفترون ان يعلم منه انهم لا يعصون والآ حصل الفتور فى
التسبيح وقوله يخافون ربهم من فوقهم اى فلا يعصونه ويفعلون ما

يؤمرون والجواب انما يتم ذلك الاستدلال بتلك الايات اذا ثبت عمومها
اعيانا وازمانا ومعاصى حتى يثبت بها ان جميعهم مبرون عن جميع
المعاصى فى جميع الازمنة ولا قاطع فيه اى فى هذا المباحث لا نفيا ولا
اثباتا بل ادلة طرفية ظنية وان الظن لا يعنى فى مثله من المسائل التى

بطلب فيها العلم واليقين عن الحقف شيئا ، المقصد الثامن فى تفصيل

الانبياء على الملائكة لا نزاع فى انهم افضل من الملائكة السفلية الارضية

انما النزاع فى الملائكة العلوية السماوية فقال اكثر اصحابنا الانبياء افضل
وعليه الشيعة واكثر اهل الملل وقالت المعتزلة وابو عبد الله الحلي مى

والقاضى ابو بكر منا الملائكة افضل وعليه الفلاسفة احتج اصحابنا

بوجوه اربعة الاولى قوله تع وان قلنا للملائكة اسجدوا لادم فقد أمروا

بالسجود له وأمر الادمى بالسجود للافضل هو السابق الى الفهم وعكسه

على خلاف الحكمة لان السجود اعظم انواع الخدمة واخذام الافضل

للمفضول مما لا تقبله العقول واذا كان ادم افضل منهم كان غيره من الانبياء

كذلك ان لا قابل بالفصل لا يقال السجود يقع على انحاء فاعلمه لم يكن

ساجود تعظيم له ان يجوز ان يكون ساجودهم لله وآدم كان كالقبيلة
لهم وعلى تقدير كونه لادم جاز ان يكون عرفهم في الساجود كونه قائما
مقام السلام في عرفنا فلا يكون غاية في التواضع والخدمة لان هذه قضية
عرفية يجوز اختلافها باختلاف الازمنة وايضا جاز ان يكون امرهم
بالساجود ابتلاء لهم ليتميز المطيع منهم عن العاصي فلا يدل على تفصيله
عليهم في شيء من هذه الاحتمالات لانا نقول قوله ارأيتك هذا الذي
كرمت علي وأنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين يدل على انه
اسجان تكرمه وتفصيل وينفى سائر الاحتمالات ان لم يتقدم هناك ما
يصرف اليه التكريم سوى الامر بالساجود الثاني قوله تع وعلم آدم الاسماء
كلها الى قوله سبحانه لا علم لنا الا ما علمتنا فانه يدل على ان ادم علم
الاسماء كلها ولم يعلموها والعالم افضل من غيره لان الاله سيقنت لذلك
ولقوله قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون الثالث ان
للشعر عوايق عن العبادة من شهوته وغضبه وحاجاته الشاغلة لاوقاته
وليس للملائكة شيء من ذلك ولا شك ان العبادة مع هذه العوايق
ادخل في الاخلاص واشق فيكون افضل لقوله عم افضل الاعمال احمرها
اي اشقها فيكون صاحبها اكثر ثوابا عليها الرابع الانسان ركب تركيبا
بين الملك الذي له عقل بلا شهوة والبهيمة التي لها شهوة بلا عقل
فيعقله له حظ من الملائكة وبطبيعته له حظ من البهيمة ثم ان من
غلب طبيعته عقله فهو شر من البهائم لقوله تع اولئك كالانعام بل هم
اضل وقوله ان شر الدواب عند الله الاله وذلك يقتضى بطريق قياس
احد الجانبين على الاخر ان يكون من غلب عقله طبيعته خيرا من
الملائكة احتج للحكم على تفصيل الملائكة بوجوه عقلية ونقلية اما العقلية

فسنة الأولى الملائكة أرواح مجردة عن علايق المادة وتوابعها فليس شيء
 من أوصافها بالقوة بل كمالاتها كلها بالفعل في مبداء الفطرة بخلاف
 السفليات أي النفوس الناطقة الانسانية فانها في مبداء فطرتها خالية عن
 كمالاتها وإنما يحصل لها منها ما يحصل على سبيل التدرج والانتقال
 من القوة إلى الفعل والتام أكمل من غيره الثاني الروحانيات متعلقة
 بالهبائل العلوية الشريفة المبرأة عن الفساد وهي الافلاك والكواكب
 المدبرة لما في عالمنا هذا باتصالاتها وأوضاعها والنفوس الانسانية
 متعلقة بالأجسام السفلية الكائنة الفاسدة ونسبة النفوس كنسبة الأجسام
 الثالث الروحانيات مبرأة عن الشهوة والغضب وهما المبداء للشروع
 والاخلاق الذميمة كلها الرابع الروحانيات نورانية لطيفة لا حجاب فيها
 عن تجلي الأنوار القدسية فهي أبدا مستغرقة في مشاهدة الأنوار الربانية
 والجسمانيات مركبة من المادة والصورة والمادة ظلمانية مانعة عن تلك
 المشاهدة المستمرة الخامس الروحانيات قوية على أفعال شاقة كالزلازل
 والسحاب فان الزلازل توجد بتحركاتها والسحاب يعرض ويهول
 بتصريفاتها والآثار العلوية تحدث بمعوناتها وقد نطق به الكتاب الكريم
 حيث قال فالمقسمات أمرا وقال فالمدبرات أمرا لا يلاحظها بذلك فتور
 لان قدرتهم على تغيير الأجسام وتقليب الأجرام وتحريكاتها ليست من
 جنس القوى المزاجية حتى يعرض لها كلال ولغوب بخلاف الجسمانيات
 السادس الروحانيات اعلم لاحاطتها بما كانت في الأعصر الأول وبما
 سيكون في الأزمنة الآتية وبالأمور الغائبة عنا في الحال وعلومهم كلية
 ان لا حواس لهم ترتسم فيها المثل الجزئية فعلية لانها مبادي للحوادث في
 عالم الكون والفساد فطرية أي حاصلة في ابتداء فطرتهم لكونها مجردة

بريئة من القوة آمنة من الغلط والجسمانيات بخلافه والجواب ان ذلك كله
 مبني على القواعد الفلسفية التي لا نسلّمها ولا نقول بها على ان النزاع من
 المتكلمين في الافضلية بمعنى كثرة الثواب فتدبرّ وأما الوجوه النقلية
 فسبعة^٥ الاول قوله تع قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب
 ولا اقول لكم اني ملك فانه كلام في معرض التواضع ونفي النعظم والترفع
 والنزول عن هذه الدرجات فكانه قال لا أُثبتُ لِنَفْسِي مرتبة فوق
 البشرية كاللهية والملكية بل ادعى لها ما ثبت لكثير من البشر وهو النبوة
 والجواب لا نم انه في معرض التواضع بل لما نزل ما قبل هذه الاية وهو قوله
والذين كذبوا بآياتنا يمسه العذاب بما كانوا بفسفون والمراد قريش
استحلوه بالعذاب تهكمًا به وتكذيبًا له فنزلت لا اقول لكم عندي
خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك بيانًا لانه ليس له انزال
العذاب من خزائن الله بفتحها ولا يعلم ابضا متى ينزل بهم العذاب منعا
ولا هو ملك فيقدر على انزال العذاب عليهم كما يحكى ان جبرائيل قلب
باحد جناحيه الموتفكات وهي بلاد قوم لوط فقد دلت الابنة على ان
الملك اقدر واقوى فابن حديث الافضلية التي هي اكثرية الثواب اتناى
قوله تع ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين ان يفهم
منه انه حرّضهما على الاكل من الشجرة لما منعا عنه بأن المقصود بالمنع
قصوركما عن درجة الملائكة فكلا منها ليحصل لكما ذلك انشرف
فقبلا منه وأقدا عليه والجواب انها رأيا الملائكة احسن صورة واعظم
خلفا واكمل قوة منهما فمتدهما مثل ذلك وخيل اليهما انه الكمال الحقيقي
والفصيحة المطلوبة الثالث قوله تع لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا
له ولا الملائكة المقربون وهو صريح في تفصيل الملائكة على المسيح

كما يقال لا انا اقدر على هذا ولا من هو فوقى في القوة ولا يقال من هو
 دوق وكما يقال لا يستدكف الوزير عن خدمة فلان ولا السلطان ولا
 يجوز ان يعكس الجواب ان النصرارى استعظموا المسيح لما رأوه قادرا على
 احياء الموتى ولكونه بلا اب فاخرجوه عن كونه عبدا لله وادعوا له الالهوية
 والملائكة فوفه فيهما فانه قادرون على ما لا يقدر عليه ولكونهم بلا اب
 ولا ام فاذا لم يستدكفوا عن العبودية ولم يصبر ذلك سببا لادعائهم
 الالهوية فالمسيح اولى بذلك وليس ذلك من الافضلية التى نحن بصددها
 فى بيى الرابع قوله تع ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته والمراد بكونهم
 عنده ليس القرب المكاني ان لا مكان له تع بل قرب الشرف والرتبة وايضا
 فاجعله اى جعل عدم استكبارهم عن عبادته دليلا على هذا الوجه وهو
 انهم اذا لم يستكبروا فغيرهم اولى ان لا يستكبروا فذلك دليل افضليتهم
 ان مع التساوى او المفضولية لا يحسن ذلك الاستدلال للجواب المعارضة
 بقوله تع فى حق البشر فى مقعد صدق عند مليك مقتدر فيظهر ح ان
 العندية تدل على الفضيلة دون الافضلية والمعارضة بقول الرسول حكاية عن
 الله انا عند المنكسرة قلوبهم وكم بين من يكون عند الله ومن يكون
 الله عنده كما يشهد به الدوق السليم واما الاستدلال بعدم الاستكبار
 فيكونهم اقوى واقدرا على الافعال لا يكونهم افضل الخامس ان الملائكة
 معاموا الانبياء قال تع علمه شديد القوى وقال نزل به الروح الامين على
 قلبك والمعلم افضل من المتعلم الجواب انهم المبلغون والمعلم هو الله
 واسناد التعليم اليهم من باب المجاز العقلي السادس الملائكة رسل الله الى
 الانبياء والرسول اقرب الى المرسل من المرسل اليه كالنبي بالنسبة الى امته
 فتكون الملائكة افضل للجواب ان كان ما ذكرتم قاعدة كلية فيجب ان

يكون واحد من آحاد الناس اذا ارسله ملك الى ملك افضل من الملك
 المرسل اليه وهو بط قطعاً السابع اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر
 الانبياء والمغضول لا يقدم على سبيل الاطراد للجواب ان ذلك التقديم
 المطرد انما هو بحسب ترتيب الوجود فان الملائكة مقدمون في الوجود
 فجعل الوجود اللفظي مطابقاً للوجود الحقيقي او بحسب ترتيب الايمان
 فان وجود الملائكة اخفى فالايمن به اقوى فيكون تقديم ذكرهم اولى،
 المقصد التاسع في كرامات الاولياء وانها جائزة عندنا خلافا لمن منع
 جواز الخوارق واقعة خلافا للاستاذ ابو اسحق الاسفرائني والخليمي منا
 وغير ابى الحسين من المعتزلة قال الامام الرازي في الاربعين المعتزلة ينكرون
 كرامات الاولياء ووافقهم الاستاذ ابو اسحق منا واكثر اصحابنا يثبتونها
 وبه قال ابو الحسين البصري من المعتزلة لنا اما جوازها فظ على اصولنا
 وهي ان وجود الممكنات مستند الى قدرته الشاملة لجميعها فلا يمتنع
 شيء منها على قدرته ولا يجب غرض في افعاله ولا شك ان الكرامة امر
 ممكن ان ليس يلزم من فرض وقوعها مع لذاته واما وقوعها فلقصة مريم
 حيث حبلت بلا ذكر ووجد الرزق عندها بلا سبب وتساقط عليها
 الرطب من النخلة اليابسة وجعل هذه الامور معجزات لذكرها او
 ارهاصا لعيسى ما لا يقدم عليه منصف وقصة آصف وهي احضاره عرش
 بلقيس من مسافة بعيدة في طرفه عين ولم يكن ذلك معجزة لسليمان
 عليه السلام ان لم يظهر على بده مقارنا لدعوى النبوة وقصة اصحاب الكهف
 وهي ان الله سبحانه ابقاهم ثلثمائة سنة وازيد نياما احياء بلا آفة ولم
 يكونوا انبياء اجماعاً وثى منها اى من هذه الامور الخارقة انه اذعته في
 تلك القصص لم يكن معجزاً لفقد شرطه كما اشرنا اليه وهو مفارقة
 الدعوى والتحدى احتج من لم يجوز الخوارق اصلاً بما مر بجوابه

ومن جوارها وانكر الكرامة احتجّ بانها لا تتميز عن المعجزة فلا تكون
 المعجزة ح دالة على النبوة وينسّد باب اثباتها والجواب انها تتميز بالتحدي
 مع ادعاء النبوة في المعجزة وعدمه اى عدم التحدي مع ذلك الاتهام
 في الكرامة • المرصد الثاني في المعاد وفيه مفاصد المقصد الاول في اعادة
 المعدوم فان المعاد الجسماني يتوقف عليها عند من يقول باعدام الاجسام
 دون من يقول بانّ فناءها عبارة عن تفريق اجزائها واختلاط بعضها
 ببعض كما يدقّ عليه قصة ابراهيم عليه السلام في احياء الطير وهي جائزة
 عندنا وعند مشايخ المعتزلة لكن عندهم المعدوم شيء فاذا عدم الموجود
 بقى ذاقه المخصوصة فأمكن لذلك ان يعاد وعندنا ينتفى بالكليّة مع
 امكان الاعادة خلافا للفلاسفة والتناسخية المنكرين للمعاد الجسماني وبعض
 الكرامية وابى الحسين البصرى ومحمود الخوارزمي من المعتزلة فان هؤلاء
 وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون اعادة المعدوم
 ويقولون اعادة الاجسام هي جمع اجزائها المتفرقة كما نبهنا عليه لنا في
 جواز الاعادة انه لا يمتنع وجوده الثاني لذاته ولا للوازمه والا لم يوجد
 ابتداء بل كان من قبيل الممتنع لان مقتضى ذات الشيء او لازمه لا
 يختلف بحسب الازمنة واذا لم يمتنع كذلك كان ممكنا بالنظر الى ذاته
 وهو المط فان قيل العود لكوته وجودا حاصلًا بعد طرّبان العدم اخص
 من الوجود المطلق ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص ولا من امتناع
 الاخص امتناع الاعم فجاز ان يمتنع وجوده بعد عدمه اما لذاته او لازمه
 ولا يمتنع وجوده مطلقا فلنا الوجود امر واحد في حد ذاته لا يختلف
 ذلك الواحد ابتداء واعادة بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الاضافة
 الى امر خارج عن ماهيته وهو الزمان وكذلك الایجاد امر واحد لا
 يختلف ابتداء واعادة الا بحسب تلك الاضافة فانّ يتلازمان اى
 الوجودان المبتداء والمعاد وكذا الایجادان امكانا ووجوبا وامتناعا لان

الاشياء المتوافقة في الماهية يجب اشتراكها في هذه الامور المستندة الى
ذواتها ولو جوزنا كون الشيء الواحد ممكنا في زمان كزمان الابداء
ممتنعا في زمان اخر كزمان الاعادة معللا اى ذلك الكون بان الوجود في
الزمان الثانى اخص من الوجود مطلقا او مغاير للوجود في الزمان الاول
بحسب الاضافة الى الزمان فلا يلزم من امتناع الوجود الثانى امتناع ما هو
اعمر منه او امتناع ذلك المغاير لجاز الانقلاب من الامتناع الذاتى الى
الوجوب الذاتى معللا بان الوجود في زمان اخص من الوجود المطلق
ومغاير للوجود في زمان اخر فجاز ان يكون ذلك الاخص ممتنعا والمطلق
او المغاير واجبا وفيه اى في النجوى الثانى اللازم للتجويز الاول مخالفة
لبديهة العقل للحكمة بان الشيء الواحد يستحيل ان يقتضى لذاته
عدمه في زمان ويقتضى وجوده لذاته في زمان اخر لان اقتضاء الذات من
حيث هـ لا يتصور انفكاكه عنها وفيه اغناء للحوادث من الحوادث
لجواز ان تكون ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها
حال كونها موجودة فلا حاجة بها الى صانع يحددها بل ذواتها كافية في
حدوثها وفيه سد لباب اثبات الصانع تع بالاستدلال عليه من مصنوعاته
لما عرفت من استغناء للوحدات ويمكن في اثبات جواز الاعادة ان يقال
الاعادة اهون من الابداء كما ورد في الكلام المجيد وله المثل الاعلى لانه
اى ذلك المعدوم استفاد بالوجود الاول الذى كان قد اتصف به ملكة
الاتصاف بالوجود فيقبل الوجود اسرع واثار باقتباس قوله تع وله المثل
الاعلى الى ان تلك الالهوية انما هى بالقياس الى القدرة الحادثة التى
يتفاوت مقدوراتها مقيسة اليها واما القدرة القديمة فجمع مقدوراتها
عندها على السوية لا يتصور هناك تفاوت بالاهونية وللصم سدسى
الضرورة تارة ويلتجى الى الاستدلال اخرى اما الضرورة فقالوا نتخلل
العدم بين الشيء ونفسه مع بالضرورة ان لا بد للتخلل من طرفين

متغابرين فيكون ح الوجود بعد العدم غير الوجود قبله حتى يتصور
 تتخلل العدم بينهما وعلى هذا فلا يكون المعاد هو المبتداء بعينه لأن
 كلا منهما موجود بوجود مغاير لوجود صاحبه فهما موجودان متغابران
 فلا يكون الوجود الأول بعينه معادا بعد عدمه والجواب انه لا معنى
 لتخلل العدم ههنا سوى انه كان موجودا زمانا ثم زال عنه ذلك الوجود
 في زمان آخر ثم اتصف به في زمان ثالث ومن هذا يتبين ان التخلل
 بحسب الحقيقة انما هو لزمان العدم بين زمانى الوجود الواحد واذا
 اعتبر نسبة هذا التخلل الى العدم مجازا كفاه اعتبار التغاير في الوجود
 الواحد بحسب زمانية على ان دعوى الضرورة في حكم خالفه جمهور

من العقلاء غير مسموعة واما الاستدلال فمن وجوه الاول انما يكون
المعاد معادا بعينه اذا أعيد بجميع عوارضه ومنها الوقت الذى كان فيه
 مبتداء فيلزم ان يعاد في وقته الاول وكل ما وقع في وقته الاول فهو مبتداء
فيكون ح مبتداء من حيث انه معاد هف للجواب انما اللازم في اعادة
الشيء بعينه اعادة عوارضه المشخصة والوقت ليس منها ضرورة ان
زبدا الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها بحسب الامر
الخارجى اى بحسب الامر المعتبر في وجوده في الخارج لا تفاوت ولا تغاير
في ذلك فلو كان الوقت من المشخصات المعتبرة في وجوده خارجا لكان
هو في كل وقت شخصا آخر وهو باطل قطعاً وما يقال اننا نعلم بالضرورة
ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل
هذا الزمان فامر وهمي والتغاير الذى يُحكّم به في هذه الصورة انما هو
بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج ويحكى انه وقع هذا البحث لابن
سينا مع احد تلامذته وكان ذلك التلميذ مصيراً على التغاير بحسب
الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة فقال ابن سينا له ان

كان الامر على ما تزعم فلا يلزمى للجواب لاني غير من كان يباحثك وانت
 ابضا غير من كان يباحثنى فبهت التلميذ وعاد الى الحق واعترف بعدم
 التغير في الواقع وبأن الوقت ليس من المشخصات ولئن سلمنا ان
 الوقت داخل في العوارض المشخصة وأنه اى المعدوم معاد بوقته الاول
 ولم قلتم ان الواقع في وقته الاول يكون مطلقا مبتداء حتى يلزم كونه
 متداء ومعادا معا وانما يكون كذلك ان لو لم يكن وقته ايضا معادا
 معه وبعبارة اخرى الواقع في وقته الاول انما يكون مبتداء اذا لم يكن
 مسبقا بحدوث آخر اما اذا كان مسبقا به فيكون معادا لا مبتداء
 الثاني لو امكن الاعادة وفرضنا اعادته بعينه والله قادر على ايجاد مثله مستأنفا
 بلا شبهة فلنفرصه ايضا موجودا مع ذلك المعاد وح لا يتميز المعاد عن
 المستأنف ويلزم الاثنيية بدون الامتياز بين ذينك الاثنين وهو ضروري
 البطلان للجواب منع عدم التمايز بين المعاد والمستأنف المذكورين
 بل يتمايزان بالهوية اى بالعوارض المشخصة مع الاتحاد في الماهية
 كما يتميز مبتداء عن مبتداء مع التماثل في الحقيقة وكل اثنين متماثلين
 متمايزان بالهوية سواء كانا مبتداعين او معادين او احدهما مبتداء
 والاخر معادا واى اختصاص لهذا الذى ذكره من الملح بالمبتداء والمعاد
 بل هو جاز في المبتداعين ايضا فلوصح لزم امتناع وجود المبتداء بعين
 ذلك الدليل فان قيل المراد بالمثل المستأنف ما لا يتميز عن المعاد
 بوجه من الوجوه قلنا امكان وجوده بهذا المعنى مم ان لا تعدد بلا تمايز
 على ان النقص بالمبتداء اذا فرض له مثل كذلك وارء الثالث الحكم
 الصحيح بان هذا الذى وجد الآن عين الاول يستدعى تمييزه حال العدم
 وأنه اى التمييز حال العدم صح لان النفى الصرف لا يتصور له تمييز واما
 الشرطية فلأن صحة ذلك للحكم تستدعى اتصاف ذلك المعدوم حال

عدمه بصحة العود ان لو لم يتصف بصحة العود لما امكن عوده فلا
 يصح ذلك للحكم عليه واتصافه بصحة العود يقتضى امتيازه والا لم يكن
ذلك الاتصاف اولى به من غيره الجواب على اصل المعتزلة وهو كون
 المعدوم شيئا اى امرا ثابتا متقدرا ظاهرا لان بطلان التالى ح مم وما ذكر
 فى بيانه مردود والجواب على اصلنا منع الشرطية لانا نمنع استدعاءه اى
 استدعاء ذلك للكم وصحته للتميز فى الخارج فان صحة العود صفة
 اعتبارية هى امكان الوجود بعد زواله فلا يكون الاتصاف بها مقتصبا
 للامتياز الخارجى بل التميز فى الخارج انما يحصل حال الاعادة اعنى زمن
 الوجود الثانى وهو اى التميز الحاصل للمعدوم حال عدمه واتصافه بصحة
 العود امر وهمى لا حقيقة له بحسب الخارج كالتميز الحاصل فى الممكنات
 التى لم توجد بعد فان قيل نحن ندعى لزوم هذا التميز فلنا فبطلانه
 مم ح لان مثل هذا التميز حاصل للمعدومات الصرفة كالممتنعات ، المقصد
 الثانى فى حشر الاجساد اجمع اهل الملل والشرايع عن آخرهم على جواره
 ووقوعه وانكرهما الفلاسفة اما للجواز فلان جمع الاجزاء على ما كانت عليه
 واعادة التاليف المخصوص فيها امر ممكن لذاته كما مر وذلك لان الاجزاء
 المتفرقة المختلطة بغيرها قابلة للجمع بلا ريبه وان فرض انها عدمت جاز
 اعادتها ثم جمعها واعادة ذلك التاليف فيها لما عرفت من جواز اعادة
 المعدوم والله سبحانه عالم بتلك الاجزاء وانها لاى بدن من الأبدان
 قادر على جمعها وتاليفها لما بيننا من عموم علمه تع لجميع المعلومات
 وقدرته على جميع الممكنات وصحة القبول من القابل والفعل من الفاعل
توجب الصحة اى صحة الوقوع وجواره قطعاً وذلك هو المظ وأما الوقوع
 فلان الصادق الذى علم صدقه بأدلة قاطعة اخبر عنه فى مواضع لا
 نخصى بعبارات لا تقبل التأويل حتى صار معلوما بالضرورة كونه من

الدين القويم والصراط المستقيم فمن اراد تأويلها بالامور الراجعة الى النفوس الناطقة فقط فقد كابر بانكار ما هو من ضرورات الدين

وكل ما اخبر به الصادق فهو حق احتج المنكر بوجهين الاول لو اكل

انسان انسانا بحيث صار المأكول اى بعضه جزءاً منه اى من الآكل فلو اعاد

الله ذينك الانسانين بعينهما فتلك الاجزاء التى كانت للمأكول ثم صارت

للاكل اما ان تعاد فيهما اى فى كل واحد منهما وهو محال استحالة ان

يكون جزء واحد بعينه فى آن واحد فى شخصين متباينين او تعاد فى

احدهما وحده فلا يكون الاخر معادا بعينه والمقدر خلافه ثبت انه لا

يمكن اعادة جميع الابدان باعيانها كما زعمتم الجواب ان المعاد انما هو

الاجزاء الاصلية وهى الباقية من اول العمر الى آخره لا جميع الاجزاء

على الاطلاق وهذه اى الاجزاء الاصلية التى كانت للانسان المأكول

فى الآكل فضل فانا نعلم ان الانسان باقى مدة عمره واجزاء الغذاء تتوارد

عليه وتزول عنه واذا كانت فضلا فيه لم يجب اعاتها فى الآكل بل فى المأكول

الثانى لو حشر فاما لا لغرض وهو عبث لا يتصور فى افعاله تع واما لغرض

اما عايد الى الله وهو منزّه عنه او الى العبد وهو اما الايلام وانه منتف

اجماعاً من العفلاء وببديهة العقل ايضا وذلك لقبحة وعدم ملائمتة

للحكمة الالهية والعناية الازلية واما الالذات وهو ايضا بط لان اللذة

الجسمانية لا حقيقة لها انما هو دفع الالم بالاستقرار وانه لو ترك على حاله

ولم يعد له يمكن له الم فهذا الغرض حاصل بدون الاعادة فلا فائدة

فيها واما الايلام اولا ليدفع ذلك الالم ثانيا فيلتد بعده فهو لا يصلح

غرضاً ان لا معنى له كان يمرض عبده ليدفعه عنه فيلتد به اى يعود الى

عدم المرض للجواب نختار انه لا لغرض وحكاية العبث والقبح العقلى قد

مَرَّ جَوَابُهُ وَلَا نَمَّ أَنْ الْغَرَضُ هُوَ أَمَّا الْإِيلَامُ أَوْ الْإِلْدَانُ وَلَعَلَّ فِيهِ غَرَضًا آخَرَ
لَا نَعْلَمُهُ سَلَّمْنَا أَنْ الْغَرَضُ مُنَحْضَرٌ فِيهِمَا لَكِنْ لَا نَمَّ أَنْ اللَّذَّةَ لِلْجِسْمَانِيَّةِ لَا
حَقِيقَةً لَهَا وَأَنَّهَا دَفَعُ الْإِلْمِ غَايَتُهُ أَنْ فِي دَفْعِ الْإِلْمِ لَذَّةٌ وَأَمَّا أَنَّهَا لَيْسَتْ
إِلَّا هِيَ أَيْ دَفْعُ الْإِلْمِ فَلَا دَلِيلَ عَلَيْهِ وَلَيْمَ لَا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ تِلْكَ اللَّذَّةُ
أَمْرًا آخَرَ يَحْصُلُ مَعَهُ أَيْ مَعَ دَفْعِ الْإِلْمِ تَارَةً وَدَوْنَهُ آخَرَى وَالِدَوْرَانُ وَجُودًا
وَعَدْمًا فِي بَعْضِ الصُّوْرِ لَا يَنَاقِي مَا ذَكَرْنَاهُ سَلَّمْنَا ذَلِكَ فِي اللَّذَاتِ الدُّنْيَوِيَّةِ
فَلَيْمَ قَلْتُمْ أَنْ اللَّذَاتِ الْجِسْمَانِيَّةِ الْآخَرَوِيَّةُ كَذَلِكَ أَيْ دَفْعُ الْإِلْمِ وَلَيْمَ لَا يَجُوزُ
أَنْ تَكُونَ اللَّذَاتِ الْآخَرَوِيَّةُ مُشَابِهَةً لِلدُّنْيَوِيَّةِ صُورَةً وَمُخَالَفَةً لَهَا حَقِيقَةً
فَيَكُونُ حَقِيقَةً هَذِهِ الدُّنْيَوِيَّةُ دَفْعُ الْإِلْمِ كَمَا ادَّعَيْتُمْ وَحَقِيقَةً تِلْكَ
الْآخَرَوِيَّةُ أَمْرًا آخَرَ وَجُودِيًّا وَلَا مَجَالَ لِلْوُجُودَانِ وَالِاسْتِقْرَاءُ فِيهَا أَيْ فِي
اللَّذَاتِ الْآخَرَوِيَّةِ حَتَّى يُدْرَكَ بِهِمَا حَقِيقَتُهُمَا كَمَا ادْرَكَتْ حَقِيقَةُ الدُّنْيَوِيَّةِ
بِهِمَا عَلَى رُءُوسِكُمْ تَذَنِيْبٌ هَلْ يُعْذِمُ اللَّهُ الْأَجْزَاءَ الْبَدَنِيَّةَ ثُمَّ يَعْبِدُهَا أَوْ
يُفَرِّقُهَا وَيَعْبُدُ فِيهَا التَّأَلِيفَ لِحَقِّ أَنَّهُ لَمْ يَثْبُتْ ذَلِكَ وَلَا جَزَمَ فِيهِ نَفْيًا وَلَا
إثْبَاتًا لِعَدَمِ الدَّلِيلِ عَلَى شَيْءٍ مِنَ الطَّرْفَيْنِ وَمَا يُحْتَجُّ بِهِ عَلَى الْإِعْدَامِ
مِنْ قَوْلِهِ تَع كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ضَعِيفٌ فِي الدَّلَالَةِ عَلَيْهِ فَإِنَّ التَّفْرِيقَ
هَلَاكَ كَالْإِعْدَامِ فَإِنَّ هَلَاكَ كُلِّ شَيْءٍ خُرُوجَهُ عَنْ صِفَاتِهِ الْمَطْلُوبَةِ مِنْهُ وَزَوَالُ
التَّأَلِيفِ الَّذِي بِهِ يَصْلُحُ الْأَجْزَاءُ لِأَفْعَالِهَا وَيَتِمُّ مَنَافِعُهَا وَالتَّفْرِيقُ بِالرَّفْعِ
عَطْفًا عَلَى زَوَالِ مَا يَجْرِي مِنْهُ مَا جَرَى التَّفْسِيرُ وَقَوْلُهُ كَذَلِكَ خَيْرٌ لِهَيْمَا أَيْ
زَوَالُ التَّأَلِيفِ وَالتَّفْرِيقُ خُرُوجُ الشَّيْءِ عَنْ صِفَاتِهِ الْمَطْلُوبَةِ مِنْهُ فَيَكُونُ
هَلَاكَ وَمِثْلُهُ يُسَمَّى قَنَاءً عَرَفْنَا فَلَا يَتِمُّ الْإِسْتِدْلَالُ بِقَوْلِهِ تَع كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَإِنَّ
هِيَ الْإِعْدَامَ أَيْضًا وَأَعْلَمُ أَنَّ الْأَقْوَالَ الْمُمْكِنَةَ فِي مَسْأَلِ الْمَعَادِ لَا تَزِيدُ عَلَى
خَمْسَةِ الْأَوَّلِ ثَبُوتِ الْمَعَادِ لِلْجِسْمَانِيِّ فَقَطْ وَهُوَ قَوْلُ الْمُتَكَلِّمِينَ النَّوَافِقِينَ
لِلنَّفْسِ النَّاطِقَةِ وَالثَّانِي ثَبُوتِ الْمَعَادِ الرُّوحَانِيِّ فَقَطْ وَهُوَ قَوْلُ الْفَلَسَافَةِ

الالهيين والثالثُ ثبوتهما معا وهو قول كثير من المحققين كالكليني والغزالي والراغب والى زيد الدبوسي ومَعَمَّر من قدماء المعتزلة وجمهور من متأخري الإمامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهي المكلف والمطيع والعاصي والمُتَاب والمُعاقب والبدن يجرى منها مجرى الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله تع حشر الخلائق خلق لكل واحد من الارواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا والرابعُ عدم ثبوت شيء منهما وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين والخامسُ التوقف في هذه الاقسام وهو المنقول عن جالينوس فانه قال لم يتبين لي ان النفس هل هي المزاج فتندم عند الموت فيستحيل اعاتها او هي جوهر باقٍ بعد فساد البنية فيمكن المعاد ح والمص قرر اولا مذهب القايلين بالمعاد للجسماني فقط ثم شرع في بيان مذهب القايلين بالمعاد الروحاني فقط بقوله المقصد الثالث في

حكاية مذهب للكفاء المنكرين لحشر الاجساد في امر المعاد الروحاني الذي هو عندهم عبارة عن مفارقة النفس عن بدنها واتصالها بالعالم العقلي الذي هو عالم المجردات وسعادتها وشقاوتها هناك بفضايلها التفسانية وزيالها قالوا النفس الناطقة لا تفيل الفناء اى العدم بعد وجودها وذلك لانها بسيطة لما مر في مباحث النفس وهي موجودة بالفعل فلو قبلت الفناء لكان للبسيط الذي هو النفس حال كونها موجودة فعلاً بالنسبة الى وجودها وقوة اى قابلية بالنسبة الى فنائها وفسادها وانه

مح لان حصول امرين متنافيين لا يكون الا في محلتين متغايرين وهو ينافي البساطة وتلخيصه ان الموجود بالفعل لا يكون هو بعينه متصفا بقابلية فناءه وفساده لان القابل يجب بقاؤه مع حصول المقبول ولا بقاء لذلك الموجود مع الفناء والفساد فبين وجود شيء بالفعل وقابلية فناءه مناشاة فلا يجتمعان في بسيط فلو اجتمعا في النفس الناطقة لكانت مركبة من جزئين يكون احدهما قابلا لفسادها بمنزلة المادة في الاجسام

فان قيل هي قبل حدوثها معدومة بالفعل وقابلة للوجود ولا يمكن اجتماعهما لمثل ما ذكرتموه ولم يلزم من ذلك تركبها قلنا لان المتصف بقابلية وجودها هو المادة البدنية الحاصلة عند حدوثها فلا حاجة الى اثبات مادة لجوهر النفس بخلاف ما نحن فيه فاذا لم تقبل الناطقة

الفناء كانت باقية بعد المفارقة ثم انها اما جاهلة جهلا مركبا واما عالمة

اما الجاهلة فتتألم بعد المفارقة ابدا كالكاثر عندنا وذلك لشعورها

بنقصانها نقصانا لا منقطع لها في زواله وانما لم تتألم قبل المفارقة لانها لما كانت مشغولة بالمحسوسات منغمسة في العلايق البدنية ولم تكن تعقلاتها صافية عن الشوايب العادية والظنون والاهام الكاذبة لم تتنبه لنقصانها وفوت كمالاتها بل ربما تخيلت اصداد الكمال كمالا وفرحت بعقايدها الباطلة واشتاققت الوصول الى معتقداتها واذا فارقت صفت تعقلاتها وشعرت بفوت كمالاتها وامتناع نبيلها وحصول نقصاناتها شعورا لا يبقى فيه التباس واما العالمة فاما ان تكون لها هيئات رديئة

اكتسبتها بملازمة البدن ومباشرة الرذائل المقتضاة للطبيعة وميلها الى

الشهوات او لا فان كانت تلك الهيئات حاصلة لها تألمت بها تألما عظيما واشتاققت الى مشتبهياتها التي ألقت بها اشتياق العاشق المهجور الذي لم يبق له رجاء الوصول ما دامت تلك الهيئات باقية فيها لكنها تنزل

عاقبة الامر بحسب شدة رسوخها فيها وضعفه لانها انما حصلت لها

للكون الى البدن وجرت بها اي جرت وكسبت تلك الهيئات للنفس محبتها

له اي للبدن وذلك مما ينسى بطول العهد به وبزول بالتدريج فينقطع

عقوبتها بها كالمؤمن الفاسق على رأينا وان لم تكن تلك الهيئات للنفس

بل كانت عالمة بريئة عن الهيئات الرديئة التذت بها اي بوجودان ذاتها

كذلك ابدا مبتهجة بإدراك كمالها باقيا سرمد كالمؤمن المتقى عندنا

وأما النفوس السانحة التي غلبت عليها سلامة الصدر وقلة الاهتمام بأمور الدنيا فلا عقوبة لها لعدم شعورها بالكمالات وانتفاء اشتياقها اليها كغير المكلفين عندنا هذا ما عليه جمهورهم وقال قوم منهم أى من الفلاسفة وهم أهل التناسخ إنما تبقى مجرّدة عن الأبدان النفوس الكاملة التي أخرجت قوتها إلى الفعل ولم يبق شيء من الكمالات الممكنة لها بالقوة فصارت ظاهرة عن جميع العلايق الجسمانية ووصلت إلى عالم القدس وأما النفوس الناقصة التي بقي شيء من كمالاتها بالقوة فأنها تتردد في الأبدان الانسانية وتنتقل من بدن إلى بدن آخر حتى تبلغ النهاية فيما هو كمالها من علومها وأخلاقها فح تبقى مجرّدة مطهّرة عن التعلّق بالأبدان ويسمى هذا الانتقال نسخاً وقيل ربما تنازلت إلى الأبدان الحيوانية فتنتقل من البدن الانساني إلى بدن حيواني يناسبه في الأوصاف كبدن الاسد للشجاع والارنب للجبان ويسمى مسخاً وقيل ربما تنازلت إلى الاجسام النباتية ويسمى رسخاً وقيل إلى الجمادية كالمعادن والبسايط ايضاً ويسمى فسخاً قالوا وهذه التنازلات المذكورة هي مراتب العقوبات واليها الاشارة بما ورد من الدركات الضيقة في جهنم هذا في المتنازلة وأما المتصاعدة من مرتبة إلى ما هو اكمل منها فقد تتخلص من الأبدان كلها لتصيرونها كاملة في جميع صفاتها كما مرّ وقد تتعلّق ببعض الاجرام السماوية لبقاء حاجتها إلى الاستكمال ولا يخفى ان ذلك كله رجم بالظن بناء على قدم النفوس وتجردّها وقد ابطالناهما قال الامام الرازي وأما الفايلون بالمعاد الروحاني والجسماني معا فقد ارادوا ان يجمعوا بين الحكمة والشريعة فقالوا دلّ العقل على ان سعادة الارواح بمعرفة الله تع ومحبتة وان سعادة الاجسام في ادراك الحسوسات والجمع بين هاتين السعادتين في هذه الحيوة غير ممكن لان الانسان مع استغراقه

في تجلّي انوار عالم الغيب لا يمكنه الالتفات الى شيء من اللدّات
الجسمانية ومع استغراقه في استيفاء هذه اللدّات لا يمكنه ان يلتفت الى
اللدّات الروحانية وانما تعدّر هذا للجمع لكون الارواح البشرية ضعيفة في
هذا العالم فاذا فارقت بالموت واستمدّت من عالم القدس والطهارة قويت
وكملت فاذا اعيدت الى الابدان مرّة ثانية كانت قوية قادرة على الجمع
بين الامرين ولا شبهة في ان هذه الحالة هي الغاية القصوى من مراتب
السعادات وأمّا المنكرون للمعاد مطلقا فهم الذين قالوا النفس هي المزاج
فاذا مات الانسان فقد عدمت النفس واعادة المعدوم عندهم محسوس وقال
ايضا مسألة المعاد مبنية على اركان اربعة وذلك ان الانسان هو العالم
الصغير وهذا العالم هو العالم الكبير والباحث عن كل منهما اما عن
تخريبه او تعميره بعد تخريبه فهذه مطالب اربعة الاول كيفية تخريب
العالم الصغير وهو بالموت والثاني انه تع كيف يعمره بعد ما خرّبه وهو
انه يعيده كما كان حيّا عاقلا يوصل اليه الثواب والعقاب والثالث انه
كيف يخرب هذا العالم الكبير ايخرّبه بتفريق الاجزاء او بالاعدام
والافناء والرابع انه كيف يعمره بعد تخريبه وهذا هو القول في شرح
احوال القيامة وبيان احوال الجنة والنار فهذا ضبط مباحث هذا الباب
والله اعلم بالصواب ، المقصد الرابع للجنة والنار هل هما مخلوقتان الآن
او لا ذهب اصحابنا وابو علي الجبائي وبشر بن المعتز وابو الحسين
البصري الى انهما مخلوقتان وانكره اكثر المعتزلة كعباد الصيمري وضرار بن
عمرو وابي هاشم وعبد الجبار وقالوا انهما تُخلّقان يوم الجزاء لنا وجهان
الاول قصة ادم وحواء واسكانهما للجنة واخراجهما عنها بالزلّة على ما نطق
به الكتاب واذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار ان لا قايل بالفصل الثاني
قوله تع في صفتها أُعدّت للمتقين أُعدّت للكافرين بلفظ الماضي وهو
صريح في وجودهما ومن تتبّع الاحاديث الصحيحة وجد فيها شيئا كثيرا
ما يدل على وجودهما دلالة ظاهرة وأمّا المنكرون فتمسك عبّاد في استحالة

كونهما مخلوقتين في وقتنا هذا بدليل العقل وأبو هاشم بدليل السمع
 إذ ليس عنده للعقل دلالة على ذلك قال عبيد لو وجدنا فامًا في عالم
 الافلاك او العناصر او في عالم آخر والاقسامُ الثلاثة باطلة أما الاول فلأن
 الافلاك لا تقبل الخرق والالتيام فلا يخالطها شيء من الكاينات الفاسدات
 وهما على الوجه الذي تثبتونه من قبيل ما يتكئون ويفسد وأما الثاني
 فلا أنه قول بالتناسخ لان النفوس ح تعلقت بابدان موجودة في العناصر
 بعد ان فارقت ابدانها فيها وانتم لا تقولون به وقد أبطل ايضا بدليله
 وأما الثالث فلأن الفلك بسيط وشكله الكرة ولو وجد عالم آخر لكان
 كرتيا ايضا فينفرض بينهما خلاصة سواء تباينا او تماشا وأنه مح وانتم
 خبير بان هذا دليل لمن ينكر وجودهما مطلقا لا لمن ينكر وجودهما في
 الحال فقط للجواب لا ثم امتناع الخرق على الافلاك وقد تكلمنا على
 مأخذه ولا ثم انه في عالم العناصر قول بالتناسخ وانما يكون كذلك لو
 قلنا باعادتها في ابدان آخر ولا ثم ان وجود عالم آخر مح وقد تكلمنا
 على ذلك فلا نعيده احتج ابو هاشم بوجهين الاول بقوله تع في وصف
 الجنة أكلها اى مأكولها دائم مع قوله كل شيء اى موجود هالك الا وجهه
فلو كانت الجنة مخلوقة وجب هلاك اكلها لاندراجها ح فيما حكم عليه
بالهلاك فلم يكن دائما وهو بط بالاية الاولى فتعين انها ليست مخلوقة
الان فكذا النار للجواب اكلها دائم بدلا اى كلما فنى منه شيء جىء
ببدله فان دوام اكل بعينه غير متصور لانه اذا أكل فقد فنى وذلك اى
دوام اكله على سبيل البديل لا ينافي هلاكه او نقول المراد بهلاك كل شيء
 انه هالك في حد ذاته لصعف الوجود الإمكانى فالتحقق بالهالك المعدوم
 او نقول انهما اى الجنة والنار تعدمان آنا بتفريق الأجزاء دون اعدامها

ثم تُعادان بجمعها وذلك كافٍ في هلاكهما فتكونان دايمتين ذاتا هالكيتين
صورة في آن الثاني قوله تع في وصف الجنة أيضا عرضها السموات والارض
ولا يتصور ذلك الا بعد فناء السموات والارض لامتناع تداخل الاجسام
الجواب المراد انها اى عرضها كعرض السموات والارض لامتناع أن يكون
عرضها عرضها بعينه لا حال البقاء ولا بعد الفناء ان يمتنع قيام عرض
واحد شخصي بمحلين موجودين معا او احدهما موجود والآخر معدوم
وللتصريح في آية اخرى بان عرضها كعرض السموات والارض فتحمل هذه
على تلك كما يقال ابو يوسف ابو حنيفة اى مثله ، المقصد الخامس في
فروع للمعتزلة على اصلهم في حكم الععل بحسن الافعال وفجها والايجاب
على الله والنظر ههنا في الثواب والعقاب لا في امور آخر اوجبوها عليه
أما الثواب فواجبه معتزلة البصرة لان التكاليف الشاقفة ليست الا لنفعنا
وهو بالثواب عليها بيانه انها اى تلك التكاليف إما لا لغرض وهو عبث
قبيح فيستحيل صدوره عنه تع وإما لغرض عايد الى الله وهو منزه عن
ذلك لتعاليه عن الانتفاع والتضرر او الى العباد إما في الدنيا وإنه اى
الاتيان بها مشقة بلا حظ دنيوي فان العبادة عناء وتعب وقطع للنفس
عن شهواتها وإما في الآخرة وذلك إما تعذيبه عليها وهو قبيح جدا او
نفعه وهو المطلوب للجواب منع وجوب الغرس وقد مر مرارا كثيرة وإما
العقاب ففيه بحثان الاول اوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب
الكبيرة اذا مات بلا توبة ولم يجوزوا أن يعفو الله عنه لوجهين الاول انه
تع اوعد بالعقاب على الكبائر واخبر به اى بالعقاب عليها فلو لم يعاقب
على الكبيرة وعفا لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره وإنه مح الجواب
غاينه وقوع العقاب فأين وجوبه الذي كلامنا فيه ان لا شبهة في ان عدم

الوجوب مع الوقوع لا يستلزم خلفا ولا كذبا لا يقال انه يستلزم جوازهما
 وهو ايضا مع لانا نقول استحالتها متنوعة كيف وهما من الممكنات التي
 يشملها قدرته مع الثاني انه اذا علم المذنب اى المرتكب للكبيرة انه لا
يعاقب على ذنبه بل يعفى عنه لم ينزجر عن الذنب بل كان ذلك تفريرا
له على ذنبه وعدم التوبة عنه وكان اغراء للغير عليه وانه قبيح مناف
لمقصود الدعوة الى الطاعات وترك المنهيات للجواب منع تضمنه اى تضمن
عدم وجوب العقاب للتقرير والاغراء ان شمول الوعيد وتعريض الكل للعقاب
وظن الوفاء بالوعيد فيه من الزجر والردع ما لا يخفى واحتمال العفو
عن البعض احتمالا مرجوحا لا ينال ذلك يعنى ان الوعيد عام يتناول
كل واحد من المذنبين بظاهرة الذى يقتضى ظن الوفاء به في حقه
فيحصل لكل منهم الظن بكونه معاقبا بذنبه وذلك كاف في زجر العاقل
عن استنقاره على ذنبه بعدم التوبة عنه وفي ردع غيره عن اقتراه واما توهم
العفو الناشى من عدم وجوب العقاب فاحتمال مرجوح لا يعارض ظن
العقاب المقتضى للانزجار فقد ظهر ان المذنب لا علم له بانه لا يعاقب
بل ولا يظن ذلك ظنا فلا تقرير ولا اغراء الباحث الثاني قالت المعتزلة
والخوارج صاحب الكبيرة اذا لم يتب عنها يخلّد في النار ولا يخرج
عنها ابدا وعمدتهم في اثبات ما ادعوه دليل عقلى هو ان الفاسق
يستحق العقاب بفسقه واستحقاق العقاب بل العقاب مصرة خالصة لا
يشوبها ما يخالفها دائمة لا تنقطع ابدا واستحقاق الثواب بل الثواب
منفعة خالصة عن الشوايب دائمة ولجمع بينهما اى بين استحقاقيهما
مع كما ان الجمع بينهما مع فاذا ثبت للفاسق استحقاق العقاب
وجب ان يزول عنه استحقاق الثواب فيكون عذابه مخلدا للجواب منع
الاستحقاق فان المطيع لا يستحق بطاعته ثوابا والعاصى لا يستحق

بمعصيته عقابا ان قد ثبت انه لا يجب لاحد على الله حَقٌّ وقد اجبنا
عن دليل وجوب العقاب آنفا ومنع قيد الدوام لا يقال اذا كانت المصرة
او المنفعة منقطعة لم تكن خالصة لانا نقول ذلك مم تجوز ان لا يخلق
الله تع في المثاب والمعاقب العلم بذلك الانقطاع فلا يحصل للاول حزن
ولا للثاني فرح على ان قيد الخلوص مما يتطرق اليه المنع ايضا وما بتمسك
به من انه لا بد من انفصالها عن مصار الدنيا ومنافعها ولا تنفصل الا
بالخلوص ضعيف ثم انا بعد تسليمنا لما ذكرتم من صفات الثواب
والعقاب نقول انه قد يتساقطان فان كلامكم مبني على الحابطة وح جاز
ان يتساقط الاستحقاقان معا وبدخل صاحب الكبيرة الجنة تفضلا كما
قال تع حكاية عن اهل الجنة الذي احلنا دار المقامة من فضله وما يقال
من انه يلزم ح التسوية بين الجزاء والتفضل مم تجوز ان باختلفا من
وجه آخر او نقول يترجح جانب الثواب على جانب العقاب لان السيئة
لا تُجزي الا بمثلها وللجنة تُجزي بعشر امثالها الى سبعمائة من الامثال
وبصاعف الله لمن يشاء اصعافا مضاعفة بغير حساب واسعادوا بعد اقامة
ذلك الدليل العقلي من النقلى بوجهين الاول آيات تُشعر بالخلود كقوله
تع من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها
خالدون وقوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا
فيها وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها قالوا
والخلود حقيقة في الدوام لقوله تع وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد مع انه
تع قد جعل لكثير منهم المكث الطويل فلو حمل الخلود على المكث
الطويل لم يصدق هذه الآية والجواب لا ثم ان من له حسنات من
الايمان والطاعات فقد احاطت به خطيئته بل من احاطت به خطيئته
لا يكون له حسنة اصلا ومن كان له حسنات كانت خطيئته في بعض

جوانبه لا مكيدة به ولا تم ان من اكتسب كبيرة فقد تعدى حدوده
بل تعدى بعض حدوده والمراد بالآية الثالثة من قتل مؤمنا لانه مؤمن ولا
يكون ذلك القاتل الا كافرا فالآيات المذكورة لا تتناول صاحب الكبيرة
سلمنا تناولها اياه لكن الخلود المذكور فيها هو المكث الطويل وما
ذكرتم من الاستدلال على انه حقيقة في الدوام معارض بما يقال في
الاستعمال الشائع حبس مخلد ووقف مخلد وخذ الله ملكه والمراد
طول المدّة بلا شبهة فالاولى ح ان يجعل حقيقة في المكث الطويل سواء
كان معه دوام او لا احترازا عن لزوم المجاز او الاشتراك والآية المذكورة
حملناها على الدوام الذي هو احد قسمي المكث الطويل لقريظة الحال
فلا يلزم مجاز لان خصوصية ذلك القسم مستفادة من خارج لا مقصودة
بنفس اللفظ الثاني من الوجهين قوله تع وان الفجار لفي جحيم يصلونها
يوم الدين وما هم عنها بغايبين ولو خرجوا عنها لكانوا غايبين عنها
للجواب عن هذه الآية وحدها ان لفظ الفجار لا يتناول الا من هو كامل
في فجوره وهو الكافر كما يدل عليه قوله اولئك هم الكفرة الفجرة وايضا
ظاهرها يقتضى كون الفجار في الجحيم في الحال ومعلوم انه ليس الامر
كذلك فوجب التأويل باستحقاق النار وعدم غيبتهم عن استحقاقها
لكن الله يخرجهم عنها برحمته مع اقصافهم بذلك الاستحقاق والجواب
عنها وما قبلها من الايات المذكورة في الوجه الاول المعارضة بالآيات
الدالة على الوعد بالثواب نحو قوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وقوله
وبجزي الذين احسنوا بالحسنى وقوله هل جراه الاحسان الا الاحسان
فقد ثبت لصاحب الكبيرة بايمانه وسائر ما يكون له من الحسنات
استحقاق الثواب وهو عندهم ينافى استحقاق العقاب فضلا عن كونه
مخلدا في العقوبة فلا تكون تلك الايات عامّة متناولة له وان سلمنا

عمومها آياه فيجب تخصيصها بالآيات الدالة على اختصاص العذاب
 بالكفار نحو قوله تع إنا قد أوحى اليها أن العذاب على من كذب وتولى
 وقوله إن للفرى اليوم والسوء على الكافرين وقوله كلمالقى فيها فوج إلى
 قوله فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء واعلم أن اختصاص العذاب مطلقا
 بالكفار مذهب مقاتل بن سليمان من المفسرين ومذهب المرجئة عملا
 بظاهر هذه الآيات لكتنا نخصصها بالعذاب المؤبد جمعاً بينها وبين
 الأدلة الدالة على وعيد الفساق ، المقصد السادس في تقرير مذهب
 أصحابنا في الثواب والعقاب وما يتعلق بهما وفيه مباحث الأول قالوا
 الثواب فضل من الله وعد به فيبقى به من غير وجوب لأن الخلف في
 الوعد نقص تعالى الله عنه وأما عدم الوجوب فلما مر مرارا وقالوا العقاب
 عدل من الله لأن الكل ملكه فله أن يتصرف فيه كما يشاء وله العفو عنه
 لأنه فضل ولا يعد الخلف في الوعيد نقصا بل بمدح به عند العقلاء
 المبحث الثاني اجمع المسلمون على أن الكفار مخلدون في النار أبدا لا
 ينقطع عذابهم سواء بالغوا في الاجتهاد والنظر في معجزة الانبياء ولم
 يهتدوا أو علموا نبوتهم وعاندوا أو تكاسلوا وانكروا أي تخليدهم في
 النار طائفة خارجة عن الأمة الاسلامية لوجوه الأول أن القوة الجسمية
 كما تقدم متناهية في العدة والمدة فلا بد من فناؤها وإذا فنيت قوة
 الحيوة وما يتبعها من الحس والحركة لم يبق احساس فلا يتصور عذاب
 وهذه الشبهة بعينها جارية في انقطاع نعيم أهل الجنة للجواب منع تناهيها
 وقد مر فساد ما يتمسك به في اثبات ذلك التناهي الثاني من تلك الوجوه
 دوام الاحراق مع بقاء الحيوة خروج عن قضية العقل الجواب هذا بناء
 على اعتبار شرط البنية واعتدال المزاج في الحيوة ونحن لا نقول به بل هي

اى للحيوة بخلق الله تع وقد يخلقها دائما ابدا او يخلق في لحي قوة
 لا يخرّب معها بنبيته بالنار مع كونه متأديا بها كما خلقها في السمندر
 مع عدم التأدي بها وهو حيوان مأويه النار الثالث منها النار يجب
 افناؤها الرطوبة بالتجربة قليلا قليلا فينتهي الحال بالأخرة الى عدمها
 لكونها متناهية وح تتفتت الاجزاء التي كانت متماسكة بتلك الرطوبة
 فلا تبقى للحيوة فلا يدوم العقاب للجواب فناء الرطوبة بالنار غير واجب
 عندنا بل هو بافناء الله تع اياها بقدرته وقد لا يفنيها او يفنيها ويخلق
 بدلها مثلها فلا تتفتت الاجزاء بل تدوم للحيوة قال الجاحظ وعبد الله
 ابن الحسن العنبري هذا الذي ذكرناه من دوام العذاب انما هو في حق
 الكافر المعاند والمقصر وأما المبالغ في اجتهاده اذا لم يهتد للاسلام ولم
 يلح له دلائل الحق فمعدور وعذابه منقطع وكيف يكلف مثل هذا
 الشخص بما ليس في وسعه من تصديق النبي وكيف يعذب بما لم
 يقع فيه تقصير من قبله واعلم ان الكتاب والسنة والاجماع المنعقد قبل
 ظهور المخالفين يبطل ذلك بل نقول وهو مخالف لما علم من الدين
 ضرورة ان يعلم قطعا ان كفار عهد الرسول الذين قتلوا وحكم بخلودهم
 في النار لم يكونوا عن آخرهم معاندين بل فيهم من يعتقد الكفر بعد
 بذل الجهود وفيهم من يبقى على الشك بعد افراغ الوسع لكن ختم الله
 على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للاسلام فلم يهتدوا الى حقيقته ولم ينقل
 عن احد قبل المخالفين هذا الفرق الذي ذكره الجاحظ والعنبري
 المبحث الثالث غير الكفار من العصاة ومرتكبي الكبائر لا يخلد في النار
 لقوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا شك ان مرتكب الكبيرة قد عمل

خيرا هو ايمانه فاما ان يكون ذلك اى رويته للاخير قبل دخول النار ثم
 يدخل النار وهو بط بالاجماع او بعد خروجه عنها وفيه المط وهو
 خروجه عن النار وعدم خلوده فيها ، المقصد السابع في الاحباط بتى
 المعتزلة على استحقاق العقاب ومنافاته للثواب واستحقاقه احباط
 اطاعات بالمعاصى ثم اختلفوا فقال جمهور المعتزلة والخوارج ايضا بمعصية
 اى بكبيرة واحدة تحبط جميع الطاعات حتى ان من عبد الله طول
 عمره ثم شرب جرعة خمر فهو كمن لم يعبده ابدا ولا يخفى فساده
 لانه الغاء للطاعات بالكفيرة ومناف للعمومات الدالة على ثواب الايمان
 والعمل الصالح قال الامدى اذا اجتمع في المؤمن طاعات وزلات فاجماع
 اهل الحنف من الاشاعرة وغيرهم على انه لا يجب على الله ثوابه ولا عقابه فان
 اثابه فيفضله وان عاقبه فبعده بل له اثابة المعاصى وعقاب المطيع ايضا
 وذهب المرجئة الى ان الايمان ببحيط الزلات فلا عقاب على زلة مع الايمان
 كما لا ثواب لطاعة مع الكفر وقالت المعتزلة ان كبيرة واحدة تحبط
 ثواب جميع الطاعات وان زادت على زلته وذهب الجبائى وابنه الى رعاية
 الكثرة في المحبط وزعموا ان من زادت طاعاته على زلته احبطت عقاب
 زلته وكفرتها ومن زادت زلته على طاعاته احبطت ثواب طاعاته ثم
 اختلفوا فقال الجبائى اذا زادت الطاعات احبطت الزلات بأسرها من غير
 ان ينقص من ثواب الطاعات شىء واذا زادت الزلات احبطت الطاعات
 برمتها من غير ان ينقص من عقاب الزلات شىء وقال الامام الرازى مذهب
 الجبائى ان الطارى من الطاعات او المعصية يبقى بحاله وبسقط من
 السابق بقدره ومذهب ابنه انه يقابل اجزاء الثواب باجزاء العقاب
 فيسقط المتساويان ويبقى الزايد وعلى هذا يحتمل قوله وقال الجبائى
 يحبط من الطاعات اى السابقة بقدر المعاصى الطارية من غير ان ينقص
 من المعاصى شىء اصلا فان بقى له من تلك الطاعات زائد على قدر
 المعاصى انيب به والا فلا ولا يخفى انه تحكّم وليس ابطال الطاعات

بالمعاصي اى ابطال قدر من الطاعات السابقة بما يساويه من المعاصي
الطارئة أولى من العكس لانه ابطال احد المتساويين بالآخر بدل العكس
ههنا اولي لما مر من ان الحسنه تُجزي بعشر امثالها والسبب لا تجزي
الا بمثلها وقال ابو هاشم بل يوازن بين طاعته ومعاصيه فأيهما رجح
احبط الآخر وينحبط من الراجح ايضا ما يساوي مقدار المرجوح
ويبقى الزايد فيكون الراجح قد احبط المرجوح على هذا الوجه
الذي لا يستلزم ترجيح احد المتساويين على الآخر ولما ابطالنا الاصل
الذي هو استحقاق العقاب والثواب بالمعصية والطاعة بطل الفرع المبنى
عليه وهو الاحباط مطلقا سواء كان بطريق الموازنة او غيرها ثم نقول لهم
اى للبهشمية كل واحد من الاستحقاقين المتساويين لو ابطال الآخر فاما
معا فيكون الشيء موجودا حال كونه معدوما لان وجود كل منهما
يقارن عدم الآخر فيلزم عدمهما معا حال وجودهما معا او لا معا بل
يتقدم احدهما فيبطل الآخر ثم يكر الآخر عليه فيغلبه وانه بط لانه
كان فاصرا عن الغلبة قبل حتى صار مغلوبا فكيف لا يكون قاصرا عنها
اذا صار مغلوبا وقد يجاب بأن كل واحد من العاملين يؤثر في الاستحقاق
الناتج من الآخر حتى يبقى من احد الاستحقاقين بقية بحسب رجحانه
فليس الكاسر والمنكسر واحدا كما لم يتحددا في المزاج ايضا تذييب قد
اتفق المعتزلة اى الجبائيان وأتباعهما على انه لا يتساوى الثواب والعقاب
اى لا يتساوى الطاعات والزلات والّا تساقطا ان لا يجوز بقاؤهما معا لما
مر من التنافي بين الثواب والعقاب وبين استحقاقيهما ايضا ولا يجوز
اسقاط احدهما بالآخر لتساويهما فرضا واذا تساقطا معا فلا يكون ثمة
ثواب ولا عقاب وانه مع فعند الجبائى عقلا لان ابطال كل منهما للاخر
أما معا او على التعاقب وكلاهما مع لما عرفت وعند ابي هاشم ان العقل

لا يدل على امتناع التساوى إذ ما من مرتبة من مراتب الطاعات الا ويجوز العقل بلوغ المعاصى اليها وبالعكس ولا استحالة من جهة العقل في تساقطهما ايضا لان كل واحد من العاملين يؤثر في استحقاق الاخر كما مرّ انما استحالاته للاجماع على ان لا خروج للمكلف عنهما بل كل مكلف اما من اهل الجنة او النار ولا بد له من الخلود في احديهما ولا يتصور وقوع احد الخلوديين مع التساوى في الموجب وانما فسّرنا المعتزلة بالجباةيين واتباعهما لما سلف من ان جمهورهم ذهبوا الى احباط جميع الطاعات بمعصية واحدة وح فاحباط المعصية للطاعة المساوية لها يكون عندهم اولى والجواب لم لا يجوز على تقدير تساوى الطاعات والمعاصى

ان يثاب لما مرّ من ان جانب الثواب ارجح فان الحسنه تجزى بعشر امثالها والسببه لا تجزى الا بمثلها وايضا على تقدير التساوى والتساقط معا لا يلزم خلو المكلف عن الثواب والعقاب لجواز التفصل بالثواب عندنا ويجوز ايضا ان لا يثاب ولا يعاقب ولا يكون من اهل الجنة ولا النار بل يكون اى من استوت طاعاته ومعاصيه من اهل الاعراف كما ورد به الحديث الصحيح وباجوز ايضا ان يجمع له بين الثواب والعقاب كما يرى احدنا بدوم له غمه من جهة وفرحه من جهة اخرى وبدوم له آله ولدته كذلك لا يخلص له احدهما في حياته الدنيا ولا ثم ان الخلوص معتبر في حقيقة الثواب والعقاب ، المقصد الثامن في ان الله يعفو عن الكبائر الاجماع منعقد على انه تع عفو وان عفو ليس في حق الكافر بل في حق المؤمنين فعالت المعتزلة هو عفو عن الصغائر قبل التوبة وعن الكبائر بعدها وقالت المرجئة عفو عن الصغائر والكبائر مطلقا لما عرفت من مذهبهم وذهب جمهور اصحابنا الى انه يعفو عن بعض الكبائر مطلقا وبعذب ببعضها الا انه لا علم لنا الآن بشيء من هذين البعصين بعينه وقال كثير منهم لا نقطع بعفو عن الكبائر بلا توبة بل نجوره لنا على ما

اختاره جمهورنا وجهان الاول ان العفو من لا يعذب على الذنب مع استحقاقه اى استحقاق العذاب ولا يقولون يعنى المعتزلة به اى بذلك الاستحقاق فى غير صورة النزاع ان لا استحقاق بالصغائر اصلا ولا بالكبائر بعد التوبة فلم يبق الا الكبائر قبلها فهو عفو عنها كما ذهبنا اليه الثانى

الايات الدالة عليه اى على العفو عن الكبيرة قبل التوبة نحو قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فان ما عدا الشرك داخل فيه ولا يمكن التقييد بالتوبة لان الكفر مغفور معها فيلزم تساوى ما نُفى عنه الغفران وما أُكِّبت له وذلك مما لا يليق بكلام عاقل فضلا عن كلام الله تع وقوله ان الله يغفر الذنوب جميعا فانه عام لكل فلا يخرج عنه الا ما أُجْمع عليه وقوله ان الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم والتقريب ما ذكرناه

انفا الى غير ذلك من الايات الكثيرة ، المقصد التاسع فى شفاعة محمد صلى الله عليه وعلى اله وسلم اُجْمع الامة على ثبوت اصل الشفاعة المقبولة له عليه السلام ولكن هى عندنا لاهل الكبائر من الامة فى اسقاط العقاب عنهم لقوله عم شفاعتى لاهل الكبائر من امتى فانه حديث صحيح

ولقوله تع واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات اى ولذنب المؤمنين لدلالة القرينة السابقة وهى ذكر الذنب وسيأتىك فى بيان حقيقة الايمان ان مرتكب الكبيرة مؤمن وطلب المغفرة لذنب المؤمن شفاعة له فى اسقاط عقابه عنه وقالت المعتزلة انما هى لزيادة الثواب لا لدرء العقاب لقوله تع واتقوا يوما لا تقضى نفس عن نفس شيئا ولا تنفعها شفاعة وهو عام فى شفاعة النبى وغيره للجواب انه لا عموم له فى الاعيان لان الضمير لغوم معينين هم اليهود فلا يلزم ان لا تنفع الشفاعة غيرهم ولا عموم له فى الازمان ايضا لانه لوقت مخصوص هو اليوم المذكور فيه فلا يلزم عدم نفعها فى غير ذلك الوقت وفيه بحث لان الضمير فى قوله ولا تنفعها راجع الى النفس الثانية وهى نكرة فى سياق النفى فتكون عامة وان كانت

واردة على سبب خاص والامام الرازي بعد ما اورد شبهات المعتزلة في اثبات
 ما ادعوه قال وللجواب عنها اجمالا ان يقال دلایلكم في نفی الشفاعة لا بد
 ان تكون عامّة في الانتخاص والاوقات ودلائلنا في اثباتها لا بد ان تكون
 خاصة فيهما لا تآ لا تُثبِت الشفاعة في حق كل شخص ولا في جميع
 الاوقات والخاصّ مقدّم على العامّ فالترجيح معنا واما الاجوبة المعصلة
 فمذكورة في التفسير الكبير ، المقصد العاشر في التوبة وفيه بحثان الاول
 في حقيقتها وهي في اللغة الرجوع قال تع ثم تاب عليهم ليتوبوا اي رجع
 عليهم بالتفضل والانعام ليرجعوا الى الطاعة والانقياد وفي الشرع الندم على
 معصية من حيث هي معصية مع عزم أن لا يعود اليها اذا قدر عليها فقولنا
 الندم لما سيأتي من الحديث وقولنا على معصية لان الندم على فعل لا
 يكون معصية بل مباحا او طاعة لا يسمى توبة وقولنا من حيث هي
 معصية لان من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداق وتزق العقل
 اي خفته وطيشه والاخلال بالمال والعرض لم يكن تايبا شرعا وقولنا
 مع عزم ان لا يعود اليها زيادة تقرير لما ذكر اولا وذلك لان النادم على
 الامر لا يكون الا كذلك ولذلك ورد في الحديث الندم التوبة واعترض
 عليه بأن النادم على فعل في الماضي قد يريده في الحال او الاستقبال
 فهذا القيد احتراز عنه وما ورد في الحديث محمول على الندم الكامل
 وهو ان يكون معه العزم على عدم العود ابدا ورد بان الندم على
 المعصية من حيث هي معصية يستلزم ذلك العزم كما لا يخفى وقولنا
 اذا قدر لان من سلب القدرة على التزنا وانقطع طمعه عن عود القدرة
 اليه اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه وفيه بحث لان قوله اذا
 قدر ظرف لترك الفعل المستفاد من قوله لا يعود وانما قيد به لان العزم
 على ترك الفعل في وقت انما يتصور ممن قدر على ذلك الفعل وتركه في
 ذلك الوقت فغايدة هذا القيد ان العزم على التزك ليس مطلقا حتى لا

يُتصوّر ممن سلب قدرته وانقطع طمعه بل هو مقيد بكونه على تقدير
فرض القدرة وثبوتها فيتصوّر ذلك العزم من المسلوب ايضا ويؤتد ما
قرناه قول الآمدى حيث قال وانما قلنا عند كونه اعلا لفعله في المستقبل
احترازا عما اذا زنى ثم جبّ او كان مُشرفا على الموت فانّ العزم على تركه
الفعل في المستقبل غير متصوّر منه لعدم تصوّر الفعل منه ومع ذلك فانه
اذا ندم على ما فعل صحت توبته باجماع السلف وقال ابو هاشم الزاني
اذا جبّ لا يصحّ توبته لانه عاجز عنه وهو بط بما اذا تاب عن الزنا
وغيره وهو في مرض مُخيف فانّ توبته صحيحة بالاجماع وان كان جارما
بعجزه عن الفعل في المستقبل هذه عبارته وايضا فقول المصنف لم يكن
ذلك توبة منه يدلّ على انه مختار الكل او الاكثر فينافيه ما صرح به من
انّ توبة المجبوب صحيحة عند غير ابي هاشم فتدبرّ البحتُ الثاني في
احكامها الاول الزاني المجبوب اى الذى زنى ثم جبّ اذا ندم على الزنا
وعزم ان لا يعود اليه على تقدير القدرة فهل يكون ذلك توبة منه منعه ابو
هاشم فزعم انه لا يتحقق منه حقيقة العزم على عدم انفعال في المستقبل
ان لا قدرة له على الفعل فيه وقال به الآخرون بناء على انه يكفى لتلك
للحقيقة تقدير القدرة والمأخذ في هذين القولين واضح كما ذكرناه الثاني
من تلك الاحكام ان قلنا لا يقبل ندمُ المجبوب فمن تاب عن معصية
مرض مُخيف فهل يقبل ذلك منه لوجود التوبة منه ام لا يقبل لانه ليس
باختياره بل باجاء الخوف اليه فيكون كالايمن عند اليأس وظهور ما
يلجئه اليه فانه غير مقبول اجماعا والترديد الذى ذكره المحص في توبة
المرض المخيف مناف لما نقله الآمدى من الاجماع على القبول كما مرّ
الثالث منها شرطُ المعتزلة فيها اى في التوبة امورا ثلاثة اولها رد المظالم
فانهم قالوا شرطُ صحة التوبة عن مظلمة الخروج عن تلك المظلمة وثانيها
ان لا يعاود ذلك الذنب الذى تاب عنه اى ذنب كان وثالثها ان

يستدبم الندم على الذنب المتوب عنه في جميع الاوقات وهي عندنا غير
واجبة فيها اى في صحة التوبة أما رد المظالم والخروج عنها برد المال او
الاستبراء عنه او الاعتذار الى المغتاب واسترضائه ان بلغه الغيبة ونحو ذلك

فواجب برأسه لا مدخل له في الندم على ذنب آخر قال الآمدى اذا اتى
بمظلمة كالقتل والضرب مثلا فقد وجب عليه امران التوبة والخروج عن
المظلمة وهو تسليم نفسه مع الامكان ليقتص منه ومن اتى باحد الواجبين
لم يكن صالحة ما اتى به متوقفة على الاتيان بالواجب الآخر كما لو وجب
عليه صلواتان فأتى باحديهما دون الاخرى وأما ان لا يعاون اصلا الى ما

تاب عنه فلان الشخص قد يندم على الامر زمانا ثم يبدو له والله بمقلب
القلوب من حال الى حال قال الآمدى التوبة مأمور بها فتكون عبادة
وليس من شرط صحة العبادة المأتى بها في وقت عدم المعصية في وقت
آخر بل غايته انه اذا ارتكب ذلك الذنب مرة ثانية وجب عليه توبة
اخرى عنه وأما استدামته للندم في جميع الازمنة فلان الندم اذا لم
يصدر عنه ما ينافى ندمه كان ذلك الندم في حكم الباقي لان الشارع

اقام الحكمى اى الامر الثابت حكما مقام ما هو حاصل بالفعل كما في
الايمان فان النائم مؤمن بالاتفاق ولما في التكليف بها اى باستدامة

الندم من الخرج المنفى عن الدين قال الآمدى يلزم من ذلك اختلال
الصلوات وباقي العبادات وأن لا يكون بتقدير عدم استدامة الندم
وتذكرة تايبا وأن يجب عليه اعادة التوبة وهو خلاف الاجماع قال
ومهما صححت التوبة ثم تذكر الذنب لم يجب عليه تجديد التوبة
خلافنا لبعض العلماء وذلك لا نعلم بالضرورة ان الصحابة ومن اسلم
بعد كفره كانوا يتذكرون ما كانوا عليه في الجاهلية من الكفر ولا يجددون
الاسلام ولا يأمرؤن به فكذلك الحال في كل ذنب وقعت التوبة عنه الرابع
من احكام التوبة لهم في التوبة الموقته مثل ان لا يُذنب سنة وفي

التوبة المفصلة نحو أن يتوب عن الزنا دون شرب الخمر خلاف مبني على

أن الندم إذا كان لكونه ذنباً عمّ الاوقات والذنوب جميعاً إذ لا يجب
عمومه لهما فذهب بعضهم الى انه يجب العموم لانه اذا ندم على ذنب
في وقت ولم يندم على ذنب اخر او في وقت اخر ظهر انه لم يندم عليه
لقبحه والّا ندم على قبايحه كلها لاشتراكها في العلة المقتضية للندم
وندم ايضا في جميع الاوقات فاذا لم يكن ندمه لقبحه لم يكن توبة
وذهب اخرون منهم الى انه لا يجب ذلك العموم كما في الواجبات فانه
قد يأتي المأمور ببعضها دون بعض وفي بعض الاوقات دون بعضها ويكون
المأتى به صحيحاً في نفسه بلا توقف على غيره مع أن العلة المقتضية
للاتيان بالواجب هي كون الفعل حسناً واجباً فان قيل مراتب الحسن
مختلفة في الافعال ويتفاوت ايضا اقتضاؤها بحسب الاوقات قلنا مراتب
القبح ايضا كذلك والاشاعرة وافقوا هؤلاء في صحة التوبتين للحامس
انهم اوجبوا قبول التوبة على الله بناء على اصلهم الفاسد فقالوا التوبة
حسنة ومن اتى بالحسنة وجب مجازاته عليها وقد عرفت بطلانه وأما
قوله تع وهو الذي يقبل التوبة عن عباده فلا يدل على الوجوب بل على
انه الذي يتولى ذلك وبتقبله وليس لاحد سواه ذلك السادس اختلف
في كون التوبة طاعة قال الامدى الظاهر ان التوبة طاعة واجبة فيثاب
عليها لانها مأمور بها قال الله توبوا الى الله جميعاً ايها المؤمنون والامر
ظاهر في الوحوب لكنه غير قاطع لجواز ان يكون رخصة وايذاًنا بقبولها
ودفعاً للقنوط كقوله تع لا تغنطوا من رحمة الله لا تياسوا من روح الله ان
الله يغفر الذنوب جميعاً المعصد الحادي عشر في احياء الموتى في
قصورهم ومسئلة منكر ونكبر لهم وعذاب الفير للكافر والفاسق كلها حق
عندنا واتعف عليه سلف الامة قبل ظهور الخلف وانفق عليه الاكثر
بعده اي بعد الخلف وظهوره وانكراهه مطلقاً ضرار بن عمرو وبشر المريسي

وأكثر المتأخرين من المعتزلة وانكر الجبائي وابنه والبليخي تسمية
 الملكين منكرًا ونكيرًا وقالوا إنما المنكر ما يصدر من الكافر عند تلجأجه
 إذا سئل والنكير إنما هو تقريع الملكين له لنا في اثبات ما هو حق عندنا
 وجهان الأول قوله تع النار يُعرضون عليها غدواً وعشيًا ويومَ تقوم الساعة
 أدخلوا آل فرعون أشدَّ العذاب عطف في هذه الآية عذاب يوم القيامة عليه
 أي على العذاب الذي هو عرض النار صباحًا ومساءً فُعلم أنه غيره ولا شبهة
 في كونه قبل الانشار من القبور كما يدل عليه نظم الآية بصريحه وما هو
 كذلك ليس غير عذاب القبر اتفاقاً لان الآية وردت في حق الموقى فهو
 هو وبه أي بما ذكر من الآية ذهب أبو الهذيل العلاف وبشر بن المعتمر
 إلى أن الكافر يعذب فيما بين النفختين أيضاً وإذا ثبت التعذيب ثبت
 الأحياء والمساءلة لان كل من قال بعذاب القبر قال بهما وأما ما ذهب إليه
 الصالحى من المعتزلة وابن جرير الطبرى وطائفة من الكرامية من تجوز
 ذلك التعذيب على الموقى من غير أحياء فخرج عن المعقول لان الجمد لا
 حس له فكيف يُتصور تعذيبه وما ذهب إليه بعض المتكلمين من أن
 الآلام تجتمع في اجساد الموقى وتتضاعف من غير احساس بها فإذا
 حُشروا احساساً بها دفعةً واحدةً فهو انكار للعذاب قبل الحشر فيبطل بما
 قرناه من ثبوته قبله الوجه الثانى قوله تع حكاية على سبيل التصديق
 ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين وما هو أي وما المراد بالإماتتين

والأحياتين في هذه الآية إلا الإماتة قبل مزار القبور ثم الأحياء في القبر
 ثم الإماتة فيه أيضاً بعد مساءلة منكر ونكير ثم الأحياء للحشر هذا هو
 الشايخ المستفيض بين أصحاب التفسير قالوا والغرض بذكر الأحياتين
 أنهم عرفوا فيهما قدرة الله على البعث ولهذا قالوا فاعترفنا بذنوبنا أي
 الذنوب التي حصلت بسبب انكار الحشر وإنما لم يذكر الأحياء في
 الدنيا لانهم لم يكونوا معترفين بذنوبهم في هذا الأحياء وذهب بعضهم

الى ان المراد بالاماتتين ما ذكر وبالاحيائين الاحياء في الدنيا والاحياء في القبر لان مقصودهم ذكر الامور الماضية واما الحيوة الثالثة اعنى حيوة اللشر فهم فيها فلا حاجة الى ذكرها وعلى هذين التفسيرين ثبتت الاحياء في القبر ومن قال بالاحياء فيه قال بالمساءلة والعذاب ايضا فقد ثبت ان الكل حق واما حمل الاماتة الاولى على خلقهم امواتا في اطوار النطفة وحمل الثانية على الاماتة الظاهرة وحمل الاحيائين على احياء الدنيا والاحياء عند اللشر وح لا يثبت بالاية الاحياء في القبر فقد رد عليه بان الاماتة انما تكون بعد سابقة للحيوة ولا حيوة في اطوار النطف وبانه قول شذوذ من المفسرين والمعتمد هو قول الاكثرين هذا والاحاديث الصحيحة الدالة عليه اى على عذاب القبر اكثر من ان تحصى بحديث تواتر القدر المشترك وان كان كل واحد منهما من قبيل الآحاد منها انه عم مر بقبرين فقال انهما يعدبان وما يعدبان بكبيرة بل لان احدهما كان لا يستنزه من البول واما الثانى فكان يمشى بالنميمة ومنها قوله استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر من البول ومنها قوله في سعد بن معاذ لقد ضغطته الارض ضغطة اختلفت بها ضلوحه ومنها انه كان يكثُر الاستعاذة بالله من عذاب القبر الى غير ذلك من الاحاديث المشتملة بعضها على مساءلة ملكين ايضا وتسميتهما منكرًا ونكيرا مأخوذة من اجماع السلف واخبار مروية عن النبي عم احتج المنكر بقوله تع لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو اُحيوا في القبر لذاقوا موتين للجواب ان ذلك وصف لاهل الجنة والصمير في فيها للجنة اى لا يذوق اهل الجنة في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم كما انقطع نعيم اهل الدنيا بالموت فلا دلالة في الاية على انتفاء موتة اخرى بعد المساءلة وقبل دخول الجنة واما قوله الا الموتة الاولى فهو تأكيد لعدم موتهم في الجنة على سبيل التعليف بالتحال كانه قيل لو امكن ذوقهم الموتة الاولى لذاقوا في الجنة الموت لكنه لا يمكن بلا

شبهة فلا يتصور موتهم فيها وقد يقال الا الموتة الاولى للجنس لا للوحدة
وان كانت الصيغة صيغة الواحد نحو ان الانسان لفي خسر وليس فيها
نفي تعدد الموت لان الجنس يتناول المتعدد ايضا فهذا الذي ذكره
من الاية واجبنا عنه معارضة ما احتجنا به من الايتين ثم انهم
بعد المعارضة قالوا انما يمكن العمل بالظواهر التي تمسكتم بها اذا لم
تكن مخالفة للمعقول فانها على تقدير مخالفتها اياه يجب تأويلها وصرفها
عن ظواهرها فلا يبقى لكم وجه احتجاج بها ودليل مخالفتها للمعقول
انا نرى شخصا يئصب ويبقى مصلوبا الى ان يذهب اجزؤه ولا نشاهد
فيه احياء ولا مساملة والقول بهما مع عدم المشاهدة سفسطة ظاهرة
وابلغ منه من اكلته السباع والطيور وتفرقت اجزؤه في بطونها وحواصلها
وابلغ منه من اُحرق حتى تفتت وذرى اجزؤه المتفتتة في الريح العاصفة
شمالا وجنوبا وقبولا ودجورا فاننا نعلم عدم احيائه ومساملته وعذابه
ضرورة وقد تكبير الاحباب في التفصي عن هذا فقالوا اى القاضى وانباعه
في صورة المصلوب لا بعد في الاحياء والمساملة مع عدم المشاهدة كما في
صاحب السكينة فانه حى مع انا لا نشاهد حيوته وكما في رواية النبی
جبرئيل عليهما السلام وهو بين أظهر احبابه مع تسترهم عنهم وقال بعضهم
لا بعد في رت للحيوة الى بعض اجزاء البدن فيختص بالاحياء والمساملة
والعذاب وان لم يكن ذلك مشاهدا لنا واما الصورة الاخرى يعنى بها ما
يشمل الثانية والثالثة ان هما من واحد وان ذلك التمسك بها
مبنى على اشتراط البنية في للحيوة وهو مر عندنا كما مر فلا بعد في ان
تعاد الحيوة الى الاجزاء المنفرقة او بعضها وان كان خلاف العادة فان
خوارق العادة غير ممنوعة في مقدور الله تع كما سلف تفريره

المقصد الثاني عشر في أن جميع ما جاء به الشرع من الصراط والميزان
والحساب وقراءة الكتب والحوض المورد وشهادة الاعضاء كلها حَقٌّ
بلا تأويل عند أكثر الأئمة والعمدة في اثباتها إمكانها في نفسها إذ لا يلزم
من فرض وقوعها مح لذاته مع أخيار الصادق عنها واجمع عليه
المسلمون قبل ظهور المخالف ونطق به الكتاب نحو قوله فأهدوهم
إلى صراط الجحيم وفقوهم أنهم مستولون وقوله والوزن يومئذ للحق
وقوله ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فقد ثبت بما ذكر الصراط
والميزان بل ثبت أيضا السؤال الذي هو قريب من الحساب وقوله فسوف
يحاسب حسابا يسيرا مع الإجماع على تسمية يوم القيامة يوم الحساب
فهذا الإجماع يؤيد الابنة الدالة على ثبوت الحساب وقوله فأما من أوتي
كتابا يمينه وقوله اقرأ كتابك فقد ثبت بهما قراءة الكتب وقوله يوم
نشهد عليهم سنتهم وأبدانهم وأرجلهم بما كانوا يعملون فتحققت به
شهادة الاعضاء وقوله أنا اعطيناك الكوثر فإنه يدل على الحوض مع قوله عم
يعنى أنه نطق بما ذكرناه الكتاب مع السنة أيضا كقوله عليه عم لاصحابه
وقد قالوا له ابن نطلبك يوم الحشر فقال على الصراط أو على الميزان أو
على الحوض وكُنْتُ الاحاديث طافحة أي ممتلئة جدا بذلك الذي
ادعينا كونه حقا بحيث تواتر القدر المشترك ولم يبق للمنصف فيه
اشتباه وأعلم أن الصراط جسر ممدود على ظهر جهنم يعبر عليه جميع
للخلائق المؤمن وغير المؤمن وانكره أكثر المعتزلة وتردد قول الجبائي فيه
نغيا وأبياتا فنغاه تارة وأثبتته أخرى وذهب أبو الهذيل وبشر بن المعتز
إلى جوازه دون الحكم بوقوعه قالوا أي المنكرون من أثبتته بالمعنى المذكور
وصفة بأنه أدق من الشعر واحد من غرار السيف أي حده كما ورد به

الحديث الصحيح وأنه على تقدير كونه كذلك لا يمكن عقلا العبور
عليه وأن أمكن العبور لم يمكن إلا مع مشقة عظيمة فقيه تعذيب
للمؤمنين ولا عذاب عليهم يوم القيامة وح وجب أن يُحتمل قوله فأحدوهم
بل صراط الجحيم على الطريق إليها للجواب القادر المختار يمكن من
العبور عليه ويسهله على المؤمنين بحيث لا يلحقهم تعب ولا نصب
كما جاء في الحديث في صفات الجائزين عليه أن منهم من هو كالبرق
للخاطف ومنهم من هو كالريح الهابئة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من
تخور رجلاه وتعلف يداه ومنهم من بخر على وجهه وأما الميزان فأنكره
المعتزلة عن آخرهم إلا أن منهم من أحاله عقلا ومنهم من جوزة ولم
يحكم بثبوته كالعلاف وابن المعتز قالوا يجب حمل ما ورد في القرآن من
الوزن والميزان على رعاية العدل والانصاف بحيث لا يقع فيه تفاوت
اصلا لا على آلة الوزن الحقيقي وذلك لأن الأعمال اعراض قد عدمت فلا
يمكن اعادةها وأن أمكن اعادةها فلا يمكن وزنها إذ لا توصف الاعراض
بالثقاة والثقل بل هما مختصان بالجواهر وايضا فالوزن للعلم بمقدارها
وهي معلومة لله تع بلا وزن فلا فائدة فيه اصلا فيكون قبيلها تنزه عنه
الرب تع وللجواب انه ورد في الحديث حين سئل النبي عم كيف يوزن
الاعمال أن كتب الاعمال وصحفها هي التي توزن وحديث الغرض من
الوزن وانصح العلي فيما لا فائدة فيه قد مر مرارا • المرصد الثالث في
الاسماء الشرعية المستعملة في اصول الدين كالايمان والكفر والمؤمن
والكافر والمعتزلة يسمونها أسماء دينية لا شرعية تفرقة بينها وبين الالفاظ
المستعملة في الافعال الفرعية والاحكام من ان الايمان هل يزيد وينقص
اولا ومن انه هل يثبت بين المؤمن والكافر واسطة او لا وفيه مقاصد
المقصود الاول في حقيقة الايمان اعلم ان الايمان في اللغة هو التصديق

مطلقا قال تع حكاية عن اخوة يوسف وما انت بمؤمن لنا اى بمصدق
 فيما حدثناك به وقال عم الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورساله
 اى تصدق ويقال فلان يؤمن بكذا اى يصدقه ويعترف به واما في الشرع
 وهو متعلق ما ذكرنا من الاحكام يعنى الثواب على التفاصيل المذكورة
 فهو عندنا يعنى اتباع الشيخ اى للحسن وعليه اكثر الائمة كالقاضى
 والاسنان ووافقهم على ذلك الصالحى وابن الراوندى من المعتزلة التصديق
 للرسول فيما علم مجيبه به ضرورة فتفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما
 علم اجمالا فهو في الشرع تصديق خاص وقيل الايمان هو المعرفة فقوم
 بالله وهو مذهب جهم بن صفوان وقوم بالله واما جاءت به الرسل اجمالا
 وهو منقول عن بعض الفقهاء وقالت الكرامية هو كلمتا الشهادة وقال
 طايفة هو التصديق مع الكلمتين ويروى هذا عن ابي حنيفة رحمه الله
 وقال قوم انه اعمال الجوارح فذهب الجوارح والعلاف وعبد الجبار الى انه
 الطاعات بأسرها فرضا كانت او نفلا وذهب الجبائى وابنه واكثر المعتزلة
 البصرية الى انه الطاعات المفترضة من الافعال والتروك دون النوازل وقال
 السلف اى بعضهم كابن مجاهد واصحاب الأثر اى المتحدثون كلهم انه
 مجموع هذه الثلاثة فهو عندهم تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل
 بالاركان ووجه الضبط في هذه المذاهب الثمانية ان الايمان لا يخرج
 باجماع المسلمين عن فعل القلب وفعل الجوارح فهو ح اما فعل القلب
 فقط وهو المعرفة على الوجهين او التصديق المذكور واما فعل الجوارح
 فقط وهو اما اللسان اى فعله وهو الكلمتان او غيره اى غير فعل اللسان
 وهو العمل بالطاعات المطلقة او المفترضة واما فعل القلب والجوارح معا
 والجراحة اما اللسان وحده او سائر الجوارح اى جميعها فقد انضبط بهذا

التقسيم المذاهب كلها لنا على ما هو المختار عندنا وجوه^٥ الاول الابات

الدالة على محليّة القلب للايمان نحو اولئك كَتَبَ في قلوبهم الايمان

ولما يَدْخُلُ الايمان في قلوبكم وقلبه مطمئن بالايمان ومنه اى وما يدل

على محليّة القلب للايمان الايات الدالة على الختم والطبع على القلوب

وكونها في آكثّة فانها وارده على سبيل البيان لامتناع الايمان عنهم

ودوّده دعاء النبي صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبى على دينك وقوله

لأسامة وقد قتّل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه واذا ثبت انه فعل

القلب وجب ان يكون عبارة عن التصديق الذى من ضرورته المعرفة

وذلك لان الشارع انما يخاطب العرب بلغتهم ليفهموا ما هو المقصود

بالخطاب فلو كان لفظ الايمان في الشرع مغيّرا عن وضع اللغة لتبيّن

للامة نقله وتغيّره بالتوقيف كما تبين نقل الصلوة والزكوة وامثالهما

ولاشتهر اشتهاً نظيره بل كان هو بذلك اولى الثاني جاء الايمان مقرّونا

بالعمل الصالح في غير موضع من الكتاب نحو الذين آمنوا وعملوا

الصالحات فدلّ على التغاير وعلى ان العمل ليس داخلا فيه لاون الشىء

لا يُعْطَف على نفسه ولا للجزء على كلة الثالث انه اى الايمان قرّن بصدّ

العمل الصالح نحو وان طايفتان من المؤمنين اقتتلوا فأُخِبت الايمان مع

وجود القتال ومنه اى وما يدلّ على كونه مقرّونا بصدّ العمل الصالح

مفهوم قوله الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فانه يستفاد منه

اجتماع الايمان مع الظلم والا لم يكن لنفى اللبس فائدة ومن المعلوم ان

الشىء لا يمكن اجتماعه مع صدّه ولا مع صدّ جزئه فثبت ان الايمان

ليس فعل للجوارح ولا مركبا منه فيكون فعل القلب وذلك اما التصديق

واما المعرفة والثاني بط لانه خلاف الاصل لاستلزامه النقل وقد صرفت

بطلانه فان قيل فلم لا تجعلونه التصديق باللسان فربدا انكم اذا ايتم

النقل عن المعنى اللغوي وجب عليكم أن تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان كما هو مذهب الكرامية فان اهل اللغة لا يعلمون من التصديق الا ذلك قلنا لو فرض عدم وضع صدقت لمعنى بل كان مهملًا أو فرض وضعه لمعنى غير التصديق لم يكن المتعلق به على ذلك التقدير مصدقًا بحسب اللغة قطعًا فالتصديق إما معنى هذه اللفظة او هذه اللفظة لدلالاتها على معناها وأيًا ما كان فيجب الجزم بعلم العقلاء من اهل اللغة ضرورةً بالتصديق القلبي فكيف يقال انهم لا يعلمون الا اللساني ويؤيده اى يؤيد ان الايمان ليس فعل اللسان بل فعل القلب قوله تع ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين وقوله قالت الاعراب آمنا الآية فقد اثبت في هاتين الايتين التصديق اللساني وقضى الايمان فعلم ان المراد به التصديق القلبي دون اللساني احتج الكرامية بانه نواتر ان الرسول والصحابه والتابعين كانوا يلقنون بالكلمتين فمن اتى بهما ولا يستفسرون عن علمه وتصديقه القلبي وعمله فيحكّمون بايمانه لمجرد الكلمتين فعلمنا انه الايمان بلا علم ولا عمل الجواب معارضته بالاجماع على ان المنافق كافر مع اقراره باللسان وتلقظه بالشهادتين ومعارضته بنحو قوله قل لـ تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وحلّه بأن يقال لا نزاع في انه اى التصديق اللساني يسمى ايماننا لغةً لدلالته على التصديق القلبي ولا في انه يترتب عليه في الشرع احكام الايمان ظاهرًا فان الشارع جعل مناط الاحكام الامور الظاهرة المنصبطة والتصديق القلبي امر خفي لا يطّاع عليه بخلاف الاقرار باللسان فانه مكشوف بلا سترة فينيط به الاحكام الدنيوية وانما النزاع فيما بينه وبين الله اى النزاع في الايمان الحقيقى الذى يترتب عليه الاحكام الاخروية ثم نغول لهم يلزمكم ان من صدق بقلبه وهم بالتكلم بالكلمتين

فَمَنْعَهُ مِنْهُ مَا نَعَى مِنْ خَرَسٍ وَغَيْرِهِ كَخَوْفٍ مِنْ مُخَالَفِ أَنْ يَكُونَ كَافِرًا وَهُوَ
 خِلَافَ الْإِجْمَاعِ اِحْتِجَّ الْمَعْتَزِلَةُ بِوُجُوهٍ مِنْهَا مَا يَدُلُّ عَلَى اثْبَاتِ مَذْهَبِهِمْ
 وَمِنْهَا مَا يَدُلُّ عَلَى إِبْطَالِ مَذْهَبِ الْخَصْمِ الْقِسْمُ الْأَوَّلُ أَرْبَعَةٌ الْأَوَّلُ فَعَلُ
 الْوَاجِبَاتِ هُوَ الدِّينُ وَالِدِينُ هُوَ الْإِسْلَامُ وَالْإِسْلَامُ هُوَ الْإِيمَانُ فَفَعَلُ
 الْوَاجِبَاتِ هُوَ الْإِيمَانُ أَمَّا أَنْ فَعَلُ الْوَاجِبَاتِ هُوَ الدِّينُ فَلِقَوْلِهِ تَعَى بَعْدَ
 ذِكْرِ الْعِبَادَةِ وَأَقَامَةِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ إِنْ لَا يَخْفَى
 أَنَّ لَفْظَةَ ذَلِكَ إِشَارَةٌ إِلَى جَمِيعِ مَا تَقَدَّمَ مِنَ الْوَاجِبَاتِ عَلَى مَعْنَى ذَلِكَ
 الَّذِي أُمِرْتُمْ بِهِ دِينُ الْمَلَّةِ الْقِيَمَةِ فَعَلُ الْوَاجِبَاتِ هُوَ الدِّينُ وَأَمَّا أَنْ
 الدِّينُ هُوَ الْإِسْلَامُ فَلِقَوْلِهِ تَعَى إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَأَمَّا أَنْ الْإِسْلَامُ
 هُوَ الْإِيمَانُ فَلِأَنَّ الْإِيمَانَ لَوْ كَانَ غَيْرَ الْإِسْلَامِ لَمَا قُبِلَ مِنْ مَبْتَغِيهِ لِقَوْلِهِ تَعَى
 وَمَنْ بَبْتِغِ غَيْرِ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَلَا اسْتِثْنَاءَ الْمُسْلِمِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ
 فِي قَوْلِهِ فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا الْآيَةُ يَعْنِي أَنَّ كَلِمَةَ غَيْرِ فِي قَوْلِهِ فَمَا وَجَدْنَا
 فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ لَيْسَتْ صِفَةً عَلَى مَعْنَى فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا أَيْ
 فِي تِلْكَ الْغُرْبَةِ شَيْئًا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ لِأَنَّهُ كَالْبَيْتِ هِيَ اسْتِثْنَاءٌ
 وَالْمُرَادُ بِالْبَيْتِ أَهْلُ الْبَيْتِ فَيَجِبُ أَنْ يُقَدَّرَ الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ عَلَى وَجْهِ
 يَصِحُّ وَهُوَ أَنْ يُقَالَ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا بَيْتًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ إِلَّا بَيْتًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ
 فَقَدْ اسْتَثْنَى الْمُسْلِمَ عَنِ الْمُؤْمِنِ فَوَجِبَ أَنْ يَتَّحَدَّ الْإِيمَانُ بِالْإِسْلَامِ قَلْبًا
 لَفْظُ ذَلِكَ فِي تِلْكَ الْآيَةِ إِشَارَةٌ إِلَى الْإِخْلَاصِ الَّذِي يَدُلُّ عَلَيْهِ لَفْظُ مُخْلِصِينَ
 لَا إِلَى الْمَذْكُورَاتِ لِأَنَّهُ وَاحِدٌ مُذَكَّرٌ فَلَا يَصْلِحُ أَنْ يَكُونَ إِشَارَةً إِلَى الْكَثِيرِ
 الْمَوْثُوثِ فَإِنَّ أَكْثَرَ الْمَذْكُورَاتِ مَوْثُوثٌ وَهُوَ أَيْ جَعَلَهُ إِشَارَةً إِلَى الْإِخْلَاصِ
 أَوَّلَى مِنْ تَقْدِيرِ الَّذِي ذَكَرْتُمْ وَالظَّاهِرُ الْمَطَابِقُ لِنَهَايَةِ الْعَقُولِ أَنْ يُقَالَ مِنْ
 تَقْدِيرِ الَّذِي أُمِرْتُمْ بِهِ أَوْ الَّذِي ذُكِرَ أَنَّ فِيهِ أَيْ فِي كَوْنِهِ إِشَارَةٌ إِلَى الْإِخْلَاصِ
 تَفْرِيرُ اللَّغَةِ عَلَى أَصْلِهَا وَفِي كَوْنِهِ إِشَارَةٌ إِلَى الْمَذْكُورِ مُطْلَقًا إِخْرَاجُهَا عَنْهُ

هَذَا كَمَا مَضَى وَأَمَّا الْمَقْدَمَةُ الثَّلَاثَةُ وَهِيَ أَنَّ الْإِسْلَامَ هُوَ الْإِيمَانُ فَهِيَ
 أَمَّا تَصَحُّحُ وَتَثْبِيْتُ بِالِدَلِيلِ الْأَوَّلِ لَوْ كَانَ الْإِيمَانُ دِينًا غَيْرَ الْإِسْلَامِ لِأَنَّ
 الْآيَةَ أَمَّا دَلَّتْ عَلَى أَنَّ كُلَّ دِينٍ مَغَايِرٍ لِلْإِسْلَامِ فَأَنَّهُ غَيْرٌ مَقْبُولٌ لَا عَلَى أَنَّ
 كُلَّ شَيْءٍ مَغَايِرٍ لَهُ غَيْرٌ مَقْبُولٌ فَالِاتِّحَادُ بَيْنَ الْإِسْلَامِ وَالْإِيمَانِ أَمَّا يَثْبِيْتُ
 بِهَذِهِ الْآيَةِ إِذَا ثَبِتَ كَوْنُ الْإِيمَانِ دِينًا وَفِيهِ مَصَادِرَةٌ لَا تَخْفَى لِأَنَّ كَوْنَ
 الْإِيمَانِ دِينًا أَيْ عَمَلٌ لِلْجَوَارِحِ الَّذِي هُوَ الْإِسْلَامُ فِي قُوَّةٍ كَوْنُهُ عَيْنَ الْإِسْلَامِ
 فَائْتِيَاتُ الثَّانِي بِالْأَوَّلِ يَكُونُ دَوْرًا مِنْ قَبِيلِ اخْتِذِ الْمَطَّ فِي اثْبَاتِهِ وَلَوْ اِقْتَصَرَ
 عَلَى مَنْعِ كَوْنِهِ دِينًا إِذَا هُوَ فِي قُوَّةٍ كَوْنُهُ أَوَّلُ الْمَسْئَلَةِ أَعْنَى كَوْنِ الْإِيمَانِ عَمَلٌ
 لِلْجَوَارِحِ لَكَانَ أَوَّلِيٌّ وَأَمَّا قِصِيَّةُ الْإِسْتِثْنَاءِ فَأَنَّهَا تَدُلُّ عَلَى تَصَادُقِ الْمُسْلِمِ
 وَالْمُؤْمِنِ دُونَ الْإِسْلَامِ وَالْإِيمَانِ أَلَّا بُرِّيَ أَنَّ الصَّاحِبَ إِصْدَقَ عَلَى الْبَاكِي
 وَلَا تَصَادُقِي بَيْنَ الصَّاحِبِ وَالْبَكَاءِ فَضْلًا عَنِ الْإِتِّحَادِ الثَّانِي مِنْ تِلْكَ الْوَجْوهِ
 قَوْلُهُ تَعَّ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضْبِعَ إِيْمَانَكُمْ أَيْ صَلَوَاتِكُمْ إِلَى بَيْتِ الْمَقْدَسِ وَذَلِكَ
 لِنَزُولِ الْآيَةِ بَعْدَ تَحْوِيلِ الْقِبْلَةِ دَفْعًا لِتَوْقُرِ أَضَاعَةِ صَلَوَاتِ كَانَتْ إِلَيْهِ
 قَلْنَا بَلِ التَّصَدِيقُ بِهَا أَيْ لَا يُضْبِعُ تَصَدِيقَكُمْ بِوَجُوبِ الصَّلَوَاتِ الَّتِي
 تَوَجَّهْتُمْ فِيهَا إِلَى بَيْتِ الْمَقْدَسِ وَمَا يَتَرْتَّبُ عَلَى ذَلِكَ التَّصَدِيقُ وَهُوَ
 تِلْكَ الصَّلَوَاتُ فَلَا يَلْزَمُ حُتْغْيِيرُ اللَّفْظِ عَنْ مَعْنَاهِ الْأَصْلِيِّ وَإِنْ سَلَّمَ أَنَّ الْمُرَادَ
 الصَّلَاةَ جَازًا أَنْ يَكُونَ مَاجَازًا وَهُوَ أَوَّلِيٌّ مِنَ النِّقْلِ الَّذِي هُوَ مَذْهَبُكُمْ
 الثَّلَاثُ قَاطِعُ الطَّرِيقِ لَيْسَ بِمُؤْمِنٍ فَيَكُونُ تَرَكَ الْمَنْهِيَّ دَاخِلًا فِي الْإِيمَانِ
 وَأَمَّا قَلْنَا هُوَ لَيْسَ بِمُؤْمِنٍ لِأَنَّهُ يُخْزِي يَوْمَ الْقِيَمَةِ لِقَوْلِهِ تَعَّ فِيهِمْ وَلَهُمْ
 فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ قَالَ الْمُفَسِّرُونَ أَيْ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابُ النَّارِ
 فَالْمَذْكَورُ فِي الْكِتَابِ مَعْنَى الْقُرْآنِ لَا نَظْمُهُ مَعَ قَوْلِهِ تَعَّ حِكَايَةً عَلَى سَبِيلِ
 التَّصَدِيقِ وَالتَّقْرِيرِ رَجْنَا أَنْكَ مِنْ تُدْخِلُ النَّارَ فَقَدْ اخْرَجْتَهُ فَانْ هَذَيْنِ
 الْقَوْلَيْنِ مَعًا يَدُلُّانِ عَلَى أَنَّ قَاطِعَ الطَّرِيقِ يُخْزِي يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَالْمُؤْمِنُ لَا
 يُخْزِي فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ لِقَوْلِهِ يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ قَلْنَا

عدم الاختراء لا يعتم المؤمنون جميعاً بل هو مخصوص بالصحابه كما
 يدل عليه لفظه معه ولا فاطح طريق ميبهم فلا يتم هذا الاستدلال وايضا
 يجوز ان يكون الموصول مع صلته مبتدأ خبره نورهم يسعى بين
 ايديهم وحينئذ جاز ايضا ان يكون المؤمن مختزى في يوم القيمة
 بادخاله في النار وان كان مآله للفروج عنها الرابع نحو قوله عم لا ينزى الزاني
 وهو مؤمن لا ايمان لمن لا امانة له فلما مبالغه على معنى ان هذه الافعال
 ليست من شأن المؤمن كأنها تنافي الايمان ولا تجامعه ويجب الحمل
 على هذا المعنى كيلا يلزم نقل لفظ الايمان عن معناه اللغوي ثم انها
 اى الاحاديث الدالة على اعتبار الاعمال كترك الزنا مثلا في الايمان
 معارضة بالاحاديث الدالة على انه اى مرتكب الزنا مثلا مؤمن وانه
 يدخل الجنة حتى قال النبي عم لا يذر لهما بالغ في السؤال عنه وان زنى
 وان سرق على رغم انه اى ذر القسم الثاني من القسمين المسابقيين
 الوجوه الدالة على بطلان مذهب الخصم وهى ثلاثة الاول لو كان الايمان هو
 التصديق لما كان المؤمن مؤمنا حين لا يكون مصدقا كالنايم حال نومه
 والغافل حين غفلته وانه خلاف الاجماع قلنا المؤمن من آمن في الحال او
 في الماضى لا لانه حقيقة فيه وان امكن ان يدعى فيه ذلك كما هو
 مذهب جماعة في المشتقات بل لان الشارع يعطى الحكمي حكم
 المحقق وآى وان لم يكن الامر كما ذكرناه ورد عليهم مثله في الاعمال
 فان النايم والغافل ليسا في الاعمال المعتبرة في الايمان فلا يكونان مؤمنين
 ولا مخلصين الا بان الحكمي كالمحقق الثاني من صدق بما جاء به النبي
 ومع ذلك سجد للشمس ينبغي ان يكون مؤمنا والاجماع على خلافه
 فلنا هو دليل عدم التصديق اى سجوده لها يدل بظاهرة على انه ليس

بمصدّي ونحن نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم ايمانه لا لان عدم
 الساجود لغير الله داخل في حقيقة الايمان حتى لو علم انه لم يسجد
 لها على سبيل التعظيم واعتقاد الالهية بل سجد لها وقلبه مطمئن
 بالتصديق لم يُحكّم بكفره فيما بينه وبين الله وان أُجْرِيَ عليه حُكْمُ
 الكفر في الظاهر الثالث قوله تع وما يؤمن أكثرهم بالله الآ وهم مشركون
 فانه بدّل على اجتماع الايمان مع الشرك والتصديق بجميع ما جاء به
 الرسول لا يجامع الشرك لان التوحيد ما علم مجيئه به فلا يكون
 الايمان عبارة عن ذلك التصديق قلنا ذلك الذي ذكرتموه مشترك
 الالتزام لان الشرك مُنافٍ للايمان اجماعا وفعل الواجبات لا ينافيه فلا
 يكون ايمانا ثم نقول في حله ان الايمان المعدى بالياء هو التصديق
 ولم يقصد به في الآية التصديق بجميع ما علم مجيئه في الدين بل بما
 قُيد به ظاهرا و هو الله والتصديق بالله لا ينافي الشرك ان لعله بوجوده
 وصفاته الحقيقية لا بالتوحيد الذي هو من الصفات السلبية وحاصله ان
 الايمان في اللغة هو التصديق مطلقا وفي الشرع هو التصديق مقيّدا
 بامر مخصوص هو جميع ما علم كونه من الدين ضرورةً والمذكور في الآية
 محمول على معناه اللغوي وأعلم ان الامام الرازي قرر في النهاية الوجه
 الثالث هكذا المراد بالايمان هنا التصديق وهو مجامع للشرك فالايان
 الذي لا يجامع الشرك وجب ان يكون مغايرا للتصديق ثم اجاب
 عنه بأن ذلك حاجة عليكم لان فعل الواجبات قد يجامع الشرك
 والايان لا يجامعه فدل على ان فعل الواجبات ليس بايمان وعلى هذا
 التقرير بظهر اشتراك الالتزام لا على ما في الكتاب احتج الآخرون القايلون
 بان الايمان فعل الطاعات بأسرها والفايلون بانه مركّب من التصديق
 والاقرار والعمل جميعا بقوله عم الايمان بصع^٥ وسبعون^٥ شُعبَةً أعلاها قول

لا اله الا الله وَأَدْنَاهَا أَمَّا ظَنُّ الْإِنْسَانِ عَنِ الطَّرِيقِ الْجَوَابُ أَنَّ الْمُرَادَ شُعْبَ
 الْإِيمَانِ قَطْعًا لَا نَفْسَ الْإِيمَانِ فَإِنَّ أَمَّا ظَنُّ الْإِنْسَانِ عَنِ الطَّرِيقِ لَيْسَ دَاخِلًا
 فِي أَصْلِ الْإِيمَانِ حَتَّى يَكُونَ فَاقْدُهُ غَيْرَ مُؤْمِنٍ بِالْإِجْمَاعِ فَلَا يَدُّ فِي الْحَدِيثِ
 مِنْ تَقْدِيرِ مَصَافٍ وَالْمَصُّ لَمْ يَوْرَدْ دَلِيلَ الْقَائِلِينَ بِأَنَّ الْإِيمَانَ هُوَ الْمَعْرِفَةُ
 أَوْ التَّصَدِيقُ مَعَ الْإِقْرَارِ ، الْمَقْصِدُ الثَّانِي فِي أَنَّ الْإِيمَانَ هَلْ يَزِيدُ وَيَنْقُصُ
 أَثْبَتَهُ طَائِفَةٌ وَنَفَاهُ آخَرُونَ قَالَ الْأَمَامُ الرَّازِيُّ وَكَثِيرٌ مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ هُوَ
 بِحَثِّ لَفْظِيٍّ لِأَنَّهُ فَرَعٌ تَفْسِيرِ الْإِيمَانِ فَإِنَّا فَلَمَّا هُوَ التَّصَدِيقُ فَلَا يَقْبَلُهُمَا
 لِأَنَّ الْوَاجِبَ هُوَ الْيَقِينُ وَإِنَّهُ لَا يَقْبَلُ التَّفَاوُتَ لَا بِحَسَبِ ذَاتِهِ لِأَنَّ
 التَّفَاوُتَ أَمَّا هُوَ لِاحْتِمَالِ النَّقِيضِ وَهُوَ أَيْ احْتِمَالُهُ وَلَوْ بِأَبْعَدِ وَجْهِ يَنَاقِي
 الْيَقِينَ فَلَا يَجَامَعُهُ وَلَا بِحَسَبِ مُتَعَلِّفِهِ لِأَنَّهُ جَمِيعٌ مَا عَلِمَ بِالضَّرُورَةِ مُجِبٌّ
 الرَّسُولَ بِهِ وَالْجَمِيعُ مِنْ حَيْثُ هُوَ جَمِيعٌ لَا يُتَصَوَّرُ فِيهِ تَعَدُّدٌ وَإِلَّا لَمْ يَكُنْ
 جَمِيعًا وَإِنَّا قَلْنَا هُوَ الْأَعْمَالُ أَمَّا وَحْدَهَا أَوْ مَعَ التَّصَدِيقِ فَيَقْبَلُهُمَا وَهُوَ
 ظٌ وَاللَّفْظُ أَنَّ التَّصَدِيقَ يَقْبَلُ الزِّيَادَةَ وَالنَّقْصَانَ بِوَجْهَيْنِ أَيْ بِحَسَبِ
 الذَّاتِ وَبِحَسَبِ الْمُتَعَلِّفِ الْأَوَّلِ الْقُوَّةِ وَالضَّعْفِ فَإِنَّ التَّصَدِيقَ مِنْ
 الْكَيْفِيَّاتِ النَّفْسَانِيَّةِ الْمُتَفَاوُتَةِ قُوَّةً وَضَعْفًا قَوْلَكُمْ الْوَاجِبُ الْيَقِينُ وَالتَّفَاوُتُ
 لَا يَكُونُ إِلَّا لِاحْتِمَالِ النَّقِيضِ قَلْنَا لَا نَمُ أَنْ التَّفَاوُتَ لِذَلِكَ الْإِحْتِمَالِ
 فَقَطْ إِذْ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ بِالْقُوَّةِ وَالضَّعْفِ بِلَا احْتِمَالٍ لِلنَّقِيضِ ثُمَّ ذَلِكَ
 الَّذِي ذَكَرْتُمُوهُ يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ إِيْمَانُ النَّبِيِّ وَأَحَادِ الْأُمَّةِ سَوَاءً وَإِنَّهُ
 بِطَرِيقِ الْجَمَاعَةِ وَلِقَوْلِ أَيْ ذَلِكَ الَّذِي ذَكَرْتُمُوهُ لَيْسَ بِصَحِيحٍ لِاقْتِنَانِهِ
 تِلْكَ الْمَسَاوَاةَ وَلِقَوْلِ إِبْرَاهِيمَ عَمٌ وَلَكِنْ لِيُطْمَئِنَّ قَلْبِي فَإِنَّهُ يَدُلُّ عَلَى قَبُولِ
 التَّصَدِيقِ الْيَقِينِيِّ لِلزِّيَادَةِ كَمَا سَلَفَ تَقْرِيرُهُ وَالظَّاهِرُ أَنَّ الظَّنَّ الْغَالِبَ
 الَّذِي لَا يَخْطُرُ مَعَهُ احْتِمَالُ النَّقِيضِ بِالْبَالِ حُكْمُهُ حُكْمُ الْيَقِينِ
 فِي كَوْنِهِ إِيْمَانًا حَقِيقِيًّا فَإِنَّ إِيْمَانَ أَكْثَرِ الْعَوَامِّ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ وَعَلَى هَذَا

فكون التصديق الايماني قابلا للزيادة واضح وضوحا تاما الثاني من وجهي التفاوت اعني ما هو بحسب المتعلق ان يقال التصديق التفصيلي في آفراڤ ما علم مجيبه به جزء من الايمان وثاب عليه ثوابه على تصديقه بالاجمال يعنى ان آفراڤ ما جاء به متعدده وداخله في التصديق الاجمالي فاذا علم واحد منها بخصوصه وصدق به كان هذا تصديقا مغايرا لذلك التصديق الماّجمل وجزءا من الايمان ولا شك ان التصديقات التفصيلية تقبل الزيادة فكذا الايمان والنصوص كنهو قوله تع واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا دائمة على قبوله لهما اى قبول الايمان للزيادة والنقصان بالوجه الثاني كما ان نص قوله ولكن ليظمننّ قلبى دلّ على قبوله لهما بالوجه الاول ، المقصد الثالث في الكفر وهو خلاف الايمان فهو عندنا عدم تصديق الرسول في بعض ما علم مجيبه به ضرورة فان قيل فشاد الزنار ولايس الغيار بالاختيار لا يكون كافرا اذا كان مصدقا له في الكل وهو بط اجماعا قلنا جعلنا الشىء الصادر عنه باختياره علامة للتكذيب فحكمنا عليه بذلك اى بكونه كافرا غير مصدق ولو علم انه شد الزنار لا لتعظيم دين النصارى واعتقاد حقيته لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله كما مر في سجد الشمس لا يقال اطفال المؤمنين لا تصديق لهم فيلزم ان يكونوا كفارا لا مؤمنين وهو بط لانا نقول هم مصدقون حكما لما علم من الدين ضرورة انه صلعم كان يجعل ايمان احد الابوين ايمانا للاولاد وهو اى الكفر عند كل طائفة مقابل لما فسر به الايمان كما هو عندنا مقابل لما فسرناه به فمن قال الايمان معرفة الله قال الكفر هو الجهل بالله وبطلانه ظ ومن قال الايمان هو الطاعات كالخوارج وبعض المعتزلة قال الكفر هو المعصية لكنهم اختلفوا فقالت الخوارج كل معصية كفر وقد ابطالناه وقالت المعتزلة المعاصى اقسام ثلاثة ان منها ما يدل على الجهل بالله ووحدته وما يجوز عليه وما لا يجوز والجهل برسالة رسوله كالقاء المصحف في القنادورات

والتلفظ بكلمات دالة على ذلك وكسب الرسول والاستخفاف به فهو كفر
 ومنها ما لا يدل على ذلك وهو قسمان قسم^٥ يُخْرِج مرتكبه الى منزلة بين
 المنزلتين اى الكفر والايمان على معنى انه لا يُحْكَم على صاحبها بالكفر لسائر
 ما اتصف به من اعماله الصالحة ولا بالايمان لايهامه عدم التصديق
 بل يُحْكَم عليه بالفسق ويعبر عنها اى عن المعاصى المخرجة الى تلك
 المنزلة بالكباير كالقتل بالعمد والعدوان والزنا وشرب الخمر ونظايرها واول
 من احدث القول بهذا الاخراج واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ومنها ما
 لا يُخْرِج اى قسم لا يخرج ككشف العورة والسفح ويسمى بالصغار ولا
 يوصف صاحبها بالكفر ولا بالفسق بل بالايمان وسنزيده اى تزيد ما
 ذكرناه في هذا المقصد من قول الخوارج والمعتزلة بيانا في المقصد الذى
 بتلوه ، تذنيب في تفصيل الكفار فنقول الانسان اما معترف بنبوته محمد
 صلعم او لا والثانى اما معترف بالنبوته في الجملة وهم اليهود والنصارى
 وغيرهم كالمجوس واما غير معترف بها اصلا وهو اما معترف بالقادر المختار
 وهم البراهمة او لا وهم الدهرية على اختلاف اصنافهم ثم انكارهم لنبوته
 صلعم اما عن عناد وعداؤه مخلد اجماعا واما عن اجتهاد بلا تقصير
 فالجاحظ والعنبري على انه معذور وعداؤه غير مخلد وقد عرفت انه
 مخالف لاجماع من قبلهما والاول وهو المعترف بنبوته عم اما مخطئ في اصل
 من المسائل الاصولية وسنبيين في المقصد الخامس انه ليس بكافر او لا
 يكون مخطئا في عقائده المتعلقة باصول الدين وهو اما ان يكون اعتقاده
 عن برهان وهو ناجح باتفاق او عن تقليد وقد اختلف فيه فمن قال انه
 ناجح بهذا الاعتقاد التقليدى فلان النبى صلعم حكم باسلام من لم يعلم
 منه ذلك وهم الاكثرون ومن قال انه غير ناجح به فلان التصديق بالنبوته

يتضمن العلم بدلالة المعجزة وأنه أي العلم بدلالة المعجزة على صدق
 النبي يتضمن العلم بما يجب اعتقاده في ذات الله تع وصفاته وافعاله فمن
 كان مصدقا حقيقةً كان عالما بهذه الامور كلها وان لم يمكن له تنقيح
 الادلة وتحريرها فان ذلك ليس شرطا في العلم والخروج عن التقليد فمن
 لم يكن عالما بها بأدلتها مفصلة ولا مجملة وكان مقلدا محضا لم يكن
 مصدقا حقيقةً فلا يكون ناجيا ولعل الاكثرين الذين حكم النبي
 باسلامهم ونجاتهم كانوا من العالمين علما اجماليا كما مر في قصة الاعرابي
 لا من المعتدس تقليدا محضا ، المقصد الرابع في ان مرتكب الكبيرة من
 اهل الصلوة أي من اهل القبلة مؤمن وقد تقدم بيانه في مسألة حقيقة
 الايمان وغرضنا ههنا ذكر مذهب المخالفين والجواب عن شبههم ذهب
 الخوارج الى انه كافر والحسن البصري الى انه منافق والمعتزلة الى انه لا
 مؤمن ولا كافر حاجة الخوارج وجوه الاول قوله تع ومن لم يحكم بما انزل
 الله فأولئك هم الكافرون فان كلمة من عامة في كل من لم يحكم بما انزل
 الله فيدخل فيه الفاسق المصدق وايضا فقد عُدَّ كفرهم بعدم الحكم
 فكل من لم يحكم بما انزل الله كان كافرا والفاسق لم يحكم بما انزل الله
 فلنا الموصولات لم توضع للعموم بل هي للجنس تحتل العموم والخصوص
 فنقول المراد من لم يحكم بشيء ما انزل الله اصلا ولا نزاح في كونه كافرا او
 نقول المراد بما انزل الله هو التورينة بقريظة ما قبله وهو انا انزلنا التورينة
 الآية وأمتنا غير متعبدين بالحكم بها فيختص اليهود فيلزم ان يكونوا
 كافرين اذا لم يحكموا بالتورينة ونحن نقول بموجبه الثاني من تلك
 الوجيه قوله تع وهل يجازي الا الكفور فانه يدل على ان كل من يجازي
 فهو كافر وصاحب الكبيرة عن بجازي لقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا
 فجزاؤه جهنم فيكون كافرا فلنا هو متروك الظاهر لان ظاهرة حصر الجزاء
 في الكفور وهو متروك قطعا ان يجازي غير الكفور وهو المتاب لان الجزاء

يعمّ الثواب والعقاب وايضا ذلك للحصر متروك لقوله تع اليوم تُجْزَى كل
نفس بما كسبت فوجب حمل الآية على جزاء مخصوص بالكافر كما
يدلّ عليه سياق الآية اعني قوله ذلك جزيناهم بما كفروا فالمعنى وهل
يجازى ذلك للجزاء الا الكفور وصاحب الكبيرة جاز ان يجازى جزاء
مغايرا لما يختص بالكافر الثالث قوله تع بعد ايجاب الحجّ ومن كفر
اي لم يحجّ فانّ الله غنى عن العالمين فقد جعل ترك الحجّ كفرا قلنا المراد
من جاهد وجوبه ولا شك في كفره الرابع قوله تع حكاية عن موسى
وهرون انا قد اوحى الينا أنّ العذاب على من كذب وتوتّى فانه يدلّ على
انحصار العذاب في المكذب وهو كافر ولا شك ان الفاسق معدّب لما ورد
فيه من الوعيد قلنا هو ايضا متروك الظاهر ومخصوص للاتفاق على
عذاب شارب الخمر والزاني مع انه غير مكذب لله تع بل اليهود والنصارى
لا يكذبون الله تع وربما يلزمهم التكذب لكن فرق بين المكذب ومن
يلزمه التكذب الخامس قوله تع فأنذرتكم نارا تَلْظَى لا يَصْلِيهَا اِلاّ
الاشقى الذى كذب وتوتّى فانه يدلّ على ان كل من يصلى النار فهو كافر
والفاسق اى مرتكب الكبيرة يصلّيها اى النار للآيات العامة الموحدة
بدخولها قلنا لعل ذلك نار خاصة يعنى ان الضمير فى يصلّيها عايد الى
نار منكّرة فلعل تنكيرها للوحدة النوعية فتكون نارا مخصوصة لا يصلّيها
الا الكافر السادس قوله تع فى حجّ من خفت موازينه ألم تكن آياتى
تُنزلى عليكم فكنتم بها تكذبون وح نقول الفاسق عن خفت موازينه
لقلّة حسناته وكل من خفت موازينه فهو مكذب بالآية المذكورة وكل
مكذب كافر قلنا بل ثقلت موازين الفاسق بالآيمان فلا يندرج فيمن
خفت موازينه السابع قوله تع يوم تبيّض وجوه وتسود وجوه فاما الذين
اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم والفاسق عن وجهه مسودّ بالعصية

فيكون كافرا فلنا لا تم ان كل فاسق كذلك اى مسود الوجه يوم
 القيامة فان الآية لا تقتضى ذلك بل هى وارده في بعض الكفار الذين
 كفروا بعد ايمانهم لقوله اكفرتم بعد ايمانكم الثامن انه اى مرتكب
 الكبيرة من اصحاب المشامة وقال تع والذين كفروا بآياتنا هم اصحاب المشامة
 فدل على ان كل من كان من اصحاب المشامة فهو كافر فلنا هو اى ما ذكرتم
 من معنى الآية من باب ايهام العكس فانها تدل على ان كل من كفر كان
 من اصحاب المشامة وذلك لا ينعكس كليا كما توهمتموه وايضا ينتقص
 استدلالكم بهذه الآية بالنزائى وانسارق المصدقين بما هو من ضروريات
 الدين فانهما من اصحاب المشامة مع عدم تكذيبهما التاسع قوله تع
 ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون وانه يقنضى حصر المبتداء
 في الخبر والصحيح المطابق للنهاية حصر الخبر في المبتداء فيصدق ح ان
 كل فاسق كافر قلنا للحصر الذى ذكرتموه ممنوع كونه مستفادا من الآية
 لان الكافر ابتداء كذلك اى فاسق لغة وان لم يطلق عليه لفظ
 الفاسق في العرف الطارى على الكافر فلا ينحصر الفاسق مطلقا فيمن
 كفر بعد ذلك بل المنحصر فيه الفاسق الكامل العاشر قوله تع انه لا
 يبيأس من روح الله الا القوم الكافرون والفاسق آيس من روح الله
 اى ثوابه فلنا كونه آيسا من الرجاء الحاصل له بسبب ايمانه الحادى
 عشر قوله تع انك من تدخل النار فقد اخزبتة مع قوله ان اخزى اليوم
 والسوء على الكافرين وتقريره ان الفاسق يدخل النار للايات العمامة
 الموعدة وكل من يدخل النار فهو مخزى للاية الاولى وكل مخزى كافر
 للاية الثانية فلنا المفرد المحلى باللام وهو الخزى ههنا لا عموم له عندنا
 فلا يلزم انحصار الخزى مطلقا في الكافر او نقول المراد به على تقدير عمومه
 الخزى الكامل فيلزم ح انحصار اثراده في الكافر لا انحصار افسان الخزى
 مطلقا فيه الثانى عشر قوله تع وأما من اوتى كتابه بشماله فيقول يا ليتنى

لم أوت كتابيةً الى قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم والفاسف لا يؤتى
 كتابه بيمينه وهو ظاهر بل بشماله ان لا ثالث هناك فيكون كافراً قلنا
 ذكر قسمين من الناس في ذلك اليوم اعنى من يؤتى كتابه بيمينه ومن
 يؤتى بشماله لا يدل على عدم القسم الثالث ان يجوز ان لا يؤتى بعضهم
 كتابه بايديهم بل يقرأ عليهم وليس في نظم التنزيل ما ينافي ذلك مع ان
 التخصيص ظ اى ان سلمنا الانحصار في القسمين قلنا ان قوله انه كان
 لا يؤمن بالله العظيم ليس عاماً لكل من يؤتى كتابه بشماله لان فساق اهل
 القبلة مؤمنون بالله اى مصدقون به فلا يندرجون في قوله انه كان لا
 يؤمن الثالث عشر الفاسق ظالم على غيره او على نفسه وكل ظالم كافر
 لقوله تع ألا لعنة الله على الظالمين الذين يصدون عن سبيل الله ويبغونها
عوجاً وهم بالآخرة هم كافرون قلنا يلزم ما ذكرتم تكفير الانبياء حيث
 اعترفوا بظلمهم فانه قال آدم وحواء ربنا ظلمنا انفسنا وقال موسى ائني
 ظلمت نفسي وقال بونس ائني كنت من الظالمين وحله ان يقال ما ذكر
 بعد الظالمين صفة مخصصة فلا يلزم تكفير كل ظالم الرابع عشر قوله تع
 وأما الذين فسقوا فمأواؤهم النار الاية وتماؤها كلما ارادوا ان يخرجوا
 منها اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون
 فانه يدل على ان كل فاسق كافر فلنا ليس قوله وأما الذين فسقوا باقياً
 على عمومه الظاهر لانه يفتضى ان كل فاسق يكذب بالقيامة وانه بط
 قطعاً الخامس عشر قوله تع يتساءلون عن المجرمين ما سلككم في سقر
 الى قوله وكنا نكذب بيوم الدين فثبت بذلك ان كل مجرم داخل في
 النار كافر^٥ ولا شبهة في ان الفاسق مجرم يدخل النار قلنا قد مر جوابه
 وهو ان الاية متروكة الظاهر والا لزم كون كل مجرم مكذباً بيوم القيامة
 وهو بط قطعاً السادس عشر قوله تع وسيقف الذين كفروا الى قوله وسيقف

الذين اتفقوا ان يُعَلِّمَ منه ان الانسان اِمَّا مُتَّبِعٌ يساق الى الجنة او كافر
 يساق الى النار والجواب عنه قد مر مثله وهو ان ذِكْرَ قَسَمَيْنِ لا يدل على
 عدم قسم ثالث السابع عشر قوله عليه السلام من ترك صلوة متعمداً
 فقد كفر وقوله عمر من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء
 نصرانيا قلنا الاحاد لا تعارض الاجماع المنعقد قبل حدوث المخالفين
 الثامن عشر ولاية الله وعداوته ضدان فلا واسطة بينهما وولاية الله ايمان
 فعداوته كفر قلنا لا نم عدم الواسطة بين كل صديين فان السواد والبياض
 متضادان وبينهما واسطة فجاز ان يكون بين ولايته وعداوته واسطة
 احتج من زعم انه اى مرتكب الكبيرة منافق بوجهين الاول نقلى وهو
 قوله عم آية المنافق ثلث اذا وعد اخلف واذا حدث كذب واذا اتتمن
 خان قلنا هو متروك الظاهر لان من وعد غيره ان يخلع عليه خلعة
 نفيسة ثم اخلفه لم يخرج بذلك عن الايمان الى النفاق اجماعا وقيل
 معناه ان هذه الخصال الثلاث اذا صارت معا ملكة لشخص كانت علامة
 لنفاقه واما بدون كونها ملكة فلا الايرى ان اخوة يوسف وعدوا اباهم
 ان يحفظوه فاخلقوا واتمنهم ابوهم فخانوا وكذبوا في قولهم فاكله
 الذئب وما كانوا منافقين اتفقا على ان العلامة الدالة على شيء قد لا
 تكون قطعية الدلالة فيجوز تخلف المدلول عنها الثاني عقلى وهو ان
 من اعتقد من العقلاء ان في هذا البحر حية لم يدخل يده فيه فاذا زعم
 ذلك ثم ادخل يده فيه علم انه قاله لا عن اعتقاد فكذا الحال فيمن
 ارتكب الكبيرة قلنا مضرة للحية عاجلة محققة بخلاف عقاب الذئب
 لانها آجلة وغير محققة ان يجوز التوبة والعفو فانترقا واحتج المعتزلة
 بوجهين الاول ان الفاسق ليس مؤمنا لما مر من ان الايمان عبارة عن
 الطاعات ولا كافرا بالاجماع لانهم اى الصحابة ومن بعدهم من السلف

كانوا يقيمون عليه الحد في الزنا وشرب الخمر وقذف المحصنات ولا يقتلونه
ولا يحكمون برذته ويدفنونه في مقابر المسلمين مع اجماعهم على ان
الكافر لا يعامل معه كذلك وايضا فيلزم من كون الفاسق كافرا بينونة
المرءة عن زوجها بما جرد رمى الزوج اياها بالزنا من غير لعان وقضاء قاص
لانه ان صدق الزوج فهي كافرة بارتكاب الزنا وان كذب فهو كافر
بارتكاب قذف المحصنة فكانت البينونة واقعة على التقديرين قلنا هو
مؤمن وقد مر الكلام فيه في بيان حقيقة الايمان الثاني ما قاله واصل بن
عطاء لعمر بن عبيد فرجع عمرو الى مذهبه وهو ان فسقه معلوم وثاقا
وايمانه مختلف فيه اى الامة مجمعة على ان صاحب الكبيرة فاسق
واختلفوا في كونه مؤمنا او كافرا فنترك المختلف فيه ونأخذ بالمتفق
عليه قلنا قد مر انه مؤمن قطعاً ولا خلاف فيه ممن قبله من الامة بل قد
اجمع من قبله على انه اى المكلف اما مؤمن او كافر فالقول بالواسطة
خرق للاجماع المنعقد على الانحصار في ذينك القسمين فيكون باطلا
بلا اشتباه ، المفصل الخامس في ان المخالف للحق من اهل القبلة هل
يكفر ام لا جمهور المتكلمين والفقهاء على انه لا يكفر احد من اهل القبلة
فان الشيخ ابا الحسن قال في اول كتاب مقالات الاسلاميين اختلف
المسلمون بعد نبينهم عم في اشياء ضلّ بعضهم بعضها وتبرأ بعضهم عن
بعض فصاروا فرقا متباينين الا ان الاسلام باجماعهم ويعتبرهم وهذا مذهبه
وعليه اكثر اصحابنا وقد نقل عن الشافعي انه قال لا ارد شهادة احد من
اهل الاهواء الا الخطايية فانهم يعتقدون جد الكذب وحكى الحاكم
صاحب المختصر في كتاب المنتقى عن ابي حنيفة رحمة الله عليه انه لم
يكفر احدا من اهل القبلة وحكى ابو بكر الرازي مثل ذلك عن الكرخي
وغيره والمعتزلة الذين كانوا قبل ابي الحسين تكلموا فكفروا الاحباب
في امور سيأتينك تفصيلها فعارصه بعضنا بالمثل فكفرهم في امور اخرى

سَتَطَّلَعُ عَلَيْهَا وَقَدْ كَفَرَ الْجَسَمَةَ مُخَالَفُوهُمْ مِنْ أَصْحَابِنَا وَمِنَ الْمُعْتَزَلَةِ
 وَقَالَ الْأَسْتَاذُ أَبُو اسْحَفٍ كُلُّ مُخَالَفٍ يَكْفُرُنَا فَنَحْنُ نَكْفُرُهُ وَالْأَفْلَا لَنَا
 عَلَى مَا هُوَ الْمُخْتَارُ عِنْدَنَا وَهُوَ أَنْ لَا نَكْفُرَ أَحَدًا مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ أَنْ الْمَسَائِلَ
 الَّتِي اخْتَلَفَ فِيهَا أَهْلُ الْقِبْلَةِ مِنْ كَوْنِ اللَّهِ عَالِمًا يَعْلَمُ أَوْ مُوجِدًا لِفِعْلِ
 الْعَبْدِ أَوْ غَيْرِ مُتَحَيِّزٍ وَلَا فِي جِهَةٍ وَنَحْوِهَا كَكَوْنِهِ مَرْتَبًا أَوْ لَا لَمْ يَبْحَثْ
 النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ اعْتِقَادٍ مِنْ حُكْمِ بِإِسْلَامِهِ فِيهَا وَلَا الصَّحَابَةُ وَلَا التَّابِعُونَ
 فَعَلِمَ أَنَّ صِحَّةَ دِينِ الْإِسْلَامِ لَا تَتَوَقَّفُ عَلَى مَعْرِفَةِ الْحَقِّ فِي تِلْكَ الْمَسَائِلِ وَأَنَّ
 الْخَطَأَ فِيهَا لَيْسَ قَادِحًا فِي حَقِيقَةِ الْإِسْلَامِ إِنْ لَوْ تَوَقَّفَتْ عَلَيْهَا وَكَانَ
 لِلْخَطَأِ قَادِحًا فِي تِلْكَ الْحَقِيقَةِ لَوَجِبَ أَنْ يَبْحَثَ عَنْ كَيْفِيَّةِ اعْتِقَادِهِمْ فِيهَا
 لَكِنْ لَمْ يَنْجِرْ حَدِيثُ شَيْءٍ مِنْهَا فِي زَمَانِهِ عَمَّا وَلَا فِي زَمَانِهِمْ أَصْلًا قَانَ قِيلَ
 لَعَلَّهُ عَمَّ عَرَفَ مِنْهُمْ ذَلِكَ أَيْ كَوْنَهُمْ عَالِمِينَ بِهَا أَجْمَالًا فَلَمْ يَبْحَثْ عَنْهَا
 لِذَلِكَ كَمَا لَمْ يَبْحَثْ عَنْ عِلْمِهِمْ بِعِلْمِهِ تَعَمُّ وَقُدْرَتِهِ مَعَ وَجُوبِ اعْتِقَادِهِمَا
 وَمَا ذَلِكَ إِلَّا لِعِلْمِهِمُ بِأَنَّهُمْ عَالِمُونَ عَلَى طَرِيقِ الْجُمْلَةِ بِأَنَّهُ تَعَمُّ عَالِمٌ قَادِرٌ فَكَيْفَا
 لِلْحَالِ فِي تِلْكَ الْمَسَائِلِ فَلَمَّا مَا ذَكَرْتُمُوهُ مَكَابِرَةً لَأَنَّا نَعْلَمُ أَنَّ الْأَعْرَابَ الَّذِينَ
 جَاءُوا إِلَيْهِ عَمَّا مَا كَانُوا كَلَّمَهُمْ عَالِمِينَ بِأَنَّهُ تَعَمُّ عَالِمٌ بِالْعِلْمِ لَا بِالذَّاتِ وَأَنَّهُ مَرْتَبٌ
 فِي الدَّارِ الْآخِرَةِ وَأَنَّهُ لَيْسَ بِجَسَمٍ وَلَا فِي مَكَانٍ وَجِهَةٍ وَأَنَّهُ قَادِرٌ عَلَى أَعْمَالِ
 الْعِبَادِ كَلَّمَهَا وَأَنَّهُ مُوجِدٌ لَهَا بِأَسْرَافِهَا فَالْقَوْلُ بِأَنَّهُمْ كَانُوا عَالِمِينَ بِهَا مِمَّا عُلِمَ
 فَسَادُهُ بِالنَّصْرِ وَالْعِلْمُ وَالْعِدْرَةُ فَهُمَا مِمَّا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ ثَبُوتُ نَسْبَتِهِ
 لِتَوَقُّفِ دَلَالَةِ الْمُحْجُوزَةِ عَلَيْهِمَا فَكَانَ الْاعْتِرَافُ وَالْعِلْمُ بِهَا أَيْ بِالنَّبِوَةِ دَلِيلًا
 لِلْعِلْمِ بِهَيْمَا وَلَوْ أَجْمَالًا فَلِذَلِكَ لَمْ يَبْحَثْ عَنْهُمَا قَالَ الْأَمَامُ الرَّارِي الْأَصُولُ
 الَّتِي يَتَوَقَّفُ عَلَيْهَا صِحَّةُ نَبِوَةِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَدَلَّتْهَا عَلَى مَا يَلِيْقُ بِأَصْحَابِ
 النُّجْمِ ظَاهِرَةٌ فَإِنَّ مِنْ دَخَلَ بِسِتَانَا وَرَأَى أَزْهَارًا حَادِثَةً بَعْدَ أَنْ لَمْ تَكُنْ
 تَمَّ رَأَى عِنَقُودَ عَنَبٍ قَدْ أَسْوَدَ جَمِيعَ حَبَابَتِهِ إِلَّا حَبَّةً وَاحِدَةً مَعَ تَسَاوِيِ
 نَسْبَةِ الْمَاءِ وَالْهَوَاءِ وَحَرِّ الشَّمْسِ إِلَى جَمِيعِ تِلْكَ الْحَبَابَاتِ فَإِنَّهُ يُصْطَرِّحُ إِلَى الْعِلْمِ

بان مُخَدِّثه فاعلٌ مُخْتَارٌ لَان دلاله الفعل المُخْتَكَم على علم فاعله
 واختياره ضروريةٌ ودلالة الحجزة على صدق المدعى ضروريةٌ ايضاً واذا
 عرف هذه الاصول امكن العلم بصدق الرسول فتثبت ان اصول الاسلام
 جليته وان ادلتها مُجَمَلَةٌ واضحةٌ فلذلك لم يباحث عنها بخلاف المسائل
 التي اختلف فيها فاتها في الظهور والجلال ليست مثل تلك الاصول بل
 اكثرها ما ورد في الكتاب والسنة ما يتخيله المَبْطُل معارضا لما يحتج به
 المُحَقِّق فيها وكل واحد منهما يدعى ان التأويل المطابق لمذهبه أولى
 فلا يمكن جعلها مما يتوقف عليه صحة الاسلام فلا يجوز الاقدام على
التكفير ان فيه خطرٌ عظيمٌ ولندكر الآن ما كُفِّر به بعض اهل القبلة
وتفصل عنها على سبيل التفصيل وفيه ابحاث الاول كُفرت المعتزلة في امور
الاول نفى الصفات لان حقيقة الله ذات موصوفة دائماً بهذه الصفات
الكمالية التي في العلم والقدرة والحياة ونظايرها فمُنْكَرُه اى منكرُ
اتصافه بها جاهلٌ بالله والجاهلٌ بالله كافرٌ قلنا الجهلٌ بالله من جميع
الوجوه كُفِرَ لَكن ليس احد من اهل القبلة يَاجِهُه كذلك فاتهم على
اختلاف مذاهبهم اعترفوا بانه قديم ازلى عالم قادر خالق السموات
والارض والجهلُ به من بعض الوجوه لا يصرُّ والا لزم تكفيرُ المعتزلة والاشاعرة
بعضهم بعضاً فيما اختلفوا فيه اى لو كان الجهل بتفاصيل الصفات قادحا
في الايمان لكُفِرَ بعض الاشاعرة بعضهم فيما اختلفوا فيه من تفاصيلها وكذا
الحال في معتزلة البصرة وبغداد فانهم اختلفوا ايضاً فيها الثاني من تلك
الامور انكارُهم ايجانَ الله لفعل العبد وانه كُفِرَ اَمَّا اولاً فلانهم جعلوه غير
قادر على فعل العبد اَمَّا على عينه كالجَبائِيَّةِ وَاَمَّا على مثله كالبلخي واتباعه
وَاَمَّا على القبيح مطلقاً كالنظام ومتابعيه وجعلوا العبد غير قادر على فعله
نع فهو اثبات للشريك كما هو مذهب المجوس حيث اثبتوا له شريكاً لا
يفدر احدهما على مقدور الآخر وَاَمَّا ثانياً فللاجماع المنعقد من الامة

على التصريح والابتهال إلى الله في أن يرزقهم الايمان ويجئهم عن الكفر
 وهم ينكرونه لأنهم يقولون قد فعل الله من اللطف ما أمكن لوجوبه عليه
 وأما نفس الايمان فليس من فعله تع بل من فعل العباد كالكفر فلا فائدة
 في ذلك الابتهال المجمع عليه فلنا المجوس لم يكفروا لقولهم أن الله لا
 يقدر على فعل الشيطان بل كُفروا لغيره وهو قولهم بتناهي مقدورات الله
 تع وعجزه عن دفع الشيطان واحتياجه في دفعه إلى الاستعانة بالملائكة
 وأيضا خرق الاجماع مطلقا ليس بكفر بل خرق الاجماع القطعي الذي
 صار من ضرورات الدين ثم ان سلمنا أن خرق الاجماع الذي ذكرتموه
 كفر قلنا ذلك الخرق ليس من مذهبهم بل غابته انه لازم منه ومن يلزمه
 الكفر ولا يعلم به لم قلت ان كافر الثالث قولهم بخلف القرآن وفي

للحديث الصحيح من قال القرآن مخلوق فهو كافر قلنا آحاد فلا تفيد علما
 أو المراد بالمخلوق هو المختلف أي المفترى يقال خلف الافك واختلقه
 وتخلقه أي افتراه وهذا كفر بلا خلاف والنزاع في كونه مخلوقا بمعنى انه
 حادث الرابع قد اجمع من قبلهم من الامة على أن ما شاء الله كان وما لم
 يشاء لم يكن وقد ورد في الحديث أيضا وهم ينكرونه حيث يدعون انه
 قد يشاء الله شيئا ولا يكون وقد لا يشاء ويكون قلنا نمنع الاجماع وعلى
 تقدير ثبوته نمنع كون مخالفه كافرا كما عرفت لخامس قولهم المعدوم
 شيء أي ثابت متقرر في الازل وأنه تصريح بمذهب اهل الهيولي سيما نفاة
 الاحوال الذين كانوا قبل أبي هاشم لان ذاته عندهم وجوده يعني أن نافي
 الاحوال يلزمه القول بأن ذات الشيء عين وجوده فاذا كانت الذات
 عندهم حاصلة في الازل بلا فاعل كانت وجوداتها كذلك فدوات الممكنات
 ح موجودة قديمة من غير استناد إلى فاعل اصلا وهذا انمنع من القول
 بوجود الهيولي القديمة المستندة إلى فاعل في الجملة فلنا ما ذكرتم الزوام

للكفر عليهم بما ذهبوا اليه والالتزام غير الالتزام واللزوم غير القول به كما
 مر عن قريب السادس انكارهم الرواية وقد دلّ القرآن على ان منكرها كافر
 لانه قال تع بل هم بلقاء ربهم كاشرون فلما اللعاب حقيقة في الاستلقاء
 والوصول الى عماسة الشيء وذلك مح في حقه نع فتعين انه في الآية مجاز
 فلعل المراد به لقاء ثواب الله لا رؤيته فان المفسرين كلهم قالوا المراد به
 الوصول الى دار الثواب الثاني من تلك الابحاث تكفير المعتزلة الاصحاب
 بامور الاولى انكار كون العبد فاعلا لفعله لانه سد باب اثبات الصانع الى
 طريقه قياس الغايب على الشاهد واذا جاز عدم استناد فعلنا اليها جاز
 استناد الحوادث لا الى محدثها اي الطريق الى احتياج العالم في حدوثه
 الى الفاعل هو قياسه على حاجة افعالنا في حدوثها اليها فاذا لم تحتج
 في حدوثها اليها لم يمكن القياس فالقول به سد باب اثبات صانع
 العالم وهو كفر فلنا ليس الطريق الى احتياج العالم في حدوثه الى الصانع
 منحصرا في القياس المذكور ان قد تقدم لنا في اثبات الصانع وجوه
 خمسة لا يحتاج فيها الى هذا القياس الثاني من تلك الامور نسبة فعل
 العبد الى الله تع لانه يلزمه كونه فاعلا للقيام فجاز اظهار المحذور على يد
 الكاذب ان غايته انه فعل قبيح وقد جوزتم صدوره عنه تع فلا يبقى
 للمحذور دلالة على صدق النبي وجزاز ايضا الكذب عليه سبحانه فيرتفع
 الوثوق عن كلامه في وعده ووعيدته وفيه ابطال الشرايع بالكلية فلنا قد
 اجبنا عنه بما مر من انه لا قبيح بالنسبة اليه تع بل الافعال كلها يحسن
 صدورها عنه ومن ان اظهار المحذور على يد الكاذب وان كان ممكنا صدوره
 عنه عقلا الا انه معلوم انتفاؤه عادة كسائر العادات الى آخر ما مر في
 البحث عن كيفية دلالة المحذور الثالث اثبات الصفات قول بقدماء
 متعدده وقد كفر النصاري للقول بقدماء ثلثة فكيف الستة او السبعة

قلنا قد مرّ جوابه في بحث القَدَمِ وأشير إليه في مباحث الصفات الرابع

قولهم القرآن قديم فانه يقتضى عدم كون المسموع قرآنا لحدوثه قطعاً
ان هو مركّب مما لا يجتمع في الوجود معاً بل بنعدم المتقدّم عند وجود
التأخّر قلنا ما ذكرتم مشتركاً اللزوم لان الحروف والاصوات التى يتكلم بها
الله على مذهبكم قد انتفتت وما تتكلم به حروف واصوات أُخَرُ فما نسمعه

ليس كلام الله فقد لزمكم الكفر ايضا ولا مفرّ لكم الا ان تقولوا ما نسمعه
وان لم يكن كلامه حقيقة لكنه حكاية كلام الله فلا يلزمنا الكفر فنقول
نحن مثله فلا يلزمنا ايضا الثالث من ابحاث انتكفير قد كُفِرَ المجسّمة

بوجوه الاول ان تجسيمه جهلٌ به وقد مرّ جوابه وهو ان الجهل بالله من
بعض الوجوه لا يضرّ الثاني انه عابد لغير الله فيكون كافراً كعابد الصنم
قلنا ليس المجسّم ابداً لغير الله بل هو معتقد في الله الخالق الرازق

العالم الغادر ما لا يجوز عليه ما قد جاء به الشرع على تأويل ولم يأت له
فلا يلزم كفره بخلاف عابد الصنم فانه عابد لغير الله حقيقة الثالث لقد

كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم وما ذلك الكفر الا لانهم
جعلوا غير الله الها فلزم الشرك وهؤلاء المجسّمة كذلك لانهم جعلوا الجسم
الذى هو غير الله الها قلنا ما ذكرتموه ممنوع والمستند ما تقدّم من انه
اعتقد في الله ما لا يجوز عليه فلم يجعل غير الله الها حتى يكون

مشركاً الرابع من تلك الابحاث قد كُفِرَ الروافض والخوارج بوجوه الاول ان
القدح في اكابر الصحابة الذين شهد لهم القرآن والاحاديث الصحيحة
بالتزكية والايمان تكذب للقرآن وللرسول حيث اثبت عليهم وعظّمهم

فيكون كفراً قلنا لا ثناء عليهم خاصة اى لا ثناء في القرآن على واحد
من الصحابة بخصوصه وهؤلاء قد اعتقدوا ان من قدحوا فيه ليس
داخلاً في الثناء العام الوارد فيه واليه اشار بقوله ولا هم داخلون فيه

عندهم فلا يكون قدحهم تكذيباً للقرآن وأما الاحاديث الواردة في تركيبة بعض معين من الصحابة والشهادة لهم بالجنة فمن قبيل الآحاد فلا يكفر المسلم بانكارها أو نقول ذلك الثناء عليهم وتلك الشهادة لهم مقيدان بشرط سلامة العاقبة ولم يوجد عندهم فلا يلزم تكذيبهم

لِلرَسُولِ الثَّانِي الاجماع منعقد من الامة على تكفير من كفر عظماء الصحابة وكل واحد من الفريقين يكفر بعض تلك العظماء فيكون كافراً فلنا هو اى من كفر جماعة مخصوصة من الصحابة لا يسلم كونهم من اكابر الصحابة وعظمائهم فلا يلزم كفره الثالث قوله هم من قال لاخيه المسلم يا كافر فقد باء به اى بالكفر احدهما قلنا آحاد وقد اجمعت الامة على ان انكار الآحاد ليس كفراً ومع ذلك نقول المراد مع اعتقاد

أنه مسلم فان من ظن بمسلم انه يهودى او نصرانى فقال له يا كافر لم يكن ذلك كفراً بالاجماع واعلم ان عدم تكفير اهل القبلة موافق لكلام الشيخ الاشعري والفقهاء كما مرّ لكننا اذا فتشنا عقايد فرقى الاسلاميين وجدنا فيها ما يوجب الكفر قطعاً كالعقائد الراجعة الى وجود اله غير الله سبحانه وتعالى او الى حلوله في بعض اشخاص الناس او الى انكار نبوة محمد ص أو الى ذمه واستخفافه او الى استباحة المحرمات واسقاط الواجبات الشرعية واليه الاشارة بقوله وسنزيد لهذا الذى ذكرناه في المفسد الخامس تحقيقاً اذا فصلنا الفرق الاسلامية وبنينا عقايدهم في ذيل هذا الكتاب والله الموفق لتحقيق الحق • المرصد الرابع في الامامة

ومباحثها ليست من اصول الديانات والعقائد خلافاً للشيعة بل هي عندنا من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين ان نصب الامام عندنا واجب على الامة

سمعاً وانما ذكرناها في علم الكلام تأسياً بمن قبلنا ان قد جرت العادة من المتكلمين بذكرها في اواخر كتبهم للفايدة المذكورة في صدر الكتاب وفيه

معاصد المرصد الاول في وجوب نصب الامام فلا بد من تعريفها أولاً قال قوم

من اصحابنا الامامة ورياسة عامة في امور الدين والدنيا لشخص من
 الأشخاص فقيد العموم احتراز عن القاضى والرئيس وغيرهما والقييد
 الاخير احتراز عن كل الامة اذا عزلوا الامام عند فسقه فان الكل ليس
 شخصا واحدا ونقص هذا التعريف بالنبوة والآوى ان يقال في خلافة الرسول
 في اقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث يجب اتباعه على كافة الامة
 وبهذا الفيد الاخير يخرج من ينصبه الامام في ناحية كالقاضى مثلا
 ويخرج المجتهد ان لا يجب اتباعه على الامة كافة بل على من قلده
 خاصة ويخرج الامر بالمعروف ايضا واذا عرفت هذا فنقول قد اختلفوا
 في ان نصب الامام واجب او لا واختلف الفايلون بوجوبه في طريق معرفته
 كما اشار اليه بقوله نصب الامام عندنا واجب علينا سمعا وقالت المعتزلة
 والزيدية بل عقلا وقال الجاحظ والكعبى وابو الحسين من المعتزلة بل عقلا
 وسمعا معا وقالت الامامية والاسماعيلية لا يجب نصب الامام علينا بل
 على الله سبحانه الا ان الامامية اوجبوه عليه لحفظ قوانين الشرع عن
 التغيير بالزيادة والنقصان والاسماعيلية اوجبوه ليكون معرفا لله وصفاته
 على ما مر من انه لا بد عندهم في معرفته من معلم وقالت الخوارج لا
 يجب نصب الامام اصلا بل هو من الجائزات ومنهم من فصل فقال بعضهم
 كهشام الغوطى واتباعه يجب عند الامن دون الفتنة وقال قوم كابي بكر
 الاصم واتباعه بالعكس اى يجب عند الفتنة دون الامن لنا في اثبات
 مذهبنا ان نقول اما عدم وجوبه على الله اصلا وعدم وجوبه علينا عقلا
 فقد مر لما تبين من انه لا وجوب عليه تع ولا حكم للعقل في مثل ذلك
 واما وجوبه علينا سمعا فلوجهين الاول انه تواتر اجماع المسلمين في
 الصدر الاول بعد وفاة النبي صلعم على امتناع خلوة الوفت عن خليفة
 وامام حتى قال ابو بكر رضى الله عنه في خطبته المشهورة حين وفاته عم

ألا إن محمداً قد مات ولا بد لهذا الدين من يقوم به فبادر الكثر إلى
قبوله ولم يقل أحد لا حاجة إلى ذلك بل اتفقوا عليه وقالوا ننظر في هذا
الأمر ونكرهوا إلى سبيفة بنى ساعدة وتركوا له أهم الأشياء وهو دفن رسول
الله صلعم واختلافهم في التعيين لا يقدح في ذلك الاتفاق ولم يزل الناس
بعدهم على ذلك في كل عصر إلى زماننا هذا من نصب امام بيان لذلك
أى لم يزل الناس على نصب امام متبوع في كل عصر فان قيل لا بد للاجماع
المذكور من مستند كما علم في موضعه ولو كان لنقل ذلك المستند نقلاً
متواتراً لتوفر الدواعى إليه قلنا استغنى عن نقله بالاجماع فلا توفّر
للدواعى أو نقول كان مستنده من قبيل ما لا يمكن نقله من قرآن
الأحوال التى لا يمكن معرفتها إلا بالمشاهدة والعيان لمن كان في زمن النبى
عم الثاقى من الوجهين أن فيه أى في نصب الامام دفع ضرر مظنون وأنه
أى دفع الضرر المظنون وأجب على العباد اذا قدروا عليه اجماعاً بيانه
أى بيان أن في نصب الامام دفع ذلك الضرر أنا نعلم علماً يقارب الضرورة
أن مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات والمناكحات والجهاد والحدود
والمقاصات واطهار شعار الشرع في الاعياد والجمعات إنما هو مصالح
طائفة إلى الخلق معاشاً ومعاداً وذلك المقصود لا يتم إلا بامام يكون من
قبل الشارع يرجعون إليه فيما يعن لهم فانهم مع اختلاف الأهواء
وتشتت الآراء وما بينهم من الشكناة قلما ينقاد بعضهم لبعض فيقضى
ذلك إلى التنازع والتوائب وربما أدّى إلى هلاكهم جميعاً وشهد له
التجربة والفتن القائمة عند موت الولاة إلى نصب آخر بحيث لو تهادى
لمطلت المعابش وصار كل أحد مشغولاً بحفظ ماله ونفسه نحت قابم
سيفه وذلك يؤدى إلى رفع الدين وهلاك جميع المسلمين ففى نصب

الامام دفع مصرة لا يتصور اعظم منها بل نقول نصب الامام من اتم مصالح
 المسلمين واعظم مقاصد الدين فحكمه الايجاب السمعى فان قيل على
 سبيل المعارضة في المقدمة وفيه اضرار ابصارا فانه منقضى بقوله عم لا ضرر ولا
 اضرار في الاسلام وبيانه اي بيان ان فيه اضرارا من ثلاثة اوجه الاولى تولية
 الانسان على من هو مثله يتحكم عليه فيما يهتدى اليه وفيما لا يهتدى
 اضرارا به لا محالة الثاني انه قد يستنكف عنه بعضهم كما جرت به العادة
 فيما سلف من الاعصار فيبقى الى الاختلاف والفتنة وهو اضرار بالناس
 الثالث انه لا يجب عصمته كما سبأى نظيره فيتصور ح منه الكفر
 والفسوق فان لم يعزل ضرر بالامة بكفره وفسقه وان عزل ادى الى الفتنة
 ان يحتاج في عزله الى محاربتة فلنا الاضرار اللارم من تركه اي ترك نصبه
 اكثر بكتبر من الاضرار اللارم من نصبه ودفع الضرر الاعظم عند التعارض
 واجب احتج المانع من وجوب نصبه بوجوه عارض بها دللنا على وجوبه
 علينا الاول توفر الناس على مصالحهم الدنيوية وتعاونهم على اشغالهم
 الدنيوية مما تحث عليه طباعهم واديانهم فلا حاجة بهم الى نصب من
 يتحكم عليهم فيما يستفلون به وبدل عليه اي على ما ذكرناه من عدم
 الحاجة اليه انتظام احوال العربان والبوادي الخارجين عن حكم السلطان
 الثاني الانتفاع بالامام انما يكون بالوصول اليه ولا يخفى تعدد وصول آحاد
 الرعية اليه في كل ما يعن لهم من الامور الدنيوية عادة فلا فائدة في نصبه
 للامة فلا يكون واجبا بل جانزا الثالث للامامة شرط قلما تسويد في
 كل عصر وعند ذلك فان اقاموا اي الناس فاقدوها لم يأتوا بال واجب
 عليهم بل بغيره والا يفيموه اي وان لم يفيموا انفاذ فقد تركوا الواجب
 فوجوب نصب الامام يستلزم احد الامرين الممتنعين فيكون ممتنعا

والجواب عن الاول انه وان كان عكنا عقلا فممتنع عادة لما برى من ثوران
 الفتن والاختلافات عند موت الولاة ولذلك صادفنا العربان والسوادى
 كالذئاب الشاردة والاسود الصارية لا يبقى بعضهم على بعض ولا يحافظ
 في الغالب على سنة ولا فرض فقد اختل امرهم في دنياهم ودينهم وليس
 تشوفهم اى تطلعهم الى العمل بموجب دينهم غالبا فيهم بحيث يغنيهم
 عن رياسة السلطان عليهم ولذلك قيل ما يزرع السلطان اى يكفه اكثر
 مما يزرع القران وقيل ايضا السيف والسنان يفعلان ما لا يفعل البرهان
 والجواب عن الثانى لا نم ان الانتفاع بالامام انما يكون بالوصول اليه فقط
 بل ويكون ايضا بوصول احكامه وسياسته اليهم ونصبه من يرجعون اليه
 وعن الثالث ان تركهم لنصبه لتعذره وعدم شرط الامامة ليس تركا
 للواجب اذ لا وجوب عليهم على ذلك التقدير انما الوجوب اذا وجد
 للجامع لشرايطها فلا محذور في ذلك الترك ثم قال الموجبون لنصب الامام
 على الانام عقلا ان اصل دفع المصرة واجب بحكم العقل قطعا فكذلك
 المصرة المظنونة يجب دفعها عقلا وذلك لان الجزئيات المظنونة
 المندرجة تحت اصل قطعي للحكم يجب اندراجها في ذلك للحكم قطعا
 مثل ان يعرف الانسان ان كل مسموم يجب اجتنابه ثم يظن ان هذا
 الطعام مسموم فان العقل الصريح يقضى بوجوب اجتنابه وكذا من علم
 ان الحايض الساقط لا يجوز الوقوف تحته ثم ظن ان هذا الحايض يسقط
 فالعقل الصريح يقضى بوجوب ان لا يقف تحته والجواب منع حكم
 العقل بالوجوب وأخوانه بل لا تستفاد الا من الشرع احتج الموجب
 لنصب الامام على الله بانه لطف لكون العبد معه اقرب الى الطاعة وابتعد
 عن المعصية واللطف واجب عليه تع والجواب بعد منع وجوب اللطف ان

اللفظ الذي ذكرتموه إنما يحصل بامام ظاهر قاهر يرجى ثوابه ويخشى عقابه يدعو الناس الى الطاعات ويذجرهم عن المعاصي باقامة الحدود
والفصاح ومنتصف المظلوم من الظالم وانتم لا توجبونه على الله كما في
هذا الزمان الذي نحن فيه فالذي توجبونه وهو الامام المعصوم المختفى
ليس بلطف ان لا يتصور منه مع الاختفاء تقربب الناس الى الصلاح
وتبعيدهم عن الفساد والذي هو لطف لا توجبونه عليه تع والآن لزم
كونه تع في زماننا هذا تاركاً للواجب وهو منح حجة الخوارج على عدم
وجوبه مطلقاً ان نصبه يثير الفتنة لان الاهواء مختلفة فيدعى كل قوم
امامة شخص وصلوحه لها دون الاخر فيقع التشاجر والتناحر والتجربة
شاهدة بذلك نعم ان اختار الامة نصب امير او رئيس ينتقلد امورهم
وبرتب جيوشهم ويحمى حوزتهم كان لهم ذلك من غير ان يلحقهم
بتركة خرج في الشرع وانت خبير بان هذه الحاجة على عدم جواز نصب
الامام اذ منها على عدم وجوبه والجواب انه ان لم يقع اختلاف في نصبه
فذاك وان وقع يجب عندنا تقديم الاعلم فان تساويها فالاورع فان
تساويها فالاسن وبذلك تندفع الفتنة والتخالف واما الفارقون اى
المفصلون منهم فقالوا تارة هو اى نصب الامام حال الفتنة يزيدا ان
ربما قتلوه لاستنكافهم عن طاعته فلا يجب واما في حال العدل والامن
فيجب نصبه ان هو اقرب الى اظهار شعائر الاسلام وقالوا تارة هو حال
الامن والانصاف بين الناس لا حاجة اليه وانما يجب عند الخوف
وظهور الفتن واعلم ان عبارة الكتاب ههنا وفي ذكر المذاهب اولا تدل على
ان انقاييل بالتفصيل من الخوارج وهو مخالف لظاهر عبارتي الابكار
والنهانة المقصد الثاني في شروط الامامة للجمهور على ان اهل الامامة
ومستحقها من هو مجتهد في الاصول والفروع ليقوم بامور الدين
متمكنا من اقامة الحجج وحل الشبه في العقائد الدينية مستقلاً بالفتوى

في النوازل واحكام الوقايح فصا واستنباطا لان اهم مقاصد الامامة حفظ
 العقائد وفصل للكومات ورفع المخاصمات ولن يتم ذلك بدون هذا
 الشرط ذو رأى وبصارة بتدبير الحرب والسلم وترتيب الجيوش وحفظ
 الثغور ليقوم بامور الملك شجاع قوى القلب ليقوى على الذب عن الحوزة
 والحفظ لبيضة الاسلام بالثبات في المعارك كما روى انه عم وقف بعد انهزام
 المسلمين في الصف قايل انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب ولا
 يهوله ايضا اقامة الحدود وضرب الرقاب وقيل لا يشترط في الامامة هذه
 الصفات الثلاث لانها لا توجد الآن مجتمعة واذا لم توجد كذلك فاما ان
 يجب نصب فاقدها فيكون اشتراطها عبثا لتحقق الامامة بدونها
 او يجب نصب واجدها فيكون تكليفا بما لا يطاق او لا يجب لا هذا
 ولا ذاك وح يكون اشتراطها مستلزما للمفاسد التي يمكن دفعها بنصب
 فاقدها فلا تكون هذه الاوصاف معتبرة فيها نعم يجب ان يكون عدلا
 في الظاهر لئلا يجور فان الفاسق ربما يصرف الاموال في اغراض نفسه
 فيضيع الحقوق عاقلا ليصلح للتصرفات الشرعية والملكية بالغا لقصور
 عقل الصبي نكرا ان النساء ناقصات عقل ودين حرا لئلا يشغله خدمة
 السيد عن وظائف الامامة ولئلا يكثر فيعصى فان الاحرار يستحقرون
 العبيد ويستنكفون عن طاعتها فهذه الصفات الثمان او الخمس شروط
 معتبرة في الامامة بالاجماع وفيه على الاول اشارة الى ان القول بعدم اشتراط
 الثلاث الاول مما لا يلتفت اليه وما تمسك به فيه مردود باننا فاختار عدم
 الوجوب مطلقا لكن للامة ان ينصبوا فاقدها دفعا للمفاسد التي تندفع
 بنصبه وههنا صفات آخر في اشتراطها خلاف الاولى ان يكون قرشيا اشتراطه
 الاشاعرة والنجباتيان ومنعه الخوارج وبعض المعتزلة لنا قوله عم الامة من
 قرش ثم ان الصحابة عملوا بمضمون هذا الحديث فان ابا بكر رضى
 الله عنه استدلل به يوم السقيفة على الانصار حين نازعوا في الامامة بما حضر

الصحابه فقبلوه واجمعوا عليه فصار دليلا قاطعا يفيد اليقين باشتراط
القرشيه احتجوا اى المانعون من اشتراطها بقوله عم السمع والطاعة ولو
عبدا حبشيا فانه يدل على ان الامام قد لا يكون قرشيا قلنا ذلك
للحديث فيمن امره الامام اى جعله اميرا على سرية او غيرها كناحيه
ويجب حملُه على هذا دفعا للتعارض بينه وبين الاجماع او نقول هو مبالغه
على سبيل الغرض ويدل عليه انه لا يجوز كون الامام عبدا اجماعا
الثانيه من تلك الصفات ان يكون هاشميا شرطه الشيعة الثالثه ان
يكون عالما بجميع مسائل الدين اصولها وفروعها بالفعل لا بالقوة وقد
شرطه الاماميه الرابعه ظهور المعجزه على يده ان به يعلم صدقه في دعوى
الامامه والعصمه وبه قال الغلاة ويبطل هذه الثلاثه واشتراطها في الامامه
انا ندل عن قريب على خلافه اى بكر وكونه اماما حقا ولا يجب له شيء
مما ذكر من تلك الاوصاف فان كونه هاشميا ممتنع والاخرتن لا يجبان
له اجماعا لخامسه ان يكون معصوما شرطها الاماميه والاسماعيليه ويبطله
ان ابا بكر لا يجب عصمته اتفاقا مع ثبوت امامته احتجوا على اشتراط
العصمه بوجهين الاول ان الحاجة الى الامام اما للتعليم اى لتعليم الناس
المعارف الالهيه كما ذهب اليه الملاحده ولو جاز جهله وعدم عصمته
لما صلح لذلك ولم يفد تعليمه اليقين ان يجوز ح خطاؤه فيما علم
واما لجواز الخطاء على غيره في الاحكام كما ذهب اليه الاماميه فلو جاز
الخطاء عليه ايضا لم يحصل الغرض منه بل احتاج الى امام آخر وتسلسل
الجواب منع كون الحاجة اليه لاحدهما بل لما تقدم من دفع الضرر
المظنون الثاني من الوجهين قوله تع لا ينال عهدى الظالمين في جواب
ابراهيم عم حين طلب الامامه لذريته وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد

يشترطوا في عقدها اجتماع من في المدينة من اهل الحذر والعقد فضلا عن
اجماع الامة من علماء امصار الاسلام ومجتهدي جميع اقطارها هذا كما
مضى ولم يُنكر عليهم احد وعليه اى على الاكتفاء بالواحد والاثنين في
عقد الامامة انطوت الاعصار بعدهم الى وقتنا هذا وقال بعض الاصحاب
يجب كون ذلك العقد من واحد واثنين بمشهد بيّنة طلبة كفا للخصام

في ادعاء من يزعم عقد الامامة له سرا قبل من عقد له جهرا فانه اذا لم
يشترط البيّنة العادلة توجهت المخاصمة بالعقد سرا واذا اشترطت
اندفعت لا ان ذلك العقد غير صحيح وهذا الذى نُكر من اعتبار البيّنة
العادلة وعدمه من المسائل الاجتهادية فيجتهد فيها ويعمل بما يودى
الاجتهاد اليه ثم اذا اتفق التعدد في بلد او بلاد تُفحص عن المتقدم
فأمضى ولو اصر الآخر فهو من البغاة فيجب ان يتقاتل حتى يفتى الى امر
الله فان لم يكن هناك متقدم او كان ولم يُعلم بعينه وجب ابطال الجميع
واستيناف العقد لمن وقع عليه الاختيار ولا يجوز العقد لامامين في صقع
اى جانب متصايق الاقطار لادائه الى وقوع الفتنة واختلال النظام
أما في متسعا اى أما العقد لامامين في صقع متسع الاقطار بحيث لا
يسع الواحد تديره فهو مكحل الاجتهاد لوقوع الخلاف والامة خلع الامام
وعزله بسبب يوجبه مثل ان يوجد منه ما يوجب اختلال احوال المسلمين
وانتكاس امور الدين كما كان لهم نصبه واقامته لانتظامها واعلانها
وان ادّى خلعه الى الفتنة احتمل ادنى المصرتين ، تذنيب قالت الجارودية
من الزيدية الامامة شورى في اولاد الحسن والحسين فكل فاطمى خرج
بالسيف داعيا الى الحلف وكان عالما بامور الدين شجاعا فهو امام يجب
مطارعتة فلذلك جوزوا تعدد الائمة في صقع متصايق الاقطار وهو
خلاف الاجماع المنعقد من السلف قبل ظهورهم ولذلك ايضا جعلوا

الدعوة طريقاً ثبتت امامه قال الامام الرازي اتفقت الامة على انه لا مقتضى لثبوتها الا احد امور ثلاثة النص والاختيار والدعوة وهي ان يباين الظلمة مَنْ هو من اجل الامامة ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعو الناس الى اتباعه ولا نزاع لاحد في ان النص طريق الى امامة المنصوص عليه وأما الطريقان الآخران فنفاهما الامامية واتفق اصحابنا والمعتزلة والخوارج والصالحية من الزيدية على ان الاختيار طريق اليها ايضا وذهب سائر الزيدية على ان الدعوة ايضا طريق اليها ولم يوافقهم على ذلك سوى الجبائي ، المفسد الرابع في الامام الخلف بعد رسول الله صلعم وهو عندنا ابو بكر وعند الشيعة علي رضي الله عنهما لنا وجهان الاول ان طريقه اما النص او الاجماع بالبيعة أما النص فلم يوجد لما سيأتي وأما الاجماع فلم يوجد على غير ابي بكر اتفاقاً من الامة الثاني الاجماع منعقد على حقيقة امامة احد الثلاثة ابي بكر وعلي والعباس ثم انهما لم ينازعا ابا بكر ولو لم يكن علي الخلف لنازعا كما نازع علي معاوية لأن العادة تقضى بالمنازعة في مثل ذلك ولأن ترك المنازعة مع امكانها ماحل بالعصمة ان هو معصية كبيرة توجب انتلام العصمة وانتم توجبونها في الامام وتجعلونها شرطاً لصحة امامته لا يقال لا ثم الامكان اى امكان منازعتهم ابا بكر لانا نقول علي في غاية الشجاعة والتصلب في الامور الدينية وفاطمة مع علو منصبها زوجته والحسن والحسين مع كونهما سبطي رسول الله ولداه والعباس مع علو منصبه معه فانه روى انه قال لعلي امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس بايع عمر رسول الله ابن عمه فلا يختلف فيكم اثنان والزبير مع شجاعته كان معه حتى قيل انه سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وقال ابو سفيان ارضيتم يا بني

عبد مناف ان يلى عليكم تيمى^٩ والله لاملان الوادى خيلا ورجلا وكرونت
 الاقصار خلافة ابي بكر فقالوا منا امير ومنكم امير فدفعهم ابو بكر بما مر
 من قوله عم الائمة من قريش ولو كان على امامة على نص جلى^{١٠} كما ادعته
 الشيعة لأظهوره قطعا ولأمكنهم المنازعة جزما وكيف لا وابو بكر عندهم
 اى عند الشيعة شيخ ضعيف جبان لا مال له ولا رجال ولا شوكة فأتى
 يتصور امتناع المنازعة معه وكلام الشيعة فى اثبات امامة على يدور على
 امور أحدها ان الامام يجب ان يكون معصوما لما مر وابو بكر لم يكن
 معصوما اتفاقا ولما سنذكره وكذا العباس فتعينت امامة على والجواب
 منع وجوب العصمة وقد تقدم ثانيا البيعة لا تصلح طريقا الى اثبات
 الامامة وامامة ابي بكر انما تستند اليها اتفاقا للجواب ما مر من ان البيعة
 طريقة صحيحة لاثبات الامامة ثالثها على افضل الخلايف بعد رسول الله عم
 ولا يجوز امامة المفصول مع وجود الفاضل وسيأتى ذلك تقريرا وجوابا
 رابعها نفى اهلية الامامة عن ابي بكر لوجوه الاول انه كان ظالما وقال تع
 لا يندل عهدى الظالمين بيان كونه ظالما انه كان كافرا قبل البعثة وقال تع
 والكافرون هم الظالمون فحصر الظلم الكامل فى الكفر وايضا فمنع ابو بكر
 فاطمة ارقها لعدك وهى قريبة بخبير كانت للنبي صلى الله تع عليه ومات عنها
 وقد كانت فاطمة مستحقة لنصفها لانه قال تع وان كانت واحدة فلها
 النصف وايضا فاطمة معصومة لقوله تع انما يريد الله ليذهب عنكم
 الرجس اهل البيت فى معرض الامتنان والتعظيم فوجب ان ينتفى عنهم
 الرجس بالكلية لان انتفاء بعضه يشاركهم فيه غيرهم ولقوله عم فاطمة
 بصعة^{١١} متى وانه عم معصوم فكذا بصعته فتكون فاطمة صادقة فى دعويها
 الارث لان الكذب عمدا رجس بنا فى العصمة وكذا الخناء فيه قلنا شرائط

الامامة ما تقدمه وكان ابو بكر مستاجمعا لها يدل عليه كتب السير

والتواريخ ولا تم كونه ظالما قولهم كان كافرا قبل البعثة تقدم الكلام فيه حيث قلنا الظالم من ارتكب معصية تسقط العدالة بلا توبة واصلاح

فمن آمن عند البعثة واصلاح حاله لا يكون ظالما قولهم خائف الاية في

منع الارث قلنا لمعارضتها لقوله عمر نحن معاشر الانبياء لا نورث ما

تركناه صدقة وان قيل لا بد لكم من بيان حاجية ذلك للحدث الذي

هو من قبيل الاحاد ومن بيان ترجيحه على الاية قلنا حاجية خبر

الواحد والترجيح ما لا حاجة بنا اليه ههنا لانه رضى الله عنه كان حاكما

بما سمعه من رسول الله فلا اشتباه عنده في سنده وعلم ايضا دلالاته على

ما حملة عليه من المعنى لانتفاء الاحتمالات التي يمكن تطرفها اليه

بقربنة الحال فصار عنده دليلا قطعيا مخصصا للعمومات الواردة في باب

الارث قولهم فاطمة معصومة قلنا مم لان اهل البيت يتنازل ازواجه واقرباه

كما رواه الضحاك فانه نقل باسناده عن النبي عمر انه قال حين سألته

عايشة عن اهل بيته الذين اذهب الله عنهم الرجس لقد خص الله

بهذه الاية فاطمة وزينب ورقية وام كلثوم وعليها والحسن والحسين وجعفر

وازواج محمد واقرباه ولم يكونوا معصومين بالاتفاق وقوله عم بضعة متى

مجاز قطعاً لا حقيقة فلا يلزم عصمتها وايضا عصمة النبي قد تقدم ما

فيه ولا يجب ايضا مساواة البعض للجملة في جميع الاحكام فلعل المراد

بها كبضعة متى فيما يرجع الى الخير والشفقة فان قيل ادعت فاطمة انه

عم تحلها اي اعطاها فدكا نحلة وعطية وشهد عليه علي والحسن والحسين

وام كلثوم والصحيح ام ايمن وهي امرأة اعتقها رسول الله صلعم وكانت

حاضنة اولاده فزوجها من زيد فولدت له اسامة فرد ابو بكر شهادتهم

فيكون ظالما فلنا اما الحسن والحسين فللمفرعية لان شهادته الولد لا تقتل

لاحد ابويه واجداده عند اكثر اهل العلم وايضا هما كانا صغيرين في ذلك
 الوقت واما عليّ وآم كلثوم فلقصورة عن نصاب البينة وهو رجلان او رجل
 وامرأتان ولعله اي ابا بكر لم ير للحكم بشاهد ويمين لانه مذهب كثير من
 العلماء وايضا قد ذهب بعضهم الى ان شهادة احد الزوجين للاخر غير
 مقبولة الثاني من الوجوه الدالة على نفى اهليته للامامة انه لم يؤت النبي
 عم شيئا من الاعمال المتعلقة باقامة فوائين الشرع والسياسات العامة
 لجمع كثير في حال حياته وحيث بعثه الى مكة ليقرأ سورة البراءة على
 اهلها في موسم الحج عرته عنها بائباعه عليا وقال لا يبلغ عتي الا رحل متي
 ولم يره اهلا لنبليغ ذلك فاتي يكون اهلا للامامة العظمى والرياسة العامة
 الشاملة لكل الامة فلما لا نم انه لم يؤت شيئا بل امره على الحجيج سنة
 تسع من الهجرة بعد فتح مكة في رمضان سنة ثمان و امره بالصلوة
 بالناس في مرضه الذي توفي فيه والما ائنه عليا في تلك السنة بعد
 خروجه من المدينة لان عادة العرب في اخذ العهود وفيدها ان يتولاه
 الرجل بنفسه او احد من بني عمه ولم يعزله عما ولاه من امره للحجيج
 فولهم عزله عن الصلوة كذب وما نقلوه فيه مختلف والروايات الصحيحة
 متعاضدة على ذلك فقد روى عن ابن عباس انه قال لم يصلي النبي صلعم
 خلف احد من امته الا خلف ابي بكر وصلي خلف عبد الرحمن بن
 عوف في سفر ركعة واحدة وروى عن رافع بن عمرو بن عبيد عن ابيه
 انه قال لما نفل النبي عم عن الخروج امر ابا بكر ان يقوم مقامه فكان
 يصلي بالناس وربما خرج النبي صلعم بعد ما دخل ابو بكر في الصلوة
 فيصلي خلفه ولم يصلي خلف احد غيره الا انه صلي خلف عبد الرحمن
 ركعة واحدة في سفر وروى البخاري باسناده عن انس بن مالك ان ابا

بكر كان يصلي بهم في مرض موته حتى اذا كان يوم الاثنين وهم صفوف في الصلوة فكشف النبي عم ستره للمجرة بنظر الينا وهو قائم كأن وجهه ورقة مصحف ثم تبسم بضحك فكذنا نظير من الفرح فنكص ابو بكر على عقبه وظن ان النبي خارج الى الصلوة فاشار الينا أن أتسموا صلواتكم وأرخى الستر وتوفي في يومه وفي رواية وأرخى للحجاب فلم يقدر عليه حتى مات وأما ما روى البخاري باسناده الى عروة عن ابيه عن عيشة انه عم امر ابا بكر ان يصلي بالناس في مرضه فكان يصلي بهم قال عروة فوجد رسول الله من نفسه خفة فخرج الى الخراب فكان ابو بكر يصلي بصلوة رسول الله والناس يصلون بصلوة ابي بكر اي بتكبيره فهو انما كان في وقت آخر الثالث من تلك الوحوه شرط الامام ان يكون اعلم الامة بل عالما بجميع الاحكام كما مر ولم يكن ابو بكر كذلك لانه احرق فجاءة المازني بالنار وكان يقول انا مسلم وقطع يسار السارق وهو خلاف الشرع وقال لجدته سألته عن ميراثها لا اجد لك في كتاب الله وسنة رسوله شيئا ارجعى حتى اسأل الناس فأخبر ان رسول الله جعل لها السدس قلنا الاصل وهو كون الامام عالما بجميع الاحكام ممر وانما الواجب الاجتهاد ولا يقتضى كون جميع الاحكام عتيده اي حاضرة عنده بحيث لا يحتاج الاجتهاد الى نظر وتأمل وانه اي ابا بكر مجتهد ان ما من مسألة في الغالب الا وله فيه قول مشهور عند اهل العلم واحراق فجاءة انما كان لاجتهاده وعدم قبول توبته لانه زنديق ولا تقبل توبته الزنديق في الاصح وأما قطع اليسار فاعله من غلط الجلود او رعاه في المرة الثالثة من السرفة وهو رأى الاكثر من العلماء ووقفه في مسألة لجدته ورجوعه الى الصحابة في ذلك لانه غير بدع من المجتهد الباحث عن مدارك الاحكام الرابع من الوجوه النافية لصلوحة للامامة عمر مع انه حميمه وناصره وله العهد

أى عهد الامامة من قبله قد نمة حيث شفع اليه عبد الرحمن بن ابي بكر في الخطيئة الشاعر فقال ذوبية سوه وهو خير من ابيه وانكر عمر عليه اى على ابي بكر عدم قتل خالد بن الوليد حيث قتل مالك بن نويرة وهو مسلم طمعا في امرأته لجمالها ولذلك تزوج بزوجته من ليلته وصاحبها فاشار عليه عمر بقتله قصاصا فقال ابو بكر لا اعمد سيفا شهرة الله على الكفار وقال عمر مخاطبا لخالد لان وليت الامر لاقيدتك به وقال عمر في ذمه ايضا ان بيعة ابي بكر كانت فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى

مثلها فاقتلوه قلنا نسمة الدم اليه من الاكاذيب الباردة فان عمر مع كمال عقله ووفور حزمه حتى قيل في حقه هو اعقل من ان يخذع واورع من ان يخذع وقد كان امامته بعهد ابي بكر اليه والقدح في ابي بكر قدح في امامته كيف نتصور منه ذلك وانكاره قتل خالد اى عدم قتله من انكار المجتهدين بعضهم على بعض فيما ادى اليه اجتهاده فانه نقل ان خالدا انما قتل مالكا لانه ارتد ورد على قومه صدقانهم لما بلغه وفاة رسول الله وخاطب خالدا بانه مات صاحبك فعلم خالد قصده انه ليس صاحبا له فتيقن رده واما تزوجه امرأته فلعلها كانت مطلقة فد انقضت عدها الا انها

كانت مكبوسة عنده واما قوله في بيعة ابي بكر فمعناه ان اقدام على مثله بلا مشاورة الغير وتحصيل الاتفاق منه مظنة للفتنة العظيمة فلا يقدمن عليه احد على ابي ادمت عليه فسلمت وتيسر الامر بلا تبعة ثم انك خبير بان امثال هذه الوجوه التي تمسكوا بها على انتفاء صلاحيتها للامامة لا تعارض الاجماع على امامته المستلزم للاجماع على اهليته للامامة وخامسها اى خامس الامور التي عليها مدار كلامهم في اثبات امامة على ادعاء النص على امامة على اجمالا وتفصيلا اما اجمالا فقالوا

نحن نعلم قطعاً وبقيناً وجود نص جلي وان لم يبلغنا بعينه لوجهين
الاول ان عادة الرسول تفضي باستخلافه على الامة عند غيبته عنهم في
حال حيوته كما كان يستخلف على المدينة عند نهوضه للغزوات ولا يُخلد
بذلك البيتة ولا يترك اهل البلد فوضى اى متساوسن لا رئيس لهم
فكيف يجوز ان يخلّى الامة باجمعها عند الغيبة الكبرى التى لا رجوع
بعدها بلا امام يقتدون به ويرجعون اليه في مصالحهم وايضا شفقتة على
الامة معلومة مكشوفة لا سترة بها حتى قال انما انا لكم مثل الوالد لولده
وعلمهم في امر خسيس كفضاء الحاجة دقائق آدابه فكيف لا يعين لهم
من يصلح حالهم به معاشاً ومعاداً ومن البين انه لا نص في حق ابي بكر
والعباس فتعين ان يكون في حق عليّ للجواب انه لما علم النبي عم ان
الصحابه يقومون بذلك التعيين ولا يخلّون به لم يفعل ذلك لعدم
الحاجة اليه كما انه عم لم ينص على كثير من الاحكام الشرعية بل
وكّلها الى آراء المجتهدين الذين هم حماة الدين وأعلام الشرع ثم عدم
النص الجليّ معلوم قطعاً لانه لو وجد لتواتر ولم يمكن سترة عادة ان هو ما
تنوّق الدواعى الى نقله وايضا لو وجد نص جليّ على امامة عليّ لمَنع به
غيره عن الامامة كما منع ابو بكر الانصار بقوله عم الائمة من قرش مع
كونه خير واحد فاطاعوه وتركوا الامامة لاجله فكيف يتصور ان يوجد
نص جليّ متواتر في عليّ وهو بين قوم لا يعصون خير السواحد في ترك
الامامة وشأنهم في الصلابة في الدين ما يشهد له بذلهم الاموال والانفس
ومهاجرتهم الاهل والوطن وقتلهم الاولاد والآباء والاقارب في نصرة الدين ثم
لا يحنّج عليّ عليهم بذلك النص الجليّ بل ولا بقول احد منهم عند طول
النزاع في امر الامامة ما بالكم - تتنازعون فيها والنص قد عيّن فلاننا

لها ولو زعم زاعم أنه أى علياً فعل ذلك فلم يقبلوه كان ذلك الزاعم
مباهايا منكراً للضرورة فلا يلتفت إلى زعمه ولا يبالي بشأنه وأما تفصيلاً
فالكتاب والسنة أما الكتاب فمن وجهين الأول قوله تع وأولو الأرحام
بعضهم أولى ببعض في كتاب الله والاية عامة في الامور كلها لصحة الاستثناء
ان يجوز ان يقال أولى إلا في كذا ومنها أى ومن الامور التي تعمها الاية
الامامة والخلافة وعلى من أولى الأرحام دون ابي بكر والجواب منع العموم وصحة

الاستثناء معارض بصحة التقسيم ان يجوز ان يقال هذه الأولية أما من
جهة لخلافة او الارث او العطف والشفقة الى غير ذلك من المحتملات فلا
تكون عامة لان العام يتناول جميع جزئياته لا احدها فقط وتحريره
انها مطلقة فاذا استثنى كان تفدير الكلام أولى من كل الوجوه والا كانت

باقية على اطلاقها الثاني قوله تع انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا
الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكاة وهم راعون والولي أما المتصرف
أى الاولى والاحق بالتصرف كولي الصبي والمرأة وأما الحب والناصر تقليداً
للاشتراك في لفظ الولي وايضاً لم يُعهد له في اللغة معنى ثالث والناصر غير
مراد في هذه الاية لعموم النصرة والحب في حق كل المؤمنين قال تع
والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض أى بعضهم محب بعض وناصره
فلا يصح حصرها بكلمة انما في المؤمنين الموصوفين بالصفة المذكورة في

الاية فهو المتصرف والمتصرف في الامة هو الامام وقد اجمع ائمة التفسير
على ان المراد بالذين يقيمون الصلوة أى قوله وهم راعون على فانه كان في
الصلوة راعها فسألها سائل فاعطاه خاتمه فنزلت الاية وللإجماع على ان
غيره كابي بكر مثلاً غير مراد فتعين انه المراد فيكون الاية نصاً في امامته
والجواب ان المراد هو الناصر والا دل نظر الاية على امامته وكونه أولى

بالتصرف حال حيوة الرسول ولا شبهة في بطلانه ولان ما تكرر فيه صيغ
 الجمع كيف يُحمَل على الواحد وكونه نازلا في حقه لا يناقش شموله لغيره
 ايضا من يجوز اشتراكه معه في تلك الصفة ولان ذلك اى حَمَل الوتّى في
 الاية على الاولى والاحق بالتصرف غير مناسب لما قبلها وهو قوله يا ايها
 الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض
 فان الاولياء ههنا بمعنى الانصار لا بمعنى الاحقين بالتصرف وغير مناسب
 لما بعدها وهو قوله ومن تتولّ الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم
 العالبون فان التوتّى ههنا بمعنى المحبة والنصرة دون التصرف فوجب ان
 يُحمَل ما بينهما على النصره ايضا ليتلاءم اجزاء الكلام وأما الستة فمن
 وجوه الاول خبر انغدير وهو انه عم احضر الفوم بعد رجوعه عن حجة
 الوداع بغدير خم وهو موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وامر بجمع
 الرجال فصعد عليها وقال لهم الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال
 فمن كنت مولاه فعلى مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من
 نصره واخذل من خذله وَجّه الاستدلال ان المراد بالمولى ههنا هو الاولى
 ليطابق مقدمة الحديث ولانه اى لفظ المولى يقال للمعتق والمعتق
 وابن العم والجار والحليف والناصر والاولى بالتصرف والستة الاولى غير مرادة
 ههنا قطعاً فان الحمل على المعتق والجار وابن العم يوتى الى الكذب
 والنبى عم لم يكن معتقاً ولا حليفاً لاحد والحمل على الناصر ممنوع فان
 كل احد يعلم من دينه ضرورة وجوب توتّى المؤمنين بعضهم لبعض فتعين
 الحمل على الاولى بالتصرف لما ذكرناه ولانها اى المعانى المذكورة تشترك في
 الولاية فيجب للحمل عليها وجعل اللفظ حقيقة في هذا الفدر المشترك
 دفعا للاشتراك اللفظى للجواب منع صحة الحديث ودعوى الضرورة في العلم
 بصحته لكونه متواتراً مكابرةً كيف ولم ينقله اكثر اصحاب الحديث

كالبخاري ومسلم وأصرا بهما وقد طعن بعضهم فيه كابن أبي داود
 الساجستاني وأبي حاتم الرازي وغيرهما من أئمة الحديث ولأن عليا لم
 يكن يوم الغدير مع النبي عم فانه كان باليمن ورد هذا بان غيبته لا
 تنافي صحة الحديث إلا أن يروى هكذا اخذ بيد علي أو استحضره وقال
 وإن سلم ان هذا الحديث صحيح فرواؤه اى اكثرهم لم يرووا مقدمة الحديث
 وهى الست اولى بكم من انفسكم فلا يمكن ان يتمسك بها فى ان المولى
 بمعنى الاولى والمراد بالمولى هو الناصر بدليل آخر للحديث وهو قوله وال من

والاه الخ ولأن مفعل بمعنى أقبل له يذكره احد من أئمة العربية وقوله
 تع وماؤيكم النار فى مؤليكم اى مقرم وما اليه مآلكم وعاقبتكم ولهذا قال
 الله تع وبئس المصير وقد قيل المراد ههنا ايضا الناصر فيكون مبالغة فى
 نفي النصرة على طريقة قولهم للجوع زاد من لا زاد له والاستعمال ايضا
 يدل على ان المولى ليس بمعنى الاولى لجواز ان يقال هو اولى من كذا دون
 مولى من كذا وان يقال اولى الرجلين او الرجال دون مولى الرجلين او
 الرجال وإن سلم ان المولى بمعنى الاولى فابن الدليل على ان المراد الاولى
 بالتصرف والتدبير بل يجوز ان يراد الاولى فى امر من الامور كما قال الله
 تع ان اولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه واراد الاولوية فى الاتباع
 والاختصاص به والقرب منه لا فى التصرف فيه ويقول التلامذة نحن اولى
 باستاذنا ويقول الأتباع نحن اولى بسلطاننا ولا يريدون الاولوية فى التصرف
 والتدبير بل فى امر ما ولصحة الاستفسار ان يجوز ان يقال فى اى شىء
 هو اولى نصرته او محبته او التصرف فيه ولصحة التقسيم بان يقال
 كون فلان اولى بزهد اما فى نصرته واما فى ضبط امواله واما فى تدبيره
 والتصرف فيه وح لا يدل الحديث على امامته الثانى من وجوه السنة قوله
 عم لعلى حين خرج الى غزوة تبوك واستخلفه على المدينة انت متى بمنزلة

هرون من موسى إلا أنه لا نبي بعده فإنه يدل على أن جميع المنازل
 الثابتة لهرون من موسى سوى النبوة ثابتة لعلي من النبي عم إذ لو لم
 يكن اللفظ محمولاً على كل المنازل لما صح الاستثناء ومن المنازل الثابتة
 لهرون من موسى استحقاقه للقيام مقامه بعد وفاته لو عاش هرون بعده
 وذلك لأنه كان خليفة لموسى في حياته بدليل قوله اخلفني في قومي
 ولا معنى للخلافة إلا القيام مقام المستخلف فيما كان له من التصرفات
 فوجب أن يكون خليفة له بعد موته على تقدير بقائه وإلا كان عزله موجِباً
 لتنقصه والنفرة عنه وذلك غير جائز على الانبياء إلا أن ذلك القيام مقام
 موسى كان له بحكم المشترك في النبوة وانتفى ههنا بدليل الاستثناء
 قال الآمدي الوجه الثاني من وجهي الاستدلال بهذا الحديث هو أن من
 جملة منازل هرون بالنسبة إلى موسى أنه كان شريكاً له في الرسالة ومن
 لوازمه استحقاق الطاعة بعد وفاة موسى لو بقي فوجب أن يثبت ذلك
 لعلي إلا أنه امتنع الشركة في الرسالة فوجب أن يبقى مقتصر الطاعة على
 الأمة بعد النبي عم عملاً بالدليل بأقصى ما يمكن للجواب منع صحته
 للحديث كما منعه الآمدي وعند الحديثين أنه صحيح وإن كان من قبيل
 الآحاد أو نقول على تقدير صحته لا عموم له في المنازل بل المراد استخلافه
 على قومه في قوله اخلفني في قومي لاستخلافه على المدينة أي المراد من
 الحديث أن علياً خليفة منه على المدينة في غزوة تبوك كما أن هرون
 كان خليفة لموسى في قومه حال غيبته ولا يلزم دوامه أي دوام استخلاف
 موسى بعد وفاته فإن قوله اخلفني لا عموم له بحديث يقتضي الخلافة
 في كل زمان بل المتبادر استخلافه مدة غيبته ولا يكون ح عدم دوامه بعد
 وفاة موسى لقصور دلالة اللفظ عن استخلافه فيه عزلاً له كما لو صرح
 بالاستخلاف في بعض التصرفات دون بعضها ولا عزله إذا انتقل إلى مرتبة
 أعلى وهو الاستقلال بالنبوة منقراً يعني وإن سلمنا تناوُل اللفظ لما بعد

الموت وأن عدم بقاء خلافة بعده عزّل له لم يكن ذلك العزل منقرا عنه
وموجبا لنقصانه في الاعين وبيانه انه وإن عزّل عن خلافة موسى فقد
صار بعد العزل مستقلا بالرسالة والتصرف عن الله تع وذلك اشرف واعلى
من كونه مستخلف موسى مع الشركة في الرسالة كيف والظاهر متروكه
أى وإن فرض أنّ الحديث يعم المنازل كلها كان عاما مخصوصا لأن من
منازل هرون كونه اخا نسيبيا ونبييا والعام المخصوص ليس حاجبة في
الباقى او حاجبته ضعيفة ولو ترك قوله ونبييا لكان أولى ثم شرع في
الجواب عن الوجه الثاني بقوله هذا ونفاذ امر هرون بعد وفاة موسى لنبوته
لا للخلافة عن موسى كما اعترفتم به في هذا الوجه وقد نفى النبوة ههنا
لاستحالة كون على نبينا فيلزم نفى مسببها الذي هو افتراض الطاعة
ونفاذ الامر الثالث من وجوه السنة قوله عم سَلِمُوا على على بأمرة
المؤمنين بكسر الهمزة للجواب منع صحة الحديث للقاطع المتقدم الدال على
عدم النص للجلى وكذا قوله انت اخى ووصيتى وخليفتى من بعدى
وقاضى دينى بكسر الدال وقوله انه سيد المسلمين وامام المتقين وفائد
الغر المحجلين وبعد الاجوبة المفصلة على الوجوه المذكورة نقول هذه
النصوص التي تمسكوا بها في امامة على رضى الله عنه معارضة بالنصوص
الدالة على امامة ابي بكر رضى الله عنه وهي من وجوه الاول قوله نع وعد
الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما
استخلف الذين من قبلهم ولهم دينهم الذى ارتضى لهم
والخطاب للصحابة واقل للجمع ثلثة ووعد الله حق فوجب ان يوجد
في جماعة منهم خلافة يتمكن بها الدين ولم يوجد على هذه الصفة
الا خلافة الخلفاء الاربعة فهي التى وعد الله بها الثانى قوله تع قل للمخلفين
من الاعراب ستدعون الى قوم أولى بأس شديد تقابلونهم او يسلمون

وليس ادعوى الى ذلك القوم لطلب الاسلام محمدا لقوله تع سيقول
 المخلفون الى قوله قل لن تتبعونا كذلك قال الله من قبل فقد علم النبي
 صلعم من هذه الآية انهم لا يتبعونه ابدا فكيف يدعوهم الى القتال وايضا
 فان المخلفين لم يدعوا الى محاربة في حيوته عم ولا عليا لانه لم يتفق
 له في ايام خلافته قتال لطلب الاسلام بل لطلب الامامة ورعاية حقوقها
 ولا من بعده من الولاة والحكام لانهم عندنا ظلمة وعندهم كفار فلا يليف
 بهم قوله فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا الآية فهو اى ذلك الداعي
 الذى يجب باتباعه الاجر الحسن وبتركة العذاب الشديد احد الخلفاء
 الثلاثة ويلزم خلافه اى بكر لعدم الفايصل بالفصل بل الظاهر انه ابو بكر
 وان القوم المذكورين بنو حنيفة اصحاب مسيئمة الثالث لو كان امامة اى
 بكر باطله لما كان ابو بكر معظما مدوحا عند الله لكنه معظم وافضل
 الخلق عنده بعد رسول الله وسنزيده شرحا وبيانا في مسألة الافضلية
 الرابع كانت الصحابة وعلى يقولون له يا خليفة رسول الله وقد قال تع
 فيهم اولئك هم الصادقون فتكون خلافته حقا الخامس لو كانت الامامة
 حقا على ولم تُعنه الامة عليه كما يزعمون لكانوا اشتر الامم لكنهم خير
 املة بأمرهم بالمعروف ويبهون عن المنكر كما دل عليه نص القرآن السادس
 قوله عم اقتدوا بالدين من بعدى اى بكر وعمر واقل مراتب الامر للجواز
 قالت الشيعة هذا خبر واحد فلا يجوز ان يتمسك به فيما يُطلب منه
 اليقين فلنا ليس اقل من خبر الطير الذى يستدلون به على الافضلية
 كما سيأتى ان شاء الله تع ولا من خبر المنزلة الذى مرّ وهم يدعون فيما
 يوافق مذهبهم التواتر وفيما يخالفه الآحاد تحكما فلا يكون ذلك
 الادعاء مقبولا السابع قوله عم للخلافة بعدى ثلثون سنة ثم تصير ملكا

عَصُوصًا فَقَدْ حَكَمَ بَانَ الْقَائِمِينَ بِالْأَمْرِ فِي مَدَّةِ ثَلَاثِينَ سَنَةً بَعْدَهُ عَمْرُ
 مَوْصُوفُونَ بِاخْتِلَافِهِ عِنْدَ فِي أَمْرِ الدِّينِ وَأَعْلَاءِ كَلِمَةِ اللَّهِ وَأَنَّ الْقَائِمِينَ بِهِ
 بَعْدَهَا مِنْ أَهْلِ الدُّنْيَا مَوْصُوفُونَ بِكُونِهِمْ مَلُوكًا وَذَلِكَ دَلِيلٌ ظَاهِرٌ عَلَى
 صِحَّةِ خِلَافَةِ الْخُلَفَاءِ الْأَرْبَعَةِ الثَّمَانِينَ أَنَّهُ صَلَّعٌ اسْتَخْلَفَ أَبَا بَكْرٍ فِي انْصِلَافِهِ
 حَالًا مَرِيضًا وَاقْتَدَى بِهِ وَمَا عَزَلَهُ كَمَا مَرَّ تَقْرِيرُهُ فَيَبْقَى بَعْدَهُ أَمَامًا فِيهَا فَكُنَّا
 فِي مَجْبِرِهَا أَنْ لَا قَائِلَ بِالْفِصْلِ وَلِذَلِكَ قَالَ عَلِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَدَّمَكَ رَسُولُ
 اللَّهِ فِي أَمْرِ دِينِنَا أَفَلَا نَقْدَمُكَ فِي أَمْرِ دُنْيَانَا، تَذْنِيبُ أَمَامَةِ الْأَنْبِيَاءِ الثَّلَاثَةِ
 تَعَلَّمَ مَا يَثْبُتُ مِنْهَا بِبَعْضِ الْوُجُوهِ الْمَذْكُورَةِ يُرِيدُ أَنْ مَا ذَكَرْنَاهُ إِنَّمَا كَانَ
 لِأَثْبَاتِ أَمَامَةِ أَبِي بَكْرٍ وَأَمَّا أَمَامَةُ الْأَنْبِيَاءِ الثَّلَاثَةِ الْبَاقِيَةِ فَانْتِ تَعْلَمُ أَنَّهَا أَوْ
 بَعْضًا مِنْهَا يُمْكِنُ اثْبَاتُهَا بِبَعْضِ الْوُجُوهِ السَّابِقَةِ مِثْلَ قَوْلِهِ تَع وَوَعَدَ اللَّهُ
 الَّذِينَ آمَنُوا الْآيَةَ وَقَوْلِهِ عَمَّ الْخِلَافَةَ بَعْدِي لِلْحَدِيثِ وَقَوْلِهِ اقْتَدُوا بِالَّذِينَ
 مِنْ بَعْدِي إِلَى آخِرِهِ وَطَرِيقُهُ الْمَعْرُوفُ عَلَيْهِ فِي حَقِّ عَمْرِ نَصُّ أَبِي بَكْرٍ وَذَلِكَ
 أَنَّهُ دَعَا فِي مَرَضِهِ عَثْمَانَ ابْنَ عَفَّانٍ وَأَمَرَهُ أَنْ أَكْتُبَ هَذَا مَا عَهْدَ أَبِي بَكْرٍ
 ابْنِ أَبِي قُحَافَةَ آخِرَ عَهْدِهِ مِنَ الدُّنْيَا وَأَوَّلَ عَهْدِهِ بِالْعَقْبِيِّ حَالَةً يَبْرُ فِيهَا
 الْفَاجِرُ وَيُؤْمِنُ فِيهَا الْكَافِرُ أَلَّا اسْتَخْلَفْتَ عَلَيْكُمْ عَمْرُ بْنُ الْخَطَّابِ فَإِنَّهُ
 أَحْسَنَ السِّيَرَةِ فَذَلِكَ ظَنِّي بِهِ وَلِخَيْرِ أَرْدَتِ وَأَنَّ يَكُنُ الْآخِرَى فَسَيَعْلَمُ
 الَّذِينَ ظَلَمُوا أَلَّا مَنَقَلَبَ يَنْقَلِبُونَ وَفِي حَقِّ عَثْمَانَ وَعَلَى الْبَيْعَةِ فَإِنَّ عَمْرُ
 لَمْ يَنْتَسِ عَلَى أَحَدٍ بَلْ جَعَلَ الْأَمَامَةَ شُورَى بَيْنَ سِتَّةٍ وَمِنْ عَثْمَانَ وَعَلَى
 وَعَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ وَطَلْحَةَ وَالزُّبَيْرَ وَسَعْدَ بْنَ أَبِي وَقَّاصٍ وَقَالَ لَوْ كَانَ
 أَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ الْجَرَّاحِ حَيًّا لَمَا تَرَدَّدَتْ فِيهِ وَإِنَّمَا جَعَلَهَا شُورَى بَيْنَهُمْ
 لِأَنَّهُ رَأَاهُمْ أَفْضَلَ مِنْ عَدَاهُمْ وَأَنَّهُ لَا يَصْلُحُ لِلْأَمَامَةِ غَيْرُهُمْ وَقَالَ فِي حَقِّهِمْ
 مَاتَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّعٌ وَهُوَ عَنْهُمْ رَاضٍ وَلَمْ يَتَرَجَّحْ فِي نَظَرِهِ وَاحِدٌ مِنْهُمْ
 فَارَادَ أَنْ يَسْتَضْهِرَ بِرَأْيِ غَيْرِهِ فِي التَّعْيِينِ وَلِذَلِكَ قَالَ أَنْ انْقَسَمُوا اثْنَيْنِ
 وَأَرْبَعَةَ فَكُونُوا مَعَ الْأَرْبَعَةِ مَيْلًا مِنْهُ إِلَى الْأَكْثَرِ لِأَنَّ رَأْيَهُمْ إِلَى الصَّوَابِ أَقْرَبُ
 وَأَنْ تَسَاوَوْا فَكُونُوا فِي الْحِزْبِ الَّذِي فِيهِ عَبْدُ الرَّحْمَنِ وَلَمْ يَعْينِ أَحَدًا

منهم للصلوة عليه ككيلا يفهم منه انه عينه بل وصى بها الى صهييب ولما
 تشاوروا اتفقوا على عثمان وبايعه عبد الرحمن ولما استشهد عثمان
 اتفق الناس على بيعة علي رضي الله عنه ، المقصد الخامس في افضل
 الناس بعد رسول الله هو عندنا واكثر قدما المعتزلة ابو بكر رضي الله عنه
 وعند الشيعة واكثر متأخري المعتزلة علي لنا وجوه^٥ الاول قوله تع
 وسَيَجَنَّبُهَا الْأَتْقَى الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى قَالَ أَكْثَرُ الْمُفَسِّرِينَ وَقَدْ
 اعتمد عليه العلماء انها نزلت في ابي بكر فهو اتقى ومن هو اتقى فهو
 اكرم عند الله لفوله تع ان اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْفِيكُمْ وهو اى الاكرم عند
 الله هو الافضل فابو بكر افضل من عداه من الامة وايضا ففوله وما لاحد
 عنده من نعمة تُجْزَى يصرفه عن الحمل على علي ان عنده نعمة التربية
 فان النبي عم ربي عليا وهي نعمة تُجْزَى واذا لم يكمل عليه تعيين ابو بكر
 للاجماع على ان ذلك الاتقى هو احدهما لا غير الثاني فوله عم افتدوا
 باللدن من بعدى ابي بكر وعمر عم الامر بالافتداء فيدخل في الخطاب
 علي وهو يشعر بالافضلية ان لا يومر الافضل ولا المساوي بالافتداء سيما
 عندهم ان لا يجوزون امامة المفضول اصلا كما سيأتى الثالث فوله عم
 لابي الدرداء والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين
 علي افضل من ابي بكر الرابع فوله عم لابي بكر وعمر هما سيدا
 كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين الخامس قوله عم ما ينبغي لقوم
 فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره السادس تنفيذها في الصلوة مع انها
 افضل العبادات وقوله بأبي الله ورسوله آلا ابا بكر وفي معناه قوله بأبي الله
 والمسلمون آلا ابا بكر وذلك ان بلا لا اذن بالصلوة في أيام مرضه فقال النبي
 عم لعبد الله بن زمعة اخرج وقد لابي بكر يصلي بالناس فخرج فلم يجد

على الباب الا عمر في جماعة ليس فيهم ابو بكر فقال يا عمر صل بالناس
 فلما كبر وكان رجلا صبيتا وسمع عم صوته قال ذلك ثلث مرات السابغ
 قوله عم خير امتي ابو بكر ثم عمر الثامن قوله عم لو كنت متاخذا
 خليلا دون ربي لاتخذت ابا بكر خليلا ولكن هو شريكي في ديني
 وصاحبي الذي اوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي في امتي التاسع قوله
 عم وقد ذكر عنده ابو بكر وأبين مثل ابي بكر كذبني الناس وصدقني وآمن
 بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف
 العاشر قول علي رضي الله عنه خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم
 الله اعلم وقوله ان قيل له ما توصي ابي اما توصي وما تعين من يقوم
 مقامك بعدك ما اوصى رسول الله حتى اوصى ولكن ان اراد الله بالناس
 خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم لهم اى
 للشبيعة ومن وافقهم فيه اى في بيان افضلية علي مسلكان الاول ما يدل
 عليه اى على كونه افضل اجمالا وهو وجوه الاول آية المباهلة وهي قوله تع
 تعالوا ندع ابنانا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم وجه
 الاحتجاج ان قوله تع وانفسنا لم يرد به نفس النبي لان الانسان لا يدعو
 نفسه بل المراد به علي دللت عليه الاخبار الصحيحة والروايات الثابتة
 عند اهل النقل انه عم دعا عليا الى ذلك المقام وليس نفس علي نفس
 محمد حقيقة فالمراد المساواة في الفضل والكمال ترك العمل به في فضيلة
 النبوة بقى حجة في الباقي فيساوي النبي في كل فضيلة سوى النبوة
 فيكون افضل من الامة وقد يمنع ان المراد بانفسنا علي وحده بل جمع
 قرابانه وخدمه النازلون عرفا منزلة نفسه عم داخلون فيه يدل عليه
 صفة الجمع الثاني خبر الطبر وهو قوله عم حين اهدى اليه طاير مشوق

اللهم أنتنى يا حبّ خلقك اليك يأكل معى هذا الطير فأنى على وأكل معه الطائر
والمحبّة من الله كثرة الثواب والتعظيم فيكون هو افضل واكثر ثوابا وأجيب
بأنه لا يفيد كونه احب اليه فى كل شىء لصحة التقسيم وادخال لفظ
الكل والبعض الا برى انه يصح ان يستفسر ويقال احب خلقه اليه فى
كل شىء او فى بعض الاشياء وح جاز ان يكون اكثر ثوابا فى شىء دون
آخر فلا يدل على الافضية مطلقا الثالث قوله عم فى ذى الثدبة يقتله
خبر الخلف وفى رواية خير هذه الامة وقد قتله على وأجيب بأنه ما باشر
قتله فيكون من باشره من اصحابه خيرا منه ومن سائر الخلف وهو بط
اجماعا وايضا فمخصوص بالنبي اى هو خارج من الخلف المذكور فى
الحديث والا كان على خيرا منه ويضعف ح عمومته للباقي وقيل الصواب فى
الجواب ان عليا حين قتله كان افضل للخلف لان قتله اياه كان فى زمن
خلافته بعد ذهاب المشايخ الثلاثة الرابع قوله عم اخى ووزيرى وخير من
اتركه بعدى يقضى دينى وينجز وعدى على بن ابي طالب وأجيب بأنه
لا دلالة للاخوة والوزارة على الافضية وأما باقى الكلام فانه يدل على انه
خير من يتركه قاضيا لدينه ومنجزا لوعده وذلك لان قوله يقضى
مفعول ثان لاتركه او حال من مفعوله وح فلا يتناول الكل الخامس قوله
عم لفاطمة أما قرصين انى زوجتك من خير امتى وأجيب بأنه لا يلزم
منه كونه خيرا من كل وجه ولعل المراد خيرهم لها باعتبار القرابة والشفقة
ورعاية الموافقة السادس قوله عم خير من اتركه بعدى على وأجيب بما
مر من انه لا يلزم كونه خيرا من كل وجه بل جاز ان يكون ذلك فى
قضاء الدين وانجاز الوعد السابع قوله عم فيه انا سيد العالمين وعلى
سيد العرب قالت عايشة رض كنت عند النبی ان اقبل على فقال هذا
سيد العرب فقلت يا ابي انت وأمى يا رسول الله الست سيد العرب فقال

انا لأدبث أُجيبَ بأنَّ السيادةَ هي الارتفاع لا الافضلية وإن سَأَمَ فهو
 كالتخير لا عموم له فلا يلزم كونه سيداً في كل شيء بل في بعض الاشياء
 الثامنُ قوله عم لفاطمة إن الله اطلع على اهل الارض واختار منهم اباك
 فاتخذته نبيا ثم اطلع ثانياً واختار منهم بعلك وأجيبَ بأنَّ لا عموم
 فيه فاعلمه اختاره للجهاد او لبعليَّة فاطمة التاسعُ انه عم لما أخى بين
 الصحابة اتخذه اخا لنفسه وذلك يدلُّ على علو رتبته وافضليته قبيل
 لا دلالة لاتخاذها اخا على افضليته ان لعل ذلك لزيادة شفقتة عليه
 للقرابة وزيادة الالفة والخدمة العاشرُ قوله عم بعد ما بعث ابا بكر وعمر
 الى خيبر فرجعا منهزمين لأعطينَ الرايةَ اليومَ رجلا يُحِبُّ اللهَ ورسولَهُ
 ويحبُّه اللهَ ورسولُهُ كَرَّاراً غيرَ فرَّارٍ وأعطاهما علياً فانه روى انه عم بعث ابا
 بكر اولاً فرجع منهزماً وبعث عمر ثانياً فرجع كذلك فغضب النبي عم
 لذلك فلما اصبح خرج الى الناس ومعه راية فقال لاعطينَ اه فتعرض له
 المهاجرون والانصار فقال عم اين علي فقبيل انه ارمد العين فتغل في عينه
 ثم دفع اليه الراية وذلك يدلُّ على ان ما وصفه به لم يوجد في غيره ويلزم
 منه ان يكون افضل ممن عداه فقيل نعى هذا المجموع لا يجب ان
 يكون بنفى كل جزء منه بل يجوز ان يكون بنفى كونه كَرَّاراً غير فرَّار
 ولا يلزم ح الافضلية مطلقاً بل في كونه كَرَّاراً غير فرَّار الحادي عشرُ قوله
 تع في حق النبي فان الله هو مؤيِّبه وجبريل وصالح المؤمنين والمراد
 بصالح المؤمنين علي كما نعله كثير من المفسرين والمولى بمعنى الناصر
 واختصاص علي من بين الصحابة بنصرة النبي يدلُّ على انه افضل منهم
 لان نصرته من افضل العبادات وايضا بداه الله بنفسه ثم بجبريل ثم بعلي
 يدلُّ على كونه افضل من غيره فقيل دليلكم على ان المراد به علي
 معارض بما عليه الاكثر من العموم الشامل له ولغيره وبما عليه قوم من

المفسرين كالصالحين وغيره من ان المراد ابو بكر وعمر الثاني عشر قوله عم
من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقوُّبه والى ابراهيم في حلمه
والى موسى في هيئته والى عيسى في عبادته فليُنظر الى ابن ابي طالب فقد
ساواه النبي عم بالانبياء المذكورين وهم افضل من سائر الصحابة اجماعا
فكذا من يساويهم وأجيبَ بانه تشبيه لعليّ بكل واحد من تلك
الانبياء في فضيلة واحدة ولا يدلّ على المساواة في كل فضيلة لكل واحد
منهم وإلا كان عليّ افضل من الانبياء المذكورين لمشاركتهم ومساواتهم
لكل منهم في فضيلته واختصاصه بفضيلة الآخرين والاجماع منعقد قبل
ظهور المخالف السابت على ان الانبياء افضل من الاولياء المسلك الثاني
ما يدلّ عليه اى على كونه افضل تفصيلا وهو ان فضيلة المرء على غيره
انما تكون بما له من الكمالات وقد اجتمع في عليّ منها ما تفرق في
الصحابة وهي امور الاول العلم وعليّ اعلم الصحابة لانه كان في غاية
الدكاء والحرص على التعلم ومحمّد صلعم اعلم الناس واحرصهم على
ارشاده وكان في صغره في حَجْرته وفي كِبَره خَتْنَا له يدخل عليه كل وقت
وذلك الذي ذكرناه من صفاته وصفات معلّمه يقتضى بلوغه في العلم كل
مَبْلَغ وأما ابو بكر فاتصل بخدمته في كِبَره وكان يصل اليه في اليوم مرّة او
مرتين ولقوله عم اقضاكم عليّ والفضاء تحتاج الى جميع العلوم فيكون
اعلم منها جميعا فلا يعارضه نحو اقرضكم زبداً وأفروكم ابي فانهما يدلّان
على التفصيل في علم الفرائض وعلم القراءة ففظ ولقوله تع وتعيها اثن
واعية اى حافظة واكثر المفسرين على انه عليّ ومقام المدح يقتضى
الاختصاص بما مدح به ولانه اى عليا نهى عمر عن رجيم من ولدت
لستة اشهر وثبته على ان قوله تع والوالدات يرضعن اولادهن حولين

كاملين مع قوله وحمّله وفصّله فثلاثون شهرا يدلّ على ان اقلّ مدّة الحمد
 ستة اشهر ونهاه ايضا عن رجم الحاملة التي اقرت عنده بالتزنا وقال ان
 كان لك سلطان عليها فما سلطانك على من في بطنها فقال عمر في كل
 واحدة من القصبتين لولا عليّ لهلك عمر ولقول عليّ لو كسرتُ لي
 الوسادة ثم جلستُ عليها لفضيتُ بين اهل التورينة بتوربتهم وبين اهل
 الانجيل بانجيلهم وبين اهل الربور بزبورهم وبين اهل الغرغان بغيرانهم
 والمقصود احاطة علمه بما في هذه الكتب الاربعة لا جواز الحكم بما نُسَخ
 منها فلا يتّجه عليه اعتراض ابي هاشم بانّ التورينة منسوخة فكيف
 يجوز للحكم بها ويدلّ على ما ذكرناه قوله والله ما من اية نزلت في برّ
 او باكر او سهّل او جبيل او سماء او ارض او ليل او نهار الاّ وأنا اعلم فيمن
 نزلت وفي اى شيء نزلت وبوّده ان اول كلامه مشتمل على الفرص
 والتقدير وليس يلزم منه جواز الحكم بها كما يشهد به الفطرة السليمة
 ولانّ عليّا ذكر في خطبه من اسرار التوحيد والعدل والنبوة والقضاء والفدر
 ما لم يقع مثله في كلام سائر الصحابة فدلّ على انه اعلم ولان جميع
 الفرق ينتسبون اليه في الاصول الكلامية والفروع الفقهية وكذا المتصوّفة
 في علم تصفية الباطن فان خرقة المشايخ تنتهى اليه وابن عباس رئيس
 المفسرين تلميذه وكان في الفقه والفصاحة في الدرجة القصوى وعلم النحو
 انما ظهر منه وهو الذي تكلم فيه اولا وامر ابا الأسود الدئلي بتدوينه
 كما هو المشهور وكذا علم الشجاعة وممارسة الاسلحة وكذا علم الفتوة
 والاخلاق فانه كان اعلم بها من غيره الثاني من تلك الامور الزهد اشتهر
 عنه انه مع اتّسع ابواب الدنيا عليه ترك التنعم وتخشيم في المآكل
 والملابس ولم يلتفت الى الملاذ حتى قال للدنيا طلّفتك ثلثا الثالث الكرم
 قد اشتهر عنه انه كان يؤثّر المهاجرين والمساكين على نفسه واعله وكان

ذلك عادة منه حتى تصدق في الصلوة بخاتمته ونزل في شأنه ما نزل
 على ما مر وتصدق أيضا في ليالي صيامه المنذور بما كان فطوره ونزل فيه
 ويطعمون الطعام على حبه مسكينا وتيما واسيرا الرابع الشجاعة تواتر
 مكافحته للحروب ولقاء الابطال وقتل اكبر الجاهلية حتى قال عمر يوم
 الاحراب لضربة علي خير من عبادة الثقلين وتواتر وقايعة في خيبر وغيره
 الخامس حسن خلقه قد اشتهر ذلك منه حتى نسب الى الدعاينة وقد قال
 عمر حسن الخلق من الايمان السادس مزيد قوته حتى قلع باب خيبر
 بيده وقال ما فعلت باب خيبر بقوة جسمانية لكن بقوة آلهية السابع
 نسبة وقربه من الرسول نسبا ومصاهرة وهو غير خفي وعباس وان كان عمر
 النبي عم لكن كان اخا عبد الله من الاب وابو طالب اخاه من الاب والام
 الثامن اختصاصه بصاحبة كفاطمة سيده نساء العالمين وولدين كالحسن
 والحسين وهما سيدها شبان اهل الجنة كما ورد في الحديث ثم اولاد اولاده
 عن اتفق الانام على فضلهم على العالمين حتى كان ابو يزيد البسطامي
 مع علو طبقتة سقاء في دار جعفر الصادق رضى الله عنه وكان معروف
 الكرخي بواب دار علي بن موسى الرضا هذا ما لا شبهة في صحته فان
 معروفا كان صبيا نصرانيا فاسلم على يد علي بن موسى وكان يتخدمه
 واما ابو يزيد فلم يدرك جعفرا بل هو متأخر عن المعروف ولكنه كان
 يستغيص من روحانية جعفر فلذلك اشتهر انتسابه اليه فاذا اجتمعت
 هذه الصفات المذكورة في علي وجب ان يكون افضل من غيره والجواب
 عن الكل انه يدل على الفضيلة واما الافضية فلا كيف ومرجعها اي
 مرجع الافضية التي نحن بصددنا الى كثرة الثواب والكرامة عند الله
 وذلك يعود الى الاكتساب للطاعات والاخلاص فيها وما يعود الى نصرته

الاسلام ومآثرهم في تقوية الدين ومن المعلوم في كتب السير أن ابا بكر
 لما اسلم اشتغل بالدعوة الى الله فأسلم على يده عثمان بن عفان وطلحة
 ابن عبيد الله والزبير وسعد بن ابى وقاص وعثمان بن مظعون فتسقوى
 بهم الاسلام وكان دائما في منازعة الكفار واعلاء دين الله في حيوة النبي
 عمر وبعد وفاته واعلم ان مسئلة الافضلية لا مطمع فيها في الجزم واليقين
 ان لا دلالة للعقل بطريق الاستدلال على الافضلية بمعنى الاكثرية في الثواب
 بل مستندها النفل وليست هذه المسئلة مسئلة تتعلق بها عمل فيكتفى
 فيها بالظن الذي هو كاف في الاحكام العملية بل هي مسئلة علمية يطلب
 فيها اليقين والنصوص المذكورة من الطرفين بعد تعارضها لا تفيد
 القطع على ما لا يخفى على منصف لانها بأسرها إما آحاد او ظنية
 الدلالة مع كونها متعارضة ايضا وليس الاختصاص بكثرة اسباب الثواب
 موجبا لزيادته قطعا بل ظنا لان الثواب تفضل من الله كما عرفته فيما
 سلف فله ان لا يثيب المطيع ويثيب غيره وثبوت الامامة وان كان قطعيا
 لا يفيد القطع بالافضلية بل غاية الظن كيف ولا قطع بان امامة المفصول
 لا تصح مع وجود الفاضل لكما وجدنا السلف قالوا بان الافضل ابو بكر
 ثم عمر ثم عثمان ثم علي وحسن ظننا بهم بفضلي بانهم لو لم يعرفوا
 ذلك لما اطبعوا عليه فوجب علينا اتباعهم في ذلك القول وتفويض ما
 هو الخلق فيه الى الله فالآمدى وسراد بالتفصيل اختصاص احد
 الشخصين عن الآخر إما بأمدٍ فصيلة لا وجود لها في الآخر كالعالم
 والجاهل وإما بزيادة فيها ككونه اعلم مثلا وذلك ايضا غير مقطوع به فيما
 بين الصحابة ان ما من فصيلة يبين اختصاصها بواحد منهم إلا ويمكن
 بيان مشاركة غيره له فيها وبتقدير عدم المشاركة فقد يمكن بيان
 اختصاص الآخر بفصيلة اخرى ولا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل
 لاحتمال أن تكون الفصيلة الواحدة أرجح من فصائل كثيرة إما لزيادة

شرفها في نفسها او لزيادتها كميّتها فلا جرّم بالافضلية بهذا المعنى ايضا ،
المقصد السادس في امامة المفضول مع وجود الفاضل منعه قوم كالامامية
لانه قبيح عقلا فان من الزم الشافعي حضور درس بعض آحاد الفقهاء
والعمل بفتواه عدّ سفيها قاصيا بغير فضيعة العقل وجوره الاكثرون
وقالوا جعل المفضول رئيسا ومقتدى فيما هو مفضول فيه كما في المثال
المذكور مستقبح واما في غيره كما فيما نحن بصدده فلا ان لعله اصلح
لل امامة من العاضل ان المعتبر في ولاية كل امر والقيام به معرفة معالجه
ومفاسده ووقوة القيام بلوازمه وربّ مفضول في علمه وعمله هو بالزعامة
والرياسة اعرف وبشرائطها اقوم وعلى تحمّل اعبائها اقدر وفصل قوم
في هذه المسئلة فقالوا نصب الافضل ان اثار فتنة له يجب كما ان فرض
أن العسكو والرعايا لا ينقادون للفاضل بل للمفضول والاّ وجب المقصد
السابع انه يجب تعظيم الصحابة كلهم والكف عن القدح فيهم لان الله
سيكافئهم ونعالى عظمهم وأثنى عليهم في غير موضع من كتابه كقوله
والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار وقوله يوم لا يُخزي الله النبي
والذين آمنوا معه نورهم يسعى بين ايديهم وقوله والذين معه اشداء
على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سُجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا
وقوله لقد رضى الله عن المؤمنين ان يباعدونك تحت الشجرة الى غير
ذلك من الآيات الدالة على عظم قدرهم وكرامتهم عند الله والرسول فد
احبهم وأثنى عليهم في احاديث كثيرة منها قوله عم خبر القرون قرني
الذي انا فيه ثم الذن يلوئهم ثم الذن يلوئهم ومنها قوله لا تسبوا
اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل أحد ذهب ما بلغ مدّ احدكم ولا
تصيبه ومنها قوله اصحابي لا تذخروهم غرضا بعدى فمن احبهم
فياحبى احبهم ومن ابغضهم فببغضى ابغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن

أذالى فقد آذى الله ومن آذى الله فيوشك ان يأخذه الى غير ذلك من
الاحاديث المشهورة في الكتب الصريح ثم ان من تأمل سيرتهم ووقف
على مآثرهم وجدّهم في الدين وبذلهم اموالهم وانفسهم في نصره الله
ورسوله لم يتخاذه شك في عظم شأنهم وبراعتهم عما ينسب اليهم
المبطلون من المطاعن ومنعه ذلك اى تيقنه بحالهم عن الطعن فيهم
ورأى ذلك مجانيا للايمان ونحن لا نلوث كتابنا بأمثال ذلك وهى
مذكورة في المطولات مع التفصلى عنها فارجع اليها ان اردت الوقوف
عليها وأما الفتن والحروب الواقعة بين الصحابة فالهشامية من المعتزلة
انكروا وقوعها ولا شك انه مكابرة للتواتر في قتل عثمان ووقعة الجمل
وصيقين والمعتزون بوقوعها منهم من سكت عن الكلام فيها بتخبطنة او
تصويب وهم طائفة من اهل السنة فان ارادوا انه اشتغال بما لا يعنى فلا
بأس به ان قال الشافعى وغيره من السلف تلك دماء طهر الله عنها
ايدينا فلنظهر عنها السنننا وان ارادوا انا لا نعلم آوفعت امر لا فبط
لوقوعها قطعا وانت خبير بان الشق الثانى من الترييد بناق الاعتراف
بوقوعها واتفق العمريه اصحاب عمرو بن عبيد والواصلية اصحاب واصل
ابن عطاء على رد شهادة الفريقين قالوا لو شهد الجميع بياقة بقل لم تقبلها
أما العمريه فلانهم برون فسف الجميع من الفريقين وأما الواصلية فلانهم
يفسقون احد الفريقين لا بعينه فلا بعلم عدالة شىء منهما والذى عليه
الجمهور من الأمة هو ان الماخطى قتل عثمان ومجربوا على لانهما
امان فيبحرم القتل والمخالفة قطعا الا ان بعضهم كالفاضى ابى بكر ذهب
الى ان هذه التخبطنة لا تبلغ الى حدّ التفسير ومنهم من ذهب الى

التفسير كالشبهة وكثير من اصحابنا ، خاتمة للمرصد الرابع في الامر
 بالمعروف والنهي عن المنكر اوجبه قومه ومنعه آخرون ولحق انه تابع
 للمأمور به والمنهي عنه فيكون الامر بالواجب واجبا وبالمندوب مندوبا
 والنهي عن الحرام واجبا وعن المكروه مندوبا ثم انه فرض كفاية لا فرض
 عين فاذا قام به قومه سقط عن الآخريين لان غرضه يحصل بذلك واذا
 ظن كل طائفة انه لم يقم به الآخر آثم الكل بتركه وهو عندنا من الفروع
 وعند المعتزلة من الاصول قال الامدي ذهب بعض الروافض الى انه لا يجب
 بل لا يجوز الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الا بنصب الامام واستنابته
 كما في اقامة الحدود وذهب من عداهم الى وجوبه مطلقا ثم اختلفوا
 فذهب اهل السنة الى وجوبه شرعا والتجباتي وابنه الى وجوبه عقلا ثم
 اختلفا فقال التجباتي يجب مطلقا فيما يدرك حسنه وقبحه عقلا وقال ابو
 هاشم ان تضمن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر دفع ضرر عن الامر
 والناهي ولا يندفع عنه الا بذلك وجب والا فلا والذي يدل على وجوبه
 عندنا الاجماع فان القائل قائلان قائل بوجوبه مطلقا وقائل بوجوبه
 باستنابة الامام فقد انفق الكل على وجوبه في الجملة والكتاب كقوله تع
 ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر
 والسنة كقوله عم لتأمرن بالمعروف وتنهون عن المنكر وليستلن الله
 شراركم على خياركم ويدعو خياركم فلا يستجاب وأما عدم توقف
 جوارزه على استنابة الامام فيدل عليه ان كل واحد من آحاد الصحابة
 كان يشتغل بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر بلا استنابة وان من الامام
 وكان ذلك شايعا ذابعا فيما بينهم فلم يوجد له ذكر فكان اجماعا على
 جوارزه ولو جوزه بعد علمه بان ما يأمر به معروف وان ما ينهى عنه منكر
 وان ذلك ليس من المسائل الاجتهادية التي اختلف فيها اعتقاد الامر
 والمأمور والناهي والمنهي شرطان احدهما ان يظن انه لا يصبر موجبا

لثَوْرَانِ فِتْنَةٍ وَالْأَثَرُ يَجِبُ وَكَذَا لَا يَجِبُ إِذَا ظَنَّ أَنَّهُ لَا يُفْصِي إِلَى
الْمَقْصُودِ بَلْ يُسْتَحَبُّ حِ اِظْهَارًا لِشُعَارِ الْإِسْلَامِ فَوْجُوبِهِ أَمَّا هُوَ إِذَا جُوزَ
حُصُولُ الْمَقْصُودِ بِإِثَارَةِ فِتْنَةٍ وَثَانِيهِمَا عَدَمُ التَّجَسُّسِ وَالتَّفْتِيْشِ عَنِ

أَحْوَالِ النَّاسِ لِلْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ أَمَّا الْكِتَابُ فَقَوْلُهُ تَع وَلَا تَجَسَّسُوا وَقَوْلُهُ أَنَّ
الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيْعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا آيَةٌ فَانْهَ يَدُلُّ عَلَى
حُرْمَةِ السَّعْيِ فِي إِظْهَارِ الْفَاحِشَةِ وَلَا شَكَّ أَنَّ التَّجَسُّسَ سَعْيٌ فِي إِظْهَارِهَا
وَأَمَّا السُّنَّةُ فَقَوْلُهُ عَم مَّن تَتَّبَعَ عَوْرَةَ أَخِيهِ تَتَّبَعَ اللُّدَّ عَوْرَتَهُ وَمَنْ تَتَّبَعَ اللَّهَ

عَوْرَتَهُ فَصَحَّحَهُ عَلَى رُؤْسِ الْأَشْهَادِ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ وَقَوْلُهُ عَم مَّن ابْتُلِيَ
بِشَيْءٍ مِّنْ هَذِهِ الْفَاقِوَرَاتِ فَلْيَسْتَرْهَا بِسِتْرِ اللَّهِ فَإِنَّ مِّنْ أَيْدِي لَنَا صَفْحَتَهُ
أَقْبْنَا عَلَيْهِ حَدَّ اللَّهِ وَأَيْضًا فَدَعُلِمَ مِّنْ سِيْرَتِهِ عَم أَنَّهُ كَانَ لَا يَتَجَسَّسُ عَنِ

الْمُنْكَرَاتِ بَلْ يَسْتَرْهَا وَيَكْرَهُ إِظْهَارَهَا جَعَلْنَا اللَّهُ عَمَّنْ اتَّبَعَ الْهَدْيَ وَأَقْتَدَى
رِسُولَ اللَّهِ وَأَصْحَابَهُ وَالصَّالِحِينَ مِّنْ عِبَادِهِ إِنَّهُ وَلِيُّ الْهَدْيَةِ وَالتَّوْفِيقِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَالصَّلَاةُ عَلَى نَبِيِّهِ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَأَصْحَابِهِ أَجْمَعِينَ
وَالتَّابِعِينَ لَهُمْ بِأِحْسَانٍ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ • تَدْيِيلٌ لِلْكِتَابِ فِي ذِكْرِ الْفِرْقِ النَّبِيِّ

أَشَارَ إِلَيْهَا الرَّسُولُ عَم بِقَوْلِهِ سَيَفْتَرِي أُمَّتِي ثَلَاثًا وَسَبْعِينَ فِرْقَةً كُلُّهَا فِي النَّارِ
إِلَّا وَاحِدَةً وَهِيَ مَا أَنَا عَلَيْهِ وَأَصْحَابِي وَكَانَ مِّنْ مَّعْجَزَاتِهِ حَيْثُ وَقَعَ مَا
أَخْبَرَ بِهِ قَالَ الْأَمْدِيُّ كَانَ الْمُسْلِمُونَ عِنْدَ وَفَاةِ النَّبِيِّ عَم عَلَى عَقِيدَةٍ
وَاحِدَةٍ وَطَرِيفَةٍ وَاحِدَةٍ إِلَّا مَن كَانَ نُبْطِي النِّفَاقَ وَيُظْهِرُ الْوِفَاقَ ثُمَّ نَشَاءُ
لِلْخِلَافِ فِيمَا بَيْنَهُمْ أَوَّلًا فِي أُمُورِ اجْتِهَادِيَّةٍ لَا تَوْجِبُ إِيمَانًا وَلَا كُفْرًا وَكَانَ
غَرَضُهُمْ مِنْهَا أَهْمَةُ مَرَامِ الدِّينِ وَأَدَامَةُ مَنَاجِجِ الشَّرْعِ الْقَوِيمِ وَذَلِكَ
كَاخْتِلَافِهِمْ عِنْدَ قَوْلِ النَّبِيِّ عَم فِي مَرَضِ مَوْتِهِ إِذْ تَوَفَّى بِقَرْطَاسٍ أَكْتَبَ لَكُمْ لَا
تَصَلُّوا بَعْدِي حَتَّى قَالَ عَمَرُ أَنَّ النَّبِيَّ عَم فَدَعَا غَيْبِيهِ الْوَجْعُ حَسْبُنَا كِتَابُ
اللَّهِ وَكَثُرَ اللَّغْظُ فِي ذَلِكَ حَتَّى قَالَ النَّبِيُّ عَم قَوْمُوا عَنِّي لَا يَنْبَغِي عِنْدِي

المنازع وكاختلافهم بعد ذلك في التخلّف عن جيش أسامة فقال قوم
بوجوب أتباعه لقوله هم جَهّزوا جيش أسامة لعن الله من تخلّف عنه
وقال قوم بالتخلّف انتظارا لما يكون من رسول الله في مرضه وكاختلافهم
بعد ذلك في موته حتى قال عمر من قال أنّ محمداً قد مات علوّته
بسيقى وإنما رُفِعَ إلى السماء كما رفع عيسى بن مريم وقال أبو بكر من
كان يعبد محمداً فإنّ محمداً قد مات ومن يعبد آله محمداً فإنه حتى لا
يموت وتلا قوله تع وما محمداً إلا رسول قد خلت من قبله الرسل الآية
فرجع القوم إلى قوله وقال عمر كأتى ما سمعت هذه الآية إلى الآن وكاختلافهم
بعد ذلك في موضع دفنه بمكة أو المدينة أو القدس حتى سمعوا ما روى
عنه من أنّ الأنبياء يُدْفَنون حيث يموتون وكاختلافهم في الإمامة وثبوت
الأثر عن النبي عم كما مرّ وفي قتال مانع الزكوة حتى قال عمر كيف
نفاتلهم وقد قال النبي عم أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله
فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم فقال له أبو بكر ليس قد قال إلا
بحقها ومن حقها إمامة الصلوة وإيتاء الزكوة ولو منعوني عقاباً مما أدّوه
إلى النبي عم لقاتلتهم عليه ثم اختلفهم بعد ذلك في تنصيب أبي بكر على
عمر بالخلافة ثم في أمور الشورى حتى استقرّ الأمر على عثمان ثم اختلفهم
في فتله وفي خلافة عليّ ومعاوية وما جرى في وقعة الجمل وصيفين ثم
اختلفهم أيضاً في بعض الأحكام الفرعية كاختلافهم في الكلالمة وميراث
الجذّ مع الأخوة وعقد الأصابع وديات الأسنان إلى غير ذلك من الأحكام
وكان الخلاف يتدرّج ويترقى شيئاً فشيئاً إلى آخر أيام الصحابة حتى ظهر
معبّد الجهتيّ وغيلانُ الدمشقيّ وبونس الأسواريّ وخالفوا في القدر
وإسناد جميع الأشياء إلى تقدير الله ولم يسزل الخلاف يتشعب والآراء
تتفرّق حتى تفرّق أهل الإسلام وأرباب المقالات إلى ثلث وسبعين فرقة وإذا
عرفت هذا فنقول أعلم أن كبار الفرق الإسلامية ثمانية المعتزلة والشيعة
والخوارج والمرجئة والتجارية والتجبرية والمشيبة والناجبية، الفرقة الأولى

لمعتزلة أصحاب واصل بن عطاء الغرّال اعتزل عن مجلس الحسن البصرى
 اودلك انه دخل على الحسن رجل فقال يا امام الدين ظهر في زماننا جماعة
 بكفرون صاحب الكبيرة يعنى وعيدية الخوارج وجماعة اخرى يترجمون
 الكباير ويقولون لا يضرم مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة
 فكيف تحكم لنا ان نعتقد في ذلك فتفكر الحسن وقبل ان يجيب قال
 واصل انا لا اقول ان صاحب الكبيرة مؤمن مطلقا ولا كافر مطلقا ثم قام
 الى اسطوانة من اسطوانات المسجد واخذ يقرر على جماعة من اصحاب

الحسن ما اجاب به من ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وبُنييت
 له منزلة بين المنزلتين فايل ان المؤمن اسم مدح والفاسف لا يستحق
 المدح فلا يكون مؤمنا وليس بكافر ايضا لاقراره بالشهادتين ولو وجود سائر
 اعمال الخير فيه فاذا مات بلا توبة خلد في النار ان ليس في الآخرة الا
 فريقان فريق في الجنة وفريق في السعير لكن تخفف عليه ويكون دركته
 فوق دركات الكفار فقال الحسن قد اعتزل عتّا واصل فلذلك يسمى هو

واصحابه معتزلة ويلقبون بالقدرية لاسنادهم افعال العباد الى قدرتهم

وانكارهم القدر فيها واتهم قالوا ان من يقول بالفدر خيره وشره من الله

أولى باسم القدرية منا وذلك لان مثبت القدر احق بان ينسب اليه من
 نافية فنقول كما يصح نسبة مثبتته اليه يصح نسبة النافي ايضا اذا بالغ
 في نفيه لانه ما تنسب به ولا يمكن حمل القدرية الى المثبتين له لانه

يرده قوله عم القدرية مجوس هذه الامة فانه يقتضى مشاركتهم للمجوس
 فيما اشتهروا به من اثبات خالقين لا في قولهم بان الله خلق شيئا ثم
 انكروه والنافون له هم المشاركون لهم في تلك الصفة المشهورة حيث
 يجعلون العبد خالفا لافعاله وينسبون القبائح والشرور اليه دون الله
 سبحانه ويرده ايضا قوله عم في حق القدرية هم خصماء الله في القدر
 ولا خصومة للقايل بتفويض الامور كلها اليه تع انما الخصومة لمن يعنقد

انه يقدر على ما لا يريد به الله بل بكرهه والمعتزلة لقبوا انفسهم باصحاب العدل والتوحيد وذلك لقولهم بوجوب الاصلح ونفى الصفات القديمة يعني انهم قالوا يجب على الله تع ما هو الاصلح لعباده ويجب ايضا ثواب المطيع فهو لا يُخَلَّ بما هو واجب عليه تع اصلا وجعلوا هذا عدلا وقالوا بنفى الصفات الحقيقية القديمة القائمة بذاته احترازا عن اثبات

قدماء متعدّدة وجعلوا هذا توحيدا وقالوا اى المعتزلة جميعا بانّ القدم

أخص وصف الله لا بشاركه فيه ذات ولا صفة وبنفى الصفات الزائدة على

الذات واربع كلامه تع مخلوق مُحدّث مركّب من الحروف والاصوات

وبانه غير مرئي في الآخرة بالابصار وبان الحسن والفبح عقليّان ويجب

عليه تع رعاية للحكمة والمصلحة في افعاله وثواب المطيع والتائب وعقاب

صاحب الكبيرة ثم انهم بعد اتّفاقهم على هذه الامور المذكورة اختلفوا

عشرين فرقة يكفر بعضهم بعضا منهم الواصلية اصحاب ابي حنيفة واصل

ابن عطاء قالوا بنفى الصفات قال الشهرستاني شرعت اصحابه في هذه

المسئلة بعد ما طالعوا كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم الى ان ردوا جميع

الصفات الى كونه عالما قادرا ثم حكموا بانهما صفتان ذاتيتان اعتبارتان

للذات القديمة كما قاله الجبائي او حالان كما قاله ابو هاشم وقالوا

بالقدر اى اسناد افعال العباد الى قدرتهم وامتناع اضافة الشر الى الله تع

وقالوا بالمنزلة بين المنزلتين على ما مرّ تفصيله وذهبوا الى الحكم

بتخطئة احد الفريقين من عثمان وقاتليه وجوزوا ان يكون عثمان لا

مؤمنا ولا كافرا وان يخلد في النار وكذا علي ومقاتلوه وحكموا بانّ عليا

وظلحة والزبير بعد وقعة الجمل لو شهدوا على باقة بقل لم يقبل شهادتهم

كشهادة المتلاعنين اى الزوج والزوجة فان احدهما فاسق لا بعينه

العمرية مثلهم اى مثل الواصلية فيما ذكر من مذهبهم الا انهم فسعوا

الفرقيين في قصتي عثمان وعلي وهم ينسبون الى عمرو بن عبّيد وكان من رواة الحديث معروفاً بالزهد تابع واصل بن عطاء في القواعد المذكورة
وزاد عليه تعميم التفسير الهذليية اصحاب ابي هذيل بن حمدان العلاف شيخ المعتزلة ومقرر طريقتهم اخذ الاعتزال من عثمان بن خالد الطويل عن واصل قالوا بغناء معدورات الله تع وهذا قريب من مذهب جهم حيث ذهب الى ان الجنة والنار تفنيان وقالوا ان حركات اهل الجنة والنار ضرورة مخلوقة لله تع ان لو كانت مخلوقة لهم لكانوا مكلفين ولا تكليف في الآخرة وان اهل الكلدن تنقطع حركاتهم ويصيرون الى جمود دائم وسكون ويجتمع في ذلك السكون الذات لاهل الجنة والآلام لاهل النار وانما ارتكب ابو الهذيل هذا القول لانه التزم في مسألة حدوث العالم انه لا فرق بين حوادث لا اول لها وبين حوادث لا آخر لها فقال لا اقول ايضا بحركات لا تنتهي الى آخرها بل تصير الى سكون وتوهم ان ما لزمه في الحركة لا يلزمه في السكون ولذلك يسمى المعتزلة ابا الهذيل جهمي الآخرة وقيل انه قدرى الاولى جهمي الآخرة وقالوا ان الله عالم بعلمه هو ذاته وقادر بقدرته هي ذاته وحى بحيوه هي ذاته واخذوا هذا القول من الفلاسفة الذين يعتقدون انه تع واحد من جميع جهاته لا تعدد فيه اصلا بل جميع صفاته راجعة الى السلوب والاضافات وقالوا هو مراد بارادة حادثة لا في محلّ وأول من احدث هذه المقالة هو العلاف وقالوا بعض كلامه تع لا في محلّ وهو كُنّ وبعضه في محلّ كالامر والنهي والخبر والاستخبار وذلك لان تكوين الاشياء بكلمة كُنّ فلا يتصور لها محلّ وقالوا ارادته تع غير المراد فيل لان ارادته عبارة عن خلقه لشيء وخلفه للشيء مغاير لذلك الشيء بل الخلق عندهم قول لا في محلّ اعني كلمة كُنّ فتأمل وقالوا الحاجة بالتواتر فيما غاب لا تقوم الا بخبر عشرين فيهم واحد من اهل الجنة او اكثر وقالوا لا تخلو الارض عن اولياء الله تع هم

معصومون لا يكذبون ولا يرتكبون شيئاً من المعاصي فالحاجة قولهم
لا التواتر الذي هو كاشف عنه وتوفي العلاف سنة خمس وثلثين ومائة

ومن أصحابه أبو يعقوب الشحام النظامية أصحاب إبراهيم بن سيار النظام
وهو من شياطين القدرية طالع كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام
المعتزلة قالوا لا يقدر الله أن يفعل بعباده في الدنيا ما لا صلاح لهم فيه
ولا يقدر أن يزيد في الآخرة أو ينقص من ثواب أو عقاب لاهل الجنة والنار
وتوهموا أن غاية تنزيهه تع عن الشرور والقبايح لا تكون إلا بسلب
قدرته عليها فهم في ذلك كمن هرب من المطر إلى الميزاب وقالوا كونه تع
مربداً لقوله أنه خالقه على وفق علمه وكونه مربداً لفعل العبد أنه أمر

به وقالوا الانسان هو الروح والبدن هو آلتها وقد اخذه النظام من
الفلاسفة إلا أنه مال إلى الطبيعيين منهم فقال الروح جسم لطيف سابغ في
البدن سريان ماء الورد في الورد والدهن في اللبن والسمسم وقالوا
الاعراض كاللون والطعوم والروايح اجسام كما هو مذهب هشام بن
الحكم فتارة يحكم بأن الاعراض اجسام واخرى بان الاجسام اعراض
وقالوا الجوهر مؤلف من الاعراض المجتمعمة والعلم مثل الجهل المركب
والانسان مثل الكفر في تمام الماهية واخذوا هذه المقالة من الفلاسفة
حيث حكموا بان حقيقتهما حصول الصورة في القوة العاقلة والامتياز
بينهما بامر خارجي هو مطابقة تلك الصورة لتعلقها وعدم مطابقتها له
وقالوا الله خلق الخلق أي المخلوقات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن
معادن ونباتا وحيوانا وانسانا وغير ذلك فلم يكن خلق آدم متقدماً
على خلق اولاده إلا أنه تع كمن بعض المخلوقات في بعض والتقدم
والتأخر في الكمون والظهور وهذه المقالة مأخوذة من كلام الفلاسفة
القائلين بالخلبط والكمون والبروز وقالوا نظم القرآن ليس بمعجز انما
المعجز اخباره عن الغيب من الامور السالفة والآتية وصرف الله العرب عن

الاهتمام بمعارضته حتى لو خلاهم لأمكنتهم الاتيان بمثله بل بأفصح منه
وقالوا التواتر الذي لا يحصى عدده يحتمل الكذب والاجماع والقياس
ليس نبيء منهما بحاجة وقالوا بالظفرة ومالوا الى الرفض ووجوب النص
على الامام وثبوته اى ثبوت النص من النبي على علي لكن كتبه عمر وقالوا
من خان بالسرفه فيما دون نصاب الزكوة كمائة وتسعة وتسعين درهما
واربعة من الابل مثلا او ظلم به على غيره بالغصب والتعدى لا يفسق
الاسوارنة اصحاب الاسوارى وافقوا النظامية فيما ذهبوا اليه وزادوا عليهم
 ان الله لا يقدر على ما اخبر بعدمه او علم عدمه والانسان قادر عليه
 لان قدرة العبد صالحة للصدقين على سواء فاذا قدر على احدهما قدر
 على الآخر فتعلف العام او الاخبار من الله بأحد الطرفين لا يمنع مقدورية
الآخر للعبد الاسكائية اصحاب ابي جعفر الاسكاف قالوا الله لا يقدر على
ظلم العقلاء بخلاف ظلم الصبيان والمجانين فانه بقدر عليه الجعفرية
اصحاب الجعفرين جعفر بن مبيشر وابن حرب وافقوا الاسكائية وزادوا
 عليهم متابعة لابن الميشر ان في فساق الامة من هو شر من الزنادقة
والمجوس والاجماع من الامة على حد الشرب خطاء لان المعتبر في
لحد هو النص وسارق الحبة فاسق منخلع عن الايمان البشرية هو بشر
ابن المعتز كان من افاضل علماء المعتزلة وهو الذي احدث القول بالتوليد
 قالوا الأعراض من الألوان والطعوم والروايح وغيرها كالادراكات من السمع
 والروية تقع اى يجوز ان نحصل متولدة في الجسم من فعل الغير
 كما اذا كان اسبابها من فعله وقالوا القدرة والاستطاعة سلامة البنية
 والجوارح عن الآفات وقالوا الله قادر على تعذيب الطفل ولو عدبته لكان
 ظالما لكنه لا يستحق ان يقال في حقه تع ذلك بل يجب ان يقال

ولو عدّبه لكان الطفلُ بالغاً عاقلاً عاصياً مستحقاً للعقاب وفيه تناقضٌ
 ان حاصله ان الله يقدر ان يظلم ولو ظلم لكان عادلاً المزدارية هو ابو
 موسى عيسى بن صبيح المزدار هذا لقبه وهو من باب الافتعال من
 التواراة وهو تلميذ بشر اخذ العلم منه وتوقّد حتى سُمي راعب المعتزلة
 قال الله قادر على ان يكذب ويظلم ولو فعل لكان آلهاً كاذباً ظالماً تعالى الله
 عما قاله علواً كبيراً وباجوز ان يقع فعل من الفاعلين توئداً لا مباشرةً قل
 والناس قادرون على مثل القرآن واحسن منه نظاماً وبلاغاً كما قاله النظام
 وهو الذي بالغ في حدوث القرآن وكفر القايل بقدمه قال ومن لابس
 السلطان كافر لا يوارث اى لا يرث ولا يورث منه وكذا من قال بخلق
 الاعمال وبالروية كافر ايضا الهشامية هو هشام بن عمرو الغوطى الذى
 كان في القدر اكثر مبالغة من سائر المعتزلة قالوا لا يظلف اسم الوكيل على
 الله تع مع وروده في القرآن لاستدعائه موكلاً ولم يعلموا ان الوكيل
 في اسمائه بمعنى الغفيل كما في قوله تع وما انت عليهم بوكيل ولا يقال
 آلف الله بين الغلوب مع انه مخالف لفوله تع ما آلفت بين قلوبهم
 ولكن الله آلف بينهم وقالوا الأعراض لا تدلّ على الله ولا على رسوله اى في
 لا تدلّ على كونه تع خالفاً لها ولا نصلح دلالة على صدى مدعى الرسالة
 انما الدالّ هو الاجسام ويلزمهم على ذلك ان قلف البحر وقلب العصا
 حيّة واحياء الموتى لا يكون دليلاً على صدى من طهر على يده ودلوا
 لا دلالة في القرآن على حلال وحرام والامامة لا تتعقد مع الاختلاف بل لا
 بد من اتفاق الكل قبيل ومقصودهم النعن في امامة اى بكر ان كانت
 بيعته بلا اتفاق من جميع الصحابة لانه بظى في كل طرف طابفة على
 خلافه والجنة والنار لم تخلفا بعد ان لا فايده في وجودهما الآن ولم
 يحاصر عثمان ولم يقتل مع كونه متواتراً ومن افسد صلوة في آخرها

وقد افتتنها أولا بشروطها فأول صلواته معصية^٩ منهي^٩ عنه مع كونه مخالفا
للإجماع الصالحية أصحاب الصالحين ومن مذهبهم أنهم جوزوا قيام العلم
وانقدرة والارادة والسمع والبصر بالميت ويلزمهم جواز أن يكون الناس
مع اتصافهم بهذه الصفات امواتا وأن لا يكون الباري تع حيا وجوزوا
خلو الجوهر عن الأعراض كلها للجابضية هو أحمد بن حابط نسب أتباعه
إلى أبيه وهو من أصحاب النظام قالوا للعالم الهان قديم هو الله تع وتحدث
هو المسيح والمسيح هو الذي يحاسب الناس في الآخرة وهو المراد بقوله
وجاء ربك والملك صفا صفا وهو الذي يأتي في ظلل من الغمام وهو المعنى
بقوله عم أن الله خلف آدم على صورته ويقوله يضع للجبار قدمه في النار
وإنما هو المسيح لأنه ذراء الاجسام واحداثها والامدى وهؤلاء كفار
مشركون الحذبية هو فصل الحذبى ومذهبهم مذهب الجابضية الا انهم
زادوا التناسخ وأن كل حيوان مكلف فانهم قالوا ان الله سبحانه ابداع
للحيوانات عقلاء بالغبين في دار سوي هذه الدار وخلف فيهم معرفته
والعلم به واسبغ عليهم نعمه ثم ابتلاهم وكلفهم شكر نعمته فاطاعه بعض
فاقرهم في دار النعيم التي ابتلاهم فيها وعصاه بعض في الجميع فاخرجهم من
ذلك الدار الى دار العذاب وهي النار واطاعه بعض في البعض دون البعض
فاخرجهم الى دار الدنيا وكسبوا هذه الاجسام الكثيفة على صور مختلفة
كصورة الانسان وسائر الحيوانات وابتلاهم بالباساء والضراء والآلام واللذات
على مقادير ذنوبهم فمن كانت معاصيه اقل وطاعاته اكثر كانت صورته
احسن وآلامه اقل ومن كانت بالعكس فبالعكس ولا يزال يكون للحيوان في
الدنيا في صورة بعد صورة ما دامت معه ذنوبه وهذا عين القول بالتناسخ
المعربة هو معمر بن عباد السلمي قالوا الله لم يخلق غير الاجسام
واما الاعراض فيخترعها الاجسام اما طبعها كالنار للاحراق والشمس للحرارة
واما اختيارا كالحيوان للالوان قيل ومن العجب ان حدوث الاجسام
وقضاءها عند معمر من الاعراض فكيف يقول انها من افعال الاجسام وقالوا

لا يوصف الله بالقدَمَ لأنه يدلّ على التقادُم الرماني والله سبحانه ليس
 بزمني ولا يعلم الله نفسه وآل اتحد العالم والمعلوم وهو مستنوع
 والانسَانُ لا فَعَلَ له غير الارادة مباشرة كانت او توليدًا بناء على ما ذهبوا
 اليه من مذهب الفلاسفة في حقيقة الانسان التمامية هي ثمامة بن اشرس
 التميمي كان جامعاً بين الدهن وخلاعة النفس قالوا الافعال المتوآسدة لا
 فاعل لها ان لا يمكن اسنادها الى فاعل السبب لاستلزامه اسناد الفعل الى
 الميّت فيما اذا رمى سهماً الى شخص ومات قبل وصوله اليه ولا الى اللد تع
 لاستلزامه صدور الفبيج عنه والمعرفة متوآسدة من النظر واتها واجبة فبيل
 الشرع واليهود والنصارى والمجوس والرفناقة يصيرون في الاخرة تسراباً لا
 يدخلون جنة ولا ناراً وكذا البهائم والالطقال والاستطاعة سلامة الآلة
 وهي قبل الفعل ومن لا يعلم خالقه من الكفار معذّر والمعارف كتها
 ضرورة ولا فَعَلَ للانسان غير الارادة وما عداها حادت ببلأ مُخَدِث
 والعالم فَعَلَ الله بطبعه كأنهم ارادوا به ما يقوله الفلاسفة من الايجاب
 ويلزمه قدَمُ العالم وكان ثمامة في زمان المأمون وكان له عنده منسلة
 الخياطية اصحاب ابي الحسين بن ابي عمرو الخياط قالوا بالفدر اي اسناد
 الافعال الى العباد وتسمية المعدوم شيئاً اي ثابتاً متفقراً في حال العدم
 وجوهراً وعرضاً اي الذوات المعدومة الثابتة متصفة بصفات الاجسام في
 حالة العدم وان ارادته تع كونه قادراً غير مُكْرَه ولا كاره وهي اي ارادته تع
 في افعال نفسه الخلق اي كونه خالعا لها وفي افعال عبادته الامر بها وكونه
 سميعاً وبصيراً معناه انه عالم بمتعلّقيها وكونه يرى ذاته وغيره معناه
 انه يعلمه الجاحظية هو عمرو بن بكر الجاحظ كان من الفضلاء البلغاء في
 ايام المعتصم والمتوكل وقد طالع كتب الفلاسفة وروج كتباً من مقالاتهم

بعبارة اللطيفة البلاغية قالوا المعارف كلها ضرورية ولا ارادة في الشاهد
 اى في الواحد منا انما هى اى ارادته لفعله عدم انسهو اى كونه عالما
 به غير ساه عنه وارادته لفعله الغير في الميئل اى ميل النفس اليه وقالوا
 الاجسام ذوات طبائع مختلفة لها آثار مخصوصة كما ذهب اليه الفلاسفة
 الطبيعيون وبمتمنع انعدام الجواهر انما يتبدل الاعراض والجواهر باقضية
 على حالها كما قيل في الهبوط والنار تجذب اليها اهلها لا ان الله يدخلها
 اى يدخلهم فيها والخبير والنشر من فعل العبد والفران جسد ينقلب تارة
 رجلا وتارة امرأة الكعبية هو ابو الفاسم بن محمد الكعبى كان من معتزلة
 بغداد وتلاميذ الخياط قالوا فعل الرب واقع بغير ارادته فاذا قيل انه تع
 مريد الافعال اريد انه خالف لها واذا قيل مريد افعال غيره اريد انه امر
 بها ولا يرى نفسه ولا غيره الا بمعنى انه يعلمه كما ذهب اليه الخياط
 الجبائية هو ابو على محمد بن عبد الوهاب الجبائى من معتزلة البصرة
 قالوا ارادة الرب حادثة لا في محل والذ تع مريد بتلك الارادة موصوف بها
 والعالم يعنى بفناء لا في محل عند ارادة الله تع فناء العالم والذ متكلم بكلام
 مرتكب من حروف واصوات بخلفه الله في جسم والمنتكلم بذلك الكلام من
 فعل الكلام وخلفه لا من فام به وحل فيه ولا نرى الله في الآخرة والعبد
 خالف لعله ومرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر واذا مات بلا توبة يخلد
 في النار ولا كرامات للاولياء ويحجب على الله تع لمن يكاف اى للمكلف
 اكمال عقله وتهيئة اسباب التكليف له اى يجب عليه اللطف بالمكلف
 ورعاية ما هو اصلح له والانبيا معصومون وشارك ابو على فيها اى في
 الاحكام المذكورة ابا هاشم ثم انفرد عنه بان الله تع عالم لذاته بلا ايجاب
 صفة في علمه ولا حالة توجب العالمية وكونه سميعا بصيرا معناه انه حى

لا آفة به وما يجوز الايلام للِعَوْصِ الْبَهْشَمِيَّةِ انْفِرَدَ أَبُو هَاشِمٍ عَنِ ابِيهِ بِامْكَانِ
 اسْتِحْقَاقِ الذَّمِّ وَالْعِقَابِ بِلَا مَعْصِيَةٍ مَعَ كَوْنِهِ مُخَالَفًا لِلْإِجْمَاعِ وَالْحِكْمَةِ
 وَبِأَنَّهُ لَا تَوْبَةَ عَنِ كَبِيرَةٍ مَعَ الْإِصْرَارِ عَلَى غَيْرِهَا عَالِمًا بِقُبْحِهِ وَيَلْزِمُهُ أَنْ لَا
 يَصِحَّ إِسْلَامُ الْكَافِرِ مَعَ ادْتِنِ ذَنْبٍ أَصْرًا عَلَيْهِ وَلَا تَوْبَةَ مَعَ حُدُودِ الْقُدْرَةِ فَلَا
 يَصِحَّ تَوْبَةُ الْكَاذِبِ عَنِ كَذِبِهِ بَعْدَ مَا صَارَ آخِرَسَ وَلَا تَوْبَةُ الزَّانِي عَنِ زِنَاهُ
 بَعْدَ مَا جُبَّ وَلَا يَتَعَلَّقُ عِلْمٌ وَاحِدٌ بِمَعْلُومَيْنِ عَلَى التَّفْصِيلِ وَاللَّهُ أَحْوَالٌ لَا
 مَعْلُومَةٌ وَلَا مَجْهُولَةٌ وَلَا قَدِيمَةٌ وَلَا حَادِثَةٌ قَالَ الْآمِدِيُّ هَذَا تَنَاقُضٌ إِنْ لَا
 مَعْنَى لِكُونِ الشَّيْءِ حَادِثًا إِلَّا أَنَّهُ لَيْسَ قَدِيمًا وَلَا مَعْنَى لِكُونِهِ مَجْهُولًا إِلَّا
 أَنَّهُ لَيْسَ مَعْلُومًا عَلَى أَنْ يُثْبِتَ حَالَتَهُ غَيْرَ مَعْلُومَةٍ مَا لَا سَبِيلَ إِلَيْهِ ، الْفَرْقَةُ
 الثَّانِيَّةُ مِنَ الْفَرْقِ الْإِسْلَامِيَّةِ الشَّيْبَعِيَّةِ أَيْ الذَّنْبِ شَايَعُوا هَلِيًّا قَالُوا أَنَّهُ الْإِمَامُ
 بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ بِالنِّصِّ إِمَامًا جَلِيًّا وَإِمَامًا خَفِيًّا وَاعْتَقَدُوا أَنَّ الْإِمَامَةَ لَا تَخْرُجُ
 عَنْهُ وَعَنْ أَوْلَادِهِ وَأَنْ خَرَجَتْ فَأَمَّا بِظُلْمٍ بِكَوْنِ مَنْ غَيْرِهِمْ وَإِمَامًا بِتَنْقِيَّةٍ مِنْهُ
 أَوْ مِنْ أَوْلَادِهِ وَهَمَّ اثْنَتَانِ وَعِشْرُونَ فَرَقَهُ بِكُفْرِ بَعْضِهِمْ بِبَعْضِ أَصُولِهِمْ ثَلَاثُ
 فُرُقٍ غُلَاةٌ وَزَيْدِيَّةٌ وَإِمَامِيَّةٌ أَمَّا الْغُلَاةُ فِتْمَانِيَّةٌ عَشْرُ السَّبَابَةِ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ
 ابْنُ سَبَاءٍ لِعَلِيِّ أَنْتَ أَلَاةٌ حَقًّا فَتَغَاةٌ عَلِيٌّ إِلَى الْمَدَائِنِ وَقِيلَ أَنَّهُ كَانَ يَهُودِيًّا
 فَاسْتَلَمَ وَكَانَ فِي الْيَهُودِيَّةِ يَقُولُ فِي يَوْشَعَ بْنِ نُونٍ وَصِيَّ مُوسَى مِثْلَ مَا قَالَ
 فِي عَلِيٍّ وَهُوَ أَوَّلُ مَنْ أَظْهَرَ الْقَوْلَ بِوُجُوبِ إِمَامَةِ عَلِيٍّ وَمِنْهُ تَشَعَّبَتْ أَصْنَافُ
 الْغُلَاةِ قَالَ ابْنُ سَبَاءٍ أَنَّهُ لَمْ يَمِتْ عَلِيٌّ وَلَمْ يُقْتَلْ وَإِنَّمَا قَتَلَ ابْنُ مُلْجَمٍ
 شَبْطَانًا تَصَوَّرَ بِصُورَةِ عَلِيٍّ وَعَلِيٌّ فِي السَّحَابِ وَالرَّعْدُ صَوْتُهُ وَالْبَرْقُ سَوْطُهُ
 وَإِنَّهُ يَنْزِلُ بَعْدَ هَذَا إِلَى الْأَرْضِ وَيَمْلَأُهَا عَدْلًا وَهُوَ لَا يَقُولُونَ عِنْدَ سَمَاعِ
 الرَّعْدِ عَلَيْكَ السَّلَامُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ الْكَامِلِيَّةُ قَالَ أَبُو كَامِلٍ بِكُفْرِ الصَّحَابَةِ
 بِتَرْكِ بَعْدَةِ عَلِيٍّ وَبِكُفْرِ عَلِيٍّ بِتَرْكِ طَلَبِ اللَّقْفِ وَقَالَ مَا لَتَنَاسَخَتْ فِي الْأَرْوَاحِ عِنْدَ

الموت وأن الامامة نور يتناسخ اى ينتقل من شخص الى آخر وقد يصير
في شخص نبوة بعد ما كان في شخص آخر امامة البنائيه قال بنان بن
سمعان التميمي النهدي اليماني الله على صورة انسان وبهلك كله
الا وجهه وروح الله حلت في علي ثم في ابنه محمد بن الحنفية ثم في ابنه
ابي هاشم ثم في بنان المغيرة قال مغيرة بن سعيد العجلي الله جسم
على صورة انسان بل رجل من نور على رأسه تاج من نور وقلبه منبع
للحكمة ولما اراد أن يخلق الخلق تكلم بالاسم الاعظم فطار فوق تاجا
على رأسه وذلك نبع سيح اسم ربك الاعلى الذي خلق فسوى
ثم انه كتب في كفه اعمال العباد فغضب من المعاصي فعرف فاحصل منه
اى من عرقه بحران احدهما ملح مظلم والآخر حلو نير ثم اطلع في
البحر النير وابصر فيه ظله فانتزع اى انتزع بعضا من ظله فاجعل وخلق
منه الشمس والقمر وأثنى الباقى من الظل نعييا للشريك وقال لا ينبغي أن
يكون معى اله آخر ثم خلق الخلق من البحرين فالكفر اى الكفار من
المظلم والايان اى المؤمنين من النير ثم ارسل محمدا والناس في ضلال
وعرض الامانة وهي منع على عن الامامة على السموات والارض والجمال فأتين
ان يحملنها وأشققن منها وحملها الانسان وهو ابو بكر حملها بأمر عمر
حين ضمن أن يعينه على ذلك بشرط أن يجعل ابو بكر للخلافة بعده له
وفوه نبع كمثل الشيطان الآية نزل في حقت ابي بكر وعمر وهؤلاء يقولون
الامام المنتظر هو زكريا بن محمد بن علي بن الحسين بن علي وهو حى
مقيم في جبل حاجر الى ان يؤمر بالخروج وقيل المغيرة فانه لما قتل

اختلف أصحابه فقال بعضهم بانتظاره وقال آخرون بانتظار زكريا كما كان
هو فايلا به الجناحية هو عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر
ذي الجناحين قالوا الارواح تتناسخ فكان روح الله في آدم ثم في شيث ثم
الانبياء والائمة حتى انتهت الى علي واولاده الثلاثة نُـمِر الى عبد الله هذا
وقالت الجناحية هو اي عبد الله حتى مقيم بجبل اصفهان وسيخرج
وانكروا الفيامة واستحلوا الحرامات من الخمر والميتة والزنا وغيرها المنصورية
هو ابو منصور العجلي عوا نفسه الى ابي جعفر محمد الباقر فلما تبرأ منه
وطرده ادعى الامامة لنفسه قالوا الامامة صارت لمحمد بن علي بن الحسين
ثم انتقلت عنه الى ابي منصور وزعموا ان ابا منصور عرج الى السماء
ومسح الله رأسه بيده وقال يا بني اذهب فبلغ عتي ثم انزله الى الارض وهو
الكسف المذكور في قوله تع وان يروا كسفا من السماء ساقطا يقولوا
سحاب مرکوم وكان فيل ادعاء الامامة لنفسه يقول الكسف علي بن ابي
طالب وقالوا الرسل لا تنقطع ابدا والجنة رجل امرنا بموالاته وهو الامام
والنار بالصد اي رجل امرنا ببعضه وهو صدّه اي ضد الامام وخصمه كأي
بكر وعمر وكذا الفرابض والحرامات فان الفرابض اسماء رجال امرنا بموالاتهم
والحرامات اسماء رجال امرنا بمعاداتهم ومقصودهم بذلك ان من ظفر برجل
منهم فقد ارتفع عنه التكليف والخطاب لوصوله الى الجنة الخطائية هو
ابو خطاب الاسدي عوا نفسه الى ابي عبد الله جعفر الصادق فلما علم
منه غلوه في حقه تبرأ منه فلما اعترل عنه ادعى الامر لنفسه قالوا الائمة
انبياء وابو الخطاب نبي فعرضوا ضاعنه اي زعموا ان الانبياء فرضوا على
الناس طاعته ابي الخطاب بل زادوا على ذلك وقالوا الائمة آلهة والحسنان
ابناء الله وجعفر الصادق اله لكن ابو الخطاب افضل منه ومن علي

وَهَوْلَاءِ يَسْتَحْكَمُونَ شَهَادَةَ الزُّورِ مُوَافَقِيهِمْ عَلَى مُخَالَفِيهِمْ وَالْإِمَامَ بَعْدَ قَتْلِهِ
 أَيْ قَتَلَ ابْنَ الْخَطَّابِ مُعَمَّرًا أَيْ ذَهَبَ إِلَى ذَلِكَ جَمَاعَةٌ مِنْهُمْ فَعَبَدُوا مُعَمَّرًا
 كَمَا كَانُوا يَعْبُدُونَ أَبَا الْخَطَّابِ وَقَالُوا لِلْجَنَّةِ نَعِيمَ الدُّنْيَا وَالنَّارِ آلَمَهَا وَالدُّنْيَا
 لَا تَفْنَى وَاسْتَبَاحُوا الْحَرَّمَاتِ وَتَرَكَوا الْفَرَائِضَ وَقِيلَ لِلْإِمَامِ بَعْدَ قَتْلِهِ بَرِيعٌ
 أَيْ ذَهَبَ إِلَى ذَلِكَ طَائِفَةٌ أُخْرَى مِنْهُمْ وَقَالُوا إِنَّ كُلَّ مُؤْمِنٍ يُوحَى إِلَيْهِ
 مِنْ مَسْكِينٍ بِقَوْلِهِ تَعَّ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ أَيْ بِوَحْيٍ مِنْ
 اللَّهِ إِلَيْهِ وَفِيهِمْ أَيْ فِي أَصْحَابِ بَرِيعٍ مِنْ هُوَ خَيْرٌ مِنْ جِبْرَائِيلَ وَمِيكَائِيلَ وَهُمْ
 لَا يَمُوتُونَ أَبَدًا بَلْ إِذَا بَلَغُوا النِّهَايَةَ يُرْفَعُونَ إِلَى الْمَلَكُوتِ وَقِيلَ هُوَ أَيْ
 الْإِمَامُ بَعْدَ ابْنِ الْخَطَّابِ عَمِيرُ بْنُ بِنَانِ الْحَجَلِيِّ إِلَّا أَنَّهُمْ يَمُوتُونَ أَيْ يَقُولُونَ
 بِذَلِكَ الْغُرَابِيَّةُ قَالُوا مُحَمَّدٌ بَعَثَ عَلِيٌّ أَشْبَهُهُ مِنَ الْغُرَابِ بِالنَّغْرَابِ وَالذَّبَابِ
 بِالنَّزَابِ فَبِعَثَ اللَّهُ جِبْرَائِيلَ إِلَى عَلِيٍّ فَعَلَطَ جِبْرَائِيلَ فِي تَبْلِيغِ الرِّسَالَةِ مِنْ
 عَلِيٍّ إِلَى مُحَمَّدٍ قَالَ شَاعِرُهُمْ • غَلَطَ الْأَمِينُ فُجَازَهَا عَنْ حَيْدَرٍ • فَيَلْعَنُونَ
 صَاحِبَ الرِّيشِ يَعْنُونَ بِهِ جِبْرَائِيلَ الذَّمِّيَّةَ لَقَبُوا بِذَلِكَ لِأَنَّهُمْ ذَمُّوا
 مُحَمَّدًا لِأَنَّهُ عَلَيْهِمَا هُوَ الْإِلَهُ وَقَدْ بَعَثَهُ لِيَدْعُو النَّاسَ إِلَيْهِ فَدَعَا لِنَفْسِهِ وَقِيلَ
 بِالْهَيْتَمَا أَيْ قَالَ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ بِالْهَيْتَةِ مُحَمَّدٌ وَعَلِيٌّ وَلَهُمْ فِي التَّقْدِيمِ خِلَافٌ
 فَبَعْضُهُمْ يَقْدِمُ عَلَيْهِمَا فِي الْأَحْكَامِ الْأَلَهِيَّةِ وَبَعْضُهُمْ يَقْدِمُ مُحَمَّدًا وَقِيلَ بِالْهَيْتَةِ
 خَمْسَةٌ أَشْخَاصٌ يُسَمَّوْنَ أَصْحَابَ الْعِبَادَةِ هُمَا وَفَاطِمَةُ وَالْحَسَنَانُ وَهَوْلَاءُ
 زَعَمُوا أَنَّ هَذِهِ الْخَمْسَةَ شَيْءٌ وَاحِدٌ وَأَنَّ الرُّوحَ حَالَةٌ فِيهِمْ بِالسُّوِيَّةِ لَا مَزِيَّةَ
 لِوَاحِدٍ مِنْهُمْ عَلَى آخَرَ وَلَا يَقُولُونَ فَاطِمَةُ تَحَاشِيهَا عَنْ وَصْمَةِ التَّنَائِيثِ
 الْهَشَامِيَّةِ أَصْحَابِ الْهَشَامِيِّينَ ابْنِ الْحَكِّمِ وَابْنِ سَالِمِ الْجَوَالِيْقِيِّ قَالُوا
 اللَّهُ جَسَدٌ اتَّفَقُوا عَلَى ذَلِكَ ثُمَّ اخْتَلَفُوا فَقَالَ ابْنُ الْحَكِّمِ هُوَ طَوِيلٌ عَرِيضٌ

عميق متساوي طوله وعرضه وعمقه وهو كالتسبيكة البيضاء الصافية

يتلألأ من كل جانب ونه لون وضعم ورايحة وجمسة بفتح الميم وهي
الموضع الذي يجسه الطبيب كأنهم يريدون بها النمص قالوا وليست
هذه الصفات المذكورة غيره اى غير ذاته تع ويقوم الله ويقعد ويتحركه
ويسكن وله مشابهة بالأجسام لولاها لم تدل عليه ويعلم ما تحت الثرى

بشعاع ينفصل عنه اليه وهو سبعة أشبار بأشبار نفسه شاس للعرش بلا
تفاوت بينهما اى على وجه لا ينفصل أحدهما عن الآخر واراثة تع حركة
هي عينه ولا غيره وانما يعلم الاشياء بعد كونها لا قبله بعلم لا قد يبر ولا
حادث لانه صفة والصفة لا توصف وكلامه صفة له لا مخلوق ولا غيره

لما مر والاعراض لا تدل على البارى انما الدال عليه هو الأجسام لما عرفت
من مشابهته اياها والائمة معصومون دون الانبياء لان النبي يوحى اليه
فيتقرب به الى الله بخلاف الامام فانه لا يوحى اليه فوجب ان يكون
معصوما وقال ابن سالم هو على صورة انسان له يد ورجل وحواس خمس

وانف واذن وفم وعين وله وقرة سوداء ونصفه الاعلى مجوف والاسفل
مضممت الا انه ليس لحما ودما الزرارية هو زرارة بن اعين قالوا بحدوث
الصفات لله تع وقيلها اى قبل حدوثها له لا حيوة فلا
يكون ح حيا ولا عالما ولا قادرا ولا سميعا ولا بصيرا اليونسية هو يونس

ابن عبد الرحمن القمي قال الله تع على العرش تحمله الملائكة وهو اقوى
منها اى من الملائكة مع كونه محمولا لهم كالكركي تحمله رجلاه وهو

اقوى منهما الشيطانية هو محمد بن النعمان الملقب بشيطان
الطاني قال انه تع نور غير جسماني ومع ذلك هو على صورة انسان وانما
يعلم الاشياء بعد كونها الرزامية قالوا الامامة بعد علي محمد بن الحنفية

ثم ابنه عبد الله ثم علي بن عبد الله بن عباس ثم اولاده الى المنصور ثم

حَدَّ إِلَهِ فِي ابْنِ مُسْلِمٍ وَأَنَّهُ لَمْ يُقْتَلْ وَأَسْتَحَلُّوا الْمَحَارِمَ وَتَرَكَ الْفَرَائِضَ
وَمِنْهُمْ مَنْ ادَّعَى الْإِلَهِيَّةَ فِي الْمُقْتَنَعِ الْمَقْوُصَةِ قَالُوا اللَّهُ قَوَّضَ خَلْقَ الدُّنْيَا
إِلَى مُحَمَّدٍ أَيْ اللَّهُ خَلَقَ مُحَمَّدًا وَقَوَّضَ إِلَيْهِ خَلْقَ الدُّنْيَا فَهُوَ
الْخَلْقُ لَهَا بِمَا فِيهَا وَقِيلَ قَوَّضَ ذَلِكَ إِلَى عَلِيِّ الْبِدْآئِيَّةِ جَوَزُوا الْبِدْآءَ عَلَى
اللَّهِ تَعَى جَوَزُوا أَنْ يَرِيدَ اللَّهُ شَيْئًا ثُمَّ يَبْدُو لَهُ أَيْ يَظْهَرُ عَلَيْهِ مَا لَمْ
يَكُن ظَاهِرًا لَهُ وَيَلْمُهُ أَنْ لَا يَكُونُ الرَّبُّ عَالِمًا بِعَوَاقِبِ الْأُمُورِ النَّصِيرِيَّةِ
وَالْإِسْحَافِيَّةِ قَالُوا حَدَّ اللَّهُ تَعَى فِي عَلِيٍّ فَإِنْ ظَهَرَ الرُّوحَانِيُّ فِي الْجَسَدِ الْجَسْمَانِيِّ
عَا لَا يُنْكَرُ أَمَّا فِي جَانِبِ الْخَيْرِ فَكَظْهَرُ جِبْرَائِيلَ بِصُورَةِ الْبَشَرِ وَأَمَّا فِي
جَانِبِ الشَّرِّ فَكَظْهَرُ الشَّيْطَانِ فِي صُورَةِ الْإِنْسَانِ قَالُوا وَلَمَّا كَانَ عَلِيٌّ وَأَوْلَادُهُ
أَفْضَلُ مِنْ غَيْرِهِمْ وَكَانُوا مُؤَيَّدِينَ بِتَأْيِيدَاتٍ مُتَعَلِّفَةٍ بِبَاطِنِ الْأَسْرَارِ قَلْنَا ظَهَرَ
لِلْقَلْبِ تَعَى بِصُورَتِهِمْ وَنَطَقَ بِلِسَانِهِمْ وَأَخَذَ بِأَدْبِهِمْ وَمِنْ هَهُنَا أَطْلَقْنَا الْإِلَهِيَّةَ
عَلَى الْأُمَّةِ أَلَّا تَرَى أَنَّ النَّبِيَّ قَاتِلَ الْمُشْرِكِينَ وَعَلِيًّا قَاتِلَ الْمُنَافِقِينَ فَإِنَّ النَّبِيَّ
يُحْكَمُ بِالظَّاهِرِ وَاللَّهُ يَتَوَلَّى السَّرَائِرَ الْأَسْمَاعِيلِيَّةَ وَلُقَبُوا بِسَبْعَةِ الْقَابِ بِالْبَاطِنِيَّةِ
لِعَوْلِهِمْ بِبَاطِنِ الْكِتَابِ دُونَ ظَاهِرِهِ فَانْهَمُ قَالُوا لِلْفَرَّانِ بَاطِنٌ وَظَاهِرٌ وَالْمُرَادُ
مِنْهُ بَاطِنُهُ لَا ظَاهِرُهُ الْمَعْلُومُ مِنَ اللُّغَةِ وَنَسَبَةُ الْبَاطِنِ إِلَى الظَّاهِرِ كَنَسَبَةِ اللَّبِّ
إِلَى الْعِشْرِ وَالْمَتَمَسِّكُ بِظَاهِرِهِ مَعْدَّبٌ بِالْمَشَقَّةِ فِي الْإِكْنَسَابِ وَبَاطِنُهُ مَوْجِدٌ إِلَى
تَرْكِ الْعَمَلِ بِظَاهِرِهِ وَتَمَسَّكُوا فِي ذَلِكَ بِقَوْلِهِ تَعَى فَضْرِبْ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ لَهُ بَابٌ
بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ فَيْلِهِ الْعَذَابُ وَهَذَا الْقَوْلُ أَخْذَاهُ مِنَ الْمَنْصُورِيَّةِ
وَالْجَنَاحِيَّةِ وَلُقَبُوا بِالْقَرَامِطَةِ لِأَنَّ أَوْلَهُمُ الَّذِي دَعَا النَّاسَ إِلَى مَذْهَبِهِمْ رَجُلٌ
يُقَالُ لَهُ حَمْدَانُ قَرَمَظٌ وَهِيَ أَحَدِي قُرَى وَأَسِطٌ وَبِالْحَرَمِيَّةِ لِإِبَاحَتِهِمْ
الْحَرَمَاتِ وَالْمَحَارِمَ وَبِالسَّبْعِيَّةِ لِأَنَّهُمْ زَعَمُوا أَنَّ النَّطَقَاءَ بِالشَّرَائِعِ أَيْ الرُّسُلِ
سَبْعَةٌ أُمَّةُ آدَمَ وَنُوحَ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى وَمُحَمَّدٌ وَمُحَمَّدُ الْمَهْدِيُّ
سَابِعُ النَّطَقَاءِ وَبَيْنَ كُلِّ اثْنَيْنِ مِنَ النَّطَقَاءِ سَبْعَةٌ أُمَّةٌ يَتَمَمُونَ شَرِيعَتَهُ وَلَا
يَدُ فِي كُلِّ عَصْرِ مِنْ سَبْعَةٍ بِهِمْ يُقْتَدَى وَبِهِمْ يَهْتَدَى فِي السُّبُلِ وَهُمْ

متفاوتون في الرتب امام يودى عن الله وهو غاية الأدلة الى دس الله
وحاجة يودى عنه اى عن الامام ويحمل علمه ويحتج به له وذو مصنة
يمص العلم من الحاجة اى يأخذه منه فهذه ثلاثة وابواب وهم الدعاء
فأكبر اى داع اكبر هو رابعهم برفع درجات المؤمنين وداع مأذون يأخذ
العهد على الطالبين من اهل الظاهر فيدخلهم في ذمة الامامة ويفتح لهم
باب العلم والمعرفة وهو خامسهم ومكتب قد ارتفعت درجته في الدين
ولكن لم يوتن له في الدعوة بل في الاحتجاج على الناس فهو يحتج
وسرقب الى الداعي ككلب الصايد حتى اذا احتج على احد من اهل
الظاهر وكسر عليه مذهبه باحيث رغب عنه وطلب الحق اذاه المكاتب
الى الداعي المأذون ليأخذ عليه العهد قال الامدى وانما سموا مثل هذا
مكاتباً لأن مثله مثل الجرح بحبس الصيد على كلب الصايد على ما قاله
نع وما علمتم من الجوارح مكاتبين وهو سادسهم ومومن نتبعه اى يتبع
الداعي وهو الذى أخذ عليه العهد وآمن وأنقن بالعهد ودخل في ذمة
الامام وجزئه وهو سابعهم قالوا ذلك الذى ذكرناه كالسموات والارضين
والبهار وأيام الأسبوع والكواكب السيارة وهى المدبرات امرا كل منها سبعة
كما هو المشهور ولقبوا بالبابكية ان اتبع طائفة منهم بابك الخرمى
في الخروج بآذربيجان وبالحمرة للبسهم الحمرة في ايام بابك او تسميتهم
المخالفين لهم من المسلمين حميرا وبالإسماعيلية لاثباتهم الامامة لاسماعيل
ابن جعفر الصادق وهو اكبر ابناؤه وقيل لانتساب زعيمهم الى محمد بن
اسماعيل وأصل دعوتهم على ابطال الشرايع لان الغيابة وهم طائفة
من المجوس راموا عند شوكة الاسلام تأويل الشرايع على وجوه تعود الى
قواعد أسلافهم وذلك أنهم اجتمعوا فتنذكروا ما كان عليه أسلافهم من

المُلْك وقالوا لا سبيل لنا الى دفع المسلمين بالسيف لغلبتهم واستيلائهم
 على الممالك لكننا فَحْتَمَال بتأويل شرايعهم الى ما يعود الى قواعدها وسندرج
 به الضعفاء منهم فان ذلك يوجب اختلافهم واضطراب كلماتهم ورأسهم
 في ذلك حَمْدَانُ قَرَمَظٌ وَقِيلَ عَبْدُ اللَّهِ بْنِ مَيْمُونِ الْقَدَّاحُ وَلَهُمْ فِي
الدَّعْوَةِ واستدراج الطغام مراتب الذوق وهو تفرس حال المدعو هل هو
 قابل الدعوة ام لا ولذلك منعوا القاء البدر في السبائخة اى دعوة من
 ليس قابلا لها ومنعوا التكلّم في بيت فيه سراج اى في موضع فيه فقيه او
 متكلم ثم التأنيس باستمالة كل واحد من المدعويين بما يميل اليه
 بهواه وطبعه من زهد وخلاعة فان كان يميل الى الزهد زينته في عينه وقبح
 نقيضه وان كان يميل الى الخلاعة زينها وقبح نقيضها حتى يحصل له الأئس
 به ثم التشكيك في أركان الشريعة بمقتضات السور بأن يقول ما معنى
 الحروف المقطعة في اوائل السور وقصائد صوم الحايض دون قضاء صلاتها اى
 لم يجب احدهما دون الآخر ووجوب الغسل من المني دون البول وعدد
 الركعات اى لم كان بعضها اربعا وبعضها ثلثا وبعضها ثنتين الى غير ذلك
 من الامور التعبدية وانما يشككون في هذه الاشياء ويطؤون الجواب عنهم
 ليتعلق قلبهم بمراجعتهم فيها ثم الربط وهو امران الاول اخذ الميثاق
 منه بأن يقولوا قد جرت سنة الله بأخذ المواثيق والعهود ويستدلوا
 على ذلك بقوله تع وان اخذنا من النبيين ميثاقهم ثم يأخذوا من كل
 واحد ميثاقه بحسب اعتقاده أن لا يُقشَى لهم سرا والثاني حوالتة على
 الامام في حل ما اشكل عليه من الامور التي الفاها اليه فانه العالم بها ولا
 يقدر عليها احد حتى يترقى من درجته وينتهي الى الامام ثم التندليس
 وهو دعوى موافقة اكابر الدين والدنيا لهم حتى يزداد ميله الى ما دعاه

اليه ثم التأسيس وهو تمهيدٌ مقدمات يُقبَلها ويسلمها المدعو وتكون
سابقة له الى ما يدعوه اليه من الباطن ثم التخلُّع وهو الطمأنينة الى
اسقاط الاعمال البدنية ثم السَّلْخُ عن الاعتقادات الدينية وح اى
وحيث اذ آل حال المدعو الى ذلك يأخذون في الاباحة والحث على

استعجال اللذات وتأويل الشرايع كقولهم الوضوء عبارة عن موالة الامام
والتيمة هو الأخذ من المأذون عند غيبة الامام الذى هو الحجة
والصلوة عبارة عن الناطق الذى هو الرسول بدليل قوله تع أن الصلوة
تنتهى عن الفحشاء والمنكر والاحتلام عبارة عن افشاء سر من أسرارهم الى
من ليس بأهله بغير قصد منه والغسل تجديد العهد والزكوة تزكية
النفوس بمعرفة ما هم عليه من الدين والكعبة النبى والباب على والصفاء
هو النبى والمرورة على والميقات الايناس وانتلبية اجابة الدعوى والطواف
بالبيت سبعا موالة الأئمة السبعة والجمعة راحة الابدان عن التكاليف
والنار مشقتها بمزاولة التكاليف الى غير ذلك من خرافاتهم ومن مذمومهم
أن الله لا موجود ولا معدوم ولا عالم ولا جاهل ولا فادر ولا عاجز وكذلك
في جميع الصفات وذلك لان الاثبات الحقيقية يقتضى المشاركة بينه وبين
الموجودات وهو تشبيهه والنفى المطلق يقتضى مشاركته للمعدومات وهو
تعطيل بل هو واعب هذه الصفات ورب المتصادات وربما خلطوا كلامهم
بكلام الفلاسفة فقالوا انه تع ابداع بالأمر العقل التام ويتوسطه ابداع
النفس انى ليست تامة فاشتاققت النفس الى العمل التام مستغيبضة
فاحتاجت الى الحركة من النقصان الى الكمال ولن تتم الحركة الا بآلتها
فحدثت الاجرام الفلكية وتحركت حركة دورية بتدبير النفس فحدثت
بتوسط الأفلاك الطبائع البسيطة العنصرية ويتوسط البسائط حدثت
المركبات من المعادن والنبات والحيوانات وافضلها الانسان لاستعداده
لبيض الأسرار القدسية عليه واتصاله بالعالم العلوى وحيث كان العالم
العلوى مشتتلا على عقل كامل كلى ونفس نافضة كلية تكون مصدرا

للكائنات وجب ان يكون في العالم السفلي عقل كامل يكون وسيلة الى النجاة وهو الرسول الناطق ونفس ناقصة تكون نسبتها الى الناطق في تعريف طرق النجاة نسبة النفس الاولى الى العقل الاول فيما يرجع الى ايجاد الكائنات وهي الامام الذي هو وصي ناطق وكما ان تحرك الأفلاك بتحرك العقل والنفس كذلك تحرك النفوس الى النجاة بتحرك الناطق والوصي وعلى هذا في كل عصر وزمان قال الامدى هذا ما كان

عليه قداماؤهم وحين ظهر الحسن بن محمد بن الصباح جدد الدعوة على انه الحاجة الذي بوّئى عن الامام الذي لا يجوز خلوه الزمان عنه

وحاصل كلامه ما تقدم في الاحتياج الى المعلم ثم انه منع العوام عن الخوض في العلوم والخواص عن النظر في الكتب المتقدمة كيلا يطاع على فصاحتهم ثم انهم تفلسفوا ولم يزالوا مستهزئين بالنواميس الدينية والامور الشرعية ونحسّنوا بالخصون وكثرت شوكتهم وخافت ملوك السوء منهم فاطهروا اسقاط التكالييف واباحة المحرمات وصاروا كالحبوانات الجمادات بلا ضابط ديني ولا ازرع شرعي نعوذ بالله من الشيطان وأتباعه وأما الريديّة وهم المنسوبون الى زيد بن عليّ زين العابدين فثلث فرق الجارودية اصحاب ابي جارود الذي سماه الباقر سرحوبا وثسره بانه شيطان سكن البحر قالوا بالنص من النبي في الامامة على عليّ وصفا لا

تسمية والصحابه كفروا بمخالفته وتركهم الاقتداء بعليّ بعد النبي

والامامة بعد الحسن والحسين شورى في اولادهم ومن خرج منهم بالسيف

وهو عائر شجاع فهو امام كما مرّ واختلفوا في الامام المنتظر اهو محمد بن عبد الله بن الحسين بن عليّ الذي قتل في المدينة في امام المنصور فذهب

طايفة منهم الى ذلك وزعموا انه لم يقتل او هو محمد بن القاسم بن عليّ ابن الحسين صاحب طالقان الذي أُسر في ايام المعتصم بالله وحمل اليه فحبسه في داره حتى مات فذهب طايفة اخرى اليه وانكروا موته او هو

يَحْيَى بن عَمِير صاحب الكوفة من أحفاد زيد بن عليّ دعا الناس الى نفسه واجتمع عليه خلق كثير وقتل في ابام المستعين بالله فذهب اليه طابفة ثالثة وانكروا قتله السُّلَيْمَانِيَّةُ هو سليمان بن جرير قالوا الامامة سُورَى فيما بين الخلق وانما تنعقد برجلين من خيار المسلمين ويصح امامة المفصول مع وجود الافضل وأبو بكر وعمر امامان وإن اخطاء الامة في البيعة لهما مع وجود عليّ لكنه خطاء لم ينته الى درجة الفسق وكفروا عثمان وطلحة والزبير وعائشة اليتيمية هو بختيار الثومى وافسحوا السليمانية الا اتهم توقفوا في عثمان هذه فرقة الزيدية واكثرهم في زماننا مقلدون يرجعون في الاصول الى الاعتزال وفي الفروع الى مذهب ابي حنيفة الا في مسائل قليلة واما الامامية فقالوا بالنص للعليّ على امامة عليّ وكفروا الصحابة ووقعوا فيهم وساقوا الامامة الى جعفر الصادق واختلفوا في المنصوص عليه بعده والذي استقرّ عليه رأيهم أنه ابنه موسى الكاظم وبعده عليّ بن موسى الرضا وبعده محمد بن عليّ التقي وبعده عليّ ابن محمد النقي وبعده الحسن بن عليّ الزكي وبعده محمد بن الحسن وهو الامام المنتظر ولهم في كل من المراتب التي بعد جعفر اختلافات اوردوا الامام في آخر الحصل وكانت الامامية اولا على مذهب ائمتهم حتى تمالى بهم الزمان فاختلفوا وتشعب متأخروهم الى معتزلة اما وعيدية او تفضلية والى اخبارية يعتقدون ظاهر ما ورد به الاخبار المتشابهة وهؤلاء ينقسمون الى مشبهة يجرون التشابهات على ان المراد بها ظواهرها وسلفية يعتقدون ان ما اراد الله بها حق بلا شبهة كما عليه السلف والى ملتكفة بالفرق الصالحة ، والعرفة الثالثة من كبار الفرق الاسلامية للخوارج وهم سبع فرق الحكمة وهم الذين خرجوا على عليّ عند التحكيم وما جرى دين الكميين وكفروه وهم ائنا عشر الف

رَجُلٌ كَانُوا أَهْلَ صَلَوةٍ وَصِيَامٍ وَفِيهِمْ قَالَ الَّذِي عَمَّ يَكْفُرُ إِحْدَاكُمْ صَلَوةً فِي
جَنْبِ صَلَوةِهِمْ وَصَوْمَهُ فِي جَنْبِ صَوْمِهِمْ وَلَكِنْ لَا يَجَاوِزُ إِيمَانَهُمْ تَرَاقِيَهُمْ
قَالُوا مِنْ نُصِبٍ مِنْ قَرِيبٍ وَغَيْرِهِمْ وَعَدَلٌ فِيمَا بَيْنَ النَّاسِ فَهُوَ أَمَامٌ وَإِنْ
غَيْرَ السَّيْرَةِ وَجَارَ وَجِبَ أَنْ يُعْزَلَ أَوْ يُقْتَلَ وَلَمْ يَوْجِبُوا نَصْبَ الْأَمَامِ بَلْ
جَوَّزُوا أَنْ لَا يَكُونَ فِي الْعَالَمِ أَمَامٌ وَكَفَرُوا عَثْمَانَ وَكَثُرَ الصَّحَابَةُ وَمَرْتَكَبُ
الْكَبِيرَةِ الْبَيْهَسِيَّةُ هُوَ بَيْهَسُ بْنُ الْهَيْصَمِ بْنِ جَابِرٍ قَالُوا الْإِيمَانُ هُوَ الْإِقْرَارُ
وَالْعِلْمُ بِاللَّهِ وَبِمَا جَاءَ بِهِ الرَّسُولُ فَمَنْ وَقَعَ فِيهِمَا لَا يَعْرِفُ أَحْلَالَ هُوَ أَمْ حَرَامٌ
فَهُوَ كَافِرٌ لَوْ جُوبَ التَّفَتُّحُ عَلَيْهِ حَتَّى يَعْلَمَ لَخُفَّ وَقِيلَ لَا يَكْفُرُ حَتَّى يَرْفَعَ
أَمْرَهُ إِلَى الْأَمَامِ فَيُحْكِمَهُ وَكُلُّ مَا لَيْسَ فِيهِ حَدٌّ فَهُوَ مَغْفُورٌ وَقِيلَ لَا حَرَامَ إِلَّا
مَا فِي قَوْلِهِ تَعِ قُلْ لَا أَجِدُ فِيهِمَا أُوحِيََ إِلَيَّ مَحْرَمًا إِلَّا أَنَّهُ وَقِيلَ إِذَا كَفَرَ الْأَمَامُ
كَفَرَتِ الرَّعِيَّةُ حَاضِرًا أَوْ غَائِبًا وَهَذِهِ الْأَقْوَالُ لِنَطَايِفَةٍ مِنَ الْحَكَمَةِ وَقَالُوا
الْأَطْفَالُ كَأَبَائِهِمْ إِيمَانًا وَكَفَرًا وَقَالَ بَعْضُهُمُ السُّكْرُ مِنْ شَرَابٍ حَلَالٌ لَا
يُؤَاخِذُ صَاحِبَهُ بِمَا قَالَ وَفَعَلَ بِخِلَافِ السُّكْرِ مِنْ شَرَابٍ حَرَامٍ وَقِيلَ هُوَ
أَيُّ السُّكْرِ مَعَ الْكَبِيرَةِ كَفَرُوا وَغَفُوا الْقَدْرَةَ فِي أَسْنَادِ أَعْمَالِ الْعِبَادِ إِلَيْهِمْ
الْأَزَارِقَةُ هُوَ نَافِعُ بْنُ الْأَزْرَقِ قَالُوا كَفَرَ عَلِيٌُّّ بِالتَّحْكِيمِ وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ فِي
شَأْنِهِ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجَبُ بِكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهِدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي
قَلْبِهِ وَهُوَ الدُّلُّ لِحْصَامٍ وَابْنُ مُلَاجِمٍ بَاحِقٌ فِي فِتْنَتِهِ وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ فِيهِ وَمِنَ
النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءً مَرْضَاةَ اللَّهِ وَفِيهِ قَالَ مَغْنَى الْخَوَارِجِ وَزَاهِدُهَا
عَمْرَانُ بْنُ خَطَّابٍ

يَا صَرَبَةً مِنْ تَقِيٍّ مَا أَرَادَ بِهَا
 إِلَّا لِيَبْلُغَ مِنْ ذِي الْعَرْشِ رِضْوَانَا
 أَنِّي لَأَذْكُرُهُ يَوْمًا فَأَحْسِبُهُ
 أَوْفَى الْبَرِيَّةِ عِنْدَ اللَّهِ مِيزَانَا

وكفرت الصحابةُ اى عثمان وطلحة والزبير وعائشة وعبد الله بن عباس
 وسائر المسلمين معهم وقضوا بتخليدِهم في النار وكفروا القعدة عن القتال
 وان كانوا موافقين لهم في الدين وقالوا يحرم التقيّة في القول والعمل
 ويجوز قتل اولاد المخالفين ونسائهم ولا رجم على الزنا المُحصن ان هو غير
 مذكور في القرآن ولا حدّ للقذف على النساء اى القاذف ان كان امرأه لم
 تُحدّ لان المذكور في القرآن هو صبيغة الدين وهي للمدكرين قال الامدى
 واسقطوا حدّ قذف المحصنين من الرجال دون النساء اى المذوف المحصن
 ان كان رجلاً لا يُحدّ قاذفه وان كان امرأة يُحدّ قاذفها وهذا اظهر واطفال
 المشركين في النار مع آباءهم ويجوز نبيّ كان كافراً وان علم كفره بعد النبوة
 ومرتكب الكبيرة كافر النجيدات هو نجدة بن عامر النخعي منهم العاذرية
 الذين عذروا الناس بالجهالات في الفروع وذلك ان نجدة وجه ابنه
 مع جيش الى اهل القطيف فقتلوه واسروا نساءهم ونكحوهن قبل القسمة
 واكلوا من الغنيمة قبلها ايضاً فلما رجعوا الى نجدة اخبروه بما فعلوا
 فقال لهم يَسْعَمُ فقالوا لم نعلم انه لا يسعنا فعذروهم بجهالتهم فاختلف
 اصحابه بعد ذلك فمنهم من تابعه وقالوا الدين امران احدهما معرفة الله
 ورسوله وتحرير دماء المسلمين اى الموافقين لهم والاقرار بما جاء به الرسول
 جملةً فهذا لا يُعذر للجاهل به والثاني ما سوى ذلك وللجاهل به معدور
 فهؤلاء منهم سُموا عاذرية وقالوا اى النجيدات كلهم لا حاجة للناس
 الى الامام بل الواجب عليهم رعاية النصفة فيما بينهم وساجوز لهم نصبه
 اذا رأوا ان تلك الرعاية لا تتم الا بامام يحملهم عليها وخالفوا الأزارقة في
 غير التكفير اى وافقوهم في التكفير وخالفوهم في الاحكام الباقية
 الأصغرية اصحاب زياد بن الاصغر يخالفون الأزارقة في تكفير القعدة
 عن القتال اذا كانوا موافقين لهم في الدين وفي اسقاط الرجم فانهم لم
 يُسقطوه وفي اطفال الكفار اى لم يكفروا اطفالهم ولم يقولوا بتخليدِهم في

النار ومنع التقية في القول اى جوزوا التقية في القول دون العمل وقالوا
المعصية الموجبة للحد لا يسمي صاحبها الا بها فيقال مثلا هذا سارق او
زاني او قاذف ولا يقال كافر وما لا حد فيه لعظمه كترك الصلوة والصوم
كفر فيقال لصاحبه كافر وقيل تزوج المؤمنة اى المعتقدة لما هو دينهم
من انكار المخالف لهم في دار البيعة دون دار العلانية الاباضية وهو عبد
الله بن ابيص قالوا مخالفونا من اهل القبلة كفار غير مشركين يجوز
مناكحتهم وغنيمة اموالهم من سلاحهم وكرامهم حلال عند الحرب دون
غيره ودارهم دار الاسلام الا معسكر سلطانهم وقالوا نفيل شهادة مخالفهم
عليهم ومرتكب الكبيرة موحدا غير مؤمن بناء على ان الاعمال داخلية في
الايمان والاستلاعة قبل الفعل وفعل العبد مخلوق لله تع ويفنى العالم
كله بفناء اصل التكليف ومرتكب الكبيرة كافر كفر نعمة لا كافر ملّة
وتوقفوا في تكفير اولاد الكفار وتعذيبهم وتوقفوا في النفاق اهو شرك ام لا
وفي جواز بعثة رسول بلا دليل ومعجزة وتكليف اتباعه فيما يوحي اليه
اى ترددوا ان ذلك جاز او لا وكفروا عليا واكثر الصحابة وافترقوا فرقا
اربعا الاولى الحفصية هو ابو حفص بن ابي المقدام زادوا على الاباضية
ان بين الايمان والشرك معرفة الله فانها خصلة متوسطة بينهما فمن عرف
الله وكفر بما سواه من رسول او جنة او نار او بارتكاب كبيرة فكافر لا
مشرك الثانية البيزدية اصحاب بن زيد بن انيسة زادوا على الاباضية ان
قالوا سبعت نبى من العجم بكتاب يكتب في السماء وينزل عليه جملة
واحدة ويترك شريعة محمد الى ملّة الصابئة المذكورة في القران وقالوا
اصحاب الحدود مشركون وكل ذنب شرك كبيرة كانت او صغيرة الثالثة

الحارثية أصحاب ابي الحارث الاباضي خالفوا الاباضية في القدر اى كون
افعال العباد مخلوقة لله تع وفي كون الاستطاعة قبل الفعل الرابعة القايلون
بطاعة لا يراد بها الله اى زعموا ان العبد اذا اتى بما أمر به ولم يقصد الله
كان ذلك طاعة العجاردة هو عبد الرحمن بن عَجْرَد وهم آخر السبع من
فرق الخوارج زادوا على النجدات بعد ان وافقوهم في مذهبهم وجوب
البراءة عن الطغل اى يجب ان يُتبرأ عنه حتى يدعى الاسلام بعد
البلوغ ويجب دعواه اليه اى الى الاسلام اذا بلغ واطفال المشركين في
النار وهم عشر قري الاولى الميمونية هو ميمون بن عمران قالوا بالقدر
اى استناد الافعال الى قدر العباد ويكون الاستطاعة قبل الفعل وأن الله
يريد الخير والشر ولا يريد المعاصى كما هو مذهب المعتزلة قالوا واطفال
الكفار في الجنة ويروى عنهم تجوز نكاح البنات للبنين والبنات ولاولاد
الاخوة والاخوات اى جوزوا نكاح بنات البنين وبنات البنات وبنات اولاد
الاخوة والاخوات وانكار سورة يوسف فانهم زعموا انها قصة من القصص
ولا يجوز ان يكون قصة العشق قرانا الثانية من فرق العجاردة الحمزية
هو حمز بن أدرك وافقوهم الميمونية فيما ذهبوا اليه من البدع الا انهم
قالوا اطفال الكفار في النار الثالثة منهم الشعيبية هو شعيب بن محمد وهم
كالميمونية في بدعتهم الا في القدر الرابعة الخازمية هو حازم بن عاصم
وافقوا الشعيبية وحكى عنهم انهم يتوقعون في امر على ولا يصرحون
بالبراءة عنه كما يصرحون بالبراءة عن غيره الخامسة الخلفية اصحاب
الخلف الخارجي وهم خوارج كومان ومكران اضافوا القدر خيرة وشره الى
الله وحكموا بان اطفال المشركين في النار بلا عمل وشرك السادسة
الانصارية هم على مذهب حمزة ورئيسهم رجل من سجستان يقال له

مُخَالِبٍ إِلَّا أَنَّهُمْ عَدُّوا أَهْلَ الْأَطْرَافِ فِيمَا لَمْ يَعْرِفُوهُ مِنَ الشَّرِيعَةِ إِذَا اتُّوا بِمَا يَعْرِفُونَ لِزَوْمِهِ مِنْ جِهَةِ الْعَقْلِ وَوَاتَّفَقُوا أَهْلَ السُّنَّةِ فِي أَصُولِهِمْ وَفِي نَفْيِ الْقُدْرِ أَيْ اسْتِنَادِ الْأَعْمَالِ إِلَى قُدْرَةِ الْعَبْدِ وَفِي بَعْضِ النُّسَخِ فِي نَفْيِ الْقُدْرَةِ الْمَوْجُودَةِ

عَنِ الْعِبَادِ السَّابِعَةُ الْمَعْلُومِيَّةُ هُمْ كَالْحَازِمِيَّةِ إِلَّا أَنَّ الْمُؤْمِنَ عِنْدَهُمْ مِنْ عَرَفَ اللَّهَ بِكُلِّ مَبْعُوعِ أَسْمَائِهِ وَصِفَاتِهِ وَمَنْ لَمْ يَعْرِفْهُ كَذَلِكَ فَهُوَ جَاهِلٌ لَا مُؤْمِنٌ وَفِعْلُ الْعَبْدِ مَخْلُوقٌ لِلَّهِ الثَّامِنَةُ الْمَجْهُولِيَّةُ مَذْهَبُهُمْ كَمَذْهَبِ الْحَازِمِيَّةِ أَيْضًا إِلَّا أَنَّهُمْ قَالُوا يَكْفِي مَعْرِفَتَهُ بِبَعْضِ أَسْمَائِهِ فَمَنْ عَلِمَهُ كَذَلِكَ فَهُوَ عَارِفٌ بِهِ مُؤْمِنٌ وَفِعْلُ الْعَبْدِ مَخْلُوقٌ لَهُ التَّاسِعَةُ الصَّلْتِيَّةُ هُوَ

عُثْمَانُ بْنُ أَبِي الصَّلْتِ وَقِيلَ الصَّلْتُ بْنُ الصَّامِتِ هُمْ كَالْحِجَارَةِ لَكِنْ قَالُوا مِنْ أَسْلَمَ وَاسْتَجَارَ بِنَا تَوَلَّيْنَاهُ وَبِرْنَا مِنْ أَطْفَالِهِ حَتَّى يَبْلُغُوا فَيُدْعَوْا إِلَى الْإِسْلَامِ وَيَقْبَلُوا أَوْ يَنْكُرُوا الْعَاشِرَةُ مِنْ فِرْقِ الْحِجَارَةِ الثَّعَالِبِيَّةُ هُوَ قُتَيْبُ بْنُ عَامِرٍ قَالُوا بِوِلَايَةِ الْأَطْعَالِ صَغَارًا كَانُوا أَوْ كِبَارًا حَتَّى يَظْهَرَ مِنْهُمْ انْتِكَارُ الْحَقِّ بَعْدَ الْبُلُوغِ وَقَدْ نُقِلَ عَنْهُمْ أَيْضًا أَنَّ الْأَطْفَالَ لَا حُكْمَ لَهُمْ مِنْ وِلَايَةِ أَوْ عِدَاوَةِ إِلَى أَنْ يُدْرِكُوا وَيُرُونَ أَخَذَ الرُّكُوعَ مِنَ الْعَبِيدِ إِذَا اسْتَغْنَوْا وَأَعْطَاهَا

لَهُمْ إِذَا ائْتَقَرُوا وَتَفَرَّقُوا أَيْ الثَّعَالِبِيَّةُ أَرْبَعُ فِرْقٍ الْأُولَى الْأَحْنَسِيَّةُ أَصْحَابُ أَحْنَسِ بْنِ قَيْسٍ هُمْ كَالثَّعَالِبِيَّةِ إِلَّا أَنَّهُمْ ائْتَمَرُوا بِأَنْ تَوْفَّقُوا فِيهِمْ هُوَ فِي دَارِ الْبَيْعَةِ مِنْ أَهْلِ الْفَيْلَةِ فَلَمَّا يَحْكُمُوا عَلَيْهِ بِإِيمَانٍ وَلَا كُفْرٍ إِلَّا مِنْ عِلْمِ حَالِهِ مِنْ إِيْمَانِهِ وَكُفْرِهِ وَحَرَّمُوا الْأَخْتِيَالَ بِالْقَتْلِ لِخَالْفِيهِمْ وَالسَّرْقَةَ مِنْ أَمْوَالِهِمْ وَنُقِلَ عَنْهُمْ أَنَّهُ يَجُوزُ تَزْوِيجُ الْمُسْلِمَاتِ مِنْ مُشْرِكِي

مَوْمَهُمُ الثَّانِيَّةُ الْمَعْتَدِبِيَّةُ وَهُوَ مَعْبِدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ خَالْفُوهُمْ أَيْ الْأَحْنَسِيَّةُ فِي التَّزْوِيجِ أَيْ تَزْوِيجِ الْمُسْلِمَاتِ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَخَالَفُوا الثَّعَالِبِيَّةَ فِي زَكَاةِ الْعَبِيدِ أَيْ أَخَذِهَا مِنْهُمْ وَدَفْعِهَا إِلَيْهِمْ الثَّلَاثَةُ الشَّيْبَانِيَّةُ

هو شيبان بن سلمة وقالوا بالجبر ونفى القدرة الحادثة الرابعة المكرمية
هو مكرم العجلي قالوا تارك الصلوة كافر لا لترك الصلوة بل لجهله بالله فان
من علم انه مطلع على سره وعلمه ومجاره على طاعته ومعصيته لا يتصور
منه الابدام على ترك الصلوة وكذا كل كبيرة فان مرتكبها كافر لجهله بالله
كما ذكرناه وموالاته الله ومعاداة لعباده باعتدال العاقبة وما هم صابرون
اليه عند موافاة الموت لا باعتبار اعمالهم التي هم فيها ان في غير موثوق
بدوامها فكذا نحن فمن وصل الى حالة الموت فان كان مؤمنا في تلك
الحالة واليئناه وان كان كافرا عادينا فان فترق الخوارج عشرون لان
العجاردة عشر فرق نضمها الى الست السابقة وتصير ست عشرة وبتشعب
من الثعالبية او الاباضية اربع فرق اخرى فالجموع عشرون وفيه بحث لان
المقسم لا يعد مع اقسامه فلا يعتبر الثعالبية عشرة اقسام العجاردة مع
فرقها الاربع بل يكفي عنها بهذه الاربع فتكون الفرق حينئذ تسع عشرة
وايضا اذا اعتبر فرق الاباضية وفرق الثعالبية معا كانت الفرق كلها اثنتين
وعشرين واعتبار احدي الاربعين دون الاخرى تحكك محض ، الفرقة
الرابعة من كبار الفرق الاسلامية المرجئة لقبوا به لانهم يرجون العمل
عن النية اى بوخرونها في الرتبة عنها وعن الاعتقاد من ارجاه اى اخره
ومنه ارجاه وارجاه اى امهله واخره او لانهم يقولون لا يضرم مع الايمان
معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة فهم يعطون الرجاء وعلى هذا ينبغي
ان لا يهتمز لفظ المرجئة وفرقهم خمس البيونسية هو يونس بن النمرى
قالوا الايمان هو المعرفة بالله والخضوع له والحبته بالقلب فمن اجتمعت
فيه هذه الصفات فهو مؤمن ولا يضرم ترك الطاعات وارتكاب المعاصى ولا
بعاقب عليها وانليس كان عارفا بالله وانما كفر باستكباره وترك الخضوع لله
كما دل عليه قوله تع اى واستكبر وكان من الكافرين العبيدنة اصحاب
عبيد المكذب زادوا على البيونسية ان علم الله لم ينزل نبيا غيره اى غير

ذاته وكذا باقى صفاته وأنه تع على صورة الانسان لما ورد في الحديث من
الله تع خَلَق آدم على صورة الرحمن الغسانيّة اصحاب غسان الكوفي
قالوا الايمان هو المعرفة بالله ورسوله وجماءه من عندهما اجمالا لا
تفصيلا وهو اى الايمان بزيد ولا ينقص وذلك الاجمال مثل أن يقولوا
قد فرض الله الحج ولا ادري اين الكعبة ولعلها بغير مكة وبعث محمدا ولا
ادري اهو الذى بالمدينة ام غيره وحرم الخنزير ولا ادري اهو هذه الشاة
ام غيرها فان القايل بهذه المقالات مؤمن ومقصودهم بما ذكروه ان هذه
الامور ليست داخلية في حقيقة الايمان والا فلا شبهة في ان عاقلا لا يشك
فيها وغسان كان يحكيه اى القول بما ذهب اليه عن ابي حنيفة ويعدّه
من المرجئة وهو افتراء عليه ففصد به غسان ترويح مذهبهم بموافقة
مذهب رجل كبير مشهور قال الامدى ومع هذا فاصحاب المقالات قد
عدوا ابا الحنيفة واصحابه من مرجئة اهل السنة ولعل ذلك لان المعتزلة
في الصدر الاول كانوا يلقبون من خالفهم في القدر مرجيا او لانه لما قال
الايمان هو التصديق لا يريد ولا ينقص ظن به الارضاء بتأخير العمل
عن الايمان وليس كذلك ان عرف منه المبالغة في العمل والاجتهاد فيه
الثوبانية اصحاب ثوبان الموحى قالوا الايمان هو المعرفة والاقرار بالله
وبرسله وبكل ما لا يجوز في العمل ان يفعله واما ما جاز في العقل ان
يفعله فليس الاعتقاد به من الايمان واخروا العمل كله عن الايمان ووافقهم
على ذلك مروان بن غيلان وقيل ابو مروان بن غيلان الدمشقى وابو
شمر ودونس بن عمران والفصل الرقاشى وهؤلاء كلهم اتفقوا على انه تع
لو عفا في الفيامة عن عاص لعفا عن كل من هو مثله وكذا لو اخرج
واحدا من النار لا اخرج عنها كل من هو مثله ولم يجزموها بالخروج
المؤمنين من النار واختص ابن غيلان او غيلان من بينهم بالفدر ان قد
جمع بين الارضاء والفول بالفدر اى اسناد الافعال الى العباد والخروج من

حيث انه قال يجوز ان لا يكون الامام قريشياً التومنية اصحاب ابي
 معاذ التومني قالوا الايمان هو المعرفة والتصديق والمحبة والاخلاص والاقرار
 بما جاء به النبي عم وتركه كله او بعضه كفر وليس بعضه ايماناً ولا بعضه
 اى ولا بعض الايمان وكل معصية لم يجتمع على انه كفر فصاحبه يقال فيه
 انه فسق وعصى ولا يقال انه فاسق ومن ترك الصلوة مستحلاً ككفر

لتكذيبه بما جاء به النبي عم ومن تركها بنية القضاء لم يكفر ومن قتل
 نبياً او لطمه ككفر لا لاجل القتل او اللطمة بل لانه دليل لتكذيبه

له وبغضه وبه قال ابن الراوندى وبشر بن المريرسى وقالوا السجود للصنم
 ليس كفراً بل هو علامة الكفر فهذه هي الموجبه للخالصة ومنهم من

جمع اليه اى الى الارحاء القدر كالصالحى وابي شير ومحمد بن شبيب
 وغيلان ، الفرقة الخامسة من كبار الفرق الاسلامية التجارية اصحاب

محمد بن الحسين النجار وهم موافقون لاهل السنة في خلف الافعال وان
 الاستطاعة مع الفعل وان العبد يكتسب فعله وموافقون للمعتزلة في نفى
 الصفات الوجودية وحدوث الكلام ونفى الروية بالابصار وواففهم على ذلك

ضرار بن عمر وحفص القرظ وفرهم ثلث الاولى البرغوثية قالوا كلام الله اذا
 قرئ فهو عرض واذا كتب باى شيء كان فهو جسم الثانية الزعفرانية

قالوا كلام الله تع غيره وكل ما هو غيره مخلوق ومن قل كلام الله تع غير مخلوق
 فهو كافر الثالثة المستدركة استدركوا عليهم اى على الزعفرانية وقالوا

انه اى كلام الله تع مخلوق مطلقا لكننا وافقنا السنة الواردة بان كلام الله
 غير مخلوق والاجماع المنعقد عليه في نفيه وأولنا به بما هذه الصورة
 حكائته اى حملنا قولهم غير مخلوق على انه مخلوق على هذا الترتيب
 والنظم من هذه الحروف والاصوات بل هو مخلوق على غير هذه الحروف

وهذه حكاية عنها وقالوا اقوال مخالفتنا كلها كذب حتى قولهم لا اله الا الله فانه كذب ايضا ، الفرقة السادسة من تلك الكبار الجبرية والجبر اسناد فعل العبد الى الله تع والجبرية متوسطة اي غير خالصة في القول بالجبر المحض بل متوسطة بين الجبر والتفويض تثبت للعبد كسبا في الفعل بلا تأثير فيه كالاشعرية والناجارية والضرارية وخالصة لا تثبته كالجهمية وهم اصحاب جهم بن صفوان الترمذي قالوا لا قدرة للعبد اصلا لا مؤدرة ولا كاسية بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها والله لا يعلم انشيء شيئا قيل وقوعه وعلمه حادث لا في محل ولا يتصف الله بما يوصف به غيره ان يلزم منه التشبيه كالعلم والقدرة لو ابدل القدرة بالحياة كما ذكره الامدي لكان اولي لان جهما لا يثبت لغير الله قدرة والجنة والنار تغنيان بعد دخول اهلها فيهما حتى لا يبقى موجود سوى الله ووافقوا المعتزلة في نفى الروية وخلق الكلام وايجاب المعرفة بالعقل قبل ورود الشرع ، الفرقة السابعة منها المشبهة شبهوا الله بالماخلوقات ومثلوه بالمحادث وهم لاجل ذلك جعلناهم فرقة واحدة قايلة بالتشبيه وان اختلفوا في طريقه فمنهم مشبهة غلاة الشيعة كالسبائية والبنائية والمغربية وغيرهم كما تقدم من مذاهبهم القايلة بالتجسيم والحركة والانتقال والحلول في الاجسام الى غير ذلك ومنهم مشبهة الكشونة كمضّر وكهمس والهائجيمي قالوا هو جسم لا كاجسام من لحم ودم لا كاللحم والدماء وله الاعضاء والجوارح ويحوز عليه الملامسة والمصافحة والمعانقة للمخلصين الذين يورونه في الدنيا ونورهم حتى نُقل انه قال بعضهم اعفوني عن اللحية والفرج وسلبوني عما وراهه ومنهم مشبهة الكرامية اصحاب ابى عبد

الله بن محمد بن كرام قيل بكسر الكاف وتخفيف الراء وفيه قيل الفقه فقه ابى حنيفة وحده والدين دين محمد بن كرام

واقوالهم في التشبيه متعددة مختلفة غير انها لا تنتهي الى من يعيى به
 وبباني بقوله واقتصرنا على ما قاله زعيمهم وهو ان الله تع على العرش من
 جهة العلو عاى له من الصفاة العلىا ويجوز عليه الحركة والنزول
 واختلفوا ايملاء العرش ام لا يملاء بل هو على بعضه وقال بعضهم ليس هو
 على العرش بل هو محان للعرش واختلفوا ايبعد متناه او غيره ومنهم من
 اطلق عليه لفظ الجسم ثم اختلفوا هل هو متناه من الجهات كلها او
 متناه من جهة تحت فقط او لا اى ليس متناها بل هو غير متناه في
 جميع الجهات وقالوا تحل للوادث في ذاته وزعموا انه انما يقدر عليها
 اى على اللوادث لخالفة فيه دون الخارجة عن ذاته وباجب على الله ان
 يكون اول خلفه حيا يصح منه الاستدلال وقالوا النبوة والرسالة صفتان
 قائمتان بذات الرسول سوى الوحي وسوى امر الله بالتبليغ وسوى المعجزة
 والعصمة وصاحبها اى صاحب تلك الصفة رسول بسبب اتصافه بها من
 غير ارسال وباجب على الله تع ارساله لا غير اى لا يجوز ارساله غير
 الرسول وهو ح اى حين اذ ارسل مرسل فكل مرسل رسول بلا عكس كلى
 ويجوز عرله اى عزل المرسل عن كونه مرسلا دون الرسول فانه لا يتصور
 عزله عن كونه رسولا وليس من الحكمة رسول واحد اى لا يجوز
 الاقتصار على ارسال رسول واحد بل لا بد من تعدده وجوزوا امامين في
 عصر واحد كعلى ومعاوية الا ان امامة على وثق السنة بخلاف
 امامة معاوية لكن يجب طاعة رعيته له وقالوا الايمان قول الدر في الازل بلى
 اى الايمان هو الاقرار الذى وجد من الدر حين قال تع آلسنت برىكم
 وهو باى في الكل على السوابة الا المرتدين وايمان المنافق مع كفره
 كايمان الانبياء لاستواء الجميع في ذلك الايمان والكلمتان ليستا بايمان الا

بعد الردة فهذه هي الفرق الضالّة الذين قال فيهم رسول الله كُفُّهُمُ فِي
 النَّارِ ، وَأَمَّا الْفِرْقَةُ النَّاجِيَةُ الْمُسْتَثْنَاءُ الَّذِينَ قَالَ النَّبِيُّ عَمَ فِيهِمْ هُمُ الَّذِينَ
 عَلِيٌّ مَا أَنَا عَلَيْهِ وَأَصْحَابِي فَهُمْ الْأَشَاعِرَةُ وَالسَّلَفُ مِنَ الْمُحَدِّثِينَ وَأَهْلُ
 السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ وَمَذْهَبِهِمْ خَالٍ عَنِ بَدْعٍ هَوْلَاءُ وَقَدْ اجْتَمَعُوا عَلَى حَدِيثِ
 الْعَالَمِ خِلَافًا لِبَعْضِ الْغَلَاةِ الْعَائِلِينَ بِقِدْمِهِ وَوُجُودِ الْبَارئِ خِلَافًا لِلْبَاطِنِيَّةِ
 حَيْثُ قَالُوا لَا مَوْجُودَ وَلَا مَعْدُومَ وَأَنَّهُ لَا خَالِفَ سِوَاهُ خِلَافًا لِلْقَدْرِيَّةِ وَأَنَّهُ
 قَدِيمٌ خِلَافًا لِلْعَمْرِيَّةِ الْقَائِلِينَ بِأَنَّهُ لَا يَتَّصِفُ بِالْقِدْمِ مُتَّصِفٌ بِالْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ
 وَسَائِرِ صِفَاتِ الْجَلَالِ خِلَافًا لِنُفَاةِ الصِّفَاتِ لَا تَشْبِيهِ لَهُ خِلَافًا لِلْمَشْبِيهِةِ وَلَا صِدْدَ
 وَلَا نِدَاءَ لَهُ خِلَافًا لِلْحَابِطِيَّةِ حَيْثُ انْتَبَهُوا الْهَيِّنَ وَلَا يَحْتَلُّ فِي شَيْءٍ خِلَافًا
 لِبَعْضِ الْغَلَاةِ وَلَا يَقُومُ بِذِمَّتِهِ حَادِثٌ خِلَافًا لِلْكَرَامِيَّةِ لَيْسَ فِي حَيْزٍ وَلَا فِي
 جِهَةٍ وَلَا يَصِحُّ عَلَيْهِ الْمُرُكَّةُ وَالانْتِهَالُ وَلَا الْجَهْلُ وَلَا الْكُذْبُ وَلَا شَيْءٌ مِنْ
 صِفَاتِ النُّقْصِ خِلَافًا لِمَنْ جَوَزَ عَا عَلَيْهِ كَمَا تَعَدَّمُ مَرَّتَيْنِ لِمُؤْمِنِينَ فِي الْآخِرَةِ
 بِلَا انْتِطِبَاعٍ وَلَا شِعَاعٍ مَا شَاءَ اللَّهُ كَانَ وَمَا لَمْ يَشَاءَ لَمْ يَكُنْ غَيِّ لَا يَحْتَاجُ
 فِي شَيْءٍ إِلَى شَيْءٍ وَلَا يَجِبُ عَلَيْهِ شَيْءٌ أَنْ أَتَابَ فَبِعَصَلِهِ وَإِنْ عَاقَبَ فَبِعَدْلِهِ
 لَا غَرَضَ لِعَمَلِهِ وَلَا حَاكِمَ سِوَاهُ لَا يُوصَفُ فَبِمَا يَفْعَلُ أَوْ يَحْكُمُ بِجَوْرِ وَلَا
 ظُلْمٍ وَهُوَ غَيْرُ مُتَّبِعٍ وَلَا لَهُ حَدٌّ وَلَا نِهَابَةٌ وَلَهُ الزِّيَادَةُ وَالنُّقْصَانُ فِي مَخْلُوقَاتِهِ
 وَالْمَعَادُ الْجِسْمَانِي حَقٌّ وَكَذَا الْمَجَارَاةُ وَالْمَحَاسِبَةُ وَالصِّرَاطُ وَالْمِيزَانُ وَخَلْقُ
 الْجَنَّةِ وَالنَّارِ وَخُلُودُ أَهْلِ الْجَنَّةِ فِيهَا وَخُلُودُ الْكُفَّارِ فِي النَّارِ وَيَجُوزُ الْعَفْوُ عَنِ
 الْمَذْنُوبِينَ وَالشِّفَاعَةُ حَقٌّ وَبِعَثَّةِ الرِّسْلِ بِالْمَحْجُوزَاتِ حَقٌّ مِنْ آدَمَ إِلَى مُحَمَّدٍ
 وَأَهْلُ بَيْعَةِ الرِّضْوَانِ مِنْ تَحْتِ الشَّجَرَةِ وَأَهْلُ بَدْرٍ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ وَالْإِمَامُ
 يَجِبُ نَصْبُهُ عَلَى الْمَكْتَلِفِينَ وَالْإِمَامُ الْحَقُّ بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ أَبُو بَكْرٍ ثُمَّ عُمَرُ ثُمَّ

عثمان ثم علي والأفضلية بهذا الترتيب ولا يكفر احد من اهل القبلة إلا بما فيه نفي للصانع القادر العليم او شركاً او انكاراً للنبوة او انكاراً ما علم مجيبه عم به ضرورة او انكاراً لمجتمع عليه كاستحلال المحرمات التي أُجمِع على حرمتها فإن كان ذلك المجمع عليه مما علم ضرورة من الدين فذلك ظاهر داخل فيما تقدم ذكره فإن كان اجماعاً ظنيّاً فلا كُفْرَ بمخالفته وإن كان قناعياً ففيه خلاف وأما ما عداه فالعايز به مبتدع غير كافر والعقهاء في معاملتهم خلاف هو خارج عن فننا هذا قال المصنف وليكن هذا آخر الكلام من كتاب المواقف ونسأل الله تعالى ان يثبت قلبنا على دينه ولا يزيدنا بعد الهداية وبعضنا عن الغواية ودفعنا للاقتداء برسول الله تع وأصحابه والتابعين لهم باحسان ويعفو عن طغيان الفلم وما لا يحلو عنه البشر من السهو والزلل وان يعاملنا بفضله ورحمته انه الغفور الرحيم والجنود الكرم وانا افول هذا ما تيسر لنا بعون الله وحسن توثيقه من كشف مشكلاته وتوضيح معضلاته وتحريه مسأله وتفريه وسأله مُعْرِضين عن الاطناب المملّ والايجاز المُخِلّ ومشيرين في بعض المواضع الى ما يتوجه على كلامه من الاسئلة وما يمكن ان يتمسك به في دفعها من الاجوبه نفع الله تع به الطالبين وجعله دُخراً لما بومر الدين انه خير موثق ومعين

وقع الفراغ من تأليفه يوم السبت قرب العصر من اوائل شوال سنة سبع وثمان مائة بمكروسة سمرقند صينت عن آفات وحسبنا الله ونعم الوكيل وصلى الله على سيد الانام وآله الكرام وصحبه العظام وسلم تسليماً كثيراً دابما

تم تم

فهرست

مرصد الموقفين ومقاصدهما والفرق المذكورة في التذييل

صفحة

١	الموقف الخامس في الالهيات
١	المرصد الاول في الذات
١	المقصد الاول في اثبات الصانع
٩	المقصد الثاني في ان ذاته تع مخالفة لسائر الدوات
١٣	المقصد الثالث في ان وجوده نفس ماهيته
١٣	المرصد الثاني في تنزيهه وفي الصفات السلبية
١٣	المقصد الاول انه تع ليس في جهة ولا في مكان
١٧	المقصد الثاني في انه تع ليس بجسم
١٨	المقصد الثالث في انه تع ليس جوهرًا ولا عرضًا
١٨	المقصد الرابع في انه ليس في زمان
١٩	المقصد الخامس في انه تع لا يتحد بغيره
٢١	المقصد السادس في انه تع يمتنع ان يقوم بذاته حادث
٣٦	المقصد السابع في انه تع لا يتصف بشيء من الاعراض الخمسة
٢٧	المرصد الثالث في توحيده

٣١	المرصد الرابع في الصفات الوجودية
٣٩	المقصد الأول في اثبات الصفات لله تع على وجه عام
٣٣	المقصد الثاني في قدرته تع
٤٤	المقصد الثالث في علمه تع
٥١	المقصد الرابع في انه تع حتى
٥٧	المقصد الخامس في انه تع مرید
٩٠	المقصد السادس في انه تع سمیع بصیر
٩٣	المقصد السابع في انه تع متكلم
٧١	المقصد الثامن في صفات اختلف فيها
٧٨	المرصد الخامس فيما يجوز عليه
٧٨	المقصد الأول في الروية
١٠٤	المقصد الثاني في العلم بحقيقة الله
١٠٥	المرصد السادس في افعاله تع
١٠٥	المقصد الأول في ان افعال العباد واقعة بقدره الله تع وحدها
١١١	المقصد الثاني في التوليد وفروعه
	المقصد الثالث في البحث عن امور صرح بها القران وانعقد
١١٥	عليها الاجماع وهم يؤولونها
١٣٩	المقصد الرابع انه تع مرید بجميع الكائنات غير مرید بما لا يكون
١٣٥	المقصد الخامس في الحسن والقبیح
١٤٨	المقصد السادس ان الله لا يفعل القبیح ولا يتركه الواجب
١٥٣	المقصد السابع في ان تكليف ما لا يطاق جائز
١٥٥	المقصد الثامن في ان افعال الله تع ليست معللة بالاعراض
١٥٨	المرصد السابع في اسماء الله تع
١٥٨	المقصد الأول الاسم غير التسمية
١٩٠	المقصد الثاني في اقسام الاسم
١٩١	المقصد الثالث تسمية الله تع بالاسماء توقيفية

- ١٦٩ الموقف السادس في السمعيات
- ١٦٩ المرصد الاول في النبوات
- ١٦٩ المقصد الاول في معنى النبي
- ١٧٥ المقصد الثاني في حقيقة المحجزة
- ١٨٣ المقصد الثالث في امكان البعثة
- ١٩٧ المقصد الرابع في اثبات نبوة محمد صلعم
- ٢١٨ المقصد الخامس في عصمة الانبياء
- ٢٢٣٩ المقصد السادس في حقيقة العصمة
- ٢٢٣٧ المقصد السابع في عصمة الملائكة
- ٢٢٣٨ المقصد الثامن في تفضيل الانبياء على الملائكة
- ٢٤٣٣ المقصد التاسع في كرامات الاولياء وادها جايزة واقعة
- ٢٤٤ المرصد الثاني في المعاد
- ٢٤٤ المقصد الاول في اعادة المعدوم
- ٢٤٨ المقصد الثاني في حشر الاجساد
- المقصد الثالث في حكاية مذهب الحكماء المنكرين لحشر الاجساد
- ٢٥١ في امر المعاد
- ٢٥٤ المقصد الرابع للجنة والنار هل هما مخلوقتان
- ٢٥٩ المقصد الخامس في فروع للمعتزلة على اصلهم في حكم العقل
- ٢٦٠ المقصد السادس في تقرير مذهب اصحابنا
- ٢٦٢ المقصد السابع في الاحباط
- ٢٦٤ المقصد الثامن في ان الله يعفو عن الكبائر
- ٢٦٥ المقصد التاسع في شفاعتة محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم
- ٢٦٩ المقصد العاشر في التوبة
- المقصد الحادي عشر في احياء الموتى في قبورهم ومسئلة منكر ونكير
- ٢٦٩ لهم وعذاب القبر للكافر والفاسف

٣٢٩

صفحة

المقصد الثاني عشر في أن جميع ما جاء به الشرع من الصراط
والميزان والحساب وقراءة الكتب والحوص المورود وشهادة
الاعضاء حق

٢٧٣

المقصد الثالث في الاسماء والاحكام

٢٧٤

المقصد الاول في حقيقة الايمان

٢٧٤

٢٨٢

المقصد الثاني في ان الايمان هل يزيد وينقص

٢٨٣

المقصد الثالث في الكفر

٢٨٥

المقصد الرابع في ان مرتكب الكبيرة من اهل الصلوة مؤمن

٢٩٠

المقصد الخامس في ان المخالف للحق من اهل القبلة هل يكفر ام لا

٢٩٩

المقصد الرابع في الامامة

٢٩٩

المقصد الاول في وجوب نصب الامام

٣٠١

المقصد الثاني في شروط الامامة

٣٠٤

المقصد الثالث فيما يثبت به الامامة

٣٠٧

المقصد الرابع في الامام للفق بعد رسول الله صلعم

٣٢٢

المقصد الخامس في افضل الناس بعد رسول الله صلعم

٣٢٩

المقصد السادس في امامة المفصول مع وجود الفاضل

المقصد السابع انه يجب تعظيم الصحابة كلهم والكف عن
القدح فيهم

٣٢٩

خاتمة في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر

٣٣٢

٣٣٣

تذييل في ذكر الفرق

٣٣٣

الفرقة الاولى المعتزلة

٣٣٨

الاسكافية

٣٣٥

الواصلية

٣٣٨

الجعفرية

٣٣٥

العمرية

٣٣٨

البيشيرية

٣٣٩

الهديلية

٣٣٩

المزدرية

٣٣٧

النظامية

٣٣٩

الهشامية

٣٣٨

الاسوارية

صفحة	صفحة	
٣٤٨	٣٤٠	الصالحية
٣٤٨	٣٤٠	الخابلية
٣٤٨	٣٤٠	الحدبية
٣٤٨	٣٤٠	المعمرية
٣٤٨	٣٤١	الثمامية
٣٤٨	٣٤١	الحدبانية
٣٤٨	٣٤١	الجاحظية
٣٤٩	٣٤٢	النعبية
٣٤٩	٣٤٢	الجبانية
٣٤٩	٣٤٣	البيشمية
٣٥٢	٣٤٣	اعرفه الثانية الشيعة
٣٥٢	٣٤٣	الاعلان
٣٥٣	٣٤٣	السيدية
٣٥٣	٣٤٣	العاملية
٣٥٣	٣٤٤	البنافية
٣٥٣	٣٤٤	المغيرة
٣٥٣	٣٤٥	الجناحية
٣٥٤	٣٤٥	المحمورية
٣٥٤	٣٤٥	الحقانية
٣٥٥	٣٤٦	الغرابية
٣٥٥	٣٤٦	الشمسية
٣٥٥	٣٤٧	السورانية
٣٥٦	٣٤٧	البيوشية
٣٥٦	٣٤٧	الشيخية
٣٥٦	٣٤٧	اليزيدية
٣٥٧	٣٤٨	الحرثية

صفحة	صفحة	
٣٤٨	٣٤٠	البيدانية
٣٤٨	٣٤٠	النصيرية والاسحاقية
٣٤٨	٣٤٠	الاسماعيلية
٣٤٨	٣٤٠	الباطنية
٣٤٨	٣٤١	القرامطة
٣٤٨	٣٤١	الحرورية
٣٤٨	٣٤١	السبعية
٣٤٩	٣٤٢	الباكية
٣٤٩	٣٤٢	الحميرة
٣٤٩	٣٤٣	الاسماعيلية
٣٥٢	٣٤٣	الزيدية
٣٥٢	٣٤٣	الجارودية
٣٥٣	٣٤٣	السليمانية
٣٥٣	٣٤٣	البتيرية
٣٥٣	٣٤٤	الامامية
٣٥٣	٣٤٤	الفرقة الثالثة الخوارج
٣٥٣	٣٤٥	المحكمة
٣٥٤	٣٤٥	البيهسية
٣٥٤	٣٤٥	الازارقة
٣٥٥	٣٤٦	النجدات
٣٥٥	٣٤٦	العادرية
٣٥٥	٣٤٧	الاصغرية
٣٥٦	٣٤٧	الاباضية
٣٥٦	٣٤٧	الحفصية
٣٥٦	٣٤٧	البيزيدية
٣٥٧	٣٤٨	الحرثية

صفحة		صفحة	
٣٧١			
٣٥٩	اليونسية	٣٥٧	القايلون بطاعة لا يراد بها الله
٣٥٩	العبيدية	٣٥٧	المجاردة
٣٦٠	العسائية	٣٥٧	الميمونية
٣٦٠	الثوبانية	٣٥٧	الحمزية
٣٦١	الثومنية	٣٥٧	الشعيبية
٣٦١	الفرقة الخامسة النجارية	٣٥٧	الحارمية
٣٦١	البرغوثية	٣٥٧	الخلفية
٣٦١	الزعفرانية	٣٥٧	الأطرافية
٣٦١	المستدركة	٣٥٨	المعلمية
٣٦٢	الفرقة السادسة الجبرية	٣٥٨	المجهولية
٣٦٢	المتوسطة	٣٥٨	الصلتية
٣٦٢	الخالصة	٣٥٨	الثعالبة
٣٦٢	الجهمية	٣٥٨	الأخنسية
٣٦٢	الفرقة السابعة المشبهة	٣٥٨	المعديدية
٣٦٢	مشبهة غلاة الشيعة	٣٥٨	الشييبانية
٣٦٢	مشبهة الكشوية	٣٥٩	المكرمية
٣٦٤	الفرقة الناجية	٣٥٩	الفرقة الرابعة المرجية

تصحيح الغلطات

صفحة	سطر	غلط	صحيح
٨٤	٥	سالكها	يسالكنها
٨٩	٥	والاعرض	والعرض
٩٩	١٩	قبيل	قبيل
١٢٩	٢٢	واللفظ	واللفظ
٢٢٥	٣	اراييت	اراييت
٢٤٠	١٩	كانت	كان
٢٧٧	١٢	فن	عن
وما عدا ذلك فيا ابها المطالع المستول من فضلك ان تزيد او تتمر الخط الذي هو علامة المتن من فوق هذه المواضع والالفاظ			
١٢	٢٥	ابو عبد الله محمد بن كرام	
٢٩	٢٢	الاول	
٤٤	١٨	نقول ليس ينحصر الدلالة عليه في الالفاظ	
٩٥	٢٠	نظرت	
١٣٨	١٩	الاول	
٢٨٩	١٨	السادس	
وان تمحوه من فوق هذا اللفظ			
١٨٧	١٠	الرابع	

STATIO QUINTA ET SEXTA
ET APPENDIX
LIBRI MEVAKIF

AUCTORE

'ADHAD-ED-DÎN EL-ÎGÎ

CUM COMMENTARIO GORGÂNII.

EX COD. MSC BIBL REG DRESDENSIS

I DIDII

TH. SOERENSEN

**PHIL. DR., PRIVATIM DOGENS IN UNIV. CHILONIENSI SOCIETATIS
ORIENTALIS GERMANICAE SODALIS.**

LIPSIAE

SUMPTIBUS GUI. ENGELMANN
MDCCXLVIII.

TYPIS CUI. VOGELII IIIII

VIRO PRAECLARISSIMO

DEQUE

**LITERARUM ORIENTALIUM INCREMENTIS
MERITISSIMO**

JUSTO OLSHAUSEN

**REGI DANIAE A CONSILIIS PUBLICIS, LITT. ORIENT. IN
ACADEMIA CHILONIENSI PROFESSORI PUBL. ORD., ORDINIS
DANEBROGICI EQUITI CET.**

QUO

**PRAECEPTORE DILIGENTISSIMO ET
LIBERALISSIMO,**

FAUTORE STUDIOSSIMO

ET DEINCEPS

AMICO DILECTISSIMO

USUS EST,

**GRATUM ANIMUM PIAMQUE OBSERVANTIAM
PROFITERI CUPIENS**

HUNC LIBRUM

DEDICAVIT

EDITOR.

Cum rex Daniae augustissimus, **CHRISTIANUS VIII**, fautor atque patronus literarum ingenuarum liberalissimus, clementissime commeatum mihi praebuisset, quo studiis literarum orientalium, in quibus per quinquennium institutione **J. Ols-hauseni**, viri eximia literarum potissimum hebraicarum et persicarum cognitione insignis, usus eram, per complures annos amplius vacare liceret: Berolinum ad virum illustrissimum **Fr. Rueckertum**, et deinceps Lipsiam, quo jam ad scholas **Fleischeri** undique auditores conveniunt, me contuli. Cum autem in literis populorum exterorum ea potissimum, quae ad religionem et cultum Dei spectant, accuratius quaerere ab initio propositum haberem, et proinde Moslemorum quoque doctrinae dogmaticae operam darem: tam meorum studiorum consilio accommodatum esse, quam ceteris, quibus eadem curae cordique sunt, gratum fore duxi, si opus aliquod Arabum dogmaticum, quo typis impresso nostrates adhuc carerent, non solum ederem, sed etiam interpretatione et commentario adjectis viam ad has res cognoscendas pro virili parte munire studerem. Elegi igitur opus, quod inscribitur **Mevákif**, in regionibus orientis ex quo in lucem prodiit celebratissimum, quo etiam nunc theologi Moslemorum prae ceteris in scholis suis uti solent. Humanitas autem viri nobilissimi **Falkenstein**, regi Saxoniae a consiliis aulicis, mihi copiam fecit codicis manuscripti praestantissimi, qui asservatur in bibliotheca regia Dresdensi, in cujus libri auctoritate haec nostra editio nititur.

Librum *Mevâkif* scripsit 'Adhad-ed-dîn el-Îgf (الفاضى عىد الدين بن احمد الايجى¹) qui obiit a. H. 756, Chr. 1355. Teste commentatore Gorgânio, qui scriptorem *Gemâl-ed-dîn abû Ishâq* vocat, inter alios *Sultanus Indiae Muhammed Schah Gauna* (محمد شاه جونه), cui liber dicatus est, illum ad condendum systema metaphysices excitavit²). Secutus autem est 'Adhad-ed-dîn sectam orthodoxam *Asch'aritarum* (الاشاعرة), quae originem ducit ab *Abu'l-Hasan Alî el-Asch'arî*.

Complures deinceps viri docti librum *Mevâkif* commentariis et adnotationibus illustrarunt. Inter commentatores nominantur *Sa'ad-ed-dîn et-Testâzânî* et *es-Surûrî* (v. *Hammer-Purgstall Gesch. d. osman. Dichtkunst II p. 288*). Commentarium huic nostrae editioni additum scripsit 'Alî ben Muhammed el-Gorgânî (العلامة على بن محمد السيد), (الشريف الجرجاني), qui teste *Hâgî Chalfa s. v. مواظف* hunc commentarium *Samarkandae* a. H. 807, Chr. 1404 absolvit, novem annis antequam mortuus est a. H. 816, Chr. 1413. Est autem commentarius *Gorgânii* ex eo genere, quod dicitur *mixtum* (المزوج), cum commentarius ita textui immixtus et implicatus sit, ut tota oratio tanquam unius ejusdemque scriptoris uno tenore procedat. Textus igitur ut a commentario dignoscatur, lineis superpositis distinctus est.

Jam lectoribus haud ingratum fore existimavi, si ex libris ejusdem generis et argumenti, qui ante opus 'Adhad-ed-dîni prodierunt, celebratissimos hoc loco recenserem. Sunt autem fere hi:

1) *ايجى* est oppidum Persiae; v. *Lubb el-lubâb* ed. Veth. s. v.

2) *Muhammed Schah Gauna*, qui viros doctos praemiis annisque stipendiis munifico adjuvit regnique sedem ab urbe *Tughlik-Abâd* in urbem *Delhi* transtulit, regnavit ab a. H. 725 (Chr. 1325) usque ad a. 752; cf. *Alexander Dow. Gesch. von Hindustan. Deutsche Ausgabe I pag. 367 sq.*

عقائد الطحاوى, qui liber inscribitur **وَالْجَمَاعَةُ وَالسُّنَّةُ**, auctore Ahmed ben Ga'far el-Hanefi (الامام احمد بن جعفر) qui obiit a. H. 341, Chr. 952.

الامام ابو auctore Muhammed el-Ghazâli (حامد حجة الاسلام محمد بن محمد الغزالي) qui obiit a. H. 505, Chr. 1111.

عقائد النسفى, quod opusculum permulti viri docti commentariis et adnotationibus interpretati sunt. Auctor libri fuit Negmed-din 'Omar en-Neseffî (نجم الدين ابو حفص عمر بن) (محمد النسفى¹) qui obiit a. H. 537, Chr. 1142. Prae ceteris hujus libri commentariis inclaruit commentarius Sa'ad-ed-din et-Testâzânii²).

تجريد الكلام, opus celebratissimum Nasîr-ed-dîn Tusensis (العلامة لُحَقَف نصير الدين ابى جعفر محمد بن محمد الطوسى³) ejus quadraginta commentarios enumerat Hâgi Chalfa ed. Fluegel. No. 2448. Obit auctor a. H. 672, Chr. 1273.

طوابع الانوار auctore Beidhâvio, commentatore Qorani clarissimo (القاضى عبد الله بن عمر البيضاوى) qui obiit a. H. 685, Chr. 1286.

المعاصد auctore Sa'ad-ed-dîn et-Testâzâni (العلامة سعد الدين) (مسعود بن عمر التفتازانى⁴) qui obiit a. H. 791, Chr. 1389. Fuit Testâzâni aemulator Gorgânii, qui ambo principis Timuri religiosissimi gratia florebant.

1) **تَحْشَب** est urbs ditionis **ما وراء النهر** **تَسَف**; cf. Lubb el-lubâb ed. Veth. s. v. **النسفى**

2) Hunc librum ex codice Halensi nitido multisque adnotationibus instructo edere meditatur vir d. Roediger. Compendium est brevius, quod cum adnotationibus adjectis tertiam fere partem voluminis commentarii Gorgânii adaequat.

3) Tûs est urbs illa, quae nunc appellatur Mescbhed.

4) Lubb el-lub. s. v. **تفتازان قرية بنواحي تَسَا**. Nasa autem est ditionis Chorûsânicae.

Post librum *Mevâkif 'Adhad - ed - dîn* scripsit العفانيد العصدية, quem librum duodecim antequam mortuus est diebus absolvit. Liber *el-'Aqâid* cum commentario *Gelâl - ed - dîn ed-Dewânii* (جلال الدين محمد بن اسعد الصادقى الدوانى) typis impressus est Constantinopoli a. H. 1233, Chr. 1818; v. de Hammer in *Act lit. Lips.* 1826. No. 161. pag. 1284.

Haec opera omnia de disciplina *Kelâm* (الكلام), quam nos in metaphysicam et dogmaticam dispescere solemus, scripta sunt. Cur autem haec disciplina *Kelâm* vocata sit, ipsi Arabes ambigunt. Causae diversae sat multae in praefatione libri, cujus supra mentionem fecimus, 'Omari en - Neseffî enumerantur; quarum probabilissima originem nominis inde ducit, quod haec disciplina sententias suas primarias ex Qorano, verbo dei (كلام الله), repetat ejusque auctoritate in iis explicandis et confirmandis dirigatur. Hanc appellationis causam etiam auctor libri *Mevâkif* in praefatione et Gorgânî in libro التعميمات ed. Fluegel. s. v. كلام probaverunt. Hoc, qui ambitum hujus disciplinae, qualis primordio fuit, spectaverit, non mirabitur. Duplicem enim Arabes *Kelâmum* distinguunt: *Kelâmum* magistrorum antiquiorum et posteriorum (كلام المتقدمين والمتأخرين). Hoc discrimen autem non in tempore solo situm est, sed etiam ad disserendi modum et quaestionum naturam pertinet. *Kelâmus* enim magistrorum antiquiorum potissimum in dogmatis Qoranicis explanandis et in certas classes disponendis versabatur. Simplicior haec *Kelâmi* ratio permansit donec exstiteret Mo'tazilitae auctore Vasil ben 'Athâ, qui doctrinam orthodoxam impugnarunt. Inter theologos eos, qui orthodoxiam defenderunt, primi inclaruerunt Abû Mansûr el-Mâterîdî, i. e. ex inlyta urbe Hispanica Matriti oriundus, qui obiit a. H. 303, Chr. 915, et Abu'l-Hasan el-Asch'arî, qui obiit a. H. 324, Chr. 935, a quo postea theologo orthodoxi omnes Asch'aritarum

nomen acceperunt. Haeretici plerumque ex philosophorum scholis profecti, ancipitem Qorani auctoritatem subtiliore argumentatione utentes ad illorum sententias accommodare et deflectere studuerunt; quare theologi quoque orthodoxi, ut adversarios redarguerent, philosophicam disputandi rationem adsciverunt et multa, quae laxiore tantum vinculo cum theologia cohaerent, dogmatices expositioni praemiserunt. Ita factum est, ut Kelamus magistrorum posteriorum quaestiones metaphysicas, physicas, astronomicas, mathematicas assumeret.

Opus autem Mevâkif totum in sex partes dispositum est, quae stationes (موانف) vocantur; quae ipsae in partes minores, مواصد, et deinceps in مقاصد divisae sunt. Continet autem statio

1. introductionem totius libri, في المعدّات.
2. في الامور العامة i. e. de universalibus, velut de ente et non ente, de quidditate, de existentia, de possibilitate et impossibilitate, de unitate et multitudine, de caussa et caussato.
3. في الاعراض de accidentiis.
4. في الجوهر de substantiis.
5. في الالهيات de natura dei.
6. في السمعيات de dogmatis religionis revelatae.

Statio quinta et sexta comprehendunt absolutum et necessarium (الواجب), quinta quatenus per se spectatur, sexta quatenus per revelationem divinam hominum generi patefactum est. Tria autem illa, العرض (accidens), الجوهر (substantia) et الواجب (absolutum), de quibus statione tertia, quarta, quinta et sexta quaeritur, communi nomine appellantur اقسام الموجود الثلاثة i. e. tres partes entis. Hisce stationibus in fine libri adjecta est enumeratio sectarum septuaginta trium, quae in octo classes majores redactae sunt.

Haec nostra editio stationis quintae et sextae, ut supra

diximus, ad auctoritatem codicis manuscripti Dresdensis facta est, quem Fleischerus descripsit in catalogo libr. msc. orient. bibl. Dresd. sub numero 397 pag. 66 sq. Hunc codicem a se exaratam esse a. H. 880, Chr. 1475, Chodja Ahmed ben Buchârî en-Nâzilî, oriundus e ditone Aidin, in fine libri manuscripti ipse testatus est.

Humanitas viri generosissimi, liberi baronis Hammer-Purgstall, mihi copiam fecit conferendae editionis libri *Mevâkif*, quae typis impressa est Constantinopoli a. H. 1239, Chr. 1823, fol., pagg. 635. Vir idem doctissimus hanc editionem fusius descripsit in Act. lit. Lips. a. 1826. No. 161 sq. Ad emendandum textum admodum pauca inde adhiberi potuerunt; reliqua autem, quae deterioris notae vel vitiosa sunt, huic editioni adjicere nolimus. Nam in libris disciplinarum severiorum si quis linguam et res ipsas tenet, in verbis quae vera, quae falsa sint, plerumque ultro intelligit; quo accedit illud quod, cum vilium discrepantiarum recensensus volumen libri et pretium augeat, vix tamen sunt qui in iis excutiendis tempus et operam perdere velint. Etsi igitur utilitatem talium adnotationum, dum modus adhibeatur, praesertim in aliis generibus, haud negaverim, vel ideo quod inde cognoscere licet, quibus de caussis haec illa corrupta sint et quomodo recte tutoque emendentur, meum tamen institutum iudicibus aequis probatum iri spero. Praeter vitia calami propterantis non castigata, negligentem textus et commentarii distinctionem, quae multas creat difficultates, tandem defectum omnium vocalium, quarum adminiculo haud paucis in locis impeditioribus aegre caremus, charta quoque editionis Constantinopolitanae et typi quamvis elegantes, minus tamen accurate expressi a nostratium consuetudine abhorrent. Itaque textum libri et emendatiorem et difficultates lectionis minuentem, item specie nitidiorem oculisque gratiorem parare operae pretium duxi, atque si quis editionis Constantinopo-

litanae inspiciendae occasionem nactus erit, is, puto, haud frustra me novae editionis adornandae negotium suscepisse judicabit. In ea autem procuranda, maxime in textu constituendo emendandoque, me a Fleischer o, praeceptore carissimo, majorem in modum adjutum esse, eo libentius profiteor, quo luculentior inde huic editioni commendationem accedere scio. Illi viro quantum haec studia incrementi debeant, quanta liberalitate cum omnibus, qui ab eo adminicula petunt, doctrinae copias communicet, etiam extra Germaniam jam ita notum est, ut non nisi grati animi testificandi causa hoc loco commemorandum esse videatur. Zenker o quoque, viro clarissimo, qui et ipse corrigendis perperam impressis diligentem operam navavit, gratiae agenda sunt: quo officio hic publice defungor.

Scriptio nis compendia, quorum pleraque satis nota et a grammaticis explicata sunt, e codice Dresdano expressi. Inusitatiora apud nos fere haec sunt:

تسلسل i. e. تسلسل vel تس

نَسِيم i. e. نَم

هذا خُلف i. e. هف

باطل i. e. بط

De ceteris cf. Fleischeri catalogus libb. mss. arab. pers. turc. bibliothecae senatus Lipsiensis, pag. 374.

Cum hujus editionis consilium cepissem, etiam ad interpretationem animum appuli. Interpretatio enim libri cum verbis tum rebus difficilioris et arabice doctis grata, et christianis theologis ac philosophis exoptata fore videbatur. Cum autem res scholasticas, praesertim difficiliores, latine et reddere et legere impeditius sit, linguam germanicam elegi. Interpretationi germanicae adjicientur, ubi opus erit, notae, ac praecipue extrema libri pars, quae est de sectis islamicis, cum ex scriptis recentioribus, Hammeri, Sacyi, Schmoeldersi, Wolffii, tum ex opere illo praestantissimo Schahrestanii, المِثْل والنِجْل, quod a

XII

Curetono Anglo editum est, ita augebitur, ut, quatenus fieri poterit, nihil, quod quidem gravioris sit momenti, desiderandum relinquam.

Cum studiorum meorum ratio non ferat, ut ceteras quoque libri Mevâkif stationes proximo quidem tempore edam, mihi ipsi gratissimum fore profiteor, si quis tali muneri idoneus eo pro me perfunctus fuerit. Scr. in Universitate Chiloniensi, m. Dec. A. C. MDCCCXLVII.

To: www.al-mostafa.com