

الألهيات والسبعيات والتذليل

من

كتاب المواقف  
للقاضي عضد الدين الأيجي

مع شرح العلامة علي بن محمد الجرجاني

الشهيد بالسيد

الشريف

3540  
5/18



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 باحدوثه بناء  
على ان علة الحاجة عندهم اما للحدث او الامكان مع للحدث شرطا او  
شظرا فهذه وجوه اربعة الاول الاستدلال باحداث الجواهر قيل هذا طريق  
للخليل عم حيث قال لا احب الآفلين وهو ان العالم للجوهري اي المتحيز  
بالذات حادث كما مر وكل حادث فله مُحدث كما يشهد به بديهته  
العقل فان من راي بناء ربيعا حادثا جزء بان له بانبا وذهب اكثر  
مشايخ المعتزلة الى ان هذه المقدمة استدلالية واستدلوا عليها تارة بان  
افعالنا محدثة ومحتاجة الى الفاعل لحدوثها فكذا للجواهر المحدثنة لان  
علة الاحتياج مشتركة واخرى بان الحوادث قد اتصف بالوجود بعد  
العدم فهو قابل لهما فيكون ممكنا وكل ممكن محتاج في ترجيح وجوده  
على عدمه الى مؤثر كما سلف في الامور العامة والثاني الاستدلال بامكانها  
وهو ان العالم الجوهري 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 حقيقي وكل ممكن فله علة مؤثرة الثالث الاستدلال  
باحداث 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

مؤثر صانع حكيم لأن حدوث هذه الاطوار لا من فاعل محال وكذا  
 صيورها من مؤثر لا شعور له لانها افعال عاجز العقلاء عن ادراك الحكم  
 للموجبة فيها واما في الافاق كما نشاهد من احوال الافلاك والعناصر  
 والحيوان والنبات والمعادن والاستقصاء مذكور في الكتاب المجيد  
 ومشروح في التفسير 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 للقبيحة لتركبها من  
الجواهر المتجانسة على ما عرفت فاختصاص كل من الاجسام بما له من  
 الصفات جازم فلا بد في التخصيص من تخصيص 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 والا احتاج الى مؤثر اخر فيلزم الدور او التمس او الانتهاء الى قدبم  
 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 احتاج الى مؤثر فلا بد من الانتهاء الى الواجب والا لزم الدور او  
 التمس وفي هذا المسلك طرح لمونيات كثيرة كانت في المسلك الاول هي بيان  
 حدوث العالم او امكانه وما نتوجه عليه من الاسئلة والجواب عنها فانها  
 سقطت 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 كوج وهي لا تكون نفس ذلك المجموع ان العلة متقدمة على المعلول وبمتنع تقدم الشيء على نفسه ولا جميع اجزائه لانه عينه ولا تكون ايضا جرعة اى بعض اجزائه ان علة الكل علة لكل جزئه وذلك لان كل جزء منه يحتاج الى علة فلو لم 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 بوجوه الاول المجموع يشعر بالتناهى لان ما لا يتناهى ليس له كل ولا مجموع ولا جملة بل ذلك انما يتصور في 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 في هذا المقام هو الممكنات باسرها بحيث لا يخرج عنها شئ منها وذلك متصور في غير المتناهى ان يكفيه ملاحظة واحدة اجمالية شاملة لجميع آحاده انما المتنع ان يتصور كل واحد مما لا يتناهى مفضلا ويطلق عليه المجموع بهذا الاعتبار الثانى ان اردت بالمجموع كل واحد من آحاد السلسلة فعلته 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 العلّة متقدمة فلنا لا نمر ذلك في العلّة  
التامة فانها مجموع امور كل واحد منها مفتقر اليه ويكون كل واحد من  
تلك الامور متقدما على المعلول ولا يلزم من تقدم كل واحد تقدم الكل  
كما ان كل واحد من الاجزاء 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 علّة لكل جزء فيكون علّة لنفسه ولعلّه قلنا  
ذلك منوع فلم لا يجوز ان يحصل بعض الاجزاء بلا علّة او بعلة اخرى  
والجواب ان المراد بالعلّة هو الفاعل المستقل 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 العلّة 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 مكن كما مر آنفا فاندفع النقص فان قيل نحن نمنع كون فاعل الكل فاعلا لكل جزء منه ونسنده بالمركب من الواجب والممكن فلا يجديكم اخراجه بقيد الامكان قلنا هذا المنع مندفع بما قررناه من الدليل على ان الفاعل المستقل للكل يجب ان يكون فاعلا لكل جزء منه اذا كانت آحاده بأسرها ممكنة وعن

الثاني وهو المعارضة ان التخلف عن العلة الفاعلية المستقلة بالمعنى الذي صورناه لا يمتنع انما الممتنع هو التخلف عن العلة الفاعلية المستجمعة لجميع ما يتوقف عليه التأثير اعني العلة التامة على انا نقول كيف يتناجه علينا ما ذكرتم والمراد بقولنا علة الكل يجب ان تكون علة لكل جزء منه ان علة اي علة للجزء لا تكون خارجة عن علة الكل وبذلك الذي ذكرنا من المراد يتم مقصودنا وهو ان علة المجموع المركب من الممكنات كلها لا يجوز ان تكون جزئية ان يلزم ح ان لا تكون علة ذلك الجزء خارجة عنه فهي اما نفسه وهو مح او ما هو داخل فيه فننقل الكلام اليه حتى ينتهي الى ما يكون علة لنفسه وعلى تقدير التسلسل نقول كل جزء فرض علة في تلك السلسلة فان علة اولي منه بان تكون علة لها فيلزم ترجيح المرجوح هف ولك ان تتمسك في ابطال علية للجزء بهذا ابتداء ولا يلزم ما ذكرتم من احد الامرين ان قد يكون

علة كل من الاجزاء 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 لكل عين العلة المستقلة لكل

واحد من اجزائه لزم ما ذكرتم ، المسلك الرابع وهو مما وقفنا لاستخراجه ان الموجودات لو كانت بأسرها ممكنة اي لو لم يوجد الواجب لا تحصر الموجودات في الممكن ولو انحصرت فيه لاحتاج الكل اي المجموع بحيث لا يشد عنه نتيء من اجزائه الممكنة الى موجد لكونه ممكنا

مرتباً من ممكنات مستقلاً في الوجود 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 اصلاً ممتنعاً 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 يجب وجوده من  
 علته لم يوجد ويلزم من ذلك امتناع عدمه من اجلها بحيث لا يتلحق  
 اليه العدم اصلاً 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 والشيء الذي اذا فرض عدم جميع  
 الاجزاء اى عدم اى واحد منها كان ذلك العدم ممتنعاً نظراً الى وجوده  
 يكون خارجاً عن المجموع لا نفسه ولا داخلاً فيه لان عدم شيء منهما  
 ليس ممتنعاً نظراً الى ذاته والا كان واجبا لذاته فيكون ذلك الخارج من  
 جميع الممكنات واجباً 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 خلفاً لازماً على تقدير نقيض المط لا مطلوباً  
 كانه قيل ان لم يكن الواجب موجوداً لزم انحصار الموجودات في الممكنات  
 ويلزم من وجود هذا الانحصار عدمه فيكون محالاً فيبطل نقيض المط  
 فتظهر حقيقته 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 مقيساً اليها  
المسلك الخامس وهو قريب مما قبله لو لم يوجد واجب لذاته لم يوجد  
واجب لغيره اى ممكن وح فيلزم ان لا يوجد موجود اصلاً 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 متنعاً لا 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 بوجوبه الذاتي واما ممكن مسبوق وجوده بوجوبه من علته وهذا المسلك كالرابع في الاستغناء عن حديث الدور والتس وقربته 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 حاصليها عايد الى امر واحد وهو ان يوخذ ههنا وفي كل مسألة تراد مدعيان متقابلان فيرد بينهما ترديدا مانعا من التخلو 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 الأولى لو كان الواجب موجوداً لكان وجوده  
 اما نفس ماهيته او زائدا عليها ان لا مجال لكونه جزءا منها والاول بطل  
 لان الوجود مشترك كما سرّ والماهية غير مشترك والثاني ايضا بطل والآ  
 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 والتشخيص او  
 وجوده غيره اى زائد عليه ومعلول لماهيته وتقدم الماهية عليه ليس  
 بالوجود كما تقدم ، الثانية من تلك الشبه لو كان الواجب موجوداً لكان  
 اما مختاراً او موجبا والاول بطل لان العالم قديم بدليله والقديم لا  
 يستند الى المختار والثاني بطل والا لزم قدم الحوادث اليومية او التسلسل  
 وكلاهما مح فالجواب لا نم ان العالم قديم وقد مرّ ضعف دلائله ، الثالثة  
 منها لو كان الواجب موجوداً لكان اما عالما بالجزئيات او لا والاول بطل  
 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 محلّ الحوادث حادث والثاني بطل لانا  
 نعلم بالبدئية ان هذه الافعال 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 جازم في الواجب كما سياتى ، ولنقتصر على هذا  
 القدر فان هذا منشاء الشبهات التى طوّل بها الكتب وعدّ ذلك التطويل

تَجَرَّأَ فِي الْعُلُومِ وَتَوَسَّعَ فِي التَّحْقِيقِ وَالتَّدْقِيقِ وَعَلَيْكَ بَعْدَ الْاِهْتِدَاءِ إِلَيْهِ  
بِمَا نَبِهْنَاكَ بِهِ مِنَ الصَّابِغَةِ وَالْأَمْثَلَةِ أَنْ تُوقِّرَ أَمْثَالَهُ الْإِبَاعِرَ جَمْعَ بَعِيرٍ،  
خَاتِمَةَ الْمَقْصِدِ الْأَوَّلِ لَمَّا ثَبِتَ أَنَّ الصَّانِعَ تَعَالَى وَاجِبٌ وَجُودُهُ وَمَمْتَنَعٌ  
عَدَمُهُ فَقَدْ ثَبِتَ أَنَّهُ أَزَلِيٌّ أَبَدِيٌّ وَلَا حَاجَةَ إِلَى جَعْلِهِ مَسْئَلَةً يَرَأْسُهَا قَوْلُ  
الْإِمَامِ الرَّازِي فِي الْارْبَعِينَ كَلَامًا مَحْصَلُهُ أَنَّهُ لَمَّا ثَبِتَ انْتِهَاءُ الْمَوْجُودَاتِ إِلَى  
وَاجِبِ الْوُجُودِ لِدَاتِهِ وَأَنَّ الْعَدَمَ عَلَى الْوَاجِبِ مَمْتَنَعٌ لَزِمَ كَوْنُهُ تَعَزُّلِيًّا  
أَبَدِيًّا فَلَا حَاجَةَ إِلَى جَعْلِهِ مَسْئَلَةً عَلَى حِدَّةٍ لَكِنِ الْمُتَكَلِّمِينَ لَمَّا لَمْ يَسْلُكُوا  
تِلْكَ الطَّرِيقَةَ بَلِ اثْبَتُوا أَنَّ هَذِهِ الْمَمْكَنَاتِ الْمَحْسُوسَةِ مَحْتَاجَةٌ إِلَى مَوْجُودٍ  
سِوَاهَا أَحْتَاجُوا فِي ذَلِكَ إِلَى وَجُوهٍ أُخْرَى فَقَالُوا مِثْلًا لَوْ لَمْ يَكُنْ أَزَلِيًّا لَكَانَ  
مَحْدَثًا مَحْتَاجًا إِلَى مَحْدَثٍ أُخْرَى وَتَسْلُسُلٌ وَلَوْ لَمْ يَكُنْ بَاقِيًا دَائِمًا لَكَانَ  
عَدَمُهُ بَعْدَ وَجُودِهِ أَمَّا لِدَاتُهُ وَهُوَ بَطْءٌ وَأَمَّا بِفَاعِلٍ وَهُوَ إِضْطِحَ لِأَنَّ الْعَدَمَ  
نَفِيٌّ مَحْضٌ فَيَمْتَنَعُ كَوْنُهُ بِالْفَاعِلِ وَأَمَّا بِطَرِيانٍ صِدْقًا وَأَنَّهُ مُسْتَحْبِلٌ لِأَنَّ  
الْقَدِيمَ أَقْوَى فَاَنْدَفَاعَ الصِّدْقِ بِهِ أَوْلَى مِنْ انْعِدَامِهِ بِالصِّدْقِ وَأَمَّا بِزَوَالِ شَرْطٍ  
وَهُوَ مَمْتَنَعٌ لِأَنَّ الْمَحْدَثَ لَا يَكُونُ شَرْطًا لِلْقَدِيمِ وَأَنَّ فَرَضَ لَهُ شَرْطٌ قَدِيمٌ  
نَقَلْنَا الْكَلَامَ إِلَيْهِ وَلَزِمَ التَّنَسُّعُ وَلَمَّا بَطَلَ الْأَقْسَامُ كُلُّهَا امْتَنَعَ طَرِيانَ الْعَدَمِ  
عَلَى الصَّانِعِ وَالْمَصْرُوحِ بِأَوَّلِ كَلَامِهِ ثُمَّ أَشَارَ إِلَى أُخْرَى بِقَوْلِهِ وَالْمُتَكَلِّمُونَ  
أَمَّا أَحْتَاجُوا بِوُجُوهٍ أُخْرَى عَلَيْهِ أَيْ عَلَى كَوْنِ الصَّانِعِ أَزَلِيًّا أَبَدِيًّا قَبْلَ  
إثْبَاتِ ذَلِكَ أَيْ اثْبَاتِ كَوْنِهِ وَاجِبًا وَعِنْدَهُ أَيْ عَنِ الْاِحْتِجَاجِ بِتِلْكَ الْوُجُوهِ  
عَلَى هَذَا الْمَطْلُوبِ بَعْدَ بَيَانِ كَوْنِهِ وَاجِبًا غَنَى فَلَا فَطُولَ بِهِ الْكِتَابِ كَمَا  
طَوَّلَ الْإِمَامُ بِهِ كِتَابَهُ عَلَى مَا أَشْرَفْنَا إِلَيْهِ ، الْمَقْصِدُ الثَّانِي فِي أَنَّ ذَاتَهُ تَعَزُّلٌ مُخَالَفَةٌ  
لِسَائِرِ الذُّرُوتِ إِلَيْهِ ذَهَبَ نَفَاةً الْأَحْوَالِ قَالُوا وَالْمُخَالَفَةُ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا لِدَاتُهُ  
الْمَخْصُوصَةُ لَا لِأَمْرِ زَائِدٍ عَلَيْهِ وَهَذَا مَذْهَبُ الشَّيْخِ الْأَشْعَرِيِّ وَأَبِي الْحَسَنِ  
الْبَصْرِيِّ فَانْهَمَا فَلَا الْمَخَالَفَةَ بَيْنَ كُلِّ مَوْجُودَيْنِ مِنَ الْمَوْجُودَاتِ أَمَّا هِيَ  
بِالذَّاتِ وَلَيْسَ بَيْنَ الْحَقَائِقِ اشْتِرَاكٌ إِلَّا فِي الْأَسْمَاءِ وَالْأَحْكَامِ دُونَ الْأَجْزَاءِ  
الْمَقْوَمَةِ وَعَلَى هَذَا فَهُوَ مَنْرَةٌ عَنِ الْمَثَلِ أَيْ الْمُشَارِكِ فِي تَمَامِ الْمَاهِيَةِ وَالنَّدْوِ

الذى هو المثل المناوئ تعالى عن ذلك علواً كبيراً وقال قدماء المتكلمين  
 ذاته مماثلة لسائر الذات في الذاتية والحقيقة وإنما يمتاز عن سائر  
 الذات بأحوال أربعة الوجوب والحيوة والعلم التام والقدرة التامة أى  
 الواجبية والحيثية والعالمية والقادرية التامتين هذا عند أبى على الجبائى  
 وأما عند أبى هاشم فإنه يمتاز عما عداه من الذات بحالة خامسة هى  
 الموجبة لهذه الأربعة يسميها بالالهية قالوا ولا يرد علينا قوله تع ليس  
 كمثل شئ لان المماثلة المنفية ههنا هى المشاركة فى اخص صفات النفس  
 دون المشاركة فى الذات والحقيقة فان قيل المذكور فى الموقف الثانى  
 الموجودية بدل الوجوب وهو الموافق لما فى الحصل والأربعين اجيب بان  
 الوجود عند مثبتى الاحوال مشترك بين الموجودات كلها فلا يتصور  
 كونه مميزاً فالمراد بالموجودية المميزة هو الموجودية المقيدة بالواجبية  
 فيرجع التمييز بالحقيقة الى القيد فيندفع المناقاة بين الكلامين لنا فى  
 اثبات المذهب الخف أنه تع لو شاركه غيره فى الذات والحقيقة لخالفه  
 بالتعين ضرورة الاثنيينية فان المتشاركين فى تمام الماهية لا بد ان يتخالفا  
 يتعين وتشاخص حتى يمتاز به هويتها ويتعدداً ولا شك ان ما به  
 الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم التركيب فى هوية كل واحد منهما وهو  
 ينافى الوجوب الذاتى كما تقدم واحتاجوا على كون الذات مشتركة  
 بين الواجب وغيره بما مرّ فى اشتراك الوجود من الوجوه وتقديرها هنا ان  
 الذات ينقسم الى الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك بين اقسامه  
 وأيضاً فنحن نجزم به أى بالذات مع التردد فى الخصوصيات من الواجب  
 والجواهر والاعراض على قياس ما مرّ فى الوجود وايضاً فقولنا المعلوم إما  
 ذات او صفة حصر عقليّ فلولا أن المفهوم من الذات شئ واحد لم يكن  
 كذلك والجواب أن المشترك مفهوم الذات اعنى ما يصح ان يعلم  
 وبخبر عنه او ما يقوم بنفسه وأنه أى مفهوم الذات على الوجهين أمر  
 عارض على الذات المتخصصة المتخالفة بالحقايق على ان مآل قولهم



الى ان الاشياء متساوية في تمام الماهية مع اختلافها في اللوازم وهو غير

معقول وما قال 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 ان العنوان قد يكون عين حقيقة الذات وقد يكون جزءها

وقد يكون عارضا لها فمن اين ثبت التماثل والاتحاد في الحقيقة بمجرد

اشتراك العنوان وهذه المغلطة اي اشتباه العارض بالمعروض منشأه لكغير

من الشبهة في مواضع عديدة فاذا ثبتت له اي لهذا المنشأ ووقفت على

حاله وكنيت ذا قلب شبيحان اي يقظان غير على حرمة التي هي بنات

فكرة انكلمت عليك تلك الشبهة وقدرت على ان تغالط غيرك وامنت من

ان تغالط انت منها اي من تلك الشبهة قولهم الوجود مشترك ان يجزم

به ونتردد في الخصوصيات فنقول المأجوز 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 مأجوزا

به والنزاع انما وقع فيه لا في مفهوم عارض لحقيقته ومنها قولهم الوجود

زايد ان نعقل الوجود دون الماهية كما في الواجب مثلا وبالعكس اي

نعقل الماهية دون الوجود كما في المنكث ولا يكون الوجود عينا ولا

داخلا قلنا فيه ما تقدم من ان الزايد مفهومه لا حقيقته ومنها الوحدة

عدمية والا تسلسل قلنا اللازم من دليلكم على تقدير صحتك 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 وجودي وبعضه عدمي وبعضه زائد وبعضه نفس الماهية كما مرت

اليه الاشارة في مباحث الوحدة ومنها الصفات زائدة على الذات والا لكان

المفهوم من العلم ومن القدرة ومن الصفات الاخر شيئا واحدا هو عين

الذات ولا شبهة في استحالتها قلنا يكون ما صدقا أي ما صدق عليه العلم والقدرة 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 بفيد سلبى وهو عدم عروضة 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 بفيد سلبى هو أن وجوده ليس زائدا عليه بل هو عينه بخلاف سائر الموجودات فإن وجودها زايد على ماهيتها أو يقال ذاته وجوده المساوى لسائر الموجودات بناء على اشتراك الوجود ويمتاز عنها بعدم عروضة 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 القادورات ولا يخفى استحالتها وأما على المعنى الثانى فلانه يلزم منه التساوى فى الصفات اللازمة قال المص ولم يتحقق عندي 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 وابن الحسين 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 الأول 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  
هنا او هناك قال وهو مماس للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه  
الحركة والانتقال وتبدل الجهات وعليه اليهود حتى قالوا العرش ياهط من  
تحتة اطيح الرجل الجديد تحت الراكب الثقيل وقالوا انه يفضل على  
العرش من كل جهة اربع اصابع وزاد بعض المشبهة كضمر وكهمس واحمد  
الهجيمي ان المخلصين من العباد المؤمنين يعانقونه في الدنيا والاخرة  
ومنهم من قال هو محاذ 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  
المتخصصين 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 ولتساوي  
نسبته 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 تميزه الذي لا ينفك ذاته  
عنه الى الغير ان كان هناك مخصص خارجي واما الثاني وهو ان يكون في  
جميع الاحياز فلانه يلزم تداخل المتكلمين لان بعض الاحياز مشغول  
بالاجسام وانه اي تداخل المتكلمين مطلقاً مح بالضرورة وايضا فيلزم  
على التقدير الثاني مخالطته لقادورات 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 بط 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  
 اى التركيب يناهى الوجوب 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 بمحتلين 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 الخذور  
 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 لساوى  
 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 بديهته تجزم بان كل موجود فهو متحيز  
 او حال فيه فيكون مختصا بجهة ومكان اما اصالة او تبعا والاجواب  
 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 فانها 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 متحيزا 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 تصوره 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 تنم

مع ذلك الاختلاف الثانى ان كل موجودين اما ان يتصلا او ينفصلا فهو  
 اى الواجب تع ان كان متصلا بالعالم فهو متحيز 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  
 نشته بالاوليات فيكسب انها منها الثالث انه اما داخل العالم او خارج  
 العالم او لا داخله ولا خارجه والثالث خروج عن المعقول وعمما يقتضيه  
 بديهية العقل والاولان فيهما المط وهو انه متحيز في جهة والجواب انه  
 لا داخل ولا خارج وهذا خروج عن الموهوم دون المعقول الرابع الموجود  
 ينقسم الى قائم بنفسه وقايم بغيره والقايم بنفسه هو المتحيز بالذات  
 والقايم بغيره هو المتحيز تبعاً وهو اى الواجب تع قائم بنفسه فيكون  
 متحيزاً بذاته والجواب منع التفسيرين فان القايم بنفسه هو المستغنى  
 عن محلل يقومه وليس يلزم من هذا كونه متحيزاً بذاته والقايم بغيره  
 هو المحتاج الى ذلك المحلل ولا يلزم منه كونه متحيزاً تبعاً وقد يقال  
 في تقريره اى في تقرير الوجه الرابع اجمعنا على ان له تع صفات قائمة  
 بذاته ومعنى القيام هو التحيز تبعاً فيكون متحيزاً اصالة وبجواب بان

القِيَامُ هو الاختصاص الناعت كما مرّ الخامس الاستدلال بالظواهر الموهمة  
 بالتجسس من الايات والاحاديث نحو قوله تع الرحمن على العرش  
 استوى وجاء ربك والملك صقفاً فان استكبروا فالذين عند ربك  
 اليه يصعد الكلم الطيب تعرج الملائكة والروح اليه هل ينظرون الا ان  
 يأتيهم الله في ظلل 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 فاعفر له وقوله عم للجارية الخرساء  
 اين الله فاشارت الى السماء فقرر ولم ينكر وقال انها مؤمنة بالسؤال والتقرير  
 المذكوران يشعران بالجهة والمكان والجواب انها ظواهر ظنية لا تعارض  
 اليقينية الدالة على نفي المكان والجهة كيف ومهما تعارض الدليلان  
 وجب العمل بهما ما امكن فيأول الظاهر اما اجمالاً فيفوض تفصيله الى  
 الله كما هو راي من يقف على الا الله وعليه اكثر السلف كما روى عن  
 احمد الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والبحث عنها بدعة واما  
 تفصيلاً كما هو راي طائفة فتقول ان الاستواء الاستيلاء نحو قوله قد  
 استوى عمرو على العراق من غير سيف ودمٍ مَهْرَافٍ والعندية بمعنى  
 الاصطفاء والاکرام كما يقال فلان قريب من الملك وجاء ربك اي امره  
 واليه يصعد الكلم الطيب اي برتصيه فان انكلم عرض يمتنع عليه  
 الانتقال ومن في السماء اي حكمه وسلطانه او ملك من ملايكنه موكل  
 بالعداب للمستحقين وعليه تفسير سائر الايات والاحاديث فالعروج اليه  
 هو العروج الى موضع يتقرب اليه بالطاعة فيه واتيانه في ظل اتيان عذابه  
 والذنو 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 الحق وذهب بعض الجهال الى انه تع جسم  
ثم اختلفوا فالكرامية اى بعضهم قالوا هو جسم اى موجود وقوم آخرون  
منهم قالوا هو جسم اى قابله بنفسه فلا نزاع معهم على التفسيرين  
الا في التسمية اى في اطلاق لفظ الجسم عليه ومأخذها التوقيف ولا  
توقيف ههنا والمجسمة قالوا هو جسم حقيقة فويل هو مركب من لحم  
ودم كمقاتل بن سليمان وغيره وقبل هو نور يتلأأ كالسيبكية البيضاء  
وطوله سبعة اشبار من شبر نفسه ومنهم اى من المجسمة من يبالغ  
ويقول انه على صورة انسان فويل شاب أمرد جعد قَطَط اى شديد  
للجودة وقيل هو شيخ أشمَط الراس واللحية تعالى الله عن قول المطلبين  
علوا كبيرا والمعتمد في بطلانه انه لو كان جسما لكان متحيرا واللام  
قد ابطلناه 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 فيتناخص لا محالة بمقدار معين وشكل مخصوص  
ماخصاه بهما دون سائر الاجسام يكون بماخصص 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 الابداهة والثاني مما لا يتصور في حقه تع  
 والاول هو الجسم وايضا كل قايم بنفسه جسم وايضا الايات والاحاديث  
 دالة على كونه جسما والجواب 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 الحكميم فلانه ماهية اذا  
 وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع وذلك 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 للعلاء خلافا وان كان مذهب الماجسمة  
 يُجَرُّ اليه كما جُرَّ الى الجهة والمكان اما عند الحكماء فلان الزمان عند  
 مقدار حركة الحد 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 فاق تفسير فسر الزمان به امتنع ثبوته لله تع ،  
 تنبيه على ما يتضمنه هذا الاصل الذي مهدها انفا يعلم مما ذكرنا  
 اننا سواء قلنا العالم حادث بالحدوث الزماني كما هو رأينا او الذاتى  
 كما هو رأى الحكيم فتقدم الباري سبحانه عليه لكونه موجدا اياه ليس



تقدّمًا زمانيا والا لزوم كونه تع واقعا في الزمان بل هو تقدّم ذاتي عندهم  
وقسم سادس عندنا كتقدّم بعض اجزاء الزمان على بعضها ويعلم ايضا  
ان بقاءه ليس عبارة عن وجوده في زمانين والا كان تع زمانيا بل هو عبارة  
عن امتناع عدمه ومقارنته مع الازمنة ولا الفدّم عبارة عن ان يكون قبل  
كل زمان زمان والا لم يتّصف به البارى تع وانه اى ما ذكرناه من انه تع  
ليس زمانيا يبسط العذر في ورود ما ورد من الكلام الازلى بصيغة الماضى  
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 الازلى الى جميع الازمنة على السوية الا ان حكّمته تع اقتضت  
التعبير عن بعض الامور بصيغة الماضى وعن بعضها بصيغة المستقبل  
فسقط ما تمسك به المعتزلة في حدوث القران من انه لو كان قديما لزوم  
الكذب في امثال ما ذكر فان الارسال لم يكن واقعا قبل الازل وههنا اسرار  
اخر لا أبوح بها نفة بفطنتك منها انا 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 ايضا 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  
اى في الموقف الثانى من امتناع اتّحاد الاثنين مطلقا وفي انه سبحانه لا  
يجوز ان يحلّ في غيره وذلك لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية  
وانه ينفى الوجوب الذاتى وايضا لو استغنى عن المحلّ لذاته لم يحلّ  
فيه ان لا بد في الحلول من حاجة ويستحيل ان يعرض للغنى بالذات ما  
يُحوجه الى المحلّ لان ما بالذات لا ينزل بالغير والا احتاج اليه اى 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 لذاته قابله للحلول في الجسم  
 والاجسام مساوية في العبول 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 لتحبيز  
 المحل فيلزم كونه متحيزا في جهة وقد ابطالناه وقد عرفت ضعفه لان  
 الحلول مفسر بالاختصاص الناعت دون التبعية في التحبيز كيف وانه  
 ينتقص بصفاته تع فانها قائمة بذاته فلا تحبيز هناك ، تنبيه كما لا يحل  
 ذاته في غيره لا تحل صفه في غيره لان الانتعال لا يتصور على الصفات  
 وانما هو من خواص الذات لا مطلقا بل الاجسام واعلم ان المتخالف في  
 هذين الاصلين يعنى عدم الاتحاد وعدم الحلول لطوايف ثلث الاولى  
 النصارى ولما كان كلامهم مخبّطا ولذلك اختلف في نقله اشار الى ما  
 يقى بالمقصود فقال وضبط مذهبهم انهم اما ان يقولوا باتحاد ذات الله  
 تع بالمسيح او حلول ذاته فيه او حلول صفته فيه كل ذلك اما ببدنه  
 اى ببدن عيسى او بنفسه فهذه ستة واما ان لا يقولوا بشيء من ذلك  
 وح فاما ان يقال اعطاه الله تع قدرة على الخلق والايجاد او لا ولكن  
 خصه الله تع بالمعجزات وسماه ابنا تشريفا واکراما كما سمي ابراهيم  
 خليلا فهذه ثمانية احتمالات كلها باطلة الا الاخير فالسنة الاولى باطلة  
 لما بيّنا من امتناع الاتحاد والحلول والسابع بطل لما سميته ان لا مؤثر

في الوجود إلا الله وهذا كلام اجمالي واما تفصيل مذهبهم فسنذكره في  
 خانمة الكتاب كان في عزمته 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 كالملائكة فان جبرئيل كان يظهر 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 الحلول والاتحاد والضبوط ما ذكرناه في قول النصاري والكل  
 بظ سوى انه تع خص اولياءه بخوارق عادات كرامة لهم ورايت من  
 الصوفية الوجودية من ينكره ويقول لا حلول ولا اتحاد ان كل ذلك بشعر  
 بالغريبة ونحسن لا نعول بها بل نفول 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 بد اولا اى فيل الشروع في الحجاج  
 من تكرير ما حل النزاع ليكون التوارد بالنفي والاثبات من الجانبين على  
 نية واحد فنقول الحادث هو الموجود بعد العدم واما ما لا وجود له  
 وينتجدد ويقال له منتجدد ولا يقال له حادث فثلاثة اقسام الاول الاحوال  
 ولم يجوز تجددها في ذاته تع الا ابو الحسنين من المعتزلة فانه قال  
 ينتجدد العالمية فيه ينتجدد المعلومات هكذا ذكره الامدي في ابيكار

الاثكار وقال الامام الرازي في نهاية العقول اختلفت المعتزلة في تجويز  
 تجدد الاحوال مثل المدركية والسامعية والمبصرية والمريديية والكارهية  
 واما ابو الحسين فاثبت تجدد العالميات في ذاته تتبع الثاني الاضافات اى  
النسب ويجوز تجددتها اتفاقاً من العقلاء حتى يقال انه تت مع موجود مع  
العالم بعد ان لم يكن معه الثالث السلوب فما نسب الى ما يستحيل  
انصاف الباري تت به امتنع تجدده كما في قولنا انه ليس بجسم ولا  
جوهر ولا عرض فان هذه سلوب يمتنع تجددها والا جاز اى جاز تجدده  
فانه تت موجود مع كل حادث وينزل عنه هذه المعية اذا عدم الحوادث  
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 قائم به اى يجوز ان يقوم به الصفات  
الكمالية الحادثة مطلقاً وقال الكرامية يجوز ان يقوم الحادث لا مطلقاً  
بل كل حادث يحتاج الباري 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 تت مستند الى القدرة القديمة واما خالف باقى  
المخلوقات فمستند الى الارادة او القول على اختلاف المذهبين وانفقوا على  
انه اى للحادث القاييم بذاته يسمى حادثاً وما لا يقوم بذاته من الحوادث  
يسمى محادثاً لا حادثاً فرقاً بينهما لنا في اثبات هذا المدعى وجوه  
ثلاثة الاول لو جاز قيام الحادث بذاته تت 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 ثم 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 واذا كانت القابلية من  
 لوازم الذات امتنع انفكاكها عنها فتدوم القابلية بدوامها والذات ازلية  
 فكذا القابلية وهي اى ازلية القابلية تقتضى جواز اتصاف الذات به اى  
 بالحادث ازلا ان لا معنى للقابلية الا جواز الاتصاف به اى بالمقبول واما  
 بضلان اللازم فلان القابلية نسبة تقتضى قابلا ومقبولا وصحتها ازلا  
 تستلزم صحة الطرفين ازلا فيلزم صحة وجود الحادث ازلا هذا خلف  
 الثاني من تلك الوجوه صفاته تع صفات كمال فخلوها 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 الاخر وايضا  
 ما ذكرتموه منقوض ان لو لزوم وصح لزوم مثله في وجود العالم وايجاده  
 فانه تع موصوف في الازل بصحة ايجاد العالم فيصبح في الازل وجوده  
 قطعا فيصح ان يكون العالم ازيا 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 نفول 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 ثمه صفات كمال متلاحقة غير متناهية لا يمكن  
بقاؤها واجتماعها وكل لاحق منها مشروط بالسابق على قياس الحركات  
الفلكية عند الحكماء فلا ينتقل ح عن الكمال الممكن له الا الى كمال اخر  
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 انما 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 فده 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 الجواب عن الوجه الثالث وهو انك ان اردت بتأثره عن غيره  
حصول الصفة له بعد ان لم تكن فهو اول المسئلة ان لا معنى لقيام الحادث  
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 الحادث في ذاته وربما يقال لو قام  
للحادث بذاته لم يخل عنه وعن ضده وصد الحادث حادث وما لا يخلو  
عن الحوادث فهو حادث وهذا الاستدلال يبتنى على اربع مقدمات اولى  
ان لكل صفة حادثة ضدا الثانية ضد الحادث حادثة 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 بوجوه ثلاثة الاولى الاتفاقي على انه متكلم  
 سميع بصير ولا تنصور هذه الامور الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر  
 وهي حادثة فوجب حدوث هذه الصفات القائمة 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 الثانى المصحح للقيام به اما كونه صفة  
 فيعم هذا المصحح للمادة او كونه صفة مع وصف القدم وهو كونه غير  
 مسبوق بالعدم وانه سلب لا يصلح جزءاً للمؤثر فى الصحة فتعين الاول  
 فيصح قيام الصفة للحادثة به قلنا المصحح للقيام به هو حقيقة الصفة  
 القديمة وهى مخالفة لحقيقة الصفة الحادثة بذاتها فلا يلزم اشتراك  
 الصفة الثالث انه تع صار خالفا للعالم بعد ان لم يكن وصار عالماً بانه  
 وجد بعد ان كان عالماً بانه سيوجد فقد حدث فيه صفة الخالقية وصفة  
 العلم قلنا التغيير فى الاضافات فان العلم صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم  
 بتغير ذلك التعلق بحسب تغييره والخالقية من الصفات الاضافية او من  
 الحقيقية والمتغير تعلقها بالخلق لا نفسها قال الكرامية اكثر اعملاء  
 يوافقونا فيه اى فى قيام الصفة للحادثة بذاته تع وان انكروه باللسان فان  
 الجبائية قالوا بارادة وكراهة حادثتين لا فى محل لكن المريدية والكارهية  
 حادثتان فى ذاته وكذا السامعية والمبصرية تحدث بحدوث المسموع  
 والمبصر وادو الحسنيين البصرى يثبت علوماً متجددة والاشعرية يثبتون  
 النسخ وهو اما رفع الحكم القائم بذاته او انتهاؤه وهما عدم بعد الوجود  
 فيكونان حادثين والفلاسفة اثبتوا الاضافات اى قالوا بوجودها فى الخارج

مع عروض المعية والقبليّة المتجددتين بذاته تع كما مرّ فقد ذهبوا  
 أيضا الى قيام الحوادث بذاته والجواب ان التغيير في الاضافات وهو جائز  
 كما تقدم في تحرير محل النزاع فمراد الاشعرية ان تعلق لكم ينتهي  
 او يرتفع وكذا مراد ابى الحسين والجبائي هو ان تعلق العلم والمريديّة  
 والكارهية يتجدد او نقول هؤلاء ذهبوا الى تجديد الاحوال في ذاته كما  
 ثبتت عليه والحكماء لا يثبتون كل اضافة فلا يرد عليهم الالتزام بالمعية  
 والقبليّة ونظائرهما فانها اضافات لا وجود لها تنبيه على ضابط ينتفع  
 به في دفع ما تمسك به الخصم الصفات على ثلاثة اقسام حقيقية محضة  
 كالسواد والبياض والحياة والوجود وحقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة  
 واطافة محضة كالمعية 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  
 ونظائرها فان كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي  
 واما اللذة العقلية فنفاها المليون واثبتها الفلاسفة قالوا اللذة ادراك الملائم  
 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 اللذات ولذلك قالوا اجلّ متهيّج هو المبدأ الاول لذاته تع  
 والجواب لا نمر ان اللذة نفس الادراك كما مرّ وان 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 نبي فطنة سليمة . المرصد الثالث في توحيد<sup>ه</sup> تع افرد<sup>ه</sup> عن سائر التنزيهات اهتماما بشأنه 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 الاثنينية مع التشارك في تمام الماهية بدون الامتياز بالتعيين الداخلة في هوية كل من دينك المنتشاركين فيلزم تركيبهما اى تركيب هوية كل منهما من الماهية المشتركة والتعيين المميز وانه صح ان يلزم ان لا يكون شيء منهما واجبا والمقدر خلافه وهو اى هذا الوجه مبنى على ان الوجوب وجودى اذ ح يكون نفس الماهية فان صح لهم ذلك تم الدست وهو فارسى معرب بمعنى اليد يطلق على التمكن في المناصب والصدارة اى تم استدلالهم على هذا المطلب الجليل 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 منعها اذ قد فرغنا عنهما اى عن هاتين المقدمتين واثباتهما فيما تقدم الثانى من الوجهين الوجوب الذى هو نفس ماهية الواجب هو المقتضى للتعين الذى ينضم اليه فيمتنع التعدد 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 علته له اولا يستلزم ولا يقتضى شيء منهما الآخر فياجوز ح الانفكاك بينهما لاستحالة ان يكون هناك امر ثالث مقتضى لهما معا حتى يتلازما لاجله فياجوز الوجوب بلا تعيين وانه صح ان يستحيل ان يوجد شيء بلا تعيين ويجوز التعين بلا وجوب فلا يكون

ذلك التعيين الموجود واجبا لذاته لامتناع الواجب بدون الوجوب وهو  
 أيضا بناء على أن كون الوجوب أمرا ثبوتيا لتحقق كونه نفس الماهية  
 وأما الثاني وهو أن الوجوب إذا كان هو المقتضى للتعين امتنع التعدد فلما  
 علمت أن الماهية المقتضية لتعيينها ينحصر نوعها في شخص واحد ولذلك  
 لم يتعرض له وأما المتكلمون فقالوا بامتناع وجود آلهين مستجمعين  
 لشرايط الالهية لوجهين الاول أن لو وجد آلهان قادران على الكمال لكان  
 نسبة المقدورات اليهما سواء ان المقتضى للقدرة ذاتهما وللمقدورية الامكان  
 لان الامتناع والوجوب بحيلان 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 الضدين 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 ضدين لا يرتفعان كحركة جسم وسكونه لزم المح 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 هف لانه خلاف المقدر وقد مر انه يمكن اثبات الوجودانية  
بالدلائل النقلية لعدم توقف صحتها على التوحيد واعلم انه لا يخالف  
في هذه المسئلة آلا الثنوية دون الوثنية فانهم لا يقولون بوجود آلهين  
واجبى 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 وشرا بالضرورة فلعل 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 والمجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير  
هو يزدان وفاعل الشر هو أهرمن ويعنون به الشيطان والجواب منع  
قولهم الواحد لا يكون خيرا وشرا بمعنى انه يوجد خيرا كثيرا وشرا  
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 نزم 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 آلهما كما ذكرتم فتعارض خطابتهم  
بخطابة احسن من ذلك مالا واكثر اقناعا • المرصد الرابع في الصفات  
الوجودية وفيه مقاصد ثمانية الاولى في اثبات الصفات لله تعالى على وجه عام  
لا يختص بصفة دون اخرى ذهبت الاشاعرة ومن تأسى بهم الى ان له تعالى  
صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته فهو عالم بعلم قادر بقدره مرشد

بإرادة وعلى هذا القياس فهو سميع بسمع بصير ببصر حتى باحيوة وذهبت  
 الفلاسفة والشيعة الى نفيها أي نفي الصفات الزائدة على الذات فقالوا هو  
 عالم بالذات وقادر بالذات وكذا سائر الصفات مع خلاف الشيعة في  
 إطلاق الاسماء الحسنى عليه فمنهم من لم يطلق عليه شيئا ومنهم من  
 لم يجوز خلوه عنها والمعتزلة لهم في الصفات تفصيل يأتي في كل مسألة  
 مسألة من مباحثها احتج الأشاعرة على ما ذهبوا اليه بوجوه ثلاثة الأول  
 ما اعتمد عليه القدماء من الأشاعرة وهو قياس الغايب على الشاهد فان  
 العلة والحادث والشروط 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 حدته هناك وشروط 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 أي  
 القياس كما وقع في كلام الآمدي قايل 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 أي 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 يقد حملها على ذاته وكان قولنا على طريقة  
 الاخبار الله الواجب او العالم او القادر او الحى الى سائر الصفات بمثابة  
 حمل الشيء على نفسه واللازم بط لان حمل هذه الصفات يفيد فائدة  
 صريحة بخلاف قولنا ذاته ذاته واذا بطل كونها نفسا ولا مجال للاجزئية  
 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 أي مفهوم الوصف والذات معا بحقيقتيهما وامكن  
 حمل احدهما أي الوصف على الذات دون حمل الآخر أي الذات عليها  
 حصل النمط وهو زيادة الوصف على الذات ولكن أتى ذلك التصور الواصل  
 إلى 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 ضروري البطلان وكذا الحال في باقي الصفات التي  
 ادعى انها عين الذات وهذا الوجه من النمط الأول أي الوجه الساذق  
 عليه والإيراد هو الإيراد يعني انه يدل على تغاير مفهومي العلم والقدرة  
 ومغايرتهما للذات لا على تغاير حقيقتيهما ومغايرتهما لها والمتنازع فيه هو  
 الثاني دون الأول ومنشاء هذين الوجهين عدم الفرق بين مفهوم الشيء  
 وحقيقته فان قلت كيف يتصور كون صفة الشيء 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 التي يمتنع  
 التصديق بها فلا حاجة بنا إلى 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  
 التي تقوم بك بخلاف ذاته تع فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء وظهورها  
 عليه الى صفة تقوم به بل المفهومات بأسرها منكشفة عليه لاجل ذاته فذاته  
 بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال في القدرة فان ذاته تع مؤثرة  
 بذاتها لا بصفة زايدة عليها كما في ذاتنا فهي بهذا الاعتبار حقيقة  
 القدرة وعلى هذا تكون الذات والصفات متحدة في الحقيقة متغايرة  
 بالاعتبار والمفهوم ومرجعه اذا حُقق إلى نفي الصفات مع حصول نتائجها  
 وتمراتها عن الذات وحدها احتج الحكماء بانه لو كان له صفة زايدة

على ذاته لكان هو فاعلاً لتلك الصفة لاستناد جميع الممكنات اليه وقابلاً  
لها ايضاً لقيامها بذاته وقد تقدم ابطاله والحواب لا نمر بطلانه وقد  
تقدم الكلام عليه واحتج المعتزلة والشبيعة بوجوه ثلاثة الاول ما مر من  
ان اثبات القدماء كفر وبه ككفرت النصارى والحواب ما مر ايضاً من ان  
الكفر اثبات ذوات قديمة لا اثبات ذات واحدة وصفات قدماء الثاني  
عالميته وقادريته واجبة فلا تحتاج الى الغير والحواب ان العالمية عندنا  
يعنى نفاة الاحوال ليست امراً وراء 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 خلوات الذات عنها فذلك لا يمنع استنادها الى صفة  
اخرى واجبة ايضاً بهذا المعنى اعنى صفة العلم فانه نفس المتنازع فيه  
بيننا اذ نحن ناجوزه 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 والحواب 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 فصوروه اولاً حتى نفهمه  
ثم بينوا لزومه لما ادعيناه وملخصه ان الحال هو استفادته صفة كمال من  
غيره لا اتصافه لذاته بصفة كمال هي غيره واللازم من مذهبننا هو الثانى  
لا الاول لكن يتنجه ان يقال تأثيره تع في صفة القدرة مثلا ان كان بقدرة  
واختيار لزم مكدوران التسلسل في 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 جدا ، 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 المليون 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 الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية له فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الثانية ممتنع الصدق فكُلنا الشرطيتين صادقتان في حق البارى تع و اشار المص الى الاحتجاج على كونه قادرا بقوله والا اى وان لم يكن قادرا بل موجبا بالذات لزم 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 أما بيان الملازمة فهو انه على تقدير كونه تع موجبا أما 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 حادثه 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

واسطة عن القديم الذي يوجبه بذاته واما 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 وتختلف  
 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 واما بيان الملازمة فهو ان اثر  
الموجب القديم يجب ان يكون قديما اذ لو حدث لتوقف على شرط  
حدث 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 اذ 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 بدين مع ذلك ايضا انه لا يجوز قيام حوادث  
متعاقبة لا نهاية لها بذاته اذ لو جاز ذلك لامكن ان يصدر عنه مع كونه  
موجبا حادث مشروط بصفة حادثة قائمة بذاته مشروطة بصفة اخرى  
وهكذا الى غير النهاية واذ 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 قديما 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 مكفوفا استناده كذلك بحركة دائمة ان على تقدير هذا الاستناد  
 جاز ان يكون المبدأ الاول موجبا مغيضا لوجود الحوادث اليومية على  
 مادة قديمة بواسطة استعدادات متعاقبة مستندة الى تسلك الحركة  
 السرمدية 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 قائمة بذاته تع وانت بعد احاطتك بما  
 تقدم من المباحث خليف بان سهل 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 يصولون وتقريره ان يقال لا يجوز ان يكون قادرا ان  
 تعلّق القدرة منه باحد الصديقين 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 الصديق على السوية كما اعترف به القايل بقادرته 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 اذلى 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 جايزا هو وضده ايضا فيحتاج الى مرجح اخر ويلزم التمس في المرجحات والجواب فنختار ان تعلقها باحد المقدورين انما هو لذاتها لا بامر خارج وليس يحتاج تعلق ارادة المختار باحد مقدوريه الى داع كما بينا في طريقى الهارب وقدحى العرشان وقولكم اولا فيستغنى الممكن عن المرجح قلنا لا يلزم من ترجيح القادر لاحد مقدوريه 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 اي بلا داعية غير الترجيح بلا مرجح اي بلا مؤثر اصلا مغامرة ظاهرة ولا يلزم من صحتة صحتة اي من صحتة الاول صحتة الثاني الا يرى الى ان بدية 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 ينتهي 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 اقتضى شيئا لذاته اقتضاه دائما ان نسبتته الى

الازمنة سواء واما القادر الذى هو مؤثر تام فياجوز ان تتعلق قدرته  
بالايجاد فى ذلك الوقت الذى اوجد للحادث فيه دون غيره بلا سبب  
يخص ذلك الوقت فان ضرورة العقل تدل على الفرق بين القادر المختار  
والعلة الموجبة الا ترى ان كل احد يفرق بين كون الانسان مختارا فى  
قيامه وقعوده وكون الخجر هابطا بطبيعته فلو توقّف فعل المختار على  
مرجح لم يبق بينه وبين الموجب فرق فان قيل هذا وجه ثان لهم فى  
اثبات الايجاب وتقريره ان يقال عندكم ان ارادة الله تع وقدرته متعلقة  
من الازل الى الابد بترجح الحوادث المعين وايجادها فى وقت معين وان  
التغير فى صفاته مع فوجود ذلك الحوادث فى ذلك الوقت واجب فهو  
موجب بالذات لا فاعل بالاختيار الا ان المص اوردته فى صورة السؤال فقال  
اذا كان قدرته متعلقة بهذا الطرف فى الازل على هذا الوجه وهو ان يوجد  
فى وقت معين فانه يجب وجوده فى ذلك الوقت وح فاقى 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 يستوى  
اليه الطرفان ووجوب هذا الطرف وجوب بشرط تعلق القدرة والارادة به  
لا وجوب ذاتي كما فى الموجب بالذات ولا يمتنع عقلا تعلق قدرته بالفعل  
بدلا من الترتك وبالعكس واما الموجب فانه يتعين تأثيره فى احدهما  
ويمتنع فى الاخر عقلا وبقراب 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 فى ذلك  
بل فى ان شرايط التأثير فى القادر سريعة التغير لكنهم قالوا ذلك التغير  
انما يتصور اذا كان شرايط تأثير المؤثر منفصلة عنه واما الذى يكون  
مبداء لكل ما سواه فان ذاته يمتنع عليه التغير فكذا تأثيره فى غيره لا  
يتغير اصلا واجيب عنه بمنع امتناع التغير فى تعلق قدرته وارادته وتأثيره

المتفرع على ذلك التعلق وان قيل هذا وجه ثالث لهم وهو ان يقال  
القدرة نسبتها الى الوجود والعدم سواء فانها لو تعلقت باحدهما فقط  
كانت ايجابا لا قدرة والعدم غير مقدور لانه لا يصلح اثرا لكونه نفيًا صرفًا  
فلا يستند الى شيء وح لا يكون الوجود ايضا مقدورا فلا قدرة اصلا  
قلنا لا نمر ان العدم غير مقدور وانه لا يصلح اثرا فان عدم المعاول  
مستند الى عدم علته كما ان وجوده مستند الى وجودها وان سلمناه  
اي كون العدم لا يصلح اثرا فالقادر من ان شاء فعَدَّ وان لم يشاء لم  
يفعل لا ان شاء فعل العدم فالعدم ليس اثرا مفعولا للقادر كالوجود بل  
معنى استناده اليه انه لم يتعلق مشيئته بالفعل فلم يوجد الفعل وهذا  
اولى مما قيل هو الذي ان شاء أن يفعل فعَدَّ وان شاء ان لا يفعل لم  
يفعل لان اسناد العدم الى مشيئة القادر يقتضى حدوثه كما في الوجود  
فيلزم ان لا يكون عدم العالم اربيا فروع على اثبات القدرة كما هي  
عندنا اعني ان يكون صفة زائدة على الذات قائمة بها الاول القدرة  
انفاية بذاته تع قديمة والا لكانت حادثة فيلزم قيام الحادث بذاته تع  
وقد مر بطلانه وكانت ايضا واقعة اى صادرة عن الذات بالقدرة لما مر في  
هذا المقصد من ان للحادث لا يستند الى الموجب القديم الا بتسلسل  
الحوادث وهو باطل واذ كانت واقعة بالقدرة لزم التسلسل لان القدرة  
الاخري حادثة ايضا ان المُقدِّر حدوث القدرة القائمة بذاته تع فيستند  
الى قدرة اخري فيلزم تسلسل القُدَر الى ما لا يتناهى وهو ايضا مح الثاني  
انها صفة واحدة والا لاستندت تلك القدر المتعددة القديمة بناء على  
الفرع الاول الى الذات اما بالقدرة او بالايجاب وكلاهما بط اما الاول فلان  
القديم لا يستند الى القدرة كما عرفت في مباحث القدم واما الثاني فلان  
نسبة الموجب الى جميع الأعداد سواء فليس صدور البعض عنه اول من  
صدور البعض فلو تعددت القدرة الصادرة عن الموجب لزم ثبوت قُدَر  
غير متناهية لولا يلزم الترجيح بلا مرجح كما ذهب اليه ابو سهل

الصُّعْلوكِيّ وهو بظ لان وجود ما لا يتناهى مع مطلقا وقد تبين لك  
ضعف تساوى نسبة الأعداد بما تقدم من ان عدم الأولوية في نفس  
الأمر مع وعندك لا يفيد ويزداد ضعفه ههنا بان هذا مصير الى ان الواحد  
الموجب لا يصدر عنه الا الواحد ويلزم منه نفى ما عدا القدرة من سائر  
الصفات ان تأثير الذات فيها لا يمكن ان يكون بالقدرة والاختيار كما  
تبيّنت عليه بل يجب ان يكون بالاجاب فاذا صدرت عنه القدرة  
الواحدة بالاجاب لم يصدر عنه صفة اخرى كذلك وهو خلاف ما ذهب  
اليه مثبتوا الصفات الثالث قدرته تع غير متناعية اى ليست موصوفة  
بالتناهى لا ذاتا ولا تعلقا اما ذاتا فلان التناهى من خواص الكم ولا  
كم ثم ان القدرة بحسب ذاتها من الكيف فيسلب عنها التناهى  
واما تعلقا فمعناه اى معنى سلب التناهى عنه هو اثبات اللاتناهى له  
ومعنى لاتناهى ان تعلقها لا يقف عند حد لا يمكن تعلقها بالغير اى  
بما وراء ذلك الحد وان كان كل ما تتعلق به بالفعل متناهى فمتعلقاتها  
متناهية بالفعل دائما غير متناهية بالقوة دائما وهذه الاحكام الثلاثة  
التفريعية مطردة في الصفات كلها فلا نكرها يعنى ان كل واحدة من سائر  
الصفات قديمة غير متعددة وغير متناهية فصفة العلم قديمة وواحدة  
وغير متناهية ذاتا بمعنى سلب التناهى وغير متناهية تعلقا بمعنى اثبات  
اللاتناهى في تعلقه بالفعل والارادة ايضا كذلك لكن تعلقها غير متناه  
بالقوة كما في القدرة وعلى هذا فقس واعتبر في كل صفة ما يناسبها من  
الاحكام المتفرعة فلا حاجة الى التكرار ، تنبيه القدرة صفة زائدة على  
الذات لما بيّنا من اثبات زيادة الصفات على وجه عام وقد احتج المعتزلة  
على نفية بوجهين الاول القدرة في الشاهد مشتركة في عدم صلاحيتها  
بخلق الاجسام والحكم المشترك يجب تعليقه بالعلة المشتركة ولا مشترك  
بينها سوى كونها قدرة فلو كان لله تع قدرة لم يصلح لخلق الاجسام

لان علة عدم الصلاحية موجودة فيها ايضا وللجواب ان التعليل بانعلل  
 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 الربيات 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 الحكم الى القديمة وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود  
 اى عدم وجدانها لتلك الصفة لا يدل على عدم وجودها في نفسها  
 الثاني القدر في الشاهد مختلفة اختلافا ظاهرا ففي الغايب ان كانت  
 القدرة مثلها اى مثل احدى القدر التي في الشاهد لم تصلح قدرة  
 الغايب لتخلق 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 الباحث الثاني في ان قدرته تع تعم سائر الممكنات  
 اى جميعها والدليل عليه ان المعتصم للقدرة هو الذات لوجوب استناد  
 صفاته الى ذاته والمصالح للمقدورية هو الامكان لان الوجوب والامتناع  
 الذاتيين بحيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء  
 فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبتت على كلها وهذا الاستدلال بناء على  
 ما ذهب اليه اهل الحنف من ان المعدوم ليس بشيء وانما هو نفى  
 محض 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 للحكماء 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 الحكماء جاز ان يستعد المادة لحدوثه مكن دون

اخر وعلى التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء  
 قيل ولا بد ايضا من تجانس الاجسام لتكوينها 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 مع للممكنات كلها وهو اعظم الاصول فربى متعددة كما سيتلى  
 عليك الاولى الفلاسفة الالهيون فانهم قالوا انه مع واحد حقيقى فلا  
يصدر عنه اثران والصادر عنه ابتداء هو العقل الاول واليواقى صادرة عنه  
بالوسايط كما شرحناه من قبل والاجواب منع قولهم الواحد لا يصدر  
عنه الا الواحد وما تمسكوا به في اثباته فقد زغناه ، الفرقة الثانية  
المنجمون ومنهم الصابئة قالوا الكواكب المتحركة بحركات الافلاك هي  
المدبرات امرا في عالمنا هذا لدوران الحوادث السفلية والتغيرات  
الواقعة في جوف فلك القمر وجودا وعندما مع مواضعها اى مع مواضع  
الكواكب في البروج واوضاعها بعضها الى بعض والى السفليات واطهرها ما  
نشاهده من اختلاف الفصول الاربعة وما يتجدد فيها من الحر والبرد  
والاعتدال بواسطة قرب الشمس من سمت الرأس وبعدها عنه وتوسطها  
فيما بينهما وتأثير الطوالع في الموالييد بالسعادة والنحوسة والاجواب ان  
الدوران لا يفيد العلية سيما اذا تحقق التخلف كما في نوعين  
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 بانفاى 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 فاجزاؤها متساوية

في الماهية فلا يمكن ح جعل درجة حارة او نيرة او نهارية وجعل درجة  
 اخرى باردة او مظلمة او ليلية الا تحكمنا بحثنا 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 تحكمات محضنة ثم نرد ونقول العلك ان كان بسيطا  
فقد بطل الاحكام التي تزعمونها لما ذكرناه والا بطل علم الهيئة ان مبناه  
ان العلك 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 مكوكبة بالتواجب المتخالفة  
في الطبايع والعبرة في تلك الاحكام ليست بنفس البروج المتوافقة  
الطبيعة بل بقرب كواكبها الثابتة من السيارات وبعدها عنها ومسامنتها  
وعدها فمدار الاحكام المختلفة على اختلاف اوضاع الكواكب السيارة  
بحركاتها من التواجب 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 فتختلف آثار السيارة بحلولها في  
 البروج المختلفة الكواكب لكن لم يقل به احد منهم فان قلت البروج  
 المعتبرة فيه وان كانت خالية عن الكواكب الا انها تسامنتها كواكب  
 متخالفة الطبايع وهذا القدر كاف لاختلاف الاحكام او الآثار فلت تلك  
 الكواكب تنزل عن المسامنة بالحركة البطيئة فيلزم ان ينتقل الاحوال من  
 برج الى اخر وهو بط عندكم ثم انا نقول اختصاص كل كوكب بجزء



معين 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 الشر والا لكان خيرا وشرها معا  
 فلذلك اثبتوا الهين كما مر تفصيله والجواب انا نلتزم التالى فانه تع  
 خالف للخيرات والشرور كلها وانما لا نطلق لفظ الشرور عليه كما لا  
 نطلق عليه لفظ خالف القدرة والخنازير مع كونه خالقا لهما لاحد  
 الامرين اما لانه بوهيم ان يكون الشر غالبا في فعله كما يقال فلان شرور  
 اى ذلك مقتضى نحيبته اى طبيعته والغالب على هيجيره اى دأبه  
 وعادته واما 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 ان يتصرف فيه على اى وجه  
 اراد وان سلم قبح الفعل بالقياس اليه فغايبته عدم الفعل لوجود الصارف  
 عنه وهو القبح وذلك لا ينفي القدرة عليه ، الفرقة الخامسة ابو فاسر  
 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 صح منه تع والجواب انها اى ما  
 ذكرتموه 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 في 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 متّصفاً بشيء من الاعتبارات المذكورة اجاب عنه بقوله وهو اى  
 ذلك المثل الصادر عنه خالٍ من الغرض كسائر افعاله المنزهة عن الاغراض  
 فلا يتّجه ان يقال هناك مصلحة او مفسدة ولا يلزم من عدم ثبوت الغرض  
 العبد 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 و اراد العبد عدمه منه لزم اما وقوعهما فتجتمع النقيضان او  
 لا وقوعهما فيرتفع النقيضان او وقوع احدهما فلا قدرة للاخر على مراده  
 والمقدّر خلافه لا يقال يقع مقدور الله تع لان قدرته اعم من قدرة العبد  
 فلا يتصور بينهما مقاومة كما تتصور في قدرتي آهين لانا نقول معنى كون  
 قدرته اعمّ تعلقها بغير هذا المقدور ولا اثر له في هذا المقدور فهما في هذا  
 المقدور سواء فيتقاومان والجواب انه مبنى على تأثير القدرة للحادثة وقد  
 بينا بطلانه فراجع الى ما تقدم وعلى تقدير تأثيرهما فتساويهما في هذا  
 المقدور مم جل 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 البحت الاول في انبيائه وهو متّفق عليه بيننا وبين الحكماء  
 وانما نفاه شذوثة من قدماء الفلاسفة لا يُعبأ بهم وسندكرة لكن المسلك  
 في اثبات كونه تع عالماً مختلفاً اما المتكلمون فلهم مسلكان الاول ان  
 فعله تع متّقن اى مُحكّم خالٍ عن وجوه الخلل ومشتمل على حِكْم  
 ومصالح متكثرة وكل من فعله متّقن فهو عالم اما الاول اعنى اتقان افعاله  
 فظاهر لمن نظر في الآفاق والانفس وتأمّل ارتباط العلويات بالسفليات سيما  
 اذا تأمّل في الحيوانات وما هديت اليه من مصالحها واعطيت من

الآلات المناسبة لها ويُعِين على ذلك علم التشريح ومنافع خلقه الانسان  
 واعضائه 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 قيل المتقن ان اردت به الموافق للمصلحة من  
 جميع الوجوه فممن أن فعله متقن ان لا شيء من مفردات العالم ومن  
 مركباته الا ويشتمل على مفسدة ما ويتضمن خلا ويمكن تصوره على وجه  
 اكمل مما هو عليه او الموافق للمصلحة من بعض الوجوه فلا يدل على  
 العلم ان ما من اثر الا ويمكن ان ينتفع به منتفع سواء كان مؤثرا عالما او  
 لا كاحراق النار وتبريد الماء او امرا 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 واختيارها  
 للمسدس لانه اوسع من المثلث والمربع والماخمس ولا يقع بينها اى بين  
 المسدسات فرج كما تقع بين المدورات وما سواها من المصنعات وهذا  
 الذى ذكرناه لا يعرفه الا الخدائق 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 الحكم والحجواب  
 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 الأشاعرة فعل قليل متقن اتفاقا وإذا جاز ذلك جاز صدور  
 الكثير عنه لأن حكم الشيء حكم مثله ولا عبرة بالقلّة والكثرة لانا نقول لا  
 ثم الملازمة إذ الضرورة فارقة فانها تاجوز صدور قليل من المتقن عن  
 قادر غير عالم ولا تجوز صدور كثير عنه وأما من جعل النور صدّا  
 للقدرة فالسؤال ساقط عنه وأما الحكماء فلم في اثبات علمه تع أيضا  
 مسلّك الأول أنه مجرد أي ليس جسما ولا جسمانيا كما مرّ في  
 التنزيهات وكل مجرد فهو عاقل لجميع الكليات وقد برهنا فيما سلف  
 على المقدّمين الثاني أنه تع يعقل ذاته وإذا عقل ذاته عقل ما عداه أما  
 الأول فلأن التعقل حضور الماهية المجردة عن العلايق المادية للشيء  
 مجرد القايم 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 القابلة بان  
 كل مجرد 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 بان حقيقته ذلك ما لم يقم عليه برهان إذ غايته أنهم

يعنون بالتعقل ذلك المعنى الذى عرفوه به ولكن من أين لهم ان الحالة  
التي فجدوها من انفسنا ونسبها العلم حقيقة ذلك الذى ذكره لا بد  
من دليل سألناه اى سألنا ان حقيقة العلم ما ذكرتموه لكن لم لا يجوز  
ان يشترط فيه التغير بين الحاضر وما حضر هو عنده فلا يكون الشيء  
هو عالما بنفسه كما اشترط ذلك في الحواس فانها لا تدرك انفسها مع  
كونها حاضرة عندها غير غائبة عنها سألناه اى عدم اشتراط التغير  
لكن لا نم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول والا لزم من العلم  
بالشيء العلم بجميع لوازمه القريبة 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 قطعا لكن ما ذكرتم  
يدل على انه عالم بذات العلة التي هي ذاته الحاضرة عنده ولا يدل على  
ثبوت العلوم الأخر فلم قلتم ان ذلك كله حاصل له حتى يتم مطلوبكم  
تنبيه<sup>٥</sup> مسلكا المتكلمين يفيدان العلم بالجزئيات كما يفيدان العلم  
بالكليات وذلك لان الجزئيات كالكليات صادرة عنه على صفة الاتقان  
ومقدورة له فيكون عالما بهما معا واما مسلكا الحكماء فلا يوجبان  
الا علما كليا لان ما علم بماهيته المجردة كما استفيد من الاول أو علم  
بعلته كما استفيد من الثاني يُعلم علما كليا فان المعلوم ماهية كذا اما  
وحدها كما في المسلك الاول او مع كونها معللة بكذا كما في المسلك  
الثاني والماهية كلية وكونها معللة بكذا كلى ايضا وتقييد الكلى بالكلى  
مرات كثيرة لا يفيد الجزئية فضلا 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 بالجزيئات من حيث هي جزئية لاستلزامه التغيير في صفاته الحقيقية فاعترض عليهم بعض المحققين وقال انهم مع ادعائهم الذكاء قد تناقض كلامهم وهنا فان للجزيئات معلولة له كالكليات فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه بها ايضا لكنهم التجاؤا في دفعه الى تخصيص القاعدة العقلية بسبب مانع هو التغيير كما هو دأب ارباب العلوم الظنية فانهم يخصصون قواعدهم بموانع تمنع اضدادها وذلك مما لا يستقيم في العلوم اليقينية والبحث الثاني ان علمه تع يعم المفهومات كلها الممكنة والواجبة والمتنعة فهو اعم من القدرة لانها تختص بالممكنات دون الواجبات والمتنعات 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 مح ان لا تغاير هناك والى الجواب 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 متماثلين 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 جازي لتركيب في انفسنا بوجه

من الوجوه اى سواء كان تركيبها خارجيا او ذهنيا وكلامنا في الواحد  
الحقيقى 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 يتأجه 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 جزئية فيكون  
العالم غير المعلوم لان الجزء غير الكل فلا يعلم نفسه والمفروض خلافه فان  
قلت من اين يثبت التغير الاعتبارى المصالح للنسبة قلت من حيث  
ان ذات الشئ باعمار صلاحيتها للمعلومية فى الجملة مغايرة لها باعتبار  
صلاحيتها للعالمية فى الجملة وهذا الفدر من التغير يكفيها ، التناية من  
تلك الفرق من قال من قدماء الفلاسفة انه لا يعلم شيئا اصلا والا علم  
نفسه ان يعلم على تقدير كونه عالما بشئ ، انه يعلمه وذلك يتضمن علمه  
بنفسه وقد بينا امتناعه فى مذهب الفرقة الاولى لا يقال لا تم 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 فى الاجتهاد وذلك سفسطه ظاهرة واذا لزم  
الامكان يثبت المدعى لان امكان المح مح 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 مر بطلان ما ذكره من اثبات

انه لا يعلم نفسه ، الثالثة من الفرق المخالفة من قال انه تع لا يعلم غيره مع كونه عالما بذاته وذلك لان العلم بالشيء غير العلم بغيره اى بغير ذلك الشيء من الاشياء الأخر والآ فمن علم شيئا علم جميع الاشياء لان العلم به ح عين العلم بها وهو بظ واذا كان العلم بشيء مغايرا للعلم بشيء اخر فيكون له تع بحسب كل معلوم علم على حدة فيكون في ذاته كثرة متحققة غير متناهية هي العلوم بالمعلومات التى لا تتناهى وذلك مع بالتطبيق والحجواب 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 امور اعتبارية لا موجودة ، الرابعة من تلك الفرق من قال انه تع لا يعقل غير المتناهى اذ 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 متناه هف والحجواب من وجهين الاول انه معقول من حيث انه غير متناه 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 متناه والنزاع انما وقع فيه لانه الموصوف باللاتناهى لا فى ذلك المفهوم العارض لانه موصوف بالوحدة ولما اتتجه ان يقال المراد ان مجموع ما صدق عليه معقول باعتبار عارضه لا ان عارضه معقول فى نفسه اشار الى دفعه فقال وبالجملة فالنزاع فى غير المتناهى تفصيلا لا اجمالا وما ذكرتم علم اجمالى لا منازعة فيه لاحد كيف ولا بد منه فى 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 لزوم من هذا الجواب كون غير المتناهي معلوما له تعد تفصيلا لا اجمالا على عكس الجواب الاول اعرض عنه ايضا فقال والحق ان نقول لا ثم ان المعقول المتميز يجب ان يكون له حدّ ونهاية بمتاز به عن غيره وانما يكون كذلك ان لو كان تعقله بتميزة وانفصاله عن غيره بالحدّ والنهاية وانه مم لان وجوه التمييز لا تنحصر في الحدّ ، الخامسة منها من قال وهم جمهور الفلاسفة لا يعلم الجزئيات المتغيرة والا فاذا علم مثلا ان زيدا في الدار الآن ثم خرج زيد عنها فاما ان ينزل ذلك العلم ويعلم 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 النغير 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 تغيير 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 برمان اصلا فلا يكون ثمة حال  
وماض ومستقبل فان هذه صفات عارضة للزمان بالقياس الى ما يختص بجزء  
منه ان الحال معناه زمان حكمى هذا والماضى زمان هو قبل زمان  
حكمى هذا والمستقبل زمان هو بعد زمان حكمى 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 سبحانه 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 الجزئية يتغير بل بعلمها علما متعالبا 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  
فالموجودات 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  
الثلاثة ان لا تحق لها بالنسبة اليه ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا  
لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات قال بعض الفضلاء وهذا معنى قولهم انه  
دعلم للثبات على وجه كلى لا ما توقعه بعضهم من ان علمه محيط

بطلبها للجزئيات واحكامها دون خصوصياتها وما يتعلق بها من الاحوال  
 كيف وما ذهبوا اليه من ان العلم بالعلمه يوجب العلم بالمعلول ينافي ما  
 توهموه كما سبقت اليه الاشارة وقد انكر ابو الحسن البصري ذلك  
 الذي 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 يستدعي  
اختلاف العلم بهما الثاني 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 الثاني 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 لم 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 الرازي  
في الاربعين لان محصله هو ان العلم بانه سيدخل البلد غدا ليس  
مشروطا بالعلم به مجيء الغد والعلم بانه دخل في مثالنا هذا مشروط  
به فيكون راجعا الى الوجه الثاني 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 في اوانه  
وغير المعلوم اى ما ليس معلوما في زمان غير المعلوم اى مغاير لما هو  
معلوم في ذلك الزمان واذا تغاير المعلومان تغاير العلمان وعلى هذا فقد  
رجع الثالث الى الاول والصواب كما هو في الاربعين انه يمكن العلم بانه عالم  
بانه سيقع مع الجهل بانه عالم بانه وقع وبالعكس وغير المعلوم غير المعلوم

فثبت ح تغاير العلمين ابتداء ويشهد لما قلناه قوله وقد يعبر عن هذا الثالث بأن قبل الوقوع اعتقاد انه سيفع علم واعتقاد انه واقع جهل وبعد الوقوع بالعكس فتغايرا لتنافي وصفيهما اعنى العلمية والجهلية كتنافي وصفى المعلوماتية والمجهولية المعتبرين في الوجه الثالث وقد عدّه الامام الرازي وجها برأسه ثم ان ابا الحسين بعد ابطاله جواب مشايخ المعتزلة التزم وقوع التغيير في علم البارى تع بالمتغيرات وزعم ان ذاته تع يقتضى كونه عالما بالمعلومات بشرط وقوعها فيحدث العلم بها عند وجودها وينزل عند زوالها ويحصل علم اخر وردّ عليه بانه يلزم منه ان لا يكون البارى تع في الازل عالما باحوال وجودات الحوادث وهو تجهيل له تع عنه ، السادسة من الفرقى المخالفين من قال لا يعلم الاجمع بمعنى سلب الكل اى رفع الايجاب الكلى لا بمعنى السلب الكلى كما زعمته الفرقة الثانية ان لو علم كل شىء فاذا علم شىئا علم ايضا علمه به لان هذا العلم شىء من الاشياء ومفهوم من المفهومات وكذا علم علمه بعلمه لانه شىء اخر ويلزم التسلسل في العلوم والاجواب انه تسلسل في الاضافات لا في امور موجودة لان العلم من قبيل الاضافة والتعلق عندنا وانه اى تسلسل الاضافات غير ممتنع كما مرّ غير مرة بل نقول كيف يلزم التسلسل في 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 انفكاك العلم بهما كالعلم بالشىء والعلم بالعلم به وكالعلم بالتضاد والاختلاف فقد يتعلق بهما علم واحد كما سلف في مباحث العلم من الموقف الثالث تنبيه العلم صفة زائدة على ذاته تع قائمة به لما مرّ من بيان زيادة الصفات على الاجمال وانكسره 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 اجمالا او تفصيلا فيلزم ح نماثلهما لان كل علمين

تعلقا بمعلوم واحد من جهة واحدة فهما متماثلان ويلزم أما قدمهما  
معاً أو حدودهما معاً لان المتماثلات يجب اشتراكها في اللوامة فان قيل  
في جوابهم هذا لازم عليكم في العالمية فاذا تعلق باليتة تع بشيء وتعلق  
به عالميتنا من وجه واحد لزم تماثلهما واشتراكهما في القدم أو الحدوث  
فما هو جوابكم في العالمية فهو جوابنا في العلم قلنا لهم ان يقولوا في دفع  
هذا النقص عالميته تع 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  
المتصادات 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 تُوقَف كما في سائر الاشياء التي  
لا سبيل لنا الى معرفتها سلمنا التماثل لكن لا يجب الاشتراك في القدم  
والحدوث لان المتماثلات قد تختلف فيهما كما في الوجود فان وجوده  
تع قديم ووجود الممكنات حادث مع تماثلهما وسره ان المتماثلين لا بد  
ان يتميزا بشيء فربما كان ذلك الشيء مبداء لحكم مختص الثاني  
من الوجوه انه تع 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 هي اضافية  
فيجوز لاتناهيها وأما 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 الذي يخالفه بالاعتبار  
دون الذات الرابع لو كان تع ذا علم لكان فوقه عليم واللازم بط انعاما  
بيان الملازمة قوله تع وفوق كل ذي علم عليم والجواب المعارضة بقوله  
وما تكمل من انثى 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 التخصصيص فيجب تخصصيصه 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 إلا شريطة لا يُعبأ بهم كما عرفت وكل عالم قادر فهو حي بالضرورة لكن اختلفوا في معنى حيوته لأنها في حقنا أما اعتدال المزاج النوعي كما يشعر به كلام الخليل حيث قال المراد من الحيوة أن كان اعتدال المزاج أو قوة الحس والحركة فهو معقول وأن كان أمرا ثالثا فلا بد من تصويره وإقامة الدليل عليه وأما قوة تتبع ذلك الاعتدال سواء كانت نفس قوة الحس والحركة أو مغايرة لها على ما اختاره ابن سينا كما مر ولا تتصور الحيوة بشيء من هذه المعاني في حقه تع فقالوا إنما هي كونه بصح أن يعلم ويصدر وهو مذهب الحكماء وأبي الحسين البصري من المعتزلة وقال الجمهور من اصحابنا ومن المعتزلة أنها صفة توجب صحة العلم والقدرة أن لو لا اختصاصه بصفة توجب صحة العلم الكامل والقدرة الشاملة لكان اختصاصه بصحة العلم والقدرة الكاملتين المذكورتين ترجيحاً بلا مرجح وأجابوا عنه بأنه منقوض باختصاصه بتلك الصفة الموجبة للصحة فإنه لو كان بصفة أخرى لزم التسلسل في الصفات الوجودية هف فلا بد من الانتهاء إلى ما لا يكون اختصاصه به بصفة أخرى فيكون ترجيحاً بلا مرجح ولما كان استدلالهم هذا مبنياً على تماثل الذات أشار إلى بطلانه بقوله والحق أن ذاته تع مخالفة بالحقيقة لسائر الذات فقد يقتضى هو لذاته اختصاص بامر فلا يلزم ترجيح من غير مرجح ومن المعلوم أن ليس جعل ذلك الامر الذي يفتضيه ذاته لذاته علة صحة العلم أولى من جعلها أي جعل ذلك الامر أنه نظراً إلى

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 اولا ثم تقررها 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 منيع لفيضان الخير في الكل من غير انبعاث  
 قصد وطلب من الاول للحق وقال ابو الحسنين وجماعة من رؤساء المعتزلة  
 كالنظام والملاحظ والعلف والى انفسهم ايلخى 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 الحسين النجاشي انه اي 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 مغايرة للعلم والقدرة توجب تلك الصفة لتخصيص احد  
 المفدورين بالوقوع واحتجوا عليه اي على ثبوت تلك الصفة بان الضدين  
 نسبتها 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 ما يخص يقتضيه والا لزم ترجيح 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 تبعا له والا لزم الدور فاذن هو اى المخصص امر ثالث  
 يكون مغابرا للحبوة والسمع والبصر والكلام ايضا ان لا يصلح شىء منها  
 للتخصيص قطعا وهو المط فان قيل الارادة من حيث هى ارادة نسبتها  
 الى الصدين والى الاوقات سواء ان كما يجوز تعلقها بهذا الصد يجوز  
 تعلقها بالصد الآخر وكما يجوز ارادة وقوع واحد منهما فى وقت يجوز  
 ارادة وقوعه فى وقت اخر فيعود الكلام فيها فيقال لا بد للتخصيص من  
 مخصص مغابر للعلم والقدرة والارادة فيثبت صفة رابعة ويلزم التسلسل  
 فلنا لا نم ذلك اى تساوى نسبة الارادة الى الصدين والاقوات حتى يلزم  
 التسلسل بل هى 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 فلنا اى لانا نقول وقد مر مثله وجوب الشىء بالاختيار  
 لا ينافى الاختيار بل يحققه لانه فرعه وههنا بحث وهو ان ارادة احد  
 الصدين ان كانت مغابرة لارادة الآخر وكانت كل واحدة منهما لذاتها  
 متعلقة باحدهما على التعيين اناجه ان يقال اذا لزم احدى الارادتين  
 ذات المرید لم يمكن له الارادة المتعلقة بالجانب الآخر بدلا عن الارادة  
 الاولى فلا قدرة بمعنى صحة الفعل والترک وانما لم يلزم جاز تجدد الارادة  
 وحدوثها وان لم تكن مغابرة لها بل تتعلق ارادة واحدة تارة بهذا وتارة  
 بذاك فاذا كان تعلقها باحدهما لذاتها لم يتصور تعلقها بالآخر ويلزم  
 الايجاب وما ذكره من ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه انما  
 يصح فى القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل كما سبق



تصويره فتذكر وربما قال الحكماء لا نم ان كل علم فهو تابع للوقوع وانما ذلك في العلم الانفعالي التابع لوجود المعلوم واما العلم الفعلي الذي كلامنا فيه فانه متبوع وسبب لوقوع المعلوم فيصالح ان يكون مخصصا كما اخترناه في الباري سبحانه والاصحاب في جواب الحكماء يدعون الضرورة في استواء نسبة العلم والقدرة الى الطرفين فلا يكون شيء منهما مخصصا وان كان العلم فعليا اليبحث الثاني ارادته تع قديمة ان لو كانت حادثة فلا شك انها مستندة الى المختار الذي هو ذاته تع لاحتاجت الى ارادة اخرى مستندة الى ارادة ثالثة وهكذا ولنزوم التنس في الارادات الموجودة وقالت المعتزلة اي للجيبائين 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 نقل من المصنف ان قيام الصفة بذاتها يستلزم ان لا تكون صفة وهو ضروري البطلان فكانهم ارادوا بالارادات المعدّات المكتنفة بالممكن الذي يحدث في 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 بعد 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 الحوادث 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 الحوادث بذاته تع التجاوا الى انها قائمة بذاتها وقالت الكرامية انها حادثة قائمة بذاته تع ويعرف بطلانها بما ذكرنا من لزوم التنس في الارادات على ان قيام الصفة بذاتها غير معقول وقيام الحوادث بذاته تع قد مر 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 الناجار كما مر من كونه غير مغلوب ولا  
مكره 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 الجبائية 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  
لخامس خاصة انه لا يقوم للماد 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 ، المعصد 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 بصفتها 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 بالحياة  
 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 ضدان 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 الخلل لا يخ من الشيء وضده وهو دعوى بلا دليل  
 عليها وقد تقدم ضعفه بان الهواء خال عن الالوان والطعوم المتضادة  
 كلها المقدمة الرابعة انه منزّه عن النقايس كلها والعمدة في اثباته  
 الإجماع على ان ساحة عزته مبرأة عن شوايب النقص وح فليقول عليه  
 اى على الاجماع في هذه المسئلة ابتداء ان قد اطبقوا على انه تع سميع  
 بصير واذا اکتفوا بالاجماع يكفون مؤنة سائر المقدمات كيف وحجبة  
 الاجماع الدال على الشيء ان اثبتناها بالظواهر من الآيات والاحاديث  
 التي تدل على حجبة الاجماع فالظواهر الدالة على السمع والبصر اقوى  
 منها اى من الظواهر الدالة على حجبة الاجماع ان يتنازع على هذه  
 اعتراضات كثيرة يحتاج 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 حجبة الاجماع بالعلم  
 الضروري من الدين فذلك العلم الضروري ثابت في المسئلة التي نحن  
 فيها سواء بسواء فلا حاجة بنا في اثبات السمع والبصر الى التمسك  
 بالاجماع ثم التمسك في حجبيته بالعلم الضروري فانه تطويل بلا طائل

بل نقول ابتداءً هو ما علم من الدين بالضرورة كما ذكرناه تنبيهاً قد تقدم في مباحث العلم أن طائفة بزعمون أن الإدراك اعنى السمع والبصر وسائر اخواتهما نفس العلم بمتعلقه الذى هو المدرك وقد ابطالناه باننا اذا علمنا شيئاً علماً تاماً جلياً ثم ابصرناه فاننا نجد بالبداية بين الحالتين فرقا ونعلم بالضرورة أن الحالة الثانية تشتمل على امر زايد مع حصول العلم فيهما فذلك الزايد هو الابصار واللمس في هذا الابطال مناقشته قد مرت هناك فهؤلاء زعموا ان السمع والبصر نفس العلم بالمسموع والمبصر عند حدوثهما فيكونان حادثين وراجعين الى العلم لا صفتين زائدتين عليه وفي الحصل اتفق المسلمون على انه تع سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة والكعبى وابو الحسين البصرى ذلك عبارة عن علمه تع بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم وقال نافذه اراد فلاسفة الاسلام فان وصفه تع بالسمع والبصر مستفاد من النقل وانما لم يوصف بالذوق والشم واللمس لعدم ورود النقل بها واذا نظر في ذلك من حيث العقل لم يوجد له وجه سوى ما ذكره هؤلاء فان اثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها مما لا يمكن بالعقل والأوتى ان يقال لما ورد النقل بهما آتماً بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما احتج على نفيهما عنه تع بوجهين الاول انهما تأثر الحاسة عن المسموع والمبصر او مشروطان به كسائر الاحساسات وانه اى التأثر المذكور مح في حقه تع والحجواب منع ذلك ان المعلوم انهما لا يحصلان لنا الا مع التأثر ولا يلزم من حصولهما مقارنا للتأثر فينا كونهما نفس ذلك التأثر او مشروطين به وان سلمنا انه كذلك في الشاهد فلم قلتم انه في الغائب كذلك فان صفاته تع مخالفة بالحقيقة لصفاننا فجاز ان لا يكون سمعه وبصره نفس التأثر ولا مشروطا به الثانى اثبات السمع والبصر

في الازل ولا مسموع ولا ميمصر فيه خروج<sup>٥</sup> عن العقول والجواب ان انتفاء  
 التعلق في الازل لا يستلزم انتفاء الصفة فيه كما في سمعنا وبعصرنا فان  
 خلوهما عن الادراك بالفعل في وقت لا يوجب انتفاءهما أصلاً 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  
 صادقاً 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 شيئاً 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 الحناابلة كلامه تع حرف  
 وصوت يقومان بذاته وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلاً  
 الجلد والغلاف قديمان فضلاً عن المصحف فهؤلاء صححوا القياس الاول  
 ومنعوا كبرى القياس الثانى وهذا بط بالضرورة فان حصول كل حرف من

الحروف التي فرّكب منها كلامه على زعمهم مشروط بانقضاء الآخر منها  
 فيكون له أي للحرف المشروط أول فلا يكون قديما وكذا يكون للحرف  
 الآخر انقضاء فلا يكون هو أيضا قديما بل حادثا فكذا المجموع المركب  
 منها أي من الحروف التي لها أول زمان وجود أو آخره أو اجتماعها معا فيها  
 فيكون حادثا لا قديما والكرامية وافقوا للحنابلة في أن كلامه حروف  
 واصوات وسلّموا أنها حادثّة لكنهم زعموا أنها قائمة بذاته تع لتجويزهم  
 قيام الحوادث به فقد قالوا بصحة القياس الثاني وقد حوا في كبرى القياس  
 الأول وقالت المعتزلة كلامه تع اصوات وحروف كما ذهب اليه الفرقتان  
 المذكورتان لكنها ليست قائمة بذاته تع بل يخلقها الله في غيره كاللوح  
 المحفوظ أو جبرائيل أو النبي عليه السلام وهو حادث كما ذهب اليه  
 الكرامية خلافا للحنابلة فهم أيضا صحّحوا القياس الثاني لكنهم قد حوا  
 في صغرى القياس الأول وهي أن كلامه تع صفة له وهذا الذي قالته  
 المعتزلة لا ننكره نحن بل نقول به ونسميّه كلاما لفظيا ونعترف بحدوثه  
 وعدم قيامه بذاته تع لكننا نثبت أمرا وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس  
 الذي يعبر عنه بالفاظ ونقول هو الكلام حقيقة وهو قديم قائم بذاته تع  
 فمنع صغرى القياس الثاني ونزعم أنه 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 الذي هو معنى فايم بالنفس  
 واحد لا يتغير مع تغير العبارات ولا يختلف باختلاف الدلالات وغير  
 المتغير غير المتغير أي ما ليس متغيرا وهو المعنى النفسى مغاير للمتغير  
 الذي هو العبارات ونزعم أنه أي المعنى النفسى الذي هو الخبر غير العلم  
 ان قد يُخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه أو يشك فيه وأن المعنى  
 النفسى الذي هو الامر غير الارادة لانه قد يامر الرجل بما لا يريد  
 كالمختبر لعبده هل يطبعه أم لا فان مقصوده مجرّد الاختبار دون الانبيان

بالمأمور به والمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فإنه فد يأمره وهو يريد  
أن لا يفعل المأمور به ليظهر عذره عند من يلومه واعتراض عليه بأن  
الموجود في هاتين الصورتين صيغة الأمر لا حقيقته أن لا طلب فيهما أصلا  
كما لا إرادة قطعا فأن هو أي المعنى النفسى الذى يعبر عنه بصيغة  
الخبر والأمر صفة ثالثة مغايرة للعلم والإرادة قائمة بالنفس ثم نزع أنه  
قديم لامتناع قيام الحوادث بذاته تع قال المص ولو قالت المعتزلة أنه  
أي المعنى النفسى الذى يغاير العبارات فى الخبر والأمر هو إرادة فعل  
يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما أخبر به أو يصير  
سببا لاعتقاده إرادته أي إرادة المتكلم لما أمر به لم يكن بعيدا لأن إرادة  
فعل كذلك موجودة فى الخبر والأمر ومغايرة لما يدل عليها من الأمور  
المتغيرة والمختلفة وليس يتأخر عليه أن الرجل قد يخبر بما لا يعلم  
أو يأمر بما لا يريد وح لا يثبت معنى نفسى يدل عليه بالعبارات مغاير  
للإرادة كما يدعيه الأشاعرة لكنى لم أجده فى كلامهم بل الموجود فيه أن  
مدلول العبارات فى الخبر راجع إلى العلم القائم بالمتكلم وفى الأمر راجع إلى  
إرادة المأمور به وفى النهى إلى كراهة المنهى عنه فلا يثبت كلام نفسى  
مغاير لباقى الصفات وقد مر ما فيه إذا عرفت هذا الذى قررناه لك  
فاعلم أن ما يقوله المعتزلة فى كلام الله تع وهو خلق الأصوات والحروف  
الدالة على المعانى المقصودة وكونها حادثه قائمة بغير ذاته تع فنحن  
نقول به ولا نزاع بيننا وبينهم فى ذلك كما مر آنفا وما نقوله فحسن ونثبتته  
من الكلام النفسى المغاير لساير الصفات فهم ينكرون ثبوته ولو سلموه لم  
ينفوا قدمه الذى ندعيه فى كلامه تع فصار محل النزاع بيننا وبينهم  
فى المعنى النفسى وأثباته فأن الأدلة الدالة على حدوث اللفاظ إنما  
تفيدهم بالنسبة إلى الكنايلة القائلين بقدم اللفاظ وأما بالنسبة اليينا  
فيكون نصبا للدليل فى غير محل النزاع وأما ما دل على حدوث القرآن  
مطلقا بلا تقييد بالنفسى أو اللفظى فحيث يمكن حمله على حدوث

اللفاظ لا يكون لهم حاجة علينا ولا يجدي عليهم اي لا يعطى عليهم  
 فائدة وجدوى بالقياس اليها الا ان يبرهنوا على عدم المعنى الزايد على  
 العلم والارادة وح ينفعهم ان على هذا التقدير ينحصر القران في هذه  
 اللفاظ والعبارات ولا سبيل لهم الى هذا البرهان فلا حاجة لهم ايضا في  
 تلك الادلة المطلقة لكننا نذكر بعض ادلتهم التي من هذا القبيل ونجيب  
 عنها تدميلا للسماعة الكلامية وتشبيها لطلاب الحنف 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 نعت قديما لاستوى نسبتته الى جميع المتعلقات لانه ح يكون كالعلم  
 في ان تعلقه بمتعلقاته يكون لذاته فكما ان علمه يتعلق بجميع ما  
 يصح تعلقه به كذلك كلامه يتعلق بكل ما يصح تعلقه به ولما كان  
 الحسن والقبح بالشرع صح في كل فعل ان يומר 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 يصح ان  
 يتعلق به بخلاف العلم والجواب عن الاول ان ذلك السفة الذي  
 ادعيتموه انما هو في اللفظ واما الكلام النفسى فلا سفة فيه كطلب التعلم  
 من ابن سيولد ويورد عليه ان ما يجده احدنا في باطنه هو العزم على  
 الطلب وماخيله وهو ممكن وليس بسفة واما نفس الطلب فلا شك في ثونه  
 سفا بل قيل هو غير ممكن لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء  
 محال والجواب عن الثاني ان الشيء القديم الصالح للامور المتعددة قد  
 يتعلق ببعض من تلك الامور دون بعض كالقدرة القديمة فانها تتعلق  
 ببعض المقدورات وهو ما تعلقت الارادة به منها دون بعض فان قيل  
 محصص القدرة هو الارادة فلا بد في الكلام ابصا من محصص 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 يأتيهم من ذكر من ربهم محدث وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث فانهما يدلان على أن الذكر محدث فيكون القرآن محدثا الثاني قوله تع إنما أمرنا إذا أردنا شيئا أن نقول له كن فيكون أن معناه إذا أردنا شيئا قلنا له كن فيكون قوله كن وهو قسم من كلامه متاخرا عن الإرادة الواقعة في الاستقبال لكونه جزءا له ويكون حاصله قبيل كون الشيء أي وجوده بقريظة الغاء الدالة على الترتيب بلا مهلة وكلاهما بوجب الحدوث أما التأخر عن الإرادة الحادثة في المستقبل فلأن التأخر عن الشيء بوجب الحدوث خصوصا إذا كان ذلك الشيء حادثا واقعا في الاستقبال وأما التقدم على الكائين للحادث بمدته يسيرة فظاهر أيضا دلالة على الحدوث انشئت قوله تع وإن قال ربك للملائكة وإن 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 أن القرآن مركب من الآيات التي هي اجراء متعاقبة فيكون حادثا وكذا قوله أنا أنزلناه قرآنا عربيا يدل على أن كلام الله تع قد يكون عربيا تارة وعبريا أخرى فيكون متغيرا وذلك دليل حدوثه الخامس حتى يسمع كلام الله فانه يدل على أن كلامه مسموع فيكون حادثا لأن المسموع لا يكون إلا حرفا وصوتا السادس أنه أي القرآن معجز اجماعا ويجب مقارنته للدعوى حتى يكون تصديقا للمدعى في دعواه فيكون حادثا مع حدوثها وآلا أي وإن لم يكن مقارنا لها حادثا معها بل يكون قديما سابقا عليها فلا اختصاص له به أي بذلك المدعى وتصديقه السابع أنه أي القرآن موصوف بأنه 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 ويس فالقران مرّوب كلاً وبعضاً والمرّوب  
محدث اتفاقاً التاسع أنه تع أخبر بلفظ الماضي نحو أنا أنزلناه أنا أرسلناه  
ولا شك أن لا انزال ولا ارسال في الازل فلو كان كلامه قديماً لكان كذباً لأنه  
أخبر بالوقوع في الماضي ولا يتصور ما هو ماض بالقياس الى الازل العاشر  
النسخ حذف باجماع الأمة وواقع في القرآن وهو رفع أو انتهاء ولا نبيء منهما  
يتصور في القديم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه والامام الرازي جعل  
هذين الوجهين في الأربعين من الأدلة المعقولة ولحق ما اختاره المص  
والجواب عن الوجوه العشرة أنها تدل على حدوث اللفظ كما لا يخفى  
على المتأمل وهو غير المتنازع فيه كما مرّ تحقيقه 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 فيلزم 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  
أمراً وكذا الحال في البواقي وقيل كلامه خمسة هي الاقسام المذكورة  
وقال ابن سعيّد 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 سعيّد ببعيد جداً كما توهموه تفريع 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 مقيسة الى الله تع وستعرف بطلانه 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 فوات مصالح لا تخصى والاصلاح واجب عليه تع عندهم فلا يجوز  
 اخلاله به والاجواب منع وجوب الاصلاح ان لا يجب عليه شىء اصلا بل  
 هو متعال عن ذلك قطعا واما امتناع الكذب عليه عندنا فلثلاثة 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 والا 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 يقول خلق الكاذب  
 ايضا نقص فى فعله فيعود المحذور بعينه اشارة الى دفعه بقوله واعلم انه لم  
 يظهر لى فرق بين النقص فى الفعل وبين القبح العقلي فيه فان النقص فى  
 الافعال هو القبح العقلي بعينه فيها وانما تختلف العبارة دون المعنى  
 فاصحابنا المنكرون للقبح العقلي كيف يتمسكون فى دفع الكذب عن  
 الكلام اللفظى بلزوم النقص فى افعاله تع الثانى انه لو اتصف بالكذب  
 لكان كذبه قديما اذ لا يقوم الحوادث بذاته تع فيلزم ان يمتنع عليه  
 الصدق المقابل لذلك الكذب والا 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

حادثه فيجوز زوالها بحدوث الصدق الذي يقابلها مع ان الهم عندنا هو بيان صدقها الثالث وعليه الاعتماد لصحته ودلالته على الصدق في الكلام النفسي واللفظي معا خبر النبي عليه السلام بكونه صادقا في كلامه كله وذلك اي خبره عليه السلام بصدقه مما يعلم بالضرورة من الدبين 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 النبي انما يعلم بتصديقه تع له وانما يدل تصديقه اياه عم على الصدق اي صدق النبي ان امتنع عليه تع الكذب ووجب ان يكون كلامه صادقا فصدق النبي انما يعرف بصدق الله فيلزم الدور اذا ثبت صدقه تع بصدق النبي كما فعلتم قلنا التصديق بالمعجزة كما مر فهو تصديق فعلي لا قولي ودلالته على الصدق دلالة عادية لا يتطرق اليها شبهة كما ستقف عليه ، واعلم ان لامص 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 الثاقب بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالته على ما هو كلام حقيقي حتى صرحوا بان الالفاظ حادثا على مذهبه ايضا لكنها ليست كلامه تع حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم انكار كلامية ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدبين ضرورة كونه كلام الله تع حفيضة وكعدم المعارضة والتحدثي بكلام الله الخفي وكعدم كون المعروض والحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا وايما بذات الله تع وهو مكتوب في المصاحف مفروء بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والعراة والحفظ للخدمة

وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه 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 متأخرو اصحابنا  
الا انه بعد التأمل يعرف حقيته تم كلامه وهذا المحجّل لكلام الشبخ  
عما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة  
في انه اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة المقصد الثامن  
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 الحيوة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام فمنعه بعض  
اصحابنا مقنصرا في نفيها على انه لا دليل عليه اى على ثبوت صفة اخرى  
فيجب نفيه ولا يخفى ضعفه لما مر من ان عدم الدليل عمدك لا يفيد  
وعدمه في نفس الامر ممنوع وان سلم لم يفد ايضا لان انتفاء الملزوم 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 والتدريب عن النقابص ولا يدل نفي  
منهما على صفة زائدة على ما ذكر والجواب 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 نقول  
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 واثبت  
بعض من المتكلمين صفات آخر ديانها تلك المسائل الاحدى عشرة

الأولى البقاء أتفقوا على أنه تع باي لكن اختلفوا في كونه صفة ثبوتية  
 زائدة كما أشار إليه بقوله أثبتته الشيخ أبو الحسن الأشعري وأتباعه  
 وجههور معتزلة بغداد صفة وجودية زائدة على الوجود أن الوجود  
 منصف دونه أي دون البقاء كما في أول الحدوث بل يتجدد بعده صفة  
 هي البقاء واجيب عنه بأنه منقوص بالحدوث فإنه غير الوجود لتحقق  
 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 أعني الوجود ولزم التسلسل في الحدوثات  
 الوجودية ضرورة أن الحدوث لا يد أن يكون حادنا مع أن الشيخ معترف  
 بأن الحدوث ليس أمرا رأيدا وحله بعد نعضه أن تتجدد الاتصاف بصفة  
 لا يقنضي كونها وجودية كتجدد معية الباري تع مع الحادث وكذا زواله  
 أيضا لا يفتنضيه وذلك كله لجواز الاتصاف بالعدميات وزوال ذلك الاتصاف  
 ونعاه أي نفي كون البقاء صفة وجودية زائدة الفاضل أبو بكر والامامان  
 امام الحرمين والامام الراري وجههور معتزلة البصرة وقالوا البقاء هو نفس  
 الوجود في الرمان الثاني لا امر زايد عليه لوجهين الأول لو كان البقاء رأيدا  
 لكان له بقاء إذ لو لم يكن البقاء باقيا لم يكن الوجود باقيا لأن كونه  
 باقيا إنما هو بواسطة البقاء والمفروض زواله وح تسلسل البقاءات المترتبة  
 الموجودة معا والحجواب أن بقاء البقاء نفس البقاء كما قيل في وجود  
 الوجود ووجوب الوجوب وامكان الامكان فلا تسلسل أصلا وبرد 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  
 أبصا فان وجوده في الرمان الثاني معتل به والآي وان لم يحتج البقاء

الى الذات لكان الذات محتاجا اليه وكان هو مستغنيا عن الذات مع استغنائه 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 واثبته 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 بماجرّد مدّة متطاولة بابطائه اي ما مر مع ابطاله فلا حاجة الى اعاده 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 فسلب فلا يتصور كونه

وجودها أو أنه صفة لاجلها لا يختص الباري سبحانه بحيز كما فسره أي  
 كما فسّر كلام ابن سعيد بذلك الشيخ أبو إسحق الإسفرائيني فإنه قال  
 معنى كلامه أنه تع مختص بمعنى لاجله ثبت وجوده لا في حيز كما أن  
 المتحيز يختص بمعنى لاجله كان متحيزاً ولا يخفى عليك أن هذا  
 التفسير بعيد جداً عن دلالة زيادة القدم عليه فكذلك يكون القدم  
 أمراً سلبياً إذ مرجعه ح إلى وجوده لا في حيز فإن قلت هذا السلبى مغلل  
 بالقدم لا نفسه قلت أن الصفات السلبية لا تغلل بخلاف الثبوتية أو  
 غيرهما من المعاني فالتصوير أي فعلية تصوير ذلك المعنى المراد أولاً ثم  
 التقرير والتحقيق باقامة الدليل عليه ثانياً هذا الذي أوردناه ههنا في  
 إبطاله منضم إلى ما سبق في مباحث الأمور العامة من أنه أي القدم  
 أمر اعتباري لا وجود له في الخارج فإنه يدل على بطلان مذهبه ودليله أيضاً  
 الصفة الثالثة الاستواء لما وصف تع بالاستواء في قوله الرحمن على العرش  
 استوى اختلف الأصحاب فيه فقال الأكثرون هو الاستيلاء وبعود الاستواء  
 ح إلى صفة القدرة وقال الشاعر

قد استوى عمرو على العراق

من غير سيف ودم مهراق

أي استولى وقال الآخر

فلما علونا واستوينا عليهم

تركنا صرعى لنسر وطار

أي استولينا لا يقال الاستواء بمعنى الاستيلاء يشعر بالاضطراب والمقاومة  
 والمغالبة أي يشعر بسبق هذه الأمور التي تستحيل في حقه تع وأيضاً لا  
 فائدة لتخصيص العرش لأن استيلاءه يعم الكل لانا نجيب عن الأول  
 بمنع الأشعار ألا يرى أن الغالب لا يشعر به كما في قوله والله غالب على  
 أمره نعم ربما يفهم سبق تلك الأمور من خصوصية من أسند إليه  
 الاستيلاء في أمر مخصوص وعن الثاني بان الفائدة هي الأشعار بالأعلى 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 كالاستيلاء  
 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 ووافقه القاضى انه الوجود وهو كما قبله اعنى الاستواء  
 في عدم القاطع وعدم جواز التعويل على الظواهر مع قيام الاحتمال تنبيه<sup>5</sup>  
 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 وينبئ 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

شائع وخلقته بيدي أي بقدرتي الكاملة ولم يرد بقدرتي وتخصيص خلق آدم بذلك مع أن الكل مخلوق بقدرته تع تشريف وتكريم له كما اضاف الكعبة الى نفسه في قوله أَنَّ صَهْرًا بَيْتِي لِلتَّشْرِيفِ مع انه مالك للمخلوقات

كلها وكما خصص المؤمنين بالعبودية لذلك في قوله ان عبادي ليس لك عليهم سلطان وقالت المعتزلة بل اليد مجاز عن القادرية بناء على اصلهم الذي هو نفي الصفات واثبات الاحوال وقال بعضهم مجاز عن النعمة وهو في غاية الضعف ان 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 اي لفظة بيدي زائدة كما في قوله

دَعَوْتُ لِمَا نَابَنِي مَسُورًا

فَلَبَّى فَلَئِي يَدَيَّ مَسُورٍ

وهو في غاية الركافة وتحقيقه كما في الاول اي كالتحقيق الذي ذكرناه في الوجه من انه موضوع للجراحة وقد تعدت فيجب الحمل على التجاوز عن معنى معقول هو القدرة الصفة السادسة العينان قال تع تجرى باعيننا ولتصنع على عيني وقال الشيخ تارة انه صفة زائدة على سائر الصفات وتارة انه البصر والكلام فيه ما مر آنفا فان اثبات الجراحة ممتنع والحمل على التجاوز عن صفة لا نعرفها نوجب الاجمال فوجب أن يجعل مجازا عن البصر او عن اللفظ والكلاءة 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 كَبِدٌ حَرَقَى وَعَيْنٌ تَرَفَرَفَى

اي تلمع وتتحرك ورفراف السراب ما تلاء منه اي جاء وذهب وكذلك الدمع اذا دار في الجملاني او اراد الجنب يقال لان جنبه اي بجنبه وحرمه

الصفة الثامنة القَدَمُ قال عليه السلام في اثناء حديث مطول فيصع للجبار  
 قدمه على النار فتقول قَطُّ قَطُّ أَي حَسْبِي حَسْبِي وَفِي رَوَايَةٍ أُخْرَى حَتَّى  
 يَضَعُ رَبُّ الْعِزَّةِ فِيهَا قَدَمَهُ فَيَنْزِوِي بِعِضِّهَا إِلَى بَعْضٍ وَتَقُولُ قَطُّ قَطُّ بِعِزَّتِكَ  
 وَكِرْمِكَ وَفِي أُخْرَى يُقَالُ لِحَبْنَمِ هَلْ أَمْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ حَتَّى يَضَعُ  
 الرَّبُّ قَدَمَهُ عَلَيْهَا فَتَقُولُ قَطُّ قَطُّ وَتَأْوِيلُ الْجَبَّارِ بِمَالِكِ خَازِنِ النَّارِ أَوْ بِمَنْ  
 يَرْفَعُ نَفْسَهُ عَنِ امْتِثَالِ التَّكَالِيفِ مَا لَا يَلْتَفِتُ إِلَيْهِ كَيْفَ وَقَدْ وَرَدَ فِي  
 رَوَايَةِ أَنَسٍ فِي أَثْنَاءِ حَدِيثٍ وَأَمَّا النَّارُ فَلَا تَمْتَلِي حَتَّى يَضَعُ اللَّهُ رِجْلَهُ فِيهَا

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

مطويات يمينه وتأويلها بالقدرة التامة ظاهر الصفة الحادية عشر التكوين  
 أثبتته الحنفية صفة زائدة على السبع المشهورة اخذًا 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 يعلى بالغير بل به اي بامكان  
الشيء في نفسه يعلى المقدورية فيقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك غير

مقدور لانه واجب او ممتنع فاذن اثر القدرة هو الكون اي كون المقدور  
ووجوده لا صحتته وامكانه فاستغنى عن اثبات صفة اخرى كذلك اي  
بكون اثرها الكون فان فيدل المراد بالصّحة التي جعلناها اثرا للقدرة  
هو صّحة الفعل بمعنى التاثر والايجاد عن الفاعل لا صّحة المفعول في  
نفسه وهذه الصّحة هي امكانه الذاتي الذي لا يمكن تعليله بغيره واما

الصحة الاولى فهي بالقياس الى الفاعل ومعللة بالقدرة فان القدرة هي  
الصفة التي باعتبارها يصحّ عن الفاعل طرفا الفعل والترك على سواء من  
الشيء المقدور له فلا يحصل بها منه احدهما 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 ورح لا حاجة الى مبداء للكون غير القدرة المؤثرة  
فيه بواسطة الارادة المتعلقة وقد ورد في حديث ليلة المعراج وضع كفه  
بين كتفي فوجدت بردها في كبدي ولا يجوز اثبات الجارحة كما ذهبت  
اليه المشبهة فويل هو موصوف بكف لا كالكفوف وقيل مؤل بالتدبير  
يقال 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 وطمانينة 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 والناجح منه وبدت النواجذ عبارة  
عن ظهور كنه ما كان متوقعا منه ومن كان له رسوخ قدم 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 يتعالف 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 الآمدي

اجتمعت الائمة من اصحابنا على ان روئته تقع في الدنيا والاخرة جازية  
 عقلا واختلفوا في جوازها سمعا في الدنيا فاثبتت بعضهم ونفاه اخرون وهل  
 يجوز ان يرى في المنام فقيلا لا وقبل نعم ولحق انه لا مانع من هذه  
 الروية وان لم تكن روية حقيقية ولا خلاف بيننا في انه تقع يرى ذاته  
 والمعتزلة حكموا بامتناع روئته عقلا لدى الخواس واختلفوا في روئته لذاته  
 ولا بد اولا من تاحرر محل النزاع فنقول اذا نظرنا الى الشمس قرابناها ثم

غمصنا العين فعند التغميص نعلم الشمس علما جليا 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 جليا ثم رايناه فاننا نعلم بالبيديهة تفرقة بين الحالتين  
 وان في الثانية زيادة ليست في الاولى قالت الفلاسفة هي اي 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 يتأق 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 الثاني 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 روئتهما الى

ضوء ضعيف او بياض ضعيف لم يرها فلولا تأثرها اى تأثر 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 بتاويل 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 بصوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرايط التي اعتبرها  
 الحكماء ثم علمت ان الله ليس جسما ولا في جهة ويستحيل عليه مقابلة  
 ومواجهة وتقليب حدقة نكوه ومع ذلك يصح ان ينكشف لعباده  
 انكشاف القمر ليلة البدر كما ورد في الاحاديث الصحيحة وان يحصل  
 لهوثة العبد بالنسبة اليه هذه الخالة المعبر عنها بالروية هذا ما تفرد به  
 اهل السنة وخالفهم في ذلك سائر الفرق فان الكرامية والمجسمة وان  
 جوزوا رويته تع لكن بناء على اعتقادهم كونه جسما وفي جهة واما الذي  
 لا مكان له ولا جهة فهو عندهم ما بمتنع وجوده فضلا عن رويته وسيرد  
 عليك زيادة تقرير مذهبهم وقد استدلل عليه اى على جواز رويته تع  
 بالنقل والعقل فلنجدله مسلكين المسلك الاول النقل وانما قدمه لانه  
 هو الاصل في هذا الباب والعمدة من المنقولات في ذلك قوله تع حكاية  
 عن موسى رب ارنى انظر اليك قال 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  
 يجهله 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 في كتابه بل ينبغي ان لا يصلح للنبوة ان المقصود من البعثة هو  
 الدعوة الى العقائد الحقة والاعمال الصالحة الثاني انه تع علق الروية على  
 استقرار الجبل واستقرار الجبل امر ممكن في نفسه وما علق على الممكن فهو ممكن  
 ان لو كان متنعاً لامكن صدق المذموم 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 الملزوم على اللازم شائع سيما استعمال رأى بمعنى عَلِمَ ورأى بمعنى أَعْلَمَ فكأنه قال اجعلتى عالما بك

علما ضروريا وهذا تأويل ابى 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 الخدقة نحو المرثى المودى الى رويته فيكون الطلب

للروية ايضا ثم نقول بمتنع حملها اى حمل الروية المطلوبة عليه اى على

العلم الضروري ههنا اما اولا فلانه يلزم ان لا يكون موسى عالما برية

ضرورة مع انه يخاطبه وذلك مما لا يعقل لان المخاطب فى حكم الحاضر

المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك واما ثانيا فلان الجواب ينبغى

ان يطابق السؤال وقوله لن ترانى نفى للروية لا للعلم الضرورى باجماع

المعتزلة فلو حمل السؤال على طلب العلم لم يتطابقا اصلا الثانى من وجوه

الاعتراض على الاول انه لم يساله اراءة ذاته بل ساله ان برية علما وامارة

من اعلامه واماراته الداللة على الساعة وتقدير الكلام انظر الى علمك

فحذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه وقال انظر اليك نحو واسأل

القرية اى اهلها فتكون الروية المطلوبة متعلقة بالعلم ايضا والمعنى ارنى

علما من اعلامك انظر الى علمك وهذا تأويل الكعبى والبغداديين 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 واما ثانيا فلان تدكذك للجبل

الذي شاهده موسى من اعظم الاعلام الدالة عليها فلا يناسب قوله  
 ولكن انظر الى الجبل المنع من روية الاية اي العلامة الدالة على الساعة  
 المستفاد من قوله لن تراني على هذا التأويل بل يناسب رويتها وايضا  
 قوله فان استقر مكانه لا يلائم رويتها لان الاية في تدكك الجبل 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 الروية 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 فلانه 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 والا اي وان لم يكن  
 مصدقا بينهم بل كان القوم كافرين منكبين نصدفه لم يصدقه 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 فلانهم لما سئلوا  
 وقالوا ارنا الله جهرة زجرهم الله وردعهم عن السؤال باخذ الصاعقة فلم  
 يحتج موسى في زجرهم الى سؤال الروية واصافتها 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 لقصدتهم اعجاز موسى عن الاتيان بما طلبوه تعنتا  
 مع كونه ممكنا فانكر الله ذلك عليهم وعاقبهم كما انكر قولهم لن نؤمن  
 لك حتى تفاجر لنا من الارض ينبوعا وقولهم انزل علينا كتابا من السماء



بسبب التعنت وان كان المسؤل امرا ممكنا في نفسه فاطهر الله عليهم ما يدل على صدقه معاجزا له وراذعا لهم عن تعنتهم الرابع من وجوه الاعتراض على الاول انه سألها لنفسه وان عام استحالتها بالعقل ليتأكد دليل العقل بدليل السمع فيتقوى علمه بتلك الاستحالة فان تعدد الأدلة وان كانت من جنس واحد يفيد زيادة قوة في العلم بالمدلول فكيف اذا كانت من جنسين وانما سأل هذا السؤال وفعله فعل ابراهيم وسواله حين قال رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي فقد طلب الطمانينة فيما يعتقد ويعلمه بانضمام المشاهدة الى الدليل والى الجواب ان العلم لا يقبل التفاوت فانه كما مر صفة توجب تمييزا لا يكتمل متعلعه النقيض بوجه من الوجوه ولذلك يقول قول الخليل تارة بما يضعف وهو انه مخاطبه منه لجبرئيل عند نزوله اليه بالوحي 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 اني اتخذت انسانا خليلا وعلامته اني 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 الرواية 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 الرواية ولا يضتر ذلك في نبوته مع العلم بالوحدانية لان المقصود من وجوب معرفته عندنا هو التوصل الى العلم بحكمته وانه لا يفعل قبيحا والغرض من البعثة هو الدعوة الى انه تع 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

أمرة 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 مما 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 يُعدّ من الصغائر بل من الكبائر التي يمتنع صدورها عنهم  
وعلى تقدير كون السؤال من الصغائر نقول في جوازها من الانبياء ما سيأتي  
من المنع والتقصيل 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  
فإن قد تعين انه علقه عليه حال حركته ولا خفاء في ان الاستقرار حال  
الحركة مع فيكون تعليق الرؤية عليه تعليقا بالحال فلا يدل على امکان  
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 ان لو فرض وقوعه لم يلزم  
منه محال لذاته وايضا فان استقرار الجبل عند حركته أي في زمانها  
ليس بمحال ان 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 والال هنا 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 ضربتك هو الربط في جانبي الوجود والعدم معا لا  
في جانب العدم فقط كما هو المعتبر في الشرط المصطلح تدنيب كل ما  
سنتلوه عليك في المقام الثاني مما يدل على وقوع الروية فهو دليل جوازها  
وصحتها بلا شبهة فلا تطول بذكرها هنا الكتاب كما فعله جمع من  
الاصحاب والله الموفق للصواب، المسلك الثاني من مسلكي صحة الروية هو  
العقل والعمدة في المسلك العقلي مسلك الوجود وهو تعريف الشيخ ابي  
الحسن والغاصي ابي بكر واكثر اذمتنا وتحرسه انا نرى الاعراض كالالوان  
والاضواء 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 تقر من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان  
قام بجزء 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 التي ركب منها  
الجسم فقد ثبت ان صحة الروية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه

الصحة لها علة مختصة بحال وجودها وذلك لتحققها عند الوجود  
كما عرفت وانتفائها عند العدم فان الاجسام والاعراض لو كانت معدومة  
لاستحال كونها مرتبة بالضرورة والاتفاق ولولا تحقق امر مصحح 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 طرفي الوجود والعدم على السواء وهذه العلة المصاحبة للروية  
لا بد ان تكون مشتركة بين الجواهر والعرض والا لزم تعليل الامر الواحد  
وهو صحة كون الشئ مرتباً بالعلل المختلفة وهي الامور الماخترصة اما  
بالجواهر واما بالاعراض وهو غير جابز لما مر في مباحث العلل ثم نقول  
وهذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث اذ لا مشترك بين الجواهر  
والعرض سواهما فان الاجسام لا توافق الالوان في صفة عامة يتوهم كونها  
مصاحبة 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 التأثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه  
وانما سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود فان هي  
اى العلة المشتركة الوجود وانه مشترك بينهما وبين الواجب لما تقدم  
من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها فعلة صحة الروية متحققة في  
حرف الله تع فتتحقق صحة الروية وهو المط واعلم ان هذا الدليل  
يوجب ان يصح روية كل موجود كالاصوات والروابع واللموسات والطعوم  
والشبيخ الاشعري بلزمه ويقول لا يلزم من صحة الروية لشئ تحقق  
الروية وانما لا نرى هذه الاشياء التي ذكرتموها لجريان العادة من الله  
بذلك اى بعدم رويتها فانه تع جرى عادته بعدم خلق رويتها فينا ولا  
يمنع ان يخلق فينا رويتها كما خلق روية غيرها والخصم يشدد عليه

النكير اى الانكار ويقول هذه مكابرة محصنة وخروج عن حيز العقل بالكليته  
 ونحن نقول ما هو اى انكاره الا استبعاد ناش عما هو معتاد في الروية  
 والحقايق اى الاحكام الثابتة المطابقة للواقع لا تؤخذ من العادات بل مما  
 تحكم به العقول الخالصة من الهوى وشوايب التعليقات ولا شبهة في ان  
 الروية بالمعنى الذى حققناه فيما سلف ليست ممتنعة في سائر الحسوسات  
 ثم الاعتراض عليه بعد النقص المذكور من وجوه الاول لا نمر انا نرى  
 العرض والجوهر معا بل المرئى هو الاعراض فقط فولك نرى الطول والعرض  
 وهما جوهران قلنا لكم برونتهما صحيح ولكن المرجع بهما الى المقدار وانه  
 عرض قايم بالجسم والجواب انا قد ابطالنا ذلك اى كونهما مقدارا  
 قائما بالجسم بما فيه كفاية فان وجود المقدار الذى هو عرض مبنى على  
 نفي الجزء وترتب الجسم من الهيولى والصورة وقد مر بطلانه بما لا حاجة  
 الى اعادته وتزيد ههنا لابطال المقدار العرضى انا لو فرضنا تألف الاجزاء  
 من السماء الى الارض فانا نعلم بالضرورة كونها طويلة جدا وان لم يخطر  
 ببالنا شئ من الاعراض فعلم انه لا حاجة في الطول الى شئ سوى الاجزاء  
 فالمرئى هو تلك الاجزاء لا عرض قايم بها وايضا فالامتداد الحاصل فيما  
 بين الاجزاء شرط لقيام العرض الواحد الذى هو المقدار بها والا لقام  
 المقدار الواحد بها اى بتلك الاجزاء وان كانت متناثرة متفاصلة وهو  
 ضرورى البطلان وانا كان الامتداد شرطا لقيام المقدار العرضى بالاجزاء  
 فلا يكون الامتداد عرضا قائما بها والا لزم اشتراط الشئ بنفسه فمرجع  
 الطول الى الاجزاء المتألفة في سمت مخصوص فرونته روية تلك الاجزاء  
 المتميزة وهو المط الثاني من وجوه الاعتراض لا نم احتياج الصحة الى علة  
 لانها الامكان والامكان عدمى لما تقدم في باب الامكان والعدمى لا حاجته  
 به الى علة والجواب جدلا المعارضة بما سبق فيه اى في باب الامكان من  
 الادلة الدالة على كونه وحوودنا والجواب تحقيقا ان المراد بعلة صحة الروية

كما صرح به الامدى ما يمكن ان يتعلق به الرؤية لا ما يؤثر في الصحة  
 واحتياج الصحة سواء كانت وجودية او عدمية الى العلة بمعنى متعلق  
 الرؤية ضرورى 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  
 الجواهر ان المتماثلان ما يستد كل منهما مستا الاخر ورؤية الجسم لا تقوم  
 مقام رؤية العرض ولا بالعكس ان يستحيل ان يرى الجسم عرضا او العرض  
 جسما واما ثانيا فذجواز تعليل الواحد بالآخر بالعلل المختلفة لما مر  
 فى مباحث العلة والمعلولات فعلى تقدير 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 نغضه الى جواهر هي اعضاؤه  
 والى اعراض تفوم بها اى بتلك الجواهر وربما نغفل عن ذلك التفصيل حتى  
 لو سئلنا عن كثير منها اى من تلك الجواهر والاعراض لم نعلمها ولم نكن  
 قد ابصرناها ان 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

مثلا لما كان الحال كذلك لان رؤية الهوية المخصوصة الممتازة تستلزم  
 الاطلاع على خصوصيات جواهرها واعراضها فلا تكون مجهولة لنا فقد  
 تحقق ان متعلق الرؤية هو الهوية العامة المشتركة بين الجوهر والاعراض  
 وبين البارى سبحانه فيصح رؤيته الرابع من وجوه الاعتراض لا نمر ان  
 المشترك بينهما اى بين الجوهر والاعراض ليس الا الوجود والحدوث فان  
 الامكان ايضا مشترك بينهما وكذا المذكورية والعلومية وسائر المفهومات  
 العامة والجواب انا قد بينا ان متعلق الرؤية الذى فسرنا به علة الصحة  
 هو ما يختص بالوجود والا تصح رؤية المعدوم والامكان ليس كذلك  
 لشمولة الوجود والمعدوم وكذا سائر المفهومات الشاملة لهما فلا يصح شىء  
 منها متعلقا للرؤية وما لا يعلم لا يكون متعلق الرؤية لان متعلقها يجب  
 ان يكون معلوما لكونه مدركا بالبصر والذى نعلمه فيهما اى فى الجوهر  
 والعرض الموجودين خصوصية كل منهما وقد ابطالنا تعلق الرؤية بها ولم  
 يبق لتعلق الرؤية الا المشترك بينهما وهو الوجود اما مع خصوصية  
 بها ممتاز كل منهما عن القديم واما هو مطلق الحدوث وقد ابطالناه  
 ايضا واما بدون ذلك وهو مطلق الوجود وبذلك يتم المط الخامس لا تم  
 ان الحدوث لا يصلح سببا لصحة الرؤية فان صحة الرؤية عدمية فجاز  
 كون سببها كذلك عدميا والاجواب ما سبق من ان المراد بسبب الصحة  
 متعلق الرؤية لا ما يؤثر فيها ولا شك فى انه لا يصلح العدم لذلك اى  
 لكونه متعلق الرؤية فان قيل ليس الحدوث هو العدم السابق كما  
 ذكرتم بل مسبوق الوجود بالعدم فلا يكون عدميا فلنا وذلك اى  
 كون الوجود مسبوقا بالعدم امر اعتبارى لا يرى ضرورة والا لم يحتج  
 حدوث الاجسام الى دليل لكونه مدركا محسوسا السادس لا نمر ان  
 الوجود مشترك بين الواجب والمكن كيف وقد جزمتم القول بان وجود

كل شيء نفس حقيقته وكيف تكون حقايق الأشياء مشتركة حتى تكون  
 حقيقة القديم مثل حقيقة الحوادث وحقيقة الفرس مثل حقيقة الانسان  
 بل يكون جميع الوجودات 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  
 الامدى عن هذا السؤال بان التمسك بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد  
 كون الوجود مشتركا كالقاضى وجمهور الاصحاب لم يرد عليه ما ذكرتموه  
 وان كان ممن لا يعتقد كالشيخ 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 الوجودات بأسرها  
 بالضرورة وما ذكرتم مما به الافتراق كالانسانية والفرسية وغيرهما والزمتم  
 الاشتراك فيه على تقدير اشتراك الوجود على مذهبنا فشيءات الأشياء اى  
 خصوصياتها التى يمتاز بها بعضها عن بعض وهى هيات وخصوصيات  
 للهويات الممتازة بذواتها وان عاقلا لا يقول بالاشتراك فيها ولا بما يستلزم  
 هذا الاشتراك استلزاما مكشوفاً لا سترة 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 ومعروضه ليس لهما هويتان ممتازتان يقوم احديهما  
 بالآخرى كالسواد بالحسم وقد عرفت ان هذا هو الحرف 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 توهموا ان ما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية



ينافي دعوى اشتراكه بين الموجودات ان يلزم منهما معا كون الاشياء  
كلها متماثلة متفقة للحيقة وهو بط فلذلك قال واعلم ان هذا المقام  
مزلة الاقدام ومضلة الافهام وهذا الذي حققناه لك هو غاية ما يمكن  
فيه من التقرير والتحرير له نال فيه جهدا ولم ندخر نصحا وعليك باعادة  
التفكر وامعان التدبر والثبات عند البوارق اللامعة من الافكار وعدم  
الركون الى اول عارض يظهر ببادي الرأي كما ركن اليه من حكم بان  
كلام الشيخ في مباحث الروية حيث ادعى اشتراك الوجود ينافي ما  
تقدم حيث قال وجود كل شيء عينه وله 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 بعلة صحة الروية متعلقها وان  
متعلقها هو الوجود مطلقا اعنى كون الشيء ذا هوية ما لا خصوصيات  
الهويات والوجودات كما في الشيخ 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 رويته نع لكن لا يلتبس على الفطن المنصف ان مفهوم  
الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات امر اعتبارى كمفهوم  
الماعية المطلقة والحيقة فلا تتعلق بها الروية اصلا وان المدرك من  
الشيخ البعيد هو خصوصيته الموجودة الا ان ادراكها اجمالى لا يتمكن  
به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا كما لا يخفى على  
نى بصيرة فليس يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء  
المدرك وما يتعلق به من الاحوال الا ترى الى قولك كل شيء فهو كذا  
وفي هذا الترويج تكلفات آخر يطالعك عليها ادنى تأمل فان الاولى ما قبل

من ان التعويل في هذه المسئلة على الدليل العقلي متعذر فلنذعب الى ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية وقد مر عمدتها ، المقام الثاني في وقوع الروية ان المؤمنيين سيرون ربهم يوم القيامة اى في الدار الاخرة قال الامام الرازى مستدلاً على وقوع الروية الأمة في هذه المسئلة على قولين فقط الاول يصح وبهى والثانى 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 النفى 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 المنجمين الى السالبة الكلية واخرون الى السالبة الجزئية فاحدث القول بالموجبة الكلية او نفى ما اثبتته 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 ان ليس بين القولين قدر مشترك بل هو تفصيل وموافقة لطائفة في احدى المسئلتين ولاخرى في الاخرى كما في ما نحن بصدده واليه اشار بقوله وهذا القول الثالث انما هو التفصيل وهو القول بالجواز والقول بعدم الوقوع ونىء منهما لا يخالف الاجماع ولا يخرقه بل كل واحد من قولى التفصيل ما قال به طائفة من طائفتى المجمعين وان كان خارقاً لما قال به الطائفة الاخرى فذلك الذى ذكرناه في مسئلتنا هذه كما في مسئلة قتل المسلم بالدمى والحجر 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 وللناقي في مسئلة اخرى ولا يكون هذا التفصيل ممنوعاً عنه بل يكون جازراً بالاجماع فهذا المسلك في اثبات الوقوع مردود والمعتد فيه

مسلك المسلك الاول قوله تع وجوه يومئذ فاصرة الى ربها فاظرة وجه  
الاحتجاج بالآية الكريمة ان 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 بم 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 الفلانى 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  
 فبا نظرة كادت على وامف تقصى

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 فعنى الآية نعمة ربها  
 منتظرة ومنه قول الشاعر

أبيض لا يرقب النزال ولا

يقطع رحما ولا يخون الى

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

فهل لكم فيما اتى فأتى

طيب بما اعيبى النطاسى حديما

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

انتظار النعمة غم ومن ثمه قبيل الانتظار الموت الاحمر فلا يصح الاخبار  
به بشاره مع ان الاية وردت مبشرة للمؤمنين بالانعام والاکرام وحسن الحال  
وفراغ البال وذلك في رويته تع فانها اجل النعم والكرامات المستتبعة  
لنصرة الوجه لا في الانتظار المؤتى الى عبوسه الثاني النظر الموصول باى  
قد جاء للانتظار قال الشاعر

وشعت ينظرون الى بلال

كما نظر الظماء حيا الغمام

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

وجوه ناظرات يوم بدر

الى الرحمن باى بالفلاح

اي منتظرات اتبائه بالنصر والفلاح وقال

كل الخلابف ينظرون ساجاله

نظر الحاجب الى طلوع هلال

اي ينتظرون عطابه انتظار الحجاج ظهور الهلال والجواب لا تم ان النظر

هنا اي فيما ذكرنا من الامثلة للانتظار ففى الاول اي يرون بلالا كما يرى

الظماء ماء يطلبونه ويشتاقون اليه ولا يمتنع حمل النظر المطلق المجرد

عن الصلة كالمذكور فى المشبه به على الروية بطريق الخذف والايصال

اذما الممتنع حمل الموصول باى على غيرها اي على غير الروية كالانتظار

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

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

الصادرين 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 بكر بن وائل واراد بالرحمن مسيئمة وعلى هذا فالجواب ظاهر  
 وفي الثالث اى يرون ساجاله ويجوز النظر المجرد عن الصلة للرؤية كما  
 مر آنفا وان سلم مجيبته مع اى للانتظار فلا يصح حمله عليه في الآية ان لا  
 يصح إشارة لما مر من ان انتظار النعمة غم ووصولها سرور الثالث من  
 وجوه الاعتراض ان النظر مع اى حقيقة لتقليب الحدقة لا للرؤية يقال  
 نظرت الى الهلال فما رأيته ولو كان بمعنى الرؤية لكان متناقضا ولم ازل  
 انظر الى الهلال حتى رأيته ولو حمل على الرؤية لكان الشئ غايبة لنفسه  
 وانظر كيف ينظر فلان اى والرؤية لا ينظر اليها وانما ينظر الى تقليب  
 الحدقة وقال تع تراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون فالنظر الموصول بالى  
 محمول على تقليب الحدقة لما ذكرنا ولانه يوصف بالشدة والشور والازرار  
 والرضى والتجبر والذل والخشوع وشئ منها لا يصلح صفة للرؤية بل هى  
 احوال يكون عليها عين الناظر عند تقليب الحدقة نحو المرئى هذا  
 كما ذكرنا وتقليب الحدقة ليس هو الرؤية وهو ظاهر فلا يكون النظر  
 الموصول بالى حقيقة فيها والا لزم الاشتراك ولا ملزومها لزوما عقليا حتى  
 يجب من تحققه تحققها بل لزوما عاديا مصححا للتجاوز ثم نقول  
 انه للرؤية مجاز ولكنه مجاز لا يتعين كونه مرادا في الآية لجواز ان يراد  
 ناظرة الى نعم الله ولم اى ولاى شئ يترك هذا الاضمار الى ذلك المجاز  
 والجواب ان النظر مع اى حقيقة للرؤية بالنقل الذى مر ذكره فلا يكون  
 حقيقة في غيرها وما استشهدتم به على كونه حقيقة لتقليب الحدقة لا  
 يجدى نفعا ان قوله نظرت الى الهلال فما رأيته لم يصح نقله من العرب  
 بل يقال نظرت الى مطلع الهلال فلم ار الهلال وان سلمناه قلنا ربما يحذف  
 المضاف ويقام المضاف اليه مقامه وهو الجواب عن قولهم لم ازل انظر  
 الى الهلال حتى رأيته اى الى مطلع الهلال والبواقى من الامثلة كلها مجازات

أى النظر فيها وقع مجازاً عن تقليب الحدقة 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 وجوهاً كثيرةً وإليه الإشارة بقوله  
مع أن الأشياء التى يمكن اضمارها كثيرةً كنعمة الله وجهة الله وآثار الله  
ولا قرينة ههنا معينة لبعضها فالتعيين تحكم لا يجوز لغةً فوجب المصير  
إلى المجاز المتعين ثم نقول أيضاً تقليب الحدقة طلباً للروية بدون الروية لا  
يكون نعمة بل فيه نوع عقوبة فلا يكون مراداً فى الآية وتقليب الحدقة  
مع الروية يكفيه التجوز وحده فلا يضم إليه الاضمار قليلاً لما هو  
خلاف الأصل فإن تقليب الحدقة يكون سبباً عادياً للروية واطلاق اسم  
السبب للمسبب مجاز مشهور فلنحمل الآية على التجوز عن الروية بلا  
اضمار شيء وهو المط واثنت لا يخفى عليك أن أمثال هذه الظواهر لا  
تفيد إلا 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 أنهم عن ربهم يومئذ لحاجوبون ذكر ذلك  
تحقيراً لشأنهم فلزم منه كون المؤمنين مبرأين عنه فوجب أن لا يكونوا  
محتاجين عنه بل رأين له وهذا المسلك أيضاً من الظواهر المفيدة  
للظن والمعتمد فيه أى فى اثبات الوقوع بل وفى صحتة أيضاً أجماع الأمة  
قبل حدوث المخالفين على وقوع الروية المستلزم لصحتها وعلى كون  
هاتين الآيتين محمولتين على الظاهر المتبادر منهما ومثل هذا الأجماع  
مفيد لليقين ، المقام الثالث فى شبه المنكرين وردّها وتنقسم تلك الشبه  
إلى عقلية ونقلية أما العقلية فثلث الأولى شبهة الموانع وهى أن يقال لو  
جارت روبته تع لرئبناه الآن والتالى بط بطلانا ظاهراً وأما بيان الشرطية

فهو انه لو جازت رؤيته مجازت في الحالات كلها لانه اي جواز الرؤية حكم ثابت له اما لذاته او لصفة لازمة لذاته فلا يتصور انفكاكه عنه في شيء من الازمنة فمجازت رؤيته الآن قطعا 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 ونحن 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 تعرض هناك ما يضاد الادراك كالنوم والغفلة والتوجه الى شيء آخر والثالث مقابله للبصرة في جهة من الجهات او كونه في حكم المقابلة كما في المرئي في المرآة والرابع عدم غاية الصغر فان الصغير جدا لا يدركه البصر قطعا والخامس عدم غاية اللطافة بان يكون كثيفا اي ذا لون في الجملة وان كان ضعيفا والسادس عدم غاية البعد وهو مختلف بحسب القوة الباصرة وضعفها والسابع عدم غاية القرب فان المبصر اذا التصف بسطح البصر بطل ادراكه بالكلية والثامن عدم الاحجاب الحاييل وهو الجسم المملون 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 وصحة الرؤية لكون الست البواقى منها مختصة بالاجسام وهما اي الشرطان المعقولان في رؤيته حاصلان الآن فوجب حصول رؤيته والجواب عن هذه الشبهة اما اولاً فهو اننا لا نم وجوب الرؤية عند اجتماع الشروط الثمانية وذلك لان دليلكم وان دل عليه لكن عندنا ما ينفيها لاننا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا لاننا نرى بعض

اجزائه دون البعض مع تساوى الكتل في حصول الشرايط فظهر انه لا  
تجب الرونة عند اجتماعها لا يقال يتصل بطرفى المرثى من العين خطان  
شعاعيان كساقى مثلث قاعدته سطح المرثى ويخرج منها اى العين  
الى وسطه خط قايم عليه اى على سطحه يقاء ذلك للخط المثلث  
المذكور الى مثلثين قائمى الزاوية الواقعة عن جنبى للخط القايم فيكون  
للخط الوسط وترًا لكل واحدة من الزاويتين الحادتين وكل من الطرفين وترًا  
لزاوية فادمة ووتر القابمة في المثلث اطول من وتر الحادة فلم تكن اجزاء  
المرثى متساوية في القرب والبعد بالنسبة الى الرأى بل يكون وسط  
المرثى اقرب اليه من طرفيه فجاز ان يرى الوسط وحده بدون الطرفين  
لانا نقول نعرض هذا التفاوت الذى ذكرتموه في هذه المخطوط ذراعا فلو  
كان عدم روية الطرفين لاجل البعد فاذا فرض ان بعد المرثى بقدر ذلك  
البعد الذى لطرفيه وجب ان لا يرى اصلا وان يرى فهذا البعد لا اثر له  
في عدم الرونة فتكون الاجزاء كلها مع ذلك التفاوت متساوية في حصول  
شرايط الرونة وبعضها غير مرثى فلا تجب الرونة مع حصولها قال بعض  
العصلاء اى صاحب اللباب معترضنا على هذه المعارضة لا يلزم من رؤيتنا  
جميع اجزائه ان نراه كبيرا وانما يلزم ذلك ان لو كان رؤيته صغيرا  
وكبيرا بحسب روية الاجزاء وعدمها وهو مم فعل رؤيته صغيرا وكبيرا  
تختلف بصيف الزاوية الحاصلة في الناظر من الخطين المتصلين منه بطرفى  
المرثى وسعها فان القائلين بالانطباع ذهبوا الى ان صورة المرثى انما ترسم  
من الرطوبة الجليدية في زاوية رأس مخروط متوهم قاعدته عند المرثى  
وان اختلافه بالصغر والكبر في الرونة انما هو بحسب صيف تلك الزاوية  
وسعتها ولهذا اذا قرب المرثى في الغاية او بعد في الغاية صارت الزاوية  
لسعتها في الغاية حال القرب او لصيفها في الغاية حال البعد كالمعدومة



فانعدمت الروية ح لعدم انطباع الصورة فال البص وضعفه ظاهر بناء على  
تركب الاجزاء التي لا تتجزى اذ على هذا التقدير ان رئي 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 تتجزى  
لثبوت ما هو اصغر منه ورويته اى كل من الاجزاء اكبر مما هو عليه بمثل  
او بازيد 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  
يلزم تجوز جبال شاهقة بحضرتنا لا نراها وهو سفسطة فلنا هذا معارض  
اى منقوض بجملة العاديات فان الامور العادبة ناجوز نقايبها مع جزمنا  
بعدم وقوعها ولا سفسطة ههنا فكذا الحال في الجبال الشاهقة التي لا نراها  
فانا ناجوز وجودها وناجزم بعدمها وذلك لان الجواز لا يستلزم الوفوع  
ولا يناق الجزم بعدمه فما جرد تجوزها لا يكون سفسطة ثم نقول ان كان  
ماخذ 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 مالدا 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 أي المقابلة مستحيلة

في حَقَّ الله تع لتنزّهه عن المكان والجهة والجواب منع الاشتراط أما مطلقا  
 كما مر من أن الأشاعرة جوزوا رؤية ما لا يكون مقابلا ولا في حكمه بل  
 جوزوا رؤية أعمى الصّين بقّة اندّلس 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 إلى ذاته  
 المخصوصة كنسبة الانكشاف المسمّى بالابصار إلى سائر المبصرات والانكشاف  
 على وفق المكشوف في الاختصاص بجهة وحيز 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  
 الشبه السمعية فإربع لا ست كما وقع في بعض النسخ الأولى فوله تع لا

تدركه الأبصار والأدراك المصاف إلى الأبصار إنما هو الرؤية فمعنى قولك  
 أدركته ببصرى معنى رأيت لا فرق إلا في اللفظ أو هما أمران متلازمان لا  
 يصح نفي أحدهما مع اثبات الآخر فلا يجوز رأيت وما أدركته ببصرى

ولا عكسه فالإية نفت 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 أما عن الوجه الاول في الاستدلال بالآية فمن وجوه  
الاول ان الادراك هو الروية على نعت الاحاطة بجوانب المرتى ان حقيقته  
النيل والوصول وانما لمدركون اى ملحقون وأدركت الثمرة اى وصلت الى  
حد النصي وأدرک الغلام اى بلغ ثم نقل الى الروية لحيطه لكونها اقرب  
الى تلك الحقيقة والروية المكيفة بكيفية الاحاطة اخص مطلقا من الروية  
المطلقة فلا يلزم من نفيها اى نفي الحيطه عن البارى سبحانه لامتناع  
الاحاطة نفيها اى نفي المطلقة عنه قوله فلا يصح نفي احدهما مع  
اثبات الاخر قلنا لم بل يصح ان يقال رأيتہ 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 النفي فرفعها ورفع الموجبة الكلية سالبة جزئية  
وبالجملة فيحتمل قوله لا تدركه الابصار اسناد النفي الى الكل بأن  
يلاحظ اولا دخول النفي ثم ورود العموم عليه فيكون سالبة كلية  
ونفى الاسناد الى الكل بأن يعتبر العموم اولا ثم ورود النفي عليه فيكون  
سالبة جزئية ومع احتمال المعنى الثاني لم يبغ فيه حجة لكم علينا لان  
ابصار الكفار لا تدركه اجماعا هذا ما نقوله لو ثبت ان اللام في الجمع  
لعموم والاستغراقى والآ عكسنا القضية وقلنا لا تدركه الابصار سالبة مهملة  
في قوة الجزئية فالمعنى لا تدركه بعض الابصار وتخصيص البعض بالنفي  
يدل بالمفهوم على الاثبات للبعض فالآية لنا لا علينا الثالث من تلك الوجوه  
انها اى الآية وان عمت في الاشخاص باستغراق اللام فانها لا تعم في الازمان  
فانها سالبة مطلقة لا دائمة ونحن نقول بموجبه حيث لا يرى في الدنيا

الرابع منها أن الآية تدل على أن الابصار لا تراه ولا يلزم منه أن المبصرين  
لا يرونه لجواز أن يكون ذلك النفي المذكور في الآية نفياً للرواية بالجراحة  
مواجهة وانطباقاً كما هو العادة فلا يلزم منه نفي الرواية بالجراحة مطلقاً  
وأما عن الوجه الثاني أي وأما الجواب عن الوجه الثاني من وجهي  
الاستدلال بالآية وهو قوله تمدح البارئ بأنه لا يرى فنقول هذا مدعاهم  
فإن الدليل عليه وإذا ثبت أن سياق الكلام يقتضي أنه تمدح لم يكن  
لكم فيه دليل على امتناع رويته بل لنا فيه الحاجة على صحة الرواية لأنه  
لو امتنعت رويته لما حصل المدح بنفيها عنه إذ لا مدح للمعدوم بأنه لا  
يسرى حيث لم يكن له ذلك وإنما المدح فيه أي في عدم الرواية للمتمتع  
المتعزز بحجاب الكبرياء كما في الشاهد الثانية من الشبه السمعية  
أنه تع ما ذكر سؤال الرواية في موضع من كتابه ألا وقد استعظمه واستكره  
فذلك في ثلث آيات الأولى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لو لا أنزل علينا  
الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتواً كبيراً ولو كانت  
الرواية ممكنة لما كان طالبها عاتياً أي مجاوزاً للأحد مستكبراً رافعاً نفسه  
إلى مرتبة لا يليق بها بل كان ذلك نازلاً منزلة طلب سائر المعجزات الآية  
الثانية وإن قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة أي عياناً  
فأخذتهم الصاعقة وانتم تنظرون ولو أمكنت الرواية لما عاقبهم  
يسؤالها في الحال الآية الثالثة يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً  
من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم  
الصاعقة بظلمهم سمى الله ذلك السؤال ظلماً وجازاهم به في الحال بأخذ  
الصاعقة ولو جاز كونه مرتباً لكان سؤالهم هذا سؤالاً لمعجزة زائدة ولم  
يكن ظلماً ولا سبباً للعقاب والجواب أن الاستعظام إنما كان لطلبهم الرواية

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 ممنوعا وهو ان  
يجعل لهم آلهة ان قال انتم قوم تجهلون ولم يقدم موسى على طلب  
الرؤية الممتنعة لقولهم وطلبهم وقد مر هذا في المسلك النقلى من مسلكى  
صحة الرواية الثالثة من تلك الشبهة قوله تع لموسى لن ترانى ولن للتأييد  
واذا لم يره موسى ابدا لم يره غيره اجماعا وللجواب منع كون لن للتأييد  
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 والمجسمة 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 الراسى 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 للحكماء والمعتزلة على ان حصر الموجود فيما ذكر حكمهم وهمى  
 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 الفرق الاسلامية وغيرهم وقد خالف فيه كثير من المتكلمين  
 من اصحابنا والمعتزلة لنا وجهان الاول المعلوم منه اعراض عامة كالوجود  
 او سلوب كونه واجبا لا يقبل العدم ازليا لا يسبقه عدم ابديا لا يلحقه  
 عدم وليس بجوهر ولا فى مكان او اضافات<sup>٥</sup> 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  
 المغناطيس العلم بحقيقته المعينة بل بان حقيقته حقيقة مخصوصة مغايرة  
 لسائر الحقايق متازة عنها فى حد نفسها الثانى ان كل ما يعلم منه من  
 كونه موجودا وعالما وقادرا ومريدا وخالقا الى غير ذلك لا يمنع تصوره  
 الشركة فيه ولذلك يحتاج فى نفيه اى نفي ما يعلم منه من صفات الالهية  
 عن الغير وهو التوحيد الى الدليل وذاته المخصوصة يمنع تصورها  
 الشركة لان الموجودات الشخصية كذلك فليس المعلوم ذاته المخصوصة

وعكسه اعنى قولنا ليس ذاته المخصوصة بالمعلوم وهو المظ احاطت للمصنوع  
بانه لو لم يكن ذاته متصوِّراً معلوماً لامتنع الحكم عليها بانها غير متخوِّرة  
وامتنع الحكم عليها بالصفات الأخر والجواب ظاهر وهو ان التصديق لا  
يتوقف على التصوُّر بالكنه بل بوجه ما ، المقام الثانى الجواز وفي جواز  
العلم بحقيقة الله خلاف منعه الفلاسفة وبعض اصحابنا كالغزالي وامام  
الحرمين ومنهم من توقف كالقاضي ابى بكر وضرار بن عمرو وكلام الصوفية  
فى الاكثر مشعر بالامتناع وانما منعه الفلاسفة لان المعقول اما بالبداهة واما  
بالنظر والنظر اما فى الرسم فلا يفيد الحقيقة واما فى الحد فاذن لا يعلم  
الحقيقة الا بالديهية 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 ابداها واحداها  
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 هى واقعة بالقدرتين معا ثم اختلفوا فقال الاستناك بماجموع القدرتين

على ان يتعلقا جميعا بالفعل نفسه وجوز اجتماع المؤثرين على اثر واحد  
وقال القاضى على ان يتعلق قدرة الله باصل الفعل وقدرة العبد بصفته  
اعنى بكونه طاعة ومعصية الى غير ذلك من الاوصاف التى لا تنصف 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 في 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 والتأججار 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<sup>٥</sup> 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 بحث قدرته  
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 والانقصان فوقع 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 كانه لا بد من جنب  
 الى جنب ولا يشعر بكمية ذلك الفعل وكيفيته واعتراض عليه بانه يجوز  
 ان يشعر بالتفاصيل فلا يشعر بذلك الشعور او لا يدوم له الشعور اثنى  
 ولان اكثر المتكلمين يثبتون الجوهر الفرد وتركب الجسم منه فيكون  
البطو في الحركات لتخلل السككنات والمتحرك منا باختياره لا يشعر  
 بالسككنات المتخللة بين حركاته البطينية بالضرورة ولان الواقع بقدره العبد  
 عند الجبائى وابنه الحركة وهى صفة توجب المحركة مع ان اكثر  
العقلاء لا يتصورون تلك الصفة وهذان الوجهان اى الثانى والثالث  
 المذكوران فى ابطال اللازم لا يلزم ابا 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 حركاتها ويقصدها الوجه الثالث  
 ان العبد لو كان موجدا لفعله بقدرته واختياره استقلالا فلا بد ان  
 يتمكن من فعله وتركه والا لم 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 الجانبين الى سبب فينسد باب اثبات الصانع وذلك المرجح  
 لا يكون منه اى من العبد باختياره والا لزم التسلسل لانا فنقل الكلام

الى صدور ذلك المرجح عنه ويكون الفعل عنده اى عند ذلك المرجح  
واجباً اى واجب الصدور عنه بحيث يتمتع تخلفه عنه والا لم يكن  
الموجود اى ذلك المرجح المقروض 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 مرجحاً مرجحاً تاماً هـ واذا كان الفعل مع  
المرجح الذى ليس منه واجب الصدور عنه فيكون ذلك الفعل اضطرارياً  
لازماً لا اختيارياً بطريق الاستقلال كما زعموه وأورد عليه ان هذا ينفى  
كون الله تعالى قادراً مختاراً لامكان اقامة الدلائل بعينها فيه فيقال لو كان  
موجداً لفعله بالقدرة استقلالاً فلا بد ان يتمكن من فعله وتركه وان  
يتوقف فعله على مرجح الى آخر ما مرّ تقريره فالدليل منقوض بالواجب  
تعالى واجيب عن ذلك بالفرق بان ارادة العبد محدثة اى الفعل يتوقف  
على مرجح هي الارادة الجازمة لكن ارادة العبد محدثة فافتقرت ان تنتهى  
الى ارادة يخلفها الله فيه بلا ارادة واختيار منه دفعا للتسلسل في الارادة  
التي 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 موجباً لا قادراً  
مختاراً او ان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح كان اتفاقياً واقعاً بلا  
سبب واستغنى ايضا للجائز عن المرجح وان توقف عليه كان الفعل معه  
واجباً فيكون اضطرارياً 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 للحادث فيصير الاستدلال

هكذا إن تمكّن العبد من الفعل والتركا 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 تعا مستقلا في الفعل وح لا يتناجه  
النقص ويتم للجواب ولما كان لقائل ان يقول اذا وجب الفعل مع ذلك  
المرجح القديم كان موجبا لا مختارا اشار 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 يتناجه ان يقال استناد ارادته القديمة الى  
 ذاته بطريق الايجاب دون القدرة فاذا وجب الفعل بما ليس اختياريا  
 له تطرق اليه شائبة الايجاب واعلم ان هذا الاستدلال اى الوجه الثالث

انما يصلح الزاما للمعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري  
 وكون الفعل معه واجبا كافي للحسين واتباعه والا فعلى رأينا يجوز الترجيح  
 بما جرد تعلق الاختيار باحد طرفي المقذور 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 ذلك  
 ان كل احد يجد من نفسه التفرقة بين حركتى المختار والمرتعش  
 والصاعد باختباره 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 هايد الى وجود القدرة  
 منضمة 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 للداير 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 فعله 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 يسمع منه  
 نسبة كل العفلاء 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 يردّها 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 عقبيها منه فكيف يدعى الضرورة فى خلافه قال الامام فى

نهاية العقول والعاجب من ابي الحسين البصرى انه خالف اصحابه في  
 قولهم القادر على الصديق لا يتوقف فعله لاحدهما دون الاخر على مرجح  
 وزعم ان العلم يتوقف ذلك اى فعله لاحدهما دون الاخر على الداعى  
 الى احدهما ضرورى وزعم ان حصول الفعل عقيب الداعى واجب ولزومه  
 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 بتينك المقدمتين يبطل مذهب الاعتزال يعنى في مسألة  
 خلق الاعمال وما يبتنى عليها لكنه لما ابطل الاصول التى عليها مدار امر  
 الاعتزال خاف من تنبه 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  
 والنديق فظهر انه في هذه المسئلة جرى على مذهبنا لا يقال الاعتراف  
 بتوقف صدور الفعل عن القادر على الداعى ووجوب حصوله عند حصوله  
 لا ينافي القول بان القدرة للحادثة مؤثرة في وجود الفعل وانما ينافي استقلاله  
 بالاعلية على سبيل التفويض اليه بالكلية وهو انما ادعى العلم الضرورى  
 في الاول اى التأثير لا في الثانى اى الاستقلال حتى يتاخر ما اوردهم لانا  
 نقول غرضنا في هذا المقام سلب الاستقلال الذى يدعيه اهل الاعتزال  
 كما هو مذهب الاستاذ وامام الحرمين 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 وأيضا لا فرق بين أن يعذب الله العبد على ما أوجده فيه وبين أن يعذبه على فعل يجب حصوله عند حصول ما أوجده فيه لانه لا فرق في العقول بين فاعل القبح والظلم وبين فاعل ما يوجب القبح والظلم فمن اعترف بوجوب حصول الفعل عند حصول الارادة للجازمة انسد عليه باب القول بالاعتزال فظهر ان ابا الحسين انكر الاعتزال في هذه المسئلة وان تلك المبالغة منه تمويه وتلبيس انتهى كلامه وأما غيره اى غير ابي الحسين فيستدل عليه اى على ان العبد موجد لافعاله بوجوه كثيرة

مرجعها الى امر واحد وهو انه لو لا 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 فايده لان العباد ليسوا موجدين لافعالهم فمن اين لهم استحقاق الثواب والعقاب عليها بل هي مخلوقة لله تع فيجوزح ان يعكس 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 الاحتراق عقيب مسيس النار ولم لم يحصل ابتداء او عقيب مماسة الماء فكذا ههنا لا يصح ان يقال لم اثاب عقيب افعال مخصوصة

وعاقب عقيب افعال اخرى ولمَ لَمْ يفعلهما ابتداء ولم يعكس فيهما وأما

التكليف والتأديب والبعثة والدعوة فانها قد تكون دواعي للعبد الى الفعل

واختياره فيخلق الله الفعل عقيبها عادة وباعتبار ذلك الاختيار المترتب

على الدواعي يصير الفعل طاعةً وذلك اذا وافق ما دعاه الشرع اليه

ومعصيةً اذا خالفه ويصير علامةً للثواب والعقاب لا سببا موجبا لاستحقاقهما

ثم ان هذا الذي ذكره ان لزم القايل 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

تعالى بالاشياء قال الامام الرازي لو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على ان

يوردوا على هذا الوجه حرفا الا بالتزام مذهب هشام وهو انه تعالى 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 وعدما

الوجه الثاني ما اراد الله وجوده من افعال العبد وقع قطعا وما اراد عدمه

منها لم يقع قطعا فلا قدرة له على نفي منهما اصلا وبرد عليه ايضا النقص

بالبارئ سبحانه على ان المعتزلة ذاهبون الى ان ما اراد الله او لم يرده من

افعال نفسه كان كذلك بخلاف افعال غيره الثالثُ الفعل عند استواء  
 الداعي الى الفعل والترك ممتنع لان الرجحان يناقض الاستواء وعند  
 رجحان احدهما يجب الرجح ويمتنع الاخر المرجوح فلا قدرة للعبد  
 على فعله فبطل تكليفه به ويرد عليه ذلك النقض وحله ان وجوب الفعل  
 لمجموع القدرة والداعية لا يُخْرِجه عن المقدورية بل يساقطها وكذا  
 امتناعه لعدم الدواعي فان معنى كونه قادرا انه اذا حصل له الارادة الجازمة  
 بواسطة الداعية مع ارتفاع المانع اثر فيه الرابعُ 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  
 تصديقا بما علم من نفسه خلافا ضرورة اى اذا كان مصدقا كان عالما  
 بتصديقه علما ضروريا وجدائيا فلا يمكنه ح التصديق بعدم التصديق  
 لانه ياجد في باطنه خلافا 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 المحال دون الاول فليتأمل الخامسُ التكليف واقع  
 بمعرفة الله تع اجماعا فان كان ذلك التكليف في حال حصول المعرفة فهو



تكليف بتحصيل الحاصل وأنه أي تحصيل الحاصل محال فيكون التكليف  
به ضايعا لا طائل تحته وان كان في حال عدمها فغير العارف بالمكلف  
وصفاته المحتاج اليها في صحة التكليف منه وصدوره عنه كالعلم والقدرة

والارادة وغيرها غافل عن التكليف وتكليف الغافل تكليف بالحال وعار  
عن الفائدة 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 التي لا يتوقف معرفة التكليف  
على معرفتها وربما احتج الخصم على كون العبد موجدا لفعاله بطواهر  
آيات تُشعر بمقصوده وهي انواع الاول ما فيه اضافة الفعل الى العبد نحو

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

انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم الثاني ما فيه مدح ونم نحو  
وابراهيم الذي وفى 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 يحصى الثالث الآيات 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 الذي احسن كل شئ خلقه وما ظلمناهم  
ولكن كانوا انفسهم يظلمون الرابع نعليق افعال العباد بمشيتهم أي

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 نوح عم سبيحانك

اني كنت من الظالمين السابع ما يوجد في الآخرة من الكفار والغسقة من

التحسر وطلب الرجعة نحو ارجعوني لعلى اعمل صالحا لو ان لي كفرة  
فاكون من المؤمنين الجواب ان هذه الايات معارضة بالايات الدالة على ان  
جميع الافعال بقضاء الله وقدرته وايجاده وخالقه نحو والله خلقكم وما  
تعملون اى عمَلكم خالف كل شىء وعمل العبد شىء فعال لما يريد وهو  
يريد الايمان اجماعا فيكون فعلا له وكذا الكفر ان لا قائل بالفصل  
ومعارضة بالايات المصرحة بالهداية والاضلال ولتتم نحو يضل به كثيرا  
ويهدى به كثيرا وختم الله على قلوبهم وهى محمولة على حقايقها كما هو  
الظاهر منها وانت تعلم ان الظواهر اذا تعارضت لم تقبل شهادتها  
خصوصا فى المسائل البيهينية ووجب الرجوع الى غيرها من الدلائل  
العقلية القطعية وقد مر منها ما فيه كفاية لاثبات مذهبنا ، المقصد الثانى  
فى التوليد وفروعه اعلم ان المعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم ورأوا فيها  
ترتبا ورأوا ايضا ان الفعل المترتب على فعل اخر يصدر عنهم وان لم  
يقصدوا اليه اصلا فلم يمكنهم لهذا اسناد الفعل المترتب الى تأثير قدرتهم  
فيه ابتداء لتوقفه على القصد 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 والمعتمد فى ابطاله اى ابطال التوليد  
ما بيننا من اسناد جميع الممكنات الى الله تع ابتداء وقد يحتج عليه  
اى على ابطاله بانه يلزم من التوليد اما اجتماع قادرين مستقلين على  
مقدور واحد واما الترجيح بلا مرجح وذلك لانه اذا التصف جسم بكف  
قادرين وجذبه احدهما ودفعه الاخر فى زمان جذبه الى جهته فان قلنا  
حركته اى حركة ذلك الجسم وهى واحدة بالشخص تولدت من حركة  
اليدين فاما بهما اى بال جذب والدفع معا فيلزم مقدور بين قادرين مستقلين  
بالتأثير وقد مر اسنحالتة واما باحدهما فقط وهو تحكّم محص علوم

بطلانه وهذا الاحتجاج الدالّ على لزوم الحال للتوليد في المثال المذكور

لا يلزم ضرارا وحفصا القايلين بعدم التوليد فيما قام بغير محلّ القدرة  
 وبيانه على ما في الأبيكار ان المتولدات منها ما هي قائمة بمحلّ القدرة  
 كالعلم النظري المتولد من النظر ومنها ما هي قائمة بغير محلّ 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 المبتدئ 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 محلّ قدرة الفاعل فهو فعله وما كان في محلّ  
 مباين لحلّها فما وقع منه على وفق اختياره فهو ايضا من فعله كالقطع  
 والذبح وما لا يقع على وفقه فليس من فعله كالآلام في المضروب والانفداع في  
 الثقيل المدفوع وحركة الجسم المفروض من القسم الاخير فاللزوم بها لا  
 يقوم حُجّة عليهما والمعتزلة القايلون باسناد المتولدات الى العباد ادعوا  
الضرورة تارة كابي الحسين واتباعه وجنكوا الى الاستدلال اخرى كالجمهور  
منهم اما الضرورة فقالوا من رام دَفَعَ حاجر في جهة اندفع اليها بحسب  
قصدته واراادته 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 قصدته واراادته 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 فالآيد يقوى على  
حمل ما لا يقوى على حمله الضعيف ولو كان الفعل المتولد واقعا بقدرة

الله فجاز تحريك الجبل باعتماد الضعيف الناحيف وعدم تحريك الخردلة  
 باعتماد الايد القوي بان يخلف الله الحركة في الجبل دون الخردلة والله مكابرة  
 صرفة فانصح ان المتولدات مستندة الى القدرة للحادثة 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 الاثقال في الحروب والحدود وبناء  
 المساجد والقنابر والمعارف النظرية كمعرفة الله وصفاته ومعرفة احكام  
 الشرع والايام بالضرب 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 للحادثة لما حسن التكليف بها والحث 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 بالضرب 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 المحلية لا باعتبار الفاعلية وترتب الثواب والعقاب كترتب  
 سائر العادات واما حديث النسبة فمبنى على الظاهر بحسب العرف  
 وكلامنا في الواقع بحسب الحقيقة انه اى الجواب بعد ما تقدم انه لم لا

يكفى اجراء العادة 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 جرى عادته بايجاد هذه الافعال التي يحكم عليها بالتولد عقيب

الفعل المباشر المقذور للعبد كفى ذلك في حسن الامر والنهي والمدح والذم وفي النسبة وان لم تكن هذه الافعال مقدوره لهم متولدة من افعالهم واجاب الامدى عما جعله وجها اول بما اسلفه في الافعال المباشرة من ان كل عاقل يجد من نفسه ان فعله الاختيارى 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 يدور 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 مجرد ذلك بل وقع استقلال قدرته بالايجاد بلا احتياج الى سبب والمتولد يحتاج الى السبب قطعا واجاب عما جعله وجها ثانيا بما سبق في خلف 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 ولما 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 المقذور بالقدره الحادثة يمتنع باتفاق المعتزلة ان يقع مباشرة بالقدره الحادثة من غير توسط السبب والا جاز اجتماع مباشر ومتولد في محل واحد وذلك لان وجوده فيه بوجود سببه ممكن بلا ريبه والمفروض انه ممكن وقوعه فيه مباشرة فقد جاز وجودهما فيه مع اتحاد القدره المؤثرة فيهما وهما منلان واجتماع المثليين مع مع انه يقضى الى جواز حمل الدرّة للجبل العظيم بان يحصل فيه

أى فى الجبل من قدرة الذرة اعداد من الحمل موازنة لاعداد اجزائه فبرتفع  
 الجبل بها أى بتلك الاعداد من الحمل وذلك مع ضرورة والجواب انه  
 أى القول بامتناع اجتماعهما يناقض اصلكم فى جواز اجتماع المثليين فى  
 محل واحد فان المعتزلة جوزوا اجتماعهما مطلقا إلا شريطة منهم فانهم  
 فصلوا وقالوا لا يجوز الاجتماع بين حركتين متماثلتين وبجوز فى غيرهما  
 كما فى المرصد الرابع من الموقف الثانى ثم نقول ليس يلزم من تاجوز  
 المباشرة فيما يقع تولدا اجتماع المثليين ان 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  
 وقوع كل من المباشر والمتولد بدلا عن الاخر وباحتتميل الكلام وجها اخر  
 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 ابيكار الافكار والموافق لذكر لفظة العين  
 الثانى من الفروع قد منع بعض المعتزلة من ثبوت الفعل المتولد لله تع بل  
 جميع افعاله عندهم بالمباشرة ومقدورة بالقادرية من غير توسط سبب

ووافقهم عليه ابو هاشم فى احد قوليه وآلا احتياج فى فعله الى سبب  
 هو المولد لذلك الفعل كاحتياج العباد الى اسباب 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 اوردناه على الفرع  
 الاول من جواز وقوع المتولد من فعل العبد مباشرة له وقد قال به ابو  
 هاشم ايضا فى الغايب فى احد قوليه وإن منعه فى الشاهد مطلقا مع انه  
 أى الاحتياج الى السبب المولد لا يزيد على امتناع وجود الاعراض بدون  
 محالها ان هذا ايضا يلزم احتياجه فى ايجاد الاعراض الى ايجاد الجواهر  
 فما هو العذر هناك فهو العذر ههنا والتحقق انه 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 ويكون الترتب بما جرد اجراء العادة الثالث من الفروع  
 قالوا العلم النظري يتولد من النظر ابتداء ولا يتولد من تذكر النظر  
 يعني انه اذا غفل عن النظر والعلم بالمنظور فيه ثم تذكر النظر فالعلم  
 الحاصل 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 لولده وان عارضه شبهة لانه قبل  
 معارضتها فهو بعدا وجواب الاول ما مر من انه مبني على ان التكليف  
 لا يكون الا بما هو مقدور للعبد ومخلوق له وقد بينا بطلانه في مسئلة  
 خلق الاعمال وجواب الثاني لا تم امکان عروض الشبهة مع تذكر النظر  
 الصحيح وكلامنا فيه ولا يمتنع التوليد عند عدمها كما في ابتداء النظر  
 وان سلمنا امکان 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 توليد ابتداء النظر الذي هو فعل العبد ايضا قلنا يلزمكم  
مثله في امساك الأيد القوي الشيء الذي يتحرك عند اعتماد الرياح  
العاصفة عليه من ان تحركه تلك الرياح سواء كان تحرك ذلك الشيء  
فعلا مباشرا للرب او متولدا من فعله الذي هو حركة الرياح 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 شروطا لوقوعها من القدرة  
مباشرة وراى ابو هاشم التاليفات على الاطلاق لتوقفها على المجاورة فتكون  
متولدة منها وجوابه ما عرفت آنفا 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 مباشرا بالاتفاق بين القايلين بالتوليد  
الخامس منها القايلون بالتوليد قسموا السبب المؤتد الى ما توليده  
في ابتداء حدوثه دون حال دوامه والى ما توليده حال حدوثه ودوامه  
انما لم يمنع مانع الاول كالمجاورة المؤتدة للتاليف والوهاء اى تفرق الاجزاء  
المبنية بنية الصالحة المؤتد للالم فانهما بولدانهما حال الحدوث لا حال  
البقاء والثانى كالاعتماد اللازم السفلى فانه عند انتفاء الموانع يولد  
للركة الهابطة حال حدوثه ودوامه قال اللمدى ذهبوا الى ذلك ولم



يعلموا أن كلاً من المجاورة والوهاء في ابتدائيه كهُوَ في دوامه فإذا لم يكن  
 هناك مانع من التوليد لزم من عدم توليدهما في الدوام عدم توليدهما  
 في الحدوث ومن توليدهما في الحدوث توليدهما في البقاء ولو أخذوا  
 خصوصاً الابتداء أو ما لازمه شرطاً في التوليد لزمهم ذلك في جميع الأسباب  
الموتدة ولم يقولوا به السادس اختلفوا في الموت المتولد من الجرح أي  
الحاصل عقيبته هل هو متولد من الآلام المتولدة من الجرح فنفاه قوم وأثبتته  
آخرون والنافي له مُراعِم لاصله في التوليد لأن ترقب الموت على الآلام  
يقنضى تولده منها كما في سائر المتولدات والمثبت له مُراعِم للاجماع  
فإن الأمة اجمعوا على أن المستقل بالاماتة والاحياء هو الله سبحانه  
والكتاب فإن نصوصه دالة عليه قال تع هو يحيى ويميت ربي الذي يحيى  
ويميت السابع قد اختلفوا في الطعوم والالوان التي تحصل بالضرب وغيرها  
من افعال العبد هل هي متولدة من فعله أو لا وذلك كلون الدبس وطعمه  
للحاصلين بضربه بالمسواط عند طبخه فثبتته قوم وقالوا مثل هذا الطعم  
واللون متولد من فعله لحصوله بفعله وعلى حسبه ومنعه آخرون وقالوا لا  
يقع شيء من الالوان والطعوم من العباد لا مباشرة بقدرتهم وهو ظاهر ولا  
متولدة من افعالهم وآلا لحصل ذلك الطعم أو اللون بالضرب أو نحوه  
من افعال العباد في كل جسم لأن الاجسام متماثلة لتوكتبها 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  
إلى اختلاف اعراض فيها هي شرط لحدوث ذلك اللون والطعم فيها فلا  
يحدث شيء منهما في جسم آخر لم يوجد فيه شرطه وإن تعلق به  
ذلك الفعل الثامن قد اختلفوا في الالم الحاصل من الاعتماد على الغير  
بضرب أو قطع فقيل أنه يتولد من الاعتماد وهو مذهب جمهور المعتزلة  
وقال ابو هاشم في المعتمد من قوليه أنه يتولد من الوهاء وكأنه أخذه

من قول للكفاء سبب الألم تفرق الاتصال والوهاء يتولد من الاعتماد  
وذلك لان الألم بقدر الوهاء قلّة وكثرة لا بقدر الاعتماد ولذلك يؤلم  
الاعتماد الواحد العضو الرقيق الرخو أضعاف ما يؤلم العضو القوي  
 المكتنز وما هو إلا لاختلاف ما يوجب ذلك الاعتماد فيهما من الوهاء  
 فان التفرق للحاصل منه في الرخو أكثر وأقوى من الحاصل في المكتنز ولا  
 يكون الألم متولداً من الاعتماد بل من الوهاء لان خاصية التوليد  
 اختلاف المتولّدات بحسب اختلاف اسبابها وللجواب ان اختلاف الوهاء  
 المتفاوت في القلّة والكثرة والقوة والضعف من الاعتماد الواحد كاختلاف  
 الألم المتفاوت من الوهاء الواحد والصحيح كما في الابتكار من الاعتماد  
 الواحد أي في ان كلا منهما اختلاف في امر متولد من شيء واحد بلا  
 اختلاف فيه فلم لا يستند هو أي اختلاف الألم على تقدير تولده من  
 الاعتماد إلى اختلاف القابل كما استند إليه اختلاف الوهاء على ما اعترفتم  
 به والحاصل انكم جوزتم استناد الوهاء المختلف إلى الاعتماد الواحد  
 وعلمتم ذلك باختلاف العضوس في قبول الوهاء فان الرقيق الضعيف  
 بذلك أولى فلم لا تجوزون استناد الألم المختلف إلى الاعتماد الواحد  
 بواسطة اختلاف القابل فلا حاجة إلى توسط الوهاء بين الألم والاعتماد  
 كما لا يخفى وأيضا فيبطله أي يبطل تولد الألم من الوهاء تفاوت الألم  
 تفاوتاً لا يوجد في الوهاء كما يحصل براس الابرّة وما يحصل بدّئابة  
 العقرب فان هذين الألمين يتفاوتان جداً وليس يوجد هذا التفاوت  
 في الوهاء للحاصل في الموضوعين بل ربما كان ما يحصل من الوهاء بدّئابة  
 العقرب أقلّ مما يحصل براس الابرّة بكثير مع ان حال الألم على عكس  
 ذلك فلا يكون متولداً 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 متولداً 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 الفران وانعقد عليها الاجماع وهم يؤولونها  
الاول الطبع قال تع بل طبع الله عليها بكفرهم والاختم ختم الله على  
قلوبهم والاكنته وجعلنا على قلوبهم اكنته ان يفقهوه ونحوها كالاتفال في  
قوله ام على قلوب افعالها 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 ان يمنع مانع والاصل

عدمه فمن ادعاه يحتاج الى البيان والمعتزلة اولوها بوجوه الاول وهو لا وايل

المعتزلة ختم الله على قلوبهم الى آخر الايات اى سماها مختوما عليها  
ومطبوعا عليها ومجعولا عليها اكنته واقفال ووصفها بذلك كما قال تع  
وجعلوا الملايكة الذين هم عباد الرحمن اناثا اى سموهم بذلك  
ووصفهم بالانوثه ان لا قدرة لهم على جعل الحقيقى الثانى وهو للنجياتى  
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 سمة تتميز بها عن  
قلوب الابرار ويتبين تلك السمة للملائكة فيؤمنون من اتسم بها وفي ذلك  
مصلحة دينية لانه اذا علم العبد انه اذا كفر وسم بسمة يتحقق بها  
نمه ولعنه من الملائكة كان ذلك سببا لانرجاره عنه الثالث وهو للكعبى  
منع الله تع منهم اللطف المقرب الى الطاعة المبعده عن المعصية لعلمه انه

لا ينفَعهم ولا يوتر فيهم فلما لم يوقفوا لذلك اللطف فكانهم ختم على قلوبهم لان قطع اللطف مانع من دخول الايمان كما ان الختم والطبع والاكنة والاقفال موانع من الدخول الرابع وهو لبعض اصحاب عبيد الواحد من المعتزلة منعهم الله الاخلاص الموجب لقبول العمل فكانوا لذلك كمن يمنع دخول الايمان قلبه بالختم عليه لان الفعل بلا اخلاص كذا فعل وهو اى ما ذكره من التاويل مع الابتغاء على اصلهم الفاسد وهو ان منع الايمان وخلف الضلال قبح فلا يجوز اسناده الى الله سبحانه وسياتيكم بيان فساده يبطله ذكر 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 ونى عما ذكرتم لا يصلح لذلك اى لكونه سببا لامتناع الايمان فان مجرد الوصف بالختم والطبع وجعل الاكنة على قلوبهم لا يمنع الايمان وكذا الوسم بعلامة مميزة ومنع اللطف والاخلاص لا يقتضى امتناع الايمان فلا يصح الحمل عليها الثانى 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 للمادة على الطاعة يحصل تهيو الموافقة وقال امام الحرمين التوقيف خلق الطاعة لا خلق القدرة ان لا تاثير لها وحملوا الهداية على معناها الحقيقى اعنى خلق الاهتداء وهو الايمان والمعتزلة اولوهما بالدعوة الى الايمان والطاعة وايضا سبيل المرشد وتيسير مقاصدها والزجر عن طرق الغواية كما فى قوله واما ثمود فهديناه ان لا شهة 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 موقف مهدي وبعضهم ليسوا كذلك والدعوة عامة لجميع الامة لا اختلاف فيها فلا يصح تاويلها بها الثانى الداء بهما

فبحسب اللهم اهدنا الصراط المستقيم اللهم وفقنا لما تحب 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 يصح حملهما على الدعوة  
 الثالث من تلك الامور الاجل وهو في الحيوان الزمان الذي علم الله انه  
 يموت فيه فالمقتول عند اهل الحرف مايت باجله 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 تع له وادعوا فيه اى في تولده من فعل القاتل وبفائه لولا  
 القتل الضرورة كما ادعوها في تولد سائر المتولدات وانتفائها عند انتفاء  
 اسبابها واستشهدوا عليه بدم القاتل والحكم بكونه جانبا ولو كان المقتول  
 ماينا باجله الذي قدره الله له لمات وان لم يقتله فهو اى القاتل لم  
 يجلب ح بفعله امرا لا مباشرة ولا توليدا فكان لا يستحق الدم عقلا ولا  
 شرعا لكنه مذموم فيهما قطعا اذا كان القتل بغير حق واستشهدوا ايضا  
 بانه ربما قتل في الملكة الواحدة الوف وتحسن تعلم بالضرورة ان موت الحم  
 الغفير في الزمان القليل بلا قتل مما تحكم العادة بامتناعه ولذلك  
 اى وتحكم 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

يتوَّلد من فعل القاتل عندهم فلما ذا كان أحدهما باجله دون الآخر

لولا رَوِّمَ الهرب من الإلزام الشنيع وهو القدح في المعجزات لما قالوا به  
وبيان ذلك انه لما حكم العادة بامتناع موت خلف 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 الفرق لئلا يلزمهم ابطال المعجزات اذا نسبوا  
لجميع اليه والجواب 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 بالتغذي 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 الثاني الذي  
ذهب اليه بعضهم وقد قال تع ومما رزقناهم ينفقون اجيب بان اطلاق  
الرزق على المنفق مجاز عندهم لانه بصدده واما هم اي المعتزلة ففسروه

بالحلال تارة فأورد عليهم وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فلبهايم  
رزق ولا يتصور في حقتها حد ولا حرمة وفسروه اخرى بما لا يمنع من

الانتفاع به قبلهم ان من اكل الحرام طول عمره فالله لم يرزقه وهو خلاف  
الاجماع من الامة قبل ظهور المعتزلة كل ذلك الذي برن عليهم ويلزمهم

فاع عليهم فساد اصلهم في الحكم على الله بيجوز ولا يجوز وذلك الاصل هو  
قاعدته الحسن والقبح العقليين فانها منشاء لاباطيل كتيرة متفرعة عليها  
وبطلان الفروع اللازمة شاهد صديقي على بطلان اصلها الخامس الأسعار

وهي الرخص والغلاء المسعّر هو الله على أصلنا كما ورد في الحديث حين وقع غلاء في المدينة فاجتمع أهلها إليه عم وقالوا سَعِّرَ لنا يا رسول الله

فقال المسعّر هو الله وأما عندهم فمختلف فيه فقال بعضهم هو أي السعّر

فعل مباشر من العباد أن ليس ذلك إلا مواضعة منهم على البيع والشراء

بثمن مخصوص وقال آخرون هو متولد من فعل الله تع وهو تقليد الاجناس

وتكثير الرغبات بأسباب هي من فعله تع ، المقصد الرابع أنه نع مرید

بجميع الكائنات غير مرید بما لا يكون فكل كائن مراد له وما ليس

بكائن ليس بمراد له هذا مذهب أهل الحنف وانفقوا على جواز اسناد

الكل إليه جملة فيقال جميع الكائنات مرادة لله تع لكن اختلفوا في

التفصيل منهم من لا يجوز اسناد الكائنات إليه مفصلاً ولا يقال الكفر

والفسق مراد لله تع لا يهامة الكفر وهو أن الكفر والفسق مأمور به لما

ذهب إليه بعض العلماء من أن الأمر هو نفس الإرادة وعند الإلناس يجب

التوقف عن الإطلاق إلى التوقيف والإعلام من الشارع ولا نوقيف دمه

أي في الاسناد تفصيلاً وذلك الذي ذكرناه من صحة الإطلاق اجمالاً لا

تفصيلاً كما يصح بالاجماع والنص أن بفعل الله خالف كل شيء ولا يصح

أن يقال أنه خالف الفاذورات وخالف الفردة والخنازير مع كونها مخلوقة

له اتفاقاً وكما يقال له كل ما في السموات والأرض أي هو مالكها ولا يقال له

الزوجات والأولاد لا يهامة إضافة غير الملك إليه ومنهم من يجوز أن يقال

الله مرید للكفر والفسق معصية معاقباً عليها وقالت المعتزلة هو مرید

لجميع أفعاله غير إرادته الحادثة عند من اثبتها وأما أفعال العباد فهو مرید

للمأمور به منها كاره للمعاصي والكفر وتفصيله أن فعل العبد أن كان واجباً

يريد الله وقوعه وبكره تركه وإن كان حراماً فبعكسه والمندوب يريد وقوعه

ولا بكره تركه والمكروه عكسه وأما المباح وأفعال غير المكلف فلا بتعلق

بها ارادة ولا كراهة لنا أمّا انه مرید للكاینات بأسرها فلاّنه خالف الاشياء  
 كلّها لما مرّ من استناد جميع الحوادث الى قدرته تع ابتداءً وخالف  
 الشیء بلا اكراه مرید له بالضرورة وأيضاً قد ثبت ان جميع امکانات  
 مقدورة لله تع فلا بدّ في اختصاص بعضها بالوقوع ویاوقاتها المخصوصة  
 من مخصّص وهو الارادة وهذا معنى قوله فالصفة المرجّحة لاحد المقدورين  
 هي الارادة كما مرّ ولا بدّ منها ای من الصفات المرجّحة في ایجاد بعض  
 المقدورات دون بعض وفي تخصيص الموجودات المخصوصة باوقاتها وأمّا  
 انه غير مرید لما لا يكون فلاّنه تع علم من الكافر مثلاً انه لا یؤمن فكان  
 الايمان منه محالاً لامتناع ان ینقلب العلم جهلاً والله تع عالم باستحالته  
 والعالم باستحالة الشیء لا یربده بالضرورة وايضاً لو اراده فأمّا ان يقع  
 فیلزم الانقلاب او لا فیلزم عجرة وقصوره عن تحقیق مراده ولانه لا یتصور  
 منه ای من العالم باستحالة الشیء صفة مرجّحة لاحد طرفیه لان  
 احدهما مستحيل والاخر واجب فلا معنى لترجیح الصفة وفيه بحث لان  
 عدم ایمان الكافر مراد لله مع كونه واجباً وايضاً هو منقوض بما علم الله  
 وجوده كایمان المؤمن فان احد طرفیه واجب والاخر ممتنع فلا وجه لترجیح  
 الصفة وبعض هذا الذي هو مذهبنا اجماع السلف والخلف في جميع  
 الاعصار والامصار على اطلاق قولهم ما شاء الله كان وما لم یشاء لم یكن  
 فان هذا مروی عن النبی علیه السلام وقد تلقّنه الامنة بالقبول فیصح ان  
 یكون مؤیداً بل ربما یحتجّ به ایضاً وانما صرح بالاطلاق دفعا لتوهم  
 التقييد بافعاله تع او بما ليس من افعال العباد الاختيارية كما تأوله به  
 المعتزلة وبدفع هذا التوهم انهم كانوا یوردون كلامهم في معرض تعظیم  
 الله واعلاء شأنه والاول وهو ما شاء الله كان دلیل الثاني وهو انه تع غير  
 مرید لما لا یكون وذلك لانه ینعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لم  
 یكن لم یشاءه الله والثاني اعنى ما لم یشاءه لم یكن 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 مريدا  
لكفر الكافر وقد امره بالابمان فالامر بخلاف ما يريد يعد عند العقلاء  
سفه فيلزم السفه في احكام الله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قلنا لا  
تسلم ان الامر بخلاف ما يريد يعد سفها وانما يكون كذلك لو كان  
الغرض من الامر منحصرا في ايقاع المامور به توضحه وجوه ثلثة الاول ان  
المتحن لعبد هل بطيعة ام لا قد يامر ولا يريد منه الفعل اما الاول  
وهو ان الصادر منه امر حقيقة فلانه اذا اتى العبد بالفعل يقال امثل امر  
سيده واما 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 يامره بفعل تمهيدا لعذره ويريد عصيانه فيه فان احدا  
لا يريد ما يفضى الى قتله بل ما يخلصه عنه فقد امر بخلاف ما يريد  
ولا سفه فان قبيل 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 اصلا الثالث ان  
المُلجاء الى الامر قد يامر ولا يريد فعل المامور به بل يريد خلافه ولا يعد  
سفيها الثانى من وجوه استدلالهم لو كان الكفر مرادا لله تع لكان فعله  
والاتبان به موافقة لمراد الله تع فيكون طاعة مثابا 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 انه لو اراد شخص شيئا من الاخر فوقع المراد من الاخر على وفق  
ارادة المراد ولا شعور للفاعل نارادته فانه لا يعد منه طاعة له كيف والارادة

كامنة والامر ظاهر ولهذا يقال في العرف فلان مطاع الامر ولا يقال مطاع  
 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 طويل تحته الثالث لو كان الكفر مرادا لله تع لكان واقعا بقضائه  
 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 والخاص ان الانكار المتوجه نحو الكفر انما هو  
 بالنظر الى الخلية لا الى الفاعلية يعني ان الكفر نسبة الى الله سبحانه باعتبار  
 فاعليته له واجباده اباء 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 صفة لشيء اخر ان لو صح ذلك لوجب الرضاء بموت  
 الانبياء 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 العمل 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 حتى الله تع عنهم  
انهم قالوا اشركنا بإرادة الله ولو اراد عدم اشراكنا لما اشركنا ولما صدر  
عنا تحريم الخَلَلات فقد اسندوا كفرهم وعصيانهم الى ارادته تع كما  
تزعمون انتم ثم انه تع رد عليهم مقالاتهم وبين بطلانها ونمهم عليها  
بقوله كذلك كذب الذين من قبلهم قلنا قالوا ذلك الكلام سُخْرِيَّةً من  
النبي ودفعوا لدعوته وتعللا لعدم اجابته وانقياده لا تفويضا للكائنات الى  
مشيئة الله فما صدر عنهم كلمة حق اريد بها باطل ولذلك نمهم الله  
بالتكذيب لانهم قصدوا به تكذيب النبي في وجوب الطاعة والمتابعة  
دون الكذب لان ذلك الكلام في نفسه صدق وحق وقال آخراً قُلْ فَلِلَّهِ  
الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْكُمْ أَجْمَعِينَ فاشار الى صدق مقالاتهم وفساد  
غرضهم الثانية كل ذلك كان سبباً عند ربك مكروها فانها تدل على ان ما  
كان سبباً اي معصية فانه مكروه عند الله والمكروه لا يكون مراداً قلنا اراد  
كونه مكروها للعقلاء منكرأ لهم في مجارى عاداتهم لمخالفته المصلحة فليس  
قوله عند ربك ظرفاً لقوله مكروها او اراد بقوله مكروها كونه منهيأ عنه  
مجازاً وانما يرتكب هذا التجاوز توفيقاً للدلالة اي جمعا بين هذه الآية  
وبين ما ذكرناها من الدلائل الثلاثة وما الله يريد ظلماً للعباد مع ان الظلم  
من العباد كابن بلا شبهة فبعض الكائنات ليس مراداً قلنا اي لا يريد  
ظلمه لعباده لا ظلم بعضهم على بعض فانه كايين ومراد بخلاف ظلمه عليهم  
فانه ليس بمراد ولا كايين بل تصرفه تع فيما هو ملكه كيف كان ذلك  
التصرف لا يكون ظلماً بل عدلاً وحقاً الرابعة والله لا يحب الفساد  
والفساد كابن والمحبة هي الارادة فالفساد ليس بمراد قلنا بل المحبة ارادة  
خاصة وهي لا يتبعها تبعه وموأخذة 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 أن العبد  
لا يريد الألام والأمراض وليس مأمورا بإرادتها وهو مأمور بترك الاعتراض  
عليها فالرضاء اعنى ترك الاعتراض مغاير للإرادة ثم هذه الآيات معارضة  
بآيات أخرى هي أدل على المقصود منها الأولى لو شاء الله جمّعهم على الهدى  
الثانية أن لو يشاء الله لهدى الناس جميعا الثالثة ولو شاء لهدىكم  
أجمعين والمعتزلة حملوا المشيئة في هذه الآيات ونظايرها على مشيئة  
الفسر والألجاء وليس بشيء لانه خلاف الظاهر وتقييد للمطلق من غير  
دلالة عليه الرابعة أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم وتطهير  
القلوب بالإيمان فلم يرد الله إيمانهم الخامسة إنما يريد الله ليعذبهم بها  
في الحياة الدنيا وتزهد في أنفسهم وهم كافرون فموتهم على الكفر مراد لله  
السادسة ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والإنس والمخلوق لها لا يراد  
إيمانه وطاعته بل كفره ومعصيته السابعة إنما أمرنا لشيء إذا أردناه أن  
نفعل له كمن فيكون والاستدلال بهذه الآية بعيد جدا ان ليست عامة  
للكاينات ولا دالة على ارادة المعاصي بل على انه اذا اراد الله شيئا كونه  
على أيسر وجه وبممكن ان يستدل بها على ان إيمان الكافر ليس بمراد  
لله تع ان لو كان مرادا لكان مكوّنا واقعا لكنه مدفوع بأن المعنى اذا اردنا  
تكوينه فيختص بأفعاله 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 إما خير محض

لا شر فيه أصلا كالعقول والأفلاك وإما الخير غالب فيه كما في هذا العالم

الواقع تحت كرة القمر فان المرض مثلا وإن كان كثيرا فالصحة أكثر منه  
 وكذلك الألم كثير واللذة أكثر منه فالموجود عندهم منحصر في هذين  
 القسمين وأما ما يكون شرا محضا او كان الشر فيه غالبا او مساويا فليس

نتيء منها موجودا ولما كان لقايل ان يقول لما ذا لم يجرد هذا العالم  
عن الشرور اشار الى جوابه بقوله ثم لا يمكن تنزيه هذا العالم من الشرور  
 بالكثية لان ما يمكن براءته عن الشرور كلها فهو القسم الاول وكلامنا  
 في خيرات كثيرة تلزمها شرور قليلة بالقياس اليها وقطع الشيء عما هو  
 لازم له مع وجح فكان للخير 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 الخير 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 يرشدك الى  
 ذلك انه اذا لدغ اصبع انسان وعلم انها اذا قطعت سليم باقى البدن  
 والا سرى الفساد اليه فانه يامر بقطعها وبريده تبعاً لارادة سلامته من  
 الهلاك فسلامة البدن خير كثير يستلزم شراً قليلا فلا جد للعاقل ان  
 يختاره وان احترز عنه حتى هلك لم يعد عاقلا فضلا ان يعدد حكيم  
 فاعلا لما يفعله على ما ينبغي واعلم ان قضاء الله عند الاشاعرة هو ارادته  
 الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره ايجادها اياها  
 على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها واحوالها واما عند الفلاسفة  
 فالقضاء عبارة عن علمه بما ينبغي 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 يذكرون القضاء والقدر في الافعال الاختيارية  
 الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تع بهذه الافعال ولا يسندون وجودها  
 الى ذلك العلم بل الى اختبار العباد وقدرتهم، المقصد الخامس في الحسن  
 والقبح القبيح عندنا ما نهى عنه شرعا فهى تحريم او تنزيه والحسن  
 بخلافه اى ما لم ينه عنه شرعا كالمندوب 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  
 الخصوم 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  
 الشارح القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعاً وانقلب  
 الأمر فصار الفبح 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 مذاهبيهم 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 والفبح 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 تحرير  
 محل النزاع ليتضح المتنازع فيه ويورد النفي والاثبات على شيء واحد فنقول  
 وبالله التوفيق للحسن والقبح يقال بمعانٍ ثلاثة الأولى صفة الكمال والنقص  
 فالحسن كون الصفة صفة كمال والفبح كون الصفة صفة نقصان يقال  
 العلم حسن أي لمن اتصف به كمالاً وارتفاع شأنه والجهل قبيح أي لمن  
 اتصف به نقصاناً واتضاع حاله ولا نزاع في أن هذا المعنى أمر ثابت للصفات  
 انفسها وأن مدركه العقل ولا تعلق له بالشرع الثاني ملاءمة الغرض  
 ومنافرته 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 شيئا منهما وذلك ايضا 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 والأمر يختلف كما لا يتصور كون الجسم الواحد اسود واطيب بالقياس الى شخصين الثالث تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلا وآجلا والذم والعقاب كذلك فما تعلق به المدح في العاجل والثواب في الآجل يسمى حسنا وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في الآجل يسمى قبيحا 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 مدحا وثوابا او مقبحة معنضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم انها اي تلك الجهة المحسنة او المقبحة قد تدرك بالضرورة من غير تأمل وفكر كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع وقد لا تدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا ورد به الشرع عام ان ثمة 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

بأمرة ونهيه وأما كشفه عنهما في القسمين الأولين فهو مويد لحكم العقل  
بهما أما بصورته أو بنظره ثم انهم اختلفوا فذهب الاوائل منهم الى أن  
حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيها وذهب بعض من  
بعدهم من المتقدمين الى اثبات صفة حقيقية توجب ذلك مطلقا في  
الحسن والقيح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل او قبحه لذاته كما ذهب  
اليه من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما وذهب  
ابو الحسين من متأخريهم الى اثبات صفة في القبيح مقتضية للقيح دون  
الحسن ان لا حاجة به الى صفة محسنة له بل يكفيه حسنه انتفاء الصفة  
المفيدة وذهب الجبائي الى نفيه اي نفي الوصف الحقيقي فيهما مطلقا  
فقال ليس حسن الافعال وقبحها بصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية  
واوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في لطمه اليتيم تأديبا وظلما  
واحسن ما نقل عنهم في العبارات الحديثة قول ابي الحسين القبيح ما ليس  
للممكن منه ومن العلم بحاله ان يفعله اعتبر قيده التمكن احترازا عن  
فعل العاجز والمأجاء فانه لا يوصف بقبح ولا حسن وقيده العلم ليخرج  
لحرمة الصادرة عن لم يبلغه دعوة نبي او عن هو قريب العهد بالاسلام  
واكتفى بالتمكن من العلم ليدخل فيه الكافر من شاعق الجبل فانه  
يتمكن من العلم بالله بالدلائل العقلية واراد بقوله ليس له ان يفعله ان  
الإفدام عليه لا يلائم عقل العقلاء ويتبعه اي يتبع هذا التعريف المذكور  
للقبيح تعريفان اخران له احدهما انه فعل يستحق 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 للقادر  
العالم به ان يفعله والذم قول او فعل او ترك قول او فعل ينبى عن انصاع  
حال الغير وانحطاط شأنه وادا تصورت هذا التحرس نعول لنا على ان  
الحسن والقيح ليسا عقليين وجهان الاول ان العبد مجبور في افعاله وادا



كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح لان ما ليس فعلا  
 اختياريا لا يتصف بهذه الصفات اتفاما منا ومن لخصوم بيانه اى بيان  
 كونه مجبورا ان العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك هو الجبر لان الفعل  
 ح واجب والترك ممتنع 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 اتعاقبا 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 يحتج اليه وصدر عنه تارة ولم  
 يصدر عنه اخرى كان اتفاميا 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 اتعاقبا واضطراريا  
 فلا اختيار للعبد فى افعاله فيكون مجبورا فيها فلا يتصف بشيء منها  
 بالحسن والبيح العقلية 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 ينغى قدرة الله لا طراد الدليل فى افعاله والمعدمات المفدمات  
 والتقريب التقريب فيقال ان لم يتمكن من الترك فذاك وان تمكن منه ولم  
 يتوقف الفعل على مرجح الى آخر ما مر وقد اقتضى الدليل المذكور

بأفعاله نع وأيضا فانه أي هذا الدليل كما ينفي الحسن والقبح الععليين  
ينفي أيضا الحسن والقبح الشرعيين المتفرعين على ثبوت التكليف وإذا  
كان العبد مجبورا لم يثبت عليه تكليف لانه تكليف ما لا يُطاق وحسن  
لا نجوزة وانتم وان جوزتموه فلا تقولون بوقوعه ولا يكون كل التكاليف  
كذلك أي تكليفا بما لا يطاق كما لزم من دليلكم وللأصل ان كون  
العبد مجبورا ينافي كونه مكلفا فلا يوصف فعله بحسن ولا قبح شرعي  
مع انهما ثابتان عندكم فانتقض دليلكم بهما فما هو جوابكم فهو جوابنا  
والأظهر ان يقال انه بنفي الشرعيين أيضا لانهما من صفات الأفعال  
الاختيارية فان حركة المرتعش والنايم والمغمى عليه لا توصف في الشرع  
بحسن ولا قبح ويستلزم أيضا كون التكاليف بأسرها تكليفا بما لا  
يطاق ولا فابل به وأيضا فالمرجح الذي يتوقف عليه فعل العبد دأع له  
يقتنصى اختياره الموجب للفعل وذلك لا ينفي الاختيار بل يثبته وهذا  
السؤال هو الخلل وما قبله إما نقص أو في حكمه فلنا أما الأول فان الضروري  
وجود القدرة والاختيار لا وفوع الفعل بقدرة واختياره واستدلنا انما  
هو على نفي الثاني دون الأول فلا يكون مصادما للضرورة وأما الثاني وهو  
النقض بأفعال المارئي تع فالمقدمة القائلة بان الفعل الواقع لا لمرجح  
انفاني لا اختياري انما هي مقدمة الزامية بالنسبة الى المعتزلة الفايلين  
بان قدرة العبد لا تُوفى في الفعل الا اذا انضم اليها مرجح بسمونه الداعي  
ونحن لا نفول بها فان الترجيح بما جرد الاختيار المتعلق باحد طرفي  
الفعل لا لداع عندنا جابر ولا يخرج ذلك الفعل عن كونه اختياريا كما  
نقدم في مسئلة الهارب من السبع والعطشان الواجد للفدحين المتساويين  
وانا لم نفلّ بهده المقدمة لم نرد علمنا النقص بفعل الله نع وأيضا على  
نقد رخصة هذه المقدمة عندنا لبس هذا الدليل بعينه جاريا في فعله

تع لانا نختار انه متمكن من الترك 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 والمتعلقان 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 اتفاقيا 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  
شابذة الايجاب ولا يحتاج ذلك المرجح القديم الى مرجح اخر حتى  
 يتسلسل الى المحوج الى المؤثر عندنا للحدوث دون الامكان بخلاف مرجح  
 فاعلية العبد فانه حادث محتاج الى مؤثر فان كان مؤثرا العبد تسلسل  
 وان كان غيره كان هو مجبورا في فعله واما الثالث وهو النقص بالحسن  
والقبح الشرعيين فلا يجب عندنا في الواجب الشرعي تأخير قدرة العبد  
فيه 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 تأثير 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 الداعى  
وبوجب الفعل يحصل اى ذلك الداعى مع ما يترتب عليه له بخلاف  
الله اياه وقد بيناه اى عدم استقلاله بهذا المعنى وذلك كاف في عدم

الحكم بالحسن والقبح عقلا ان لا فرق ح بين ان يوجد الله تع الفعل في  
العبد كما قال الشيخ وبين ان يوجد ما يجب الفعل عنده كما قال  
بعض اصحابه كما مر للحرمين في كونه مانعا من حكم العقل بالحسن والقبح  
عند الخصم فاذا كان داعية الى الاختيار الموجب للفعل من الله تع فقد  
تم مطلوبنا الثاني من الوجهين وانما ينتهض حجة على غير الجبائي لو  
كان قبح الكذب ذاتيا اى لذاته او لصفة لازمة لذاته لما تخلف القبح  
عنه لان ما بالذات وكذا ما هو بواسطة لازم الذات لا ينزل عن الذات  
وهو ظ واللازم بط فانه اى الكذب قد يحسن اذا كان فيه عصمة دم  
نبي من ظالم بل يجب الكذب ح لانه دفع للظالم عن المظلوم ويُدَم تاركة  
قطعا فقد اتصف الكذب بغاية الحسن وكذا يحسن بل يجب اذا كان  
فيه انجاء متوعّد بالقتل ظلما لا يقال للحسن والواجب هو العصمة  
والانجاء وقد يحصلان بدون الكذب ان يمكن ان يأتى بصورة الخبر بلا  
قصد الى الاخبار او يقصد بكلامه معنى اخر بطريق التعريض والتورية  
فلا يكون كاذبا في نفس الامر ومن ثمه قيل ان في المعارض مندوحة عن  
الكذب واذا لم يتعين الكذب للدفع كان الاتيان به قبيحا لا حسنا 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 او  
على قصد اى معنى كان لم يحصل الجزم بالقصد فى شىء من الاخبار ولا  
يكون شىء منها كذبا ان لا كلام الا ويمكن ان بقدر فيه من الخذف  
والزيادة ما يصير معه صادقا واذا حسن الكذب ههنا قبح الصدق لانه  
اعانة للظالم على ظلمه فلا يكون حسن الصدق ايضا ذاتيا وكذا الحال  
فى سائر الافعال وللأصحاب فى ابطال التحسين والتقبيح العقليين مسالك  
ضعيفة نذكرها ونشير الى وجه ضعفها احدها من قال لا كذب غدا فاذا  
جاء الغد فكذبته اما حسن فليس الكذب قبيحا لذاته واما قبيح

فتركة حسن مع انه اى تركه يستلزم كذبه فيما قاله امس ومستلزم  
القبیح قبيح فيلزم ان يكون هذا الترك حسنا وقبيحا معا وهو بط  
فتعين الاول وهو ان لا يكون قبح الكذب ذاتيا لانقلابه حسنا وهو المط  
قلنا لا نسلم ان مستلزم القبيح قبيح لان الحسن لذاته قد يستلزم  
القبيح فيتعدد جهة الحسن والقبح فيه وانه غير متنع فيكون الكلام  
الواحد من حيث تعلفه بالماخبر عنه على ما هو به حسنا ومن حيث  
استلزامه للقبح الذى هو الكذب فيما قاله امس قبيحا ومثل ذلك جايئ  
عند الجبائية القابلين بالوجه والاعتبارات فلا ينتهض هذا المسلك  
حاجة عليهم كما ان الوجه الثانى كذلك ان يتجه هناك ان يقال لم  
يتخلف القبح عن الكذب بل هو قبيح باعتبار تعلفه بالماخبر عنه لا على  
ما هو به وحسن باعتبار استلزامه للعصمة والانجاء وقد نبهناك على ذلك  
او فلنزم قبحه اى قبح كلامه في الغد مطلقا لانه قبيح اما لذاته ان  
كان كاذبا واما لاستلزامه القبيح ان كان صادقا ونقول الحسن كالكلام  
الصادق فيما نحن فيه انما يحسن اذا لم يستلزم القبيح وانت خبير  
بان انقلاب الحسن الى القبيح انما يتأتى على القول بالوجه الاعتبارية  
فضعف هذا المسلك انما يظهر اذا جعل دليلا على بطلان مذهب  
المعتزلة كلها الثانى من المسالك الضعيفة من قال زيد فى الدار ولم يكن  
زيد فيها فقبح هذا القول اما لذاته وحده او مع عدم كون زيد فى  
الدار ان لا قابل بقسم ثالث والقسمان باطلان فالاول لاستلزامه قبحه  
وان كان زيد فى الدار والثانى لانه يستلزم كون العدم جزءا لوجود  
قلنا وقد يكون قبحه مشروطا بعدم كون زيد فى الدار والشرط لا  
يمنتع ان يكون عدسيا الثالث قبحه اى قبح الكلام الكاذب لكونه كذبا  
ان قام بكل حرف منه فكل حرف كذب ان المفروض انه متصف بالقبح  
المعلل بالكذب فهو خير لان الكذب من صفات الخير وبطلانه ظ وان قام

بالمجموع فلا وجود له لترتيبها أي ترتب الحروف وتنقضى المتقدّم منها عند حصول التأخر وإذا لم يكن للمجموع وجود فكيف يتصور اتصافه بالقبیح الذي هو صفة ثبوتية فالمص ردّد في نفس القبح هل هو قائم بكل حرف أو بمجموعها وأما الآمدي فإنه قال لو كان للخبر الكاذب قبجا عقلا فالقنضى لقباحه أما أن يكون صفة لمجموع حروفه أو لأحاديها والأول بطل لأن ما لا وجود له لا ينصف بصفة مقتضية لامر ثبوتى لأن المقتضى له لا بد أن يكون ثبوتيا فلا يكون صفة للعدم والثانى بطل أيضا لأن مقتضى القبح في الخبر الكاذب إنما هو الكذب ولا يمكن قيامه بكل حرف والآ كان كل حرف خيرا وهو مح قلنا هو أي القبح من صفاته النفسية لا من صفاته المعنوية فلا يستدعى صفة يكون هو معللا بها كما هو مذهب بعضهم الفايولين بأن حسن الأفعال وقبحها لذواتها لا لصفات حقيقية قائمة بها وهذا الجواب إنما يتّجه على تقرير الآمدي وأما على تقرير الكتاب فينبغى أن يقال ليس يلزم من كون القبح ذاتيا أي مستندا إلى ذات الشيء أن يكون موجودا خارجيا حتى يمتنع وقوعه صفة لامر عدمى لجواز أن يقتضى ذات الشيء اتصافه بصفة اعتبارية يستحيل انفكاكها عنه أو يقوم القبح بكل حرف بشرط انضمام الآخر إليه فقباحه لكونه جزء خبر كاذب أو يقوم القبح بالمجموع لكونه كاذبا فما هو جوابكم فيه فهو جوابنا في قيام القبح به الرابع كونه أي كون الفعل قبجا ليس نفس ذاته ولا جزءا منها لتعلقها بكونه بل زائد عليها وأنه موجود لأنه نقیض اللاقبیح القائم بالمعدوم فيلزم ح قيام المعنى الذى هو القبح بالمعنى الذى هو الفعل قلنا قد سبق الكلام على مقدماته بأن نقیض العدمى لا يجب أن يكون موجودا وارتفاع النقيضين إنما يستحيل في الصدق دون الوجود وأيضا لا نم امتناع قيام العرض بالعرض إذ لم يقم عليه دليل كما عرفت مع افتقاره بالامكان والحدوث فان هذا

الدليل الذي اوردتموه على كون القبح امرا موجودا جارٍ فيهما مع

كونهما اعتباريين الخامس علّة القبح حاصله قبل الفعل ولذلك ليس له  
 أن يفعله فلولا أن ما يقتضى قبضه حاصل قبل وجوده لم يكن كذلك  
 وفلزم ح قيام الصفة الحقيقية بالمعدوم لان مقتضى القبح صفة وجودية  
 وقد يقال لو كان القبح ذاتيا لزم تقدّم المعلول على علته لان قبح الفعل  
 حاصل قبله لما عرفت وعلته أما ذات الفعل او صفته وليس تنبؤ منهما  
 حاصل قبله قلنا لا نم ان القبح وعلته حاصل قبل الفعل بل يحكم العقل

باتصافه بالقبح وبما يقتضيه اذا حصل وهذا الحكم 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 أما

الحقيقيان فاحدهما ان الناس طورا يجزمون بقبح الظلم والكذب الضار  
 والتثليث وقتل الانبياء بغير حق وكذا يجزمون بحسن العدل  
 والصدق النافع والايمان وعصمة الانبياء من انواع الايذاء وليس ذلك  
 الجزم منهم بالقبح او الحسن بالشرع ان يقول به غير المتشرع ومن لا

يتدين بدين اصلا كالبراهمة ولا العرف ان العرف يختلف بالامر على  
 حسب اختلافهم وهذا الذي ذكرناه لا يختلف بل الامم قاطبة مطبقون

عليه والجواب ان ذلك اى جزم العقلاء كلهم بالحسن والقبح في الامور  
 المذكورة بمعنى الملازمة والمنافرة او صفة الكمال والنقص مسلم ان لا نراع لنا

في انهما بهذين المعنيين عقليان وبالمعنى المتنازع فيه مر على انه قد  
 يقال جاز ان يكون هناك عرف عام هو مبداء لذلك الجزم المشترك

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

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

في عقله لما اختاره كذلك وكذا من رأى شخصا قد اشرف على الهلاك  
 وهو قادر على انقاذه مال الى انقاذه قطعا واستغرق في ذلك طوقه وان لم  
 يرج منه ثوابا ولا شكورا كما ان كان المنقذ طفلا او مجنونا وليس ثمة  
 من يراه ولا يتصور فيه غرضا من جذب نفع او دفع ضرر بل ربما يتضرر  
 فيه بتعب شاق فلم يبقى هناك حامل سوى كون الانقاذ حسنا في نفسه  
 والجواب اما حديث اختيار الصديق فلانه قد تقرّر في النفوس كونه ملائما  
 لمصلحة العالم وكون الكذب منافرا لها ولا يلزم من فرض الاستواء تحقّقه  
 فاختياره الصديق لملائمته تلك المصلحة لا لكونه حسنا في نفسه  
 واما حديث الانقاذ فذلك لرفقة الجنسية وذلك مجبول في الطبيعة وسببه  
 انه يتصور مثله في حق نفسه اي يتصور اشرافه على الهلاك فيستحسن  
 فعل المنقذ له اذ فذره فياجره ذلك الى استحسانه من نفسه في حق  
 الغير واما 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 كاذبا فلا  
 يمكن ح تمييز النبي عن المتنبي فلا يثبت الاحكام الشرعية وينتفى  
 فأيده البعثة وانه بط اجماعا ولحسن منه ايضا 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 اذ يجوز ان يكون له مدرك اخر وقد تقدم  
 هذا في مباحث كونه تع متكلما ودلالة المعجزة على صدق المدعي عادية  
 فلا يتوقف على امتناع الكذب كما في سائر العلوم العادية التي ليست



فقايضها متنعة فناحن ناجزم بصدق من ظهرت المعجزة على يده مع ان  
كذبه مكن 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 ومنافرة 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 اذا ثبت ان الحاكم  
بالحسن والقبح هو الشرع دون العقل ثبت ان لا حكم من الاحكام  
لخمسة وما ينتمي 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 والا اى وان  
لا 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 للخطر  
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 دليل الإباحة وجهان  
 أحدهما أنه تصرف لا يضر المالك فيباح كالاستغلال بجدار الغير والاقتباس  
 من ناره والنظر في مآته للجواب أن الأصل ثبت بالشرع وحكم العقل فيه  
 أي في الأصل بالمعنى المتنازع فيه مم بل إنما يحكم فيه بمعنى الملازمة  
 وموافقة الغرض والمصلحة وثانيهما أنه تع خلق العبد وخلق الشهوة  
 فيه وخلق المنتفع به من الثمار المطعومة وغيرها فالحكمة تقتضي إباحته  
 أي إباحة الانتفاع والآ كان خلقه عبثا وكيف يدرك تحريمه بالعقل  
 وما هو إلا كمن يغترف غرفة من بحر لا يتزف ليدفع به عطشه المهلك  
 اتري ان عقل يحكم بمنع اكرم الاكرميين منه وتكليفه التعرض للهلاك كلاً  
 الجواب ربما خلقه ليصبر عنه ويمنع هواه وشهوته فيتاب على ذلك وهذه  
 منفعة جليلة أو خلقه لغرض آخر لا نعلمه وأما التوقف فيفسر تارة بعدم  
 الحكم ومرجعه الإباحة أن ما لا منع منه فباح إلا أن يشترط في الإباحة  
 الآن فيرجع الى كونه حكما شرعيا لا عقليا وكلامنا فيه وإنما يتأجه هذا  
 اذا اشترط أن الشارع لا اذن العقل وربما يقال هذا التفسير جزم بعدم  
 الحكم لا توقف إلا أن يراد توقف العقل عن الحكم ويفسر تارة بعدم العلم  
 أي هناك حظر أو إباحة لكن لا نعلمه وهذا امثل من التفسير الاول  
 المشتمل على نوع تكلف في معنى التوقف كما عرفت لكن عدم العلم  
 لا لتعارض الأدلة ان قد نبيّن بطلانها بل لعدم الدليل على أحد هذين  
 الحكمين بعينه ، المقصد السادس اعلم أن الأمة قد اجمعت اجماعا  
 مركبا على أن اللد تع لا يفعل الفبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة  
 أنه لا فيباح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل فيبيح ولا ترك واجب  
 وأما المعنزة فمن جهة أن ما هو بقبح منه يتركه وما يجب عليه بفعله  
 وهذا للخلاف في معنى الحكم المتوقف عليه فرع المسئلة المتقدمة اعني

قاعدة التحسين والتقبيح أن لا حاكم بقبح القبيح منه ووجوب الواجب  
 عليه إلا العقل فمن جعله حاكما بالحسن والقبح قال بقبح بعض الافعال  
 منه ووجوب بعضها عليه وتاخرن قد ابطالنا حكمه وبيئنا فيما تقدم 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  
 أمورا فنذكرها ههنا ونبطلها بوجوه مخصوصة بها وان كان ابطال اصلها  
 كافيا في ابطالها الاول اللطف وفسره بانه الفعل الذي يقرب العبد الى  
 الطاعة ويبعده عن المعصية ولا ينتهي الى حد الاجاء كبعثة الانبياء فانا  
 نعلم بالضرورة أن الناس معها اقرب الى الطاعة وابتعد عن المعصية فيقال  
 لهم هذا الدليل الذي تمسكتم به في وجوب اللطف ينتقض بامور لا  
 تخصي فانا نعلم انه لو كان في كل عصر نبي وفي كل بلد معصوم يأمر  
 بالمعروف وينهى عن المنكر وكان حكام الاطراف مجتهدين متقين لكان  
 لظفا وانتم لا توجبونه على الله تع بل تجزم 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 إما لا لغرض وهو عبث وأنه في  
 الجِد قبيح خصوصا بالنسبة الى الحكيم تع وإما لغرض إما عايد الى الله تع  
 وهو منزّه عنه او الى العبد إما في الدنيا وأنه مشقة بلا حظ وإما في الآخرة  
 وهو إما اضاراه وهو بط اجماعا وقبيح من الجوان الكريم وإما نفعه وهو  
 المط لان ايصال ذلك النفع واجب لئلا يلزم نقص الغرض فيقال لهم  
 الطاعة التي كلف بها لا تكافي النعم السابقة لكثرتها وعظمتها وحفارة  
 افعال العباد وقتلتها بالنسبة اليها وما ذلك الا كمن يقابل نعمة الملك

عليه بما لا يحصره بتحريرك أنمّنته فكيف يحكم العقل بإيجابه الثواب عليه واستحقاقه إياه وأمّا التكليف فنختار أنه لا لغرض ولا استحالة فيه كما سيجيء عن قريب أو هو لضرّ قوم الكافرين ونفع آخرين كالمؤمنين كما هو الواقع وليس ذلك على سبيل الوجوب بل هو تفضّل على الأبرار وعدل بالنسبة إلى الفجار الثالث من تلك الأمور العقاب على المعصية زجراً عنها فإنّ في تركه التسوية بين المطيع والعاصي وهو قبيح كما في الشاهد إذا كان له عبدان مطيع وعاصٍ وفيه أي في تركه أيضاً إذن للعصاة في المعصية وأغراء لهم بها وذلك لأنه تع ركب فيهم شهوة القبايح فلو لم يجزم المكلف بأنه يستحقّ على ارتكاب القبيح عقاباً ولا يجوز الإخلال به بل جواز 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 حقّه والإسقاط فصل فكيف يُدرك امتناعه بالعقل وترك العقاب لا يستلزم التسوية فإن المطيع مثاب دون العاصي وحديث الأذن والأغراء مع رجحان ظنّ العقاب بما جرد تجويز مرجوح ضعيف جداً يعني أنه ليس يلزم من جواز ترك العقاب على المعصية إذن وأغراء وإنما يلزم ذلك إذا لم يكن ظنّ العقاب راجحاً على تركه إذ مع رجحانه لا يلزم من ما جرد 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 المعدّب في الدنيا والآخرة أن لا يتخلّف مع أنه مخلوق فلم بُراع في حقّه ما كان أصلح له فلا يكون الأصلح واجباً عليه تع حكابته شريفة تُنحى بالقلع على هذه القاعدة القابلة بوجوب الأصلح على الله تع قال الأشعري لاستناده إني على الجبّات ما تقول. في ثلاثة

اخوة عاش احدهم في الطاعة واحدهم في المعصية ومات احدهم صغيراً  
فقال يثاب الاول في الجنة ويعاقب الثاني بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب  
قال الاشعري فان قال الثالث يا رب لو عمّرتني فأصليح فأدخل الجنة كما  
دخلها اخي المؤمن قال للجبائي يقول الرب اعلم انك لو عمّرت لفسقت  
وافسدت فدخلت النار قال فيقول الثاني يا رب لم لم تميّنتني صغيراً لئلا  
اذنب فلا ادخل النار كما امت اخي فبهت الجبائي فترك الاشعري  
مذهبه الى المذهب الحق الذي كان عليه السلف الصالح وكان هذا  
اول ما خالف فيه الاشعري المعتزلة ثم اشتغل بهدم قواعدهم وتشبيد  
مباني الحق بعون الله وحسن توفيقه الخامس من تلك الامور العوض على  
الآلام فانهم قالوا الالم ان وقع جزاء لما صدر عن العبد من سيئة كانه الحد  
لم يجب على الله عوضه والاى وان لم يقع جزاء فان كان الايلام من الله  
وجب العوض عليه وان كان من مكلف اخر فان كان له حسنات اخذ  
من حسناته واعطى المجنى عليه عوضاً لايلامه له وان لم يكن له حسنات  
وجب على الله اما صرف المولم من ايلامه او تعويضه من عنده بما يوازى  
ايلامه اى لا ينقص عن ايلامه فهو احتراز عما دونه لا عما فوقه ولهم بناء  
على هذا الاصل الذى هو وجوب العوض المعروف عندهم بانه نفع مستحق  
خال عن التعظيم والاجلال اختلافات ركيكة شاهدة بفساده اى بفساد  
الاصل الاول قال طايفة كاتبي هاشم واتباعه جاز ان يكون العوض في الدنيا  
اذ لا يجب دوامه وقال اخرون كالعلاف والجبائي وكثير من متقدميهم  
دل بيجب ان يكون في الآخرة لوجوب دوامه كالثواب وذلك لان انقطاعه  
يوجب الالم فيستحق بهذا الالم عوضاً اخر وتسل وردّ بجواز عدم  
شعوره بالانقطاع الثاني هل تدوم اللذة المبدولة عوضاً كما يدوم الثواب

او تنقطع اى هل يجب دوامها او يجوز انقطاعها وهو اصل الاختلاف  
 الاول وقد عرفت توجيهه هناك الثالث هل يحبط العوض بالذنوب كما  
 يحبط الثواب او لا فمن قال بالاحباط تمسك بانه لولا لكان الفاسق  
 والكافر في كل وقت من اوقات الاخرة في نعيم العوض وعقاب الفسق والكفر  
 والجمع بينهما مح 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 امر لا يجوز الخامس على الجواز هل يؤلم  
 ليعوض او يكون ذلك مع امكان الابتداء به على طريق التفضل مخالفا  
 للحكمة السادس على المنع هل يؤلم ليعوض عوضا زائدا ليكون لطفا  
 له ولغيره ان يصير ذلك الايلاء عبرة له تنجزه عن القبيح يعنى ان المانعين  
 من جواز التفضل بمثل ما يوصل عوضا اختلفوا فاجوز بعضهم الايلاء  
 بماجرّد التعويض واعتبر اخرون ان يكون مع التعويض شىء اخر وهو ان  
 يكون لطفا زاجرا له ولغيره وقيد العوض بالزائد لانهم صرحوا بان العوض  
 من الله يجب ان يكون زائدا بحيث يرضى كل عاقل بتحمل ذلك الالم  
 لاجل ذلك العوض هذا والمذكور في كلام الامدى هو ان المانعين من  
 جواز التفضل جوزوا الالم بماجرّد التعويض كالجبائى والى الهدبل  
 وقدماء المعتزلة والمجوزين له لم يجوزوا الآلام الا بشرط التعويض واعتبار  
 الغير بتلك الآلام وكونها الطافا في زجر غاي عن غوايته وذهب عباد  
 الضميرى الى جواز الآلام بمحض الاعتبار من غير تعويض وذهب ابو  
 هاشم الى ان الآلام لا تحسن بماجرّد 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 البهايم هل تُعوض بما يلحقها من  
 الآلام والمشاق مدة حيوتها وتمتاز بها عن امثالها التى لا تقاسى مثلها

أو لا تُعَوِّض وإن عُوِّضَتْ فهل ذلك التعويض في الدنيا أو في الآخرة وإذا  
كان في الآخرة فهل هو في الجنة أو في غيرها وإن كان في الجنة فهل يُخْلَف  
فيها عقل تُعَقَّل به أنه جزاء وأنه دأبهم غير منقطع هذه اختلافاتهم  
على أن منهم من أنكر لحوق الآلام للبهائم والصبيان مكابرةً وهرباً من الزام  
دخولها للجنة وخلف العقل فيها ، المقصد السابع تكليف ما لا يُطاق  
جائز عندنا لما قدّمنا آنفاً في المقصد السادس من أنه لا يجب عليه  
شيء ولا يقبح منه شيء أن يفعل ما يشاء وبالحكم ما يريد لا معقب لحكمه  
ومنع المعتزلة لقبه عقلاً كما في الشاهد فإن من كلف الأعمى نَقْطَ  
المصاحف والزمن المشى إلى أقاصى البلاد وعبده الطيران إلى السماء عدّ  
سفيهاً وقبح ذلك في بداية العقول وكان كآمر الجماد الذي لا شك في كونه  
سفيهاً وأعلم أن ما لا يُطاق على مراتب أدناها أن يمتنع الفعل لعلم الله  
بعدم وقوعه أو تعلّف إرادته أو إخباره بعدمه فإن مثله لا تتعلّف به  
القدرة الحادثة لأن القدرة للحادثة مع الفعل لا قبله ولا تتعلّف بالصدّيق  
بل لكل واحد منهما قدرة على حدة تتعلّف به حال وجوده عندنا  
والتكليف بهذا جائز بل واقع اجماعاً وآلاً لم يكن العاصي بكفره وفسقه  
مكلّفاً بالإيمان وترك الكبائر بل لا يكون تارك المأمور به عاصياً أصلاً  
وذلك معلوم بطلانه من الدين ضرورةً وأقصاها أن يمتنع لنفس مفهومه  
كجمع الصدّيق وقلب للقايق وإعدام القديم وجواز التكليف به فرع  
تصوره وهو مختلف فيه فمنّا من قال لو لم يُتصوّر الممتنع لذاته لامتنع  
الحكم عليه بامتناع تصوّره وامتناع طلبه إلى غير ذلك من الأحكام  
الجارية عليه ومنهم من قال طلبه يتوقف على تصوّره واقعا أي ثابتاً لأن

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 أمّا يتصور على أحد وجهين أمّا منفيّاً بمعنى أنه ليس لنا شيء موهوم<sup>٥</sup> أو

محقّق هو اجتماع الضدّين أو بالتشبيه بمعنى أن يتصور اجتماع المتخالفين كالسواد والحلاوة ثم يحكم بأن مثله لا يكون بين الضدّين 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 بأن 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 المرتبة

الوسطى من مراتب ما لا يطاق أن لا تتعلّق به القدرة للحادثة عادة سواء أمتنع تعلّقها به لا لنفس مفهومه بأن لا يكون من جنس ما تتعلّق به كخلف الأجسام فإن القدرة للحادثة لا تتعلّق بايجاد الجواهر أصلاً أم لا بأن يكون من جنس ما تتعلّق به لكن يكون من نوع أو صنف لا تتعلّق به كحمل الجبل والطيران إلى السماء فهذا أي التكليف بما لا يطاق عادة ناجزة نحن وأن لم يقع بالاستفراء ولقوله تع لا يكلف الله نفساً إلا وسعها وبمنعه المعتزلة لكونه قبيحاً عندهم وبه أي بما ذكرناه

من التفصيل وتكرره المتنازع فيه يُعلم أن كثيراً من أدلّة اصحابنا مثل ما قالوه في إيمان أي لهب وكونه مأموراً بالجمع بين المتناقضين نصب<sup>٥</sup>



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

ليست معللة بالاعراض اليه ذهب الاشاعرة وقالوا لا يجوز تعليل افعاله تع بشيء من الاعراض والعلل الغائية ووافقهم على ذلك جهابذة الحكماء وطوائف الالهيين 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 بينا من انه لا يجب عليه تع شيء فلا يجب ح ان يكون فعله معللا بغرض ولا يقبح منه شيء فلا يقبح ان تخلوا افعاله عن الاعراض 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 مستكমা

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 واليقف به من عدمه وهو معنى الكمال فاذن يكون الفاعل مستكমা بوجوده وناقصا بدونته فان قيل لا نمر 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 لتعاليمه عن التصرر والانتفاع فتعين ان يكون غرضه راجعا الى عباده وهو الاحسان اليهم بتحصيل مصالحهم ودفع مفسدهم ولا محذور في ذلك فلنا نفع غيره والاحسان اليه ان كان اولى بالنسبة اليه تع من عدمه جاء

الألزام لأنه تعم يستفيد ح بذلك النفع والاحسان ما هو أولى به وأصلح له  
وَألا أي وأن لم يكن أولى بل كان مساويا أو مرجوحا لم يصلح أن يكون  
غرضا له لما مر من العلم الضروري بذلك بل نقول كيف ندعى وجوب  
تعليل أفعاله تعم بمنافع العباد وأنا نعلم أن خلود أهل النار في النار من  
فعل الله تعم ولا نفع فيه لهم ولا لغيرهم ضرورةً ثانيهما أي ثانی الوجهين  
أن غرض الفعل امر خارج عنه يحصل تبعا للفعل بتوسطه أي يكون  
للفعل مدخل في وجوده وهذا مما لا يتصور في أفعاله أن هو تعالى فاعل  
جميع الأشياء ابتداء كما بيناه فيما سلف فلا يكون شيء من الكائنات  
والموادت ألا فعلا له صادرا عنه بتأثير قدرته فيه ابتداء بلا واسطة لا غرضا  
لفعل آخر له مدخل في وجوده بحيث لا يحصل ذلك الشيء إلا به  
ليصلح أن يكون غرضا لذلك الفعل حاصلًا بتوسطه وليس جعل البعض  
من أفعاله وأثاره غرضا أولى من البعض الآخر أن لا مدخل لشيء منها في  
وجود الآخر على تقدير استنادها بأسرها إليه على سواء فجعل بعضها غرضا  
من بعض آخر دون عكسه تحكم بحكمت فلا يتصور تعليل في أفعاله أصلا  
وأيضا إذا علقت أفعاله بالأغراض فلا بد من الانتهاء إلى ما هو الغرض  
والمقصود في نفسه وَألا تسلسلت الأغراض إلى ما لا نهاية لها ولا يكون  
ذلك الذي هو غرض ومقصود في نفسه لغرض آخر لأنه خلاف ما فرض  
وإذا جار ذلك بطل القول بوجوب الغرض أن قد انتهى أفعاله إلى فعل لا  
غرض له وهو الذي كان مقصودا في نفسه فد يقال لا يجب في الغرض  
كونه مغابوا بالذات بل بكيفية التغاير الاعتباري احتجوا أي المعتزلة على  
وجوب الغرض في أفعاله تعم بان الفعل الخالي عن الغرض عبث وأنه قبيح  
بالضرورة يجب تنزيه الله عنه لكونه عالما بقبحه واستغنائه عنه فلا بد  
إذن في فعله من غرض يعود إلى غيره بقيا للعبث والنقص قلنا في جوابهم

ان اردتم بالعبث ما لا غرض فيه من الافعال فهو اول المسئلة المتنازع  
 فيها ان نهي ناجوز ان يصدر عنه تع فعل لا غرض فيه اصلا وانتم  
 تمنعونه وتعبرون عنه بالعبث فلا يُجديكم نفعا وان اردتم بالعبث امرا  
 آخر فلا بد لكم أولا من تصويرة اى تصوير ذلك الامر الاخر حتى نفهمه  
 ونتصوره ثم لا بد ثانيا من تقريرة اى بيان ثبوت ذلك المفهوم للفعل  
 على تقدير خلوه من الغرض ثم لا بد ثالثا من الدلالة على امتناعه اى  
 استحالة الفعل المتصف بذلك المفهوم الاخر على الله سبحانه حتى يتم  
 لكم مضبوطكم وقد يقال فى الجواب ان العبث ما كان خاليا عن الفوائد  
 والمنافع وافعاله تع حكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا تاحصى  
 راجعة الى مخلوقاته تع لكنها ليست اسبابا باعثة على اقدامه وعللا  
 مقتضية لفاعليته فلا تكون اغراضا له ولا عللا غائية لافعاله حتى يلزم  
 استكمالها بها بل تكون غايات ومنافع لافعاله وآثارا مترتبة عليها فلا يلزم  
 ان يكون نهي من افعاله عبثا خاليا من الفوائد وما ورد من الظواهر  
 الدالة على تعليل افعاله تع فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض  
 والعللة الغائية تذنيب اذا قيل لهم انتم قد اوجبتم الغرض فى افعاله تع  
 فما الغرض من هذه التكاليف الشاقة التى لا نفع فيها لله تع لتعالبه عنه  
 ولا للعبد لانها مشقة بلا حظ قالوا الغرض فيها عابد الى العباد وهو  
 تعريض العبد للثواب فى الدار الاخرة وتمكينه منه فان الثواب تعظيم اى  
 منفعة دائمة مقرونة بتعظيم واكرام وهو اى التعظيم المذكور بدون  
 استحقاق سابق قبيح عقلا الا ترى ان السلطان اذا مر بزبال واعطاءه من  
 المال ما لا يدخل تحت الحصر لم يستقبح منه اصلا بل عدّ جودا وفضلا  
 واغناء للفقير وتبعيدا له عن ساحة الهوان بالكلية لكنه مع ذلك اذا نزل  
 له وقام بين يديه معظما له ومكرما اباه وامر خدمه بتفجيل انامله استقبح  
 منه ذلك وذمه العقلاء ونسبوه الى ركاسة العقل وقلة الدراية فانه سبحانه  
 لما اراد ان يعطى عباده منافع دائمة مقرونة باجلال واكرام منه ومن

ملايكته المقربين ولم يحسن ان يتفضل بذلك عليهم ابتداء بلا  
استحقاق كلفهم بما يستحقونه به فيقال لهم لا تم ان التفضل بالثواب  
قبیح بل لا قبیح هناك اصلا ولو سلم قبحة فانما يقبح عن يجوز عليه  
الانتفاع والتضرر لا من الله تع فانه يجوز ان يتفضل به كما تفضل على  
عباده بما لا يخصى من النعم في الدنيا وانت خبير بان المستقبیح  
عندهم هو التفضل بالتعظيم الموعود دون النعم كما صورناه لكنه سند  
للمنع فلا يجدى دفعه وان سلم قبحة من الله تع ايضا فيمكن التعريض  
له اى للثواب بدون هذه المشاق العظيمة اذ ليس الثواب على قدر  
المشقة وعوضا مساويا لها الا ترى ان في التلطف بكلمة الشهادة من  
الثواب ما ليس في كثير من العبادات الشاقة كالصلاة 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 احمزها اى اشقها فذلك عند التساوى في المصالح فلا ينافى 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 اى ما ذكرتم من ان التكليف تعريض للثواب معارض بما  
فيه من تعريض الكافر والفاسف للعذاب اذ لولا التكليف لم يستحقا  
عقابا ومن اين لكم ان ذلك اى التعريض للثواب اكثر من هذا اى  
التعريض للعذاب بل نقول ان الثانى 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 الا انى بالافعال على وجهها  
فبطل ما ذكرتموه من غرض التكليف • المرصد السابع في اسماء الله تع  
وبه تنتهى مباحث الالهيات وفيه مقاصد المقصد الاول الاسر غير

التسمية لانها تخصيص الاسم ووضع الشيء ولا شك انه اى تخصيص  
 الاسم بشيء مغاير له اى للاسم كما يشهد به البيهقي وايضا التسمية  
 فعل الواضع وانه منقضى فيما مضى من الزمان وليس الاسم كذلك وذهب  
 بعضهم الى ان التسمية هي عين الاقوال الدالّة التي هي الاسماء كما سيورد  
 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 ف ر س  
 انه هل هو نفس الكيوان 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 يُنْبئُ 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 الخالق والرازق 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 حقيقيّة قائمة بذاته ومن مذهبه انها اى الصفة الحقيقيّة القائمة  
 بذاته لا هو ولا غيره كما مر فكذا الحال في الذات المأخوذة مع تلك  
 الصفة قال الامدى اتفق العقلاء على المغايرة بين التسمية والمسمى  
 وذهب اكثر اصحابنا الى ان التسمية هي نفس الاقوال الدالّة 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 وخالق فانه يدل على الرب الموصوف بكونه عالما وخالقا وقال  
 بعضهم من الاسماء ما هو عين كالموجود والذات ومنها ما هو غير كخالق  
 فان المسمى ذاته والاسم هو نفس الخلق وخلق غير ذاته ومنها ما ليس  
 عيناً ولا غيراً 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 نع سبج اسم ربك وتبارك اسم ربك اي مسماة وقول لبيد ثم اسم السلام عليكما لكن هذا بحث لغوي لا فائدة فيه ههنا وقال الامام الرازي المشهور عن اصحابنا ان الاسم هو المسمى وعن المعتزلة انه التسمية وعن الغزالي انه مغاير لهما لان النسبة وطرفيها متغايرة قطعا 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 اسما لنفسه فأتحد ههنا الاسم والمسمى قال فهذا ما عندي في هذه المسئلة ، المقصد الثاني في

اقسام الاسم اعلم ان الاسم الذي يطلق على الشيء إما ان يؤخذ من الذات بان يكون المسمى به ذات الشيء من حيث هو او من جرتها او من وصفها الخارجى او من الفعل الصادر عنه فهذه هي اقسام الاسم على الاطلاق ثم ننظر ايها يمكن في حق الله تع اما الماخون 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 اسما ماخوذا من ذاته لان وضع الاسم لمعنى فرع تعقله ووسيلة الى تفهيمه فاذا لم يمكن ان يعقل ويفهم فلا يتصور اسم بازائه وفيه بحث لان الخلاف في تعقل كنه ذاته ووضع الاسم لا يتوقف عليه ان يجوز ان

يُعقل ذات ما بوجه من وجوهه ويوضع الاسم لخصوصيته ويُقصد تفهيمها باعتبار ما لا بكنهها ويكون ذلك الوجه مصححا للوضع وخارجا عن مفهوم الاسم على ما مر من أن لفظ الله اسم علم له موضوع لذاته من غير اعتبار معنى فيه وأما الماخون من الجزء كالجسم للإنسان مثلا فمحال عليه تع لما بيننا من أن الوجوب الذاتي ينافي التركيب فلا يتصور لذاته تع جزء حتى يطلق اسمه عليه وأما الماخون من الوصف الخارجي الداخل في مفهوم الاسم فجابز في حقه تع ثم هذا الوصف قد يكون حقيقيا كالعليم وقد يكون اضافيا كالماجد بمعنى العالی وقد يكون سلبيا كالقدوس وأما الماخون من الفعل فجابز في حقه تع ابضا فهذه الاقسام المذكورة للاسم في اقسامه البسيطة وقد يتركب ثنائيا واكثر وستعلم امثلتها فيما يتبعه من المقصد ، المقصد الثالث تسمية الله تع بالاسماء توقيفية اي يتوقف اطلاقها على الاذن فيه وليس الكلام في اسمائه الاعلام الموضوعية في اللغات انما النزاع في الاسماء الماخونة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية انه اذا دل 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 القاضي ابو بكر من اصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تع جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه موهما لما لا يليق بكبريائه فمن ثم لم يجز اطلاق لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم مسبقه 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 ينبغي ماخون من العقال وانما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعي الى ما لا ينبغي ولا لفظ الفطن لان الفطنة سرعة ادراك ما يراد تعريضة 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  
 يصحّ في حقه تع وقد يقال لا بد مع نفي ذلك الابهام من الاشعار  
 بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه  
 لا بد من التوقيف وهو المختار وذلك للاحتياط احترازاً عما هوهم باطلا  
 لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا  
 بل لا بد من الاستناد الى اثن الشرع والذي ورد به التوقيف في المشهور  
 تسعة وتسعون اسماً وقد ورد في الصحاح 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 فكالحنان والمنان وقد ورد في رواية ابن ماجه أسماء ليست في  
 الرواية المشهورة كالنمّ 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  
 طمعا في دخول الجنة فنقول الله وهو اسم خاص بذاته لا يوصف به غيره  
 اى لا يُطلق على غيره اصلاً فقبيل هو علم جامد لا اشتقاق له وهو احد  
 قوى الخليل وسيبويه والروى عند ابي حنيفة والشافعى وابي سليمان  
 الخطائى والغزالي وقيل مشتق وأصله الاله حدثت الهمزة لثقلها وأدغم اللام  
 وهو من آله بفنح اللام اى عبد وهو المراد بقوله اذا تعبد وقيل الاله  
 ماخوذ من الوله وهو الحبيرة ومرجعها صفة اضافية هي كونه معبوداً  
 للخلائق 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



الا منه فمرجعه على هذين الوجهين صفة سلبية فعلية والصحيح أن لفظة  
 الله على تقدير كونها في الاصل صفة فقد انقلبت علما مشعرا بصفات  
الكمال للاشتهار الرحمن الرحيم هما بمنزلة الندمان والنديم أي مرید  
 الانعام على الخلق فمرجعها صفة الارادة وقيل معطى جلايل النعم ودقايقها  
 فالمرجع ح صفة فعلية الملک أي يُعزّز من يشاء ويُبدّل من يشاء ولا يُدبّل  
 أي يتمنع الاله فمرجعه صفة فعلية وسلبية وقيل معناه التام القدرة فصفة  
العدرة مرجعه القدوس أي المبرّاء عن المعاييب وقيل هو الذي لا يدركه  
 الاوهام والابصار صفة سلبية على الوجهين السلام أي ذو السلامة عن  
النقايس مطلقا في ذاته وصفاته وافعاله فصفة سلبية وقيل معناه منه وبه  
السلامة أي هو المعطى للسلامة في المبدأ والمعاد ففعلية وقيل يسلم على

خلفه قال الله تع سلام قولا من رب رحيم صفة كلامية المؤمن هو المصدق  
لنفسه فيما اخبر به كالوحدانية مثلا في قوله شهد الله انه لا اله الا هو  
ورسوله فيما اخبروا به في تبليغهم عنه اما بالقول نحو قوله تع محمد رسول  
الله فصفة كلامية او بخلق المعجزة الدال على صدق الرسل وخلق  
العالم على النظام المشاهد الدال على الوحدانية ففعلية وقيل معناه  
المؤمن لعباده المؤمنين من الفرع الاكبر اما بفعله واجباده الامن والطمانينة  
فيهم فيرجع الى صفة فعلية او باخباره اياهم بالامن من ذلك فيكون صفة  
كلامية المهيمن أي الشاهد وفسر كونه شاهدا تارة بالعلم فيرجع الى صفة  
العلم واخرى بالتصديق بالقول فيرجع الى صفة كلامية وقيل معنى المهيمن  
الامين أي الصادق في قوله فيكون صفة كلامية وقيل هو بمعنى الحفيظ  
وسياتي معناه العزیز قيل معناه لا اب له ولا ام وقيل لا بَحَطَّ من منزلته  
وتقرب من هذا تفسيره بالذي لا يُرام او الذي لا يُخالَف او 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 هي التعذيب او الاثابة  
 وقيل القادر والعزة القدرة والغلبة ومنه المثل من عزّتر اي من قدر وغلب  
 سلب الجبار قيل من الجبر بمعنى الاصلاح اي المصلح لامور الخلائق فانه  
 جابر كل كسير ومنه جبر العظم اي اصلاحه وقيل من الجبر بمعنى الاكراه  
 يقال جبره الشيطان على كذا وأجبره اذا اكرهه اي يجبر خلقه وجملهم  
 على ما يريد فمرجعه على المعنيين صفة فعلية وقيل معناه منيع لا ينال  
 فانه سبحانه متعال من ان يناله يد الافكار او يحيط به ادراك الابصار  
 ومنه فاختة جتارة اذا طالقت وقصرت الايدي من ان تنال اعلاها فمرجعه  
 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  
 فمرجعه الى الصفات السلبية وقيل هو العظیم هكذا نقل عن ابن عباس  
 ثم فسّر المص العظیم بقوله اي انتفت عنه صفات النقص فمرجعه صفة  
 سلبية وقيل اي انتفى عنه تلك الصفات وحصل له جميع صفات الكمال  
 فمرجع الى الصفات السلبية والثبوتية مع المتكبر قيل في معناه ما قيل في  
 معنى العظیم 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 للدع وان كانت كاذبة كان التكبر باطلا  
 والمتكبر مطلقا الخالف البارئ معناهما واحد اي المختص باختراع الاشياء  
 المصوّر المختص باحداث الصور المختلفة والتراكيب المتفاوتة فهذه  
 الاسماء الثلاثة من صفات الفعل قال الغزالي قد يظن ان هذه الثلاثة مترادفة  
 وانها راجعة الى الخلق والاختراع والاولى ان يقال بما يخرج من العدم الى

الوجود يحتاج اولا الى التقدير وثانيا الى الابدان على وفق ذلك التقدير  
وثالثا الى التصوير والتنزيه كالمناة يقدره المهندس ثم بينيه الباني ثم  
يزينه النقاش قاله سبحانه خالف من حيث انه مقدر وبارئ من حيث  
انه موجد ومصور من حيث انه يرتب صور المخترعات احسن ترتيب  
وبزئنها اكمل تزئين العفار اي 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  
الراقى يرزق من يشاء من الحيوان ما ينتفع به من ماكول ومشروب وملبوس  
فهو من صفات الفعل الفتح ميسر العسير وقيل خالف الفتح اي النصر  
وهو على التقديرين راجع الى الصفات الفعلية وقيل الحاكم وهو اي الحكم  
اما بالاخبار والقول فيكون صفة كلامية او بالقضاء والقدر فيرجع الى صفة  
القدرة والارادة والفتح بمعنى الحاكم مشتق من الفتاحة وهي الحكم  
ومنه قوله تع ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق اي احكم وقيل الحاكم  
معناه المانع ومنه حكته اللجام وهي الحديد المانعة من جماح الدابة  
فهو صفة فعلية العليم العالم بجميع المعلومات فهو صفة حقيقية القابض  
المختص بالسلب الماسط المختص بالتوسعة في العظيمة الخافض دافع  
البلية من الخفض وهو الحظ والوضع الرفع المعطى للمنازل المعز معطى العزة  
وفي اكثر نسخ الكتاب معطى القدرة وكلاهما ظاهر المذلل الموجب لحظ  
المنزلة فهذه كلها صفات فعلية السميع البصير ظاهر معناها ما سيف  
الحكم الحاكم وقد عرفت معناه ومرجعه وقيل الحكم هو الصحيح علمه  
وقوله وفعله فيرجع الى هذه الصفات العدل لا يقبح منه ما يفعل فهو  
صفة سلبية اللطيف خالف اللطيف بلطف بعباده من حيث لا يعلمون

ولا يحتسبون وقيل العالم بالتحفيات فعلى الاول يرجع الى الفعل وعلى الثانى الى العلم لخبير معناه العليم فصفة علمية وقيل المُخْبِر فصفة كلامية للعليم لا يعجل العقاب للعصاة قبل وقته المقدر فيرجع الى السلب العظيم قد مر معناه في تفسير الحجبار الغفور كالغفار بلا فرق على قياس الرحمن الرحيم الشكور المجازى على الشكر فان جزاء 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 العلی الكبير هما كالتكبر في المعنى لحفيظ معناه العليم من الحفظ الذى هو ضد السهولة والنسيان ومرجعه العلم وقيل لا يشغله شيء عن شيء فمرجعه صفة سلبية وقيل ببقي صور الاشياء فصفة فعلية من الحفظ الذى يضاد

التصديق 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 للسيب الكافي بخلف ما يكفى العباد في 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 للليل كالتكبر وقيل هو المتصف بصفة الجلال والجمال الكریم ذو الجود وقيل المقدر على الجود ومرجعها الفعل والقدرة وقيل معناه العلی الرتبة ومنه كرايم المواسى لنفايسها فيرجع الى صفة اضافية وقيل يغفر الذنوب الرقيب لحفيظ وقال الغزالي هو اخص من لحفيظ لان الرقيب هو الذى يراعى الشيء بحيث 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 الزوم وبالإضافة الى منوع منه محروس عن التناول المجيب  
 يجيب الادعية الواسع هو الذي وسع جوده جميع الكائنات وعلمه جميع  
 المعلومات وقدرته جميع المقدرات فلا يشغله شأن عن شأن الكبير ذو  
 الحكمة وفي العلم بالاشياء على ما هي عليه والاتيان بالافعال على ما ينبغي  
 وقيل الكبير بمعنى المحكم من الاحكام وهو اتقان التدبير واحسان  
 التقدير الودود المودود من الود وهو الحبة كالحلوب والركوب بمعنى  
 الحلوب والمركوب وقيل معناه الواد كالصبور بمعنى الصابر اي يود ثناءه  
 على المطيع وثوابه له المجيد الجميل افعاله وقيل الكثير افعاله وقيل لا  
 يشارك فيما له من اوصاف المدح الباعث المعيد للخلاف يوم  
 القيامة الشهيد العالم بالغايب والناظر الحق معناه العدل وقيل الواجب  
 لذاته اي لا يفتقر في وجوده الى غيره وقيل معناه المحقق اي الصادق في  
 الغول وقيل مظهر الحق الوكيل المتكفل بامور الخلق وحاجاتهم وقيل  
الموكول اليه ذلك فان عباده وكلوا اليه مصالحهم اعتمادا على احسانه  
 القوي القادر على كل امر المتين قال الامدي معناه نعى النهاية في القدرة  
 يعني ان قدرته لا تتناهي وفي عبارة الكتاب هي النهاية في القدرة ولا بعد  
 ان يكون تصحيفا من الكتاب والظاهر ان يراد ان المتانة هي بلوغ القدرة  
 الى النهاية والغاية وذلك اذا كانت غير متناهية الولي الحافظ للولاية اي  
 النصره فمعناه الناصر وقيل هو بمعنى المتولي للامر والقائم به المبد الحمود  
 فهو صفة اضافية المحصي العالم وقيل المنبي عن عدد كل معدود فيرجع  
 الى صفة الكلام وقيل القادر ومنه علم ان لن تحصىه اي لن تطيقوه المبدي  
المتفضل بابتداء النعم المعيد الخلق بعد هلاكه المحبي خالف  
الحياة المميت خالف الموت الحشي ظاهر ما مر القيوم الباقي الدائم فهو

صفة نفسية وقيل المديبر 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  
الأحد قد مر تفسيره أى علم ذلك مما سبق فى وحدانيته من أنه يمتنع  
أن يشاركه شىء فى ماهيته وصفات كماله وقد يروى الواحد بدل الأحد  
وبقرق بينهما فيقال هو أحدى الذات أى لا تركيب فيه وواحد فى  
الصفات أى لا مشارك له فيها الصمد معناه السيد وهو المالك فيكون  
صفة اضافية وقيل معناه الحكيم أى الذى لا يستغزى ولا يقلقه افعال  
العصاة فيكون صفة سلبية وقيل العالى الدرجة وقيل المدعو المستول  
الذى يصد أى يقصد لقضاء الكوائج 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 ينزل ولا  
يزال أى أنه قبل كل شىء وليس قبله شىء وبعد كل شىء وليس بعده شىء  
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  
بالخفيات الوالى المالك المتعالى كالعلى مع نوع من المبالغة البر فاعل البر  
والاحسان التواب يرجع بفصله على عباده اذا تابوا اليه من المعاصى  
المنتقم المعاقب من عصاه العفو الماحى للسيئات والمزبد لأثرها من  
صحايف الاعمال الروف المربد للتخفيف على العبيد مالك الملك يتصرف  
فيه وفى مخلوقاته كما يشاء ذو الجلال والاکرام كالجليل قال الامدى هو

قريب من معنى الجليل المُقْسَطُ العادل من اقسط اي عدل وقسط اي  
 جار الجامع اي للخصوص يوم القضاء المغسِي لا يفتقر الى شيء المُعْبِي  
 المُحْسِن لاحوال الخلق المانع لما يشاء من المنافع الضار النافع منه  
 الضر والنفع النور الظاهر بنفسه المظهر لغيره الهادي يخلق الهدى في  
 قلوب المؤمنين البديع اي المبدع فانه الذي فطر الخلائق بلا احتذاء  
 مثال وقيل بديع في نفسه لا مثل له الباقي لا آخر له الوارث الباقي بعد  
 فناء الخلق الرشيد العدل وقيل المرشد الى سبيل الخيرات الصبور الخليم  
 وقد مرّ فهذه هي الاسماء الحسنی الواردة في الرواية المشهورة نسأل الله  
 ببركتها ان يفتح علينا ابواب الخير ويغفر لنا ذنوبنا ويرحمنا بمنّته  
 وكرمه انه هو الغفور الرحيم ثم ان المصنّح تابع الامدى في تفسير هذه  
 الاسماء على وجه الاختصار تقريبا لفهمها الى طلابها فتبعناهما فيه ومن  
 اراد الاستقصاء في ذلك فعليه بالرسائل المولّفة في تفسيراتها واشتقاقاتها  
 وما ذكر فيها من المعاني المختلفة والاقوال المتفاوتة .

الموقف السادس في السمعيات اي في الامور التي يتوقف عليها السمع  
 كالنبوة او تتوقف هي على السمع كالمعد واسباب السعادة والشقاوة من  
 الايمان والطاعة والكفر والمعصية وفيه مراد اربعة ثلاثة منها في الامور  
 التي ذكرناها وواحد منها في الامامة وليست من العقائد الاصلية كما مرّ  
 وسيأتي ايضا المرصد الاول في النبوات وفيه مقاصد تسعة المقصد الاول في  
 معنى النبي وهو لفظ منقول في العرف عن مسماه اللغوي الى معنى عرفي  
 اما المعنى اللغوي فليل هو المنبى واشتقاقه من النباه فهو ح مهموز لكنه  
 يخفف ويدغم وهذا المعنى حاصل لمن اشتهر بهذا الاسم لانبائه عن الله  
 فع وقيل النبي مشتق من النبوة وهو الارتفاع يقال تنبى فلان اذا ارتفع

وعلا والرسول من الله تع موصوف بذلك لعلو شأنه وسطوع برهانه 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 عنى  
ونحوه من الالفاظ المفيدة لهذا المعنى كبعثتك وتبثهم ولا يشترط فيه  
اى فى الارسال شرط من الاعراض والاحوال المكتسبة بالرياضات  
والمجاهدات فى الخلوات والانقطاعات ولا استعداد ذاتى من صفاء الجوهر  
وذكاء الفطرة كما يزعمه للكفاء بل الله سبحانه يختص برحمته من يشاء  
من عباده فالنبوة رحمة وموهبة متعلقة بمشيئته تع فقط وهو اعلم حيث  
يجعل رسالته وفى دلالة هذه الاية على المط نوع خفاء كما لا يخفى  
وهذا الذى ذهب اليه اهل الحنف بناء على القول بالقادر المختار الذى  
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  
دستكر هذا الاطلاع لان النفوس الانسانية مجردة فى ذاتها عن المادة غير  
حالة فيها بل هى لامكانية ولها نسبة فى التجرد الى الجردات العقلية  
والنفوس السماوية المنتقشة بصور ما يحدث فى هذا العالم العنصرى  
الكامن الفاسد لكونها مبادئ له فقد تتصل النفس الناطقة بها اى بتلك  
الجردات اتصالا معنويا وتنجذب اليها بواسطة الجنسية وتشاهد ما فيها  
من صور للوادر فتحكيها اى يرتسم فيها من تلك الصور ما تستعد  
هى لارتسامه فيها كمرآة تحاكي 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 متصاعدا الى النفوس القدسية التي تدرك النظريات الكثيرة  
بالحدس في اقرب زمان من غير ان يعرض لها غلط متنازلا الى البليد  
الذي لا يكاد يفقه قولا وكيف يستنكر ذلك الاطلاع في حق النبي وقد  
يوجد ذلك فيمن قلت شواغله لرباطة بانواع المجاهدات او مرض صارف  
لنفس من الاشتغال بالبدن واستعمال آتانه او نوم ينقطع به احساساته  
الظاهرة فان هؤلاء قد يطلعون على مغيبات ويخبرون عنها كما يشهد  
به التسامع والتجارب بحيث لا يبقى فيه شبهة للمُنصِفِين قلنا ما ذكرتم

مردود بوجوه ان الاطلاع على جميع المغيبات لا يجب للنبي اتفاقا 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 والناثمين 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 اتحادها بالنوع  
كما هو مذهبهم مُشكِل 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 الجنسية وانتقاشها بما فيها من صور الحوادث كما في المرايا المتقابلة  
خطائية لا تُفيد الا ظنا ضعيفا وثانيها اى ثاني تلك الامور المختصة بالنبي

ان يظهر منه الافعال الخارقة للعادة لكون هيوولى عالم العناصر مطبوعة له  
منقادة لتصرفاته انقياد بدنه لنفسه في حركاته وسكناته على وجوه شتى  
وانحاء مختلفة بحسب ارادته ولا يستنكر ذلك الانقياد فان النفوس

الانسائية ليست منطبعة في الابدان وهي بتصوراتها مؤثرة في المواد  
البدنية كما يشاهد من الاحمرار والاصفرار والتسخن عند الخجل  
والوجل والغضب هذا نشر على ترتيب اللق وكما يشاهد من السقوط  
من المواضع العالية القليلة العرض بتصور السقوط وان كان مشاه 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 اراداته وتصوراته  
حتى يحدث باراداته في الارض رياح وزلازل وحرق وغرق وهلاك اشخاص  
ظالمة وخراب مدن فاسدة وبالجملة تتصرف نفسه في العنصرية خصوصا  
في العنصر الذي يكون مناسبتة لمزاجه اشد واغوى بماجره الارادة  
والتصور من غير ان يستعمل آلة وكيف يستنكر حدوث هذه الامور  
لخارفة العاجبية 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  
بطريف العادة مع انه اي ظهور الامور العاجبية للخارفة للعادة لا يختص  
بالنبي كما اعترفتم به فكيف يميزه عن غيره وثالثها ان يرى الملائكة  
مصورة بصور محسوسة وتسمع كلامهم وحيها من الله اليه ولا يستنكر  
ان يحصل له في يقظته مثل ما يحصل للنائم في نومه من مشاهدة  
اشخاص يكلمونه بكلام منظوم دال على معاني مطابقة للواقع وذلك  
لتاجر نفسه عن الشواغل البدنية وسهولة انجذابها الى عالم القدس

فاذا انجذبت اليه واتصلت به في يقظته شاهدت العقول كمشاهدة  
 المحسوسات فان القوة المتخيّلة تكسوا المعقول المرتسم في النفس لباس  
 المحسوس وتنتشه 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 معتقدتهم وتستر عن شناعته بعبارة لا يقولون  
 بمعناها وذلك لانهم لا يقولون بملائكة برّون 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 ومآله اى مآل ما  
 ذكره في الخاصة الثالثة الى تخيّل ما لا وجود له في الحقيقة كما للمرضى  
 والمجانين فاتهم يشاهدون ما لا وجود له في الخارج على ما صرحوا به  
 وقرروا ما هو السبب فيه ولا شك ان ذلك انما يكون على سبيل التخيّل  
 دون المشاهدة الحقيقية ولو كان احدنا آمرا وناهيا من قبيل نفسه بما  
 يوافق المصلحة ويلتزم العقل لم يكن نبيا باتفاق من العقلاء فكيف  
 يكون نبيا من كان امره ونهيه من قبيل ما يرجع الى تخيلات لا اصل لها  
 فطعا 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 لبنى نوعها وذلت له  
 الهمم المتفاوتة على ما هي 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 يراه ما يأخذ 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 بني نوعه حتى يجيز هذا لذاك ويطحن ذاك لهذا وينزع لهما ثالث  
 وهكذا فاذا اجتمعوا على هذا الوجه صار امرهم مكفياً ولذلك قيل  
 الانسان مدنيّ بالطبع فان التمدن هو هذا الاجتماع ولا بد لهم في  
 التعاون من معاملة ومعاوضة تجرّبان بينهم فلا بد فيهما من قانون  
عدل يحافظ عليه دفعا للظلم واليه اشار بقوله ولولا شريعتنا ينفاد لها  
الخاصّ والعامّ لأشترأبت كل نفس اي مدّت عنقها الى ما يريد غير طمع  
 اي ارتفع عين كل الى ما عند الآخر فحصل بينهم التنازع وأتى ذلك  
التنازع الى التواجب والتشاجر اي الاختلاف والتعاضل والتناحر وشمل  
الناس الهرج اي القتل والمرج اي الاختلاط واختلّ امور 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 سيما الانسان فان العناية به في الاعطاء  
 والهداية اكثر وهو اشرف الانواع الحيوانية سخر له ما عداه من تلك  
الانواع وهذا اي وجود من اجتمعت فيه الخواصّ المذكورة من اعظم  
مصالحه لما ظهر فيه من جلب المنافع الجلييلة ودفع المضارّ الشديدة  
أفترى الطبيعة تهمل ذلك كلاً وللماعل ان وجود النبي سبب للنظام في

المعاش والمعاد فيجب ذلك في العناية الالهية المقتضية لا يبلغ وجوه  
الاتنظام في مخلوقاته فهذه طريقة اثبات النبوة على مذهب الحكماء، المفصد  
الثاني في حقيقة المعجزة وهي بحسب الاصطلاح عندنا عبارة عن ما  
قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول لله والبحث فيها عن امور ثلاثة  
عن شرايطها وكيفية حصولها ووجه دلالتها على صدق مدعى الرسالة  
البحث 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 تع لا يحصل بما ليس من قبله وقولنا او ما يقوم مقامه ليتناول  
التعريف مثل ما اذا قال معجزتى ان اضع يدي على راسى وانتم لا تقدر  
عليه اى على وضع ايديكم على رؤسكم ففعل وعاجزوا فانه معجز دال على  
صدقه ولا فعل لله ثمه فان عدم خلق القدرة فيهم على ذلك الوضع  
ليس فعلا صادرا عنه تع 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 عديميا كما هو اصل شيخننا  
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 الثاني ان يكون المعجز خارقا للعادة اى  
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 الصدق 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 ومشبهه على الماء لم يكن نازلا  
منزلة التصديق من الله تع وليس بشيء لان قدرته مع عدم قدرة غيره

عادةً معجز قال الأمدى هل يُتصور كون المعجزة مقدورة للرسول أم لا  
 اختلفت الأئمة فيه فذهب بعضهم إلى أن المعجز فيما ذكر من المثال  
 ليس هو للحركة بالصعود أو المشي لكونها مقدورة له بخلاف الله فيه  
 القدرة عليها إنما المعجز هناك هو نفس القدرة عليها وهذه ليست  
 مقدورة له وذهب آخرون إلى أن نفس هذه الحركة معجزة من جهة كونها  
 خارقة للعادة ومخلوقة لله تعالى وأن كانت مقدورة للنبي وهو الأصح وإذا  
 عرفت هذا فلا يخفى عليك ما في عبارة الكتاب من الاختلال الثالث  
 أن بتعذر معارضته فإن ذلك حقيقة الإعجاز الرابع أن يكون ظاهرًا على  
 يد مدعى النبوة ليُعلم أنه تصديق له وهل يشترط التصريح بالتأخرى  
 وتطلب المعارضة كما ذهب إليه بعضهم الخف أنه لا يشترط بل يكفي  
 قرابن الأحوال مثل أن يقال له أي لمدعى النبوة أن كنت نبيًا فأظهر  
 معجزًا ففعل بأن دعا الله فأظهره فيكون ظهوره دليلًا على صدقه ونازل  
 منزلة التصريح بالتأخرى الخامس أن يكون موافقًا للدعوى فلو قال  
 معجزتي أن أحيى ميتًا ففعل خارقًا آخر كنتف للجل مثلًا لم يدل على  
 صدقه لعدم تنزله منزلة تصديق الله آياه السادس أن لا يكون ما  
 ادعاه وأظهره من المعجزة مكذبًا له فلو قال معجزتي أن ننطق هذا  
 الصب فقال أنه كاذب لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه  
 لأن المكذب هو نفس الخارق نعم لو قال معجزتي أن أحيى هذا الميت  
 فأحياه فكذبه ففيه احتمال والصحيح أنه لا يخرج بذلك عن كونه  
 معجزًا لأن المعجز أحياء وهو غير مكذب له إنما المكذب هو ذلك  
 الشخص بكلامه وهو بعد ذلك الأحياء مختار في تصديقه وتكذيبه  
 ولم يتعلق به دعوى فلا بقدر نكذبه في دلالة الأحياء على صدقه  
 وفيل هذا الذي ذكرناه من عدم خروجه عن كونه معجزًا إنما هو إذا

عاش بعده اى بعد الاحياء زمانا واستمر على التكديب قال الامدى لا اعرف في هذه الصورة خلافا بين الاصحاب ولو خر ميتنا في الحال قاله القاضى بطلن الاعجاز لانه كان اخيبا للتكديب فصار مثل تكديب النصب ولحق انه لا فرق بين استمرار الحيوة مع التكديب وبين عدمه لوجود الاختيار في الصورتين بخلاف النصب والظاهر انه لا يجب تعيين المعجز بل يكفي ان يقول انا اتى بخارق من الخوارق 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 الحق لظهور المخالفة فيما ادعاه السابغ ان لا يكون المعجز متقدما على الدعوى بل مقلنا لها بلا اختلاف او متأخرا عنها على تفصيل سبائى وذلك لان التصديق قبل الدعوى لا يعقل فلو قال معجرتى ما قد ظهر على يدى قبل له يدل على صدقه ويطلب به اى بالاتبان بذلك الخارق او بغيره بعد اى بعد الدعوى فلو عجز كان كاذبا قطعاً 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 وسنبتله 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 وسبائيك انه لا يتصور عندنا

ظهور الخوارق 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 لجنى 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 وظهرها على الاولياء جازم والانبيا قبل  
 نبوتهم لا يقصرون عن درجة الاولياء فيجوز ظهورها عليهم ايضا وح  
 تسمى ارحاصا اى تأسيسا للنبوة من ارهصت الخايط اسسته 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 يخلق في الطفل ما  
 هو شرط النبوة من كمال العفل وغيره فلا تكون معجزاته في حال صغره  
 متقدمة على نبوته ودعواه اياها ولا يخفى بعده مع انه لم يتكلم 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  
 النبوة 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  
 تعبیر عن المتحقق فيما يستقبل بلفظ الماضي فهذا الذي قررناه 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 متطاوّل



مثل ان يقول معجزتى ان يحصل كذا بعد شهر فيحصل فانفقوا على انه  
 معجز دال على ثبوت النبوة لكن اختلفوا في وجه دلالة فقيل اخباره  
 عن الغيب فيكون المعجز على هذا القول مفارنا للدعوى لكن تختلف  
 عنها علمنا بكونه معجزا وانما انتفى التكليف بمتابعته ح اى لم يجب  
 على الناس التصديق بنبوته ومتابعته 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 وقيل حصوله اى  
 حصول الموعود به فيكون المعجز على هذا القول متأخرا عن الدعوى وقيل  
 يصير قوله اى اخباره معجزا عند حصوله اى حصول الموعود به فيكون  
 المعجز على هذا القول متأخرا عن الدعوى باعتبار صفة اعنى كونه  
 معجزا ولحق 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  
 فبطل بذلك القول الثالث واما القول الثانى فلا طائل تحته لان ذلك  
 للحصول لا يمكن جعله معجزا الا اذا كان خارقا للعادة وربما لم يمكن  
 كذلك وان جعل شرطاً لا تصاف 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 ليدعوهم 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 فيتم ان  
 بمسك عن القوت المعتاد برهنة من الزمان بخلاف العادة وسببه ان جذاب  
 النفس الزكية عن الكدورات البشرية اما لصفاء جوهرها في اصل فطرتها  
 واما لتصفيتها بضرب من المجاهدة وقطع العلايق الى عالم القدس

واشتغالها بذلك عن تحليل مادة البدن فلا يحتاج الى البدن كما  
 نشاهد في المرضى من أن النفس لا اشتغالها بمقاومتها لمرض من الامراض  
 الحادة وتحليلها للمواد الرديئة تنكف وتمتنع عن التحليل للمواد الحمولة  
 فنمسيك عن الفوت الذي تحتاج اليه بدلا عما تحلل من هذه المواد  
 ما لو أمسك اي زمانا لو أمسك عنه في ايام صحته شطره اي نصفه بل  
 عشره هلك بلا شبهة واذا جاز ذلك في المريض كان جوازه في المتوجه  
 المناخرط في سلك الملاء الاعلى اولى وكيف لا والمريض مضاد للطبيعة  
 ومضعف للفوى فتكون الحاجة الى الرطوبات المطلوبة لحفظها المبني  
 على تعادل الاركان اشد واقوى وأما المتوجه فيوجد فيه من اللذات  
 الروحانية بالانوار العنصرية ما يفوم معام الغذاء كما اشير اليه بقوله عم  
 ابييت عند ربي نلعمى وبسقينى وأما القول فكالاخبار بالغيب وسببه ما مر  
 في المفصل الاول من انجذاب نفسه النفية عن الشواغل البدنية الى  
 الملائكة السماوية وانتعاشها بما فيها من الصور الكلية والجزئية وانتقال  
 الصورة الى المتخيلة والحس المسرك وأما الفعل فيان يفعل فعلا لا بقى  
 ده منة غيره من نتف جبل او نتف بحر وقد تقدم بمانه بان نفسه  
 لغوتها تنصرف في مادة العناصر كما تنصرف في اجزاء بدنه اليماحت  
 الثالث في كيفية دلالتها على صدق مدعى النبوة وهذه الدلالة ليست  
 دلالة عملية محصنة كدلالة الفعل على وجود الفاعل ودلالة احكامه واتفانه  
 على كونه عالما بما صدر عنه فان الادلة العقلية ترتبط لنفسها بمدلولاتها  
 ولا ناجور نعدبرها غير دالة عليها ولمست المعجزة كذلك فان خوارق  
 العادات كانهطار السموات وانتشار الكواكب وتدكدك الجبال تقع عند  
 تصرف الدنيا وفما الساعة ولا ارسال في ذلك الوقت وكذلك يظهر  
 الكرامات على ابدى الاولياء من غير دلالة على صدق مدعى النبوة ولا  
 دلالة سمعية لتوقعها على صدق النبى فتدور بل هي دلالة عادية كما  
 اشار اليه بقوله هي عندنا اي عند الانساعة 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 الجبل فاوقفه على رؤسهم وقال ان كذبتموني وقع عليكم  
وان صدقتموني انصرف عنكم فكلماهموا 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  
تعم للممكنات بأسرها وقد ضربوا لهذا مثلا قالوا اذا ادعى الرجل بمشهد  
الحجم الغفير اتي 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 يتناجيه عليه ان الشاهد بعلة افعاله بالاغراض لانه  
يراعى المصالح ويدراهمقاسد بخلاف الغائب ان لا يبالي بالمصلحة  
والمفسدة فلا يصح القياس بل ندعى في افادته العلم بالضرورة العادية اى  
ندعى ان ظهور المعجز يقيد علما بالصدقي وان كونه معدا له معلوم  
لنا بالضرورة العادية ونذكر هذا المثال للمعهم وزيادة انمقرر وفالت  
المعتزلة خلف المعجز على يد الكاذب معدور لله تع لعموم قدرته لكنه  
ممنوع وقوعه في حكمته لان فيه ايهام صدقه وهو اصلال قبيح من الله تع  
فيمتنع صدوره عنه كسائر القبايح قال الشيخ وبعض اصحابنا انه اى  
خلف المعجزة على يد الكاذب غير مفدور في نفسه لان لها اى للمعجزة  
دلالة على الصدقي فطعا اى دلالة وطعية تمتنع التخلف فيها فلا بد لها  
من وجه دلالة ان ده يتميز الدليل الصحيح عن غيره وان لم تعلمه اى

ذلك الوجه بعينه فان دل المعجز المخلوق على يد الكاذب على الصديق  
 كان الكاذب صادقا وهو مح وهو مخ والا انفك المعجز عما يلزمه من دلالة القطعية  
 على مدلوله وهو ايضا مح وقال القاضي اقتران ظهور المعجزة بالصديق  
 ليس امرا لازما لزوما عقليا 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 الصديق وح يجوز اظهاره  
على يد الكاذب ان لا محذور فيه سوى خرق العادة فى المعجزة والمفروض  
انه جابر واما بدون ذلك التاجوز فلا يجوز اظهاره على يده لان العلم  
بصدق الكاذب محال ، تدنيب من الناس من انكر امكان المعجزة فى  
نفسها ومنهم من انكر دلالتها على صدق مدعى النبوة ومنهم من اذكر  
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 العلاسفة انها واجبة  
عقلا لما مر من ان النظام الاكمل الذى تقتضيه العناية الازلية لا يتم  
بدون وجود النبی الواضع لغوايين العدل وقال بعض المعتزلة توجب على  
الله وفصل بعضهم فقال اذا علم الله من امة انهم يؤمنون وجب عليه ارسال  
النبي اليهم لما فيه من استصلاحهم والا اى وان لم يعلم ذلك بل علم  
انهم لا يؤمنون لم يجب عليه ارسال بل حسن وطعا لاعدائهم وقال ابو  
هاشم يمتنع خلوها اى خلوا البعثة عن تعريف شرعيات لا يسقط العقل  
بها لان البعثة الخالصة منه لا فائدة فيها وجوزها الجبائى لتقرير الواجبات  
العقلية فانه فائدة جليلة وجوزها ايضا لتقرير الشريعة المتقدمة سواء  
كانت مندرسة او لا وقيل انما يجوز البعثة لتفريها اذا اندرست وهو

اى هذا الذى فعلناه من المعتزلة على الوجوه المختلفة بناه اى مبنى  
 على اصلهم الفاسد اعنى قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وما يتفرع  
 عليها من اعتبار الغرض ووجوب اللطاف ورعاية الاصلح فيكون فاسدا  
 ايضا وعلى تقدير صحته لا يضرنا في مدعانا فاننا انما ادعينا الامكان العام  
 الذى يجمع الوجوب لا الامكان الخاص الذى ينافيه وحرصنا 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 ممتنع فينتفى البعثة لانتفاء لازمها الثالثة من  
 جوز التكليف وقال في العقل كفاية في 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 للغايبين عنها فان العلم بحصول المعجزة لمن غاب  
 عنها انما يكون بالنواتر وهو لا يفيد العلم بصدقه اصلا بل الظن وانه لا  
 يجدى في 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 في نفسها احتج على استحالتها بوجوه  
 الاول المبعوث لا بد ان يعلم ان الفايل له ارسلتك فيبلغ عني هو اللد ولا  
 طريق الى العلم به ان لعله من القاء الجن فانكم اجمعتم على وجوده  
 وعلى جواز القائه الكلام الى النبي الثاني ان من تلقى اليه اى الى النبي  
 الوحي ان كان جسمانيا وجب ان يكون مرتبنا لكل من حضر حال  
 اللقاء وليس الامر كذلك كما اعترقتم به والا اى وان لم تكن جسمانيا

بل روحانياً كان ذلك أي القاء الوحي بطريق التكليم منه مستحيلاً  
 إذ لا يتصور للروحانيات كلام الثالث التصديق بها أي بالرسالة يتوقف  
 على العلم بوجود المرسل وما يجوز عليه وما لا يجوز وأنه أي العلم بما  
 ذكر لا يحصل إلا بغامض النظر لأن هذا العلم ليس ضرورياً ولا من  
 النظريات السهلة للحصول كما لا يخفى وهو أي ذلك النظر الموصل إلى  
 هذا العلم غير مقدر بزمان معين كيوم أو سنة بل هو ماختلف بحسب  
 الأشخاص واحوالهم في قوة الفهم وضعفه على مراتب غير منحصرة فللمكلف  
 الاستمهال أي يجوز أن يستمهل لتحصيل النظر وله دعوى عدم العلم  
 في أي زمان كان وح يلزم إقحام النبي وبقى البعثة عبثاً وآلاً 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 وأنه

قبح عملاً فيمتنع صدوره عن الحكيم سبحانه وجواب الوجه الاول والثاني  
 أن المرسل ينصب دليلاً يعلم به الرسول أن العايل له أرسلناه هو الله دون  
 الجن بأن يظهر الله له آيات ومعجزات يتقاصر عنها جميع المخلوقات وتكون  
 مفيدة له ذلك العلم أو يخلف علماً ضرورياً فيه بأنه المرسل والقائل  
 وبهذا يعلم الجواب عن الثاني وهو أن يقال جاز أن يكون الملقى جنبانياً  
 ولا يخلف الله رؤيته في الحاضرين فإن قدرته لا تقصر عن شيء وجواب  
 الثالث أما على اصلنا في التعديل والتجاوز فلا يجب الإمهال لانا قد  
 بينا فيما سبق أنه إذا ادعى النبي الرسالة وافترن بدعواه المعجزة الخارقة  
 للعادة وكان المبعوث إليه عافلاً متمكناً من النظر فقد ثبت الشرع واستقر  
 وجوب المتابعة سواء نظر أو لم ينظر فلا يجوز للمكلف الاستمهال ولو  
 استمهل لم يجب الإمهال لحربان العادة بإيجاد العلم عقيب النظر الذي  
 هو متمكن منه واليه الإشارة بقوله مع العلم العادي الحاصل عن المعجز

وأما عند المعتزلة فاللايق بأصلهم في التحسين والتقبيح وإن صرحوا  
 باختلافه منع الإمهال يعني أن المعتزلة اعترفوا بوجوب الإمهال عند  
 الاستمهال فلا مَحْبِص لهم عن ذلك إلا أن اللايق بقاعدتهم  
 للمذنبورة. منع وجوب الإمهال لأن فية تفويت مصلحتهم وذلك لأنه  
 يرشدهم إلى المصالح ويحذرهم عن المهلكة ويقربهم من السعادة ويبعدهم  
 عن الشقاوة وما هو إلا كمن يقول لولده بين يديك سبع صار أو مهلك  
 آخر فلا تسلك بهذا الطريق فقال الولد دعني أسلكه إلى أن أشاهد  
 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 قررناه يندفع الالتزام عن أصلهم الطائفة الثانية  
 من قال البعثة لا تخ عن التكليف لأنه فإبدتها التي لا تخ هي عنها وأيضا  
 هي لا تخ عن التكليف باتفاق واجماع من الفايلين بها ثم أن التكليف  
 الذي هو لازمها ممتنع لوجوه الأول ثبت الجبر وعدم الاختيار في الأفعال  
 وذلك لما تبين من أن فعل العبد واقع بقدرته الله تع إذ لا فائير لقدرة  
 العبد عندكم أصلا والتكليف بفعل الغير تكليف بما لا يطاق ومن أن  
 الفعل إما مغلوم الوفوع من العبد أو معلوم اللاوفوع منه فعلى الأول  
 يكون ضروريا وعلى الثاني ممتنعا ولا قدرة على شيء منهما والتكليف ح  
 أي حين ثبت الجبر قد يج فيكون ممتنعا الثاني أن التكليف اضرار بالعبد  
 لما يلزمه من التعب بالفعل إذا أفدم عليه أو العقاب بالترك إذا أحجم  
 عنه وهو أي الاضرار قبيح والله تع منزه عنه الثالث التكليف أما 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 اضرار وهو منتف  
 بالإجماع أو نفع وتكليف جلب النفع والتعذيب بعدمه بخلاف العقول

فانه بمنزلة أن يقال حصل المنفعة لنفسك وألا عدبتك ابد الآباد ولا شك  
 ان اهم مصالحه تركه التعذيب ثم انه اى النفع الذى يتضمنه التكليف  
 للمؤمنين المطيعين معارض بما فيه من المصرة العظيمة بالكفار والعصاة  
 ولا شك ان اضرار جماعة لمنفعة آخرين ظلم قبيح الرابع التكليف بايقاع  
 الفعل اما مع وجود الفعل ولا فائدة فيه اصلا لوجوبه وتعيين 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 الشئ حال عدمه والتكليف  
 بما لا يطاق بط عند من لا يجوره وهو ظاهر واما من جوزه 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 الحاصرة 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  
 وبمتمنع 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 خلق الاعمال من ان  
 قدرة العبد وان كانت غير مؤثرة الا ان لها تعلفا بالفعل يسمى كسبا  
 وباعتباره جاز التكليف به فلا يكون تكليفا بما لا يطاق بالكلفة وجواب  
 الثانى ان يقال ما فى التكاليف من المصالح الدنيوية والاخروية ترقى كثيرا  
 على المصرة التى هى فيها وترك الخبر الكثير لاجل الشر القليل مما لا يجوز  
 وجواب الثالث انه فرع حكم العقل بالمحسن والقبيح ووجوب الغرض فى



أفعاله تع مع ما اجبنا به الثاني وهو ان يقال ان التكليف لغرض يعود الى العبد وهو المنافع الدنيوية والاخرية التي تربي على مضرة التعب بمشاق الافعال وأما عقابه أبدا فليس لانه لم يحصل منفعة بل لانه لم يمثل أمر مولاة وسيده وفي ذلك اهانة له وإن 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 الحاصل وإنما يكون كذلك إن 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 أفعاله تع وهو بطل 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 يعني ان ما اوردتموه علينا في التكليف يلزمكم في أحداث الفعل فبما أحداثه إما حال وجوده فيكون تحصيلًا للحاصل وإما حال عدمه فيكون

جمعا بين النقيضين وهو اي الأحداث مما لا شك فيه فما هو جوابكم في الأحداث فهو جوابنا في التكليف وجواب الخامس ان ذلك اي التعكر في معرفة الله وصفاته وأفعاله أحد أغراض التكليف بل هو العمدة الكبرى منها وسائر التكاليف معينة عليه داعية اليه ووسيلة الى صلاح المعاش المعين على صفاء الاوقات عن المشوشات التي تربي 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 بنبوته آدم عمر فقط ومنهم من قال بنبوته ابراهيم عمر فقط ومن الصابئة من قال بنبوته شيث وادريس وعظ وهؤلاء

كلهم احتجوا بأن ما حكم العقل بحسنه من الأفعال يُفعل وما حكم  
 بقبحه يُترك وما لم يحكم فيه بحسن ولا قبح يُفعل عند الحاجة إليه  
 لأن الحاجة ناجزة حاضرة فيجب اعتبارها دفعا لمضرة فواتها ولا يعارضها  
 مجرد الاحتمال أي احتمال المضرة بتقدير قبحه وتترك عند عدمها  
 للاحتياط في دفع المضرة المتوقعة والجواب بعد تسليم حكم العقل  
 بالحسن والقبح أن الشرع المستفاد من البعثة فإبدته تفصيلا ما أعطاه  
 العقل أجمالا من مراتب الحسن والقبح والمنفعة والمضرة وبيان ما يقصر  
 عنه العقل ابتداء فان القائلين بحكم العقل لا ينكرون أن من الأفعال  
 ما لا يحكم العقل فيه بشيء كوظائف العبادات وتعيين الحدود  
 ومقاديرها وتعليم ما ينفع وما يضر من الأفعال وذلك أي النبي الشارع  
 كالطبيب الخافي يعرف الأدوية وطبائعها وخواصها مما لو أمكن معرفتها  
 للامة بالتجربة ففي دهر طويل يُحرمون فيه أي في ذلك الدهر الطويل  
 من فوائدها لعدم حصول العلم بها بعد ويقعون في المهالك قبل  
 استكمالها أي قبل استكمال مدة التجربة إذ ربما يستعملون من تلك  
 الأدوية في تلك المدة ما يكون مهلكا ولا يعلمون ذلك فيهلكهم مع أن  
 اشتغالهم بذلك أي بتحصيل العلم بأحوال الأدوية بطريق التجربة  
 بوجوب إنعاب النفس وتعطيل الصناعات الضرورية والشغل عن مصالح  
 المعاش فإذا تسلموه من الطبيب خفت المونة وانتفعوا به وسلموا من تلك  
 المضار ولا يقال في إمكان معرفته أي معرفة ما ذكر غنى عن الطبيب فكذا  
 لا يقال في إمكان معرفة التكاليف وأحوال الأفعال بتأمل العقل فيها غنى  
 عن المبعوث كيف والنبي عم يعلم ما لا يعلم إلا من جهة الله بخلاف  
 الطبيب إذ يمكن التوصل إلى جميع ما يعلمه بمجرد الفكر والتجربة فإذا  
 لم يكن هو مستغنى عنه كان النبي بذلك أولى وبما تقدم من تقرير

مذاهب الحكماء وهو ان الانسان مَدَنِيّ بالتبعية فلا بد له من قانون  
 عدل ماحتاج الى واضع يمتاز عن بني نوعه بما يدل على ان ما اتى به من  
عند ربه تنبئة لهذا الكلام فانه يدل على وجوب وجود النبي في العناية  
 الازلية المقتضية للنظام الابلغ الطائفة الرابعة من قال بامتناع المعجزة فلا  
تثبت النبوة اصلا لان تجويزو خرق العادة سفسطة ولو جوزناه كجاز  
انقلاب الجبل ذهبا وماء البحر دما ودهنا واواني البيت رجالا كُملا وتولد  
هذا الشيخ دفعة بلا اب وام وكون من ظهرت المعجزة على يده غير من  
ادعى النبوة بان يُعَدَم المدعى عقيب دعواه بلا مهلة ويوجد مثله في ان  
اعدامه فيكون ظهور المعجزة على يد المثل ولا يخفى ما فيه اى في تجويزو  
خرق العادة من الخبط والاخلال بالقواعد المتعلقة بالنبوة وغيرها ال  
يجوز ح ان يكون الاى بالاحكام الشرعية في الاوقات المتفرقة اشخاصا  
مماثلة للذى ثبت نبوته بالمعجزة وان يكون الشخص الذى تنتقاضه غير  
الذى كان عليه دينك الى غير ذلك من المغاسد التى تتناقى 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  
الحسوسات فانا نجزم بان حصول الجسم المعين في الحيز 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 يُقصد به تصديق مدعى النبوة

وأن لم يكن خارقاً 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 نازلاً منزلة التصديق له من الله وإنما جاز كون المعجز فعلاً  
 له مع كون غيره عاجزاً 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 امزجة  
اقرانه فيقوى به على فعل يعجز عنه غيره وأن توافقاً في الماهية أو لكونه  
ساحراً ماهراً في السحر وقد اجتمعتم على حقيته أي على كون السحر  
موقراً في أمور غريبة كما دل عليه الكتاب كقوله تع فيتعلمون منهما ما  
يفرقون به بين المرء وزوجه والسنة كقصة لبيد بن الأعصر مع النبي عم  
ومن أنكره من القدرية خالف كتاب الله وسنة رسوله واجماع الأمة ايضاً  
أن ما من عصر من عهد الصحابة الى 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 اذا  
اعترف الساحر بأنه قتل شخصاً بسحره وبيان سحره مما يقتل غالباً  
وجب عليه القود ولم ينكره احد فكان اجماعاً هكذا ذكره الأمدى  
أو لطلسم اختص هو بمعرفته يعني أن سلم امتناع الساحر في نفسه فلا  
معنى لانكار الطلسمات الغريبة التي تؤثر تأثيرات غريبة عجيبه فجاز أن  
يمتاز ذلك الشخص بمعرفة نوع منها لا يعرفه غيره فاذا اتى 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 وحدوثها شرايط مخصوصة  
بها يتم استعداد القابل فمن عرف احوال الفاعل والقابل وقدر على الجمع  
بينهما عرف ظهور آثار مخصوصة غريبة او خاصية بعض المركبات ان لا شك  
أن المركبات العنصرية لها خواص تستتبع آثاراً عجيبه كالمغناطيس للجاذب

للحديد والكهربياء التي تجذب التبن والحجر الباغض للخذّ فانه اذا ارسل على اناء فيه خدّ 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 المدعي تابعا لخاصية بعض المركبات وذلك هو عالما 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 المتنبى ليغوي الناس وأما عصمة الملائكة فانما تُعلم 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 مدعي

النبوة قد احاط من صناعة النجمية بما لم يحيط 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 للمدعي 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 كائزال المتشابهات فانها بظواهرها توهم الخطاء ولا يمكن للمكلف الاحتراز عن ذلك الخطاء الا بتحمل المشقة من التأمل الدقيق فيها فيستحقق به الثواب او بكون ذلك الخارق لتصديق نبي آخر موجود في جانب آخر او بكون ارهاصا لنبي سيأتي فيما بعد كاحوال الظاهرة على النبي عم قبل بعثته كالنور الذي كان في

حجين 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 الصادر عن المدعى لم يبلغ  
 من هو قادر على المعارضة من الذين هم في بعض الأقطار أو لعله أي  
 الفادر على المعارضة تركها مواضعة مع المدعى ومواطأة معه في إعلاء كلمته  
 لينال من دولته حظا وافرا السابع لعلم استهانوا به أولا فظنوا ان دعوته  
 مما لا يتم ولا يلتفت اليه فلم يشتغلوا بمعارضته في ابتداء امره وخافوه  
 آخرأ لشدة شوكته وكثرة آقباعه أو 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 أو ظهر ثم اخفاه اصحابه أي  
 آقباع المدعى عند استيلائهم وغلبتهم على الناس المخالفين لهم وطمسوا  
 آثاره حتى أمحى بالكثيرة ومع قيام هذه الاحتمالات الثمانية لا يبقى  
 لها أي للخارج الذي سمي معجزة دلالة على الصدق الجواب الاجمالي ما  
 قررناه غير مرة أي قررناه مرارا ومن جملتها جواب الطائفة الرابعة من ان  
 التجاوزات العقلية لا تنافي العلم العادي كما في المحسوسات والجواب  
 المفصلي عن الاول انا قد بينا ان لا مؤثر في الوجود إلا الله فالعجز 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 العللاء فظاهر انه لا يلتبس السحر بالمعجزة فلا إشكال وان بلغ  
 السحر حد الاعجاز فإما ان يكون دون دعوى النبوة والتحدى فظاهر  
 أيضا انه لا التباس أو يكون معه أي مع ادعاء النبوة والتحدى وح فلا  
 بد من احد أمرين ان لا يخلعه الله على بده أو ان يُقدر غيره على معارضته

وَأَلَّا كَانَ تَصْدِيقًا لِلكَاذِبِ وَإِنَّهُ مَعَ عَلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ لَكُونَهُ كَذِبًا وَجَوَابٌ  
 عَنِ الثَّانِي أَنْ لَا خَالَفَ إِلَّا اللَّهَ فَلَا يَكُونُ الْمُعْجَزُ مُسْتَنْدًا إِلَى غَيْرِهِ وَهِيَ  
 الثَّلَاثُ أَنْ مَنْ لَمْ يَجُوزِ الْكَرَامَةُ فَلَا أَشْكَالَ عَلَيْهِ وَمَنْ جَوَّزَهَا فَقَالَ بَعْضُهُمْ  
 مِنْهُمْ الْأَسْتَاذُ أَبُو اسْحَاقَ لَا تَبْلُغُ الْكَرَامَةُ الظَّاهِرَةَ عَلَى يَدِ الْأَوْلِيَاءِ دَرَجَةً  
 الْمُعْجَزِ وَفِيهِ لَا تَفْعُ الْكَرَامَةُ عَلَى الْفُصْدِ وَالْإِخْتِيَارِ حَتَّى إِذَا أَرَادَ الْوَلِيُّ أَيْعَاقَهَا  
 لَمْ تَفْعُ بَلْ وَقَوَعَهَا أَتَّفَافِي فَقَطْ وَقَالَ الْعَاضِي بِاجْزُورِ الْكَرَامَةُ إِذَا لَمْ تَفْعُ  
 عَلَى طَرِيقِ التَّعْظُمِ وَالْخَيْلَاءِ لِأَنَّ ذَلِكَ لَيْسَ مِنْ شَعَارِ الصَّالِحِينَ وَمَعَ ذَلِكَ  
 تَمْتَّازُ الْكَرَامَةُ عَنِ الْمُعْجَزَةِ بِأَنَّهَا دَعْوَى الْوَلَانَةِ دُونَ النَّبُوَّةِ وَعَلَى الْقَادِرِ  
 كُلِّهَا فَالْعَرَى بَيْنَهَا وَبَيْنَ الْمُعْجَزَةِ ظُ فَلَا يَشْتَبَهُ أَحَدُهُمَا بِالْآخَرِي وَعَنِ  
 الرَّابِعِ بَاقًا لَا نَقُولُ بِالْغَرَضِ أَيَّ لَا نَقُولُ بَاقًا خَلَّفَ الْمُعْجَزَةَ لْغَرَضِ التَّصْدِيقِ  
 لِأَنَّ أفعالَهُ تَعُ عِنْدَنَا غَيْرَ مَعْلُومَةٍ بِالْأَغْرَاصِ بَلْ نَقُولُ أَنَّ خَلْفَهَا عَلَى يَدِ الْمَدْعَى  
 يَدُلُّ عَلَى تَصْدِيقِهِ لَهُ قَابِرٌ بِدَائِهِ تَعُ كَمَا أَنَّ حَمْرَةَ الْحَاجِلِ تَقْيِدُ الْعِلْمِ  
 الضَّرُورِي بِحُصُولِ الْحَاجِلَةِ مَعَ جَوَازِ حُصُولِهَا بِدُونِهَا وَأَمَّا عَلَى الْقَوْلِ  
 بِاسْتِنَادِ الْوَادِعَاتِ إِلَى الْقَادِرِ الْمَخْتَارِ فَظَاهِرٌ وَأَمَّا عَلَى الْقَوْلِ بِالْمَوْجِبِ فَلِأَنَّهُ  
 يَجُوزُ أَنْ يَحْدُثَ شَكْلٌ غَرِيبٌ سَمَاوِيٌّ يَقْتَضِي تِلْكَ الْحَمْرَةَ فِي ذَلِكَ  
 الشَّخْصِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَحْصُلَ فِيهِ الْحَاجِلَةُ وَعَنِ الْخَامِسِ فِدْمَرٌ فِي مَسْئَلَةِ  
 الْكَلَامِ مِنْ مَوْفِعِ الْأَلْهِيَّاتِ امْتِنَاعِ الْكُذْبِ عَلَيْهِ سُبْحَانَهُ وَعَنِ السَّادِسِ  
 إِذَا إِلَى مَدْعَى النَّبُوَّةِ بِمَا يُعْلَمُ بِالضَّرُورَةِ أَنَّهُ خَارِقٌ لِلْعَادَةِ وَعَاجِزٌ مِنْ فِي فِطْرَةِ  
 عَنِ الْمَعَارِضَةِ عُلْمِ ضَرُورَةِ صِدْقِهِ فِي دَعْوَاهُ وَعَنِ السَّابِعِ يُعْلَمُ عَادَةً أَيَّ  
 بِعِلْمِ بِالضَّرُورَةِ الْعَادِيَّةِ وَالْوَجْدَانِيَّةِ الْمُبَادِرَةِ بِلَا تَوَانٍ إِلَى مَعَارِضَةِ مَنْ  
 يَدْعَى الْإِنْفِرَادَ بِأَمْرٍ جَلِيلٍ فِيهِ التَّفَوُّقُ عَلَى أَهْلِ زَمَانِهِ وَاسْتِتْبَاعُهُمْ وَالْحُكْمُ  
 عَلَيْهِمْ فِي أَنْفُسِهِمْ وَمَالِهِمْ وَبُعْلَمُ بِالضَّرُورَةِ أَيْضًا عَدَمُ الْإِعْرَاصِ عَنْهَا أَيَّ عَنِ  
 الْمَعَارِضَةِ فِي مِثْلِ هَذَا الْأَمْرِ بِأَحْيَاثٍ لَا يَنْتَدِبُ إِلَيْهِ أَحَدٌ وَلَا تَنْوِجُهُ نَحْوُ

الاتيان بالمعارض اصلا والفدح فيه سفسطة ظاهرة وح اى حين اذا كان  
 الامر كما ذكرنا فدلالته من جهة الصرفة واضحة 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 الاجمع 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 وثبتت  
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 بنبوة احد لمن لم يشاهد معجزته وانما قلنا ان التواتر  
 لا يفيد العلم لوجوه الاول اهل التواتر يجوز الكذب على كل واحد منهم  
 فكذا الكذب 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 المانة 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 فلنفرض طبقة لا  
 تفيد اى لا تفيد العلم قطعا كائنين مثلا ثم نزيد عليه واحدا بعد  
 واحد فلا يفيد شىء من هذه المراتب بالغا ما يبلغ مساواة كل منها لما  
 قبله في عدم الافادة الثالث لو اوجب التواتر العلم لا وجبه خير الواحد  
 واللازم منتف اتفاقا بيان الملازمة ان التواتر لا يشترط فيه اجتماع اهله  
 اتفاقا منا ومنكم بل يحصل التواتر بخير واحد بعد واحد فاما وجب له



أى للعلم على تقدير حصوله إنما هو الخبر الأخير وحده لا هو مع ما سيف لانه قد انقضى فقد افاد خبر الواحد العلم ح الرابع شرطه استواء الطرفين والواسطة بالغة ما بلغت ولا سبيل الى العلم به أى بالشرط المذكور وإذا لم يُعلم شرط افادته للعلم لم يحصل العلم منه الخامس أن التواتر غير مضبوط بعدد معين بل ضابطه عندكم حصول العلم به حتى اذا حصل العلم به علم انه متواتر فلا يُعلم كونه متواتراً إلا بعد حصول العلم به فإثبات العلم به أى بالتواتر مصادرة على الهط ودور صريح وجواب الاول 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 أن حصول العلم عنده أى عند التواتر عندنا معاشر الاشاعرة إنما هو بخلاف الله تع اياه وقد يخلفه بعدد دون عدد فلا نمر تساوى طبقات الاعداد في احتمال الكذب وعدم افادة العلم كيف وانه أى حصول العلم بطريق تواتر الاخبار يختلف بالوقايح والمخبرين والسامعين وقد يحصل العلم في وافعة بعدد مخصوص ولا يحصل به في وافعة اخرى وقد يحصل باخبار جماعة مخصوصين ولا يحصل باخبار جماعة اخرى تساويهم 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 اخبار عدد دون خبر واحد

منفرد فلا يكون الخبر الأخير موجبا له وأما عند الكماء والمعتزلة فلان

الاجبار الصادرة عن اهل التواتر أسباب معدة لحصول العلم لا موجبة له

وهي أى الاسباب المعدة قد لا تاجامع المسبب بل تكون متقدمة عليه كالحركة للحصول في المنتهى فللأخبار السابقة مدخل في حصول العلم

كالتخبر 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 ودفوى 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 اذا استدلل على  
سوء بكون اخباره متواترة مشتملة على شرايط مجتمعة مع ضابطه توجه  
ما ذكرتم من علم العلم بحصول الشرط ومن لزوم الدور لكون العلم  
المستفاد من التواتر ضروري عندنا لا نظري فتدبر الطائفة السابعة من  
اعترف بإمكان البعثة ومنع وقوعها قالوا تتبعنا الشرايع التي اتى بها  
مدعوا الرسالة فوجدناها مشتملة على ما لا يوافق العقل والحكمة فعلما  
انها ليست من عند الله فلا يكون هناك بعثة وذلك الذي لا يوافق  
مقتضى العقل والحكمة كإباحة ذبح الحيوان وإيلامه لمنفعة الاكل وغيره  
وايجاب 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 كطى  
الغبياق وكزيارة بعض المواضع والوقوف ببعض والسعى في بعض والطواف

ببعض مع تماثلها ومصاهاة المجانين والصبيان في التعرّي وكشف الرأس  
والرُمى لا إلى مَرْمَى وتقبيل حاجر لا مزيّة له على سائر الاحجار وكتحريم  
النظر إلى الحُرّة الشوهاء دون الامّة الحسناء وكحرمة اخذ الفصل في صبغة  
وجوازه في صفتين كمن يبيع مدّ عَاجِوه جيّدة بئدّين من عاجوه رديّة  
فانه ربوا حرام وان باعها بدرهم 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 والقبیح ووجوب  
الغرض في افعاله تغ فغايتته أي غايته ما ذكرتموه عدم الوفوف على الحكمة  
في تلك الصور المذكورة ولا يلزم منه عدمها في نفس الامر ولعل هناك  
مصلحة استناثر الله تغ بالعلم بها على ان في التعبد بما لا يعلم حكمته  
تطويعا للنفس الآيية وملكة قهرها أي تصرف غلبتها الثابتة فيما فيه  
الحكمة وزيادة ابتلاء في التعرّض للثواب والعقاب يعنى ان النفس اذا  
عرفت الحكمة والمصلحة في حكم انقادات له لاجل تلك المصلحة لا لمجرد  
امتثال حكم مولاه وسيّده وكان عندها انها ذات قوة ورسوخ في العلم  
فردّما صارت بسبب ذلك مُعجّبة بنفسها فاذا تعبدت بما لا تعلم حكمته  
كان انقيادها امتثالا مجرّدا 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  
المعتدّ بها المعلومة ، المقصد الرابع في اثبات نبوة محمد صلعم وفيه مسالك  
المسلک الاول وهو العمدة انه ادعى النبوة واطهر المجرة على يده أما الاولى  
فمتواترة تواترا ألحق بالعيان والمشاهدة فلا مجال للانكار فيها وأما  
الثانية فمعجزة القران وغيره الكلام في القران وكونه معجزا ان نقول

تحدّى به ولم يعارض فكان معجزاً أمّا 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 وأمّا انه لم يعارض فلانه لو عارض لتواتر لانه لما تتوفر الدواعى الى  
 نقله سيما والمصوم أكثر عدداً من حصى البطحاء واحرض الناس على  
 اشاعة ما يبطل دعواه وأمّا انه ح اى حين ان تحدّى به ولم يعارض

يكون معجزاً فقد مرّ فيما سلف من بيان حقيقة المعجزة وشرائطها والكلام  
 على هذه الطريقة سؤالاً وجواباً يُعلم من الفصل المتقدم فان الشبه التي  
 اوردها منكروا البعثة يمكن ابرادها ههنا واجوبتها تعلم من هناك ايضا  
 فلا حاجة بنا الى اعادتها ولنتكلم الآن في وجه اعجازه وفي شبه القادحين

فيه في فصلين الاول في وجه اعجازه فقد اختلف فيه على مذاهب فقيل هو  
 ما اشتمل عليه من النظم اى التأليف الغريب والاسلوب العجيب  
 المخالف لنظم العرب ونثرهم في مطالعة اى اوائل السور والقصص وغيرها  
 ومقاطعها اى اواخرها وفواصلها اى اواخر الآى التي هي بمنزلة الاسجاع في  
 كلامهم فان هذه الامور المذكورة وقعت في القران على وجه لم يُعهد  
 مثله في كلامهم وكانوا عاجزين عنه وعليه بعض المعتزلة وقيل وجه اعجازه

كونه في الدرجة العالية من البلاغة التي لم يُعهد مثلها في تراكيبهم  
 وتفاضرت عنها درجات بلاغاتهم وعليه الجاحظ وأهل العربية ثم انهم  
 قالوا في 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 الذي أورد فيه الكلام  
 بلا زيادة ولا نقصان في البيان والدلالة عليه وعلى هذا فكلما ازداد شرف  
 الالفاظ ورونق المعاني ومطابقة الدلالة كان الكلام ابلغ وهل رُتب البلاغة

متناهيةً اختلفوا فيه ولحق ان الموجود منها متناهية لانها واقعة في تلك  
الالفاظ الشريفة الدالة على المعاني الصحيحة ولا شك ان الموجود من  
تلك الالفاظ في اللغات متناه دون الممكن من مراتبها فانه غير متناه ان  
لا يتعد وجود الفاظ هي اوضح من الالفاظ الواقعة واشد مطابقتاً لمعانيها  
فتكون اعلى رتبة في البلاغة وهكذا الى ما لا يتناهي ثم اصل البلاغة في  
القران متقف عليه لا ينكره من له ادنى تمييز ومعرفة بصياغة الكلام وأما  
كونه 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 الخارجة عن العادة فتأيد لأن من تتبع 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 وتعربه اى خلوه عن اللفظ الغث اى  
الركيك والشاذ الخارج عن القياس والشارد النافر عن الاستعمال الى غير  
ذلك من ابواب البلاغات بحيث اى وجده مشتملا على فنون البلاغة  
بحيث لا يرى المتصفح له اى للقران وتراكيبه المميز بين فنون البلاغة  
نوعاً منها اى من تلك الفنون الا وجده فيه احسن ما يكون فالقران  
مشتمل على جملتها لم يغادر شيئاً منها ولا يقدر احد من السالغاه  
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 أهل الأدب من أرباب النظم والنثر والخُطْب غايته الاستبصار بنوع واحد من أنواع البلاغة على وجه لو رام غيره في كلامه لما وآتاه وكان فيه مقصراً والقرآن محتوٍ عليها كلها ومن كان أعرف بالعربية أي لغة العرب وفنون بلاغتها كان أعرف بأعجاز القرآن المتفرع على بلاغته وقال القاضي الباقلاني هو أي وجه الإعجاز مجموع الأمرين أي النظم الغريب وكونه في الدرجة العالية

من البلاغة وقيل هو أخباره عن الغيب نحو وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين أخبر عن غلبة الروم على الفرس فيما بين الثلث إلى التسع وقد وقع كما أخبر به وذلك كثير يُعرف بتتبع القرآن وإخباراته عن الأمور المستقبلية الكائنة على وفقها وقيل وجه الإعجاز عدم اختلافه وتناقضه مع ما فيه من الطول والامتداد وتمسكوا في ذلك بقوله تع ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً وقيل إعجازه بالصرف على معنى أن العرب كانت قادرة على كلام مثل القرآن قبل البعثة لكن الله تع صرفهم عن معارضته واختلف في كيفية الصرف فقال الاستاذ أبو إسحاق منا والنظام من المعتزلة صرفهم الله عنها مع قدرتهم عليها وذلك بأن صرف دواعيهم اليها مع كونهم مجبولين عليها خصوصاً عند توفّر الأسباب الداعية في حقهم كالتفريع بالعجز والاستئصال عن الرياسات والتكليف بالانقياد فهذا الصرف خارق للعادة فيكون معجزاً وقال المرتضى من الشيعة بل صرفهم بأن سلبهم العلوم التي يحتاج اليها في المعارضة يعني أن المعارضة والاتيان بمثل القرآن تحتاج إلى علوم يُقتدر بها عليها وكانت تلك العلوم حاصلة لهم لكنه تع سلبها عنهم فلم يبق لهم قدرة عليها الفصل الثاني في شبه القادحين في إعجازه والتفصي عنها قالوا أولاً وجه الإعجاز يجب أن يكون بينا لمن يستدلّ به عليه بحيث لا يلاحقه ريبة واختلافكم فيه أي وجه الإعجاز أنه ما ذا دليل خفائه فكيف

يُسْتَدَلُّ بِهِ عَلَى اعْجَازِهِ ثُمَّ قَالُوا ثَانِيَا مَا ذَكَرْتُمْ مِنَ الْوَجُوهِ لَا يَصْلُحُ  
لِلْاعْجَازِ أَمَّا النِّظْمُ الْغَرِيبُ فَلِأَنَّهُ أَمْرٌ سَهْلٌ سَيِّمًا بَعْدَ سَمَاعِهِ فَلَا يَكُونُ  
مَوْجِبًا لِلْاعْجَازِ وَابْيَضًا فِحْمَاقَاتُ مُسَيَّلِمَةٌ عَلَى وَزْنِهِ وَأَسْلُوبُهُ وَمِنْ حِمَاقَاتِ  
قَوْلِهِ الْفَيْلُ مَا الْفَيْلُ وَمَا ادْرَاكُهُ مَا الْفَيْلُ لَهُ ذَنْبٌ وَثِيْلٌ وَخِرْطُومٌ طَوِيلٌ  
وَأَمَّا الْبِلَاغَةُ فَلِوَجُوهِ الْأَوَّلِ إِذَا نَظَرْنَا إِلَى ابْلِغِ خُطْبَةَ لِلْخُطْبَاءِ وَابْلِغِ قَصِيدَةَ  
لِلشُّعْرَاءِ وَقَطَعْنَا النَّظْرَ عَنِ الْوِزْنِ وَالنِّظْمِ الْمَخْصُوصِ ثُمَّ قَسَّنَاهُ إِلَى اقْصَرِ  
سُورَةَ مِنَ الْفِرَانَ وَأَنْتُمْ تَزْعُمُونَ التَّحَدَّى بِهَا وَنَتَنَاوَلُهَا قَوْلُهُ فَأَنُوا بِسُورَةٍ  
مِنْ مِثْلِهِ لَمْ نَجِدِ الْعَرَبِيَّ بَيْنَهُمَا فِي الْبِلَاغَةِ بَيِّنًا بَلْ رُبَّمَا زَعَمَ أَنْ الْاِقْصَحَ  
مَعَارِضُهَا الَّذِي قَيْسُ الْبِيهَا وَلَا يَدُ فِي الْمَعْجَزِ الَّذِي يُسْتَدَلُّ بِهِ عَلَى صِدْقِ  
الْمَدْعَى مِنْ ظُهُورِ التَّفَاوُتِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ مَا يُقَاسُ إِلَيْهِ إِلَى حَدِّ يَنْتَفَى مَعَهُ  
الرَّيْبَةُ حَتَّى يُجْزَمَ بِصِدْقِهِ جُزْمًا يَقِينِيًّا الْوَجْهُ الثَّانِي أَنَّ الصَّحَابَةَ اخْتَلَفُوا  
فِي بَعْضِ الْفِرَانَ حَتَّى قَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ بَأَنَّ الْفَاتِكَةَ وَالْمَعْرُوفَتَيْنِ لَيْسَتْ مِنَ  
الْقُرْآنِ مَعَ أَنَّهَا أَشْهُرُ سُورِهَا وَلَوْ كَانَتْ بِلَاغَتُهَا بَلَغَتْ حَدَّ الْأَعْجَازِ لَتَمَيَّزَتْ  
بِهِ عَنِ غَيْرِ الْقُرْآنِ فَلَمْ يَخْتَلَفُوا فِي كَوْنِهَا مِنْهُ الْوَجْهُ الثَّلَاثُ أَنَّهُمْ كَانُوا  
عِنْدَ جَمْعِ الْفِرَانَ إِذَا اتَى الْوَاحِدَ إِلَيْهِمْ وَلَمْ يَكُنْ مَشْهُورًا عِنْدَهُمْ بِالْعَدَالَةِ  
بِالْآيَةِ وَالْآيَتَيْنِ لَمْ يَضَعُوهَا فِي الْمَصْحَفِ إِلَّا بَيِّنَةً أَوْ يَمِينًا وَالتَّقْرِيبُ مَا مَرَّ  
وَهُوَ أَنَّهُ لَوْ كَانَ بِلَاغَتُهَا وَأَصْلُهُ 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 فَايِقٍ قَدْ فَايَ أَبْنَاءُهَا 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 فَأَتَى بِكَلَامِ  
عَجْزٍ عَنْ مِثْلِهِ أَهْلَ زَمَانِهِ وَلَوْ كَانَ ذَلِكَ مَعْجِزًا لَكَانَ مَا اتَى بِهِ كُلِّ مَنْ فَايَ

أقرانه في صناعة من الصناعات في عصر من الأعصار معجزا وهو ضروري  
البطلان وأما مذهب القاضى فلأن ضم غير المعجز الى مثله لا يصيبه  
معجزا وأما الاخبار بالغيب فلوجوه الأولى انه جابر كرامة وعلى سبيل  
الاتفاق أيضا بلا خرق عادة كما في المرة والمرة الثانية إلا أن يتكرر ذلك الاخبار  
الى أن يصير خارقا للعادة فيصير ح معجزا ومراتبه أى 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 المنجمين  
والكهنة كما دلّ عليه التسامع والتجربة وليس بمعجز اتفاقا الثالث انه  
يلزم ح أن لا يكون ما خلا عنه أى عن الاخبار بالغيب من القرآن معجزا  
فيخرج أكثر القرآن من صفة الاعجاز وهو بط وأما عدم الاختلاف  
والتناقض فيه مع طوله فلوجوه الأولى ان فيه تناقضا لانه قال وما علمناه  
الشعر وفي القرآن ما هو شعر نحو قوله نع ومن يتقى الله يجعل له  
مخرجا وترزقه من حيث لا يحتسب فانه بدون لفظة مخرجا من بحر  
المتقارب على وزن فعولن فعولن فعولن فعل ومنه قوله وأملئ لهم إن كيدى  
متين ونحو قوله ويخزهم وينصرهم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين  
فانه اذا أشبع كسرة الميم في ويخزهم وفتحة النون في مؤمنين كان موزونا  
بلا شبهة سيما أى وفي القرآن ما هو شعر لا سيما اذا تصرف فيه بأدنى  
تغيير فانه يوجد فيه نوى كثير على اوران بحور الأشعار 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 أكثر العلوم من المسائل  
الاصولية والطبيعية والرياضية والطبية ولا على الحوادث 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 لحنا وسيقيمه العرب بألسنتهم الرابع فيه تكرار لفظي بلا فائدة  
 كما في سورة الرحمن وفيه تكرار معنوي كقصة موسى وعيسى كذلك  
 وفيه إيضاح الواضح نحو تلك عشرة كاملة وأي خلد اعظم من الكلام  
 الغير المفيد الخامس انه نفى عنه الاختلاف حيث قال ولو كان من عند  
 غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا في معرض الاحتجاج بعدم الاختلاف  
 فيه على كونه من عند الله ثم انا نجد فيه اختلافا كثيرا فلا يكون هذا  
 الاحتجاج صحيحا وانما فلنا بكثرة الاختلاف فيه لانه اي الاختلاف إما في  
 اللفظ او المعنى والاول إما بتبديل اللفظ او التركيب او الزيادة او النقصان  
 والكث موجود فيه أما تبديل اللفظ فمثل كالصوف المنفوش بدل كالعهن  
 المنفوش ومثل فأمضوا الى ذكر الله بدل فأسعوا ومثل فكانت كالحجارة  
 بدل فهي كالحجارة ومثل والسارقون والساقيات بدل والسارق والسارة  
 وأما تبديل التركيب فنحو ضربت عليهم المسكنة والذئبة بدل الذئبة  
 والمسكنة ونحو وجاءت سكرة للحق بالموت بدل 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 انتهى 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 بالغيبة وصبر  
 الباء هل يستطيع ربك بالخطاب وفتح الباء والاول استخبار عن حال  
 الرب والثاني عن حال عيسى السادس انه يوجد عدم الاختلاف في كثير

من الخُطْب والقصايد الطوال بحيث لو تتبعها ابلغ البلاغاء 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 فلوجه الاول  
 الاجماع قبل هؤلاء القايلين بها على ان القرآن معجز وعلى هذا القول  
 يكون المعجز هو الصرف لا القرآن الا ترى انه لو قال انا اقوم وانتم لا  
 تقدرون عليه وكان كذلك لم يكن قيامه معجزا بل عجزهم عن القيام  
 فهذه المقالة خارقة لاجماع المسلمين السابقين على ان القرآن معجزه  
 لرسول الله دالة على صدقه الثاني انهم لو سلبوا القدرة كما قال به الشريف  
 المرتضى لعلموا ذلك من انفسهم ولتناطقوا به عادة ولتواتر عنهم ذلك  
 التناطف لجريان العادة بالتحدّث بخوارق العادات لكنه لم يتواتر قطعا  
 فان قيل انما لم يتدأكروه ولم يُظهِروه لئلا يصير حاجته عليهم ملجئة  
 لهم الى الانقياد مع انهم كانوا حراسا على ابطال حاجته وانتكاس دعوته  
 فلا يتصور منهم ح اظهار ما علموه من انفسهم قلنا ان كان ذلك اى  
 سلب القدرة عنهم موجبا لتصديقه ايجابا قطعيا امتنع عادة تواطؤ  
 الخلف الكثير على مكابرتة والاعراض بالكبائية عن مقتضاه وان لم يكن  
 موجبا لتصديقه بل احتمال السحر وغيره كفعل الجن مثلا لتناطقوا به  
 وحملوه عليه وقالوا قد سلب عنا قدرتنا انا بالسحر واما بغيره فلا يلزمهم  
 باظهاره صبرورته حاجته عليهم الثالث انه لا يتصور العجز بالصرفة وذلك  
 لانهم كانوا ح يعارضونه بما اعتيد منهم من مثل القرآن الصادر عنهم  
 قبل التحدى به بل قيل نزوله فانهم لم يُتحدوا بانشاء مثله بل بالاتبان  
 به فلم بعد الصرفة الواقعة بعد التحدى ان يعارضوا القرآن بكلام مثله

صادر عنهم قبل الصرفة والجواب عن الشبهة القادحة في كون القرآن معجزا  
 بسبب الاختلاف في وجه اعجازه ان نقول قولهم اختلافكم في وجه اعجازه  
 دليل لخداع قلنا الاختلاف والخداع 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 معجزا وانما وقع الخلاف في وجهه  
 لاختلاف الأنظار ومبلغ اصحابها من العلم وليس اذا لم يكن معجزا بالنظر  
 الى احد ما بيناه بعينه يلزم ان لا يكون معجزا بجملتها او لا بجملة 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 للدل 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 نختار انه معجز  
 ببلاغته واما الشبهة القادحة في ذلك فالجواب عن الاولى ان الفرق كان بيننا  
 من نتحدثى به من بلغاء عصره ولذلك لم يعارض وغيرهم غير عن ذلك  
 لقصوره في صناعة البلاغة والتميز بين مراتبها فلا اعتداد به ولا مضرة  
 في ذلك لثبوت الاعجاز بما جرد عجز اولئك الاعلام ثم قياس اقصر سورة الى  
 اطول خطبة او قصيدة جور وعدول عن سواء السبيل لان التحدثى 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 ستره 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 البسطة فالخلاف فيها متحقق بلا شبهة  
إلا انه في كونها آية من كل سورة كما هو القول الجديد للشافعي او من  
الفاصلة فقط وفي البواقي كتبت للتيسر كما هو قوله القديم او كونها  
آية فردة أنزلت مرة واحدة للفصل بين السور كما اختاره الكنفية 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 صلواته بالجماعات  
فما اتى به الواحد كان متيقنا كونه من القرآن وطلب البينة او التحليف  
انما كان لاجل الترتيب فلا إشكال هذا كما مضى ونقول ايضا ان الخبر  
المحفوظ بالقرابين قد يفيد العلم وهو اى العلم بكونه من القرآن هو  
المدعى ولا علينا أثبت ذلك العلم بالتواتر او بالقرابين قلنا ان فاختار ان  
ما اتى به الواحد انما ثبت كونه من القرآن بالآحاد المنصمة الى القرابين  
ثم نقول لا يضر فيما نحن بصدده عدم اعجاز الآية والائيتين 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 فلم 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 متناهيين  
 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 يافكونه اى يقلبونه من الخلق  
 الثابت الى الباطل المتخييل من غير ان يزداد حاجمها علموا انه خارج  
 من السحر وطوي البشر بل هو معجزة من عند الله فآمنوا به واما 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 ويعلمهم  
 الكامل في بابه علموا ان احياء الموتى وابراء 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 وكُتِبُ السِيرُ تشهد بذلك  
 لمن تتبعتها فلما اتى النبي عمر من جنس ما تناهوا فيه بما عجز 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

اى الذئق والهوان كالمنافقين ومنهم من اشتغل بالمعارضة الركيكة التى  
 هى ضحكة للعلاء كمعارضة مسيئة بما مرّ وبقوله والزراعات زرعاً  
 فالحاصدات حصدا والطابخات طبخا فالآكلات اكلا ومنهم وهم الاكثرون  
 ممن عدل الى المحاربة والقتال وتعريض النفس والمال والاهل للدمار والهلاك  
 فعلم جواب لما مع الفاء اى لما اتى بما عجز عنه البلغاء قاطبة واقتروا  
 من اجله فرقا مختلفة علم ان ذلك من عند الله قطعاً سلمنا ان القران  
 ليس معجزاً ببلاغته لكن لم لا يكون معجزاً بالاخبار عن الغيب وجواب  
 الشبهة الاولى ان يقال حدّ المعجز منه اى من هذا الاخبار ليس مجهولاً  
 كما ذكرتم بل هو معلوم تقضى به العادة وهو ان يكثر كثرة خارجة من  
 المعتاد المتعارف فيما بين اهل العرف ولا شك انه قد بلغ الاخبار بالغيب  
 فى القران ذلك المبلغ الخارق للعادة ولسنا الان لتفصيله ان يكفينا العلم  
 به اجمالاً وبه اى بما ذكرناه فى جواب هذه الشبهة خرج جواب الشبهتين  
 الاخيرتين أما عن الثانية فأن يقال اخبار المنجمين والكهنة لم يبلغ  
 ذلك المبلغ واخبارهم عن الكسوف والخسوف من باب الحساب الذى  
 قلما يقع الغلط فيه لا من قبيل الاخبار بالغيب وأما عن الثالثة فأن  
 يقال يكفينا فى اثبات النبوة اشتمال القران على ما هو خارق للعادة ولا  
 يضرنا عدم اشتمال بعضه عليه فان ذلك البعض ليس بمعجز عند هذا  
 القائل سلمنا انه لا اعجاز فى الاخبار بالغيب لكن لم لا يجوز ان يكون  
 المعجز ما انتفى عنه الاختلاف وأما الشبهة الموردة عليه فالجواب عن  
 الاولى ان ما فى القران ليس بوزن الشعر انما يصير اليه بتغيير من اشباع او  
 زيادة او نقصان واذا غير بشيء من ذلك خرج من اسلوب القران ثم ان  
 الشعر ما قصد وزنه وتناسب مصاريعه واتحاد رويته وما ذكره من القران  
 وان فرض كونه موزوناً بلا تغيير ليس كذلك فلا يكون شعراً الا ترى ان

ما يقع من ذلك الموزون في نثر البلغاء اتفاقاً أي بلا قصد على الشذوذ لا  
يُعد شعراً ولا قائله شاعراً ومن قال لغلامه ادْخُل السوق واشترِ اللحم  
وأطبخ له يُعدّ بهذا القدر الموزون الصادر عنه شاعراً ولا كلامه شعراً  
ضرورةً والجواب عن الثانية أن المراد بالكتاب المذكور في الآيتين هو  
اللوح المحفوظ فلا اشكال أو المراد القرآن لكن أريد بالعموم للخصوص مما  
يحتاج إليه في أمر الدين أن القرآن مشتمل على جميع أصوله وعن الثالثة  
أن للتكرار فوائد منها زيادة التقرير والمبالغة في تحقيق المعنى وتصويره  
ومنها اظهار القدرة على ايراد المعنى الواحد بعبارات مختلفة في الایجاز  
والإطناب وهو إحدى شعب البلاغة ومنها أن القصة الواحدة قد تشتمل  
على أمور كثيرة فتذكر تارة ويُقصد بها بعض تلك الأمور قصداً وبعضها  
تبعاً ويُعكس أخرى وأما قوله إن هذان لساحران فقبل غلط من الكاتب  
ولم يقرء به فان ابا عمرو قرأ أن هذين وزعم أن كاتب المصحف قد  
غلط في كتابته بالالف وقيل ابقاء الالف في التثنية والاسماء الستة في  
الاحوال كلها لغة لقبائل من العرب نحو قوله

إِنَّ أَبَاهَا وَأَبَا أَبَاهَا

قد بلغا في المجد غايتها

وعلى هذه اللغة قراءة أهل المدينة والعراق في هذا الموضع وقيل ليس  
إبقاء الالف عاماً لما ذكر بل هو مخصوص بهذا أي 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 والمثنى في كلمة هذا وبين  
جمع المعرب والمثنى في كلمة الذي وقيل ضمير الشأن مقدر ههنا أي  
انه واللام ح تكون داخلة في الخبر ولا بأس أن 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 مرّ وقول عثمان ان فيه لحننا اي  
 في الكتابة وخط المصحف كما يدل عليه نقل القصة وأما قوله تلك  
 عشرة كاملة فدفع لتوهم غير المقصود ولو بوجه بعيد جدا مثل ان يُظنّ

على تقدير تركه ان المراد بالسبعة تمامها اي تمام السبعة وذلك بأن  
 نُضمّر اربعة اخرى الى الثلاثة المذكورة فيكون المجموع سبعة والجواب  
 من الرابعة ان ما نقل منه آحادا فمردود لانه مما يتوقر الدواعى الى نقله  
 فلا بد ان ينقل متواترا وما نُقل منه متواترا فهو ما قال الرسول عم أنزل

القران على سبعة أحرف كلها كافي شافي فلا يكون الاختلاف اللفظي او  
 المعنوي الواقع في المنقول المتواتر قادحا في اعجازه بل هو ايضا من صفات  
 كماله وعن الخامسة ان المراد بالاختلاف المنفي عن القران هو الاختلاف  
 في البلاغة بحيث يكون بعضه واصلا حدّ البلاغة وبعضه قاصرا عنه

فان الكلام الطويل ولو من ابلغ شخص لا يخرج عن غث وسمين وركيبك  
 ومتين عادة والقران مع طوله خال عن امثال ذلك ان هو باجميع اجزائه  
 متصف بالبلاغة الكاملة وان تفاوت اجزائه في مراتبها او المراد اختلاف

أهل الكتاب فيما اخبر عن القصص لعدم ثبوتها عندهم على الوجه الذي  
 يذكر في القران اذا كان من عند غير الله وأعلم ان الشبهة الثالثة هي  
 اشتغال القران على اللحن والرابعة اشتغاله على تكرار لا فائدة فيه وعلى  
 ايضاح الواضح والخامسة ان نفي الاختلاف عنه مع وجوده فيه لفظا

وعنى على ما مرّ في تعبير الشبهة فنأمل وأما الصرفة فنقول بأن الاعجاز ليس

بها على التعيين ولكن ندّعيها او كون القران معجزا وأيا ما كان يحصل  
 المَطَّ اعنى انبات الرسالة بالمعجز ان كل منهما معجز خارق للعادة ، الكلام

9 ساد الممحرات اي ما سوى القران وهي انواع الاول انشقاق القمر على ما



دَلَّ عَلَيْهِ قَوْلُهُ اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ وَهَذَا مِنْ نَوَاتِرِ قَدِ رَوَاهُ جَمْعٌ  
كَثِيرٌ مِنَ الصَّحَابَةِ كَابْنِ مَسْعُودٍ وَغَيْرِهِ قَالُوا قَدْ انْشَقَّ الْقَمَرُ شَقَّيْنِ  
مُتَبَاعِدَيْنِ بِحَيْثُ كَانَ الْجَبَلُ بَيْنَهُمَا وَكَانَ ذَلِكَ فِي مَقَامِ التَّحَدُّثِ فَيَكُونُ  
مَعْجَزَةُ النَّوْعِ الثَّانِي كَلَامُ الْجَمَادَاتِ قَالَ أَنَسٌ كُنَّا عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

فَأَخَذَ كَفًّا مِنْ حَصَى فَسَبَّحَنَ فِي يَدِهِ حَتَّى سَمِعْنَا التَّسْبِيحَ ثُمَّ صَبَّهْنَ  
فِي يَدِ ابْنِ بَكْرٍ ثُمَّ فِي يَدِ عُمَرَ ثُمَّ فِي يَدِ عَثْمَانَ ثُمَّ فِي أَيْدِينَا وَاحِدًا بَعْدَ  
وَاحِدٍ فَلَمْ يَسْبَحْ وَقَالَ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ الصَّادِقِ عَنِ أَبِيهِ الْبَاقِرِ الَّذِي  
أَدْرَكَ جَمْعًا مِنَ الصَّحَابَةِ مِنْهُمْ جَابِرٌ أَنَّهُ مَرَّ بِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَتَاهُ

جَبْرِيلَ عَمَّ بِطَبِيقٍ فِيهِ رَمَّانٌ وَعَنْبٌ فَسَبَّحَ ذَلِكَ الْعَنْبُ وَالرَّمَّانُ عَلَى  
ذَلِكَ الطَّبِيقِ حِينَ مَا أَكَلَ النَّبِيُّ عَمَّ مِنْهُ وَلَمَّا دَعَا لِلْعَبَّاسِ وَأَهْلِهِ آمَنَ لَهُ  
أُسْكُفَّةُ الْبَابِ وَحَيْطَانُ الْبَيْتِ وَذَلِكَ أَنَّهُ رَوَى مِنْهُ عَمَّ أَنَّهُ قَالَ لِلْعَبَّاسِ يَا  
أَبَا الْفَضْلِ الزُّمُّ مِنْزِلُكَ غَدَا أَنْتَ وَبَنُوكَ إِنْ لِي فِيكُمْ حَاجَةٌ فَصَبِّحْهُمْ  
رَسُولُ اللَّهِ عَمَّ قَالَ تَقَارَبُوا فَزَحَفَ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ فَاشْتَمَلَ عَلَيْهِمْ بِمَلَأَةٍ  
وَقَالَ اللَّهُمَّ هَذَا عَمِّي وَصَنَوْتُ ابْنِي وَهُوَ لَاءٌ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي فَاسْتَرْهَمَ مِنَ النَّارِ  
كَسْتَرِي أَيَاهُمْ فَقَالَتْ عَتَبَةُ الْبَابِ وَجِدْرَانُ الْبَيْتِ آمِينَ آمِينَ وَلَمَّا طَلَبَ

الْأَعْرَابِيُّ مِنْهُ الشَّاعِدَ عَلَى نَبْوَتِهِ دَعَا الشَّجَرَةَ فَنَ ابْنِ عَمْرِو فَال كُنَّا مَعَ  
النَّبِيِّ عَمَّ فِي سَفَرٍ فَأَقْبَلَ أَعْرَابِيٌّ فَلَمَّا دَنَا قَالَ لَهُ النَّبِيُّ عَمَّ أَهْنُ تَرِيدُ قَالَ إِلَى  
أَهْلِي ثُمَّ قَالَ لَهُ هَلْ لَكَ فِي خَيْرٍ قَالَ وَمَا هُوَ قَالَ تَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ  
وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ فَقَالَ لَهُ الْأَعْرَابِيُّ هَلْ لَكَ مِنْ  
شَاهِدٍ قَالَ أَجَلُ هَذِهِ الشَّجَرَةِ فَدَعَا بِهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهِيَ عَلَى شَطْرِ

الْوَادِي فَأَقْبَلَتْ تَأْخُذُ الْأَرْضَ أَي تَشَقُّهَا خَدًّا حَتَّى قَامَتْ بَيْنَ يَدَيْهِ  
وَشَهِدَتْ لَهُ بِالنَّبُوَّةِ وَرَجَعَتْ إِلَى مَنبَتِهَا وَأَمَّنَ الْأَعْرَابِيُّ وَكَلَامُ الذِّرَاعِ الْمَسْمُومَةِ  
مَشْهُورٌ وَالنَّبِيُّ عَمَّ قَدْ عَفَا عَنِ الْيَهُودِيَّةِ الَّتِي سَمَّيْتَ تِلْكَ الْمَصْلِيَّةَ حِينَ  
اعْتَرَفْتَ وَقَالَتْ سَمَّيْتُهَا وَقُلْتُ أَنْ كَانَ نَبِيًّا لَمْ يَضُرَّهُ وَأَنْ 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 بالحرّة فوثب ذيب الى شاة  
 فاختمها فقال الراعي بين الذيب والشاة واسترجعها فاقعى الذيب على  
 ذنبه وقال للراعي اما نتقى الله تاكول بيبي وبين رزق ساقه الله الى فقال  
 الراعي العجب من ذيب يكلمني بكلام الناس فقال الذيب الا احدثك  
باعجاب 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  
والظبيّة التي ربطها الاعرابي سألته الاطلاق لترضع خشقيها وطمينت  
الرجوع فرجعت نمر سأل الاعرابي ان يطلقها فان ام سلمة روت ان النبي  
عم كان يمشى في الصحراء فناداه مناد مرتين يا رسول الله فالتفت فاذا  
سبيته مؤتفة عند اعرابي فابم فعالت اذن متى با رسول الله فقال ما حاجتك  
فعالت ان هذا الاعرابي صادني ولي خشقان في هذا للجبل فاطلغني حتى  
اذهب فارضعهما وارجع فقال انفعلين ذلك فالت ان لم افعل ذلك  
وعذبني الله عذاب العشار فاطلفها فذهبت وارضعت ورجعت فاوقفها  
رسول الله فانتبه الاعرابي من نومه وقال يا رسول الله حاجة قال نعم تطلق  
هذه الظبيّة 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 فقال جماعة يا رسول الله الناقة التي تاكت الاعرابي سرقة فقال لكم  
بينة قالوا 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 والا  
فادل بحاجتك فعالت الناقة من خلف الباب والذي بعثك بالكرامة  
يا رسول الله ا , هذا ما سرفني ولا ملكي احد سواه ولكل م , هذه

المذكورات قصته 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 بمر اعرف انك  
 رسول الله ارايت لو دعوت هذا العدي من هذه النخلة انشهد اني رسول

الله فقال نعم فدعاه فجاءه ثم قال ارجع فرجع وحينئذ لجدع اليه لما فارقه  
 وصعد المنبر مشهور وكان لجدع مال اليه حال حينئذ ليدخل تحت  
 حركة الجمادات اليه النوع الخامس اشباح الخلق الكثير من الطعام  
 العليل وذلك في صور معدودة منها ما روى انس من ان امه ارسلت  
 حبسا في تور الى النبي عم فدعا جماعة زهاء ثلثمائة وقراء على التور ما  
 شاء الله ان يقرأه 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 الابهام وقال للناس هلموا الى الشراب قال انس  
 فلقد رأيت الماء وهو ينبع من بين اصابعه ولم يزل الناس يردون حتى رآوا  
 وروى ان عدد الواردين كان ما بين السبعين الى الثمانين النوع السابع  
 اخباره بالغيب فمنه ما ورد به القران ومنه ما فُتف به الاحاديث  
 الصكيحة فمن ذلك اخباره بأن زينب اوتى من تموت بعده من ازواجه  
 وكان كما اخبر ومنه اخباره عن خلافة الخلفاء الراشدين بقوله للخلافة  
 بعدى ثلثون سنة ثم يصير ملكا عضوا واخباره عن قتل الحسن والحسين  
 وهدم الكعبة ورجوع الامر الى بني العباس وعن الاستيلاء على مملكة  
 الاكاسرة الى غير ذلك من اخباراته التي ظهر صدقها ومن يبحث هذا  
 الجنس وجده كثيرا لا يخصى دمر نقول كل واحد من هذه المعجزات  
 المغابرة للقران وان لم نتوانر فالقدر المشترك بينهما وهو صوت المعجزة متواتر  
 بلا شبهة كشجاعة علي وسخايرة حانر وهو كافي لنا في ابيات النبوة

المسلك الثاني من مسالك اثبات نبوته عم وقد ارتضاه الجاحظ من المعتزلة وارتضاه ايضا الغزالي في كتابه المسمى بالمنقذ من 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 لاجتهد اعداؤه في تشهيره ولم يُقَدِّم على فعل قبيح لا قبل النبوة ولا بعدها وكان في غاية القصاحة 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 نفاق امره في الاموال والانفس لم يتغير عما كان عليه بل لم ينزل 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 عوقب بقوله ولا تبسطها كل البسط وكان عديم الالتفات الى زخارف الدنيا حتى ان قريشا عرضوا عليه المال والزوجة والرياسة حتى يترك دعواه فلم يلتفت اليهم وكان مع الفقراء والمساكين في غاية التواضع ومع الاغنياء وارباب الثروة في غاية الترفع وأحكامه للحكيمة التي فصلت في الكتب الفقهية واقدامه حيث يُحاجِم الابطال فانه عم لم يفرّ قط من اعدائه وان عظم الخوف مثل يوم أحد ويوم الاحزاب وذلك يدل على قوة قلبه وشهامة جنانه ولولا ثقته بعصمة الله اياه من الناس كما وعدّها بقوله والله يعصمك لامتنع ذلك عادةً وأنه عطف على اقدامه

المندرج في المجرورات الداخلة في حيز الاستدلال اى وبأنه 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 امتيبار شخص بمزيد فضيلة عن سائر الاشخاص 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 يرد ما يُحْكَمُ  
 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 التوراة والانجيل فان قيل ان زعمتم  
 ما جرى صفتة مفضلاً انه ياجي في السنة الغلانية في البلدة الفلانية  
 وصفته كيت كيت فاعلموا انه نبي فباطل لانا نجد التوراة والانجيل  
 خاليتين عن ذلك واما ذكره مُجَمَّلاً فان سلم فلا يدل على النبوة بل يدل  
 على ظهور انسان كامل فلا ياجديكم نفعا 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 المعجزة على يده وهذه الوجوه الأخر  
 للتكملة وزيادة التقرير المسلك الرابع وارتضاه الامام الرازي انه عم ادعى بين  
 قوم لا كتاب لهم ولا حكمة فيهم بل كانوا معرضين عن الحف معتكفين اماً  
 على عبادة الاوثان كمشركي العرب واما على دين التشبيه وحنعة التزوير  
 وترويح الكاذب المفتريات كاليهود واما على عبادة الآلهين وذكاح الحرام  
 كالمجوس واما على القول بالاب والابن والتثليث كالنصارى اني بعثت من  
 عند الله بالكتاب المبين والحكمة الباهرة لأتمم مكارم الاخلاق وأكمل  
 الناس في قوتهم العلمية بالعقائد الحقة والعملية بالاعمال الصالحة وأنور  
 العالم بالايمان والعمل الصالح ففعل ذلك وأظهر دينه على الدين كله كما  
 وعدة 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 الفلبيية التي هي  
 غالبية على اكثر النفوس فلا بد لهم من طبيب يعالجهم ولما كان قائم  
 دعوة محمد عم في علاج القلوب المريضة وارتد ظلماتها اكمل واتم وحب

القطعُ بكونه نبيًا هو افضل الانبياء والرسل قال الامام في المطالب العالينة  
وهذا برهان ظاهر من باب برهان اللّم فاتنا بحثنا عن حقيقة النبوة وبيّنا  
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 مرّ ما فيه كفاية لدفع مخالفتهم وثانيهما اليهود الا العيسوية  
منهم فانهم سلّموا ببعثته لكن الى العرب خاصة لا الى الخلف كافة واحتجوا  
اي اليهود المنكرون بوجهين الاول ان نبوته تقتضى نسخ دين من قبله  
ان قد خالفهم في كثير من الاحكام الشرعية العملية باتّفاق منكم لكن  
النسخ امرٌ محالٌ لانه يدلّ اما على الجهل او البداء وكلاهما مح على الله  
بيانه انه لا بد ان يكون للحكم الصادر عنه تع مشتتلا على مصلحة ثلّا  
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  
اشتغال الحكم المنسوخ على مصلحة وان يجب ان براعى المصالح فى الاحكام  
فربما حدثت مصلحة لم تكن حاصلّة قبل فان المصالح تختلف بحسب  
الاقوات كشرّب الدواء الخاص فى وقت دون وقت فربما 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  
معيّسة الى الثانية فلا يلزم ما ذكرتم من الجهل او البداء وكيف لا يجوز

ما ذكرناه والمحكوم عليه هنا أي في نسخ شرايع من قبلنا بشريةتنا ليس  
بمتحد أي تلك لاقوام آخرين وهذه لنا ولك ان تحمل المحكوم عليه  
هنا على الفعل فان 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 ان موسى عم نفي نسخ دينه ولا بد من  
الاعتراف بصدقه لكونه نبيا بالاتفاق وح لا يصح نبوة من يدعي نسخه  
وهو المط بيانه اي بيان انه نفي نسخ دينه انه تواتر منه قوله تمسكوا  
بالسبت ما دامت السموات والارض وانا ثبت دوام السبت وامتناع  
نسخه ثبت امتناعه في سائر احكامه بل نقول المراد بدوامه دوام  
اليهودية كما يتبادر اليه الفهم وايضا فانه اما ان يكون موسى قد صرح  
بدوام دينه او بعدم دوامه او سكوت عنهما والاخيران باطلان اما الثاني  
وهو تصريحه بعدم دوامه فلانه لو قال ذلك وصرح به لتواتر عنه قطعا  
لكونه من الامور العظيمة التي يتوفر الدواعي الى نقلها واشاعتها سيما من  
الاعداء ومن يدعي نسخ دينه وذلك لانه اقوى حاجة له اي مان يدعيه  
فيه اي في جواز نسخه فلا بد ان يتوفر دواعيه الى نقله لكنه لم يتواتر  
اجمعا واما الثالث وهو سكوته عنهما فلانه يقتضي ثبوت دينه مرة واحدة  
وعدم تكرره لان مقتضى الاطلاق بتحقق بالمرة الواحدة وانه معلوم  
الانتفاء لتقرره الى اوان النسخ اما بشريعة عيسى عم او بشريعة محمد عم  
باتفاق بيننا وبينكم والجواب منع تواتر ذلك اي دوام السبت من موسى  
ولو كان كذلك اي متواترا كما زعمتم لاحتج به على محمد ولو احتج  
به عليه لنقل ذلك الاحتجاج متواترا لتوفر الدواعي الى نقله ولا تواتر  
اصل كيف وقد اشتهر انه اختلفه ابن الراوندي لليهود واما الترييد  
فناختار منه انه صرح بدوامه الى ظهور الناسخ على لسان نبي ياتي 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 رَدَّتْهم إلى أقلّ القليل ممن لا يحصل

التواتر بنقله كما في زمن باخت نصر فانه قتلهم وافناعهم إلا من شدّ منهم

وأمّا العيسوية من اليهود فطريف الردّ عليهم انهم لما سلّموا صححة نبوته

بالادلة القاطعة والمعجزات الباهرة وجب عليهم ان يعترفوا بما تواتر عنه من

دعواه البعثنة إلى الامم كافة لا إلى العرب خاصة فانه 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 يبالغونه من الله إلى

الخلائف ان لو جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك عقلاً لادى إلى ابطال

دلالة المعجزة وهو مح في جواز صدوره أي صدور الكذب عنهم فيما ذكر

على سبيل السهو والنسيان خلاف فمنعه الاستناذ ابو اسحاق وكثير من

الائمة الأعلام لدلالة المعجزة على صدقهم في تبليغ الاحكام فلو جاز

الخلف في ذلك لكان نقضا لدلالة المعجزة وهو متنع وجوزة القاضي أبو

بكر مصيراً منه إلى عدم دخوله في التصديق المقصود بالمعجزة فان المعجزة

انما دلت على صدقه فيما هو متذكّر له عامد اليه وأمّا ما كان من

النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب

هناك نقض لدلالتها وأمّا سائر الذنوب يعني به ما سوى الكذب في التبليغ

فهى إمّا كفر أو غيره من المعاصي أمّا الكفر فاجتمعت الأمة على عصمتهم عنه

قبل النبوة وبعدها ولا خلاف لاحد منهم في ذلك غير أن الازافة من

الخوارج جوزوا عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر فلزمهم تجوز الكفر

بل يحكى عنهم انهم قالوا تجاوز بعنة نبيّ علم الله نوح انه يكفر بعد



نبوته وجوز الشيعة اظهاره اى اظهار الكفر تقيّة عند خوف الهلاك لان  
 اظهار الاسلام ح القاء للنفس في التهلكة وذلك بط قطعاً لانه يقضى الى  
 اخفاء الدعوة بالكلية وترك تبليغ الرسالة ان أولى الاوقات بالتقيّة وقت  
 الدعوة للضعف بسبب قلة المواقف او عدمه وكثرة المخالفين وايضا ما  
 ذكره منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام في زمن نمرود  
 وفرعون مع شدة خوف الهلاك وأما غير الكفر فاما كبار او صغار 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 المشوية والاكثرو 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  
 في ذلك وقالت المعتزلة بناء على اصولهم الفاسدة في التحسين والتقيج  
 العقليين ووجوب رعاية الصلاح والاصلاح يمتنع ذلك عقلا لان صدور  
 الكبار عنهم عمداً يوجب سقوط هيبتهم عن القلوب وانحطاط رتبتهم  
 في اعين 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 في التأويل فجزء الاكثرون والمختار خلافه  
 وأما الصغار عمداً فجزء الجمهور الا الجبائى فانه ذهب الى انه لا يجوز  
 صدور الصغيرة الا بطريق السهو او الخطاء في التأويل وهذا التجاوز منهم  
 انما هو فيما ليس من صغائر الحسة كما ستعرفه وأما صدور الصغار سهواً  
 فهو جاز اتفاقا بين اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة الا الصغار الحسية وهى ما  
 نلحق فاعلها بالأرذال والسفيل والحكم عليه بالחסنة ودناءة الهمة كسرفة

حبة أو 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 تبعه 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 ارتكبتها وهى تمنع عن اتباعه فيفوت مصلحة البعثة  
ومنهم من منع عما ينقر الطباع عن متابعتهم مطلقا اى سواء لم يكن  
ذنبا لهم او كان كعهر الامهات اى كونها زانيات والفاجور فى الآباء وذنابهم  
واسترداهم والصغائر الحسنة دون غيرها من الصغائر وقالت الروافض لا  
ياجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة لا عمدا ولا سهوا ولا خطاء فى التأويل بل  
هم مبررون 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 لبحرمت اقباعهم فيما صدر  
عنهم ضرورة انه يحرم ارتكاب الذنب وانه اى اقباعهم فى اقوالهم وافعالهم  
واجب للاجماع عليه ولقوله تع ان كنتم تحببون الله فاتبعوني يحبيكم  
الله الثانى لو اذنبوا لردت شهادتهم ان لا شهادة لفاسق بالاجماع ولقوله  
تع ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واللازم بط بالاجماع ولا من لا يقبل  
شهادته فى القليل الزايل بسرعة من متاع الدنيا كيف نسمع شهادته فى  
الدين القيم اى الغابم الى يوم القيمة الثالث ان صدر عنهم ذنب وجب

زجرهم ونعنيفهم لعموم وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا شك  
ان زجرهم ايذاء لهم وايذاؤهم حرام اجماعا ولقوله تع والذين دونون الله  
ورسوله الآيئة وايضا لو اذنبوا لدخلوا تحت قوله تع ومن يعص الله  
ورسوله فان له نار جهنم وتحت قوله آلا لعنة الله على الظالمين وتحت  
قوله لوما ومذمة ليم تقولون ما لا تفعلون وقوله اتأمرون الناس بالمبر  
وتنسون انفسكم فيلزم كونهم موعدين بعذاب جهنم وساعونين  
ومذمومين وكل ذلك بظ اجماعا الرابع ولكانوا على تقدير صدور الذنب  
عنهم اسوء حالا من عصاة الامة ان يضاعف لهم اي للانبياء العذاب على  
الذنب ان الاعلى رتبة في الكرامة يستحق عقلا ونقلا اشد العذاب  
لمقابلته اعظم النعمة المفاضة عليه بالمعصية ولذلك ضعف حد الحر وقيل  
لنساء النبي لستن كأحد من النساء من يأت منكبن بغاحشة مبينة  
يضاعف لها العذاب ضعفين ومن المعلوم ان النبوة اجل من كل نعمة  
فمن قابلها بالمعصية استحق العذاب اضعافا مضاعفة الخامس ولم ينالوا  
ايضا عهده نع لقوله لا ينال عهدي الظالمين والمذنب ظالم لنفسه واتى  
عهد اعظم من النبوة فان حمل ما في الآيئة على عهد النبوة فذاك وان  
حمل على عهد الامامة فيطريق الآوي لان من لا يستحق الاذى لم  
يستحق الاعلى السادس ولكانوا ايضا غير مخلصين لان الذنب باغواء  
الشيطان وهو لا يغوى المخلصين لقوله تع حكاية عنه على سبيل التصديق  
لاغويتهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين واللازم بظ لقوله تع في  
حق ابراهيم واسحاق ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفي  
حق يوسف انه من عبادنا المخلصين وقد رد على هذا بانه لا يدل على  
ان غير هؤلاء لم يصل اليهم اغواء ابليس، ولم يذنبوا السابع قوله ذب

ولقد صدق عليهم ابليس ظنّه فاتبعوه الا فريقا من المؤمنين والذين لم  
 يتبعوه ان كانوا هم الانبياء فذاك مطلوبنا والاى وان لم يكونوا اياهم  
 بل كانوا غيرهم فالانبياء ايضا لم يتبعوه بطريق الاولى فانهم بذلك احرى  
 من سائر المؤمنين او نقول لو كان ذلك الفريق غير الانبياء لكانوا افضل  
 من الانبياء لقوله تع ان اكرمكم عند الله اتقبيكم 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 اتفاقا فلو كان  
 المذنب منه ايضا لبطل التقسيم فيكونون اى الانبياء المذنبون خاسرين  
 لقوله تع الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون مع ان الزهاد 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 يتناول جميع الافعال والتروك لصحة الاستثناء ان لا يجوز  
 ان يقال فلان من المصطفين الا فى كذا ومن الاخيار الا فى كذا فدل على  
 انهم كانوا من المصطفين الاخيار فى 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 فى قوله فمنهم راجع الى العباد لا الى  
 المصطفين لان عوده الى اقرب المذكورين اولى فهذه حاجج العصمة اوردها  
 الامام الرازى فى الاربعين وغيره من تصانيفه قال المص واثت تعلم ان  
 دلالتها فى محل النزاع وهى 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 الداهب الى جواز صدور الكباير عنهم بعد البعثة سهوا وجواز الصغاير عمدا ايضا بقصص للانبياء نقلت في القران او الاحاديث او الآثار وتلك القصص توهم صدور الذنب عنهم في زمان النبوة وللجواب عن تلك القصص اجمالا ان ما كان منها منقولا بالآحاد وجب ردّها لان نسبة الخطاء الى الرواة اهلون 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 صغاير صدرت عنهم سهوا ولا ينبغي اى لا ينفى كونه من قبيل تركه الاولى والصغاير 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 المحملين 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 فتحتاج فيه الى الاستغفار والاعتراف به على سبيل الابتهاال والتضرع كى يعفو عنها ربها ومن جوز الصغاير عمدا فله زيادة فسحة في الجواب ان يزداد له وجه آخر وهو ان يقول جاز ان يكون الصادر عنهم صغيرة عمدا لا كبيرة ولنفسر ما اجملناه من استدلال المخالف بالقصص المنقولة

وجوابنا عنه تفصيلا فمناه أي من ذلك المجمل قصة آدم عم وثقيفها أي  
 تكلموا بملاء أفواههم في التمسك بها من ستة أوجه الأول 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 أتباع  
 الشيطان لقوله تع الا من أتبعك من الغاوين الثاني قوله فتاب عليه ولن  
 تكون التوبة الا عن الذنب لانها الندم على المعصية والعزيمة على ترك  
 العود اليها الثالث مخالفة النهي عن اكل الشجرة وارتكاب المنهي  
 عنه ذنب الرابع قوله فتكونا من الظالمين أي جعلهما الله من الظالمين  
 على تقدير الاكل منها والظلم ذنب الخامس قوله تع حكاية عنهما ربنا  
 ظلمنا انفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين والظلم  
 ذنب كما مر آنفا والخسران لولا المغفرة دليل كونه كبيرة السادس قوله تع  
 فارتبنا الشيطان عنها فاخرجها مما كانا فيه واستحقاقى الاخراج بسبب  
 ازال 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 اجتناب ربه فتاب عليه فان كلمة ثم للتراخي والمهلة فهذه القصة  
 كانت قبل النبوة وهل الوقعة أي الطعن في الانبياء بمثل هذا التمسك  
 الظاهر دفعه الا للعمه والخبرة في الضلالة والجهل المفرط في الغواية وقد  
 يتمسك في ذنبه أي ذنب آدم بقوله تع هو الذي خلقكم من نفس  
 واحدة هي آدم وجعل منها زوجها يعني حواء ليسكن اليها فلما تغشيتها  
 حملت حملا خفيفا الآية فان الضمير في قوله جعل له شركاء راجع اليهما  
 ان لم يتقدم ما يصلح لذلك سواهما والضمير في له لله سبحانه فقد  
 صدر عنه الاشراك وقصته ان حواء لما اثقلت أي حان وقت ثقل حملها

جاءها ابليس في غير صورته وقال لها لعدّ في بطنك بهيمةً فقالت ما ادري فلما ازداد ثقلها رجع اليها قال كيف تجدينك فقالت اخاف مما خوفتني به قاني لا استطيع القيام فقال ارايت لو دعوت الله أن يجعله انسانا مثلي ومثل آدم اتسمينه باسمي فقالت نعم ثم انها حككت ما جرى بينهما لادم فاجعلا يدعوان الله لئن آتيتنا صالحا اى ولدا سويا لنكونن من الشاكرين فلما ولدت سويا جاءها ابليس فقال سميه باسمي فقالت ما اسمك قال عبد الحارث وكان اسمه للحارث فسمته بعبد الحارث ورضى آدم بذلك والجواب ان اكثر المفسرين على ان الخطاب في خلقكم لقربش وحدهم لا لبني آدم عم كلهم والنفس الواحدة قُصِيَّ وجعل منها زوجها اى جعلها عريضة قريشية من جنسه لا انه خلقها منه واشراكهما بالله تسميتهما ابناهما بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار وعبد قصي والضمير في يشركون لهما ولاعقابهما وعلى هذا فليس الضمير في جعل لادم وحواء وان صح انه لادم وزوجه فآين الدليل على الشرك في الالهية 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 ولدهما بعبد الحارث كما مر في القصة وليس ذلك كفرا بل ذنبا ياجوز صدوره قبل النبوة وقد يقال معنى جعلاه اى جعل اولادهما على حذف المضاف كما يدل عليه جمع الضمير في يشركون ومنه اى من ذلك الجملة 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 يعتقد فيكون كذبا صادرا قبل البعثة  
 ولك ان تقول انما قال ذلك على سبيل الغرض كما في برهان الخلف  
 ارشادا للصائبة ان حاصل ما ذكره ان الكواكب لو كانت اربابا كما يزعمونه  
لزم ان يكون الرب متغيرا آفلا وهو بطل الثاني من الامرين قوله ربى ارنى  
 كيف تحيى الموتى والشك في قدرة الله على احياء الموتى كفر والجواب ان  
 ذلك السؤال لم يكن عن شك في الاحياء او القدرة عليه بل في الالية  
تصريح بانه طلبه لان في عين اليقين من الظمائية ما ليس في علم اليقين  
فان للوهم باحداث الوساوس والدغايح 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 المقضية  
 الى التردد بين الكيفيات المتعددة مع الظمائية في اصل الاحياء والقدرة  
 عليه هذا وقد قال ابن عباس كان الله وعده ان يبعث نبيا يحيى بدهائه  
الموتى وذلك علامة ان الله قد اتخذ خليلا فاراد ابراهيم ان يعلم اهو  
هو وكيف لا تحمّل الالية 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 فلعل 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 القبطى بحرف اى لم يكن مباحا ولا على سبيل الخفاء بل كان



قَتَلَ عَمْدٍ عُدْوَانٍ لِقَوْلِهِ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ وَقَوْلِهِ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ  
 نَفْسِي وَقَوْلِهِ فَعَلْتُهَا إِذْنًا وَأَنَا مِنَ الصَّالِحِينَ الْجَوَابُ أَنَّهُ كَانَ قَبْلَ النَّبِيِّ وَابْتِغَاءً  
 جَازٍ أَنْ يَكُونَ قَتْلُهُ خَطَاءً وَمَا صَدَرَ عَنْهُ مِنْ أَقْوَالِهِ مَحْمُولًا عَلَى التَّوَضُّعِ  
 وَهَضْمِ النَّفْسِ الثَّانِي أَنَّهُ إِذْ لَمْ يَكُنْ فِي أَظْهَارِ السِّحْرِ لِقَوْلِهِ الْقَوَامُ مَا أَنْتُمْ  
 مَلْفُونٌ وَأَظْهَارُهُ حَرَامٌ فَيَكُونُ أَنَّهُ أَيْضًا حَرَامًا لِلْجَوَابِ أَنَّهُ أَيْ أَظْهَارِ السِّحْرِ  
 لَمْ يَكُنْ حَرَامًا فَانَّهُ مِمَّا يَخْتَلَفُ فِيهِ الشَّرَائِعُ بِحَسَبِ الْأَوْقَاتِ أَوْ عِلْمِ  
 مُوسَى عَمَّ أَنَّهُمْ مَلْفُونٌ سِوَاكَ إِذْ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ أَمْرٌ لَا بِدَلِيلٍ مَا أَنْتُمْ مَلْفُونٌ فَلَا  
 يَكُونُ ذَلِكَ الْإِذْنَ حَرَامًا بَلْ فِيهِ قَلْبَةٌ مَسَالَاةً بِسِحْرِهِمْ أَوْ أَرَادَ أَظْهَارَ  
 مَعْجَزَتِهِ فِي عَصَاهُ وَتَلَقُّفِهَا لَمَّا أَفْكَوهُ وَلَا يَتِمُّ ذَلِكَ الْأَظْهَارُ فِي ذَلِكَ الْمَقَامِ  
 إِلَّا بِذَلِكَ الْإِذْنِ فَكَانَ وَاجِبًا لِكُونِهِ مَقْدَمًا لِلوَاجِبِ أَوْ أَرَادَ الْقَوَامُ مَا أَنْتُمْ  
 مَلْفُونٌ إِنْ كُنْتُمْ مُحَقِّقِينَ فَكَيْفَ فَانْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ إِلَى قَوْلِهِ إِنْ كُنْتُمْ  
 صَادِقِينَ الثَّلَاثُ قَوْلُهُ وَالْقَى الْأَلْوَاحَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ إِلَيْهِ وَهَرُونَ  
 كَانَ نَبِيًّا فَانَّ كَانَ لَهُ ذَنْبٌ اسْتَحَقَّ بِهِ التَّأْدِيبَ مِنْ مُوسَى فَذَاكَ هُوَ  
 الْمَطْرُوقُ وَالْأَفْئِدَةُ بِهَا اسْتَحَقَّ ذَنْبُ صَدْرٍ عَنْ مُوسَى الْجَوَابُ لَمْ يَكُنْ  
 ذَلِكَ الْجُرِّ عَلَى سَبِيلِ الْإِيْدَاءِ بَلْ كَانَ يُدْنِيهِ إِلَى نَفْسِهِ لِيَتَفَحَّصَ مِنْهُ حَقِيقَةَ  
 الْحَالِ فِي تِلْكَ الْوَاقِعَةِ فَخَافَ هَرُونَ أَنْ يَعْتَقِدَ بَنُو إِسْرَائِيلَ خِلَافَهُ أَيْ  
 يَعْتَقِدُوا أَنَّهُ يُوَدِّيهِ وَذَلِكَ لِسُوءِ ظَنِّهِمْ بِمُوسَى حَتَّى أَنَّهُ لَمَّا مَاتَ هَرُونَ فِي  
 غَيْبَتِهِمْ قَالُوا أَنْ مُوسَى قَتَلَهُ وَقَدْ أَجِيبُ أَيْضًا بِأَنَّ مُوسَى لَمَّا رَأَى جَزَعِ  
 هَرُونَ وَاضْطِرَابِهِ لَمَّا جَرَى مِنْ قَوْمِهِ أَخَذَهُ لِيَسْكُنَهُ مِنْ قَلْقَةٍ كَمَا يَفْعَلُ  
 الْوَاحِدُ مِمَّا إِذَا أَرَادَ إِصْلَاحَ غَضَبَانٍ أَوْ تَسْكِينِ مُصَابٍ وَبَانَ مُوسَى لَمَّا  
 غَلَبَ عَلَيْهِ الْهَمُّ وَاسْتَبْلَاءَ الْفِكْرَ أَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ لَا عَلَى طَرِيقَةِ الْإِيْدَاءِ  
 بَلْ كَمَا يَفْعَلُ الْإِنْسَانُ بِنَفْسِهِ مِنْ عَضِّ يَدِهِ وَشَفْتِهِ وَقَبْضِهِ عَلَى لِحْيَتِهِ إِلَّا  
 أَنَّهُ نَزَلَ إِخَاهُ مِنْزَلَةً نَفْسِهِ لِأَنَّهُ كَانَ شَرِيكًا فِي مَا يَنْبَغِيهِ مِنْ خَيْرٍ وَشَرِّ قَالِ

الآمدى لا يخفى بعد هذه التأويلات وخروجها عن مذاق 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 راي شيئا عجيبا جدا فانه يقول هذا  
 شىء منكرو وفعل الخضر لما كان بأمر الله لم يكن منكرا في الحقيقة  
 ومنه قصة داود وهى انه طمع في امرأة اوريا فقصده قتلها بارساله الى الحرب  
 مرة بعد اخرى وهذه القصة على الوجه الذى اشتهرت به مختلفة اى  
 مفتراة للتحشوتة ان لا يلبق ادخال الدم الشنيع في اثناء المدابح العظام  
 بعنى ان الله تع مدح داود قبل قصة النحلة باوصاف كمالية منها انه ذو  
 الايدى اى القوة واراد القوة في الدين لان القوة في الدنيا كانت لملوك  
 الكفار ولم يستحقوا بها مدحا والقوة في الدين هي العزم الشديد على  
 اداء الواجبات وترك المنكرات فكيف يوصف بها من لم يملك منع نفسه  
 عن الميل الى الفجور والقتل ومنها انه آواب اى رجاع الى ذكر الله فكيف  
 يتصور منه ان يكون مواظبا على الفصد الى اعظم الكبار ومنها انه سخر  
 له الجبال يستحسن معه بالعشى والاشراق وسخر له الطير محشورة كل له  
 آواب افترى انه سخر له هذه الاشياء ليتخذها وسائلا الى القتل والزنا  
 ومنها انه اوتى الحكمة وقصّل الخطاب والحكمة اسم جامع لكل ما ينبغي  
 علما وعملا فكيف يُعقل انه انصف بالحكمة مع اصراره على ما يستنكف  
 عنه اخبت الشياطين من مراحمة أتباعه في الروح والمنكوح ومدحه  
 ابضا بعد قصة النعجة بانه جعله خليفة في الارض وهذا من اجل المدابح  
 واذا كان الامر كذلك لم يصح ان يُحمّل هذه القصة على انها اشارة الى  
القصة المشهورة في حفا داود بل تسور قوم قصته للايقاع به فلما راوه  
 مستبغظا اخترع احداهم الخسومة المذكورة في القران وزعموا انه مر

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 فتناه اى اختبرناه فى انه حين اساء الظن باللصوص مع قدرته عليهم  
 فهل يعاجلهم بالعقوبة او لا فلما لم يعاقبهم كان غايةً فى الحلم والاستغفار  
 لا يجب ان يكون لذنب 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  
 وخلط المذمة البليغة باوصاف الكمال قال الامام الرازى من انصف علم  
 ان الحق الصريح ما ذكرناه وان تلك القصة كاذبة باطلة برويها اهل الحشو  
 ومنه قصة سليمان والتمسك بها من وجهين بل من وجوه الاول التمسك  
 بقوله تع ان عرض عليه بالعشى 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  
 احبته واحبت ان يحبته فذاك هو الكمال فى المحبة وقوله تع عن ذكر ربي  
 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 بأمره قمع كما فى ديننا ان هو مندوب  
 اليه وقوله وطغف مسحا معناه يمسح رؤسها واعناقها اكراما لها واظهارا  
 لشدة شفقتة عليها لكونها من اعظم الاعوان فى دفع اعداء المسلمين  
 وحمله على قطعها كما ذهب اليه طايفة حيث قالوا المعنى انه عم جعل  
 يمسح السيف بسوفها واعناقها اى يقطعها اماً غضبا عليها بسبب ما

جرى عليه من اجلها وأما للتصديق بها ضعيف جدا ان لا دلالة للفظ عليه  
كما في قوله وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم نعم لو قيل مسح السيف  
برأسه لربما فهم منه ضرب العنق وأما اذا لم يذكر السيف لم يفهم

القطع البتة ورجوع ضمير توارت الى الشمس ابعد المحتملين يريد ان  
ذلك الضمير يحتمل أن يعود الى الشمس ان قد جرى ما له تعلق بها  
وهو العشي وأن يعود الى الصائفات وهذا أولى لانها مذكورة صريحا دون  
الشمس وايضا هي اقرب في الذكر من لفظ العشي فالمعنى ح انه امر  
باغداؤها حتى توارت بالحجاب اى غابت عن بصره ثم امر بردها فلما  
وصلت اليه اخذ ويمسحها لما مر الثاني التمسك بقوله تع ولقد فتننا  
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 الجن بان يعملوا لها تمثالا على  
صورة ابيها فكسته كسوة نفيسة وكانت تغدو وتروح اليه مع ولايها  
يساجدن له على عاداتهن في ملكه فسقط الخاتم من يد سليمان بعصيانه  
بانخاف الصنم الذي يسجد له في بيته فقال له آصف انك مغتزون  
بذنبك فنب الى الله تع فخرج الى فلاة وقعد على الرماد تايبا الى الله  
سيحانه الجواب ان هذه الحكاية الخبيثة التي برويها الخشوية كتاب الله  
تع مبرأ عنها فانه قال النبي عم في تفسير هذا الكلام قال سليمان

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

نصف غلام فجاءت به الغابلة فالقته على كرسية بين يديه ولو انه قال ان  
شاء الله كان قال فالابتلاء المذكور في الآية انما كان لترك الاستثناء  
لا للمعصية وقيل ابتلاؤه كان بالمرض فانه مرض حتى صار مشرفا على الموت

لا يقدر على حركة كاجسد بلا روح وقيل ولد له ولد فقالت الشياطين  
ان عاشر ولده لم ننقك عن السخرة فعزمت على قتله فعلم سليمان ذلك

فخاف الشيطان ان يهلكه فأمر السحاب ان يحمله وأمر الريح ان تحمل  
 اليه غداه فمات ذلك الولد في السحاب فألقى على كرسیه فتنبه سليمان  
 على خطائه حيث لم يتوكل على ربه الثالث التمسك بما حكي عنه في  
 القرآن وهو قوله هب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدى فانه حسد  
 فيكون ذنبا للجواب انه ليس حسدا بل معجز كل نبي انما كان من جنس  
 ما يفتخر به اهل زمانه وكان ما افتخر به اهل زمان سليمان هو الملك  
 اى المال والجاه فلا جرم طلب ملكة فأنعمت على جميع الممالك لتكون  
 ملكته معجزة له او اراد ان ملك الدنيا موروث اى ينتقل من احد الى  
 احد آخر فطلب من ربه بعد ما شفى من مرضه الشديد ملك الدبن  
 الذى لا يمكن فيه الانتقال فقوله ملكا لا ينبغي لاحد من بعدى اى  
 ملكا لا يمكن ان ينتقل عني الى غيرى او اراد الملك العظيم مع القناعة  
 وذلك ان الاحتراز عن لذات الدنيا مع القدرة عليها مما لا يمكن عادة  
 فطلب الملك العظيم في الدنيا مع اشتغاله بطاعة ربه وعدم التفاته  
 الى ذلك الملك ليعلم الناس ان زخارف الدنيا لا تمنع من خدمة المولى  
 ومنه قصة بونس فانه ذهب مغاضبا وطم ان لن يقدر الله عليه واعترف  
 بكونه ظالما والغضب ذنب والشك في قدرة الله كفر والظلم ايضا ذنب  
 والجواب لعل غضبه كان على قوم كفر بالغوا في العناد والمكابرة حتى عيل  
 صبره ولم يُطْف المصابرة معهم فهذا غضب لله على اعدائه فلا يكون ذنبا  
 فطم ان لن يقدر عليه اى لن نصيب عليه فانه مشتق من القدر كما  
 في قوله يبسط الرزق لمن يشاء ونقدر ولا من القدرة واتى كنت من  
 الظالمين اى لنفسى بترك الأوتى فاعترافه بالظلم هضم للنفس واستعظام  
 لما صدر عنها مبالغة في التصرع ولا تكن كصاحب الخوت اى في فلة الصبر  
 على الشدائد والحسن لتنال افضل الرتب وليس معناه ولا تكن مثله في  
 ارتكاب الذنب ومنه قصة نبينا عم والاحتجاج بها من وجوه الاول

ووجدك ضالاً فهدى ولا شك ان الصلّ عاصٍ للجواب انه قبل النبوة او اراد

ضالاً في امور الدنيا ويجب حمله على هذا لقوله تع وما ضلّ صاحبكم وما غوى ان المراد به ثقى الضلالة والغواية في امور الدين بلا شبهة فوجه التوفيق بينهما ما ذكرنا الثاني ما روى انه عم لما اشتدّ عليه اعراض قومه عن دينه تمّتى 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 الغرانيق العلى منها الشفاعة تترجى فلما سمعه قريش فرحوا به وقالوا قد ذكر آلهتنا باحسن الذكر

فأناه جبرائيل بعد ما امسى وقال له تلوت على الناس ما لم آتله عليك

فحزن النبي لذلك حزنا شديدا وخاف من الله خوفا عظيما فنزل

لتسليته وما ارسلنا من قبلك من رسول الاية الجواب على تقدير حمل

التمّتى على القراءة هو انه من القاء الشيطان يعنى ان الشيطان قراء هذه

العبارة المنقولة وخلط صوته بصوت النبي حتى ظنّ انه عم قراءها والاى

وان لم يكن من القاؤه بل كان النبي قارئاً لها كان ذلك ككفراً صادراً عنه

وليس باجبايز اجماعا وايضا ربما كان ما ذكر من العبارة قرآنا ويكون

الاشارة بتلك الغرانيق الى الملائكة فمسح تلاوته للايهام اى لايهامه

المشركين ان المراد به آلهتهم او المراد على تقدير حمل التتمّتى على تمّتى

القلب وتفكره ما يتمناه بوسوسة الشيطان ويكون المعنى ح ان النبي عم

اذا تمّتى شيئا وسوس اليه الشيطان ودعاه الى ما لا ينبغي ثم ان الله تع

ينسخ ذلك وبهديه الى ترك الالتفات الى وسوسته وعلى هذا يكون الرواية

المذكورة من مفتريات الملاحدة او نقول على التقدير الاول ايضا هو اى

قوله تلك الغرانيق الى آخرة كان من القران واريد بالغرانيق الاصنام لكنه

استفهام افكار حذف منه ادائه فالمعنى ان هذه المستحقرات ليست كما

تدعونها وترجون الشفاعة منها الثالث قصة ريد وزينب للجواب انه اى

نكاح زينب كان بأمر الله لنسخ ما كان في الجاهلية من تحريم أزواج  
الأنبياء 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 حصر زيد ليطلقها خاف أنه ان 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 وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه وقيل كانت زينب ابنة عمته  
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 اعبته فطلقها فتزوجها النبي بأمر  
من الله بيانا لذلك النسخ وعلى هذين القولين لا ذنب للنبي في هذه  
القصة وما يقال أنه أحبها حين رامها فما يجب صيانة النبي عن مثله

وإن صح فميد القلب غير مقدور ثم القايلون بمحبتته أياها منهم من  
قال لما أحبها حرمت على زوجها وهذا بطر وإلا كان أمره بامساكها أمرا  
بالزنا وكان وصفها بكونها زوجا له كذبا ومنهم من قال لم تحرم لكن  
وجب على الزوج تطليقها فالوا وفيه أي في ميل قلبه إليها وما تفرع عليه  
ابتلاء للزوج بتطليقها لان النزول عن الزوجة طلبا لمرضاة الله أمر صعب  
لا ينقاد له إلا موفق وابتلاء للنبي بالمبالغة في حفظ النظر حذرا عن

الخبيانة في الوحي بالاخفاء او التعرض للطعن من الاعداء الرابع ما كان  
لنبي أن يكون له أسرى الى قوله عذاب عظيم الجواب أنه عتاب على  
ترك الأولى الذي هو الاثخان فان التحريم أي تحريم الفداء مستفاد من  
هذه الآية فقيل نزولها لا تحريم ومعنى قوله لولا كتاب من الله الخ أنه  
لولا سبق تحليل الغنائم لعذبتمكم بسبب اخذكم هذا الفداء

الخامس عفا الله عنك لِمَ أَذِنْتَ لَهُم والعفو انما يكون عن الذنوب الجواب

انه تَلَطَّفَ في الخطاب على طريقة قولك ارايت رَحِمَكَ 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 سُئِمَ ان هناك عتابا قلنا ذلك العتاب انما كان بترك الاولى فيما يتعلق بالمصالح الدنيوية من تدبير الحروب فانه عم اذن جماعة تعللوا باعذار في التخليف عن غزوة تبوك وتاركوا الافضل في امور الحرب

قد يعاتب السادس ووضعنا عنك وِزْرَكَ الذي انقص ظهرك والوزر هو الذنوب وانقاصه الظهر يدل على كبره الجواب ان الوزر المذكور محمول على ما كان قد اقترفها قبل النبوة او هو ترك الاولى والانقاص 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 افكاره والشرك بالله ولعدم استطاعته على تنفيذ امر الدين فلما اعلى الله شأنه وشدّ ازره فقد وضع عنه وزره ونقله 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 لعذاب الله على النبي ان لا وجود للتوبة الا مع الذنوب والجواب انه قبل النبوة وحمله على ما تقدم النبوة وما تأخر عنها لا دلالة للعظ عليه ان يجوز ان يصدر عنه قبل النبوة صغيرتان احديهما متقدمة على الاخرى او انه ترك الاولى وتسميته بالذنوب استعظام لصدوره عنه او نقول نسب اليه ذنب قومه فان رئيس الغوم قد يُنسب اليه ما فعله بعض اُنْبَاعِه فالمعنى ليغفر لاجلك ما تقدم من ذنب امتك وما تأخر منه واستغفر لذنب امتك وتاب الله على امة النبي واتباعه واما ما يقال من ان المصدر مضاف الى المفعول فالمعنى ذنب قومك اليك اي ما ارتكبه من الذنوب بالنسبة اليك ك انواع ابداً لهم اباك فلا يخفى ضعفه فان ذلك



انما يتأتى في المصادر المتعدية والذنب ليس منها والاكتفاء بأدنى تعلق  
 في اضافة الذنب اليه مما لا يقبله ذوق سليم الثامن قوله عيس وقوي أن  
 جاءه الاعمى للجواب انه ترك الاولى مما يليق بخلفه العظيم ومثله يعاتب  
 على مثله التاسع قوله ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغدا والعشي  
 للجواب النهي لا يدل على الوقوع لاحتمال أن يراد به التثبيت والاستمرار  
 في الزمان الآتي 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 أن الامر والنهي من أقوى اسباب العصمة كما ستعرفه فلا يدلان على  
 صدور الذنب الحادي عشر لمن اشركت ليحبطن عملك للجواب الشرطية  
 لا تقتضى تحقق الطرفين كما في قولك ان كان زهد حجراً كان جماداً  
 او المراد الشرك الخفي وهو الالتفات الى الناس بل الى ما سوى الله فيكون  
 من قبيل ترك الاولى او المراد بالخطاب غيره على سبيل التعريض ويؤيده  
 انه قال ابن عباس رضه نزل القرآن على اياك اعنى فاسمعى يا جارة الثاني  
 عشر فان كنت في شك ما انزلنا اليك فاسأل الذين يقرؤون الكتاب من  
 قبلك لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من المترين للجواب شرطية  
 فلم يوصف عم بالشك بل فرض شكه 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 اوتي مثل ما  
 اوتي الانبياء السالفة وانت خبير بان هاتين الفائدتين انما تترتبان على  
 الرجوع ابتداءً والمذكور في الامة هو الرجوع على تقدير الشك قال المص  
 واعلم انما طولنا في مثل هذا ليعلم ان مسألة نسيان الانبياء وسهوم  
 في صدور الكبار عنهم ونعمد عم الصغار لا قاطع فيه نفياً كما نبه عليه

بقوله سابقا وانت تعلم ان دلالتها في محل النزاع هي عصمتهم عن الكبيرة  
سهوا والصغيرة عمدا ليست بالقوية او اثباتا ان قد اجاب عن ادلة  
المثبتين وهنا مع قيام الاحتمال العقلي ان لو فرض نقيضه وهو الصدور  
عنهم لم يلزم منه مح لذاته بلا شبهة وظهور المجزة 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 الفجور وتحصل هذه الصفة النفسانية ابتداءً  
بالعلم بمطالب المعاصي ومنافس الطاعات فانه الزاجر من المعصية والداعي  
الى الطاعة وتتأكد وترسخ هذه الصفة فيهم بتتابع الوحي اليهم بالاوامر  
الداعية الى ما ينبغي والنواهي الزاجرة عما لا ينبغي والاعتراض على ما  
يصدر عنهم من الصغائر سهوا او عمدا عند من يجوز تعمدتها ومن ترك  
الاولى والافضل فان الصفات النفسانية تكون في ابتداء حصولها احوالا  
اي غير راسخة ثم تصير ملكات اي راسخة في محلها بالتدريج وقال قوم هي  
اي العصمة تكون خاصة في نفس الشخص او في بدنه يمتنع بسببها  
صدور الذنب عنه وكذبته اي هذا القول انه لو كان صدور الذنب  
كذلك اي امتنعا لما استحق المدح بذلك اي بترك الذنب ان لا مدح  
ولا ثواب بترك ما هو ممتنع لانه ليس مقدورا داخلا تحت الاختبار وايضا  
فالاجماع منعقد على انهم اي الانبياء مكلفون بترك الذنوب مثابون به  
ولو كان الذنب ممتنعا عنهم لما كان الامر كذلك ان لا تكليف بترك الممتنع  
ولا ثواب عليه لما عرفت آنفا وايضا فوله قل انما انا بشر مثلكم يوحى

الى يدل على ماثلهم لسائر الناس فيما يرجع الى البشرية والامتياز بالوحي  
 لا غير فلا يمتنع صدور الذنب عنهم كما عن سائر البشر، المقصد  
 الساجع في عصمة الملائكة وقد اختلف فيها فللنابي وجهان الاول ما حكى  
 الله عنهم من قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها وبسفك الدماء ونكس  
 نسبك باحمدك وتقدس لك ولا يخفى ما فيه من وجوه المعصية وهي اربعة  
 ان فيه غيبة لمن يجعل الله خليفة بذكر مثالبه وفيه ايضا العجب  
 وتركيب النفس بذكر مناقبها وفيه ايضا انهم قالوا ما قالوه من نسبة  
 الافساد والسفك رجما بالظن ان لا يليق بحكمة الله مع ارادته اعزاز بني  
 آدم ان يتطلع 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 استحققت الدم 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 التركيب  
 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  
 كصراحتهم ذلك من اللوح والجواب عن الوجه الثاني ان ابليس كان من  
 الجن نعوله 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 مسيئين بالحسن على ما قيل فلا يكون  
ح كونه من الجن مناقيا لكونه من الملائكة خلاف الظاهر لان المتبادر من  
لفظ الجن ما لا يدخل تحت الملك مع ان ذكره اى ذكر كونه من الجن  
في معرض التعليل لاستكباره وعصيانه كما يتبادر من نظم الاية يا باه اى  
يا بى كونه من الملائكة لان طبيعة الملك لا تقتضى المعصية او يأتى كون  
الجن اسما لطائفة من الملائكة والمثبت الايات الدالة على عصمتهم نحو

قوله تع لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله يسبحون  
الليل والنهار لا يفترون ان يعلم منه انهم لا يعصون والا حصل الفتور في  
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 في جميع الازمنة ولا قاطع فيه اى في هذا المباحث لا نغيا ولا  
اثباتا بل ادلة طرفية ظنية وان الظن لا يغني في مثل هذه المسائل التي  
يطلب فيها العلم واليقين عن الحق شيئا ، المقصد الثامن في تفصيل  
الانبياء على الملائكة لا نزاع في انهم افضل من الملائكة السفلية الارضية  
انما النزاع في الملائكة العلوية السماوية فقال اكثر اصحابنا الانبياء افضل  
وعليه الشيعة واكثر اهل الملل وقالت المعتزلة وابو عبد الله الخليلي  
والقاضي ابو بكر منا الملائكة افضل وعليه الفلاسفة احتج اصحابنا  
بوجوه اربعة الاول قوله تع وان قلنا للملائكة اسجدوا لادم فقد امروا  
بالسجود له وامر 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 قايل بالفصل لا يقال السجود يقع على انحاء فلهذا 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 لتمييز المطيع منهم عن العاصي فلا يدل على تفضيله  
 عليهم في شيء من هذه الاحتمالات لانا نقول قوله ارايتك هذا الذي  
 كرمت علي وأنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين يدل على انه  
 اسجد تكريما وتفضيل وينفى سائر الاحتمالات ان لم يتقدم هناك ما  
 يصرّف 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 آدم علم  
 الاسماء كلها ولم يعلموها والعالم افضل من غيره لان الآية سيقت لذلك  
 ولقوله قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون الثالث ان  
 للبشر عوائق عن العبادة من شهوته وغضبه وحاجاته الشاغلة لاوقاته  
 وليس للملائكة شيء من ذلك ولا شك ان العبادة مع هذه العوائق  
 ادخل في الاخلاص واشتق فيكون افضل لقوله عم افضل الاعمال احمزها  
 اي اشققها فيكون صاحبها اكثر ثوابا عليها الرابع الانسان ركب تركيبا  
 بين الملك الذي له عقل بلا شهوة والبهيمة التي لها شهوة بلا عقل  
 فبعقله له حظ من الملائكة وبطبيعته له حظ من البهيمة ثم ان من  
 غلب طبيعته عقله فهو شر من البهايم لقوله تع اولئك كالانعام بل هم  
 اضل وقوله ان شر الدواب عند الله الية وذلك يقتضى بطريق قياس  
 احد الجانبين على الاخر ان يكون من غلب عقله طبيعته خيرا من  
 الملائكة احتج الخصم على تفضيل الملائكة بوجوه عقلية ونقلية اما العقلية

فستةً 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 اكمل من غيره الثاني الروحانيات متعلقة  
 بالهبائل العلوية الشريفة المبرأة عن الفساد وهي الافلاك والكواكب  
 المدبرة لما في عالمنا هذا باتصالاتها وأوضاعها والنفوس الانسانية  
 متعلقة بالاجسام السفلية الكائنة الفاسدة ونسبة النفوس كنسبة الاجسام  
 الثالث الروحانيات مبرأة عن الشهوة والغضب وهما المبداء للشروع  
 والاخلاق الذميمة كلها الرابع الروحانيات نورانية لطيفة لا حجاب فيها  
 عن تجلي الانوار القدسية فهي ابدا مستغرقة في مشاهدة الانوار الربانية  
 والجسمانيات مركبة من المادة والصورة والمادة ظلمانية مائعة عن تلك  
 المشاهدة المستمرة الخامس الروحانيات قوية على افعال شاقة كالزلازل  
 والسحب فان الزلازل توجد بتحريكاتها والسحاب يعرض ويهزل  
 بتصريفاتها والآثار العلوية تحدث بمعوناتها وقد نطق به الكتاب الكريم  
 حيث قال فالمقسّمات امرأ وقال فالمدبرات امرأ لا يلاحظها بذلك فتور  
 لان قدرتهم على تغيير الاجسام وتقليب الاجرام 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 الازمنة الآتية وبالامور الغائبة عنا في الحال وعلومهم كلية  
 ان لا حواس لهم ترتسم فيها المثل الجزئية فعلية لانها مباد للحوادث في  
 عالم الكون والفساد فطرية أي حاصلة في ابتداء فطرتهم لكونها مجردة

بريئة عن القوة آمنة عن الغلط والجسمانيات بخلافه والجواب ان ذلك كله  
 مبنى على القواعد الفلسفية التي لا نسلّمها ولا نقول بها على ان النزاع من  
المتكلمين في الافضلية بمعنى كثرة الثواب فتدبرّ وأما الوجوه التقليدية  
قسيعة الاول قوله تع قل لا اقول لكم عندى خزائن الا ولا اعلم الغيب  
 ولا اقول لكم انى ملك فانه كلام فى معرض التواضع ونفى النعظم والترفيع  
 والنزول عن هذه الدرجات فكانه قال لا أُثبت لنفسى مرتبة فوق  
البشرية كاللهية والملكية بل ادعى لها ما ثبت لكثير من البشر وهو النبوة  
والجواب لا نم انه فى معرض التواضع بل لما نزل ما قبل هذه الاية وهو قوله  
والذين كذبوا بآياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسفون والمراد قويش  
استجلبوه بالعذاب تهكّمًا به وتكذيبًا له فنزلت لا اقول لكم عندى  
خزائن الا ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم انى ملك بيانا لانه ليس له انزال  
العذاب من خزائن الله بفتحها ولا يعلم ابصا متى ينزل بهم العذاب منها  
ولا هو ملك فيقدر على انزال العذاب عليهم كما يحكى ان جبرائيل قلب  
 باحد جناحيه الموتفكات وهى بلاد قوم لوط فقد دنت الابنة على ان  
الملك اقدر واقوى وابن حديث الافضلية التي هي اكثرت انثواب التالى  
قوله تع ما تهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين ان يعهم  
 منه انه حرّضهما على الاكل من الشجرة لما منعا عنه بان المقصود بالمنع  
قصوركما عن درجة الملائكة فكلا منها ليحصل لكما ذلك الشرف  
فقبلا منه واقدمًا عليه والجواب انهما رايا الملائكة احسن صورة واعظم  
خلفا واكمل قوة منهما فمنهما مثل ذلك وخيل اليهما انه الكمال لخفي  
وانقصيلة المطلوبة الثالث قوله تع لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا  
له ولا الملائكة المقربون وهو صريح في تفضيل الملائكة على المسيح

كما يقال لا انا اقدر على هذا ولا من هو فوقى في القوة ولا يقال من هو  
دوقى وكما يقال لا يستنكف الوزير عن خدمة فلان ولا السلطان ولا  
يجوز ان يعكس الجواب ان النصارى استعظموا المسيح لما رأوه قادرا على  
احياء الموتى ولكونه بلا اب فاخرجوه عن كونه عبدا لله وانعوا له الالهية  
والملائكة فوفه فيهما فانهم قادرون على ما لا يقدر عليه ولكونهم بلا اب  
ولا ام فاذا لم يستنكفوا عن العبودية ولم يصبر ذلك سببا لاصابهم  
الالهية فالمسيح اولى بذلك وليس ذلك من الافضلية التى نحن بصددها  
في بئى 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 في حق البشر في 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  
معلموا 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 بظ قطعا السابع الاطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر

الانبياء والمفضول لا يقدم على سبيل الاطراد للجواب ان ذلك التقديم

المطرد انما هو بحسب ترتيب الوجود فان الملائكة مقدمون في الوجود

فجعل الوجود اللفظي مطابقا للوجود الحقيقي او بحسب ترتيب الايمان

فان وجود الملائكة اخفى والايمان به اقوى فيكون تقديم ذكرهم اولى،

المقصد التاسع في كرامات الاولياء وانها جائزة عندنا خلافا لمن منع

جواز الخوارق واقعة خلافا للاستاذ ابى اسحق الاسفرائي والحليمي 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 لتركيبها او

ارهاصا لعيسى مما 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 اجماعا ونسب منها اي من هذه الامور الخارقة انما هي في

تلك القصص لم يكن معجزا لفقد شرطه كما اشرنا اليه وهو مفارقة

الدعوى والتحدثي احتج من لم يجوز الخوارق اصلا بما مر بجوابه

ومن جَوَزهَا وانكر الكرامة احتجّ بانها لا تتميز عن المعجزة فلا تكون  
 المعجزة ح دالة على النبوة وينسَدُ بابُ اثباتها والجوابُ انها تتميز بالتحدي  
 مع ادعاء النبوة في المعجزة وعدمه اى عدم التحدي مع ذلك الادعاء  
 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 بان فناءها عبارة عن تفريق اجزائها واختلاط بعضها  
 ببعض كما يدّى عليه قصة ابراهيم عليه السلام في احياء الطير وهي جائزة  
 عندنا وعند مشايخ المعتزلة لكن عندهم المعدوم شيء فاذا عدم الوجود  
 بقى ذاقه المخصوصة فامكن لذلك ان يعاد وعندنا ينتفى بالكلية مع  
 امكان الاعادة خلافا للفلاسفة والتناسخية المنكرين للمعاد الجسماني وبعض  
 الكرامية وابى الحسنين البصرى ومحمود الخوارزمى 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 الامتناعات لان مقتضى ذات الشيء او لازمه لا  
 يختلف بحسب الازمنة واذا لم يمتنع كذلك كان ممكنا بالنظر الى ذاته  
 وهو المط فان قبيل العود لكوته وجودا حاصلا بعد طربان 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 الايجاد امر واحد لا  
 يختلف ابتداء واعادة الا بحسب تلك الاضافة فيان يتلازمان اى  
 الوجودان المبتداء والمعاد وكذا الايجادان 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  
 متمنا في زمان اخر كزمان الاعادة معللا اى ذلك الكون بان الوجود في  
 الزمان الثاني اخص من الوجود مطلقا او مغاير للوجود في الزمان الاول  
 بحسب الاضافة الى الزمان فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو  
 اعتر منه او امتناع ذلك المغاير ليجاز الانقلاب من الامتناع الذاتي الى  
 الوجوب الذاتي معللا بان الوجود في زمان اخص من الوجود المطلق  
 ومغاير للوجود في زمان اخر فيجاز ان يكون ذلك الاخص متمنا والمطلق  
 او المغاير واجبا وفيه اى في التجاوز الثاني اللازم للتجاوز الاول مخالفة  
 لبديهة العقل الحاكمة بان الشيء الواحد يستحيل ان يقتضى لذاته  
 عدمه في زمان ويقتضى وجوده لذاته في زمان اخر لان اقتضاء الذات من  
 حيث هي لا يتصور انفكاكه عنها وفيه اغناء للحوادث عن المحدث  
 لجواز ان تكون متمنة لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها  
 حال كونها موجودة فلا حاجة بها الى صانع يحدتها بل ذواتها كافية في  
 حدوثها وفيه سد لبياب اثبات الصانع تع بالاستدلال عليه من مصنوعاته  
 لما عرفت من استغناء للحوادث ويمكن في اثبات جواز الاعادة ان يقال  
 الاعادة اهن 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 هي بالقياس الى القدرة الحادثة التى  
 يتفاوت مقدوراتها مقيسة اليها واما القدرة القديمة فجمع مقدوراتها  
 عندها على السوية لا بتصور هناك تفاوت بالاهوية والخصم سدسى  
 الضرورة تارة ويلتجى الى الاستدلال اخرى اما الضرورة فقالوا تتخلل  
 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 زمان الوجود الواحد واذا  
 اعتبر نسبة هذا التخلل الى العدم مجازا كفاه اعتبار التغاير في الوجود  
 الواحد بحسب زمانيه على ان دعوى الضرورة في حكم خالقه جمهور

من العقلاء غير مسموعة واما الاستدلال فمن وجوه الاول انما يكون  
 المعاد معادا بعينه اذا أُعيد بجميع عوارضه ومنها الوقت الذي كان فيه  
 مبتداء فيلزم ان يعاد في وقته الاول وكُل 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 انا نعلم بالضرورة  
 ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل  
 هذا الزمان فامر وهمي والتغاير الذي يُحكّم به في هذه الصورة انما هو  
 بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج وبالحكى انه وقع هذا البحث لابن  
 سينا مع احد تلامذته وكان ذلك التلميذ مُصراً 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 فبُهِت التلميذ وعاد الى الحق واعترف بعدم  
 التغيرات 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  
 مبتداء ومعادا معا وانما يكون كذلك ان لو لم يكن وقته ابضا معادا  
 معه وبعبارة اخرى الواقع في وقته الاول انما يكون مبتداء اذا لم يكن  
 مسبوقا بحدوث آخر اما اذا كان مسبوقا به فيكون معادا لا مبتداء  
 الثاني لو امكن الاعادة وفرضنا اعادته بعينه والله قادر على ايجاد مثله مستأنفا  
 بلا شبهة فلنفرضه 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 متماتلين  
 متمايزان بالهوية سواء كانا مبتداعين او معادين او احدهما مبتداء  
 والاخر معادا واتى اختصاص لهذا الذى ذكره من المخ بالمبتداء والمعاد  
 بل هو جاز في المبتداعين ايضا فلو صح لزوم 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 واراد الثالث الحكم  
 الصحيح بان هذا الذى وجد الآن عين الاول يستدعى تمييزه حال العدم  
 وأنه اى التمييز حال العدم صح لان النفى الصرّف لا يتصور له تمييز واما  
 الشرطية فلان صحة ذلك للحكم تستدعى انصاف 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  
في بيانه مردود والجواب على اصلنا منع الشرطية لانا نمنع استدعائه اى  
استدعاء ذلك للحكم وصحته للتمييز فى الخارج فان صحة العود صفة  
اعتبارية هى امكان الوجود بعد زواله فلا يكون الاتصاف بها مقتضيا  
للامتياز الخارجى بل التمييز فى الخارج انما يحصل حال الاعادة اعنى زمن  
الوجود الثانى وهو اى التمييز الحاصل للمعدوم حال عدمه واتصافه بصحة  
العود امر وهمى لا حقيقة له بحسب الخارج كالتمييز الحاصل فى الممكنات  
التي لم توجد بعد فان قيل نحن ندعى لزوم هذا التمييز فلنا فبطلانه  
مم ح لان مثل هذا التمييز 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 التأليف المخصوص فيها امر ممكن لذاته كما مر وذلك لان الاجزاء  
المتفرقة المختلطة بغيرها قابلة للجمع بلا ريبه وان فرض انها عدست جاز  
اعادتها ثم جمعها واعادة ذلك التأليف فيها لما عرفت من جواز اعادة  
المعدوم والله سبحانه عالم بتلك الاجزاء وانها لاى بدن من الأبدان  
قادر على جمعها وتأليفها لما بيننا من عموم علمه تع لجميع المعلومات  
وقدرته على جميع الممكنات وصحة القبول من القابل والفعل من الفاعل  
توجب الصحة اى صحة الوقوع وجوازه قطعاً وذلك هو المظ وأما الوقوع  
فلان الصادق الذى علم صدقه بأدلة قاطعة اخبر عنه فى مواضع لا  
نخصى بعبارات لا تقبل التاويل 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 ذلك 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  
 للأكل اى 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  
 أحدهما وحده فلا يكون الآخر معاداً بعينه والمقدر خلافه ثبت انه لا  
 يمكن اعادة جميع الابدان باعيانها كما زعمتم الجواب ان المعاد اى هو  
 الاجزاء الاصلية وهى الباقية من اول العمر الى آخره لا جميع الاجزاء  
 على الاطلاق وهذه اى الاجزاء الاصلية التى كانت للانسان المأكول  
 فى الأكل فضل فانا نعلم ان الانسان باي مدة عمره واجزاء الغذاء تتوارد  
 عليه وتزول عنه واذا كانت فضلاً فيه لم يجب اعادتها فى الأكل بل فى المأكول  
 الثانى لو حشر فاما لا لغرض وهو عبث لا يتصور فى افعاله تع واما لغرض  
 اى عايد الى الله وهو منزّه عنه او الى العبد وهو اى الايلام وانه منتف  
 اجماعاً من العقلاء وبيديهة العقل اى ذلك لقبحة وعدم ملائمته  
 للحكمة الالهية والعناية الازلية واما الالذات وهو اى بط لان اللذة  
 الجسمانية لا حقيقة لها اى هو دفع الالم بالاستقرار وانه لو ترك على حاله  
 لم يعد له يمكن له الم فهذا الغرض حاصل بدون الاعادة فلا فائدة  
 فيها واما الايلام اولا ليدفع ذلك الالم ثانياً فيلتد بعده فهو لا يصلح  
 غرضاً ان لا معنى له كآن يمرض عبده ليدفعه عنه فيلتد به اى يعود الى  
 عدم المرض الجواب فاختار انه لا لغرض وحكاية العبث والقبح العقلى قد

مرّ جوابه ولا تم أن الغرض هو اما الايلام او الالذات ولعلّ فيه غرضا آخر  
لا نعلمه سلّمنا أن الغرض منحصر فيهما لكن لا تم أن اللذة للجسمانية لا  
حقيقة لها وانها دفع الالم غايته أن في دفع الالم لذّة وأمّا انها ليست  
الآ هو اى دفع الالم فلا دليل عليه ولم لا يجوز أن تكون تلك اللذة  
أمرا آخر يحصل معه اى مع دفع الالم تارة ودونه اخرى والدوران وجودا  
وعدما في بعض الصور لا ينافي ما ذكرناه سلّمنا ذلك في اللذات الدنيوية  
فلم قلتم ان اللذات الجسمانية الاخروية كذلك اى دفع الالم ولم لا يجوز  
ان تكون اللذات الاخروية مشابهة للدنيوية صورة ومخالفة لها حقيقة  
فيكون حقيقة هذه الدنيوية دفع الالم كما ادعيتم وحقيقة تلك  
الاخروية أمرا آخر وجوديا ولا مجال للوجدان والاستقراء فيها اى في  
اللذات الاخروية حتى يدرك بهما حقيقتها كما ادركت حقيقة الدنيوية  
بهما على زعمكم تذييب هل يُعَدُّم الله الاجزاء البدنية ثم يعيدها او  
يفرقها ويعيد فيها التأليف للحق انه لم يثبت ذلك ولا جزم فيه نفيا ولا  
اثباتا لعدم الدليل على شيء من الطرفين وما يُحتجّ به على الاعدام  
من قوله تع كل شيء هالك الا وجهه ضعيف في الدلالة عليه فان التفريق  
هالك كالاعدام فان هلاك كل شيء خروجه عن صفاته المطلوبة منه وزوال  
التأليف الذى به يصلح الاجزاء لافعالها ويتم منافعها والتفريق بالرفع  
عظفا على زوال يجرى منه ما جرى التفسير وقوله كذلك خبر لهما اى  
زوال التأليف والتفريق خروج للشئ عن صفاته المطلوبة منه فيكون  
هلاكا ومثله يسمى فنا عُرْفًا فلا يتم الاستدلال بقوله تع كل من عليها فان  
على الاعدام ايضا واعلم ان الاقوال الممكنة في مسائل المعاد لا تزيد على  
خمسة الاول ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول اكثر المتكلمين النافين  
للفس الناطقة والثانى ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة



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 خلف لكل واحد من الارواح بدنا يتعلّق 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 اعاتتها او هي جوهر باقٍ بعد فساد البنية فيمكن المعاد ح والمص قرّر اولا مذهب القائلين بالمعاد للجسماني فقط ثم شرع في بيان مذهب القائلين بالمعاد الروحاني فقط بقوله المقصد الثالث في

حكاية مذهب الحكماء 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 بقضاياها النفسانية وذايلها قالوا النفس الناطقة لا تفيل الفناء اى العدم بعد وجودها وذلك لانها بسيطة لما مرّ 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

مصح لان حصول امرين متنافيين لا يكون الا في محليين متغايرين وهو يناهى 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 منافاة 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 فحن فيه فاذا لم تقبل الناطقة

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

اما الجاهلة فتتألم بعد المفارقة ابدا كالكافر عندنا وذلك لشعورها

بنقصانها نقصانا لا منقطع لها في زواله وانما لم تتألم قبل المفارقة لانها لما كانت مشغولة بالحسوسات 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 واشتاقت الوصول الى معتقداتها واذا فارقت صفت تعقلاتها وشعرت بفوت كمالاتها وامتناع نبيلها وحصول نقصاناتها شعورا لا يبقى فيه التماس واما العالمة فاما ان تكون لها هيئات رديّة

اكتسبتها بملازمة البدن ومباشرة الرذائل المقتضاه للطبيعة وميلها الى الشهوات او لا فان كانت تلك الهيئات حاصلة لها تألمت بها تألما عظيما واشتاقت الى مشتبهياتها التي آلفت بها اشتياق العاشق المهجور الذي لم يبق له رجاء الوصول ما دامت تلك الهيئات باقية فيها لكنها تزول عاقبة الامر بحسب شدة رسوخها فيها وضعفه لانها انما حصلت لها للركون الى البدن وجرتها اى جرت وكسبت تلك الهيئات للنفس محبتها

له اى للبدن وذلك مما يتسى بطول العهد به ويزول بالتدريج فينقطع عقوبتها بها كالمؤمن الفاسق على رأينا وان لم تكن تلك الهيئات للنفس بل كانت عالمة بريّة عن الهيئات الرديّة التذت بها اى بوجودان ذاتها كذلك ابدا مبتهجة باذراك كمالها باقيا سرمدًا كالمؤمن المتقى عندنا

وأما النفوس الساذجة التي غلبت عليها سلامة الصدر وقلة الاهتمام بأمور الدنيا فلا عقوبة لها لعدم شعورها بالكمالات واقتفاء 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 الجسمية ووصلت إلى عالم القدس وأما النفوس الناقصة التي بقي شيء من كمالاتها بالقوة فإنها تتردد في الأبدان الانسانية وتنتقل من بدن إلى بدن آخر حتى تبلغ النهاية فيما هو كمالها من علومها وأخلاقها فح تبقى مجرّدة مطهرة عن التعلّق بالأبدان ويسمى هذا الانتقال نسخا وقيل ربما تنازلت إلى الأبدان الحيوانية فتنتقل من البدن الانساني إلى بدن حيواني يناسبه في الأوصاف كبدن الأسد للشجاع والأرنب للجبان ويسمى مسخا وقيل ربما تنازلت إلى الأجسام النباتية ويسمى رسخا وقيل إلى الجمادية كالعادن والبسايط أيضا ويسمى فسخا قالوا وهذه التنازلات المذكورة هي مراتب العقوبات واليها الإشارة بما ورد من الدركات الصبيقة في جهنم هذا في المتنازلة وأما المتصاعدة من مرتبة إلى ما هو أكمل منها فقد تتخلص من الأبدان كلها لتصيرورها كاملة في جميع صفاتها كما مر وقد تتعلّق ببعض الأجرام السماوية لبقاء حاجتها إلى الاستكمال ولا يخفى أن ذلك كله رجم بالظن بناء على قدم النفوس وتجردها وقد ابطالناهما قال الامام الرازي وأما الفايلون بالمعاد الروحاني والجسماني معا فقد أرادوا أن يجمعوا بين الحكمة والشريعة فقالوا دلّ العقل على أن سعادة الأرواح بمعرفة الله تع ومحبته وأن سعادة الأجسام في ادراك المحسوسات والجمع بين هاتين السعادتين في هذه الحياة غير ممكن لأن الانسان مع استغراقه

في تاجلتي انوار عالم الغيب لا يمكنه الالتفات الى شيء من اللذات  
 للجسمانية ومع استغراقه في استيفاء هذه اللذات لا يمكنه ان يلتفت الى  
 اللذات الروحانية وانما تعذر هذا الجمع لكون الارواح البشرية ضعيفة في  
 هذا العالم فاذا فارقت بالموت واستمدت من عالم القدس والطهارة قويت  
 وكملت فاذا اعيدت الى الابدان مرة ثانية كانت قوية قادرة على الجمع  
 بين الامرين ولا شبهة في ان هذه الحالة هي الغاية القصوى من مراتب  
 السعادات واما المنكرون للمعاد مطلقا فهم الذين قالوا النفس هي المزاج  
 فاذا مات الانسان فقد عُدمت النفس واعادة المعدوم عندهم مح و قال  
 ايضا مسئلة المعاد مبنية على اركان اربعة وذلك ان الانسان هو العالم  
 الصغير وهذا العالم هو العالم الكبير والمبحث 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 خربه وهو  
 انه يعيده كما كان حيا عاقلا يوصل اليه الثواب والعقاب والثالث انه  
 كيف يخرب هذا العالم الكبير ايتخره 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 تُخْلَقَان يوم الجزاء لنا وجهان  
 الاول قصة ادم وحواء واسكانهما للجنة واخراجهما عنها بالزلة على ما نطق  
 به الكتاب واذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار ان لا قائل بالفصل الثاني  
 قوله تع في صفتها أُعِدَّت للمتقين أُعِدَّت للكافرين بلفظ الماضي وهو  
 صريح في وجودهما ومن تتبع الاحاديث الصحيحة وجد فيها شيئا كثيرا  
 مما يدل على وجودهما دلالة ظاهرة واما المنكرون فتمسك عباده في استحالة

كونهما مخلوقتين في وقتنا هذا بدليل العقل وأبو هاشم بدليل السمع  
 إذ ليس عنده للعقل دلالة على ذلك قال عباد لو وجدنا فاما في عالم  
 الافلاك او العناصر او في عالم آخر والاقسام الثلاثة باطله أما الاول فلان  
 الافلاك لا تقبل الخرق والالتيام فلا يخالطها شيء من الكائنات الفاسدات  
 وهما على الوجه الذي تثبتونه من قبيل ما يتكّون ويفسد وأما الثاني  
 فلانه قول بالتناسخ لان النفوس ح تعلقت بابدان موجودة في العناصر  
 بعد ان فارقت ابدانها فيها وانتم لا تقولون به وقد أُبطل ايضا بدليله  
 وأما الثالث فلان الفلك بسيط وشكله الكرة ولو وجد عالم آخر لكان  
 كرتيا ايضا فينفرص بينهما خلافا سواء تباينا او تماشا وأنه مح واثبت  
 خبير بان هذا دليل لمن ينكر وجودهما مطلقا لا لمن ينكر وجودهما في  
 الاحمال فقط للجواب لا ثم امتناع لخرق على الافلاك وقد تكلمنا على  
 مأخذة 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 احتجّ ابو هاشم بوجهين الاول بقوله تع في وصف  
الجنة أكلها اي مأكولها دائم مع قوله كل شيء اي موجود هالك الا وجهه  
فلو كانت الجنة مخلوقة وجب هلاك اكلها لاندراجة ح فيما حكم عليه  
بالهلاك فلم يكن دائما وهو بط بالاية الاولى فتعين انها ليست مخلوقة  
لان فكدا النار الجواب اكلها دائم بدلا اي كلما فني منه شيء جيء  
ببدله فان دوام اكل بعينه غير متصور لانه اذا أكل فقد فني وذلك اي  
دوام اكله على سبيل البديل لا ينافي هلاكه او نقول المراد بهلاك كل شيء  
انه هالك في حد ذاته لضعف الوجود الإمكاني فالتحقق بالهالك المعدوم  
او نقول انهما اي الجنة والنار تعدمان آنا بتفريق الأجزاء دون اعدامها

ثم تُعادان باجمعها وذلك كافٍ في هلاكهما فتكونان دايمتين ذاتا هالكتين  
 صورة في آي الثاني قوله تع في وصف الجنة أيضا عرضها السموات والارض  
 ولا يتصور ذلك الا بعد فناء السموات والارض لامتناع تداخل الاجسام  
 للجواب 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 بمائلين موجودين معا او احدهما موجود والآخر معدوم  
 وللتصريح في آية اخرى بان عرضها كعرض السموات والارض فتحمّل هذه  
 على تلك كما يقال ابو يوسف ابو حنيفة اى مثله ، المقصد الخامس في  
 فروع للمعتزلة على اصلهم في حكم العمل بحسن الافعال وفجها والايجاب  
 على الله والنظر ههنا في الثواب والعقاب لا في امور آخر اوجبوها عليه  
 أما الثواب فواجبه معتزلة البصرة لان التكاليف الشاقّة 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 لتعالبه 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 بكتان الاول اوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب  
 الكبيرة اذا مات بلا توبة ولم يجوزوا ان 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 مع الجواب  
 غايته 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 استحالاته ممنوعة كيف وهما من الممكنات التي  
يشملها قدرته مع الثاني انه اذا علم المذنب اى المرتكب للكبيرة انه لا  
يعاقب على ذنبه بل يُعفى عنه لم ينزجر عن الذنب بل كان ذلك تفريرا  
له على ذنبه وعدم التوبة عنه وكان اغراء للغير عليه وانه قبيح مناف  
للقعود الدعوة الى الطاعات وترك المنهيات للجواب منع تضمينه 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 اقتراعه واما توهم  
العفو الناشئ 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 البحث الثاني قالت المعتزلة  
والخوارج صاحب الكبيرة اذا لم يتب عنها يخلد في النار ولا يخرج  
عنها ابدا وعمدتهم في اثبات ما ادعوه دليل عقلي هو ان الفاسق  
يستحق العقاب بفسقه واستحقاق العقاب بل العقاب مضرة 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 لجمع 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 والعاصي لا يستحق

بمعصيته عقابا ان قد ثبت انه لا يجب لاحد على الله حق 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 لجواز ان لا يخلف  
الله تع في المثاب والمعاقب العلم بذلك الانقطاع فلا يحصل للاول حزن  
ولا للثاني فرح على ان قيد الخلوص مما ينطرق 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 الحايطه وح جاز  
ان يتساقط الاستحقاقان معا وبدخول صاحب الكبيرة للجنة 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 لجواز ان باختلافنا 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  
وبضاعف الله لمن يشاء اصعافا مضاعفة بغير حساب واسعدوا بعد اقامة  
ذلك الدليل العقلي من النقل 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 نمر ان من له حسنات من  
الامان 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 محيطه به ولا نم 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 المدة بلا شبهة فالاولى ج ان يجعل حقيقة في المكث الضويل سواء  
كان معه دوام او لا احترازا عن لزوم المجاز او الاشتراك والآية المذكورة  
حملناها على الدوام الذي هو احد قسمي المكث الطويل لقوية الحال  
فلا يلزم مجاز لان خصوصية ذلك القسم مستفادة من خارج لا مقصودة  
بنفس اللفظ الثاني من الوجهين قوله تع وان الفاجار لفي جهيم يصلونها  
يوم الدين وما هم عنها بغايبين ولو خرجوا عنها لكانوا غايبين عنها  
للجواب عن هذه الآية وحدها ان لفظ الفاجار لا يتناول الا من هو كامل  
في فاجوره وهو الكافر كما يدل عليه قوله اولئك هم الكفرة الفجرة وايضا  
ظاهرها يقتضى كون الفاجار في الجحيم في الحال ومعلوم انه ليس الامر  
كذلك فوجب التأويل باستحقاق النار وعدم غيبتهم عن استحقاقها  
لكن الله يخرجهم عنها برحمته مع اقصا فهم بذلك الاستحقاق وللجواب  
عنها وعمّا قبلها من الآيات المذكورة في الوجه الاول المعارضة بالآيات  
الدالة على الوعد بالثواب نحو قوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وقوله  
وبنجزي الذين احسنوا بالحسني وقوله هل جراء الاحسان الا الاحسان  
فقد ثبت لصاحب الكبيرة بايمانه وسائر ما يكون له من الحسنات  
استحقاق الثواب وهو عندهم ينافي استحقاق العقاب فضلا عن كونه  
مخلدا في العقوبة فلا تكون تلك الآيات عامة متناولة له وان سلمنا

عمومها أياها فيوجب تخصيصها بالآيات الدالة على اختصاص العذاب  
 بالكفار نحو قوله تع إنا قد أوحى اليك أن العذاب على من كذب وتولى  
 وقوله إن لغزى اليوم والسوء على الكافرين وقوله كلما ألقى فيها فوج إلى  
 قوله فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء وأعلم أن اختصاص العذاب مطلقا  
بالكفار مذهب مقاتل بن سليمان من المفسرين ومذهب المرجئة عملا  
بظاهر هذه الآيات لكنا نخصصها بالعذاب المؤبد جمعا بينها وبين  
الدالة 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 نقضا بل بمدح به عند العقلاء  
المباحث 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 وأنكروا أي تخليدهم في  
النار طائفة خارجة عن الأمة الاسلامية لوجوه الأول أن القوة الجسمانية  
كما تقدم متناهية في العدة والمدة فلا بد من فناؤها وإذا فنيت قوة  
الحياة 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 الحياة خروج عن قضية العقل الجواب هذا بناء  
على اعتبار شرط البنية واعتدال المزاج في الحياة ونحن لا نقول به بل هي

أى للحيوة بخلق الله تعالى وقد بخلقها دائما ابدا او بخلق في الحيوة قوة  
لا يخرب معها بنبيته بالنار مع كونه متأثريا بها كما خلقها في السمندر  
مع عدم التأثي بها وهو حيوان مأويه النار الثالث منها النار يجب  
افناؤها الرطوبة بالتجربة قليلا قليلا فينتهي الحال بالآخرة الى عدمها  
لكونها متناهية وح تفتت الاجزاء التي كانت متماسكة بتلك الرطوبة  
فلا تبقى للحيوة فلا يدوم العقاب لجواب فناء الرطوبة بالنار غير واجب  
عندنا بل هو بافناء الله تعالى ايها بقدرته وقد لا يفنيها او يفنيها ويخلق  
بدلها مثلها فلا تفتت الاجزاء بل تدوم للحيوة قال الجاحظ وعبد الله  
ابن الحسن العنبري هذا الذي ذكرناه من دوام العذاب انما هو في حق  
الكافر المعاندين والمقصر وأما المبالغ في اجتهاده اذا لم يهتد للاسلام ولم  
يلج 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 يُعلم قطعا ان كفار عهد الرسول الذين قتلوا وحكم بخلودهم  
في النار لم يكونوا عن آخرهم معاندين بل فيهم من يعتقد الكفر بعد  
بذل المجهود وفيهم من يبقى على الشك بعد افراغ الوسع لكن ختم الله  
على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للاسلام فلم يهتدوا الى حقيته ولم ينقل  
عن احد قبل المخالفين هذا الفرق الذي ذكره الجاحظ والعنبري  
المباحث الثالث غير الكفار من العصاة ومرتكبي الكبائر لا يخلد في النار  
لقوله فمن يعمل مثقال ذرة خييرا يره ولا شك ان مرتكب الكبيرة قد عمل

خيرا هو ايمانه فاما ان يكون ذاك اى رؤيته للخير قبل دخول النار ثم  
 يدخل النار وهو بطل بالاجماع او بعد خروجه عنها وفيه المظ وهو  
 خروج عن النار وعدم خلوده فيها ، المقصد السابع فى الاحباط بتى  
 المعتزلة على استحقاق العقاب ومنافاته للثواب واستحقاقه احباط  
 الطاعات 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 فساد  
 لانه الغاء للطاعات بالكلىة ومناف للعمومات الدالة على ثواب الايمان  
 والعمل الصالح قال الامدى اذا اجتمع فى المؤمن طاعات وزلات فاجماع  
 اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم على انه لا يجب على الله ثوابه ولا عقابه فان  
 اثابه فيفضله وان عاقبه فيعدله 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 فى الماحيط وزعموا ان من زادت طاعاته على زلته احبطت عقاب  
 زلته وكقرتها 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 زابد على قدر  
 المعاصى انيب به والا فلا ولا يخفى انه تحكّم وليس ابطال الطاعات

بالمعاصي أي ابطال قدر من الطاعات السابقة بما يساويه من المعاصي  
الطارئة أولى من العكس لانه ابطال احد المتساويين بالآخر بل العكس  
ههنا اولي لما مر من ان الحسنه تُجزي بعشر امثالها والسببنة لا تجزي  
الا بمثلها وقال ابو هاشم بل يوازن بين طاعاته ومعاصيه فأيهما رجح  
احبط الآخر وينحبط من الراجح ايضا ما يساوي مقدار المرجوح  
ويبقى الزايد فيكون الراجح ح 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  
أي للبهشية 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 أو لا معا بل  
يتقدم احدهما فيبطل الآخر ثم يكرر الآخر عليه فيغلبه وانه يظ لانه  
كان فاصرا عن الغلبة قبل حتى صار مغلوبا فكيف لا يكون قاصرا عنها  
اذا صار مغلوبا وقد يجاب بأن كل واحد من العمليين يؤثر في الاستحقاق  
الناشي من الآخر حتى يبقى من احد الاستحقاقين بقية بحسب رجحانه  
فليس الكاسر والمنكسر واحدا كما لم يتحددا في المزاج ايضا تذييب قد  
اتفق المعتزلة أي الحجبائيين وأتباعهما على انه لا يتساوى الثواب والعقاب  
أي 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 الحجبائي عقلا لان ابطال كل منهما للآخر  
أما معا او على التعاقب وكلاهما مع لما عرفت وعند أبي 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  
يُتصور وقوع احد الخلوديين مع التساوى في الموجب وانما فسّرنا المعتزلة  
بالجَبَاتِيَّين 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 والسبيته لا تجزى الا بمثلها وايضا على تقدير التساوى والتساقط  
معها لا يلزم خلوا 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 ويجوز ايضا ان يجمع له بين الثواب والعقاب كما  
يرى احدنا بدوم له غمه من جهة وفرحه من جهة اخرى وبدوم له آله  
ولذته كذلك لا يخلص له احدهما في حياته الدنيا ولا نم 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 وفالت المرجئة عفو عن الصغائر والكبائر مطلقا لما عرفت  
من مذهبيهم وذهب جمهور اصحابنا الى انه يعفو عن بعض الكبائر مطلقا  
وبعدب ببعضها الا انه لا علم لنا الآن بشيء من هذين البعطين بعينه  
وقال كثير منهم لا نقطع بعفوه عن الكبائر بلا توبة بل نجوره لنا على ما

اختاره جمهورنا وجهان الأول أن العفو من لا يعذب على الذنب مع استحقاقه أي استحقاق العذاب ولا يقولون يعني المعتزلة به أي بذلك الاستحقاق في غير صورة النزاع إذ لا استحقاق بالصغائر أصلاً ولا بالكبائر بعد التوبة فلم يبق إلا الكبائر قبلها فهو عفو عنها كما ذهبنا إليه الثاني الآيات الدالة عليه أي على العفو عن الكبيرة قبل التوبة نحو قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فإن ما عدا الشرك داخل فيه ولا يمكن التقييد بالتوبة لأن الكفر مغفور معها فيلزم تساوي ما نفي عنه الغفران وما أثبت له وذلك مما لا يليق بكلام عاقل فصلاً عن كلام الله تع وقوله أن الله يغفر الذنوب جميعاً فإنه عام لكل فلا يخرج عنه إلا ما أُجمع عليه وقوله أن الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم والتقريب ما ذكرناه آنفاً إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة ، المقصد التاسع في شفاعته محمداً صلى الله عليه وعلى آله وسلم أجمع الأمة على ثبوت أصل الشفاعته المقبولة له عليه السلام ولكن هي عندنا لأهل الكبائر من الأمة في إسقاط العقاب عنهم لقوله عم شفاعتي لأهل الكبائر من امتي فإنه حديث صحيح ولقوله تع واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات أي ولذنب المؤمنين لدلالة القرينة السابقة وهي ذكر الذنب وسيأتيك في بيان حقيقة الإيمان أن مرتكب الكبيرة مؤمن وضل المغفرة لذنب المؤمن شفاعته له في إسقاط عقابه عنه وقالت المعتزلة إنما هي لزيادة الثواب لا لدرء العقاب لقوله تع واتقوا يوماً لا تأخذي نفس عن نفس شيئاً ولا تنفعها شفاعته وهو عام في شفاعته النبي وغيره للجواب أنه لا عموم له في الأعيان لأن الضمير لفوم معينين هم اليهود فلا يلزم أن لا تنفع الشفاعته غيرهم ولا عموم له في الأزمان أيضاً لأنه لوقت مخصوص هو اليوم المذكور فيه فلا يلزم عدم نفعها في غير ذلك الوقت وفيه بحث لأن الضمير في قوله ولا تنفعها راجع إلى النفس الثانية وهي فكرة في سياق النفي فتكون عامة وإن كانت

واردة على سبب خاص والامام الرازي بعد ما اورد شبهات المعتزلة في اثبات  
 ما ادعوه قال والجواب عنها اجمالا ان يقال دلائلكم في نفي الشفاعة لا بد  
 ان تكون عامة في الأشخاص والاوقات ودلائلنا في اثباتها لا بد ان تكون  
 خاصة فيهما لاننا لا نثبت الشفاعة في حث كل شخص ولا في جميع  
 الاوقات والخاص مقدم على العام 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 اى رجوع  
 عليهم بالتفضل والانعام ليرجعوا الى الطاعة والانقياد وفي الشرع الندم على  
 معصية من حيث في معصية مع عزم ان لا يعود اليها اذا قدر عليها فقولنا  
 الندم لما سيأتى 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  
 اى خفته وطيشه والاخلال بالمال والعرض لم يكن تايبا شرعا وقولنا  
 مع عزم ان لا يعود اليها زيادة تقرير لما ذكر اولا وذلك لان الندم على  
 الامر لا يكون الا كذلك ولذلك ورد في الحديث الندم التوبة واعترض  
 عليه بان الندم على فعل في الماضي قد يبرده 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 الزنا 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 ففائدة هذا القيد ان العزم على الترك ليس مطلقا حتى لا



يُتصوّر ممن سلب قدرته وانقطع طمعه بل هو مقيد بكونه على تقدير فرض القدرة وثبوتها فيتصوّر ذلك العزم من المسلوب أيضا ويؤبد ما قرناه قول الآمدى حيث قال وإنما قلنا عند كونه اهلا لفعله في المستقبل احترازا عما اذا زنى ثم جُبّ او كان مُشرفا على الموت فإنّ العزم على تركه الفعل في المستقبل غير متصوّر منه لعدم تصوّر الفعل منه ومع ذلك فانه اذا ندم على ما فعل صححت توبته بإجماع السلف وقال ابو هاشم الزاني اذا جُبّ لا يصحّ توبته لانه عاجز عنه وهو بط بما اذا تاب عن الزنا وغيره وهو في مرض مُخيف فإنّ 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 ان توبة المجبوب صحيحة عند غير ابي هاشم فتدبر البحث الثاني في احكامها الاول الزاني المجبوب اى الذى زنى ثم جُبّ 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 الفعل في المستقبل ان لا قدرة له على الفعل فيه وقال به الآخرون بناء على انه يكفى لتلك الحقيقة تقدير القدرة والمآخذ في هذين القولين واضح كما ذكرناه الثانى من تلك الاحكام ان قلنا لا يقبل ندم المجبوب فمن تاب عن معصية مرض مُخيف فهل يقبل ذلك منه لوجود التوبة منه ام لا يقبل لانه ليس باختياره بل بإجاء الخوف اليه فيكون كالايمن عند اليأس وظهور ما يلجئه اليه فانه غير مقبول اجماعا والترديد الذى ذكره المحص في توبة المرض المخيف منافي لما نغله الآمدى من الاجماع على القبول كما مرّ

الثالث منها شرط المعتزلة فيها اى في التوبة امورا ثلاثة اولها رد المظالم فانهم قالوا شرط 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 صححة 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 صححة ما اى به متوقفة على الاتيان بالواجب الآخر كما لو وجب  
عليه صلواتان فأتى باحديهما دون الاخرى وأما ان لا يعاود اصلا اى ما

تاب عنه فلان الشخص قد يندم على الامر زمانا ثم يبدو له والله مقلب  
القلوب من حال الى حال قال الآمدى التوبة مأمور بها فتكون عبادة  
وليس من شرط صححة العبادة المآتى بها في وقت عدم المعصية في وقت  
آخر بل غايته انه اذا ارتكب ذلك الذنب مرة ثانية وجب عليه توبة  
اخرى عنه وأما استدامته 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  
وتذكيره تايبا وأن يجب عليه اعادة التوبة وهو خلاف الاجماع قال  
ومهما صححت التوبة ثم تذكر الذنب لم يجب عليه تجديد التوبة  
خلاف بعض العلماء وذلك لانا نعلم بالضرورة ان الصحابة ومن اسلم  
بعد كفره كانوا يتذكرون ما كانوا عليه في الجاهلية من الكفر ولا يجتدون  
الاسلام ولا يأمرن به فكذلك الحال في كل ذنب وقعت التوبة عنه الرابع  
من احكام التوبة لهم في التوبة الموقفة مثل ان لا يُذنب سنة وفي

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

أن الندم إذا كان لكونه ذنباً عمّ الاوقات والذنوب جميعاً 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 وإلا ندم على قبايحه كلها لاشتراكها في العلة المقتضية للندم  
وندم ايضاً في جميع الاوقات فاذا لم يكن ندمه لقبحه لم يكن توبةً  
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 ان العلة المقتضية  
للاتيان بالواجب هي كون الفعل حسناً واجباً فان قيل مراتب الحسن  
مختلفة في الافعال ويتفاوت ايضاً اقتضاؤها بحسب الاوقات قلنا مراتب  
القبح ايضاً كذلك والاشاعرة وافقوا هؤلاء في صحة التوبتين الخامس  
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 الوجوب لكنه غير قاطع لجواز ان يكون رخصة وايداناً بقبولها  
ودفعاً للقنوط كقوله تع لا تفنطوا من رحمة الله لا تياسوا من روح الله ان  
الله يغفر الذنوب جميعاً المعصد الحادي عشر في احياء الموتى في  
قبورهم ومسئلة منكر ونكير لهم وعذاب الفير للكافر والفاسق كلها حق  
عندنا وانعف عليه سلف الامة قبل ظهور الخلاف وانفق عليه الاكثر  
بعده اي بعد الخلاف وظهوره وانكره مطلقاً ضرار بن عمرو وبشر المريسي

وأكثر المتأخرين من المعتزلة وانكر الجبائي وابنه والبلخي تسمية  
 الملكين منكرًا وتكبيرًا وقالوا إنما المنكر ما يصدر من الكافر عند تلاجه  
 إذا سئل والنكير إنما هو تقريع الملكين له لنا في اثبات ما هو حق عندنا  
 وجهان الأول قوله تع النار يُعرضون عليها غدوًا 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 فعلم أنه غيره ولا شبهة  
 في كونه قبل الانشار من القبور كما يدل عليه نظم الآية بصريحه وما هو  
 كذلك ليس غير عذاب القبر اتفاقًا لان الآية وردت في حق الموتي فهو  
 هو وبه أي بما ذكر من الآية ذهب أبو الهذيل العلاف وبشر بن المعتمر  
 إلى أن الكافر يعذب فيما بين النفختين أيضًا 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 ناجون  
 ذلك التعذيب على الموتي من غير أحياء فأخرج عن المعقول لان الجماد لا  
 حس له فكيف يتصور تعذيبه وما ذهب إليه بعض المتكلمين من أن  
 الآلام تاجتمع في أجساد الموتي وتتضاعف من غير احساس بها فإذا  
 حشروا أحسوا بها دفعةً واحدةً فهو انكار للعذاب قبل الحشر فيبطل بما  
 قرناه من ثبوته قبله الوجه الثاني قوله تع حكايةً على سبيل التصديق  
 ربنا أمتنا ائنتين وأحييتنا ائنتين وما هو أي وما المراد بالإماتتين  
 والأحياتين في هذه الآية إلا الإماتة قبل مزار القبور ثم الأحياء في القبر  
 ثم الإماتة فيه أيضًا بعد مساءلة منكر وتكبير ثم الأحياء للحشر هذا هو  
 الشايح 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 الحشر فهم فيها فلا حاجة الى ذكرها وعلى هذين التفسيرين ثبتت الاحياء في القبر ومن قال بالاحياء فيه قال بالمسائلة والعذاب ايضا فقد ثبت ان الكل حق وأما حمل الاماتة الاولى على خلقهم امواتا في اطوار النطفة وحمل الثانية على الاماتة الظاهرة وحمل الاحيائين على احياء الدنيا والاحياء عند الحشر وح لا يثبت بالآية 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 بحيث 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 وأما الثاني 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 ضلوعه ومنها انه كان يكثُر الاستعاذة بالله من عذاب القبر الى غير ذلك من الاحاديث المشتملة بعضها على مسائلة ملكين ايضا وتسميتهما منكرا ونكيرا مأخوذة من اجماع السلف واخبار مروية عن النبي عم احتج المنكر بقوله تع لا يدوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو اُحيوا في القبر لذاقوا موتين للجواب ان ذلك وصف لاهل الجنة والصمير في فيها للجنة اى لا يدوق اهل الجنة في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم كما انقطع نعيم اهل الدنيا بالموت فلا دلالة في الآية على انتفاء موتة اخرى بعد المسائلة وقبل دخول الجنة وأما 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

شبيهة فلا يُتصور موتهم فيها وقد يقال ألا الموتة الاولى للجنس لا للوحدة  
 وان كانت الصيغة صيغة الواحد نحو ان الانسان لفي خسر وليس فيها  
 نفى تعدد الموت لان الجنس يتناول المتعدد ايضا فهذا الذي ذكره  
 من الآية 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 قانها على تقدير مخالفتها اياه يجب تأويلها وصرفها  
 عن ظواهرها فلا يبقى لكم وجه احتجاج بها ودليل مخالفتها للمعقول  
 انا نرى شخصا يُصلب ويبقى مصلوبا الى ان يذهب اجزأه ولا نشاهد  
 فيه احياء ولا مساملة والقول بهما مع عدم المشاهدة سفسة ظاهرة  
 وابلغ منه من اكلته السباع والطيور وتفرقت اجزأه في بطونها وحواصلها  
 وابلغ منه من أُحرق حتى تفتت وذرى اجزأه المتفتتة في الريح العاصفة  
 شمالا وجنوبا وقبولا ودجورا فاننا نعلم عدم احيائه ومساملته وعذابه  
 ضرورة وقد تحير الاصحاب 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 اصحابه مع تسترة عنهم وقال بعضهم  
 لا بعد في رد الحيوة 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 الحيوة 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 حق  
بلا تأويل عند أكثر الأئمة والعمدة في اثباتها إمكانها في نفسها أن لا يلزم  
من فرض وقوعها مع لذاته مع اخبار الصادق عنها واجمع عليه  
المسلمون قبل ظهور المخالف ونطق به الكتاب نحو قوله فأهدوهم  
إلى صراط الجحيم وفقوهم إنهم مسئولون 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 بيمينه وقوله اقرأ كتابك فقد ثبت بهما قراءة الكتب وقوله يوم  
تشهد عليهم سنتهم وأبدانهم وأرجلهم بما كانوا يعملون فتتحقق به  
شهادة الاعضاء وقوله أنا اعطيناك الكوثر فانه يدل على الحوض مع قوله عم  
يعنى انه نطق بما ذكرناه الكتاب مع السنة أيضا كقوله عليه عم لاحتابه  
وقد قالوا له ابن نطلبك يوم الحشر فقال على الصراط او على الميزان او  
على الحوض وكُنْتُبُ الاحاديث طافحة اى ممتلئة جدا بذلك الذي  
ادعينا كونه حقا بحيث تواتر القدر المشترك ولم يبق للمنصف فيه  
اشتباه واعلم ان الصراط جسر ممدود على ظهر جهنم يعبر عليه جميع  
الخلائق المؤمن وغير المؤمن وانكره اكثر المعتزلة وتردد قول الجبائي فيه  
نقيا وانباتا فنغاه تارة واثبتة اخرى وذهب ابو الهذيل وبشر بن المعتمر  
الى جوازه دون الحكم بوقوعه قالوا اى المنكرون من اثبتته بالمعنى المذكور  
وصفه بانته ادق من الشعر واحد من غرار السيف اى حده كما ورد به

الحديث الصحيح وأنه على تقدير كونه كذلك لا يمكن عقلا العبور  
عليه وأن امكن العبور لم يمكن إلا مع مشقة عظيمة ففيه تعذيب  
للمؤمنين ولا عذاب عليهم يوم القيامة وح وجب أن يُحمَل قوله فأهدوهم  
إلى صراط الجحيم على الطريق إليها الجواب 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  
الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابئة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من  
تخور رجلاه وتعلق يدها ومنهم من باخر على وجهه وأما الميزان فانكره  
المعتزلة عن آخرهم إلا أن منهم من أحاله عقلا ومنهم من جوّزه 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 امكن اعادةها فلا يمكن وزنها إذ لا توصف الاعراض  
بالثقل والثقل بل هما مختصان بالجواهر وابضا فالوزن للعلم بمقدارها  
وهي معلومة لله تع بلا وزن فلا فائدة فيه اصلا فيكون قبيلها تنزه عنه  
الرب تع والجواب انه ورد في الحديث حين سئل النبي عم كيف يوزن  
الاعمال أن كتب الأعمال وصحفها هي التي توزن وحديث الغرض من  
الوزن والنصح العلي فيما لا فائدة فيه قد مرّ مرارا • المرصد الثالث في  
الاسماء الشرعية المستعملة في اصول الدين كالإيمان والكفر والمؤمن  
والكافر والمعتزلة يسمونها أسماء دينية لا شرعية تفرقة بينها وبين الالفاظ  
المستعملة في الافعال الفرعية والاحكام من أن الإيمان هل يزيد وينقص  
أو لا ومن انه هل يثبت بين المؤمن والكافر واسطة أو لا وفيه مقاصد  
المفصد الاول في حقيقة الإيمان اعلم ان الإيمان في اللغة هو التصديق



مطلقا قال تع حكاية عن اخوة يوسف وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق  
 فيما حدثناك به وقال عم الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله  
 اي تصدق ويقال فلان يؤمن بكذا اي يصدقه ويعترف به وأما في الشرع  
 وهو متعلق ما ذكرنا من الاحكام يعني الثواب على التفاصيل المذكورة  
 فهو عندنا يعني أتباع الشيخ ابي الحسن وعليه اكثر الأئمة كالقاضي  
 والاستاذ ووافقهم على ذلك الصالحى وابن الراوندى من المعتزلة التصديق  
 للرسول فيما علم ما جيبته 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 وجماء جاءت به الرسل اجمالا  
 وهو منقول عن بعض الفقهاء وقالت الكرامية هو كلمتا الشهادة وقال  
 طائفة 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 اي بعضهم كابن مجاهد واصحاب الأثر اي المحدثون كلهم انه  
 مجموع هذه الثلاثة فهو عندهم تصديق بالجنان وإقرار 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 اي فعله وهو الكلمتان او غيره اي غير فعل اللسان  
 وهو العمل بالطاعات المطلقة او المفترضة واما فعل القلب والجوارح معا  
 والجراحة اما اللسان وحده او سائر الجوارح اي جميعها فقد انضبط بهذا

التقسيم المذاهب كلها لنا على ما هو المختار عندنا وجوه<sup>٥</sup> الاول الآيات  
 الدالة على محليّة القلب للايمان نحو اولئك كَتَبَ في قلوبهم الايمان  
 ولما يَدْخُلِ الايمان في قلوبكم وقلبه مطمئن بالايمان ومنه اى وما يدل  
 على محليّة القلب للايمان الآيات الدالة على الختم والطبع على القلوب  
 وكونها في أكثّة فانها واردة على سبيل البيان لامتناع الايمان عنهم  
 وروّده دعاء النبي صلى الله عليه وسلم اللهم ثبتّ قلبى على دينك وقوله  
 لأسماء وقد قتلت من قال لا اله الا الله هَلَّا شَقَقْتَ 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 مغيّراً عن وضع اللغة لتبين  
 للامة نقله وتغيّره بالتوقيف كما تبين نقل الصلوة والزكوة وامثالهما  
 ولاشتهر اشتهاً نظائره بل كان هو بذلك اولى الثاني جاء الايمان مقروناً  
 بالعمل الصالح في غير موضع من الكتاب نحو الذين آمنوا وعملوا  
 الصالحات فدلّ على التغاير وعلى ان العمل ليس داخلاً فيه لان الشىء  
 لا يُعْطَف على نفسه ولا للجزء على كنه الثالث انه اى الايمان قرن بصدّ  
 العمل الصالح نحو وان طايغتان من المؤمنين اقتتلوا فَأُثِّبَتِ الايمان مع  
 وجود القتال ومنه اى وما يدلّ على كونه مقروناً 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 ضده ولا مع ضدّ جزئه فثبت ان الايمان  
 ليس فعل الجوارح ولا مركباً منه فيكون فعل القلب وذلك اى التصديق  
 واما المعرفة والثاني بط لانه خلاف الاصل لاستلزامه النقل وقد عرفت  
 بطلانه فان قيل فلم لا تجعلونه التصديق باللسان فربما انكم اذا ابيتتم

النقل عن المعنى اللغوي وجب عليكم أن تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان كما هو مذهب الكرامية فان أهل اللغة لا يعلمون من التصديق إلا ذلك قلنا لو فرض عدم وضع صدقتُ لمعنى بل كان مُهْمَلًا

أو فرض وضعه لمعنى غير التصديق لم يكن المتلفظ به على ذلك التقدير

مصدقًا بحسب اللغة قطعاً بالتصديق أما معنى هذه اللفظة أو هذه اللفظة لدلالاتها على معناها وأياً ما كان فيجب الجزم بعلم العقلاء من

أهل اللغة ضرورةً بالتصديق القلبي فكيف يقال انهم لا يعلمون إلا اللساني ويؤيده أي يؤيد أن 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 الآيتين التصديق اللساني ونفى

الايمان فعلم أن المراد به التصديق القلبي دون اللساني احتج الكرامية

بأنه تواتر أن الرسول والصحابة والتابعين كانوا يقنعون بالكلمتين فمن

أتى بهما ولا يستفسرون عن علمه وتصديقه القلبي وعمله فيحكمون

بايمانه لمجرد الكلمتين فعلمنا انه الايمان بلا علم ولا عمل الجواب

معارضته بالاجماع على أن المناقك كافر مع اقراره باللسان وتلفظه

بالشهادتين ومعارضته بنحو قوله قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وحلّه

بأن يقال لا نزاع في أنه أي التصديق اللساني يسمى ايماناً لغةً لدلالته

على التصديق القلبي ولا في أنه يترتب عليه في الشرع أحكام الايمان

ظاهراً فإن الشارع جعل مناط الأحكام الأمور الظاهرة المنصبطة

والتصديق القلبي أمر خفي لا يطلع عليه بخلاف الاقرار باللسان فإنه

مكشوف بلا سترة فينيط به الأحكام الدنيوية وإنما النزاع فيما بينه

وبين الله أي النزاع في الايمان الحقيقى الذى يترتب عليه الأحكام

الآخروية ثم نغول لهم يلزمكم أن من صدق بقلبه وهم بالتكلم بالكلمتين

فَمَنَعَهُ مِنْهُ مَا نَعَى مِنْ خَرَسٍ وَغَيْرِهِ كَخَوْفٍ مِنْ مُخَالَفِ أَنْ يَكُونَ كَافِرًا وَهُوَ  
 خِلَافَ الْأَجْمَاعِ اِحْتِجَاجَ الْمُعْتَزِلَةِ بِوُجُوهٍ مِنْهَا مَا يَدُلُّ عَلَى اثْبَاتِ مَذْهَبِهِمْ  
 وَمِنْهَا مَا يَدُلُّ عَلَى إِبْطَالِ مَذْهَبِ الْخَصْمِ الْقِسْمُ الْأَوَّلُ أَرْبَعَةٌ الْأَوَّلُ فَعَلُ  
 الْوَاجِبَاتِ هُوَ الدِّينُ وَالِدِّينُ 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 أَمَرْتُمْ بِهِ دِينُ الْمَلَّةِ الْقِيَمَةِ فَفَعَلُ الْوَاجِبَاتِ هُوَ الدِّينُ وَأَمَّا أَنْ  
 الدِّينُ هُوَ الْإِسْلَامُ فَلِقَوْلِهِ تَعَى إِنْ الدِّينُ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَأَمَّا أَنْ الْإِسْلَامُ  
 هُوَ الْإِيمَانُ فَلِأَنَّ الْإِيمَانَ لَوْ كَانَ غَيْرَ الْإِسْلَامِ لَمَا قُبِلَ مِنْ مَبْتَغِيهِ لِقَوْلِهِ تَعَى  
 وَمَنْ مَبْتَغَى غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَلَا سِتْنَاءَ الْمُسْلِمِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ  
 فِي قَوْلِهِ فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا آيَةٌ يَعْنِي أَنَّ كَلِمَةَ غَيْرِ فِي قَوْلِهِ فَمَا وَجَدْنَا  
 فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ لَيْسَتْ صِفَةٌ عَلَى مَعْنَى فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا أَى  
 فِي تِلْكَ الْغُرْبَةِ شَيْئًا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ لِأَنَّهُ كَاذِبٌ بَلْ هِيَ اسْتِثْنَاءٌ  
 وَالْمُرَادُ بِالْبَيْتِ أَهْلُ الْبَيْتِ فَيَجِبُ أَنْ يَقْدَرُ الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ عَلَى وَجْهِ  
 يَصِحُّ وَهُوَ أَنْ يُقَالَ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا بَيْتًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ إِلَّا بَيْتًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ  
 فَقَدْ اسْتُثْنِيَ الْمُسْلِمُ عَنِ الْمُؤْمِنِ فَوَجِبَ أَنْ يَتَّحِدَ الْإِيمَانُ بِالْإِسْلَامِ قَلْنَا  
 لَفْظُ ذَلِكَ فِي تِلْكَ الْآيَةِ إِشَارَةٌ إِلَى الْإِخْلَاصِ الَّذِي يَدُلُّ عَلَيْهِ لَفْظُ مُخْلِصِينَ  
 لَا إِلَى الْمَذْكُورَاتِ لِأَنَّهُ وَاحِدٌ مَذْكُورٌ فَلَا يَصْلِحُ أَنْ يَكُونَ إِشَارَةً إِلَى الْكَثِيرِ  
 الْمَوْثُوثِ فَإِنَّ أَكْثَرَ الْمَذْكُورَاتِ مَوْثُوثٌ وَهُوَ أَى جَعَلَهُ إِشَارَةً إِلَى الْإِخْلَاصِ  
 أَوَّلَى مِنْ تَقْدِيرِ الَّذِي ذَكَرْتُمْ وَالظَّاهِرُ الْمُطَابِقُ لِنَهَايَةِ الْعَقُولِ أَنْ يُقَالَ مِنْ  
 تَقْدِيرِ الَّذِي أَمَرْتُمْ بِهِ أَوْ الَّذِي ذُكِرَ أَنَّ فِيهِ أَى فِي كَوْنِهِ إِشَارَةٌ إِلَى الْإِخْلَاصِ  
 تَفْهِيمُ اللَّغَةِ عَلَى أَصْلِهَا وَفِي كَوْنِهِ إِشَارَةٌ إِلَى الْمَذْكُورِ مُطْلَقًا إِخْرَاجُهَا عَنْهُ

هَذَا كَمَا مَضَى وَأَمَّا الْمَقْدَمَةُ الثَّلَاثَةُ وَهِيَ أَنَّ الْإِسْلَامَ هُوَ الْإِيمَانُ فَهِيَ  
 أَيْضًا تَصَحُّحٌ وَتَثْبِيحٌ بِالِدَلِيلِ الْأَوَّلِ لَوْ كَانَ الْإِيمَانُ دِينًا غَيْرَ الْإِسْلَامِ لِأَنَّ  
 الْآيَةَ أَيْضًا دَلَّتْ عَلَى أَنَّ كُلَّ دِينٍ مِغَايِرٍ لِلْإِسْلَامِ فَأَنَّهُ غَيْرٌ مَقْبُولٌ لَا عَلَى أَنَّ  
 كُلَّ شَيْءٍ مِغَايِرٍ لَهُ غَيْرٌ مَقْبُولٌ فَالْإِتِّحَادُ بَيْنَ الْإِسْلَامِ وَالْإِيمَانِ أَيْضًا يَثْبِيحُ  
 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  
 فَاتِّبَاعُ الثَّانِي بِالْأَوَّلِ يَكُونُ دَوْرًا مِنْ قَبِيلِ اخْتِزَالِ الْمَطِّ فِي اثْبَاتِهِ وَلَوْ اقْتَصَرَ  
 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 يُرَى أَنَّ الضَّاحِكُ يَصْدُقُ عَلَى الْبَاكِي  
 وَلَا تَصَادُقُ بَيْنَ الضَّاحِكِ وَالْبَاكِي فَضِلَّا عَنِ الْإِتِّحَادِ الثَّانِي مِنْ تِلْكَ الْوُجُوهِ  
 قَوْلُهُ تَعٍ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيْمَانَكُمْ أَيْ صَلَوَاتِكُمْ إِلَى بَيْتِ الْمَقْدِسِ وَذَلِكَ  
 لِنُزُولِ الْآيَةِ بَعْدَ تَحْوِيلِ الْقِبْلَةِ دَفْعًا لِتَوَقُّعِ أَضَاعَةِ صَلَوَاتِكُمْ كَانَتْ إِلَيْهِ  
 قَلْنَا بَلِ التَّصَدِيقُ بِهَا أَيْ لَا يَضَيِّعُ تَصَدِيقَكُمْ بِوَجُوبِ الصَّلَوَاتِ الَّتِي  
 تُوَجِّهْتُمْ فِيهَا إِلَى بَيْتِ الْمَقْدِسِ وَمَا يَتَرْتَّبُ عَلَى ذَلِكَ التَّصَدِيقُ وَهُوَ  
 تِلْكَ الصَّلَوَاتُ فَلَا يَلْزَمُ حُجَّ تَغْيِيرِ اللَّفْظِ عَنْ مَعْنَاهِ الْأَصْلِيِّ وَإِنْ سَلِمَ أَنَّ الْمُرَادَ  
 الصَّلَاةَ جَازًا أَنْ يَكُونَ مَجَازًا وَهُوَ أَوَّلِيٌّ مِنَ النُّقْلِ الَّذِي هُوَ مَذْهَبُكُمْ  
 الثَّلَاثُ قَاطِعُ الطَّرِيقِ لَيْسَ بِمُؤْمِنٍ فَيَكُونُ تَرْكُ الْمُنْهَى دَاخِلًا فِي الْإِيمَانِ  
 وَأَمَّا قَلْنَا هُوَ لَيْسَ بِمُؤْمِنٍ لِأَنَّهُ يُخْزِي يَوْمَ الْقِيَمَةِ لِقَوْلِهِ تَعٍ فِيهِمْ وَلَهُمْ  
 فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ قَالَ الْمُفَسِّرُونَ أَيْ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابُ النَّارِ  
 فَالْمَذْكُورُ فِي الْكِتَابِ مَعْنَى الْقُرْآنِ لَا نَظْمُهُ مَعَ قَوْلِهِ تَعٍ حِكَايَةٌ عَلَى سَبِيلِ  
 التَّصَدِيقِ وَالتَّقْرِيرِ رَجْنَا أَنْكَ مِنْ تُدْخِلُ النَّارَ فَقَدْ اخْرَجْتَهُ فَإِنَّ 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 يعمّ المؤمنين جميعاً بل هو مخصوص بالصحابّة كما  
 يدلّ عليه لفظه معه ولا فاطح طريق فيهم فلا يتمّ هذا الاستدلال وايضا  
 يجوز ان يكون الموصول مع صلته مبتدأ خبره نورهم يسعى بين  
 ايديهم وحينئذ جاز ايضاً ان يكون المؤمن مخزى في يوم القيمة  
 بادخاله في النار وان كان مآله الخروج عنها الرابع نحو قوله عم لا ينزى الزاني  
 وهو مؤمن لا ايمان لمن لا امانة له فلما مبالغت على معنى ان هذه الافعال  
 ليست من شأن المؤمن كانها تُنافى الايمان ولا تجامعه ويوجب الحمل  
 على هذا المعنى كيلا يلزم نقل لفظ الايمان عن معناه اللغوي ثم انها  
 اى الاحاديث الدالّة على اعتبار الاعمال كترك الزنا مثلاً في الايمان  
 معارضة بالاحاديث الدالّة على انه اى مرتكب الزنا مثلاً مؤمن وانه  
 يدخل الجنة حتى قال النبي عم لا ينزى لئلا يبالغ في السؤال عنه وان زنى  
 وان سرق على رغم انه اى ذر القسم الثاني من القسمين السابقين  
 الوجوه الدالّة على بطلان مذهب الخصم وهي ثلاثة الاولى لو كان الايمان هو  
 التصديق لما كان المؤمن مؤمناً حين لا يكون مصدقاً كالنايم حال نومه  
 والغافل حين غفلته وانه خلاف الإجماع قلنا المؤمن من آمن في الحال او  
 في الماضي لا لانه حقيقة فيه وان امكن ان يدعى فيه ذلك كما هو  
 مذهب جماعة في المشتقات بل لان الشارع يعطى الحكمي حكم  
 المحقق وآي 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 مؤمناً والاجماع على خلافه  
 فلنا هو دليل عدم التصديق اى سجوده لها يدلّ بظاهرة على انه ليس

بمصدتي 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 أُجْرِي عليه حُكْمُ  
الكفر في الظاهر الثالث قوله تع وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون  
فانه يدل على اجتماع الايمان مع الشرك والتصديق بجميع ما جاء به  
الرسول لا يجامع الشرك لان التوحيد ما علم مجيبه به فلا يكون  
الايمان عبارة عن ذلك التصديق قلنا ذلك الذي ذكرتموه مشترك  
الالزام لان الشرك منافي للايمان اجماعا وفعل الواجبات لا ينافيه فلا  
يكون ايمانا ثم نقول في حله ان الايمان المعدى بالباء هو التصديق  
ولم يقصد به في الاية التصديق بجميع ما علم مجيبه في الدين بل بما  
قيد 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 مقيدا  
بامر مخصوص هو جميع ما علم كونه من الدين ضرورة والمذكور في الاية  
محمول على معناه اللغوي وأعلم ان الامام الرازي قرر في النهاية الوجه  
الثالث هكذا المراد بالايمان هنا التصديق وهو مجامع للشرك فالإيمان  
الذي لا يجامع الشرك وجب ان يكون مغايرا للتصديق ثم اجاب  
عنه بأن ذلك حاجة عليكم لان فعل الواجبات قد يجامع الشرك  
والايمان لا يجامعه فدل على ان فعل الواجبات ليس بايمان وعلى هذا  
التقرير بظهر اشتراك الالزام لا على ما في الكتاب احتج الآخرون القايلون  
بان الايمان فعل الطاعات بأسرها والفاسلون بانه مركب من التصديق  
والاقرار والعمل جميعا بقوله عم الايمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول

لا اله الا الله وَأَدْنَاهَا أَمَاطَةٌ الْاَلٰىى عَنِ الطَّرِيقِ الْجَوَابُ اَنْ الْمَرَادُ شُعَبُ  
 الْاِيْمَانِ قَطْعًا لَا نَفْسَ الْاِيْمَانِ فَانَّ اَمَاطَةَ الْاَلٰىى عَنِ الطَّرِيقِ لَيْسَ دَاخِلًا  
 فِي اَصْلِ الْاِيْمَانِ حَتَّى يَكُونَ فَاقْدَهُ غَيْرَ مُؤْمِنٍ بِالْاِجْمَاعِ فَلَا بَدَّ فِي الْحَدِيثِ  
 مِنْ تَقْدِيرِ مَصَافٍ وَالْمَصُّ لَمْ يَمُصْ دَلِيلَ الْقَائِلِينَ بِأَنَّ الْاِيْمَانَ هُوَ الْمَعْرِفَةُ  
 اَوْ التَّصْدِيقُ مَعَ الْاِقْرَارِ ، الْمَقْصِدُ الثَّانِي فِي اَنْ الْاِيْمَانَ هَلْ يَزِيدُ وَيَنْقُصُ  
 اَثْبَتَهُ طَائِفَةٌ وَنَفَاهُ آخَرُونَ قَالَ الْاِمَامُ الرَّازِي وَكَثِيرٌ مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ هُوَ  
 بِحِثِّ لَفْظِي لَانَّهُ فَرَعٌ تَفْسِيرُ الْاِيْمَانِ فَاِنْ فَلْنَا هُوَ التَّصْدِيقُ فَلَا يَقْبَلُهُمَا  
 لَانَّ الْوَاجِبَ هُوَ الْيَقِيْنَ وَاِنَّهُ لَا يَقْبَلُ التَّفَاوُتَ لَا بِحَسَبِ ذَاتِهِ لَانَّ  
 التَّفَاوُتَ اَمَّا هُوَ لِاحْتِمَالِ النَّقِيضِ وَهُوَ اَيُّ اِحْتِمَالِهِ وَلَوْ بِاَبْعَدِ وَجْهِ يَنَاقِي  
 الْيَقِيْنَ فَلَا يَجَامَعُهُ وَلَا بِحَسَبِ مُتَعَلِّفِهِ لَانَّهُ جَمِيْعٌ مَا عَلِمَ بِالضَّرُوْرَةِ مَجِيءُ  
 الرَّسُوْلِ بِهِ وَالْجَمِيْعُ مِنْ حَيْثُ هُوَ جَمِيْعٌ لَا يُتَصَوَّرُ فِيهِ تَعَدُّدٌ وَاَلَّا لَمْ يَكُنْ  
 جَمِيْعًا وَاِنْ قَلْنَا هُوَ الْاَعْمَالُ اِمَّا وَحْدَهَا اَوْ مَعَ التَّصْدِيقِ فَيَقْبَلُهُمَا وَهُوَ  
 ظٌ وَحُكْمٌ اَنْ التَّصْدِيقَ يَقْبَلُ الزِّيَادَةَ وَالنَّقْصَانَ بِوَجْهَيْنِ اَيُّ بِحَسَبِ  
 الذَّاتِ وَبِحَسَبِ الْمُتَعَلِّفِ الْاَوَّلِ الْقُوَّةُ وَالضَّعْفُ فَانَّ التَّصْدِيقَ مِنْ  
 الْكَيْفِيَّاتِ النَّفْسَانِيَّةِ الْمُتَّفَاوُتَةِ قُوَّةً وَضَعْفًا قَوْلَكُمْ الْوَاجِبُ الْيَقِيْنَ وَالتَّفَاوُتُ  
 لَا يَكُوْنُ اِلَّا لِاحْتِمَالِ النَّقِيضِ قَلْنَا لَا نَمُ اَنْ التَّفَاوُتُ لَذَلِكَ الْاِحْتِمَالُ  
 فَقَطُّ اَنْ يَجُوْزَ اَنْ يَكُوْنَ بِالْقُوَّةِ وَالضَّعْفِ بِلَا اِحْتِمَالٍ لِلنَّقِيضِ ثُمَّ ذَلِكُ  
 الَّذِي ذَكَرْتُمُوهُ يَقْتَضِي اَنْ يَكُوْنَ اِيْمَانُ النَّبِيِّ وَاَحَادُ الْاُمَّةِ سَوَاءً وَاِنَّهُ  
 بِطَرَايِقٍ اَجْمَاعًا وَلِقَوْلِ اَيُّ ذَلِكُ الَّذِي ذَكَرْتُمُوهُ لَيْسَ بِصَحِيْحٍ لِاِقْتِنَانِهِ  
 تِلْكَ الْمَسَاوَاةَ وَلِقَوْلِ اِبْرَاهِيْمَ عَمٌ وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي فَاِنَّهُ يَدُلُّ عَلٰى قَبُوْلِ  
 التَّصْدِيقِ الْيَقِيْنِيِّ لِلزِّيَادَةِ كَمَا سَلَفَ تَقْرِيْرُهُ وَالظَّاهِرُ اَنْ الظَّنَّ الْغَالِبَ  
 الَّذِي لَا يَخْطُرُ مَعَهُ اِحْتِمَالُ النَّقِيضِ بِالْبَالِ حُكْمُهُ حُكْمُ الْيَقِيْنِ  
 فِي كُوْنِهِ اِيْمَانًا حَقِيْقِيًّا فَانَّ اِيْمَانَ اَكْثَرِ الْعَوَامِّ مِنْ هَذَا الْقَبِيْلِ وَعَلٰى هَذَا



فكون التصديق الايماني قابلا للزيادة واضح وضوحا تاما الثاني من وجهي التفاروت اعني ما هو بحسب المتعلق ان يقال التصديق التفصيلي في أفراد ما علم مجيبه به جزء من الايمان بثاب عليه ثوابه على تصديقه بالاجمال يعني ان أفراد ما جاء به متعدده وداخلة في التصديق الاجمالي فاذا علم واحد منها بخصوصه وصدق به كان هذا تصديقا مغايرا لذلك التصديق المأجمل وجزءا من الايمان ولا شك ان التصديقات التفصيلية تقبل الزيادة فكذا الايمان والنصوص كنحو قوله تع واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا دالة على قبوله لهما اى قبول الايمان للزيادة والنقصان بالوجه الثاني كما ان نص قوله ولكن ليطمئن قلبي دل على قبوله لهما بالوجه الاول ، المفصّل الثالث في الكفر وهو خلاف الايمان فهو عندنا عدم تصديق الرسول في بعض ما علم مجيبه به ضرورة فان قيل فشأن الزنار ولايس الغيار بالاختيار لا يكون كافرا اذا كان مصدقا له في الكل وهو بطل اجماعا قلنا جعلنا الشيء الصادر عنه باختباره علامة للتكذيب فحكما 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 سجود الشمس لا يقال اطفال المؤمنين لا تصديق لهم فيلزم ان يكونوا كفارا لا مؤمنين وهو بطل 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 كاخوارج وبعض المعتزلة قال الكفر هو المعصية لكنهم اختلفوا فقالت الخوارج كل معصية كفر وقد ابطالناه وفالت المعتزلة المعاصى اقسام ثلاثة ان منها ما يدل على الجهل بالله ووحدته وما يجوز عليه وما لا يجوز والجهل برسالة رسوله كالتقاء المصحف في القناتورات

والتلفظ بكلمات دالة على ذلك وكسب الرسول والاستخفاف به فهو كفر  
 ومنها ما لا يدل على ذلك وهو قسمان قسم 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 نزيد ما  
 ذكرناه في هذا المقصد من قولي الخوارج والمعتزلة بيانا في المقصد الذى  
 بتلوه ، تذنيب في تفصيل الكفار فنقول الانسان اِما معترف بنبوته محمد  
 صلعم او لا والثانى اِما معترف بالنبوته فى الجملة وهم اليهود والنصارى  
 وغيرهم كالمجوس واما غير معترف بها اصلا وهو اِما معترف بالقادر المختار  
 وهم البراهمة او لا وهم الدهرية على اختلاف اصنافهم ثم انكارهم لنبوته  
 صلعم اِما 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 اِما مخطئ في اصل  
 من المسائل الاصولية وسنبيّن في المقصد الخامس انه ليس بكافر او لا  
 يكون مخطئا في عقائده المتعلقة باصول الدين وهو اِما ان يكون اعتقاده  
 عن برهان وهو ناج باتفاق او عن تقليد وقد اختلف فيه فمن قال انه  
 ناج بهذا الاعتقاد التفليدي فلانّ النبي صلعم حكم باسلام من لم يعلم  
 منه ذلك وهم الاكثرون ومن قال انه غير ناج به فلانّ التصديق بالنبوته

يتضمن العلم بدلالة المعجزة وأنه أي العلم بدلالة المعجزة على صدق  
النبي يتضمن العلم بما يجب اعتقاده في ذات الله تع وصفاته وأفعاله فمن  
كان مصدقا حقيقيا كان عالما بهذه الامور كلها وان لم يمكن له تنقيح  
الادلة وتحريها فان ذلك ليس شرطا في العلم والخروج عن التقليد فمن  
لم يكن عالما بها بأدلتها مفصلة ولا مجملة وكان مقلدا محضا لم يكن  
مصدقا حقيقيا فلا يكون ناجيا ولعل الاكثرين الذين حكم النبي  
باسلامهم ونجاتهم كانوا من العالمين علما اجماليا كما مر في قصة الاعرابي  
لا من المعتدين تقليدا محضا ، المقصود الرابع في ان مرتكب الكبيرة من  
اهل الصلوة اي من اهل القبلة مؤمن وقد تقدم بيانه في مسألة حقيقة  
الايمان وغرضنا هنا 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 عُدل 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 مما انزل الله اصلا ولا نزاح في كونه كافرا او  
نقول المراد بما انزل الله هو التورية بقريظة ما قبله وهو انا انزلنا التورية  
الاية وأمتنا غير متعبدون بالحكم بها فباحتص اليهود فيلزم ان يكونوا  
كافرين اذا لم يحكموا بالتورية ونحن نقول بموجبه الثاني من تلك  
الوجوه قوله تع وهل يجازي الا الكفور فانه يدل على ان كل من يجازي  
فهو كافر وصاحب الكبيرة من يجازي لقوله ومن يقتل مؤمنا متعبدا  
فجزاؤه جهنم فيكون كافرا فلنا هو متروك الظاهر لان ظاهره حصر الجزاء  
في الكفور وهو متروك قطعاً ان يجازي غير الكفور وهو المثاب لان الجزاء

يعم الثواب والعقاب وايضا ذلك للحصر متروك لقوله تع اليوم تُجْزَى كل  
نفس بما كسبت فوجب حمل الآية على جزاء مخصوص بالكافر كما  
يدل عليه سياق الآية اعنى 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 الحج ومن كفر  
اي لم يحج فان الله غنى عن العالمين فقد جعل ترك الحج كفرا قلنا المراد  
من جاهد وجوبه ولا شك في كفرة الرابع قوله تع حكاية عن موسى  
وهرون انا قد اوحى الينا ان العذاب على من كذب وتولى فانه يدل على  
انحصار العذاب في المكذب وهو كافر ولا شك ان الفاسق معذب لما ورد  
فيه من الوعيد فلنا 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  
يلرمه انتكذيب الخامس قوله تع فأنذرتكم نارا تلتقى لا يصلبها الا  
الاشقى الذى كذب وتولى فانه يدل على ان كل من يصلب النار فهو كافر  
والعاسق اى مرتكب الكبيرة يصلبها اى النار للآيات العامة الموعده  
بدخولها قلنا لعل ذلك نار خاصة يعنى ان الضمير فى يصلبها عايد الى  
نار منكرة فلعن تنكيرها للوحدة النوعية فتكون نارا مخصوصة لا يصلبها  
الا الكافر السادس قوله تع فى حَقِّ من خفت موازينه الم تكن آياتي  
تُنزلى عليكم فكنتم بها تكذبون وح نفل الفاسق عن خفت موازينه  
لقلته حسناته وكل من خفت موازينه فهو مكذب بالآية المذكورة وكل  
مكذب كافر فلنا بل ثقلت موازين الفاسق بالآيمان فلا يندرج فيمن  
خفت موازينه السابع قوله تع يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فاما الذين  
اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم والفاسق من وجهه مسود بالمعصية

فيكون كافرا فلنا لا قم ان كل فاسق كذلك اي مسود الوجه يوم  
 القيامة فان الآية لا تقتضي ذلك بل هي واردة في بعض الكفار الذين  
 كفروا بعد ايمانهم لقوله اكفرتم بعد ايمانكم الثامن انه اي مرتكب  
 الكبيرة من اصحاب المشامة وقال تع والذين كفروا بآياتنا هم اصحاب المشامة  
 قد دل على ان كل من كان من اصحاب المشامة فهو كافر فلنا هو اي 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 بالزاني والسارق المصدقين بما هو من ضروريات  
 الدين فانهما من اصحاب المشامة مع عدم تكذيبهما التاسع قوله تع  
 ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون وانه يقنصى حصر المبتداء  
 في الخبر والصحيح المطابق للنهاية حصر الخبر في المبتداء فيصدق ح ان  
 كل فاسق كافر قلنا لخصر الذي ذكرتموه ممنوع كونه مستفادا من الآية  
 لان الكافر ابتداء كذلك اي 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  
 يبأس من روح الله الا القوم الكافرون والفاسق آيس من روح الله  
 اي ثوابه فلنا كونه آيسا من الرجاء للحاصل له بسبب ايمانه الحادي  
 عشر قوله تع انك من تدخل النار فقد اخزبتة مع قوله ان الخزي اليوم  
 والسوء على الكافرين وتقريبه ان الفاسق يدخل النار للايات العامة  
 الموعدة وكل من يدخل النار فهو مخزي للاية الاولى وكل مخزي كافر  
 للاية الثانية فلنا المقرد المحلى باللام وهو الخزي ههنا لا عموم له عندنا  
 فلا يلزم انحصار الخزي مطلقا في الكافر او نقول المراد به على تعدير عمومه  
 الخزي الكامل فيلزم ح انحصار افراده في الكافر لا انحصار افراد الخزي  
 مطلقا فيه الثاني عشر قوله تع وأما من اوتى كتابه بشماله فيقول يا ليتني

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 يُقرأ عليهم وليس في نظم التنزيل ما يناق 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 انى  
ظلمت نفسى وقال يونس انى كنت من الظالمين وحله ان يقال ما ذكر  
بعد الظالمين صفة مخصصة فلا يلزم تكفير كل ظالم الرابع عشر قوله تع  
وأما الذين فسقوا فمأوبهم النار الاية وتامها كلما ارادوا ان يخرجوا  
 منها اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذى كنتم به تكذبون  
 فانه يدل على ان كل فاسق كافر قلنا ليس قوله وأما الذين فسقوا باقياً  
 على عمومه الظاهر لانه يفتضى ان كل فاسق يكذب بالقيامة وانه بط  
قطعا 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 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 قطعا السادس عشر قوله تع وسيق الذين كفروا الى قوله وسيق

الذين اتَّقوا اذ يُعَلِّمُ مِنْهُ اَنْ الْاِنْسَانَ اِمَّا مُتَّبِعٌ يَسَاقُ اِلَى الْجَنَّةِ اَوْ كَافِرٌ  
 يَسَاقُ اِلَى النَّارِ وَالْجَوَابُ عَنْهُ قَدْ مَرَّ مِثْلُهُ وَهُوَ اَنْ ذِكْرَ قَسَمَيْنِ لَا يَدُلُّ عَلَيَّ  
 عَدَمِ قَسَمِ ثَالِثٍ السَّابِعُ عَشَرَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ تَرَكَ صَلَاةً مُتَعَمِّدًا  
 فَقَدْ كَفَرَ وَقَوْلُهُ عَمْرٌ مِنْ مَاتَ وَلَمْ يَحْتَجَّ فَلَيْمَتْ اَنْ شَاءَ يَهُودِيًّا وَاَنْ شَاءَ  
 نَصْرَانِيًّا قُلْنَا الْاَحَادُ لَا تَعَارِضُ الْاِجْمَاعَ الْمُنْعَقِدَ قَبْلَ حَدُوثِ الْمُخَالَفِيْنَ  
 الثَّامِنُ عَشْرٌ وَاِلَايَةُ اللّٰهِ وَعَدَاوَتُهُ ضِدَّانٌ فَلَا وَاَسْطَةَ بَيْنَهُمَا وَوَاِلَايَةُ اللّٰهِ اِيْمَانٌ  
 فَعَدَاوَتُهُ كُفْرٌ قُلْنَا لَا تَمُ عَدَمُ الْوَاَسْطَةِ بَيْنَ كُلِّ ضِدِّيْنِ فَاِنْ السَّوَادُ وَالْبِيضُ  
 مُتَضَادَّانِ وَبَيْنَهُمَا وَاَسْطَةُ فَجَازٌ اَنْ يَكُوْنَ بَيْنَ وَاِلَايَتِهِ وَعَدَاوَتِهِ وَاَسْطَةُ  
 اِحْتِجَّ مِنْ زَعْمِ اَنَّهُ اَيُّ مَرْتَكِبِ الْكَبِيْرَةِ مُنَافِقٌ بِوَجْهَيْنِ الْاَوَّلُ نَقَلْتِي وَهُوَ  
 قَوْلُهُ عَمَّ آيَةُ الْمُنَافِقِ ثَلَاثٌ اِذَا وَعَدَ اَخْلَفَ وَاِذَا حَدَّثَ كَذَبَ وَاِذَا اَنْتَمَنَ  
 خَانَ قُلْنَا هُوَ مَتْرُوكٌ الظَّاهِرُ لِاَنَّ مِنْ وَعَدٍ غَيْرِهِ اَنْ يَخْلَعَ عَلَيْهِ خَلْعَةَ  
 نَعِيْسَةٍ ثُمَّ اَخْلَفَهُ لَمْ يَخْرُجْ بِذَلِكَ عَنِ الْاِيْمَانِ اِلَى النِّقَاطِ اِجْمَاعًا وَقَبِيْلَ  
 مَعْنَاهُ اَنْ هَذِهِ لِحْصَالِ الثَّلَاثِ اِذَا صَارَتْ مَعَ مَلِكَةٍ لِشَخْصٍ كَانَتْ عَلَامَةً  
 لِنِفَاقِهِ وَاَمَّا بِدَوْنِ كَوْنِهَا مَلِكَةً فَلَا اِلَّا يُرَى اَنْ اَخُوَّةَ يُوْسُفَ وَعَدُوَّةَ اَبَاهُمْ  
 اَنْ يَحْفَظُوهُ فَاخْلَفُوْا وَاَنْتَمَنَهُمْ اَبُوهُمْ فَخَانُوْا وَكَذَّبُوْا فِي قَوْلِهِمْ فَاكَلَهُ  
 الذُّبُّ وَمَا كَانُوْا مُنَافِقِيْنَ اِتِّفَاقًا عَلَيَّ اَنْ الْعَلَامَةُ الدَّائِمَةُ عَلَيَّ شَيْءٌ قَدْ لَا  
 تَكُوْنَ قَطْعِيَّةَ الدَّلَالَةِ فَيَجُوزُ تَخَلُّفُ الْمَدْلُوْلِ عَنْهَا الثَّانِي عَقَلِي وَهُوَ اَنْ  
 مَنْ اَعْتَقَدَ مِنَ الْعُقَلَاءِ اَنْ فِي هَذَا لِجُحْرِ حَيَّةٍ لَمْ يُدْخِلْ يَدَهُ فِيْهِ فَاِذَا زَعَمَ  
 ذَلِكَ ثُمَّ ادْخَلَ يَدَهُ فِيْهِ عَلِمَ اَنَّهُ قَالَهُ لَا عَنْ اِعْتِقَادٍ فَكَذَا لِخَالِ فَيَمُنُ  
 اَرْتَكِبُ الْكَبِيْرَةَ قُلْنَا مُضَرَّةٌ لِلْحَيَّةِ عَاجِلَةٌ مُحَقَّقَةٌ بِخِلَافِ عِقَابِ الذُّنُبِ  
 لِاَنَّهَا اَجَلَةٌ وَغَيْرُ مُحَقَّقَةٌ اَنْ يَجُوزَ التَّوْبَةُ وَالْعَفْوُ فَافْتَرَقَا وَاِحْتِجَّ الْمُعْتَرِضُ  
 بِوَجْهَيْنِ الْاَوَّلِ اَنْ الْفَاسِقُ لَيْسَ مُؤْمِنًا لَمَّا مَرَّ مِنْ اَنْ الْاِيْمَانُ عِبَارَةٌ عَنْ  
 الطَّاعَاتِ وَلَا كَافِرًا بِالْاِجْمَاعِ لِاَنَّهُمْ اَيُّ الصَّحَابَةِ وَمَنْ بَعْدَهُمْ مِنَ السَّلَفِ

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 اي الامة مجمعة على ان صاحب الكبيرة فاسق  
واختلفوا في كونه مؤمنا او كافرا فنترك المختلف فيه ونأخذ بالمتفق  
عليه قلنا قد مر انه مؤمن قطعا ولا خلاف فيه ممن قبله من الامة بل قد  
اجمع من قبله على انه اي المكلف اما مؤمن او كافر فالقول بالواسطة  
خرق للاجماع المنعقد على الانحصار في ذينك القسمين فيكون باطلا  
بلا اشتباه ، المقصد الخامس في ان المخالف للحق من اهل القبلة هل  
يكفر ام لا جمهور المتكلمين والفقهاء على انه لا يكفر احد من اهل القبلة  
قال الشيخ ابا الحسن قال في اول كتاب مقالات الاسلاميين اختلف  
المسلمون بعد نبينهم عم في اشياء صلل بعضهم بعضا وتبرأ بعضهم عن  
بعض فصاروا فرقا متباينين الا ان الاسلام بجمعهم ويعتبرهم وهذا مذهبه  
وعليه اكثر اصحابنا وقد نقل عن الشافعي انه قال لا ارد شهادة احد من  
اهل الاهواء الا الخطايبية فانهم يعتقدون حد الكذب وحكى الحاكم  
صاحب المختصر في كتاب المنتقى عن ابي حنيفة رحمة الله عليه انه لم  
يكفر احدا من اهل القبلة وحكى ابوبكر الرازي مثل ذلك عن الكرخي  
وضيرة والمعتزلة الذين كانوا قبل ابي الحسين تحامقوا فكفروا الاحباب  
في امور سيأتيك تفصيلها فعارصه بعضنا بالمثل فكفروا في امور اخرى



سَتَطَّلَعُ عَلَيْهَا وَقَدْ كَفَرَ الْجِسْمَةُ مَخَالَفُوهُمْ مِنْ أَصْحَابِنَا وَمِنَ الْمُعْتَزِلَةِ  
 وَقَالَ الْأَسْتَاذُ أَبُو اسْحَفٍ كُلَّ مَخَالَفٍ يَكْفُرْنَا 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 بِعِلْمٍ أَوْ مُوَجِّدًا لِفِعْلِ  
 الْعَبْدِ أَوْ غَيْرِ مُتَحَيِّزٍ وَلَا فِي جِهَةٍ وَنَحْوِهَا كَكَوْنِهِ مَرْتَبًا أَوْ لَا لَمْ يَبْحَثْ  
 النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ اعْتِقَادٍ مِنْ حُكْمٍ بِإِسْلَامِهِ فِيهَا وَلَا الصَّحَابَةُ وَلَا التَّابِعُونَ  
 فَعُلِمَ أَنَّ صِحَّةَ دِينِ الْإِسْلَامِ لَا تَتَوَقَّفُ عَلَى مَعْرِفَةِ اللَّحْفِ فِي تِلْكَ الْمَسَائِلِ وَأَنَّ  
 الْخَطَأَ فِيهَا لَيْسَ قَادِحًا فِي حَقِيقَةِ الْإِسْلَامِ إِذَا لَوْ تَوَقَّفَتْ عَلَيْهَا وَكَانَ  
 الْخَطَأُ قَادِحًا فِي تِلْكَ الْحَقِيقَةِ لَوَجِبَ أَنْ يَبْحَثَ عَنْ كَيْفِيَّةِ اعْتِقَادِهِمْ فِيهَا  
 لَكِنْ لَمْ يَأْتِ حَدِيثٌ شَيْءٌ مِنْهَا فِي زَمَانِهِ عَمَّا وَلَا فِي زَمَانِهِمْ أَصْلًا قَانَ قِيلَ

لَعَلَّهُ عَمَّا عَرَفَ مِنْهُمْ ذَلِكَ أَيْ كَوْنِهِمْ عَالِمِينَ بِهَا أَجْمَالًا فَلَمْ يَبْحَثْ عَنْهَا  
 لِذَلِكَ كَمَا لَمْ يَبْحَثْ عَنْ عِلْمِهِمْ بِعِلْمِهِ تَعَمُّدًا وَفِدْرَتَهُ مَعَ وَجُوبِ اعْتِقَادِهِمَا  
 وَمَا ذَلِكَ إِلَّا لِعِلْمِهِ بِأَنَّهُمْ عَالِمُونَ عَلَى طَرَفٍ لِلْجُمْلَةِ بِأَنَّهُ تَعَمُّدًا فَادِرٌ فَكَذَا  
 لِلْأَمَلِ فِي تِلْكَ الْمَسَائِلِ فَلَمَّا مَا ذَكَرْتُمُوهُ مَكَابِرَةً لَأَنَّا نَعْلَمُ أَنَّ الْأَعْرَابَ الَّذِينَ  
 جَاءُوا إِلَيْهِ عَمَّا مَا كَانُوا كُلُّهُمْ عَالِمِينَ بِأَنَّهُ تَعَمُّدًا بِعِلْمِهِمْ لَا بِالذَّاتِ وَأَنَّهُ مَرْتَبًا  
 فِي الدَّارِ الْآخِرَةِ وَأَنَّهُ لَيْسَ بِجِسْمٍ وَلَا فِي مَكَانٍ وَجِهَةٍ وَأَنَّهُ قَادِرٌ عَلَى أَعْمَالِ  
 الْعِبَادِ كُلِّهَا وَأَنَّهُ مُوَجِّدٌ لَهَا بِأَسْرَافِهَا فَالْقَوْلُ بِأَنَّهُمْ كَانُوا عَالِمِينَ بِهَا مِمَّا عُلِمَ  
 فَسَادَهُ بِالضَّرُورَةِ وَأَمَّا الْعِلْمُ وَالْعُدْرَةُ فَهُمَا مِمَّا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ ثَبُوتُ نَبِيِّتِهِ  
 لِتَوَقُّفِ دَلَالَةِ الْمُعْجِزَةِ عَلَيْهِمَا فَكَانَ الْاعْتِرَافُ وَالْعِلْمُ بِهَا أَيْ بِالنَّبِيِّتِ دَلِيلًا  
 لِلْعِلْمِ بِهُمَا وَلَوْ أَجْمَالًا فَلِذَلِكَ لَمْ يَبْحَثْ عَنْهُمَا قَالَ الْأَمَامُ الرَّارِي الْأَصُولُ  
 الَّتِي يَتَوَقَّفُ عَلَيْهَا صِحَّةُ نَبِيِّتِهِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَدَلَّتْهَا عَلَى مَا يَلِيْقُ بِأَصْحَابِ  
 الْجَمَلِ ظَاهِرَةٌ فَإِنَّ مِنْ دَخَلَ بِسِتَانَا وَرَأَى أَزْهَارًا حَادِثَةً بَعْدَ أَنْ لَمْ تَكُنْ  
 تَمَّ رَأَى عِنَقُونَ عِنَبٍ قَدْ أَسْوَدَّ جَمِيعَ حَبَّاتِهِ إِلَّا حَبَّةً وَاحِدَةً مَعَ تَسَاوِيِ  
 نَسْبَةِ الْمَاءِ وَالْهَوَاءِ وَحَرِّ الشَّمْسِ إِلَى جَمِيعِ تِلْكَ الْحَبَّاتِ فَإِنَّهُ يُصْطَرِّقُ إِلَى الْعِلْمِ

بأن مُخَدِّثَهُ فاعلٌ مُخْتَارٌ لأنَّ دلالة الفعل المُخَدِّم على علم فاعله واختياره ضروريةٌ ودلالة المعجزة على صدق المدعى ضروريةٌ أيضاً وإذا عُرِفَ هذه الأصول أمكن العلم بصدق الرسول فثبت أن أصول الإسلام جليته وأن أدلتها نُجْمَلَةٌ واضحةٌ فلذلك لم يباحث عنها بخلاف المسائل التي اختلف فيها فاتها في الظهور والجلال ليست مثل تلك الأصول بل أكثرها مما ورد في الكتاب والسنة ما يتخيله المُبْطِلُ معارضا لما يحتج به المُحِقُّ فيها وكل واحد منهما يدعى أن التأويل المطابق لمذهبه أولى فلا يمكن جعلها مما يتوقف عليه صحة الإسلام فلا يجوز الاقدام على التكفير إذ فيه خطرٌ عظيمٌ ولنذكر الآن ما كُفِّرَ به بعض أهل القبلة ونفصل عنها على سبيل التفصيل وفيه أبحاثٌ الأولى كُفِّرَتِ المعتزلة في أمور الأولى نفى الصفات لأن حقيقة الله ذات موصوفة دائماً بهذه الصفات الكمالية التي هي العلم والقدرة والحياة ونظايرها فمُنْكَرُهُ أَى مَنْكُرُ اتصافه بها جاهلٌ بالله والجاهلٌ بالله كافرٌ قلنا الجاهلٌ بالله من جميع الوجوه كافرٌ لكن ليس احدٌ من أهل القبلة يَجْهَلُهُ كذلك فأنهم على اختلاف مذاهبهم اعترفوا بأنه قديم أزلي عالم قادر خالق السموات والأرض والجهلُ به من بعض الوجوه لا يضّرُّ وإلا لزم تكفيرُ المعتزلة والأشاعرة بعضهم بعضاً فيما اختلفوا فيه أَى لو كان للجهل بتفاصيل الصفات قادحا في الإيمان لكفر بعض الأشاعرة بعضهم فيما اختلفوا فيه من تفاصيلها وكذا الحال في معتزلة البصرة وبغداد فأنهم اختلفوا أيضاً فيها الثاني من تلك الأمور انكارهم ايجادَ الله لفعل العبد وأنه كافرٌ أما أولاً فلأنهم جعلوه غير قادر على فعل العبد إما على عينه كالجبائية وإما على مثله كالبلخي وأتباعه وإما على القبيح مطلقاً كالنظام ومتابعيه وجعلوا العبد غير قادر على فعله فع هو اثبات للشريك كما هو مذهب المجوس حيث أثبتوا له شريكاً لا يفدر احدهما على مقدور الآخر وأما ثانياً فللاجماع المنعقد من الأمة

على التصريح والابتهاال إلى الله في أن يرزقهم الايمان وواجبهم 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 الابتهاال الماجمع عليه فلنا المجوس لم يكفروا لقولهم ان الله لا  
 يقدر على فعل الشيطان بل كفروا لغيره وهو قولهم بتناهي مقدورات الله  
 تع وعاجزه عن دفع الشيطان واحتياجه في دفعه الى الاستعانة بالملائكة  
 وأيضا خرى الاجماع مطلقا ليس بكفر بل خرى الاجماع القطعى الذى  
 صار من ضرورات الدين ثم ان سلمنا ان خرى الاجماع الذى ذكرتموه  
 كفر قلنا ذلك الخرى ليس من مذهبهم بل غابته انه لازم منه ومن يلزمه  
 الكفر ولا يعلم به لم قلتم انه كافر الثالث قولهم بخلف القرآن وفي

للحديث الصحيح من قال القرآن مخلوق فهو كافر قلنا آحاد فلا تفيد علما  
 او المراد بالمخلوق هو المختلق اى المفترى يقال خلف الافك واختلقه  
 وتخلقه اى افتراه وهذا كفر بلا خلاف والنزاع في كونه مخلوقا بمعنى انه  
 حادث الرابع قد اجمع من قبلهم من الامة على ان ما شاء الله كان وما لم  
 يشاء لم يكن وقد ورد في الحديث ايضا وهم ينكرونه حيث يدعون انه  
 قد يشاء الله شيئا ولا يكون وقد لا يشاء ويكون قلنا تمنع الاجماع وعلى  
 تقدير ثبوته تمنع كون مخالفه كافرا كما عرفت الخامس قولهم المعدوم  
 شىء اى ثابت متقرر في الازل وانه تصريح بمذهب اهل الهيولى سيما نفاة  
 الاحوال الذين كانوا قبل ابي هاشم لان ذاته عندهم وجوده يعنى ان نافي  
 الاحوال يلزمه القول بان ذات الشىء عين وجوده فاذا كانت الذات  
 عندهم حاصلة في الازل بلا فاعل كانت وجوداتها كذلك فذوات الممكنات  
 ح موجودة قديمة من غير استناد الى فاعل اصلا وهذا اشنع من القول  
 بوجود الهيولى القديمة المستندة الى فاعل في الجملة فلنا ما ذكرتم الزام

للكفر عليهم بما ذهبوا اليه والالتزام غير الالتزام واللزوم غير القول به كما  
 مر عن قسب السادس انكارهم الروية وقد دل الفران على ان منكرها كافر  
 لانه قال تع بل هم بلقاء ربهم كافرون فلنا اللعاء حقيقة في الالتقاء  
 والوصول الى ماسة الشيء وذلك مح في حقه نع فتعين انه في الآية مجاز  
 فلعل المراد به لغاء ثواب الله لا رويته فان المفسرين كلهم قالوا المراد به  
 الوصول الى دار الثواب الثاني من تلك الابحاث تكفير المعتزلة الاصحاب  
 بامور الاول 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  
 هي في حدوثها اليها لم يمكن القياس فالقول به سد لباب 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 المحزر على يد  
 الكاذب ان غايته انه فعل قبيح وقد جوزتم صدوره عنه تع فلا يبقى  
 للمحزر دلالة على صدق النبي وجاز ايضا الكذب عليه سبحانه فيرتفع  
 الوثوق عن كلامه في وعده ووعيده 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 المحزر على يد الكاذب وان كان ممكنا صدوره  
 عنه عقلا الا انه معلوم انتفاؤه عادة كسائر العاديات الى آخر ما مر في  
 البحث عن كيفية دلالة المعجزة الثالث اثبات الصفات قول بقدماء  
 متعدده وقد كفر النصارى للقول بقدماء ثلثة فكيف الستة او السبعة

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

قولهم القرآن قديم فإنه يقتضى عدم كون المسموع قرآنا لحدوثه قطعاً  
إذ هو مركّب مما لا يجتمع في الوجود معاً بل بنعدم المتقدّم عند وجود  
التأخّر فلنا ما ذكرتم مشترك الألفاظ لأن الحروف والأصوات التي يتكلم بها  
الله على مذهبكم قد انتفتت وما تتكلم به حروف وأصوات أخّر فما نسمعه

ليس كلام الله فقد لزمكم الكفر أيضاً ولا مفرّ لكم إلا أن تقولوا ما نسمعه  
وإن لم يكن كلامه حقيقة لكنه حكاية كلام الله فلا يلزمنا الكفر فنقول

نحن مثله فلا يلزمنا أيضاً الثالث من ادّعاءات التكفير قد كُفر المجسّمات

بوجوه الأولى أن تجسيمه جهلٌ به وقد مرّ جوابه وهو أن الجهل بالله من

بعض الوجوه لا بصر الثاني أنه عابد لغير الله فيكون كافراً كعابد الصنم

قلنا ليس المجسّم أبداً لغير الله بل هو معتقد في الله المخالف الرازق

العالم الفادر ما لا يجوز عليه ما قد جاء به الشرع على تأويل ولم يأوله

فلا يلزم كفره بخلاف عابد الصنم فإنه عابد لغير الله حقيقة الثالث لقد

كفر الذين قالوا أن الله هو المسيح بن مريم وما ذلك الكفر إلا لأنهم

جعلوا غير الله الها فلزم الشرك وهؤلاء المجسّمات كذلك لأنهم جعلوا الجسم

الذى هو غير الله الها فلنا ما ذكرتموه منوع والمستند ما تقدّم من أنه

اعتقد في الله ما لا يجوز عليه فلم يجعل غير الله الها حتى يكون

مشركاً الرابع من تلك الأدبيات قد كُفر الروافض والخوارج بوجوه الأولى أن

القدح في أكابر الصحابة الذين شهد لهم القرآن والاحاديث الصحيحة

بالتزكية والإيمان تكذيب للقرآن وللرسول حيث اتى عليهم وعظّمهم

فيكون كفراً قلنا لا ثناء عليهم خاصة أى لا ثناء في القرآن على واحد

من الصحابة بخصوصه وهؤلاء قد اعتقدوا أن من قدحوا فيه ليس

داخلاً في الثناء العام الوارد فيه وإليه أشار بقوله ولا هم داخلون فيه

عندهم فلا يكون قدحهم تكذيباً للقرآن وأما الأحاديث الواردة في  
تركيبه 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

لرسول الثالى الاجماع منعقد من الامة على تكفير من كفر عظماء الصحابة  
وكل واحد من الفريقين يكفر بعض تلك العظماء فيكون كافرا  
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 كافرا ومع ذلك نقول المراد مع اعتقاد

انه مسلم فان من ظن بمسلم انه يهودى او نصرانى فقال له يا كافر لم يكن  
ذلك كافرا بالاجماع واعلم ان عدم تكفير اهل القبلة موافق لكلام  
الشيخ الاشعري والفقهاء كما مر لكننا اذا فتشنا عقايد فرقى الاسلاميين  
وجدنا فيها ما يوجب الكفر قطعا كالعقائد الراجعة الى وجود اله غير  
الله سبحانه وتعالى او الى حلوله في بعض اشخاص الناس او الى انكار نبوة  
محمد ص او الى نتمه واستخفافه او الى استباحة المحرمات واسقاط  
الواجبات الشرعية واليه الاشارة بقوله وسنزيد لهدا الذى ذكرناه في

المفصل الخامس تحقيقا اذا فصلنا الفرقى الاسلامية وبنينا عقايدهم في ذيل  
هذا الكتاب والله الموفق لتحقيق الحق • المرصد الرابع في الامامة

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

سمعا وانما ذكرناها في علم الكلام تأسيا 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 أولا قال قوم

من اصحابنا الامامة ورياسة عامة في امور الدين والدنيا لشخص من  
 الانتخاب فقيد العموم احتراز عن القاضي والرئيس وغيرهما والفقيد  
 الاخير احتراز عن كل الامة اذا عزلوا الامام عند فسقه فان الكل ليس  
 شخصا واحدا ونقص هذا التعريف بالنبوة والاولى 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 كالقاضي 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 إلا أن 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 الغوطي 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 الوقت عن خليفة  
وامام حتى قال ابو بكر رضى الله عنه في خطبته المشهورة حين وقانه عم

أَلَا إِنَّ مُحَمَّدًا قَدْ مَاتَ وَلَا بَدَّ لِهَذَا الدِّينِ مَنْ يَقُومُ بِهِ فَبَادَرَ الْكُفْرَ إِلَى  
 قَبُولِهِ وَلَمْ يَقُلْ أَحَدٌ لَا حَاجَةَ إِلَى ذَلِكَ بَلْ اتَّفَقُوا عَلَيْهِ وَقَالُوا نَنْظُرُ فِي هَذَا  
 الْأَمْرِ وَبَكَرُوا إِلَى سَقِيفَةِ بَنِي سَاعِدَةَ وَتَرَكُوا لَهُ أَهْمَ الْأَشْيَاءِ وَهُوَ دَفْنُ رَسُولِ  
 اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاجْتِلَافُهُمْ فِي التَّعْيِينِ لَا يَقْدَحُ فِي ذَلِكَ الْإِتِّفَاقُ وَلَمْ يَزَلْ النَّاسُ  
 بَعْدَهُمْ عَلَى ذَلِكَ فِي كُلِّ عَصْرِ إِلَى زَمَانِنَا هَذَا مِنْ نَصْبِ إِمَامٍ بَيَانٌ لِذَلِكَ  
 أَي لَمْ يَزَلْ النَّاسُ عَلَى نَصْبِ إِمَامٍ مُتَّبِعٍ فِي كُلِّ عَصْرٍ قَانَ قَبِيلٌ لَا بَدَّ لِلْإِجْمَاعِ  
 الْمَذْكُورِ مِنْ مُسْتَنَدٍ كَمَا عَلِمَ فِي مَوْضِعِهِ وَلَوْ كَانَ لَنُقِلَ ذَلِكَ الْمُسْتَنَدُ نَقْلًا  
 مُتَوَاتِرًا لَتَوَفَّرَ الدَّوَاعِي إِلَى إِلَيْهِ قَلْنَا اسْتَغْنَى عَنْ نَقْلِهِ بِالْإِجْمَاعِ فَلَا تَوَفَّرَ  
 لِلدَّوَاعِي أَوْ نَقُولُ كَانَ مُسْتَنَدًا مِنْ قَبِيلِ مَا لَا يُمْكِنُ نَقْلُهُ مِنْ قَرَأَتِ  
 الْأَحْوَالِ الَّتِي لَا يُمْكِنُ مَعْرِفَتُهَا إِلَّا بِالشَّاهِدَةِ وَالْعَيَانِ لَمَنْ كَانَ فِي زَمَنِ النَّبِيِّ  
 عَمِ الثَّانِي مِنَ الْوَجْهَيْنِ أَنْ فِيهِ أَي فِي نَصْبِ الْإِمَامِ دَفْعُ ضَرَرٍ مُظَنُونٍ وَأَنَّهُ  
 أَي دَفْعُ الضَّرَرِ الْمُظَنُونِ وَاجِبٌ عَلَى الْعِبَادِ إِذَا قَدَرُوا عَلَيْهِ إِجْمَاعًا بَيَانُهُ  
 أَي بَيَانُ أَنْ فِي نَصْبِ الْإِمَامِ دَفْعُ ذَلِكَ الضَّرَرِ أَنَا نَعْلَمُ عِلْمًا يَقَارِبُ الضَّرُورَةَ  
 أَنْ مَقْصُودَ الشَّارِعِ فِيمَا شُرِعَ مِنَ الْعَامَلَاتِ وَالْمَنَاسِكَاتِ وَالْجِهَادِ وَالْحُدُودِ  
 وَالْمَقَاصِدَاتِ وَإِظْهَارِ شَعَارِ الشَّرْعِ فِي الْأَعْيَادِ وَالْجُمُعَاتِ أَمَّا هُوَ مُصَالِحٌ  
 عَائِدَةٌ إِلَى الْخُلُقِ مَعَاشًا وَمَعَادًا وَذَلِكَ الْمَقْصُودُ لَا يَتِمُّ إِلَّا بِإِمَامٍ بَكُونُ مِنْ  
 قِبَلِ الشَّارِعِ يَرْجِعُونَ إِلَيْهِ فِيمَا يَعْزُّ لَهُمْ فَانْهَمَّ مَعَ اخْتِلَافِ الْأَهْوَاءِ  
 وَتَشْتَتِ الْأَرَءِ وَمَا بَيْنَهُمْ مِنَ الشَّكَاكِينِ قَلَّمَا يَنْقَادُ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ فَيُقْضَى  
 ذَلِكَ إِلَى التَّنَازُعِ وَالتَّوَاتُبِ وَرَبَّمَا أَدَّى إِلَى هَلَاكِهِمْ جَمِيعًا وَشَهِدَ لَهُ  
 التَّجْرِبَةُ وَالْفِتْنَةُ الْقَائِمَةُ عِنْدَ مَوْتِ الْوَلَاةِ إِلَى نَصْبِ آخِرٍ بِحَيْثُ لَوْ تَمَادَى  
 لَمَطَلَتْ الْمَعَاشِشَ وَصَارَ كُلُّ أَحَدٍ مُشْغُولًا بِحِفْظِ مَالِهِ وَنَفْسِهِ تَحْتَ قَابِضِ  
 سَيْفِهِ وَذَلِكَ يُوَدِّي إِلَى رَفْعِ الدِّينِ وَهَلَاكِ جَمِيعِ الْمُسْلِمِينَ فَفِي نَصْبِ



الامام دفع مصرة لا يتصور اعظم منها بل نقول نصب الامام من اتم مصالح  
 المسلمين واعظم مقاصد الدين فحكيمه الايجاب السمعى فان قيل على  
 سبيل المعارضة في المقدمه وفيه اضرار ابصارا فانه منقضى بقوله عم لا ضرر ولا  
 اضرار في الاسلام وبيانه اى بيان ان فيه اضرارا من ثلاثة اوجه الاول تولية  
 الانسان على من هو مثله يتحكّم عليه فيما يهتدى اليه وفيما لا يهتدى  
 اضرار به لا محالة الثانى انه قد يستنكف عنه بعضهم كما جرت به العادة  
 فيما سلف من الاعصار فيقضى الى الاختلاف والفتنة وهو اضرار بالناس  
 الثالث انه لا يجب عصمته كما سبأى تقريره 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 اى ترك نصبه  
 اكثر بكثير 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 طبائعهم واديانهم فلا حاجة بهم الى نصب من  
 يتحكّم عليهم فيما يستفلّون به وبدلّ عليه اى على ما ذكرناه من عدم  
 الحاجة اليه انتظام احوال العربان والبدو الى الخارجين عن حكم السلطان  
 الثانى الانتفاع بالامام انما يكون بالوصول اليه ولا يخفى تعدد وصول آحاد  
 الرعية اليه في كل ما يعنّ لهم من الامور الدنيوية عادة فلا فائدة في نصبه  
 للامة فلا يكون واجبا بل جائزا الثالث للامامة شرط قلما تسويد في  
 كل عصر وعند ذلك فان اقاموا اى الناس فاقدوها لم يأتوا بالواجب  
 عليهم بل بغیره والا يفيموه اى وان لم يفيموا انقاد فقد تركوا الواجب  
 فوجوب نصب الامام يستلزم احد الامرين الممتنعين فيكون ممتنعا

والجواب عن الاول انه وان كان ممكنا عقلا فممتنع عادة لما بُرئ من توران  
 الفتن والاختلافات عند موت الولاة ولذلك صادفنا العربان والسيوادي  
 كالذئاب الشاردة والاسود الضارية لا يُبقي 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 بحديث يُغنيهم  
 عن رياسة السلطان عليهم ولذلك قيل ما يزرع السلطان اى يكفه اكثر  
 مما يزرع القرآن وقيل ايضا السيف والسنان يعلان ما لا يفعل البرهان  
 والجواب عن الثاني لا تم ان الانتفاع بالامام انما يكون بالوصول اليه فقط  
 بل ويكون ايضا بوصول احكامه وسياسته اليهم وقصبة من يرجعون اليه  
 وعن الثالث ان تركهم لنصبه لتعديره 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 الحكم يجب اندراجها في ذلك الحكم 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 الحابط السافط لا يجوز الوقوف تحته ثم ظن ان هذا الحابط يسقط  
 فالعقل الصريح يقضى بوجوب ان لا يقف تحته والجواب منع حكم  
 العقل بالوجوب وأخوانه بل هي لا تستفاد الا من الشرع احتج الموجب  
 لنصب الامام على الله بانه لطف لكون العبد معه اقرب الى الطاعة وابتعد  
 عن المعصية واللتف واجب عليه تع والجواب بعد منع وجوب اللطف ان

اللفظ الذي ذكرتموه إنما يحصل بإمام ظاهر قاهر يرجي ثوابه ويخشى عقابه يدعو الناس إلى الطاعات ويذجرهم عن المعاصي بإقامة الحدود والفصاحص وينتصف للمظلوم من الظالم وأنتم لا توجبونه على الله كما في هذا الزمان الذي نحن فيه فالذي توجبونه وهو الإمام المعصوم المأخوذ ليس بلطف أن لا يتصور منه مع الاختفاء تقربب الناس إلى الصلاح وتبعيدهم عن الفساد والذي هو لطف لا توجبونه عليه تع والآن لزم كونه تع في زماننا هذا تاركاً للواجب وهو مح حاجة الخوارج على عدم وجوبه مطلقاً أن نصبه يثير الفتنة لأن الأهواء مختلفة فيدعى كل قوم إمامة شخص وصلوخته لها دون الآخر فيقع التشاجر والتناحر والتجربة شاهدة بذلك نعم إن اختار الأمة نصب أمير أو رئيس يتقلد أمرهم ويرتب جيوشهم ويحامي حوزتهم كان لهم ذلك من غير أن يلحقهم بتركة حرج في الشرع وانت خبير بأن هذه الحاجة على عدم جواز نصب الإمام أدل منها على عدم وجوبه وللجواب أنه إن لم يقع اختلاف في نصبه فذاك وإن وقع يجب عندنا تقديم الأعلية فإن تساويها فالأورع فإن تساويها فالأسن وبذلك تندفع الفتنة والتخالف وأما الفارقون أي المفضلون منهم فقالوا تارة هو أي نصب الإمام حال الفتنة يزيد لها إن ربما قتلوه لاستنكافهم عن طاعته فلا يجب وأما في حال العدل والأمن فيجب نصبه إن هو أقرب إلى اظهار شعائر الإسلام وقالوا تارة هو حال الأمن والإنصاف بين الناس لا حاجة إليه وإنما يجب عند الخوف وظهور الفتن وأعلم أن عبارة الكتاب ههنا وفي ذكر المذاهب أولاً تدل على أن النقايل بالتفصيل من الخوارج وهو مخالف لظاهر عبارتي الأبيكار والنهاية المقصد الثاني في شروط الإمامة للجمهور على أن أهل الإمامة ومستحقها من هو مجتهد في الأصول والفروع ليقوم بأمور الدين متمكناً من إقامة الحجج وحل الشبه في العقائد الدينية مستقلاً بالفتوى

في النوازل واحكام الوقايع فصا واستنباطا لان اهم مقاصد الامامة حفظ  
 العقائد وفصل الحكومات ورفع المخاصمات ولن يتم ذلك بدون هذا  
 الشرط ذو رأى وبصارة بتدبير الحرب والسلام 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 الثلث 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 عاولا ليصلح للتصرفات الشرعية والملكية بالغا لقصور  
 عقل الصبي ذكرنا ان النساء ناقصات عقل ودين حرا لئلا يشغله خدمة  
 السيد عن وظائف الامامة ولئلا ياختفر 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  
 الثلث الاول مما لا يلتفت اليه وما تمسك به فيه مردود باننا نختار عدم  
 الوجوب مطلقا لكن للامة ان ينصبوا فاقدها دفعا للمفاسد التي تندفع  
 بنصبه وههنا صفات اخر في اشتراطها خلاف الاولى ان يكون قرشيا اشترطه  
 الاشاعرة والنجيبان 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 فازعوا في الامامة بما حضر

الصحابة فقبلوه واجمعوا عليه فصار دليلا قاطعا يفيد اليقين باشتراط  
القرشية احتجوا اى المانعون من اشتراطها بقوله عم السمع والطاعة ولو  
عبدا حبشيا فانه يدق على ان الامام قد لا يكون قرشيا قلنا ذلك  
للحديث فيمن امره الامام اى جعله اميرا على سرية او غيرها كناحية  
ويجب حملُه على هذا دفعا للتعارض بينه وبين الاجماع او نقول هو مبالغة  
على سبيل الفرض ويدل عليه انه لا يجوز كون الامام عبدا اجماعا  
الثانية من تلك الصفات ان يكون هاشميا شرطه الشيعة الثالثة ان  
يكون عالما بجميع مسائل الدين اصولها وفروعها بالفعل لا بالقوة وقد  
شرطه الامامية الرابعة ظهور المعجزة على يده ان به يعلم صدقه في دعوى  
الامامة والعصمة وبه قال الغلاة ويبطل هذه الثلاثة واشتراطها في الامامة  
انا ندق عن قريب على خلافة ابي بكر وكونه اماما حقا ولا يجب له شيء  
مما ذكر من تلك الاوصاف فان كونه هاشميا ممتنع والاخرين لا يجبان  
له اجماعا الخامسة ان يكون معصوما شرطها الامامية والاسماعيلية ويبطله  
ان ابا بكر لا يجب عصمته اتفاقا مع ثبوت امامته احتجوا على اشتراط  
العصمة بوجهين الاول ان الحاجة الى الامام اما للتعليم اى لتعليم الناس  
المعارف الالهية كما ذهب اليه الملاحدة 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 الامامية 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 الثانى من الوجهين قوله تع لا ينال عهدى الظالمين فى جواب  
ابراهيم عم حين طلب الامامة لذريته وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد

يشترطوا في عقدها اجتماع من في المدينة من اهل الخراسان والعقد فضلا عن  
اجماع الامة من علماء امصار الاسلام ومجتهدى جميع اقطارها هذا كما  
مضى ولم ينكر 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 بيينة طائفة كفا للخصام

في ادعاء من يزعم عقد الامامة له سرا قبل من عقد له جهرا فانه اذا لم  
يشترط البيينة العادلة توجهت المخاصمة بالعقد سرا واذا اشترطت  
انقضت لا ان ذلك العقد غير صحيح وهذا الذى ذكر من اعتبار البيينة  
العادلة وعدمه من المسائل الاجتهادية فياجتهد فيها ويعمل بما يودى  
الاجتهاد اليه ثم اذا اتفق التعدد في بلد او بلاد تفحص عن المتقدم  
فامضى ولو امر الآخر فهو من البغاة فيجب ان يقاتل حتى يفتى الى امر  
الله فان لم يكن هناك متقدم او كان ولم يعلم بعينه وجب ابطال الجميع  
واستيناف العقد لمن وقع عليه الاختيار ولا يجوز العقد لامامين في صنع  
اى جانب متصايق الاقطار لادائه الى وقوع الفتنة واختلال النظام  
اما في متسعا اى اما العقد لامامين في صنع متسع الاقطار بحيث لا  
يسع الواحد تدبيره فهو محتل 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 ادى خلعه الى الفتنة احتمل ادنى المصرتين ، تذييب قالت الجارودية  
من الزيدية الامامة شورى في اولاد الحسن والحسين فكل فاطمى خرج  
بالسيف داعيا الى الحف وكان عالما بامور الدين شجاعا فهو امام يجب  
مطارعتة فلذلك جوزوا تعدد الامة في صنع متصايق الاقطار وهو  
خلاف الاجماع المنعقد من السلف قبل ظهورهم ولذلك ايضا جعلوا

الدعوة طريقاً نثبت الامامة قال الامام الرازي اتفقت الاممة 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 ، المقصد الرابع في الامام الخلف بعد رسول الله  
 صلعم وهو عندنا ابو بكر وعند الشيعة علي رضي الله عنهما لنا وجهان  
 الاول ان طريقه إما النص او الاجماع بالبيعة أما النص فلم يوجد لما سيأتي  
 وأما الاجماع فلم يوجد على غير ابي بكر اتفاقا 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 لان  
 العادة تقضى بالمنازعة في مثل ذلك ولان ترك المنازعة مع امكانها مؤجل  
 بالعصمة ان هو معصية كبيرة توجب انتلام العصمة وانتم توجبونها في  
 الامام وتجعلونها شرطا لصحة امامته لا يقال لا تم الامكان اى امكان  
 منازعتها ابا بكر لانا نقول علي في غاية الشجاعة والتصلب في الامور  
 الدينية وفاطمة مع علو منصبها وزوجته 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 فيك 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<sup>٩</sup> والله لأملأن الوادى خيلا ورجلا وكرهت  
الانصار 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<sup>٩</sup> كما ادعته  
الشيعة لأظهروه قطعا ولأمكنهم المنازعة جزما وكيف لا وابو بكر عندهم  
أى عند الشيعة شيخ ضعيف جبان لا مال له ولا رجال ولا شوكة فأتى  
بمتصور امتناع المنازعة معه وكلام الشيعة فى اثبات امامة على يدور على  
امور احدها ان الامام يجب ان يكون معصوما لما مر وابو بكر لم يكن  
معصوما اتفاقا ولما سنده 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 الخلايق بعد رسول الله عم  
ولا يجوز امامة المفضول مع وجود الفاضل وسيأتى ذلك تقريرا وجوابا  
رابعها نفى اهليته 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 اركانها لغدك وهى قرية بخيبر 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 بالكليّة لان انتفاء بعضه يشاركهم فيه غيرهم ولقوله عم فاطمة  
بضعه متى وأنه عم معصوم فكذا بضعته فتكون فاطمة صادقة فى دعويها  
الارث لان الكذب عمدا رجس بنا فى العصمة وكذا الخلاء فيه قلنا شرائط



الامامة ما تقدم 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 خالف الآية في

منع الارث قلنا لمعارضتها لقوله عمر نحن معاشر الانبياء لا نؤرث ما تركناه صدقة وان قبل لا بد لكم من بيان حاجية ذلك الحديث الذي هو من قبيل الاحاد ومن بيان ترجيحه على الآية 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 الاحوال فصار عنده دليلا قطعيا مخصصا للعمومات الواردة في باب

الارث قولهم فاطمة معصومة قلنا مم لان اهل البيت يتناول ازواجه واقرباءه كما رواه الصحاح فانه نقل باسناده عن النبي عمر انه قال حين سألته عائشة عن اهل بيته الذين اذهب الله عنهم الرجس لقد خص الله بهذه الآية فاطمة وزينب ورقية وام كلثوم وعلييا والحسن والحسين وجعفر وازواج محمد واقرباءه ولم يكونوا معصومين بالاتفاق وقوله عم بضعة مني مجاز قطعيا 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 مني فيما يرجع الى الخير والشفقة فان قيل ادعت فاطمة انه عم تحلها اي اعطاها فدكا نخلة 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 فللفرعية لان شهادته الولد لا تقبل

لاحد ابويه واجداده عند اكثر اهل العلم وايضا هما كانا صغيرين في ذلك  
 الوقت وأما عليّ وأمّ كلثوم فللقصورة عن نصاب البيئنة وهو رجلان او رجل  
 وامرأتان ولعلّه اي ابا بكر لم ير للحكم بشاهد وديمين لانه مذهب كثير من  
 العلماء وايضا قد ذهب بعضهم الى ان شهادة احد الزوجين للاخر غير  
 مقبولة الثاني من الوجوه الدالة على نفي اهليته للامامة انه لم يؤلّه النبي  
 عم شيئا من الاعمال المتعلقة باقامة فوائين الشرع والسباسات العامة  
 فجمع كثير في حال حياته وحيث بعثه الى مكة ليقرأ سورة البراءة على  
 اهلها في موسم الحج عرّله عنها بإتباعه عليا وقال لا يبلغ عتيّ إلا رحل متي  
 ولم يره اهلا لنبايح ذلك فاني يكون اهلا للامامة العظمى والرياسة العامة  
 الشاملة لكل الامة فلنا لا نم انه لم يؤلّه شيئا بل أمره على الحاجيج سنة  
 تسع من الهجرة بعد فتح مكة في رمضان سنة ثمان وأمره بالصلوة  
 بالناس في مرضه الذي توفّي فيه والما أنّعه عليا في تلك السنة بعد  
 خروجه من المدينة لان عادة العرب في اخذ العهود ونبذها ان ستولاه  
 الرجل بنفسه او احد من بني عمه ولم يعزله عما ولاه من أمره الحاجيج  
 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 يفوم مقامه فكان  
 يصلي بالناس وربما خرج النبي صلعم بعد ما دخل ابو بكر في الصلوة  
 فبصلي 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 للحجرة بنظر الينا وهو قائم كأن وجهه ورقة مصحف ثم تبسم بصححك فكبدنا نظير من الفرح فنكص ابو بكر على عقبه وثق ان النبي خارج الى الصلوة فاشار الينا أن اتموا صلواتكم وأرخى الستر وتوفي في يومه وفي رواية وأرخى للحجاب فلم يُقدر 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 الحراب فكان ابو بكر يصلي بصلوة رسول الله والناس يصلون بصلوة ابي بكر اي بتكبيره فهو انما كان في وقت آخر الثالث من تلك الوجوه شرط الامام ان يكون اعلم الامة بل عالما بجميع الاحكام كما مر ولم يكن ابو بكر كذلك لانه احرق فجأة 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 مر وانما الواجب الاجتهاد ولا يفتضى 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 فجأة انما كان لاجتهاده وعدم قبول تويته لانه زنديق ولا تقبل تويته الزنديق في الاصح واما قطع اليسار فاعلده من غلط الجأد او رماه في المرة الثالثة من السرفة وهو رأى الاكثر من العلماء ووقوفه في مسألة لجدته ورجوعه الى الصحابة في ذلك لانه غير بدع من المجتهد البحت عن مدارك الاحكام الرابع من الوجوه النافية لصلوحي للامامة عمر مع انه حميمه وناصره وله العهد

أى عهد الامامة من قبله قد ذمه 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  
نوبة وهو مسلم طمعا في امرأته لجمالها ولذلك تزوج بزوجته من ليلته  
وصاجعها فاشار عليه عمر بقتله قصاصا فقال ابو بكر لا اغمد سيفا شهرة  
الله على الكفار وقال عمر مخاطبا لخالد لان وليت الامر لا قيديك به وقال  
عمر في ذمه ايضا ان بيعة ابي بكر كانت فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى  
مثلها فاقتلوه قلنا نسنة الدم اليه من الاكاذيب الباردة فان عمر مع كمال  
عقله ووفور حزمه حتى قيل في حقه هو اعقل من ان يخذع وأورع من ان  
يخذع وقد كان امامته بعهد ابي بكر اليه والقدح في ابي بكر قدح في امامته كيف  
نُتصّر 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 صدقانهما لما بلغه وفاة رسول الله وخاطب  
خالدا بانه مات صاحبك فعلم خالد قصده انه ليس صاحبا له فتيقن  
ردته واما تزوجه امرأته فلعلها كانت مطلقة فد انقضت عيدها الا انها  
كانت محبوبسة عنده واما قوله في بيعة ابي بكر فمعناه ان الافدام على  
مثله بلا مشاورة الغير وتخصيل الاتفاقي منه مظنة للفتنة العظيمة فلا  
يُقدمن عليه احد على ابي ادمت عليه فسلمت وتيسر الامر بلا تبعة ثم  
انك خبير بان امثال هذه الوجوه التي تمسكوا بها على انتفاء صلاحيته  
لل امامة لا تعارض الاجماع على امامته المستلزِم للاجماع على اهليته  
لل امامة وخامسها اى خامس الامور التي عليها مدار كلامهم في اثبات  
امامة على ادعاء النص على امامته على اجمالا وتفصيلا أما اجمالا فقالوا

نحن نعلم قطعاً ويقيناً وجود نص جلي وان لم يبلغنا بعينه لوجهين  
الأول ان عادة الرسول تفصي باستخلافه على الامة عند غيبته عنهم في  
حال حيوته كما كان يستخلف على المدينة عند نهوضه للغزوات ولا يُخلد  
بذلك البتة ولا يترك اهل البلد قوضى اى متساوين لا رئيس لهم  
فكيف يجوز ان يخلّى الامة باجمعها عند الغيبة الكبرى التى لا رجوع  
بعدها بلا امام يقتنون 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 اى بكر  
والعباس فتعين ان يكون في حق على الجواب انه لما علم النبي عم ان  
الصحابه يقومون بذلك التعيين ولا يخلون به لم يفعل ذلك لعدم  
الحاجة اليه كما انه عم لم ينص على كثير من الاحكام الشرعية بل  
وكلها الى آراء المجتهدين الذين هم حماة الدين وأعلام الشرع ثم عدم  
النص الجلي معلوم قطعاً لانه لو وجد لتواتر ولم يمكن سترة عادة ان هو ما  
تتوفر الدواعى الى نقله وايضا لو وجد نص جلي على امامة على لمنع به  
غيره عن الامامة كما منع ابو بكر الانتصار بقوله عم الامة من قرش مع  
كونه خير واحد فاطاعوه وتركوا الامامة لاجله فكيف يتصور ان يوجد  
نص جلي متواتر في على وهو بين قوم لا يعصون خير الواحد 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 على عليهم بذلك النص الجلي بل ولا يقول احد منهم عند طول  
النزاع في امر الامامة ما بالكم - تتنازعون فيها والنص قد عين فلاننا

لها ولو زعم زاعم أنه أى علياً فعل ذلك فلم يقبلوه كان ذلك الزاعم  
مُباهياً منكراً للضرورة فلا يُلْتَفَتُ إلى زعمه ولا يبالي بشأنه وأما تفصيلاً  
فالكتابُ والسُّنَّةُ أمّا الكتابُ فمن وجهين الأولُ قوله تع وأولو الأرحام  
 بعضهم أولى ببعض في كتاب الله والآية عامّة في الأمور كلها لصحّة الاستثناء  
 أن يجوز أن يقال أولى إلا في كذا ومنها أى ومن الأمور التي تعمها الآية  
الإمامة والخلافة وعلى من أولى الأرحام دون أئبي بكر والجوابُ منع العموم وصحّة

الاستثناء معارض بصحّة التقسيم أن يجوز أن يقال هذه الأئويّة أمّا من  
 جهة الخلافة أو الأثر أو العطف والشفقة إلى غير ذلك من الاحتمالات فلا  
 تكون عامّة لأن العامّ يتناول جميع جزئياته لا أحدها فقط وتحريره  
 أنها مُطلّقة فإذا استثنى كان تقدير الكلام أولى من كل الوجوه وإلا كانت

باقية على إطلاقها الثاني قوله تع إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا  
 الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكاة وهم راكعون والوئيّ أمّا المتصرف  
 أى الأولى والاحقّ بالتصرف كويّ الصبيّ والمرأة وأمّا المحبّ والناصر تقليلاً  
 للاشتراك في لفظ الوئيّ وأيضاً لم يُعْهَد له في اللغة معنى ثالث والناصر غير  
 مراد في هذه الآية لعموم النصرة والمحبّة في حقّ كل المؤمنين قال تع  
 والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض أى بعضهم محبّ بعض وناصره  
 فلا يصحّ حصرها بكلمة إنّما في المؤمنين الموصوفين بالصفة المذكورة في

الآية فهو المتصرف والمتصرف في الأمة هو الإمام وقد اجتمع أئمة التفسير  
 على أن المراد بالذين يقيمون الصلوة إلى قوله وهم راكعون علىّ فإنه كان في  
 الصلوة راعياً فسأله سائل فأعطاه خاتمة فنزلت الآية وللإجماع على أن  
 غيره كائى بكر مثلاً غير مراد فتعيّن أنه المراد فيكون الآية نصّاً في إمامته  
 والجوابُ أن المراد هو الناصر وإلا دلّ نظم الآية على إمامته وكونه أولى

بالتصرف حال حيوة الرسول ولا شبهة في بطلانه ولان ما تكسر فيه صيغ  
الجمع كيف يُحمَل على الواحد وكونه نازلا في حقه لا يناق شموله لغيره  
ايضا من يجوز اشتراكه معه في تلك الصفة ولان ذلك اى حمل الوي في  
الايه 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 تولّ الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله  
العالمون فان التولي ههنا بمعنى المحبة والنصرة دون التصرف فوجب ان  
يُحمَل ما بينهما على النصره ايضا ليتلاءم اجزاء الكلام واما السنة فمن  
وجوه الاول خبر انغدير وهو انه عم احضر القوم بعد رجوعه عن حاجة  
الوداع بغدير حيم وهو موضع بين مكة والمدينة بالتحفة وامر بجمع  
الرجال فصعد عليها وقال لهم الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال  
فمن كنت مولا فاعلى مولا اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من  
نصره واخذل من خذله وجه الاستدلال ان المراد بالمولى ههنا هو الاولى  
ليطابق مقدمة الحديث ولانه اى لفظ المولى يقال للمعتق والمعتق  
وابن العم والجار والحليف والناصر والاوى بالتصرف والسنة الاوى غير مرادة  
ههنا قطعاً فان الحمل على المعتق والجار وابن العم يوتى الى الكذب  
والنبي عم لم يكن معتقاً ولا حليفاً لاحد والحمل على الناصر ممنوع فان  
كل احد يعلم من دينه ضرورة وجوب تولي المؤمنين بعضهم لبعض فتعين  
الحمل على الاوى بالتصرف لما ذكرناه ولانها اى المعاني المذكورة تشترك في  
الولابة فيجب الحمل عليها وجعل اللفظ حقيقة في هذا القدر المشترك  
دفعاً للاشتراك اللفظي للجواب منع صحة الحديث ودعوى الضرورة في العلم  
بصاحته 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 فإنه كان باليمن ورد هذا بأن غيبته لا  
 تنافي صحة الحديث إلا أن يروى هكذا اخذ بيد علي أو استحضره وقال  
 وإن سلم أن هذا الحديث صحيح فرواؤه أي أكثرهم لم يرووا مقدمة الحديث  
 وهي الستة أولى بكم من أنفسكم فلا يمكن أن يتمسك بها في أن المولى  
 بمعنى الأولى والمراد بالمولى هو الناصر بدليل آخر للحديث وهو قوله وإل من

والإله الخ ولأن مفعل بمعنى أفعل لم يذكره أحد من أئمة العربية وقوله  
 تع وماؤيكم النار في موليكم أي مقركم وما إليه مآلكم وعاقبتكم ولهذا قال  
 الله تع وبئس المصير وقد قيل المراد ههنا أيضا الناصر فيكون مبالغة في  
 نفي النصرة على طريقة قولهم للجوع زاد من لا زاد له والاستعمال أيضا  
 يدل على أن المولى ليس بمعنى الأولى لجواز أن يقال هو أولى من كذا دون  
 مولى من كذا وأن يقال أولى الرجلين أو الرجال دون مولى الرجلين أو  
 الرجال وإن سلم أن المولى بمعنى الأولى فابن الدليل على أن المراد الأولى  
 بالتصرف والتدبير بل يجوز أن يراد الأولى في أمر من الأمور كما قال الله  
 تع أن أولى الناس بإبراهيم الذين اتبعوه وأراد الأولوية في الاتباع  
 والاختصاص به والقرب منه لا في التصرف فيه ويقول التلامذة نحن أولى  
 باستاذنا ويقول الأتباع نحن أولى بسلطاننا ولا يريدون الأولوية في التصرف  
 والتدبير بل في أمر ما ولصحة الاستفسار أن يجوز أن يقال في أي شيء  
 هو أولى في نصرته أو محبته أو التصرف فيه ولصحة التقسيم بأن يقال  
 كونه فلان أولى بزهد أمّا في نصرته وأمّا في ضبط أمواله وأمّا في تدبيره  
 والتصرف فيه وح لا يدل الحديث على امامته الثاني من وجوه السنة قوله  
 عم لعلي حين خرج إلى غزوة تبوك واستخلفه على المدينة أنت 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 عمه 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 موجبا  
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 شريكا 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  
الامة بعد النبي عمه عملاً بالدليل بأقصى ما يمكن للجواب منع صحته  
لحديث كما منعه الآمدي وعند الحديثين أنه صحح وأن 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 بحيث 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 خلافته بعده عزّل له لم يكن ذلك العزل منقراً عنه  
وموجباً لنقصانه في الاعين وبيانه أنه وإن عزّل عن خلافة موسى فقد  
صار بعد العزل مستقلاً بالرسالة والتصرف عن الله تع وذلك اشرف واعلى  
من كونه مستخلف موسى مع الشركة في الرسالة كيف والظاهر متروكه  
أى وإن فرض أن الحديث يعم المنازل كلها كان عامّاً مخصوصاً لأن من  
منازل هرون كونه اخاً نسبياً ونبيّاً والعامّ المخصوص ليس حاجّة في  
الباقي أو حاجيته ضعيفة ولو ترك قوله ونبيّاً لكان أولى ثم شرع في  
الجواب عن الوجه الثاني بقوله هذا ونفذ امر هرون بعد وفاة موسى لنبوته  
لا للخلافة عن موسى كما اعترفت به في هذا الوجه وقد نفى النبوة ههنا  
لاستحالة كون عليّ نبينا فيلزم نفى مسببها الذي هو افتراض الطاعة  
ونفذ الامر الثالث من وجوه السنّة قوله عم سيّموا عليّ عليّ بأمر  
المؤمنين بكسر الهمزة للجواب منع صحة الحديث للقاطع المتقدم الدالّ على  
عدم النصّ للعلّيّ وكذا قوله انت اخي ووصيتي وخليفتي من بعدى  
وقاصى ديبى بكسر الدالّ وقوله انه سيد المسلمين وامام المنقين وفائد  
الغرّ المحجلين وبعد الاجوبة المفصلة على الوجوه المذكورة نقول هذه  
النصوص التي تمسكوا بها في امامة عليّ 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 ولبيمكّننّ لهم دينهم الذي ارتضى لهم  
والخطاب للصحابة وأقلّ للجمع ثلثه ووعد الله حقّ فوجب ان يوجد  
في جماعة منهم خلافة يتمكّن بها الدين ولم يوجد على هذه الصفة  
الا خلافة الخلفاء الاربعة فهي التي وعد الله بها الثاني قوله تع فل للمخلفين  
من الاعراب ستدعون الى قوم أولى بأس شديد تقائلونهم او يسلمون

وليس ادعى 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 أنهم لا يتبعونه ابدا فكيف يدعوهم الى القتال وايضا  
 فان المخلفين لم يدعوا الى محاربة في حياته 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 يليق  
 بهم قوله فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا الآية فهو اي ذلك الداعي  
 الذي يجب باتباعه الاجر الحسن وبتركة العذاب الشديد احد الخلفاء  
 الثلاثة ويلزم خلافه اي بكر لعدم الفايل بالفصل بل الظاهر انه ابو بكر  
 وان القوم المذكورين بنو حنيفة اصحاب مسيئمة الثالث لو كان امامة اي  
 بكر باطله كما كان ابو بكر معظما مدوحا عند الله لكانه معظما وافضل  
 الخلق عنده بعد رسول الله وسنزيده شرحا وبيانا في مسئلة الافضلية  
 الرابع كانت الصحابة وعلى يقولون له يا خليفة رسول الله وقد قال تع  
 فيهم اولئك الصادقون فتكون خلافته حقا الخامس لو كانت الامامة  
 حقا علي ولم تُعنه الامة عليه كما يزعمون لكانوا اشتر الامم لكانهم خير  
 امة يأمرون بالمعروف ويهون عن المنكر كما دل عليه نص القرآن السادس  
 قوله عم اقتدوا بالدين من بعدى اي بكر وعمر وافل مراتب الامر للجواز  
 قالت الشيعة هذا خبر واحد فلا يجوز ان يتمسك به فيما يُطلب منه  
 اليقين فلنا ليس اقل من خبر الطير الذي يستدلون به على الافضلية  
 كما سيأتي ان شاء الله تع ولا من خبر المنزلة الذي مر وهم يدعون فيما  
 يوافق مذهبهم التواتر وفيما يخالفه الاحاد تحكما فلا يكون ذلك  
 الادعاء مقبولا السابع قوله عم للخلافة بعدى ثلثون سنة ثم تصير ملكا

عَصَوْصًا فَقَدْ حَكَمَ بَأَنَّ 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 الثَّامِنُ أَنَّهُ صَلَّعٌ اسْتَخْلَفَ أَبَا بَكْرٍ فِي الْوَلَايَةِ  
حَالَ مَرَضِهِ وَاقْتَدَى بِهِ وَمَا عَزَلَهُ كَمَا مَرَّ تَقْرِيرُهُ فَيَبْقَى بَعْدَهُ أَمَامًا فِيهَا فَكُنَّا  
فِي غَيْرِهَا أَنْ لَا قَائِلَ بِالْفَصْلِ وَلِذَلِكَ قَالَ عَلِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَدَّمَكَ رَسُولُ  
اللَّهِ فِي أَمْرِ دِينِنَا أَفَلَا نَقَدَّمَكَ فِي أَمْرِ دُنْيَانَا، تَذْنِيبُ أَمَامَةِ الْأُمَّةِ الثَّلَاثَةِ  
 تَعَلَّمَ مَا يَثْبُتُ مِنْهَا بِبَعْضِ الْوُجُوهِ الْمَذْكُورَةِ يَرِيدُ أَنْ مَا ذَكَرْنَاهُ أَمَّا كَانَ  
 لِاثْبَاتِ أَمَامَةِ أَبِي بَكْرٍ وَأَمَّا أَمَامَةُ الْأُمَّةِ الثَّلَاثَةِ الْبَاقِيَةِ فَانْتَ 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 وَطَرِيقَهُ الْمَعْرُوفَ عَلَيْهِ فِي حَقِّ عَمْرِ نَصِّ 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 حَالَةَ بَيْتِ فِيهَا  
 الْفَاجِرُ وَيَوْمَ فِيهَا الْكَافِرُ اتَّقِ اسْتَخْلَفْتَ عَلَيْكُمْ عَمْرُ بْنُ الْخَطَّابِ فَانَّهُ  
 أَحْسَنَ السِّيَرَةِ فَذَلِكَ ظَنِّي بِهِ وَالْخَيْرُ أَرَدْتُ وَأَنْ يَكُنَ الْآخِرِيُّ فَسَيَعْلَمُ  
 الَّذِينَ ظَلَمُوا أَوْ مَنَقَلَبَ يَنْقَلِبُونَ وَفِي حَقِّ عَثْمَانَ وَعَلَى الْبَيْعَةِ فَإِنَّ عَمْرُ  
 لَمْ يَنْتَسِ عَلَى أَحَدٍ بَلْ جَعَلَ الْأَمَامَةَ شُورَى بَيْنَ سِتَّةٍ وَهُمْ عَثْمَانُ وَعَلِيُّ  
 وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ وَطَلْحَةُ وَالزُّبَيْرُ وَسَعْدُ بْنُ أَبِي وَقَّاصٍ وَقَالَ لَوْ كَانَ  
 أَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ الْجَرَّاحِ حَيًّا لَمَا تَرَدَّدَتْ فِيهِ وَإِنَّمَا جَعَلَهَا شُورَى بَيْنَهُمْ  
 لِأَنَّهُ رَأَاهُمْ أَفْضَلَ مِنْ عَدَائِهِمْ وَأَنَّهُ لَا يَصْلُحُ لِلْأَمَامَةِ غَيْرُهُمْ وَقَالَ فِي حَقِّهِمْ  
 مَاتَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّعٌ وَهُوَ عَنْهُمْ رَاضٍ وَلَمْ يَتَرَجَّحْ فِي نَظَرِهِ وَاحِدٌ مِنْهُمْ  
 فَارَادَ أَنْ يَسْتَنْظِرَ 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 الْحَزْبِ الَّذِي فِيهِ عَبْدُ الرَّحْمَنِ وَلَمْ يَعْينَ أَحَدًا

منهم للصلوة عليه ككيلا يفهم منه انه عينه بل وصى بها الى ضهييب ولما  
تشاوروا اتفقوا على عثمان وبايعه عبد الرحمن ولما استشهد عثمان  
اتفق الناس على بيعته على رضى الله عنه ، المقصد الخامس في افضل  
الناس بعد رسول الله هو عندنا واكثر قدام المعتزلة ابو بكر رضى الله عنه  
وعند الشيعة واكثر متأخري المعتزلة على لنا وجوه الاول قوله تع  
وسبجانبها الانقى الذى يوتى ماله يتركى قال اكثر المفسرين وقد  
اعتمد عليه العلماء انها نزلت في ابي بكر فهو انقى ومن هو انقى فهو  
اكرم عند الله لفوله تع ان اكرمكم عند الله انفيكم وهو اى الاكرم عند  
الله هو الافضل فابو بكر افضل من عداه من الامة وايضا فوله وما لاحد  
عنده من نعمة تُجزى يصرفه عن الحمل على على ان عنده نعمة التربية  
فان النبي عم ربي عليا وهي نعمة تُجزى واذا لم يحمل عليه تعيين ابو بكر  
للجماع على ان ذلك الانقى هو احدهما لا غير الثاني فوله عم افتدوا  
باللذنين من بعدى ابي بكر وعمر هم الامر بالافتداء فيدخل في الخطاب  
على وهو يشعر بالافضلية ان لا يومر الافضل ولا المساوي بالافتداء سيما  
عندهم ان لا يجوزون امامة المفضل اصلا كما سيأتى الثالث فوله عم  
لابى الدرداء والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين  
على افضل من ابي بكر الرابع فوله عم لابي بكر وعمر هما سيدا  
كهل اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين الخامس فوله عم ما ينبغي لقوم  
فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره السادس تفديمه في الصلوة مع انها  
افضل العبادات وقوله بابي الله ورسوله الا ابا بكر وفي معناه قوله يا ابي الله  
والمسلمون الا ابا بكر وذلك ان بلا اذن بالصلوة في ايام مرضه فقال النبي  
عم لعبد الله بن زمعة اخرج وقد لابي بكر يصلى 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 السابع  
 قوله عم خير امتي ابو بكر ثم عمر الثامن قوله عم لو كنت متخذاً  
 خليلاً دون ربي لاتخذت ابا بكر خليلاً ولكن هو شركي 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 اي أماً توصي وما تُعَيِّن من يقوم  
 مقامك بعدك ما أوصى رسول الله حتى أوصى ولكن ان اراد الله بالناس  
 خيراً جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم لهم اي  
 للشيعة ومن وافقهم فيه اي في بيان افضلية عليّ مسلكان الاول ما يدل  
 عليه اي على كونه افضل اجمالاً وهو وجوه الاول آية المباهلة وهي قوله تع  
 تعالوا ندع ابناؤنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم وجه  
 الاحتجاج ان قوله تع وانفسنا لم يرد به نفس النبي لان الانسان لا يدعو  
 نفسه بل المراد به عليّ ذلك عليه الاخبار الصحيحة والروايات الثابتة  
 عند اهل النقل انه عمر دعا علياً الى ذلك المقام وليس نفس عليّ نفس  
 محمد حقيقة فالمراد المساواة في الفضل والكمال ترك العمل به في فضيلة  
 النبوة بقى حاجة في الباقي فيساوي النبي في كل فضيلة سوى النبوة  
 فيكون افضل من الامة وقد يمنع ان المراد بانفسنا عليّ وحده بل جمع  
 قرابانه وخدمه النازلون عرفاً منزلة نفسه عم داخلون فيه يدل عليه  
 صفة الجمع الثاني خبر الطير وهو قوله عم حين اهدي اليه طاير مشوي

اللَّهُمَّ أَنْتَنِي بِأَحَبِّ خَلْقِكَ إِلَيْكَ يَا كَلَّ مَعِيَ هَذَا الطَّبِيرَ فَأَنِّي عَلِيٌّ وَأَكُلُ مَعَهُ الطَّائِرَ  
وَأَحَبُّهُ مِنْ اللَّهِ كَثْرَةَ الثَّوَابِ وَالتَّعْظِيمِ فَيَكُونُ هُوَ أَفْضَلَ وَأَكْثَرَ ثَوَابًا وَأَجِيبَ  
بِأَنَّهُ لَا يَفِيدُ كَوْنَهُ أَحَبَّ إِلَيْهِ فِي كُلِّ شَيْءٍ لَصِحَّةِ التَّقْسِيمِ وَادْخَالِ لَفْظِ  
الْكُلِّ وَالْبَعْضِ إِلَّا بَرَى أَنَّهُ يَصِحُّ أَنْ يَسْتَفْسَرَ وَيُقَالُ أَحَبُّ خَلْقِهِ إِلَيْهِ فِي  
كُلِّ شَيْءٍ أَوْ فِي بَعْضِ الْأَشْيَاءِ وَحُجُجُ أَنْ يَكُونَ أَكْثَرَ ثَوَابًا فِي شَيْءٍ دُونَ  
آخَرَ فَلَا يَدُلُّ عَلَى الْإِفْضَالِيَّةِ مُطْلَقًا الثَّلَاثُ قَوْلُهُ عَمْرٌ فِي ذِي الشُّدْبَةِ يَقْتُلُهُ  
خَيْرُ الْخَلْقِ وَفِي رِوَايَةٍ خَيْرُ هَذِهِ الْأُمَّةِ وَقَدْ قَتَلَهُ عَلِيٌّ وَأَجِيبَ بِأَنَّهُ مَا بَاشَرَ  
فَقَتَلَهُ فَيَكُونُ مَنْ بَاشَرَهُ مِنْ أَصْحَابِهِ خَيْرًا مِنْهُ وَمَنْ سَاسَ الْخَلْفَ وَهُوَ بَطْنُ  
أَجْمَاعًا وَأَيْضًا فَمَا خَصَّصَ بِالنَّبِيِّ أَيْ هُوَ خَارِجٌ مِنَ الْخَلْفِ الْمَذْكُورِ فِي  
الْحَدِيثِ وَإِلَّا كَانَ عَلِيٌّ خَيْرًا مِنْهُ وَيَضَعُ حُجُجُ عَمْرٌ لِلْبَاقِي وَقَبِيلُ الصَّوَابِ فِي  
الْجَوَابِ أَنْ عَلِيًّا حِينَ قَتَلَهُ كَانَ أَفْضَلَ لَخَلْفِ لَأَنَّ قَتْلَهُ إِيَّاهُ كَانَ فِي زَمَنِ  
خِلَافَتِهِ بَعْدَ ذَهَابِ الْمَشَايِخِ الثَّلَاثَةِ الرَّابِعُ قَوْلُهُ عَمْرٌ أَخِي وَوَزِيرِي وَخَيْرٌ مِنْ  
أَتْرَكَهُ بَعْدِي يَقْضِي دِينِي وَيُنَاجِزُ وَعْدِي عَلِيٌّ بِنِ ابْنِ تَالِبٍ وَأَجِيبَ بِأَنَّهُ  
لَا دَلَالَةَ لِلْأَخْوَةِ وَالْوِزَارَةِ عَلَى الْإِفْضَالِيَّةِ وَأَمَّا بَاقِي الْكَلَامِ فَانَّهُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ  
خَيْرٌ مِنْ يَتْرَكَهُ قَاضِيًا لِدِينِهِ وَمُنَاجِزًا لْوَعْدِهِ وَذَلِكَ لِأَنَّ قَوْلَهُ يَقْضِي  
مَفْعُولٌ ثَانٍ لِأَتْرَكَهُ أَوْ حَالٌ مِنْ مَفْعُولِهِ وَحُجُجُ فَلَا يَتَنَاوَلُ الْكُلُّ الْخَامِسُ قَوْلُهُ  
عَمْرٌ لِفَاطِمَةَ أَمَّا تَرْضَيْنِ إِلَى زَوْجَتِكَ مِنْ خَيْرِ أُمَّتِي وَأَجِيبَ بِأَنَّهُ لَا يَلْزَمُ  
مِنْهُ كَوْنُهُ خَيْرًا مِنْ كُلِّ وَجْهِ وَلَعَلَّ الْمُرَادَ خَيْرَهُمْ لَهَا بِإِعْتِبَارِ الْقَرَابَةِ وَالشَّفَقَةِ  
وَرِعَايَةِ الْمَوَافَقَةِ السَّادِسُ قَوْلُهُ عَمْرٌ خَيْرٌ مِنْ أَتْرَكَهُ بَعْدِي عَلِيٌّ وَأَجِيبَ بِمَا  
مَرَّ مِنْ أَنَّهُ لَا يَلْزَمُ كَوْنُهُ خَيْرًا مِنْ كُلِّ وَجْهِ بَلْ جَازٍ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ فِي  
قَضَاءِ الدِّينِ وَانْجَازِ الْوَعْدِ السَّابِعُ قَوْلُهُ عَمْرٌ فِيهِ أَنَا سَيِّدُ الْعَالَمِينَ وَعَلِيٌّ  
سَيِّدُ الْعَرَبِ قَالَتْ عَائِشَةُ رَضِ كُنْتُ عِنْدَ النَّبِيِّ إِذَا أَقْبَلَ عَلِيٌّ فَقَالَ هَذَا  
سَيِّدُ الْعَرَبِ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ السَّتْ سَيِّدُ الْعَرَبِ فَقَالَ

انا لخدمتك أجيب بأن السيادة هي الارتفاع لا الافضلية وإن سلم فهو  
 كالخبير لا عموم له فلا يلزم كونه سيداً في كل شيء بل في بعض الاشياء  
 الثامن قوله عم لفاطمة إن الله اطلع على اهل الارض واختار منهم اباك  
 فاتخذته نبيا ثم اطلع ثانياً واختار منهم بعلك وأجيب بأن لا عموم  
 فيه فاعلمه اختاره للجهاد او لبعليته فاطمة التاسع انه عم لما آخى بين  
 الصحابة اتخذه اخا لنفسه وذلك يدل على علو رتبته وافضليته قيل  
 لا دلالة لاتخاذ اخا على افضليته ان لعل ذلك لزيادة شفقتة عليه  
 للقرابة وزيادة الالفة والخدمة العاشر قوله عم بعد ما بعث ابا بكر وعمر  
 الى خيبر فرجعا منهزمين لأعطين الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله  
 ويحبه الله ورسوله كراة غير فرار وأعطاهم 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 لأعطين اه فتعرض له  
 المهاجرون والانصار فقال عم ابن علي فقبيل انه ارمد العين فتغل في عينه  
 ثم دفع اليه الراية وذلك يدل على ان ما وصفه به لم يوجد في غيره ويلزم  
 منه ان يكون افضل ممن عداه فقيل نفى هذا المجموع لا يجب ان  
 يكون بنفسي كل جزء منه بل يجوز ان يكون بنفسي كونه كراة غير فرار  
 ولا يلزم ح الافضلية مطلقاً بل في كونه كراة غير فرار الحادي عشر قوله  
 تع في حق النبي فان الله هو مؤليه وجبريل وصالح المؤمنين والمراد  
 بصالح المؤمنين علي كما فعله كثير من المفسرين والمولى بمعنى الناصر  
 واختصاص علي من بين الصحابة بنصرة النبي يدل على انه افضل منهم  
 لان نصرته من افضل العبادات وايضا بداء الله بنفسه ثم بجبريل ثم بعلي  
 فدل 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 كالصحاك وغيره من ان المراد ابو بكر وعمر الثاني عشر قوله عم  
من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقوية 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 وأجيب بأنه تشبيه لعلي بكل واحد من تلك  
الانبياء في فضيلة واحدة ولا يدل على المساواة في كل فضيلة لكل واحد  
منهم وإلا كان علي افضل من الانبياء المذكورين لمشاركته ومساواته ح  
لكل منهم في فضيلته واختصاصه بفضيلة الآخرين والاجماع منعقد قبل  
ظهور المخالف السابت على ان الانبياء افضل من الاولياء المسلك الثاني  
ما يدل عليه اي على كونه افضل تفصيلا وهو ان فضيلة المرء على غيره  
انما تكون بما له من الكمالات وقد اجتمع في علي منها ما تفرق في  
الصحابة وهي امور الاول العلم وعلي اعلم الصحابة لانه كان في غاية  
الدكاء والحرص على التعلم ومحمد صلعم اعلم الناس واحرصهم على  
ارشاده وكان في صغره في حجرة وفي كبره حتنا له يدخل عليه كل وقت  
وذلك الذي ذكرناه من صفاته وصفات معلمه يقتضى بلوغه في العلم كل  
مبلغ وأما ابو بكر فاتصل بخدمته في كبره وكان يصل اليه في اليوم مرة او  
مرتين ولقوله عم اقضاكم علي والفضاة تحتاج الى جميع العلوم فيكون  
اعلم منها جميعا فلا يعارضه نحو افرضكم زيد وافروكم ابي فانهما يدلان  
على التفصيل في علم الفرائض وعلم القراءة فقط ولقوله تع وتعيها اثن  
واعية اي حافظة واكثر المفسرين على انه علي ومقام المدح يقتضى  
الاختصاص بما مدح به ولانه اي عليا نهى عمر عن رجس من ولدت  
لستة أشهر ونبته على ان فوله تع والوالدات يرضعن اولادهن حولين

كاملين مع قوله وحملة وفصائله ثلثون شهرا يدل على ان اقل مدة الحمل  
 ستة اشهر ونهاه ايضا عن رجس الحاملة التي اقرت عنده بالثنا وقال ان  
 كان لك سلطان عليها فما سلطانك على من في بطنها فقال عمر في كل  
 واحدة من القضيتين لولا علي لهلك عمر ولقول علي لو كسرت لي  
 الوسادة ثم جلست عليها لفضيت بين اهل التوربة بتوربتهم وبين اهل  
 الانجيل بانجيلهم وبين اهل الربور بزبورهم وبين اهل الغرغان بغرغانهم  
 والمقصود احاطة علمه بما في هذه الكتب الاربعة لا جواز الحكم بما نسخ  
 منها فلا يتجده عليه اعتراض ابي هاشم بان التوربة منسوخة فكيف  
 يجوز الحكم بها ويدل على ما ذكرناه قوله والله ما من اية نزلت في بر  
 او بحر او سهل او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار الا وانا اعلم فيمن  
 نزلت وفي اى شيء نزلت وبوتده ان اول كلامه مشتمل على الفرص  
 والتقدير وليس يلزم منه جواز الحكم بها كما يشهد به الفطرة السليمة  
 ولان عليا ذكر في خطبه من اسرار التوحيد والعدل والنبوة والقضاء والقدر  
 ما لم يقع مثله في كلام سائر الصحابة فدل على انه اعلم ولان جميع  
 الفرق ينتسبون اليه في الاصول الكلامية والفروع الفقهية وكذا المتصوفة  
 في علم تصفية الباطن فان خرقة المشايخ تنتهي اليه وابن عباس رئيس  
 المفسرين تلميذه وكان في الفقه والفصاحة في الدرجة القصوى وعلم النحو  
 اذما ظهر منه وهو الذي تكلم فيه اولا وامر ابا الأسود الدبلي 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 اتساع ابواب الدنيا عليه ترك التمتع وتخشيم في المآكل  
 والملابس ولم يلتفت الى الملاذ حتى قال للدنيا طلفتك ثلثا الثالث الكرم  
 ود اشتهر عنه انه كان يُوثر المحاويج والمساكين على نفسه واعله وكان

ذلك عادة منه حتى تصدق في الصلوة باختاتمه ونزل في شأنه ما نزل  
 على ما مر وتصدق ايضا في ليالي صيامه المذكور بما كان فطوره ونزل فيه  
 ويطعمون الطعام على حبه مسكينا وتطيما واسيرا الرابع الشجاعة تواتر  
 مكافحته للحروب ولقاء الابطال وقتل اكابر الجاهلية حتى قال عمر يوم  
 الاحراب لضرية علي خير من عبادة الثقلين وتواتر وقايعة في خيبر وغيره  
 الخامس حسن خلقه قد اشتهر ذلك منه حتى نسب الى الدعابة وقد قال  
 عمر حسن الخلق من الايمان السادس مزيد قوته حتى قلع باب خيبر  
 بيده وقال ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية لكن بقوة الالهية السابع  
 نسبه 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 شيان اهل الجنة كما ورد في الحديث ثم اولاد اولاده  
 من اتفق الانام على فضلهم على العالمين حتى كان ابو يزيد البسطامي  
 مع علو طبقتة سقاء في دار جعفر الصادق رضي الله عنه وكان معروف  
 الكرخي بواب دار علي بن موسى الرضا هذا مما لا شبهة في صحته فان  
 معروفا كان صبيا نصرانيا فاسلم على يد علي بن موسى وكان يخدمه  
 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 نصرة

الاسلام ومآثرهم في تقوية الدين ومن العلوم 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 فتسوى  
 بهم الاسلام وكان دائماً في منازعة الكفار واعلاء دين الله في حيوة النبي  
 عمر وبعد وفاته واعلم ان مسألة الافضلية لا مطمع فيها في الجزم واليقين  
 ان لا دلالة للعقل بطريق الاستدلال على الافضلية بمعنى الاكثوية في الثواب  
 بل مستندها النقل وليست هذه المسئلة مسألة تتعلق بها عمل فيكتفى  
 فيها بالظن الذي هو كاف في الاحكام العملية بل هي مسألة علمية يطلب  
 فيها اليقين والنصوص المذكورة من الطرفين بعد تعارضها لا تفيد  
 القطع على ما لا يخفى على منصف لانها بأسرها إما آحاد أو ثنائية  
 الدلالة مع كونها متعارضة ايضاً وليس الاختصاص بكثرة اسباب الثواب  
 موجبا لريادته قطعا بل ظناً لان الثواب تفضل من الله كما عرفته فيما  
 سلف فله ان لا يثبت المطبع ويثبت غيره وثبوت الامامة وان كان قطعياً  
 لا يفيد القطع بالافضلية بل غاية الظن كيف ولا قطع بان امامة المفضول  
 لا تصح مع وجود الفاضل لكما وجدنا السلف قالوا بان افضل 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 قال الامدى وسراد بالتفضيل اختصاص احد  
 الشخصين عن الآخر إما بأصل فضيلة لا وجود لها في الآخر كالعالم  
 والجاهل وإما بزيادة فيها ككونه اعلم مثلاً وذلك ايضاً غير مقطوع به فيما  
 بين الصحابة ان ما من فضيلة يبين اختصاصها بواحد منهم إلا ويمكن  
 بيان مشاركة غيره له فيها وبتقدير عدم المشاركة فقد يمكن بيان  
 اختصاص الآخر بفضيلة اخرى ولا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل  
 لاحتمال أن تكون الفضيلة الواحدة ارجح من فصائل كثيرة إما لزيادة

شرفها في نفسها او لزيادة كميّتها فلا جزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا ،  
المقصد السادس في امامة المفضول مع وجود الفاضل منعه قوم كالامامية  
لانه قبيح عقلا فان من ألزم الشافعي حضور درس بعض آحاد الفقهاء  
والعمل بفتواه عدّ سفيها قاضيا بغير فضيلة العقل وجوره الاكثرون  
وقالوا جعل المفضول رئيسا ومقتدى فيما هو مفضول فيه كما في المثال  
المذكور مستقبح وأما في غيره كما فيما نحن بصدده فلا ان لعله اصلح  
للإمامة من العاضل ان المعتبر في ولاية كل امر والقيام به معرفة مصالحة  
ومفاسده وفوق القيام بلوازمه ورب مفضول في علمه وعمله هو بالزعامة  
والرياسة اعرف وبشرابطها اقوم وعلى تحمل اعبائها اقدر وقصد قوم  
في هذه المسئلة فقالوا نصب الافضل ان اثار فتنة لم يجب كما اذا فرض  
أن العسكر والرعايا لا ينقادون للفاضل بل للمفضول وإلا وجب المقصد  
السابع انه يجب تعظيم الصحابة كلهم والكف عن القدح فيهم لان الله  
سبحانه 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 تاحت الشجرة الى غير  
ذلك من الآيات الدالة على عظم قدرهم وكرامتهم عند الله والرسول فد  
احبهم وأثنى عليهم في احاديث كثيرة منها قوله عم خير القرون قرني  
الذي انا فيه ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ومنها قوله لا تسبوا  
اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل أحد ذهباً ما بلغ مدّ احدكم ولا  
تصيبه ومنها قوله اصحابي لا تتخذوهم غرضا بعدى فمن احبهم  
فياحبى احبهم ومن ابغضهم فببغضى ابغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن

آذَى فَقَدْ آذَى اللَّهَ وَمَنْ آذَى اللَّهَ فَيُوشِكُ أَنْ يَأْخُذَهُ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنْ  
 الْأَحَادِيثِ الْمَشْهُورَةِ فِي الْكُتُبِ الصَّحِيحِ ثُمَّ إِنَّ مَنْ تَأَمَّلَ سِيرَتَهُمْ وَوَقَفَ  
 عَلَى مَا دَرَعَهُمْ وَجَدَّهُمْ فِي الدِّينِ وَبَدَلِهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَأَنْفُسَهُمْ فِي نَصْرَةِ اللَّهِ  
 وَرَسُولِهِ لَمْ يَتَخَالَجْهُ شَكٌّ فِي عَظَمِ شَأْنِهِمْ وَبِرَاعَتِهِمْ عَمَّا يَنْسَبُ إِلَيْهِمْ  
 الْمُبْطِلُونَ مِنَ الْمَطَاعِينَ وَمَنْعَهُ ذَلِكَ أَيْ تَبَيَّنَهُ بِحَالِهِمْ عَنِ الطَّعْنِ فِيهِمْ  
 وَرَأَى ذَلِكَ مُجَانِبًا لِلْإِيمَانِ وَنَاحِنًا لِنُورِ كِتَابِنَا بِأَمْثَالِ ذَلِكَ وَهِيَ  
 مَذْكُورَةٌ فِي الْمَطَوَّلَاتِ مَعَ التَّفْصِيْلِ عَنْهَا فَارْجِعْ إِلَيْهَا أَنْ أَرَدْتَ الْوُقُوفَ  
 عَلَيْهَا وَأَمَّا الْفِتْنُ وَالْحُرُوبُ الْوَاقِعَةُ بَيْنَ الصَّحَابَةِ فَالْهَشَامِيَّةُ مِنَ الْمَعْتَرِزَةِ  
 أَنْكَرُوا وَقَوَعَهَا وَلَا شَكَّ أَنَّهُ مَكَابِرَةٌ لِلتَّوَاتُرِ فِي قَتْلِ عِثْمَانَ وَوَقَعَةَ الْجَمَلِ  
 وَصِيقِينَ وَالْمَعْتَرِفُونَ بِوُقُوعِهَا مِنْهُمْ مَنْ سَكَتَ عَنِ الْكَلَامِ فِيهَا بِتَخَطُّبَةٍ أَوْ  
 تَصَوُّبٍ وَهِيَ طَائِفَةٌ مِنَ أَهْلِ السُّنَّةِ فَإِنْ أَرَادُوا أَنَّهُ اشْتِغَالَ بِمَا لَا يَعْنِي فَلَا  
 بَأْسَ بِهِ إِذْ قَالَ الشَّافِعِيُّ وَغَيْرُهُ مِنَ السَّلَفِ ذَلِكَ دِمَاءُ طَهَّرَ اللَّهُ عَنْهَا  
 أَيْدِيَنَا فَلِنْطَهَّرْ عَنْهَا السُّنَّتَنَا وَإِنْ أَرَادُوا أَنَّا لَا نَعْلَمُ أَوْقَعْتَ أَمْ لَا فَبِطْ  
 لَوْقُوعِهَا قَطْعًا وَأَنْتَ خَبِيرٌ بَأَنَّ الشِّقَّ الثَّانِي مِنَ التَّرْدِيدِ يَنَافِي الْإِعْتِرَافَ  
 بِوُقُوعِهَا وَاتَّفَقَ الْعَمْرِيُّ أَصْحَابُ عَمْرٍو بِنِ عُبَيْدٍ وَالْوَاصِلِيَّةُ أَصْحَابُ وَاصِلِ  
 ابْنِ عَطَاءٍ عَلَى رَدِّ شَهَادَةِ الْفَرِيقَيْنِ قَالُوا لَوْ شَهِدَ لِجَمِيعِ بِيَاقَةِ بَقْلِ لَمْ نَقْبَلْهَا  
 أَمَّا الْعَمْرِيُّ فَلَانَّهُمْ يَرُونَ فَسْفَ الْجَمِيعِ مِنَ الْفَرِيقَيْنِ وَأَمَّا الْوَاصِلِيَّةُ فَلَانَّهُمْ  
 يَفْسُقُونَ أَحَدَ الْفَرِيقَيْنِ لَا بَعِيْنَهُ فَلَا يُعْلَمُ عَدَالَةُ شَيْءٍ مِنْهُمَا وَالَّذِي عَلَيْهِ  
 الْجَمْهُورُ مِنَ الْأُمَّةِ هُوَ أَنَّ الْمُنْخَطِطِي قَتَلَتْهُ عِثْمَانَ وَحَارِبُوا عَلِيًّا لِأَنَّهَا  
 أَمَامَانِ فَيَنْحَرَمُ الْقَتْلُ وَالْمُخَالَفَةُ قَطْعًا إِلَّا أَنَّ بَعْضَهُمْ كَالْفَاضِي أَيْ بَكَرَ ذَهَبَ  
 إِلَى أَنْ هَذِهِ التَّخَطُّبَةُ لَا تَبْلُغُ إِلَى حَدِّ التَّفْسِيفِ وَمِنْهُمْ مَنْ ذَهَبَ إِلَى

التفسير كالشبهة وكثير من اصحابنا ، خاتمة للمرصد الرابع في الامر  
بالمعروف والنهي عن المنكر اوجبه قوم ومنعه آخرون والخلف 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 قوم سقط عن الآخرين لان غرضه يحصل بذلك واذا  
ظن كل طائفة انه لم يقم به الآخر اثم 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 والنجبائي وابنه الى وجوبه عقلا ثم  
اختلفا فقال النجبائي يجب مطلقا فيما يدرك حسنه وقبحه عقلا وقال ابو  
هاشم ان نصون 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 ولتنهون عن المنكر ولتيسرن الله  
شراكم على خياركم ويدعو خياركم فلا يستجاب واما عدم توقف  
جوازه 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 ذكير فكان اجماعا على  
جوازه ولوجوبه بعد علمه بان ما يامر 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

لثوران فتنة وألا لم يجب وكذا لا يجب إذا ظن أنه لا يقصى إلى  
المقصود بل يستحب ح اظهارا لشعار الاسلام فوجوبه إنما هو إذا جاوز  
حصول المقصود بلا إثارة فتنة وثانيهما عدم التجسس والتفتيش عن

احوال الناس للكتاب والسنة أما الكتاب فقوله تع ولا تجسسوا وقوله أن  
الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا الآية فإنه يدل على  
حرمة السعي في اظهار الفاحشة ولا شك أن التجسس سعي في اظهارها  
وأما السنة فقوله عم من تتبع عورة أخيه تتبع الله عورته ومن تتبع الله

عورته فضحه على رؤس الأشهاد الأولين والآخريين وقوله عم من ابتلى  
بشيء من هذه الفانورات فليسترها بستر الله فإن من أبدى لنا صفحته  
اقمنا عليه حد الله وأيضاً فد علم من سيرته عم أنه كان لا يتجسس عن

المنكرات بل يسترها ويكبرها اظهارها جعلنا الله من أتبع الهدى واقتدى  
رسول الله واصحابه والصالحين من عباده إله وتي الهداية والتوفيق

الحمد لله رب العالمين والصلوة على نبيه محمد وآله واصحابه اجمعين  
والتابعين لهم باحسان إلى يوم الدين • تذييل للكتاب في ذكر الفرق التي

أشار إليها الرسول عم بقوله سيفترق أمتي ثلاثاً وسبعين فرقة كلها في النار

إلا واحدة وهي ما أنا عليه واصحابي وكان من مجزاته حيث وقع ما  
أخبر به قال الأمدى كان المسلمون عند وفاة النبي عم على عقيدة  
واحدة وطريفة واحدة إلا من كان نبطن النفاق ويظهر الوفاق ثم نشاء  
للخلاف فيما بينهم أولاً في أمور اجتهادية لا توجب إيماناً ولا كفراً وكان  
غرضهم منها إقامة مراسم الدين وإدامة مناهج الشرع القويم وذلك  
كاختلافهم عند قول النبي عم في مرض موته انتوني بقرطاس اكتب لكم لا  
تصلوا بعدي حتى قال عم ان النبي عم فد غيبه الوجع حسبنا كتاب  
الله وكثر اللفظ في ذلك حتى قال النبي عم قوموا عني لا ينبغي عندي



المنازع وكاختلافهم بعد ذلك في التخلّف عن جيش أسامة فقال قوم  
بوجوب اتّباعه لقوله عم جَهِّزُوا جيشَ أسامة لعن الله من تخلّف عنه  
وقال قوم بالتخلّف انتظاراً لما يكون من رسول الله في مرضه واختلافهم  
بعد ذلك في موته حتى قال عمر من قال أن محمداً قد مات علوّته  
بسيّفى وإنما رُفِعَ إلى السماء كما رفع عيسى بن مريم وقال أبو بكر من  
كان يعبد محمداً فإن 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  
واختلافهم بعد ذلك في موضع دفنه بمكة أو المدينة أو القدس حتى سمعوا ما روى  
عنه من أن الأنبياء يُدفنون حيث يموتون واختلافهم في الإمامة وثبوت  
الإرث عن النبي عم كما مرّ وفي قتال مائعي الزكوة حتى قال عمر كيف  
نفاتلهم وقد قال النبي عم أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله  
فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم فقال له أبو بكر ليس قد قال الا  
بحقها ومن حقها اقامة الصلوة وابتداء الزكوة ولو منعوني عقلاً مما أدّوه  
إلى النبي عم لقاتلتهم عليه ثم اختلافهم بعد ذلك في تنصيب من بكر على  
عمر بالخلافة ثم في امور الشورى حتى استقرّ الامر على عثمان ثم اختلافهم  
في قتله وفي خلافة عليّ ومعاوية وما جرى في وقعة الجمل وصدّيقين ثم  
اختلافهم ابضا في بعض الاحكام الفرعية كاختلافهم في الكفالة وميراث  
الجّد مع الاخوة وعقد الاصابع وديات الاسنان الى غير ذلك من الاحكام  
وكان الخلاف يتدرّج ويترقى شيئاً فشيئاً الى آخر ايام الصحابة حتى ظهر  
معبّد الجهنّي وغيلانُ الدمشقيّ وبنو اسوارى وخالفوا في القدر  
واسناد جميع الأشياء الى تقدبر الله ولم يزل الخلاف يتشعب والآراء  
تتفرّق حتى تفرّق اهل الاسلام وارباب المقالات الى ثلث وسبعين فرقة واذا  
عرفت هذا فنقول اعلم ان كبار الفرق الاسلامية ثمانية المعتزلة والشيعة  
والخوارج والمرجئة والتجارية والتجبرية والمشيئة والناجية ، الفرقة الاولى

لمعتزلة أصحاب واصل بن عطاء الغرّال اعتزل عن مجلس الحسن البصرى  
 وذلك انه دخل على الحسن رجل فقال يا امام الدين ظهر في زماننا جماعة  
 بكفرون صاحب الكبيرة يعنى وعبيدية الخوارج وجماعة اخرى يبرجئون  
 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 وبُثبت  
 له منزلة بين المنزلتين قايلا ان المؤمن اسم مدح والفاسف لا يستحق  
 المدح فلا يكون مؤمنا وليس بكافر ايضا لاقراءه بالشهادتين ولوجود 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 عنا واصل فلذلك يسمى هو

واصحابه معتزلة ويلقبون بالقدريه لاسنادهم افعال العباد الى قدرتهم

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

اولى باسم القدريه 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 القدريه الى المثبتين له لانه

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

انه يقدر على ما لا يريد الله بل بكرهه والمعتزلة لقبوا انفسهم باصحاب العدل والتوحيد وذلك لقولهم بوجوب الاصلح ونفى الصفات القديمة يعنى انهم قالوا يجب على الله تع ما هو الاصلح لعباده ويجب ايضا ثواب المطيع فهو لا يُخِلُّ بما هو واجب عليه تع اصلا وجعلوا هذا عدلا وقالوا بنفى الصفات الحقيقية القديمة القابضة بذاته احترازا عن اثبات قدماء متعدّدة وجعلوا هذا توحيدا وقالوا اى المعتزلة جميعا بان القدم اخص وصف الله لا بشاركه فيه ذات ولا صفة وينفى الصفات الزائدة على الذات وان كلامه تع مخلوق مُتَحَدَثٌ مُرَكَّبٌ من الحروف والاصوات وبانه غير مرّتى في الاخرة بالابصار وبيان الحسن والفبح عقليّان ويجب عليه تع رعاية الحكمة 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 الجبائى او حالان كما قاله ابو هاشم وقالوا بالعدر اى اسناد افعال العباد الى قدرتهم وامتناع اضافة الشر الى الله تع وقالوا بالمنزلة بين المنزلتين على ما مر تفصيله وذهبوا الى الحكم بتخطئة احد الفريقين من عثمان وقاتليه وجوزوا ان يكون عثمان لا مؤمنا ولا كافرا وان يخلد في النار وكذا على ومقاتلوه وحكموا بان عليا وطلحة والزبير بعد وقعة الجمل لو شهدوا على باقية بقل لم يقبل شهادتهم كشهادة المتلاعنين اى الزوج والزوجة فان احدهما فاسق لا بعينه العمريّة مثلهم اى مثل الواصلية فيما ذكر من مذهبهم الا انهم فسحوا

الفريقيين في قصتي عثمان وعلي وهم ينسبون الى عمرو بن عبَّيد وكان من  
 رواة الحديث معروفا بالزهد تابع واصل بن عطاء في القواعد المذكورة  
 وزاد عليه تعميم التفسير الهدئية اصحاب ابى 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 تغنيان وقالوا ان حركات اهل الجنة  
 والنار ضرورة مخلوقة لله تع ان لو كانت مخلوقة لهم لكانوا مكلفين ولا  
 تكليف في الاخرة وان اهل الخلد ين تنقطع حركاتهم ويصيرون الى  
 جمود دائم وسكون ويجتمع في ذلك السكون اللذات لاهل الجنة والآلام  
 لاهل النار وانما ارتكب ابو الهذيل هذا القول لانه التزم في مسئلة 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 بعلم 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 تكون 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 وتوثيق العلاف سنة خمس وثلثين ومائة

ومن اصحابه ابو يعقوب الشحام النظامية اصحاب ابراهيم بن سيار النظام  
وهو من شياطين القدرية طالع كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام  
المعتزلة قالوا لا يقدر الله ان يفعل بعباده في الدنيا ما لا صلاح لهم فيه  
ولا يقدر ان يزيد في الاخرة او ينقص من ثواب او عقاب لاهل الجنة والنار  
وتوهموا ان غاية تنزيهه تع عن الشرور والقبايح لا تكون الا بسلب  
قدرته عليها فهم في ذلك كمن هرب من المطر الى الميزاب وقالوا كونه تع  
مريداً لفعله انه خالقه على وفق علمه وكونه مريداً لفعل العبد انه امر

به وقالوا الانسان هو الروح والبدن هو آلتها وقد اخذت النظام من  
الفلاسفة الا انه مال الى الطبيعيين منهم فقال الروح جسم لطيف سابغ في  
البدن سريان ماء الورد في الورد والدهن في اللبن والسمسمر وقالوا  
الاعراض كاللون والطعوم والروايح اجسام كما هو مذهب هشام بن  
الحكم فتارة يحكم بان الاعراض اجسام واخرى بان الاجسام اعراض  
وقالوا الجوهر مؤلف من الاعراض المجتمعة والعلم مثل الجهل المركب  
والانسان مثل الكفر في تمام الماهية واخذوا هذه المقالة من الفلاسفة  
حيث حكموا بان حقيقتيها حصول الصورة في القوة العاقلة والامتياز  
بينهما امر خارجي هو مطابقة تلك الصورة لتعلقها وعدم مطابقتها له  
وقالوا الله خلق الخلق اى المخلوقات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن  
معادن ونباتا وحيوانا وانسانا وغير ذلك فلم يكن خلق آدم متقدماً  
على خلق اولاده الا انه 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 بافصح منه  
وقالوا التواتر الذي لا يحصى عدده يحتمل الكذب والاجماع والقياس  
ليس شيء 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 فصاب 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 سالحة للصدقين على سواء فاذا قدر على احدهما قدر  
 على الآخر فتعلف العام او الاخبار من الله بأحد الطرفين لا يمنع مقدورية  
الآخر للعبد الاسكافية اصحاب ابى جعفر الاسكاف قالوا الله لا يقدر على  
ظلم العقلاء بخلاف ظلم الصبيان والمجانين فانه بقدر عليه الجعفرية  
اصحاب الجعفرين جعفر بن مبشر وابن حرب وافقوا الاسكافية وزادوا  
 عليهم متابعة لابن المبشر ان في فساق الأمة من هو شر من الزنادقة  
والمجوس والاجماع من الامة على حد الشرب خطاء لان المعتبر في  
الحد هو النص وسارق الحبة فاسق منخلع عن الايمان البشيرة 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 يحصل متولدة في الجسم من فعل الغبر  
 كما اذا كان اسبابها من فعله وقالوا القدرة والاستطاعة سلامة البنية  
 والجوارح عن الآفات وقالوا الله قادر على تعذيب الطفل ولو عذبه لكان  
 ظالما لكنه لا يستحق ان يقال في حقه تع ذلك بل يجب ان يقال

ولو عذبه لكان الطفل بالغاً عاقلاً عاصياً مستحقاً للعقاب وفيه تناقضٌ  
 إذ حاصله أن الله يقدر أن يظلم ولو ظلم لكان عادلاً المزدانيُّ هو أبو  
 موسى عيسى بن صبيح المزدانيُّ هذا لقبه وهو من باب الافتعال من  
 التبرأة وهو تلميذٌ بشر أخذ العلم منه وتزهد حتى سُمي راهب المعتزلة  
 قال الله قادر على أن يكذب ويظلم ولو فعل لكان آلهاً كاذباً ظالماً تعالى الله  
 عما قاله علواً كبيراً وبجوز أن يقع فعل من الفاعلين تولدًا لا مباشرةً قال  
 والناس قادرون على مثل القرآن واحسن منه نظماً وبلاغاً كما قاله النظام  
 وهو الذي بالغ في حدوث القرآن وكفر القائل بقدمه قال ومن لا يس  
 السلطان كافر لا يوارث اى لا يرث ولا يورث منه وكذا من قال بخلف  
 الاعمال وبالروية كافر ايضاً الهشامية هو هشام بن عمرو الغوطي الذي  
 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 الخفيظ كما في قوله تع وما انت عليهم بوكيل ولا يقال  
 آلف الله بين الغلوب مع انه مخالف لقوله تع ما آلفت بين فلوبهم  
 ولكن الله آلف بينهم وقالوا الأعراض لا تدل على الله ولا على رسوله اى هي  
 لا تدل على كونه تع خالفا لها ولا نصلح دلالة على صديق مدعى الرسالة  
 انما الدال هو الاجسام ويلزمهم على ذلك ان آلف البحر وقلب العصا  
 حية واحياء الموتى لا يكون دليلاً على صديق من طهر على يده ودلوا  
 لا دلالة في القرآن على حلال وحرام والامامة لا تنعقد مع الاختلاف بل لا  
 بد من اتفاق الكل قبيلاً ومقصودهم الضعن في امامة اى بكر ان كانت  
 بيعته بلا اتفاق من جميع الصحابة لانه بفي في كل طرف طائفة على  
 خلافه والجنة والنار لم تخلفا بعد ان لا فايده في وجودهما ان ولم  
 يحاصر عثمان ولم يقتل مع كونه متواتراً ومن افسد صلوة في آخرها

وقد اختلفت فيها أولا بشروطها فأول صلوتها معصية منهي عنه مع كونه مخالفا  
للإجماع الصالحية أصحاب الصالحين ومن مذهبهم أنهم جوزوا قيام العلم  
والقدرة 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 للخابضية هو أحمد بن حابط نسب أتباعه  
إلى أبيه وهو من أصحاب النظام قالوا للعالم ألهان 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 ظل من الغمام وهو المعنى  
بقوله عم أن الله خلق آدم على صورته ويقول يوضع للجبار قدمه في النار  
وأما هو المسيح لأنه ذراع الأجسام وأحدثها قال الامدي وهؤلاء كفار  
مشركون الخديبية هو فضل الخديقي ومذهبهم مذهب الخابضية إلا أنهم  
زادوا التناسخ وأن كل حيوان مكلف فانهم قالوا ان الله سبحانه ابداع  
للحيوانات عقلاء بالغبين في دار سيوى هذه الدار وخلق فيهم معرفته  
والعلم به واسيخ عليهم نعمه ثم ابتلاهم وكلفهم شكر نعمته فاطاعة بعض  
فاقرهم في دار النعيم التي ابتلاهم فيها وعصاه بعض في الجميع فاخرجهم من  
نلك الدار الى دار العذاب وهي النار واطاعة بعض في البعض دون البعض  
فاخرجهم الى دار الدنيا وكسام 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  
وأما الأعراض فيخترعها الاجسام أما طيعا كالنار للاحراق والشمس للحرارة  
وأما اختيارا كالحيوان للالوان قيل ومن العجب ان حدوث الاجسام  
وفناءها عند معمر من الأعراض فكيف يقول انها من افعال الاجسام وقالوا



لا يوصف الله بالقدَم لانه يدق على التقادُم الرماني والله سبحانه ليس  
بزماني ولا يعلم الله نفسه وآلا اتحد العالم والمعلوم وهو مستنوع  
والانسان لا فعل له غير الارادة مباشرة كانت او توليدا بناء على ما ذهبوا  
اليه من مذهب الفلاسفة في حقيقة الانسان التمامية هي ثمامة بن اشرس  
النعميري كان جامعا بين الدين وخلاعة النفس قالوا الافعال المتولدة لا  
فاعل لها ان لا يمكن اسنادها الى فاعل السبب لاستلزامه اسناد الفعل الى  
المبنيت فيما اذا رمى سهما الى شخص ومات قبل وصوله اليه ولا الى الله تع  
لاستلزامه صدور الفبيج عنه والمعرفة متولدة من النظر وانها واجبة فبيل  
الشرع واليهود والنصارى والمجوس والرنادقة يصيرون في الاخيرة ترابا لا  
يدخلون الجنة ولا نارا وكذا البهائم والالطفال والاستطاعة سلامة الآلة  
وهي قبل الفعل ومن لا يعلم خالفه من الكفار معذور والمعارف كلها  
ضرورية ولا فعل للانسان غير الارادة وما عداها حادت بلا متحدث  
والعالم فعل الله بطبعه كانهم ارادوا به ما يقوله الفلاسفة من الايجاب  
ويلزمه قدم العالم وكان ثمامة في زمان المأمون وكان له عنده منرسة  
التخياطية احباب ابي الحسين بن ابي عمرو التخياط قالوا بالفدر اي اسناد  
الافعال الى العباد وتسمية المعدوم شيئا اي ثابتا متفرا في حال العدم  
وجوها وعرضا اي الذوات المعدومة الثابتة متصفة بصفات الاجسام في  
حالة العدم وان ارادته تع كونه قادرا غير مكره ولا كاره وهي اي ارادته تع  
في افعال نفسه الخلق اي كونه خالعا لها وفي افعال عباده الامر بها وكونه  
سميعا وبصيرا معناه انه عالم بمتعلفهما وكونه بري ذاته وغبره معناه  
انه يعلمه الجاحظية هو عمرو بن بكر الجاحظ كان من الفضلاء البلغاء في  
آبام المعتصم والمتوكل وقد طالع كتب الفلاسفة وروج كثيرا من مقالاتهم

بعبارة اللطيفة البلاغية قالوا المعارف كلها ضرورية ولا ارادة في الشاهد  
 اى في الواجد منا انما هي اى ارادته لفعله عدم النسيو اى كونه عالما  
 به غير ساه عنه وارادته لفعول الغير هي الميئل اى ميل النفس اليه وقالوا  
 الاجسام ذوات طبائع مختلفة لها آثار مخصوصة كما ذهب اليه الفلاسفة  
 الطبيعيون وبممتنع انعدام الجواهر انما بتبدل الاعراض والجواهر باقبة  
 على حالها كما قيل في الهوى والنار تجذب اليها اهلهما لا ان الله يدخلها  
 اى يدخلهم فيها والخير والشر من فعل العبد والفران جسد ينقلب قارة  
 رجلا وتارة امرأة الكعبية هو ابو الفاهم بن محمد الكعبى كان من معتزلة  
 بغداد وتلميذ 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 يقنى بفناء لا في محل عند ارادة الله تع فناء العالم والذ متكلم بكلام  
 مركب من حروف واصوات بخلقه الله في جسم والمتكلم بذلك الكلام من  
 فعل الكلام وخلقه 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 ويوجب على الله تع لمن يكاف اى للمكلف  
 اكمال عقله وتهيئة اسباب التكاييف له اى يجب عليه اللطف بالمكلف  
 ورعاية ما هو اصلح له والاتباء معصومون وشارك ابو على فيها اى في  
 الاحكام المذكورة ابا هاشم ثم انفرد عنه بأن الله تع عالم لذاته بلا ايجاب  
 صفة في علمه ولا حالة توجب العالمية وكونه سميعا بصيرا معناه انه حتى

لا آفة به ويحوز الأيلام للعوض البهشمية الفرد أبو هاشم عن أبيه بإمكان  
استحقاق الذم والعقاب بلا معصية مع كونه مخالفا للاجماع والحكمة  
وبأنه لا توبة عن كبيرة مع الاصرار على غيرها عالما بقبحه ويلزمه ان لا  
يصحّ اسلام الكافر مع ادنى ذنب اصر عليه ولا توبة مع عدم القدرة فلا  
يصحّ توبة الكاذب عن كذبه بعد ما صار اخرس ولا توبة الزاني عن زناه  
بعد ما جب ولا يتعلف علم واحد بمعلومين على التفصيل والله احوال لا  
معلومة ولا مجهولة ولا قديمة ولا حادثة قال الامدى هذا تناقض ان لا  
معنى لكون الشيء حادثا الا انه ليس قديما ولا معنى لكونه مجهولا الا  
انه ليس معلوما على ان اثبات حالة غير معلومة ما لا سبيل اليه ، الفرفة  
الثانية من الفرق الاسلامية الشيعية اى الذين شايخوا عليا قالوا انه الامام  
بعد رسول الله بالنص اما جليا واما خفيا واعتقدوا ان الامامة لا تخرج  
عنه وعن اولاده وان خرجت فاما بظلم بكون من غيرهم واما بتقية منه  
او من اولاده وهم اثنتان وعشرون فرقة بكفر بعضهم بعضا اصولهم ثلاث  
فرق غلاة وزيدية وامامية اما الغلاة فثمانية عشر السبانية قال عبد الله  
ابن سبأ لعلي انت الاله حقا فنفاه علي الى المدابن وقيل انه كان يهوديا  
فاسلم وكان في اليهودية يقول في يوشع بن نون وصي موسى مثل ما قال  
في علي وهو اول من اظهر القول بوجوب امامة علي ومنه تشعبت اصناف  
الغلاة قال ابن سبأ اتسه لم يمت علي ولم يقتل وانما قتل ابن ملجم  
شيطانا تصور بصورة علي وعلي في السحاب والرعد صوته والبرق سوطه  
وانه ينزل بعد هذا الى الارض ويملؤها عدلا وهؤلاء يقولون عند سماع  
الرعد عليك السلام يا امير المؤمنين الكاملية قل ابو كامل بكفر الصحابة  
بترك بيعة علي وبكفر علي بترك طلب الحق وقال فالتناسخ في الارواح عند

الموت وأن الامامة نور يتناسخ أي ينتقل من شخص الى آخر وقد يصير  
في شخص نبوة بعد ما كان في شخص آخر امامة البنائية قال بنان بن  
سمعان التميمي النهدي اليماني الله على صورة انسان وبهلك كله  
الا وجهه وروح الله حلت في علي ثم في ابنة محمد بن الحنفية ثم في ابنة  
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 متبوع  
للحكمة ولما اراد أن يخلق الخلق تكلم بالاسم الاعظم فطار فوق تاجا  
على رأسه وذلك قوله تع سبح اسم ربك الاعلى الذي خلق فسوى  
ثم انه كتب في كفه اعمال العباد فغضب من المعاصي فعرف فاحصل منه  
أي من عرقه بحران احدهما ملح مظلم والآخر حلو نير ثم اطلع في  
البحر النير وابصر فيه ظله فانتزعه أي انتزع بعضا من ظله فاجعل وخلق  
منه الشمس والقمر وأقنى الباقى من الظل نعييا للشريك وقال لا ينبغي أن  
يكون معى اله آخر ثم خلق الخلق من البحر من الكفر أي الكفار من  
المظلم والايان أي المؤمنين من النير ثم ارسل محمدا والناس في ضلال  
وعرض الامانة وهي منع علي عن الامامة على السموات والارض والجمال فأتين  
ان بتحميلها وأنفقن منها وحملها الانسان وهو ابو بكر حملها بأمر عمر  
حين ضمن أن يعينه على ذلك بشرط أن يجعل ابو بكر للخلافة بعده له  
وقوله نع كمثل الشيطان الآية نزل في حث اني بكر وعمر وهؤلاء يقولون  
الامام المنتظر هو زكريا بن محمد بن علي بن الحسين بن علي وهو حي  
معيبر في حبل حاجر الى ان يومر 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 ثم الى عبد الله هذا  
وقالت الجناحية هو اي عبد الله حتى مقيم بجبل اصفهان وسيخرج  
وانكروا الفيامة واستحلوا المحرمات من الخمر والميتة والزنا وغيرها المنصورية  
هو ابو منصور العاجلي عزا 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 فيلغ حتى ثم انزله الى الارض وهو  
الكسف المذكور في قوله تع وان يروا كسفا من السماء ساقطا يقولوا  
سحاب مركوم وكان قيل ادعاء الامامة لنفسه يقول الكسف علي بن ابي  
طالب وقالوا الرسل لا تنقطع ابدا وللجنة رجل أمرنا بموالاة وهو الامام  
والنار بالصد اي رجل أمرنا ببعضه وهو صدته اي ضد الامام وخصمه كأي  
بكر وعمر وكذا الفرايض والمحرمات فان الفرايض اسماء رجال أمرنا بموالاة  
والمحرمات اسماء رجال أمرنا بمعاداتهم ومقصودهم بذلك ان من ظفر برجل  
منهم فقد ارتفع عنه التكليف والخطاب لوصوله الى الجنة الخطابية هو  
ابو خطاب الاسدي عزا نفسه الى ابي عبد الله جعفر الصادق فلما علم  
منه غلوه في حقه تبرأ منه فلما اعترل عنه ادعى الامر لنفسه قالوا الائمة  
انبياء و ابو الخطاب نبي فعرضوا ضاعنه اي زعموا ان الانبياء فرضوا على  
الناس طاعة ابي الخطاب بدل زادوا على ذلك وقالوا الائمة آلهة والحسنان  
ابناء الله وجعفر الصادق اله لكن ابو الخطاب افضل منه ومن علي

وهؤلاء يستحلّون شهادة الزور لموافقهم على مخالفتهم والامام بعد قتله  
 اى قتل ابى الخطاب معمر اى ذهب الى ذلك جماعة منهم فعبدوا معمرًا  
 كما كانوا يعبدون ابا الخطاب وقالوا الجنة نعيم الدنيا والنار آلامها والدنيا  
 لا تغنى واستباحوا المحرمات وتركوا الفرائض وقيل الامام بعد قتله بزبغ  
 اى ذهب الى ذلك طائفة اخرى منهم وقالوا ان كل مؤمن يوحي اليه  
 متمسكين بقوله تع وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله اى يوحي من  
 الله اليه وفيهم اى فى اصحاب بزبغ من هو خبر من جبرائيل وميكائيل وم  
 لا يموتون ابدا بل اذا بلغوا النهاية يرفعون الى الملكوت وقيل هو اى  
 الامام بعد ابى الخطاب عمير بن بنان الحجلي الا انهم يموتون اى يقولون  
 بذلك الغرابية قالوا محمد بعلى اشبه من الغراب بنالغراب والذباب  
 بالذباب فبعث الله جبرائيل الى على فغلط جبرائيل فى تبليغ الرسالة من  
 على الى محمد قال شاعرهم • غلط الامين فجازها عن حيدر • فيلعنون  
 صاحب الريش يعنون به جبرائيل الذميمة لقبوا بذلك لانهم ذموا  
 محمدا لان عليا هو الاله وقد بعثه ليدعو الناس اليه فدعا لنفسه وقيل  
 بالهيتهما اى قال طائفة منهم بالهيئة محمد وعلى ولهم فى التقديم خلاف  
 فبعضهم يقدم عليا فى الاحكام الالهية وبعضهم يقدم محمدا وقيل بالهيئة  
 خمسة اشخاص يسمون اصحاب العباء هما وفاطمة والحسنان وهؤلاء  
 زعموا ان هذه الخمسة شىء واحد وان الروح حائلة فيهم بالسوية لا مزية  
 لواحد منهم على آخر ولا يقولون فاطمة تحاشيا عن وصمة التانيث  
 الهشامية اصحاب الهشاميين ابن الحككم وابن سالم الجواليقى قالوا  
 الله جسد اتفقوا على ذلك ثم اختلفوا فقال ابن الحككم هو طويل عريض

عميق متساوٍ طوله وعرضه وعمقه وهو كالمسيبكة البيضاء الصافية

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

بشعاع منفصل عنه اليه وهو سبعة أشبار بأشبار نفسه مماس للعرش بلا  
تفاوت بينهما أي على وجه لا ينفصل أحدهما عن الآخر وأرادته تع حركة  
هي عينه ولا غيره وإنما يعلم الأشياء بعد كونها لا قبله يعلم لا قديم ولا  
حادث لأنه صفة والصفة لا توصف وكلامه صفة له لا مخلوق ولا غيره

لما مرّ والأعراض لا تدل على الباري إنما الدال عليه هو الأجسام لما عرفت  
من مشابهته إياها والأئمة معصومون دون الأنبياء لأن النبي يوحى اليه  
فيتقرب به إلى الله بخلاف الامام فإنه لا يوحى اليه فوجب أن يكون  
معصوماً وقال ابن سالم هو على صورة إنسان له يد ورجل وحواس خمس

وانف وأذن وفم وعين وله وفرة سوداء ونصفه الأعلى مجوف والأسفل  
مُحْتَمَت إلا أنه ليس لحماً ودما الزرارية هو زرارة بن أعين قالوا بحديث  
الصفات لله تع وقيل لها أي قبل حدوثها له لا حيوياً فلا  
يكون ح حياً ولا عالماً ولا قادراً ولا سمياً ولا بصيراً البيونسية هو يونس

ابن عبد الرحمن القمي قال الله تع على العرش تحمله الملائكة وهو أقوى  
منها أي من الملائكة مع كونه محمولاً لهم كالكركي تحمله رجلاه وهو

أقوى منهما الشيطانية هو محمد بن النعمان الملقب بشيطان  
الطاق قال أنه تع نور غير جسماني ومع ذلك هو على صورة إنسان وإنما  
يعلم الأشياء بعد كونها الرزامية قالوا الإمامة بعد عليّ لحمد بن الحنفية

ثم ابنه عبد الله ثم عليّ بن عبد الله بن عباس ثم أولاده إلى المنصور ثم

حلّ الآله في ابي مُسَلِّمِ وانه لم يُقْتَل واستحلّوا المَحَارِمَ وتركوا الفرائض  
ومنهم من ادعى الالهية في المقنع المفوضة قالوا الله قوَّض خلق الدنيا  
الى محمّد اى الله خلق محمّداً وقوَّض اليه خلق الدنيا فهو  
الخالق لها بما فيها وقيل قوَّض ذلك الى على البدائية جَوَزُوا البِدَاءَ على  
الله تع اى جَوَزُوا ان يريد الله شيئاً ثم يبدو له اى يظهر عليه ما لم  
يكن ظاهراً له وبلرّمه ان لا يكون الربّ عالماً بعواقب الامور النصيرية  
والاسحافية قالوا حلّ الله تع في على فان ظهور الروحاني في الجسد الجسماني  
عما لا يُنكر أمّا في جانب الخير فكظهور جبرائيل بصورة البشر وأمّا في  
جانب الشر فكظهور الشيطان في صورة الانسان قالوا ولما كان على واولاده  
افضل من غيرهم وكانوا مؤيدين بتأهيدات متعلّفة بباطن الأسرار قلنا ظهر  
الحق تع بصورتهم ونطق بلسانهم واخذ بادبهم ومن ههنا اطلقنا الالهية  
على الائمة ألا ترى ان النبي قاتل المشركين وعلياً قاتل المنافقين فان النبي  
يحكم بالظاهر والله يتولّى السراير الاسماعيلية ولقبوا بسبعة القاب بالباطنية  
لقولهم بباطن الكتاب دون ظاهره فانهم قالوا للقرآن باطن وظاهر والمراد  
منه باطنه لا ظاهره المعلوم من اللغة ونسبة الباطن الى الظاهر كنسبة اللب  
الى العشر والتمسك بظاهرة معدّب بالمشقة في الاكساب وباطنه مؤيّد الى  
ترك العمل بظاهرة وتمسكوا في ذلك بقوله تع فضرب بينهم بسور له باب  
باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب وهذا القول اخذوه من المنصورية  
والجناحية ولقبوا بالقرامطة لان اولهم الذي دعا الناس الى مذهبهم رجل  
يقال له حمدان قرامط وهو احدى فرى واسط وبالخرمينة لإباحتهم  
المحرّمات والمَحَارِمَ وبالسبعية لانهم زعموا ان النطقاء بالشرايع اى الرسل  
سبعة ائمة آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمّد ومحمّد المهدي  
سابع النطقاء وبين كل اثنين من النطقاء سبعة ائمة ينتمون شريعتهم ولا  
يد في كل عصر من سبعة بهم يقتدى وبهم يهتدى في الدين وهم



متفاوتون في الرتب امام يوتى عن الله وهو غاية الأدلة الى دين الله  
وحاجة يوتى 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 أكبر هو رابعهم برفع درجات المؤمنين وداع مأذون يأخذ  
العهد على الطالبين من اهل الظاهر فيدخلهم في نمة الامامة ويفتح لهم  
باب العلم والمعرفة وهو خامسهم ومكاتب قد ارتفعت درجته في الدين  
ولكن لم يوتن له في الدعوة بل في الاحتجاج على الناس فهو يحتج  
وسرغب الى الداعي ككلب الصايد حتى اذا احتج على احد من اهل  
الظاهر وكسر عليه مذهبه بحديث رغب عنه وطلب الحف اذاه المكاتب  
الى الداعي المأذون ليأخذ عليه العهد قال الامدى وانما سموا مثل هذا  
مكاتباً لأن مثله مثل الجارج يحبس الصيد على كلب الصايد على ما قاله  
تبع وما علمتم من الجوارح مكاتبين وهو سادسهم ومومن يتبعه اى يتبع  
الداعي وهو الذى أخذ عليه العهد وآمن وأتقن بالعهد ودخل في نمة  
الامام وجزئه وهو سابعهم قالوا ذلك الذى ذكرناه كالسموات والارضين  
والبهار وأيام الأسبوع والكواكب السبارة وهي المدبرات امرا كل منها سبعة  
كما هو المشهور ولقبوا بالبابكية ان اتبع طائفة منهم بابك الخرمى  
في الخروج بآذربيجان وبالخمرة للبسهم الخمرة في ايام بابك او تسميتهم  
المخالقين لهم من المسلمين خميراً وبالإسماعيلية لاثباتهم الامامة لاسماعيل  
ابن جعفر الصادق وهو أكبر 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 فتذاكروا ما كان عليه أسلافهم من

المَلِكُ وقالوا لا سبيل لنا الى دفع المسلمين بالسيف لغلبتهم واستيلائهم  
 على الممالك لكننا قَحْتَالُ 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 الْقَدَّاحِ وَلَهُمْ فِي  
الدَّعْوَةِ وَاسْتِدْرَاجِ الطَّغَامِ مَرَاتِبُ الذُّرُوفِ وَهُوَ تَفَرُّسٌ حَالُ الْمَدْعُوِّ هَلْ هُوَ  
قَابِلُ الدَّعْوَةِ أَمْ لَا وَلِذَلِكَ مَنَعُوا إِتْقَانَ الْبَدْرِ فِي السَّبَاكَةِ أَيْ دَعْوَةَ مَنْ  
لَيْسَ قَابِلًا لَهَا وَمَنَعُوا التَّكَلَّمَ فِي بَيْتٍ فِيهِ سِرَاجٌ أَيْ فِي مَوْضِعٍ فِيهِ فُقَيْهٌ أَوْ  
مَتَكَلِّمٌ ثُمَّ التَّنَائِيْسُ بِاسْتِمَالَةِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْمَدْعُوِّينَ بِمَا يَمِيلُ إِلَيْهِ  
بِهَوَاهُ وَطَبَعِهِ مِنْ زَهْدٍ وَخِلَاعَةٍ فَإِنْ كَانَ يَمِيلُ إِلَى الزُّهْدِ زَبْنُهُ فِي عَيْنِهِ وَقَبِيحٌ  
نَقِيضُهُ وَإِنْ كَانَ يَمِيلُ إِلَى الْخِلَاعَةِ زَبْنُهَا وَقَبِيحٌ نَقِيضُهَا حَتَّى يَحْصُلَ لَهُ الْأَنْسُ  
بِهِ ثُمَّ التَّنَشُّكِيكُ فِي أَرْكَانِ الشَّرِيعَةِ بِمَفْتَلَعَاتِ السُّورِ بِأَنْ يَقُولَ مَا مَعْنَى  
الذُّرُوفِ الْمَقْطَعَةُ فِي أَوَائِلِ السُّورِ وَقَضَاءَ صَوْمِ الْحَائِضِ دُونَ قَضَائِ صَلَاتِهَا أَيْ  
لَمْ يَجِبْ أَحَدُهُمَا دُونَ الْآخَرِ وَوَجُوبِ الْغُسْلِ مِنَ الْمَنِيِّ دُونَ الْبَوْلِ وَعَدَدِ  
الرُّكْعَاتِ أَيْ لَمْ يَكُنْ بَعْضُهَا أَرْبَعًا وَبَعْضُهَا ثَلَاثًا وَبَعْضُهَا ثَنَتَيْنِ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ  
مِنَ الْأُمُورِ التَّعْبُدِيَّةِ وَأَمَّا يَشْكِكُونَ فِي هَذِهِ الْأَشْيَاءِ وَيَطْلُوْنَ الْجَوَابَ عَنْهُمْ  
لِيَتَعَلَّقَ قَلْبُهُمْ بِمَرَاجِعَتِهِمْ فِيهَا ثُمَّ الرَّبْطُ وَهُوَ أَمْرَانِ الْأَوَّلُ اخْتِاقُ الْمِيثَاقِ  
مَنْهُ بِأَنْ يَقُولُوا قَدْ جَرَتْ سُنَّةُ اللَّهِ بِأَخْذِ الْمَوَائِيفِ وَالْعَهْدِ وَيَسْتَدَلُّوْا  
عَلَى ذَلِكَ بِقَوْلِهِ تَع وَإِنْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ ثُمَّ يَأْخُذُوا مِنْ كُلِّ  
وَاحِدٍ مِيثَاقَهُ بِحَسَبِ اعْتِقَادِهِ أَنْ لَا يُفْشِي لَهُمْ سِرًّا وَالثَّانِي حَوَالَتُهُ عَلَى  
الْإِمَامِ فِي حَلِّ مَا أَشْكَلَ عَلَيْهِ مِنَ الْأُمُورِ الَّتِي الْفَاهَا إِلَيْهِ فَإِنَّهُ الْعَالَمُ بِهَا وَلَا  
يَقْدِرُ عَلَيْهَا أَحَدٌ حَتَّى يَتَرَقَّى مِنْ دَرَجَتِهِ وَبِنْتَهَى إِلَى الْإِمَامِ ثُمَّ التَّدْلِيْسُ  
وَهُوَ دَعْوَى مُوَافَقَةِ الْكَبْرِ الدِّينِ وَالْدُنْيَا لَهُمْ حَتَّى يَزْدَادَ مَيْلَهُ إِلَى مَا دَعَاهُ

اليه ثم التأسيس وهو تمهيدٌ مقدمات يقبلها ويسلمها المدعو وتكون  
سابقة له الى ما يدعوه اليه من الباطن ثم الخلع وهو الطمانينة الى  
اسقاط الاعمال البدنية ثم السلخ 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 موالاة الامام  
والتيمة هو الأخذ من المأذون عند غيبة الامام الذى هو الحاجة  
وانصولة عبارة عن الناطق الذى هو الرسول بدليل قوله تع ان الصلوة  
تنهى 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 والتلبية اجابة الدعوى والطواف  
بالبيت سبعا موالاة الأئمة السبعة والجنة راحة الابدان عن التكالييف  
والنار مشقتها بمزاولة التكالييف الى غير ذلك من خرافاتهم ومن مدعيهم  
ان الله لا موجود ولا معدوم ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز وكذلك  
فى 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 وبتوسطه ابداع  
النفس انى ليست تامة فاشتاقت النفس الى العمل التام مستفبضة  
فاحتاجت الى الحركة من النقصان الى الكمال ولن تتم الحركة الا بالنتها  
فحدثت الاجرام الفلكية وتحركت حركة دورية بتدبير النفس فحدثت  
بتوسط الأفلاك الطبائع البسيطة العنصرية وبتوسط البسائط حدثت  
المركبات من المعادن والنبات وانواع الحيوانات وافضلها الانسان لاستعداده  
لفيض الأسرار القدسية عليه واتصاله بالعالم العلوى وحيث كان العالم  
العلوى مشتملا على عقل كامل كلى ونفس نافضة كلىة تكون مصدرا

للكائنات وجب ان يكون في العالم السفلى عقل كامل يكون وسيلة الى  
 النجاة وهو الرسول الناطق ونفس ناقصة تكون نسبتها الى الناطق في  
 تعريف طرق النجاة نسبة النفس الأولى الى العقل الأول فيما يرجع الى  
 ايجاد الكائنات وهي الامام الذي هو وصي ناطق وكما أن تحرك الأفلاك  
 بتحرك العقل والنفس كذلك تحرك النفوس الى النجاة بتحرك  
 الناطق والوصي وعلى هذا في كل عصر وزمان قال الأمدى هذا ما كان  
عليه قدماءهم وحين ظهر الحسن بن محمد بن الصباح جدد الدعوة على  
 انه الحجة الذي بوّئى عن الامام الذي لا يجوز خلو 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 يطلع على  
 فصاحتهم ثم انهم تفلسفوا ولم يزالوا مستهزئين بالنواميس الدينية  
 والامور الشرعية ونحسبوا بالحصون وكثرت شوكتهم وخافت ملوك  
 السوء منهم فظهروا اسقاط التكالييف وابطاح الحرمات 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  
الحجارودية اصحاب ابي جارود الذي سماه الباقر سرحوبا وثسره بانه  
شيطان سكن البحر قالوا بالنص من النبي في الامامة عليّ وصفا لا  
 تسمية والصحابه كفروا بمخالفته وتركهم الاقتداء بعليّ بعد النبي  
والامامة بعد الحسن والحسين شورى في اولادهم ومن خرج منهم بالسيف  
 وهو عالم شجاع فهو امام كما مرّ واختلفوا في الامام المنتظر هو محمد بن  
 عبد الله بن الحسين بن عليّ الذي قتل في المدينة في امام المنصور فذهب  
 طائفة منهم الى ذلك وزعموا انه لم يقتل او هو محمد بن القاسم بن عليّ  
 ابن الحسين صاحب طائقان الذي أُسر في ايام المعتصم بالمد وحمل اليه  
 فحبسه في دارة حتى مات فذهب طائفة اخرى اليه وانكروا موته او هو

يَحْيَى بن عَمِير صاحب الكوفة من أحفاد زيد بن علي دعا الناس الى نفسه واجتمع عليه خلق كثير وقُتل في ابام المستعين بالله فذهب اليه طابفة ثالثة وانكروا قتله السليمانية هو سليمان بن جبر قالوا الامامة شورى فيما بين الخلف وانما تنعقد برجلين من خيار المسلمين ويصح امامة المفصول مع وجود الافضل وابو بكر وعمر امامان وان اخطاء الامة في البيعة لهما مع وجود علي لکنه خطاء لم ينته الى درجة الفسق وكفروا عثمان وطلحة والزبير وهايشة البتيرية هو بتير الثومي وانكسوا السليمانية الا اثم توقفوا في عثمان هذه فرق الزيدية واكثرهم في زماننا مقلدون يرجعون في الاصول الى الاعتزال وفي الفروع الى مذهب ابي حنيفة الا في مسائل قليلة واما الامامية فقالوا بالنص لجلي علي امامة علي وكفروا الصحابة ووقعوا فيهم وساقوا الامامة الى جعفر الصادق واختلفوا في المنصوص عليه بعده والذي استقر عليه رأيهم انه ابنه موسى الكاظم وبعده علي بن موسى الرضا وبعده محمد بن علي التقي وبعده علي ابن محمد التقي وبعده الحسن بن علي الزكي وبعده محمد بن الحسن وهو الامام المنتظر ولهم في كل من المراتب التي بعد جعفر اختلافات اوردها الامام في آخر المحصل وكانت الامامية اولاً 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 ملتحقة بالفرق الصالحة ، والعرفة الثالثة من كبار الفرق الاسلامية الخوارج وهم سبع فرق الحكيم وهم الذين خرجوا على علي عند التحكيم وما جرى دين الكافرين وكفروه وهم اثنا عشر الف

رَجُلٌ كَانُوا أَهْلَ صَلَوةٍ وَصِيَامٍ وَفِيهِمْ قَالِ النَّبِيُّ عَمْرٌ يَحْقِرُ أَحَدَكُمْ صَلَوةً فِي  
جَنْبِ صَلَوةَتِهِمْ وَصَوْمَهُ فِي جَنْبِ صَوْمِهِمْ وَلَكِنْ لَا يَجَاوِزُ إِيمَانُهُمْ تَرَاقِيَهُمْ  
قَالُوا مِنْ نُصِيبٍ مِنْ قَرِيبِشٍ وَغَيْرِهِمْ وَعَدَلٌ فِيمَا بَيْنَ النَّاسِ فَهُوَ أَمَامٌ وَإِنْ  
غَيْرَ السَّيْرَةِ وَجَارَ وَجِبَ أَنْ يُعْزَلَ أَوْ يُقْتَلَ وَلَمْ يَوْجِبُوا نَصْبَ الْإِمَامِ بَلْ  
جَوَزُوا أَنْ لَا يَكُونَ فِي الْعَالَمِ أَمَامٌ وَكَفَرُوا عَثْمَانَ وَأَكْثَرَ الصَّحَابَةِ وَمَرْتَكِبِ  
الْكَبِيرَةِ الْبَيْهَسِيَّةِ 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 جُوبِ التَّفَتُّحُ عَلَيْهِ حَتَّى يَعْلَمَ لَلْحَقِّ وَقَبِيلٌ لَا يَكْفُرُ حَتَّى يَرْفَعُ  
أَمْرَهُ إِلَى الْإِمَامِ فَيُحَدِّثُهُ وَكُلُّ مَا لَيْسَ فِيهِ حَدٌّ فَهُوَ مَغْفُورٌ وَقَبِيلٌ لَا حَرَامَ إِلَّا  
مَا فِي قَوْلِهِ نَعِ قُلْ لَا أَجِدُ فِيهِمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا إِلَّا الْآبَةَ وَقَبِيلٌ إِذَا كَفَرَ الْإِمَامُ  
كَفَرَتِ الرَّعِيَّةُ حَاضِرًا أَوْ غَائِبًا وَهَذِهِ الْأَقْوَالُ لَطَائِفَةٌ مِنَ الْحِكْمَةِ وَقَالُوا  
الْأَطْفَالُ كَأَبَائِهِمْ إِيمَانًا وَكُفْرًا وَقَالَ بَعْضُهُمُ السُّكْرُ مِنْ شَرَابٍ حَلَالٌ لَا  
يُؤَاخِذُ صَاحِبَهُ بِمَا قَالَ وَفَعَلَ بِخِلَافِ السُّكْرِ مِنْ شَرَابٍ حَرَامٍ وَقَبِيلٌ هُوَ  
أَيُّ السُّكْرِ مَعَ الْكَبِيرَةِ كَفَرُوا وَافْتَوَى الْقَدْرَدَةَ فِي اسْنَادِ أَعْمَالِ الْعِبَادِ إِلَيْهِمْ  
الْأَزَارِقَةُ هُوَ نَافِعُ بْنُ الْأَزْرَقِ قَالُوا كَفَرَ عَلِيُّ بْنُ النَّتْحَكِيمِ وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ فِي  
شَأْنِهِ وَمَنْ النَّاسُ مِنْ يُعْجَبُ بِكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي  
قَلْبِهِ وَهُوَ الدُّخْصَامُ وَابْنُ مُلَاجِمٍ بِحَقِّ فِي فَتْلِهِ وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ فِيهِ وَمَنْ  
النَّاسُ مِنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةِ اللَّهِ وَفِيهِ قَالَ مَفْنَى الْخَوَارِجِ وَزَاهِدُهَا  
عِمْرَانُ بْنُ خَطَّابٍ

يَا ضَرْبَةً مِنْ تَقِيٍّ مَا أَرَادَ بِهَا  
 إِلَّا لِيَبْلُغَ مِنْ ذِي الْعَرْشِ رِضْوَانًا  
 أَنِّي لَأَذْكُرُهُ يَوْمًا فَأَحْسِبُهُ  
 أَوْفَى الْبَرِيَّةِ عِنْدَ اللَّهِ مِيزَانًا

وكفرت الصحابة أي عثمان وطلحة والزبير وعائشة وعبد الله بن عباس  
 وسائر المسلمين معهم وقضوا بتخليدهم في النار وَكَفَرُوا الْقَعْدَةَ عن القتال  
وَأَن كَانُوا مُوَافِقِينَ لَهُمْ فِي الدِّينِ وَقَالُوا يُحْرَمُ التَّقِيَّةُ فِي الْقَوْلِ وَالْعَمَلِ  
 ويجوز قتل اولاد المخالفين ونسائهم ولا رَجَمَ على الزنا الْمُحْصَنِ اذ هو غير  
 مذكور في القرآن ولا حدّ للذف على النساء أي القاذف ان كان امرأة لم  
 تُحَدَّ لان المذكور في القرآن هو صبيغة الَّذِينَ وَهِيَ للمذكورين قال الآمدي  
 واسقطوا حدّ ذف المحصنين من الرجال دون النساء أي المذوف المحصن  
 ان كان رجلا لا يُحَدَّ قاذفه وان كان امرأة يُحَدَّ قاذفها وهذا اظهر واطفال  
 المشركين في النار مع آباؤهم ويجوز نبي كان كافرا وان علم كفره بعد النبوة  
 ومرتكب الكبيرة كافر النجديات 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 ايضا فلما رجعوا الى نجدة اخبروه بما فعلوا  
 فقال لهم يَسْعَكُمْ فقالوا لم نعلم انه لا يسعنا فعذرهم بجهالتهم فاختلف  
 احكامه بعد ذلك فمنهم من تابعه وقالوا الذين آمنوا احدهما معرفة الله  
 ورسوله وتكريم دماء المسلمين أي الموافقين لهم والاقرار بما جاء به الرسول  
 جملة فهذا لا يُعَدُّ للجاهل به والثاني ما سوى ذلك وللجاهل به معدور  
 فهؤلاء منهم سُموا عاذرية وقالوا أي النجديات كلهم لا حاجة للناس  
 الى الامام بل الواجب عليهم رعاية النصفة فيما بينهم وَيَجُوزُ لَهُمْ نَصْبُهُ  
 اذا رَأُوا ان تلك الرعاية لا تتم الا بامام يحملهم عليها وخالفوا الأزارقة في  
غَيْرِ التَّكْفِيرِ أي 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  
 يُسْفِطُوهُ فِي اَطْفَالِ الْكُفَّارِ اى لم يكفروا اطفالهم ولم يقولوا بتخليدهم في

النار ومنع التقية في القول اي جوزوا التقية في القول دون العمل وقالوا  
 المعصية الموجبة للحد لا يسمى صاحبها الا بها فيقال مثلا هذا سارق او  
 زان او قاذف ولا يقال كافر وما لا حد فيه لعظمه كترك الصلوة والصوم  
 كفر فيقال لصاحبه كافر وقيل تزوج المؤمنة اي 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  
 ممتلكاتهم وغنيمة اموالهم من سلاحهم وكراعهم حلال عند الحرب دون  
 غيره ودارهم دار الاسلام الا معسكر سلطانهم وقالوا فعيل شهادة مخالفهم  
 عليهم ومرتكب الكبيرة موحد غير مؤمن بناء على ان الاعمال داخلية في  
 الايمان والاستتاعة قبل الفعل وفعل العبد مخلوق لله تع ويغنى 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 يوحى اليه  
 اي تردوا 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 يزيد بن ابيسة زادوا على الاباضية ان  
 قالوا سيبعث نبي من الحجر 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



الكارثية أصحاب أي الكارث الاباضي خالفوا الاباضية في القدر أي كون  
 افعال العباد مخلوقة لله تع وفي كون الاستطاعة قبل الفعل الرابعة القايلون  
 بطاعة لا يراد بها الله أي زعموا أن العبد اذا أتى بما أمر به ولم يقصد الله  
 كان ذلك طاعة العجاردة هو عبد الرحمن بن نجود وهم آخر السبع من  
 فرق الخوارج زادوا على التجدات بعد أن وافقوهم في مذهبهم وجوب  
 البراعة عن الطفل أي يجب أن يتبرأ عنه حتى يدعى الاسلام بعد  
 البلوغ ويجب دعائه اليه أي الى الاسلام اذا بلغ واطفال المشركين في  
 النار وهم عشر قري الأولى الميمونية هو ميمون بن عمران قالوا بالقدر  
 أي استناد الافعال الى قدر العباد ويكون الاستطاعة قبل الفعل وأن الله  
 يريد الخير والشر ولا يريد المعاصي كما هو مذهب المعتزلة قالوا واطفال  
 الكفار في الجنة ويروى عنهم تجوز نكاح البنات للبنين والبنات واولاد  
 الاخوة والاخوات أي جوزوا نكاح بنات البنين وبنات البنات وبنات اولاد  
 الاخوة والاخوات وانكار سورة يوسف فانهم زعموا انها قصة من القصص  
 ولا يجوز أن يكون قصة العشق قرانا الثانية من فرق العجاردة الحمزية  
 هو حمز بن أدرك وافقوهم الميمونية فيما ذهبوا اليه من البدع إلا أنهم  
 قالوا اطفال الكفار في النار الثالثة منهم الشعيبية هو شعيب بن محمد وهم  
 كالميمونية في بدعتهم إلا في القدر الرابعة الحازمية هو حازم بن عاصم  
 وافقوا الشعيبية وحكي عنهم أنهم يتوقفون في امر علي ولا يصترحون  
 بالبراعة عنه كما يصترحون بالبراعة عن غيره الخامسة الخلفية اصحاب  
 الخلف الخارجي وهم خوارج كرمان ومكران اضافوا القدر خيرة وشره الى  
 الله وحكموا بان اطفال المشركين في النار بلا عمل وشرك السادسة  
 الأثرابية هم على مذهب حمزة ورئيسهم رجل من سجستان يقال له

مخالف إلا أنهم عذبوا أهل الأَطْرَاف فيما لم يعرفوه من الشريعة إذا اتوا بما يعرفون لزومه من جهة العقل ووافقوا أهل السنة في أصولهم وفي نفي القدر أي اسناد الأفعال إلى قدرة العبد وفي بعض النسخ في نفي القدرة المؤثرة

عن العباد السابعة المعلوماتية هم كالحازمية إلا أن المؤمن عندهم من عرف الله بجميع أسمائه وصفاته ومن لم يعرفه كذلك فهو جاهل لا مؤمن وفعل العبد مخلوق له الثامنة الجهولية مذهبهم كذهب الحازمية أيضا إلا أنهم قالوا يكفي معرفته ببعض أسمائه فمن علمه كذلك فهو عارف به مؤمن وفعل العبد مخلوق له التاسعة الصلّية هو

عثمان بن أبي الصلت وقيل الصلت بن الصامت هم كالجاردة لكن قالوا من أسلم واستجار بنا تولىناه وبرءنا من أطفاله حتى يبلغوا فيدعوا إلى الإسلام ويقبلوا أو ينكروا العاشرة من فرق الجاردة الثعالبية هو ثعلب بن عامر قالوا بولاية الأبطال صغارا كانوا أو كبارا حتى يظهر منهم انكار الخلق بعد البلوغ وقد نُقل عنهم أيضا أن الأطفال لا حُكِّمَ لهم من ولاية أو عداوة إلى أن يُدْرِكُوا وروى أن أخذ الزكوة من العبيد إذا استغنوا وأعطاهما

لهم إذا افتقروا وتفرقوا أي الثعالبية أربع فرق الأولى الأحنسية أصحاب أختس بن قيس هم كالثعالبية إلا أنهم امتازوا عنهم بأن توقفوا فيمن هو في دار البيعة من أهل القبلة فلم يحكموا عليه بإيمان ولا كفر إلا من علم حاله من إيمانه وكفره وحرّموا الاختيال بالقتل لمخالفهم والسرقه من أموالهم ونقل عنهم أنه يجوز تزويج المسلمات من مشركي

قومهم الثانية المعنذية وهو معبد بن عبد الرحمن خالفوهم أي الأحنسية في التزويج أي تزويج المسلمات من المشركين وخالفوا الثعالبية في زكوة العبيد أي أخذها منهم ودفعها إليهم الثالثة الشيبانية

هو شيبان بن سلمة وقالوا بالجبر ونفى القدرة للحادثة الرابعة المكرمية  
هو مكرم العاجلي 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 الإقدام على ترك الصلوة وكذا كل كبيرة فان مرتكبها كافر لجهله بالله  
كما ذكرناه وموالاته الله ومعاداة لعباده باعتباره العاقبة وما هم صابرون  
اليه عند موافاة الموت لا باعتبار اعمالهم التي هم فيها ان هي غير موثوق  
بدوامها فكذا فحسن فمن وصل الى حالة الموت فان كان مؤمنا في تلك  
الحالة واليئناه وان كان كافرا عادينا فاذن فسرق الخسارح عشرون لان  
العجاردة عشر فرق نضمها الى الست السابقة وتصير ست عشرة وبتشعب  
من النعالية او الاباضية اربع فرق اخرى فالمجموع عشرون وفيه بحث لان  
المقسم لا يعد مع أقسامه فلا يُعتبر النعالية عشرة أقسام العجاردة مع  
فرقها الاربع بل يكفي عنها بهذه الاربع فتكون الفرق حينئذ تسع عشرة  
وايضا اذا اعتبر فرق الاباضية وقرق النعالية معا كانت الفرق كلها اثنتين  
وعشرين واعتبار احدى الاربعين دون الاخرى تحتكم محض الفرقة  
الرابعة من كبار الفرق الاسلامية المرجئة لقبوا به لانهم يرجون العمل  
عن النبوة اى بوخروته في الرتبة عنها وعن الاعتقاد من أرجاه اى آخره  
ومنه أرجاه وأرجاه اى امهله وأخره او لانهم بقولون لا يضرم مع الايمان  
معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة فهم يعطون الرجاء وعلى هذا ينبغي  
ان لا يهتز لفظ المرجئة وقرقهم خمس البونسية هو يونس بن النمرى  
قالوا الايمان هو المعرفة بالله والخضوع له والمحبة 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 اليونسية ان علم الله لم ينزل شيئا غيره اى غير

ذاته وكذا باقى صفاته وانه تع على صورة الانسان لما ورد في الحديث من  
الله تع خُلق آدم على صورة الرحمن الغسانيّة اصحاب غسان الكوفي  
قالوا الايمان هو المعرفة بالله ورسوله واما جاء من عندهما اجمالا لا  
تفصيلا وهو اى الايمان بتزيد 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 وبعده  
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 السنّة 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 ظنّ به الارجاء بتأخير العمل  
من الايمان وليس كذلك ان عرف منه المبالغة في العمل والاجتهاد فيه  
الثوبانيّة اصحاب ثوبان المرّجى 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 الديمشقي وابو  
شهر ودونس بن عمران والفصل الرقاشي 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 يجزوا باخروج  
المؤمنين من النار واختص ابن غيلان او غيلان من بينهم بالقدر ان قد  
جمع بين الارجاء والقول بالقدر 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 وترك كنه او بعضه كفر وليس بعضه ايماناً ولا بعضه  
 اى ولا بعض الايمان وكل معصية لم يجمع على انه كفر فصاحبه يقال فيه  
 انه فسق وعصى ولا يقال انه فاسق ومن ترك الصلوة مستحلاً كفر  
 لتكذيبه بما جاء به النبي عم ومن تركها بنية القضاء لم يكفر ومن قتل  
 نبياً او لطمه كفر 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 الموجبة للخالعة ومنهم من  
 جمع اليه اى الى الارجاء القدر كالصالحى وابي شير ومحمد بن شبيب  
 وغيلان ، الغرفة 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 ووافقهم على ذلك  
 ضرار بن عمرو وحفص الفرد ورفههم ثلث الاولى البرغوثية قالوا كلام الله اذا  
 قرئ فهو عرض<sup>٥</sup> واذا كتب باى شيء كان فهو جسم<sup>٥</sup> 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 انواردة بان كلام الله  
 غير مخلوق والاجماع المنعقد عليه في نفيها واولناها بما هذه الصورة  
 حكايته 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 مخالفيها كلها كذب حتى قولهم لا اله الا  
 الله فانه كذب ايضا ، الفرقة السادسة من تلك الكبار الجبرية والتجبر  
 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 كالتشعرية والتجارية والضراية وخالصة لا تثبته  
 كالتجهمية وهم اصحاب جهم بن صفوان الترمذي قالوا لا قدرة للعبد  
 اصلا لا مؤثرة ولا كاسبة بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها والله لا  
 يعلم الشيء شيئا قبل 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 تثبت لغير الله قدرة والجنة والنار  
 تفنيان بعد دخول اهلها فيهما حتى لا يبقى موجود سوى الله وواقفوا  
 المعتزلة في نفي الروية وخلق الكلام واجاب المعرفة بالعقل قبل ورود  
 الشرع ، الفرقة السابعة منها المشبهة شبهوا الله بالماخلوقات ومثله  
 بالحادث وهم لاجل ذلك جعلناهم فرقة واحدة قايلة بالتشبيه وان  
 اختلفوا في طريقه فمنهم مشبهة غلاة الشيعة كالسبائية والبنائية والمغيربة  
 وغيرهم كما تقدم من مذاهبهم القايلة بالتجسيم والحركة والانتقال  
 والحلول في الاجسام الى غير ذلك ومنهم مشبهة الكشونة كمضر وكهمس  
 والهائجيمي قالوا هو جسم لا كاجسام من لحم ودم لا كاللحم والدماء  
 وله الاعضاء والجوارح ويحوز عليه الملامسة والمصافحة والمعانقة للمخلصين  
 الذين بزورونه في الدنيا وبزورهم حتى نقل انه قال بعضهم اعفوني عن  
 اللحية والفرج وسلبوني عما وراعه ومنهم مشبهة الكرامية اصحاب ابي عبد  
 الله بن محمد بن كرام قيل بكسر الكاف وتخفيف الراء وفيه قيل  
 الفقه فقه ابي حنيفة وحده والدين دين محمد بن كرام

وأقوالهم في التشبيه متعددة مختلفة غير أنها لا تنتهي إلى من يُعبأ به  
 وبباني بقوله واقتصرنا على ما قاله زعيمهم وهو أن الله تعالى على العرش من  
 جهة العلو عاين له من الصفحة العليا ويجوز عليه الحركة والنزول  
 واختلفوا أيلاء العرش أم لا يملأ بل هو على بعضه وقال بعضهم ليس هو  
 على العرش بل هو مكان العرش واختلفوا أيبعد متناه أو غيره ومنهم من  
 أطلق عليه لفظ الجسم ثم اختلفوا هل هو متناه من الجهات كلها أو  
 متناه من جهة تحت فقط أو لا أي ليس متناها بل هو غير متناه في  
 جميع الجهات وقالوا تحل الحوادث في ذاته وزعموا أنه إنما يقدر عليها  
 أي على الحوادث الخالصة فيه دون الخارجة عن ذاته وبجيب على الله أن  
 يكون أول خلفه حيا يصح منه الاستدلال وقالوا النبوة والرسالة صفتان  
 قائمتان بذات الرسول سوى الوحي وسوى أمر الله بالتبليغ وسوى المعجزة  
 والعصمة وصاحبها أي صاحب تلك الصفة رسول بسبب اتصافه بها من  
 غير ارسال ويجب على الله تعالى إرساله لا غير أي لا يجوز إرساله غير  
 الرسول وهو ح أي حين إذ أرسل مرسل فكل مرسل رسول بلا عكس كقبي  
 ويجوز عزله أي عزل المرسل عن كونه مرسلا دون الرسول فإنه لا يتصور  
 عزله عن كونه رسولا وليس من الحكمة رسول واحد أي لا يجوز  
 الاقتصار على إرسال رسول واحد بل لا بد من تعدده وجوزوا إمامين في  
 عصر واحد كعلي ومعاوية إلا أن إمامة علي وفق السنة بخلاف  
 إمامة معاوية لكن يجب طاعة رعيته له وقالوا الإيمان قول الدر في الازل بلي  
 أي الإيمان هو الإقرار الذي وجد من الدر حين قال تع آلسنت برّبكم  
 وهو بائي في الكل على السوية إلا المرتدّين وإيمان المنافق مع كفره  
 كإيمان الأنبياء لاستواء الجميع في ذلك الإيمان والكلمتان ليستا بإيمان إلا

بعد الرِّدَّة فهذه هي الفرق الضالَّة الذين قال فيهم رسول الله ﷺ في  
 النار ، وأمَّا الفرقة الناجية المستثناه الذين قال النبي عم فيهم هم الذين  
 على ما انا عليه واصحابي فهم الأشاعرة والسلف من المحدثين وأهل  
 السنَّة والجماعة ومذهبيهم خالٍ عن بدع هؤلاء وقد اجتمعوا على حدوث  
 العالم خلافا لبعض الغلاة العايلين بقدمه ووجود البارئ خلافا للباطنية  
 حيث قالوا لا موجود ولا معدوم وأنه لا خالف سواه خلافا للقدرية وأنه  
 قديم خلافا للعمرية القايلين بانه لا يتَّصف بالقدم متَّصف بالعلم والقدرة  
 وسائر صفات الجلال خلافا لنفاة الصفات لا تشبيه له خلافا للمشبهة ولا صدق  
 ولا نِد له خلافا للحابطية حيث اثبتوا الهين ولا يتحد في شيء خلافا  
 لبعض الغلاة ولا يقوم بذاته حادث خلافا للكرامية ليس في حين ولا في  
 جهة ولا يصح عليه الحركة والانفعال ولا الجهل ولا الكذب ولا شيء من  
 صفات النقص خلافا لمن جوزها عليه كما تقدم مرثى للمؤمنين في الآخرة  
 بلا انطباع ولا شعاع ما شاء الله كان وما لم يشاء لم يكن غنى لا يحتاج  
 في شيء الى شيء ولا يجب عليه شيء ان اتاب فبعصله وان عاقب فبعدله  
 لا غرض لعله ولا حاكم سواه لا يوصف فيما يفعل او يكتم باجور ولا  
 ظلم وهو غير متبعص ولا له حد ولا نهابة وله الزيادة والنقصان في مخلوقاته  
 والمعاد الجسماني حق وكذا المجاراة والمحاسبة والصراط والميزان وخلق  
 الجنة والنار وخلود اهل الجنة فيها وخلود الكفار في النار ويجوز العفو عن  
 المذنبين والشفاعة حق وبعثة الرسل بالهجرات حق من آدم الى محمد  
 وأهل بيعة الرضوان من تحت الشجرة وأهل بدر من اهل الجنة والامام  
 يجب نصبه على المكلفين والامام الحق بعد رسول الله ابو بكر ثم عمر ثم



عثمان ثم عليّ 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 اجمع  
على حرمتها فإن كان ذلك المجتمع عليه مما علم ضرورة من الدين فذلك  
ظاهر داخل فيما تقدم ذكره فإن كان اجماعاً ظنيّاً فلا كفر بمخالفته وإن  
كان قلعياً ففيه خلاف وأما ما عداه فالعايد به مبتدع غير كافر وللعقهاء  
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 يزيغه بعد الهداية ونعصمنا عن الغواية ودوقنا للاقتداء برسول الله  
تعالى واصحابه والتابعين لهم باحسان ويعفو عن طغيان الفلم وما لا يخلو  
عنه البشر من السهو والنزل وان يعاملنا بفضله ورحمته انه الغفور الرحيم  
والجواد الكريم وانا افول هذا ما تيسر لنا بعون الله وحسن توثيقه من  
كشف مشكلاته وتوضيح معضلاته وتحريم مسأله وتفسير وسائله معرّضين  
عن الاطناب المملّ والإيجاز المخلّ ومشيرين في بعض المواضع الى ما  
يتوجّه على كلامه من الاسئلة وما يمكن ان يتمسك به في دفعها من  
الاجوبة نفع الله تعالى به الطالبين وجعله ذخراً لما بوم الدين انه خير  
موقف ومعين

وقع الفراغ من تأليفه يوم السبت قريب العصر من اوائل شوال سنة سبع  
ودمان مائة بمحروسة سمرقند صيبت عن الآفات وحسبنا الله  
ونعم الوكيل وصلى الله على سيد الانام وآله الكرام وصحبه  
العظام وسلّم تسليماً كثيراً دأبنا

## فهرست

### مرادد 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

١٢

المقصد الثالث في ان وجوده نفس ماهيته

١٢

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 باجسم

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

٢٦

المقصد السابع في انه تع لا يتصف بشيء من الاعراض الخمسة

٢٧

المرصد الثالث في توحيدده

٢٧

المرصد الرابع في الصفات الوجودية

المقصد الأول في اثبات الصفات لله تع على وجه عام

المقصد الثاني في قدرته تع

المقصد الثالث في علمه تع

المقصد الرابع في انه تع حتى

المقصد الخامس في انه تع مرید

المقصد السادس في انه تع سمیع بصیر

المقصد السابع في انه تع متكلم

المقصد الثامن في صفات اختلف فيها

المرصد الخامس فيما يجوز عليه

المقصد الأول في الروية

المقصد الثاني في العلم بحقيقة الله

المرصد السادس في افعاله تع

المقصد الأول في ان افعال العباد واقعة بقدره الله تع وحدها

المقصد الثاني في التوليد وفروعه

المقصد الثالث في البحث عن امور صرح بها القران وانعقد

عليها الاجماع وهم يؤولونها

المقصد الرابع انه تع مرید بجميع الكائنات غير مرید بما لا يكون

المقصد الخامس في الحسن والقبح

المقصد السادس ان الله لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب

المقصد السابع في ان تكليف ما لا يطاق جائز

المقصد الثامن في ان افعال الله تع ليست معللة بالاعراض

المرصد السابع في اسماء الله تع

المقصد الأول الاسم غير التسمية

المقصد الثاني في اقسام الاسم

المقصد الثالث تسمية الله تع بالاسماء توفيقية

٢٤٩	الموقف السادس في السبعيات
٢٤٩	المقصود الأول في النبوات
٢٤٩	المقصود الأول في معنى النبي
٢٧٥	المقصود الثاني في حقيقة المعجزة
٢٨٣	المقصود الثالث في إمكان البعثة
٢٩٧	المقصود الرابع في أدب نبوة محمد صلعم
٢١٨	المقصود الخامس في عصمة الانبياء
٢٢٤	المقصود السادس في حقيقة العصمة
٢٢٧	المقصود السابع في عصمة الملائكة
٢٣٨	المقصود الثامن في تفصيل الانبياء على الملائكة
٢٤٣	المقصود التاسع في كرامات الاولياء واذها جايزة واقعة
٢٤٤	المقصود الثاني في المعاد
٢٤٤	المقصود الأول في إعادة المعدوم
٢٤٨	المقصود الثاني في حشر الاجساد
	المقصود الثالث في حكاية مذهب الحكماء المنكرين لحشر الاجساد
٢٥١	في امر المعاد
٢٥٤	المقصود الرابع للجنة والنار هل هما مخلوقتان
٢٥٩	المقصود الخامس في فروع للمعتزلة على اصلهم في حكم العقل
٢٩٠	المقصود السادس في تقرير مذهب اصحابنا
٢٩٣	المقصود السابع في الاحباط
٢٩٤	المقصود الثامن في ان الله يعفو عن الكبائر
٢٩٥	المقصود التاسع في شفاعة محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم
٢٩٩	المقصود العاشر في التوبة
	المقصود الحادي عشر في احياء الموتى في قبورهم ومسئلة منكر ونكير
٢٦٩	لهم وعذاب القبر للكافر والفاسق

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

٢٧٣

المرصد الثالث في الأسماء والأحكام

٢٧٤

المقصد الأول في حقيقة الأيمان

٢٧٤

المقصد الثاني في أن الأيمان هل يزيد وينقص

٢٨٢

٢٨٣

المقصد الثالث في الكفر

٢٨٥

المقصد الرابع في أن مرتكب الكبيرة من أهل الصلوة مؤمن

٢٩٠

المقصد الخامس في أن المخالف للحق من أهل القبلة هل يكفر أم لا

٢٩٩

المرصد الرابع في الإمامة

٢٩٩

المقصد الأول في وجوب نصب الإمام

٣٠١

المقصد الثاني في شروط الإمامة

٣٠٤

المقصد الثالث فيما يثبت به الإمامة

٣٠٧

المقصد الرابع في الإمام الخلف بعد رسول الله صلعم

٣١٢

المقصد الخامس في أفضل الناس بعد رسول الله صلعم

٣١٩

المقصد السادس في إمامة المفضول مع وجود الغاضل

المقصد السابع أنه يجب تعظيم الصحابة كلهم والكف عن

٣١٩

القدح فيهم

٣٣١

خاتمة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

٣٣٢

تذييل في ذكر الفرق

٣٣٣

الفرقة الأولى المعتزلة

٣٣٨

الأسكافية

٣٣٥

الواصلية

٣٣٨

الجعفرية

٣٣٥

العمرية

٣٣٨

البيشرية

٣٣٩

الهديلية

٣٣٩

المزدانية

٣٣٧

النظامية

٣٣٩

الهشامية

٣٣٨

الأسوارية

صفحة	صفحة	
٣٤٨	٣٤٠	الصالحية
٣٤٨	٣٤٠	الهابلية
٣٤٨	٣٤٠	الحدبية
٣٤٨	٣٤٠	العمرية
٣٤٨	٣٤١	الثمامية
٣٤٨	٣٤١	الخبائية
٣٤٨	٣٤١	الجاحضية
٣٤٩	٣٤٢	الذعبية
٣٤٩	٣٤٢	الجبائية
٣٤٩	٣٤٣	البيشموية
٣٥٢	٣٤٣	اعرفه الثانية الشيعة
٣٥٢	٣٤٣	الاعلاة
٣٥٣	٣٤٣	السيديّة
٣٥٣	٣٤٣	الداملية
٣٥٣	٣٤٤	البنائية
٣٥٣	٣٤٤	الغبيرية
٣٥٣	٣٤٥	الجناحية
٣٥٤	٣٤٥	المحمورية
٣٥٤	٣٤٥	الخشبية
٣٥٥	٣٤٩	انغرابية
٣٥٥	٣٤٩	السنشامية
٣٥٥	٣٤٧	السورانية
٣٥٩	٣٤٧	البيوشية
٣٥٩	٣٤٧	الشيدينية
٣٥٩	٣٤٧	اليزامية
٣٥٧	٣٤٨	الموتدية
	٣٤٠	البداية
	٣٤٠	النصيرية والاسحاقية
	٣٤٠	الاسماعيلية
	٣٤٠	الباطنية
	٣٤١	القرامطية
	٣٤١	الحرورية
	٣٤١	السبعية
	٣٤٢	البابكية
	٣٤٢	الحميرة
	٣٤٣	الاسماعيلية
	٣٤٣	الزيدية
	٣٤٣	الجارودية
	٣٤٣	السليمانية
	٣٤٣	البتيرية
	٣٤٤	الامامية
	٣٤٤	الفرقة الثالثة الفوارج
	٣٤٥	المحكّمة
	٣٤٥	البيهسية
	٣٤٥	الازارقة
	٣٤٩	النجدات
	٣٤٩	العائرية
	٣٤٧	الاصفرية
	٣٤٧	الاباضية
	٣٤٧	الحفصية
	٣٤٧	اليزيدية
	٣٤٨	الشاربية

صفحة		صفحة	
٣٧١			
٣٥٩	اليونانية	٣٥٧	القايلون بطاعة لا يراد بها الله
٣٥٩	العبيدية	٣٥٧	العجارد
٣٦٠	العسانية	٣٥٧	البمونية
٣٦٠	الثوبانية	٣٥٧	الحمزية
٣٦١	الثومنية	٣٥٧	الشعبية
٣٦١	الفرقة الخامسة التجارية	٣٥٧	الجازمية
٣٦١	البرغوثية	٣٥٧	الخلفية
٣٦١	الزعفرانية	٣٥٧	الأطرافية
٣٦١	المستدركة	٣٥٨	المعلومية
٣٦٢	الفرقة السادسة الجبرية	٣٥٨	الجهولية
٣٦٢	المتوسطة	٣٥٨	الصلتية
٣٦٢	الخالصة	٣٥٨	التعالية
٣٦٢	الجهمية	٣٥٨	الأخنسية
٣٦٢	الفرقة السابعة المشبهة	٣٥٨	المعبدية
٣٦٢	مشبهة غلاة الشيعة	٣٥٨	الشيبيانية
٣٦٢	مشبهة الكشوية	٣٥٩	المكرمية
٣٦٤	الفرقة الناجية	٣٥٩	الفرقة الرابعة المرجية

## تصحيح الغلطات

صفحة	سطر	غلط	صحيح
٨٤	٥	سلكها	يسلكها
٨٩	٥	والاعرض	والعرض
٩٩	١٩	قبلي	قبلي
١٩٩	٣٣	والحفظ	والحفظ
٣٣٥	٣	اراييت	اراييت
٣٤٠	١٩	كانت	كان
٣٧٧	١٣	فن	عن
وما عدا ذلك فيها ايها المطالع المسئول من فضلك ان تزيد او تترك الخط الذي هو علامة المتن من فوق هذه المواضع والالفاظ			
١٣	٢٥	ابو عبد الله محمد بن كرام	
٣٩	٣٣	الاول	
٤٤	١٨	نقول ليس ينحصر الدلالة عليه في الالفاظ	
٩٥	٢٠	نظرت	
٣٣٨	١٩	الاول	
٣٨٩	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**

**1858**

**TH. SOERENSEN**

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

---

**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 com meatum 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 **Mevâkif**, in regionibus orientis ex quo in lucem prodiit celebratissimum, quo etiam nunc theologi Moslemorum praeter 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-Îgî (الفاضى عىد الدين عبد الرحمن بن احمد الايجى<sup>1</sup>) 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 excitavit<sup>2</sup>). Secutus autem est 'Adhad-ed-dîn sectam orthodoxam Asch'aritarum (الاشاعرية), quae originem ducit ab Abu'l-Hasan Ali el-Asch'arî.

Complures deinceps viri docti librum *Mevâkif* commentariis et adnotationibus illustrarunt. Inter commentatores nominantur Sa'ad-ed-dîn et-Teftâzânî 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 حلى بن محمد السيد), 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 existinavi, si ex libris ejusdem generis et argumenti, qui ante opus 'Adhad-ed-dîni prodierunt, celebratissimos hoc loco recenserem. Sunt autem fere hi:

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

2) Muhammed Schah Gauna, qui viros doctos praemiis annisque stipendiis munifice adjuvit regniue 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 الطحاوي, qui liber inscribitur ولجماعة وبيان السنة, auctore Ahmed ben Ga'far el-Hanefi (الامام احمد بن جعفر) qui obiit a. H. 341, Chr. 952.

الامام ابو) auctore Mahammed el-Ghazali قواعد العقائد في الكلام (حامد حجة الاسلام محمد بن محمد الغزالي) qui obiit a. H. 505, Chr. 1114.

عقائد النسفي, quod opusculum permulti viri docti commentariis et adnotationibus interpretati sunt. Auctor libri fuit Negmed-din 'Omar en-Nesefi (نجم الدين ابو حفص عمر بن) qui obiit a. H. 537, Chr. 1142. Praeter ceteris hujus libri commentariis inclaruit commentarius Sa'ad-ed-din et-Testazani<sup>2)</sup>.

تاجريد الكلام, opus celebratissimum Nasir-ed-din Tusensis (العلامة الحقف نصير الدين ابى جعفر محمد بن محمد الطوسي<sup>3)</sup>) cujus quadraginta commentarios enumerat Hagi Chalfa ed. Fluegel. No. 2448. Obiit auctor a. H. 672, Chr. 1273.

طواع الاوار, auctore Beidhavi, commentatore Qorani clarissimo (القاضي عبد الله بن عمر البيضاوي) qui obiit a. H. 685, Chr. 1286.

المعاصد, auctore Sa'ad-ed-din et-Testazani (العلامة سعد الدين) qui obiit a. H. 791, Chr. 1389. Fuit Testazani aemulator Gorgani, qui ambo principis Timuri religiosissimi gratia florebant.

1) نخشب, ما وراء النهر, est urbs ditionis قسغ; cf. Lubb el-lubab ed. Veth. s. v. النسفي

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 Gorgani adaequat.

3) Tus est urbs illa, quae nunc appellatur Meschhed.

4) Lubb el-lub. s. v. تغتازان قرية بنواحي قسا. Nasa autem est ditionis Chorasanicae.

Post librum *Mevákif 'Adhad - ed - dîn* scripsit العفانď العصفديہ, quem librum duodecim antequam mortuus est diebus absolvit. Liber *el-'Aqâid* cum commentario *Gelâl - ed - dîn ed-Dewânii* (جلال الدين محمد بن اسعد الصادقي الدواني) 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-Nesefî enumerantur; quarum probabilissima originem nominis inducit, 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 *Mevákif* in praefatione et *Gorgânî* in libro *التعريفات* ed. Fluegel. s. v. *كلام* probaverunt. Hoc, qui ambitum hujus disciplinae, qualis primordio fuit, spectaverit, non mirabitur. Duplicem enim Arabes *Kelamum* distinguunt: *Kelamum* 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. *Kelamus* enim magistrorum antiquiorum potissimum in dogmatis Qoranicis explanandis et in certas classes disponendis versabatur. Simplicior haec *Kelami* ratio permansit donec exstiteret *Mo'tazilitae* auctore *Vásil ben 'Athá*, qui doctrinam orthodoxam impugnarunt. Inter theologos eos, qui orthodoxiam defenderunt, primi inclaruerunt *Abû Mansûr el-Mâterîdî*, i. e. ex inelyta 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 (مواقف) vocantur; quae ipsae in partes minores, مرصدا, et deinceps in مقاصد divisae sunt. Continet autem statio

1. introductionem totius libri, في المعدادات.

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 السمعييات 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 exaratum esse a. H. 880, Chr. 1475, Chodja Ahmed ben Buchârî en-Nâzilî, oriundus e ditione 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 recensio 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 properantis 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 Fleischerō, praeceptore carissimo, majorem in modum adjutum esse, eo libentius profiteor, quo luculentiorē 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. Zenkerō quoque, viro clarissimo, qui et ipse corrigendis perperam impressis diligentem operam navavit, gratiae agendaē sunt: quo officio hic publice defungor.

Scriptionis 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. نِم

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, المائل والنحل, quod a

**Curetono Anglo editum est, ita augetur, 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. MDCCXLVII.**

To: [www.al-mostafa.com](http://www.al-mostafa.com)