بالذات كما سبق تنزه به عن الوجوب وقد حكم جميع صفات النفس اعني وجوب التقدم والوجود فقد ملزم انتباع ما ذكره يلزم منه انتفاء الصفة لانها ممكنة وامكانها سابق على وجودها ويتسلسل ويلزم ان يكون المعقول والمحسوس الممتنعة على الصفة وانت مواد لا عبرة بعين ما ذكره **واجاب** الفلاسفة بان الممكن كما يفتقر للصيرورة اذا كان محدثا حدوثا زمانيا لانه قبل حدوثه غير موجود فلابد من شيء تقوم به تلك الصفة اما اذا كان موجودا ازليا وابديا كان امكانه صفة قائمة به فلا يفتقر الى الصيرورة **واجاب** المتكلمون بان ثبوت الامكان لهذه الماهيات المذكورة ان كان ممكنا تسلسل وان كان واجبا ونبوته مستند بالمخصص وجوده هو كل ما كان شيء كما لو اجب بذاته فهو ازلي وابدي وواجبا لذاته ويكون الممكن واجبا لذاته انه محال وهذا جواب جدلي وما ذكره الفلاسفة من تقدم لا يتجه لهم في الصيرورة الممتنعة فان حدوثها حدوثا زمانيا فلا يلزمهم ما اعتذروا به فيه انتهى ومن هذا الكلام اخذ المولف **قوله** فالواحد حدوثا حادث امكانه مقدم ليس اي قال الفلاسفة يكون يقدم الصيرورة على حدوثا مبتدا وخبره جملة امكانه مقدم وموصوفه يجعل ان يكون منصوبا بمقدر اي امكان الحادث مقدم على موصوفه الذي هو وجود الحادث وبيانه مبتدا وخبره فذفت الجملة التي هي بيانه هذا الكلام ويجعل ان يكون موصوفه مبتدا او خبره بيانه اي موصوف الامكان بيانه اي العمل الذي يرجح ويبين فيه اذا ثبت تقدم الامكان على وجوده الحادث والامكان وصف ثبوتي استند عن محلا يرجح فيه انه لا يقوم بنفسه وقد ثبت المحل هو الصيرورة ويجعل اي يكون التقدير فالواجب تقدم المحل حدوثا حادثا الخ وهذا ليس في يذكر المولف بل يكون الامكان ثبوتيا حتى يستند على المحل **قوله** وهو سابق عن حادث اي والمحل سابق على الحادث وهي جملة حالية تنوعن عن على **قوله** فيلزم ان لا حول ولا حدث لا حول ثبوتا سبق المحل وهذا ناكيد لما قبله **قوله** فلنا ثبوت صفة الامكان بمنع البين اي بل نرجع صفة الامكان الى حكم الذهن وتقدير اصل انها ثابتة في الذهن لا ثبوتا نهاية الخارج وحينئذ لا تستند الى محل **واجاب** ابن الحاجب سلمنا عن استناد الامكان على كونه ثبوتيا فانه نفيض الامتناع والامتناع سلب **وعبارته** الرجحان الامكان رافع للامتناع والامتناع عدم ورافع العدم ثبوتا **واجاب** عنه الفرغاني قال الا نسلم ان رافع العدم ثبوتا بل الضد يرفع ضده وهما وجوديان بالامكان والوجوب **والاستحالة** نسب ذهنية انتزاع وبراعليه تقدم احدها على الامكان ان تقدر احدها معنى واحدا ويقال ارفع واما الامكان الارتفاع فبان النسب الذهنية يعدم جميعها عند جلة العقل عن النظر عن هذه الصفة ويلزم ان يحكم امكان وجوبا ولا استحالة وهي تنفع كل الثلاثة منها عن حقيقة انها ثبت لها الثالث والنقيضان كما استحالة بينهما وبين تحقيق ارتفاعهما نفس الامر وهذا يستغني ربع الثلاثة منها نفس الامر ويكفي ان الجمع هذه الثلاثة انها نسب ذهنية وجودية

الى الترجيح وهذا هو على الضرورة فيفتقر الى الترجيح او كما لم استدل عليه اخيرا بالجملة فقد اختلف العقلاء
في ان العلم بالحكم ضروري او نظري والصحيح انه نظري كما يعلم بنظر قريب وهو ما استدل به اخيرا بان ما لم يترجح
بالعتبار نفسه لذاته لا يترجح يكون ترجحه من غيره لا محالة وذلك الغير اما ان يكون هو الفاعل او الضرورة
كفر فيهم انها ضرورية **واما** مبالغة الجبائية في كون الصبيان مكلفين بالايمان بكل ما صح وقوعه ممنوع وان
ادعوا فيه بصرة اكثر معجزة الصبيان بالاتفاق انه لا علم لهم الا ضروري فيلزم من عدمهم بذلك ان يكون ضروريا
كيف ونحن نرى الصبيان لا يفكون عن علوم نظرية لا سيما النظرية التي لا بعد فيها شبهة ويجد صوب
النظر فيها كالمسائل الحسابية **واما** المبالغة ايضا بانه مركوز في بصر الصبي بدليل انهما تعلم
ان صوت الخشبة بدون الخشبة محال فهو عجيب لانه كما ادرك الصبي ان صوت الخشبة بدون الخشبة محال
ملوفة رجما او حيوانا عجيبا لم يدرك فصل خشبة لم يسمع من صوتها البتة والاضراع تكرر عليه ذلك
الى ان علمته بسماع حسيا فقيل من حسها تالم **لمعارضة** العلم وعدم تمييز الانفكاك في خياله
تعالى السليم بين العجل الصبي فضل لمقارنة الالف عنده لهذا الشكل وهذا من تخيلات الكلام ان تمييز
العلم والله اعلم **المسلك** وطريقة من يستدل على افتقار الحادث الى سبب بطريقة من يشهد الحدوث
والامكان عند الاستدلال على وجود الصانع وعلى هذه الطريقة عول امام الحرمين **وفي** اختلف
المتكلمون في منشأ حاجة الحادث الى الصانع فقيل للامكان وهو اختيار امام الحرمين يستغني
عنه **وقيل** الحدوث وهو عمدة اكثر المتكلمين **وقيل** بمجموعهما وقيل الامكان بشرط الحدوث
وقيل بما تقدم وهو صائر وموصلة الى العلم بالصانع وهي اظهر ان عنى بالحدوث والصفات ان يكون
العالم وموصلة ثالثة من ذهب الى ان عجز الشيء واستغنائه عن سبب هو الامكان بشرط الحدوث
انه رجع الصورة الى هو ما استدل بمجموع الامكان والحدوث بمستغنى بسببه من الثالثة بعد
مستغنى عنه شرط ولذا عد الفخر والبيضاوي وغيرهما المعلل الى ثلاثة ولا مشاحة في الاعتبار
الحق ان كلا من الامكان والحدوث كاف في الاستغناء عن المؤثر لكن الامكان اعم من الحدوث
فان قيل لم يحتاج الممكن الى المؤثر مع امكانه لا لحدوثه ان الحدوث كيفية لذاته الوجود
مع تأخره عن ذات الوجود بالرتبة والوجود بالرتبة متأخر عن الايجاد المتأخر عن احتياج
الممكن الى المؤثر متأخر عن علة تلك الحاجة وهو عن شيء لا يكون الحدوث علة لتلك
الحاجة او جزء لها وشيء لا يتأخر عن شيء عن نفسه بمراتب وهو محال **قلنا** ان هذا لازم
على تقدير ان لا سببية الا احتياج الممكن الى المؤثر للامكان بالحدوث وهو اختيار الفخر وبعضهم
بالامكان لشيء انه استغنى وجوده وعدمه ومعنى حدوثه انه مسبوق بعدمه لم يكن
فكلاهما تناولهم على ذلك اعتقادهم اجتماع العقول والنفوس الجلية عليه والسبب في
الحدوث لا مقابلتها مع قدمها وجمعها واحدوثها بحكم بعدوثها على الغير بانها لم تكن
فكانت وصار اكثر المتكلمين الى ان حاجة الافتقار الى المؤثر الحدوث بارتفع الوجود وزعم
ان النسبة الى زمان الممكن على حد السواء والعدم سوا سابق اليه من ذاته بالحاجة الى المعين

انا تعفو

انما تحقق عند تمام وجوده وخروجه من العدم الى الوجود فذلك عين الحدوث **و** قال قوم جهة
الافتقار الى المكان والحدوث معان هو لاء انقسموا قسمين فمنهم من قال كل واحد منهما يقتضي
وذهب آخرون الى ان المقتضي الامكان بمعنى الحدوث ولعلة الاولى بالقبول عند القائل
بثبوت الوجوب او الامتناع ولزوال الافتقار الى الغير ولو عند القائل بكون الممكن مستمر العدم او الوجود لا يستغني
عن المحل قبل الحالة معه على ان جهة الافتقار ترجح الممكن بالوجود وهو الحدوث **قال** قيل
موجب ماذكروه يقتضي افتقار العدم في ترجحه الى المؤثر والعدم لا يقبل التاثير قلنا والزام لازمه
بانه قد لزم منها معه وقطع محة ان يكون موجودا في تلك الحال بل لا عن العدم فقد ترجح اصلا لم يفد
والترجيح بعد الوجود انما هو لمؤثر من غير وقد يقال العدم لا يمتنع ان يكون من اثر الارادة الازلية
وقد سبق تعليله على افتقاره الى الغير وقال الاعدام علة الممكن علة لعدمه **قال** الفخر
في بيان سقوط الحدوث عن رتبة ما عتبار البنية اي لا يعتبر علة ولا اجزاء علة ولانه كما ان الحدوث
كيفية لذلك الوجود الى اخره اورد على هذا انه مشترك الالزام ومشترك الالزام لا يلزم وبيانه
انكم لم تعتبروا الحدوث فقد اعتبرتم الامكان والامكان صفة وصفة الشيء كيفية له بعين ما
ذكرتم وهي متاخرة عن وجوده وعلته افتقاره الى الموجد متقدمة على مكمن عين ما الزمتموه **قلنا** وبيان
ان مشترك الالزام لا يلزم انا لا نلزم الممكن فيما ذهب اليه ولم تتركوا مذهبكم لاجله ذلك على اعتقاده
بطلانه وفيه وجه آخر في عنه يظهر عند ابطاله هذا جوابا جدليا **و** الجواب الحقيقي عما ذكروه من
الشبهة ان مقالتكم حصلتم من قولنا الحدوث كيفية الوجود والمعلوم من اصلاح الكيفية
للشيء انما صفة تابعة لوجوده وقرروا الوصفية بوجهين الاول انه يمكن فانها معقولة عليه بانك
تقول بوجود حادث فتصفه بذلك كما تقول موجود قديم فتصفه بذلك واوضح ذلك ان الحدوث
صفة محلة كما تقول الجوهر ابيض او اسود وسعد بالكل ان كون الشيء معقولا عليه كذا اعم
من كونه صفة على حقيقة فانه يصف الشيء بما هو صافه النفسية ومن المقدمة
بالذات عليه فتقول التسود معنى هو نصف الجوهر والعرض بعاما بالامكان وحوسا بوبانه
على وجوده فما ذكرتم قول بكون وجد فاسكر وكل ذلك تصف الشيء بالامور الاضافية
والسلوب وليست كيفيات له فانهم يجعلون واجب الوجود بذلك مع نفي الكيفية عنه ومعنى
قولنا موجود حادث ان هذا الموجود لم يكن بكمال بعدم وجوده سابق على وجوده فلا يكون
كيفية له **قوله** منشا انما حدوث او امكان البيت ان منشا الحاجة وحدوث اشارة الى قول
الاول والمقابل الى قوله الثاني وبجموع معكوس عبر فالعطف ان او مجموع هذين وهو معنى قوله لدليل
ان للثاني بيان وتعديل بينه وبين البيت الذي بعده **قوله** لا عتبار يعود الى الحدوث الثاني البيت
اي وعتبار على الاوجه الثلاثة الحدوث وكذا صفاتها بمعنى انها تعتبر انها حدوث
وتعتبر انها صفات فيكون كل واحد من الثلاثة وابيه اشارة بقوله فهذا الى قوله
وهذه عشر وخبره للمبتدا الذي فهذا الثاني تابعة للمبتدا بعتبار ما يلي الاول

باعتبار ان هذه الثلاثة باعتبار ما يلحقها من الاعراض **قوله** او تماثل هيئة
تخالف او تماثل من غير اكتساب استدلوا على حدوث الجواهر **قوله** على وجود الصانع
قوله وهو التنزيل هو قوله تعالى فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما افل قال لا احب
الافلين الى آخره استدل الخ **قوله** فاستدل بحدوث جسم البيت قال في المواقف وبعضه
من مزج السبع الاول استدلوا بحدوث الجواهر فيلزم من حدوثها الخلل صلوات الله عليه حيثما قال
لا احب الافلين وهو ان العالم حادث كل حادث فله محدث كما يشهد به بديهة العقل
فان سر ذلك ان حادثا ما لا بد له من ابداء وذهب اكثر مشايخ المعتزلة الى ان هذه المقدمة مستندة الى بديهة
واستدلوا عليها تارة بان اوقاتها متساوية وتخصيص احدها بالوجود دون العدم ترجيح من غير مرجح وتارة
بان الحادث يحتاج في حدوثه الى امور كثيرة وتخصيص الواحد منها بالوجود دون العدم ترجيح من غير مرجح
فيكون ممكنا وكل ممكن يحتاج في ترجيح وجوده على عدمه الى مؤثر انتهى وهذا دليل الوقوع يدل
على حدوثه وحدوثه يدل على ان له محدثا فيهوا ان مفتقر مربوب فكيف يكون ربا **قوله** في بقية الكلام
الدليل على ثبوت الصانع ينبغي على معرفة اعدادهم واقسامه واحكامه بالعقل عبارة عن ايجاد
سوى الله تعالى وصفاته ذاته وهو اما جوهر واما عرض والجوهر هو المتحيز والعرض هو المعنى القائم بالجوهر
وكل عرض حادث لعدم ثباته وانتقاله وكل جوهر حادث لانه لا يخلو عن الحوادث ومن حكم ما لا يخلو عن الحادث
ان يكون حادثا اذ لو كان قديما لكان ثابتا فيلزم من قدمه قدم العرض الذي لا ينفك عنه وهو محال فثبت
بكل واحد من الجواهر والاعراض اما بحدوثه واما بامكانه فهذه وجوه اربعة الاول استدلوا بحدوث
الجواهر وهو ما ذهب اليه الخليل عليه السلام على نبينا وعليه وذلك ان يقال العالم حادث وكل حادث
فله محدث فالعالم له محدث اما الثاني فلانا نعلم بالضرورة امكانها وهو ان يقال العالم ممكن وكل ممكن فله مؤثر فالثلاث
مجموعة الاعراض مثل ما نشاهد من انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم تحلوه وما قبله مؤثر
حكيم الرابع بامكانها وهو ان الاجسام متماثلة فاختصاص كل جسم من الصفات جائز
فلا بد في التخصيص من مخصص ثم قولنا في العالم يجب ان يكون موجودا انما نقول ذلك لانا نعلم
لانه فيهو المطلوب واذا كان ممكنا فيحتاج الى مؤثر ويعود التسلسل فيه وعلى هذه
او التسلسل فيتعين ان يكون واجبا لذاته وهو المطلوب انتهى **قوله** وانتفاء ذات ممكن
هذا الصلب البين لان انتفاء هذا الصلب ان يقال ذات ممكن ترجيحها مفتقر الى السبب وقد
سبق لهم مثل هذا الدليل **قوله** وثلاث الوجوه هذا العرض بالبيانات الثلاثة **قال** في المواقف
وبعضهم مزج السبع الثاني استدلوا بحدوث الاعراض اما الاربعة مثل ما نشاهد
من انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما وعظاما لا بد لهذه الاحوال الكثيرة على النصفة
من مؤثر حكيم لان حدوث هذه الاحوال لا سيما على هذا الوجه الذي هو مؤثر لذاته هو ولا شك
انها بعد العجز عن افعال العقلاء عن ادراك الحكمة الموجودة فيها واما في الاجوبة كما نشاهد من احوال الافلاك
والعناصر والحيوان والنبات والمعادن ولا استبعاد هذا مذكور في الكتاب الجديد ومتنه

انتهى كلامه في الوجه الاول وقال الاصبهاني ما الدور وهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه بمرتبة
او اكثر فلا رجح العقل جانب تقدم وجود المؤثر على اثره فلو اثر الشيء في مؤثره يكون متقدما على
مؤثره ومؤثره متقدما عليه فيكون الشيء متقدما على نفسه كان الشيء المتقدم على الشيء متقدم
على ذلك الشيء امتنع **و** فيه تقرير برهان التطبيق في ابطال حوادث لا اول لها والدليل في السابين
واحد **و** لهذا قال برهان التطبيق وقد اعتمد المتكلمون في ابطال التسلسل واستحالة لا اول لها
وكل واحد منها مسبوق بعدم لا اول له لزم ان تكون جميع الممكنات مسبوقة بعدم لا اول له وتلك
العدمات باسرها مجتمعة في الازل فاذا جعل معها شيء من الموجودات كل كلها او وقوعه بعد
كلا اول لها هذا خلف اشارة الى ان كل واحد منها اذا كان الذي يليه لا يجامع السابق كالاعداد المتعاقبة
والصور المتبدلة فوجود كل واحد منها موقوف على انقضاء ما لا نهاية له وهو محال او موقوف
على المحال عال **و** ما تمسكوا به من بديهة القطع والتطبيق والبحث نقرير بها فيما ادعوا عدم النهاية
فيه ان كان فيه ترتيب كمبعثي كالعلة والمعلول انتا او وضعي كجسم لا نهاية له اولا ترتيب فيه
كحي كان ونفوس لا نهاية لها انتهى **قوله** لو كان وجوده انتفى وجود غيره الثبوتي لانه لو كان
وجوده واجبا لوجوده بان يفرض عدم المستند اليه بالكلية او يفرض ممكنا ويرجح انتفاءه وجوده
حينئذ هذا دليل على احتياج الممكن الى المقتضي والحاجة الى الغير ثانيا وعلى ابطال الدور والتسلسل
قوله دور تسلسل هو على حذف العاطف اي دور او تسلسل **قوله** لانه محال علم مما ذكر من ابطال الدور والتسلسل **قوله** لو اثر الاثر في مؤثره لكان سابقا على مؤثره لوجوب تسبق العلة
على معلوله ومؤثره الاول بكسر الثاء والثاني بفتحتها وهما صلة في على شيء واحد وعجل بتشديد
الثاء فيهما وهو مقتضى كلام بعضهم الا صبهاني السابق بكونه في البيت ايضا **قوله** فهو المؤخر
مقدم على نفسه وقد لزم ان يكون الاثر المؤخر مقدما على نفسه اذ السقدم على المقدم على الشيء
مقدم على ذلك الشيء ويلزم من ذلك ايضا المؤخر وكذا يلزم ايضا اثر كل منهما في نفسه
وهو بين **ثم** فصل لما كان الدوام بنفسها وصفاتها بهو الغير الذاتي شبه الدوام الوصفي بتشبيه
لوقوع الاشتراك ثم لما امتنع الدوام التركيبي وهو ما يجيء ان شاء الله تعالى بالامتناع وقد ابطل
الدوام التركيبي مرجح ان لو ثبت صفاته لم يكن الا المحل او المحل والمحل واحد او جملة ايضا يحال
من النقائص وهو الافتقار وقسم ما امتنع بالاستقراء **ثم** قال في المواقف وبعضه للسيد
المقصد الثاني في ان الله تعالى مخالفة لسائر الذوات اليه ذهب نفاة الاحوال فالواو للحالية
بينه وبينها الذات المخصوصة كالامر زائد عليه وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري وابي الحسين
البصري لانها فانا المخالفة بين كل موجودين من الموجودات امتا نفسي كالتغاير بين
الشيء وكل من الاسماء والاحكام بين الاجزاء المفروضة على ما هو مبين عن محله في المشارك
في تمام الماهية والتباين الذي هو المقابل للمماثلة تعالى عن ذلك علوا كبيرا **وقال** فخر ما المتكلمين
ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات في الذاتية والحقيقة وانما تمتاز عن سائر الذوات باحوال

بعض

الاربعة الوجود والحياة والعلم والقدرة التي منها الواجبية والحيية والعالمية والقادرية هذا عند
الجبائي واما عند المعتزلة فانه يضاف عن هذه الاحوال حالة خامسة هي الموجبية هذه
الاربعة يسميها بالصفة قالوا ولانه علل قوله تعالى ليس كمثله شيء بان المماثلة المنفية
هاهنا المشاركة في اخص صفات النفس وهي المشاركة في الذات والحقيقة لما ثبت
المغايرة بين الحوادث تعالى وتقدس عن الذات والحقيقة لما لزم التعبير ضرورة بالتغاير
في تمام الماهية لا بما بها بتعبير وتشخص حتى تتشارك في هويتها وتتعدد او اشكال ما به
الاشتراك غير ما به الامتياز فلزم التركيب في هوية كل منهما وهو باطل في الوجوب اعني كما تقدم
الاشتراك في كون كل منهما مستغنيا عن المؤثر واجبا وعن بمام في اشتراك الوجود من الوجوه كونهما
هاهنا الذات تنقسم الى واجب وممكن ويورد القسمة مشتركا بين اقسامه ويبطل بنحو
ما بذات مع التردد في خصوصيات الواجب ونحو قولنا اما ان يكون قبل من موجود او بعض
قولنا المعلوم اما ذات واما صفة نظر عقلي قولنا المفهوم ما لم اما شيء وان لم يكن كذلك والجواب
ان المفهوم الذات اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه او ما يقوم بنفسه وانه مما عارض لذلك
الخصوصية المختلفة بحقايق على ما ذهب اليهم الى ان الاشياء متساوية في تمام الماهية مع
اختلافها في اللوازم وهو عندهم معقول وقالوا قولنا الى عكس ذلك وهو ممكن وهذا الغلط منشأه
كلام اخر من مفهوم الموضوع الذي يسمى عنوان الموضوع وبين ما صدق عليه هذا المفهوم
اعني انه يسمى ذات الموضوع وقد تثبت في غير هذا العين او عنوان قد يكون غير حقيقة الذات
وقد يكون جزءها وقد يكون وقد يكون عارضا لها فمن اثبت التمايز والاتحاد بجهة اشتراك
العنوان اثبتهما وقد تقدم ما يصل حل اعلم ما لهذه المسئلة قال في بقية اقسام التركيب
كلها مستحيلة على الله تعالى وذلك ان التركيب قد يكون من اجزاء حسية كالجسم عند المتكلمين
او متغيرة الماهية كاجزاء الماء والنار والهواء والتراب او مختلفة كاجزاء الحقايق المعدنية والنباتية
والحيوانية او من اجزاء عقلية او مادة وصورة كالجسم عند الحكماء او من جنس وفصل كالانسان
والحمار او مباين وهو السواد والبياض فهذه اقسام التركيب قال على استحالة التركيب عموما لله تعالى
وانه مختار واعلم ان مختارا يستحيل عليه التركيب بالله تعالى يستحيل عليه التركيب
لانه لو لم يكن قادرا عالما بالمختار بل كان موجبا بالذات لم يتخصص ما يفعله مثلا عن مثله
ويلزم ما يلزم من وجود مثله وما لم يكن قادرا على ما مختارا يجب اتصافه بالعلم والقدرة والحياة
فلو كان مركبا لزم تركيبه من اجزاء وما لا يقوم بكل جزء علم وقدرة وحياة فيلزم ان يتصف
كل جزء او يقوم بالجملة صفة واحدة فيلزم انقسام ما لا ينقسم او يقوم بالبعض فيلزم ان لا يتخصص
فيتصف كل جزء مختارا يستحيل عليه التركيب انتهى قلت واما قول الكلاباذي ان
التركيب يستلزم الحاجة فمسلم على استحالة التركيب بان كل مركب مفتقر الى جزء وكل جزء غيره
والمعنى ان المركب يكون واجبا لغيره وابطال التسلسل حينئذ ممتنع الا بالسند الى ما ثبت

الصفات وقامعنده الاصحاب في اثبات وحدانيته وتنزيهه عن التركيب وانه سبحانه فاعل
بالاختيار والفاعل الاختياري يجب اتصافه بالعلم والقدرة والارادة في الجملة ولو فرض تركيبه انه
مركب من اجزاء لم يقوم بكل جزء حياة وعلم وقدرة وارادة فيلزم التعدد في الذات او يقوم بالجملة
صفة واحدة فيعود الى انفسام ما لا ينقسم او يقوم ببعضها دون بعض فان ثبت للجملة ما ثبت
لكل واحد من الاجزاء بمعنى انه لو فرض حياة كل جزء وعلمه وقدرته وارادته قام بالجملة
وكل مقتض ناقص حادث وهذا مناف لما ثبت له سبحانه من الاستغناء المطلق انتهى **قوله**
وهو يجاري التركيب **قوله** فانه الفاعل بالاختيار اي فيجب له صفة الاختيار من الحياة والعلم والقدرة
والارادة فاذا فرض التركيب من جزء بن مثلا فاما ان تقوم بكل واحد من الجزء بن صفة العلم والقدرة
ونحوهما فانه فرض التركيب او تقوم بالجملة فيعود الى انفسام المعنى وهو لا ينقسم **قوله** وهو واحد
بالنوع فيه نظر على من **قوله** ايضا لجاز في وجوب صفات الواجب او الجملة **قوله** تمانع
والاقتدار الخ من حل التمانع وهو مترتب على ما قبله فالتمانع راجع الى قيام الصفات بالكل
المستلزم التعدد والاقتدار راجع الى قيامها بالواحد وقسم ما امتنع قسمه راجع الى قيامها بالجملة
فالتمانع يتعلق بمقدوره القدرة اشتمالها جميعا لكل من التمانع والاقتدار والانقسام بالانقسام
فص وجوده الذاتي قائم بالقدم مع البقاء بمعنى عدم الانفكاك عن القدم وجوده وعرض وجسم مركبا
لعقل كذا وشم لوجاز مثل الحادثات للزم حدوثه بحدثه بوجه ما وجوده منزه عن الزمان مقدس عن الجهات
فش قد سبق كلام في الحكماء استدلال على انه سبحانه واجب الوجود لذاته لان وجوده مستفاد من
غيره والا واجب لذاته الوجود لذاته لم يقبل العدم مطلقا لما سبق ولا لاحقا بلزم من ذلك قدمه سبحانه
وبقاءه **واعلم** ان القدم بكلا نوعيه مقتضى السلب بمعنى يحكم على ما توهمت على وجوده لا لعلة
وكر عليه الجدبان البلي والتصدع ومنه قوله تعالى كالعرجون القديم وبهذا الاعتبار يقال لسماء قديم
وبناء قديم وهذا الاعتبار مستحيل في حقه جل وعلا اذ وجوده ليس وجودا بالقوة مسبوقة
بالعدم الذي وجوده انه هو من صفاتنا المحدثة كما سبق بيانه فيكون القدم ايضا على
ما لا نوع وجوده كما وجوده ازلي لم يسبقه عدم والقدم باعتبار هذا المعنى مثلي هو انما ثبت له جل
وعلا الدليل على وجوبه له سبحانه هو الدليل على انه واجب الوجود وقدم [illegible]
على القدم ولا يحصل لو لم يكن قديما لكان حادثا او مسبوقا بعدم كل موجود كان كونه محدثا
على انه لو وجب افتقاره الى محدث ثم نقل الكلام الى محدثه فيكون محدثا كذا او يقف
ايضا الى محدث بل ايضا محدثه اولى لان كل ما كان في الدرجة الادنى وان كان يحتاج الى محدث
فهو محتاج اليه و تسلسل الدور والتسلسل محالان لما عرفت فثبت وجود محدث لا محالة وانهما سهوا
ان التسلسل في الاسباب والمسببات مستحيل وذكر السلف القدم والبقاء في باب التنزيه
يقتضي ان يختار فيهما النهي من السلوب وهو مختار المصنف من استاخر فاعلم
عبارة عن سلب العدم والبقاء عن سلب الخوف **وقال** الاشعري البقاء من صفات الشوتية

استحالة ذاتها في جميع ما يحيل ويجوز ويستحيل ويوجب الحدوث لجميع الجواهر والاعراض فكذلك يحيل لمماثلها
وينفي النقيض بمعاسوى **قوله** وجوده منزه عن الزمان اي وجوده سبحانه ليس وجوده بالزمان
وانما نسبة الزمان الى وجوده الذي هو من صفات الفعل ثلاثة اقسام يكون حادثا ظرفا وهو الزمان اما عبارة
عن مقارنة متجدد لمتجدد اخر حادث كمقارنة السعي لطلوع الشمس مثلا فمتوقف فهم وجود
حادث غير مفتقر الى وجود لانه نسبة بينهما والنسبة بين اخرين وجود احدهما عن وجود المتنسبين
والمتجدد الاول فلا زمان يقارنه لوجوده جل وعلا وصفات ذاته العلية واما النسبة الى
اليه تعالى فكمال على الاطلاق لانه ازلي فيها لا يزول واما عبارة عن حركات الافلاك وما يرجع اليها
من الساعات واجزائها وتعاقب الليل والنهار فانه الاصل عبارة عن مغيب الشمس تحت الافلاك
والنهار عبارة عن ظهورها فوق الارض وحركة الحقيقة عبارة عن سير الفلك الاعظم
معدل الليل والنهار فيه تحت الارض او وقوفه على ما جزم به الفلاسفة والساعة عبارة عن سير
معدل النهار خمسة عشر درجة فسماوا ثلاثة وستين قسما متساوية
فسموا الفلك بها اصطلاحا والزمان بهذا المعنى هو الموجود الذي لا تقارن اجزاء العالم والله
تعالى منزه عن هذا المعنى بكل اعتبار لانه ازلي لا يحيط به زمان ولا حركة لما عرفت ان كل ما سوى
الله يستحيل ان يتصف بشيء من ذلك بهذا المعنى لانه انما يتصف على الافلاك واذا كانت
به تتصف بوجودها حتى تتحيز عليه الازمنة من الساعات والليل والنهار والسنة واشهرها بحسب
حركة الافلاك وقوفه وثباته وظهور الشمس وارتفاعها وقوفها والقبض وغيبوبتها واختفائها
تحت الارض لتتقيد سائر اجزاء المتجددة من يقظة ونوم وصحة وسقم وحياة وموت
وغير ذلك وتتقيد معها بقية المتحركة خريفا وصيفا وربيعا وشتاء تتحيز من ليس كمثله شيء
لا الله الا هو رب كل شيء تبارك وتعالى ومن تنزه ان يحيط به لا مكنة او تتجدد او تتقيد بصفة
كيفما يتصور ان يكون له مع شيء من العالم اتصال او انفصال فهذا نتج لكان الزمان على كلا الاعتبارين
انما هو من صفات الحوادث ما يتقيد به الا ما هو حادث والى هذا المعنى ينتمي المفتاح بقوله ثم
يطلق الزمان ويراد به احد اصطلاحي المتكلمين مقارنة متجدد لمتجدد ويطلق ايضا عند قوم بالصفة
والمراد به تقدر مسايرة وجود الحركة وان يريد به حركات الافلاك وتعاقب الليل والنهار كما يتعارف
اهل العادة بلا حركة ولا فلك قبل العالم وما زمن بهذا الاعتبار قبله وان يريد به مقارنة متجدد لمتجدد
فلا متجدد قبل العالم ولذا التقدير بين بعل مفقود ولا مفقود ولا تقدير قبل وجود العالم فلا معنى لوقت
لم قبل وجود العالم بكل اعتبار اصطلح على اطلاق لفظ يدل به فالذي تقول الوقت اما ان يكون
موجودا او عدما او حالا قبل كل وجود او كل وجود عنده يقتضي الوقت اذ ليس الا ما يتناهى
وقد سبق الدليل على ابطاله وان كل عدما لشيء وجد او هو معدوم قبل العالم قبلهم وكل عدما
مضافا الى معقولية خاصة فيس اذا كانت معدومة حكمها حكم سائر الممكنات في العدم وان عدم
المعلول لا كتنه فيه من كل وجه الا بوجود علته من وجه ولا ذات في العدم يصح اتصافها بالعلل

المعبود ثنه

المفروضة فتثبت ان عرض الوقت قبل وجود العالم ليس **قوله** مقدس عن الجهات والمكان
قال بغية الطالب على قوابل الحجاب واستحالة كونه في جهة برهانه ان نفوذ الوكار في جهة كان
متحيزا وكل متحيز حادث وقد قام البرهان على قدمه وايضا لو كان في الحيز لكان اما مشابها لبعض الجوانب
او غير مشابه لكل الجوانب او مشابها لبعض الجوانب دون بعض والاول باطل لان الكان اختصاصه
بذلك المقدار المشابه من كل الجوانب دون الازيد والناقص يحتاج الى التخصص وذلك يوجب الحدوث
والثاني ايضا باطل لان البعد الذي لا نهاية له محال ان كل بعد قابل للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك
فهو متناه او بكل الثالث لانه يلزم ان يكون بعض الجوانب بالنهاية والبعض بعدم النهاية
وينتج الى التخصص ويلزم الحدوث لا يقال على القسم الاول المانع من وجوده على كيفية مخصوصة
لا تقبل الزيادة والنقصان ما قلتم ان ايراد نعلم موصوفا بصفة واجبة لذاتها لا تقبل الزيادة والنقصان
لانا نقول النسبة البرهانية الى الجسم المؤلف منها نسبة واحدة فاذا ثبت ان الجسم قابل للانقسام
في بعضها كان قابلا للانقسام في بعضها الاخر فجميعه يقبل الزيادة والنقصان وهذه انما يفعل
ان تفهم حقيقتها ليحكم عليها بانها قابلة للزيادة على ما اتصفت به بعد اصل الحياة وايضا اثبتنا
لصفات الله تعالى بما يفهم احدها اثبات ما توقف لا يجاده والداعي عليه من الحياة والعلم والقدرة
والارادة والقدم والبقاء والنقل ما اريد السمع اليه من كونه سميعا بصيرا مشكلا على السامع بصير
او بدلالة الاجماع والعقل على انتفائهم وما سوى ما علمناه لم نفهم حقيقته ولا حقيقة اثباته
فنسبه اليها ومن زعم انحصار صفاته تعالى فيما علمناه فلا يخفى تحكمه لانه لا يلزم من عدم الدليل
عدم المدلول واحتج الامام بان كونه تعالى عالما بكل المعلومات لو حصل مع واحد من الجوانب صار السبيل
بالنسبة الى نوع اخر من ولو احاط بجميع الجوانب صار معنى من الاحاطة ان كونه تعالى بحيث
بالارض هذا ما ذكره ابن سينا قلت اثبات هذا الالزام مبني على ان تشكل العالم بكل معلوم
امر ثابت عليه عند العقلاء يدل عليه سمع فاسمع وانا عتمادي ذلك على ان هذا التشكل
هو تشكل العالم بقبول ابصار ليس دينيا وقد دل الشرع على انه سيكون ويقع فلا حاجة
والاحتياج على ذلك بما ذكرناه من وقوع متعلقه عند عروض التشخص اخر وما شابه ذلك بدال
على ما يليق بالسماء مفقود ولا يدل على ان خلق محمود كما انا نشاهد سقفا يكون قبة
مصابيح وقد يكون مربعا من خارج **قلت** فلوع كل درجة من فلك البروج مع غروب
نصيبها من دائرة معدل النهار محيطة بالارض فهي لسعة سنة ان يحدث
كل واحد مما يرتفع ذلك الحد بوقوف جميع ما فوقه من الاجرام وهو باطل **والجواب** ان اشتمال
شيء على شيء لا يستلزم حركة وسبحان الله تعالى ما اقدره بساطة جميع ما خلقه
من سقف السماء الى قرار الارض على عجائب مختلفة بشكل لا يتحرك ولا يتحرك
[illegible] **قلت** [illegible] تحكمه [illegible]

ومعنى الاتحاد صيرورة الشيئين شيئا واحدا وهو محال بكلتا القدمين والحادثة ومحال ان
الشيئين اتحدا بالاخر فان بقيا على حالهما فهما اثنان لا واحد فلا اتحاد وان كان عدما كان الموجود
غيرهما او عدم احدهما دون الاخر امتنع الاتحاد لان المعدوم لا يكون غير الموجود وان عرض استحالة
افتقار الى محل واتحاده به يجعله يستحيل صار صفة له اذ غير وحلولها فيه واتحاده حاله يستحيل
ما قاله النصارى لعنهم الله ان فنوم الكلمة اتحد بناسوت عيسى عليه السلام واختلفوا
في معنى الاتحاد فمنهم من قال ان الاتحاد يرجع الى قيامهم به كما يقوم العرض بالجوهر وهذا يوجب
مباينة الاقانيم الثلاثة لان الجوهر الذي هو مجموع الاقانيم الثلاثة عندهم جزء كل واحد من الاقانيم الثلاثة
فيكون البعض جزء البعض الا الاتحاد وعيسى ايضا قام به بعض الاقانيم فلا يكون الاقانيم على مذهبهم
غير الاله وفيه ايضا انقلاب المعنى وهو محال على الصفة العرضية فكيف بالموصوف
او كاتنفس عندهم ان الكلمة غير متبعضة وجوه يخصها وناسوته الكلمة الى الذات
نسبة حال لمحل ووجه اعتبار في العقل وايضا اختصام الاتحاد بالفنوم الكلمة دون
روح القدس الذي هو اقنوم الحياة بل ودون الجوهر نسبة يحتاج الى مخصص وايضا الاتحاد
ان كان واجبا لزم قدم الناسوت وان كان جائزا افتقر الى مخصص ويلزم منه جواز زواله فيكون
الوهية عيسى جائزا وذلك يفضي الى مثله في الوجوه وهو محال وايضا الاتحاد اما ان يكون
وصفا كما قيل للذات العلية انه اول وآخر صمد وفرد وصمد او بالنقائض وايضا يكون
بعضه ناسوتا عيسى دون غيره فما قال الواحد لاختصام ما لكل على
يديه من احياء الموتى ونحوه ورد عليهم ما لكل على يد موسى عليه السلام من احياء عصاه
نعبانا ونحوه بل قال بعضهم ويجوز اتحاد الكلمة ببعض ناسوت عيسى دون بعض
ما انعدم منها على علمهم قبل الاتحاد وباجماع العقلاء ان الدليل يلزم من وجد لا عكسه ولا يلزم من عدم
دليل الاتحاد وهذا الجواب من عدم الدليل الخ هو اتحاد الكلمة ببعض ناسوت عيسى دون بعض
يكون الجزء قسمان والجعل وغيرهما الجهة ومنهم من قسم هذا الاتحاد بالاختلاط والتمازج كاختلاط
الخمر والماء ونحوهما من السائلات وجميع ما ورد على الاول ورد على هذا ويزيد بالاختلاط
من احكام الاجسام فكيف بالكلمة التي هي خاصية الذات الالهية **قال** الفتح
وسمعت من بعضهم عند المباحثة يقول نسبته نسبة ضياء الشمس فيهم منفرد علينا
ولم نقل والشمس ولم يعلموا ان ضوء الشمس اجسام مضيئة كثيرة بعضها يتصل بها
اشعة وكليته وبعضها ينتقل بغيره وان هذا من احاديث الصفحة ومنهم من قسم بالانقسام
كانقسام صورة الشمس في الشمع وهذا باطل فان الشمس لم تجد قسما قبل الشمع فيه فما
حصل فيه منها لم يتبعض ولم يتجزأ بل هو بعينه معقول ومع ذلك فورد عليها ما ورد على الذي قبله
على مذهبهم عيسى وقد قالوا ان عيسى صلب فقيل لهم كيف يصلب الله فقالوا صلب
الناسوت فقيل لهم كيف ينفرد بالصلب الناسوت دون اللاهوت وقد تقرر في قرره

بعقل

منع

الوسائط

عبثا

والله اعلم انتهى كلام المتوفى **وقال** الامام السنوسي رحمه الله اعلم وفقنا الله واياك ان الافعال بالنسبة
اليه تعالى وانه مختار في جميعها لا يجب عليه منها شيء البتة لان لا يكون له تعالى غرض في شيء منها اذ العلة
لشيء من الافعال مشتملة على حكمة تبعثه على ايجاده لذلك الفعل بل هو جل وعلا مختار في كل
الامر بدليل على هذا المطلب لوجوه الاول انه لو كان له غرض في فعل من الافعال لكان ذلك الفعل واجبا
بالنات لئلا تركه ويبان الملازمة ان معنى الغرض ويشتمل الفعل على حكمة تبعثه فعلا على ايجاده
بحيث يلزم نقصه لو لم يفعل وهذا معنى الغرض ويكون موجبا للفعل والحال بكل غرض انه علة فيه
لا كذلك يكون الفعل واجبا عليه لما يلزم عليه من قبح وعدم اختياره لان المختار هو الذي يتاتى منه
الفعل والترك والغرض في هذا الفعل فيه غرض لا يتاتى معه تركه وقد علمت فيما سبق وجوب كونه
جل وعلا مختارا فيتصل كما ان يكون في فعل من افعاله غرض تعلقه على الفعل فالله تعالى ربنا خلو ما يشاء
ويختار الثاني وان الغرض اما ان يكون قديما فيجب قدم الفعل واذا كان الفعل حادثا فصار الغرض
غرضا وحادثا لا يحتاج هذا الغرض الى غرض حادث اذ هو مرجعه لان الفعل الحادث يلزم التسلسل
وحوادث لا اول لها وقدم الفعل باطل لما قد عرفت من برهان حدوث العالم والتسلسل وحوادث لا اول
لها باطل وقد سبق برهانه الثالث ان الغرض اما مصلحة في الفعل تعود اليه تعالى او مصلحة تعود
الى خلقه والاول باطل لانه يوجب اتصافه تعالى بالحوادث وقد مر بطلانه ويوجب ايضا ان يكون
ناقصا لذاته وانها تكمل بالفعل والثاني باطل لما علمت من عدم وجوب مراعاتنا الصلاح
والاصلح عليه تعالى بل غرض العبد فيما هو حاصل لا محالة لعلم الله تعالى وقدرته على ايجاد ذلك
بغير هذه الصنعة بعينها ايضا انتفى الكلام الى هذه المصلحة فنقول ما الموجب لخلقها ووجودها
بهذه الصنعة العجيبة بل قبل الغرض ما كونها مصلحة ارجع تعليل الشيء بنفسه انها صارت غرضا
بنفسها او قبل الغرض زايد عليها نقل الكلام الى ذلك الغرض ويلزم التسلسل وكما قررنا وجوب
تعليل الغرض في افعاله تعالى كذلك يجب في احكامه وما يذكر في اصل السنة من علل الاحكام
انما هو بالجعل الشرعي وعينه نقلا لا بالحكم العقلي والايجاب للاحكام ولهذا اعترض على الحاجب
قوله في صورة بقاء القياس عند ما تعرض لذكر شروط العلة ومنها ان تكون بمعنى لا تعتـ
ونا والمراد من عدم التعليل للحكم على ما مشى الا التعليل لا بالعناية اذ تعلق على الحكم والحكم انما مع ذلك
بحكمة موجبة يجب تخصيصها وكذا ما يوجد في الكتاب والسنة من افعاله تعالى موهما التعليل
بالاعم كتوسطه تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وانه يحب التوابين فيجعل اللام في قوله
تعالى ليعبدون لام الصيرورة مثلها في قوله تعالى فالتقطه ال فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وهو
من باب استعارة التبعية على ما تقرر في البيان **واحتج** المعتزلة بان قالوا لو كان الفعل والحكم
واقعا بغير غرض لزم السفه والعبث من صدر منه لانه تعالى حكيم يستحيل عليه العبث
والسفه ويستحيل ان يفعل الحكيم لا لغرض **واجيب** منع الملازمة وذلك ان السفيه
يفعل ما يضر او يهلكه حالا او مآلا وهو لا يشعر او يشعر لكن لجهله وخفة عقله ويرجح

المرجوع وفحصا الذي حالية لا بقاء لها متدلا على عفوها عكسه بمانية وأما العبث فيطلق العرف
على فعل الشيء مع الذهول عن عدم الغرض وهذا لا يلزم بينه وبين نفي الغرض كما نقول الله تعالى لا غرض
له في الفعل مع أن أفعاله كلها جارية على وفق علمه وإرادته لا يلحقه ضرر من فعلها ولا ينجبر نقصان بفعلها
بل هو الغني بذاته وصفاته أزلا وأبدا لا يزال أن الحكمة المنسوبة إليه تعالى عبارة عن علمه بالأشياء وقدرته
على إحكامها وإتقانها فمن يقتضي العلم والقدرة وهو جبان له تعالى لا فعل الشيء لغرض كما زعمت
المعتزلة وإذا فهمت هذا في أفعاله فاعلم مثله في أحكامه بأنها أيضا جارية على وفق علمه لا
يتصور له من قبلها نقض كيفما وجهها على عبيده وإن قسم المعتزلة السفه والعبث بنفي الغرض
سلمنا الملازمة ومنعنا الاستثنائية وقولهم لم لا نمنع عدم النقض إلا وقد يجب
المقصير بالنسبة إليه تعالى بوجه ما معتبر يستحيل في حقه وهو ما ذكرناه بدليل عكسه عرفا الماهر
مرد الله تعالى على نفي الغرض نفسه **قوله** ولا يجوز وجوده لغرض كذلك أو لم لا يجوز لغرض من معاني
الحكمة كالمرحمة والسكون والذة والعلم ونحو ذلك وسيأتي في الكلام على قدم الصفات زيادة
بيان لهذه المسألة **قوله** وكل فاضل محمود تعالى الله عن ضده ممتنع إذ إنما امتنع وصفه تعالى
بالضد لأنها تقتضي محمودة له سبحانه لما بين الوصف والموصوف من الملازمة وكذا
الغرض إنما يقتضي نقصانه ونقله إلى ما يحصل غرضه والناقص ممتنع حادث وكل ما يقتضي محدثه
فإنه ممتنع لما سبق من وجوب القدم له جل وعلا **قوله** كذلك في الصفات أي كما يقتضي
حدوثها فهو أيضا ممتنع كاحتياج القدرة إلى آلة معاونة وكون الكلام بالحرف والصوت
وكضد بالسكوت ونحو ذلك وسيأتي بيان ذلك كله إن شاء الله **قوله** بصدد كل قابل
الحوادث أي لو قبل سبحانه الانصاف بالحوادث لصدقت عليه القضية ولزم حدوثه
واللازم باطل فيبطل الملزوم **قوله** فكل ما يصح حادثا فعلا يقبلها عكس نقيضه هذا بمنزلة
قولنا لا كائنة ليس بحادث فينتج أنه لا يقبل الحوادث وجملة كل ليس بحادث شأنه لا يقبلها منتزل
على معنى هذا الكلام وخبر عكس نقيضه أي نقيض الكلام الأول **قوله** فجملة هي جملة مستأنفة
أي كهي هذا الحق وقدم هذا من كلام الواحدي بقية الصاب وصله الأمر التالي سابقا ونزله بعكس
النقيض وعكس النقيض الموجب وهو تبديل الجزء الخبر من القضية بنقيض الجزء الآخر مع بقاء الكيف
والصدق وعبارتهم كقولنا كل نفس حيوان عكسه ما ليس بحيوان ليس بإنسان **قوله**
فالوعي الغرض أفعال الحكيم تعالى أي فالقائلون بالغرض أفعال الحكيم وأحكامه أتقانه ومرجع غرضه
حكيم بأفعاله وأحكامه إذ الغرض **قوله** فلنا بالصفات للعليم أي فلنا على الجواب حكمته بما
قام به بالصفات المتعلقة بالإتقان والإحكام وذلك علمه بالأشياء وقدرته على إتقانها
وإحكامها لأن الحكمة فعل الشيء لغرض وقد مر بيان ذلك كله وبالله التوفيق والإعانة عليه

الفصل الثاني فيما يجب لله تعالى من الصفات الثبوتية

فمن الصفات الثبوتية مع معاني الموجود والحي والمتكلم للقيومية والمعنوية

وسبيل بيان ذلك ص ايجاد واجب الوجود الكائنات على اختيار موجبة له الصفات
بالفاعل المختار وفعله لوقفه على صفات اصله بالعلم للفعل به بجيز وقدرة يتنا بها فيبرز
قالوا ثبوت ذلك المقدور وقفا على تغيير المذكور وذلك موقوف على ذلك الثبوت فالدور لازم على هذه النعوت
قلنا الثبوت سابق في العلم ما وقفه خارج بالجرم ثم الزاده به مختص بالفعل والوقفا به مختص
بالحياة صفات الصفات لولا الحياة استوت الذوات ويلزم انتفاء ما ثبت لها فذو صفاتي به معلم
والمعلم يريد عالم وقادر والفعل واحد ص من اجل ما ابدع من الكائنات وخلقه المختلف التبيان
وموجبات هذه الاحكام صفة ذي الجلال الاكرام على حياة قدرة يريد بها العقل علمها به الاراده
والسمع والبصر والكلام بالعقل يتعقل معانيها يريد من ينتهي المعاني بالجوارح اعني الصفات
فصل تقدم اعلم حياتك انا نريد بوجه ثلاثة وهي ثنائية بالاختيار وثنائية بالطبيعة وثنائية بالعلة
واوجه الحصر لكل صورة اما ان يجب صفة انها ذاته كالكاتب مثلا للكتابة والمتحرك عينه المتحرك
مثلا لحركة عند القدرية او عند السنن قبل بعدم ثانيها لقدرة الحادثة اولا ولا ثانيا عن الاختيار ويلزمه
ان يكون جميع العالم قادرا مريدا والتالي باطل فالمقدم مثله فتصلوا على شرط وانتفاء مانع كما يقول الطبيعي
في احراق النار وبرد الماء مثلا بانه قد يمنع منه مانع ولا كما يقول الفاعل بالسوق في حركة اليد مع
حركة المفتاح فانه يستحيل ان يمنع مع حركة المفتاح والخاتم لكنا نسبح اليد عند كسر كمه مانع والاول
للطبيعة والثاني للعلة وتقدم بطلان العلة والطبيعة وثبات ان الله تعالى موجود بالاختيار والايجاد
بالاختيار هو المستلزم للقدرة والمراد بالعلم والحياة اما الايجاد بالذات كالايجاد العلة
والطبيعة وهما يستلزم ان يكون ثمة العلة والطبيعة قادرة وبامريه ولا عالمة ولا حية
والايجاد بالاختيار ما حفوا بالغير انما معه تسميها معه انها ان هذه الصفات تسمى لانها المختار
معها اكبر نظر ثم تفصيلها منه لا على اثبات صفة يرجع انفوا في اثبات كونه قادرا
الله تعالى موجبا بالاختيار وكل موجد بالاختيار فهو قادر ينتج الله تعالى قادر ودليل الصغرى يستبين
بانه لا يكون فعله جاريا على الطبيعة او علة وقد سبق برهان ذلك وطالما الكبرى بواضحة لان
الموجد بالاختيار هو الذي يصح منه الفعل والترك بدلا عن الفعل وهذا بعينه معنى
القادر وقد تقدمت شبه للقائلين بان الله تعالى موجب بالذات وابطالها واختجوا بخبر ان قالوا
اقتدار القادر تسبب بين قادر ومقدور فيجب ان يتميز المقدور عن غيره لانه اذا لم يتميز المنسوب
عن غيره استحال اختصاصه فتعلق النسبة دون غيره فلما ان المقدور يجب تميزه عن غيره
وكل متميز ثابت واذا تعلق قدرة بالمقدور يتوقف على تميزه في نفسه وتميز المقدور متوقف
على تميز ما قدرة فيلزم الدور ونوقض هذا الدليل بالايجاب بانه لو كان هذا الدليل صحيحا يلزم
ان يكون موجبا لان ايجاب الموجب نسبة بين الموجب والاثر فيجب ان يتميز الاثر عن غيره
لانه اذا لم يتميز المنسوب عن غيره استحال اختصاصه دون غيره بتلك النسبة وثبت
بانه يتميز عن غيره وكل متميز ثابت واذا الايجاب يتوقف على ثبوت الاثر في نفسه

وتبوت الحال في نفسه متوقف على ايجاب الحال الدور و بجواب الحق بعد تسليم ان الاقتدار يتعلق
نسبة واحد بمقدور عن غيره انما هو على القادر بالخلاق وكل متغير فانه يحتاج الى العلم بالخلاق وكل
متغير فانه يحتاج و تبوت العلم غير موقف على القدرة على ما تقدم الدور و الى هذا الشبهة وجوابها
المذكور اشار المؤلف بقوله فان قيل الخ و بيان الثلاثة و قوله و اثبات كونه
تعالى عالما الله تعالى فاعل بالاختيار و كل فاعل بالاختيار عالم بنتج الله تعالى عالم و تقدم بيان الصغرى بيان
الكبرى لان الفاعل بالاختيار لابد ان يكون قاصدا الى الشيء مع الجهل به و قال
بعض المتكلمين بعد ابطاله الايجاب الذاتي و اثبات الاختيار و اذا ثبت ان الله تعالى فاعل بالاختيار فقد ثبت انه
قادر و الفاعل بالاختيار لا يفعل الا بعد انكشاف ما يقصده لان القصد الى الشيء مع الجهل به محال و المكشف
بالنسبة الى الباري تعالى لا يكون الا نفس ذاته المقدسة و صفاته و لا يكون امرا عدميا
نفيا صرفا و هو نقص على الله تعالى فثبت انه تعالى عالم و امتنع ان يكون شيء من هذه الصفات غير المعنى بقولنا عليه انه حي
و قال ايضا لان القصد الى الشيء مع عدم الشعور به محال و الشعور به حضوري كما مر في تصور المقصد سواء
كان عن علم او عن ضرورة حتى ان الباري لابد و ان يكون عالما بما يقصده لاستحالة ان يقصد بالضرورة او بغفلة
ما يحتمل العموم المطابقة في ذلك بكونه جاهلا و نقص يستحيل عليه سبحانه و تعالى و قال
ايضا و يتصور القصد بناء على الخبر و العلم و النص و على الوهم و التخيل من المعلوم و قال ايضا
قد تقرر ايضا ان الله تعالى فاعل بالاختيار و الفاعل بالاختيار لابد ان يكون قاصدا لما يفعله و القصد
الى الشيء مع الجهل به محال و لا يتصور القصد من الله تعالى الا مع العلم بالمقصود و ان كان يتصور
من العبد مع الغفلة و النص و الوهم فلا يتصور من الله تعالى بناء على ذلك كله احتمال وقوع ذلك
على خلاف ما هو عليه و هو نقص على الله تعالى عنه فيتعين ان يكون عالما و لما كانت الصفات
الحقيقية لا يمكن ان تقع في الوجود الا مع تخصيص بزمان و محل و كيفية و وضع و مقدار و كل
وجه وجد عليه امكن وقوعه على خلافه فيفتقر على تخصيص اوجده و لا يتخصص الا بالقصد
اليه وجب ان يكون عالما بها من كل وجه و هذا دليل على انه تعالى عالم بالجزئيات لا كما تقول
الفلاسفة ان علمه لا يكون الا كليا انتهى قلت كلامهم و قولهم في الكليات انه و الجزئيات
انه يعلم حقيقة الانسان و البياض مثلا من حيث هي هي لا الاشخاص الانسانية و اشخاص البياض
كعلمهم انها تتغير فيلزم ان يتغير علمه بتغيرها و هذا لا يلزم و المتغير المعلوم كما سيأتي على
ان ليلزمهم هذا الا بتناول علمه ما لا يتغير من الجزئيات اذا كان الله موصوفا بانه الحقيقية من شيء و كذا
يقولون في زعمهم و لعل هذا اقل الامرين في تخصيص الحكم بالمتغيرات هذا كلام سعد
لا يدفع شيئا من مقاصده و اما الجبائي و عنهم علة اخرى و هو ان التغير لا يعلم بالجزء انصباع
صورته و مثاله في البصر و الصورة مركبة و لا ينطبع مركب الا مركب و الواجب لذاته غني
مركب الجبائي و قولهم انه علم بالكليات لا يتغير و ان اختلفت عبارتهم في التغير عنه يرجع الى انه
يعلم ذاته التي هي مبدء لجميع الممكنات بخصوصياتها معلومة له و بسبر و معنى كونه

من دلالة المحكم عليه بل دلالة الاحكام أوضح لانه يدل على العلم بالضرورة والاختيار يدل عليه بالنظر
انتهى وقال الشيخ مرعي في كلام الامام والفتوحات فلت الدليل على حصر الاثر فيما ذكروا هو راجل
الى كيفية الموجود وحال الجائز وتخصيص الامر بالامر وبه يندفع قوله تعالى انشأناهن انشاء فجعلناهن ابكارا
الآية حسن الخاتمة قال في شرح قول المحصل الدليل بالانفاق والترتيب العجيب والتناسب اللطيف ...
وفي الدليل على انه تعالى مريد اذا تقرر ان الله جل وعلا خصص الحادث باحد الطرفين الجائزين عليه وكل ذلك
كذلك فهو مريد ينتج الله جل وعلا مريدا اما الصغرى فواضحة اذ لا يخفى انه لما حال وجود الممكنات وعدمها
بالنسبة اليه سواء لا يجب احدهما ولا يستقل بالوجود احدهما على السواء انه جل وعلا اوجد هذا الممكن
فالضرورة انه تعالى هو الذي خص بالوجود احد الطرفين الجائزين عليه وهو معنى قولنا ارجح الجائز وهو الوجود
وذلك وجوده على مقدار مخصوص وجهات مخصوصة فخصصه ايضا بذلك بالارادة اخرج الجائز وهو ان يكون اكبر مقدارا
او اصغر وذلك خصه بالوجود في ساعة كذا من يوم كذا من شهر كذا من سنة كذا بالارادة اخرج الوجود
المتقدم على ذلك والمتأخر وكذا ما يتعلق بالاوان وسائر الاعراض خصه بنوع من ذلك بالارادة فتركه الى
مقابله واما بيان الكبرى فلان ترجيح احد الطرفين بغير مرجح محال وتقدم الكلام على هذه المسئلة
وبيان المرجح هو الارادة قوله اراد الدليل على ان الله تعالى مريد حدوث الحادثات ان نقول البارئ
تعالى موجد لكل المحدثات والموجد لكل ممكن لشيء يجب ان يكون مريدا له فالبارئ تعالى يجب
ان يكون مريدا لحدوث جميع الحادثات اما الصغرى فبينة بانتهاء مسئلة خلق الاعمال واما الكبرى
فلان اختصاص حدوث الحادث بوقت معين دون ما قبله او ما بعده دليل على ان محدثه مريد لذلك انتهى
قوله الدليل على انه تعالى حي ان نقول البارئ تعالى قادر مريد عالم وكل من كان كذلك فهو حي فالبارئ
تعالى حي الصغرى تقدم بيانها وبيان الكبرى ان تلك الاوصاف السابقة وهو كونه قادرا مريدا وما بعده
مشروطة عقلا فيكون المتصف بها فاقدا فقد عدمه او جب عدمه او جود انتفاء المشروط
عند انتفاء شرطها كما ذكرنا فانتفاء تلك الاوصاف المشروطة عال فيه فقوله لولا الحياة
المشروطة الخ ان قيل لم خصها دون البقية قلت لانها اختيج اصحابنا على الحياة فقط
هو جهة دليل على الذوات بانا نقول ويا ضرورة بين ذات يصح ان تعلم ويبين ذات لا يصح ان تعلم لا شتمال
الاولى على ما لا تشتمل عليه الثانية من الصفات التي تصح ان تعلم وتقدر بمعنى انها يوجد الاخرى والاجماع هذا الفرق
انتهى وقال الفخر الرازي مذهب ابي الحسن البصري الحي هو الذي لا يمتنع ان يعلم ويقدر وقال اصحابنا
الحياة صفة قائمة بالذات المحلية لما يمتنع على الذات ان تعلم وتقدم الحجة الاولى لاصحابنا على قولهم
ان الحوادث على نوعين منها ما يصح ان يعلم ويقدر ومنها ما لا يصح ذلك عليه وهو الجمادات والاعراض
فنقول وارد الذات لما لم يصح عليه ان يعلم ويقدر وما لا يصح عليه ذلك والا لما حصل
هذا التفاوت انتهى منقولا منه وقال الامدي اتفقوا على انه حي لكنهم اختلفوا في معنى
كونه حيا فذهب الجمهور من الفلاسفة الى انه انتفاء الامتناع وذهب الجمهور من اصحابنا والمعتزلة
الى انه صفة اختيج اصحابنا بانه لولا اختصاص ذاته بما لا جله صح ان يعلم ويقدر والاكثر صحوا هذه

هذه الصفة أولى بالحصول لها انتهى وعزا هذا الجمهور القائلين بصفة ما عدا الإدراك والحس وفصل
وعزاه بعضهم إلى الحكماء والحسين جمع ما بين الاثنين **ومنهم** من قال المؤلف استدل على
تقرر انتفاء الحياة يلزم أن يتصف بالعلم والإرادة وغيرهما من الأوصاف وأن الأربع بينها تفاوت فيصح أن يتصف
الميت وسائر الجمادات بجميع ما يتصف به الحي من قدرة وإرادة وعلم وغير ذلك وهو باطل على الضرورة
قوله والله حي ويريد على وقد أدخل الباء إشارة إلى لزوم هذه عنهما واستشكل بأنه
على لزوم الواو السابقة إذا دخلت في الحقيقة على الأحكام لا على الصفات الوجودية التي هي المعاني
وإنما يستدل على المعلل بما سبق نحو الأحكام هي المعاني على القول بنفي الأحوال **قوله** والفعل
في ذلك حاكم مراجل ما الدليل من دلالات البنية يعني أن الفعل دليل على اتصافه تعالى بهذه الأوصاف وهذا
لأنها الصحيحة للفعل وقد بطل الإيجاب الذاتي ومعاذ الله على ما مر في المخلوقات المتماثلة
من الاختلاف في الذوات والمقادير والأوصاف والأزمان وغير ذلك فلو كان فعله تعالى بالإيجاب
الذاتي لما اختص مثلا عرض مثل بالكون يجب استواء الجميع بل لما اختلف في الشكل والمقدار والكون
واللون والطعم والحياة إلى غير ذلك إذا اقتضاه حينئذ بذاته ونسبة الذات إلى جميع الجائزات
من المقادير والصفات وغيرها نسبة واحدة **قوله** وموجبات هذه الأحكام البنية
الموجبات هي العلل وإذا ثبت أن هذه الأحكام لا تثبت بالذات ولا بد لها من علل هي صفات وجودية
تستلزمها تعين أن تكون تلك الصفات قائمة بذات الله تعالى قديمة بإرادة حادثة لا لعلة **قوله**
على حياة قلت إرادة بناء الموجبات **قوله** بالفعل عليها أي لا بغيرها يعني أن هذه الأحكام ومن
حيث أنها إنما يستدل بإثباتها العقل لا يستقل بإثباتها العقل ولا يستقل السمع كنص الكتاب
أو السنة أو الإجماع بإثباتها ولا يقوم حجة الا على من يصدق بالسمع وبعضهم تجيفه مخالفا ما يرجع
إلى التنزيه على النقائص مثلا كالسمع والبصر والكلام فإنه يستقل بإثباته كل من العقل والنقل
ومن العلماء من قسم ذلك لا يثبت الا بالنقل كما يرجع إلى الأحوال الأخروية من ثبوت الجنة والنار والصراط
والميزان وغير ذلك فإن العقل لا يجزم بوقوع شيء منها لولا وقوعه وإنما يجوز ذلك العقل الخالي
كما مر التنبيه عليه أن كل ما تتوقف عليه المعجزة من العقليات كوجود الباري وقدمه وبقائه
وحياته وعلمه وقدرته وإرادته فلا يستقل بإثباته إلا العقل لأن إثبات الرسول وصدقه على المعجزة
أن يرجع دليل السمع إلى صدق الرسول وصدقه على المعجزة وهي بفعل الله فتتوقف على وجوده
موصوفا بالأوصاف الصحيحة للفاعلية ودليل السمع إذا متوقف على وجود الباري موصوفا بتلك
الصفات فلو توقف وجود الباري وتلك الصفات على الدليل السمعي لدار وما لا يتوقف
المعجزة عليه فإن رجع إلى وقوع جائز كالجنة والنار وثواب المؤمن وعقاب الكافر لولا وقوعه
كعقاب المؤمن وثواب الكافر فلا مدخل للعقل فيه وإن يرجع إلى ذلك فإن التنزيه عن النقائص وإن
حاز بنية على إثبات إثباته بكل منهما وقد تقدم ما في الوحدانية وبقاء تضعيف دليل العقل في التنزيه
عن النقائص **قوله** بل الآحاد إلى بالعقل لعادة تلك الصفات لا بالنقل وهو تأكيد لما قبله ثم

به البيت قوله يرد من انها تنتهي المعاني لا بجوارح البيت ان المراد من اثبات السمع والبصر والكلام
لله تعالى المعاني التي هي محسوبة لجوارح لا باستحالة الجهة ؛ حقه تعالى كما تقدم فهو جل وعلا يسمع بغير
اذن ويراصاخ وبرى بغير حدقة ويتكلم بغير فم ولسان قوله او الباب بالفاعل المختار البيت على
صفات يتنازعه دال وفقه وضمير وفقه عائد على الاختيار واصله حتى منتهى الحزوم الى بالفاعل على
المختار دال يعلمه بالاختيار على صفات فاتت به لتوقف الاختيار على صفات هي اصله لا صفاته

ص فلزمه قائمة بذاته الخ الحكم بما هو من صفاته ؛ اي لكل قديمة فقد لزم ؛ حدوثه نقيض هذا فقد علم
لو لم تقم به ذاته ما اوجبت ؛ احكامها لاختصاصها قد وجبت ؛ فحكم الاختصاص منه يعلم ؛ فياسه بنفسه ويحكم
على الانقلاب حكم الوصف بالذات والعكس غير خلف ؛ ش الخ حكمين من احكام الصفات احدهما انها
قديمة لو انه تعالى المتكلم انها قائمة بذاته سبحانه واستدل على الاول بانه لو لم تكن قديمة لكانت
حادثة والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فبديهية واما بطلان التالي فبالنظر الى بينه
المؤلف هنا اكتفاء بما سبق حدوث العالم من التلازم بين الموصوف والوصف وان القابل للشيء
لا يخلو عنه لو عن ضده وبيانه ان يقال لو كان شيء من صفاته تعالى حادثة للزم حدوثه والتالي
باطل لما عرفت من وجوب قدمه تعالى والمقدم مثله ببيان الملازمة انه لو كان شيء من صفاته تعالى
حادثة اللزم ان لا يخلو عنه او عن ضده الحادث اذ القابل للشيء لا يخلو عنه او عن ضده وما لا يخلو
عن الحوادث لا يسبقها وما لا يسبقها حادث مثلها وانما قلنا ان ضد الحادث حادث لانه لو كان
قديما لساغ اعدامه لما عرفت من استحالة عدم القديم وما امكن ان يعدم الا تصف بصفة حادثة
او ضدها او مثلها اللذان يسبق الاتصاف بهما تارة عدمها حادثا ضرورة ان ما ثبت قدمه
استحال عدمه ودليل طرو ان العدم الاتصاف بهذا الوصف الحادث انه يستحيل ان يتصف به مع
بقاء ضده الذي هو اتصف به قبل ولا اجتمع الضدان فاذا قبل الاتصاف ملزومية حدوث الصفة لحدوث
الموصوف وقولنا لانه لا يخلو عنها او عن ضدها الخ تتمة دعوى وقولنا في بيانها كان الموصوف
بها قابلا لها والقابل للشيء لا يخلو عنه او عن ضده عين مسلم ما المانع ان يقال لم يسلم جواز خلو
القابل للصفة عنها وعن ضدها ويكفي في بطلان هذا الدليل جمع او طرفه الحادثة
التي يتصف بها او بعضها بيان الملازمة حينئذ من اتصافه بالحوادث حدوثه
لما ذكرنا من صحة مفارقته لجميعها وظاهر جلية الدليل السابق لا بعد تسليم ان القابل للشيء
لا يخلو عنه او عن ضده ونحن لا نسلمه ؛ وجوابه ان قبول كل ذات لما تتصف به من الصفات لا يكون
ابدا الا لانها سبب لتلك الذات التي يجب لها ذلك القبول ما دامت الذات عين معللة لبعض والدليل
عليه لو لم يكن القبول لنفس الذات بل كان طرأ عليها بعلل لم يكن لتوقفه طرو على الذات
على قبولها اياه يكون قبول هذا القبول صفة للذات كما يرد ايضا عليه فيحتاج طروه
على الذات الى قبول آخر وهلم جرا فيلزم التسلسل واذا ثبت ان القبول نفسي للذات كان طرو كل قبول
يعقبه من التسلسل وانا ثبت ان القبول نفسي للذات كان طرو كل قبول يعقبه من التسلسل وانا ثبت

ان يفعل او كانت محدثة لاحدى الامور او التسلسل وعين الصحيحة يستدل على قدمها بالاول فيثبت
واذا ثبت استحالة وصفه تعالى بالحوادث فيما وقع في الكتاب والسنة مما هو كذلك وجد وقتا العلم
او غيرهم من الصفات يجب القطع بان كذلك بهم مراد كقوله تعالى ولقد فتنا الذين من قبلهم وليعلمن
الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين وقدم نظر وليلها واذا عرفت وجوب الصفات عرفت استحالة
علمها لما قدمنا من بيان استحالة القدم على القديم وبالمكلب انتقل بالدليل عليه ان تقول
لو لم تكن قائمة بذاته ما اوجبت له الاحكام لان الحكم لا يعقل الا بالمحل بالمقدم منه بيان الملازمة
ان العلم مثلا لو لم يكن قائما بذاته تعالى لكان نسبته الى سائر الذوات نسبة واحدة فلو اوجب
لذاته تعالى لاوجب لسائر الذوات ويلزم عليه ان يكون كل محل عالما وهو باطل على الضرورة واما
بطلان التالي فبتبيين باثبات الاحكام لله تعالى وقد تقدم في اول الفصل وهو معنى قول المؤلف
لانه قد وجبت اي الاحكام **قوله** ذا الحي فيما هو موصوف به اشارة الى ما ذكر من قدم
الوصف وقيامه بذاته تعالى وهو مبتدأ وخبره الحي ويحتمل ان يكون وصفا الذا والحبر الجملة
والمجرور والتقدير على الاول هذا هو الحي فيما هو من صفاته وعلى الثاني هذا الحي الذي هو قدم الوصف
وقيامه بذاته سبحانه مستقر فيما هو من صفاته اي في كل صفاته تعالى خلافا للكرامية في
تجويزهم قيام الحوادث بذات الله تعالى ولمعتزلة البصرة في قولهم هو مريد بارادة حادثة لا في محل
قائمة بنفسها الطالب والدليل على ان البارئ تعالى قادر وبقدرة قد نبه قائمة بذاته ان نقول البارئ تعالى
محدث كل محدث فاذن البارئ تعالى قادر اما الصغرى فقد تقدم برهانها واما الكبرى فلان معنى
القادر هو من يتاتى منه الفعل والتارك قولنا لو لم يكن قادرا بقدرة لم يتحقق وليس من يصح منه الفعل
وضده ليصح منه الفعل في حد ذاته عليه والتعرفة ضرورية فوجب ان يكون البارئ تعالى قادرا بقدرة
في نفسه ويجب ان تكون قائمة بذاته والا لزم ما قلنا من التسوية بين الذوات التي يصح منها الفعل
والتي لا يصح منها في نفس هذه القدرة قد بينا انه لو لم تكن قائمة للزم قيام الحوادث بذاته وهو
باطل وقد تقدم البرهان عليه انتهى كلام المؤلف لما تكلم على كونه تعالى عالما وقادرا بما يصح
بذاته من يريد بارادة قائمة بذاته اخذ في الدليل المكلب الثلاثة اعني كونه عالما
بعلم قائم بذاته تعالى وقادرا بقدرة على ما تقدم له في القدرة وقد سبق تصحيح استحالة قيام الحوادث
به سبحانه **قوله** فحكم له اي تصاف منه بعلم **قائما** بنفسه ويلزم بعلم انه اوجب اتصافه
تعالى بالاوصاف السابقة وجب ان يكون قائما بنفسه اذ لو لم يكن قائما بنفسه لقام بغيره فاما ان يفتقر الى محل
لحلول صفة او لا تتصف بشيء مما سبق والى ادى الى قيام المعنى بالمعنى وقد سبقت استحالته
وايضا فلو كان يفتقر الى محل لم يكن بالالوهية اولى من الذي افتقر اليه فما فرض انها الا لاجل لزوم
تعدد الالهية وقد تقدم المعنى عند قوله وما لا بغير حصول ومقتضى كلام المؤلف
هنا ان القيام بالنفس عبارة عن سلب الافتقار الى المحل فقط وهو اصطلاح بعض الناس
فيه وذهب الى انه عبارة عن سلب الافتقار الى محل التحيز اما عدم افتقاره

الى العمل لذاته يقوم بها بلما سبق لما عدم افتقاره الى المخصص بوجوب القدم والبقاء لذاته لكونه صفاته
قال الفتوحي وقد اختلفت عبارة الناس في بيانه معنى القيام بالنفس والاختلاف يرجع الى الاصطلاح
من غير اختلاف في المعنى فمن اراد بيانه من اصحابنا وهذا القيد على ما لا يفتقر الى محل ويندرج في
مقتضى هذا القيد الوجود فانه يجب ان يستند الى القيام بالنفس ما لا يفتقر في وجوده الى
غير غيره وجوده ولا قائم بنفسه على هذا اصطلاح الله سبحانه وتعالى قال يعني صاحب
الاشارة والمقصود من هذا الفصل ان يستدل على استغناء الباري سبحانه عن محل يقوم به الوقائع
بمحل لكن صفة له ولا يصح كونه صفة لمحل لقيام الدليل على ثبوت احوال معنوية له وقيام معان
به ولا يصح على الكل بغير ثبوت ذوات لما لا يستغني عن المحل كما فرغنا من امتناع قيام المعنى
بالمعنى انتهى كلام الشارح قلت وكلام السولقي شارح هذا الباب على القيام بالنفس
بالنفع لا بالفصد اذ القيام بالنفس من الاسلوب للكون لما اثبت لله الصفات بحكم احكامها
وكان ذلك دليل على قيامه بنفسه ذكره فقيل المقصود الاشارة الى دليله وليبني عليه
ثبوت المعاني كما سيأتي واما القيام بالنفس تقدم في قوله وما له بغيره خصوصا والله تعالى اعلم
وتقدم منه على يعلم ليس كاوادة العلم بل قدم توسعا وانما الضابط لان القيام بالنفس
يرجع الى انتفاء تعلق غيره من الادلة والانتفاء شامل لانتفائه بالمعاني والمعنوية التي
الاحكام قوله بحال النفاة بحكم الوصف للذات هو بيان لما قبله وحكم الوصف هو قيامه
بغيره لا بنفسه اذ اثبت ان الله تعالى ذات وحكم بانها اوصاف تغير او يكون قائما بنفسه انزلو
فلم يعمل اثبت لحكم الصفة وخالفنا وبه قلب الحقائق بحكم ان القيام بالنفس من حكم
الذات الموصوفة بلا يثبت المعنى والا انقلبت حقيقته وقد تقدم هذا الكلام على حدوث
الاعراض قوله بغير خلف راجع الى استحالة الانقلابين

ص

فلا يكون عالما بالذات ذكر ان حكم سائر الصفات كذلك لا يصح ان يعلم بالذات حكم قيامها بغيرها النفي وهو
وقيام القيام بالنفس وهو قيامها بالغير اذا امتنع وجب اعتقاد ان العالم ونحوه ذات ووصف قائم
كما تقرر بحكم الشاهد فيثبت عليه لهذا الحاكم والجمع بالعلة والدليل والشرط والعرف بتفصيل
والجواز والوجوب ملغى بلا اثبات الاسلوب وانما يلزم عقلي هو المراد بحكم ذا جعل

ش لما ذكر اولا انه نقل حتى بعبارته على على الى اخرها الخ شرع يستدل على ذلك وادخل
الباء في قوله فلا يجوز لتسبب ما ذكر ولزومه عن قوله اولا وموجبات هذه الاحكام البينة
واعلم ان الاحكام السبعة وهي كونه حيا عالما الى اخرها تسمى اولا علل ثم منها معاني
اخر تعلل بها صفة معنوية واحوالا معنوية تنسب الى المعاني التي هي علل كونه
قادرا علته القدرة وكونه عالما علته العلم وهكذا الى اخرها وتسمى هذه العلل الملازمة
للمعنوية صفات المعاني بالمعنوية صفات ثابتة للذات لا تتعلق وجودا ولا عدما
بمعنى قائمة بالذات وعللها وجود قائمة بالذات موجبة لها حكما يستلزم

الصفة

الصفة المعنوية تدخله على القول بصحة الواسطة بين الوجود والعدم واما على القول بنفيها
فليس في الذات وصفات المعاني الوجودية ولا معنى عندهم لكونه عالما او قادرا الا قيام العلم
والقدرة به فالحال عندهم هو الذات لا معنوية ولا نسبية و بالجملة فالمستدلون على ان بقيض قريب
من الحال وهو بين بين فلات ثلاث وهو الاول الاسلم وجود ازيد على الذات والعموم والخصوص
من عوارض الالفاظ كما تقول في اللونية انها تدل على انواع متعددة والسوادية راجعة الى لفظ
يدل على شيء واحد قال بعضهم وهذا المذهب ملتبس جدا لان الوقوف على ماهيات اللغات ودرس
العبارات مما استغلت العقول بدركه المعقولات وايضا يلزم عليه ان الحال الحدوث لانها من جنس
وصاروها من عوارض المعاني قال الامام المستصفي وايضا فان هذه الحال يقدر على حد نفي
البتة والمتكلمون يسمون الصفة حالا اذا كانت الحال اذا كانت الجنس وافتقر عليه بحل عليه الحد
وان زاد شيئا لا اختزل فيقال له الزيادة غير الاول او غيره فان كان غيره فهو تكرار وان كان غيره
بقدر معتد به بامرين واذا فارق حد الجوهر فهو موجود بحال بالعرض فان زاد انه متحيز فيقال فوارق متحيز
بعمومه غير متحيز مفهوم الموجود او غيره فان كان غيره فكذلك قلت موجود والصفة الوجودية
بمعنى ان يحل العرض وان كان غيره حتى اندفع النقض بقولك متحيز ولم يندفع بقولك موجود فهو
غير بالمعنى الا بالنسبة فهو جيد الا عند من يعتبر المعنى بالعقل انتهى المعرفة الثانية
من نقلا الاحوال المنتفي فيها الواحدة الوجودية والاعتبارات ثابتة في الاذهان كالاعيان في
ايضا عندهم اجزاء الحقيقة في الاذهان قال بعضهم وهذا ايضا ملتبس انتهى الاذهان متعددة
ومن تدارج متحدة والواحد لا يتعدد ويتحد على انا نقول ان عنيتم بانها في الاذهان انها معلومة
عن موجودة بسبب الا نسلم انها كذلك فلتذكر احوالا قال المفترح واما قول
الفلاسفة انها موجودة في الاذهان غير موجودة في الاعيان فلا عن هذا القابل بهذا الكلام ان العقل
يسلم ثبوت ما لا ثبوت له في نفسه حتى يسلم الجهل عقلا اذ التعلق بالشيء على خلاف ما هو عليه حقيقة
الجهل ومعلوم ان العقل لا يخترع معقولا وانما يدرك المعقول على ما هو به وان ادراك المعقول من الوجود
ليس برجع الى ذات عديدة بسبب كمال الشيء الواحد فترتسب اليه نسب عديدة وتضاف اليه اضافات
كثيرة وانما يتكثر بتكثر الاضافات الحاصلة لولا يجب ان يعقل النسب والاضافات في الذهن خاصة
اذ الذهن لا يخترع شيئا وانما يلزم من كون الشيء معقولا مفهوما ان يكون ذاتا وله صفة لذات انتهى
العرفة الثالثة من نقلا الاحوال اسموا وجودا زايدا على الذات وهو وجود واعتبارا لصفة يدل
متعلقه زايدا على الذات والثانية منتفية وفاقا لما تحققتم زايدا من اجزاء الحقيقة والمتجوز لما يلزم
انه لو اخبر عاد على موجود موجود عليها وجوده مع تشكيك انه جوهر او عرض او سواد او بياض فلا
اخبر انه عرض تجدد معلوم عنى الاول ولو قال هو لون تجدد اخر ولو قال هو سواد تجدد اخر وهذا التجدد
يتجدد سواء تعلق بمسمى هذا قال المفترح لا سبيل الى انكار العلم بوجه من وجوه الشيء الواحد
والجهل بوجه اخر من وجوهه فانه لو اخبر العباد ان الله خلق الارض موجودا يعلم انه وجود

ثم يستحيل انه متحيز والمعلوم لا يمكن ان يستحيل فيه واذا كان العلم بالمعلوم الواحد لا يتبعض معه وجود التشكل
فيه وقد جامع العلم بالموجود التشكل والتحيز دل على تعدد المعلومين وكذلك قد يرى الانسان من يعتقد
شيئا يعلم انه ليس بشكل كقولنه سوادا او بياضا فانه يعلم اللونية وتشكل السوادية ومرجع ذلك
الى العبارات المحضة تقدر عليه الحدوث والبراهين ولا يستقيم له بهم مقارنة كلية وانه راجع خلاف
تحت عمومها بناء على وجود امر عام حكم عليه وهو ذلك رد المعقولات ورد خواص جزء الظاهرية
والوقوف مع اللفظ والاعراض عن المعنى كيف وقد رد روس العبارات ورد هاب المعاني الاستقلت
العقول بادراك التفاصيل المتماثلات والاختلاف المختلفات ومعرفة ما تشترك فيه المختلفات
من الاحكام وما تتميز وما به الافتراق وليس ما به الاشتراك هذا تمام ترجمته يعني صاحب
الارشاد وقد بسطنا الجواب عما ذكره الكلام المفتتح ثم قال بعد ذلك اعترض الدليل السابق
وضعف القول بالحال وقبل قبل ما ذكره صاحب الكتاب يعني الارشاد تعرض الكلام في الاحوال المنقسمة
وقد قسم الاحوال الى معللة وغير معللة بما ذكر وابطاله لكون خصوص الكلام على المعللة وهو من صور
مسئلة الخلاف فيقول انا سكتنا عن الاحوال المعللة لان ابطاله لا يخل فيه وذلك لان ابطاله
ان صحة العلم بالاحكام هو مع الشكل والتحيز يدل على التفاوت في المعلومية والمعلومية وهذا يخل
في الاحوال المعللة بان العلم بالعالمية والقادرية والقدرة يثبت في ورائه وبالدليل الذي على اثبات
الاعراض يستدل على اثبات المعاني الموجبة لها فلو كان المعلوم من كون الجوهر متحيزا ومتناهيا
هو عين قيام الحركة به مع ان يعلم ذلك بالضرورة ويعلم ثبوت المعنى بالدليل وبما تصور ان ينكر جاء
في الحال الاعراض وجودها مع اعترافهم بثبوت هذه الاحكام للجواهر هذا كلام المفتتح رحمه الله
اذا عرفت هذا فالقائلون بنفي الاحكام كالشيخ ابي الحسن الاشعري وكثير من المحققين ليس عندهم
من الصفات الا صفات المعاني ويردون النسبية الى الاضافات فالذات كالتحيز للجوهر ونحوه غير الجوهر ولا
حكم الى المعاني كالعالمية من نفس العلم والقائلون بثبوت الاحوال كالقاضي والامام يقسمون
الصفات ثلاثة اقسام نفسية ومعنوية ومعان ووجه الحصر ان المخبر عنه اما
ان يعتبر بغيره او لا يعتبر والاول الموجود والثاني الحال وعلى الاول اما ان يكون لغير الغير تحقق بمعنى موصوفا ومعنى
يقوم بموصوفه والاول المعاني النفسية والثاني الحال المعنوية وجعلهم بعض المتاخرين سبعة اقسام
ثم ان هذه الثلاثة ثلاثة اخرى وهي السلبية والعقلية والجامعة بجميع الاقسام ونستدل
على ذلك بما يحتج به المخالف والمقصود هنا افادته البرهان على ثبوت المعاني ثم جوز عقلا
والرد على المعتزلة المنكرين لها مع موافقتهم على وجوه كونه جل وعلا قادرا مريدا عالما حيا الى
غير ذلك قالوا وهذه الاوصاف واجبة له تعالى لذاته لا لمعنى ملازم لها يقوم بذاته جل وعلا
كما هو حقنا والمستند اما ذلك كونه تعالى متكلما جوابهم على انه تعالى متكلم بكلام لا كرخا العلم
اهل السنة في معنى الكلام المتقدم ان تعالى فيهم جعلوه حروفا واصواتا يجب لها جل وعلا محل
من جنس ما يتكلم به ولا يقوم به هذا الكلام يمتنع لذاته لا يكون حادثا وقيام الحوادث بذاته تعالى

لعلى

بمعنى كونه متكلما عندهم خالق الكلام في غيره وجاء هذا البحث من حصرهم الكلام
في الحروف والاصوات وسيأتي تحقيق القول معهم في ذلك ان شاء الله و استثنى معمر الباب كونه
جل وعلا مريدا فقال الواحد مريد لا بارادة حادثة لا في محل وان مراده ذلك ثلاثة امور كلها مستحيلة احدها
تجدد الاحوال الحادثة على الاله جل وعلا وذلك يفضي الى حدوثه ان وجد فيه ما تقدم ان قيام المعنى بنفسه
وهو محال والثاني عوده حكمه الى عالم يقم به معنى يقتضي اختصاصه به وهو محال والثالث مواظبة مخالفة اصلهم
في نفي صفات المعاني حيث لم يقولوا مريد لنفسه كما قالوا عالم مثلا لنفسه لعلم بعضهم بينه
كل ممكن وا صلهم خروج كثير من الممكنات كالمعاصي ونحوها عن كونها مرادة لله تعالى ويخرج
ملكه ما لا يريد وما تحبوه في ذلك باطل لان ارادته تعالى عامة التعلق بكل ممكن على ما يليق بجلاله وتحكمهم
بان النفسي هو الذي يصح ان يخفى فيساد وهم فاسد فقد قضوه الفاذرية بانهم زعموا انه تعالى قادر لنفسه
مع ان افعال العباد لا اختيارية عنه معتبرة عندهم لانه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا وايضا يلزمهم
في حدوث الارادة التسلسل من حيث انها حادثة فتختص بوجوده بدلا عن العدم وزمان معين بدلا عن غيره
فتفتقر الى ارادة حادثة كما افتقرت سائر الحوادث اليها ثم تنقل الكلام الى تلك الارادة فيلزم فيها
ما لزم فيها وهكذا ابدا و لهذا قال مشايخنا ان كل صفة له تعالى يتوقف التعلق عليها ولا يصح تبوته
بدونها يرجع الى التسلسل وما اجابوا به من الممنوعية ... حكمه عاجز ونحوه الارادة لا تراد كما
ان الشهوة لا تشتهي كلام فاسد لكل ناظر في الارادة الحادثة وجد فيها دليل الافتقار الى ارادة
اخرى والدليل العقلي يستحيل وجوده بدون مدلوله والشهوة مدلول على افتقارها الى شهوة اخرى
بل يجوز ان تشتهي والا تشتهي ومنع الحادثة الارادة بالشهوة مما يجوز ان تتعلق بها الشهوة
والارادة الحادثة مما يجب ان تتعلق بها الارادة فيضيع البرهان ويلزمهم ايضا قيام الحوادث به تعالى
تعالى الله الارادة الحادثة وان لم يقولوا بقيامها به تعالى جل وعلا فقد قالوا بقيام احوالها الحادثة به تعالى
تعالى الله وهو دال على الحدوث بين تجدد الاحوال المعنوية الحادثة على الذات وبين تجدد معانيها
و ذهب الشعبي والجبائي وابنه ابو هاشم الى انكار هذه الصفة اصلا وتاولوا كونه تعالى مريدا الماورد السمع
باطلاقه بانه الشعبي معناه بالنسبة الى افعاله انه خالقها ومنشئها وبالنسبة الى افعال عبيده
انه امرهم بها و قال الجبائي معنى كونه مريدا انه غير مغلوب ولا مستكره وجعل الصفة الوجودية
المتعلقة بصفة سلبية لا تعلولها اصلا فيهم اتصافه بها والدليل على رد هذا المذهب هو الدليل على
ثبوت كونه تعالى مريدا وقد تقدم و اما الفلاسفة فانكروا صفات الباري كلها وقالوا الا بتصفه بسلب
كتسميتهم له عاقلا انه ومعنى عقليته انه عندهم تجرد عن المادة او باضافة كتسميتهم له مبدا
او بقضية مركبة من سلب واضافة كتسميتهم له جوادا او معناه انه يعطي من غير علل وقد سلكت المعتزلة
في اثارهم بتعبيرهم بما نعوته بالله من النفي المحض والله هو الهادي الى الحق وما نتاعلى اتباع السنة
وانا لنشاء عصمته وتوفيقه ما يدعو الى النجاة الدائمة والفوز بجنة الله ورضوانه قال الشيخ قوله او نعم
ان يعلم او يعلم بالزاي المعجمة ... الى برهان على ثبوت المعاني تقرير ... ذلك انه لو

السمع بالذات من غير معان تقوم بها لزم ان تكون الذات قدرة وارادة وعلما وحياة الى اخرها وانتالي باطل
فالمقدم مثله واختص المؤلف على العلم لضبو النظم وان كان لازما ان في الجميع على انا نشير كلا
المؤلف على وجه يطابق بعضه **و** بيان الملازمة انه تقرر ان الاشتراك في الاخص الذاتي يلزم منه
الاشتراك في الاعم الذاتي كالاشتراك في الناطقية مثلا يلزم منه الاشتراك في الاعم وهي الحيوانية وذلك
عين الانسان فيلزم ان المشاركة بالانسان في الناطقية يكون انسانا وقد ثبت للذات العلمية ومسئلة
خاصية العلم من التعلق بالمتعلقات **على وجه** الاحاطة والكشف وخاصية القدرة من التأثير ووجود المعنيان
فيها يلزم اذا لم تكن للذات صفة زائدة عليها ان تكون هي نفسها علما قادرا على الضرورة والا يجب
عليه اجراء الالزام في باقي الصفات السبع وهذا على اصل المعتزلة الزم **و** بيان الاشتراك في الاخص يوجب
عند الاشتراك في الاعم وهو علة له ونحن نقول لا نسلم انه علة له وبالجملة فيلزم على كل التقديرين
ان الذات التي تثبت لها في نفسها خواص تلك المعاني يجب ان تكون تلك المعاني **و** اما بيان بطلان
التالي وهو لزوم ان تكون الذات عين تلك المعاني بلا نه يلزم عليه لوازم كلها مستحيلة احدها ان تكون
الذات ضد الشيء عين ضده وذلك لان الذات اذا كانت نفس العلم لزم ان تتضاد الجهل مثلا لانها علم
والعلم يضاد الجهل والا تضاد **كما** انها ذات والذات لا تضاد الجهل ولا غيره لان التضاد من خواص
المعاني لا تتصف به الذوات **والثاني** مثل هذا في القدرة والارادة وباقي الصفات الباقية من اللوازم وجه
الحمل وعلى وجوده وذلك ان المعنى ملزوم لوجود المحل والذات ملزومة لعدمه فاذا كانت الذات
نفس المعنى لزم وجودا زميها الذي هو لازم لا ستحالة وجود الملزوم بدون لازمه **و** الى هذا اشار
المؤلف **و** نظم الدليل على ابطاله ان يقال الوجه ان يكون عالما بذاته مثلا لازم فيلزم ان الذات بغير ما
لا كون الشيء بالكل قابلا للمعدوم مثله بيان الملازمة انه اذا كان عالما بالذات يلزم ان تكون الذات عالما
لتثبوت خاصية العلم لها والعلم والعلم معنا ما يقوم بنفسه ولا بد له من محل يقوم به كسائر المعاني
وبيان بطلان التالي انه قد ثبت له تعالى القيام بنفسه ولا بد له من محل يقوم به كسائر المعاني
وبيان بطلان لازم ما تقرر به بصفات المعاني والمعنوية فيلزم ان يقوم بمحل والا اجتمع النقيضان **و** قوله
ويلزم القيام بالنفس ليس هو كالتعليل لقوله لنفي بهم الخ نفي التالي معلوم لانه يجب لما سبق
قيام الذات نفسها وهذا فاذا امتنع مع قيامها بالغير لاجتماع النقيضين هذا بيان كلام المؤلف
الثالث من اللوازم اتحاد الوجوه بين الوجوه التي صيرورتها وجودا واحدا ان الذات اذا كانت
عين تلك الصفات فقد اتحد وجودها بوجود تلك الصفات فصار الجميع وجودا واحدا وقد مر
برهان استحالة اتحاد الشيء بغيره عند ذكر استحالة التبعيض حقه تعالى ويلزم ايضا في تلك الصفات اجتماع
لوازمها المختلفة بين شيء واحد لانها بتعلق بعضها لا بعضها بوجوب وبعضها لا بعضها بضده
مثلا يضاد الامر والجملة باتحاد الشيء وغيره مما لا يعقل **و** اعلم ان الزمخشري يميل على ان
العلم وان كان حالا وان خاصية الشيء امر زائد على الشيء كخاصية العلم امر زائد عليه لانه لا يمتنع
اجتماع الامرين النقيضين كالتضاد ونحوه والاحتياج الى المحل ونحوه على ذات واحدة اذا

انتهى

انه التناقض من شرطه اتحاد الموضوع واما على القول بنفي الاحوال وان خاصية العلم هي نفس العلم
فالموضوع متعدد فلا تناقض وباثبات التضاد ونفيه والاحتياج الى الحل ونفيه لموضوع غير
لا مانع منه ولا استحالة فيه وانما ينبني على القول بنفي الاحوال اللازم الثالث وهو ان يكون الوجود ممكنا
ما كنة وجودا واحدا والله تعالى اعلم **قوله** ومع ثبوتها بالغير اللازم من كونه عالما بذاته لما فيه
من الجمع بين النقيضين لا كل ما منتاعه باطل لوجوبه بالمراجيح الفطعية وما يودي الى الباطل يكون باطلا
قوله فوجب اعتقاد ان العالم البيت هو نتيجة الدليل وهذا الدخل عليه الباء **قوله** كما نقرر
على الشاهد البيت هذا اجابة على ثبوت المعاني وذلك ان المعتزلة لما ساعدنا على ان العالم
القادر الحي المريد في الشاهد عالم بعلم وقادر بقدرة ومريد بارادة وحي بحياة الزمهم اهل السنة
رضي الله عنهم اعتبار الغايب بالشاهد قالوا والجمع بين الغايب والشاهد يقتضي الجامع
واجابوا التعذيب والتشبيه وعنوا بالشاهد الحادث وبالغايب القديم وقيل المراد بالشاهد
ما علمناه وبالغايب ما لم نعلمه فالوا والجامع مع اربعة الجمع بالكيفية وهو مرادنا بقولنا كقولهم
العالم شاهد مع ان العلم اوجد والعلم والبارئ عالم فلا علم وهذا عمدة من ينفي الاحوال والجمع بالدليل كقولهم
الاحكام شاهد لدليل في العقل على ان لها علة عليه والبارئ تعالى محكم فيثبت له علة فيدل الدليل كلما
والجمع بالشرط كقولهم البارئ تعالى مريد وكل مريد فاصل لفعله والقصد مشروط بالعلم فالبارئ تعالى
لعالم ولا تثبت للشرط بدون الشرط والجمع بالعلة وهو عمدة من يثبت الاحوال كقولهم العلم واجب
غايبا فيلزم من اثبات العالمية متلازمان وهو العالمية مترتبة على العلم وقد ساعدتهم على اثبات العالمية
غايبا فيلزم من اثبات العالمية العلم بالتلازم بينهما من الجانبين فلو صح وجود عالمية ولا علم لصح
ثبوت علم ولا عالمية ولا بنوا وبه **قوله** والعرو بالجواز والوجوب ملخصا اشار به الى رد ما اجاب به
المعتزلة كما الزموه من اعتبار الغايب بالشاهد وذلك انهم عرفوا بان الاحكام انما علقت في الشاهد
بجواز هو الجواز ممتنع في احكامه تعالى وهذا باطل لانه الزام لعكس الدليل وهو باطل والباطل لعكس
العلة وهو لازم فبارجواز الاحكام في الشاهد دليل على تعلقها وان لها معان اقتضتها كما تقدم
في اثبات الاعراض فلما يلزم من عدمه حوالغايب عدم المدلول الذي هو التعليل لانه يلزم من عدم
الدليل عدم المدلول وهم قالوا يلزم من عدمه عدم المعاني على الصفات المعنوية فيلزم من عدمها
عدمها لانه يلزم من عدم العلة عدم المعلول وهم قالوا بعدم فيلزم من ذلك انهم يجوز حوالغايب
صفات المعاني وانتفاء معلولاتها وهي الصفات المعنوية فقد عكسوا المعقول **قوله** بالانا نتبع
بالاسلوب الى اخره اشارة الى شبهة المعتزلة وجوابه وذلك انهم احتجوا على نفي الصفات بانها
لو حدثت للزم تعليل الواجب والتالي باطل بالعدم مثله والملازمة ضاهرة واما بطلان التالي فلان الواجب
لو علل لكان ممكنا من حيث ان تعلله حينئذ يكون مستفادا من غيره فيكون له العدم باعتبار ذاته
بمعنى انه لو خلى وذاته لم يكن الا معدوما وهو حقيقة الممكن والامكان ينافي الوجوب لا محالة
وايضا فالبارئ جل وعلا لا يتصف بصفة ممكنة فاذا يكون الشيء ممكنا يلزم كون الشيء معللا

والجواب

دائما مع ذلك اشارة الى الجواب
بالتغيير وهو ان يقال ما ذكرتم
انما يصح لو كان الله تعالى

أجاب بأن المتناقضين السلبيين يصنع الاستثنائية وذلك لأن التعليل إنما هو المطلوب في صفات المعاني
تعلق على القول بثبوت الأحوال وليس معناه إلا التلازم في هذه الصفة الواجبة له تعالى كالعلم مثلا تلازم صفة
أخرى واجبة له تعالى وتسمى حالا كالعالمية مثلا وليس معناه أن صفة العلم أفادت العالمية
الثبوت بعد أن كانت العالمية معدومة وإلا لزم سبق العلم على العالمية ضرورة سبق المؤثر على أثره
ويلزم اتصافه تعالى بالحوادث وذلك محال وإذا رجع التعليل إلى معنى التلازم لم يلزم منه تأثير العلة في
معلولها لأن التلازم كما يعقل بين الممكنين من غير تأثير أحدهما في الآخر كالجوهر والعرض كذلك يعقل
بين الواجبين من غير تأثير أيضا كما نقول إرادته تعالى تلازم علمه وعلمه يلازم كلامه وعلمه يلازم
علامية على القول بالحال والعالمية حال ثابتة وقس على هذا وهذا أعني أن التعليل بمعنى التلازم هو الثابت
متفق عليه بين الغائب والمخالفون في الشاهد وإذا خلق الله تعالى في ذات الجوهر علما مثلا ولزم ذلك
العلم ثبوت العالمية على القول بإثبات الأحوال وحال الصانع تعلق بعض المعنى والحال الملازمة أو بعض
المعنى لملازمة الحال وعدم تعلقها بدونه هو الذي أفاد ثبوت الحال فذهب المحققون
إلى الأول وهو الحق الذي ارتضيناه فيه ومعنى التعليل عندهم هو أن شاهدا وغائبا ثبوت التلازم بينهما
في العقل والانتساب لا يزيد وقد يجعل قول المؤلف لأنه تابع الأسلوب على هذا القول إلخ تابعا لنوع التعليل
غائبا وشاهدا ويجعل أو يكون مراده بالأسلوب أي نوع التعليل الغائب وأما عند ابن
المتكلمين أن العلة هي جعل المعنى والمعنى يوجب الحال أو يقتضي الحال أصلا فقوله في ذلك يعمل
فعلا لأن العلة إن تأثيرها في ثبوت الحال مع التقدم لزم تأخر المعلول عن علته التامة وهو محال أو
تأثيرها في الثبوت مع مصاحبته وجوده لزم عدم تقدم المؤثر على أثره ولزم التحكم إذ ليس بعضها بوجوده
العلة للإعلام بخلاف وهو إفادة ثبوت الحال فأول من استناد ثبوت الحال للعالم وهو إفادة ثبوت العلة بالكسب
الحال للمعنى فوق كسب المعنى للمحل لأن الحال لا تعقل متميزة إلا باعتبار معناها بخلاف المعنى فإنه يتميز
بنفسه فجعل العلة للثاني لكونها أصلا قبل أنها ملازمة بين كون الشيء أصلا وكونه مؤثرا وإنما يجعل الثاني
لم وجب له صفة لأن الوجوب من كمال العلم والقدرة والحياة والوحدانية إلى غير ذلك من الصفات الثبوتية
لله تعالى جل وعلا لو كان كون الشيء أصلا لغيره يقتضي استحالة اتصافه بالثبوتية لغيره الملازمة لذلك لزم
أن يكون تعالى فعالا وجد الجواهر وهو تستحيل بالبداهة الدليل آخر وذلك معلوم البطلان وبالجملة فبهذا
القول باطل على تقدير صحته فإنما يجعل باعتبار صفاتنا الحادثة هو واجب فإمكان استنادها
إلى مؤثر ما صفاته جل وعلا وكلها واجبة والواجب مستلزم وجوب القدم والبقاء أي الوجوب
نفس فيمتنع الانتفاء وما لا يقبل الانتفاء يمتنع له سابقا ولا لاحقا وفي ذلك تحقيق قدمه
وبقائه وفي بعض أسناده لمقتضى أصلا ولا معنى للتعليل إذ الكلام في التزام وسياق في وصل
وجوب الصفات بقية شبهات المعتزلة وشبهة الفلاسفة والجواب عن ذلك كله إن شاء الله
صفاته سرمدية إذ لا كمال والصفة فرض تقديره به محال لو لم يكن كذلك لكان ناقصا أو مساويا والمتصف
وذلك كله محال ضد الحال لأن الكمال الواجب كذلك الواجب يجدوه فالوارد ذلك إذا تجاذبه أو صلت يقاع السفاوسه

الخلق

ملاحظة

من هذه الصفات اما ان يكون من جنس ما في الشاهد او لا فان كان الاول فهو محال والا لزم ان تكون صفاته مشاركة لصفات موجودات الشاهد في العرضية والامكان وهو ممتنع وان كان الثاني فهو غير معقول والمبرر بمعقول لا يحكم عليه بكونه صفة فضلا عن كونه كمالا لغيره قلنا الجواب عن الاول ان كل واحد من آحاد الصفات ان اعتبر مع قطع النظر عن الموصوف لا يكون كمالا ولا الاكمل فحول بالعجز الخ فيه اثبات الواسطة بين النفي والاثبات واما ما ذكر من النقض بكمالات الموجودات في الشاهد فالوجه في دفعه ان كل ما ثبت كونه كمالا فلا سبيل الى اثباته ولا بد من مانع من اثباته للغائب وان تعذر اطلاق لفظ العلم ورود الشرع به كفولهم اما ان يكون من جنس ما في الشاهد او لا فلم قلت ليس من جنس ما في الشاهد ثم قولك الانتقال الى قسم مبهم عند ذكر ما انتقال وزعم انه غير معقول وان لا يمنع النقض لانه والانكار وجود البارئ تعالى غير معلوم وبتقدير الفرض انتفاء الجواب فهو مجانس للمحلوقات مع ان ما تثبته وان يثبت مجانسا فللمخالف ان ينسبته الخ ان واجب الوجود كنسبة ما في الشاهد في التعلق فليس يلزم ان تكون صفاته مشاركة لما في الشاهد في الامكان والحدثية قال السيف الدين في الابكار لا فكار ان عنوا بكونها ممكنة انها غير واجبة لذاتها وبكونها عرضا افتقارها الى المحل فذاك غير ممتنع عندنا وان عنوا به معنى آخر فهو غير مسلم قلت يرجع هذا الكلام على سبيف الدين ما اورده فيما تقدم على الامام مجد الدين والجواب ان بقاء القيام بالشيء اعم من ان يفتقر اليه فان النفس قد يقوم بالنفس وهو مفتقر اليه في وجوده فيفتقر اليه كل افتقار العرض الموضوع عما انتهى وقد يقوم به وهو غير مفتقر اليه افتقار قيام كما يقوله الفيلسوف في الصور الجوهرية بالنسبة الى السواد وهي ليست باعراض ولا انها خصائص اعراض وانما يرد ما اورده لو كان ما تقوم به الصفات يفتقر اليه في وجودها وتقوم به كافتقار البياض والسواد الاعراض الى موضوعاتها وبسبب ذلك كان يدفع ما قالوه والله تعالى الموفق بفضله انتهى كلام المؤلف رحمه الله واما قوله يرد على سيف الدين ما اورده على الامام مجد الدين ما قاله فقد علم ان صفات الله تعالى ممكنة من حيث انها واجبة بوجوب ذات الله وستأتي المسئلة ان شاء الله وقد ذكر شهاب الدين بن القسطلاني المسلك الذي وضعه المؤلف وخصه وقد سلك المتكلمون في اثبات هذه الصفات مسلكين واخرين للاوائل اعني المعتزلة ووافقهم بعض الاصحاب عليه وهو اعتبار الغائب الشاهد فقالوا بانتفاء كونه قادرا لان الدليل قد دل على ان الفعل المحكم يفتقر الى من يحكمه واذا كان كذلك وجب ان يكون الصانع قادرا من الاجسام ينبعث عليه الفعل ومنهم من يتنبه عليه وقد سبق لنا جملة صفات النفس فلم نجد ما يصلح للاتصاف بالكونه قادرا او كونه قادرا والعلة لا يختلف حكمها شاهدا وغائبا وكذلك صار قبل الايجاد احكاما واتقانا وسمينا ما لا حد له ثم كذلك فلم نجد الا كونه عالما فحكمنا به غائبا وكذلك رأينا الاختصاص بعض الاجناز مع تساوي الجهات يستدعي مخصصا سميناه ما لا حد له ثم فلم نجد الا كونه مريدا ثم لا بد من وجود هذه الصفات الا بان يكون المختص حيا

لاشتراء انتصاف الجواهر بذلك فانتبه لما وضحناه غاية في ذكر شبه الدليل المعقلة اورد على هذا المسلك خمسة أسئلة أثنان على الاشعرية وثنان على المعتزلة وواحد عليهم معا ونصدر هذا الخامس ثم اورد واعلى الفريقين معا انكم اعتمدتم على الاستقراء فيما علمتم عليه وقد علمتم ما فيه وانه لا يصلح كما تقدم قلت قال القاضي ابو بكر رحمه الله اذا رجعوا في الاستدلال بعد التسبر والتقسيم الى دعوى الضرورة يعني ان هذه الاوجه تدل بالضرورة فما الذي دعاك ابتداء ونفسك اذا احاطت علما بهذه البدائع الصفات وعجائب المخلوقات سارع الفهم كذلك على نظم وترتيب وتلك الساكنات على قوام وتسريح وحصول الكائنات من العدم كذلك والسكنات من جلد وبنان وجوارح واعضاء وكل بانفراده واحد على بديع الصانع عليم حكيم قادر مدبر ومن انكر ذلك كان عن كمال العقل خارجا وفي تيه الجهل والجاهلين ولسنا نحتاج في اثبات ذلك الى اثبات دليل الاستدلال بل نقطع ذلك بالغايب بالشاهد عن الغايب ومن جوز الاستدلال في مناهج الضرورات كمن جوز بيضا وحبشيا بيضا بستبعد فلان ذلك في الديدان والخواطر انه يقول لا يحكم في هذه الاعيان المشاهدة بدليل على ان ولد علمنا عالما بالضرورة لا انه يدعي انه علم بالضرورة والتعصب بدا على انه مريد بالضرورة وبتفصيل نتبع هذه الصفات نجزم الحكم بالضرورة ومن ادلته ما يدل بالضرورة بعضها ما يدل بالنظر ولذلك الشاهد لا بعلم الا بعلم اوجب علمنا بها موصوفا بهذه الصفات فالدليل على انه تعالى حي المطلوب والمختار غايب بشاهد انتهى قوله سبحانه من حيث انها كمال الايمان الثلاثة الصفات شاملة للمعاني كالعلم والقدرة والمعنوية كالعالمية والقادرية فندعي ان هذا كمال من حيث انه من حكم نظر الى كون المتصف بها شاهدا او غايبا فيجب اتصاف الباري تعالى بها بيان الاولى ان نقول لو لم تكن تلك الصفات الاوصاف كمال لكان حال المتصف بها في الشاهد انقص من حال لم يتصف بها او كان عدمها في نفس الامر كالملاومسلوبا لحال لم يتصف بها ان لم يكن عدمها في نفس الامر كالاكمل النقيض باطل انه هو خلاف ما نعلمه بالضرورة في الشاهد وبيان الثانية انه انما انتهى ذلك الاوصاف كمال فلو فرد عدم اتصاف الباري تعالى بها لكان اتصافه بالنسبة الى من اتصف بها من مخلوقاته ومحال ان يكون الخالق انقص من المخلوق قوله يريد بذلك بالجملة اشارة الى قولهم ما ثبت للشاهد من امكان جنس ما في الشاهد اولا فان كان الباري محالا ان يكون صفاته مشاركة لصفات موجودات الشاهد في الحدوث والامكان وهو ممتنع وان كان الثاني فهو غير معتبر وهو ايضا ليس بمعقول لانا نحكم عليه بكونه صفة فضائل كونه كما الغير، قوله ان سلمت يقال في الجملة اسئلة ما قال انه هو كما الشاهد البيتي يلزم من اثباتها ثبوتها ان يكون صفات الغايب مجانسة لصفات الشاهد لانا نحكم الدليل على معقول والمجانسة لا تصح سلمنا تحقق الاتصاف بالمجانسة لكن لا نسلم الاتصاف بخصوص هذه الصفات لانا لم نتصور ثبوتها له تعالى حيث انها ليست كما في الشاهد وسبب ذلك ما في الشاهد من صحة اتصاف الباري تعالى به وهذه اشارة الى قولهم لا نسلم انها صفات كمال على الاطلاق بل صفات كمال في الشاهد وفي ذلك حينئذ لا يلزم ان يكون الخالق انقص من المخلوق وسلمنا سلمنا لكن لا نسلم انتفاض علمه بالعلم والذوق واللمس وغيرها كما

مرجعها الى الموجود الذي في الشاهد بل ما ذكر في جوابهما مع انها غير ثابتة لله تعالى **قوله** قلنا الى آخره
اي نحن انما نعلم انها مخالفة غير مجانسة لاوصاف الشاهد ثم نقول الاثبات الى من فهم وجه عدم ما اقتضاه
وزعم انه غير معقول فانه لو لم يكن من جنس صفات البارئ غير معلوم ويتعذر الفوز بانه لذاته هو غير
مجانس للمخلوقات وذلك داخل فيما بادر وانتم ايضا اثبتم صفات الله تعالى مخالفة لما في الشاهد
بل العقل يثبتها بلا تشبيه لها كما يثبت الذات وذكر الشاهد على تقرير انها كمال ليس على طريق
القياس عليه والاخذ منه او على انها مماثلة لما في الشاهد بل سبيل التقريب للفهم فيه وسلم ثبتت
فيه الخفاء على ما هو عليه ليتنفي من ذلك الى اثباتها على وجه يليق بجلاله مع ذكر تكييف
ولا تفصيل ولم يورد المؤلف السؤال الوارد على هذه الطريقة وجاء به على ما اورده وهو في بعيد
الطالب من الترتيب لضيق النفس والامر في ذلك قريب

ص والسمع والبصر اذكان بمعنى العلم ابدا :: عليه يرد مثل البعض في الشم والذوق ومس بادي
وذا الادراك والاتصال زاد على العلم بلا مجال فالباقي اقتضى مع الاطلاق :: ما ذهب الجمهور في المراد
والوقف فيه حسن لعدم ورود اثبات او نفي سمع يعتضد :: معتمد الصفة غير النقل العلم يقف على الثبوت فقط
يحتج بالقرآن في المقام للسمع والبصر والكلام :: وبابقال الرد في الاخير :: من معرك الاقوال بالتدبر
ذاتية فوا تصد بوا السؤل يفهم بعلمه ذوو العقول :: سواء النافي كلام النفس :: جهة ادراكه بالحدس
وقولهم في معجم كالقول :: تواضع فاحفظ عدل عالم :: اثبات ذا الكلام :: احتج قوم من ذوي الاوهام
بالله عالم وكل عالم :: له كلام ليس معنى قائم :: واعترض الفهري هذا الاحتجاج :: بانه من اصل ما فيه الحجاج
اصله فاخذ مرجع باب :: وذلك وجدانية حسبانية :: والمدعى نفسية كلامه :: كما بانتم الجرح فيه
قلت وفيه بعد تسليم نظر :: فانه لا يقتضي عين الخبر :: والعلم ليس يقتضي افتضاح :: ولو تعلق به انشراح
ايمان مركوز فيك مقتضى :: علمه المعلوم فراجع ومقتضى :: ما كل علم انه امر :: وكل علم انه خبر

شر فالمراد بالحاجب اثبات ذكر الصفات **سميع بصير** بصفتين فا بتثبيت انه زايد ذو على
به العلم على الامر فيهما **قال** في بغية الطالب قال شمس الدين الاصبهاني في قواعده من اثبات
من قال السمع والبصر صفتان زايدتان على صفة العلم وهو مذهب الاشاعرة ومنهم من قال بتثبيت
كونه سميعا انه عالم بالمسموعات ومعنى كونه بصيرا انه عالم بالمبصرات **وقال** شرف الدين
ابن التلمساني في شرح المعالم للشيخ ابي الحسن الاشعري قولان لاحدهما انهما راجعان الى العلم
مع مشاركتهما للعلم في انهما صفتان وكاشفتان ومتعلقاتهما الموجود المعبر والعلم يتعلق بالموجود
والمعدوم والمحلوم والمفيد وكلاهما مع ذلك صفتان زايدتان على علمه تعالى **قال** واحتج من
قال بالاشعري بما احتج به المعتزلة وهو انا اذا علمنا شيئا ثم ابصرناه وجدنا من انفسنا تفرقة بديهية
وتغايرا على ما هو مبين في العلوم اعني بين العلم والبصر بل بين التفرقة لا يتصور ان تكون بينهما تفرقة
نوعية ولا يمكن ان يكون خلاف بين في نوع العلم وهو محل النزاع ولا مانع من رجوع التفرقة الى كثرة المتعلقات
وقلتها اولى من العلم بعين وعند التأمل يعود العلم صلا بالقلب والعين عند الغيبة بقي في قلب

على

على امتناع وجود ما لا يدرك بشيء من الحواس قال السؤال فلنسوقه فنقول لا نسلم ان كل ما لا يقبل ان يقوم به الادراك بالحواس يستلزم الانتفاء مع الملزوم وما ذكرتموه من الحجة فنقول والله اعلم وقال القاضي ابو بكر الفوراني عن الشيخ ونقل عن الاستاذ ابي بكر بن فورك انه قال الصحيح ان السمع ادراك المسموعات وانه صفة تزيد على العلم وكذلك قولنا في البصر انها صفة تزيد على العلم انتهى كلام السؤال رحمه الله واعلم ان العقلاء قد اختلفوا في بعض ما يتعلق به العلمين فذهب الجبائي وابنه ومن تبعهما الى ان معنى السميع البصير شاهد وعالم بما هو المعنى الذي اقتضى كونه حيا وهذا باطل لان الحياة ليست من الصفات المتعلقة والسمع والبصر من الصفات المتعلقة فسلب صفة الاختصاص له بمعنى هو سلبت عنه ولان الانسان يحس من نفسه كونه سميعا بصيرا والعلم لا يحس ولانه لو كان كذلك لصح ان يقال العالم قادر هو الحي الذي اقتضاه وهو يقتضيه وذهبت الفلاسفة الى ان معنى الرؤية فاقد الحدقة بسبب انتقاش صورة المبصر فيها وفيه فوران احدهما ان الحدقة فيها شبه المثال المنطبع وهو الشبح المطابق لما في الخارج الحاصل عن اشعاعه والثاني ان المدرك لذلك هو الشبح بواسطة المثال المنطبع في الرطوبة الجليدية الموازية الى الحس المشترك الذي هو مركب من عصبتين مجوفتين على صورة حلبي في مقدم الدماغ قالوا واما السمع فبان الصوت ما يقرع حس السمع والاصوات انما حاصلة من الهواء الراكد في الصماخ المحصور بالعصبة المفروشة في آخر الصماخ المحدودة عليه كالجلد على الطبل فحصل فيه كتموج فتشعر به القوة المدركة المودعة تلك العصبة على ما ذكروه بالحس المشترك على هذه البراهين خمسة فيه خمسة اثانيب وهي الحواس الخمس والحس مشترك والحس المشترك بواسطة الخيال فهذا مذهبهم ومذهب اهل السنة ان السمع والبصر ادراكان لا يتوقفان على وجود محل يقومان به واختصاص بعض الاشياء بالادراك بحثنا انما هو بارادة الله تعالى عادته بخلق ذلك فيه او عنده وحجتهم ان قبول المحل للادراك ليس له ما يقتضيه فيه نفيها لزم توقف الصفة النفسية على ما هو محل وقد اعترض الفخر على قاعدة الرؤية بسبب الانطباع بانا نرى نصف كرة العالم وانطباع العظيم في الصغير محال قال ابن التلمساني ملخصا لازم على رجوع الى المدرك لانا هو المثال المطابق على هذا ينبغي ان يكون مثال الصغير صغيرا ومثال الكبير كبيرا واما من يقول ادراك المثال سبب لادراك مطابقه الخارج فغير لازم قال بعض الشيوخ على كلام ابن التلمساني فيه نظر لان مثال الكبير كبير والا فليس بمثال اذ لا يظل هو مجرد على الصدق انا والا فهو مثال الصغير بحيث ليس مثالا له ايضا والرسم المعي ايضا وبه الاطول والعرض لاستحالة انتساء هذه الابعاد في نقطة الناظر واعترضه ابن التلمساني بانا نرى ادراك بقية الفلك فيهو حاله ولو ابعض انه يرى على احد النواحي دون الاخرى عند انتساء الطول والعرض مطلقا لصغيرا والكبير الا الناظر نقطة والنقطة لا امتداد لها فكيف ينطبع فيها ما لا امتداد فيه قلنا انما يمتنع لو كانت كرة حقيقية بحيث لا يبقى ليس منها نقطة الا وهي ادراك وفيها انطباع مع امتداد الكرة نقطة مثلا فلا مانع من انطباع المثال الصغير المطابق للكبير كما هو في مثال مرآة الذي كيف وانسان

بعرض وجهه في انسان العين مما يراه في المرآة فما المانع أن يخلق الله تعالى لنا الإدراك بالشيء عادة على هذا الوجه مع امكان خلقه لنا بدونه كذلك كما انه يخلق لنا الحياة عند اعتدال المزاج قال بعض الشيوخ معترضا على جوابنا هذا والدليل لما فيه نفي لا تموا كان كذلك والسموات والارض والجبال ليست بهذا يعني البيضة وقوله لا مانع من ان يسلم المثال الصغير المصاب للكبير الخ ممنوع لانا نجوز ذلك باعتبار الغرض القديمة وحينئذ يرجع الامر الى احوالنا الى اصولهم قال ابن ملة وهو واضح وكيف ساغ للشارح الرد بهو الله اعلم **واعترض** ايضا على القول بالاتصال في السمع لانه في جهة الصوت لانا كنا اذا سمعنا صوتا علمنا جهته وذلك بدا على انا انما كنا الصوت في الخارج من الاتصال الداخل حما بقول الخصم **واعترض** ايضا بانا انما علمنا جهة الصوت لتعلقه بذلك الصوت واستدلالنا على ذلك بقولنا الصوت في جهة من الخارج كسبب للعلم بجهته لا دليل له على الصماخ من تلك الجهة لما يأتي صوت الرعد مرة وقد نراه من تحتنا **واعترض** ايضا هذا الجواب لانه والدليل ان الصوت حالة الاتصال الذي به الادراك بيننا وبين ذي الصوت انفصال وحالة الانفصال لا اتصال **واعترض** ايضا الزم الجبائي لا نسمع الحروف اذا كنا نسمع حروف كلام الانسان والجدار ولو كنا لا نسمع الكلام الا عند وصوله اليها وجب ان لا نسمع الحروف الا من وراء الجدار لان ذلك المنوع لما وصل الى الجدار لم يبق على تشكله الاول فاذا ثبت ان الاسماع والابصار نوعان من الادراك مغايران للعلم قال ابن الملاحمي لا اعتراض عليه لان الصورة ما الزمته من السماع والرؤية ان عنيت انا نسمع الصوت مع انتفاء سائر الجهات والمسالك بمقتضى حصول السماع والحالة هذه وكذلك العرض مع انتفاء جهة او كره فلا مانع الموصول من تلك الجهة كما يضيء الشعاع المضيء علينا مسها بدون مقابلة قال والوجه في الرد عليهم ان نفاة الموانع من خلق الله تعالى لنا الادراك عند ما ذكره عادة ويجوز ان يوجد ذلك ولا يخلق لنا الادراك وان يخلق الادراك بدونه وقد بنا عتمادهم على الحواس قد علمت ضعفه وان غايته افادة الظن فلا يعتمد عليه في المسائل القطعية انتهى وذهب ابو القاسم الكعبي وابو الحسين البصري الى رد هما الى العلم بالصم لانها السموعات كالشهيد والنبي فانها ترجعان الى تعلق العلم على وجه خاص وتقدم احتجاج الجبائي واعتراض ابن الملاحمي عليه وقال في ملة معتزلة البصرة انه سميع بصير لنفسه **وفيه** لعلم الخمس في الارشاد على ظاهره انهم يثبتون قديمين ادراكين صفتين نفسيتين **وفيه** المفتوح على انهم لا يثبتون حقيقة الادراك الله تعالى لان كلامهم مؤول للكل بعين التأويل وعينه للسمع البصر فقال ومن قال من المعتزلة انه سميع بصير لنفسه فهو يرجع الى العلم فانه تعالى عالم بالمسموعات والمبصرات **وعلى** المفتوح وتلميذه كما تقدم تأويلهم لانهم يشترطون في البصر الشعاع والمقابلة وهو مضلل الادراك البتة فهو انما يستحيل على الله تعالى فهم تأويل ما ظلموه من وصفهم لله تعالى بالسمع والبصر لا الوهم وانسب لمذهبه الادراك من العلم والله تعالى علم **وصار** بعض المعتزلة الى ان الباري تعالى عالم بالمسموعات والمبصرات كما انه عالم بسائر هو قياس مذهبهم واشترط انتفاء الآفة

وانعدامها

وانبعاثها مرجية مخصوصة والمقابلة او ما في حكمها في الرؤية وسيأتي ان شاء الله تعالى تحقيق الرؤية
ابطال مذهبهم بذلك فاتبع قوله قوله مثل الذوق والشم والذوق لمس فاذن يعني مثل قوله الذوق والشم
والذوق واللمس بمعنى ان الذوق يقول الادراكات الثلاثة ضعاف للعلم زائدة عليه ولهذا
صوب الذوق قوله الخاصة بالطعام بانها لا تعقل كما سيأتي قوله وخاص ادراك بالاتصال يعني
ان المذكور من ادراك الشم والذوق واللمس ليس من حقيقته الا تصال بالمشموم والمذوق والملموس
والهوية ظ عقل فيه وانما هو شرط عادي بالنسبة الينا كالمقابلة ونحوها والبصر مع ان يتصف
ايضا بتلك الادراكات من غير اتصال بها من غير مقابلة قوله زائد على العلم نظرا
لهذا الذي نسبناه الى البصر ودليله منا ما استدل به البعض على زيادة السمع والبصر بان يقال العلم
شبيه بحلاوة التمر ورائحة المسك وليس الذوق يدرك احد شيئا بالذوق او بالشم او بالبصر وجدنا بعض
العالمين تعرفة بديهية وذلك مما يدل على تغاير تلك الادراكات للعلم قال في المباحث
العقلية اختلف المتأخرون في ان الادراك هل هو من قبيل العلوم ام لا والذي ينصره الاستاذ ابو اسحاق
الاسفرائني ان الادراك جنس العلوم وهو قول آخر للشيخ ابي الحسن وذهب القاضي انه ما اعم
لاجناس العلوم احتج من قال بانه من جنس العلوم انه لو لم يكن جنس العلوم لجاز وجود الادراك
للعالم ويكون رائيا للشمس لا مساواة بينهم علم بوجوده ولما افتقر العلم بوجوده جاز معه الشك
في وجوده مع رؤيته ولمنعه وذلك محال والقول بانه ليس بعلم محال واحتج من قال بانه ليس من جنس العلوم
بوجوه احدها ان الادراك لا يتعلق الا بالموجود والعلم يتعلق بالموجود والمعدوم والثاني ان الادراك
يوجد مع العلم وذلك كما في الطفل الصغير والبهيمة وقد يوجد العلم بدون الادراك كما في العلم بانه يعلم
الى غير ذلك مما ذكرها قال ابو علي تفرد المواقفة فيما المانع من كون العلم شرطا في الادراك ويجوز وجود
الشرط بدون المشروط لا يجوز وجود الشرط بدون شرطه صحيح من هذا ان الادراك زائد على العلم
والجواب عن الاول ان لا نسلم ان الادراك للعالم يكون من جنس العلم انتهى قلت ومن قال ان الادراك من
جنس العلم لا يعني به الجنس المنصوص وهو ما يقال على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو
بحسب اشتراكهما فقط وقال القاضي ادراك عين الصحيح علم والبصر علم وكذا سائر الادراكات ومعلوم
ان العلم ظاهر نوع وحقيقة واحدة وان معلوميته على اوجه كمعقولية الانسان والبياض والمعقولية
الحيوان واللون ولهذا لزم صحة الحمل على الفوارق بالجنسية الفوارق باجتماع المختلفين في الله على وهذا انتفاء
الذي يجب في ذات الله تعالى وتقدسه معرفة هذا الفوارق بالجنسية ثم نقول بعد ذلك اذا اتفق العلم
في حقيقة العلم واتحد متعلق العلمين يجب تماثلهما للاشتراك في النوع والمتعلق وذلك معلوم
اذ نجد بين معرفة ضرورية بين حالة تغميض احد العينين وبين حالة ادراكنا
وذلك نجد تفرقة بين اللمس والشم والذوق والسمع والبصر ولو كانت الادراكات من جنس
العلوم وهو كلها متعلقة بالموجود للزم تماثلها وعدم الاختلاف فيها وذا معلوم
البطلان فبطلانه ما ابو الحسن على تبوت الاختلاف وارتفاع قوله فالية الجواب

البيت يعني القاضي والامام الحرمين فالابن يدركه الادراك واثباته لله تعالى وقال جمهور المتكلمين
انه عبارة عن زايد على العلم يثبتونه صفة تامة منه قال في المباحث العقلية اعلم ان اكثر المتكلمين
لم يثبتوا لهذا الفعل زايدا على السبعة احكام بل جعلوا الادراك مرادفا للعلوم ومن قال الادراك
ليس مع جنس العلوم اثبت له احكاما وهو مذهب المعالي انتهى بمعنى ان الادراك لجنس
العلوم يقتضي الالزام على اصحابنا فانهم اثبتوا كون الباري سبحانه بصيرا وادركنا وعالما بكل معلوم
فاذا قالوا بانه من جنس العلوم امتنع ان يجامع في الذات الواحدة الادراك والعلم بالمدرك والوجه
الفرق ذلك لزم كونه سبحانه مبصرا وهو القول الى مذهب الكعبي وهذا لا سبيل اليه هذا
حل المفترض والذي يتبين للفقير بقوله فالاشعرية تدعي ان الادراك المسمى بالرؤية
صفة زايدة على العلم خارجة عن الانكشاف واتصال الشعاع وانه غير مشروط بهما عقلا وتدعي
صحة تعلقه به تعالى وتقوته لله تعالى مع العلم وقيام علمين متماثلين بذات واحدة وان اختلفوا
في انه مجانس للعلم او لا مع مرضح المعالي قلت وكلام السنوسي في شرح مقدماته وغيره انه
لا يلزم اجتماع متماثلين في واحد من الوجوه وطالعه وتامله قال الشيخ برعوة فلا عن نهاية
العقول للفخر اقتضى القاضي والامام كونه تعالى موصوفا بادراك الشم والذوق واللمس وبقاء
الاستاذ والصواب المعلوم وعليه دليله دليل السمع والبصر انتهى قال في الارشاد السمع المفتوح
به عندنا وجوب وصفة البارئ باحكام الادراكات الاخرى اعني الادراك المتعلق بالصوت
والمتعلق بالروايح والمتعلق بالحرارة والبرودة واللين والخشونة اذ كل ادراك يتعلق
بضد هو ادراة بالحكم فما دل على وجوب وصفه بحكم السمع والبصر دل على وجوب وصفه باحكام
الادراكات ثم يتفرع البارئ تعالى عن كونه شاما ذائقا لامسا ما رهذه الصفات تتبعي ان تتصل الا
بتعلق الرب عندنا مع انها لا تتبعي عن حقيقة الادراكات فانك تقول انتفت نقاحة والادراك
ريحها وكذلك الذوق واللمس انتهى قلت ويعلم منه ان التعبير عن الادراك بانه نادر او ان الكلام
في الصفات على اثباتها فيه تجوز والبحث على اثباتها فانه ثلاثة صفات بادراك الشم ادرك
ادراك اللمس والذوق ومعهما كما ان ادراك البصر زايد على ادراك السمع وما بعدا صفة
واحدة وقد ذكر للاستاذ ابي اسحاق ان للادراكات خمسة باضافة الى هذه الادراكات ادراكي السمع
والبصر فنسب الى المعتزلة انهم عدوا من ادراكات وجدان الالام واللذات وسايرا الصفات
المشروطة بالحياة واستدل على وجدان هذه الامور غير العلم بها بان الانسان قد يغفل بعضها
الى العلم بثبوتها فيجد من نفسه الالم المختص به ويعرف ببديهة العقل بوجدانه للالم
من نفسه وبين علمه بالم غيره وفي بحث معه المفتي في هذا استدل الاوزاعي القول بان هذا الادراك
السادس الى الباقي وذكر عنه مثل احتجاج الامام قال وهو كما يفيد القطع عادة يفيد القطع
بقيام الالم بالمعلوم من غير ذلك الا لعلم فيامه بذلك فيجب ان نعتبر العلم بالصفة بالذات
الضرورية هذا الغرة ويلزم ان يكون ادراكا زايدا قال وربما التزم بعض الناس ان لكل حاسة

حاشية

من كلها الحياة يسمى متعلقو هذا الادراك السادس **قوله** والتوقف فيه متجه انتهى هذا قول ثالث
في الادراك بالوقف والنفي واستحسنه المؤلف وهذا القول هو مختار المفتاح وابن التلمساني
والسنوسي وجنحهم ما اختاره المؤلف هو اولى ومعتمد المحققين بما لم يتوقف عليه الفعل من الصفات
كالسمع والبصر النقل الضعف الدليل العقلي في ذلك كما سياتي وهو ورود النقل في السمع والبصر والكلام
ولم يرد في الادراك بالتبعات ولا بغيرها فحاصل كلام المؤلف ثلاثة اقوال الاول والجزم بالثبات وهو
مذهب القاضي واكثر الجمهور والفخر وعزاه المفتاح للاكثرين وجنحهم ان الادراكات المتعلقة بهذه
الاشياء زائدة على العلم بها للتفرقة الضرورية بينهما كما سبق واذا كانت زائدة على العلم لا
يستغني بها عنها وهي كمالات وكل شيء صح ان يقال لها فالله يتصف بها اتصاف باضدادها
واضدادها نقص كان يقال فوت كمال والنقص في حقه جل وعلا محال فوجب ان يتصف بتلك الادراكات
زائدة تعلق علمه جل وعلا اكمل على ما يليق به تعلق من غير اتصال بالاجسام ونفي اللذات عن ذاته العلية
والالم ولهذا اجمعوا ان يطعم الشم والذوق واللمس لا يصح اطلاقه في حقه تعالى لما يوذن به من الاتصالات
وتحقق الكيفيات وكل ذلك محال عنه تعالى عن اعدوناته وصفاته محال وانما الادراك المتلازم
فيه اثباته في حقه تعالى اقتضاء السمع والبصر واللمس وليست هذه الثلاثة نفس الادراك ولا على
تعقيلها وانما هي في حقنا اسباب عادية يخلق معها جل وعلا الادراك عندها ويدل على ان الادراك
ليس هو زائدا ما اشار اليه في الارشاد من ذلك نحو الشمة التفاحة فلم اجدها ريحها وكذا المستلذ
به فقد يلم احد ولو كان الادراك غير زائد لكان من اللمس منافضد الثلاثي الجزم بالنفي
وهو مذهب الامام كما تقدم ولعل كفة القائل بالتعلق الملازمة العقلية بين الادراك والاتصالات
او ايهام ذلك يمنع اثبات هذه الادراكات له جل وعلا وجعل الاحاكمة بمتعلقاتها كما هو
يعلمه نقل الثلاث **قوله** معتمد المحققين وهو التحقيق الوقف وتقدم وجهه
النقل البتة اشارة الى ان المختار في دليل السمع والبصر والكلام هو ما لم يتوقف الفعل عليه
هو الدليل النقلي والعقلي اما ما توقف الفعل عليه فدليله العقل وانتم لا احتياج فيه بالسمع
لا على معنى بل السمع وبسلمه وقد تقدم هذا وتقدم لك قوة الدليل النقلي في السمع والبصر والكلام
بذكر العقلي ومنه عليه من نحو البارئ تعالى حي وكل حي فهو قابل للسمع والبصر والكلام ينتج
البارئ تعالى قابل للسمع والبصر والكلام ثم يقال لو لم يتصف بها لاتصف باضدادها والثالي
باطل فالمقدم مثله اما الصغرى فقد تقدم دليلها واما الكبرى فلامتناع اتصاف الموصوف
بتلك الصفات وهذه اتصاف الاحياء بها بالمعجز احد لقبولها ما الحياة او لازمها
الصحة وايا ما كان يلزم اتصاف كل حي بها فانا لم يتصف الحي بكونه سميعا بصيرا متكلما
لزم ان يتصف باضدادها لما قدمنا من ان القابل لشيء لا يخلو عنه او عن ضده واكثر هذه
الاضداد في حقه مستحيلة لكونها دالة ونقائص وهو جل وعلا منزه عن كل نقص
نقلا وعقلا لان النقص ممتنع ان يتعلق به ذلك **قوله** يستلزم حدوثه والحدوث والافتقار

على واجب الوجود الغني بأصل المعنى إليه كل ما سواه مستحيل على الضرورة ويلزم على تقدم
تلك النقائص أن يكون المخلوق والمتصف بالكمالات أفضل من الخالق وذلك كما لا يخفى
هذا بيان المسلك العقلي والاعتماد عليه أن يقال قولكم تلك الأوصاف كمالات يجب اتصافه
بها والا لاتصف بها يكون ناقصا لأنه فقد بأنه الكمال وفوت الكمال نقصان ضعيف لأنه
إنما تثبت تلك الأوصاف والكمال في الشاهد لأنه يلزم من كون العبد كاملا في الشاهد المخلوق أن يكون في
الغائب كذلك الأفراد والالزام في الشاهد كمال لأنه لا يتطيب بها من لا حياء له ولا تفهم به رائحة
تقبيح حسنه وهم مستحيلان على الله تعالى لأنهما من عوارض الأجسام وقد أنه جل وعلا لا يتصف بما حتى
يحكم لهذه الأوصاف كمالات في حقه يجب اتصافه بها يجب أن يتصف بأضدادها
وأما يعرف من صفاته جل وعز بالعقل ما دلت عليه أفعاله بالدليل كدلالة الفعل المحكم على أن الفاعل
الموصوف بالعلم يلزم وجوب
قوله تعالى أن معنى السميع والبصير وكقوله تعالى وهو السميع البصير وكقوله جل وعلا أم يعلم
بأن الله يرى وكقوله جل اسمه ألم تر إلى حين تقوم واحتجاج إبراهيم على أبيه في نفي ألوهية الأصنام
لقوله تعالى لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر فلو كان معبودا كذلك لم تنتف له ألوهية وفروع تعلق تلك
الصفات وانتفاؤها إنما يعلم على فرضه وإذا ثبت أن الاتصاف بهذين الصفتين لا يتوقف عقلا على الاتصاف
بالجسمانية وبالتحريم بها على أنها صفتا كمال وجب اعتقاد سلامة الله عليه تلك ولا يجوز
التأويل لا عقلا ولا سمعا وحمل اللفظ على خلاف الظاهر بعيد مجاز وشرطه القرينة ومع عدمها
لا يجوز التصرف فيه بما فيه من إثبات المجاز وكل بدون شرطه فيتعين البقاء مع تلك الصفات وكذلك
الصفات جميع ما ورد من الكلام الآخر متى كان ظاهرها جائزا وجب اعتقاده إلى أن يدل دليل على
امتناعه بالسمع البصير ظاهرها عند الإطلاق رؤية المسموعات والمبصرات
وقد يقال السميع بمعنى المسمع وقد يطلق بمعنى العليم كما يقال سمع الله لمن حمده أي قبله
وفي الحديث اللهم إني أعوذ بك من دعاء لا يسمع وكذا البصير فقد يطلق على العالم بخفيات الأمور
كما يقال فلان بصير بكذا أي خبير بمعنى به لكن هذه المعاني خلاف ظاهرها فلا يجوز حملها
على شيء منها قال في بغية الطالب لا يكون الصفتين بالنظر إلى العلم لأنا نفرق ذلك مجاز ولا
ضرورة تدعو إليه وأيضا التعريض فيه بين السمع والعلم كقوله تعالى السميع العليم وكذلك سميع
عليم والسمع والبصر يضع مرادفا له فلو كان راجعين إليه العلم لكان المعنى عالم وعالم ومثله
لا يليق ببلاغة القرآن انتهى وأما قيل لكونه متكلما من السمع وقال الخفاجي راجع الأنبياء
والرسل على كونه متكلما قال التفتازاني وقد تستعمل الأصحاب في ذلك بالمعقول والمنقول
أما المنقول فما ذكره وهو أن جميع الرسل جمعوا في الصادقون أما بالمعجزة وأما بتصديق
من ثبت صدقه أن الله تعالى مكلف للعباد بالأوامر والنواهي وأنه تعالى وعد بالثواب للمطيعين
وتوعد بالعقاب على المخالفين وجميع ذلك يرجع إلى الكلام فثبت أنه متكلم وقد اجتمع

المسلمون

المسلمون ايضا على نفي الجملة وان اختلفوا في تفسير الكلام **قوله** وبانتفاء الدور في الثاني
البيت لغو السؤال رد على اثبات كونه متكلما بطريق السمع وذلك ان يقول الرسول
انا بدل ما لم يثبت صدقه وما يثبت صدقه الا المعجزة والمعجزة انما تثبت ما لم تثبت كون الباري
تعالى متكلما بل دلالة المعجزة تنتزل منزلة قول الله تعالى لهذا عبدي على الرسالة صدق فلو اثبت رسولا
بما لم يثبت الكلام الصدق لله تعالى لما يكون مصدقا لرسله فلو اثبتنا الكلام لله بالسمع لجاز
بمعنى البيت الذي يلزم الدور اثبات الاخبار الذي هو الكلام بطريق النقل من اجل ان المعجزة
في النقد جرت القول في تنزل منزلة القول فاذا دل المعجزة تتوقف على القول والدليل السمعي متوقف على
المعجزة فالدليل السمعي متوقف على القول فلو توقف القول عليه لدار قال ابن التلمساني وهو
سؤال حسن **قوله** انا نقول نصدق بقول الرسول لما بينا في الثلاثة هذا جواب السؤال وتقريره
ان مرادي انه رسول الملك بمعنى مرسل ومسمع وقال اية صدقني ان يعني الملك علامة الدلوقية
ويفعل كذا ويفعل كذا ثم قال ايها الملك ان كنت صادقا في دعوى ما فعل لك فافعل لك كذا
على الوجه الذي التمسه فيفعل جميع الخارق بان انه رسوله وانه صادق وان كان فيهم من ينفي
الكلام النفسي ويكفي في العلم بتصديقه ايجاده للفعل الدال على ارادة تصديقه كما يدل التخصيص
في الايجاد على ارادة وقوعه على ذلك الوجه وقولهم ان المعجزة تتنزل منزلة التصديق
بالقول مسلم ولا نسلم تنزلها منزلة المواضعة على قولها على ارادة ذلك كما يدل بعض الناس
على ذلك والكلام المستدل على ثبوته لله تعالى بالسمع في دعوى الشرع به هو القول النفسي
والقراءة حيث يعبر بها عن الحالة التي هي المتواضع عليها والا فعلا كثير منها تدل على الارادات وان لم توضع
لذلك نحو الى الجادات والمعجزة كذلك فهذا تفريع ابن التلمساني الجواب فلت وحاصله ان
دلالة قول الرسول تتوقف على الكلام النفسي الذي الكلام فيه لانها وان توقفت على المعجزة لكن
المعجزة لا تتوقف على الكلام النفسي بل دليل ان المعجزة تقتضي التصديق بوجه من يثبت كلام النفسي
وعند من ينفيه وتوقف دلالتها على الكلام النفسي لما استدل بها على الصدق ومن كان
عن كلام رطل
دليلا على النفسي وضلا عمن ينفيه فلا يدور توقف الكلام النفسي على دلالة قول الرسول
وهذا كما ترى لا كما قوله وقولهم ان المعجزة تتنزل الى اخره يعطون التنزل يقتضي التوقف
المنزل منزلته فقولهم تتنزل منزلة قول الله صدق عبدي في القول اللساني والعبارات
المتواضع عليها على سبيل الفرض والتقدير انما هو مستحيل على الله تعالى فلت وهو بعيد
وجواب ابي عبد الله السنوسي ان حاصله ان المعجزة صفة والصفة الصغرى او نحو واضح هو المعنى
انها تتنزل في الدلالة على تصديق الرسول منزلة التكلم بهذا الكلام ونفسا وبيان المعنى انها
تدل على الله قال صدق عبدي حتى تتوقف حينئذ دلالتها على المعرفة بالله كلا ما يصح
ان يقول في حق صدق عبدي وانما هذا المعنى يعرف من خارج بالدليل النقلي والعقلي وهذا
دلالة ما لم يدل على وجه مخصوص تتنزل منزلة قول المنشئ نعم اولا فما معنى ذلك

ذلك انما تدل على بحسب المواضعة دلالة نعم اولا وبالذات المعنى قطعا او ربما تدل على انه قال
في الجواب نعم اولا كيف وهو تنتزل منزلة نعم اولا حوا بصحيح والواقع فاذن تنزلها منزلة الكلام
لا يتوقف على كون زيد متكلما في نفس الامر فضلا ان يتوقف على سبق المعرفة بانه متكلم قال
وهذا الجواب على الاشكال المقرر في السؤال هو في غاية الوضوح وارخاء لك الاشكال قد استصعبه
اما م الحرمين وهذا مما لم يجد الناظر احدا من الحلاس رحمه الله وهو غاية في التعقيد وعليه فلا يحتاج
الى تلويح في القول الصحاح الى الله تعالى وخصم السؤال وشرح صغرى الصغرى بالقول الخ دلالة المعجزة
وصعبة وانظر هل يختص بها او **قوله** اي اراكه بالحاء المهملة والجيم اي ادراك
ما قاله من ان تصديق بالسؤال بالمعجزة يستوي فيه المثبت لكلام النفس والنافي لم يحط بالنفس
والفهم **قوله** وقولهم في معجزة الخ قول البيت قولهم مبتدأ وخبره تواضع الخ اي قولهم ان
المعجزة كالقول مسلم ولكن تنتزل منزلة المواضعة على خواص على ارادة التصديق من غير
دلالة لا ان معناه انها تتوقف على ثبوت الكلام النفسي الذي هو الكلام فيه **قوله** فالعلم
في اثبات الكلام الابيات الخمسة الم اد بالعلم الاستناد ومن تبعه في ذلك قال ابن التلمساني
واحتج ايضا بعض الاستناد على اثبات الحي الله تعالى بارك على عالم يجد في نفسه حديثا مطابقا
لمعلومه بالضرورة ولا معنى لكلام النفس الا هذا والباري تعالى عالم فله كلام على وفق
معلومه وهذا فيه نظر قال اثبات قضية كلية عامة تشملنا وتشمل الباري تعالى من قضايا
جزئية وجدانية فلا يساعد الخصم على تسليمها واخذ القضايا الكلية من المحسوسات
والوجدانيات لا يتم الا باستقراء عام اتما واثبات احكام الله تعالى وصفاته لا تؤخذ من القضايا
العادية بالوجه لاعتماده على السمع انتهى قلت ولا عتراض على كبرى القياس ونظمه
الباري تعالى عالم وكل عالم يجد في نفسه حديثا مطابقا لمعلومه فالباري يجد كلية الكبرى
والصغرى منها الجزئية ومن نتاجها انتاج الشكل كلية الكبرى **قوله** وتلك وجدانية حسية
وصفها بالحسية لان الوجدان يسمى بالحس الباطن **قوله** قلت وفيه بعد تسليم
نفي الاثبات الرابعة هذا اعتراض من السؤلف على استدلال الاستناد على معنى انه يقول سلمنا
كلية الكبرى وان القضية الكلية الشاملة للشاهد والغايب تؤخذ من الاستقراء لو
جدا ولكن يرد عليه ان غايته لا ينتج اثبات حقيقة الكلام الشاملة للجنس والصلب
وانما ينتج الجنس بقط والكلام في اثبات النوع لا في نفس منه وبالجملة فجدليله لا ينتج
ما دعواه وذلك لان العلم بالشيء انما يستند على الحي عند على نحو ملعلم ولا يستلزم
ان يكون مقتضيا له مطلوبا لانه قد يقتضي الشيء ويعلم عدمه كما يمن علم موته
على الكمال وقد يعلم الشيء ويقتضي عدمه كما في من كره وقد يعلم الشيء ولا يقتضي وجوده
ولا عدمه كالحوادث واوصافها التي ليست بمقتضية وكافعال البهائم وكوجود
الباري تعالى وصفاته فبهذا تقول ليس كل عالم بالشيء امرا به وذلك كما قاله الاستاد

تقول

نقول كل عالم بأمر وهو مخبر عنه فالعلم انما يستدل به على الخبر ولا يستدل به على الطلب والمطلوب
اثبات الكلام الشامل لهما هذا ليل اعتراض المؤلف فلنا وفيه نظر لان الاستدلال انما استدل
بهذا الدليل على قسم الخبر فقط كما تفهم من تعبيرهم في التلمساني فتخصيصه بالذكر مطابقة لدعواه كما يقال
بيفي قسم الطلب بالدليل الآتي نقول لا يستلزم ما افتضر به اثبات الكلام على هذا الدليل الا يستدل الآمر بقيس
السابق ان العقل ينقل انشا مايريد الخبر والطلب وقد استدل البعض على الطلب بدليل يخصه كالمقتضي
هذا بالخبر فقال البداء تعالى علم ولا يتم الملازمة الا بدم وفهي مسلمة انه يبقى قسم الطلب الدليل الاول
عجزه عن الاستدلال على الطلب لا يقدح في استدلاله على الاخر مسلمنا ان مدلوله اثبات الكلام
لا كون الاخص يستلزم ثبوت الاعم فثبوت الخبر يستلزم ثبوت الكلام في الجملة وقد يكون
قصد الرد على الخصم الذي يجمع اقسام الكلام وهو من ينفي جميع تلك الاقسام وافاد ان التفصيل
بانه اثبت قسم من الكلام يحمل قول من ينفي جميعها فلزم الفوائد اثبات الجميع وبالجملة فاعتراض المؤلف
في غاية الضعف **قوله** والعلم ليس بقتضي اقتضاء ليس بطلب ويستلزم اقتضاء ليس طلبا
فهو منع يقتضي انه منصوب على المصدرية العلم بالشيء لا يستلزم اقتضاءه وهذا ممنوع **قوله**
ولو تعلق به انشاء اي ولو تعلق العلم بالاقتضاء وهذا لان العلم يتعلق بكل واجب وجائز ومستحيل
فيتعلق بذات الله وصفاته ومن الصفات اقتضاء فعل امر ونهيه فهو عالم باقتضائه سبحانه
وانشاء حاموكده للضمير المجرور فيهم من العلماء الموكدة لصاحبيه هذا ما ظهر لي في معنى

الشطر

ص بالعلم الكلام في اقسام الكلام يشمل كلا الاستدلاء على النحو الاتم فيقول هذا الدليل مقدمة رد بلا اختلاف او اتمه
كذلك نهاية العقول وصوب التفتيش المفعول صارفي المعنى حقيقة وفي اعطاء مجاز او جمع اقتضى
والقصر اي على الاستدلال ثبت اي الشعر الادراك كلام ربنا العلم معنى واحد قائم به وهو فيهم زائد
على الارادة وصف العلم انه تتعلق قديم الحكم ومتعلقاته الاخبار والامر والنهي والاستخبار
مع النداء وغيرها اقسام اذا انتفى الكلام فالذي ابقى اقوال سعيدة وبه قوم واجيب بعيد
قالوا اوجه الشرع والنوع كما رجحه بعض ابا الروح جنسية الكلام انتفى فينتفي عنه العجال الملزم
بانه يزال موجد وصفه فيما لا يزال يوجد معلقا بتلك مثل البصر والسمع والتعلق الصفة
وقد اجيب انه اضافة او واو بالجنبة انتفاء توجد تتعلق بالذات كالعلم انه الكوني العالم الممكن

ش قد اشتمل كلام المؤلف على مسائل الصفة الكلام فرعها ولي اقسامه الثلاثة
وحدته وانه واد تقسم الى اقسام مرجع تلك الاقسام الى معنى واحد وحقيقة واحدة الثالثة
انه زائد على العلم والارادة وعلى تمام الصفات السبعة اطلاقه بعضه باعتبار
الحقيقة والمجاز ومن ذلك الكلام على وحدته بل قدمه والكلام فيهما وبعده **و** لنتكلم على اثباته
او لا ثم على اطلاقه بعضه ثم على اقسامه ثم على وحدته اما اثبات كلام النفس فالبيه استدل
المؤلف بقوله زائد على الارادة ووصف العلم واحتج اهل السنة على اثباته بشاهد العقل ومر

والناهي بحيث حالة الامر ونهيه من نفسه كما جاز ما بالضرورة ودل عليه بالعبارات المختلفة وما عرض
لذلك الاختلاف وبالعبارات بالجعل والمواضعة والتوقيف وما في النفس حقيقة عقلية لا بما
جعل والتوقيف وزعمت المعتزلة انا نجد في الطالب في نفسه يرجع الى ارادة الامتثال وهذا في النفس
الى العلم بكم الصيغة وبالعاطل الاتفاق على وجود اصل المعنى في النفس وانما النزاع في تعيينه عن ارادة
والعلم احتج الاصحاب على مغايرته للارادة بوجود الامر بدونها وبيقوه بوجوه الاول ان الفعل
امر الكفار بالايمان والعصاة بالطاعة ولم يرد وقوع ذلك منهم اذ لو اراد ذلك منهم لوقع والتالي
النقض بنهوه مشيئة العبد دون مشيئة الله تعالى وقد اتفق السلف قبل ظهور البدع على ان ما
شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن الثاني ان الامر يتعلق بفعل الغير والارادة لا بمعنى الشهوة
والمحبة لا تتعلق بفعل الغير لانها بمعنى الشهوة والمحبة للتخصيص ولا يمكن التخصيص
في فعل الغير الثالث ان من حلف ليعتقن عزيمة عند ان شاء الله فتمكن من ذلك ولم يفعله
لم يحنث مع ان الله قد امر بذلك فلو تضمن الامر الارادة لكان قد شاء الله فعله فكان يجب ان يقع
ولم يحنث بالاجماع قالوا وان المعتزلة مرجعه السلطان على فعل عبده اذا اعتقد انه
مخالفه فلم يصدقه بارادة تصديقه عدوه بانه يامره بخضوعه ويريد مخالفته فاذا امره فقد
تحقق الامر بدون الارادة اقول ابو الحسين البصري وان لاحجة فيه فان عدوه يتصور منه
باطنها انه امر ولا يتوقف على انه امر حقيقة ومثله لازم للاشعرية في الكلام النفسي الذي
افترقوا اذ ان عند الامر لم يوجد معه الطلب النفسي قال وسر الدليل على ان الارادة غير
انه يصح ان يقال اريد منك فعل هذا وما امرت به ولو كان امرا مريدا لتناقض وهذا ضعيف
كما انه يصح ان يقول اريد منك على ان اجازيك واشتهيه بلا بأس في ذلك بقي للامر والنهي
ذهب الجبائي الى ان صيغة افعل للندب صيغة افعل تختلف باختلاف الصيغ الدالة على المعنى
والامر النفسي لا يختلف والصيغة الواحدة قد تستعمل في الحتم والطلب معا والعلم بتشابهها لا
يختلف وما في النفس يختلف واذا ثبت ان لنا قولا نفسيا فتسميته كلاما ما خوذ من مواد
اللغة وقد قال تعالى ويقولون في انفسهم وقال ابو حامد المتاخرون قالوا نتشهد انك لرسول
الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون لم يكتفوا بهم بالنسبة الى القول والتشهد
وانما كذبهم بالنسبة الى ما في نفسه فما ارى وقال الاخصل ان الكلام في الفواد وانما جعل اسما
على الفواد ابلغ يدل على اصالة محل النفس وعلى اللفظ بطريق الحقيقة وهو حقيقة
في القول مجاز في النفس وبالعكس قالت المعتزلة اقول الاول استقر عليه رأي الشيخ ابي الحسن الاشعري
واختار المعتزلة انه حقيقة في اللفظ بدليل تبادره عند الاطلاق الى الفهم ولا يمتنع ان يكون
حقيقة لغوية في النفس وحقيقة شرعية في اللفظ وقد خرج من هذا ان يكون اللفظ
الكلام باعتبار الحقيقة والمجاز وانه اشار الى ذلك بقوله صدقه في المعنى حقيقة
البيتين والعكس الواضح نحو قولك المعنى انه حقيقة في اللفظ مجاز في المعنى وهو بناء على

على اصلهم في نفي كلام النفس وقد اختلف الناس في معنى كونه متكلما فذهب اهل السنة
والجماعة الى انه متكلم بكلام قديم قائم بذاته تعالى مغاير للعلم والقدرة والارادة وغيرها من
الصفات الازلية ليس بحرف ولا صوت والحرف والاصوات كلها حادثة بخلق الله تعالى في
المحل الذي يسمى الشاهد الذي هو سبب يتوصل به الى اثبات
الغائب على الغائب على وجه يليق بجلاله سبحانه ولو كان كلامه مركبا من الحروف والاصوات لكان
حادثا ضرورة اذ الحرفين لا يكونان في محل واحد بلا توجد الحرف الثاني حتى ينعدم سابقها
ويتجدد لاحقها وكل ما يسبق وجوده العدم او هو على وجوده العدم فهو حادث فالحروف والاصوات
لانتظم الا حادثة فلو كان كلام الله منها لكان كلامه حادثا ضرورة ان المركب من الحروف شاهد على
ذلك بخلاف المنقوش في المصاحف المسموع للطالب من كلام الباري تعالى القائم به ليس حروفا واصواتا ومع
ومع كونه حروفا واصواتا هو دليل اليه وهو اداء العباد عبادة به الضالة وتورطت بجهوده الجهالة
بان من سواهم من اهل البدع ربما تعلل لهم شبهة مخيلة بانفهام من اول مرة الضرورة اما هو اذا
لم يراعوا ضرورة العقول ولم يقبوا من اول مرة عند شيء منها نعوذ بالله من الخذلان ولما عتقادهم
ان البارئ تعالى جسم مستو على العرش بالمماسة والاستقرار ان يشتغل كل ليلة جمعة عند ما يبقى
ثلث الليل وينزل من مكانه الى السماء ثم يعود عند الفجر الى مكانه وهم على صنفين صنف قالوا ينتقل
وتصوره وتشكيله على شكل الانسان وهو ادهى وامر وهو في هذا الاعتقاد وشبه
باخرون منهم

المسئلة الثالثة والرابعة في مسائل الكلام ووحدته والذي عليه اكثر اهل السنة
انه كلام واحد متعلق بجميع وجوه متعلقات الكلام وهو مع وحدته وقدمه ونهي
وخبر واستقبال ووعد ووعيد وغير ذلك من معاني الكلام وليس كل واحد من هذه
معنى يغاير بالذات ليس هو الامر بل عين امر تعلق هو عين نهيه وعين خبره وغير ذلك من معاني
الكلام وقد نقل عن عبد الله بن سعيد انه قال الكلام اسم لسبع صفات الامر والنهي والخبر
والاستقبال والوعد والوعيد والتذاول كل قديم عنده ونقل عنه ايضا قدم الكلام فنفى
ان هذه السبع من صفات الافعال انما ثبت للكلام فيما لا يزال ورد عليه بان تعقل وجود
الكلام ازلا بدون واحد من هذه السبع عال وايضا بالاستقبال والوعد والوعيد

إلى الخبر بلا تجشم جعلية فسيمة له بأن لا يستحيل إما أن يكون من الله تقرير فهو خبر وإلا استفهام
على حد الاستعلاء لا يليق بعلام الغيوب وأن يريد به كلب الاخبار رجع إلى الأمر والوعد خبر عن الثواب
والوعيد خبر عن العقاب واختلاف المخبرات لا يغير حقيقة الخبر **و** أجاب بعض المحققين
على أن الأول بل عبد الله من سعيد انما أراد أن الكلام لا يسمى أمرا ولا نهيا إلا عند وجود الآمر
والمنهي كان الكلام لا يتعلق بهما إلا عند وجودهما فإنه أجل من أن يعتقد هذا **و** ورد على الشيخ
أنه إنما يستقيم الفرق بين حد الكلام مع اختلافه بالنوع بأن نوع الكلب ليس نوع الخبر أما
الأمر والنهي فيندرجان في حقيقة الكلب بالاختلاف بينهما من حيث المتعلق وقيل والاستخبار
والوعد والوعيد يرجع جميعها الكل الخبر كما مر فحينئذ لا فصل كلها الخبر والكلب
وانتصر بعض الناس لمذهب الشيخ والجمهور بأنا لم نخصص انفصال الكلام فيما ذكرنا مما جاز
رد الانفصال إلى التضمير جاز في العقل تضمير الخبر نسبة إلى التضمير لأنه راجح فكانت كنسبة انفصال
إلى التضمير وقيل له والتخصيص لا يدعي أنه لم يخصص أيضا انفصال المعاني فيما ذكر منها يجوز
في العقل أن يكون ثم نسبة إلى العلم والفقه كنسبة العلم إلى سائر العلوم **قال** قيل يلزم أن يضاد
والأمر يضاد قبول ذلك لزم أيضا هنا فإن الخبر لا يضاد النهي والأمر يضاده فلو كان معنى
واحد خبرا طلبا لضاد ولم يضاد وذلك هو المحال الذي ذكرتم من حيث المعقول ولأجل استحالة
الجمع على هذا المسلك العقل صار قوم إلى التعدد في الكلام هربا من لزوم صفتي المحال **و** التزم
الاستاذ في جميع انفصال الكلام إلى الخبر ليتنظم القول بالوحدة فقال الأمر خبر عن تعظم
الفعل والنهي خبر عن تعظم الترك **و** أورد عليه أن خبر الله تعالى صدق والخبر الصدق يتبع المخبر عنه
على ما هو به فإذا أخبر الله تعالى عن تعظم شيء وجب أن تكون صفة التعظم ثابتة له قبل الخبر
فتقدم إن كان تقسيم الخبر واردا وإن كان غيره تسلسل **قال** المسلمون ويمكن أن يجاب
بأن بعض الأخبار يراد بها الإنشاء فلا يتحقق ما كونها بتلك الصفة قبل تعلقه بها بل تثبت
معه كقولك كلفت وعتقت ووكلت ونحو ذلك وأعترض أيضا على الاستاذ بأن انفصال
الأمر والنهي الندب والكراهة وليس بينهما تخيير فكيف يجعلهما الكلام بتقسيمه **و** ذهب الجبائي
إلى مثل ما ذهب إليه الاستاذ من رد أنواع الكلام كلها إلى الخبر إلا أنه رد الأمر والنهي إلى أخبار
بحلول العقاب ورده بين المسلمين وسيأتي تنبيه المؤلف عليه **قوله** بالرد للخبر انفصال
الكلام البيت باعل يشمل **ف** على الاستاذ وانفصال مفعوله أي يشمل مثل الاستاذ
والجبائي انفصال الكلام بالرد للخبر أي بسبب رد تلك الانفصال ويدخلونها كلها في الرد للخبر بمعنى
أن الاستاذ والجبائي متفقان على أن يعود جميع أنفصال الكلام للخبر وإنما اختلفت
طريقتهما في رد الاستاذ وكيفية رد الأمر حسبما تقدم **قوله** فقد رد إلخ الرد في معالم
البيت بمعنى أن الخبر رد جميع تلك الانفصال للخبر في معالمه الدينية ورد في نهاية العقول
الضمير المرفوع تلك الانفصال إلى حقيقة واحدة وهي الخبر بمعنى أن الخبر هي لازمه قبول التصديق والتكذيب

والطلب

والطلب الذي منه الامر والنهي والاستفهام والنداء لا يقبل ذلك والامر بضد النهي والخبر بضده
وتباين هذه اللوازم يدل على تباين الملزومات **قوله** ثم اخبر في نهاية العقول الاشارة راجعة الى القول
الاول باختلاف اللوازم **قوله** وصوب للمعتزلة صوب الخبر في نهاية العقول فيض القول بوحدة
الكلام وهو القول بالتعدد **قوله** كلام ربنا الخ معنى واحد هذا من تتمة كلام الشارح وعدم تناهيه
وكان الاولى ان يتم الكلام في رد الانقسام الى الخبر على هذا الكلام **قوله** قام به هذا معتقد
اهل السنة خلافا للمعتزلة فانهم زعموا انه متكلم على معنى انه تعالى خالق الكلام وان الكلام
غير قائم به بناء على حدوث الحروف والاصوات وهو حادث وقد تقدم الرد عليهم **قوله** وهو
قديم الخ هذا ايضا معتقد اهل السنة والجماعة خلافا للمعتزلة الذين قولهم ان الحروف تعلوق
ومن اجل انه قديم لكون الحوادث لا تقوم به اذ انه سبحانه تنزه عن كلام البشر تعالى عن الحروف والاصوات
لحدوثها وقدم بنا فصل الحقيقة في قولهم ان الكلام حروف واصوات وهو مع ذلك قديم
قوله زيد على الارادة ووصف بعلم بعين حقيقة الكلام زيد على الاوصاف السبعة
ومنع العلم والارادة بالذكر اشارة الى الرد على المعتزلة حيث ابطل عليهم اهل السنة حصرهم
الكلام في الحروف والاصوات لصحة اجداد الانسان من نفسه حال الامر والنهي من الاقتضاء
حال العلم بالمفهوم من الارادة والكراهة ورد والخبر الى العلم بكيفية نضم الصيغة وفهم المقال
ما زعموا **قوله** له تعلق قديم الخ بعني ان الكلام من الصفة المتعلقة ان كان طلبا
اقتضى مطلوبا وان كان خبرا اقتضى مخبرا عنه وان تعلقه قديم وليس للخبر تعلق حادث
كالقدرة اعني تعلقها فيما لا يزال وكتعلق السمع والبصر بوجود الحادث بانه تنجيز حادث
والعلم والخبر ليسا لهما الا تعلق واحد وهو تنجيزي قديم ونعني بكونه تنجيزيا ان العلم والخبر يتعلقان
على معنى انتاجه والقدرة كذلك بل على معنى الحصول واما الكلب فله تعلق معنوي قديم
وهو تعلق الامر بالمعدوم وتنجيزي حادث وهو تعلقه بالموجود اذا استجمع شرائط التكليف
على انه ليس في كلام الله ما يقتضي حصر تعلق الكلام في القديم وسيأتي في فصل التعلق بقية
الكلام فيه ان شاء الله **قوله** وتعلقاته الخ اشارة الى قوله ورده قوم فخرج الامر والنهي
والخبر والاستخبار والنداء بالنسبة الى كلام الله فقول الاول انها متعلقات للكلام وهو حقيقة
واحدة والوصف لا يتعدد بتعدد متعلقاته كالعلم بالكلام وان تعلق في الازل بالمأمور
والمنهي الى آخرها فليس بمتعدد وهذا قول [illegible] وقيل انه يتنوع اليها في الازل
وانها انواع حقيقة وانيته اشارة بقوله وقيل الخ فسلم ويدل على ورده بالانقسام الانواع
متباينة بالتعلقات وهذا قول ابي الحسن الاشعري نقل عن ابن سعيد
ونقل عنه ايضا خمسة اسقاط الوعد والوعيد رجوعها الى الخبر ونقل عنه ايضا ان كلام
الله واحد وانما ينقسم بتعلق الامور بما لا يزال وهذا الذي نسب اليه المؤلف هنا
قوله ورد هم بعيد الخ رد قوم هو عبد الله بن سعيد بفتح المشتركة وحدوث الاوامر

وحدوث الاعراض والمتجدد المولد هم لما ذكره بعد من توهينه فقالوا وجود الجنس هو النوع البيت
ضمن فالوا يجوز على نوم فبهذا احتجاجهم على الرد الى فالوا لو كان الكلام الازلي والافعال حادثة
للزم وجود الجنس خارجا عن نوع من انواعه واللازم باطل ضرورة ان المطلق لا وجود له استقلالا
وانما يوجد افراده وكما لا يتصور وجود الحيوان بدون نوع من انواعه كالانسان والفرس وغيرهما
من انواعه ولا وجود للتحريك دون البياض والسواد وغيرهما من انواع اللون يلزم الكلام لا يوجد
بدون الامر والنهي والخبر الى اخرها فيلزم الملزوم ويلزم قدم الجميع او حدوث الجميع واللازم باطل
قطعا وهو معنى قوله لازمه يمنع لا بالروع اذ اللازم ممنوع بدون تردد ولا روع او خوف يمنع
ولا يخشى المانع ان يكون مبطلا لمنعه بل يقطع بصحة المنع **قوله** جنسية الكلام كما تسلم
الابيات المثلاثة تناقض المؤلف رد لهذا الاحتجاج وهو وجه استبعاده لهم على معنى انه يقول
لا نسلم انه يلزم من قول ابن سعيد وجود الجنس بدون النوع كما لا نسلم ان الجنس ان الكلام جنس
كان الجنس هنا مقولا على كثيرين مختلفين في الحقيقة قوله اذ انما يقال الكلام عند ابن سعيد حقيقة
واحدة هي الازلي او ما عرضت له تلك الاوصاف وتتعلق بالمأمور والمنهي فيما لا يزال والا يلزم من
حدوث التعلق حدوث ما يتعلق السمع والبصر بالحوادث فانه حادث مع قدم السمع والبصر
هذا لب كلام المؤلف وهو فرية من قول البعض واعلم ان عبد الله بن سعيد يمنع كونها انواعه
بل عوارضه فحسبما التعلق ويجوز خلوه عن التعلق ولا يجعل التعلق من حقيقته **قوله** وقد اجيب
البيت يعني اجاب بعضهم عما ورد على ابن سعيد من الالزام بجواب الخ وهو ان تلك الاقسام
اوصاف اضافية للكلام لا انواع حقيقية لكن يلزم وجود الجنس بدون النوع ولا اضافة يجوز بقاؤها
اذا اضيفت اليه فيصح حدوثها مع كون الصفات اليه قد يباينها بتصف البارئ تعالى بكونه
موجودا مع كل حادث فان تلك المعية حادثة ونفس بقاء الحادث **قال المفتي** وهذا يعني
قول ابن سعيد بناء على تعلق الصفات الازلية بمتعلقاتها من قبيل الاضافيات لا من قبيل صفات
النفس وليس كذلك **قوله** او ان يجيء الخ فهذا الجواب قالت بمعنى انه لا يلزم من
حدوث الامر والنهي مثلا وجود الجنس بدون نوع لانا نفرض موجودا في الازل الخ نوع الخبر
وسائر الانواع حدثت فيما لا يزال عند وجود المأمور والمنهي [illegible] سنادي والمستقبل قلت
وهذا الجواب لا يتمشى على قول ابن سعيد لانه صرح بان الاقسام السبعة حادثة وفي البيت
اشارة للكلام واتصافه به حال التكلم الخ اجيب بما تقدم او بان اتصاف الكلام في الازل
بالخبر وبالنفي لا قسام احدث فيما لا يزال **قوله** وحدثه البيتا هذا رجوع منه الى مذهب الشيخ
وانه النحو وهو ان كلام الله واحد مع اتصافه به في الازل بكونه امرا ونهيا الى اخرها لا قسام فهو
واحد وتعلقه بالمأمور والمنهي وغيرهما قديم كالعلم فانه تعلقه قديم كما سيأتي وتعدد الاقسام
باعتبار تعدد متعلقاتها على نفس كلام الله القديم فيكون معنى انه واحد يتعلق بجميع المتعلقات وان كانت المعقولة
فاعترض على ابن الحاجب هذا المعنى واذا تحققت فاعلم ان كلام الله لتوسار الصفات وقد ذكر في شرح تحفة ابن عاصم

بالمعد

المعنى وقوله بحال المنزل ينعلق بالحلو والباطن فيه والمنزل القرآن قال ابن العربي وتفسير
انزاله أن جبريل عليه السلام فهم الكلام في العلو وأداه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بأن قرأه عليه بعد ما
الرسول صلى الله عليه وسلم من قراءته لا حقيقة له سوى ذلك ولا مجاز له يصح فيه غيره وأما المعنى يستحيل
فيه الانتقال وكيف يأتي بالقديم ص أسماؤها الغير ولا تحيل ولبعض ما أثبته التنزيل
من عطف وكتب منزله على النبيين انت مفصله أحرفها مخلوقة مقدره فراءة الخلق كذا مدحه
مدلول هذه القراءة المقروء فهو القديم مثله المثلو محل حال الذكر والمذكور فهو صفة أو باسمه المشهور
ثبت الاشتراك في الفواتح اللبط والمعنى اللسان باللبط حادث ومعناه القديم قام بذات خلق العليم
وهو الذي اسمعه كلمه كما عن سكوت كذا وحي مه بارئ الجبابرة عن سمعه آلية رده به قد منعه
ش ضمير اسماؤها يعود على الصوت هو كلام الله تعالى فمن اسماء الكلام لا زلي القرآن يطلق ايضا
على العلم الذي عليه كالقرآن والكتابة باكر المعنى القديم هو المنزل من أصلا واللبط فقال
بعض العلماء القرآن حقيقة انما الكلام الأزلي فلا يجوز عليه اختلاف اللغات ولا تباين العبارات لقدمه
وانما يجوز على القراءة لحدوثها فاذا قرأ بالعبرانية قيل له توراة واذا قرأ
بالسريانية قيل له زبور والجيل واذا قرأ بالعربية قيل له القرآن وكتب جعل علما على جمع وسمع وحفظ قيل للمتلو
مقروء ومكتوب ومسموع ومحفوظ ومعجوز عنه باسم المفعول من تلك المعاني كلها هو الكلام
القديم القائم بذات الله تعالى وصفات القراءة مختلفة ويقال انها متقابلة وعبارتها متغايرة وصفة
المقروء واحدة انتهى قوله انت مفصله لا صيغة التنزيل نحو قوله تعالى انا انزلنا التورية فيه هدى
ونور وقوله واتينا داود زبورا وقوله ان هذا لفي الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى وقوله تعالى رسولا
من الله يتلوا صحفا مطهرة فيها كتب قيمة ولم يرد المؤلف بتفصيلها بيان ما انزلت عليه من الانبياء
وعدة ما انزل على كل نبي منهم فانه لم يثبت في ذلك حديث صحيح قوله أحرفها مخلوقة مقدره البيت
ضمير أحرفها يعود على ما سبق ذكره من القرآن والتوراة والانجيل والزبور وغيرها من الصحف والكتب
المنزلة والمعتمد ان احرف الكتب المنزلة مخلوقة لله تعالى وتقديره ولا يصح قد مسكوكا فراءة الخلق مخلوقة
تعلق تدبيري تقديره وازلية وان تعلقت بها قديمة وازلية تنهم لا كون التلاوة تقديره الله تعالى
وازلية التقدير والتدبير بمعنى واحد والتشبيه ذكر ارجع الى قوله مخلوقة وجه المغايرة بين
احرف القرآن وقراءة الخلق ان احرف القرآن هي قراءة الخلق وقد يكون مراده بالحرف القرآن الحروف
المكتوبة في اللوح المحفوظ او في سائر المصاحف والله اعلم قوله مدلول قراءة المقروء
البيتين مدلول هذه القراءة المقروء وهي اشارة الى قراءة الخلق يعني ان مدلول القراءة يسمى بالمقروء
وكذا التلاوة مدلولها المتلو وكذا الكتابة والمكتوب والذكر بالمعنى المصدري والمذكور الاول
مركب فسمي حادثا والثاني قديما ومعنى قوله هو صفة او باسمه المشهور وان متعلق كل فعل
قديم دل عليه بالوصف وهو مذكور او باسمه العلم وهو الذكر كما انه من اسماء القرآن قال الله
تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون والحاصل ان الذكر

الماخوذ من قولنا ذكر يذكر ذكرا على انه وصفا حادث والمذكور وكذا الذكر في قوله انا نحن نزلنا الذكر فقد قال
الامام السنوسي رحمه الله والذي عندي من مذاهب الخصوم كلام الله تعالى انه معنى واحد قائم بذاته تعالى
وهو الصدق المفهوم بالالسنة مكتوب في المصاحف لا يحل على الحلول الذي هو عندنا من ميزان استحالته بالبداهة كاتت
ذاته الاشياء دالة على كلامه جل وعلا اطلق عليها كلامه من باب اطلاق اسم الدال على المدلول واطلق انه موجود
فيها لدلالتها وعلمنا ان الشيء له وجودات اربع وجود في الاعيان ووجود في الاذهان ووجود اللسان ووجود
بالبنان وكل منها الكتابة وبهذا نعرف ان التلاوة غير المتلو والقراءة غير الصوت والكتابة غير المكتوب
كان الكلام كل قسميه حادث والتالي فقد وهو كلام الله جل وعلا والتلاوة والقراءة والكتابة متعلقة
والصوت والمتلو والمكتوب لا نهاية له وقد بينا جملة من الاطلاقات اللغوية تابعة للنقل من حيث اطلاقها
ومعانيها تابعة للعقل من حيث الحمل عليها والتدبر فيها على ما يليق لان الالفاظ المنقولة مصطلحا
يرجع لظاهرها فواضع اللغة والعقل الذي كل ضلالوكي هو الالباب وجوده لا انتهى صنكرة وانما انتفضيل
بطول ممارستها مع ابقاء القوانين العقلية قوله لم تثبت الا شيء اكي القراءة الابيات الثلاثة فلسبو
بيانه قوله القوانين لعصمه من كلامه التنبيه اذا ثبت لكلامه تعالى القدم وجب له البقاء
وذلك هو حكم ذاته وسائر صفاته سبحانه وبستحيل عليه تعالى السكوت اذ لو جاز ان يسكت جل وعلا
عن كلامه لجاز ان يتصف كلامه بالعدم وذلك يوجب حدوثه وما ادعاه المنقوبة من كون الكلام مع
السكوت هو مما حاصل له اذ لا معنى للسكوت الا انعدام الكلام فاذا كان السكوت قبل وجود الكلام
لم يسبق العدم عليه وذلك ينفي قدمه واثبات حدوثه واذا كان بعد وجود الكلام فقد كان الكلام
العدم وذلك ينفي بقاءه واذا انتفى البقاء انتفى القدم لما عرفت ان كل ما ثبت قدمه استحال عدمه
وبعكس بعكس النقيض الموافق اذا كان قابلا لان يستحيل عدمه لم يثبت قدمه واذا انتفى القدم ابطل
لزم حدوثه الذي هو الحدوث وبالجملة فالسكوت يستلزم عدم الكلام السابق ونجد الكلام اللاحق
فيكون اللاحق حادثا تابعيا وسطا والسابق حادث بواسطة اذ ما لحقه العدم لزم ان يسبقه العدم
واذا ثبت ان السكوت حدوث الكلام لزم منه حدوث الذات الموصوفة به لما عرفت ان قيام الصفة
الحادثة يقتضي وجوب حدوث ذلك الشيء ودعوى الاتصاف بذلك لم تنفك عن الحدوث هذا بيانه بجميع
صفاته جل وعلا كلامه لذاته وما ورد في الحديث مما يخالف هذا الذي قررناه فقد قال ومنه ما ورد في
الحديث ان الله تعالى يسمع يوم القيامة فاذا بلغوا الله سبحانه انصتوا كما نصتنا لكم انا اليوم ظا
ان يجاوز ضلالهم فسيأتي الرد عليها ويرجع معنى الحديث الى ان الباري سبحانه يعلمهم ويسمع ويعلم ذلك
لا يخفى عليهم سمعا لخبر باعلامهم لان الله تعالى يجوز عليه ان يصمت فاذا ذلك يكون بانعدام كلامه
وكلامه سبحانه وتعالى قديم وقد تقدم ذكر الدليل القاطع على القديم لا ينعدم عند ذكر بحدوث العالم
انتهى قال الامام السنوسي رحمه الله يعني انه يجوز بالكلام الصمت على لازمه وهو عدم ادراك
ما عند الصامت من الخبر انتهى قال بعضهم الذي لا يسمع كلامه وخبره هو بمنزلة الصامت
وقولنا جل وعلا لم يخلق لنا سمعا نسمع به كلامه وخبره باعلامنا فصار بمنزلة الصامت وقولنا

تم والحمد لله

[illegible] لما سمعا شيئا سمع به كلامه وخرا بالعما لما وجدا ربه بمنزلة الصامت باستعارة لهذا المعنى
انتهى قلت فيه على هذه الاستعارة وعلى ما قال السنوسي مجاز مرسل قال الامام السنوسي بعد تقريره
لما سمعا له التكوت بمافهمناه ويهذا تعرف انه ليس معنى خلق الله موسى تكليما انه ابتدأ الكلام
ليفعل كان ساكتا ولا انه بعد ما كلمه انقطع كلامه وسكت فعلى ذلك علوا كبيرا وانما المعنى
انه تعلق علمه وارادته بايجاد عبد موسى عليه السلام وخلق له سمعا وقوة حتى ادرك به كلامه القديم
ثم منعه بعد وجوده كما كان قبل سماع كلامه وهذا معنى كلامه كما اهل الجنة ورؤية موسى
عليه السلام عند قومه من المتواترات كان يسمع اذا نبه ليسمع كلام الخلق ثم صار عنده كالشمس
ما يكون من اصوات البهائم المتوهة حتى لم يكن يستطيع سماعه بعد ذلك وما هذا ومن الذات التي لا يحل
بها ولا تكيف عند سماع كلام من ليس كمثله شيء وجل وعلا ولو كان سبحانه يفنيه عما هذا وعند
ما جاز ان يسمعه على وصفه لما امكن ان يشرف الى شيء من المخلوقات ابدا ولما انتفع بدار الحرف سبحانه
من لطيف ما اودع ربه واعظم جلاله وتقدس من الحجب الا مورع هذا علم ويل الذات لموسى عليه
السلام وتلا شيبه حتى نصير عدما عندما كلا عبد من غير الجبال على ما اطلعت لولا انه تشبهت
واستمسكت الى امسك السموت والارض واما تاويل المعتزلة كلام الله سبحانه لموسى عليه السلام
بخلوق وهو ايصاع الشجرة يسمع منها ما اراد تعالى ان يوصله اليه فباطل منهم على مذهبهم الباطل
من انكار الكلام القديم القائم بذاته تعالى وقد سبق لك عليهم وايضا فالذي يدل عليه قوله تعالى
في اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي وتسميته عليه السلام بكليم الله انحصر بسماع كلام الله القديم
القائم به انه وهو الذي نقل عن السلف ودرج عليه الخلف ودلت عليه السنة والقرآن ولو كان اصطفاؤه
بمجرد سماعه كلاما حادثا خلقه الله في جسم من الاجسام لكان كل من سمع كلاما من مخلوق فهو شريك
موسى في الاصطفاء والمزايا العالية مخلوق لله تعالى وان اجابوا بانه خص بخلق الكلام فيه لا بعينه فيه الكلام
قيل لهم وهذا ايضا لا خصوصية فيه لوجوده مثله لسائر الانبياء وايضا فاصطفاء الله موسى
بمعنى خلق الكلام مجاز وتوكيد الفعل بالمصدر في الاية يمنعه قال قلت لا نسلم ان التوكيد
يفيد بعد وقوعه المجاز وصفه بكلي الخزاعي من عموم وانظر جلالة موقعت بجزالة المصدر في
سلمنا دفع التوكيد المجاز لكن انما يفيد بعده في الاية ان لو وقع بالمعنى الذي يدفع توهم المجاز في النسبة
لكنه وقع النزاع في الاية لان المستفاد من الكلام حقيقة فدوقع وانما النزاع في وقوع قلت
الجواب عن اول البيت من وجهين الاستعارة التبعية لوقوعها في الفعل والاستعارة مطلقا مبنية
على تناسي التشبيه حتى قال فيها طائفة من علماء البيان انها حقيقة لغوية فمع التوكيد للصيغة
في محل المشبه فهي نص المشبه به وهو الله فرينة جيدة على الاستعارة بخلاف البيت فان قرينة
الاستعارة فيه لسناد العجيج الى الابنات منه حقيقة الا انه لا يسلم هذا الجواب مورد الا
عتراض عليه بالاسناد فعليه من المعتزلة بجاز الخلق يدعي ان الكلام لسبب الحروف والاصوات وقد
استشكل الاية والبيت فمنه من ذهب الى ان الاسناد في البيت الى المصدر وهو الاكثر اهل السنة
والجماعة

رضي الله عنهم انما استدلوا بالآية بعد ان قام لهم البرهان القطعي على عدم انفصال الكلام عن الحروف
والاصوات فهم الاستدلال بالآية ولا بعثهم على البيت لما سبق وايضا ادعاء هذه فاعدة شهيرة
بين اللسان يجمعهم بيت شعر يجمل امر الا يجمى صعبه والجواب عن الثاني منع ان النزاع انما هو في النسبة
الى المستند وهذا ان ادعى المعتزلة موافقون على اسناد الكلام الى الله حقيقة لا مجازا وانه هو الذي
موسى لا غير لكن تأولوا الكلام المسند اليه على معنى الخلق للكلام ومعنى كلم عندهم خلق
الكلام والمتكلم عندهم الخالق للكلام ولا شك ان استعمال كلم بمعنى خلق الكلام مجاز فتوكيده بالمصدر
يدفعه وزعم المعتزلة ان كلم بمعنى خلق هو الحقيقة وغيره مجاز كان النزاع معهم اقوى ولو سلم منهم
انا نقل حقيقة الله تعالى اخالق لا خالق سواه ومعنى ذلك يقتضي اصلهم الفاسد في تأثير القدرة
الحادثة فتدبر هذا لا يسمع لفساده وبالجملة فيرد عليه هذه الآية الآمر على التفويض لانبات الكلام
النفسي القديم بسماع موسى السلام والا فانكار الكلام النفسي وحصره في الحروف والاصوات واضح
البطلان عقلا ونقلا وانما اثبت الكلام النفسي وجمع الكتاب والسنة اسناد الكلام اليه تعالى
وجب اعتقاد ظاهره والمراد كلامه القديم القائم بذاته والتعرض لاخراج اللفظ عن ظاهره تحكم
من غير موجب بدعة ومخالفة لاجماع الصحابة ولا يعهم باحسان ولا شك ان المتبادر الى الفهم
لغة وعرفا من قوله تعالى وكلم الله موسى من غير نظر الى النقيد انه كلمه بغير واسطة بل كلامه القائم
به وقد قوله اذا اصطفيتك على الناس برسالتي وبكلامي انما يتبادر الى الذهن من هذه الاضافة الكلام
القائم به جل وعلا لا سيما مع ما اقترن به من اصطفاء موسى عليه السلام به على الناس وايضا
لصرف اللفظ عن ظاهره الا توهم انحصار الكلام في الحروف والاصوات وفيامها بذاته تعالى محال
فتعين التأويل وجوابه انه قد سبق بطلان هذا التوهم فتعين الايمان بالظاهر اذ لا عارض للرجوع
وايضا فقول المعترض في التوكيد بالمصدر انما يجري في المسند وليس فيه وقع النزاع بل في النسبة
نقول على تقدير تسليمه انما تجري التسمية فلم يقتض خلاف ظاهرها فتعين الصاد المعدم
الصارف عنه انتهى قوله وجرمه هو بالنون العجمة اي قطعه يقال جرمت الشعر
اذا قطعته اي بكر كلامه عن سكون بمعنى انه جرم ذلك السكون فقطعه بالكلية قوله
بل رجع الحجاب الخ كناية عن المانع المخلوق الذي هو الضد المضاد للسمع وربما ان الله يعدم
تعالى الامتناع قوله اليه رده به فمنعه ضمير اليه يعود على الكلام لموسى عليه السلام
وضمير رده يعود على الحجاب الخ هو المانع وتقديم المعمول في قوله به فمنعه لافادة الحصر
واعلم بان الصدوق الكلام لله واجب على الدوام انه ضروري نظري بالنزاع بيطل بالعقل وبالاجماع
لنا متى جاز استعمال الصدق تفيض اللازم خلاف الحق وليس الكذب المكلوم لو جاز فهو واجب محتوم
اما اللزوم فيهو لانه لو جاز فهو خلقها يخلق ما لو احدث الذم والكمال من الخطابين لاستحال
قلنا ثبوت ذلك الاجماع اقوى البراهين في باب النزاع قوله قال العبد الضعيف المحصل حبيب الله تعالى صدق
الكذب نقص وهو على الله محال ولانه لو كان كلامه كاذبا لكان كلامه كذبا قديما ولو كان كذلك لكان

منه الصدق اذ لو تعلق العلم بكل من علم شيئا منه ان يخبر به نفسه حتى اصدق فانه معلوم بالضرورة
انتهى وتعقب بان الحديث لا يدل على ما ذكر بل غايته الحض على الخصلة المذكورة وقال ابو البقاء
اتفاقا بالاجماع قال ابن عرفة والبيضاوي نعم النقص قد يرد لا لذاته و في امر الصفة حينئذ احالة الكذب
عليه تعالى خبره ضمنها ان كل عالم فهو مخبر عن معلومه فلو قام به خبر على خلاف العلم لزم منه احد امرين
اما حدوثه فيكون محل الحوادث او قدمه فيقوم ما يحل طرو وضياع الضدين بذاته وهو محال و منها
ان الكذب لا يتم الا بتقدير خلاف المعلوم في النفس والنقص ما يكون احاديا و في قوله طريقة فيه هو ان العقل
في كل خبر يقدر كما يجوز الصدق والكذب فجملة لو جاز عليه الكذب لما استحال عليه الصدق وهذا مقتضب مصدر بالواو
من كلام على البارئ تعالى فهو واجب وما جاز في نفسه فهو محال عليه و في نهاية الاقدام لا اعلم احدا
ان كلامه تعالى قائم بنفسه والكلام في كلام النفس محال على ما يمتنع عليه الجهل اذ الكلام النفسي
على وجه العلم قال الامام السنوسي ذكروا في بيان استحالة الكذب على الله وجوها احدها الاستناد
للاعلم قالوا كل عالم في نفسه حديث بصادق معلومه وهذا مرعى النفي الصدق والله جل وعلا عالم
بالاشياء كلها على ما هي عليه فيكون كلامه على وفق ذلك باستحالة عليه الكذب وهو الخبر على الشيء
بخلاف ما هو عليه لانه لا يكون في حقه الا عن جهل ما هو عليه بذلك الشيء وذلك في حقه مرتفع عن علمه ما لا يقبل
على و اعترض على هذا بجملة بان قيل قد وجد لنا العلم منا بالنفي فقد يخبر عنه بالكذب ولم يلزم من ذلك
جهله فليس العلم اذا ملزوما للصدق ولا الكذب ما ملزوما للجهل اجيب عنه بمنع ان العلم بالنفي
يتم المحل التي قام به العلم منه بالكذب والكذب الذي يوجد للعلم منا انما هو في خبر لسانه للبعض
ان كلامه النفسي يكون ايضا الاعلى و هو عفو و غايته ما يجده في نفسه نقدر لخبار وسوسة بالكذب
بالكذب لا الخبر والله جل وعلا يستحيل عليه الكذب حتى يفرض العلم والصدق بمحل والكذب بمحل اخر
و يستحيل عليه الوسواس والتقادير الحادثة الثاني من استحالة الكذب عليه تعالى ان كل من تجرد
النقص اليه فانه يصح من العلم به ان يخبر به على وجه علمه فلو صح الكذب عليه تعالى لوجب انه لا ينتفي بجواز
وذلك يمنع ان يتصف بضد الزهو الصدق وفيه منع لما علمت ممنوع هو على الثالث فلا يثبت
انصافه تعالى بالكلام والصدق صفة كمال ضد الانقص والنقص على الله تعالى محال موجب كونه حادثا
انتهى والنقد في عنصار الموجود حكم المعدوم او المعدوم حكم الموجود وبيان ذلك ان وثبة انه حكم الاول وضع
وقد تقدم علمك مثلا عن ذلك المقدور وهو علمك بانه معدوم قبل حكمك عليه بانه موجود او العكس
فذلك لك على حدوثه لانه مسبوق كل مسبوق حادث فلزم ان يكون المقدور في حقنا معلوما محققا له
سبحانه لعلمه بما يكون او كان كيف كان يكون ويجوز الى انه على بحر بيانا متشابهات او مختلفات
كلها معلومة و قوله ان ضده نقص ليس كذلك هذا الدليل لو لم يجب له تعالى الصدق لجاز اتصافه
بالكذب والتالي باطل بيان الملازمة انه تعالى يخبر والمخبر اما ان يخلو عن احدهما واذا لم يجز الصدق جاز
الكذب وبيان بطلان التالي ان الكذب نقص و النقص عليه تعالى محال عقلا و نقلا اما النقل
بالاجماع على اتصافه تعالى بالكمال و تنزيهه عن النقص و اما العقل فلانه لو كان ناقصا لاقتضى

الى من يدع عنه النقص والافتقار ينافي الالوهية ولانه هو الغني بالحقيقة المفتقر اليه ما سواه على العموم
وايضا النقص جائز اذ لا يقتضي العقل بوجوبه بل يقضي بجواز زواله وواجب الوجود لا يتصف بجائز او نحو ذلك
جاز ان لا يحكم التسمع بهذا الحكم ولا يتم الا بعد تسليم ان الكذب نقيصة وهو مبني على اعتبار الغايات بالفوائد
وقد علمنا انه لا يتم الا بجامع وتقدم مثل هذا في اثبات السمع والبصر والكلام بهذا الطريق وقولنا التسمع
بالاجماع على وجوب اتصافه الخ تعلق بالصدق والى قريب من هذا اشار المؤلف بقوله فانوا حديث النقص
والكمال البيت قال ابن ابي الحمد ومن تتبعه وقفه معترضين على هذا الدليل الحجة المركبة من حديث
النقص والكمال حجة خطابية لا برهانية والعقايد لا تثبت الا بالبرهان والبرهان ما الف من مقدمات
يقينية والخطابة ما تالف من مقدمات ظنية او مشهورة كحسن العدل والصدق وقبح الظلم
والكذب ومن المقدمات المشهورة كون الصدق كمالا والكذب نقصا **قوله** قلنا ثبوت ذلك
الاجماع البين هذا تسليم من المؤلف لاعتراض السابق على دليل العقل وحينئذ الاولى التمسك في ذلك
بالاجماع كما فعل عبد الله **قوله** قلنا ثبوت ذلك الاجماع اقوى كذا قرره الاشارة الى الاجماع
السابق في قوله يمكن بالعقل وبالاجماع وذلك الاجماع لا يتم دليلا الا بعد تسليم ان الكذب نقص وبيانه
الاجماع بل الاجماع الذي اشار اليه خواجه هو اجماع المسلمين على ان الله تعالى يجب له الصدق ويستحيل عليه
الكذب ولو كان بعد البيت قلنا ثبوت ذلك بالاجماع لكان بناء المقصود **واعلم** ان اثبات الصدق
بدليل السمع كالاجماع لا يتم الا على ما حققنا او ما يرد الدلالة المعجزة الا التوقف على ثبوت الكلام ولذا
عمم ثبوته بالدليل السمعي **قال** في بغية الطالب واما من يرى التوقف فلانه يحتاج في تقريره لانه
العجزة الى اثبات الصدق لله تعالى فان الصدق ما يكون صادقا لا يثبت صدقه ومن صدقه لا يثبت
ذلك بالدليل السمعي لان العلم بصدق النبي متوقف على العلم بصدق الله تعالى فلو توقف العلم بصدق الله
تعالى على العلم بصدق الرسول عليه السلام لزم الدور وانه محال قال قلنا نسلم ان دلالة تصديق
الله تعالى للرسول عليه السلام تتوقف على العلم بكون الله تعالى صادقا لان قوله للشخص انت رسولي
خبر من حيث اللفظ انشاء من حيث المعنى وحينئذ يصح الاستدلال على اثبات الصدق بالدليل
السمعي قلنا لا نسلم ان ذلك صحيح على رأي من يرى العجزة منزلة الانشاء **وقد** ذكر في الهداية
من الاجماب انهم تمسكوا باخبار الرسول على امتناع الكذب على الله تعالى وبناء على ما ذكرناه وقوله
انا لا نسلم الصدق الرسول لا يتوقف على كون الله تعالى متكلما فلا يتوقف على كونه صادقا وهو كيفية
مركبة من كيفيات كونه متكلما اولى واما من يرى دلالة المعجزة خبرا فانه يحتاج الى اثبات الصدق بالدليل
انتهى **قوله** اقوى البرهان في النزاع الخ رفع النزاع او اثبات النزاع في المتنازع فيه وهو وجوب
الصدق واراد بالبرهان ما استدل السابق وهو خطابة لا برهان ولا كل الملوح عليه اسم البرهان باعتبار
اعتقاد المستدل او لمشاركته للبرهان في الحجة العقلية او على سبيل التهكم كما يقال للبخيل حاتم وللجبان
اسد ونحو ذلك والمعقول بدل المعقول البرهان لكان ابين **قوله** لنا متى جاز استعمال الصدق الخ
هذا الدليل اخ على وجوب الصدق ونظمه لو جاز اتصافه تعالى بالكذب لاستحال عليه الصدق واللازم باطل

والبه اشار بقوله تقيم ان اللازم ذاك الحق فيبطل الملزوم وعليه نبه بقوله فلا يجوز الكذب الملزوم وبيان
الملازمة وبيان الملازمة انه لو جاز لوجب اتصافه بالكذب لكنه واجب الصدق لا يتصف تعالى بالجائز
بعض المعتزلة وما وجب فعله وجب لذاته وحينئذ يستحيل الصدق واما بيان بطلان التالي فلان العقل
يجوز اتصافه تعالى بالصدق جزما ولا يجوز عليه ضرورة **قوله** لو جاز فهو الواجب اهتم ببيان الملازمة
والمقدم تأكيد للواجب **قوله** اما اللازم فمبين لا يتصف بجائز ببيان الملازمة هذه الشرطية التي بين
ملازمة تشخيص الدليل **قوله** حكمه لا يختلف تأكيد لما قبله لان حكم الشيء وحكم كونه حيا عالما
قادرا ونحو ذلك لا يختلف بان يثبت مرة وينتفي اخرى كما شان الكلي كما حكاه الخواجي اختلف اختلافه
سبحانه وتعالى وجوبها وكذلك عللت التي هي المعاني لما بين المعاني والاحكام من التلازم العقلي
وما سوى المعلوم فيه الوقف اثباتا او نفيا فيه الضعف اذ عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول لقطع بعلم
العقل الا يحيط بالجلال والكمال بعلمه هو نهاية **قوله** لا العقل ما يحمله والغاية
من نفي الوصف بها ما ذكر **قوله** بافادته اعني **ثم قال** الفخر المعلوم بعد فرار انه لا يلزم من عدم
الدليل عدم المدلول اذ اثبت هذا فنقول هذه الصفات التي عرفناها وجب كونه قادرا بها اتصافه تعالى
بها فلم يدل عليه دليل فوجب التوقف فيها وصفات الجلال وبعوت الكمال اعظم من ان يحيط بها عقول
البشر **قال** ابن التلمساني هذا حق وما هية البارئ عنه معلومة فكيف الحكم بقوله تعالى لنفي الصفة
اذ عدم **قوله** لها والتصديق موقوف على التصور وليست مما يتوقف ما علمنا عليها كالعلم والقدرة
والحياة وكما ورد به سمع كالسميع البصير **وزعم** قوم انه ما صفة لله تعالى وراء ما علمنا، وهو فحق ولا يلزم
من عدم العلم بالشيء العلم بعدمه انتهى مقصود ناسه **قال** الشيخ عز الدين بن عبد السلام قال الظاهرية
من المتكلمين ما صفة لله تعالى وراء السبعة او الثمانية اذا كنا كلفنا بكمال المعرفة ولا تحصل الا بمعرفة كل الصفات
والله هو لها الا الاستدلال بالادلة والتنزيه لم يدل الا على هذه الصفات وقد يضع التكليف بكمال المعرفة
وعجزه لانه ما ذكر على ما علم انتهى **قوله** وما سوى المعلوم الخ اه وما سوى المعلوم فنفعها من الصفات
وهو ما سبق بما ثبت بالعقل او بوضع السمع فيه القوم الوقف عن الاثبات والنفي ايعن الجزم بالنفي
كنفوا الصاحبة والولد بيسير من المتكلمين بالاثبات كما سيذكره المؤلف عن جماعة من اهل السنة ضعيف
اما ضعف النفي **قوله** فلانه لا يلزم علم الدليل عدم المدلول انتهى ومن المعلوم ان صفات
الجلال ونعوت الكمال اعظم من ان يحيط بها عقول البشر كما سيأتي ان حقيقته تعالى غير معلومة
للبشر الصحيح من القولين **قوله** واما ضعف الجزم بالاثبات فسيتبين بعد **قوله** نقطع بعلم اه ان عدم الدليل
لا يستلزم عدم المدلول **قوله** تعلقه سبحانه نهاية اه بعلم سبحانه كما له بلا نهاية كما ان كلا من
تعلق الاشتهاء بمعلمها على التفصيل واحدا واحدا كالممكنات فلنب وهذا اعني ما عنى
قولنا كما لا نهاية له تعالى لا تتناهى عبارة مصرفة عند اهل العلم وحملها بعضهم على الركاكة الراجعة
الى السلب والتنزيه وادعى انها لا تتناهى اذ الممكنات لا تتناهى والله تعالى منزه عما يغير كل ممكن
من الكمال والوصف والمقادير والاشكال وغير ذلك فكانت التنزيهات غير متناهية وأما

الصفات الوجودية فمتناهية والدليل على دخول ما لا نهاية له في الوجود وهو ما ذكره على أنه سهل
في أنه علوم لا تتناهى ويحتمل أن يكون عدم التناهي باعتبار معلوماته وما عداه من البارئ سبحانه بعض
أو معلوماته وعلومنا لا تتصل إلى نهاية كمالاته ويحتمل أن يكون نفي النهاية باعتبار التقدم فيها بأن يعلم منها
كالعلم والقدرة **قوله** الحمد لله والعقل بالحمد له والغاية أي العقل لا يعلم من جلال الله تعالى ما لا يتناهى بل العلم
بعلمه منه متناه أما صفات الثبوت فلتعذر الوقوف على الإدراك وأما السلوب التي لا تتناهى فهي بنفسها ودلائل
على كمالنا تتعلق بعدد المعلومات فلو علمنا الجميع لأدى إلى أن يقوم بنا معلومات لا نهاية لها وهو
محال **ص** والأشعري قال البقاء صفة معنى بها استمرار ومذهب القاضي والإمام نفسية قديمة بها الجسم
في أول الأجسام لا تنصف به ووصف النفس لا يختلف وابن سعيد مثبت وصف القدم من المعاني وذلك غير جزم
رد عليه إذ التسلسل باطل هذا الخلاف يتصل وقيد صفة بنفسية والحق فيه أنها سلبية
كحاصل الإرادة بالبقاء عند ورود التخصيص والقضاء وابن عبد السلام الرحمة وصف الرحمن والكريم الجامع
وقال التميمي من المعتزلة عني الله الأماني بالأزمنة الثواني وعند غيره بالأزمنة بلا زمان مرجعها الصفة الإرادية
تصفة التكوين عند الحنفية تغاير القدرة ما الرحيم خفي وصفة تقتضي الإمكان فالبيهقي بالاستناد إلى المعاني
للسمع قال الشيخ الإمامين كذلك الوجه مع العينيين كالإرادة استواء وصفاته والزمخشري وصف الحبيب
قلت ينقل الإمام عن السلف يلتزم الذي بذاك فروض ورد فما فوق المعلوم بواجب البعض والمفهوم
والوقف أولى بعد نفي الخلاف فالفعل فيها للتعليم القلم كنفي ظاهر التشبيه في الرأي واختيار التنزيه
في نحو الرحمن على العرش استوى كحاله والتفويض فيه ما اختلف فيذهب الأكثر للتأويل بذهبا السلف الوقف أجمل
شرف الدين بضم الصاد أتقن المتكلمين على جواز إطلاق الباقي على الخالق والمخلوق المستغني
الوجود حقيقة خلافا لبعض هاشم المعتزلة فإنه قال الباقي على الحقيقة أنما هو الله تعالى وتسمية
المخلوق باقيا مجاز واتفقوا على أن الحادث في أول زمان حدوثه لا يوصف بكونه باقيا ما عدا الكرامية
فإنهم وصفوه بكونه باقيا وأما كون الباقي باقيا ببقاء زائد عليه فقد أثبته الشيخ أبو الحسن
الأشعري وبعضهم أبطلها وقال القاضي أبو بكر الباقلاني بالنفسية لا ببقاء زائد عليه
وهو مذهب جمهور المعتزلة وإمام الحرمين والساعي فخر الدين
ونقل شرف الدين عن الفخر الرازي أنه كان يثبت هذه الصفة وشيخه ضياء الدين وبناه عامة في الشاهد ونفيها
في الغائب وقد اعتمد منتوا البقاء على الوجود في أول زمان وجوده لا بوصف البقاء ويوصف به
في الزمان الثاني فلا يكون صفة تنسية لأن ذات صفة النفس محال وتجدد الأحكام بدلا على تجدد
المعاني فيكون صفة معنوية وفيه نظر أعم المعلوم بقاؤه معنى كونه باقيا في الزمان الثاني
أن الموجود في الزمان الأول لم يبطل في الزمان الثاني وكونه كذلك سلب محض أو بقاؤه معنى كونه باقيا في الزمان الثاني
في الزمان الأول وهو بعينه حاصل في الزمان الثاني والحصول في الثاني ليس أمرا ثبوتيا وإلا كان ذلك الحصول
الثاني حاصلا في ذلك الزمان والكلام في حصول ذلك الحصول كالكلام في الأول وهو تسلسل ممتنع
قال الناصر كما نحكم ببقاء البارئ نحكم ببقاء صفاته فلو كانت باقية ببقاء لزم قيام المعنى

والقديم بالذات هو سلب ما ثبت للموجد من الاولية وذلك نفي محض واحتج عبد الله بن سعيد بان القدم
عبارة عن نفي العدم السابق ونفي النفي بالضرورة ثبوت فيلزم ان يكون للعدم صفة ثبوتية **واجيب** بانها
حينئذ اما ان تكون قديمة او حادثة والقسمان باطلان اما الثاني فلانه يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وهو محال
واما الاول فللزم التسلسل والبه اشار المصنف بقوله رد عليه ذلك بالتسلسل اي رد على بن سعيد بان قوله
يفضي الى التسلسل وذلك لانه يلزم ان يكون القدم الموجود حقه تعالى قديما بالاتفاق الكرابية تعالى بالحوادث
ولانه ما يفعل وجود الباري عز وصف القدم ويجب ان يكون لقدم موجود زائد على ذلك القدم قائم به
والا لزم ان يقضي الدليل ان ينتفي الكلام الى قدم القدم فيلزم ما ذكرنا من التسلسل وهو محال
المعنى بالمعنى **قوله** اجيب بانا لا نسلم ان ذلك يفضي الى التسلسل بل نمنع التسلسل بان نقول الذات قديمة
بقدم هو القدم قديم بذاته ولا نسلم الجواب ونمنع الملازمة على لزوم التسلسل قوله البقاء اذا جعل وجوديا كان اللائق
قال الامام فيه كل موجود موجد بذاته والذات موجودة بالوجود **قوله** وقيل هي صفة نفسية
اي وقيل القدم انه صفة نفسية وهذا قول المعتزلة لانهم زعموا ان القدم اخص وصف الباري والاخص
لا يكون الا وصفا **قوله** بانه لو كان بمعنى الوجود لما صح منه وجود كيف والجوهر او الجسم
لا يتصف بالقدم وانما يطلق عليه بعد ذلك اذا دل على وجوده الازمني والصفة النفسية لا تكون كذلك
وقد تقدم مثله في البقاء **قوله** والحق ان يقال انها سلبية كما مر المراد ان الحق صفة
القدم انها سلبية كالحق في البقاء فالقدم عبارة عن سلب سبق العدم والبقاء عبارة عن
سلب لحوق العدم وهذا مذهب المحققين من السلف كما في المفتاح وابن السمعاني والامدي والبيضاوي
قوله وراى عبد الله الرحمة الارادة الثلاثة ثم ابتدا الكلام على الصفات السمعية
متعرضا بالصفات السمعية بمعنى انها ثبتت بالسمع وان لم تعلم ما هيتها **فالسعد**
في شرح المقاصد اثبت بن سعيد صفة يكون بها الباري تعالى قديما واثبت الرحمة والكرم والرضى
صفات وراء الارادة وليس له على ذلك دليل يعول عليه قلت ومذهب الجمهور ان هذه الثلاثة
راجعة الى ما تقدم او هي صفات فعلية اما الرحمة فللتصريح بها في الاحاديث الصحيحة والكرم والرضى
عليه بمعنى ارادة الخير وقد يطلق على عبيده او ترجع الى نفس الانعام والاحسان واما الرضى فقيل هو
الانعام او ارادة الخير وقيل هو مطلق الارادة وزيادة الكلام عليه في محل خلق الافعال **واما الكرم**
فيحتمل ان يراد به الاقتدار على الجود فيرجع الى القدرة ويحتمل نفس الجود فيرجع الى البقاء **قوله**
وراء عبد الله راى ممتد او التحق عندهم اي وراى عبد الله بن سعيد ان الرحمة والرضى والكرم
امور زائدة على ما سبق ويدل على هذا التقدير قولهم انها من الصفات التي تتعلق بالارادة **قوله**
والكرم الخ جمع اي جمع صاحب الصفات فيكون من العطف الجامع على العطف او هو جمع
صاحب المخلوقات اي عمهم وشملهم فيكون راجعا الى الانعام او الارادة **قوله** وعند غيره البيت
اي وهذه الثلاثة عند غير عبد الله راجعة الى القصة الارادة بالزيادة عليها وقد عرفت
ما للغير فيه انها تتغير بتغير الارادة **قوله** كصفة التكوين عند الحنفي البيت هذه الصفة

ما يقرب من محمل مثل

ومن غايته أن كل ما يطلق في حق الله من الصفات فلا يتصور أن يوجد منه نص صريح في تعيينه لا يقبل التأويل
على ما يستحيل في العقول وغاية ما يوجد من المنقول الظاهر في المعنى بحسب اعتقاد أو بحسب الكلام
فيتعين رد حكم الظاهر الذي دل على استحالته في حقه ما يقتضيه اللفظ بأن يبقى احتمال واحد جاز تعيين حمل
اللفظ عليه وإن بقي أكثر من احتمال على حكم التجويز تعين الوقف وحكم على الآية بأنها من المتشابهات
التي لا يعلم تأويلها إلا الله وإن فرض وروده خبر واحد فهو نص في المحال قطع بكذب راويه وإن كان محتمل
التأويل فالتصرف فيه كما سبق في المتواتر الظاهر في الوقف عنه أو حمله على أحد الاحتمالات المجوزة وتسويغ
الحمل على الاحتمال الواحد المجوز بعد خلع المحال وعن هذا نقل عن إمام دار الهجرة أنه قال
الاستواء معلوم والكيف مجهول والسؤال عنه بدعة معناه أن لفظ الاستواء في اللغة معلوم
المعاني وهو لفظ مشترك بين معان فيطلق ويراد به الاستيلاء والقهر كما ذكر بعض أهل العلم
ويطلق ويراد به القصد إلى خلق شيء في العرش كقوله ثم استوى إلى السماء وهي دخان أي قصد إليها بإيجاد
بطل حمله على الاستقرار يبقى احتمالان مجوزان ولا يمكن حمل اللفظ على أحدهما إلا ببينة وفي بعض
من السنة دليل على تعيين محمل فهو المعنى بقوله والكيف مجهول أي لا يمكن القطع بل على تعيين أحد
المحتملين على جهة ... بعيد في الأحكام الشرعية ولا مدخل فيما يتعلق بأسمائه وصفاته
والسائل طلب الترجيح بمجرد الجهة مبتدع انتهى قلت وكلام إمام دار الهجرة وقع
جوابا عن سؤال عن معنى قوله تعالى على العرش استوى فقال مالك الاستواء معلوم والكيفية
مجهولة والإيمان به واجب والسؤال عن هذا بدعة وأراك رجل سوء أخرجوه وزاد بعضهم فيه
فأدبر السائل وهو يقول يا أبا عبد الله لقد سألت عنه أهل العراق وأهل الشام فما وفق فيه أحد
توفيقك وروي عن سفيان بن عيينة قيل لمالك الرحمن على العرش استوى فسكت حتى علاه الرحضاء
وطأطأ رأسه ... ثم سري عنه وقال الاستواء معلوم والكيف غير معقول
والسؤال عنه بدعة والإيمان به واجب وإني لأظنك ضالا أخرجوه عني فناداه السائل والله
لقد سألت عنها أهل البصرة والكوفة فلم أجد أحدا وفق لما وفقت له قلت ونحو ما لمالك
ما كتب عمر بن الخطاب رضي الله عنه في صبيغ بن عسل الذي كان يسأل عن المشكلات: البرزلي
واختلف ناس ... هذه الحكاية ... عن عبد البر ... مذهبه بعينه ما نسب إليه من إثبات الجهة
... على ما سيأتي في الكلام على تكفير المبتدعة قال وظاهر حكاية عنه
التوقف على الشام بينه كمذهب الواقفية ومنهم من نحا به منحى المتكلمين وإليه أشار التلمساني
في شرح المعالم فقال يعني مالك أن الاستواء في اللغة معلومة بعد القطع بأن الاستقرار غير مراد بل
العلو والاستواء والقصد إلى ... مع صفات الكمال والكيفية مجهولة بمعنى أن تعيين محمل
من المحامل اللائقة مجهولة أما الإيمان به واجب لأن النص ورد به وليس محالا في واجب: والسؤال
عنه بدعة أي عن تعيينه بالظن والكيفية فإنه لم يرد في أسمائه تعالى وصفاته ولم يخض فيه
أحد من الصحابة فهو بدعة فهو منسوب إلى ما قدمنا من الكلام فيما ورد في مثل هذه الظواهر:

ابن بزيزة وفيه دليل على تعكن مالك في علم التوحيد خلافا لمن وقع ذكر أبو الحسن الأشعري أو مالك
ذلك في هذا العلم والذي فيه فهو رد على من ذكر على الكلام من عوام عصرنا ممن يزعم أنه مقلد كمالك وهو من
أجهل الجاهلين وكيف يقلد مالك في وجوه الأدلة وفروعها وأصوله وقال الأبلي قوله استوى سما الشيء
به وكان طاهره مستحيلا عند العقل بأن نصب عليه طاهره المستحيل لما يلزم إلى الشيء فطلق الآخر يوجب
ما لا يمكن وقوعه ويكون ذلك العقل هذا وعلمنا بطاهر النقل المستحيل لما أدى ذلك إلى التهجم على النقل
أيضا لأن العقل أصل النقول النبوية التي يتفرع عنها صحة النقل فيلزم إذا رد ما يكذبها العقل يكذب
النقل الذي يعتمد عليه والمنبط عن ظاهره المستحيل إلى ما بعده ذلك الدليل والراجح صحيح تعين العمل
عليه لعدم وجود غيره وذلك مثل قوله وهو معكم أينما كنتم فإنه يستحيل حمله على ظاهره من
المصاحبة بالذات فلا يبقى بعد ذلك إلا حمله على المعية بالعلم الرعاية وتكثيره هو أرجحهم
الآية ويجوز ذلك مما هو كذلك وإن كان بعد ذلك تأويلات كل واحد منها مستقيم فيجب ويحسن
منها لتعدد المسبب عن تعدد السبب عن العلماء وهو مذهب أئمة الجمهور لو يوقف على التعيين ويفوض الأمر إلى الله
تعالى في مراده بذلك وهو مذهب السلف قبل وقوعه وذلك مثل قوله تعالى على العرش استوى فإن الاستواء بمعنى
الاستقرار المكاني محال في حقه تعالى وفي بعد ذلك تأويلات صحيحة أحدها أن يكون استوى بمعنى
استولى عليه فيقال له كيف شاء التسلط أن يكون بمعنى قصد إلى خلق شيء فعاله الثالث
أن يكون على معنى الباء واستوى بمعنى كمل أي كمل بالعرش الرابع أن المستقر هو العرش تعالى
من مخلوقاته بسبب استوى إلى غير ذلك مما قبل والأظهر مذهب السلف تفويض وترك تعيين بعضها
وتفويض المقصود منها إلى الله تعالى مع القطع بتنزيهه جل وعلا عما لا يليق به ثم تعيين أحد المحتملات
الجائزة بعضها بل بدعة والحذر من تعيين شيء منها كما لا يخفى ذلك لمن تأمل
هذا بحجه من جهة اللغة أو غيرها والله تعالى أعلم انتهى قلت واستند الإمام الحسين على حمله تأويل
بأن ما شاع من التأويل يجر إلى التبس والإبهام واستدل العوام وأجلاف المفهوم فلذلك أتى بالمجمل
العام وترك الخاص لاحتمال أن لا يفهم أحدهما فيأتي التبس الاعتقاد المجمل وإزالة للعوام
مع تنزيهه تعالى المجمل عن كل ما لا يليق بجلاله **قوله** من التشبيه هو بيان لما **وقوله**
في الأول والأخبار يتعلق بظاهر وهو متعلق به **وقوله** للتنزيه يتعلق بتعلق **قوله** بعد الرد أحد
السلف كما أنه يتعلق به **قوله** يجوز على ظاهر الآية والأخبار وضميره يجوز على الرد وعلى التنزيه
السابقة وعلى أحد أو السلف فالجواز بالتجويز في الأوصاف السابقة وسائر المتشابه كما
الذي والصور وغيرها مع التنزيه عن ظاهر المحال وهذا معنى قولهم أمروها كما جاءت
فاهم أنها كما جاءت أو تنزه على حالها وما يعين لها تأويل مع التنزيه عند فيه الظاهر المحال
قوله والتنزيه فيه ما اختلف أن شرط التجويز وهو التنزيه بعد الظاهر المحال فيه يتعلق بالتنزيه
في شرط التجويز لكن هو في الظاهر المحال الذي اختلف فيه أي في مشكل الأدلة وأخبار يأتي
فيها بسببه ولا يثبت أهل البدع كلها يشترط فيها سبق يشترط هنا ومجمل الذي يتعلق فيه بالتنزيه

والجملة

وبالجملة فهو بكسر الباء الاستبداد معناه مما قبلهو هذا الركن اختلف منشأ المبدع والمأمور كان منشأ
للمفعول والمعنى ارتفى الكلام لم يختلف وانما اختلف التعويض التأويل مع الدليل وعلى نفي الكلام
قوله فذهب الاكثر للتأويل الى الكلام عليه وحمله على ما يليق في بيئة الماخذ بينة تليق بها من
جهة التفهم والعقل ولسان العرب يقتضي تنزيه الرب جل وعلا عما يوهم خلافها وكذا هو تأويل وملائم
وماخذ بصواب جليب فتشهر في كتب التفسير ومشكل الاحاديث كما هو مشروح عنه مع العزو حتى على
التفسير انه كان يدعوا على من يورد من اجل انه ذكر احاديث في كتابه متعلقة واجاب عنها بجواب
ضعيف وهي لم يخرجها اهل الصحيح وكان عنى بتخريجها وبعض بالاكثر اكثر المتكلمين اكثر العلماء او كل
بالكل السلف ذهبوا الى التفويض **قال** الفخر والمحصل الخواص المقتضية للجسمية والجهة
بالكثرة معارضة للادلة العقلية القطعية التي لا تقبل التأويل وحينئذ اما ان نفوض علمها الى الله تعالى على ما هو
مذهب السلف وهو الذي اوجب الوقف على قوله وما تأويله الا الله واما ان نستعمل التأويل على التفصيل وهو
قول اكثر المتكلمين وتلك التأويلات مستنبطة في الصور التي **قوله** وقع لها الوقف من تفصيل التفصيل
والاجمال واحد والمعنى ان اكثر المتكلمين اختاروا التأويل لما اوجب الوقف عن تأويل تلك الاسماء من الاجمال
المؤدي الى التلبس والابهام واستزلال العوام **قال** النيسابوري ان يجب ان يفوض علمها الى الله تعالى على ما هو
مذهب السلف اينبغي ان يقول السلام او تأويل ينبغي يحمله على ما اختاره المتأخرون بعد الصفاعن
المجادلين وجدا بالصبع القائم من سلوك السبيل الحق انتهى

فصل وتقسيم الصفات ينبغي على ثبوت الحال بالنظر لاعتنى: ما عتد من نفي سوى المعاني: وصل السبع او الثماني
بالسبع فذ تقدمتا واقامه: احداث او تكوين المغاير له: ومنتهى الاحوال ضموا التسعة الى ثلاثة بكرة امر به
صفة بمعنى صفة نفسيه: وصفة سموا بمعنوية: وزيد طريقة مرويه: فعليه جامعة سلبيه
والسلبيا حادثا تمثل بعضو: نفي الشريك فذم فاروا: واثبتوا للذات العالمية: حيية كذاك قادريه
مع المريدية كذا مدرك: من قابح به فذم فاعتنى: فصفة المعنى الله فذ وجبت: حكم المرفانت به ووجبت
وصفة نفسية للذات: حال ايلا تعليل في الاثبات: والمعنوية الله تعالى: بقابل بالذات معنى يقبل
وصفة التعريد والاخير: عن فرقة الله العظيم القدير: وكل ما بكل او صف الرب: به بدا كر صفات السلب
والصفة الجامعة الكمال ان عظمة الله مع الجلال: **قلت** فسم عنها واحد الصفات الى ثلاثة اقسام نفسية
ومعاني معنوية وهذا مبني على ثبوت الحال واما نافيها فليس عنده الا المعاني اذ النفسية
عنده اقابا ينفي الحال اذ رجع الى النفس كالتعيين للجرم هو نفس الجرم ليس بزائد والمعنوية راجعة الى
المعاني كالعالمية عنده اقابا ينفي الحال ليس العلم والا اعتنى به كثير من المحققين نفي الحال والسلبية
راجعة نفي الوجود والعدم وقد سبق توجيه كل من القولين واشرنا هناك اشارة الى ضعف الحال
بقي وقد تقدم ان امام الحرمين استدل على ثبوت الحال بانه قد يعلم وجود الشيء ويشك في تحيزه والمعلوم
كالبيكل او يشك فيه فدل على تعدد الصفة وبين بكون التحيز زائدا على وجود الشيء وكذلك قد يعلم
الانسان من يعبد شبحا فيعلم انه ذو لون ويشك في كون لونه سوادا او بياضا فالعلم اللونية ونشك

في السواد به قال الفتح ولبلة غير متنج لما ادعاه اذ الدليل المذكور اقتضى ذكر زايد ولم يلزم من اثبات
كونه معلوما زايدا ان يكون المعلوم الزايد صفة وقد رسم الحال التي ادعاها بانها صفة لموجود اذ ليس قولنا
يعلم الانسان وجود شيء يستلزم اضافة ونسبة اليه ويلزم من ذلك ان تكون الاضافة معلوما زايدا ولا يلزم من
يكون ذلك المعلوم الزايد حالا هو صفة وقولنا يعلم الانسان شيئا معلوم غير معلوم وهو معلوم زايد على وجوده
ولا يكون صفة لوجوده في القول بصفة عامة فيه توسع في القول اذ صفة واحدة لموصوفات عديدة ممتنع
اذ الواحد لا يختص بحيث يعم معنى عموم الصفة انه تقوم بكل ذات صفة معقوليتها كمعقولية كل صفة
فامتنع بهما يتسمى بعرف جهة عموم واذا كانت الصفة لا توجد في الاعيان التي وجدت فيها الصفة
المعلومية في المعقولية تسمى صفة واحدة خاصة فيها التي يمكن في تفهيم ذلك الا انه اذا قيل ذلك
ان هذا المفهوم صفة فيقال هذه الصفة تثبت. قلنا اولا تثبت مخصوص والقول بثبوت مطلق يحال
ويلزم عليه الاختلاف معقولية الحال وتكون معقولية الحالية والقادرية والسوادية والبياضية معقولا
واحدا متساويا في المفهومية لكل الكل ثبوت مطلق و معقولية الثبوت بما هو ثبوت ولحوق الاختلافات
اختلفت الاحوال وتفاوتت كلام زايد على معقولية الثبوت فيبقى اثبات الحال الحال وذلك الحال الثابتة
للاحوال ايضا ثبوتا مطلقا لا بعقل او ثبوت مخصوص والثبوت المخصوص يلزم منه ثبوت حال اخرى
للحال الثابتة للحال ويتسلسل ذلك محال فاذن مطلق الثبوت في المفهومية يلزم منه ثبوت الصفة
وهو الذي يسمى به الحال عند علم المعتزلة رحمه الله وهو تفويض للقول بالحال الذاهبين هذا فنقول اذا ياسون
بتعين الحال كالشيخ ابي الحسن الاشعري وكثير من المحققين ليس عندهم من الصفات الا صفة المعاني
والقابلون بثبوت الاحوال كالقاضي والامام الرازي يقسمون الصفات ثلاثة اقسام نفسية ومعنوية
ومعلل بوجه الحال المتحقق اما ان يتحقق باعتبار نفسه او باعتبار غيره والصفة الموجبة والتي
الحال وهو اما ان يجب للذات التي تتحقق به ثبوتا موجبة او معنى يقوم بموصوفه فالاول الحالة النفسية
والثاني الحال المعنوية وجعلها بعض المتاخرين قسما فيصير بهذا الاعتبار الاقسام ثلاثة ثلاثة اخرى وهي
السلبية والعقلية والجامعة لجميع الاقسام ويسمى تعريف هذه الاقسام عبارات اما الصفات
السلبية فقالوا انها عبارة عن كل ما يمتنع ان يوصف به الباري جل علا والتحقيق انها عبارة
عن نفي كل ما يمتنع الى الخ، وذلك كسلب التحيز والجسمية والعرضية ونحو ذلك وقد تكون
بعض جايزة في حقه تعالى ومنهم من يعبر عنها بالكون كقولهم تعالى وحده بعد الجنابة
فانه عبارة عن اسقاط العقوبة مع تحقق الجنابة واما الصفات النفسية فقيل انها عبارة
عن كل حال تقتضي الذات غنى معللة و قيل صفة اثبات للذات من غير معنى زايد على الذات وقيل
صفة ثبوتية زايدة على الذات لا يصح تعريها مع بقاء الذات الموصوفة وتسمى الحقيقة
راجعة الى نفسي والحق بقولهم النفسية بكونه واجب الوجود ازليا ابديا وفيه نظر والتحقيق
رجوع هذه الصفات الى السلب وقد سبق ذلك والمحققون يقولون الصفات النفسية هي التي
في كتب الكلام منفي ولا وقوع فيها الذكنا فارع فيقال الذات موجودة بمعنى انه الا الله واما الصفات المعنوية

فهي كثيرة

حقيقة بل مساوية للصفات فانه يعم بها وكذا ما ذكر من الدليل على انه ليس امرا مغايرا للمعلوم وبانه
يدل على انه ليس امرا حقيقيا مغايرا فكان الحمل على هذا واجبا جمعا بالادلة **قوله** اعظم القدر
القدر بفتح الدال القوة والعلم والارادة وسبق ويجعل الرجل بالقدر المبلغ بفتح الكاف وبضمها وسكون الدال وبضمتين
قوله تعالى وما قدروا الله حق قدره **قوله** وكل وكل ما يصل البيت قلت تتبع السؤال هذا التعريف
السكت بفتح الصاد وضمها ان صفة السلب نفي ما يكمل ومعلوم كنفي الجهة والحيزية والقيام بالنفس
وكسلب الشيء بعد النفس ما يكمل وصف الرب بان الرب لا يتصف به وكيفية بكون وصفا للرب كان الرب ليس
عن هو اصفة السلب بهذا التعريف هو عندهم على حد المتعارف لهم المعنى والله اعلم **فصل**
وتعم بها الصفات السبع ... يسمها الماتريدي لا منع ... ما لعلم سمه على البساطة ... ما وجب التعبير
وصفة بها اختصاص ممكن ... بما ارادة المشيئ ... وما به التمام في نفس الامر ... عن اختيار فرد
وصفة تحتوي بها الصفات ... تنوط بالادراك نفس الحياة ... والسمع معنى يقتضي التعبير ... المصون
في عنه دبي بالمتعلقات ... باخ خلاف ذاك والصواب ... والبصر المعنى يسمى به ... ما وجب المعدوم
رسم الكلام ذاك معنى باخ ... بالذات والنسبة وهو باخ ... كما باخ الحجا ... ان يرجع ... ونسبة
زيد كلا الجمع باخلا والنصب ... على الصفات ان امر العجب ... اجهر والكلام ... الوجود ... وليست النسبة
عنه الاشاعرة باخ الدهن ... وهم اخبار به لا تستش **نثر** قصد بهذا الفعل تعريف صفات الله
تعالى السبع وضابط ما يجب له تعالى كل ما تضمنه الاسم الجامع المشتمل على جميع ما ثبت للحي عن الحاصة بكسر
ذاته تعالى وصفاته **قوله** وتعرف الصفات منثرا وخبر ما اسمها والكلام معترض
وقوله دون منع حال موكدة لاستلزامه معنى ما من اللابد في حال الكون يسمى ما ثبت ودون منع
اي لا يرد عليه منع بمعنى انه رسم صحيح وهو معنى اللابد **قوله** فالعلم رسمه على بساطة
التبيين اي رسمه على سبيل البساطة والبيان على مطلق العلم هل يجدا وما وما اختاره السؤال مع جدة
ما الكلام هنا على علم قديم **قال** في المباحث العقلية والعلم بقسميه القديم والحادث واسم القديم
فهو صفة البارئ تعالى القائمة بذاته المتعلقة بما لا نهاية له من المعلومات الموجبة لاحكامها
لاحاصة المتقدمة عن كونه ضروريا او كسبيا قال فقوله صفة احتراز عن فواعل فانه على بذاته
وقوله القائمة بذاته احتراز عن الصفات النفسية وقوله المتعلقة احتراز عن الحياة فانها
لا تتعلق به وقوله بما لا نهاية له احتراز عن العلم الحادث وقوله الموجبة لاحكامها احتراز
عن الكلام القديم فانه يتعلق بجميع المعلومات على جهة الخبر لا على جهة الاحاطة والكشف
وقوله المتقدمة عن كونه ضروريا او كسبيا احتراز عن علم الحادث بانه المخلوق عن احد هذين
انتهى قلت ويجب ان يكون تعريف السواد مختصا بهذا التعريف **قوله** ما وجب
التبيين اي معنى او وصفا وجب التبيين وبهذا يخرج سائر الصفات كالحياة والقدرة ونحوهما وبهذا العلم الحادث **قوله**
بما لا حاصة اي مع ما لا حاصة تجمع المعلومات على سبيل
التفصيل وبهذا يخرج العلم الحادث **قوله** وصفة بها اختصاص ممكن البيت **قال**

نبين

قال سيف الدين الارادة عبارة عن معنى من شأنه تخصيص كل واحد من الجائزين بدلا عن الآخر ونقل
القفال عن اشياخه انها عبارة عن الصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع وقبل الارادة
هي القصد الى الفعل وقيل القصد الى وقوع الفعل هي الممكن وقيل صفة توجب وقوع احد طرفي الممكن
وقوله وبه بان التأثير في نفس الامر الى آخره **هذا وكما** وسم سيف الدين بها ابكار الافكار بقوله
صفة وجودية من شأنها ان تأتي الايجاد او الاحداث بها على وجه يتصور معه ان توجد به ويعلم ان
العالم والعدم بدلا عن الفعل او سميها **القصد** والموافق بانها الصفة المسماة **على** وهي الارادة
قوله وصفة عنت بها الصفات الى آخره التعريف بالصفات **بالقصد** والمقصود الصفات
الثلاثة المذكورة العلم والارادة والقدرة بعض اصحابنا هي الصفة المخصصة للانفعال بالقدرة
والارادة والعلم والادراك **قوله** والادراك معطوف على الصفات وهو حال من الضمير
المجرور بالباء واحتاج الى هذا القيد لان الصحيح للمتكلم يصدق على العلة والشرط يقول قال
قائل العباد حتى العقلية العبادة صفة موجودة قائمة بذات المتعبد لاجلها مع انتفائه عالما بصفات
المعاني **قوله** والسمع معنى يقتضي التمييز البين بفتح الياء السمع ايضا معنى
يوجب التمييز للصوت والكلام النفسي ولا يجوز ان يتعلق بغيرهما على ما قاله الشهاب ثم الفرابي
ونصه شرح ابن سينا البصر يتعلق بكل موجود قديما كان او محدثا والسمع يتعلق بالكلام
لفظيا كان او نفسانيا والصواب خلاف ما قاله الشهاب وانه يتعلق بكل موجود كالبصر
وهو مذهب الاشعري اذ السمع عنده تتعلق بكل ما كان الوجود وهذا الذي قاله الفرابي كذلك
قوله الا انه وذلك ان اهل السنة اتفقوا على جواز تعلق البصر بكل موجود واختلفوا في جواز
تعلق ما عدى الرؤية من الادراكات فذهب الاكثرون منهم عبد السلام سعيد الشلالي والفلاسي
الى ان العموم مختص بالرؤية وبقية الادراكات لا يجوز ان تعم موجودا بل السمع مختص بالاصوات
والشم بالروائح والتمسر بالملموسات والذوق بالمذوقات وقريب منه للقرافي في المحصل ونقل عن عبد الله
سعيد انه انما خص تعلق السمع بالصوت لما ذهب اليه ان الكلام لا يجوز ان يسمع قال المفتاح
وذا خلاف انفاقي لسكوتي بعض اتباع موسى كليد السلام **قال الفرابي** فان قيل كيف يمكن
سماع الكلام النفساني ونحن لا نجد انفسنا قادرة على سماع الاصوات والكلام النفساني
ليس باصوات **فجوابه** انا نقول بامتناع سماع ما عينا لكبرى وبه نقول بموجب الصغرى وهو حصول
العلم بالجلي اجلى من تعلق العلم الضروري يقوم بنا متعلقا بذات الله تعالى وصفاته اركان رؤية
او بطلانه فنقول اركان سمعه ويدل على انتفاء ذلك ان الحد لما يعلم بالضرورة قيام الكلام النفساني
والاحاطة بذات عنه ويعلم ان بعض الناس لا اقرار عنده بذلك يعلم ذلك علما ضروريا ويعلم ذلك ايضا
من نفسه بالضرورة ويجد الكلام عن الاحاد بالنفاية بغيره بعد تصور وجود ذلك اجلى
من العلم الضروري فاذن بنا متعلق بالكلام النفساني وايضا فجد نفسنا مخاطب عن ذلك الكلام
ونسمع غايتنا ان سماعا اجلى من المعلوم بالضرورية العقلية ونحن مربانا ذلك الكلام سمعوه

ليس الصوت والسمع الحاصل بإذن السامع وكان الضرير حاصلة بما ذكر انتفى أن يكون السمع حينئذ بمعنى
حاسة الكلام فإنها إذا انتفت انتفى الكلام فقد سمعنا الكلام النفساني وإن كنا لا ندرك إدراكا أجلى
من الضروريات العقلية ونعلم بالسماع ذلك **وإذا ثبت** أنه مسموع وأنه مخلوق فمسلم حيث
موسى عليه السلام متعلقا بكلام الله القائم بذاته تعالى وقد دل عليه السمع فيجب اعتقاده ويمتنع
خلو ويلزم أن ينتفي معارضة العقل انتهى قلت مرعموم تعلق السمع بما ذكر بأنه صفة ينكشف
بها الموجود انكشافا تاما بين سواء وقيد الصيانية أخيرا بأن انكشاف العلم والبصر بذلك على زيادة

قوله والبصر المعنى المميز به البينات الخ والبصر المعنى الذي يتميز به الوجود فقط
فيخرج العلم لتعلقه بالموجود والمعدوم والسمع لأن كلام الموجود لا يستغرق **وقوله** والسمع على ما نقل
عن الأشعري من تعلقه ببعض الموجود الخ وعلى الصحيح من عموم تعلق السمع كما سبق البصر
بأنه صفة ينكشف بها الموجود انكشافا تاما بين سواء ومعنى قوله انكشاف المعدوم
شرح **به** قبل أن يكون متعلقا للبصر وبما يناسب لبعضهم أن البصر يتعلق بالمعدوم
فإنه خلافا لبعض قبل بإهل السنة وأكثر المعتزلة قال أبو القاسم النيسابوري
شارح لأن بناء النفي لا يصح على المعدوم بخلاف الرؤية ولم يجز الأشعري تعلق البصر
للمعدوم أحد إلا الله السالمية وهم أعيان المحسر من مسلم من أهل السنة فقالوا إن الله تعالى
يرى المعدوم الذي ونع في المعلوم أنه سيوجد أو يعدم وما لم يجوزوا رؤية المعدوم
الذي سيوجد وهو أرفع من المعدوم لا يكثر فإنهم انتهى وقال سيف الدين في المنتقى
أنبو الحسن دليلا على استحالة رؤية المعدوم عين السالمية فإنهم جوزوا رؤيته انتهى وستعرف
دلالة على هذا فيسمع الله ويبصر وإن كان لا يسمع ولا يبصر لا يتعلق به علم ورد
عليه سؤال آخر مع جوابه بعد عند قول المصنف والتعلق والسمع مثل ذلك مع وصف بعض
البينات قال الإمام أبو إسحاق وردها وذهب بعض المنصورية إلى أنه تعلق برؤية بلا بوجه
بعد لأن رؤيته تتعلق بالمعلوم لا أنها تعلقت بذوات كما ذكره وقد صرح بذلك صحيح في كتابه
المطلب بفوت العقول انتهى وقد قال مدرس بعض ونة بحاسة تدرك بها الصور والأشخاص
قبل وجودها وسمع أصواتها وتحرك عند العدم فقال له بعض من حضر من كلتيهما البصر السمع
والبصر لا يتعلقان بالموجود ولا بالموجود فلا يزال أبدا الدهر صامتا فسمعه على قوله
فقال له العلماء إن الله راجع إلى العلم لما تقوله المعتزلة والقاضي وبعض أقوالهم قال
ثم إنه سئل عن المسألة بمسجد بعقبة بن سعيد العقباني بسبيلة محمد بن مزرو وبسيلة عكس
الغرب فأجاب العقباني بالصواب ما هذا حاصل الدولة ما مضى الدولة فالوسيلة العلم
وهذه المسألة هي التي اشتهر صفة البصر بصفة الرؤية ثم اعتقد أنها شيء معتقد يصير
بها متعلقا بالمرئي ولو ارتجلين أحدهما يصح الإخبار عنه اجتمعا عليه وأنهما يكونا جميعا
مستويين في العلم بصفة الرؤية منهما ومتخلفين في انتفاء أحدهما عنه بأنه يصح والآخر بأنه

لم

اعمى وان كانا لا يران حينئذ شيئا بالبصر لبعدهما عن محل الرؤية وهو الصواب والاعمى انما يتصف بعدم البصر وهو العمى بالمعنى المصدري صفة البصر الوجودية وانما كانت القديم ولم تكن معها الرؤية شيء من الحوادث لبعدها عن محل الرؤية وهو وجود المرئي ولا يقال ان البصر انما يكون متصفا بالبصر في الحال بل تنتفي عنه الكلام صفة البصر انما نقول لو انتفت عنه لثبتت له حينئذ صفة العمى لان لا واسطة بين الوصفين وانتفاء الواسطة هو معنى ايجاب اتصاف صفة البصر لله تعالى سبحانه وهو سبحانه متصف بالبصر في الازل وليس بصر الحادث في الازل واضافتها فيما لا يزال اجمع يوجدها وتحمل مثل هذا في جميع صفات السمع والعلم هذا جواب العضدي وهو معترض جواب العضد عن السؤال الذي في بحث التعلق من حيث ان كلا منهما يقتضي حدوثا تعلق السمع والبصر مع كون التعلق نفسيا حل التخصيص والتقييد بالحادث وتجنب عن البحث في الجواب بين العلامة بمرزوق وان جوابه هذا ك واعترض ابن مرزوق جواب العضدي بانه جعل الرؤية والبصر شيئين وهو يستلزم ان الله قادر صفتين الرؤية والبصر انهما معنيان مختلفان قائمان بالله تعالى ك ولعله قصد التنويه بذلك بين معنيين آخرين وحقق مرزوق في جوابه بوطال النظر وقال بعد ان قسم التعلق الى عقلي وخارجي واوضح ذلك وان ارادة صاحبي بقوله ان الله يرى اشخاصا في الازل من التعلق العقلي وخارجي اوضح ذلك وان ارادة صاحبي بقوله ان الله يرى اشخاصا في الازل من التعلق العقلي الذي فرزناه بالقياس وان ارادة التعلق التنجيزي الخارجي فهي قضية كاذبة وعقل وهو مذهب السالمية كما قدمت لك وجدا حكى سلكيب البهشمية ان الادراك لا يتعلق بالموجود وانما يتعلق بامر وصف الادراك اختلف الناس في ذلك والذي ذهب اليه البهشمية هو الجواز رؤية المعدوم لا بخاصر وصف الادراك الرؤية هو تعلق متعلق الادراك من الصفات التابعة للوجود كما ضبطه السلف فتعلق الرؤية به وهو يبارك قول نعم بالبهشمية وعنهم من المعتزلة جواز رؤية المعدوم من قولهم ان المعدومات الممكنة ذوات ثابتة في العدم وحقا بوو خصائص الوجود ما خلا وصف الادراك فقط وقال بعد ذلك بحكاية مذهب المعتزلة ممكن في قوت القلوب ومن هنا تبين لك ان ما ذهب اليه كل من ذكر ما فيه صاحبي لا ان مكيا عنى بما ذهبوا ومصرا يفتقد به بعد العود فتنبه في مواضع من هذا الكتاب الى البلاضنية من المتصوفة ونقل عنه مقالات تنجيها الاسماع وقد حذر الناس من مطالعة كتبهم ممن هذا نقلت عنه كابن خليل وغيره واما انا فلم يتحصل لي من كلامه شيء بل وقفت منه على شيء يتحصل وفي هذا الكلام الذي نقلته عنه هذا الاوراق منا فضانا التخصيص بكل ما تتعلق به وقيده بما ليس بنقص ان يخرج منها ف قوله وهو ظاهر سميع متكلم بنفسه من حيث كان عالما مقتدرا بنفسه قال قوله بنفسه يظهر للصفات كما يقوله المعتزلة انه عالم بذاته ومذهب اهل الحق والسنة انه سميع بسمع مبصر ببصر متكلم بكلام علم بعلم قادر بقدرة قال قلت قد قال ابن سينا والسمع والكلام انما يتبين لله من حيث مسبوق العلم والقدرة ولا زيادة فيهما فوق اثبات صفتين قلت وهذا من تناقضاته قوله مسبوق العلم الكسوف كالله لم يقول في غير هذا الموضع انه واجب في الازل في بعض تخفيفات هذه السلبية اذ لا يكاد ما تخففت

فيه السبعة ليس بارى وبالجملة لا ينبغي لمريد العلم مطالعة كلام هذا الرجل فضلا ويستفيد منه العقايد
ويجب على المكلف ان لا يقبل نسبته بارتفاع من اخذ من العلم من ليس من اهل العلم بان السلامة مرجوة
ما كانت العقايد بسلامة واما اذا اختلفت والعياذ بالله وبالاخلاص تبتنا الله وايا كم على اتباع السنة والجماعة
ولو لا اطالة لذكرنا لك ملخص كلام هذا الرجل فاما قوله من نصر ان الله اخبر في [illegible] انه سمع
الاصوات واستدل بمثل قد سمع الله قول التي تجادلك فظاهر كلامه ان الله اخبر في كتابه بان انه سمع الاصوات
هذه الالفاظ بارکان ردده معتقده بهو ضلال الخ الحروف والاصوات ليست كلام الله وانما كلامه
معناها القايم بذاته سبحانه وتعالى والقرآن يطلق ويراد به القرآن وهي الحروف والاصوات ويطلق ويراد به
المقروء وهو كلام الله القديم القايم بذاته وهذا هو المقصود بقولهم واما العبارة فمحدثة فان اراد بقوله سمع
الله ان الله اخبر انه سمع الاصوات بهذا كان صادقا ولكن لا نسلم ان هذا هو المعنى الصحيح لكن قد تقدم لك ان كلام
الله يطلق ويتعلق تعلقا قديما على تقدير الوجود وقد ظهر بهذا ان كلام الله واحد وهو ذاته المقدسة
وصفاته وقال ان زيدا ولد بعد موسى وبلغ العلم فقد اخبر انه كان يتعلم العلم وبالاستقراء وتتابع
بذلك الامر وقد تقدم عليه وكذلك اذا اخبر القديم او غيره من افعال الله يتعلق بالمكلفين على تقدير
وجودهم يتعلق هذا اتباعهم لك هذه الاخبار وما وقع في السؤال من قول بعضهم في قوله بعض قوله يتعلق المعتزلة
بان رجوع السمع والبصر الى العلم لا تدل في القضاء هو بارکان عبد الجبار جمهور المعتزلة وان كان ابا بكر الصيرفي
وابا نعيم لم يرتضيه واجاب الغزالي بانه سيتخيل تعلق الرؤية بنا بان العدم لا وجود له هو
شرط في تعلق الرؤية لا على القول بقيام العلم وعدم ما يجب رؤيته بالله وعلى القول بكون المعدوم شيئا وهو
ما اراده هذا القايل المعدوم من حيث كونه معدوما لا تتعلق به هذه الصفات ولا يشترط وجود
في تعلقها بهذا كلام مع كونه هذيانا الكلام الناس عني معقول هو قول البيهقي ومن للعقايد وهو
المقالة بعجزها لا توجب تكبيرا لا يمكنه يجب هجرانه ويعاداته في الله تعالى ولا يجوز ما عتبر الشهادة
وانما الكتب يجب ان قدر عليه بالسجن والضرب او جميع كما تعلم بصحيح ومسئلته لحق من هذه
لكنهم لانه انما كان يسئل عن مسئلة الخراج ومقتضى جهله فان لم يفهم عليه وجب شناعة ضلاله
وبدعته والتحذير منه وعدم كونه اهلا للاقتداء به ومروءته او نصه او حاله وكونه فهو ضال مضل
مبتدع داخل في لعنة رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحديث المشهور الصحيح المدينة حرم ما بين
فيها حدثا او اوى محدثا فعليه لعنة الله والملايكة والناس اجمعين لا يقبل الله منه يوم القيامة صرفا ولا عدلا
فان كتب وهذا الذي ينتصر له المدينة وقد ورد في بعض الاحاديث مكلفا غير مختص بالمدينة
وقال تعالى لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الاخر يوادون من حاد الله ورسوله الاية وهذا الرجل فيهم
السمع والبصر على ما فيه عليه اهل السنة وجميع كتبهم وقال هذه المقالة جهول الجنون فيها
ومن تكلم في هذا من كتب علم الكلام في باب الرؤية جهم بضلال من قال الله كلامه ومذهبه
في الطعام مذهب الفلاسفة في بعد ولا اخص بعد اسمه على هذا المذهب ومنا عنه عليه الا ان يعتقد
اعتقاد بعض هؤلاء ولا يكتم بمكتمه اظهاره كاصبا وهل الا قليم على مذهب اهل السنة فاستهج الى

لهذا يسمى حشوية اعتقاد كما قيل في المشاق وما ينتسبه بالصلاح مع فساد الاعتقاد
فقد قال صلى الله عليه وسلم يحقر احدكم صلاته مع صلاتهم وصيامه مع صيامهم ونقل العارفي
عن بعض السلف وقد بلغه ان بعض هؤلاء المنسوبين بالاعتقاد الفاسد وكان مشهورا بسعة رأية
عفو وصفح خوطب من الله تعالى وقال هذا العلم لم تبلغه هذا تسعة الخمس البعض افضل عندنا من
معرفة هذا وقال العربي قبل هذه الكلام وهذا الجاهل ينهى عن هذه المقالة ويعرف بسافيها من الغوائل
وهذا العلم انما يوخذ من الكتب واهله وقع فيه وقع فيه بسبب كلام بعض الكتب وقد يما قيل الكتب
لا تفهم بنفسها وغير هذا العلم فضلاء هذا العلم واكثرهم فيهم معتزلة ونحوهم وهو مسئلة صعبة
معلوم ما فيها للعلماء حتى ذكر ابن الخطيب وغيره مذهبا معلوما خالفوا فيه الصنعي القويم ابدوا حقيقة
التعلق هذه المذكورات دنيا بغيضا ان يكون من الخوض ومتاركين في العلوم الدينية اما والبهم
لا العوام بل هذه المطالب على حقيقتها توجب عليهم التشويش فقوله رسم الكلام ان قوله واجب
به قال في اساسنا اعقليه الكلام على قسمين نفسي ولساني فالنفسي هو الذي يقوم بالنفس فلهم قيد بتعريفهم
الاول الذي الخمس وانصنعي والكلام ملوجبا بحالة كونه متكلما والنفساني الملام الخ جميع الادلة فالكلام
هو القول القائم بالنفس المدلول عليه بعبارات وما يصطلح عليه من الرموز والاشارات واما الكلام المسلف
فالعلم العربية بيده بتعريفات تدل في كتبهم انتهى وقال الواجب الادلة التمسك والسنة والاجماع
والقياس المستند وهم راجعة الى الكلام النفساني وهو نسبة بين معنى ومعبر بها بالتكلم والعلم بالنسبة
ضروري ولو لم تقم به لكانت النسبة الخارجية اذ لا عنهما والخارجية لا يتوقف حصولها على تعقل
المعبر وهذا منوقفة انتهى قال البعض في تقرير كلام الخمسة راجعة الى الكلام النفسي اذ لو لا
دلالتها عليه لما صح ان يعبر بها والكلام النفسي نسبة بين معبر ومعبر بها بالتكلم اما تصور النسبة
وكون النفس نسبة ضروري واما ان النسبة القائمة بالنفس فلانها لم تقم به لكانت من الخارجية
واللازم منتف فالملازمة فاذا لم يخرج عنهما فهي ثابتة اما في النفس واما خارج النفس واما
في غيرها تعبير باطل واما انتفاء اللازم فلان الخارجية لا يتوقف حصولها على تعقل معبر بكل
نسبة القيام الى زيد اذا انتفت الخ يجب ثبتت سواء تعقل بالقيام امر او هذا يتوقف حصولها
على تعقل معبر من تعاليق بالانتهى كلام البعض بقي سلام الخاجب وكذا العلامة رحمه الله عنه
الامام ابو زكريا يحيى بن موفق بان الكلام نسبة النسبة قال الرهوني وقد كنت بحثت
مع بعض اهل العصر كلام المصنف فقلت ليس في ان يكون نسبة بين معبر ومعبر بها النسبة متاخرة عن
عن متنسبين واحد المتنسبين الذي هو المحكوم عليه حاضر ومتاخر عن الحاضر او المحكوم
عليه اذا كانت النسبة موجودة في الخارج على مذهب الاشاعرة انها معدومة فكذلك الكلام
النفسي موجود بالاعيان وهو صفة من صفاته تعالى والاشياء ليست بموجودة بالاعيان فلا
تتصور الكلام النفسي بنسبة هذا الذي يجب عنه بان النسبة متاخرة عن المتنسبين
بالذات اللازم وصفه متاخرة بالذات عن موصوفها متاخرة عن تعقله فلزم تاخرة ايضا

على جميع المقدورات بقدرة واحدة الى آخرها للخلاف فيها كخلاف اهل السنة في جميع الصفات
الا العلم والكلام اما الكلام فقد تقدم بيان خلاف ابن سعيد واما العلم فخالف ابو هاشم الصفوية
من الاشعرية واثبت لله علوما لا نهاية لعددها كما لا نهاية لمتعلقاتها كذلك ورد عليه الجمهور لوجهين
احدهما انه يلزم على قوله دخول ما لا نهاية له في الوجود وهو محال للاجماع على ان التفاضل
فاضلة فاضل بما لا نهاية له من العلوم مع وجود ما لا نهاية له من علوم فتريد ما لا نهاية له فجمع على بطلانه
قال ابن الحاجب والرد على الاول ان وجه تكرار الدليل على استحالته وجوده جوابا الاول انها
وبينوا الاستحالة فيها بوجوه لا نكرر مع وجود ما تقدم كتقدير خروج بعضها عن الجملة ونسبة
الجملة ولزوم تغير الله تعالى لما لا نهاية لها بان وجد بعض الواجب محال بخلاف الحادث وكذلك الاستدلال
بالجمع بين عدم النهاية والانقضاء لا يكرر هنا وجوبها وكذلك الاستدلال بان كل واحد منسوب
بعدد نفسه فالكل منسوب بما لا يعد وكذلك لا يكرر تغيره هنا فالوجه في الرد ما تقدم
على الوجه الثاني وهو الاجماع انتهى قلت اما تقدير خروج بعضها عن الجملة
ونسبة الجملة ولزوم تغير الله تعالى فلا يرد لانا لا نسلم ان وجود بعض ما لا يتناهى محال الا ان يعرف وتنسبوه بعض
ان التنسيب انما يتصور بين امرين حادثين وهذا لا يتصور في الواجب قال فان قيل
كيف يستقيم القول بوجود علم مع انه سبحانه علم بما سيكون وبالكائن والعلم بما سيكون
ومعلوم العلم بالكائن لان العلم بما سيكون يستلزم عدم تناهي المعلوم والعلم يكونه يستلزم وجوده
فلو كان غير متناه لزم حصرها تعلق بالنفس على خلاف مقدوره قلنا لا نسلم تعلق العلم
بعلم وجود الشيء ومقابله بالنسبة الى قوة معين بعلم انه معدوم قبل وجوده وكان معدوما لا يبقى يعلم عدمه بعد
وجوده فليس علمه مضافا بالزمان بالاضافة الى الزمان حقيقة العلم الظرف العلم وليس علمه سابقا
ويوصف بالماضي والحاضر والمستقبل وانما منشأ هذا الغلط من حيث الاخبار عن ذلك التعلق العموم
بالقول للبعض بان تقدم زمان الاخبار عنه عن زمان وجود المخبر سمي الاخبار مستقبلا وان تاخر
سمي ماضيا وان صار حالا بالحاضر والمستقبل والحال انما سميا بذلك عرضا باعتبار الاخبار
عنه اما تعلق العلم بوجوده في الزمان المعين فشيء واحد ويقرر ذلك انا اذا قدرنا علمنا بقدوم
زيد عند طلوع الشمس من يوم كذا بابتداء ساعة ووقوع ذلك القدوم فان العلم من حيث هو يعرض لنا
تسميته الوقفة بحيث عند قولنا الى نجد علم بعد وبعد ما وقع نعلم ما علمناه قبل ولم يقع
فيستحيل تعلق العلم بالسيكون والكائن بعد وقوعه ولم يزد في وقت كذا وسبق زيد تحقيق
هذا عند الكلام على قدم التعلق وانه لا يتغير ونسلم على وحدة الصفات ادلة منها
ان عالميته تعالى لو وجبت لذاته لتعلق بما لا نهاية له لبطلان حدوثه وافتقاره الى المخصص ولو اختص
تعلقه ببعض المعلومات دون بعض ولو وجبت له تعالى لوجب ان يكون مثل الاول في المعرفة والاتيان
والعموم وقد يستلزم اجتماع المثلين وتفصيل الحال وهي منها ان لو تعددت صفاته
من صفاته تعالى وقد قام البرهان على تعلقها بما لا نهاية له كما سبق فرضا وجد التعلق فيحال

اما لو تعدد

اما ان يتعدد بحسب تعدد المتعلقات واما ان يختص بعدد متناه والثاني يقسمه بأكمل محال والمعلوم
متناه والملازمة ظاهرة واما بطلان القسم الاول والثاني فلانه يوجب الى وجوه صفاتنا لا نهاية لها
عددا وهو محال اذ كل ما يدخل الوجود يلزم بحسب تقضيه وتضيي ما لا يتناهى محال الوجود وما لا يتناهى محال
واما بطلان القسم الثالث منه وهو اختصاصه بعدد متناه فلانه يقتضي اختصاصها بذلك العدد
المتناهي بدلا عن غير مخصص مختار وذلك يستلزم حدوثها وايضا يلزم ترجيح ما لا يتناهي من الصفات
وهو محال بالضرورة وقال بعض العقلاء وقد دل الدليل على وجود علم قديم به ولا يدل على ثلاثة وتقديم العلم ان تكلف
تكلفا وعناية صاحبه ادخل الى الجواب بحوالعلم الذي يصح وجوده ويجوز عدمه وكل ما جاز وجوده
او عدمه من غير استحالة النوع واحد منهما يصح من الجائز وكل جائز يفتقر الامر مخصص فاعل وذلك
بقضي حدوثه والبارئ سبحانه وتعالى لا تقوم به الحوادث كما قبل على سبيل المعارضة لدليل
الوحدة والعلم فلا تقريره انشائه تعدد بتعدد متعلقاته فلو اتحد العلم القديم مثلا لقام معلوم
مختلفة بالنسبة اليه المتعدد معلوما بتعدد المعلومات وكذا سائر صفاته المتعلقة بتعدد متعلقاتها
كالقدرة والارادة وعني بها بحرم ان التعدد والاختلاف للصفات المتعلقة فلا نقر وجوبه بجميعها
في الشاهد بانه يقضي عليه بعضها بالنسبة الى الغائب وجب الحكم به عليه بالنسبة اليه سائرها
بالدوام يوضح بما نقرر وجوبه من ذلك في الشاهد لزم ان يجوز فيلزم الزلزال العليه مقام العقلاء كلها
وذلك مما يلزم كما مسلم فلا يجوز عن الشبهة بمنع بطلان التالي قوله فيلزم العلم مقام علوم
يوجب قيامه لمقام سائر صفاته لا نسلمه وبيانه ان العلوم الحادثة مثلا وان اختلفت فليس
اختلافها في نفس حقيقة العلم بل اختلافها انما هو باختلاف متعلقاتها لما تعددت احاد العلم
بحسب تعدد احاد المعلوم وقد زال الاختلاف بينهن بوحدة والحاصل فيلزم الواحد مقام العدد عند اتحاد
النوع جائز لانه لا يوجب قلب حقيقة بخلاف قيامه مقام العدد عند الاختلاف في النوع كالقدرة والعلم
مثلا بانه لا يمكن ان تقوم صفة واحدة مقامهما لانه يوجب قلب الجنس واختلال الخواص واجتماع
المتضادات في شيء واحد وهذا كله بين غير انه يعكر عليها دعاء ائمة السنة وحدة الكلام مع اختلافه
بالنوع فان نوع الطلب ليس نوع الخبر وقام بها ذلك **قوله** ينقض ما قد قال الدليل اثبت تقرر
ان قول المصنف واشار المؤلف هنا الى وجه يطلب بين النقض والزامه مما لم يقل به وذلك انه يلزمه على مقتضى
قوله العلم ان يقوم مثل ذلك في القدرة وسائر الصفات كلها بل شبهة فيها وشبهته زعمه ان العلم
بكل معلوم يجاز العلم المعلوم بغيره بالمجموع من كون الشيء عالما بجميع المعلومات كونه
عالما بذلك المعلوم بدليل انه يصح ان يعلم كون الشيء عالما بالشيء مع الغفلة عن كونه عالما بشيء آخر
فالمعلوم غير المجموع وايضا لم يكن العلم بالشيء غير علم بغيره لزم من علم شيئا علم جميع ما شاء لان العلم
به حقيقة غير العلم بغيره فلا يلزم من وجود له بحسب كل معلوم علم وهذه شبهة من انكر من المعتزلة كونه تعالى
عالما بعلوم لا نهاية لها فالجواب ان المعلوم ما تعلق به علم والزمه المستدل ابو هاشم بناء على اصله

الشبهة المذكورة عن قبيلة مثل ذلك في الإرادة مثلاً بأن يقال القصد إلى الشيء يغاير القصد إلى غيره بالمفهوم
من كون الشيء قاصداً للشيء مع العقل بكونه قاصداً للشيء آخر فيلزم أن يكون له بحسب كل مراد إرادة وأجاب
المجيب عن هذه الشبهة بأن ما ذكرتم من كثرة العلم لكثرة المضافات والمتعلقات وذلك لا ينافي وحدة
العلم بتعدد المعلومات بل العلم واحد تتعدد تعلقاته وكثرته الإضافات والمتعلقات لا تمتنع لأنها أمور
اعتبارية ونحن نجيب الجواب إلى العلم وأحكامه لا إلى نسبته غير متناهية قلنا وهذا الجواب مبني على أن التعلق
إضافة والتعلق أنه صفة نفسية وعليه يقال في الجواب ما ذكرتم إنما يتم الفارق في الشاهد وهو مسلم
وهذا ما يعرفه من الدهور والعقيلة وبالجملة ذلك في علم الله تعالى لاستحالة الذهول والغفلة عليه فهو يعلم المعلومات
بعلم واحد ما تقدم من الدليل على ذلك قيل متعلق البيت هذا أحد الأدلة التي ذكرها على وحدة الصفات وتكثر
أن يقال لو تعددت علمه تعالى وقدرته أو غيرهما من صفاته لاجتمع المثلان لكن التالي باطل لما مر فالمقدم مثله أنه قد قام الدليل
على عموم تعلق الصفة المتعلقة لما سبق فلو قدر له عملان لزم إما تعلقهما بأحد المعلومين
لا غير لتساويهما في الحقيقة والتعلق وحينئذ لا يجوز اجتماعهما بالذات والواحد منهما فواجب لذاته لكونه
عالماً بالشيء وبنقيضه على أن يتعلق بما تعلق به الآخر تحصيل الحاصل أو تخلف حكم العلم الذاتي عنه
وكلاهما محال قال ابن التلمساني أثبت بالعموم تعلق العلم وبالوجوه علم آخر كما مثل به العلم وأسوأ
النسبة إليهما ووجوب التعلق بهما بمعنى أن الممكنات وبسبيل قيام المتنافيين بالذات الواحدة يلزم وحدة
وهذا تقدم جوابه في جميع تعدد الصفات قوله ما ذهب إليه لا يدخل البيت إشارة إلى الرد على القائل على
وحدة الصفات قال ابن التلمساني فالواو الدالة على وحدة كل صفة من صفاته أنها لو كانت متعددة وقد
تعلقت بالابتناهي فإما أن يكون لكل متعلق صفة فيلزم أن يدخل في الوجود ما لا يتناهى وهو محال أو
أقل من عدد متعلقاته فتنقص واختصاصها بعدد متناه تخصيص ولزم ترجيح ما لا يتناهى على
المتناهي وهو محال قوله بهذا يجاب المعترض فرق فرق ما تقدم في البيت وأعترض عليه على هذا الدليل
وهو أن الذي قام الدليل على استحالته حوادث لا نهاية لها وأنه استحالة حوادث لا نهاية لها من حيث التخصيص
وعين الراجح في القديم فما الوجه في الرد اعتماداً على الإجماع قلت وهذا اعتراض لشيخ أيضاً
أيضاً على الدليل بما يقرب من اعتراض ابن التلمساني ونحن أوردناه للدليل المذكور وهذا يرد عليه استدلال
كان ذلك أيضاً امتنع بالوجود الحادث لقيام الدليل على تناهيه فيستحيل دخول ما لا يتناهى
في المتناهي وما الحوادث تتخصص من بالواجب على أن الواحد والفرد بعدم تناهيه يرجح الوجوب الأول
لها فامتنع لذلك دخول ما لا يتناهى في وجودها وكذا يجاب القديم بأن رجحان القديم غير متناه والباقي
بالواحد على أن الحوادث فلا يمتنع أن يكون منها أعداد لا تتناهى قلت ويجاب عن هذا عن أدلة
الأدلة وإن كانت لا تقع في القرآن لأن اجتماع ما لا يتناهى ودخوله في الوجود بعد لا يتم مطلقاً
في القديم والحادث بدليل يخصه وهو ما قدمناه من أن كل موجود متناهي من جميع من غير مرجح ولا شيء
من المتناهي يتصور فيه أن الموجود لا يكون غير متناه بحسب العدد قوله كخاصة تفي
عن الوصف البيت يعني أن العجز عن الوصف والإحاطة دوالة تسمى إجماع كما اعتمد عليه القاضي في نفي

ان يكون لله تعالى صفة واحدة لها خاصية العلم والقدرة والارادة وسائر الصفات تقوم مقامها كما قام العلم
مقام علوم وكلا المعتمد على الاجماع ايضا ثم ان تكون للذات خواص تلك الصفات ويجيز اثبات الذات وكلام
المؤلف يحتمل ان يريد به الاول ويحتمل ان يريد به الثانية ويحتمل ان يريدهما معا وقد تقدم مناقشة هذا الفصل ابطال
ان تقوم صفة واحدة مقام الصفات المختلفة بالنوع لما يؤدي اليه من قلب الحقايق واختلال الاجناس
ولما يؤدي اليه من اجتماع لوازم متناقضة ان تلك الصفة من حيث انها على تضاد الجهل ومن حيث
انها قدرة لا تضاده وعن حيث انها علم تتعلق وس حيث انها حياة لا تتعلق ومن حيث انها قدرة
تؤثر ومن حيث انها علم او حياة لا تؤثر وهذه اللوازم متناقضة فينتفي ملزومها وهذا على التعميم
من اشتراع مسئلة سواد حلاوة وهو انه هل يجوز ان تكون خاصية عرض مختلفين فاثبتين نعرض
واحد بالذات اذا تكون هو الحوطة في الصفات الازلية ودليل ابطال سواد حلاوة انه يلزم منه ثبوت
التضاد وتعيينه على موضوع واحد بان السواد يضاد الحلاوة وبياض البياض والحلاوة لا تضاد فاذا
اجتمع الخاصيتان في ذات واحدة ثبت التضاد وانتفى وذلك محال واعلم ان مسئلة سواد حلاوة انما يلزم
على مذهب من قال بثبوت الاحوال لانه انما يصح اجتماع متضادين على ذات واحدة اما من انكر
وقال الحكم وصف الشيء وجوده فيحصل القول باجتماع خاصيتين ذات واحدة ان يكون الوجودان
وجودا واحدا وذلك محال قال المفتي وهذا كله يعود الى الصفات الازلية واثبات لصفة خاصية
القدرة والعلم يلزم منه ان يضاد الجهل وبياضه وذلك محال او يلزم ان يكون الوجود ان وجودا واحدا
وذلك محال قال واعلم انه يمكن ان يعبر عن جميع ما تقدم بان العلم الواحد مقام علوم مختلفة وبين نسبة
قيام القدرة مقام العلم والارادة والقدرة قال الاختلاف بالنظر الى المتعلق فقد ينتفي عند عموم تعلق
العلم بجواز ان يقوم الواحد مقام العدد عند اتحاد نوع اذ اتحد المتعلق والواحد من نوعه بخلاف
الاختلاف النوعي فالقدرة لا يمكن ان تقوم صفة مقام القدرة والعلم وان فتح ذلك فقد يتبع قلب والعلم
الاجناس واختلال الخواص وهو محال انتهى وقد قدمنا ايضا وجل اثبات الصفات ابطال ان يكون
للذات خواص الصفات ويجيز اثبات الذات عينها بنحو ما ذكرنا سابقا من تناقض اللوازم وزيادة اللزوم
استلزام المحل وعدم استلزامه فراجعه عند قول المؤلف ولو علم ما يعلم بالذات حق اليقين قال
اعلم انكم مبتدئ الارشاد مقصلة المتقدمين الادلة النقلية تدل على اثبات الصفات على الجملة باما
كون العلم زايدا على القدرة فمما لا يتوصل الى القطع به عقلا وانما يسبيل اليه التمسك بادلة السمع
بان المتكلمين من المعتزلة والاثبات مجمعون على ان صفة هي حي عالم قادر ثم رام اثبات
صفة بحكمها كان خارقا للاجماع وابطل النظام ان قال الفاعل الا عالم زايد على نفس مدرك السمع
فاذا دل العقل على اثبات العلم فقد انعقد الاجماع على وجود البارئ تعالى ليس بعالم بعلم يحصل عن العلم
العقل والسمع اثبات علم زايد على الوجود وابطل الغزالي عن القول النظام بالاجماع تركيبي وهو مقابل
بالصفات من اهل السنة فانه قال احدهما يريد ما ان الاحوال والاخر يريد ما ان معلوم وقد بطل ردها
الى السلب فاما ردها الى الذات لها خاصية ذوات فمهجور بالاتفاق قال المفتي في المسئلة

في المسئلة الاولى فاختلفوا هل يصح ان يعلم الله تعالى عند بعض لزوم المعتزلة فيما لا يعلم مثلا قبل وقوعه وعلى هذا كما قبل مقام علوم وذهب بعضهم الى سلوكهم هو المعنوي في الاتصال وذكرهما تقدم واختار في الاسماء العقلية في الجواب عن الثانية لم يرد العقل الذي فرضنا بعد ارتفاع كجواب القاضي بقوله المولف والرد من تناقض اللوازم مختار بعضهم ان اراد باول الكلام المسئلة الاولى والبعض هو المذكور في كلام المفتاح وانما اختار مسلك العقل لان الاجماع انما اختلف فيه القاضي تركيبي وهو صعيب لوعلى تقدير صحة الاستدلال به فلا يكاد يتجنوع هذه المسايل لان هذه المقالات وامثالها لما صدرت من متكلمين من المسلمين فلا يجب ان تتواتر وتشتهر وتبقى فلعل الناقلون بجواز اندراس مسايل صدورها ثابت فبراي يجب عدم الخلاف هذا هو ظهور الكلام في هذه المسايل واما العصر الاول فلا يكاد يبقى فيه من احاد هذه التقارير شئ بل يتمشى هذا الاستبعاد الى الاجماع قال بل المسلمين اذ ذكر جواب القاضي واورد عليه ان هذا اجماع تركيبي وهو اضعف انواع الاجماع وتضعيفه بعد انصباء الخطة بحسبه وغايته ان لا يعرف له مخالف ولا يقطع بعدم المخالف **قوله** من تناقض اللوازم يعمل من الانواع الثلاثة وان يكون للتعليل واللوازم المتناقضة كعموم التعلق وخصوصه وعدمه اصلا والتناقض وعدمه حسما مر **قوله** بين اللازم اراد باللازم المتناقض وبالمتناقضين المسئلة في فصل الوحدة سابقا لانها واردة على وحدة العلم وقبايحه من مقام علوم في الشاهد فيقال الخ ان يقوم العلم بمعلوم ان يقوم مقام القدرة وارادة وسايل الصفات وان يقوم مقام الذات او تقوم الذات مقامه وقدم مباركه كله **فصل** وجوب هذه الصفات لذاتها لانه بالنظر الى ذاته وممكنات لذاتها لتعلقها بالغير وقدم والحدوث بعضهم جرم بالشبهة على الصفات اورد عليه تغيرها بوجه ما فيدل على وجوبها لذاتها او ممكنة لذاتها كيف ينفي معللة فيبقى الاول الى آخره ما ذكره الحدوث في المعلوم لا يدل بانتفاء كيف حال به اختيارا وانتفاء رسلا وايضا البسيط يعلم حالة يكون فيه فاعلا والمنع والامتناع اللوازم المنفي والبيضاوي في الطوالع الاول الوجوب في تعلقه كلا امر على الزجاج عليه واحتج في هذه الفقرة وجوز الامكاني قدرة للفخر عز والعجب كالمعالم تعود من زلة العالم صرح بالامكان في الصفات لذاتها وجوبها بالغير مر بعد وجب فاني تعلقه تنعم جماعة في افعاله وهم تظاهر الفرق الفلاسفة في افعال العوالم تنفي بعض اصلاته تعالى كعمله وعلمه وقدرته وارادته فهو واجبة الوجود لذاتها لا اي وجوب الصفات بوجوب الذات كما زعمه فوق من انها ممكنة من حيث ذاتها واجبة وجوب موصوفها فان هذا القول لا يصح ولا يجوز على اهل السنة من ان يكون ثبوته الخطاء ثانيا وان الامكان يناقي العدم واول من قال بعدم الفقرة الفخر ونعم جماعة كالبيضاوي والاصفر والتفتازاني وخرج من مزج الكلام بالفلسفة وزيد المحققون وقواعد العوالم لتعوم المنفعة ميل الصفات واجبة بوجوب كالذات وللاصوليين اذ الفوا بان الامكان الذاتي لا يقدم بعدم كثيرا من مسايل اهل السنة ويعود الى القول بالايجاب الزمني اذا كانت ممكنة من حيث ذاتها فيفتقر الى مقتض ومقتضيها حينيذ هو مجرد الذات وبالجملة بالقايل بهذا القول فلسفة اصول الفلاسفة واعتمد عليها الشبهة الواهية على

اهل

على ما سيأتي بيانه **واعترض** بعد التسليم بأن الكون واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته وقعت الاشارة اليه في كلام المتقدمين والتصريح به في كلام المتقدمين غير لائق بالمقام قال الأول الذي أعلى القول بكون الصفات واجبة الوجود بالذات بل يقال هي واجبة لا غير هل يلزم عينيتها وغيريتها عن ذات الله تعالى وتقدس ويكون قولنا في الواجب بالذات هو الله تعالى وصفاته بعضي أنها واجبة لذات الواجب تعالى وأما في نفسها فهي ممكنة ولا استحالة في قولنا الممكن إذا كان قائما بذات القديم واجبا به عين منفصل عنه وله مثل هذا في شرح المقاصد وغيره ولما ذكر حواشيه على الكشاف أن الامكان يستلزم الحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم قال الآمدي الخصم يلزمه أن كل ممكن حادث وأنه لا قديم سوى الواجب بل وصفاته فإن كل منها مع مجموع الكل كل ممكن مستند إلى الواجب لذاته وعندنا أن الاستناد ليس إلا بطريق الاختيار وإن اختلفنا في أن الكل عين الصفات كما سيأتي في كتب الكلامية **قوله** لأنه بالذات أي للزوم وجوب هذه الصفات بوجوب ذات الله **قوله** وممكنات لذاتها إلخ قوم هذا القول هو الذي نقله بقوله لا أنه بالذات وإنما التزموا هذا الالزام لقلة سبعة من أتباعهم التركيب في الذات أو امكان الصفات وهي ترجع إلى حدوثها فحينئذ التزم بعض القائلين بثبوت الصفات امكانها وقالوا لا يلزم منه الحدوث بخلاف الوجوب بالذات فإنه يرجع إلى التركيب والتعقيب وعلى عكس هذا وهو التزام الوجوب وأنه لا يرجع إلى التركيب والامكان يستلزم الحدوث **وقوله** بالتجويز بعضهم جزم أي بتجويز امكان الصفات لذواتها فقال التجويز أن يكون ممكنة من حيث ذاتها وإن ذلك لا يلزم منه محال **والصحيح** بين هذا القول وبين ما قبله أن هذا عين ما قبله امكانا وهذا القول هو ما نسبه المؤلف للامام في الأفكار **قوله** لنسبهة على الصفات أوردت الإلزامات الثلاثة بعينها أن قال أعلم بأن امكان الصفات لذواتها لا أعني بهذه الصفات النسبة التي اعتمد عليها القائلة بنفي الصفات وذلك أنهم قالوا لو ثبت للبارئ تعالى صفات زائدة على ذاته لم يخل إما أن تكون واجبة أو ممكنة ويلزم بإبطال كل منهما أنها واجبة فيمتنع أن تكون مؤثرة لما تقرر أن التركيب في الذات وفي الصفات وفي كل مركب ممكن ويلزم التركيب حينئذ إن الصفات إذا كانت واجبة فإما أن تركب الذات في الوجوب لا تكون مغايرة لها لما تقرر في حقيقة مغايرة كل منها بما يحقق المغايرة وما به الاشتراك أي عين ما به الامتياز فحينئذ تكون الذات مركبة في وجود المشترك والأمر الذي وقع به الامتياز وإذا كان مركبا كان متوقفا على أجزائه والواجب لذاته يستحيل توقفه على شيء والالذات وجوده لذلك الشيء لا لذاته والى التركيب يشير بالوجوب للافتقار أشار القوم بقولهم وافتقار مسلما أي وافتقار المركب إلى أجزائه مسلم وهو يقتضي إلى امكان ما إلى امكان الصفات يستلزم حدوثها فهو الجواب على أصل السنة من حكم المعتزلة بالاختيار **قوله** فمن يقبل معللة أي النسبة معللة بنفي الصفات أي مقتضية لنفي اقتضاء بينا **قوله** لأن ما به الاشتراك الخ يشير إلى اختيار الوجوب للتركيب **قوله** وأيضا البسيط ليس بما علل الخ يشير إلى تمام النسبة بقوله على معنى أن الصفات إن كانت ممكنة لذاتها لزم حدوثها وحلول الحوادث به تعالى عما يقول الملحدون الامكان أن يكون البسيط من كل وجه أي الواحد من كل وجه وهو الباري فما بالذات فما علله وهو معلل أقول في المعالم وقالت الفلاسفة لو حصلت له صفة

لكانت تلك الصفة مفتقرة الى تلك الذات فتكون ممكنة فلا بد لها من موثر وذلك الموثر هو تلك
الذات والقابل ايضا هو الذات بالشخص الواحد فيكون قابلا بالعلة وهو محال قال ابن الملاحمي تقرير
هذه الشبهة اما ان تلك الذات والصفة فلانه لو قدر انتفاء الذات لما تحققت الصفة واما ان كل ما يفتقر
ممكن فلانه لو لم يكن ممكنا لكان اما واجبا لذاته او ممتنعا لذاته والواجب لذاته لا يتوقف على شيء والا لكان وجوبه
لذلك الشيء لذاته ولو كان ممتنعا لما وجد وقد فرضناه موجودا فثبت ان كل ما يفتقر ممكن واما ان كل ممكن
يفتقر في وجوده الى غير فلان كل ما يصح له الوجود مرة ما فانه يوجد من غير واما ان كل ما هو في حكم الموثر في
هذه الذات فلا فقر الا على انتفاء موثر سواه واما ان الذات قابلة فلانها موضوع تلك الصفة واما ان ما فيه
واحدة من كل وجه فلما سيرد اقامة الدليل على انه واجب لذاته والواجب لذاته لا حاجة له الى موثر لكان
وجوبه لغيره واما ان الشيء الواحد لا يكون واجبا ممكنا فهذه غاية ما ذكروه في تقرير هذه المقدمات قال في
المعالم والجواب ان هذا تشكل بلوازم الماهيات مثل زوجية الثلاثة وزوجية الاربعة فانها واجبة لها وقد
يلزمها كثير من الماهيات قال ابن الملاحمي وهذا الجواب انما هو على اصول الحكماء فانهم يقولون
ان لوازم الماهيات معلولات لها انتهى باختصار فللشيعة ان يعللوا بين المتلازمين بان يكون احدهما
قابلا والاخر فاعلا مبنيا على اعتقاد الفلاسفة فانه لا يمتنع كون الشيء قابلا لشيء وفاعلا لذلك الشيء
لصدوره عنه قال ابن الفيوط والثانية لا يسلم نسبة القابل للمقبول بالامكان ونسبة الفاعل للاثر بالوجوب
فلو انتسما الى شيء واحد كانت النسبة الواحدة بعينها وهو محال في حق الواحد الحقيقي والموثر
ليستلزم وجود شيء ما يلزم منه الثاني والثاني فان احدهما بالامكان يعم والاخر بالوجوب لا يعقل
في وحدانيتهما او اجتماعهما ان يعد دا ثم ليست الشبهة الاولى مبنية على عمهما الواحد الذي يصدر عنه
شيء واحد وهو باطل والثانية على نفي ذلك الحكم واخباره بفساده قال الامخي في الاربعين واحتج
منكرو الصفات بوجوه اما الفلاسفة فقد عولوا على وجه واحد وهو انه ثبت ان الله سبحانه وتعالى واجب
الوجود لذاته فلو اتصف تلك الذات بصفة فان كانت تلك الصفات اما ان تكون واجبة لذاتها او ممكنة
لذاتها والاولى اما ان يحسب احدهما او واجبة الوجود لذاته يمتنع ان يكون اكثر من واحد وثانيهما ان
الصفة مفتقرة الى الذات والمفتقر الى الغير ممكن لذاته لا واجب لذاته وان كانت الصفة ممكنة لذاتها
افتقر الى موثر ولا موثر الا الذات فيكون كون الذات البسيطة قابلة وفاعلة وذلك محال انتهى وهذا
التقرير قريب من تقرير المعالم وهو ابين من تقرير المواقف ان تقرير المواقف لا يجري على اصل الفلاسفة
في ان الوجود غير الموجود اذ لا اشتراك بينه على هذا التقدير ومذهب المتكلمين انه سلب وسيأتي وجه
هذه الشبهة اما على تقرير المواقف فبانا نختار من اقسامه الوجوب ونمنع انه يودي الى التركيب اذ الوجوب
عبارة عن نفي قبول العدم فهو سلب بالاشتراك به لا يستدعي التركيب وكذا مختار الوجوب على ما
مر في الاربعين ولا نسلم ان واجب الوجود يمتنع ان يكون اكثر من واحد بدليل ما ذكرتموه واما ان الصفة مفتقرة الى الغير
ممكن فلا نسلم انه يلزم من الافتقار الى المحل والحلول والامكان كالامكان هو الافتقار الى الغير في الوجود
والحلول في الوجود فلا يلزم من الافتقار الى الغير احدهما الافتقار في الاخر كما نقول الغير يعتبر

الى الجوهر او حلوله فيه وليس مفتقرا الى الجوهر في وجوده **قوله** والممنع والامكان في اللوامع البيضاء منع
ان البسيط لا يكون فاعلا فالمعنى انه ممنوع للعجز في اللوامع وفي بعض **الطوالع** القول بامكان الصفات وصحة
ان البسيط يكون فاعلا ويتكون الذات قابلة لصفاتها فاعلة لها وهو لازم القول بامكانها والحاصل
ان ما الزمه الفلاسفة على نفوذ الصفات من امكانها وكونها معقولة للذات التزمه العجز في اللوامع
والبيضاء وفي الطوالع **قال** الامام السنوسي انه حكايته عن العجز القول بامكان الصفات واستنع
من هذا ونعوذ بالله تعالى نصر بجه بان الذات قابلة لصفاتها فاعلة لها **قوله** للاول الوجوب
في نهاية البيضاوي المراد بالاول العجز يعني انه نهج منهج الصواب في نهاية العقول فقال بوجوب الصفات
لذاتها وكذا الامدي في غاية المرام **قال** بالوجوب واحتج على ذلك واخطأ في انكار الامكان نجوز الامكان
ولعل قول الامدي في الانكار مراد المؤلف بقوله اولا وبالتجويز بعضهم **قوله** للعجز عن وجه العجز كالمعلل
بعقول الفلاسفة وهو بين النفساني عزا للعجز الى نسب اليه القول بامكان الصفات كما وقع في المعلل **قوله**
نعوذ من قوله للعالم ويحتمل ان يكون منصوبا على المصدر المؤكد وعامله محذوف **قال** قلت
نعم من مالك في الفيئة على منع حذف عامله قلت فيتوزع في هذا قال بعضهم مذهب المحققين
جوازه **قوله** صرح بالامكان الصفات لذاتها الخ هذا اذا قلت عزو العجز للعجز عن قوله
تبعه جماعة في العقائد يعني ان العجز صرح بامكان الصفات من حيث ذاتها وان وجوبها انما هو بوجوب
الذات بعد وجوبها وفيه خلاف وتبعه في القول بالامكان جماعة **قال** العجز المحقق لذاته انه لا يكون مركبا لان كل
مركب فهو مفتقر الى جزءه وجزء غيره وكل مركب مفتقر الى غيره والمفتقر الى الغير لا يكون واجبا لذاته انه على ما ثبت
تقرره **قال** النفساني ولا اعتراض على ما ذكره المصنف من الحجة ان بقاء قولنا كل مركب مفتقر الى غيره
ما نعم ويا فتقاره الى غيره ان كنتم ان ذلك الغير يفيده الوجود فمسلم انه يناني وجوبه بذاته ونحن لا ندعيه
وان كنتم انه لا يفيده الوجود فلا نسلم المعنى به انتصور ماهيته ولا توجد الا موصوفة بوجود فلم ان هذا التوقف
في الحال الوجود لذاته ينافي وجوبه وجوده او يستلزم الامكان بل الامكان انما ينافي وجوبه لذاته
لا ارتفاع واذا كانا واجبين وما بهما في العقل ارتفاع احدهما فلا امكان ولا احتياج الى غير
بل كل البعض الاقتدار والامكان الموهمين الحاجة الى المؤثر وقوله كل موجود من ضلالهم لما بهما في العقل ارتفاع
عنهما ليس احدهما علة للاخر ولا معلولا له ولا الغير بعرض وجودهما عللا وانتم وانهما تجدون هذه القضية
ضرورية او تجدون عليها دليلا ونحن سوى المنع ذلك ولا يجوز ان يجعل تسليما لان المعاندة بليك الاقتدار
الموهم واستعمال الفضل التوقف ومطلق التوقف لا يقتضي منع ذلك الا مع صحة العقل عقلا لا تقدم في الخيال
ووهما وانما اعتقد العجز صحة هذه الحجة التي ذكرها واستعمل هذه المقدمات في استدلاله على امكان كل ما سوى المتقل
استنع النقض بصفاته تعالى فانا ان سلمنا ان العقل فيه وجزم اخر وصرح بكلامه لم يسبق لها
فقالها ممكنة باعتبار ذاتها واجبة بوجوب ذاتها وصاحب قول البلاسفة ان العالم ممكن باعتبار ذاته
واجب بوجوب مقتضيه ونعوذ بالله من زلة العلم والعلماء الخ ذلك قرار من التركيب هذا مع ان الشيء
لا يمكن بتكثر اعتباراته والتركيب في الذات لازم له بحسب ما هيته كل صفة من الجملة العلم والقدرة

صفة يخرج عن الاخرس بالعقل والوجود فان ضدها ما لا يتعلق وهي الحياة ومنها ما يتعلق ولا يؤثر كالعلم ومنها ما يتعلق ويؤثر كالقدرة والارادة ويضاد بعضها ما لا يضاد البعض الاخر وكل ما امكن تعلقه مع الذهول عن شيء فهو عنه عند العصفها واذا تغايرت واختلفت اقتضت وجوها مختلفة والمقتضي لها الوجه الذي وجب الحياة عنها لوجبه الذي اوجب العلم والوجه الذي اوجبها عنه الوجه الذي اوجب الارادة وكذلك القدرة ولما استشعرت الفلاسفة هذا الايراد شغالوا الى مسعدهم في نفي الصفات وتبشروا على المسلمين باطلاقهم مع نفي معانيها وهي وقاية امور مباينة لما عليها تنبيه تصييرهم كونه عالما بانه ليس بجسم وباجسم انه وهم مساعدة على اصل التنزيه بمطالبتهم بالبرهان على اثبات انه عالم بما دلت عليه الابعاد من الاحكام والاتقان

ص

وجوبها كذا انتهى كلامه اقول والحكم للاثبات بعد الصفات فهو الواجب موصوف بالباقي مستوفي المجموع فانا معروف انه مركب منه اجزاء وجب به اجزاء لسائر في وكذا الاول الوجوب لان الصفات لا تركيب لشيء في الدين عن ادعى به تركيبا التي مدوضعه قلت الصواب انه قد الزمه بالانه قد قاله والتزمه عجز الخصوم الفصل فيما قدروه وهو وراء المنع بالذي اعترضوه في الوجوب في الحقائق فهي بتشبيه كانت المباحثة عن الذي قلناه في نفيه لنا عليه حجج مرضيه لو امكنت لذا انها كما حجج نجاز نقيضها على ما قد علم من حجة الرجوع لكل ممكن من حيث انه ممكن فيمكن انتفاء ما قد وصفا وذا يدل على ما عرف من جواز امكان الصفات وكل ما شبهة الاختيار فيه خلل من بعض الوجوه المفسدة وليس هو الوجه المانع من التوقف المفيد للوجوب مراده فان لازم ذي الفصوص

كشف

وذا اسم اشارة والمقصود من هذا الكلام ان ثبوت الصفات لا يقتضي تركيب الاله وتكثره لان الاله هو الذات الموصوف بتلك الصفات والذات لا تركيب فيها والموصوف لا يتكثر بصفاته بدليل ان الجوهر الفرد يتصف بصفات عديدة وهو احد اجزاء والحكم بهذه الصفات للذات اي ذات ايمان تعلق فهو اولى الحكم بالصفات لواحد هو موصوف بتلك الصفات لانه يحكم باستواء مجموع الذات والصفات في الالوهية حتى يكون الاله مركبا من المجموع بناء على ان الموصوف يتكثر بصفاته لان المركب معروف انه ينافي الالوهية من اجل تركيبه وقد تقدم بيان استحالة تركيب الاله ويحتمل ان يكون وجوبه مبعوثا بما قبله ومهدا لما بعده عاريا وما بيناه من كلام المؤلف كالمعتمد

قوله وجوبه اجازه تتابع اذا اجزاء المركب تتناهى وجوبه واجبا بالذات لا يكون مركبا وهذا تاكيد لما قبله قلت وهذا انما يتم ان لو امتنع الوجوب بالتركيب فيه لذاته بتمشي الاعلى ما تقدم للمعتزلة من اعتراض بان المسلمين عليه وما اعتمد عليه المتكلمون في امتناع التركيب على الاله

قوله ولا كذا الاول اي كون الاله واحدا موصوفا بصفات واجبة فان اتصاف تلك الصفات لا يناقض وجوده اذ الموصوف لا يتكثر بصفاته وكذا مشاركة الصفات له في الوجوب لا تستلزم التركيب اذ الوجوب لذاته لان الوجود سلبي وانظار المؤلف الى شبهة المعتزلة في نفي الصفات وجوابها وسنذكر لك ما اعتمد نفي قوله ما القديم بالصفات كثر

قوله لشيء الذي عزا عزوه اثبت بمعنى ان الذي عزوه نسب لشيء الله مراد المتكلمين انه التزم القول بتركيب الباري

قوله قلت الصواب انه وهذا الذي اعتمد على ما عزوه نسبته لشيء الذي التزام التركيب وانه وهم فيهم

كلا

كلا

كلا بشيء والدليل لا يقتضي شيئا والوجود مقصوده تعجيز الخصوم والزامهم القول بالتركيب بناء على اصولهم وشيء
اليس بشيء الساحة من التزام التركيب وراء المنع فيه قال ابو علي فيه ان حكايته قولين في كون الوجود ثبوتيا
او عدميا العجب هو ان القول بان الوجود عدمي قول المتكلمين وزعمت الفلاسفة انه ثبوتي والعجب منهم
انهم قرروا من التركيب مع قولهم انه ثبوتي ومميز وانه ... وجود البارئ تعالى فيكون مركبا ولا يعنيهم
ان وجوده ليس زيادة على تعقل كونه موجودا اذ تتطلب معرفة وجوده بوسط والمعلوم عنه بالغير يعلوم
هذا تعلم معرفة عن العجب ثم قال قلت المعقول من كونه موجودا هو صدر ومصدر الوجود الذي هو عليه اجراء
حقيقة وجوده العيني وهذا لا ينكر مغايرته وجوده ولا يلزم منه تركيبه هذا كلام بديع فيه قلت
ولا يخفى انه لا يقتضي نسبة الزام التركيب الى التلمساني بل يقتضاه الجواب عن الزام التلمساني
للفلاسفة القول بالتركيب وانه لا يلزمهم فتدبر والقصد من كلام المؤلف بتمامه وبه يتعلق التحرير بعده
وحينئذ تحجر الخصوم اه قصد بالتلمساني فيما يوضح تحجر الخصوم الذين هم الفلاسفة وايضا قولهم ان الوجود
ثبوتي قوله وفي الوجوب جريا على المعادلة البيضاوي يعني انه وقع بين شيوخه اجتماع مسألة في الصفات
هل هي واجبة لو ممكنة فانهم انفصلوا على انها واجبة لذاتها كما هو الحق قوله لو امكنت لذاتها
كما حكى الابياري الثلاثة هذه احدى الحجج على وجوب الصفات لذاتها وبيانها ان يقال لو امكنت الصفات
لذاتها لما خلا ... وتابعوه لجاز نفيها والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان الملازمة ان الممكن ما يجوز
العقل نفيه ونقيضه او ما لا يلزم من ثبوته او نفيه محال لذاته واما نفي التالي فلان كل صفة تستلزم
ربع الموصوف للملازمة التي بين الصفة والموصوف وعدم تحقق واحد منهما بدون الاخر فاذا الموصوف
موقوف على الصفة الجائز نفيها فيلزم جواز نفيه وهو باطل للوجوب وجوده سبحانه كما سبق ومن الحجج ايضا
على ايضا امكان الصفات او بقاء امكانها يستلزم حدوثها على ما قرر من ان الجائز لا يكون وجوده
لذاته فالحكم المقتضي للعلة على الاختيار وكل ما يجب بالذات فهو يلزم من حدوثها حدوث ما موصوفها
وقد تقدم هذا كله قوله تجوز امكان الصفات زاد الواخر وقصد به ايضا الشبهة التي ذكرها
العجم في امكان الصفات وقد سبق ما يفهم منه مراد المؤلف قال ابو الثناء ان عند كلامه على الشبهة
التي نقلها عن المعالم ومثار الشبهة قولهم الصفة مفتقرة الى الموصوف ما المقتضي للافتقار
اي عندهم انا نعقل الصفة لا بموصوف فلم قلتم ان هذا الافتقار يجوج الى مؤثر وان الافتقار
المحوج الى المؤثر هو كون الشيء محالا بقبل انفراد الوجود عقلا فلا يثبت الا بمقتض لا بمجرد قبول الانفراد
في الوهم التعقل قوله مراده انا نقول ملازم في القصود اي مقصودنا غير بانفراد الصفات
الى الذات اذا اطلقنا الملازمة وعدم الانفكاك احد الوجودين عن الاخر وليس الانفراد بهذا المعنى
بنافي الوجوب بمعنى لو وجدت الصفة لزم ان تكون ومقتضى الى الذات ان لو وجدت لا بالافتقار الى الذات
الى المقتضي تعليل الذات الوجود فيكون حادثا فمنعنا الملازمة لانا لا ندعي ذلك بل نقول ان صفاته
تعالى واجبة الوجود عينية عن المقتضي باطلا وان يكونوا بالافتقار الملازمة وعدم انفكاك
احد الوجودين عن الاخر منعنا الاستثنائية ولم يكن الافتقار بهذا المعنى ينافي الوجوب

اعتمدها

يفهم من كلام

وظاهر كلام المؤلف انه تطلق على الصفات انها سلبية راجعة الى الذات وليس كذلك بل الاضافية موجودة ولم يرد به اخر وانما الصواب ما مشى عليه المصنف في شرحه الكبير وغيره من ان الاضافية فالواو وجوبا عينها واحدة تركيبه منه ولم زايدة قلنا الوجوب سلبي امكان العدم فيستلزم التركيب للمستلزم لا محالة وانما التثنية للفلاسفة قلنا الوجوب نفس الوجود الباري فيلزم التركيب في الوجود الزايد قلنا فلا يفيد قولهم زايدة انه يقع الوجود تصلب وجه به الذات التي يجب

ص **والاقرب** بالصفات كلها وان افتقر فهو انه يكره ما ذكر التركيب في البسيط انها منها التركيب للتشبيه فالوا النصارى كفروا بالقدرة قلنا عنهم انعلم ما كل ما هو قديم بالاطلاق فلا يكون بصفة اشتباها

ش نقدم من كلام المؤلف معنى ما اشار اليه بالواو الكلام واعاده هنا لما ذكره عنه من ان الصفات سبعة وهذا من تمام تشبيههم الاول الذي اشار اليه المؤلف بوجوبها لذاته انها او ممكنة وهي قولهم لو ثبت لذات الباري صفات لكانت اما واجبة او ممكنة وكلا القسمين باطل وهو الكلام القسم الاول مما اشار اليه المؤلف هنا وهو ان وجوبها يستلزم التركيب في الذات مشاركة الصفات لها في وجوبها وكذا يلزم مثله في الصفات والتركيب على الله محال **قوله** وقلنا الوجوب لتشبيهم هذا جوابا الشبهة لا نسلم بل نختار انها واجبة ولا يلزم ما ذكر من التركيب بناء على تقدم الوجوب تثبوتي وقد نسب المتكلمون على انه عدمي عبارة عن سلب هو العدم بناء ان التركيب انما الموجود لا يتركب من المعدوم وما يلزم التركيب على الفلاسفة في الوجود انه ثبوتي وهي وجود الباري على سائر الموجودات بانها موجودة بوجود هي به وجود الباري لا يلزم التركيب الذي منه بعض الصفات ولا تغلب الالزام عليهم والتنصيص على السنة وهذا معنى قولهم التركيب في الوجود حال الوجود والتقدير الاول الحسن **قوله** فالوا الوجود زايد كما زيادة البيضتين يعني انهم اجابوا بان التركيب لا يلزم منهم من كون الوجود ثبوتيا انه عندهم نفس الوجود ورد بان هذا لا يفيدهم بعد قولهم ان الوجود ثبوتي للقطع بلزومه على وجوه الواجب وهذا كله انما في قول الفلاسفة السابق والعجب منهم انهم قرنوا التركيب مع قولهم انه ثبوتي وهي قولهم وجود الباري نفسي يكون مركبا وانما يلزم التركيب لو كان وجوده بوجود هي موجودة ثم تصلب معرفة وجوده بوسطين والوجود والمعلوم عين ما به المعلوم وقد سبق جوابه بمنع هذا الالزام وقد احتج المتكلمون على عدمية الوجود بوجوه منها انه لو كان ثبوتيا كان مساويا لوجود سائر الموجودات وهي ما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز لما هيته ثم ان ماهيته ان تستحق الوجود لماهو هي كانت ممكنة العدم لماهو هي فيكون الواجب انه ممكن العدم وان استحقت ذلك الوجود فان كان استحقاقها له لزم التسلسل وان لم يكن ابدا لم يكن الوجود ثابتا وهو المطلوب **قوله** ما الاقرب بالصفات كلها وان افتقر فهو انه يكره ما ذكر التركيب في البسيط انها منها التركيب للتشبيه فالوا النصارى كفروا بالقدرة قلنا عنهم انعلم ما كل ما هو قديم بالاطلاق فلا يكون بصفة اشتباها

قال الوجدانيات صفات البارئ تعالى معانٍ موجودة لكل واحد جزء علة الاول قديما والملازمة كلية لان صفاته
جزء علة يستحيل عليه الحدوث واما بكمال التقدم فلا اجماع على ان القديم واحد والجواب منع الملازمة
قولكم يمكن تقديم تركيبه وكثرة اجزائه بسبب وجود الصفات قلنا كثرة الصفات لا تمنع وحدة الموصوف
ولا توجب تركيبه وانما يقال فيه بسببها انه كثير اللغة وانا عرفنا بالعقل الاول الجوهر الفرد موصوف بالوحدة
وان اتصف بصفات عديدة وان لم يتم بذلك القديم وجود معناه في اكثر من حقيقة واحدة فمعنى الاستثنائية
المانع المصادرة عن المطلوب والاجماع الذي نقلتم على ان القديم واجب يجب ان يكون معناه ان الاول الموصوف
بصفة الالوهية جل وعز واحد اذ لا معنى له الا ان حقيقة القدم لا تتعدد الشيء واحد من غير نظر الى كونه
موصوفا او صفة كما بينتم نحن نقف الواحد فيما يحصل عما قلناه وعلى ما ذكرتموه بل يلزم الاستثناء من النفي
الذي يستفاد به قولكم امة مجمعة على انه لا صفات له فلا تجدون حينئذ الى عدته سبيلا وكيف يجمع ان
يتفق على ما قدمت ايها الجاهل تعقلون على خلافه واعلم ان هذه الشبهة اقنى الذي عزت العلماء حتى انكروا
جميع الصفات وغيرهم ما اقاموا حتى قالوا الله يعلم بلا علم والله يعلم بلا حياة الى امثال مستقيم **قوله** والاقتدار
ذاته فكر بعض انه يلزم من ثبوت الصفات للقديم سبحانه كثرة بيد ان الموصوف لا يتكثر بصفاته ولا يلزم
ايضا منه ان يفتقر بناء على الموجود وهو افتقار الواجب الى غيره بعيد الوجود واما الافتقار بمعنى الملازمة
بانه يمتنع ترجيح الاطلاق لا بهما مع كما سبق وجلة فذواته فكره صفة الافتقار وانه بمعنى علته
حرد معقوله الثاني لحالة السيلان واذ افتقا فدعلته الفكر ومستفيدا بالنسبة الى الواجب **قوله**
ما الى والتركيب والبسيط لا شك راجعة الى ثبوت الصفات وهذا تاكيد لقوله ما للقديم بالصفات
كثرة **قوله** ابهامه الموجب للتشقيط اي ابهام ان اثبات الصفات تركيب بها فجب وحرضه
هو الوجيه بنفي الصفات والتشقيط عن ايضا ثبوتها بقوله تعالى عن الامر شغله عن قال الفتوح
وانما حلهم بعض العلماء سبيه على نفي الصفات ان دلك على زعمهم يلزم منه الكثرة وواجب الوجود
بذاته وهو معناه للوحدة الواجبة له **قوله** قالوا النصارى بكم وابا قدمنا قلنا من الخوات عند العلماء
ما كل هو قديم بالله قال الفتوح في الرد عليه الشبهة السادسة ان الله تعالى كفر النصارى في قوله
لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة فلا يجلو اما ان يريد ان الله تعالى كفرهم لانهم اثبتوا ان
هو ثالث ثلاثة ملتبسة بانفسها او لانهم اثبتوا ذاته موصوفة بصفات متباينة والاول باطل لان
النصارى لا يثبتون هذا ثالثة قائمة بانفسها ولعلم يقولوا بذلك استحال ان يكفرهم الله تعالى
بسببه ولما بطل القسم الاول ثبت القسم الثاني وهو ان الله تعالى انما كفرهم لانهم اثبتوا ذاته موصوفة
بصفات متباينة واذا كفر النصارى لاجل انهم اثبتوا صفات ثلاثة فكم اثبت الحق مع الصفات الثمانية
فقد اثبت تسعة اشياء فيكون كفره اعظم من كفر النصارى بثلاث مرات **والجواب**
ان الله تعالى انما كفر النصارى لانهم اثبتوا صفات ثلاثة هي في الحقيقة ذوات الا ترى انهم جوزوا انتقال
هذه الكلمة من ذات الله تعالى الى بدن عيسى عليه السلام والشيء الذي يكون صفة لا بالانتقال
من ذات الى ذات اخرى يكون مستغلا بنفسه قائما بذاته بهم وارسموها صفات الا انهم قابلوا

لا يجوز تعلق بالتجهيل مستلزم للجهل بالتفصيل كذا الصلاحية بالجهالة لا زمة لها ولا استحالة
كطعام الفواكه المتجدد وهو من الاستناد غير معلوم فيل مراده على الاستدلال به من ثبوت ما ولا الصحة
من قوله المعقول هو المنقول على بعض النسخ غير معقول قال الامام الاشعري الاحكام يجب الجهل وفيه باب
تعلق الارادة الى قوله تخصيصها المسكر بالذات وجب وبوقوعها على الاطلاق تعلق القدرة بالضدين
كذا الحكم العدم المتضاد على الذي عندنا في الخلاف تعلق الامر بالوجود انواعها مختصر بالموجود
تعلق العلم بالمعلوم كذا الكثير من صفة العلم وذاتيتي فراي محمد الله والفلاسفة وبالوجود المتيقن بذاته نفسه
فيصفة التعلق والتعلق علة الادراك بالقوة **نشر** قال في المباحث العقلية تعلق الصفات
بمتعلقاتها واجب لنفسها وهي تعلقها وعدم تعلقها على اربعة اقسام لانها تعلق
وهي الحياة وقسم علم التعلق في جميع الاحكام العقلية الواجبة والجائزة والمستحيلة وهو العلم والفهم
من اقسام الكلام وقسم يتعلق بالموجود خاصة واجبا كان او جائزا ولا يتعلق بالمعدوم وهو السمع
والبصر وقسم لا يتعلق بالواجب ولا بالمستحيل ولا بالموجود الممكن في حال استمرار وجوده ولا يتعلق
بالمعدوم الممكن قبل وجوده ويستمر تعلقه به الى حين حدوثه وهي القدرة والارادة وهذا التعلق
واجب لجميع الصفات فلزم يستحيل عليه التجدد والتغير بوجه من الوجوه ثم يلحق الهذه الصفات
نسبة ثانية كالزيادة على تعلقها واضافة الى متعلقاتها عند تعلقها جميع المتعلقات من غير تغير
في الصفات ولا في تعلقها وهذه الاضافة الجديدة فلا يسميها بعض العلماء تعلقا وبعضهم اضافة
وبعضهم تحقيقا واسطة في الاطلاق بعد فهم المعنى فسمها **قوله** وما سواها حكمه ما ثبات التعلق
او ما سوى الحياة حكمه ما ثبات التعلق **قوله** والمتعلق هو كل البيت اه والمتعلق من الصفات
يتعلق بكل ما يصح تعلقه به ولا يفهم على البعض ويتعلق العلم والكلام بجميع اقسام الحكم العقلي والعلم
والكلام متساويان في التعلق لما ذكر لا يعني ان كل عالم بمعلوم بانه متكلم بمعلومه وانما كان كل
من صفتي العلم والكلام لا يؤثر في متعلقه لم يمنع تعلقهما بكل واجب وبكل مستحيل وتتعلق
القدرة والارادة بكل ممكن ويدخل في الممكن ما استمر او فيعدم من الممكنات بالنظر الى ذاته
وذلك كتعلق علم الله بعدم وقوعه فانه واجب مع وقوع الممكن لا يمنع من كونه متعلقا للقدرة
والارادة عند المحققين كما لا يمنعه ذلك من وصفه بالامكان وقد تقدمت المسئلة ويدخل في
الممكنات التي تتعلق بها قدرة الله وارادته الممكنات الصادرة عن الحيوانات بالاختيار
وانها عند اهل السنة صادرة بمحض قدرة الله تعالى وارادته لا نتاج الحيوان ونشئ منها وقد
خالف المعتزلة في ذلك وبانه الرد عليهم ان شاء الله ويتعلق السمع والبصر والادراك على القول
به بكل موجود وان كان كل واحد منها بعض الموجودات لان ذلك خصوص عام
كعلمي وانفق اهل السنة على جواز تعلقه بكل موجود واختلفوا في جواز تعلقها على الرؤية من اهل
ادراك بكل موجود **علق** ذهب القدماء منهم كعبد الله بن سعيد والفلاسفة الى ان هذا التعلق
مختص بالرؤية وبقية الادراكات لا يجوز ان تتعلق الموجودات بل السمع مختص بالاصوات والادراك الخ

التي لا تتناهى من المعاني متناهيا لا ضافته الى محل او زمان وهو في العدم لا يوصف بذلك ولا تتعين لها ولا يعلم
منها الا كونها حقيقة كلامية وهذا معنى استثناء السالم على احد التفسيرين وهذا ضعيف قال العسكري
الشيء وجوده مضافا الى المكان والزمان لا بد ان يكون معلوما متميزا القاصد عن غيره قبل وجوده
ليصح ايجاده منه بذلك كان ايجاد المخلوقات محال وقوله انه في العدم لا تتميز له لا يصح لانه اذا كان
لا يقصد اليه الا بعد تميزه ولا يتميز الا بعد وجوده فيدور ولا يصح ايجاده مع لا تميز له قلت اما الخارج
الخارج اما في العلم او المعلومات متميزة بالاضافة وهي نقدرها لنا وهي معلومة لله كما تعقل
شريك الله وتقضي باستحالة وجوده وتميزه عن شريك لنا وتعميم بعضهم العلم بمعنى الصلاحية
حينئذ لانه صالح لان يعلم به ما يتجدد كما قال الفخر وهو التفسير الثاني للاستثناء عن مرض يمكنه
التفصي عنه والصالح لان يعلم عنه معلوم يلزم من الاتصاف بالجهل قلت وتخوفوا الفخر ما ذكره
العبهري عن النهر بستاني قال يمكنه انه قال ما حاصله رجوع العموم في الصفات كلها الى الصلاحية ومعناه
ان الممكنات التي يصح ايجادها لا يقف العقل فيها الى مكابرة وكل ما لا يقف العقل عن فرضه منها على هذه الصفات
كان للعلم صلاحية الاحاطة به وللقدرة صلاحية ايجاده وللارادة صلاحية تخصيصه قال
وهذا معنى كون الصفات تتعلق بما لا يتناهى هذا اخر كلامه واعلم ان الاكتفاء بالصلاحية
في تعلق العلم بشيء يصح ان يعلمه بشيء يصح ان يعلمه الله مشكل لان الصالح لان يعلم قد ذكر ما تقدم انتهى
كلام شيخ شيوخنا رحمه الله قلت وتحصل في معنى استثناء العلم على ما لا يتناهى من جهة
البيضاوي مثلا تفسيران احدهما علمه يكون لبياض حقيقة كلامية وهذا ايضا قول البلا
سفية انه يعلم الكليات دون الجزئيات والثاني ان استثناء علمه على تلك الاحاد صلاحيته لان يعلم
بها ما يتجدد منها وعلى كل تفسير فهي له عقيمة من الامام لا سيما على التفسير الاول وهو نحو قوله
من زلة العالم قال ابن القاسمي اختلفوا في تفسير ما الرد بالاستثناء فقيل الراد وكلامه يدل
يكون عالما كليا بمعنى انه يعلم شيئا فشيئا لا ان يندرج في حقيقة ما لا يتناهى كما يعلم حقيقة
البياض المندرج تحتها جميع احاد البياض ومنهم من قال الراد بالاستثناء السالم تلك الجزئيات التي
علم الله تعالى انها توجد والعالم صالح لان يتعلق بها علمه التفصيلي انتهى قلت والصواب ان الاستثناء
على تفسير الاول متصل ولذلك تعلق الصلاحية بعد الاستثناء على وجه المغايرة **قوله** لان ما علم
بالتفصيل البيت اي من حيث الاجمال اي من بعض وجوهه وهو بعض كالعلم باحاد البياض من حيث العلم بحقيقة
البياض مع وتميز تلك الاحاد على التفصيل وهذا تعليل لقوله رد على الامام بالاستثناء السالم وهو اشارة
الى قول القرافي وكان المعلوم من حيث الجملة الى اخره **قوله** ولا استثناء هو استثناء الجهل اللازم للصلاحية
ويحتمل انه اراد استثناء علم لا معلوم **قوله** كلامهم اقول الذي في المعدوم الاربعة قال
ابن القاسمي اثر كلامه على نفي الوجود والعدم هل هو بديهي او نظري واما ان المعدوم معلوم
فقد قيل عن الكرامية وبعض المعتزلة انه عين معلوم قبل وهذا كلام متناقض قال الحق عليه انه
عين معلوم بسبب ما يحكم بكونه معلوما وصار الصفة الموجبة انه معلوم وليس من شرط كونه معلوما ان يكون

قبل

شيئا قائلا بانه نفى ان يكون ثابتا ونفى عن الاستناد اليه اسما وان المعدوم
غير معلوم وهو مبرأ من مذهب الكرامية وانما مراده انه غير معلوم استغلالا بل
بضرورة العلم
به بسبب وجود او وقوعه او وجوبه او تقديره قال الامام والنظر يعاينا لا يجلب العلم الا باستناد بان النفي
انتفى
المعلوم لا يعلم وانما يعلم النفي مضافا الى ثابت ومقدر اورد الاستناد على نفسه سؤالا واجاب عنه
بقوله لا نقول العلم باستحالة جمع الضدين معلوم من غير تقدم وجوده ولا تقديره اذ اطلاق اجاب
بل غرضه ما اصلناه ان تصور علم بنفي محض من غير استناد النفي الى اثبات ما غير معقول والعلم باستحالة
اجتماع الضدين يستلزم تصور الضدين والاجتماع فيقضي العقل باستحالة اقترانهما من خارج وكذلك
شريك الاله لا بد ويستند الى العلم بالاله والشريك فيقضي العقل باستحالته وجوده من خارج وانما
يعلم باضافته الى وجوده فقد انتهى الكلام من القائلين بهذا الى موضوع السؤال رحمه الله بهذه الايمان
قوله كما انهم لقول الخ المعدوم الثابت اورد على المعلم الاستدلال اورد ضاهر اقول الخ المعدوم
وهو غير معلوم وهو على الاستناد فغير معلوم خبر مبتدا محذوف والجملة بدل سؤال اقول وعطف بيان له
قوله قيل مراده التبيين هذا تاويل اول اقول الاستناد ما مراده ان المعدوم لا يعلم استغلالا الا على اضافته غير
غير مضاد الى وجوده سببا وبانه **قوله** من قوله المفهوم الخ هذا المنقول الينا من قوله يتعلق قيل
قيل مراده ما تقدم من احمد قوله الخ قائله هذا المنقول عنه اولا وهو قول الاستناد في الجواب عن السؤال
المتقدم على نفسه تصور علم بنفي محض من غير استناد النفي الى اثبات ما غير معقول الى جوابه هذا
هو الدليل على ثانيا وبان قوله المعدوم غير معلوم بالمعنى الصحيح الذي تاويله يختل الى تكون من ابتدا ما لغاية
اقيل مراده كذا من قوله هذا بمعنى هذا التاويل ينشا من جوابه السابق **قوله** لم تعلق الارادة الى اثبت
الثابت بعينه او تعلق الثابت الارادة بالممكن هو تخصيصها له بالوجه الذي تخصص من وجوده بدلا
عن العدم او بضده وزمانه بدلا عن غيره ومقدار ابدا عن غيره ووصف بدلا عن اخر او غيره لمراده
التخصيص وهي لتجمع احد الجائزين على مقابله فلت وقد جعل السؤال الذي هو تعلق او اضافة بنفس
التخصيص تسامح بل تعلق الارادة اقتضاء التخصيص وجابا بان كلام السؤال على حذف هذا المضاف
بمعنى باقتضاء اثبت بالوجه الذي اوجبته وهو وجه الذي تخصص به الممكن **قوله** ويوقوعه على الوجه
ضاف الثابت اشارة الى مغايرته تعلق القدرة للارادة وان القدرة تتعلق بوقوع الممكن على الاطلاق
من غير تخصيص بوجه بدا والخ بمعنى ويستتبعها الى الممكن الخ نسبة واحدة ما وقع من تلك الممكنات
بالجمع ويستتبعها الى وجوده في الزمان الخ وجه فيه والوجود عنه سواء والى بياضه ومقابله من الالوان
سواء لان مقدار وغيره من المقادير سواء صابه ومقابله كل ذلك على حد سواء وبالارادة يترجح
وقوع بعض تلك الممكنات الخ نسبة القدرة اليها واحدة على بعض لا القدرة صالحة لايقاع الشيء ومثله
وخلافه تخصيص الشيء بعض مثله لا بد لان الارادة مرصعة يقع بها التخصيص ولهذا احتيج الى الارادة
وقد تقدم هذا في قوله اراد التخصيص من زيادة **قوله** كذا في العدم المضاف الثابت يعني ان تعلق القدرة
بالوقوع متبوع عليه واما تعلقها بعدم الممكن وهو المضاف احتراز من العدم المطلق يعني العدم

الطارئ على وجود الممكن فيختلف فيه وعند القول بتعلقها به وهو مذهب القاضي بمعنى انه يعدم
المحدث بقدرته والقول بانها لا تتعلق الا بالموجود هو مذهب الاشعري والمأمل الكريم وعلى هذا يقع علم
المحدث بنفسه لا بالقدرة أما في العرض فلوجوب عدمه في الزمن الثاني لاستحالة بقاء الاعراض وأما في الجوهر
فلشرط بقائه امداده بالاعراض فاذا انخرقت عنه وجب عدمه لوجوب انعدام المشروط عند انعدام شرطه
بالعدم واجب فيها بما يقتضي الايجاد واحتج لهذا القول بانه لو تعلقت القدرة بالعدم لكانت القدرة عليه
قدرة على الشيء وضده وهو قول القائل لم يقدر على شيء ويرد قوله قدر على الشيء فيهذا يبطل ان القدرة
بالكلية وخوان القدرة اذا تنجزت اوانت اوايضا لو صح تعلق العدم بالمقدور لصح تعلق العدم بالعدم السابق وهو معلوم
العدم لا يختلف وهو باطل لان السابق مستمر والمستمر يستغني عن المؤثر والجواب عن الاول ان المقدور
ترجيح احد المقدورين على الآخر وفي جميع المعدوم استغنى عن المؤثر على مذهب القاضي فاعداد المقدور بالقادر وعلى
مذهب الاشعري بالقدرة واحيانا بانعدام شرط وجوده وهو الامداد بالاعراض كما مر وقد تقدمت الاشارة
الى هذه المسئلة والكلام على استحالة بقاء الاعراض **قوله** لانه تتعلق الادراك بالوجود الخ يدخل
في الادراك ادراك السمع وادراك البصر والصفة النفسية القائمة على القول بانباتها وهو ادراك المعلومات
والمفهومات والمسموعات وغير ذلك الادراك تتعلق بكل موجود ولا تختص بما تعلقت به في
الشاهد لصلاحيتها لان تتعلق بكل موجود وتخصيصها في الشاهد بتخصيص الله تعالى وما صح ان
تتعلق واحبالة اذ لا يصح تخصيص القديم ولا تتعلق هذه الادراكات بالمعدوم وما وقع في كلام بعض ائمتنا
كالقاضي ما يمكن ان الله يرى المعدوم ينبغي ان يؤول بالعلم ويبقاء على ظاهره لانه على اصل اهل السنة
ان المعدوم ليس بشيء على الاطلاق وكلها اتفقت على امتناع رؤية المعدوم عدا السالمية **قوله**
تتعلق البصر الخ يعني ان ابا عبد الله بن سعيد بن كلاب والقلانسي ان متعلقات البصر اكثر من متعلقات
السمع خلافا لما تقدم لان السمع انما يتعلق عندهم بالاصوات ومذهب الشيخ نفسا وبينهما في التعلق بكل
موجود لان السمع تتعلق الادراك عنده بالوجود كما سبق في فصل الرؤية وفي الاشارة الى عموم
التعلق ولكل موجود وعلة الادراك عنده الوجود والشيخ جعل منشأ المحذور والشيخ جعل منشأ
موجود بالوجود وهو علة الادراك عنده من غير فرق بين السمع والبصر وقد تقدم في فصل السموع
اللذيذ الصفات عن ابراهيم ان السمع يتعلق بالحركات بالصوت والكلام المفهم
وقيل من المتعلقات: القول الاكثر من الغايات: وكل ما يصح له نهاية: ما هو مثبت بالوصف الغاية
قلنا النهاية بمعنى الاعداد: وتفسيرها ادراك عن الاحاد: بلا زيادة ولا نقصان فيها جهل نسوغ ابيان
ان قيل نسبة الارادة للصوت: ما خص بالوجود بعض ما جرى: فيلزم ان يحتاج التخصص فيها الى مخصص
قلنا الارادة تنبه التخصص من نفسها لوجها مخصوص من حيث صحة العلم ولا يؤثر ام بعض ارادة قوله
ان قيل ما وجه قول الاشعري في الخبر كلامه جار مجرى الخبر اجيب عن هذا ليس للقدرة موقوف عند اداء الخبر
فرع قال الاشعري يجب في شرح الارشاد في بيان السؤال الاول وجوابه الاشكال الثاني يجب حمل ما ورد
التعلق انه اثبت العموم في كل الصفات مع ان تعلق بعضها اكثر من بعض فيلزم ان يكون متعلقات

الى ما لا تتناهى الاكثر فالاقل وكيف يتصور عقل عاقل على تفاضل فيما لا يتناهى مع انه عما يحيط العدد وبيان التفاضل
بالمتعلقات ان العلم يتعلق بكل ما تتعلق به القدرة من الممكنات مع انه يزيد عليه بتعلقه بالواجب
والمستحيل والجواب انا لا نقول كل عددين لا يتناهيان لا يصح القول فيهما بالاقل والاكثر انما نعني ان كل
واحد من الصفات الثلاثة الارادة والقدرة والعلم متعلق كل واحد منهما لا يتناهى فالقدرة والارادة متعلقتان
بالممكن والعلم متعلق به وبزيد عليهما الواجب والمستحيل فان احاد الممكن لا تتناهى واحاد الواجب
لا تتناهى واحاد المستحيل لا تتناهى وانما تتناهى احاد كل واحد من الانواع ولا تتناهى حتى يتصور بعضها البعض
حتى يقال زاد هذا على هذا الى الزيادة تستند على ما يكون المزيد عليه منقطع الطرف حتى تتبين الزيادة
ولا يتناهى الطرف له ولا انقطاع فلا تتصور فيه الزيادة ولانه لا يتقدم واحد منها وينتهي الاخر نسبة ثلث
او ربع او عشرة او اكثر لذلك فلا تتعلق القدرة والارادة بكل المتعلقات لكل واحد منها غاية العدد وانما وقع
هذا الغلط للمورد من حيث ان ما تحت عين يندرج احدهما تحت الاخر وهو ما يصح ان يعلم وما يصح ان يراد ويقدر وما يصح
ان يعلم اكثر مما يصح ان يراد ويقدر بالكثرة التي وقعت هنا وتخيلها انها هي من حيث الانواع التي هي الواجب والمستحيل
والممكن فانها والكثرة هي راجعة الى المتناهيات وهي الانواع الثلاثة المذكورة بانها متحصرة متناهية
بالنظر الى كونها انواعا فصح فيها القول بالاقل والاكثر لتناهيها والحكم بعدم النهاية التي كلما ناقصه
ليس راجعا اليها وانما هو راجع الى الاحاد التي تحت الانواع فكل نوع من احاد كل نوع لا تتناهى ولا يدان احاد هذا النوع
اكثر من احاد النوع الاخر لانه لا يصح ان يقال ما لا يتناهى اكثر مما لا يتناهى ولذلك اذا ضيف واحد من احاد
المستحيل والواجب الى احاد الممكن لا يتغير ولا يزداد فاندفع النقض الاعادة فلا يصح القول بالكثرة والقلة والله
الموجود للصواب انتهى قلت وحاصل السؤال ان يقال قولكم كل واحد من القدرة والارادة والعلم تتعلق
بما لا يتناهى مع قولكم ان متعلقات العلم اكثر جمع بين متناقضين لان الاقل هو الذي ينتهي بالعدد فيقال الاكثر وهذا
لا يتصور فيما لا يتناهى وحاصل الجواب ان التناقض انما يتم لو كان المتعلق والمتعلق به شيئا واحدا وليس كذلك
فان المتعلق به المعلوم من حيث هو معلوم والمتعلق المعلوم من حيث هو موجود فمسألتنا
مختلف بالمحكوم عليه بعدم التناهي احاد الممكن واحاد المستحيل وهذه متناهية لانها ثلاثة من العدد
فقط وثلاثة اكثر من واحد بالضرورة واما احاد الممكن والمستحيل فلا يدخله كثرة ولا قلة بان يقال مثلا
احاد الممكن واحاد المستحيل اذ لا يصح واحد منها بالعدد وما لا يتناهى لا يفضل عليه لا يتناهى قوله
ان قيل في حق المتعلقات البيت اي ان قيل في حق المتعلقات اي متعلقات القدرة والارادة والعلم والكلام
ويحتمل رجوعه الى متعلقات جميع الصفات وهو ظاهر اللفظ ولا اشكال الموجودات التي هي متعلقات
السمع والبصر غير متناهية بحسب الاخر وان كان الحاصر منها متناهيا والقول الكثير بمعنى القلة
والكثرة والقلة غاية اسفل العدد والكثرة غاية اعلاه طردا على قوله فلنا النهاية اي البيت
ثم اشار الى الواجب والممكن والممتنع والباء طرفية اي النهاية التي هي الغاية ثابتة في الانواع فيهي
التي يدخلها الزيادة والنقصان والتفاضل بالكثرة والقلة وبقي النهاية انما هو على الاحاد فيهي التي لا يدخلها
زيادة ولا نقصان ولا تكون احاد نوع اكثر من احاد النوع الاخر وقد اتى البيان بقي الاشكال المذكور
لانه قد تبين ان الموضوع مختلف واما السؤال الثاني والثالث فيهما وارد على عموم تعلق الارادة

وهو المحل وما تعلقا: اضافة زائدة محضة: ليس له الوجود: لا عيان: مما انتفى القديم في الحال
والحوادث معلومية الاحوال: بلا تجدد: الاستقبال: العلم: لازال فيما تعلقا: ما فيه تغيير يوجد مكلفا
كل الصفات: تعلقاتها: تغير: متعلقاتها: لوجاز: لما ينعلم الموت: لا يوصف القديم بالفناء
لان كل فان له العدم: عليه يستحيل: ذا وجود: والرفع النسخ على الصواب: للازم الثابت بالخطاب
على المكلفين بالتغيير: فهذا الذي روي بالنحويين: كالحي: او تعلق تغير: في الجوهر المعلوم وما تقرر
لا يثبت الربع لقادريه: وان تجدد لحا لفيه: والسمع مثل الدليل وصف البصر: على الذي حققه اهل النظر
فصل في الصفات المتعلقة: تعلقا تنهكوا: حب لنفسها لا يقع بيه تغير: بما تجدد كما لا يقع في العلم
تتم الصفات وانما يقع التبدل والتغير في متعلق وهذا عام في جميع الصفات حتى في الكلام
احد اقسام الكلام فيهو: الامر ينتفض جهلوا: كما تقدم: ان الامر يتعلق بالمعدوم خلافا لعبد الله
بن سعيد فانه لم يجز امر المعدوم قياسا: قال ان الكلام انما صار امرا ونهيا وخبرا واستخبارا ونداء
لتعلقه بالمأمور والمنهي والمخبر والمستخبر والمنادى وقد يسبق التعلق المسألة
والقول بان تعلق الصفات لذاتها كقول الشيخ وأكثر المتكلمين وفصل قوم من الصفات والنسب التي يجوز
عليها التجدد والزوال واختار القاضي الاول وهو اختيار جماعة من المتأخرين كما تضمنه الفصل الذي
ان النسب وهو مختار الغزالي وقوم مقتضى قول ابن سعيد واختار الشيخ ابو الحسن ان التعلق
من موافيد العقول قلت فيه على كون تعلق الارادة مثلا قديما انه اذا وجد الفعل
لا يبقى تعلق الارادة كما ان ايجاد الموجود محال قلت اجاب بعضهم بان التعلق من باب النسب
ولا وجود لها في الخارج وعدم القديم انما هو محال فيما هو موجود سلمنا ان التعلق شيء وعدمه محال
لكن الارادة تتعلق بالمراد في الزمن المعين وهذا المفهوم وهو كونها تتعلق به في زمانه المعين
لم يقع البتة ولا يحصل في نفسه وانما حصل في كل الزمن المعين كان مستقبلا ثم صار حالا ثم
ثم صار ماضيا وفي احوال الثلاثة ينتفي ابدا العقل بانه متعلق الارادة ومنسوب اليها وكذلك اذا علم
الله تعالى ان زيدا سيوجد ثم طرأ ذلك الوجود حالا وماضيا لا يحيل كون حصول الوجود لزيد متعلق
الارادة ولا متعلق العلم وبهذا بيانا عن انه لا تغير في العلم ولا في تعلقه وانما التغير في المتعلق
ما اشار اليه بعض المحققين وهو ان تعلق علم الباري تعالى بعدم دخول زيد يوم الجمعة وبدخوله
يوم السبت تعلق ازلي لا يتغير اصلا بانه في يوم الجمعة يعلم دخوله في السبت وفي يوم السبت يعلم عدم
دخوله يوم الجمعة غاية الامر انه يمكن التغير عن العدم في الحال الى الوجود في الاستقبال بسبب جعله
وبعد الوجود لا يمكن وهذا تفاوت وصفي لا يقدح في الحقائق وكذا تعلق علمه بعدم العالم
في الازل لا يتغير بوجود العالم فيما لا يزال اذ متعلم الباري في الازل علم العالم في الازل في وجوده فيما لا يزال
وفناؤه بعد ذلك وهو القيامة ابدا بعلمه كذلك من غير تغير اصلا فان قيل الكلام في العلم
المتعلق لا في العلم قلنا ان تعلق علمه بعدم العالم نسبة وهو انه يحصل الدخول يوم السبت
والعلم الموجود فيما لا يزال لا يتغير يوم السبت وفيما لا يزال كل جمعا لا تباع متعلقه

الذي هو النسبة الاستقبالية أجيب بالمنع وبأن قد التعلق هو التعلق حال العدم بأنه
نسبة وجه وهذه النسبة محالها وأما المحل فلم يجعل التعلق حال وجوده بأنه نسبة وجه وهو
غير التعلق البدائي والحاصل أن التعلق بالعدم في حالة معينة والوجود في حالة أخرى ثابتان لما وجدا
كما ينقلب جهلا الصلاة وانتقل فعله العلم فيما لم يزل تعلقه وعينها **قوله** لو كان كلامه
عين بالكلب لما رفع فيه من خلاف عبد الله بن سعيد ولما استبعاد المعتزلة تعلق الكلام بالمعدوم
وهو أحد شبههم التي على حدوث الكلام كما سيأتي **قوله** ليس له نعم أي ليس للتعلق تعين
وهو شامل للتعين السابق واللاحق وهو الأنه صفة نسبية لتعريف أعني الصفة فعلى الأول يتعين
الحال رجع تعلق الصفة الى ذات الصفة وبستحيل تعينها وعلى ثبوت الحال والصفة
تخصص بوجود وصفية النفس فيلزم قدم التعلق وبقاؤه **قوله** وما جاز نوعا أبا المتعلق هو الشيء
راجعة الى التعين وعلى كلام العلم بوجود زيد مثلا وقت كذا التي يتضح زيد للعلم وتعلقه
وإنما تقل المتعلق وهو الوجود الى القدم وقد سبق تقرير ذلك في الإرادة وسائر الصفات المتعلقة
جارية بعينها في ذلك التقدير **قوله** للشيخ أي كون التعلق نسبة هو قول الشيخ أبي الحسن
الأشعري رضي الله عنه وكذا قول المتكلمين **قوله** والفخر هو التعين بعين الفخر هو بل التعلق بتعين
بناء على أن الإضافات هو النسب وقد ذكر في الأربعين الحاصل والمعلل وعينها وقد
قوله واحتج بالنسخ وخلو الجوهر لم يتشبث بعينه أن الفخر احتج على تعين التعلق لكونه نسبة
بين المتعلق والمتعلق أو صفة مستلزمة للجوهر وبصفة النسخ وبصفة السمع والبصر أما الجوهر فلأن
والإرادة كانت متعلقتين من الأزل الى الأبد بإيجاد العالم فلما وجد العالم بموجب ذلك التعلق كان الجاد
الموجود حال الخصوص للجوهر بهذا أيضا كذلك **وأما النسخ** فلأنه ثابت في الأوامر
والنواهي وهو عند الأشعرية رجع الى الأربع والإزالة ولا يصح أن يرجع الرفع الى التعلق لكونه صفة أبدية
بتعين رجوعه الى تعلقه وأما السمع والبصر فلأنهما تعلقا بالعالم بما لا يزال والعالم كان معدوما
في الأزل وإرادة المعدوم أو سمعه محال وهذا كله مما يدل على أن التعلق نسبة يجوز تعينها لأنه صفة
واجب للمتعلق لم يعين الفخر وهما خلو الجوهر والنسخ بعد وجوده وتكرر وقع الأخيرين وهما
السمع والبصر لأن التعين في الصفة الحقيقية محال ولا يتم كلامه في الأمر الثاني بأنه تعلق موجود
موجود مع كل حادث ونفس هذا المعين عنده فيه وبعين الفخر بالوجود الوجود الدهري كما
يشعر الإضافي موجود في الدهر لا في الخارج **قوله** لأنه الأزلية الثابتة وبنهايته بمعنى
كون التعلق الحادث محتاجا عليه بما ذكر هو رأي الفخر في نهاية العقول وفي نص في الأربعين
والمحصل والمعالم أيضا لكن احتجاجه عليه بما ذكر مختصر بالنهاية له والله أعلم **قوله**
ينقض بالعلم على مقالة حكماء هذا الكلام أي معنا ينقض أي يرد على مقالة الفخر واحتجاجه
بالعلم وهذا لا يلتئم بما بعده وإنما وقع النقض بالعلم على احتجاج المعتزلة على حدوث الأدلة
على ما وقع في المعالم وعينه من كتب الفخر وذلك أن المعتزلة احتجوا على أن كلام الله تعالى محدث بنوا

أحدها ان حصول الامر والنهي غير حصول المأمور والمنهي عنه وجنون بالخ الخطاب والخطاب يستدعي مخاطبا والمخاطب حادثا وقبل مخاطب جاز قبل ما لا بداية فيه فيكون حادثا وهو على الله تعالى محال الثاني انه لو كان المراد بالصلاة في اذا الداهم بيوذلك الامر لما لم يفعل لكان الماتي بها مثلا لا وما ثبت لزمه استقبال عدمه الثالث النسخ في الامر والنهي جائز وما ثبت فدمه استقبال عدمه وهذا لان النسخ عند الاشعري يرجع الى الرفع والازالة فالمرفوع هو ثبوت الخطاب واما تعلقه وكلامها عند ابي الحسين الاشعري ان يكتب يتصور النسخ على هذا التقدير والاشعري يقول بالوجه الرابع لقوله (وهذا ان)
انا ارسلنا نوحا وانذر قومك من قبل ان يأتيهم فاخبار عن الماضي وانما يصح لو كان المخبر عنه سابقا على الخبر فلو كان الخبر موجودا في الازل كان الازل ماضيا وقد اخبر عنه بالارسال والانذار وهو محال قال المخبر في المعالم والجواب ان كل ما ذكرتموه من الامر والنهي معارض بالعلم فان الله تعالى لو كان عالما في الازل بان العالم موجود لكان جاهلا ولو كان عالما بانه سيحدث فاذا احدثه وجب ان يزول العلم الاول فحينئذ يلزم تغير القديم وبالجملة فجميع ما ذكروه من الشبهات معارض بالعلم قال ابن التلمساني رحمه الله يعني عليه في الازل قبل العلم بان العالم سيوجد يستلزم عدم وجوده في الازل فان المستقبل هو المتوقف الحصول لما لم يحصل فاذا وجد فقد زال المتوقف والعلم المستقبل والشيء مع زوال المتوقف عليه يلزم زوال العلم لا كن علمه قديم والقديم لا يزول والجواب على زعمه عن هذا الاشكال ان العلم قديم والمعلوم متجدد والتغير انما يتعلق وهم نسبوا اضافات ولا يمتنع تجدد النسب والاضافات في القديم لما يتجدد. وصفه تعالى بانه خالق ورازق وكذلك نقول لا مانع من ثبوت من ثبوت كلام قديم وتجدد هذا النسب عنه تجدد المخاطبين ولا تبقى بعد الامتثال والمنسوخ لا يبقى فكذلك قدم العلم واعلم ان هذا انما يمكن تقريره على مذهب عبد الله بن سعيد الكلابي ولا يمتنع على اصول الشيخ ابي الحسن فانه يعتقد ان صفات الله لذاتها ولا يتصور فيها التجدد والزوال لانه لم يقم بذاته الفعل لذاتها وجاز تجدده لكان حادثا او لا افتقر في تجدده الى موثر ويستحيل ان تتاثر صفات القديم بان الموثر في ذلك كان معنى لزم قيام المعنى بالمعنى وان كان قائما بالمختار ولا موثر سوى الله تعالى فتاثيره في صفاته دون تاثيره يتوقف على ثبوتها فيدور وفيما يتوقف التاثير عليه من الصفات فيلزم ان يكون تعلقه لنسبها وبطل ذلك في الصفات المتعلقة اذ لا قابل بالقدم واعني القابل القابل فقابل تجدد النسب في جميع الصفات المتعلقة وقابل يعدم تجدد تعلقه في الجميع وقد بطل تجدده في العلم فيلزم بطلانه في سائرها والجواب عن هذه الشبهة على وجه التفصيل ان نقول ما ذكرتموه اولا من الامر يستدعي مامورا والمامور في الازل فانه لا يكون الا حادثا فيستدعي ما ثبات القدرة لله في الازل لانها تستدعي مقدورا والمقدور لا يكون ممكنا حادثا والممكن الحادث يستدعي الازل والجواب عن الشبهة الثانية بان التقدير ان المعدوم مامور في الازل على تقدير الوجوب بمعنى انه علم الله تعالى سيوجد ويتمكن من الفعل ايجاد التكليف فلا مانع ان يقوم بذاته تعالى كلام ان يقوم بذاته تعالى كلاما يستدعي الا علمه بانه موجود في ذلك الوقت بتلك الصفة

في المعتزلة كونه مأمورا لتعلق الخطاب به لا كون شيء من مواخذته بذلك وجوده بتلك الصفة التكلم
من العلم بالخطاب بواسطة الرسل او الوحي كما هو الحق وفي مذهبه بصورتين احدهما
ان الملك المرسل على بالم البعيد عن الامة فيجوز ان يسلط بعض نوابه بشيء ويكتب
اليه ويرسل اليه الرسل بمقتضاه ولا يبلغ امره اليه الا بعد الزمان الطويل فانه مع وجود حقيقة
الطلب منه مع غيبة المامور وعدم علمه وجواز تقدم الامر على ذلك او انه يكون مامورا بذلك الطلب
السابق مواخذا به عند البلوغ اليه والمانع من ذلك تقدم ذلك الطلب بالنسبة الى البارئ تعالى
او لانا لا نعلم انه لا يكون مامورا الا عند بلوغ ذلك فانه قد يصل اليه الامر في الصورة المعروضة على حالة
لا يجب ان يكون فيها مامورا من نوم وغفلة والصورة الثانية قال اخبره بعض انه سيولد
ولد يبلغ ويفهم وانه يموت هو قبل فهم ابنه بانه يجعل من نفسه كلبا من ولده يأمره بأن يتعلم كذا و
وينهاه عن كذا ويوصيه بذلك ويعقد عليه واجاب عبد العزيز بن سعيد بن كلاب واتباعه عن هذه الشبهة بان الله تعالى كلامه ازلي وليس بمنقسم بعضه امر وبعضه نهي وبعضه اخبار وبعضه
الكلام محال في العقل ولو صح وجود معنى لا يختص بخصوص الامر والنهي والمعنى وما يجري لك
لم يتجه له اخص وابعد من هذا الاستدلال او بعض الاصحاب على انهما انما اراد انه لا يسمى امرا ولا نهيا
الا عند وجود المامور والمنهي لان الكلام لا يتعلق الا عند وجودهما والجواب عن الشبهة
الثانية وهي قولهم اذا امر بالصلاة بذا علم بموت ذلك الامر فلو كان قديما لعدم القديم
ان يقول لخطاب الله تعالى الصلاة مضافة الى ذلك الوقت المعين وامثاله لا نسلم بل ذلك التعلق
يجوز مقتضاه ولا يطالب بشيء بعده لان الخطاب لم يتناول تعلق الفعل الا ذلك الوقت
لانه كان قد علم انه قبل وقته وبعد زوال بعده واما الجواب عن الشبهة الثالثة وهو ان النسخ
في الامر والنهي جائز والنسخ عند الشيخ يرجع الى الرفع والازالة وما ثبت قدمه استحال عدمه
فيقول المرفوع انما هو تعلقه بالمكلف وجزء من الحكم فان الحكم في الامر معين عند الله تعالى لا تعلقها بمن
مكلفون باعتقاد الدوام الى ظهور رافع له والازالة الشرعية تزاد التبيين الحكم عندنا التبيين
في نفس الامر فان الخطاب وتعلقه لنفسه وهو قديم لا تغير بهما واما الجواب عن الشبهة الرابعة
وهي قوله تعالى انا ارسلنا نوحا والا لزم انه في ليلة الاربعاء انه اخبار عن الماضي ومنه كما في وجود تقدم العلم
عليه فلو كان الخبر ازليا لكان مسبوقا بالجهل وهو محال فيقول الخبار تعلقي يعلم في ازلية ان نوحا مرسل
في وقت كذا وان المخبر عنه في وقت كذا وهو نفسه خبر على وجوه لك العلم وهو الذي نذكره فلزمه
في التعبير عن كلام واحد نفسه للسامع تختلف صيغة باعتبار ظرف وجود ذلك الشيء فيكون
تارة ماضيا وتارة بقارنه فيكون حالا او الماضي والمستقبل والحال ترجع الى وصف الكلام
المقتضي واما ما جاء النصر من الكلام الالهي فمطابق للعلم كما تقدم فيه ولا تلاحم انتهى كلام
ابن التلمساني رحمه الله ومنه تعلم ان المنقوض بالعلم على ما قاله الفخر هو احتجاج
المعتزلة على حدوث الكلام لاحتجاج الفخر على كون التعلق يقتضي بمعنى انه لو لم

اليه

نفسه

فجعله

وارجع انظر ما ذكرناه قريبا عند قوله لبسر له تغير **قوله** لو جاز لا فتقر المؤثر البتة لو جاز التغير
في تعلق الصفات وهذا الدليل اشارة الى قول التلمساني لو لم يكن التعلق ذاتيا وجاز تجرده لكان جائزا
ولا افتقر في تجرده الى مؤثر ويستحيل تعلق الثاني بصفات القديم بل الكلام المؤثر في ذلك معنى ثم فيلم
المعنى بالمعنى وقيل علة الاختيار والمؤثر سواء لزم تاثير في صفاته وتاثيره يتوقف على تبوتها
فيدور فيما يتوقف التاثير عليه من الصفات فيلزم ان يكون تعلقها لنفسها **قوله** والرفع
في النسخ على الصواب الى قوله لا الحكم لما اختار ان التعلق واجب لا ينبغي ان خفي تجيب عما استدل به
الفخر على نفيه واشار الى ان الرفع في النسخ للتعلق التنجيزي والا فالكلام في حدوثه والتعلق الواجب
هو التعلق المعنوي ولم يرفع **قال** الخاجب اثر نفي بقيه للنسخ بانه رفع الحكم التنجيزي بتاخر فعلي
بالحكم ما يحصل على المكلف بعد ان لم يكن فان الواجب المشروط بالعقل لم يكن عنده انتفاء بعد الحكم
قديم فلا يرتفع لانا لم نعنه والقطع بانه اذا ثبت تحريم شيء بعد وجوبه انتفى الوجوب به وهو المعنى
قال الرهوني قبل الحكم كلام الله تعالى وهو قديم وما ثبت قدمه امتنع عدمه فلا يتصور رفعه ولا
تاخيره عن غيره واجاب المصنف يعني ان الخاجب بانا نريد بالحكم ما ثبت على المكلف بعد ان لم يكن ثابتا
بانا نقطع بان الوجوب المشروط بالعقل لم يكن قبل العقل ثم ثبت بعده وذلك ليس بقديم حتى يمتنع انتفاؤه
وتاخره عن ان نعلم قطعا انه اذا ثبت تحريم شيء بعد وجوبه فقد انتفى الوجوب لانتفاء التعلق الخارجي
الذي هو جزء مفهوم الوجوب وانتفاء التعلق الخارجي هو المعنى بالرفع واذا تصور الحكم والرفع فذلك
كاف لامكان وقعه ضروريا وكذا تاخره وفي الحقيقة المرتفع التعلق وهو صفة الكلام لا اشارة الى العلم
كما يقوله بعض اصحابنا ان التعلق التنجيزي تعلق خارجي وهو المعنى بالحادث
كان التعلق الخارجي مشروطا بالعقل لانتفاء التكليف الخارجي عنه انتفاؤه والمشروط بالحادث حادث
انتهى قلت وقريب من هذا الجواب قول التلمساني السابق المرفوع اعتقادنا وجزمنا
بالحكم الى آخر كلامه فان التعلق التنجيزي راجع الى فهم الحكم واعتقاده **قوله** او تعلق تغير اليس
او بمعنى الواو ولم يرتفع الحكم ولا تغير تعلق في المحل المحدود مدة تقرره وثبوته وهذه اشارة الى الجواب
عما استدل به الفخر من زوال التعلق القديم والارادة تعلق الجوهر بعد خلقه ليلا بوجوده الى ايجاد الموجود
واجاب المؤلف بان التعلق ما تقرر وما ارتفعنا فادريته الله تعالى على خلق الجوهر بايجاده ولا
ثبت له تجدد على سبب خالفيته سبحانه وهذا اشارة الى ما قدمناه من ان الارادة تتعلق بوجود
المعلوم في الزمان المعين فاذا وجد المعلوم في ذلك الزمان لم يرتفع التعلق البتة ولا يطلق عليه
انه حادث وعليه ان ذلك الزمان المعين كان مستقبلا ثم حاضرا الى ان صار ماضيا وبقي استناد القدرة
وغيرها **قوله** والسمع مثل ذلك مع وصف البصر البين يعني ان ثبوت السمع والبصر
الفخر بان تعلقهما بوجود المعلوم فقدم وان تاخر الوجود المتعلق عنهما لانه لا يلزم مقارنة المتعلق
للمتعلق كتعلق العلم بوجود العالم وكتعلق الطلب بوجود المطلوب قلت وحاصل هذا
ان متعلق السمع والبصر هو الوجود وان تعلقهما به ازلي لا يتغير والتغير انما هو في المتعلق وهو

الموجود

وهو للمسموع والمبصر ولا تعلقهما كسائر الصفات المتعلقة وهذا هو جواب البلخي والامر عن السؤال المعروف وهو السمع والبصر وهو ان يقال لو كان تعلق سمعه بصيرا لكان سمعه او بصره مما لا يكون حادثا وهو باطل للاستلزامه كونه تعالى محلا للحوادث وهو محال وامالا يكون موجودا وهو باطل لان العالم كان معدوما وملم الازل ورؤية المعدوم او سمعه محال بان التزم جاهل ان يكون المرئي المعدوم مرئيا او مسموعا فيقال له كان الله تعالى عالما بالمعدوم وما يكون فولك وقول العقلاء كون المرئي موجودا بازاء غلاف وجهل بالجواب عن هذا السؤال فاجاب الامام فخر الدين الرازي في كتابه الاربعين بان قال ان السمع والبصر صفتان مشعرتان بادراك المسموعات والمبصرات سلمنا وجودها فالتغير يقع في المسموع والمبصر لا في السمع والبصر واجاب الامام سيف الدين الابكاري بان قال لا يلزم من قدم السمع والبصر قدم المسموعات والمبصرات فان تعلق الادراك بالمدركات على نحو تعلق العلم بالمعلومات وما لزم من قدم العلم قدم المعلوم والجواب انهما اجتمعا في شيء واحد كما قال العلامة ابو عبد الله بن مرزوق في حواشيه الامر ليس كذلك فقد تغاير العلم اعم متعلقا لتعلقه بالمعدوم والموجود بخلاف الادراك فانه متعلق الوجود ليس غير وقد قابل الاول بقوله انما قال السيف لا مدرك تعلق الادراك بالمدرك بعد وجوده على تعلق العلم بالمعدوم بعد وجوده والحاصل انه حصل للمعلوم الموجود الحادث ان تعلق علم الله به حالة لم تكن له وكما لا يلزم من تعلق العلم بالمعلوم الذي تجددت له حالة الحدوث حدوث العلم كذلك لا يلزم من تعلق السمع والبصر بالمسموع والمرئي ان تجددت لهما حالة الحدوث حدوث السمع والبصر وهذا معنى قول البلخي بالتغيير في المسموع والمبصر لا في السمع والبصر وترجواب البلخي والامام اجاب الغزالي في الاقتصاد وقبل ورد السؤال لا يجدي الامر معتبرا او ملبسوبي واجاب عضد الدين في كتابه المواقف بان قال الانتفاء التعلق لا يوجب انتفاء الصفة كما في سمعنا وبصرنا بالخلو هما عن الادراك لا يوجب انتفاءهما اصلا انتهى قال ابو عبد الله بن مرزوق وعلى فيه اشكال انه لقائل ان يقول ان تعلق السمع والبصر بما هو صفات الادراك صفة نفسية لهما والصفة النفسية لا تفارق ويمكن ان يجاب عن هذا الاشبهه بان يقال التعلق الذي سميناه عقليا وخارجيا والذي هو التعلق العقلي والذي هو بعد وجود المتعلق انما يكون التعلق الخارجي وهذا هو الجواب عند عن السؤال المذكور جاء في الوكل السمع والبصر قد يعبر لكل منهما متعلق يلزم من قدم العلم بان معنى التعلق العقلي على تقدير الوجود اذا وجد المسموع والمبصر تعلق لهما سمع الله وبصره ولا اشكال بعد هذا وعند وبهذا اجاب ابن عبد السلام رضي الله عنهم عما اورد المعتزلة عليهم فقالوا ان الله تعالى متكلم بما فيه قبل الوجود كذلك لكان آمرا ناهيا مخبرا بالاشياء قبل وجودها وذلك محال ان يكون امرا ونهيا او خبرا والامر والنهي والاخبار عنه فاجاب رضي الله عنهم بان المراد التعلق العقلي على تقدير الوجود بمعنى

انه اذا وجد المكلفون فيما لا يزال امرهم ما مرون بكذا ومنهيون عن كذا ومخيرون عن كذا وبعد ايتسين
لك ارسل قوله تعالى فذ سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي الى الله الاية فعناه
ثبت في الازل ان الله تعالى يعلم بعد وجود المجتبى بعد وجود العجز عنه وفرق ابو المعالي في كتابه
الارشاد بين اثبات كلام الله تعالى نفسيا قبل انه ذلك واليه اشار ابن الحاجب في قوله
في مسئلة معنى قولهم الامر يتعلق بالمعدوم انه لم يرد تعجيز التكليف وانما اراد ان التعلق في المسئلة
قال قلت اذا كان يسمح الله تعالى ادا ويصح لا يتعلق فعلا خارجيا بالمسموع والمبصر
لا بعد وجودهما فقد تجدد للصفتين حالة لم تكن لهما وذلك يستلزم التغير والاوصاف القديمة
وهو محال قلت نذ تقدم جواب التغير ان التغير في المسموع والمبصر لا في السمع والبصر
وايضا فان التعلق امر اضافي نسبي والنسب والاضافات لا وجود لها في الخارج والمسئلة معقولة لا كثر
من هذا وبهذا ذكرناه مستعصم وبالله التوفيق وذكر ابو اسحاق ومن وافقها وفي شرح الارشاد اجوبة
عن السؤال المذكور غير ما ذكرنا من اراد فاطلبها لعلها هنالك

ص

واعلم بان عمدة التوحيد تعلق القدرة للدليل: بانه يدع كل ممكن بل يكن للغير من تمكن
لو لم يع المتعلقات لاقتضى الوصف لتخصيصات لمقتض يلزم من الجواز: وذا محال فيه كما يعلم
من غير ما وجه كالاجتماع: بين جواز الوجود والامتناع: موجب التعميم الموجب. فلا يبقى الفصر في تعلقه
فقد بقي ان عمدة التوحيد في انتفاء الوحدانية لله تعالى قادرية تعلق بكل ممكن وذلك
كان الدليل على التوحيد برهان التمانع وهو متوقف على استحالة تناصر العقدور لان لانه لو وقع تعلق
على ذلك التقدير لاحد تعلق قدرة كل واحد منهما وارادته بما تعلقت به قدرته وارادته وحينئذ لا تمانع. قال امام الحرمين انه عموم تعلق الصفات عمدة التوحيد
كان ع عموم تعلق صفاته اثبات الوحدانية ونفي التشريك لانه اذا ثبت عموم تعلق قدرته
وارادته

ليس بشيء وقوله الذي لا ينقسم اخ ازاد الواحد المنقسم كقولنا جسم واحد بانه يقبل القسمة
المسئلة الثانية في انقسام الواحد وانقسامه سنة الواحد الحقيقي والواحد بالاتصال
والواحد بالتركيب وبنا فيه الواحد بالمرتبط والواحد بالجنس والواحد بالنوع والواحد بالعرض
بيان الحصر ينقسم الواحد اما ان يكون غير قابل الانقسام او قابلا للانقسام فان كان غير قابل
للانقسام لا بالقوة ولا بالفعل ولا بالوهم ولا بالعرض فهو الواحد الحقيقي وان كان قابلا للانقسام فاما
ان يكون كلا او كليا فان كان كلا جاز ان يكون اما متشابهة او غير متشابهة فان كان الاول فهو
الواحد بالاتصال وهو الذي لا كثرة فيه بالفعل لكن فيه كثرة بالقوة كالسطح الواحد والخط
الواحد والجسم الواحد البسيط كالماء المتصل الاجزاء وان كان الثاني فيسمى الواحد بالتركيب
او بالمرتبط وهو الذي فيه كثرة بالفعل لتركيبه من اجزاء مختلفة غير متشابهة كالحيوان
الواحد مثلا فانه يتركب من اجزاء الجلد والعظم واللحم فالكثرة فيه حاصلة بالفعل لا بالقوة
واما ان كان كليا فان كان جنسا لما تحته من الانواع فيسمى الواحد بالجنس كالحيوان وان كان
نوعا فهو الواحد بالنوع كالانسان وان كان عرضا فهو الواحد بالعرض كالكتابة والضحك

وقوعه

فصل الفرق بين العجز والعلم قال ابو الحسن الاشعري العجز صفة قائمة بالعاجز تضاد القدرة وعند قال العجز عبارة عن عدم القدرة عما من شانه ان يقدر والدليل عليه انا متى تصورنا هذا العدم حكمنا بكونه عاجزا واولم نعقل فيه امرا وجوديا وذلك يدل على انا لم نعقل من العجز الا هذا العدم قال ابو الحسين البصري وقع النزاع في هذه المسئلة ان القدرة تقابل العجز بالتضاد او هل التقابل بينهما تقابل التضاد او تقابل العدم والملكة فعند المتكلمين انه تقابل التضاد اعني انه تقابل بين معنيين موجودين وقال الفلاسفة انه تقابل العدم والملكة ومعناه رجوعه الى امر محقوق باحد الطرفين وسلبه عن الطرف الاخر مع قبوله واشتهروا القول باعتبار امر سلب القدرة عن الجماد فانه لا يسمى عجزا بالاتفاق وقد جزم هاهنا بانه سلب وورد في غير هذا الكتاب وما ذكره من الدليل ينعكس عليه فيقال انه لما صح جعل العجز سلبا للقدرة عما من شانه او يقال اولى من جعل القدرة سلبا للعجز عما من شانه ان يعجز وقوله العجز انما متى تصورنا هذا العدم حكمنا بكونه عاجزا ولم نعقل فيه امرا وجوديا ممنوع بل المعقول منه ذلك الشخص به عند عدم القدرة اما انه نفس سلب القدرة او لازمه فغير معلوم والما بالدليل فقال الاكثرون والدليل على ان العجز امر وجودي ان العاجز يحس من نفسه عجزا عن الشيء والعدم لا يحس انتهى قال الامام الذي اختاره ان العجز عرض موجود يضاد القدرة بالتضاد بان في الزمن معنى ما يوجد فيه المقدور مع استحقاقه لعدم التمكن من الفعل انتهى قال سيف الدين في الابكار اتفقت الاشاعرة وكل من اثبت الاعراض على ان العجز عرض ثابت يضاد القدرة خلافا لابي هاشم في قوله فانه نفى كون العجز معنى ثابتا وان كان معبرا بالاعراض والذم في نفي كون العجز عرضا تنبيه سائر الاعراض ودليل اهل الحق وكل عاقل يجد من نفسه التفرقة الضرورية بين كونه ممنوعا عن القيام حالة كونه زمنا وغير ممنوع حالة كونه عاجزا من القيام فاختصاصه بالمنع من القيام الممكن له حالة كونه زمنا او لكون يعدم او المخصص اما جائز ان يكون ما يخصص والالما كان المنع اولى من عدمه وان كان يخصص بما ان يكون وجوديا او عدميا لا جائز ان يكون عدميا لما سبق في القدرة وان كان وجوديا وليس شيء من الامور المشتركة بين الحالتين والا لم تخصيص فلم يبق الا ان يكون خاصا بحالة الوجود وغيرها وليس ذلك هو ذاته وهو العلم او الحياة او الارادة او البنية المخصوصة لما تقدم في اثبات القدرة الحادثة بل لابد وان يكون زائدا على ذلك وهو ما عبر عنه بالعجز وهو المطلوب واختار ابو هاشم بشبهة كون البنية المخصوصة شرطا في القدرة فانه يلزم ان يكون عاجزا بالعجز المشتق للقدرة ان لم تكن البنية شرطا من شروط القدرة وهذا ضعيف لا يقال يلزم على هذا ان تكون القدرة البنية والسبيل الى اثباته وكذا الشهوة

واحد كان وقدرة واحدة ويجب عدم التجرد للارادة الاخرى والقدرة الاخرى للاستحالة
اثرين مستقلين والا ادى الى انقسام الواحد او وجود مؤثرين في اثر واحد وان كان كذلك
لم تتعلق ارادته يلزم عجزه وان فرض انه لم تتعلق الارادة ايضا يلزم عجز الاخير ولم يذكر
برهان استحالة القسمين الا ما افاده من وجوب عموم التعلق يستلزم استحالة
ولنزده بيانا فنقول برهن على الدليل الاول ان يقال فرضكم لو كان معه ثان للزم عجزهما اما
احدهما لا بسلمه بل نقول انما يلزم لو كان يجب ان تتعلق ارادة كل واحد منهما بجميع
ومقدور وليس كذلك لم لا يجوز ان يكون احدهما قسيما للاخر بحيث ينقسم العالم بينهما فيتعلق
بنصفه بحسم فلا تزاحم بينهما ولا تمانع حتى يلزم عجزهما او عجز احدهما واما حديثه
بوجهين الاول ان القسيم محال لما عرفت من وجوب عموم تعلق ارادة الاله وقدرته بالمقدور
يجب تعلق ارادة كل منهما وقدرته بكل ممكن فيلزم التمانع كما سبق الثاني لو كان احد الالهين
الذي تعلقت به ارادة احدهما وقدرته ان كان ممكنا للنوع الاخر الذي هو مقدور الالاه الثاني
ومراده كان يقدر النوع على مقابل الجواهر لزم عموم قدرة كل واحد منهما وارادته فيكون
غير ضرورة لان القادر على احد المثلين قادر على مثله وان كان محالا فالاله كذلك يقدر
جواهر الاخر اعراضا وهو محال موجود بهما احدهما ان الجوهر والعرض لما لم يجتمعا كان
عن الاخر استحال تصور القدرة على احدهما بدون الاخر ثانيهما ان التمانع انما يتبع
تقدير تسليمه انه من الجائز ان يريد احدهما وجود الجوهر والاخر يريد عدم الجوهر وبالعكس
ونجوز الارادتين صار مستحيلا يلزم عجزهما او عجز احدهما فان ادام التمانع
ان يجاب ايضا عن هذا الدليل بان اختصاص احد الالهين بنوع دون نظيره يلزم فيه التخصيص
من غير مخصص اذ ليس اختصاص احدهما بنوع باولى من اختصاص الاخر به فان فرض ثم مخصص
لهما بما اختص الزم حدوثهما فان قلت لعل التخصيص باختيارهما قلت كيف يستقل
باختيارهما للتباين منهما تركه بان يتصرف كل واحد منهما بمقدور الاخر ومراده
التسالم بالمال لما يلزم عليه من التمانع فالمتقدم مثله وهو كيف التخصيص باختيارهما باطل
فنعين ان يكون التخصيص لامر من الغير فيلزم حدوثهما او ما يستلزم التخصيص فيرجع حاصل ما
ذا عرفت بطلان ما يتخيل معه قسيم عرفت بطلان ما ذهب اليه الثنوية القائلون بالاصلين
اثنين تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا وشبهتهم انهم قالوا انا وجدنا الموجودات
الممكنة خيرا وشرا ونفعا وضررا واختلافا وجه الدليل ثالثة وانعقد ايا ان تنتهي دليل
على اختلاف الجهات بالنظر الى ما عدا الغير غيرا تعالى الشر وقد سلفت الاشارة

هذه المسئلة حيث قالوا عن الخير يقال انه خير وعن الشر يقال انه شر بل قالوا الشر ليس من فعل

الله تعالى فحصل الرائق منها اجاب المتكلمون بان الافعال تنسب الى الله تعالى من حيث خلقه لها

وانفرادها اي بخلقهم وذلك لا يختلف بكونها خيرا وشرا فانهما اضافتان اضافيان ليسا من صفات

الخير للافعال فمنها ان يخص المعتزلة واحد فيكون شرا بالنسبة الى ... وخيرا بالنسبة أي

الى غيره وانما هو الحسن والقبيح بمعنى الشرع ... عن الصفة الذاتية كالعلو ومعنى

القبح هو المخالف للعقل وذلك لا يختلف بالنسبة الى العباد فانا بعد ذلك بالنسبة

الى الله تبارك وتعالى حسنة اذ معنى الحسن ما يحمد فاعله ... وما ورد الشرع بمدح فاعله والذم

مكافئة بنسبة الى المقتضي لذلك لانه تعالى لا يفعل ... الممتنع عليه بكل ... وما

من المعتزلة ... فان اسماء الله تعالى توقيفية ولله الاسماء الحسنى

والصحيح انه لا يقال ... خالق القردة والخنازير فقوله ونيس ...

الى ... نتيجة البرهان ... فقوله ... الله قد ...

اولى ... الى بقية الكتب ... وجه ... دلالة

على ... يقال ... الذات ... وان ...

بمخلوق ... على ... الاستدلال على ابطال ... التاويل

من القدم ... من الحدوث ... الممكنات فاستحال ... اللازم

وهو ... وهو التعدد ... الثاني ... الاستدلال على ابطال النوع

الثالث من التعدد التي ذهبت اليه الثنوية ... واحد منهما ... فيلزم ... كل

واحد منهما ... الاستغناء عنه ... عليه بذلك ... يقول

ولا ... وقد ... الوحدانية بدليل ... وما في ذلك من ...

حيث ... عليه ... من الاحكام ... وهي ... الافتقار

الاول ... الذات والثاني ... من ايصاف ... الثنوية

ورابع ... التشبيه ثم ... الكلام فيما يتعلق بالاسماء الحسنى وقد ...

علماء المتكلمين ... ذلك ... عن ... الله ... انه قال

ان لله تسعة وتسعين اسما ... الجنة ... معنى ... من ...

عدها ... عن ... وحفظها ...

وتحقق ... وتعلق ... من ... الاسماء ...

[illegible]

الله اسم خاص بذاته الكريم وهو اعلم الاسماء لانه علم فرد دال على الذات الموصوفة
بصفات الالوهية كلها وغيره لا يدل على احداها الا على احداها المتعلق ويقع بالاضافة
اليها بمعنى الوصف والشكر من سمات الله وحق يجب البحث عليه من حيث عكس ونفاه ذاته
مع جنده بغير الهوى منه ونوفي على حرف واحد منه عنك في غيره فلا حجة الاسلام والله
اعلم لانه لا يطلقه احد على غيره لا حقيقة ولا مجازا وسمي به اسماء فيسمى
بعض غيره بشيء القادر والعليم والرحيم وغيره يعني والله اعلم غير اسم الرحمن والتسمية به
لا تجوز الرحيم المنعم بما يجود على العبد اولا وفاتحة اية الى الايمان وسبب السعادة ثانيا
والسعادة تتأخر ثالثا وزيادة السعادة بالنظر الى وجهه الكريم رتبة الرحيم مرتبة الانعام
على الخلق ومرجعه ومرجع الرحمن الوصفية الذاتية الا ان الرحمن اعم من الرحيم فهو كالعلم
للمالك العظيم ولذلك لا يسمى به غير الله والرحيم قد يطلق على غيره الملك المستقيم
بذاته وصفاته على كل موجود الذي يحتاج اليه كل موجود وفي معناه الغني بعزه والباذل
بمرجعه صفة فعلية وسلبية وقيل التام القدرة فيرجع الى صفة القدرة القدوس
المبرأ عن النقائص ومرجعه صفة سلبية وقيل المدرك بكل شيء والعالم بالسر والنجوى
والسلام ذو السلامة من النقائص ومرجعه صفة سلبية وقيل معناه رب السلامة فيرجع
الى صفة فعلية وقيل يسلم على عباده لقوله سلام من رب رحيم فيرجع الى صفة كلامية
المؤمن المصدق لنفسه ورسله اما بالقول فصفة كلامية وبفعله معجزاته فصفة فعلية
وقيل المؤمن بعباده من العذاب الاخروي اما بفعل الامن واخباره المقيم الشاهد وقيل
القادر على خلقه باعدامهم وارزاقهم واجادتهم العزيز الذي لا يضيره وتشتد الحاجة اليه ويعز
الوجود اليه ابدا وقيل من العبر بمعنى الجبر ومنه جبر العظم وقيل بمعنى الخلق عما يريد
وقيل منيع لا ينال ومنه نخلة جبارة المتكبر الذي يرى الحاصل غيره بالنسبة الى ذاته وكثيرا ما
ينسب الجبار الى المقدر البارئ المخترع بفتح الراء الشيء المصور المرتب صور المختلفة
كلها احسن ترتيب الغفار الذي يظهر الجميل ويستر القبيح ويزيل العقوبة عن مستحقها
القهار الذي يغلب الوقاهر الكثير العطايا ما عوض ما تعرض البزاق خالق الارزاق المسير
ترفق بيرزق بشرة بغير حساب الفتاح بيده مفاتح الغيب وقيل يفتح العسير وقيل
خالق الفتح بالحق وقيل الحاكم وهو بالخير اولى بالفتح ومنه قوله سخرنا ربنا افتح
بيننا وبين قومنا بالحق ايا احكم العليم العالم بجميع المعلومات الشافي المعتني بالسقيم
الباسط المختص بالتوسعة الخافض الذي يخفض اعداءه بالاعراض عنهم والذي يعز ويذل

بالنصر ورفع السائل **القهار** معنى القوة الفعال الموجب لحكم القدرة **السميع** الذي لا يعزب عن
دراكه مسموع **البصير** الذي يشاهد ويرى لا يعزب عنه ما تحت الثرى **الحكيم** اي الحاكم لا يتحكم
ولا معقب لقضائه العدل الذي لا يفتح منه ما يفعل **الخبير** العالم بدقايق الامور **اللطيف** العالم مع
وصل الى اللطف وقيل العالم بالخفيات **الخبير** الذي لا تغرب عنه الاخبار الباطنة وقيل العليم الذي
لا يعجل العقاب **العظيم** الذي انتفت عنه جميع صفات النقص ووجبت له جميع صفات الكمال **الحليم**
التام الغفران المتبالغ اقصاه درجة **الشكور** المثيب والمتحمل على الشكر وقيل يثيب على القليل
وقيل العفو عن مراطاعه **العلي** اي الذي لا رتبة فوق رتبته **الكبير** اي ذو الكبرياء **الحفيظ** الذي لا يغفله
شيء عن شيء، وقيل الذي يبقي صور الاشياء **المقيت** خالق الاقوات **الحسيب** الكافي يقال ما كفي الرجل
وقيل المحاسب باخباره السكليم ما يعلو الجليل الموصوف بنعوت الجلال الكريم ذو الجود وقيل المتعالي
الرتبة ومنه كريم المواشي اي الرقيب المراعي الاشياء من غير غفلة عنها **المجيب** الذي يقبل الدعاء الواسع
الذي اتسعت معلوماته وانبسطت نعمه **الحكيم** قيل ذو الحكمة وهي العلم ومنه قوله تعالى ولقد آتينا
الحكمة من يشاء وقيل يوتون الحكمة بجداوتي خيرا كثيرا وقيل المريد لاسداد افعاله الصناعة عن
وتيقنها ويحكمها وكما ان لك لله الغني الودود الودود كالحلوب والركوب وقيل الواسع
غناؤه على الجميع ونواله **المجيد** الشريف الذات الجميل الافعال الكثير الافضال وقيل هو الذي بلغ
رتبة بما له مراودة المدح البعث الذي يحيي الخلق ويبعثهم من القبور ويوم النشور الشهيد الحاضر
والحاضر هو قيل الواجب لذاته وقيل الحاضر وقيل مطلع الخلق الوكيل المتوكل بامور الخلق والمتولي
امرهم اليه ذلك القوي اي ذو القوة التامة المتولي بشديد القوة وقيل معناه بقي النصابة في الذكر
الولي اي الحافظ لاوليائه **الحميد** اي المحمود الجميل قيل العالم وقيل المنعم عرفوه وقيل
وقيل الفاعل ومنه علم الله لم تطيقوه اي لم تطيقوه **المحصي** المنفضل بابداء النعم المحيي الذي يهب الحلو
المحيي اي خالق الحياة **المميت** اي خالق الموت الحي الذي تتدرج تحت ادراكه جميع الموجودات
القيوم اي الحدري وقيل الباقي الدائم **الواجد** اي الغني عن الاكتساب **الماجد** اي العالي وقيل من ابانه
الامانة والتولية **الواحد** المتعالي عن قبول الانفعال وقيل معناه الذي لا مثل له **الصمد** الذي يصمد
اليه في الحوائج وقيل السيد وقيل العليم وقيل العالي الدرجة وقيل الصمد هو الصمد وقيل الذي
لا جوف له **القادر** صوابه قادر **المقتدر** فعل من اقتدر لم يفعل المقتدر مبالغة في اقتدار المقتدر الذي يقدر على
ما يشاء فيفعله الموخر الذي يعدم من يشاء فيتاخر وجوده **الاول** هو الموجود قبل كل شيء **الاخر**
الموجود بعد كل شيء **الظاهر** المعلوم بالادلة القاطعة وقيل العالي **الباطن** المحتجب عن
الحواس وقيل العالم بالخفيات **البر** المحسن والمنعم **التواب** الذي يسهل اسباب التوبة

لعباده بما يظهر لهم من رأيته المتقدم المعاقب من عصاه العفو والمنعم
بخيره استغنى عن عباده بعظيم رحمته الرؤوف المريد للتخفيف مالك الملك الذي ينفذ
مشيئته في مملكته فيتصرف فيها كيف يشاء وما يشاء ذو الجلال والإكرام هو الذي لا يحل
واكمل الاوصاف له ولا كرامة ولا مكرمة الا وهو صادر منه الولي الذي تولى امور الخلق بتدبير
المتعالي بمعنى العلي بطريق المبالغة المفسخ الذي يفصح المكلوم من الكلام الجامع
المخصوص بوصف القضاء الغني اي المحمود لاجل الخلق المانع اي الذي يمنع اسباب الضرر
او ما يشاء امر المدافع الضار الذي يصدر منه الضر والشر النافع الذي يصدر منه النفع والخير
النور قيل هو الظاهر الذي به كل ظهور وقيل النور بمعنى انه خالق النور والضياء اي خواص
عباده الى معرفته حتى استشهدوا على الاشياء به وعوام عبيده الى دليل يدلونه حتى
استشهدوا عليه وكل مخلوق الى ما لابد له منه من فضله حاجته البديع قيل امر الله
ابداع بغير مثال سبق من المخترع الصانع وقيل الذي لا نظير له ولا شبيه قيل البديع والتنزيه البدء
في الموجود الذي لا اخر له الوارث اي الذي ترجع الاملاك بعد فناء الملاك اليه الرشيد قيل الذي
قد يرى الرشد في امره والرشد الصبور الصبور السؤوم المغفرة عن العصاة الى اوان التطهير
انتهى الكلام على الاسم الكريم نسأل الله جل جلاله ببركتها ان يفتح
علينا ابواب الغنى ويسد عنا ابواب الضر وغيرها ولوالدينا ومشايخنا ولجميع المسلمين
انه هو الغفور الرحيم الجواد الكريم وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وآله افضل الصلاة وأتم
التسليم وقد روي في بعض الاخبار ان لله تعالى اربعة آلاف اسم الف
لا يعلمها الا الله والف لا يعلمها الا الله والملائكة والف لا يعلمها الا الله والملائكة والانبياء والالف الرابعة سبعمائة
ثلاثمائة في التوراة وثلاثمائة في الزبور وثلاثمائة في الانجيل ومائة في القرآن تسعة
وتسعون منها في واحد مكنون من احصاها دخل الجنة وفي لفظ حديث ابي هريرة
المخرج به في الجنة هو ان لله تسعة وتسعين اسما من احصاها دخل الجنة بدا بتعدادها العدد على نحو
الزايد فلفظ التصحيح الوارد في الحديث على الاسماء التسعة والتسعين تاييدا على نحو ما سموا
هو الاسماء الحسنى وانما وقع التصحيح على التسعة والتسعين وقوله في الحديث من احصاها
دخل الجنة فيحتمل ان يكون مع ما قبله قضية واحدة فيكون المعنى ان التسعة والتسعين اذا
احصيت اوجبت دخول الجنة كما ان لله تسعة وتسعين اسما فقط وهذا هو الظاهر خلافا لمن
زاد وليس في الحديث ما يمتنع ان يكون له غيرها والله سبحانه اعلم انتهى كلام المؤلف
رحمه الله قال العلامة ابو عبد الله العنبي لما وصلت الى هذا الاسم الشريف الى اسمه ولم يخطر ببالي ولا
كاد ولم تجر به عادة ولا تقدم للذكر في الكلام الا مع وجود الاهتمام وابتداء امر مبهم الصوت وختم به

صلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم

اشارة الى ان المعبد امنه والمعاد اليه وهذا ختم بالخير كما ان الاعلاء اعم وكما ان المعاد اليه دال على
ان الاسم الاعظم انما هو الذي ورد النبي صلى الله عليه وسلم بانه في آية معهد بكتاب الله احكم ولم يدخل
اقل افضل وفيه اشارة الى ان الاسم الاعظم فيها انما يجوز ان تكون هي اعظم آية وان يكون
هو فيها وفي غيرها ولذلك هناله بالعلم ولم يكن ليتعنه الا وهو يعلم انه الاسم الاعظم
قيل في التسمية والتصغير اسما انها تلحقه باسم الله وهو تمام المسألة وهي عند من يرى ان ثمة
اسماء الجميع مراد اذ ما مسألة بين كل واحد منها وبين ما له علم وذلك فان من اسماء ما ذكر الله وتقدم
الاسماء مفضلة على غيرها لما للجسم انا نرى قوله في الجميع باسمك الحسنى ما علمت منها
وما لم اعلم فقوله كالنص في الاسماء من الاعلاء اي كما ارشد اليه الخبر ان الذي في اسماء الله هو الاعلام
اي الاخبار بنبي سيما وما شكل الخبر او دال على تلك الا قسام وانه قد وقع فيه جميع
حصر الاسم والمدلول غير التسمية هو وضع ذكر اللفظ لا التسمية هي غير المدلول والاسم
هو اللفظ او جملة الكلام هو غير التغاير هو المشهور وذلك الغير ارتضاه الاشعري
ليس النزاع فيه بين الصفة كلام اللفظ معنى والذي تحصلناه مدلول الاسم اثبات او نفي
مرام المتفضل للشيخ استغرقه في القسم الاول هو المسمى هو وغيره الاخير فقد تسمى
والشك فيه نفي بل ربما يعدوه على الذي دون ما يحصره فغير المدلول هو المسمى والاسم
والمسمى غير التسمية لان التسمية تطلق على ذكر اللفظ وعلى وضع اللفظ الدال والمعنى
اختلف في الاسم والمسمى فقيل الاشارة الاسم هو المسمى وحكي عن ابي عبيدة ما حكيناه عن
وقف المعتزلة انه غير وحكي عن سيبويه ونسبه الموفق الى الفراء والجمع ونسب بعضهم
الاول الى اهل الاثر عن وقال ابو عطية في تفسيره مرادهم الكلام قبل عن الاسم اهو نفسه
فقال ليس به ولا غيره يريد انهم تكلموا في وضع وقاوله ابو عطية على المراد انه قد يستعمل
مرة مضمرا على الاسم وقد يستعمل اخرى مضمرا على المسمى امر جائز في وجوه الاستعمال
وفيه نظر وقال البيضاوي في تفسيره اوكل المراد بالاسم هذا اللفظ الذي هو احد حروف وبالمسمى
ايضا تلك الذوات كان قولنا الاسم هو المسمى معناه ان ذات الشيء غير ذلك الشيء وهذا وان كان
حقا الا انه من الاوضاعات وبقيت الغور في هذه المسألة على جميع التقديرات تجري مجرى العبث انتهى
وذهب المفسر وابن الحاجب وغيرهما الى ان الخلاف في ان الاسم هو مسمى او غيره راجع الى ان التسمية فعل
حقيقة في المسمى او استعماله في اللفظ الدال عليه او هو حقيقة في اللفظ الدال واستعماله في المسمى
مجاز او سيذكر المؤلف هذه المسألة وذكر ابن الحاجب في شرح المختصر الاخلاف انه يطلق الاسم
على المسمى وعلى التسمية وانما الخلاف هل هو في التسمية مجاز او المسمى حقيقة او العكس والذي
ذهب اليه الاشعري والشافعي مذهب المعتزلة هذا الخلاف لفظي باعتبار ان كلا منهما حقيقة

مذهب واتباعه قال القاضي في هذا الحديث دليل على ما ذهب اليه اكثر اهل السنة والحق ان الاسم هو المسمى
حقيقة لان النبي صلى الله عليه وسلم اخبر ان لله تسعة وتسعين اسما من سبع منهم ان الاسم هو
الاسم له ولم يسم احمد الذي هو اسم له صلى الله عليه وسلم بسبعة ان سبع منهم اسما ومحمد اسم الحق
احد الذي يسبب كثير وفي هذا سر اهل السنة واختلف فذهب ابو الحسن الاشعري رحمه الله في بعض
كتبه الى ان الاسم ليس هو المسمى والقاضي ابو بكر الباقلاني في ذلك تفصيل في اسماء الله
تعالى فما كان منها يعود الى نفسه كشيء وموجود وقديم وذات وواحد وغير ذلك من اسمائه
وصفاته لم يخالفه او الى صفة من صفات ذاته كالعالم والقادر والمريد والسميع والبصير فهو غيره
عز وجل وما كان منها يعود الى صفة فعل كالخالق والرازق والمحيي والمميت وما اشبه ذلك فهي غيره
لانه قد كان تعالى مريدا وقادرا قبل ايجاده ومع عدمها والصحيح ان الاسم هو المسمى وهذا هو
تفصيل قال الله عز وجل ما تعبدون من دونه الا اسماء سميتموها انتم وآباؤكم ما انزل الله بها
من سلطان فاخبر انهم يعبدون الاسماء وانما عبدوا الاشخاص بالكلام والفرق انما هو التسمية
وقد ذكر ايضا ظاهرا على ان الاسماء التي ذكروها هي المسميات وقال عز وجل سبح اسم ربك
الاعلى الذي خلق فسوى وتبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام فاسماء الاشياء ذواتها والذات
ايضا افعاله والاسماء هي المسميات وغير التسميات فلم يلم انه الغير وبين الاسم والتسمية
وقال ان الاسم هو التسمية فان انه غير المسمى اذ لا خلاف في ان التسمية غير المسمى وهذه
هي نكتة الاختلاف في الاسم هل هو المسمى ام لا فعلينا ان نبين اولا بين التسمية والاسم
ليتحصل لنا ما نحمله من الاسم هو المسمى والتسمية هي الكلام والقول الذي يتحرك به اللسان
والاسم هو الاسم وهو التسمية فاذا سألت الرحمن الرحيم او دعوت السميع القريب انه يسمع وهو
الله رب العالمين وكذلك اذا قلت لفيت زيدا او خالدا او عالما او كلمتهم او كلمتهم او كلمتهم
فاخبرت بفعلك الحادث بقدرتك وتكليمك وكلامك ايانهم واسماعك اصواتهم وهو
لم يرد للغير وهو الاسم والتسمية وقال الاشعري هو التسمية وانه غير المسمى وهذا ايضا
من الاشعري صحيح بان الاسم هو المسمى على المجاز في الخبر بقال معنى قوله ما تعبدون من دونه الا اسماء يعني
هو اي ما تعبدون من دونه الا اشخاصا سميتموها وكذلك يقول في قول الرجل لفيت زيدا
او كلمته او كلمته معناه لفيت المسمى بزيد او كلمته او كلمته وكما يقول زيد قادر يتكلم على الحقيقة
الى المجاز من غير ضرورة فلم يلتزم قول اهل السنة ان الاسم غير المسمى ببدعة الا انهم اخطأوا
خطأ خلافي او جعلوا هذا لانهم اذا لم يفرقوا عندهم الاسم والتسمية حتى قالوا ان الاسم
هو المسمى لكان من قال اسماء الله غير الله كمن قال زيد وجد زيدا به وهذا جعل اذا ابو جعفر

اسم الشيء هو هو او غيره وامّا اهل الاعتزال فيقولون الاسم غير المسمّى على اصولهم في ان اسماء
الله عزّ وجلّ ليست بالله غير كانت عندهم احداثه مخلوقة وانه تعالى كان ولا اسم ولا صفة حتى خلق
خلقا فسمّاه باسماء وصفات كذلك يقولون ان الاسم هو التسمية وان الوصف هو الصفة
تعالى الله عن قولهم علوّا كبيرا وبه التوفيق باب خبر و ك بعضهم ينبغي ان يجعل اختلافهم
هل الاسم هو المسمّى او غيره على مثل سبح اسم ربك الاعلى وسبح اسم ربك العظيم هل المراد
تعظيم لفظ الاسم فلا ينطبق له الامر بالتعظيم والتوفير او تعظيم هذا المسمّى بتنزيه الله تعالى عن الالحاد
خذا و في الزركشي منشأ الخلاف في هذه المسئلة ان المعتزلة لما احدثوا القول بخلق
القرآن واسماء الله قالوا ان الاسم غير المسمّى تعريضا بان اسماء الله تعالى غير وكل ما سواه مخلوق
كما قدّمناه في الصفات حيث لم يثبتوا هذا بقولهم انما نفعلها بل الصفة غير الموصوف
فلو كان اسماء صفات لزم تعدد القديم وموّهوا عن الخصم بان الاسم من جنس الالفاظ وا
لمسمّى ليس بلفظ المسمّى الاسم اللفظ فليس لله الا اسم واحد فلزمهم نفي صفة
الالهية تعالى الله عن ذلك ولعلّ اصل الموضوع في هذه المقالة من الدسيسة انكروها ونفروا عنها
حتى قال ابو منصور عبد القاهر سمعنا الشافعي يقول اذا رأيت الرجل يقول الاسم غير المسمّى
فاشهد عليه بالزندقة وعار عليكم ان قيل الاسم هو المسمّى ولم يقصد به ان يجعل اللفظ هو نفسه
الذات فليس كذلك معلوم بالبديهة وانما قصد به دفع توهمهم ان الاسم حيث ذكر
بوصف الجبر عنه فانما يراد به نفس المسمّى ولو اهوى بذكر اصلا واستشهد عليه بقوله
سبح اسم ربك الاعلى وانما يسبح الرب سبحانه وتعالى وقوله تبارك اسم ربك ذي الجلال ثم قال ابو
منصور وانما المقصود المسمّى انتهى و في السعد التفتازاني انه في حواشيه
على الكشاف بعد ما ذكر عنه ان مخشري اشارة الى الرد على من زعم ان الاسم هو المسمّى وان
عود ضمير عنهم على الاسماء باعتبار انها المسميات والمشعر بيسير الكثير ان الخلاف
في امر واهم ان تمسكات الفريقين تشعر بذلك لان قولنا ليس بان الاسم عين المسمّى تمسكوا
بقوله تعالى وعلّم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم وقوله سبح اسم ربك الاعلى اي ذاته وقولهم ما
عبدوا من دونه الا اسماء الى غير ذلك وبان يقال الاسم يسمى به الاسم ووالوالد والولد يشتركان
الاسم والمسمى واحد والقائلون بانه غير تمسكوا بمثل قوله تعالى قبله الاسماء المسمّى مع
الفهم بما مرّ اذا قدرت الآلهة ما ذكروه من ان تصير وهو من اسم ما هو بعض المسمّى كقولنا
الله انه يشتق لوجود اي الغارت ومنه ماهو غير كالخالق والرازق ونحو ذلك مما يدل على فعل
ومنه ما يدل انه امر ما غير كالعالم والقادر وكل ما يدل على الصفات القديمة يشتمل المثلو
ليس به اسم بل به مدلوله فقط مثل الدنسلي والبرسي والاسم والفعل وكذا قولهم ان اسماء

الاسم بمعنى الاسم غير التسمية وغير المسمى وليست عين ولا غير لانه ليس لنزاع في ان لفظ الاسم هل هو نفس
الحروف المخصوصة او غيرها بل في مدلول الاسم اهو الذات من حيث هي هي ام باعتبار امر زائد قال
الشيخ فقد يكون نفس المسمى نحو قولنا بانه اسم على الذات من غير اعتبار معنى فيه وقد يكون غيره
نحو العالم والقادر مما دل على نسبة الى الخبر وبالشكانه غيره وقد يكون هو وقد يكون غيره وغيرا ويكون
على الخلاف الاسم هل هو حقيقة في المسمى مجاز في التحد او على العكس والاول مذهب اهل السنة
والثاني مذهب المعتزلة انتهى قوله في القسم الاول وهو المسمى بالاسماء الحسنى
يليق ما ذهب اليه الشيخ من التفصيل واراد بالقسم الاول الاقسام الاربعة من اسماء الله الحسنى
وهو قوله فيما اولها اسم للذات اي على مذهبه او قوله في القسم الاول وهو المسمى ويدخل على الوجه
الثالث حكمه حكم الاول ويفهم من كلامه وقد يجاب بانه لما ذكر احكام الاقسام الثلاثة
وسكت عن الثالث وكان اقرب الى الاول دخل على الخلاف به وهذا كفرنا الله والاول والاخر وسائر
اسماء التشريف بالاسم يدخل عند الشيخ هو المسمى قوله وغيره الخبر فقد تسمى اي قد
تسمى الخبر من الاقسام الاربعة غيره اي غير المسمى وهذا كالخالق والرازق ونحوهما
واسماء الافعال قوله والثاني فيه نقص ويصدق الثاني بعموم الاشتقاق من جهة انه اسم
جوهر كالعليم والقدير والحي ويصدق فيه نقص بمعنى الغير والغيرية بقرائن تعين المسمى
او غيره مثال صفة التي اشتق منها فقال ابو العباس الطنطاني والغزالي جامعة الكل
اي بقرائن الحال مرتبة اسماء على الذات والاسم هو المسمى ثم التسمية او كانت بكلام الله
تعالى فهي المسمى او غيره وان كانت بكلامنا فهي غيره وكلاما على الصفات والاسم هو
المسمى او غيره ثم التسمية او كانت بكلام الله تعالى فهي المسمى وهي الاسم وهي غيرهما
وان كانت بكلامنا فهي غير الاسم وغير المسمى وكلاما على الافعال فالاسم غير المسمى ثم
التسمية ان كانت بكلام الله تعالى فهي المسمى وهي غيره وهي غير الاسم وان كانت بكلامنا فهي
غير المسمى فحصل ان الاستقراء ابو العباس وقد يكون الاسم والتسمية والمسمى واحدا كاخبارنا
عن كلامه بالصفة فالتسمية والمسمى هو الكلام او غيره وهو الصفة بالامر قال المراد بالاسم
المسمى على كل حال وسواء دلت التسمية على الذات او اشتقت بصفة الذات او بفعل فالخالق اسم
للذات لا لخلقه والعالم اسم للذات لا للعلم وعلى التقسيم الاول وهو رأي الجمهور واما المعتزلة فالاسم
غير المسمى عندهم على كل حال فالواو والمراد به التسمية حيث وقع وسبب الخلاف بيننا وبينهم
انا نقول اثبات الكلام القديم وهم يابونه وكذلك سائر الصفات فلم يثبت له تعالى على زعمهم
اسماء لانه لا يشتق وقد شهدت فحول اهل العصر وذكر ابن الشيخ المنقول وجوب الخلاف الحق

تعالى بصفات الكمال ونفت باستحالة النقص وكل ما يتبع الجلال انتهى مراده نام كلام القشيري
رحمه الله قوله على الخصوص بما يخفى ما في تفصيل الشيخ صوبه المصنف ولعله يشير
الى امام الحرمين فانه مذهب الشيخ في الارشاد ولم يرتضه وامر قال الاسماء كلها يقال
فيها هو هو حتى اسماء الافعال الدالة جميعها على الذات وجوب المغايرة هذا الشائع
والبعد ان حكى مذهب الشيخ والمذهب الخ قال الامام والمرتضى عندنا رأي شيخ
شيخ ابي الحسن والدليل اذا دل على امر غير سلب يفيد على شرعة واذا لم يكن التسمية
راجعا الى الذات بما الى الصفات يفيد على مغايرة الذات فصح ان يقال والتسمية دالة على
غيره قال المصنف والصحيح ان لفظ العالم والخالق والرازق وكل ذلك يدل على الذات
تارة يدل عليها باعتبار وتارة يدل عليها باعتبار فباعتبار صفة بها وليس
تسمية العالم للعلم بل هي للذات التي قام بها العلم وليس تسمية الرازق للرزق وانما التسمية
فيه لما يدل على الذات التي صدر منها الرزق والتسمية اذ للذات باعتبار تسمية لها
وانما تطلق التسمية بمعنى استفادة هذه التسمية الى الذات فاراد الشيخ بالمغايرة انه توقف
تسمية الذات على امر مغاير فصحيح وان قال اللفظ المدلول عليه تسمية مغاير
الذات فليس كذلك وكذلك نقول في اللفظ الدال على صفة من صفاته او كما يزعمان
التسمية تتوقف على ما ليس هو وهو غيره فصحيح وان زعما ان مدلولها اما ليس هو وهو
غيره وهو الصفات فليس بصحيح بل تسمية العالم والقادر مدلولها هو الذات الخالقة
والعالمة فيتوقف اشعار التسمية على ثبوت الصفات التي ليست هي الذات وهو غير
وكون اللفظ يطلق على الذات تارة عند وجود صفة ازلية وتارة لا يطلق ليس ببعيد في
اللسان والله الموفق به نستعين وعليه نتوكل انتهى كلام المصنف رحمه
حقيقة اسم في المسمى فذكر لمعان تسمية لفظ تارة حقيقة في الوصف فقط والواضع
وتارة لمعنى وقفت بالعارف بها والعشر ايضا عندنا وقاده قيل بالاشتراك والاستعمال
كباب منصور افور الاوت الخ ارجع في الصور المعقول الخ فقد تقدم ان مذهب المعتزلة
شارة ان الاسم حقيقة في المسمى مجاز في اللفظ الدال والصفة والحد حقيقة في المعنى القائم
بالموصوف مجاز في الوصف الذهني فقد الواضع وذهب المعتزلة الى العكس فيهما وذهب الاستاذ
استاذ ابو منصور الماتريدي الى ان اللفظ الاسم والصفة مشترك بينهما فاطلاق الاسم على اللفظ
حقيقة وعلى مدلوله حقيقة ويطلق لفظ الصفة على اللفظ حقيقة وعلى المعنى القائم

في اللغة واستدل على ذلك بوجوه منها ان الاسم مرجعه اللسان ومشتق من السمو او من السمة وهي العلامة على اختلاف بين اهل العربية فان كل واحد من هذه وهي العلامة بامارة تشير
وعلامة تبدو وتكون معلومة له وان كان من السمو بمعنى انه سما بمسماه اي وضحه وكشف
معناه وهذا لا يتحقق الا في اللفظ فيلزم ان يكون حقيقة في اللفظ الوجه الثاني ان من سمى اسم
شيء معين فلا اسم هذا يجوز ان يقال ذكر اللفظ المرضوع لتلك الحقيقة والدلالة عليه ولو كان خلاف
ذلك لكان من اجاب بذكر اللفظ مخطئا واجاب عن الحقيقة الثالث ان الامة قاطبة مجتمعة على
ان الله تسعة وتسعين اسما والبارئ تعالى واحد والقول بان الاسم هو المسمى يلزم منه
تعدد الالهية وهو محال واما من قال ان الاسم هو المسمى فاحتج بقوله تعالى سبح اسم ربك الاعلى
وقوله تبارك اسم ربك وتعالى تبارك اسم ربك ونظير ذلك من الايات الدالة على تنزيه الاسم وتعظيمه
والجواب ان هذه الاية ومعلوم ان المسمى والصفة سواء فما هو مدلول اللفظ فانه نفس اللفظ
وقد يستدل بقوله ما تعبدون من دونه الا اسماء سميتموها انتم وابائكم ومن المعلوم ان الصنم
انما عبد لاجل المسمى لا لذاته وقد قال بعض ائمة العربية وهو معتمد في المنتهى الدليل على ان الاسم
هو المسمى قول نبيه بن ربيعة الى العوائم اشم السلام عليكما ومن يبك حولا كاملا
فقد اتى بكل معانيه الشارح ان اللفظ عليهم واطلعوا عليه فلاوا وقد اجمع المسلمون
قاطبة فيما نقل عن سعة الخطاب على ان الله تعالى له الصفات والاسماء الحسنى وعلى ما قال الخصم ليس
له تعالى الا اسم وذلك مناقض لما درج عليه السلف واجابوا عن كلمة الاولين بان الاسم
قد يطلق ويراد به التسمية وعليه حمل قوله الله تسعة وتسعين اسما وقد يقولون ان
المدلول اسم تسعة وبان التسمية قد تطلق على الذات وقد تطلق على الصفات وقد تطلق
على الافعال وقد تطلق على سلب وهو اسماء التنزيه وقد تطلق على اضافة وذلك متكثر
وهو مدلول اللفظ فلم يلزم من وحدة الذات التي تكثرت اعتبارا تهما انتجا ان مدلولات هذه
الالفاظ اذا كانت امرا واحدا على الذات فسواء اشتق ابو منصور كما قلتم او رضاهم
يطلقون ويراد به التسمية مجازا او عدموا انحصار الاسم يطلق ويراد به المسمى
مجازا يتم ولا انحصار الا عما تمسكتم به من الآيات المذكورة معارضة بما ذكرناه من
اسماء يعبدون ولا يعقلون وهو الاصنام لم يثبت نقلا وصف بالالوهية وانما اتم وضعهم تعلق
اللفظ على ما كانوا يعبدونه من الاسماء وضعوها اما تبتله حكم الالوهية في نفسه
والعوائد امر قيد اللفظ مشترك بينهما فلا معنى لمنازعة احدهما الاخر وان كان الى
غلبة استعمال اهل العرف والشرع فلا شك في اخلافه في الجملتين ولا معنى لمنازعة
بعد التحقيق وشذ ذلك قال الجبائي معناه ان يسمى لله صفة الالوهية في ازله فقد خرق

لازم

اجماع المسلمين في الامة

بدور ياء ال القوي بكسر الياء ويكسر معه بالحركة وهو احد الثلاثة اعراب الاسماء الخمسة
كفسر الاشاعرة فيما به لقد عدي في الكرم ومن يشابه ابه فما ظلم قوله اذ الاول
ارجع في الاصول المعول الى القول الاول وهو قول جمهور الاشاعرة ارجع في علم الاصول يحتمل
او يعني اصول الدين او اصول الفقه والمسئلة مذكورة في العلمين ويحتمل الاول ويكون مراده بالاصول
الادلة اي الاول ارجح من جهة كثرة توفيق الاسماء لها احكامه افديه كما تقدم كلامه
مثبت بالسمع او الاجماع كما بالقياس او بالاختراع وبالاختراع وبالجمع موهم الفساد
مرجلف غيره بذا المراد وجبي العدا بالاسم يقبل كما مفتضاه في ذا المعاد
لشرف التوقيف بالاعلام والاصطلاح ويعني ان اسماء الله تعالى متوقفة على الاعلام من الشرع اما
الاجماع او النص المتواتر ويد خافيه الكتاب والسنة المتواترة باتفاق واختلف حل ثبت بخبر
الواحد او القياس والصحيح الثبوت بالخبر دون القياس ويجوز او يخترع له اسم من صفاته او افعاله
كما يشتق له من علم اسم علم ومن فعل كالرزاق فعلا لله تعالى وهذا مذهب الاشعري
وذهب الغزالي وبكر الى جواز تسمية بكل ما لائق بجلاله من توقيف الا الموهم نقصا فمال في
بقية الحال تسمية البارئ تعالى بالاسماء توقيفية على معنى او اصطلاحية الاسم متوقف على الاذن
الشرعي وعلى الاحتياط احترازا مما يوهم باطلا الخطر في ذلك وما يتمسك به ذاك بحر الافعال
الم تجب الله تعالى تسمية من جهة افعاله فقد فعل افعالا كثيرة ولم يشتق له منها اسم فلو
لزمت التسمية من جهة الفعل لاشتق له اسم العلم من قوله وعلم وادم له اسماء كالخالق والرازق
باطل بالمذهب مثله انتهى وقال المقترح بحسب ما يجوز اضافته على الله تعالى نفيا او اثباتا ورد
الشرع باطلاقه اطلاقه وما ورد بمنعه منعناه وما لم يرد فيه اذن في اطلاقه ولا منع قولان
فنبابيه ذهب بعضهم الى ان ما لم يرد فيه اذن في اطلاقه ولا منع فهو ممنوع وهذا مدخول
بان المنع حكم شرعي والاحكام مدارها على السمع دون العقل فما ثبت انه احكام من غير سمع
تلقي الاحكام من غير مدارها عندنا وذلك تناقض في القول وبعض واحي وفي هذا القسم بين
اوضح ما لم يرد فيه اذن مخبر موهم لمعنى يستحيل عليه ويجوز ايهامه معنى يستحيل عليه عز وجل
يجوز به اللوم ويمنع به الثناء وهذا ايضا من العرب الاول باب التفصيل والتحريم انما يؤخذ من السمع
غير ان الاسماء حيث استقرأ ما يوهم فوجد ما فيه ما اخذ اسمعيا وما لم يوهم لم يوجد فيه ما اخذ سمعي
يلزم الوقف عن التحريم وليس الوقف حتى ما ابانا بعكلك بل شتى انتفاء الحكم فيه وهذا اصل في
ايهامنا الوقف عن اسم لا يجوز في اسماء الله تعالى فالحصر مداركها الكتاب والسنة واجماع
الامة وما يشتق له ايضا من الوارد في السنة به اسماء الله تعالى متواتر الجميع انه غير منشق
فالجواز ذاتي يعتبر اخذه من اخبار الاحاد والله تعالى اعلم انتهى وقوله توقيف الاسماء

لها احكامها اي لكلامه اي اختلاع التوفيق قوله قديمة كانها كلامه اي اسمه تعالى قديمة
بمعنى انها ثابتة في الازل بكلامه القديم بل هو نعت من كلامه تعالى وهذا في غير ما اشتق منه كالراوي والخالق والمعز والمذل فليس بقديم اذ ما يسمى به الله تعالى اذا
اخلق في الازل يكفي بكونه خالقا وقيل يسمى فتكون اسماؤه كلها قديمة وهو باطل
الموقف قوله تثبت بالنص اي المتواتر واما خبر الواحد فيسوغ قوله كابن السكيت
انما لم تثبت به مع انه من الادلة الشرعية لتوقفه على تعليل الحكم ومعرفة العلة وما يتوقف ذلك
عنها قال الامدي في الابكار وليس ما اخذ الجواز في ذلك دليلا عقليا وانما هو الاستقراء
تسمية الله تعالى بما ورد به توقيف وعرفا مع صحة معاني هذه التسمية في حقه وعدم
والعقد اولى من تسميته بالمكي والخديعة والكيد مع اشكالها في ظواهر ما ورد
ذلك انما هو الاكمال والاتم من الشارع نحو منه وقد ذكر غير واحد قولين
في القياس في اسمائه تعالى وقد زعم الذين انهم اتفقوا انه لا يجوز القياس فيها وسواء
قوله او بالاختراع الاختراع وضع الاسم له تعالى من غير توقيف الشرع اما الوضع
فلا ذهاب في المنع واليه اشار الموقف بقوله فلا يتم موجب الجسلد وهذا
قال العاقل لم يمنع من الاقدام على ما ينبغي ما خوف من العقاب وانما يمنع
عن الوضع ما لا ينبغي والعقد بهم غرض المتكلم من كلامه وذلك يتم بالمنع
قال ابن رشد قال الباقلاني يجوز ان يسمى بكل ما يرجع الوصف بجوز في حقه تشبيه
وحلول ما لم يجمع على منع ما يجوز مثل عاقل وفقيه وسخي ما ذكره مالك في العتبية التسمية
بعيد وضار وهو هنا على المنع فيما لم يرد فيه اذن ولا منع قال واما ما لا يجوز في اصله فلا
يسمى به وان كان يقع وصف نفسه بالفعل المشتق منه ذلك الاسم نحو الله يستهزئ بهم
ومنهم ما ولم يستحيل عليه تعالى ما يجوز عليه منه الا قدر ما اطلق السمع مع اعتقاد
انه على ما يجب كونه عليه واختلف في صدور وقوع فمنعه الباقلاني قال الوقوف هو الذي يترك
العجلة في دفع ما يضره والصبور الذي يحتمل الاذى ومن اجاز لا حد عواد الحد تعيين قال
انما يرجع معناهما الى العلم انتهى وقال الليث وانظر ما ورد اضافة ثم يعد فيها شاء الوتر
والدائم والاحد وهذا والله اعلم لما ورد فيها ما هو بمعنى ما ورد والوتر بمعنى الواحد والدائم
بمعنى الباقي والاحد بمعنى الواحد وان كان غير موهم كالمانع والمنتقم ونحو ذلك فانما
لم يصور على المنع وعزاه ابن رشد للشيخ في شرحه ومالك وذهب المعتزلة الى الجواز
وهو قول الغلاصي والى هذا اشار بقوله وخلق غيره بذا المراد اي وخلق غير المرئي
المسمى في هذا التصوير اي الخ فصدنا التصوير السلام عليه وهو الامكان على الله تعالى

سبيل العلمية. قال ابو عبد الله الآبي المتكلم ويطلق واجب الوجود والمؤثر و
كلهم لم يطلقوها على الله اسماء انتهى قال المفتري الفرق بين المنع لما علمنا المنع حكم شرعي
والمنع انما يرد فيه شيء الكلي والجواز ايضا حكم شرعي والتصريح الوقف قال الامام السنوسي
فيه نظر اذ يبعد قال المفتري اذا تقرر هذا المنع فما انقدم الاجماع على منع المطلق والاقدام
على بعض الاوهام قال وقد اربعة وحكم الله تعالى فيه والتسمية انما تقع بعد مرابعة المطلق
بالجواز ويقوم عليها الابا للاذن والى هذا المعنى اشار المواق بقوله في توجيه هذا القول
مثاله يعلم جواز العمل وطريقة بعضهم ثلاثة اقوال الوقف والمنع والتفصيل بين ما يوهم
نقل ليس كمثيل فيمتنع وما لا يوهم يجوز وقد تقدم كلامه قوله وخبر العدل الاسم
قبل البيت اي يثبت الاسم بخبر الواحد العدل ولم يجعل به الحكم كما اذا حلف الاسم من
جملة اسماء الله سبحانه وتعالى عن الاعتقادات فيكتفي فيه بخبر الواحد المفيد للظن كما تقدم
العلميات قال ابن عرفة في المتوسط فالعلماء وناقلوهم انه ما ورد الشرع به من اسمائه
تعالى وما منعه اجتنبناه وما لم يرد فيه شرع لم نقض فيه بتحليل ولا تحريم واذن يمنع انه
لا يوصف الا بما وصف به نفسه في كتابه او على لسان نبيه او اجمعت الامة عليه
ويكفي في ذلك ما دل به خبر الواحد ولم يوجب العلم لمعنى بديع وهو خبر الواحد يدل
بالجوزة العقل ويبقى اطلاق الغواية عند العقل فيه وذلك من باب العمل فيكفي ورود خبر الواحد
فيه وهذا هو الذي استعمل القياس في اسمائه اهل السنة فيه فرارا من انا انهم امتناعه اميل انتهى
كلامه في المتوسط وقال في الامد الاقصى الخطاب في كفاية خبر الواحد قال والاكثر على خلافه
فيه الغزالي استعمال القياس في اسمائه الله تعالى فقال ابن عرفة ذلك خلاف ما نقل عنه في المتو
سط وقال القاسم السيوري واختلف الناس هل يسمى بما لم يرد به نص قياسا على ما وقع
عليه النص او منعه قوم سمعيا عقليا ومعناه صحيح جائز او يوقف فيه البرزلي نحو هذا
حكم المازري في شرح مسلم في حديث ان الله رفيق يحب الرفق قال الابهري يجوز اطلاق البارئ سبحانه
الا بما سمى به نفسه او سماه به رسوله او اجمعت الامة عليه
قال الامنع او علم معناه ولم يرد في اطلاقه منع ولا اذن وما ليس كمثيل وجب البراءة فيه
اختلاف هل يبنى على حكم العقل ما يوصف بتحليل او تحريم او يمنع لقوله تعالى وله اسماء
الحسنى وقد سمى الله به الشرع غير متناول للمسلمين خطاب في تسميته كما ورد في حق
الله لم يرد فيه اذن ولا منع فيه مراجعة ما ابقاه العلماء وجبا وما ليس من باب العلميات فانه يمنع
ما استعمل الا فيما سمت الشريعة فيه وما عمل به في تحليل او تحريم وما عدا ذلك من
منع الامة من ذلك ولم يجعل خبر الواحد يجيز ذلك تسمية فقد لزم فيها من مسائل

الله فوله مراتب الادراك الاربعة الخمسة قصد المؤلف بمعنى هذه الابيات تحرير محل النزاع
لكن مع رؤية الشيء لها مراتب فمرتبة بواسطة ثالثة ومرة بتوسط واحد ادراك حقيقته ومرة بسو
سطة رؤيته فالاولى تعلم الطالب اثر قوله المسئلة الثالثة الجواز والوقوع فالواجب
المعلوم تحرير محل النزاع فاعلم ان الادراكات بالنسبة الينا على اقسام مراتب احدها معرفة
الشيء بحسب ذاته المخصوصة بلا واسطة واثرها كما يعرف موجود انه باريا وثانيها
معرفة الشيء بحسب ذاته المخصوصة كما اذا عرفنا السواد من حيث انه سواد والبياض من حيث انه
بياض والثالث معرفة بالماهية كما اذا ابصرنا بالعين السواد والبياض والمرتبة الاولى من الا
دراكات الثلثة اعلاها والثانية اوسطها والثالثة اكملها وحقيقة العلم تشهد بذلك واصو
الفقهاء تطلق معرفة الله تعالى بالمعنى الاول وهو الواقع في حقنا اما معرفة الانبياء والرسل فيمكن
ان تكون بالنظر والاستدلال فقد يعرف وجود الله تعالى بخلق علم ضروري او البقاء على الفطرة
التي كانوا عليها عند اخذ الميثاق ووقوفه ان الله تعالى في خطابه لموسى عليه السلام انني انا الله
لا اله الا انا فاعبدني وهذا تعريف بغير واسطة الاستدلال بالادلة وفي الشاهد خلاف تقدم هذا
كلام المؤلف واصله للمحقق في المعالم فالاولى ذكر المرتبتين الاوليين وثالثهما وهو العلم اعما اذا
اريد بالعلم والبصائر والبصائر بقية العقل دائمة بل هذه المرتبة في الكشف والجلاء اكمل من
المرتبتين المتقدمتين فالاولى والثانية بالنسبة الى الثالثة كالتقليد بالنسبة الى المرتبتين
تعالى اما قوله تعالى معرفة الشيء بحسب ذاته المخصوصة اكمل من معرفة الشيء بالشاهد بمسلم واما قوله
او بتوسط امر فيه بحسب ذاته المخصوصة مطلقا فغير مسلم وانما تكون اكمل في حق من تقدم له
بعض ذاته ورؤيته ثم يشاهده بعد ذلك فانه يحصل بانضمام هذه المشاهدة الى ما حصل من الحالة
المتقدمة ادراك تام بحالة اما اذا رأينا شيئا لم يسبق لنا ادراك ماهيته فلا نسلم ان هذه المرتبة
اكمل من ادراك حقيقته وانما يتم ذلك الا ان تكون رؤيته بوجه ما من وجوه ذاته بحيث يلزم من رؤية الشيء ادراك حقيقته وانما يتم ذلك الا
على قول المعتزلة ان الرؤية تتعلق بداخل الشيء وتتبعه العلم بوجوده وهذا لا يتم فانا نشاهد كثيرا
من الاجرام والمعادن والنبات والحيوانات ونميز بعضها عن بعض بعوارضها ولوازمها الخارجة
ولا ندرك حقائقها ونعلم اكثر خواصها فانا لا نشك اذا رأينا انسانا انه مخالف لسائر الحيوا
نات مع اشتراكه في الجسمية والنمو والحساسية بكماله والحكماء يحدون الانسان بحقيقته حيوان ناطق
يعقلون بالناطقية وجوده بها الصفة المستلزمة لكمال المتميز بالعقل والفكر النفسي
والتصور بالمبادي ويجعلونها فصلا للانسان اعتقادهم ان الملائكة وان كثروا محصورون بجميع النفوس
الموجودة فعدد الملائكة والجن اجسام لطيفة فلا يمتنع مشاركتهم للانسان في هذه الصفة
وان لم يشاركوه في علمه وكذلك يلزمهم ان يشاركوا ايضا مع قوله تعالى في الملائكة ومن يقل منهم

مميزة بالرتبة حاصل مع التردد ويفهم ذلك من قوله الآتي وسلمي عليها فلولم يكن العلم بالفعل
من الطرفين لم يتعلق عليها وضميره يعود على الاولى وقوله اتم اعرف من حقيقته
اتم خبر مبتدأ محذوف التقدير اعرف الثاني من حقيقته بمعرفته منتفا اتم مع معرفته بالاولى قوله
وهي فيما بينه هكذا في جملة من نسخ فيها بضمير المؤنث الغائب ولعله محذوف موضحا بضمير
المتكلم اي ومعرفة الله بالاولى بينة فينا نعرف واما معرفة الانبياء والرسل فيمكن الترقي وبالنظر
والاستدلال كما تقدم او يقدر المعنى وهو بينا معنى الخلق بينة كقوله في بقية الطالب اعلم
اعلم والام والكلمات بالنسبة الينا على ثلاث مراتب او يقدر اشارة الى ما قدر ابن القاسم سابقا يعني
الاولى والثانية لنا لا بالنسبة الى الله تعالى ويمكن ان يقدر وما في النسخ صحيحا على معنى ان معرفة الله
تعالى بينة في المرتبة الاولى بادلة الاولى على المؤنث واحتياج الحادث الى المحدث والالة ظاهرة
حتى قيل انها ضرورية كما تقدم قوله جمهورهم وفرعها بالثانية اي الاولى اي ذهب
جمهور المتكلمين الى ان ذات الله تعالى معلومة للبشر وذهب القاضي وامام الحرمين وجمهور
سلف القراء الى والامام الغزالي في اكثر كتبه الى انها غير معلومة للبشر وذهب القاضي وامام الحرمين
وهو الذي صححه ابن الحاجب وغيره ونسبه النحو والعضد الى جمهور المحققين واختار النحو في كتاب
الاشارات وهو اما مبني على انها معلومة وعلى المنع فهل مطلقا ولو في الادلة او انه لو
في الحال ويجوز ان تصير معلومة بعد نقل سيف الدين عن الامام والغزالي يرجع الى النفي الجواز ونفي
المنع مطلقا ونقل ابن الوقيب عن القاضي وضرار قلت وفي الامام والغزالي يرجع الى نفي
الجواز ونفي القاضي وضرار راجع الى التوقف في الجواز فعلى بعضهم وكلام الصوفية مشعر
بالامتناع وقد قال الجنيد والسراج اكثر الله اله الله ذكر الطرطوشي عن العارف السمناني
انه قال لا يمكن ان تكون معلومة للخلق وخلوا عن البشاعة وجوه تعلق انه قال لو انتفض الكلب
عدم بانتفاء الى موجود يشبهه حتى اليه بكره فهو مشبه واما طعنه الى العدم الصرف فهو معطل
واما الحمل على موجود واعترف بالعجز عن ادراكه فهو موحد وهو معنى قول الجنيد رضي
الله عنه العجز عن درك الادراك ادراك وقد قيل حقيقة الى ليس يدرك فكيف كيفية
الجبار في القدم واحتج من قال بانها حقيقة الذات الكريمة معلومة بان موسى عليه السلام
اجاب في سؤاله عن حقيقة رب العالمين فقال رب السموات والارض وما بينهما
ولو اراد ذلك خاصة الانه لما كان الجواب بهذا قال ابن القاسم سمناني واجنة له في ذلك
بان ما كما يسئل بها ويراد بالسؤال وبتم الحقيقة قد تطلق لطلب تمييز الحقيقة وما ذكره
موسى عليه السلام يصلح لتمييزه تعالى عن سائر الممكنات واحتجوا ايضا بانا نحكم على الذات
العلية باحكام والحكم على الشيء فرع معرفته قلنا الحكم على الشيء فرع الشعور

بوجه اولوجه خارجي اجمالي لا ندري معرفة ذاته التي هي محل النزاع واحتج القائلون بانه
غير معلومة والمنفول والمعقول اما المنفول فبقوله تعالى لا يحيطون به علما وقوله لا تدركه الابصار
على وجه وهو ان يراد بالادراك الرؤية على سبيل الاحاطة وقد قيل انها اسم للحاصل له المنفول
ونحن هاهنا ندعي جلاله تعالى وبالجملة فعجز العقول عن الاحاطة بعظيم كبريائه جل وعلا وبالجملة
يعلى جلاله بل عجزها عن عجائب صنعه في مخلوقاته بشاهد او بضرب معلوم من الدين ضرورة
واما المعقول فقال الامام في الدين الدليل عليه ان المعلوم عند البشر امور اربعة اما الوجود واما
كيفيات الوجود وهي الازلية والابدية والوجوب واما السلوب وهو انه ليس بجسم ولا جوهر
ولا عرض واما الاضافات وهي العالمية والقادرية والذات المخصوصة بهذه المفهومات
مغايرة لهذه الامور الثلاثة وليس عندنا من تلك الذات المخصوصة الا انها ذات لا ندري ماهي الا انها
موصوفة بهذه الصفات وهذا يدل على ان ذاته المخصوصة غير معلومة وقال ايضا كلما
عرفناه من صفات الله عز وجل فانا نعلمه غير مانع وقوع الشركة فيه يعني انا بعد
معرفة تلك الشركة يعني ان ذاته جزئي حقيقي والمعلوم لنا منه غير حقيقته قال وهذا
كلام جلي من الاشكال الثلاثة قال الامام السنوسي ووجه نظمه ان يقال الاشياء مما عرفنا به
حده تعالى بما نعلم من وقوع الشركة وحقيقته تعالى واقعة من وقوع الشركة فينتج الاشياء مما عرفنا
به الله بحقيقته تعالى وهو المطلوب واعترض عليه ابن التلمساني بانه سلم فيما البرهان على الاتصاف
بالصفات العامات وانه لا يتصور فيها الشركة من الخارج لما يلزم عليه من محال التمانع فيلزم
ان يعلم المعلوم لنا من الاله معلوم مانع من الشركة ونازع انه تعالى تميز في وجوده بهذه الاوصاف
عن مثليه الموجودات وانما النزاع في ان هذا التميز تميز بالحقيقة او بامور لازمة للحقيقة مع ان الحقيقة
غير معلومة لنا من حيث هي هي وان كانت معلومة في الجملة قال ولعل الاله غير مانع من الشركة
من حيث الوضع وارقام القلم على امتناع الشركة فيه بعيد فهو كلي فلنا هذا راجع الى الاعلام في
التسمية وتقليب والذاهب الى التميز في الوجود فيه مستدعى امتناع الشركة العقلية وقد سلم
ذلك وعليه في الدليل الاول منافشات لفظية ومعنوية اشار اليها شرف الدين رحمه الله تعالى فيمنع
الطلب والتكليف بعض صفات الله عز وجل وهو لفظ مرهم للتجدد والتغير ولم يرد به سمع
فليتبع اضافة في حق الله تعالى ولا يسند به عنه وانه حمله على اضافة العلم الى العلم وسموا التكليف
بوجه ما يوهم نقصا فقالوا في صفة الا تستدعي نسبة ولا فسحة لحاقها بالقيد الاول اعني
الاعراض النسبية كمفعولة المتي والفعل والاضافة وانما احتراز عن الصفات ونحوه من مفعولة الكم
والذات اذ خلل التحيز بها في الجسم فاعلم ان الجسم ما علمه بانه من الكيف وان انقسما بانقسام الجسم القابلين
لها بعد الاستقراء الحكم بان العرض يجوز قيامه بجموع الجسم وهذا الانقسام من الصفات كذلك

في العبارة ولم يوجد وما ذكر من الصوفية لم يميزوا بين علم الله تعالى الذي هو المدرك يرجع الى الذات من وجه او الى تزوه او العلم بالصفات والاسماء يكفي لنا بالجزم ان الله عز وجل لم يخلو لحديث ورد ان النبي موسى ما تعلم نحو ان الله عز وجل يعلم الخلق وفي رب زدني علما ومتعلق السؤال المأمور به ممكن والله اعلم فقوله كذلك يعلم الخلق وفي رب زدني علما ومتعلق السؤال المأمور به ممكن والله اعلم فقوله كذلك

الجواز بمنع الوقوع والاشارة راجعة الى الوقوع اي الجواز كالوقوع في الاقوال الثلاثة الاول ثبوت الجواز وهو لازم القول بالوقوع الثاني نفي الجواز وينفي القول الثالث وهو لازم لنفي العلم في الازل كالا علم والقول الوقف نسب السبكي الثاني لها نفي الجواز صريحا وكذا قال ابن التلمساني ما لكثير الفلاسفة الى الاستحالة وهو اختيار الامام في البرهان الثالث الوقوف وهو لازم وقف القول وضرار وقد نسب لهما ايضا السبكي التوقف في الجواز صريحا وقول المؤلف في منع الوقوع حشو مفسد لا يخفى

لنفي الصحة وقد يحتمل على بعد ان يريد بالمنع السبقي وبالوقوع الثبوت والصحة اي الجواز فالوقوع في نفي الصحة وقدم في نفي صحة الوقوع ثلاثة اقوال قائلي في الجواز والله اعلم واختار المؤلف من الاقوال الثلاثة الوقف قال ابن التلمساني ولعله الاقرب لما ذكرنا وقال ايضا الاقرب ذلك الوقف وانا لا ندري والله اعلم بالحقيقة وهذا الذي ادري ادلة النافين وما استدل به الجبر وقد تقدم توهينه لشيء

الدين وما استدل به ضعف ما استدل به المثبتون وما نسب قال ابن عرفة في الشامل ولم استشعر الاعلم بالرسمية بعضهم ادا الحس وادا الحس في قولهما او وجوده بحس فانه او وجوده معلوم لنا وماهيته غير معلومة لنا والمعلوم غير المبصر بمعلوم اجيب عنهما بانه معلوم لنا على الجملة وهو من حيث افتقار الممكنات الى موجد مخالف لها في الماهية وان لم نعقل جهة المخالفة على جهة التفصيل انتهى فقوله والجزم للجبي بالانعام به اي بالعلم بحقيقة الاله تعالى والجبي هو شيخ ابن التلمساني به قوله بالانعام على حذف العطف اي بجواز الانعام والمعنى ان ابن التلمساني جزم به بجواز ان يعلم العبد حقيقة الله تعالى بعض الانعام منه سبحانه على العبد من غير نظر واستدلال وهذا الذي نسبه للجبي اخذه من قوله لما تذكيه الصوفية ورد على الجبي في حصر معلومات البشر في امور اربعة الا انه قد يقال ليس في كلام الصوفية ما يقتضي الاطلاع على حقيقة الذات بل انما اثبتوا المزيد في المعارف بالطريق التي ذكروها وذلك الذي مال اليه ابن التلمساني وصرح بالانكار على من اراد بما ان علم الله عز وجل علم احاطة كما تقدم وقدم ان الكلام الصوفية مشعر بامتناع معرفة الحقيقة قوله والاصبهاني بالالف والام البيت الخ بعده الاصبهاني وقيل بالباء والقاف هو شارح الطوالع للبيضاوي ونصه بعد ذكر ادلة النفي الخ هو مذهب الحكماء انه تعالى غير متصور ولا قابل للتحديد لانتفاء التركيب والزمان بيد الحقيقة فالخالف المتكلمون الحكماء ومنعوا الحصر بانا لا نسلم او طريق المعرفة

الذميمة هذا نصه ... وانت ترى انه ليس فيه ما يقتضي انه قائل بما نسب اليه المؤلف
لانه انما حكى عن المتكلمين مذهبهم وليس في سياقه ما يقتضي ميله اليها والله اعلم
قوله او رسم العدد لا يمتنع البيتين هكذا رايته في عدة من النسخ او رسم بالواو ورايته
في نسخة او يكون من مقول الاصبهاني ولم يقله ولعله بالواو على انه مستأنف او جزم الجملة بعده
وحينئذ يتجه اعرابه ومعنى قال في المواقف وفي اجواز العلم بحقيقة الله عز وجل خلاف
منعه العامة لان المعرف اما بالبديهة واما بالنظر اما الرسم فبعيد واما الحد فان
ما تعلق الحقيقة الا بالبديهة او بالحد وحقيقته تعالى ليست بديهية ولا يمكن تحديدها لعدم
التركيب فيها اتم فلا يمكن العلم بها والجواب منع حصر المدرك اي بالكنه في البديهة وا
لحد لجواز خلق الله تعالى علما متعلقا بما ليس ضروريا في شخص بالسابقة نظر كما سبق النظري
قد ينقلب ضروريا للبعض وايضا بالرسم وان لم يجب ان يفيد الحقيقة فلا يمتنع ان يفيدها
اخص وصف الجوهر عند الاشعري، قدره الاختراع للمستطيع، واختار ذاك البعض في الاشارة
مما لوسن فيه من عبارته في قوله رب الموت لمن قال وما الحقيقة افتروه
ولم نكر ما كان ذا الجواب، مطابقا لخاصة الصواب، وردّ الفهم بالتجويز
ان مراده غير ذا التعبير، او قول الشيخ بالرد على، وزعم اختراع خلو عما
قلت خلاف مقتضى الميثاق، وظاهر اللفظ على الانشاق، فهم الوصف الاخص هو الذ
صف الثبوتي الذاتي الذي به تقومت الماهية وامتازت عن غيرها بقولنا الثبوتي احترازا عن العام
لان الاخص مفهوم الشيء والشيء ما يتقوم بنقيضه الذي هو العدم وبهذا يبطل ما ذهب اليه المعتز
له من ان العدم اخص اوصاف الاله وبنوا عليه نفي الصفات لان الاشتراك في الاخص يوجب الا
شتراك في اللازم وعندنا لا يستلزم الاشتراك في اللازم وايما كان فلو وجدت الصفات لشا
ركت الذات في اخص اوصافها وهو العدم وما يلزم منه الاشتراك في سائر اوصاف الالهية
فيلزم تعدد الاله والجواب منع ان العدم اخص كيف وهو سلب وانه عبارة عن نفي سبق العدم
ونفي هذه الاضافة سلب لازم للاله والباري جل وعلا موجود واخص وصف الموجود ما يكون
عدم الملزوم منه من لوازم الاخص مفهوم وبالجملة فالاخص لا يكون الا وصفا ثبوتيا ذاتيا وليس
ايضا كل ذاتي اخص فان الحيوانية ذاتية للانسان وليست اخص وصفه بل الاخص هو الذاتي
الذي تقومت الماهية وامتازت عن غيرها كالنفس الناطقة للانسان مثلا واذا كان الا
خص سلبيا فبينه وبين الاخص مراحل قال ابن التلمساني من زعم ان حقيقته تتكون معلو
مة احتلجوا بما قاله قوم من المعتزلة انه العدم وما يلزم لما بيناه انه لا يرجع الى صفة ثبوتية
وانما يرجع الى سلب واخص وصف الوجود ما يكون سلبيا ومنهم من زعم انه حال توجب له

الرصد

كونه حيا عالما قادرا مريدا وانما اختاره في هذه المقالة عن هذه الصفة ونقل عن الشيخ ان خاصية
الاله القدرة على الاختراع وهو الذي اختاره الفخر في الاشارات واحتج له بان موسى عليه السلام اجاب فرعون
لما سأله عن ماهية رب العالمين فقال رب السموت والارض وما بينهما فلو لا ان ذلك خاصية الله
تعالى والا لكان الجواب مطابقا وواجبة له في ذلك بان ما يستدل بها وراد بالسؤال فهم الحقيقة فكذا
قال الشيخ ان تلك خاصية الاله لعله اراد ان هذا الوصف لا يثبت لغير الله تعالى ردا على المعتزلة
اذ نعم ان العبد يشارك الله تعالى في ذلك باعتبار انه يوجد افعاله عندهم ولم يرد انه اخص
وصفه انه قادر القدرة على الاختراع عندهم من صفات المعاني التي يستند الى الاتصاف بها تغاير الذات
بدونها في العقل فلا تكون اخص صفات الذات والله اعلم قال الامام النسفي
رحمه الله اثر ذكره للكلام السابق لابن التلمساني واذا تبين لك ان اخص وصف البارئ جل وعلا
مجهول الحقيقة او انه تعالى غير معروفة للبشر وهو الاصح من القولين انتهى قلت وبيان الدور
ان القدرة لو كانت صفة معنى وصفا اخص على ظاهره لكان تغاير الذات موقوفا عليها من حيث انها
اخص اخص وهم موقوفة على تغاير الذات بدونها من حيث انها من المعاني يعود الى توقف كل واحد
منهما على الاخر وفيه توقف الشيء على نفسه ثم استدلال الفخر بالاية وجواب ابن التلمساني
كلاهما مبني على ان الكلام في الاية اخرج على مقتضى الظاهر وان موسى عليه السلام تلقى فرعون
بغير ما يطابق مرجع الحقيقة وسلك به مسلك تجاهل العارف في قوله تعالى يسئلونك عن الاهلة
قل هي مواقيت للناس والحج ولم يضامنه في عبارته سؤاله عما لا تدرك حقيقته وتدرك
ظواهره وليس بالسؤال وهو الصفات الظاهرة الدالة على الوجود والتقدس ونحو ذلك ولهذا قال فرعون
في جوابه الا تستمعون اي الا تستمعون جوابه اسأله عن الحقيقة فيجيبني بغيرها واسأله عن
الذاتيات فيجيبني بالعرضيات وكذا قوله ثانيا ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون وموسى عليه السلام
يجيبها بالاوضح فالاوضح مما يتميز به البارئ سبحانه وكانه يقول له لضرب عن السؤال عن الحقيقة
فالا سبيل لك الى الوصول اليها فانه لا يعرف الله الا الله وانك لا تصلح لفهمها قال الاصبهاني
في شرح الطوالع انما ذكر ابن التلمساني ان معرفة الذات غير متصورة للبشر وذلك لما سبق من موسى عليه السلام اجاب
بذكر خواصه وصفاته حيث قال رب السموت والارض وما بينهما ان كنتم موقنين تنبيها على ان حقيقة ذاته
لا تعلم الا بذكر مفرداته وامفروله وما تركيب له ولم يبينه فرعون لهذا فلهذا قال لمن حوله الا تستمعون
اي سألته عن حقيقته فاجاب بذكر صفاته فلم يذكر الجواب مطابقا للسؤال فلم يتفهم موسى عليه
السلام لبيان غلطه وجهله بذكر صفات ابيه فقال ربكم ورب ابائكم الاولين ليبينه فرعون
مرغلطه فلم يتنه ونسبه الى الجنون كما قال تعالى حكاية عن فرعون قال ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون

وذكر موسى عليه السلام صفات ابيه واشار الى السؤال عن حقيقته ليس مراده العلم بحقيقة الشيء حيث قال رب المشرق والمغرب وما بينهما او كنتم تعقلون اشعري قلت والقول بان الاخص حال توجب له تعلق كونه حيا عالما قادرا مريدا هو قول ابي هاشم وهذه المقالة مع عدم اتضاحها بالجملة مردودة بوجهين الاول ان الموجب انما يكون معنى وجوديا والحال لا توجب والا لزم التسلسل في الاحوال وايضا ليس كون احدها موجبة الاخرى باولى من العكس والثاني ان المعنى انما يوجب حكما واحدا الا اكثر وقد جعله هنا يوجب اربعة احكام وهو خلاف المعقول وفيه ايضا منافاة اصلا او الواجب للعلل قوله للمستطهر بكسر الهاء والياء الالف والراء وهو اسم فاعل من استطهر الشيء بمعنى جعله عن ظهر قلب اي دون كتاب او من استظهر بمعنى احتج وهو بدل من الدشعي وام الجر بمعنى عند فتدبر به تكميل البيت والله تعالى اعلم قوله لم ذا ولما من وافعة على وكوو وما محكي بالقول قوله والخاصة الصواب اراد بالخاصة الوصف الاخص الخاصة باصطلاح المنطقيين وقوله الصلاد للصرورة الشعراء اذا اجتمع فيه سبعة خصال الذي الوفد قوله عين ذا التمييز المراد به التمييز بهم الحقيقة وتميزها بالكنه والمراد بتمييز الحقيقة تمييزها بشاركها من الموجودات في الوجود والامكان والعلم ونحو ذلك وذلك يجب بما هو خارج عن الحقيقة ما تتخصص به تلك الحقيقة كالانسان يتميز عما يشاركه في الحيوانية بالضاحك كما يتميز بالناطق و يحتمل على بعد ان يكون التمييز بدا من غير وتكون الاشارة الى فهم الحقيقة والمراد بالتمييز المعنى الثاني اي ايراد غير هذا الذي هو التمييز بما هو خارج عن الحقيقة ثم في هذا الحمل مع بعد اشتمال القافية على سبيل التوجيه قوله اختراع خلق مصدر مضاف للمفعول وكل بالعكس قوله قلت البيت فصدره استبعاد تاويل ابن القاسم الذي لقول الشيخ بمعنى او التاويل المذكور خلاف مقتضى السياق وما يظهر من قول الشيخ اما قوله انه خلاف مقتضى السياق فهو متوقف على ما تضمن هذا الكلام للشيخ متعلقا بما قبله وبعده وحينئذ يتبين انه مخالف للسياق او غير مخالف وما ذاك الكلام المذكور منقولا عن الشيخ الا على سبيل الانفراد واما قوله انه خلاف ظاهر اللفظ بغير معلم اما باعتبار اللغة واما باعتبار العرف اما اللغة فلان خاصية الشيء ما اختص به ذلك الشيء كما ذاته او اما عرف المتكلمين بتعبيرهم عن الذاتي الذي تمتاز به الحقيقة بالاخص او بالخاصة بانية عندهم على معناها اللغوي سلمنا انه مخالف لظاهر اللفظ لكن مخالفته للظاهر لا تمنع التاويل بل التاويل انما يكون على خلاف الظاهر لدليل يرجحه على الظاهر والدليل هنا ما يؤدي اليه ظاهر اللفظ من الفساد وهو ما يلزم من الدور المذكور لكون القدرة عند الشيخ من صفات المعاني وان القول بالاخص مبني على القول بالاحوال والشيخ من ينفي الحال والله تعالى اعلم

صوصة للشيخ القدرة ذاته لك ر قال في الكافية في الوصل سلا من مطلقا

ع يحتمل قوله ي خ استبعاد ترى على الغير يرا ون يكون يقة والتمييز اي الانه ما يتو ظ ما الحقيقة زيل جار اهل الله وما يعرف به يميز عن

فصل

تعم باتفاق اهل السنة ، فرنا بين ادراك البصر ، مع نفي ما يجانس هذا النظر ،
برجهة وبنية مخصوصة ، وما شرط له خصما المنصوصة ، ومنعه الجواز ، ايستند ،
على الى العرف به يقتصد ؛ وربجة البارى لكل موجود ، تهدم كل ما بنى للمقصود ،
وراية الانصاف في العبرات ، نفهمه فاف للمقامات ، اجيب عنه بانطباع الصورة ،
وقد مر ذكره ، وعندنا الادراك مثل العلم ، يتعلق بالموجود في الحكم ،
والسمع قد كل على الوقوع ، فيلزم الجواز في الممنوع ، سوا الموسى في الجواب واضح ،
كذا الجواب هو فيه راجح ، فالواسطة لعدمه ، وقع ، فلنا انتفى الطلب في الجواب دافع ،
وهو سكوت ممكن في المحال ، فتمكن الرؤية في المستحيل ما يصح ان يستدل بالمنقول ،
كما يكون فيه بالمعقول ، ما شرط فساد الخ بعد ما ذكر وجب الادراك السابقة واطبق
اهل العلم على انه يمكن معرفة الله بالوجه ان وجد تعلم معرفته بالوجه الثاني فيه اختلاف
وهل تعلم معرفته بالوجه الثالث بمعنى انه هل يمكن ان يخص البشر نوع ادراك نسبته الى ذات
الله تعالى كنسبة الابصار الى المبصرات في قوة الظهور وانجلاء هذا هو المراد من قولنا انه تعلم
رؤيته تعالى واردا عند هذا يظهر او من قال العلم الضروري حاصل بامتناعه وهو جاهل مكابر
فساد ان التعلق مستفاد مما ذكر تعلقوا بمحل لما ذكر ان هذه الطرق الثلاثة
محطة للعلم لنا في الشاهد وسلم تفاوت المعرفة الحاصلة عندها والحصر ممنوع ان يعلق به
تعلق للعبد معرفة اتم واكمل من معرفته له بدلائل كثيرة وتفاوت المعرفة الحاصلة لا عن دليل
المشاهدة ، محل النزاع هو انه هل يصح او يتعلق به الادراك المخلوق في العين الذي لازمه في الشاهد
هذا النوع من العلم اولا فالاشعرية تدعي ان الادراك المسمى بالرؤية صفة زائدة على العلم هو جهة عن
العلم تعلق واتصال الشعاع وانه غير مشروط بما عدا وتدعي جهة تعلقه به تعلق ثبوته لله تعالى مع
العلم وبمنعوه فيما عدا مع تماثل ذلك واحدة وان اختلفوا انه مجانس للعلم مع الموافقة في انه
يكشف الشيء على ما هو به غير انه لا يتعلق الا بالموجود المعين والعلم يتعلق بالموجود والمعدوم
والمعين والمطلق ويدعي امتناع تعلق الرؤية بالله تعالى ضرورة وهو ابو الحسين البصري لا يعلم ما
بعلم كل بصير بها ادراك صورة المرئي او مثالها بطابقه وهذا التحديد مستند الى الشبهة الى انه
تعالى بالضرورة والبحث بخبر انتفى قال الامدي ادراك الرؤية معنى يخلقه الله في الحاسة المخصوصة
بالحي وهو شرط من البصر للمبصر وبانطباع صورة المبصر في البصر غير موجود غير مقابلة ولا قرب
مخصوص وجهة مخصوصة جائز خلقه في اغلب او بغير من الاعطاء انتفى وقال في المباحث
العقلية لهم في الرؤية تعريفات احدها ان الرؤية ادراك يقع بالمدرك ويتعلق بالمدرك لاجله
صفة احلها كذا الدار ، وانما الثالث هو معنى انشاء الرؤية ما الوجه لجعله كونه رأيا والرؤية

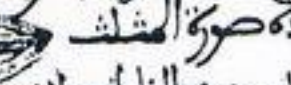
والبصر والادراك والنظر فيل الفاظ مترادفة وقيل الادراك اعم فقال المؤلف وهو الاظهر لصدقه
على الشم والذوق اللمس بكارؤية ادراك وليس كل ادراك رؤية قال في المباحث والفرق بين الرؤية
وسائر الادراكات او الرؤية لانتسدعي اتصال المرئي بالمدرك بخلاف باقي الادراكات وانما لم يتم
دوران اتصال المدرك بالمدرك فلك ما ذكر الخ وهو على التحقيق بحسب العادة لا العقل
والا يجوز ادراك الممسوح اذا لم ينفصل شيء منه وكذا سائر الادراكات كما تقدم في الكلام على صفة
الادراك فمذهب اهل السنة على ان الله يجب ان يرى وانكرت الفلاسفة والمعتزلة والكرامية
والمشبهة من الحنابلة ذلك اما انكار الفلاسفة والمعتزلة فظاهر قال ابن التلمساني يعني ان
الفلاسفة لا تثبت الرؤية الا مع ان تساوي صورة المرئي ومثاله في الحدقة سواء كان ذلك هو عين الابصار
او شيء فيها ولا يتصور نسبة ذلك الى واجب الوجود واما الكرامية والحنابلة فانهم المثبتون على ان الله تعالى يرى
بكل جسما وفي كل ما امتنعت رؤيته قال ابن التلمساني يعني واهل السنة فالواجب او يرى منزه
تنزيهه عن هذه الشبهة فهم نحالفون لهم معنى واساعدوهم لفظا واما المعتزلة فلا يثبتون الرؤية
الا بشرط ان تنعكس الشعاع من الحدقة واتصاله بالمرئي ويستلزم كون المرئي في جهة من الرائي
فيمتنع تعالى بالقديم على هذا التقدير بانه تعالى في جهة انتهى يعني واستحالة اتصال الاشعة
به اما لانه لا تتصل بالاجسام والاشعة عندهم اجزاء متضيئة تنفصل من العين وتثبت بالمرئي فيرى
بشرط ان يكون في مقابلة الرائي وبشرط انتفاء الحجب والبعد المفرط وانما تنفع عندهم الرؤية بتلك
تلك الاشعة المتصل بالمرئي ويسمونه قاعدة الشعاع ويسمون المتصل منها بالناظر
مخروط الشعاع وقالوا قاعدة الشعاع اذا لاقت جسما صقيلا لا تضرس به كالمرآة لم تنثبت
به بل تنعكس الى المرئي فيرى نفسه قالوا وانما لم يرد اخل العجب المفرط المجوف فلهذا قالوا لا يصح ان يرى
جارعا لبسر بحرم وفي جهة واهل الحق رضي الله تعالى عنهم يقولون الادراك معنى يخلقه الله
تعالى في المدرك فان خلق في جزء من العين سمي ابصارا وفي جزء من القلب سمي علما وفي جزء
من الاذن سمي سمعا وفي اللسان سمي ذوقا وفي كل الجسد سمي لمسا واختصاص خلقه بهذه
المحال انما هو لحكم العادة ويجوز ان تخرق العادة فيتعلق بما هو قريب جدا او بعيد جدا او بما
ليس في جهة كما جرت به العادة بذلك في العلم ولو كانت الرؤية بانبعاث الاشعة كما قالوا لزم اذا
يرى الانسان الفارة في اقصى المشرق جدا لانتشار حدقته من الاشعة الكثير منها لا كثيرة يرى دبيبة اكثر
من ذلك كلها اضعاف مضاعفة فضلا عن حدقته بل على الرؤية ليست بسائر عموم
انبعاث الاشعة احتجوا على الزموه من عدم رؤية الانسان اكثر من حدقته بان ممنوع
الملازمة وممستندهم انه انما يرى الكثير من اجزاء الهواء مضيئة فيتصل الشعاع بها
وهي تتصل بالسماء فيعين على الابصار كما ان البلواء اذا اتصل الشعاع به وهو جسم مضيء

يتصل بما ابصره فيرى ما فيه ﴿ ورد عليهم بانه يوجب ان كذلك لزم ان يرى الكثير من السماء وغيرها حيث
يتصل بصره الهواء مظلما بالليل كذلك ونحن نرى الهواء اظلم ما نراه وهو مشروط ايضا بعدم الهواء بين
الرائي والمرئي ﴿ ومما ينقض عليهم ادعاءهم وجوب رؤية ما اتصل به
الشعاع من المبصر اذا كان مما يسمت الشعاع بانه للمانع على زعمهم من اتصال الشعاع به بدليل
انه اتصل به عند اجتماعه مع غيره وما ناله من الشعاع عند الاتصال الا ما ناله عند الانفصال فكان
يجب على قولهم ان يرى عند الانفراد مع انه ما يرى ﴿ ثم الافدموا منكرا فقالوا سبب الرؤية اتصال الاشعة
بالمرئي وانه انما يرى ما اتصل به الشعاع فقيل لهم فما بال الكواكب وهي الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق والالوان والاشعة لا تتصل بها اذ الاشعة اجسام والعرض يستحيل عليه مماسة ما ليس جسما
بل اجابوا بالرجوع عن قولهم الاول وقالوا المرئي ما اتصل به الشعاع او قام بما اتصل به الشعاع
قيل لهم فيلزم ان ترى الخشونة والرائحة لانها قائمة بما اتصل به الشعاع فقالوا انما نقول ما قام بما اتصل
بالشعاع يرى اذا كان ﴿ مما تجوز رؤيته وهذا الذي اوقعهم على ذلك المجوز رؤيته فقيل لهم بالجسم
اذا كان بعيدا يرى وما يرى لونه وانما يرى على زعمكم ما اتصل الشعاع به واللون قائم به وهو مما
يجوز ان يرى وانما لم يرى لبعده وبينكم ﴿ وامثلتهم له المقابلة في الرؤية بينكم وبين الانسان نفسه
في المرآة والماء وسيلة تفريركم عند هدكام المؤلف ﴿ ومما يلزمهم على اشتراط المقابلة
في المرآة والمرآي من انا جسام ما هو اكثر من جسمه لانه كما يقابل اكثر منه بان فقالوا الهواء المحيط الذي بينه وبين
ذلك الجسم الاكبر مقابل لذلك الجسم الاكبر باعتبار علم رؤيته قلنا فيلزم ان ما قابل من الهواء ذلك الجسم
العظيم يكون مقابلا للمرآي ليعم بعد رؤيته علم رؤية ما قابل وهو محال وقد تقدم مثل هذا عند ذكر جوابهم
عما الزموه من عدم رؤية الانسان اكثر من بعد فتنه ﴿ ولو سلم ذلك كله فرؤية الله تعالى لكل موجود
واجبة وما شعاع ليس في جهة وما مقابلة بعدم ما اصلوه وسياتي ﴿ ومما يبطل ايضا قولهم رؤية النبي
صلى الله عليه وسلم الجنة من موضعه مع غاية بعدها وكثافة الحجب وبينهما بل كانت الرؤية بانبعاث الا
الاشعة لما وصلت بهذا البعد العظيم وايضا فالحجب الكثيفة ترد الاشعة اشد رد واقوى من الموانع
الرقيقة والبعد اليسير ووجود حجب كثيفة بين المرآي والمرئي ﴿ اذا تقرر هذا فالبصر عند اهل
الحق عبارة عن معنى يخلقه الله تعالى بحيث اذا توفرت شروط الرؤية وانتفت موانعها وجب وجود
ذلك المعنى عند فتح العين ولا يتعلق بالمرئيات فقولنا عبارة عن معنى احتراز عن انبعاث الاشعة كما
يقوله المعتزلة او انسلاخ صورة المرئي كما يقوله الفلاسفة وقولنا يخلقه الله تعالى احتراز عما
يقوله المعتزلة كما تقوله المعتزلة فلو خلقه الله سبحانه في العين او في محل منها من الجسم لم يكن ذلك
المعنى انما يقوم بجوهر يرى ولا اثر للجواهر الفردة المحيطة به بانه انما يقبل ان يقوم به من المعاني
لنفسه وصفة الجسم لا تتوقف على شرط ولا يجب ان تكون احاطة الجواهر شرطا في قيامه به اذا الشرط
انما يوجد في محل المشروط والملزوم وجود المشروط مع انتفاء شرطه وانما قدمنا هذه المقدمة

على كلام المزلف لوجوب الاعتناء بهذا الباب غاية **قوله** وهي منه اي اعلام مراده تعالى على الامر
ولا شك انها اعظم النعم واللذات يعني الصحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فاذا دخل اهل الجنة
الجنة قال يقول الله تبارك وتعالى تريدون شيئا ازيدكم فيقولون الم تبيض وجوهنا الم تدخلنا الجنة ونجينا
من النار فيكشف الحجاب فما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر الى ربهم جل وعز **قوله** مع نفي
ما يحالي هذا النظر مع البيت الذي بعده يعني ان اهل السنة حيث اثبتوا الرؤية بالما اثبتوها على وجه
يليق به جل وعز فيرى لا في جهة ولا في مقابلة ولا اتصال شعاع ولا عقب الشروط على ما قبلها عقب
علام على خلام واشتراكها عند النحاة عقلي والنحاة يصدق على الواحد والاثنين والجمع وهو هنا
اراد به جنس المعتزلة ومخرجهم من اهل الرؤية وبدأ على ايراده اعادة ضمير المجرور عليه في قوله ومنعه
الجواز وهي اي الرؤية عند المعتزلة ثمانية امور ذكر اولا سلامة الحاسة ولذلك يختلف مراتب
الابصار بحسب اختلاف سلامة الابصار وتتفاوت بانتفائها والابصار الاول بكسر الهمزة والثاني بفتحها
قال ابن التلمساني هذا على اطلاقهم او العموم فخرج الذهنية لا خلوض في العلم كما تقول الاشعرية وا
لشيء كون الشيء جائز الرؤية احترازا عن المعدوم فانه لا تصح رؤيته بالاتفاق ومن رؤية المعدوم
والروائح والعلوم الثالث عدم الغرب المجرد كقرب الشيء من الحدقة جدا فانه يمنع من ادراك
الاشعة اليه الرابع عدم البعد المجرد يعني انه يمنع ادراك الشعاع الخارج من عدم اللطافة بريد ون
كالهواء فانه لا يرى لذلك بزعمهم الخامس عدم الصقل جدا كالجوهر الفرد فانه لا يرى لذلك عندهم
السابع عدم الحجاب الكثيف كرؤية ما وراء الجبل لان الشعاع اللطيف كالزجاج انشأ من حصر المقابلة
او ما هو في حكم المقابلة كرؤية الانسان نفسه في المرآة من الشعاع المنعكس **قلت** وهذه كلها
شروط عقلية عند اهل السنة عدى الشرط الوجود قال القاضي ابو بكر في الكمال
رؤيته سبحانه في الآخرة جائزة عقلا واجمع على وقوعها اهل السنة للادلة والاحاديث متواترة
واحالها المعتزلة والمرجئة والخوارج قالوا الرؤية اشعة تنبعث من العين تتصل بالمرئي و
تتشبث به فيرى بشروط ان يكون في مقابلة الرائي وشروط رفع الحجب بينهما وانتفاء القرب والبعد
المفرطين في تخليلهم لان الهواء قالوا ويستحيل ان يتصل بالبصر شيء او يكون في مقابلة احد وليست الرؤية
عندنا الاشعة وانما هو ادراك يخلقه عند فتح العين وليست الجارحة اعني العين ولا ما ذكروه من
الشروط شرائط عقلية وليست عندنا شروطا عقلية سوى كون المرئي موجودا انتهى **قوله**
ومنعه الجواز لا يستند البيت يعني ان منع الخصم جواز الرؤية لا يستند لحجة سوى ما ارتبطت به انتفا
آيد وقياس الغائب على الشاهد اما العقل فلا يقضي بشيء كلية ما ذكروا بل هو قاض بعدم شيء كليته
وقد علمت ان قياس الغائب على الشاهد بلا جامع يجر الى التعطيل او التشبيه وليس قياس الغائب على الشاهد
واجبا اكذا الله تعالى على العوائد يدعي المعتزلة بذلك شأنهم ومنه اخذوا اصل التحسين والتقبيح

والكفر منصفا بالتعديل او التجويز بين الثواب والعقاب كما سيأتي بيانه ان شاء الله قوله في بعض
الايمن جهتنا بعقل لانا استند ايضا بالنقل الى لا يعتضد بغيره بتقديم المعنى المحض ويحتمل ان لا يكون المحض
ليس المحض مما نسبه والمعنى ان كان العقل مما يستند اليه ويحتج به في احكام الله فهو مستندهم ويحتج
الا لا يحتج به اذ اللحجة لهم فهو من باب تاكيد الذم بما يشبه المدح كقوله هو الكلب الا ان فيه ملالة
وسوء مراعات وما ذاك في الكلب ه واستدلت المعتزلة على نفي الرؤية بالمعقول والمنقول اما
المعقول فقالوا لو كان شخص يرى احدهما الاخر فلا بد ان يكون كل واحد منهما يقابل الاخر او في حكم
المقابل فلا بد ان ينبعث الشعاع الى المرئي والشارة لينعكس اليه كما في رؤية الانسان نفسه في المرآة
ثم ذكروا باقي الشروط الثمانية وقالوا الرؤية عند حصول هذه الشروط الثمانية واجبة اذ لو جاز ان يكون
بحضرتنا جبال وشموس واقمار ونحن لا نراها لزم ذلك جهالة عظيمة وسفسطة فاذا تقرر هذا
علم ان الرؤية لا تعقل الا في الجسم والله تعالى ليس بجسم فلا يجوز ان يرى وايضا فما سوى سلامة الحاسة
وكون الشيء بحيث يجوز ان يرى من الشروط المذكورة لا توجد الا في الجسم والله تعالى ليس بجسم فيمتنع
كونها شرطا ايضا في رؤية الله تعالى فحينئذ يبقى الشرط المعتبر في حصول رؤية الله تعالى ليس الا سلامة الحاسة
وكون الشيء بحيث يجوز ان يرى وهما حاصلان الآن فلو جازت رؤيته لوجب ان نراه في الحال ولما لزم
الباطل مثله واما المنقول فقوله تعالى لا تدركه الابصار وقوله لن تراني والجواب ان جميع
ما ذكروه من الشروط في الرؤية فنحن لم نثبت تلك الرؤية فلا يلزم منها شيء من ذلك فان رؤية الله تعالى بتقدير
حصولها مخالفة لرؤية المحدثات ولا يلزم من حصول الممكن في شيء حصوله فيما يخالفه اذ المختلفات
لا يجب اشتراكها في اللوازم والتي تبطله المعتزلة ما ادعيناه والذي ادعيناه لم يتبع ضوابط الحقيقة
الاطلاقية والتي هم يتكلمون فيها لا يتبعهم ولا يضرنا ثم انا نمنع اشتراط انبعاث الشعاع في صحة
الرؤية فانا نعلم قطعا انه لم ينبعث من اعيننا عند رؤية نصف كرة العالم اجزاء تتصل به كيف والادراك
انما هو معنى يوجد في نفسه يصح قيامه بالجوهر الفرد فان قبوله لنفسه فلا يتوقف صحة الاتصاف به
على انضمام جوهر اخر اليه فان الشرط لا يكون في غير محل المشروط والا لما افتقر قيام العلم بمحل ان يكون
شرطا في قيام العلم بغيره واذا صح قيامه بالجزء الفرد بطل اشتراط انبعاث الشعاع واذا لم يكن انبعاث
الشعاع شرطا بطل بقية الشروط المرتبة على ذلك ثم بطلان حصر المانع فيما ذكروه وما يجدوا فيه
سياسة الاستقراء وحاصله عدم علم لا علم بالعدم وبقاء الحصر لم لا يكون المانع لرؤية بعض الاشياء
فلو معنى في العين يضاد ذلك الشيء بل ينعدم عند فقد ذلك والا لما حرم النبي او يرى الملك وفيما
بحضرتنا ونحن لا نشاهده وهذا يحرم قولهم تجب الرؤية عند اجتماع الشرائط والا لجاز ان يكون
بحضرتنا جبال شامخات وشموس واقمار ولا نراها فان منعه الجهل بذلك ما استقر من طرد العادات
بجميع ذلك وان جوزناه ليس بحضرتنا شيء من ذلك لعدم ادراكنا له لا يقال لو كان امتناع الرؤية لمانع فيه

تمنع رؤيته ونحن نرى المانع مستدعاً ذلك مانعاً وتسلسل لانا نقول المانع من الانتشار الذي
يمنع من رؤية نجسه وكبير ثم انهم قرروا عدم وجوب الرؤية عند اجتماع هذه الشرائط بانا نرى
الجسم الكبير من البعد صغيراً وارانا جميع اجزائه كذلك ويجب ان نراه كبيراً ولم نر شيئاً من اجزائه
وجب ان نرى البنية وارانا بعض اجزائه دون بعض مع ان جميع الاجزاء بالنسبة الى البعد
والقرب والملاقاة والكثافة وعدم الحجاب وسلامة الحاسة وصحة الرؤية متساوية لزم ان لا
يكون الادراك مع حصول هذه الشرائط واجباً لا يقال لا نسلم استواء النسبة اللاجزاء الى البصر وا
لحالة هذه بل الجزء الواقع في وسط البصر اقرب الى الناظر من الجزء الواقع في طرفه وبيانه
انه اذا اخرج خطان شعاعيان موصلان كساقي مثلث وخرج من نقطة العين خط اخر وقسم
ذلك المثلث بنصفين فانه تحدث فيه زاويتان قائمتان ويكون كل واحد من الخطين الواقعين
على الطرفين وتر الزاوية القائمة وقد تبين في الهندسة ان وتر الزاوية القائمة التي في المثلث
اطول من كل واحد من الخطين المحيطين بها فالخط الواقع على الطرف اطول من الخط الواقع
على وسط الجسم المرئي فتكون اللاجزاء التي وقع عليها الطرف ابعد عن البصر من الاجزاء التي وقع
عليها الخط الاوسط فنسبة اللاجزاء اذا ليست متساوية في القرب والبعد وذلك يحوج الى بعض
دون البعض وذلك يرى الكبير صغيراً وهذه صورة المثلث



واجاب عن ذلك بقوله اذا كان البعد الحاصل بين البصر وبين المرئي والناظر مسافة ذراع وذراع ما يرى البنية مثلاً
والذي بين طرفيه قدر ذراع فكان يجب اذا وقع ذلك الجسم على مسافة ذراع وذراع ما يرى البنية واذا
لم كن ذلك بطل ما ذكرتموه واما الجواب عن الاية الاولى فقال ابن القلم مسلم ان في هذه الاية يتمسك
بها المعتزلة دلالة على نفي وقوع الرؤية معارضة لما تمسكنا به من الآيات ودلالة يتمسكون
بها في امتناع الرؤية التي هو نفس مذهبهم وترجيحها على الفصد اما اولاً فلان الرؤية ادراك البصر
والمراد ادراك البصر يتعلق به تعالى يقتضي ان الرؤية يتعلق به عز وجل وليس الصغرى اثبتوا
نفي الادراك فانه لا يلزم ثبوت الرؤية مع نفي الادراك ودليل الكبرى عموم نفي الادراك في الاية
عن كل بصر فان الجمع المعرف باللام والاضافة يقتضي الاستغراق ويلزم من عمومه في الابصار
عمومه في الازمان ويلزم ان لا يراه كافر ولا مؤمن في الدنيا والاخرة واما توجيهها على القصد الثاني
وهو امتناع الرؤية فلانه تعالى ذكر هذا في معرض التمدح بما يكون نفي الادراك بالنسبة اليه كمال
بثبوته في حقه نقص والنقص على الله تعالى محال واما الجواب عن الاية الرابعة من وجوه احدها انا لا نسلم
ان الادراك بمعنى الرؤية بل هو ادخم وهو في الحادث عبارة عن ابصار الشيء مع ابصار جوانبه واحاطته
وهذا في حق الله تعالى محال لتعذر حمله على مجازه وهو انه لا يرى رؤية احاطة كما اخبر عن نفسه

الذي ندعيه وهذا هو المراد من النصوص الدالة على الرؤية بحيث تفيد هذا بنفي الاحاطة للتوفيق
بين النصوص سلمنا ان الادراك بمعنى الرؤية لكن لا نسلم العموم في الازمان بل المراد نفي الرؤية
في الدنيا للجميع بهذا ويوم القيامة لبعض المؤمنين او ندعي التخصيص بالافراد او العموم ليس
بخارج من هذا العموم الادلة الواردة فيهم او نقول ان لفظ الناس الداخل عليه اللام والالف واللام يفيد
بالثبوت العموم بسلبه يفيد سلب العموم لان النفي تابع لما اشتمل به اللفظ المثبت وذلك لا يفيد
عموم السلب لان سلب العموم لا ينافي ثبوت الحكم لبعض الافراد فيه تحقق نفي الحكم عن فرد من الافراد
فيرد بخلاف عموم السلب فانه يكون بثبوت الحكم لفرد من الافراد ولهذا كذب الله اليهود حيث
قالوا ما انزل الله على بشر من شيء بقوله فمن انزل الكتاب حيث ادعوا عموم السلب والجد
لانه بالادلة العقلية تتوقف على تحقق الشرائط وان الاولى والاشعرية لما ادعى انه يرى كل احد
وانما يراه الموصوف بالوجود والكبرى ونقيض الموجبة الكلية التي سلبتها اللادرية هي السالبة الجزئية
التي دلت عليها الادلة لا السالبة الكلية التي لم تدل عليها فحينئذ نقول لم نوجبها وهو انه
لا يراه جميع الناس بل البعض والمؤمنون هكذا قرر الامام الرازي هذا الجواب وحاصله ان السلب
في الآية من باب السلب الكلي لا الكلية اي السلب في الآية من باب السلب المعلوم بالعموم من حيث هو
مجموع لا من باب السلب المعلوم بكل فرد فرد وهذا الجواب الاخير ضعيف الجدوى وقد اعترضه
ابن الحاجب بقوله بل قال لا نسلم او هذه رواية لا تفيد عموم السلب ولا نسلم انها اذا دلت على نفي
العموم لا تدل على عموم السلب فانه لا ينافيه وقوله ان نقيض الكلية الموجبة الجزئية السالبة
قلنا مسلم انه يبقى ذلك في تكذيبها لانه المحقق لا كذا كذبت بالسالبة الجزئية كما تكذبها
بالسالبة الكلية بطريق الاولى والذي يدل على ان المراد به عموم السلب قرينة التمدح بذلك
فانك اذا اردت الوصف بالاحتجاب عن ابصار كل احد والتمدح بقولك لا يدركه بعض من البشر لم يفهم
بعض ابصار لا تدركه فالاعتماد على الجواب الثاني يعني الامام الرازي وهو ان ادراك اخص من
الرؤية على ما سبق تقريره قال الامام السنوسي واعترض بشيء في الدين الخاطي وقد اجاب
عنه بعض المحققين بما نصه ما نصه في شرح له على عقيدة ابن الحاجب يعني المؤلف رحمه الله تعالى قوله
لا نسلم او هذه رواية لا تفيد عموم السلب فمنع لا يتجه بشيء على المعاني فانهم نصوا على ان الجمع
المنفي مفرقا او منكرا لا يفيد عموم النفي وانما يفيد نفي العموم بدليل نص قولنا ما رجال في الدار اولم
يقم رجال اذا كل يفيد او القائم رجل او رجال واما قوله لا نسلم انها اذا دلت على نفي العموم
لا تدل على عموم السلب فانه لا ينافيه فنقول انه لا ينافيه بالنظر لما يقتضيه ولو سلم فلا يترك الظاهر
المحتمل الصحيح وامثل قوله اذا كذبت بالسالبة الجزئية اخاه فهذا مسلم في تكذيب السالبة الكلية

لكذب السالبة فلا يصح اخذها كلية بعد اخذ الموجبة كلية والا لزم التناقض الكليتين وهو باطل
وامّا قوله الذي يدل على اخراج قبل تلك القرينة حالية او العطية فلا يترك مدلول اللفظ لاجلها
مطلقا بها فتفيد بالذي او تدل على التخصيص بالافراد بقوله تعلى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها
كثرة او نقول ان جمع الابصار لتعدده لما كان لم فلتم لا يدركه المبصرون او تدل على التقييد
في الادراك بالاحاطة فانا نراه على ما هو عليه من غير احاطة كما يعلم علم ما هو عليه
من غير احاطة او نقول هذه رواية وردت في معرض المدح كما ذكرتم فلم انتقدل على نفي
الرؤية ونفي الرؤية مطلقا للانسان فيه بل التمدح في اقتداره على منع الرؤية من يشاء اذا يشاء
ويخلقها لمن يشاء وهو للنوع المدح اشهى في حال الامام السنوسي ولا يخفى عليك بعد هذا
البرود ما احتوى عليه من انواع الاختلال ومنها حكايته عن علماء البيان فلا نعلم نصوا على ان الجمع
المنفي معرفا او منكرا لا يفيد عموم النفي وانما يفيد نفي العموم وهذا شيء لم يقم عليه احد
منهم ولا من غيرهم ا على ان كل من يقول ان العموم بالنصوا على ضده في النكرة وانما اذا كانت في سياق
النفي نعم ظاهر امع غير الجنسية وتابع الجنسية وابرق في ذلك بيسير وتكون النكرة مفيدة
في استغراق المفرد هل هو اشمل من استغراق الشيء والمجموع وهو الذي نص عليه الغزالي وبنى عليه
الاستدلال ام هو في الجميع على حد السواء واليه مال التفتازاني وبحثه وحجه في ذلك مشهورة
في مطوله على التخليص وامّا المعرف باللام الذي تعلق به النفي فلم ينصوا على انه ليس بعام بل ظاهر كلا
مهم انه مع النفي كالمجرد واكثر الاستعمال على ذلك نحو لا يحب الظالمين لا يحب المعتدين للتخليص
من ورطة ان نصر ا على المحسنين من سبيل وفي الحديث لا تقتلوا النساء ولا الصبيان ومثل ذلك كثير
ويخرج سلب العموم في تعلق النفي بها على سلب العموم في تعلقه بكل فرد اسم في اللغة مع ظهور
الجاز ولا احتمال استعمال المعرف اذات العموم للحقيقة لا للاستغراق او على ان قد استعمال العموم
السلب مع حذف الكثير ومنه والله لا يحب كل كفار اثيم ولا نطع كل حلاف مهين وقوله بل
صدق قولنا لا رجال في الدار اذا كان فيها رجل او رجلان استقام لا قياسا ولا صدق هذا المثال بوجود
رجل او رجلين انما هو دلالة على ان المستغرق اشمل من حيث انه يستغرق الواحد فما فوقه والجمع
انما يستغرق الاحاد المجموع التي كان يصلح لها قبل العموم الواحد والمثنى لانها ليست
من مدلول الجمع فحيث عند من يقول به لهذا الشبه فرق الجمع الله من عموم الرجل مثلا وبالعكس
لما فيه هذا المعترض على ابن الحاجب مسلما فرق وجعل الاجل النفي الداخل على الجمع المنكر
يفيد سلب العموم وبقي عليه لا يرضه بعد انتهاء الاطناب صباء الدار ولا الكتاب اذ يلتبس

ثم هذا صدق المنفي في قولنا لا رجال في الدار ولا وجد فيها ألف الا ألف من الرجال عند غيبة الرجل
الواحد منها لان الفضية عندئذ جزئية سالبة وهي في قوة قولنا بعض الرجال ليس في الدار بنصه واذا الفضية
الواحدة في الدار رجال كلهم سوى ذلك الرجل وقوله نعم واعلم انه انما يذهب اليه فيما يقتضيه تقرير قضيه
ما ذكرها في الاية وردت في معرض التمدح فحملها على خلاف العموم يخل بكمال حسن الكلام و
قوله وتلك القرينة حالية فلا يترك مدلول اللفظ الخ قلت هذا الكلام يقتضي انحصار قرينة
المجاز في العرف اللغطية وقد ذكر عنه كثير من المحققين واذا كان في ذلك خلاف فقوله سلمنا دلالة
الصيغة على العموم بهذه القرينة هذا تسليم يوجب انقطاعه وما ذكره بعد الواو اخر كلام
منصوب في غير محل وكأنه لم يعرب ولم يخاطب له نعم الامام شرف الدين ابن التلمساني
من ائمة اهل السنة ومحققيهم رحمه الله تعالى يعلي ورضي عنه وقد قدح في بعض اجوبة عن الاية
التي استدل بها المعتزلة وكما يلزم من ذلك انه يوافقهم على صحة ما استدلوا بها على نفي الرؤية كيف
ويقدح بما ارتضاه من الاجوبة عنها كحمل الرؤية على ما هو اعم من الرؤية ونحو قبيل المتكلم
معه ان يحاول تصحيح الجواب الذي اعترضه او قدر انه يسلم له ذلك الاعتراض ثم يقرر بعده اجوبة
اخر غير ما اعترضه توجب صرف الاية عن الاستدلال بها على نفي الرؤية كما ان ابن التلمساني يوافق
على ذلك بل صرح به نعم لو كان الكلام مع المعتزلي المستدل بالاية على مذهبه الفاسد لحسن
ان يشتغل معه بجواب يعترضه الى جواب اخر يسلم من الاعتراض لا مقصود نصوبه الاعتراض ثم تصحيح
مذهبه والدفع عنه لا خصوصية لذلك الجواب الذي يعترضه انتهى كلام السنوسي رحمه الله
قلت لا يخفى ان ما ابداه ابن زكري اخر كلامه من الاستدلال بقرينة التمدح على الوصف
الذي قرره ينتج سلب العموم بله سلب العموم الذي ادعاه التلمساني لكونه يعارض استدلاله بالاستدلال بقوله
ينتج عدم الاستدلال واما استدلال المعتزلة بالاية على نفي الرؤية بمنع انها وصفه ونحو مخصوصة بالاستدلال بقوله
سبحانه بالافئدة او التسليم والتمنع والتعرض بتجاذب الكبرياء وهو ايضا في عموم السلب الذي اثبته
ابن التلمساني بقرينة التمدح وانما هو رد على المعتزلة في استدلالهم بالاية على الاستحالة
بقوله من جملة ما قبله منصوب في غير محل واما الجواب عن الاية الثانية فمستغرب عند قول
المؤلف كذا الجواب هو بيد راجح ف... ة وبه ان الله تعالى موجود البيت ضمير بني يعود
على النخل وام ابن الداخلة على المقصود للتعليل وينتعلون بني وعلى الموصول محذوف والتقدير
تقدم كل ما بني عليه من اشعة ومقابلة وبنيت ليحصل مقصوده من منع رؤية ابصار وهو تمدح بنفي
بنى معنى استحال ان تتعلق به الرؤية من الاشراق ليحصل مقصوده وهذا لان البصر
واجب له تعلق وينتعلون بكل موجود كما سبق ومعلوم ان استحالة بنية الحدقة التي جعلوها
شرطا لرؤية عليه كذا بنيت الاشعة التي هي ابعاد هندسية انما جعلوها شرطا

الامر الاجسام وكذا يستحيل ان يقابل شيء ما استحالة الجهة عليه فيبطل بهذا كل ما اصلوه من الرؤية من
اشتراط بنية الحدقة المخصوصة وانبعاث الاشعة والمقابلة فلك وما التزمه المخالف
للمعتزلة من ثبوت البصر لله تعالى بحق الشرط المذكور لا يلزم جميعهم انما يلزم من اثبته منهم
زائدا على العلم امر من ان منهم ان السميع البصير شاهدا وغائبا هو الحي الذي لا آفة به كالجماد
وانه انما العلم بالمسموعات والمبصرات كالكتب واما الحس البصر فلا يلزمه ملاذكر وكذا
من ضار منهم الى ان البارئ جل وعلا يعلم المعلوم علوما كثيرا كما انه كما يرى لا وجه
طرد وامذهبهم في شروط البصر شاهدا وغائبا غيرا وهذه المذاهب باطلة كما مر في قوله
ورؤيته ما نفساه البيتين يعني انه مما يبطل الشرط المقابلة في الرؤية رؤية ما نفساه نفسه والمرآة
وفي تعقيب المرآة المرآة ومحال ان يكون مقابلا لنفسه اجاب عنه بانه نفسه لها او يكون المرآة
مقابلا او في حكم المقابل والمرآة في هذه الصورة في حكم المقابل فان الواصل الى المشعاع لما لا لان جسما
صقيلا لم يتشبث به فانعكس الى الناظر فرأى نفسه ورد عليهم بانه يلزم على ما ذكروه ان لا يرى المرآة
والمرآة اذ قاعدة الشعاع التي باعتبارها تم ادراك المرئي لم تتحقق اذ لا تتشبث لها فيهما لعدم
التضريس كما زعموا فيلزم على قولهم ان لا يرى نفسه ولا يرى المرآة والمرآة وهو خلاف الحس و
اجاب المحكما عن الالتزام وعليه اقتصر المؤلف بان قالوا لا نسلم ان المرئي في المرآة والمرآة
لم يقابل المرآة وتوهمكم ذلك انما جاء من اعتقادكم ان المرئي فيها نفس المرآة ونحن نقول ان المرئي
اما صورة منطبعة فيها موافقة لصورة المرآة لا نفس المرآة وما شك حينئذ ان تلك الصورة
مقابلة للمرآة اجاب اهل الحق بانا لو كان المرئي صورة منطبعة في جسم المرآة
والمرآة لزم ان لا تبعد تلك الصورة بعد المرآة منها ولا تنفي به ضرورة فلم تلك الصورة
بل تلحق المرآة والمرآة فوجب ان تتشابه بتبلا تفاوت فدل ذلك على ان المرئي نفس المرآة لا شيء ينطبع
في المرآة والمرآة وكذا يلزم الا تتحرك بحركته وهو ظاهر في قوله وعندنا الادراك مثل العلم الا يجب
يجعل لو يكون اشارة الى بطلان الاستدلال به بعضهم على صحة الرؤية من ان ادراك علم مخصوص واذا جاز تعلق
العلم بالله تعالى في جهة والمقابلة جاز تعلق الادراك به كذلك ولا فرق بينهما الا ان العلم يتعلق بالموجود
والمعدوم والادراك لا يتعلق الا بالموجود ويحتمل وهو الظاهر وهو الاولى انه اراد مثل العلم في ان كلا
منهما معنى ينكشف به المتعلق لا المماثلة في الحقيقة لانه اختلفا كما سبق والا لما اشترك معا
بين العلم في الحقيقة قال الامام السنوسي بعد ما ذكر ان الدليل العقلي على صحة الرؤية
وهو ان يصح الرؤية الوجود كما سيأتي قال وابطل هذا الرؤية لما قام البرهان العقلي على كونها
عرضا ينكشف به المرئي كما ينكشف المعلوم بالعلم مما سبقا وقال الرؤية من جنس العلم
كما قال به الشيخ الاشعري وتعقب بطلان كون الرؤية بانبعاث اشعة وبطلان المعتمد عليها

الجهة والقرب والبعد هل يصح ان تتعلق بذاته تعالى من غير جهة وما مثاله كما تتعلق العلم القديم بقولنا
به تعالى كذلك اشعري فقال ابو العباس القلانسي واختصار تيسير اجوزه اهل الحق ومن ذلك ان يعتبر بعلمنا
بالله عز وجل يصح حيث جاز ان نعلمه كما يجب محلا وما متميزا ومغايرا ولم يتعلق علمنا بالكثرة الوجود جاز ان
نراه غير مغاير ولا مجاور ولا مكيف ولا محدود قال الامام ابو عبد الله النحوي مسئلة العلم خلاف بين
المعتزلة انتهى كلام القلانسي قال في المباحث العقلية واتفق العقلاء على استحالة رؤية
المعدوم غير السالمة فانهم جوزوا رؤيته انتهى ... واسمع قد دل على العقول قال
برقية الطالبة الدليل على وقوعها في الدار داخلة للموجب الكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب
فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وجه الاستدلال بها من ثلاثة اوجه احدها ان النظر
اذا كان من الجارحة المشتركة لا كنه اذا قرن بالى وفيه بالوجوه كان خاصا برؤية البصر وهو هذه
الجارحة كذلك وشاهد هذا الاسم تعالى وصف الوجوه انها ناظرة اليه بالنظر في قوله وجوه يومئذ ناضرة اي
ناعمة فيبعد ان يراد بالنظر المعرفة او النظر هنا بمعنى الانتظار لان الانتظار يلزمه الغم والكدر كما قال الله
الانتظار الموت الاحمر وثانيها تقييد النظر في الاية بالوجوه الناضرة وهي غير عامة بدليل النظر
الى وجوه غير ناضرة وكذا المراد بالنظر الانتظار لما كان لتخصيص الانتظار بالوجوه الناضرة فائدة
السقوط في الاية بخلاف الثانية قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة ووجه الاستدلال بها
من وجهين الاول ان الالف واللام في الحسنى اما ان تحمل على الجنس او العهد لا جائز ان تكون للجنس والا لدخلت
الجنة كل من فعل الاصل الا تعطف وقد عطفت فوجب ان تكون للعهد والمعهود بين المسلمين
الجنة واذا كان كذلك وجب ان يكون المراد بالزيادة هو النظر الى وجه الله تعالى الثاني انه
روي في تفسير قوله احسنوا الحسنى انهم قالوا فوقه حسنا وهو شهادة ان لا اله الا الله قيل فما بعدها ما
تقدم وانكروه حسن قوله الحسنى ثابت للاحسن وهي الجنة قوله وزيادة تفسير للنظر الى وجه
الله العظيم ثالثها الثالثة قوله تعالى في حق الكفار كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ومفهومه
المؤمنون غير محجوبين قال الامام مالك رحمه الله معنى الاية انهم لما احتجبوا عن الله تعالى فلم
يروه تجلى لعباده المؤمنين حتى رأوه وقال غيره من العلماء منعهم الحجاب الا الثواب فاذكروا لما سمعت قول
موسى رب ارني انظر اليك اجابه موسى سلام الله عليه لا وقد اثبت الرؤية في الدنيا لانتفاء ارادته والنظر
لا يبقى بعد ان يفنى فاذا صار الى الدار البقاء نظروا لما يبقى الى ما يبقى ثم قال كلا انهم عن ربهم يومئذ
لمحجوبون واما السنة فاحاديث كثيرة منها ما روى ابو سعيد الخدري ان ناسا قالوا يا رسول الله صلى الله عليه وسلم
هل نرى ربنا يوم القيامة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هل تضارون في رؤية الشمس في الظهيرة
ليس دونها سحاب قالوا لا قال هل تضارون في رؤية القمر ليلة البدر قالوا لا قال والذي نفسي
بيده لا تضارون في رؤية ربكم كما تضارون في رؤية احدهما قيل رواه نيف وعشرون

من الصحابة واجمع المحدثون على صحته وهذا الحديث بهذه روايتان احداهما الانتظار والاخرى الانتظار
وفي كل الروايتين روي ايضا مشددا ومخففا واما الانتظار مخففا فهو ما خوذ من النضر بفتح الضاد
بمعنى كالمعنى الاول واما الرواية الثانية وهي انتظار مخففا بمعنى الاولى كما ذكرنا ايضا في
تنعلون في رؤية الهلال واما الحديث الثالث روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال اذا دخل اهل
الجنة فنادى منادا ان لكم عند الله عهدا يريدون ان يبيض وجوهنا ويثقل موازيننا
وجهه سبحانه وتعالى الحديث الثالث روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال اذا دخل اهل الجنة
منزلته من ينظر الى جنانه وازواجه وخدمه وسريره مسيرة الف سنة واكرمهم على الله من ينظر الى
وجهه غدوة وعشيا ثم قرا وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والاحاديث في هذا الباب
انتهى وهو مختصر من المباحث العقلية كثيرة مذكورة في بغية الطالب رحمه الله فلت حمل
الجماعة النظر في الاية على معنى الانتظار وجعل الوا سما بمعنى النعمة بعيد الا ان يصاب لها وجه
لا حرج والمعنى عنده منتظرة نعمة ربها الى عنده ويقول ان النكرة ورد بانه لو اريد ذلك
لما ختم باسناده الى الوجوه ولم يكن للتنكير بالضرب وهو يومئذ معنى قال والمومنين لم يروا ربهم
في دار الدنيا منتظرين بزعم انه تعالى وتقدس يراه سبحانه بل الكفار في الدنيا كذلك انتهى قال
بعضهم في بيان دلالة قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون على ان الكفار محجوبون
يوم القيمة منعهم ذلك بلوكان هذا في اعداء المومنين والكافر لم يكن فيه تخصيص
للكفار ورد عن الشافعي انه استدل بالاية فقال لما حجبهم في السخط كان هذا دليلا على انهم
يرونه في الرضى ووجه التشبيه بالقمر في قوله سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر ما اشار
اليه اخر الحديث من عدم تضار بعضهم ببعض وقت الرؤية اما الجسمية والجهة ولوازمها
فمستحيلة في حقه تعالى وفي الجملة فالمقصود تشبيه الرؤية بالرؤية فيما ذكر لا المرئي
بالمرئي قال القاضي ابو الفضل في الاكمال وقوله بعد ذكر الشمس والقمر انكم سترون ربكم
كذلك تشبيه الرؤية بالرؤية والادراك بالادراك في الوضوح ورفع الشك وانتفاء ضد
النظر لا تشبيه المرئي بالمرئي اذ لا زوال كيف فانكم ترون القمر ولم يقل كالقمر انتهى
قال الامام السنوسي ومن الادلة اجتماع السلف الصالح على الرغبة الى الله تعالى ان يمتعهم
بالنظر الى وجهه الكريم وقد ورد ذلك في بعض ادعية النبي صلى الله عليه وسلم وشوقه يستلزم

الجواز في الممنوع يعني اذا ثبت وقوع الرؤية دل ذلك على الجواز الذي منعته المبتدعة اذ الوقوع
اذ ليس على الجواز قوله سؤال موسى في الجواز واضح يعني ان سؤال موسى عليه السلام للرؤية
بقوله رب ارني انظر اليك يدل دلالة واضحة على جواز هاكذا دلالة ما قد مثلنا الا ان سؤاله لا دلالة فيه
على الوقوع ويدل على ان الله على الجواز من العلوم انه لا يفعل ما يستحيل في حقه تعالى والا كان جاهلا بما
ادركت اصفعا الله حالة المعتزلة قال الفخر الاستدلال من الاية من وجهين احدهما انه لا يجوز
على النبي سؤال المحال وقد افر المعتزلة او استحالة ذلك عليه كاستحالة كونه والدا او مولودا
بل اما ان يكون موسى عليه السلام عالما باستحالة ذلك او جاهلا او كان عالما فذلك
ضروري او استدلالي وهو كفر وان كان جاهلا فكذلك لان الجاهل بما يستحيل على الله كالجاهل عند اهل
النظر وثانيهما ان استقرار الجبل ممكن والمعلق على الممكن ممكن كما ان المعلق على المستحيل مستحيل
كما قال ولا يلج الجمل في سم الخياط اشهى وقال في بغية الطالب ثم الدليل
على جواز الرؤية من السمع قوله تعالى اخبارا عن موسى عليه السلام رب ارني انظر اليك قال لن تراني
ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني ووجه دلالته ان هذا ان لم يكن خمسة اوجه
احدها قوله ارني فلو كانت الرؤية مستحيلة فاما ان يكون موسى عالما باستحالتها او عالما
بجوازها او لم يكن عنده علم بذلك والاول باطل فان العاقل لا يسئل المحال ولا يطلبه فضلا عن كونه
نبيا كريما والثالث باطل لانه جهل ومن اصطفاه الله برسالته وشرفه بتكليمه يستحيل
ان يجهل من احكام ربه ما تدركه عقالة المعتزلة بزعمها واذا بطل الاول والثالث تعين
الثاني وهو انه مطلوب وثانيهما قوله تعالى في جوابه لن تراني فنفى نفي الرؤية بالكلية ولو كانت
مستحيلة لقال لست بمرئي او لست اهلا لان تنظر او ليست بمرئي ولكنه اشتغل عدم الرؤية من جهة الرائي
بالمانعة على الجملة دل ذلك على الجواز وتكرير في الشاهد مما ذكرناه في كم رجل
جر فطنه واخر كهذا ما قال العطيفي هذا لا تأكله بالجواب الصحيح هو ان يقول له هذا ايوكل
اما اذا لم يكن شيء مما يصح اكله الا انه اراد منعه كل جوابه ان يقول انك لن تاكله وثانيهما ان يقال
تعلق الرؤية على استقرار الجبل واستقراره ممكن والمعلق على الممكن ممكن فرؤية
الله تعالى ممكنة كما يقال المعلق عليه ممتنع وهو استقرار الجبل حال كونه متحركا
لان صيغة الشرط تنصرف الى الاستقبال فتعين بذلك ان يكون مستقرا اما والا وباطل
والاوجب حصول الوجوب حصول المشروط وهو عند حصول شرطه اللغو واللام تحصل علمنا
ان الجبل لم يستقر واذ لم يستقر فهو متحرك ضرورة الا واسطة بين الحركة والسكون فاذن
الجبل حال ما علقت الرؤية على استقراره متحرك ومعلوم ان استقرار المتحرك حال كونه
متحركا محال فثبت ان الشرط المعلق عليه ممتنع فالرؤية وان كانت ممتنعة في الحال

فلا تمتنع في الاستقبال وما ذكره موسى لمحمد وقوعها في الدنيا ونحن نقول بموجبه والمدعى
انما هو جواز الرؤية في الآخرة لا وقوعها في الدنيا قال المؤلف قلت وهذا الجواب الملقن من جواب
الامام فخر الدين وهو قوله سلمنا ان الجبل في تلك الحالة متحرك لكن الجبل بما هو جبل ليس
والمذكور في الآية انما هو ذات الجبل والمقتضى لامتناع الاستقرار انما هو كونه متحركا فبما هو
منشأ الصحة من استقرار الجبل مذكور في الآية وما هو منشأ الامتناع وهو استقرار الجبل
حال الحركة غير مذكور فيها فوجب القطع بالصحة اذ يقال عليه ما ثبت من ضرورة العقل ومقتضاه
بحوكه المذكور لبعض الاحوال والاستقرار حال التحرك محال والممتنع لغيره كالممتنع
لنفسه ورابعها قوله فسوف تراني معناه على ما قيل تراني يوم القيامة والذي ينتفي قد
الاستقرار وسرعة الرؤية كالاصل الرؤية وهي الرؤية في الدنيا دون الآخرة وخامسها قوله بلما
تجلى ربه للجبل جعله دكا والتجلي هو الظهور وهو اجاز ان يتجلى للجبل الذي لا رؤية له جاز ان يتجلى
لموله الرؤية انتهى كلام المؤلف قلت ما ذكره من قوله لا يقال المعلق عليه ممتنع الوقوع
هو كذلك كما ابانه المسالك بتفصيل ما قال ابو البقاء المعلق وفي اصل الاستدلال بعد فان تعليق
الرؤية انما كان ليبين بغاية الغير سر عن رؤيته كقوله تعالى ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل
في سم الخياط لما قيل ان دخول الرؤية وان كانت ممتنعة في حال الدنيا فانها تمتنع في حال البقاء
فلا امتناع اذا لا واثبات الرؤية وان كانت ممتنعة لا تختص بمع كل تجلي بل مع تجلي خاص فلم
تعلق انما تجلى بوصف العظمة والجلال لم يثبت معه شيء واذا تجلى بوصف الانعام والاحسان و
خلق الشهادات لم يفهم العقل بالامتناع اذ والمنشأ اللاتي تتلخ للبقاء ومنشأ الدنيا لم تتلخ للبقاء
اشتهى ومن هذا الكلام اخذ المؤلف الجواب الذي استطرفه فقوله كذا الجواب توجيه
راجح اي هو راجح في الجواز اي دليل ظني في الجواز والجواب هو قوله لن ترانى وهو مما استدل
به المعتزلة على نفي الوقوع رد على اهل السنة والا ينفع الوقوع اعم من الاستحالة التي مذ
نبهم وان كان قصد ومنافيه اهل السنة ووجه تمسكهم انه نفي رؤية موسى له تعالى بلن فاقتضى
ولم نفيد التابيد بدليل قوله تعالى فلن تستطيعوا والمراد هنا التابيد والجواب ان هذا على
خطاب الناس فوجب ان يقال ان موسى لم ير ربه البتة وكل من قال ان موسى لم ير ربه البتة
فالا ان يخبر كما يراه والجواب او هذا يدل على كونه تعالى جائز الرؤية كما قال المؤلف لانه لو كان
ممتنع الرؤية لقال انك لن ترى او لم تصح او لا ارى او نحو هذا الا ترى انه لو كان في كمه حجر وظننه
بعض كمه فقال اعطني حتى اخرجه كان الجواب الصحيح له او هذا ما يوكل اما الذي ظهر لما
يحل اكله بحيث يخرج ان يقول العجب انك لن تاكله وهذا واضح وقد سبق وقولهم ان لن للتابيد
ممنوع لغة في المعقود ولم يتمنوه ولم يتمنوه كما في انتهى ذكر في اية جواب لموسى عليه السلام

وهو انها سالوه رؤيته تاخرت في الدنيا فالجواب يعود الى سلب رؤيته في الدنيا اذا الاصل في الجواب المطابقة
للسؤال وقع هنا بنفيض المسئول وقد قيد المسئول بوقت معين والاصل او نقيضه يتقيد به
ذلك الجواب ولهذا قالوا اهل المنطق ان نقيض الوقتية كقولك زيد متحرك الاصابع بالضرورة وقت الكتابة
الجواب ولهذا قالوا اهل المنطق ان نقيض الوقتية كقولك زيد ليس متحرك الاصابع بالامكان العام
يوجد فيه ذلك الوقت بعينه فيقال في نقيض هذه القضية زيد ليس متحرك الاصابع بالامكان العام
وقت الكتابة ولهذا المعنى اشار الامام السنوسي في كبراه بقوله وقد يتسامح لذلك بما تقرر في
المنطق ان نقيض الوقتية يوخذ فيه وقتها المعين اي فد يتسامح في تقييد الجواب وهو قوله لن تراني
بوقت الدنيا بما تقرر في المنطق وسمعت شيخنا الامام ابا عبد الله البيتي رحمه الله تعالى يقول
قال ابن انس ولم يجعله حجة تامة كما التنافض من خواص الخبر وما نقيض لا انشاء وقوله اري انظر
اليك انشاء والمقاصد الحجة لم تزل اهل السنة من ثلثة اوجه اما اولا فمن جهة صيغته وانه
اطلق في تلك الصيغة ما ليس بثبوتة الخ اذ اصل مطابقة الجواب للسؤال على تقييده
النفي الثالث ان الجواب سيق مساق النقيض للمسؤل ونقيض الوقتية يوخذ فيه وقتها المعين
ولتعدد اوجه الدلالة وقوة الاولى الوجه الاول وصحيها المذهب بالرجحان والله تعالى اعلم
قوله قالوا سؤاله لقومه وقع البتة يعني ان المعتزلة انما يقولون ان تعنت اهل الفسحة
بالاية بل قالوا ان موسى انما سال الرؤية لاجل قومه حين قالوا ارنا الله جهرة وقالوا لن نؤمن
لك حتى نرى الله جهرة واصاب الصاعقة لتمنع قومه امتناعها بالنسبة اليهم
بل يقولون وهو ولهذا قال افتهلكنا بما فعل السفهاء منا وهذا قول الجاحظ واتباعه
وهو مع مخالفته الظاهر حيث لم يقل احد منهم بقول ولا اليه داعية اما اولا فلما تقدم تحرير الرؤية باطل بل
كفر عند اكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى تاخير الرد وتقرير البطلان الا ترى انهم لما قالوا اجعل لنا
الها كما لهم الهة رد عليهم من ساعته بقوله انكم قوم تجهلون واما ثانيا فلانهم يصيرون بهم
الامتناع بامتناعية الاخبار بعد الوقوع وانما اخذتهم الصاعقة لقصدهم اعجاز موسى عن الاتيان
بالمطلوب تعنتا مع كونه ممكنا فانكر الله ذلك عليهم وعاقبهم كما انكر قولهم لن نؤمن لك
حتى تجهر لنا ارنا الله جهرة ينبوعا بسبب التعنت والمسئول اولا ممكنا في نفسه فاطلق الله
عليهم مزيدا على صدقه معجزة له ورد عاقبهم عن تعنتهم واما ثالثا فلانهم لما كانوا مومنين
بموسى مصدقين لكلامه كما هو اخباري باستحالة الرؤية من غير طلب انحلال وهذا هذه لما جرت
من الاحوال والاهوال والالم يعد الطلب والجواب انما هو سمعي الجواب وهو الخبر بكلام الله
وهذه الاجوبة السبعة في شرح المقاصد واجاب ابن التلمساني بالاول واجاب
الفقيه الموقف بالثاني والثالث واجاب المرادي بالتعليق الرؤية على استقرار الجبل
وهو مكرر في كلام من قالوا من ان موسى كان علما باستحالة الرؤية وانما سالها لاجل قومه

وهي معنى قوله فلما اشتراه ذهب الجواد ذامنع وهو اشارة الى قارون وقومه قال ابن التلمساني في شرحه
قارون لما سأل موسى تبت اليك فلما تاب قبل توبته اليك من مسئلة الرؤية وتجوز ان تكون توبته من ترك
الاستيذان في مسئلة الرؤية لقول ما صاب به انفسا لعلم رؤية الملائكة وتدكدك الجبل لما لانها
محال وقد يركب الانسان البحر ويركبه مباح يتعذاهد فيه اهو الا فيتوب من ركوبه والتوبة في اللغة
معناها الرجوع عن الشيء وقد يكون المرجوع عنه مباحا كما في ركوب البحر واكل الطعام العفن
ويحتمل ان يكون ذلك بحكم ما وجد به عادة الناس من الطعم والتوبة والخشوع عند ما يرونه من الاية
ويحتمل ان موسى عليه السلام ذكر ذنبا من الذنوب الجائزة على الانبياء صلوات الله عليهم
يتاب منه لعلمه بما اعده الله من تدكدك الجبل الخ قلت وقال صاحب النير في اصول الدين وقولهم
ان التوبة لا تكون الا من معصية دعوى غير صحيح وانما تقبل من اقدامه على ارسال الله
لرؤيته من غير اذن له في ذلك كما ان نوحا استغفر الله من سؤاله اياه ان يخلص ابنه من
الغرق ولو كان ذلك جائزا في صفاته الا انه اقدم على السؤال من غير اذن وقال والاستغفار في
وترجمتي اكثر من الخمسين اني هي قلت والمختشري عند كلامه على هذه الاية
وحملها على مذهبهم الفاسد واعتقادهم الكاسد تواضع في على اهل السنة وبراءة
على عادته وتهويل الامر عليهم بتعبيرها بالليم تحته كما ترى وهو كما قال السعد التفتازاني
قليل البضاعة كثير الوقاحة قال بعد وعجب من الحاد اهل السنة جواز الرؤية مذهبا ولا يغرنك
تعبيرهم بالبلكفة فانه من منصوبات اشياخهم والغرور ما قال بعض العدلية في
الجماعة سفلتهم وهم انهم سنة وجماعة هم لعمري موكبه فقد شبهوا بخلقه
وتخوفوا منه شنع الورى وتشنيعهم وا بالبلكفة والبلكفة مشتق من بلكيف وهو مصدر
من مركب كالحوقلة والحمدلة والهيللة ومراده قول اهل السنة يرى بلا كيف
والتحديد بالعلم ما يليق بحاله من غير جهة ولا مقابلة كما يجيء بانقلب كذلك وجماعة
خبر موكبة مشدد وعليها الاكاب والشنع جمع شنعة بالضم اسم من الشناعة الشائنة منه
عكفا على سنة وقد تصدى جماعة من اهل السنة الجواب عن البيتين فقال ابن عصام
قل للذي سمى العدلية اوفى التقى حمر الثاوسلب النعت والعرفه
وقد يرجح الاعتزال جهالة ويرونه زورا لاشاله وزخرفه
الجوا بحر والجهل كمنه يعشى عيون ذوي الضلالة والسفه
احسنت وقولك كالبحر تهدرا وافحم بيقها هوج الرجال المصقعه
فالله عنا دام جماعة له نسبة فاخر من كل فضل اشرفه
فهم وارث كل علم فتابع واتوا بكل بديعة مستظرفه

ثم قوم فجهوا الضلال وحزبه ... بمقاول حشت المراجل المرهفه
هم شيعة الحرف الذي ما بعده ... الا معاول في الضلال مخلفه
ما راهم حملوا البصائر نورها ... وبصيقل اذواء القلوب المدنفه
افصر فارشد فهم كبرقع ... ندع الرشاد الرشد لعصبة متعسفه
ما رشد من الجماعة قد غوى ... جاءت بذا الكتب الصحاح معرفه

وقال آخر

اجعلتم العلم حراموكبه ... هذا الكتاب وكل تلك الصفه
اجعلتم حجة الاله وفعله ... ونسبتموه بغير ما في خوفه
واردتم تنزيهه فوقعتم ... في الشرك والالحاد واللوم المستفه
خلتم بذا النبي وحبه ... وتبعتم في الزيغ اهل البدع المستخفه

وقد اسمعه الدين التبتازاني في حاشية الكشاف ولقد عورض هذا الكتاب او انشاد من الهديات
الجمة كبرواية وبهم ... ولغزيه فهم حمير موكفه
هم عطلوا عن الصفات وعطلوا ... عنه البعاد فيا لها من متلفه
هم نازعوه الفوق حتى اشركوا ... بالله زعموا حاكة واساكفه
هم خلفوا ابوب جهنم التي ... هي لا تزال على العصاة سوكفه
هم فواعد الجحد ردلة ... ومذاهب مجهولة مشكفه

ويقع في قولية المعتزلة بانهم سموا انفسهم اهل العدل والتوحيد لانهم اوجبوا على الله
ثواب المطيع وعقاب العاصي والتمكين من الخيرات وسائر ما هو من مصالح العباد
ويوضوا ابعاد العباد الى قدرتهم واضافوا الشرور والقبائح الى الشياطين والى غير
ذلك مما ينابي اسب الغرور ونفوا الصفات القديمة كلها في اثباتها من اثبات اقدم
الكتب المنابي لتوحيد والاشكال العدل والتوحيد اساس دين الاسلام لم ينازع احد من اهل
الاسلام في ذلك انما كان معنى العدل واحدا اشتركوا في تسميته والعدل في افعاله الظلم
منه محال لا يمكن ان يعلموا وسمي نفسه من قبل انفسهم لا غير وابدا لهم فيما قد
ولو اسموا انفسهم ان تقولوا التسمية فليس لهم الا المعتزلة من الاسماء واذا تحققت وعلمهم لبطل
توحيدهم لاستلزامه كثرة القدماء غير وتوحيدهم لبطل عدلهم لاستلزام نفي الصفات
نفي الافعال على ما بين في موضعه وتسموا معتزلة ولا يسمى واصل ابن عطاء اعتزل مجلس
الحسن البصري رحمه الله بقوله ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين
المنزلتين فقال الحسن قد اعتزلنا فسموا معتزلة قوله يحمل الاستدراك المنفول

اي الاستدلال على الجواز والوقوع وكلما دل على الوقوع دل على الجواز وبالعكس وقدم المؤلف
الطريق المنقول الى طريق المنقول غير تامة كما سيأتي ان شاء الله وبالعقل لا يدل على الوقوع
لا بقي الا ما ذكره المؤلف من الادلة النقلية ونحوذلك مما يدل ولم يذكره طوائف والعقل به
لا يكتفي فيها بالظن لانا نقول هي وان كان كل منها ظنيا لكن ليس بنهم وهي كثرتها وتواطئها
على معنى واحد تفيد القطع بالرؤية اذ الظواهر اذا كثرت في شيء افادت القطع به وقد اشار الى هذا
المعنى شيخ الدين ابن التيمي رحمه الله رداً على الامام والغزالي في ميله الى عدم القطع بجواز الرؤية
لما لم يتضح له الدليل العقلي عليها والادلة السمعية وراها اليمت بنهم فرد عليه بما سبق
وهو ظاهر على ان بعض تلك الادلة على الانفراد كصوص الموصى عليه المسألة الرؤية بكفاية ويكون نصا
في جواز الرؤية ويقرب منه حديث ستروون ربكم فانه نص فيها وهو حديث مستفيض تلقته
الامة بالقبول فما وقلت فذكر المؤلف في بغية الطالب من الادلة الاجماع حسبما نقلناه فما وجه
قائم قلت المنقول تواترا عن سلف الامة اجماعهم على الابتهال الى الله وكلهم النظر
الى وجهه الكريم بابتهالهم الى الله في النظر الى وجهه مفعول به لنقله تواترا وكذلك ذلك النظر
على قولهم بالرؤية على الوجه الذي لقوله اهل السنة ظنية لا تخصص فدعوى ذلك النظر المطلوب
وبالجملة بالاجماع الثابت عنهم استدلالهم وهو ليس بقطعي نعم لو نقل عنهم تواترا اجماع
على رؤية المؤمنين لله تعالى في الدار الاخرة على معنى تعلق بصرهم بذاته سبحانه كما في حياتنا
على ان البصر في الشاهد زائد وتعلق غيرها نقلوا عنهم ما ظاهره هذا النوع الثالث من الاجماع
وسرخالط الحديث وتصفح احوال السلف على قطعا اخبار النبي صلى الله عليه وسلم واجماع السلف
رضي الله عنهم عليها قوله كما يكون فيه بالمعقول ضمير يكون عائد على الاستدلال
رضمير فيه عائد على امكان الرؤية المفهوم من قوله فيما تقدم الرؤية الصحيحة وفي بمعنى
على كقوله واصلبنكم في جذوع النخل واشار الى ان المعقول انما يستدل به على امكان الجواز
والادلة على الوقوع والمعقول المستدل به ما اشار اليه بعد هذا البيت ش
بحرية الاختلافات فاضبه بعلة تكون فيها واقيه وهي الوجود ما سواه يسطره
بروية الشيء بلا تعلل واعترض الوجود غير الموجود فلا يكون علة المقصوده
او سلم التعليل في الحادث لا في القديم الذي وعند البعض اجيب كونه وجوديته
تعلق الرؤية بكليه قيل وذا على ثبوت الحال والشيخ ينفي ذا كذي المقاله
اجيب ان نحو بالاستقرار وقد قال بالوجه والاعتبار رد بانه ذا مبه من التخلله
كونه ما يبنى على اصل العلل قلت وفي هذا الشيخ نكره مبني على الوجود فيه كالصور
واورد النفي ينجس الرؤية تسلسل يلزم ورؤية ورد القاضي بان المانع

المتكلمين بحيث يخالفه بالله موجود وما فيه امتراء وكل موجود يصح ان يرى
وقوعها بالدليل والاخبار وما تكون بعد البعث لا بد وان ذكر لما يرجع من اثبات الرؤية
بدليل السمع وهو المعتمد ذكر المسلك العقلي المشهور بين اصحابنا وهو ان يصح
الرؤية الوجود وتقريره استدل بالوجود على ما قرره القاضي ابو بكر الباقلاني وابو اسحاق البناء تعالى موجود
وكل موجود يصح ان يرى ينتج والبناء تعالى يصح ان يرى ودليل الصغرى ظاهر واما الكبرى فهو
ان كل موجود يصح ان يرى فحال رؤيته موقوفة على صحة والا لصح تعلقها بالمعدوم
كالعلم والرؤية تتعلق بالمختلفات بدليل تعلقها بالجوهر والعرض وهما مختلفان والمختلفان بالصحة
لم يتفقا اذ ولا يخلوا اما ان يكون امرا ثبوتيا او عدميا لا جائز ان يكون امرا عدميا والا لصح رؤية
المعدوم وامتنع رؤية الموجود وما ان العدم لا يطلع او يكون علة لعدم الثبوتي تعين ان يكون
امرا ثبوتيا واما ان الثبوتي لا يخلوا اما ان يتفيد بوجود امرا فاو لم يتفيد بالوجود امتنع رؤية
الموجود وان تفيد بالوجود فلا يخلوا او يتفيد بكونه صفة او موصوفا لا جائز ان يتفيد باحدهما
والا لصار البناء تعالى موجودا او يتفيد بكونه موجودا والبناء تعالى موجود يصح ان يرى
فلك هذا تقرير دليل التلمساني وهو حسن الا قوله فان لم يتفيد بالوجود امتنع رؤية
الموجود غير محرر اذ عدم التفيد بالوجود اعم من الوجود فلا يلزم منه رؤية الموجود وانما يلزم
رؤية المحال فقال الشيخ في شرح اللمع ثم الذي وقع به الاشتراك لا يخلو اما ان يكون عدما
بحتا او يكون ثبوتيا وهو اما وجود او حال والحال لا يصح ان يكون معللة للزوم عدم رؤية الموجود
بل لزم او يصير موجودا وايضا فالحال لا تكون علة وايضا فيلزم منه او تتري الاحوال المعللة ويلزم منه
ايضا ان تتري المتضادات العامة كالسواد والبياض عرضا والنور والظلمة لم يصح ان يكون موجودا او هو باطل
بكل موجود يلزم او يكون كل موجود يصح ان يرى وقد التبعنا الاشعري على قول النسفي ورؤية
الله تعالى جائزة بالعقل قال بمعنى ان العقل اذا خلي ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته بل لم يلم له
برهان على ذلك مع ان الاصل عدمه وهذا القدر ضروري ثم ادعى الامتناع بعلمية السمع قال
واستدل العقل الشرعي بجميع عقلي وسمعي وتقريره ان افعاله معلومة بالرؤية ادلة عليه والادلة
ضرورة انا نشاهد بالبصر جسما وجسما عرضا وعرضا ونعلم بالعلم المشترك بين علة مشتركة وهي
اما الوجود واما الحدوث او الامكان اذ لا رابع يشترك بينهما والحدوث يحال كونه علة الوجود
بعد العدم والامكان عن عدم ضرورة الوجود والعدم وامتد خل للعلم في العلية فتعين الوجود
وهو مشترك بين الصانع وغيره فيصح ان يرى من حيث تقوم علة الصحة وهي الوجود ويشترط
امتناعها على ثبوت كونه مرئيا من خواص الممكن شرطا ومن خواص الواجب مانعا وكذا
يصح ان تتري سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغيرها ذلك وانما اللازم بناء على ان العلم

تعالى لم يخلق العبد رايته بطريق جرى العادة كالبناء على المتناع وانتفاح منه فما الامام في المعالم
اثر ذكر لهذه الطريق العقلي وهذا عنه ضعيف لانه يفول الجوهر والعرض مختلفان بحقيقتهما المختلفية
فيهما حكم مشترك بينهما فلابد من علة مشتركة والمشترك اما الحدوث او الوجود والحدوث باطل
لما ذكرتموه وايضا فانا ندرك بالمس الطويل والعريض وندرك ايضا الحرارة والبرودة بحقيقتهما المتنوعة
حكم مشترك ونسوق الكلام الى اخره حتى يلزم من كونه تعالى ملموسا والتزامه مدفوع بيد بهية
العقل والاولى ان يجاب عنه بان حقيقته المخلوقية معللة بالامكان والبارى واجب لزم مشاركته الخ
قال الامام السنوسي والشاذ ايضا فوي وجواب لما استدل عنه بالفروبين اللمس والرؤية لوجود
التاثير والتاثير بخلاف الشاذ ضعيف بل الاتصال الشاذ مع اللمس عادي لا عقلي فلم لا يجوز ان يخلق
بهذا الادراك به تعالى من غير اتصال ولا تكييف واما الرابع من فرع التنزه هذا ومحل ادراكات الخمسة به تعالى
من غير اتفاق انما هو بالاسباب المتصلة به عادة ونسب هذا ايضا للشيخ الاشعري خلاف ما ذهب اليه
عبد الله بن سعيد والقلانسي من منع تعلق شيء من الادراكات به تعالى قلت واذا لم تتعلق الادراكات
الخمسة به تعالى وقد يقال هذا هو الجواب عن السؤال الثاني وانما الزمه البعض بحقية تعلق واشتهر
به تعالى نلتزمه ولا نسلم وقعه بنظر العقل فضلا عن بداهته بكيف صاغ الامام السنوسي ان يدعي
فوته مع هذا والنظر وقد اقتصر الامام في المعالم على ايراد هذين التنقيضين على هذه الطريقة
قال ابن التلمساني وقد اورد عليها في الاربعين وغيرها اسئلة عديدة واكد وردها بقوله
وانا اكثر قادر على الجواب عنها ثم قد حكى الجواب عنها امكنه ان يتمسك بهذه الطريقة وقد
تصدى جماعة من الفضلاء للجواب عنها وكان شيخنا تقي الدين يقول ان بعضها لا يمكن الجواب عنه
بما ينبغي للفيلسوف قال ابن التلمساني ونحن نشير اليها على وجه الاختصار وننبه على الغور منها
والله الموفق وبالله التوفيق لما منع ان الصحة حكم ثبوتي وجوابه ان الصحة نفيض لامتناع المحال
على الممتنع والصحة امر ثبوتي لاستحالة تقابل منفيين الشاذ سلمنا انه حكم ثبوتي لكن لا نسلم
توقفه على محل وليس كل حكم مفتقر الى محل بل صحة شيء معلوم حكم لا يفتقر الى محل وجوابه
انه لو لم يفتقر الى محل لم تتخلف الموجود والمعدوم وحيث لم يعم اقتضى محلا الثالث سلمنا
توقفه على محل لكن لا نسلم صحة التعليل اصلا بانه عند المتكلمين مبني على ثبوت الحال والواسطة
بين الوجود والعدم ولا نسلم ثبوت الواسطة كيف والشيخ الاشعري اما ان مذهبه لا يقول بها وبين
التعليل العقلي وهذا السؤال لازم للشيخ ولم التزم مقالته في نفي الحال ومع قولها كما تقدم امكنه
الالتزام بها واجاب الشهرستاني عنه بان الشيخ وان لم يقل بالاحوال بانه قائل بالوجوه
والاعتبارات العقلية فانهم يقولون بالتعليل ومعتمدكم فيما تطلبونه من افتراء المشترك بين الجوهر
والعرض الصورتين نبني على التزام احكام العلل العقلية وقلتم ان الحدوث لا يجوز علة لانها الثبوتي وباجزاء

منها وقلنا ان الجوهر لا يخلو اما ان يكون الجوهرية والعرض لعرضيته لما يلزم منه من تعليل الحكم المتحد
النوع بعلتين مختلفتين وقلتم ان الجوهر لا يخلو اما ان يفارق ذاته على صفة خاصة من كون او لون مما يلزم
بذلك من التركيب في العلة العقلية قلت تامل قوله او الحدوث لا يكون علة الى قوله وبحة الزنية
بل ظاهر انه اذا اخذ الحدوث جزء امر مفهوم الحدوث يمنع كونه علة لئلا تكون العلة سابقة
على معلولها بالزمان ومقارنتها المعلول لقطا واجبة ويرد عليه او يقال لا نسلم عدم حصول المقارنة
حينئذ لان حصول المركب بدخول اجزائه قد حصلت المقارنة ومع هذا يلزم ان يقال ان المعلول كل
جزء من اجزاء العلة وليس كل من تلك الاجزاء علة وانما العلة مجموعها ثم فيه تركيب العلة
العقلية ورابع الرابع سلمنا صحة التعليل لكن لم قلتم ان صحة الزنية من الاحكام المعللة وقوله في جوابه
انه لو لم يتوقف على متحيز لعم حكمه المعدوم والمرهوم كما ينتج لانه يتوقف على متحيز وهو اعم من
العلة اذ قد يكون شرطا كما قال الجبائي شرط الفيام العلم والقدرة والارادة وليست علة لها وهي قوى
العلة من سلمنا صحة تعليله لكن لا نسلم ان صحة الزنية حكم مشترك بل صحة كون الجوهر مرئيا
مخالف لصحة كون السواد مرئيا ولو تساويا لقامت احداهما مقام الاخرى وللاضافة التي في العلة
اليه تعليل الصحة بعض الجوهر او اكتسابه تخالف صحة بعض اعراضه او اكتسابه حتى تكون نسبة
بعض الجواهر والسواد دون بعض وجوابه ان صحة الزنية بما هي صحة زنية لا تختلف بما تضاف اليه
كما لا تختلف بحقيقة العلم باختلاف متعلقاته لانه لا مسلم ان مشترك وان لا نسلم امتناع
تعليل الامور المتساوية بعلل مختلفة بل للوقوف مشترك ووجودها معللا بخصوصيات الالوان
وجوابه ان الاحكام العقلية كالعالمية والقادرية لا تتميز باعتبار ذاتها وانما تتميز باعتبار
موجبيها لم سلمنا العالمية والقادرية العلم والقدرة فلو علل العالمية بحقيقة تخالف العلم لزم
قيام معلولها وذلك محال وامتناع اللزوم اللونية لخصوصيات الالوان ولم سلمنا لكن الممنوع كون
الاخص علة الاعم السابع سلمنا ان مشترك لا بد له من علة مشتركة لم لا نسلم ان الوجود
مفهوم الواجب والممكن بالاشتراك المعنوي بل بالاشتراك اللفظي والاكثار جنسا
للواجب يقتضي التركيب في ذات واجب الوجود جل وعلا كيف ومذهب الشيخ
الاشعري انه مشترك بالاشتراك اللفظي وانه وجود كل شيء هو عين ذاته وعلى هذا فلا يلزم
من كون وجود علة لصحة رؤيته او يكون وجود البارئ تعالى علة لصحة رؤيته والجواب عنه
على مذهب الشيخ وجوابه على الجملة للتزام ان الوجود زائد على ماهية الموجود وان كان لا يقال
فهو انه مقول على الموجودات بالاشتراك المعنوي بدليل صحة انقسامه الى الواجب والممكن
ومورد التقسيم لا بد وان يكون مشتركا ولا يلزم ان يكون جنسا للكل ومشتركا ذاتيا وهو
ممنوع بدليل عدم توقيف جنس الذات على بيهمه وهذا ينتج عدم افتقار ماهية الوجود وان يتم

على راى من يقول الوجود نفس الموجود ولم يكن تمام ماهيته كالفلاسفة واما على الجمهور الذى من سلمنا
ان مفهوم الوجود مشترك لا كما نسلم ان المشترك سوى الوجود والحدوث وحصر المخرج بالله كلى
او بالمركب منه ومن غيره وهذا منع فورى والاعتماد على عدم الوجدان لا يفيد العلم وانما يفيد ابطال
التعليل بالامكان او بالمركب منه ومن غيره بالامكان امر عدمى وان الحكم يفوت بعد تحقق الرؤية
وانما يمتنع تعليل العدمى بالعدم واحاد المولف في بقية الكلام بانه يمكن ان يقال في جوابه
يكفى المستدل ان يثبت فلم احد تم ظهور وجه صالح للتعليل بعد ابطال ما حصر من الاوصاف بالتعقب
لا يوجب ان يقطع بيقين ابطاله بنفوذ لو كانت العلة هى الامكان لوجب رؤية كل ممكن والقائل
باطل فكذلك المقدم وانما يتم تركيب قياس ان امكان رؤيته الخ باستحالة التركيب في العلة العقلية
هذا كلام المولف قال الامام السنوسى وانما يتجه ضعفه بان قول المستدل بحثت فلم اجد انما يتم
النظر بقلم يتجه قبوله في الامارات وما المطلوب منه كما في البرهين وانما المطلوب منه الظن كما سلفنا
هذه وانما يتم الاستدلال بالتغير على مشاركة الاكوان الجسم في كونه محدثا لله وانه يصح التغير والاثبات والزوال
بطل ان يكون محدثا لكونه من الضروريات او ما ينتهى اليها وامر ذلك وما ذكر بعده مبنى على هذا الاساس
الذى بان انعدامه على ان ابطاله علة الامكان منعها بعد صحة رؤية كل ممكن فاسد لما تقول
الممتنع وقوع رؤية كل ممكن لا محالة وانما يلزم من صحة الشئ وقوعه والمعلل بالامكان الشامل للاول
والثانى تعلل علم الشئ لا سلمنا المشترك سوى الحدوث والوجود وكما نسلم سقوط الحدوث
عن درجة الاعتبار قوله انه كما يعقل الا يشتركا من العدم قلنا لا نسلم بل الحدوث هو الوجود المفيد
بمسبوقية العدم والمسبوقية امر مغاير للوجود وكيفية له وصفة الشئ ثابتة وجوابه
ان الحدوث صفة اعتبارية كما سيفه ثابتة والا كانت حادثة ايضا ولزم التسلسل العاشر
سلمنا ان الوجود علة مشتركة وانا لم نسلم انه يقتضى ذلك مطلقا وما المانع من توقف اقتضاء على
شرط وانتفاء المانع والحكم متوقف على ذلك الا ترى ان الجسمية مع كثير من احكامها كالذاتية والتحيز
وغير ذلك والبارى تعالى لا يتصف بذلك وجوابه ان العقلية لا يصح بعدم ذلك لانها تقتضى حكمها
اذا تحققت فلا يصح وجود ها بدونه كالعلم والعالمية والحياة في جميع ما ذكروه ثم لما ان علة الحدوث عند
المانع ان يكون الوجود علة لصحة الرؤية بالنسبة الينا والعلة انما تقتضى حكمها اذا وجدت في محله
فلو صحة خلق الجواهر معللا بامكانها بالنسبة الى الله تعالى وان خلق الله لها يصح منعا لا يصح بالنسبة
الينا وجوابه ان العلة العقلية لا تختلف حكمها عنها بحال وقد رتنا الاثر وقدرة البارى تعالى
مؤثرة ونسبتها الى سائر المستقلات نسبة واحدة ولذلك قلنا البارى تعالى قادر على كل ممكن
موجد لها وليس لاحد قدرة على ايجاد ممكن البتة الثالثة عشر وهذه الحجة تنتقض بالوجهين
الذين ذكرهما امام الحرمين وقد تقدما وزادت البهشمية وهو ان الرؤية لو تعلقت بالموجود لما ذكرنا

جوهرية او عرضية او انسانية او فرسية ونحو ذلك وبعد رويته بهويته واحدة متعلقة بهوية
ما وهو المعنى بوجود واشتراكه ضروري مما منه فلت الهوية هي الماهية باعتبار
التشخص ويراد بها ايضا نفس التشخص فسالبي دفع المفاسد وقد يعترض بهذا الدليل الصابئي
بمنع اشتراك الوجود بين الواجب وغيره بل وجود كل شيء عين حقيقته واختلاف حقيقة الواجب
لا تماثل حقيقة الممكن وحقيقة الانسان تماثل حقيقة الفرس وجوابه مامر في بحث الوجود غاية
الامر ان الاعتراض يرد على الامتناع الذاتي فلا بد اولا كلامه محمولا على ظاهره واما بعد تحقق ان الوجود
هو كون الشيء له هوية باشتراكه ضروري مما منه قلت هذا الجواب انما احاله السعد على
ما مر له في بحث الوجود قد بينه السيد الشريف في شرح المواقف في هذا المحل ونص كلامه مع وجوه
بكلها في المواقف السادس بعينه من الاعتراضات لانسلم ان الوجود مشترك بين الواجب الممكن كيف
وقد جزم متم بان وجود كل شيء نفس حقيقته وكيف تكون حقيقة ما هو شيء مشتركة على ان كون
حقيقة القديم مثل حقيقة المحدث وحقيقة الجوهر مثل حقيقة الانسان بين تكون
جميع الموجودات مشتركة في حقيقة واحدة هي تمام ماهية كل واحدة منها وذلك مما لا يقول
به عاقل بل يجب ان يكون الاشتراك في الوجود عند كثير بعضيا لا معنويا كما علم في صدر الكتاب وقد
اجاب الآمدي عن هذا السؤال اجمالي المتمسك بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا
كالفلاسفة وجمهور المعتزلة لم يرد عليه ما ذكر تموه وان كان ممن لا يعتقده كالشيخ وبعض
بطريق الالزام وما يوجب كون الملزم معتقدا لما تمسك به ولما لم يكن هذا لهم رضيا عنه المعتنب
بعينه العضد فالجواب ان المعنى بالوجود الاكون والشيء له هوية لما عرفت من ان الوجود انما
يجعل الاكون الماهية ممتازة بحسب الهوية الشخصية وكون الشيء ذا هوية يمتاز بها
امر مشترك بين الوجودات بأسرها بالضرورة وما ذكرته فيما به لما فيتموه كلا انسلخية والالهية
وغيرهما والتزم الاشتراك فيه على تقدير الاشتراك في الوجود بديهيات الاشياء اي خصوصيات
حيثياتها التي بها يمتاز بعضها عن بعض هي هيئات وخصوصيات للهويات المتمايزة
بذواتها وان عاقلة لا يقول بالاشتراك فيها وما يستلزم هذا الاشتراك فيما ذكره الشيخ
من ان وجود كل شيء عين حقيقته لم يرد به ان مفهوم كون الشيء ذا هوية هو عينه مفهوم
ذلك الشيء حتى يلزم سواء الاشتراك في الاول والاشتراك في الثاني بل اراد ان الوجود ومعروضه ليس
لهما هوية تمايز قائم وهتي تقوم احدهما بالاخرى كالسواد للجسم وقد عرفت ان هذا
هو المراد الصحيح بالاتحاد الذي ادعاه الشيخ على امر من الامور العامة التي تقوم عليه وذلك
لا يدل على اشتراك مفهوم الوجود فلا منافاة بين كون الوجود عين كون الماهية بالمعنى
الذي صورناه وبين اشتراكه بين الحقائق المتمايزة بذواتها والاشتراك وقع فيما مر

متعلق بقوله بشرطه من الخلل الوارد الجواب السابق بأن كون الشيخ لا يبنيه على اصل العلل لا يقوا بالتعليل
بالتعليل مما يخل بهذا الجواب ويبطله قوله قلت وفي هذا الرسم نظر البين يعني والله اعلم
اما قاله الشيخ من تعلق السمع وسائر الادراكات بكل موجود بناء منه على ان المحل تعلقها الوجود
فيه نظر وبيان النظر ان الدليل السابق على ان محل الرؤية الوجود لا يتأتى في السمع ونحوه فلا يصح
وقد سبقه المفترح الى هذا التنظير ونصه انما قال اهل السنة على ان الرؤية يجوز ان تتعلق بكل
موجود واختلفوا في جواز تعلقها عند الرؤية من ادراكات بكل موجود فذهب القدماء منهم
كعبد الله بن سعيد والقلانسي الى ان هذه العلوم مختصة بالرؤية وبقية الادراكات لا يجوز او تعم
الموجودات ونقل عن الشيخ ابي الحسن مخالفتهما في ذلك والمصير الى جواز عموم كل ادراك
بكل موجود ونقل عن عبد الله بن سعيد لما خص تعلق السمع بالاصوات قال لان الكلام الذي لا
يسمع وفي ذلك مخالفة الخلق السمع والشيخ ابو الحسن الاشعري لما قال ادراك السمع
يعم كل موجود جوز تعلقه بكلام الله تعالى وقال بوقوع هذه الجائز لما ورد السمع به في حق السمع
وعمدة الشيخ في ذلك هو ما ذكرته من ان محل تعلق الرؤية بكل موجود وتغايرا الوجود
هو المحل وسيأتي الكلام عليه وقد اختلف الاصحاب ايضا في الالوان التي هي في وقتنا متعلق الرؤية اتفاقا
وهل هي متعلق اللمس فذهب بعضهم الى ان ادراك اللمس متعلق بجميع الاكوان ما دام موجودا
واضطرب كلامه في ذلك يدرك حركته واذا انتفى فاجاز ان يدرك في بعض اوقات ادراك نفرقته ومن الاصحاب من
انكر ذلك فزعم انه يعلم ذلك عند اللمس وان لم يتعلق به ادراك اللمس والتحقيق تعلق ادراك اللمس
بالاكوان وان السبيل الى كونها ملموسة هو السبيل الى ادراك تعلق اللمس بها هذا كلام المفترح في
هذا الفصل وفيما بعد ذلك

فصل في جواز تعلق الادراكات بذات الله سبحانه وتعالى
واخلاف ان الاتصال لازم المقارنة للشم والذوق واللمس مستحيلة عليه وليست هي الا
ادراكات قال صاحب الكتاب يقتضي اصل الجميع في الارتضاء كما ذكرناه على ان الرؤية تتعلق
بكل موجود ثابت في بقية الادراكات يتحقق انها تتعلق بكل موجود وانما يمتنع
ان يسمى البصر تعلق منظوره ملموسا مذوقا الى هذا الاطلاق هو ايضا الاتصال
المستحيل عليه وهذا فيه نظر وادلته على ان الرؤية تتعلق بكل موجود انما
تعلقت بالمتعلقات وهذه المقدمة لم تثبت في السمع فكيف يثبت طرد الدليل في بقية
الادراكات واحدى مقدمات الدليل غير ثابتة في جميعها فلم يطرد ذلك في اللمس من حيث
زعم انه ادرك به الجوهر والعرض لان ادراك اللمس والشم فلا يجري ذلك فيه هذا كلام المفترح
وجه الله ومقصوده من هذه الفصل الاخير وانما نقلنا الا ولا لما ترتب عليه بالمقصود وفي
الموقف وفي هذا من السمع نظر اذ اشارة الى الدليل العقلي السابق ومن يبتدأ بالنقلية وهم

النوم وهو عنده يضاد الادراك ٥ وقوله (اما على السنوسي) اي السلسلة التي تلزمنا انما هي وجود
موانع لا نهاية لها مجتمعة الا رتبة قال شيخنا الامام ابو عبد الله محمد بن احمد المستقي في بيان
ما قال الامام السنوسي كانت مجتمعة حال المانع من الرؤية موجودة حال وجودها وكذا المانع
من رؤية المانع موجود حال وجود المانع وهكذا فهي موانع لا نهاية لها فهي مجتمعة لا محالة
قال الامام السنوسي فلم يجيء النوم ونحوه من الموت والغشية ونحوها حتى لزم الخلل وهو
اجتماع موانع لا نهاية لها في الزمان مع البعد وانما يتم الجواب بالنوم ونحوه لو كانت السلسلة اللازمة
هي سلسلة الترتيب بان يوجد بعد كل مانع مانع على انه لو كانت السلسلة اللازمة هي سلسلة
الترتيب لما لزم محال اذ غايته لزوم عدم انقطاع الموانع في المستقبل وذلك لا استحالة فيه
كنعيم اهل الجنة وعذاب اهل النار الخالدين فكون امتناع الرؤية مطلقا مرئية ونحوه مما
سبق من التسلسل قال الامام السنوسي وهو موهوم وادعى بعضهم ان الوجود مدرك الرؤية الثالث
استحالة ان يرى الانسان رؤية نفسه وتجويز ان يرى ما ليس كغيره وكانه يرى فاعل هذا عدم لزوم
التسلسل في رؤية الغير لجواز ان يدرك الانسان ادراك غيره وما يدرك المانع ثم بعد الله ذلك
الذي هو محل الرؤية المدركة يمتنع هي والموانع فينقطع التسلسل عند ذلك قال السنوسي هو
راجع ضعف هذا الثالث الثاني بل ايضا لانا ان اردنا بجواز رؤية المانع وقد لزم التسلسل عند
عدم رؤية الغير حال وجودها مرئية ملزم عند عدم رؤية نفسه ورؤية غيره
كما ذكر عن الفاضل في تصحيح قول ما امتنع وبالجملة فالمؤمن هذا الاخوال ان نسلم ان الوجود هو
المصحح للرؤية ما ذهب اليه الشيخ بضميمة جواب الفاضل رحمه الله تعالى والله اعلم وقوله
ورده الفاضل الخ يريد لزوم التسلسل في الموانع والمانع بمعنى يمنع مبالغة من واحد
كسلاهب وطارف التلاد والتعسير في محله اي محل المانع بتعلقا به وتقديمها عليه للحكم
اي يرد لزوم التسلسل في الموانع بان المانع انما يمنع من رؤية الرؤية ومن رؤيته هو لنفسه
وذاته لا المانع اخر حتى يلزم التسلسل وانما يمنع ايضا من فعله وهو من قام به ذلك المانع من
صفة نفس ذلك المانع او يكون من قام به مستو عن من رؤية الرؤية ومن رؤية نفسه وانما
يوجب حكما لم يقم به كسائر المعاني بل لم يقم به يجوز ان يراه وحيث كان يراه فانما
مانع وبهذه التقارير انقطاع التسلسل وجواز رؤية المانع في الجملة فليتامل قلت
ويرد على المؤلف ان الفاضل انما اجاب عن ما اورد على جوابه من ان المانع اذا كان يمنع من
رؤية نفسه كان امتناع رؤيته صفة نفسية له وذلك يقدح في صفة تعلق الرؤية
بكل موجود وكجواب الفاضل في جوابه كم حاجة على الطرد داخل بالعكس فصد بجوابه صحة
ادراك الرؤية فلزم من جوابه عدم صحة رؤية المانع فحينئذ اجاب بان المانع من صفة نفسه

او يمنع من قام به رؤيته كما يمنع من قام به فيجوز ان يرى الاعمى من قام به وقد اجاب عما ورد على
هذا الجواب بان جواب القاضي الاول انما توقفت صحته على جواب الشافعي فصار الثاني من تمام الاول وبان
كلام المولف متضمن للجوابين وقد يجاب ايضا بان التسلسل انما يلزم اذا كان التعدد بحسب ذات الادراك فالادراك
ادراك بجواز ان يرى وحينئذ فلا مانع من ان يقوم به مرئية الادراك ومرئية غيره فاندفع الاشكال
الى جواب الابراهيمي وبقوله للمتجسر والى جواب الايراهيمي الثاني بقوله في محله والله تعالى اعلم
قوله بالله موجود وما فيه امثلة وكل موجود يصح ان يرى اشتمل هذا البيت على مذهبي
المحجة السابقة ونتائجها الله يصح ان يرى والصغرى واضحة واما الكبرى فالى تحقيقها
انصب كلامه من قوله فرؤية المختلفات فاضية الى هذا البيت ولهذا ادخل الفاء في اول البيت
اشعارا بنتيجة هاتين المقدمتين عما تقدم قوله وقوعها البيت قد تقدم
بيان هذا البيت ومقصوده هنا ان العقل انما يتوصل به الى الجواز اما الوقوع فانما يعلم
من النقل وبعبارة اوكد ومقصوده التوطئة لما بعده وهي قوله والابرار جميع المومنين
الابرار المطيع وقد اكثر عوا الله فيما امرهم به من الايمان وهذا كما يطلق المتقون في القرآن
ويراد به كثيرا مطلق المومنين لكونهم اتقوا الشرك والله تعالى اعلم بحقائق
والخطاب في الدنيا جائز للقوم ما لم تقم القرينة والا فمن جوزها طريقة
لم تكن برؤية حقيقة ومذهب الاستاذ في الرؤية ثبت ادراكها حقيقة فاوجبت
الجائز يجوز القلب وريبت ان ليس بينهم وبين الغيب خالقه تعالى في الشاهد
ابرزها بجانبها التكبر والحوائط على اقسامها وهي النهي الوحي في المنام
او صالح برا بتمثيل الملك على صفاته بما قد سلكوه وقد تكون كحديث التجسر
او جنس ما تخيلت في الحس او قد يبرز الشيء بالتمثيل من المثاليين مع التخييل
ثم معنى البيت الاول انه اختلف هل تجوز الرؤية له تعالى في الدنيا في اليقظة وفي النوم فقيل
نعم وقيل انما الجواز في اليقظة فقال موسى عليه الصلاة والسلام طلبها حيث قال ارني انظر
اليك وهو ما يجوز ويمتنع على ربه تعالى وامتنع لوقومه لما وقعوا فقال تعالى فقالوا
ان الله جهرة فاخذتهم الصعقة بظلمهم ثم اعترض هذا بان عقابهم لعنادهم وتعنتهم
في طلبها لا لامتناعها وانما الممتنع في المنام فقال المراد بها شيء خيالي ومثال وذلك على القديم
محال والحجيم قال الا استحالة انما ذلك في المنام وسكت المولف عن الوقوع ويدل على عدمه في
اليقظة وهو قول الجمهور قوله تعالى لا تدركه ابصار وقوله لموسى لن تراني وقوله
صلى الله عليه وسلم لن يرى احدكم ربه حتى يموت رواه مسلم في كتاب الفتن في صفة الدجال
ثم اختلف المحققون في وقوعها له صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج والصحيح انه رآه والبيه

سند الصحيح الذي وقع في الجملة ٧ كما رواه مسلم عن ابي ذر قال سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم
هل رأيت ربك فقال رأيت نورا وفي رواية نور اني أراه بتشديد النون وأنى وضعيف اراه الله تعالى
اي حجبني النور المعنوي للبصر عن رؤيته وقد ذكر وقوعها في المنام لكثير من السلف
منهم الامام احمد بن حنبل وعلى ذلك البغوي والمزني وقد بالغ ابن الصلاح في انكاره لما تقدم في
المنع وذكر ابن الصلاح وابو شامة المقدسي انه لا يصح ورد ما رواه انه في الدنيا فقط
فانه شيء منع منه موسى كليم الله واختلف في حصوله لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم كيف يقع
ثم لا يصل الى مقامها هذا مع قوله لا تدركه ابصار فان الحصر محمول على الدنيا جمعا بينه
وبين ادلة الرؤية فقال ولي الدين العراقي اختلف هل يجوز او يرى في المنام وقد حكى الخلاف
في ذلك الطبراني من الحنفية في عقيدته والقاضي ابو يعلى من الحنابلة في كتابه المعتمد
الكبير وحكى عن الامام احمد انه قال رأيت رب العزة في المنام وهذا يدل على انه مذهبه الجواز
وهو حكى عن معظم المثبتين للرؤية وذهبت طائفة الى احالته ٧ ما يرى في المنام خيال
ومثال وهما على التقديم محالان وقد ذكر المصنفون في تعبير الرؤيا رؤية الله تعالى وتكلموا
عليها فقال ابن سيرين اذا رأى الله عز وجل ورآه انه يكلمه فانه يدخل الجنة ويخلو
من هم كان فيه ان شاء الله تعالى انتهى كلام العراقي باختصار فقال القاضي بعد ان
حكى الخلاف السلف في رؤية النبي صلى الله عليه وسلم ربه ليلة الاسراء قال وحكى الخطاب احد ائمة
اصحاب الحسن الاشعري وجماعة اصحابنا انه رآه ووقف بعض متأخرينا في هذا قال وليس عليه
دليل واضح وما كنه جائز رؤية الله تعالى في الدنيا جائزة غير مستحيلة بموسى سؤال موسى
اياها الدليل على جوازها اذ لا يجهل نبي ما يجوز على ربه ويمتنع وجواب الله لن تراني كنفي
بعضهم نفي الاستطاعة على ذلك والاصح وكذلك اختلفوا في تأويل قوله لا تدركه الابصار
وقد اختلفوا في رؤية موسى ربه ومقتضى الآية ورؤية الجبل ربه رؤية الجبل جواب الغزالي
اي بكل ما يقتضي انهما رؤيا ولبعض المفسرين نحو منه والكلام في هذا الفصل يتسع وهو
متسع في كتب ايمتنا وقد ذكرنا لمحة منه في كتابنا الشفا فقال في الشفا بعد ان حكى
الخطاب المذكور عن السلف وانه قال بامتناع رؤية الله في الدنيا جماعة من المحدثين والفقهاء
والمتكلمين قال والحق الذي لا امتراء فيه او رؤيته في الدنيا تعالى جائزة عقلا وليس في العقل
ما يحيلها والدليل على جوازها في الدنيا سؤال موسى لها ومحال ان يجهل نبي ما يجوز على الله
وما لا يجوز عليه بل لم يمنع الجائز غير مستحيل واكد وقوعه ومنشأ الشبهة من الغلط الذي
لا يجوز على الله عليه الله فقال له الله لن تراني اي لن تطيق رؤيتي لمحدثية ثم ضرب له مثلا لا ممتنعا فوقوفه
من نبيه موسى ثابت وتجلي الجبل وكل هذا لا يحيل رؤيته في الدنيا بل فيه جواز رؤيتها على الجملة وليس في

الاستاذ الى آخره قصد بهذه الكلام على حقيقة الرؤية ونظم كلام ابن التلمساني
قال رحمه الله اختلفوا في الرؤية والاحلام والمعتزلة تزعم ان ذلك يرجع الى الظنون
والخيال وقال الاستاذ ابو اسحاق اذا رأى النائم شيئا فالرؤية لذلك على الحقيقة ويقوم ذلك
الادراك جزء من القلب وما يقوم بالقلب ذلك الجزء وقال ولو انكرنا الرؤية لجر ذلك الى السفسطة
بالحقيقة لان النائم يرى شيئا في منامه حسبما يراه اليقظان والشك في ذلك يوجب
الشك في الرؤية حال اليقظة والسفسطة كلمة يونانية معناها المغالطة والتمويه قال
الامام وهذا بعيد فان النائم قد يرى في منامه كأنه اقتدى به في الهواء وكأنه يطير
في الهواء وذلك لا يمكن ذلك ان يكون ادراكا على الحقيقة قال القاضي الرؤية قد تقوم بجزء
من القلب وما يقوم به نوم وقد يغلب الفكر والخيال على مشعور عند رؤية المحسوسات فيتمثل
له ما فيه الفكر مثل الامر بالشيء ويراه ان قوة الخيال قد تغلب على النفس عند ركود الحواس
والمواد الرديئة قد تكون من حيث النفس والتخييلات وقد تكون تمثيلا من الشيطان وقد تكون تمثيلا
من الملك ومنه قوله عليه السلام من رآني فقد رآني فان الشيطان لا يتمثل في التمثيل صورة الله
عز وجل ولعلب الله سبحانه الشيطان يدل على ان من الرؤيا ما يكون من الشيطان ومن الرؤيا جزء من
الانبياء عليهم السلام في المنام كقول الخليل عليه السلام يا بني اني ارى في المنام انني اذبحك فانظر
ماذا ترى صلى الله عليه وسلم بوحي اليه في نبوته في المنام مقدار ستة اشهر وقال عليه السلام
الرؤيا الصالحة جزء من اربعة واربعين جزءا من النبوة على ذلك كان مدة نبوته عليه السلام
كانت ثلاثا وعشرين سنة فنسبة الستة الاشهر منها نسبة جزء من اربعة واربعين جزءا
من النبوة وكما ان النبي صلى الله عليه وسلم يكون مدركا ذلك بجزء من قلبه يكون مدركا
بمثل ما ادرك به ربه عز وجل قال عليه السلام تنام عيناي وما ينام قلبي ومثل هذه الرؤية
لا تحتاج الى تأويل وتفسير ومن رؤيا الانبياء عليهم السلام ما يحتاج الى تفسير كرؤيا عليه
السلام البيض واستفاد ابو بكر وعمر وعدد البدناء المعبر بها عن سني خلافتهما على ما كان
كذلك وزيادة شدة استفاد عمر المعبر به عن فتوته في خلافته وغير ذلك وقال عليه
السلام نعم الرؤيا الصالحة من الرجل الصالح يراها المسلم او ترى له انتهى كلام ابن التلمساني
رحمه الله وزيادة نظم الغرائب بقوله ومذهب الاستاذ الى آخره وهو بين مما نقدم به غير ان للعلماء
كلاما طريفا في قوله عليه السلام من رآني فقد رآني حقا وقوله الرؤيا الصالحة جزء من
ستة واربعين او سبعين او اربعة وعشرين جزءا من النبوة على اختلاف الروايات وما ذكره ابن التلمساني
احد الثلاثة وليراجع شرح الطيبي والخ وجع المنصوب لذكر مأمل في قيل الحديث
ومذهب مبتدأ وخبره جملة ثبت اي تحقق وقد اوجبت استيناف بياني على تقدير سؤال

كانه قبل له هو منه هبه بها بخلاف قد اوجبت ادراكها خفيفة بادراكها مبصرا بعد ولا وجبت
اي انتفت وقوله قد يجوز القلب اثبت اشارة الى ان الرؤية بالادراك فليس اي بصر يخلق في القلب ادراك
كالبغضة خلافا لمن قال به قال ابو هاشم المازري وكثير كلاهما والناس في خفيفة الرؤية وقال ابو هاشم
السلامي اقاويل كثيرة منكرة لما حاولوا الوقوف على حقائق ما تعلم بالعقل وما يقوم عليها
برهان وهو ايضا قرن بالسمع واحتظر بت لذلك مقالاتهم كمن ينتمي الى الطب ينتسب
جميع الرؤيا الى الاخلاط ويستدل بالمقالات على الخلط الغالب فيقول من غلب عليه البلغم
السماحة في الرأي وما يشبهه لمناسبة الماء في طبيعة البلغم ومن غلبت عليه الصفراء
والنيران والصعود في العلو وشبهه لمناسبة النار في الطبيعة لطبيعة الصفراء وما وجبتها
وانتفاؤها يخيل اليه الطيران في الهواء والصعود في العلو وهكذا يضعون في بقية
الاخلاط وهذا مذهب وان جوز العقل واسكن عندنا ان يجري البارئ خلقا قدرته العادة
بان يخلق مثل ما قالوه عند غلبة هذه الاخلاط فانه لم يقم عليه دليل ولا الجرت به عا
دة والقطع في موضع التجويز غلط وجهالة هذا ولنسو ذلك الى الاخلاط على جهة الا
عتياد واما ان اضافوا الفعل اليها فانا نقطع بخطئهم ونجزم ما قالوه اذ ما ثم الا الله
سبحانه وبعض ائمة الفلاسفة تخليط لمويل في هذا وكانه يرى ان صور ما يجري في
النار هي في العالم العلوي كالنقوش وكانه يد وريد وراء الناظر كالمرآة واذا احدى بعض النقوش
منه انتقش فيها وهذا وهم فاسد اما الاول مع كونهما عرضا بما لم يقم عنهما دليل
والانتقاش من صفات الاجسام وكثيرا ما يجري في العالم الاعراض والاعراض لا تنتقش
ولا ينتقش فيها قال ابو عبد الله بن مرزوق وفي هذا الرد نظر لان العرض قد يقوم
بجسم فيمتنع فيه ما قال بل بالجوهر فالعبد اذا انتقاشه بفعل الله على ان انتقش
لا يخلوا عن معنى العرض بتامله قال المازري والمذهب الصحيح ما عليه اهل السنة وهو
ان الله سبحانه يخلق في القلب النار اعتقادات كما يخلقها في قلب اليقظان وهو
تبارك اسمه يفعل ما يشاء ولا يمنعه من فعله نوم ولا يقظة واذا خلق هذه الاعتقادات
فانه سبحانه جعلها علما على امور اخر يخلقها في ثاني حال او قد كان خلقها واذا خلق
في قلب النائم اعتقاد الطيران وليس بطيار فبضرورة ما فيه انه اعتقد امرا على خلاف ما هو
عليه وكم حكم في اليقظة من يعتقد امرا على خلاف ما هو عليه فيكون ذلك اعتقاد علما
على غير ما يكون خلق الله سبحانه للعلم علما على المعلوم والجميع خلق الله سبحانه
واكثر يخلو الرؤيا والاعتقادات التي خلقها علما على ما يضر بحضرة الملك ويضر بحضرة
الشيطان ويخلق ضدها مما هو علم على ما ينفع بحضرة الشيطان وينتسب اليه

يجوز ان ينسلخ عن هذا المعنى بقوله صلى الله عليه وسلم الرؤيا من الله والحلم من الشيطان
اعلى ان الشيطان يفعل شيئا في غيره وتكون الرؤيا اسما لما يجب والحلم اسما لما يكره
قال المعلم قال الفقيه وفيل ان الله سبحانه ملكا موكلا بعرض المرئيات على
المحل المدرك من النائم فيمثل له صورا محسوسة فتارة تكون الصور امثلة موافقة
لما يقع في الوجود وتارة تكون امثلة لمعان معقولة غير محسوسة في الخيال تكون
مبشرة ومنذرة قال وهذا كله راجع الى المعنى غير انه زاد فيه فضيلة الملك وفيل ان الرؤيا
ادراك امثلة منضبطة في التخيل لما يدرك النائم مما يرى في منامه الا من نوع ما يدرك في اليقظة
بحسه وقد يدرك ما لا يحس له مثال في الخارج ولا يمنع ذلك ان يكون علما على امر
ادرك كالموت والسواد والبياض والحسد والحسد فقد يرى له خضاب وغير ذلك مما
يعلم ان التركيبات التي ليس لها وجود في الخارج وان كانت اجزاؤها لها وجود قال
قيل لا يصح تقسيم الرؤيا بالادراك لان النوم ضد عام الادراك وعبر الامام العلامة ابو عبد الله
بن مرزوق عن هذا القول بقوله تخييل امثلة معقولة تكون علما على ما كان او يكون وذلك لان
النوع ما يدرك في اليقظة اما النفس او ما دونها كرؤية الانسان بعينه او سمعه فانه لو وجد لادرك
في اليقظة وتدل على امر فاد وما تعبر الا المنضبطة اذا صادفت الشرع وكما ان الموت ضد عام
له فلا يجامعه فالجواب ان الجزء المدرك من النائم لا يعلمه النوم فلا يجتمع النوم مع الادراك
بالعين نائمة والقلب يقظان قال امام العلامة ابو عبد الله بن مرزوق في كلام وقيل
النوم يضاد الادراك كالموت فكيف يوصف النائم بالادراك في الجزء المدرك لا يتصف
بالنوم العين نائمة والقلب يقظان وتنام عيني ولا ينام قلبي فلت بار قيل هذا
خارم بالاتفاق قيل عدم خطاياهم والاعتماد عليها التي فيها اذ يخاطبهم من عمرات
النوم ما يشككهم فيما ادركوا ولا يكرون ما ادركوا من تمثيل الشيطان الباطل ليعمل السحر
وصاحب السوداء في اليقظة وغيرهم يخطأ بهم في ذلك فلذلك يعتمد الشيء على خلاف
ما هو به كما يقع به في اليقظة فاتفقوا في ان تضرب بمطلق الادراك واختص الانبياء بلزوم
عصمة والله تعالى اعلم قال ابو عبد الله اللخمي قال صاحب المعتبر في الرؤيا هو رؤية
بالعين وقال اخر هي رؤية بعينين يخلقها الله تعالى في القلب وسماع باذنين يخلقهما
الله تعالى فيه وقال اكثر المعتزلة هي تخييلات لا حقيقة لها وانما تدل على شيء ابن العربي
وهذا على اصلهم في تخييلهم على العوام وانكارهم اصول الشرع كانكارهم الجن وانكارهم
كلام الملائكة عليهم السلام للبشر وان جبريل عليه السلام لو كلم محمدا صلى الله عليه وسلم
لسمعه الحاضرون ونقل عنه ايضا ابو عبد الله بن مرزوق وانكال انه قلت وانكارهم

عذاب القبر ونحو مما يخيلونه على العوام قال وقد ذكر الكلابي في الرؤية واضطراب
المذاهب في حقيقتها وفيما ذكر له منها ممتنع قال الرابع واما الرؤية على مذهب
اهل السنة فيها التبصير او المستحسن يعني والله اعلم القول بانتفاء ادراك بالقلب
والقول بانها اعتقاد ثم ذكر ابو العز بعد في التبصر قال صالح المعتزلي رؤية المسلم هي
رؤية البصر وقال اخر وهي رؤية حقيقة بعيني في القلب يبصر بها ويدرك
يسمع بها وقد اثبت المعتزلة حتى مخايل لا حقيقة لها واما ليس فيها بحيرة
المعتزلة على اصولها في احالتها على العوام وكذلك يقولون في اصوات القيامة حتى
انتهى بهم الحال في ذلك الى انكار رؤية الله تعالى وعذاب القبر والحوض والميزان والصراط
ونحو ذلك وكذلك يقولون في الجان والملائكة حتى قالوا ان جبريل لو كلم رسول الله
صلى الله عليه وسلم بالصوت والحرف لسمعه الحاضرون وراه الصحابة فيهم بضعة ثلاثة
اقوال وقال القاضي ابو بكر بن الطيب الباقلاني هي خواطر واعتقادات وقال
ابو المعالي والاسفراييني ابو بكر هي علوم وهذا هو نفس القول الاول وقال
الاستاذ ابو اسحاق الاسفراييني هي علوم اكتسبت باجراء العادة بخلقها اثر النوم فاذا
رؤي الرائي انه يأكل ويشرب ويضرب او نحو ذلك فتلك امثلة جعلها الله تعالى دليلا
على تلك المعاني كما جعلت الحروف والاصوات والرقوم الكتابية دليلا
على المعاني فاذا رأى الله تعالى او رأى رسوله صلى الله عليه وسلم فتلك امثلة
تضرب له على مقدار حاله بان كان موحدا رأى الله حسنا او ملحدا رأى الله قبيحا وهو
احد الثلاثة وبكان في قوله صلى الله عليه وسلم رأيت ربي تبارك وتعالى في احسن صورة
قال وقد قال بعض الامراء رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في منامي في اشد ما
يكون من السواد فقلت له انك كلمت الخلق وغيرت الخبر بالتغيير فيك فانه
لقوله الظلم كلمات يوم القيمة قال فكانه تغير علي وكان عنده كراهته
وصغره وذمه فاما الكاتب فعلمت واما الاخر فتنصر انظر تمام الحكاية في القبس
وقال غيره قال الاستاذ ابو اسحاق الاسفراييني النوم ضد الادراك اتفاقا والرؤية ضربان
مثل وهو انما يدرك امثالا وكيف يجتمع مع النوم ثم اجاب بان النجم ذات جواهر
قائمة بانفسها والنوم اعراض لا تقوم بانفسها فاذا ادرك المنام بانه من الاعراض
ولذلك كان الذي المنام انما يحصل اخر الليل عند خفة النوم ويسارته انتهى وقال الحبر
في شرح الموقف مذهب النجم الموافق واما الرؤية بالقلب فباطل عند المتكلمين اجمع ورقسم
اما عند المعتزلة فلعقد شرائط ادراك حالة النوم المقابلة وانبعاث الشعاع وتوسط

من ضمير وجودهم يعود على الشياطين يعني او وجود الجن والشياطين مفلوع به وكلام
المؤلف يشعر بان الجن والشياطين جنسان متغايران وقد اختلف في ذلك فقيل هما جنسان وقيل
جنس واحد وسيعيده بأتم من هذا احتج من قال بالاول بقوله فسجد الملئكة كلهم اجمعون الا ابليس
فاستثناه من الملائكة والاصل في الاستثناء الاتصال فدل هذا على انه ليس من الشياطين
واجيب بان الاستثناء منقطع كثير في القرآن ويكون هذا منه وقال بعض
العلماء الجن سنة اصناف والشياطين عبارة عن اخلاط جسمانية كثيفة تحيا وتتوالد
وتتناسل وتتعذب مثل الناس والبهائم واذا كان ذلك كذلك فالقول الجمع فيهما قول واحد لعمر
انهما اجسام هوائية قادرون على التشكل باشكال مختلفة ولهما غور وابعاد وقدر
واعمال شاقة والقول الثاني لا متحيز ولا حالة في المتحيز وانما موجودات مجردات عن الجسمية
واحتج اهل السنة على اثباتها بالكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقد تقدم في الاولى
قوله تعالى واذ صرفنا اليك نفرا من الجن يستمعون القرآن الى اخر الاية الثانية قوله تعالى واتبعوا
ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان الى اخر الاية الثالثة قوله وما خلقت الجن والانس الا
ليعبدون والايات في هذا كثيرة واما السنة فاخبار الاول ما رواه مالك في الموطا
عن خالد بن الوليد انه قال يا رسول الله اني اروع في منامي فقال رسول الله صلى الله
عليه وسلم قل اعوذ بكلمات الله التامات من غضبه وعقابه وشر عباده ومن همزات
الشياطين ان يحضرون الثانية ما اخرجه اهل الصحة عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم ان عفريتا من الجن تفلت علي البارحة ليقطع علي صلاتي فامكنني الله منه فاردت
ان اربطه الى سارية من سواري المسجد حتى تنظروا اليه فذكرت دعوة اخي سليمان
رب هب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي انك انت الوهاب فاطلقته قال المازري في كلامه
على هذا الحديث الجواب ان الجسم لطيفة روحانية يمكنه ان تتصور بصور يمكن ربطه معها
ثم يمتنع ان يعود لما كان عليه حتى يأذن الله به وان خرقت العادة امكن غير ذلك قال
ابو عبد الله الابي اذا سلمنا انها اجسام لا يحتاج الى ذلك لان كل روحاني
متصور وكل متحيز يمكن ذلك فيه نعم خرق العادة في ربطه والله به قال
عياض وفيه رؤية الجن اذا كانت على الصور التي خلقهم الله عليها وقوله تعالى من حيث لا ترونهم
محمول على الغالب وقيل ان الله منعهم على صور خلقهم الاصلية ممتنعة على غيرها
الا نبيه ومن شرفت له العادة وانما يراهم الناس في صور غيرها كما جاء في الاثار
قال النووي هذا دعوى لم يكن له مستند فهي مردودة انتهى وروى البيهقي
في مناقب الشافعي باسناده عن الربيع سمعت الشافعي يقول من زعم ان شيئا من الجن

الطلبة شهادته الا ان يكون بينهما شر كتاب الدين ابن حجر وهذا محمول على من يدعي ويتهم على
صورهم التي طفوا عليها واما مراده على انه يرى شيئا منهم بعدا ويتصور على صورة شيء من الحيوان
بل يعتقد فيه وقد تواترت الاخبار بتصورهم في الصور قال واختلف اهل الكلام في ذلك فقيل هو تخييل
وقيل وما ينتقل احد عن صورته الاصلية وقيل ينتقلون كما ذكرنا بل قد اقتدارهم على ذلك كما كان بعض من العقل
اذا فعله استغل كالسحر قال وهذا قد يرجع الى الاول وفيه اشارة عن عمار اخرجه ابن ابي شيبة باسناد صحيح
ان الجان ذكروا عنده فقال ان احدا لا يستطيع ان يتحول عن صورته التي خلقه الله عليها ولكن لهم
سحرة كسحركم فاذا رأيتم ذلك فاذنوا ابن حجر واستدل الخطابي بالحديث بقتل حديث او عجل يقتل
تدل على البراءة على ان الجان سلبوا كما يزعمون الجن في اشكالهم وهيئتهم حال تصرفهم
قال واما قوله تعالى انه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم فالمراد الاكثر الاغلب من احوال الجن
و تعقب بان نفي رؤية الانس للجن على هيئتهم ليس بقاطع في نفي الرؤية بل الظاهر انه ممكن
بل نقول رؤيتنا اياهم مفيد بحال ورؤيتهم لنا وان يفعل امكان رؤيتنا لهم في غير تلك الحالة ويحتمل
الجزم وهذا نفي فهم اكثر العلماء حتى قال النشاوي من زعم انه يرى الجن بطلت شهادته
واستدل بهذه رواية الحديث الثالث ما رواه جابر بن عبد الله قال سمعت النبي صلى
الله عليه وسلم يقول اذا دخل الرجل بيته فذكر الله تعالى عند دخوله وعند طعامه قال الشيطان
لا مبيت لكم ولا عشاء واذا دخل فلم يذكر الله عند دخوله قال ادركتم المبيت والعشاء والاحاديث في اثبات
الجن والسحر فيهم كثيرة واما الاجماع فقال ابو العباس الطلمنكي في كتابه اجمع المسلمون
من اهل السنة على الايمان بالجن وعلى انهم ثوابا وعليهم عقابا وعلى انهم مامورون فقال
امام الحرمين في الارشاد وقد انكرهم معظم المعتزلة ودل انكارهم ايانا على قلة مبالاتهم
وركاكة دياناتهم فليس في اثباتهم مستحيل عقلي وقد نصت نصوص الكتاب والسنة
على اثباتهم وحول المسيب المعتصم بحبل الدين ويثبت ما قضى العقل بجوازه ونص الشرع على ثبوته
ولا يفي لمن ينكر ابليس وجنوده والشياطين المصفدين في زمن سليمان عليه السلام وكما
انبأ عنهم ربنا في كتاب الله عز وجل لا تحصيها ممسكة في الدين وعلة يتشبث بمثلها
قال المفتري وهذا القول اخذوه من المعتزلة وانهم من اشد الناس انكارا لذلك قالوا انه
تمويه ايهام اختراع ما نراها تكذيب للحس وسعي في جحد الضروريات التي هي اوائل تلقيناه
عليها البراهين والبيقات رجع المقدمات الصادقة المقينة وهذا بناء منهم على ان الجسم واجب
ادراكه عند سلامة الحاسة وارتفاع الموانع ونحن لا نسلم ذلك قال لكل مدرك ادراكا ويجوز
ان يحول ادراكا بعض الاجسام دون بعض وهو لهم والادراك واجب عند ارتفاع الموانع
ينبني على حصر الموانع وما لم يدرك من المدركات عندنا فلقيام مانع بالعين بنفسه في ادراكه فالنفي

ذكروه محل النزاع ولا يلزم منه الشك فيما علمنا ضرورة وجوده بداهة او النظر وهي الا يعلل
ولا يقاس عليه فاذا اضطررنا الا ان انه ليس بين ايدينا دليلة فلا يلزم ان نضطر الى انه لم يبرأ
جسم لم نره تركه وقد تمكننا عن هذه الشبهة من بعض المعتزلة الذين قالوا الجن المذكور في القرآن
هم قوم من البشر سكنوا البراري والقفار واستتروا عن الحاضرة فسموا جنا والقرآن مصرح باثبات
ابليس وجنوده من الشياطين والاخبار المتواترة تشهد بهم وذكر الله من عظيم ملك سليمان
واستخدامه من خدمة الشياطين وقوله تعالى يبتغون الجن انا اتيتك به قبل ان تقوم من مقامك وانا
لمنكرون مسبوقون باجماع الامة على اثبات الشيطان على الوجه الذي نقلوه وان التعلات
التي من شواذ الخطأ وخرق الاجماع انتهى ونقل امام الحرمين الاجماع الشامل عن كثير من البكا
سفة والزنادقة والقدرية انكار وجود هم رأسا فانا لا يتعجب من انكار ذلك من غير المتشرعين
انما التعجب من المنتسبين عبثا مع تصريح الفرآن والاخبار المتواترة قال وليس في قضية
العقل ما يقدح في اثباتهم فان اكثر ما استروح اليه من نفاهم خفاؤهم عن الابصار بحيث لا يرونهم
ولو شاء الله لانعم فان رأينا ما يستبعد ذلك من يحك علما بعجائب المخلوقات وقال
القاضي ابو بكر وكثير من هؤلاء يثبتون وجودهم قديما وينفون عنهم الالوان والطعوم والروائح
على الاطلاق ونقل عن عبد الجبار المعتزلي انه قال الدليل على اثباتهم السمع دون العقل اذ الغرض
الى اثبات اجسام غائبة لا يدل على غيرها من غير ان يكون بينهما تعلق ولو كان لما تعلم
باضطرار لما وقع الاختلاف فيه الا انا قد علمنا بالاضطرار ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يعدهم
باشياء تم وذلك اشهر من ان ينشأ على دليل يراد انتهى واختلفت فرق المعتزلة في صفتهم فقال
القاضي ابو بكر الباقلاني في بعض المعتزلة انهم اجسام رقيقة قال وهذا عندنا غير ممتنع
ان ثبت به سمع وقال ابو يعلى ابن الفراء انهم اجسام مؤلفة واجسام مثلنا يجوز ان تكون
رقيقة وان تكون كثيفة خلافا للمعتزلة في دعواهم انها رقيقة وان امتناع رؤيتنا لهم
من جهة رقتها وهو مردود بان الرقة ليست مانعة من الرؤية ويجوز ان يخفى عن رؤيتنا
بعض اجسام الكثيفة اذا لم يخلق الله فينا ادراكها وقد اختلفت اقاويلهم فقيل
انهم ولد ابليس فمن كان منهم كافرا سمي شيطانا وقيل ان الشياطين خاصة
اولاد ابليس ومن عداهم ليسوا من ولده ابن حجر وحديث ابن عباس الآتي في تفسير سورة الجن
يقوي انهم نوع واحد واختلفت صفته فمنهم كافر سمي شيطانا والا فيقال له جني انتهى
وحديث ابو عبد الله هو فراء انكلو رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر آية فرأيته عامدا
الى سوق عكاظ وقد حيل بين الشياطين وبين خبر السماء وارسلت عليهم الشهب
فرجعت الشياطين فقالوا مالكم فقالوا حيل بيننا وبين خبر السماء وارسلت علينا

التهت فقال ما حال بينكم وبين خبر السماء وبينكم الا ما حدث فاضربوا مشارق الارض ومغاربها فانظروا ما هذا الذي حدث فانطلقوا فضربوا مشارق الارض ومغاربها ينظرون وما هذا الذي الذي حال بينهم وبين خبر السماء فانطلق الذين توجهوا نحو تهامة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بنخلة وهو عامد الى سوق عكاظ وهو يصلي باصحابه صلاة الفجر فلما سمعوا القرآن استمعوا له فقالوا هذا الذي حال بينكم وبين خبر السماء هنالك رجعوا الى قومهم فقالوا يا قومنا انا سمعنا قرآنا عجبا يهدي الى الرشد فآمنا به ولن نشرك بربنا احدا وانزل الله تبارك وتعالى على نبيه صلى الله عليه وسلم قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن وانما اوحي اليه قول الجن ابن عبد البر الجن على مراتب فالارض جنها وفارسها الناصر فيل عام ومن تعرض منهم للصبيان فيل ارواح ومن زاد في الخبث فيل شيطان وما دون ذلك فيل عفريت وقال الزاعب من الجن العفريت هو العارم الخبيث واذا بولغ فيه فيل عفريت نفية وفي شرح البخاري لابن العربي الجن على انواع الغول وهو العفريت فانواع الغول حيوان لم تحكمه الطبيعة وانه لما خرج نفر دوتوحش ولم يتأنس وكلب الفجار ويتلون في ضروب من الصور ويتراءى في الليل وفي اوقات الخلوات ثم كان منها ما وحده فيتوهم انه انسان ويتمثل للمسافر على الطريق ومنهم السعلات وهي مغايرة للغول واكثر ما توجد في الصيف اذا ألهبت بالنهار ترفعه وتلعب به كما يلعب السنور بالفار ومنهم الغدار وهو يوجد بالكناف اليمن وربما يوجد في ارض مصر اذا علا نيل النهار وخر مغشيا عليه ومنهم الدهار ويوجد في جزائر البحر وهو في صورة انسان راكب على نعامة يأكل الناس الذين يقعون في البحر ومنهم الشق كنصف آدمي بالطول زعموا ان النصف من مركبه يلتقي للناس في اسفارهم ومنهم من يأنس بالانسان ويؤذيهم ومنهم من يختطف النساء والابكار ومنهم من هو في صورة الوزغ ومنهم من هو على صورة الكلاب وامكانهم مكلبين وقال ابن عبد البر الجن عند الجماعة مكلفون وقال عبد الجبار لا نعلم خلافا بين اهل العلم النظر في ذلك الا ما حكي زيدان عن بعض المشوية انهم مضطرون الى ايمانهم وليسوا مكلفين قال والدليل الجماعة سلامة الغول من الشياطين والتحرز منهم شاهد بما اكدناه من العذاب وهذه الخصال لا تكون الا من خائف آثم وارتكب النهي مع تمكنه من الا يفعل والايات والاخبار الدالة على ذلك كثيرة جدا واذا تقرر كونهم مكلفين فقد اختلفوا هل كان فيهم نبي ام لا فروى الطبري عن طيسون الضحاك بن مزاحم اثبات ذلك قال ومن قال بقول الضحاك احتج بأن الله تعالى اخبر بأن من الجن والانس رسلا اليهم فلو جاز ان الجن يرسل الجن يرسل الانس لجاز عكسه وهو فاسد اتفاقا واجاب الجمهور عن ذلك بأن معنى الاية او يرسل الانس رسل من قبل الله اليهم

ورسل الجن بهم الله في الارض فسمعوا كلام الرسل من الانس ويقوه قومهم ولهذا قالوا انا سمعنا كتابا انزل من بعد موسى الاية واحتج ابن حزم بانه صلى الله عليه وسلم قال وكان النبي يبعث الى قومه فقال وليس الجن من قوم الانس فثبت انه كان منهم انبياء اليهم قال ولم يبعث الى الجن من الانس الا نبينا صلى الله عليه وسلم لعموم بعثته الى الجن والانس بالقرآن اهـ وقال ابن عبد البر لا يختلفون انه صلى الله عليه وسلم بعث الى الانس والجن وهذا مما فضل به على الانبياء ونقل عن ابن عباس في قوله تعالى في سورة غافر ولقد جاءكم رسلكم بالبينات قال هو رسول الجن وهذا ذكره بعض المفسرين وقال الملا الحرمين في الارشاد في اثناء الكلام مع الحنفية وقد علم ضرورة انه صلى الله عليه وسلم اذا كونه مبعوثا الى الثقلين وقال ابن تيمية اتفق على هذا علماء السلف من الصحابة والتابعين وائمة المسلمين ابن حجر وثبت النص بذلك في حديث وكان النبي يبعث الى قومه وبعثت الى الاحمر والجن فيما اخرجه البزار وعن ابن الكلبي كان النبي يبعث الى الانس وفي رسالة الى الانس والجن واذا تقرر كونهم مكلفين فهم مكلفون بالتوحيد وباركان الاسلام واما ما عدا من الفروع فاختلف فيه لما ثبت من النهي عن الروث والعظم فقال هما طعام الجن لحديث فدل على جوازنا ولهم للروث وذلك حرام على الانس وكذلك رواه احمد والحاكم من طريق عكرمة عن ابن عباس قال خرج رجل من حي فتبعه رجلان واخ يتلوها يقول ارجعا حتى ردهما ثم تخلف فقال له ان هذا وشيطانان فاذا اتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فاقرأ عليه السلام واخبره انا في جمع عدد فانا ولو كانت تصلح له لبعثنا بها اليه فلما قدم الرجل المدينة اخبر النبي صلى الله عليه وسلم بذلك فنهاه عن الاستنجاء بالعظم والروث وقال انهما لا يطهران وقد اختلف ايضا هل يأكلون ويشربون ويتناكحون ام لا فقيل بالنفي وقيل بعكسه ثم اختلفوا فقيل اكلهم وشربهم تسمم واستراح لا ضع وما بلع وقيل مردود بما رواه ابو داود من حديث امية بن مخشي قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم جالسا ورجل يأكل ولم يسم حتى لم يبق من طعامه الا لقمة فلما رفعها الى فيه قال بسم الله اوله وآخره فضحك النبي صلى الله عليه وسلم ما زال الشيطان يأكل معه فلما سمى استقاء ما في بطنه وروى من حديث ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يأكل احدكم بشماله ويشرب بشماله فان الشيطان يأكل بشماله ويشرب بشماله وروى ابن عبد البر وهب بن منبه ان الجن اختلفوا في الصقر زعم انه يأكل ويشرب ويتوالد وهو جنس منتشر يقع منهم ذلك ومنهم السعالى والغول والقطرب ابن حجر وهذا ان ثبت كان جمعا للغرائب الاولين ويؤيده ما روى ابن مندة والحاكم من حديث ابي ثعلبة الخشني قال قال رسول الله

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الجن على ثلاثة اصناف صنف لهم اجنحة يطيرون في الهواء وصنف حيات وعقارب وصنف يحلون ويظعنون وروى ابو الدنيا من حديث يزيد بن يزيد بن جابر احد ثقات الشاميين من اصحاب التابعين قال ما من اهل بيت الا وفي سقف بيتهم من الجن اربعة الغداة نزلوا فتغدوا معهم والعشاء كذلك فاستدل من قال انا نتهم بتناكحهم بقوله تعالى لم يطمثهن انس قبلهم ولا جان وبقوله تعالى افتتخذونه وذريته اولياء من دوني والدلالة على ذلك ظاهرة واعتل من انكر ذلك بان الله تعالى اخبر ان الجان من مارج من نار وفي اليبوسة والخفة ما يمتنع معه التوالد والجواب ان الظلم من النار كالماء الصافي من التراب فكما ان الادمي ليس بمنع تكونا حقيقة كذلك الجن ليس قبل حقيقة وقد روى في الصحيح في قصة تعرض الشيطان للنبي صلى الله عليه وسلم انه قال فاخذته فخنقته حتى وجدت برد ريقه على يدي ابن جرير ولعل الجواب بنحو ما اجاز من استشكل قوله تعالى الا من خطف الخطفة فاتبعه شهاب ثاقب فقال كيف تكون النار النار ولم يختلف من اثبت تكليفهم في انهم يعاقبون على المعاصي واختلف هل يثابون فروى الطبري وابن ابي حاتم من طريق ابي الزناد موقوفا عليه قال اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار قال الله تعالى من الجنة والناس اي من غير ان تكونوا توابا فجعلهم بقول الكلبي بمنزلة من كنت تراباً وروى ابن ابي الدنيا عن ليث بن ابي سليم قال ثواب الجن اذا دخلوا النار ان يقال لهم كونوا ترابا وروى عن ابي حنيفة نحو هذا القول وذهب الجمهور الى انهم يثابون على الطاعة وهو قول الائمة الثلاثة والاوزاعي وابي يوسف ومحمد بن الحسن وغيرهم ثم اختلف هل يدخلون مدخل الانس على اربعة اقوال احدها انهم وهو قول الاكثر وثانيها يكونون في ربض الجنة وهو منقول عن مالك وطائفة وثالثها انهم اصحاب اعراف ورابعها التوقف عن الجواب في هذا وروى ابن ابي حاتم من طريق ابي يوسف قال قال ابو حنيفة لليث في هذا الثواب فقال وجدته نامصداً وذلك في كتاب الله تعالى ولكل درجات مما عملوا واستدل بعضهم بالاية ايضا ابن عبد البر واستدل ابن وهب لذلك بقوله تعالى ولكل الذين حق عليهم القول في امم قد خلت من قبلهم من الجن والانس الاية قال الاية بعدها ايضا ولكل درجات مما عملوا وروى ابو الشيخ في تفسيره عن مغيث بن سمي احد التابعين قال ما من شيء الا وهو يسمع زفير جهنم الا الثقلين الذين عليهم الحساب والعقاب ونقل عن مالك انه استدل على ان لهم الثواب وعليهم العقاب بقوله تعالى ولمن خاف مقام ربه جنتان ثم قال فبأي آلاء ربكما تكذبان والخطاب للانس والجن فاذا ثبت ان فيهم مؤمنين والمؤمن من شانه ان يخاف مقام

ربه ثبت المطلوب والله اعلم انتهى وقال الامام المازري بعد ان حكى عن المعتزلة انكارهم
وعلى مذهب اهل السنة فيقطع بتكليفهم وتوعدهم بالعقاب قال تعالى يا معشر
الجن والانس الم يأتكم رسل منكم يقصون عليكم ءاياتي وينذرونكم لقاء يومكم هذا
فبين الفوائد انذارهم وما ينذر الا المكلف وبين اعدادهم انهم لو لم يعذبوا والم ينذروا يوم
هذا المشار اليه الذي هو يوم الحساب واختلف العلماء فيهم هل ارسل اليهم رسل منهم
حسبما تضمنته هذه الاية او لم يرسل اليهم الا من الانس لقوله واذ صرفنا اليك نفرا
اليك نفر من الجن الاية ويكون المراد من قوله منكم اي من الانس كقوله يخرج منهما اللؤلؤ
والمرجان وانما يخرج الامر احدهما وكذا قوله يغفر لكم من ذنوبكم ويجركم من عذاب
اليم فهذا دليل واضح على تكليف الجن وتكليفه واعاذنا وجميع المسلمين من العذاب الاليم
واختلف العلماء هل هم اولاد ابليس او اولاد الجان كما اختلفوا في ابليس هل هو من
الملائكة او من الجان ويبقى النظر في دخول المطيع منهم الجنة وقد اختلف العلماء على اقوال
في هذا فمن قال انهم من ولد ابليس فللعلماء في دخولهم الجنة قولان وجه الاول طاعتهم
كالمؤمن من ولد الكافر ووجه الثاني تبعيتهم لابيهم ومن قال انهم اولاد الجان والمطيع منهم
يدخل الجنة غير خلاف من اصحاب هذا المذهب وظواهر الادلة يقتضي دخولهم كقوله
فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والله لا يضيع اجر من احسن عملا ومن عمل صالحا من ذكر او انثى
وهو مؤمن الى قوله بغير حساب فعلى القول بالاخذ بالعموم وهو مذهب اكثر العلماء
يقتضي دخول هؤلاء الجنة والقائلون بالوقف ضعف عليهم دليل الاخذ بالعموم الذي
لا يكون يقتضي الامر بشيء من اصول الفقه وهو الامر بالشيء هل هو نهي عن ضده او
النهي عن الشيء امر بضده كما والنظر ايضا في حد الواجب والحرام والمباح والواجب
ما في فعله الثواب وليس في الاخرى الثواب الا الجنة ابو القاسم السرقسطي الثواب اركم
من انكر وجود الجن من المعتزلة انه كافر لانه جحد نص القرآن والسنن المتواترة والاجماع الضروري
وخطابات الانس والجن معلومة بالضرورة وكذا توعدهم بالنار وهو
بنص القرآن وامّا دخولهم الجنة ووقوع الرسل بهم لم يحصل به العلم الضروري وامّا
رسالة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم اليهم فقد اشتهرت اشتهارا يقرب من الضروري
وايات القرآن وعموم رسالته تدل على ذلك فمنكر ذلك كمنكر سائر ما جاء في القرآن
خلاف وسماهم ابن جزي جنا لانهم لا يعلم بهم وكذا كونه مبعوثا الى يأجوج ومأجوج
فهو كذلك انهم من الناس وقال تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس بشيرا ونذيرا وفي بعض
الكتب انه مرّ عليهم الاصرآء ودعاهم فلم يجيبوا ولم يثبت هذا فيكون ممن هو

في اعراب الاوس ممن لم تبلغه الدعوة وفي خطابه خطاب حكاه المازري وسبب الخلاف هل
على عصر من سمع او ولد خلافا عن من سمع او ولد بشرح الاوصاف وشاهد الجواجسام لطيفة نارية
غالبة عوادراك الانس قال وعن بعض التابعين ومن الجن صنفان وحانية كالبهائم يأكلون ويشربون
ومنهم من لا يأكل ويشرب والله اعلم بكيفية ذلك وفي مستفيض الاخبار انهم سألوا النبي
صلى الله عليه وسلم الزاد فاباح لهم كل عظم لم يذكر اسم الله عليه يجدونه اوفر ما كان
لحما وفدجا وانهم يعيشون بالشم لا الاكل وفي بعض الاخبار ارواث دوابنا علف دوابهم
ولذلك نهي عليه السلام ان يستنجى بالروث انتهى قال المازري واختلف الناس هل هو
يعم ابليس من الملائكة او الجان واحتج الاولون باستثنائه منهم في السجود واحتج الاخرون
بقوله تعالى كان من الجن ويحمل الاستثناء على انه منقطع واجاب الاولون عن رواية
الواو له كان من الجن في الفضل والجلالة والاستكبار والعناد واجاب الاخرون عن
الاستثناء بانه يكون من غير الجنس كما قال الله ما لهم به من علم الا اتباع الظن ومن الناس
من قال ان الله خلق العناصر الاربعة النار والهواء والماء والتراب والسماء وركب عنها العالم باسره
بذاته ومعادنه وحيوانه وهو كله اجسام مركبة من اجسام بسيطة وهي العناصر وخلق
اجساما روحانية منها الملائكة والجن والشياطين منها الجميع يسبحون بالليل والنهار
لا يفترون ويسمون ملائكة والشر الخبيث يسمى جانا كما ان الادمي على قسمين صالح وخبيث
فيسمى بالاسفل اوكاوا وقوله من الجن منكر او كون منهم في علمه او وجوهه كما ان ايا
استثناء يكون من الجنس وغيره والظاهر حمله على الجنس كما ان الاظهر في الجان حمله على
الجوهرية لا في العلمية ولهذا غلط ابليس في قياسه فظن التجاوت في الجواهر تجاوزا
في الشرف فجسر من هذا الغلط فقال انا خير منه وكذلك انكر وا وجود الملائكة
وصيروا ذلك الى خواطر حسنة تخطر للانسان وانكارهم كفر وتكذيب الغزالي والعزيز والحديث الصحيح
وانتفى مستند في الخبر لمن انكر ملائكة الله المبلغين عن الله تعالى والحفظة الكرام البررة
وقد توعد الله تعالى بالنار من عاد الملائكة فقال من كان عدوا لله وملائكته
ورسله وجبريل وميكال فان الله عدو للكافرين وكيف تنصب العداوة للخواطر وهي
صفات لا تتصف بالعقول والموجبات اذ قيام الصفة بالصفة مأيود الى التسلسل وهو
محال ومؤد الى المحال كان في نفسه محالا وكذلك القول في الذين انكروا العمل المعنوي لبني آدم على
السلام كل بنا وغواص واخبر مفرين في الاصداف قال ابو القاسم البزلي ويجب اثبات
الملائكة ايضا وهي جواهر نورانية بسيطة كما انها قدسية منقدمة عن ظلمات الشهوات
فهامهم التسبيح وشرابهم التقديس انسهم بذكر الله وفي جهم بطاعته قال تعالى

امر بالله وملئكته الاية واختلف هل يثاب ورعلى عباداتهم وهو الصواب شخصا
الامام لعموم قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وغيرهم الاولى والاخبار والاجماع ويثاب بورك
كذلك عز الدين في اختصار الرعاية للمحاسبي واجمع المسلمون على اثباتهم وشدت طائفة
وانكرت الملكين الكاتبين خاصة **قوله** بالرعاء يحتمل ان يرجع لمكتب بمعنى انه
اعلم بتكتب الفرائض والسنة لكونه دالتهما على وجود الملئكة والشيطان ميزانة فطنية
واغفة فوجودهم اذن مما علم من الدين ضرورة فوجب تكفير منكره ويحتمل ان يرجع لخبر
الرسول وهو في معنى الاول **قوله** وجودهم من جملة الايمان اي الايمان بوجودهم من جملة
الايمان او وجودهم من جملة متعلق الايمان وحذف على سبيل المبالغة وهذا لقوله صلى
الله عليه وسلم في حديث جبريل لما سأله عن الايمان ان تؤمن بالله وملئكته وكتبه ورسله
واليوم الاخر وبالقدر خيره وشره حلوه ومره **قوله** كل له مربه مقام اشارة الى قوله
تعالى حكاية عن ملئكته وما منا الا له مقام معلوم **قوله** ومنهم السفرة الكرام
البررة هو تفصيل لما قبله وبيان لبعض اقسام الملئكة عليهم السلام وما يعلم
عدد اقسامهم ومراتبهم الا الله سبحانه وما هو يعلم جنود ربك الا هو قال الله تعالى
كلا انها تذكرة فمن شاء ذكره في صحف مكرمة مرفوعة مطهرة بايدي سفرة كرام
بررة وقال تعالى اذ يتلقى المتلقيان عن اليمين وعن الشمال قعيد ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد وقال عز وجل وان عليكم لحافظين
كراما كاتبين يعلمون ما تفعلون قوله تعالى في صحف صفة تذكرة اي ثابتة في صحف
وهي الصحف المنتسخة من اللوح المحفوظ وقيل هي مصاحف المسلمين وقوله سبحانه
مرفوعة اي كانت الصحف المصاحف فمعناه مرفوعة المقدار وان كانت صحف الملئكة فمعناه
كذلك او مرفوعة في السماء اي منزهة عن ايدي الشياطين بايدي سفرة هم الملئكة والسفرة جمع
سافر قيل هو الكاتب لانهم يكتبون الكتب اي المصاحف وقيل لانهم سفراء بين الله وبين عباده الصحف
وسفير القوم الذي يسعى بينهم بالصلح فكان السفرة هم الملئكة الذين يسعون بين الله وبين عباده
بالوحي وهذا هو اختيار الطبري وقيل يعني القراء من الناس والاول ارجح وقد قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم الماهر بالقرآن مع السفرة الكرام البررة اي انه يعمل مثل عملهم في كتابة القرآن وتلاوته
وتنزيله على القراءة والهمم واما قوله تعالى ان كل نفس لما عليها حافظ فمعناه
عند الجمهور ان كل نفس من بني آدم عليها حافظ يكتب اعمالها وهي الملئكة الحفظة وروي
عن النبي صلى الله عليه وسلم في تفسير هذه الاية ان كل نفس جعلت من الله يدبر عنها كما يدبر عن
العسل ولو وكل المرء الى نفسه طرفة عين لاختطفته الشياطين وارجح الحديث فهو المعول عليه

ومعه رقيب يرفع عمله وعتيد حاضر يكتب كل شيء حتى أنينه في مرضه ويسمى حفظة لحفظهم ما يصدر
عن الانسان من قول او فعل وهام ما يلفظ الا لديه انما يكتبان حتى السلام وفي الحديث عنه عليه
السلام فاذا مرض العبد ملكيك على شيتك ولسانك فتمها وريفك مداد هما وانت تجري فيما
اليك لا تستحي من الله وما منها فاسفيا بلغه او كاتب الحسنات امين على كاتب
السيئات فاذا اذنب العبد فاراد ان يعمل لعله يستغفر الله وتقله المعدو حديثا وقال
في باب الهر يتب قال له نعم اكتب ارحمك الله منه فليس الغرض ما قال من رافقته الله عز وجل فعال
الفاضلي قيل انهما اثنان لا يفارقان والصحيح انهما اثنان بالليل واثنان بالنهار لحديث يتعاقبون
فيكم ملئكة بالليل وملئكة بالنهار قال ره ولو لم يجتمعوا كون المتعاقبين غير الجملة ويفارقان عند
العايف وعند جماعة فقال ابو الفيض عياض على قوله عليه السلام يتعاقبون فيكم
ملئكة بالليل وملئكة بالنهار ويجتمعون في صلاة الفجر وصلاة العصر الحديث فقال الاكثر هم
الجملة عليهم السلام وهو الظاهر ويحتمل انهم غيرهم فقال ابو عبد الله الابي التعاقب
بين جملة الليل وجملة النهار اي جملة احدهما وتكرير ملئكة في الموضعين يدل على ان الثانية
غير الاولى كما قيل في قوله تعالى ان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا ويستدل الشارح
بورود عن الكاتبين هل هما اثنان لا يزولان او يتبدلان وقال ابن بشير في ذلك حديث فالمعرف اللام يحتمل
قال الابي يحتمل انهما اثنان بالشخص فلا يزولان وما يفارقان وقتها المعين من ليل
ونهار او انهما اثنان بالنوع فيقع فيها التبديل والتعاقب بالليل والنهار يتاتى مع كونهما
اثنين بالشخص او اثنين بالنوع فقال وتعاقب الضدين لا يمنع اجتماعهما اذ التعاقب اعم
من ان يكون معه اجتماع كهذا او لا يكون معه اجتماع كتعاقب الضدين فقال علماء وتخصيص
اجتماعهم في الورود والصدور بهاوقات العبادة تكرمة من الله سبحانه وتعالى للمرسولة كونها
تتم بأحسن الشأن والطيب الذكر وتخصيص ذلك بالصلاة دون غيرها من الاعمال يدل على
فضلها على غيرها فقال الابي واخبرني بعض من اثق به من اهل الدين انه كان يعتقد هم
انهم ينصرفون بالصلاح وكان جالسا في المسجد فجاء المؤذن يستاذنه في اقامة الصلاة فجلس
معه ثم بعد ساعة اذن له فقال له في ذلك فقال حين جاء او مر وقت ان تحضر الملئكة واختلافهم
فعلمت ان الوقت باق فصبرت حتى رايت اختلافهم فاذنت له فمعلوم له تعالى يعلمون ما تفعلون
ويعلمون الاعمال بمشاهدتهم لها او اماما يرى ويسمع من الخواطر والنيات والذكر بالقلب فقيل
انه يشعر بعلم ذلك وقيل ان الملئكة يجدون ريحه بايديهم كما به وقام قول المولف وكاتب الغير
مع الرشاد انهم يكتبون الصراح وقد سبق ظاهر رواية كتبه ويحتمل ان يكون المراد بالرشاد ما سوى
الغي فيدخل الصراح والله تعالى اعلم فقال شهاب الدين مجد قال جمهور اهل الكلام

الفاضل الغير مرعاض

من المسلمين الملكة اجسلم لطيفة اعطيت قدرة على التشكل باشكال مختلفة ومسكنها السموات وابطمن قال انها الكواكب او انها الانفس الخيرة التي فارقت اجسادها وغير ذلك من الاقوال التي لا يوجد في الادلة السمعية شيء منها وقد جاء في وصف الملكة وكثير منها احاديث منها ما اخرجه مسلم عن عائشة مرفوعا خلقت الملكة من نور الحديث ومنها ما اخرجه الترمذي وابن ماجه والبزار من حديث ابي عمر مرفوعا الملك السماء وحولها ان بطن ما فيها اربع اصابع الا وعليه ملك ساجد الحديث ومنها ما اخرجه الطبراني من حديث جابر مرفوعا ما في السموات السبع موضع قدم ولا شبر ولا كف الا وفيه ملك قائم او راكع او ساجد وللطبراني نحوه من حديث عائشة ومن ادلة كثرتهم ما ورد في حديث البيت المعمور يدخله كل يوم لسبعون الف ملك اي ليس مع كل واحد سبعون الف ملك وفي آخر في السماء السابعة بيت يقال له المعمور وبحيال الكعبة وفي السماء ثم يقال له الضراح يدخله جبريل كل يوم فيه سبعون الف ملك ثم لا يعودون اليه ابدا يولى عليهم احدهم ويوسر اربعة بهم من السماء موقفا يسبحون الله الى قيام الساعة وما يعلم جنود ربك الا هو وذكر في ربيع الابرار عن سعيد بن المسيب قال الملكة ليسوا ذكورا ولا اناثا ولا يأكلون ولا يشربون ولا يتناكحون ولا يتوالدون وسعة الدير التفتازاني انهم لا يوصفون بذكورة ولا انوثة اذ لم يرد بذلك نقل ولا دل عليه عقل وما زعم عبدة الاوثان من انهم بنات الله تعالى الله عن اقوالهم علوا كبيرا والحق في شأنهم كما قال قول اليهود ان الواحد منهم اذا تكلم الكفر ويعاقبه الله بالمسخ تشريط وتفصيل في حالهم اما حجر وفي قصة الملكة مع ابراهيم وسارة ما يؤيد انهم لا يأكلون وما وقع في قصة من الاكل من الشجرة او شجرة الخلد التي يأكل منها الملكة فليس بثابت وفي هذا وما ورد في الفرد على من انكر وجود الملكة من الجملة وروى الطبراني عن ابي العالية قال جبريل من اكثر ويسر وهم سادات الملكة وروى الطبراني من حديث ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لجبريل على اي شيء انت قال على الريح والجنود قال وعلى اي شيء ميكائيل قال على النبات والمطر قال وعلى اي شيء ملك الموت قال على قبض الارواح الحديث وفي اسناده محمد بن ابي ليلى وقد ضعف لسوء حفظه ولم يترك وروى الطبراني عن انس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لجبريل ما لي لم ار ميكائيل ضاحكا قال ما ضحك منذ خلقت النار ومن مشاهير الملكة اسرافيل وقد روى النقاش انه اول من سجد من الملكة يجوز ان يراد اللوح المحفوظ وروى الطبراني من حديث ابن عباس انه لما نزل على النبي صلى الله عليه وسلم فخيره بين ان يكون نبيا عبدا او نبيا ملكا فاشار

اليه جبريل ان تواضع واختار ان يكون نبيا عبدا ورواه احمد والترمذي عن ابي سعيد قال قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم كيف انعم وصاحب القرن قد التقم القرن وحنى جبهته وانتظر
ان يؤذن له الحديث ومنهم ملك التصوير في الرحم وملك الجبال ومالك خازن النار ورضوان
خازن الجنة وقد اشتمل كتاب العظمة لابي الشيخ من ذكر الملئكة على احاديث واثار كثيرة
يحيط العلم بمراد الوقوف على ذلك وفيه عن علي انه ذكر الملئكة فقال منهم الملئكة
الامناء على وحيه والحفظة لعباده والسدنة لجنانه والثابتة في الارض السفلى اقدامهم
المارقة في السماء العلى اعناقهم الصامتة لقوائم العرش اكتافهم وقد روى اسحاق في مسنده
والطبراني وغيرهما واحد من طريق خالد بن عرعرة عن علي انه سئل عن السقف المرفوع قال السماء
وعن البيت المعمور قال بيت في السماء بحيال البيت حرمته في السماء كحرمة هذا في الارض يدخله
كل يوم سبعون الف ملك ولا يعودون اليه وفي رواية الطبراني السائل عن ذلك هو عبد الله بن
الكواء وابن مردوية عن ابن عباس نحوه وزاد هو على مثل البيت الحرام لو سقط لسقط عليه
ومن حديث عائشة نحوه باسناد صحيح وروى ابن مردوية ايضا وابن ابي حاتم من حديث ابي هريرة
مرفوعا نحو حديث علي وزاد وفي السماء نهر يقال له الحيوان يدخله جبريل كل يوم خميسي ثم
يخرج فينتفض فيخرج عنه سبعون الف قطرة يخلق الله من كل قطرة ملكا فهم الذين يصلون فيه
ثم لا يعودون اليه ابدا الحج وقد اشتملت احاديث الباب على ذكر بعض من اشتهر من الملئكة
كجبريل وميكائيل والملك الموكل بتصوير ابن ادم ومالك خازن النار ومالك الجبال والملئكة
الذين في كل سماء والملئكة الذين ينزلون في السحاب والملئكة الذين يدخلون البيت المعمور
والملئكة الذين يكتبون الناس يوم الجمعة والملئكة الذين يتعاقبون في
افضل اعمال العباد وافعاله بقدرة الله وهي ما تعلقت به من اثر لغيرها في الفعل
او حال او رجحه بعض الاصل فقد رد ما نسب للامامية والفلاسفة والاستاذ ابا اسحاق
ان الكل ممكن مقدور لله ما لغيره تاثير وقد تبين شمول قدرته
ما لا يكون ويعلم من مشيئته كالاعتقاد او عصيان او رضا ايمان او الكفر او
ثم قال في غنية الطالب اثر قول ابن الحاجب والاتاثير لقدرة العبد في مقدوره على الاصح
فيجاب بانه يجب على المكلف ان يوقن بان الافعال والاقوال الصادرة عن العبد ليست مخلوقة لله
والاتاثير لقدرته فيها بل قدرته ومقدوره مخلوقان لله تعالى وانما قدرة العبد تتعلق بوجود
المقدور وتؤثر فيه بوجه وتعريف التاثير هو صفة تحدث عند وجود القادر على المتعلق
كاشتمال المحل البارد وتسخين الرطب اليابس واختلف الناس في الافعال الاختيارية الصادرة عن
العبد اختلافا كثيرا فذهب الشيخ اعلم اهل الصواب انه لا تاثير لقدرة العبد في شيء من الافعال الصادرة

عند اقدرته ومقدوره واقعل بقدرة الله وهو الحق الذي لا شك فيه وانما التعب السبب
فعليه يثاب ويعاقب وذهب الفلاسفة الى ان ذات الفعل واقعة بقدرة الله تعالى وكونه طاعة
او معصية كالزنى صفة تقع بقدرة العبد وبه قال الاستاذ ابو اسحاق ونقده في وجه واعتبر
والقاضي يقول تؤثر في اصل وصف الفعل وهو حدا والاستاذ ابو اسحاق يقول بالحال كذا نقل عن واحد
وقد اشار الشيخ في شرح الاسماء الحسنى الى ما ينسب القاضي والاستاذ ابو اسحاق رحمهما الله
على وجه المناظرة المخصوم والاحتجاج على القاضي والاستاذ ابو اسحاق ان الغير القدرة الحديثة
كيف وقد نقل الاجماع في مواضع متكررة على تكفير من نسب الاختراع لغير الله تعالى ونقل
ايضا اجماع الامة على تكفير من لم يقل بعموم صفات الباري تعالى وذهب امام الحرمين في اخر
عمره الى ان الله تعالى يوجد القدرة والارادة للعبد ثم هما يوجدان وجود المقدور وقال المعلم
الفخر هذا قول الفلاسفة ومن المعتزلة قول ابي الحسين البصري واعلم ان لا يمتنع ضبط
المذاهب المنقولة في هذه المسئلة طرق فلنذكر ما تيسر ثم نقيم البرهان على الحق المعتمد منها
بتوفيق الطريق الاول للامام فخر الدين قال العقلاء في نسبة الافعال الاختيارية الى الحيوانات
قولا واحدا ان الحيوان غير مستقل بايجاد فعله واعجب هذه الاقوال اربع فرق اولها الذين
قالوا الفعل موقوف على الداعي فاذا حصلت قدرة العبد وانضمت اليها الداعية صار الحيوان
عندها علة موجبة للفعل وهذا قول جمهور الفلاسفة وابي الحسين البصري من المعتزلة
الفرقة الثانية الذين قالوا الاثر لقدرة العبد في الفعل وفي صفته بل القدرة والمقدور
واقعان بقدرة الله تعالى وهذا قول ابي الحسين الاشعري الفرقة الثالثة الذين قالوا ان ذات الفعل
واقعة بقدرة الله تعالى وكونها طاعة او معصية تقع بقدرة العبد وهذا قول القاضي
الفرقة الرابعة الذين قالوا ان ذات الفعل الصوري فيها مجموع قدرة الله تعالى وقدرة العبد وهذا
قول الاستاذ ابي اسحاق والقول الثالث قول من قال ان الحيوان مستقل بايجاد فعله على سبيل الاختيار
وهو قول جمهور المعتزلة الطريق الثاني ذكره الامام الرازي في شرح عيون المسائل قال الفترة والناس
فرقتين فرقة اثبتت القدرة للعبد بقسميها وهم الجبرية والمتشمرة ابتدعوا فرقتين فرقة
زعمت ان القدرة الحادثة تؤثر في مقدورها وفرقة نفت ذلك كالاشعري ومن نصر مذهبه
هذه والذين زعموا التأثير افترقوا فرقتين فرقة اثبتته في الوجود وفرقة نفته وافترق
النافون للتأثير في الوجود فرقتين فرقة قالت تؤثر في الحال كالقاضي ومن نصر مذهبه
وفرقة قالت تؤثر في وجه واعتبار كالاستاذ ومن نصر مذهبه وافترق المثبتون للتأثير
في الوجود فرقتين فرقة قالت تؤثر في الوجود على اقدار قدرها الباري تعالى وارادها فلم
يكن العبد مستقلا بفعله كما مر الحرمين في اخر عمره وفرقة قالت تؤثر في الوجود على خلاف

وفرقة

وثانيها قوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى ووجه الاستدلال منها ان من المحال توارد النفي
والاثبات على شيء واحد من جهة واحدة فلم يبق الا ان يكون المراد وما رميت اختراعا اذ رميت اكتسابا
بل ولكن الله رمى اختراعا على وفق قوله تعالى في غير ما موضع خالق كل شيء ومن آيات التعدي والضلال
والختم والطبع وهي نصوص في المراد مالا يحصى كثرة واما السنة فاحاديث احدها قوله
صلى الله عليه وسلم ان الله خلق الخير وخلق له اهلا وخلق الشر وخلق له اهلا وثانيها قوله
عليه الصلاة والسلام ما شاء الله كان ومالم يشأ لم يكن وثالثها ما روي عنه صلى الله عليه وسلم
قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن ان شاء اقامه وان شاء ازاغه واما الاجماع فهو ان
الامة قالمية متفقون قبل ظهور البدع والاهواء على ان الله تعالى رب كل مخلوق واله كل محدث
واجتمعت الامة على انه لا خالق الا الله تعالى فبطل مذهب المجوس وهي اثنية ومذهب الثنوية
مذهب التناسخ وبالله سبحانه التوفيق وانتهى كلام المؤلف رحمه الله وقد اجاد فيه الا انه لم يحرر
الدليل العقلي وتحريره كما اشار اليه في النظم ان نفس فعل العبد ممكن وكل ممكن فهو مقدور
للباري تعالى فنتج فعل العبد مقدور للباري تعالى واذا ثبت كونه مقدورا له فكل مقدور له
فهو خالقه وما خلقه امتنع ان يكون مخلوقا لغيره وانصرفي بينه بقسميها وبيان الكبرى
ما تقدم من عموم تعلق القدرة بسائر الممكنات قال المقترح وان منعوا كونه ممكنا
بناء على تعلق قدرة العبد وامتناع مقدورين قادرين قيل لهم قبل ان يقدر عليه اذا
علم انه سيقدر عليه اهو قادر عليه ام لا فان قالوا انه قادر فقد اخرجوا الممكن عن عموم قدرته
وان قالوا انه امتنع ان يكون تعلق قدرته بتعلق قدرة العبد والا ادى الى استحالة ما علم
امكانه انتهى قلت السنوسي ما معناه والقدرية سلموا ان فعل العبد قبل ان يخلق
له القدرة الحادثة مقدور لله تعالى لكنهم قالوا اذا خلق الله سبحانه للعبد القدرة الحادثة
يلزم احتباسه عن الفعل ما ثبت له مولكن ان يوجد بالقدرة القديمة وصار اذ ذاك مستحيل
الوجود بعد فلزم ان ما كان ممكنا باعتبار القدرة القديمة صار مستحيلا بالنسبة
اليها وهذا لا يقال استحالة عارضة لسبب وهو تعلق القدرة الحادثة به فاستحال ان يكون
الفعل موجودا بقدرتين والاستحالة العارضة لا تقدح في الامكان الذاتي كما انا نقول لم يلزم
لهذه الاستحالة سبب يجب بتعيين على زعمهم وتكون ذاتية لان القدرة الحادثة التي جعلوها
جعلوها مانعة من تعلق القدرة القديمة بالفعل لا تصلح ان تكون مانعة من ذلك بل الذي يمنع عقلا
ونقلا العكس وقرر المقترح هذا الدليل بقوله لزوم استحالة ما علم امكانه على وجه اخر
وذلك انه قال كل ما علم تعلق قدرة تعلق بمعنى وكل ممكن يتأتى من الصانع فعله فكذا تركه
لابد ان يريد وجوده او انتفاءه لعموم تعلق الارادة فاذا كان الفعل معلوم الثبوت متأخرا

ان يجوز مرادا واذا قصد الى ايقاعه ووافقه غيره كان تحصيلا للحاصل بقوله ارادته ونفوذ
ارادته غير وذلك كله منعناه عند ابطال القول بالكسب وانما عند المفترض على النفي غير الاول
ارادته غيره وذلك كله منعناه عند ابطال القول بالكسب وانما عند المفترض على النفي غير الاول
لهذا النفي غير انه اراد ان يجعل الحجة برهانية ما للزامية وان النفي غير الاول وانما اتم على المعتزلة
لقولهم ان افعال العباد الاختيارية غير مقدورة له تعالى ولو كانوا يقولون بانها لم تزل مقدورة
لله تعالى بمعنى ان له ان يوجدها او تعلق القدرة الحادثة بايقاعها انما هو بمشيئته
تعالى لم يرد عليهم بمثل ذلك بخلاف هذا النفي غير انه قرر المفترض الدلالة وانه برهان على ان ارادة
تعالى التاثير في جميع الممكنات وانه لا تاثير للقدرة الحادثة في شيء من افعال العباد على كل حال من
الاحوال حتى يرد به ما حكي عن امام الحرمين وما حكي عن القاضي والاستاذ انتهى كلام السنوسي
قوله وهي مانعة مؤثر يعني ان قولنا اذا كان الفعل مقدورا لله
بهو مخلوق له واشارة الى دليل المانع اي تعلقها بالفعل وكونه مقدورا لها يمنع من
ان يكون القدرة الحادثة اثر في وجود الفعل كما تقول القدرية وكما تنسب للامام او في احد
اوصاف الفعل من كونه صلاة او غصبا ونحو ذلك بحيث يكون وجود الصلاة وكونها
اوصاف الفعل من كونه صلاة او غصبا ونحو ذلك بحيث يكون وجود الصلاة وكونها
عرضا وحركة وسكنة ونحو ذلك من احوالها العامة مخلوقا لله والوصف الاخص الذي به كان
الفعل طاعة او معصية ككونها صلاة مخلوقا للعبد كما تنسب للقاضي والاستاذ الا ان
الاخص عند القاضي ثابت في الخارج وعند الاستاذ وجه واعتبار في الذهن لا ثبوت له في الخارج
والجملة فما تتماثل به الاشياء وتختلف وتجتمع فيه وتفترق من الاوصاف العامة والخاصة
هي احوال ثابتة في الخارج عند القاضي وامام الحرمين وسائر مثبتي الحال والاستاذ من نفي
الحال والواسطة وهي العموم والخصوص الوجهي اعتبارات الذهنية وكانت القدرة الحديثة مانعة
من تاثير الحادثة في الفعل لدليل التمانع السابق وجهه او الازم فيه في تعدد الالهة ثبوت
العجز لله عند نفوذ ارادته وذلك بعينه لازما في مذهب القدرية فانهم جعلوا تعلق قدرة العبد
وارادته بالفعل مانعة من تعلق قدرة الله تعالى وارادته بذلك الفعل مع القطع بان ذلك من جملة
الممكنات التي قام البرهان القطعي على وجوب تعلق قدرة الله وارادته بوصف العموم
لجميعها فصار اذن هذا الفعل قد توجهت نحوه قدرة العبد وقدرة مولانا جل وعز وارادة
العبد وارادة مولانا سبحانه وتعالى لما عرفت من عموم تعلق قدرته تعالى وارادته ثم زعمت
القدرية مجوس هذه الامة ان التي تنفذ وتؤثر في الفعل والحالة هذه انما هو ارادة العبد القدرة
الارادة وهما قدرة العبد الضعيف العقيم وارادته وهل هذا القول الشنيع الا قول باثبات الشريك لله
تعالى وتسليم له بنقيصة العجز وغلبة الغير له واذا كان عجز الله بتقدير نفوذ ارادة المخلوق التي يعامله
فاد حاجة الوهيته وموجبا لنقصه وعدم ذاته فكيف بعجزه ونفوذ قدرة عبده وارادته وما يتبعهم

ما يجيبون به من عدم لزوم عجزه تعالى عن ذلك الفعل الذي اوجده عبده فالوا انه تعالى قادر ان يوجد
ذلك الفعل ابتداء ويسلب عبده القدرة عليه والارادة له ويلجئه الى الفعل كما يفعل بالمرتعش
ونحوه اذا قدر عجز الاله وكونه مغلوبا على ايجاد ممكن ما يستحيل مطلقا وهذا الجواب
منهم اقتضاء انه تعالى لا يتمكن من فعل الا عند عدم قدرة العبد وارادته فيما اشبه خلافهم هذا في
وجه انسداد باب عظيمة لا يغلب عليها احد ولذلك الانسان يجيز وقوع ذلك السبق
القوي في غاية الغلبة واحكام اولئك العبد الا اذا اختار عليه بان يسلبه اسباب القوة
من الاكل ونحوه حتى لا يكون للعبد قدرة اصلا ما دام امكنه من الانتصاف بقدرته وان كانت اضعف
كثيرا من قدرته لم يجد بدا من فعل معه وعقيب توجه اليه قدرة ذلك العبد وارادته تغلبا وقدرة
الموصوف بغاية القوة هذا نظير ما تخيلوه من الجواب ونعوذ بالله من الخذلان وان تخبط
بعقولنا التوهمات والشياطين على ارجوابهم المذكور ما يستقيم على اصلهم الفاسد
من وجوب مراعات الاصلح والاصلح عليه تعالى وانه يستحيل في حقه تعالى ان يسلب العبد
القدرة التي خلقها له بعد اكلفه بل يجب ابقاؤه لما تتيسر به عليه الايمان والطاعة
ان القدرة القديمة كما تمنع من ان يكون لغيرها اثر في وجود الفعل حتى يبطل مذهب القدرية
ومما نسب للامام فكذا تمنع مانعة ايضا من قيام الحادثة بها اعم من وصف الفعل بانه ممكن او
لم يتعلق القدرة الا بممكن واذا كان مقدورا لله فما يكون اثرا لغيره وان ادى البرهان
يكون البارئ تعالى مغلوبا مقهورا بتعالى عن ذلك علوا كبيرا واراه الموفقت
بالاصل الدليل كما ذكرنا الاول ونحو قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون فقوله قد ثبت مما نسب
للامام البيت الا مام هو امام الحرمين وقد مر ان المنسوب اليه ان قدرة العبد تؤثر في وجود
الفعل تاكيدا على ان قدرة الله بمعنى ان العبد يخترع الفعل على وفق مشيئة الله تعالى
بيكون ايجاد الفعل بقدرة العبد وتخصيصه بالزمان والمحل وغيرهما بارادة الله وهذا
قول باطل مما تقدم وما ايجاد غير المختص لا يعقل اذ تخصيص الشيء عبارة عن ايجاده
في وقت مخصوص على شكل مخصوص وقدر مخصوص وغير ذلك من وجوه التخصيص وايضا
انما قالت المعتزلة بين المريد والموجد بالارادة بمعنى الشهوة ويتعالى الله عما الارادة
بمعنى القصد الى ايجاد الشيء فاذا القصد الى فعل الغير محال فكان هذا القول بعد العقل
مما ذهب اليه القدرية والكرامية تنزهة للامام عنه وان فعله فهي زلة منه ونعوذ بالله من زلة
العالم ومما يدل ايضا على فساد هذا القول ان القدرة الحادثة على مقتضى هذا القول اما
ان يكون من صفة نفسها ايجاد الفعل الذي تتعلق به او لا فان كان الاول لزم عند تعلقها
بالفعل ان يسلب صفتها النفسية اذ تعقل والا لزم ان يكون الموجد له هو الله تعالى او غيرها

لقدرته تعالى اذا كانت هي التي اثرت في الفعل وهي صفة الله تعالى اراد او يوجد ذلك الفعل بقدرته موجبا الامر
بل لا يوجد بقدرة العبد والالزم من العجز والغلبة في الشاهد قوله ان تاثيرها انما هو على وفق ارادته تعالى لا
لاقتضاء صفة نفسية القدرة الحادثة لم يجز ان يتوقف ثبوته لها على شيء اصلا وكذا في الشاهد وهو
ان التاثير ليس صفة نفسية لقدرة الحادثة لزم ان يفتقر الى معنى يقوم بها ويوجب لها التاثير
وننقل الكلام الى ذلك المعنى الموجب لها التاثير هل ذلك ايضا امر صفة نفسه او لمعنى
قام به ويلزم التسلسل وقام المعنى بالمعنى في كتاب المفتاح قال الامام في آخر عمره
قدرة العبد تؤثر في الوجود على اقدار خصصه البارئ سبحانه واراده ثم زعم انه جمع
بين دليل الجبر فقال توجه الطلبات التكليفية يدل على كونه فاعلا وجهله بتفاصيل
فعله يدل على كونه غير مخصص والمقدر قال التخصيص والتقدير يستدعي العلم فاحتاج
العبد الموجب بقدره لفعله وتخصيصه وعمل بقول السلف فانهم اجمعوا على ان الاخلال في الله
تعالى سبحانه والخلق عبارة عن التقدير فانه خالق كل شيء وافعال العباد مخلوقة له اي مقدرة
مخصصة بتقديره وتخصيصه واما المعتزلة فزعموا ان العبد يستقل بالاختراع ومخالفوا اجماع
السلف واطبائهم على اوه ان شاء الله كان ومالم يشأ لم يكن والامام ما ابرى وقوع شيء خارجا عن مشيئته
وارادته والخبر انتصاله في هذا الكتاب يعني الارشاد خلاف ذلك وابطل قول من قال القدرة مؤثرة
بالجمع فتاثيرها في الوجود لما سبق من عموم قدرة البارئ تعالى وارادته وانها ان يتخصص به ما ليس
بفعله وتاثيرها قال الفعل اذا وقع بالعبد فقد تخصص به فكيف يتصور بغيره ومعنى تخصيص
قدرة العبد فعله على الوجه المخصوص فلا يقع كيف يخصصه انتهى وهذا ايضا ينافي فساد ما نقل
عن القاضي والاستاذ ان القدرة تؤثر في احد وصفي الفعل لا في وجوده الا ان القاضي يقول
احد وصفي الفعل حال والاستاذ ينفي الاحوال ويقول احد وصفي الفعل وجه واعتبار و
قد مر بيان ذلك واختار الشيخ مذهب القاضي وقريب منه وجه الاختراع والكسب
ان الحركة من حيث هي حركة تنسب الى فعل الله تعالى ايجادا واختراعا ويلزم من ذلك عدها بها
من جميع وجوهها وانها لا يفعل في ذاته ولا يتصف بها اتصاف فيلم فلا تضاف اليه من العبد
من حيث خصوصها فيقال الوجد هذا واحد تعالى ويقال انه متحرك تعالى وتنسب الى العبد
من حيث خصوصها وهو كونه على تلك الصفة عالما او عصا او مريدا وكاثير لقدرة العبد
في ذلك الوجه وما يشترط علمه بالفعل من كل وجه وذاته محل فعله وكسبه ويكون صفة
له فيقال انه متحرك وساكن ومصل وعاص فان اتصافه بها من حيث وقوع على موافقته سمي طاعة
وعبادة وان اتصافه بها من حيث وقوع على مخالفته سمي معصية وجريمة وذلك الوجه هو المكلف
به وهو الذي توجه الخطاب به فيقال صل ولا تسرق ولا تغصب والمراد المقابل بالثواب والعقاب والمدح والذم

كامر حيث انه موجود فان ذلك الوجه الذي يختلف به الفعل قال وهذا اعدل ما قيل في المعتزلة
وانهم انتهوا الاشياء على حقائقها في العدم والعالم لا يفعل فيها غير الوجوه عندهم وهو حال
لا يختلف معقولها باختلاف المقدور والتكليف لم يتوجه بطلب تلك المعاني بالخصوص
وما اعتبرها حسنت الافعال وقبحت على تلك الخصوصيات ورد المدح والذم فيما توجه به التكليف
غير مقدور للعبد عندهم والذي يقدر عليه لم يتوجه به التكليف بخلاف مذهب اليه الفراض فيما
ما صار اليه مطابقا للقضايا العقلية والشرعية معا قال الشيخ ابو الدين ابن التلمساني وما
ذكره واوكد فيه خروج عن تشنيعات المعتزلة وعن الزام التكليف بالمحال بتقدير الا يكون
لقدرة العبد تاثير البتة كما صار اليه الاشعري ومن وافقه حيث قالوا الاشعرية ان حاصل التكليف
يكون على هذا التقدير ان يعلم الله ما يفعله العبد وان يعلم ما انا قادر عليه الا انه ضعيف بان معتمد الفراض
والجواب في نسبة سائر الممكنات الى الله تعالى امكانها فليس تخصيص بعضها بالوجود دون بعض
وذلك يطرد فيما اضافوه للعبد فان هذا الوجه اما ان يكون ممكنا اولى فيكون ممكنا وجب
اضافته الى قدرة الله تعالى وان لم يكن ممكنا امتنع نسبته الى قدرة ما وما قرروا من الجبر لازم لهم
ان تلك المحال انما يتصور القصد الى ايجادها على حيالها فيما يتاتى من العبد بعلمها ما لم يفعل
الله له تعالى تلك الذات ومتى وقعت الذات بما يتصور من العبد تركها على زعمهم بكان الجبر لازما
لهم وهذا على الاستناد اشد الزاما قال الوجه والاعتبار يكون في الفعل فكيف يتم توجه القصد
الى فعل ما ليس له وجود في الخارج انتهى كلام شرف الدين قال الامام السنوسي وانا اعجب
في القول الذي نقل عن الامام كيف يتم ايراده مع ما اكثر في الارشاد وغيره من الادلة لتصحيح المذهب
المعروف وهو مذهب الاشعري وسبالغة بالتكبير والتضليل لمن يعتقد ان للقدرة الحادثة اثرا ما
وكذلك ما نقل عن الفراض والاستناد مع صالحها في توالفها مما يضلله وبالجملة فالذي اقطع
به من غير تردد تنزيه هؤلاء الائمة عما نقل عنهم ولعل ذلك انما صدر عنهم في مناظرة جدلية
مع خصم فربما مشى في الجدل مع الخصم باحتمالات يبعد فوقوعها في الجدل بتدريج ولهذا قال المشائخ ما ينقل
عن العالم ويجعل مذهبا له ما يصدر عنه على سبيل البحث ثم نقل عن الشيخ ابي علي ما نقله الصواف
ثم قال واذا كان هذا يعني الشيخ في مقالة الفراض والاستناد مع خبثها بالنسبة الى ما نقل عن
الامام فكيف بتلك المقالة السمجة التي نقلت عن الامام مع انه كان يرضى ان يقول لعامي هو اذني
منه علما ودينا بمراتب كثيرة ولقد ابتلينا بافواج من الجهلة تنسب كل بدعة للسنة والله تعالى يعلم
هل صدرت منهم اما وعلى تقدير صدورها فعلى اي وجه صدرت وهو سبحانه حسبي من يقل
مثل هذه الاقوال الفاسدة على وجه بتراخي في بيان فسادها اوقعها عمن لا يليق به ان يقع له
ذلك وبالله التوفيق انتهى كلام الامام السنوسي رحمه الله وله في شرح القصيدة تاويل ذكر لمقالة

الفراض

الفراغ والاستاذ بطالعه قوله لان كل ممكن مقدور وهذه المقدمة هي الكبرى للدليل السابق
وهذه صغراه ونظمه كما تقدم بعل العبد ممكن وكل ممكن مقدور لله فتعلق قوله
بالغير تاثير اي فاذا كان بعل العبد مقدورا لله لزم الا يكون لغيره فيه تاثير وهذا الدليل
للمتابع السابق وهو لازم النتيجة واستغنى به عنها لانه المقصود قوله وقد تبين بقوله
فثبت هو بيان لكبرى الدليل قوله فما يكون بخلاف مشيئته الى اخره يعني اذا ثبت ان كل
ما يقع في الوجود فيما خترع الله وخلقه طاعة كان او معصية او غيرهما لزم ان يكون ذلك كله
مرادا لله اذ المخالق لا بد ان يكون مريدا لما هو خالق له وتعلق القدرة مشترك ولم تتعلق الارادة
وايجاد الشيء بدون القصد اليه وتخصيصه محال وهذا مذهب اهل السنة اعني عموم تعلق
الارادة وان كل ما يقع في الوجود من طاعة او معصية او ايمان او كفر او غيرها بارادة الله تعالى
وان تعلق الارادة تابع لتعلق العلم فما علم الله وقوعه من شيء او شيء فلا بد من وقوعه
وغير ما اراد وقوعه وما علم عدم وقوعه من ذلك اراد عدم وقوعه وخالف القدرية وجعلوا
تعلقها تابعا لتعلق العلم وانما يريد ما هو به من الكفر والطاعة سواء وقع ذلك ام لا وقد
تقدمت اقوالهم في معنى الارادة وعندنا ايمان الله جعل مامور به وكفر منهي عنه
مراد وعند غيرنا الامر بالكفر واحتج اصحابنا عليهم بانهم اذا زعموا ان المعلوم لا يجوز ان يريد
بدها وهي اكثر وجودا صار يجوز ارادة عدو الله ابليس اعظم من يجوز ارادة البر اذ مراد
العدو وهو الغالب بها لوجود ومراد البر وهو الاقل وقد اتفق كل متبقي الصانع
على وجوب الكمال للبارئ واستحالة النقص عليه وهذا المالك يتفرع بعد اذكر في الادلة
المتمانع بانه اذا اراد كل واحد منهما مرادا ونفذ مراد احدهما دون الثاني اذ لو تعجيز من لم تنفذ
ارادته بتطرد دلالة التمانع هنا على النسق المتقدم وبالجملة لو اراد ما لا يقع لكان ناقصا
بالارادة لكمال القادر الذي وقع فيما تعلقت به وكان اكثر ما يقع من ابعد العباد على خلاف ارادته
فهل هذا سمع حدا ويروى ان رجلا جاء ابن عباس رضي الله عنه فقال له انت الذي تزعم ان الله
تعالى اراد ان يعصى فقال نعم فقال الرجل ما اراد منك ان يعصى فقال ابن عباس من يخلق ما اراد
فقال الرجل وما يعصى فقال ابن عباس فمن حال بين الله وبين ما اراد ويحكى ان عمرو بن عبيد
انه قال ما الزمني احد مثل ما الزمني مجوسي كان يقعد في السوق فقلت له يوما قل لا اله الا الله
فقال ما اسلامي واذا اراد اسلامي اسلمت فقلت للمجوسي او اسلامك وكان الشيطان يطيع
المجوسي بعد المجوسي واذا اكره مع الشيطان غلب وحكى ابن الاعرابي قال اتاني اعرابي فقال اني زنيت
ثم سرقت فادع الله ان يبرئها علي فقال اللهم اوفاه هذا الذي قد لمت وثم ترد سرقتها
فردها عليه فقال اني قد سرقت فقال اذا لم يردها وتمضي فسرقت لم امن ان يرد

ويفعل ما يريد فله ان يشاء من الكفر الكفر ويأمر بالايمان ويعذبه على الكفر ويبعث الا
الانبياء الى دار السلام وان يهدي الامر يشاء ومنتهى قوله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
فالمراد ان ارادة منهم الا العبادة كما يجب عليهم واجب عليه الارشاد ايضا بان هذه الاية من الصيغ
العامة وهي محمولة على الواقعية ظاهرة مع ممانعة التأويل عند الفقهاء وايضا بقاعدة
الفعليات على المذهبين واختلاف الصبيان والمجانين الذين ماتوا على الصبا والجنون
من غير اهلية العبادة غير داخلين في هذا البحث والعام اذا دخله التخصيص يحمل عند
المعتزلة فما يصح الاستدلال به وايضا المقصود بالاية بيان الاستغناء عنهم وانهم
لم يخلقوا لمنفعة الخالق بانه محال وانما خلقوا لما يؤمروا بالعبادة والكلام هنا
كلام المثال وصيرورة الحال لا لام التعليل وهو كقوله والتقطه ال فرعون ليكون لهم عدوا
وحزنا ومعلوم انهم قالوا عسى ان ينفعنا او نتخذه ولدا وكان غرضهم من التقاطه تقيض
ما آل اليه امرهم معه وايضا قد تطلق العبادة على التذلل والكف في الله عز وجل اما بالقصد
واما بالشواهد البطرية فما والذي يلزمه على كل تقدير وهو معنى العبادة المراد وهذا
المعنى اولى من حمل الخصم على نفس التقرب الى الله تعالى بالفعل فانه يكون ومعناه على اصله
وما خلقت من علمت انه لا يعبد وقال التفتازاني في شرح عقيدة النسفي لا يقال الرضى
الكفر بقضاء الله تعالى يوجب الرضى به لان الرضى بالقضاء واجب والملزوم باطل فالرضى بالكفر
كفر لانا نقول الكفر مقضي لا قضاء والرضى انما يجب بالقضاء دون المقضي انتهى قال
الخيالي في قيل المعنى الرضى بصفة من صفات الله بل المراد هو الرضى بمقضي تلك الصفة
وهو المقضي بالصواب ان يجاب بان الرضى بالكفر من حيث هو مقضي ليس بكفر انتهى وما
صوبه الخيالي هو في شرح المقاصد لكن نظر فيه فان بعد ذكر الجواب الاول وقد يجاب بان الرضى
بالكفر من حيث انه من قضاء الله تعالى وامر هذه الحيثية كفر وفيه نظر انتهى قلت
وحاصل هذه الجواب ان متعلق الرضى والكراهة متحد من حيث ذاته متعدد بالاعتبار فيكون
الكفر من حيث انه كفر ومعصية ومبغوضا مرادا ومقضيا لله تعالى وهذا على ان
الكفر يجب الرضى به او يجوز بعيد جدا بأي وجه اعتبر وقال البيهقي بان قيل اذا قلتم
ان الله تعالى قضى بالكفر والمعاصي وقدرها فهل تريدون علينا ان نرضى بقضاء الله وقدره
قلنا الواجب ان نقول نرضى بقضاء الله وقدره الذي امرنا بالرضى به وانا نرضى بقضاء الله وقدره
الذي نهانا عن الرضى به كالكفر والمعاصي وانما وجب هذا التفصيل لانا ان قلنا نرضى بقضائه
وقدره الذي هو المعاصي خرجنا عن قول الامة لانهم اجمعوا على ان الرضى بالكفر والمعاصي لا يجوز وان قلنا
لا نرضى بقضاء الله وقدره خرجنا عن قولهم ايضا لانهم متفقون على ان المؤمن يرضى بقضاء الله فليس

بالنهي يتضمن ارادته والنهي عن الشيء يتضمن كراهته والمنع من كونه مريدا منتفيا عنه فالمنع
من كونه مرادا مذكورها الاول وبين قولك انهى عن الشيء وبين قولك اكرهه وانه قد ورد في اثبات
كلام النفس بيان بطلانه باثبات ان الامر يتضمن الارادة وارد لو اصيغة افعل اقتضى وطلب مباين الارادة
والمذكورة وجملة صفات النهي وانما غلطهم في ذلك ومشهورات الكلام اطلاق الكراهة على المنهي
عنه وليست الكراهة المطلقة في هذا المقام صفة تنافي ارادته وانما هي عبارة عن تعلق خطاب
المنع بالفعل على وجه ينافي طلبه وقوعه واذا وقع كون الامر يتضمن الارادة والنهي يتضمن
الكراهة المنافية للارادة فاذن دليلهم تركب من مقدمتين احدهما ان كل منهي مكروه والثانية
وكل مكروه غير مراد فاذا فسرنا المكروه بمطلوب الترك فلا نسلم ان كل مطلوب الترك غير مراد
بكانت هذه المقدمة ممنوعة ويقدر ان على الاستدلال عليها وقد بينا وجوب
اللهم والارادة ومباينة النهي الكراهة التي هي منافية للارادة فقد انحلت عن آبهم واستدلوا
ايضا بظواهر من الكتاب لم يحيطوا بعلمها ولم يفهموا معناها منها قوله تعالى
ولا يرضى لعباده الكفر والجواب عن ذلك من وجهين احدهما القول بموجب الاية بناء على
ان القسم الرضى ليس بمراد لجعل الارادة بل لجعل الرضى خلق الثواب على الفعل او ارادة الامر
الامر بفعل الفعل الذي وقع موقع الرضى وعلى هذا القول لا يرضى لعباده الكفر اي يوجد وجوبه
ويثيب عليه قال ابو عبد الله المفيد الارادة تطلق على المحبة وعلى قصد احد الجائزين بالتخصيص
وعلى احد من الجائزين يوجد بدون الاخر اما الاول فقوله تزيد النفس نقيض منها وهو ظاهر
واما الثاني فقصد المتوعد بالاهلاك الى امر عبده الذي امر او بامره ليمتحن امتثاله
الدفعة الى وينسبها اصل المعتزلة في امرهما فقالوا ان الله عز وجل لا يريد المعاصي لانه
لا يحب الفساد ولا يرضى لعباده الكفر الجواب الثاني ان نسلم ان لفظ الارادة
يراد به لفظ الرضى غير او المراد بلفظ العباد عباد مخصوصون منصرفون بالاضافة الى الله
تعالى ومنها قوله تعالى وقال الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا نقدير هالو شاء الله عدم اشراكنا
لكن لما لم يشأ عدم اشراكنا بل شاء اشراكنا اشركنا او لو شاء منا ان لا نعبد الشيطان لما
اتبعناه الاول قالوا وجه الدليل من هذه الاية انه ربما حمل على هذا القول بوكان الصحيح لما
وقع عليه التوبيخ واجاب في الارشاد بانه انما ورد توبيخهم على استهزائهم
بالمشركين لانه فرع مسلما معهم مرادا بها تجويز الامور كلها التي لا تدرك فيها طاعة ولا معصية
بالايجاب والالتزام التكاليف تعلق بما اختصوا به وحاصل الكلام ما قاله بعض المحققين انه في كلام
المشركين يقدر احدهما ان الكفر لا بمشيئة الله والثانية انه يلزم منها تدمام دعوة
النبي صلى الله عليه وسلم وما ورد من الذم والتوبيخ انما هو على الثانية اذ انه يحكم ما يشاء

باشر او انوار النبوة مشرق ، بيضت مسالها في دجا كل حيرة ،
اتى بقرآن او علم فانطوى على حكم جلت وحقت بعصمة ،
وجاءت بامساك عن الغدر الذي ، تحيرت الالباب فيه وضلة ،
بلا فقد الجبار على النطق حكمه ، فخلوا سرار قد دوخفية ،
حرام حرام ان يلذ لغير من ، صفا نفسه من رينها وتزكية ،
تسافلها عن صدر صدر كمثله ، وكل جواريها بصوم وعزلة ،
مترفع عن نظم الرئيم محلها ، ولم يحل عنها القيس بحس خطية ،
وبالدور وارباب النصوا ادركوا ، حقيقتها كشفا بريا جلية ،
فيا لوام الرحمن جل جلاله ، باشر فما اسمى واعظم بغية ،
وخاضت نفوس العارفين بحارها ، وزهتهم عن كل نفس دنية ،
وانت بهود ، بحلك دنيه ، بجلسة ابدا سترا معنة ،
ودع عنك المراعا تحكاك نظها ، لتحتك بالعير واخدم بالعير وانضة ،
ولا تعترض فعل الاله لخلقه ، بكلهم ملكه له بالخفيفة ،
وانقاده للحكم في ملكه بما ، يشاء غني عن اقامه حجة ،
فلا تنشل الجبار عن وجه فعله ، بافعاله طر ابعدا وحكمة ،
وهذا انه سبحانه لم شاء هونه ، وتوفيقه فضلا واسباغ نعمة ،
ونص حديث القبضتين مبين ، لمن فيه داوى كل شبهة ،
فقبضة نار خصصت بشقاوة ، وتختم بالشعير قبضة جنة ،
وها انا الى بعد ذكر كليهما ، مشير الى انفاذ حكم المشيئة ،
وذلك تخيير الاله بحكمه ، لمن شاء فليتوم دعاء رحمة ،
ومن قوله يملي ذاك بعده ، ومن شاء فليكفر وعيد بنقمة ،
وهسبق ربي في مقالي كله ، فمنه اهتدى للصواب وعصمة ،
ومن عنده ارجو الذي انا اهل ، وحولي به في كل امر وقوتي ،
وهذا جواب قد كشفت قناعه ، وابرزته نظما بحكم وربة ،
فمن لم يذق فليجاوب بغيره ، ليبطل فيه سر له بطن فطنة ،
ومن لم يقم نظما في النثر مفتع ، وفي صنعة القول احسن صنعة ،

وحاصل السؤال استشكال تعلق الارادة بالكفر من وجوه ثلاثة . وجواب الاول ان الله اذا اراد ضلالة ومن اراده واقع بحاله على مذهب اهل السنة كما حينئذ مجبور على الضلال ومضاف اليه

والعقاب عليه جور يتعالى الله عنه وما في التكليف بالايمان حينئذ من تكليف المحال وهو
غير جائز عندهم وعلى هذا الوجه اشتمل البيت الثالث والرابع وشطر السادس والجواب تحت التكليف
بالايمان وكان السبيل اليه وجواز العقاب على الكبائر وكان مجبورا عليه وذلك لانه لما علة للثواب
والعقاب عقلا وانما الواجب الا بعد الامارة شرعية عليهما وما قرروه من اختياري وضروري واصل التحسين
والتقبيح باطل ويجوز تعذيب المطيع واثابة العاصي وما الزموا من الجور لا يلزم لان العبد مملوك
لله ملكا حقيقيا وكيف ما تصرف فيه لا يعد ظلما وان الظلم التصرف على خلاف الامر والله هو الامر وانما
هي يستحيل ان وعليه الظلم على اي وجه تصرف وسلمنا اصل التحسين والتقبيح لكن الكلام في مختار
بالظلم ومكتسب للكبيرة لجبر تكليفه بالايمان وتعذيبه للكفر وبمثل هذه الشبهة
اخبر عمران بن حصين رضي الله عنه ابا الاسود الدؤلي في صحيح مسلم عن ابي الاسود قال لي عمران
بن حصين ارايت ما يعمل الناس اليوم ويكدحون فيه اشيء قضي عليهم ومضي عليهم من قدر ما سبق
او فيما يستقبلون به مما اتاهم به نبيهم وثبتت الحجة عليهم فقلت بل شيء قد قضي عليهم
ومضي عليهم قال فقال افلا يكون ظلما قال ففزعت من ذلك فزعا شديدا وقلت كل شيء خلق الله
وملك يده فلا يسئل عما يفعل وهم يسئلون فقال يرحمك الله انه لم يرد بما سالتك الا لاحرز عقلك
ان رجلين من مزينة اتيا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالا يا نبي الله ارايت ما يعمل الناس اليوم ويكدحون
فيه اشيء قضي عليهم ومضي عليهم من قدر قد سبق او فيما يستقبلون به مما اتاهم به نبيهم
وثبتت الحجة عليهم فقال لا بل شيء قضي عليهم ومضي عليهم وتصديق ذلك من كتاب الله عز وجل
ونفس وما سواها فالهمها فجورها وتقواها فقال ففيم العمل فقال الفرطحه وبيا وما ورد عمران
انه اذا ثبت اولا في النفس من الاعمال ورد بها القضاء وما قضى الله سبحانه به كائن او يقع
بهم ملجئون اليه فكيف يعذبهم عليه ظلم وهذه هي شبهة القدرية المبنية
على التحسين والتقبيح عن ذلك ابو الاسود بما حسم وتقرر في جوابه ان الظلم هو التصرف في ملك
الغير والجميع خلقه وملكه فله ان يحكم عليه كما يحكم فلا يتصور في حقه سبحانه الظلم لاستحالة
شرطه وعضد ذلك بقوله تعالى لا يسئل عما يفعل الآية ولما سمع عمران جوابه تحقق انه فوق
الحق واستحسن ذلك منه واخبر انه انما امتحنه بذلك السؤال ليختبر عقله ثم اورد الحديث المذكور
انتهى ما قصدنا نقله وما قرر لنا من الجواب وهو معنى البيت الثالث في جواب الاستاذ فقال
المعتبر الذي اشار اليه ذكر شبهة القدرية العقاب على ما اراده الله ظلم ورد بالمنع بانه تصرف في ملكه
انتهى واما البيت الاول من جواب الاستاذ فقطعه بيان قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وان
الجواب مبني على تخصيص الكفر بارادة الله اي لا يرضى لعباده الكفر فاذا اراد
منهم الكفر كان تكليفا لما لا يطاق بالنسبة الى ارادته وقوعه

الوجه الثاني من الاشكال ان الضال اذا كان بقضاء الله وارادته لزم الرضى به لوجوب الرضى
بالقضاء وكيف يرضى بما فيه شقاؤه وطرده عن الله الوجه الثالث ان الضال اذا كان بمشيئة
الله وقضائه كان الكافر تابعا في كفره لقضاء الله ومشيئته فيكون رضاه بالكفر طاعة لان
الطاعة تحصيل مراد المطاع بالقضاء، فكيف تقولون انه اكبر المعاصي والجمع بين الطاعة والمعصية
جمع بين متناقضين وعلى هذين الوجهين اشتمل البيت الثالث والخامس من السؤال وقد اجابت
الاستاذ بانفكاك الجهة وان متعلق الرضى غير متعلق الكراهة وما هو طاعة غير ما هو
معصية فلا تناقض بتعلق الرضى بالقضاء الذي هو صفة الله تعالى والرضى بالقضاء هو الطاعة
والكراهة للمقضي وهو المعصية وانما يلزم من الرضى بالاول الرضى بالثاني والذي يجب الرضى
به القضاء والذي فيه الشقاء والطرد المقضي وهذا معنى البيت الثالث والرابع من الجواب والبيت
الخامس تفريع وقد يكون من تمام جواب الوجه الاول ان اشكال حسمها بيناه اولا واشار بالبيت
السابع الى الموافقة للمشيئة لا تنافي المعصية لان الطاعة والمعصية تتعلقان بالامر
والنهي والامر غير الارادة هذا جواب عن الوجه الثالث فقال في الطوالع الثالث يقتضي ان يجب
اجتماعهم لو كان الكفر مراد الله والرضى به والرضى بالكفر كفر الثالث انه لو كان مرادا
لكان الكافر مطيعا بكفره لان الطاعة تحصيل مراد المطاع ثم اجاب بان الرضى انما يجب بالقضاء
دون المقضي والطاعة موافقة الامر وهو غير الارادة والبيت الثاني رد على القدرية والبصرة منهم
في قولهم مراد الله من الكفرة والعصاة الايمان والطاعة لا الكفر والمعصية بان ذلك انما يتم لو راد
ابليس فيقال لو لم يرد الله تلك المعاصي لم تقع والاكان مغلوبا في ارادته تعالى او يكون في ملكه
ما لا يريد قلت وتبين الفرق بين الرضى بالقضاء والرضى بالمقضي والرضى بالقضاء
لا يستلزم الرضى بالمقضي كما ان الكراهة للمقضي لا تستلزم كراهة القضاء كما قاله العراقي
رحمه الله قال العلماء ان كثيرا من الناس يلتبس عليهم الفرق بين السخط بالقضاء وعدم
الرضى به والسخط بالمقضي وعدم الرضى به اعلم ان السخط بالقضاء حرام اجماعا والرضى
بالقضاء واجب اجماعا بخلاف المقضي والفرق بين القضاء والمقضي والقدر والمقدور ان الله
تعالى اذا ابتلى بعبد من عباده بمرض مثلا من الامراض بمقتضى طبعه بهذا البين عدم رضى بالقضاء بل عدم
رضى بالمقضي وان قال اليه شيء علمت حتى اصلاحي هذا وصلاحه ومالك استاهل هذا عدم
رضى بالقضاء فنحن مامورون بالرضى بالقضاء وان نتشرع من بحضرته ربنا الا بالاجلال والتعظيم وان
نعترض عليه في ملكه بالمقضي والمقدور ان القضاء والقدر الواجب الرضى بالقضاء بعضه
واما المقضي فقد يكون الرضى به واجبا كالايمان والواجبات اذا قدرها الله تعالى على انسان
وقد يكون منهيا عنه وباطلا في نفسه وحراما في نفسه كالرضى بالكفر كفر والمباحات في المباحات

ع

قيل بلغ العمر بن عبد العزيز ان عمر بن عبيد يقول ان الله لا يقضي بالشيء ثم يعذب عليه فقال ويلك ان الله لا يعذب على ما يقضي بل على ما يعلم

ـــــــــ