

(الكتاب الثاني في الالهيات)

وفيه ثلاثة أبواب . الباب الاول في ذات الله تعالى وفيه
ثلاثة فصول . الفصل الاول في العلم به وفيه ثلاثة مباحث
المبحث الاول في ابطال الدور والتسلسل . أما بطلان
الدور فلان الدور توقف^(١) الشيء على ما يتوقف عليه وتوقف
الشيء الثاني على الاول ان كان بمرتبة يسمى الدور دورا
مصرحا كما اذا توقف ج على ب وب على ج وأن كان بمرتبتين
وأكثر يسمى دورا مضمرا كما اذا توقف ج على ب وب على
د ود على ج ونتيجة هذين القياسين توقف ج على ج ولا يخفي
ان توقف الشيء على نفسه باطل فالدور المستلزم لهذا الباطل
باطل . واعلم ان ههنا كما يلزم توقف الشيء على نفسه كذلك
يلزم تقدم الشيء على نفسه لان ج اذا توقف على ب كان ب مقدما
على ج ولما توقف ب على ج كذلك كان ج مقدما على ب فنقول ب
مقدم على ج وج على ب فيلزم أن ب مقدم على ب وقس
عليه الصورة الثانية . وأما التسلسل فيدل على بطلانه وجوه

(١) ضمير يتوقف راجع الى الموصول وضمير عليه راجع

ثلاثة. الوجه الاول برهان التطبيق وهو انه لو وجدت الامور
المرتبة الغير المتناهية فيوجد في هذه الامور جملتان احدهما
انقص من الاخرى بواحد من جانب التناهي فيمكن
تطبيق احدى الجملتين على الاخرى من طرف التناهي
بأن يجعل الجزء الاول من الجملة الناقصة بأزاء الجزء
الاول من الجملة الزائدة ويجعل الثانى من الناقصة بأزاء
الثانى من الزائدة وهكذا في سائر الاجزاء فان كان بأزاء
كل واحد من الجملة الزائدة واحد من الجملة الناقصة يلزم
أن يكون الناقص مساويا للزائد وهو محال وان لم يكن
يلزم انقطاع الجملة الناقصة من طرف اللاتناهي فيكون
متناهيًا . ولما كانت الجملة الزائدة زائدة عليها بواحد كانت
متناهية أيضا لان الزائد على المتناهي بقدر متناه أيضا
وهذا باطل لان المفروض عدم تناهي الجملة الزائدة .
أقول تقرير هذا البرهان أجمالا لو وجدت الامور الغير
متناهية لزم وجود جملتين فيها احدهما انقص من الاخرى
ويلزم لوجود هاتين الجملتين امكان تطبيق احدهما على
الاخرى وهو محال لان التطبيق محال لاستلزامه أحد

المحالين السابقين فأمكانه محال أيضا فيرد عليه انه ان أريد من التطبيق تطبيق في الخارج فلزوم امكانه ممنوع لجواز أن يكون تطبيق غير المتناهي في الخارج محالا وان أريد من التطبيق التطبيق في العقل بمعنى ملاحظة العقل أجمالا انطباق احد الجملتين على الاخرى فاستحالة هذه الملاحظة ممنوعة اذ ملاحظة الانطباق لا يستلزم المحال اللازم للانطباق بل ملاحظة ذلك المحال والحاصل ان الانطباق في الواقع يستلزم المحال في الواقع وملاحظة الانطباق يستلزم ملاحظة المحال اللازم للانطباق وملاحظة المحال ليس بمحال فملاحظة الانطباق ليس بمحال وكذا أمكان هذه الملاحظة ليس بمحال فتأمل وأنصف

الوجه الثاني برهان التضايف وهو أنه لو وجدت الامور المترتبة الغير المتناهية لكان في كل واحد منها سابقة بالنظر الى ما بعده ومسبوقية بالنظر الى ما قبله سوى الجزء الذي في طرف التناهي فأن فيه أحدهما فقط لان التسلسل أن كان من طرف الملال كان فيه مسبوقية فقط وأو كان من طرف المملول كان فيه سابقة فقط فإذا وجد في كل جزء من

الاجزاء الغير المتناهية سوى الجزء الذي في طرف
التناهي سابقة ومسبقية يحصل هنا سلسلتان أخريان
سلسلة السابقيات وسلسلة المسبقيات ولا يخفى أن
السابقة والمسبوقية متضايفتان لا يجوز انفكاك أحدهما
عن الآخر لا بمعنى أن سابقة شيء، تضاييف مسبوقته
أذ يجوز أن يكون الشيء سابقا غير مسبوق كالواجب
تعالى وأن يكون مسبوقا غير سابق كالمعلول الأخير بل
بمعنى أن سابقة شيء على الآخر تضاييف مسبوقية الآخر
له وبالعكس ثم يقال إذا ذهبت سلسلة السابقيات
والمسبقيات وكان التسلسل من جانب المبدأ فالمعلول
الأخير له مسبوقية بلا سابقة وكل واحد من آحاد
السلسلة له سابقة ومسبوقية فيتساوى عدد السابقيات
والمسبقيات فيما فوق المعلول الأخير ويبقى في المعلول
الأخير مسبوقية بلا سابقة فيزيد عدد المسبقيات على
عدد السابقيات بواحد وهو محال لأن أحد المتضايفين إذا
استلزم الآخر فلا يتصور زيادة سلسلة أحد المتضايفين
على سلسلة متضاييف الآخر لئلا يبقى أحد المتضايفين

بدون الآخر هذا حاصل ما قالوا . وأقول أن أرادوا بـ و لهم
يبقى في المعلول الأخير مسبوقية بلاسابقية أنه يبقى فيه
مسابوقية بلاسابقية يضامفها فهو ممنوع لأن مضامف
مسابوقية ذلك المعلول سابقية علته عليه وهي موجودة
وان أراد وبلاسابقية ذلك المعلول على الآخر فمسلم
لكن تلك السابقة ليست بمضافية لمسابوقيته فلا يلزم
من زيادة عدد المسبوقات على عدد السابقيات بقاء أحد
المتضامفين بدون متضامف الآخر فلا تكون تلك الزيادة
محالا وبالجملة ان تلك الزيادة انما ألزمت من فرض عدم
التناهي من جانب واحد وهو غير مستلزم لاهـ حال للآخر
البته حتى لو زاد عدد المسبقيات على عدد السابقيات
في صورة التناهي من الجانبين للزم بقاء أحد المتضامفين
بدون متضامف الآخر فلمل ما ذكره مغالطة نشأت
من قياس الغير المتناهي على المتناهي فتأمل وانصف عليك
بأجراء هذا البرهان على تقدير كون التسلسل في طرف
المعلولات وتدير اعتراضا عليه أيضا . ثم اعلم ان هذا
البرهان على تقدير تسليمه لا يدل على بطلان التسلسل

إذا فرض في طرف العال والمعلولات جميعا اذلا يوجد ح
مسبوق بلا سابق وسابق بلا مسبوق . ثم ان الفلاسفة
اشترطوا في بطلان التسلسل الاجتماع في الوجود والترتب
زعموا منهم ان برهان التطبيق لا يجري في الامور المتعاقبة
لكن الحق عند المتكلمين انه يكفي في جريانه الترتب
فقط لان التطبيق وهمي وهو لا يقتضى الاجتماع
في الوجود الخارجى^(١)

الوجه الثالث من الوجوه الدالة على بطلان التسلسل
انه لو ذهبت سلسلة الممكنات الى غير النهاية ولم ينبه الى
الواجب فالمجموع من حيث هو المجموع محتاج الى كل
واحد من أجزائه فيكون ممكنا وكل ممكن محتاج الى
سبب فالمجموع محتاج الى سبب وذلك السبب أما نفس
المجموع أو جزء أو خارج عنه والاول باطل بالبداهة والثاني
باطل لانه يستلزم ان يكون الجزء علة لنفسه ولعالمه والثالث
يستلزم انتهاء السلسلة وهو خلاف المفروض^(٢) وبيان ذلك

(١) برهان الأُسَد

(٢) هذا تقرير البرهان القرشى لانه لو تسلسلت العال فان

أن السبب الخارج عن سلسلة الممكنات إما ممكن أو واجب والاول باطل لان المأخوذ هو جميع الممكنات سلسلة واحدة أو سلاسل ولا شك ان الموجود الخارج عن جميع الممكنات ليس بممكن بل واجب لذاته وهو إما في وسط السلسلة أو في طرفها والاول باطل لانه يستلزم كون الواجب معلولاً لبعض آحاد السلسلة فهو في طرف السلسلة فيلزم تناهيها على تقدير عدم تناهيها وفيه نظر لم لا يجوز أن لا يكون الواجب طرفاً للسلسلة كما أنه ليس وسطها بل يكون سبباً للمجموع الغير المنتهى بدون أن يكون واقفاً في نظامها لا بذلك من دلائل . قال في شرح المواقف واعلم أن هذا الدليل انما يجري في تسلسل الممكنات متصاعدة في العلل لامتنازلة في المعلولات كما لا يخفى على ذوى فكرة

كان بين هذا العلول وبين كل واحد من علله عال متناهية كانت الكل متناهيته والا لكان بينه وبين كل واحد من علله عال غير متناهية فلا يتناهى محصور بين الحاصر فإنه محال وهذا الوجه ذكره صاحب الاشراف وهو الشيخ الفاضل الحكيم الكامل شهاب الدين السهروردي قدس سره بين الحاصرين

المبحث الثاني في البرهان على وجود واجب الوجود
وفيه مسائل كثيرة والمشهور منها اثنان . المسلك الاول
للمتكلمين . اعلم أن العالم اما جوهر أو عرض وقد يستدل
على وجود الصانع بكل واحد منهما اما بامكانه أو بحدوثه
بناء على أن علة الحاجة عند المتكلمين اما الحدوث وحده
أو الامكان مع الحدوث شرطاً كان الحدوث أو شرطاً
فهذه وجوه أربعة . الاول الاستدلال بحدوث الجوهر
قال في شرح المواقف قيل هذا طريقة الخليل عليه
السلام حيث قال الله تعالى فلما جن عليه الليل أى ستره
بظلامه رأى كوكبا قال هذا ربى وانما قال كذلك لان
أباه وقومه كانوا يعبدون الاصنام فأراد أن ينبههم على
ضلاتهم ويرشدهم إلى الحق من طريق النظر والاستدلال
فقوله هذا ربى على طريقة حكاية قول خصمه فلما أفل
أى غاب قال لا أحب الآفلين فضلا عن عبادتهم فان
الانتقال والاحتجاب بالاستار الجسمانية يقتضى الامكان
والحدوث وينا فى الألوهية كذا ذكره المصنف فى
تفسيره وهو يقتضى أن يكون الوجه الثانى الذى هو

الاستدلال بإمكان الجواهر مسلك الخليل عليه السلام
أيضا . أقول لعل كون الأول طريقة الخليل عليه السلام
أنه بعد الاطلاع على حدوث الكوكب والقمر والشمس
استدل بها على أن لها مجدثا واجب الوجود ولذا قال اني
وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض الآية .
وتقرير الاستدلال بحدوث الجواهر أن العالم الجوهري
حادث وكل حادث فله محدث بالبداهة وذلك المحدث
لا بد وأن يكون واجبا "" لذاته أو منتهيا الى الواجب

(١) قوله واجبا لذاته هذا مذهب المسلمين وقوله أو
منتهيا الى الواجب لذاته هذا على فرض مذهب الفلاسفه حيث
يقولون بالوسائل بين الباري تعالى والعالم الجسماني فلمؤثر
بالذات عندهم واسطة الوسائط فالباري تعالى عندهم علة العمل
اعنوا بما قالوا قال أبوحنيفة السمروردي في كتابه المسمي
بكشف النصائح الایمانیه وكشف الفضائح الیونانیة الاعتداد
بعلة العمل كالاعتداد باللات والهبل انتهى . وانما قال كالاعتداد
باللات والهبل لان في ذلك الاعتداد ادعاء بمؤثرات عديدة
غيره تعالى ومن لا يعرف بعينه عن شماله من المتصدين
لتدريس اثبات الواجب للذات لا يفرق بين مداري القولين
ويخلع من الدين في كل درسه مرة او مرتين

لذاته لاستحالة الدور والتسلسل. الوجه الثاني الاستدلال
بإمكان الجواهر وهو أن العالم الجوهرى ممكن والالم
يكن معدوماً تارة وموجوداً تارة أخرى لأنه إذا لم
يكن ممكناً يكون اما واجبا لذاته وهو موجود دائماً
واما متممناً لذاته وهو معدوم دائماً وكل ممكن فله سبب
موجود بالبداهة وذلك السبب الموجود لا بد وأن يكون
واجباً لذاته أو منتهياً الى الواجب لذاته لاستحالة الدور
والتسلسل. الوجه الثالث الاستدلال بحدوث الاعراض
اما فى النفس أو فى الآفاق أى خارج النفس. الاول
مثل ما نشاهد من انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم
لحماً ودماً اذ لا بد لهذه الاحوال الطارئة على النطفة من
مؤثر صانع حكيم لان حدوث هذه الاطوار لا من
فاعل محال بالبداهة وكذا صدورها عن مؤثر لا شعور
له لانها أفعال عجز العقل عن ادراك الحكمة المودعة
فيها. والثانى وهو حدوث الاعراض فى الآفاق مثل
ما نشاهد من أحوال الافلاك والكواكب والمناصر
والحيوانات والنباتات والمعادن. الوجه الرابع الاستدلال

بامكان الاعراض لمحالها وهو أن الاجسام متماثلة متفقة
الحقيقة لتركبها من الجواهر المتجانسة فكل جسم يمكن
له الصفات التي وجدت في سائر الاجسام فاختصاص
كل جسم بما له من الصفات لا بد له من مخصص موجب
للتخصيص واجب لذاته أو منته اليه وهذا ما استدل
به موسى عليه السلام حيث قال ربنا الذي أعطى كل شيء
خلقه ثم هدى أى أعطاه صورته الخاصة وشكله المعين
المطابقين للحكمة والمنفعة المنوطة به أى المعالقة بالشئ
أقول ولعل ما حكاه الله تعالى عن خليله عليه السلام في
محااجة نمرود بقوله قال ابراهيم فان الله يأتى بالشمس
من المشرق فأت بها من المغرب الآية من قبيل الوجه
الرابع . المسلك الثانى للفلاسفة وهو أن في الواقع موجودا
مع قطع النظر عن خصوصيات الموجودات فان كان
ذلك الموجود واجبا فذاك هو المطلوب وان كان ممكنا
كان له سبب موجود واجب لذاته أو منته الى الواجب
لذاته لبطلان الدور والتسلسل . ولبعض المتأخرين مسلك
آخر فى اثبات الواجب لا يحتاج الى بطلان الدور

والتسلسل وهو أنه لا شك في وجود ممكن كالمركبات
فإن استند إلى الواجب لذاته ابتداء وانتهاء فذاك هو
المطلوب وإن تسلسلت الممكنات . قلنا جميع الممكنات
المتسلسلة إلى غير النهاية من حيث هو جميع ممكن
لاحتياجه إلى أجزائه فله علة فهي إما نفس المجموع أو
جزؤه أو الخارج عنه والاولان باطلان كما عرفت في
الوجه الثالث من الوجوه الدالة على بطلان التسلسل
فتعين أن تكون العلة خارجة عن السلسلة ولما كان المأخوذ
بمجموع الممكنات سلسلة واحدة أو سلاسل كما عرفت
ههنا أيضا فالخارج عنه واجب لذاته وهو المطلوب أكثر
ما ذكر في هذا المبحث من شرح المواقف

المبحث الثالث في إمكان معرفة ذاته تعالى مذهب
الفلاسفة والغزالي منا أن الطاقة البشرية لا تقي بمعرفة
ذاته تعالى أي كنهه واحتجوا عليه بأن معرفة ذاته
تعالى إما بالبداهة أو بالنظر وكل واحد منهما باطل إما
الآول فلان ذاته غير متصور بالبداهة بالاتفاق وأما
الثاني فلان المعرفة المستعادة من النظر إما بالحد أو بالرسم

وكل منهما باطل أما الحد فلان ذاته تعالى غير قابل
للتحديد لان الحد انما يكون للمركب والتركيب منتف
عنه تعالى واما الرسم فهو لا يفيد الحقيقة ويؤيد هذه
الدعوى انه لما سأل فرعون موسى عليه السلام عن
عن حقيقة تعالى حيث قال وما رب العالمين فان السؤال
بما هو انما هو سؤال عن الحقيقة أجاب موسى عليه السلام
بذكر خواصه وصفاته حيث قال رب السموات والارض
وما بينهما ان كنتم موقنين تنبيهها على أن حقيقة ذاته تعالى
لا يمكن معرفتها وانما يمكن تمييز ذاته بلوازمه الخارجية
ومعنى قوله ان كنتم موقنين الاشياء محققين لها علمتم
ان هذه الاجرام لمسوسة ممكنة لتركيبها وتغير أحوالها
فلها مبدئي واجب لذاته وخالف المتكلمون الفلاسفة
وأجابوا عن دليلهم بوجهين منع انحصار طريق معرفة
تعالى في البداهة والنظر لجواز أن يعرف بالالهام وتصفية
النفس وتزكيتها عن الصفات الذميمة الثاني معارضة
الزامية وهي أن حقيقة تعالى عند الفلاسفة هو الوجود
المجرد وهو معلوم عندهم بالبداهة والحق أن هذه المعارضة

ليست بصواب لأن حقيقة تعالى عندم هو الوجود
الخاص والوجود المعلوم هو الوجود المطلق المعارض
لوجوده الخاص ولا يلزم من العلم بالمعارض العلم بالمعروض
كذا قاله الاصفهاني

الفصل الثاني في التنزيهات وفيه خمسة مباحث
المبحث الاول أن حقيقة تعالى لا تماثل غيره أي
لا يكون هو تعالى مشاركا لغيره في تمام الماهية فالمخالفة
بينه تعالى وبين سائر الذوات لذاته الخصوصية لا لأمر
زائد عليه وهو مذهب الشيخ الاشعري وابن الحسين
البصري فانهما قالا المخالفة بين كل موجودين من
الموجدات إنما هي بالذات وليس بين الحقائق اشتراك
إلا في الاسماء والاحكام دون الاجزاء المقومة وعلى هذا
قالوا هو تعالى منزّه عن المثل أي المشارك في تمام الماهية
والند الذي هو المثل المناويء أي المخالف. تعالى عن ذلك
علوا كبيرا. الثاني في اثبات هذا المذهب الحق أنه تعالى
لو شارك غيره في الذات والحقيقة خالفه بالتعين لاقتضاء

الاثنينية ذلك فان المشاركين في تمام الماهية لا بد وأن يتخالفوا بتمعين وتشخص حتى تمتاز به هويتهما وتعدد ولا شك أن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم التركيب في هوية كل منهما والتركيب يقتضي الاحتياج الى الاجزاء والاحتياج يقتضي الامكان والامكان يناقى الوجوب الذاتي كذا في شرح المواقف قال قدماء المتكلمين ذاته تعالى وحقيقته تساوي سائر الذوات وإنما تمتاز عن سائر الذوات بأحوال أربعة الوجوب والحياة والعلم التام والقدوة التامة هذا عند أبي على الجبائي وأما عند أبي هاشم فانه تعالى يمتاز عما عداه من الذوات بحالة خامسة موجبة لهذه الاربعة وهي الالهية وقالوا ولا يرد علينا قوله تعالى ليس كمثله شيء لان المماثلة المنفية هنا هي المشاركة في أخص الصفات دون المشاركة في الذات والحقيقة واحتجوا على كون الذات مشتركة بين الواجب وغيره أن ذاته تعالى تساوي سائر الذوات في كونه ذاتا اذ المعنى بالذات ما يصح أن يعلم ويخبر عنه وهذا المعنى مشترك بينه وبين سائر الذوات فيكون

ذاته مساوياً لسائر الذوات . وأجيب عنه بأن المشترك
مفهوم الذات أعنى ما يصح أن يعلم ويخبر عنه وهذا
المفهوم يجوز أن يكون أمراً عارضاً للذوات المخصوصة
المتخالفة للحقائق اذ قد ثبت في غير هذا الفن أن عنوان
الموضوع أى مفهومه قد يكون حقيقة ما صدق عليه
وقد يكون جزء تلك الحقيقة وقد يكون عارضاً لها
فن أين يثبت التماثل والاتحاد في الحقيقة مجرد اشتراك
العنوان فهذه المغالطة منهم منشؤها عدم الفرق بين
مفهوم الموضوع الذى يسمى عنوان الموضوع وبين
ما صدق عليه هذا المفهوم أعنى الذى يسمى ذات
الموضوع كذا في شرح المواقف . قال الفلاسفة ذاته
تعالى وجوده المشترك بين جميع الموجودات ويمتاز عن
غيره بقيد سلبى هو أن وجوده ليس بزائد على ذاته بل
هو عينه بخلاف سائر الموجودات فإن وجودها زائد
على ماهياتها وبطلانه ظاهر لانه يلزم منه أن يكون
حقيقة الواجب أمراً مخالطاً لجميع الممكنات تعالى عن
ذلك علواً كبيراً كذا في المواقف وشرحه . ثم قال

صاحب المواقف ولم يتحقق هذا النقل عنهم بل قد صرح الفارابي وابن سينا بخلافه فانهما قالا . الوجود المشترك بين الواجب والممكن الذي هو الـكون في الـعيان زائد على ماهيته تعالى بالضرورة وانما هذا الوجود المشترك مقارن لوجود خاص هو المبحث بانه هل هو زائد عارض لماهيته تعالى أو ليس بزائد

المبحث الثاني في نفي الجسمية والجهة عنه تعالى . الله تعالى ليس بجسم خلافاً للجسمية فانهم قالوا انه تعالى جسم حقيقة واختلفوا في كيفيته كما في شرح المواقف وليس في جهة خلافاً للـكرامية بفتح الـكاف وتشديد الراء على ما في القاموس وقال في شرح المواقف قيل هو بكسر الـكاف وتخفيف الراء فبعضهم قالوا انه تعالى على العرش مماس لاصفحة العليا منه وبعضهم قالوا بأنه تعالى محاذ للعرش غير مماس له واستدلوا بظواهر الـادلة المشعرة بالجسمية والجهة . وأجيب عنه بأن الـادلة النقلية لا تعارض القواطع العقلية النافية للجسمية والجهة بحيث لا تقبل التأويل وهو محال وحينئذ اما يفوض علم تلك

الادلة النقلية الى الله تعالى كما هو مذهب السلف وقول
من أوجب الوقف على الله تعالى في قوله تعالى وما يعلم
تأويله الا الله وإما يؤل كما هو مذهب المؤولين وقول
من عطف قوله والراسخون في العلم على الله والتأويلات
مذكورة في المطولات على وجه الاستقصاء كذا
في الاصفهاني .

المبحث الثالث في نفي اتحاده تعالى بغيره ونفي حلوله
تعالى في غيره . أما نفي الاتحاد فلأنه لو اتحد الواجب
تعالى بغيره فان بقيا بعد الاتحاد موجودين فهما بعد
اثنان متميزان لا واحد وهو ينافي الاتحاد وان لم يبقيا
موجودين لم يتحدا لأنه حينئذ إن عدما ووجد ثالث
فليسما بمتحدين وان عدم أحدهما وبقي الآخر لم يتحقق
الاتحاد أيضا ثم إن الاتحاد هو كون الشيء واحد بعينه
شيئا آخر هذا هو مفهومه الحقيقي كذا في الاصفهاني
قال شارح المواقف في الموقف الثاني ومعنى قولنا بعينه
أنه صار شيئا آخر من غير أن يزول عنه شيء أو ينضم
اليه شيء آخر انتهى . . وقول الاصفهاني هذا هو مفهومه

الحقيقى أشعر بأن للاتحاد مفهوماً آخر مجازيا وكأنه إشارة
الى مقاله شارح المواقف فى ذلك الموضع أيضاً ان
الاتحاد يطلق بطريق المجاز على معنيين آخرين الاول
صيرورة شىء ما شيئاً آخر بطريق الاستحالة أعنى التغير
كما يقال صار الماء هواء وصار الاسود أبيض ففى الاول
زالت حقيقة الماء بزوال صورته عن هيولاه وجمعـل
حقيقة الهواء بانضمام صورة الهواء الى تلك الهيولى
فتغير الماء الى الهواء وفى الثانى زوال صفة السواد عن
الموصوف واتصف الموصوف بصفة أخرى هى البياض
والمعنى الثانى صيرورة شىء شيئاً آخر بطريق التركيب
أى بطريق انضمام شىء آخر اليه كما يقال صار التراب
طينا بانضمام الماء اليه وتركيبه معه اهـ ومقصود المصنف
نفى الاتحاد بالمعنى الحقيقى وإن كان بالمعنيين المجازيين
منفياً عنه تعالى أيضا لكنها جائزان فى غيره تعالى
وادعى صاحب المواقف بدهامة بطلان الاتحاد بالمعنى
الحقيقى مطلقاً أى سواء كان فى الواجب تعالى أو فى
غيره . وأما نفي حلوله تعالى فى غيره فلا لأن الحلول قيام

موجود بموجود آخر على سبيل التبعية وهو ممتنع عليه
تعالى وحكي القول بالاتحاد والحلول عن النصاري وجمع
من المتصوفة أما النصاري فقد حكي عنهم أنهم قالوا
باتحاد ذات الله تعالى بالمسيح وبحلول ذاته تعالى في
المسيح وأما الجمع من المتصوفة فقد حكي عنهم أنهم
قالوا إذا انتهى العارف إلى نهاية مراتبه انتفت هويته وصار
الموجود هو الله تعالى وحده وهذه المرتبة هي الفناء في
التوحيد وهذا قول بالاتحاد أيضا أن الله تعالى يحل في
العارفين فإن أرادوا بالاتحاد والحلول ما ذكرناه فقد بان
فساده وإن أرادوا به معنى غيره فلا بد من تصويره^(١)
أولا حتى يمكن تفيده أو اثباته

(١) تصويره أن يكون المراد من الحلول عند المتصوفة
الظهور بان تظهر تجلياته تعالى في السالك العارف كما ظهرت في
أبي يزيد البسطامي مثل قوله سبحانه ما أعظم شأنني وفي
منصور الحلاج وغيرهما من المتصوفين كما حقق جلال الدين
الدواني رحمه الله في موضعه إذا كان كذلك فلا يجوز تفيده فتأمل

المبحث الرابع في نفى قيام الحادث بمعنى الوجود^(١)
بعد العدم بذاته تعالى فمنع قيامه بذاته تعالى جمهور العقلاء
من أرباب الملل وغيرهم خلافاً للكرامية كذا في شرح
المواقف فالعلم والقدرة والارادة موجودة قديمة لا تتغير
ولا تبدل خلافاً للكرامية فحاصل مذهبنا في صفات
الله تعالى على ما في شرح المواقف أنها على ثلاثة أقسام
الاول صفة حقيقية محضة ومعنى كونها حقيقية أنها ليست
بإضافة ومعنى كونها محضة أنها خالصة عن الإضافة أي
لا تلحقها إضافة إلى المخلوق كالوجود والحياة . والثاني
حقيقية ذات إضافة كالعلم والقدرة والارادة . والثالث
إضافة محضة ككونه تعالى مع العلم ولا يجوز التعبير في
القسم الاول ويجوز في القسم الثالث . وأما القسم الثاني
فانه لا يجوز التعبير في نفس الصفة ويجوز في تعلقه .

(١) أي الحادث بالحدوث الزماني لا الحدوث الذاتي وهو
الاحتياج إلى العلة وقوله بمعنى الوجود انما يفسر به احترازاً عما
اصطلح عليه من الحادث بالذات وهو المحتاج إلى الغير اذ هو
يصدر على الصفات القائمة بذاته تعالى

واحتجت الكرامية بأنه تعالى متكلم سميع بصير ولا يتصور هذه الامور الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر وهي حادثة فوجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى . وأجيب بأن الحادث تعلق تلك الصفات وهذه الامور المذكورة يتوقف عليها التعلق ولا يتوقف عليها نفس الصفة اذ الكلام معني نفسي قديم قائم بذاته تعالى ولا يتوقف على وجود المخاطب بل المتوقف على وجود المخاطب هو تعلقه وكذا السمع والبصر والارادة والكراهة كذا في شرح المواقف . أقول وهذا احتجاجهم وجوابنا في سائر الصفات التي هي ذات اضافة كالقدرة والتكوين

المبحث الخامس اتفق العقلاء على أنه تعالى لا يتصف بشيء من الأعراض المحسوسة بالحس الظاهر أو الباطن كالطعم واللون والرائحة والالْم سواء كان الالْم حسياً أو عقلياً وكذا الالْم الحسية وكذا سائر الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن والخوف ونظائرها^(١) فانها

(١) من المرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة

كلها تابعة للمزاج المستلزم التركيب المنافي للوجوب الذاتي . وأما اللذة العقلية فنفاها الملايون وجوزها الفلاسفة وقالوا ان من تصور كمالا فرح به ولا شك أن كماله تعالى أجل الكمالات فلا بعدم أن يتلذذ به . وفي الاصفهاني والحق أن اللذة والالم من توابع المزاج ولا شك في استحالة المزاج عليه تعالى فلا شك في استحالتها أيضا وفي مقام التنزيه مبحثان آخران ذكرنا في شرح المواقف المبحث الاول أنه تعالى ليس بجوهر^(١) ولا عرض

(١) قال في شرح الملخص لفظ الجوهر يقال بالاشتراك اللفظي على معان أربعة الاول الموجود الغني عن المحل والواحد تعالى جوهر بهذا المعنى الثاني الماهية التي اذا وجدت كانت لا في الموضوع وهذا المعنى يقتضي زيادة الوجود على الماهية والشيخ ذهب الى أن وجوده تعالى عين ذاته فلا يطلق الجوهر عليه والامام ذهب الى أن وجوده زائد فيتناوله الثالث التماثل للصفة والحكماء اتفقوا على أنه تعالى ليس بجوهر ا بهذا المعنى بناء على استحالة قيام الصفات بذاته تعالى الرابع الشيء الذي تماثل عليه الصفات والحكماء اتفقوا على امتناع تماثل

أما الجوهر فنقول أنه مسلوب عنه تعالى . أما عند المتكلمين
فلأن الجوهر عندهم هو المتحيز بالذات والله تعالى ليس
بمتحيز . وأما عند الفلاسفة فلأن الجوهر عندهم ماهية
إذا وجدت في الأعيان كانت لافي موضوع وهذا إنما
يتصور فيما وجوده غير ماهيته ووجود الواجب نفس
ماهيته عندهم فلا يكون جوهرًا عندهم . وأما العرض
فلاحتياجه في وجوده إلى محل والواجب تعالى مستغن
عن جميع ما عداه .

المبحث الثاني في أنه تعالى ليس في زمان . اتفق العقلاء
على أنه تعالى ليس بزمانى أى ليس واقعا في الزمان أى
ليس مقدرًا به في ذاته أو صفاته لأن الشيء إنما يكون
منعلقًا بالزمان إذا كان متغيرًا . أما عند الفلاسفة فلأن
الزمان عندهم مقدار أمر متغير هو حركة محدد الجهات
فما ليس بمتغير في ذاته وصفاته لا يقدر بمقدار أمر متغير
وأما ما كان متغيرًا في شيء منها فإن كان تغيره تدريجيًا

الصفات على ذات الواجب هذا اجمال ما فصله هناك وقد يطاق
الجوهر على الذات والحقيقة ولا خفاء في تناوله للواجب اه سيده

فتغيره يتقدر بالزمان وان كان تغيره دفعيا فتغيره واقع
في الآن الذي هو طرف الزمان فما لا تغير له أصلا
لا تعاق له بالزمان قطعا . نعم وجوده تعالى مقارن للزمان
وحاصل مع حصوله وأما أنه زماني أو اني بمعنى أنه واقع
في أحدهما فلا . وأما عند المتكلمين فلا أن الزمان عندهم
متجدد يقدر به متجدد فلا يتصور في القديم الذي ليس
بمتجدد أصلا أن يقدر بالمتجدد نعم وجوده تعالى مقارن
بالمتجددات مثل ما سبق وليس بمقدر بها فاذا قلنا كان
الله موجودا في الازل وسيكون موجودا في الابد
وهو موجود الآن لم نرد به أن وجوده واقع في تلك
الازمنة أي مقدر بها بل أردنا أنه مقارن بها كتعاق
الزمانيات واذا لم يكن سبحانه وتعالى زمانيا لم يكن
بالقياس اليه ماض وحال ومستقبل

(الفصل الثاني في التوحيد) احتج الفلاسفة على أن
واجب الوجود واحد بأن وجوب الوجود نفس ذاته
تعالى فلو شاركه في وجوب الوجود غيره لكان مشاركا
له في ذاته فيمتاز عن الغير بالتعيين فيكون الواجب

تعالى حينئذ مركبا من الوجوب والتعيين وكل مركب محتاج إلى الجزء والجزء غير المركب وكل محتاج إلى الغير ممكن وهذا بناء على مذهبهم من أن وجوب الوجود عين الذات وهو ممنوع لانه عدمي^(١) كما سبق ومن أن التعيين أمر وجودي وهو ممنوع أيضا لانه أمر عدمي كما سبق فلا يلزم من انضمامه الى شيء آخر التركيب . أقول اعلم أنه لا يلزم من منع الدليل منع المدعي وهو هنا التوحيد اذ الدليل ملزوم للمدعي ولا يلزم من فساد الملزوم فساد اللازم . واحتج المتكلمون على نفى الالهين ببرهان التمانع المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وتقريره أنه لو أمكن الهان لا يمكن بينهما التمانع بأن يريد أحدهما حركة جسم في وقت معين والاخر سكونه في ذلك الوقت والثاني

(١) وأذا كان عدميا مغايرا للذات لا يلزم من الاشتراك

فيه الاشتراك في الذات ويجوز أن يكون ذات الباري مغايرا بالذات لذات آخر اتصف بالوجوب أيضا فلا يحتاج الى التعيين

فلا يصح استدلالهم

وهو امكان التمانع باطل والملزوم مثله أما بيان الملازمة
فلان الحركة والسكون كل منهما أمر ممكن في نفسه
وكذا تعلق الارادة بكل منهما أمر ممكن في نفسه وكذا
تعلق الارادة بكل منهما أمر ممكن اذ لا تضاد بين
الارادتين بل بين المرادين وهو ظاهر وأما بيان بطلان
التألي فلان التمانع باطل لانه حينئذ اما أن يحصل مرادها
فيجتمع الضدان واما أن لا يحصل مراد كل منهما وهو
محال لان الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون معاً مع
أنه يلزم عجزهما حينئذ واما أن يحصل مراد أحدهما
دون الآخر فيلزم عجز الآخر فاذا كان التمانع باطلا
كان امكانه باطلاً لان امكان المحال محال أيضاً ويجوز
التمسك في اثبات التوحيد بالدلائل النقلية مثل قوله
تعالى فاعلم أنه لا إله إلا هو لان العلم بصحة الدلائل
النقلية لا يتوقف على العلم بأن الاله واحد حتى يلزم
الدور بل العلم بصحة الدلائل النقلية يتوقف على العلم
بصدق الرسول والعلم بصدق الرسول يتوقف على دلالة
المعجزة على صدقه لا على التوحيد فلا يلزم الدور . قال

في شرح المواقف واعلم أنه لا يخالف في مسألة التوحيد
الا الثنوية وهم الذين يقولون بالالهين الاثنين دون الوثنية
فانهم لا يقولون بوجود الهين واجبي الوجود ولا يصفون
الاوثان بصفات الآلهية وان أطلقوا عليها اسم الآلهية
بل اتخذوها علي أنها تماثيل الانبياء أو الزهاد أو الملائكة
أو الكواكب واشتغلوا بتعظيمها علي وجه العبادة توسلا
بها الى ما هو آله حقيقة بأن يشفعوا لهم . وأما الثنوية
فالماثوية الديصانيوية منهم قالوا فاعل الخير هو النور
وقاعل الشر الظلمة وفساده ظاهر والمجوس منهم ذهبوا
إلى أن فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو هرمن
ويعنون يزدان ملكا وبهرمن شيطانا قاتلهم الله .

الباب الثاني في الصفات الثبوتية وفيه مقدمة زدتها
من شرح المواقف وفصلان . المقدمة في أن له صفات
موجودة قائمة بذاته زائدة علي ذاته فهو عالم بعلم قادر
بقدره مرید بأرادته سميع بسمع بصير ببصر حي بحياة
واليه ذهب الاشاعرة واستدلوا علي زيادة الصفات بأنه
لو كان العلم نفس الذات والقدرة أيضاً نفس الذات كما

ذهب اليه المخالفون لكان العلم نفس القدرة وهو ضروري
البطلان وكذا الحال في باقي الصفات . وذهبت الفلاسفة
والمعتزلة والشيعة إلى نفي الصفات القديمة الزائدة على
الذات فقالوا هو تعالى عالم بالذات وقادر بالذات وكذا
سائر الصفات فهم يقولون أن صفاته تعالى عين ذاته
فإن قلت كيف يتصور كون صفة الشيء عين حقيقة مع
بداهة تغاير الصفة والموصوف قلت ليس ما ذكرناه أن
هناك ذاتا وله صفة وهما متحدان بل معناه أن ذاته تعالى
يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة معا مثلا ليست
ذاتك كافية في انكشاف الاشياء عليك بل تحتاج في
الانكشاف الى صفة العلم بخلاف وانه تعالى فانه لا يحتاج في
انكشاف الاشياء إلى صفة تقوم به بل المفهومات
بأسرها منكشفة عليه تعالى لاجل ذاته فذاته بهذا
الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال في سائر الصفات
فمرجع كلامهم اذا حقق الي نفي الصفات مع حصول
نتائجها وثمراتها من الذات وحدها . أقول اذا كان مرادهم
من كون الصفة غير الذات هو ما ذكرناه لا يصح

استدلال الاشاعرة بقولهم لو كان العلم نفس الذات اه
اذ لا يلزم على هذا التحقيق كون العلم نفس القدرة بل
كون مبدئيهما واحدا . والاشاعرة قالوا صفاته تعالى ليست
عين ذاته ولا غيره . فان قلت هذا نفى عين النقيضين .
قلت لم يريدوا بالغيرية انتفاء العينية بل أرادوا بها معنى
أخص من انتفاء العينية وهو امكان الانفكاك فمعنى قولهم
لا غيره لا يمكن انفكاك صفاته من ذاته وذلك بأن
تكون صفاته أزلية اذ لو كانت حادثة كما زعمت الكرامية
لا يمكن انفكاك الذات عنها فاصل ^(١) مذهب الاشاعرة
أن صفاته تعالى قديمة ممكنة في أنفسها واجبة لذاته تعالى
بمعنى أن صفاته تعالى مستندة إلى ذاته بالاجاب
لا بطريق الاختيار فهو تعالى موجب في صفاته ومختار
في افعاله . بعض ما ذكرته مأخوذ من شرح العقائد

(١) في اصل كلامهم على مراد اجتماع الاعم مع نفى

الأخص فتدبر

للتفتاذاًنى واستدات الفلاسفة بأنه لو قامت الصفات بذاته تعالى لكانت ذاته مقتضياً لها فيكون ذاته قابلاً وقاعلاً معاً وهو محال وأجيب بمنع الاستحالة . واستدلت المعتزلة والشيعة بأنه لو كان للواجب صفات موجودة قائمة بذاته فاما حادثه فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وخلوها عنها فى الازل . واما قديمة فيلزم تعدد القدماء والنصارى كفرت بثلاثة من القدماء وهى الوجود والعلم والحياة وسموها الاب والابن وروح القدس فما ظنك بمن أثبت الاكثر . والجواب أن أ كفار النصارى لاثباتهم قدماء مستقلة بذواتها ولهذا زعموا انتقال العلم إلى بدن عيسى عليه السلام والاشاعرة لا يقولون كذلك بل يقولون بذات وصفات قائمة بها . قال الخيالى من غاية جهلهم أى النصارى جعلوا الذات الواحدة نفس ثلاثة صفات وقالوا أنه جوهر واحد ثلاثة أقانيم^(١) وأرادوا بالجوهر القائم بنفسه وبالاتنوم الصفة . قال

(١) أقانيم جمع اقنوم بمعنى الاصل قيل هو لفظ يونانى

ومرادهم بالاتانيم ما سبق من الوجود والعلم والحياة

الدواني واعلم أن مسألة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التي يتعلق بها تكفير أحد الطرفين وقد سمعت بعض الاصفياء أنه قال عندي أن زيادة الصفات وعدم زيادتها وأمثالها لا يدرك إلا بالكشف ومن أسنده الى غير الكشف فالمراد به هو ما كان غالبا على اعتقاده بحسب النظر الفكري ولا ارى بأسا في أحد طرفي النفي والاثبات في هذه المسألة الى هنا كلام الدواني .

الفصل الاول في الصفات التي يتوقف عليها أفعاله تعالى وفيه أربعة مباحث .

المبحث الاول في القدرة قال في شرح المواقف أنه تعالى قادر أي يصح منه إيجاد العالم وتركه فلا يس شيء منها لازما لذاته بحيث يستحيل انتفكاكه عنه والى هذا ذهب المليون كلهم . وأما الفلاسفة فأنهم قالوا إيجاد العالم على النظام الواقع من لوازم ذاته ممتنع خلوه عنه فأنكروا القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم أنها نقصان وأثبتوا له الإيجاب زعما منهم أنه الكمال التام وأما كونه

تعالى قادرا بمعنى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل فهو
متفق عليه بين الفريقين إلا أن الفلاسفة ذهبوا إلا أن
مشيئة العمل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم
العلم وسائر الصفات الكمالية فيستحيل انفكاك بيده
تعالى وبين الفعل لأنه لما استحيل انفكاك المشيئة عن
ذاته والمشيئة تستلزم الفعل فيلزم استحالة انفكاك الفعل
عن ذاته فمقدم الشرطية الأولى واجب صدقه ومقدم
الثانية ممتنع الصدق لكن الشرطيتين صادقتان في
حق الباري تعالى اهـ . أقول وذلك لأن صدق الشرطية
لا يتوقف على صدق طرفيها . دليل المتكلمين هو أنه
تعالى لو كان موجبا بالذات لزم قدم الحادث والتالى باطل
بالبداهة وأما بيان الملازمة فإن أثر الموجب القديم يجب
أن يكون قديما إذ لو حدث لتوقف على شرط حادث
لئلا يلزم التخالف عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث
أثر الموجب القديم أيضا فيتوقف هو أيضا على شرط
آخر حادث وحينئذ يلزم التسلسل في الشروط الحادثة

متعاقبة^(١) أو مجتمعة وكلاهما محالان . أقول لعل هذا
الدليل تحقيقى بناء على استناد جميع الاشياء اليه تعالى
على ماهو الحق وذهب اليه الاشاعرة . وأما الفلاسفة
فهم ينعون ملازمة هذا الدليل بناء على أنهم لا يسندون
اليه تعالى الا العقل الاول ويقولون بقدمه . احتجت
الفلاسفة على إجابته تعالى بأنه تعالى اذا استجمع جميع
ما لا بد منه فى المؤثرية وجب الاثر لكن للمقدم حق
بيان الملازمة أنه اذا لم يجب الاثر مع وجود المؤثر
المستجمع للشرائط يكون ذلك الاثر ممكنا واذا كان
ممكنا يكون فعله تارة وتركه أخرى ترجيعا بلا مرجح
وهو باطل وبيان حقيقة المقدم أنه تعالى ان لم يستجمع
جميع ما لا بد منه فى المؤثرية امتنع منه وجود الاثر
لامتناع المشروط عند عدم الشرط والتالى باطل . وأجيب
أولا بتمنع الملازمة ومنع دليلها الذى هو بطلان الترجيح
بلا مرجح فى ذات الاثر مستندا بأن القادر يرجح

(١) متعاقبة ان توقف على عدم الحوادث بعد وجوده

أو مجتمعة ان توقف على وجوده

أحد مقدوريه على الآخر بأرادته من غير ترجيح
أحدهما على الآخر ألا ترى أن الجائع يختار أحد الرغيفين
المتماثلين من كل الوجوه على الآخر . وأجيب ثانيا بتمنع
حقيقة المقدم ومنع لزوم امتناع وجود الاثر مستندا
بأنه يجوز أن يستجمع المؤثر سرائط الممكنة بضم الميم
أى القدرة للفعل والترك فلا يمتنع الفعل عنه ولا يستجمع
سرائط الفعل بأن لم يوجد تعلق الارادة فى الازل فلا
يجب الفعل .

فرع قدرته تعالى تعم جميع الممكنات والدليل عليه
أن المقتضى للقدرة هو الذات والمصحح للمقدورية هو
الامكان ونسبة الذات إلى جميع الممكنات المعدومة
على السواء فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها
وهذا الاستدلال بناء على ما ذهب اليه أهل الحق من
أن المعدوم ليس بشيء وإنما هو نقي محض لا امتياز فيه
أصلا فلا يتصور اختلاف فى نسبة الذات إلى المعدومات
بوجه من الوجوه فيثبت أن نسبة الذات إلى جميع
الممكنات المعدومة على السواء . ولما كان المعدوم الممكن

شيئاً وثابتاً عند المعتزلة جاز على قاعدتهم أن يكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة من تعلق القدرة به كذا في شرح المواقف . وأما تقرير أقوال المخالفين في هذه المسألة وهي عموم القدرة فهو أن الفلاسفة قالوا أنه تعالى واحد لا يصدر عنه إلا الواحد وهو العقل الاول والكبري باطلة قد بين بطلانها في مواضع لا تحصى . وقال المنجمون مدبر هذا العالم . هو الافلاك والكواكب لما نشاهد من أن تغيرات الاحوال مرتبطة بتغيرات أحوال الافلاك والكواكب . وأجيب أن الدوران لا يقطع بعلمية المدار للدائر لتخلف العملية عن الدوران في المضافين فان كلا من المضافين كالابوة والبنوة مرتب على الآخر وجوداً وعدمًا مع أن احدهما ليس بعلة^(١) للآخر فتغيرات الافلاك والكواكب وضمها الله تعالى علامات لخلق الاحوال المتغيرة . وقالت الثنوية والمجوس أنه تعالى لا يقدر على الشر والا لكان شريراً . وأجيب بأنه ان

(١) اذ هما متساويان في الدرجة والعلة مقدمه على المعلوم

عنيتم بالشرير خالق الشر فيـ لازم التالى فانه تعالى خالق
للخير والشر وإنما لا يطلق عليه لفظ الشرير لعدم اجازة
الشرع وأسماء الله تعالى توقيفية ^(١) ولان الشرير يوم
أن غالب أحواله شر وليس كذلك لان رحمته سبقت
على غضبه وان عنيتم به معنى آخر فيبينوه . وقال النظام
ومتبعوه أنه تعالى لا يقدر على الفعل القبيح لان فعل
القبيح مع العلم بقبحه سفه ودونه جهل وكلاهما نقص
يجب تنزيهه تعالى عنه . والجواب أنه لا قبح بالنسبة
اليه تعالى فان الكل ملكه فله أن يتصرف فيه على أى
وجه أراد وان سلم قبح الفعل بالقياس اليه تعالى فنفايته
عدم الفعل لوجود الصارف عنه وهو القبح وذلك لا ينفي
القدرة عليه . وقال البلخي ومتابعوه أنه تعالى لا يقدر
على مثل فعل العبد أى مقدوره لان مقدور العبد اما
طاعة مشتملة على مصلحة أو معصية مشتملة على مفسدة
أو سفه خال عنها والكل محال على الله تعالى . والجواب
أن ما ذكرتموه من صفات الافعال اعتبارات تعرض

(١) مبذية على توقيف الشرع أي جعل الشرع واقفاً أياها

للفعل بالنسبة اليها بحسب قصدنا ودواعينا وأما فعله تعالى فمنزه عن هذه الاعتبارات فجاز أن يصدر عنه تعالى مثل فعل العبد مجرداً عن هذه الاعتبارات . وقال أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم انه تعالى قادر على مثل مقدور العبد وليس بقادر على نفس مقدور العبد والا لو أرادته تعالى وكرهه العبد لزم وقوعه ولا وقوعه المداعي والمصارف . والجواب أن كراهة العبد إنما يستلزم اللاوقوع اذا لم يتعلق بالفعل ارادة اخرى مستقلة .

المبحث الثاني في أنه تعالى عالم وبذلك عليه وجهان الاول أنه تعالى مختار فيمتنع من توجه قصده الى ما ليس بمعلوم والثاني أن علمه تعالى ظاهره تأمل في أحوال المخلوقات من العلويات والسفليات وأشكال النباتات سيما لمن تأمل في الحيوانات وفيما هديت اليه من مصالحها وفيما أعطيت من الآلات المناسبة لمصلحتها . وههنا فرعان الفرع الاول ان الله تعالى عالم بكل المعلومات كما هي أى عالم بالكليات على الوجه الكلي وعالم بالجزئيات على الوجه الجزئي لان الموجب لعالميته تعالى ذاته ونسبة ذاته الي

كل المعلومات على السواء فلما أوجب ذاته تعالى كونه عالما
بالبعض أوجب كونه عالما بالباقي . قالت الفلاسفة أنه
تعالى يعلم الجزئيات بوجه كلي مثل أن يعقل أن كسوفاً
يعرض عند حصول القمر في وقت كذا في مقابلة كذا
ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول
احاطة بأنه وقع أو لم يقع وإن كان معقولاً له على الوجه
الاول لان هذا إدراك آخر جزئى يحدث عند المدرك
ويزول مع زواله وذلك الادراك الاول يكون ثابت
الدهر كله . احتجت الفلاسفة بأنه تعالى لو علم الجزئيات
على الوجه الجزئى المتغير كما لو علم كون زيد في اذار
الان فعند تغير المعلوم أى عند خروج زيد من الدار ان
بقى العلم الاول لزوم الجهل وأن لم يبق العلم الاول يلزم
التغير في صفاته واجيب بأنه عند تغير المعلوم لا يتغير
العلم الذى هو الصفة الحقيقية فلا يلزم الجهل بل تغير
اضافة الصفة الحقيقية وتعلقها فلا يلزم التغير في الصفة
الحقيقية بل في التعلق . أقول المسلمون يقولون أيضاً

بعلمه تعالى بالجزئيات بالوجه الكلى أيضا فالجزئيات
معلومة له تعالى بوجهين اذ كل جزئى فله وجه كلى .

الفرع الثانى أنه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته خلافا
لجمهور المعتزلة وكذا قدرته . لنا أن الابداهة تفرق بين
قولنا ذاته وبين قولنا ذاته عالم قادر وأيضا علمه تعالى أما
إضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم وهى التى سماها أبو
علي الجبائى وابنه أبو هاشم عالمية أو صفة تقتضى تلك
الإضافة وهى مذهب أكثر أصحابنا الأشاعرة أو صور
المعلومات القائمة بأنفسها وهى المثل الأفلاطونية فإن
أفلاطون ذهب الى أن لكل معلوم مثلاً فى الخارج
قائماً بنفسه اذا التفتت اليه النفس أدركته أو صور المعلومات
القائمة بذاته تعالى كما هو مذهب بن سينا ومن تابعه .
وأيا ما كان فهو غير ذاته

المبحث الثالث فى الحياة اتفق جمهور العلماء على
أنه تعالى حى لكنهم اختلفوا فى معنى كونه حياً فذهب
الفلاسفة وأبو الحسين البصرى من المعتزلة الى أن

حياته تعالى عبارة عن صحة اتصافه بالعلم والقدرة
وذهب الباقر الى أن الحياة عبارة عن صفة تقتضى
هذه الصفة .

المبحث الرابع فى ارادته تعالى اتفق الجمهور على انه
مريد وتنازعوا فى معنى الارادة فقال الفلاسفة ارادته
تعالى نفس علمه بوجه النظام الاكل ويسمونه عناية . وقال
ابو الحسين وجماعة من رؤساء المعتزلة منهم محمود
الحوارزمى صاحب الكشف ارادته تعالى هو علمه بنفع
فى الفعل فهو داع الى الأيجاد وذلك كما يجد كل عاقل من
نفسه أن ظنه أو اعتقاده ينفع فى الفعل يوجب الفعل
ويسميه أبو الحسين بالداعية . وقال الحسين النجار كونه
تعالى مريداً أمر عدمى وهو عدم كونه مكرها ومغلوبا .
وقال الكعبي ارادته تعالى فى فعل نفسه علمه بما فيه من
المصلحة وفى فعل غيره الامر به . وقال أصحابنا وأبو
على الجبائى وابنه أبو هاشم والقاضى عبد الجبار انها
صفة زائدة على ذاته تعالى مغايرة للعلم والقدرة مرجحة

لبعض مقدراته على بعض . لنا إن تخصيص أحد
الضدين بالوقوع لا بد له من مرجح وهو ليس نفس
القدرة لان نسبة القدرة الى الضدين على السواء ولا
العلم لان العلم تابع للمعلوم أى العلم بوقوع شىء في وقت
معين تابع لكون ذلك الشىء بحيث يقع فيه لانه ظله وحكاية
عنه فلا يكون الوقوع تبعاً للعلم والا لزم الدور فلا بد من
شىء صالح للمخصصة وهو الارادة . فرع ارادته تعالى
غير محدثة . وقالت المعتزلة ارادة الله تعالى قائمه بذاتها
أى بذات الارادة حادثة لا في محل . وقالت الكرامية
هى صفة حادثة يخلفها الله تعالى . لنا أن وجود كل محدث
موقوف على تعلق الارادة فلو كانت ارادته حادثة
احتاجت الى ارادة اخرى ولزم التسلسل .

الفصل الثانى فى سائر صفاته أى صفات لا يتوقف

عليها أفعاله تعالى وفيه ستة مباحث

المبحث الاول فى السمع والبصر اتفق المسلمون على أنه
تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا فى معناه فقالت الفلاسفة
والكعبة وأبو الحسين البصري السمع والبصر عبارة

علمه بالمسموعات والمبصرات . وقال الجمهور من أصحابنا
ومن المعتزلة والكرامية صفتان رائدتان على العلم
بالمسموعات والمبصرات لانه قد دلت الحجج السمعية
على أنه سميع بصير ولفظ السمع والبصر ليس بحقيقة في
العلم بالمسموعات والمبصرات وصرف اللفظ عن الحقيقة
الى المجاز لا يجوز الا عند المعارض وليس في الفعل
ما يصرف عن ظواهرها فيجب الاقرار بها واذا كان
سميعاً بصيراً يكون عالماً أيضاً بالمسموعات والمبصرات
حال حدوثها والحاصل ان المسموعات والمبصرات
كما هي متعلق علمه تعالى فهي متعلق سمعه وبصره وهما
صفتان قديمتان تعمدان المتصف بهما لا ادراك المسموعات
والمبصرات . قال في شرح المواقف والاولى أن يقال لما
ورد النقل بهما آمننا بذلك وعرفنا أنها لا يكونان
بالألتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما .
المبحث الثاني أنه تعالى متكلم والدليل عليه اجماع
الأنبياء عليهم السلام وهذا الأجماع من الأنبياء ثبت
بالتواتر والمسلمون بمعد اتفاقهم على اثبات الكلام له

تعالى اختلفوا في معناه فذهب الاشاعرة الى أن كلامه
تعالى ليس بحرف ولا صوت بل هو المعنى القديم القائم
بنفسه تعالى أى بذاته المعبر عنه بالعبارات المختلفة
وذهبت الحنابلة الى أن كلامه تعالى حرف وصوت
يقومان بذاته تعالى وأنه قديم وقد بالغوا في قدمه حتى
قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف قديمان فضلا عن
المصحف . وذهبت المعتزلة الى أن كلامه تعالى أصوات
وحروف ليست قائمة بذاته تعالى بل يخلقها الله تعالى في
غيره كاللوح المحفوظ أو جبرائيل أو النبي فهو حادث .
وذهبت الكرامية الى أن كلامه تعالى حرف وصوت
يقومان بذاته تعالى وهو حادث فاتفق الفريقان الاولان
في قدم الكلام والاخيران في حدوثه ولذلك قال في شرح
المواقف أن في بحث الكلام قياسين متعارضين أحدهما
أن كلامه تعالى صفة له وكل ما هو صفة له تعالى فهو
قديم فكلامه تعالى قديم فثانيتها أن كلامه تعالى مؤلف
من أجزاء مرتبة متعاقبة في الوجود وهى الحروف
والاصوات وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى

حادث فافترق المسلمون الى أربع فرق ففرقتان منهم وهما
الأشاعرة والحنابلة ذهبوا الى صحة القياس الأول ولما
لزمهما دفع معارضة القياس الثاني قدحت الأشاعرة في
صغراه أى صغرى القياس الثاني وقدحت الحنابلة في
كبراه وفرقتان أخريان وهما المعتزلة والكرامية ذهبوا
الى صحة القياس الأول وقدحت الكرامية في كبراه قال
شارح المواقف مقالة في تحقيق كلام الله تعالى ومحصولها
أن لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وتارة أخرى
على المعنى القائم بالغير فالشيخ الأشعري لما قال كلامه
تعالى هو المعنى النفسى فهم أصحابه منه ان مراده
مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده وأما العبارات فأنما
تسمى كلاماً مجازاً لدلالاتها على ما هو كلام حقيقى حتى
صرحوا بأن الالفاظ حادثة على مذهبه وأنها ليست
كلامه حقيقة وهذا الذى فهموه من كلام الشيخ له لوازم
كثيرة فاسدة كعدم كفر من أنكر كلامية ما بين دفتى
المصحف مع أنه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله
تعالى حقيقة وكعدم طلب المعارضة لكلام الله الحقيقى

وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه تعالى حقيقة فوجب حمل لفظ المعنى في قول الشيخ كلام الله تعالى هو المعنى النفسى على الاحتمال الثانى وهو الامر القائم بالغير فيكون الكلام النفسى عنده أمرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة . وما يقال من أن الحروف والألفاظ مترتبة متعاقبة فكيف تكون قديمة بجوابه أن ذلك الترتب إنما هو فى التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة والتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوث التلفظ دون حدوث اللفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذى ذكرناه وإن كان مخالفا لما عليه متأخروا أصحابنا إلا أنه بعد التأمل تعرف حقيقته انتهى ما قاله شارح المواقف نقلا عن المص . ثم قال " شارح المواقف

(١) قال شارح المواقف وصف لمص . يريد صاحب المواقف القرآن بالقدم ثم صرح بما يدل على أنه هذه العبارات المنظومة
— ١٧ م نشر الطوالع —

ولا شبهة ان ما ذكره المص أقرب الى الأحكام الظاهرة
المنسوبة إلى قواعد الملة . أقول والحاصل أن كلامه تعالى
هو العبارات المنظومة كما هو مذهب السلف على ما صرح
به في أوائل شرح المواقف ثم أن كلامه تعالى مغاير لعلمه
وأرادته لأنه قد يخالفهما فانه تعالى أمر أبا لهب بالإيمان
مع علمه بأنه لا يؤمن وامتناع إرادته لما يخالف علمه .
قال المص والأطنباب في ذلك أى فى الكلام كما أطنب
فيه الآخرون قليل الجدوى فان كنه ذاته وصفاته محبوب
عن نظر العقول . فرع . خبر الله صدق لان الكذب نقص
والنقص على الله محال .

المبحث الثالث فى البقاء . أثبتته الشيخ أبو الحسن
الأشعري وأتباعه وجمهور معتزلة بغداد وقالوا أنه صفة
وجودية زائدة الوجود ويفسرونها أى البقاء تارة باستمرار
الوجود^(١) وتارة بأنه معنى زائد يعلل به الوجود فى

كما هو مذهب السلف حيث قالوا ان الحفظ والقراءة والكتابة
حادثة لكن متعلقها أعنى المحفوظ والمقروء والمكتوب قديم
(١) كذا فى شرح المواقف ويلزم منه كونه أى كونه البقاء
زائد على الذات

الزمان الثاني كذا في شرح المواقف وقالوا أن البقاء غير
الوجود في الزمان الثاني واستدلوا على كون البقاء شيئاً
موجوداً زائداً على الوجود بأن الوجود في الحوادث قد
يتحقق بدون البقاء كما في أول الحدوث ثم يعرض للوجود
صفة هي البقاء ولما ثبت كون البقاء وجودياً زائداً على
الوجود في الحوادث يقاس عليه بقاء الواجب تعالى أقول
وأنت تعلم أن دليلهم أنما يدل على كون البقاء أمراً متغيراً
للاوجود بدلالة الانفكاك ولا يدل على كونه شيئاً موجوداً
أذ يجوز أن يكون أمراً معنوياً غير موجود في الخارج
اذ لم من أمر معنوي يعرض لشيء بعد أن لم يكن
كما ثبت أنه تعالى معيته للعالم بعد أن لم يكن مع أن المعية
أمر معنوي بالاتفاق ونفي كون البقاء صفة موجودة زائدة
على الوجود القاضى أبو بكر وإمام الحرمين والأمام
الرازي وجمهور معتزلة البصرة وقالوا البقاء هو نفس
الوجود في الزمان الثاني لأمر زائد عليه كذا في شرح
المواقف . أقول ولعل مرادهم أن البقاء هو كون الوجود
في الزمن الثاني وهذا الكون أمر اعتباري ولا يعد الأمر

الاعتبارى زائداً في الخارج على المتصف به وإن كان مغايراً
له في التعقل لعدم المغايرة في الخارج اذ المغايرة في الخارج
تتوقف على وجود المتغايرين في الخارج فمرادهم من الزيادة
المنفية الزيادة في الخارج وأما الزيادة في التعقل فلا سبيل
إلى أنكارها ثم أقول مراد الفريق الثانى من البقاء في قولهم
البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثانى هو بقاء الحوادث
لان ذلك لا يعقل فيما ليس بزمانى كما صرح به الأصفهاني
وأما بقاء الواجب تعالى فهو على ما حققه المصنف بمعنى امتناع
عدمه . قال المصنف في تحقيق هذه المسئلة اعلم أن المعقول
من بقاء البارى امتناع عدمه والمعقول من بقاء الحوادث
مقارنة وجودها لاكثر من زمان واحد وقد عرفت أن
الامتناع ومقارنة الزمان من المعانى العقلية التى لا وجود لها
في الخارج واستدل الفريق الثانى على نفى وجود البقاء في
الخارج بأن البقاء لو كان موجوداً في الخارج لكان باقياً ببقاء
موجود في الخارج ولزم التسلسل في الامور الموجودة
في الخارج .

بحث آخر في القدم زدته من شرح المواقف اتفق الجمهور

على أنه تعالى قديم بنفسه لا بقدم وجودي زائد على ذاته وقال
ابن سميذ من الاشاعة انه تعالى قديم بقدم وجودي زائد
على ذاته . ودليله على كونه صفة موجودة زائدة مثل مامر
من دليل الاشعري في البقاء وتصويره هنا أن يقال القديم
قد يطلق على المتقدم بالوجود اذا تطاول عليه الامد
والجسم لا يوصف بهذا القدم في أول زمان حدوثه بل
بعده فقد تجدد له القدم بعد ما لم يكن فيكون موجودا
زائدا على الذات والوجود ويقاس عليه القدم الذي هو
التقدم بلا نهاية ولا يخفى أن معنى قدمه تعالى أنه لا أول له
وهو مفهوم سلبى ليس بوجود في الخارج .

المبحث الرابع في صفات آخر أثبتها الشيخ أبو الحسن
الأشعري وهي الاستواء لقوله تعالى الرحمن على العرش
استوي واليد لقوله تعالى يد الله فوق أيديهم والوجه
لقوله تعالى ويبقى وجه ربك والعين لقوله تعالى ولتصنع
على عيني والباقون اولوا الظواهر الواردة بذكرها وقالوا
المراد بالاستواء الاستيلاء قال في الكشاف الاستواء
الاعتدال والاستقامة يقال استوي العود وغيره إذا قام

واعتدل أقول ولما لم يمكن حمله علي حقيقةه في حقه تعالى
قال الشيخ إنه صفة بلا كيف وأوله البافون بالاستيلاء
وباليد القدرة وبالوجه الوجود وبالعين البصر قال المص
والأولى اتباع السلف في الايمان بهذه الاشياء ورد علمها
إلى الله تعالى بعد نفي ما يقتضي التشبيه والتجسيم عنه تعالى
أقول الظاهر أن حاصل الرد إليه تعالى التوقف عن الحكم
بأنها صفات زائدة على الذات غير الصفات المذكورة أو
مؤولة بما ذكره ولكن المفهوم صريحاً من شرح المواقف أن
مذهب السلف في اليد والوجه أنهما صفتان زائدتان على الذات
وعلى سائر الصفات كما هو مذهب الشيخ الأشعري

بحث آخر زدته من شرح المواقف قيل الجنب في
قوله تعالى يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله صفة زائدة وقيل
المراد في أمر الله أو أراد الجنب أي الحرم وتأويل الأصبع
في قوله عليه السلام ان قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع
الرحمن كتأويل اليد وأما اليمين في قوله تعالى والسموات
مطويات يمينه فتأويلها بالقدرة الثامة ظاهر وأما ما ورد
في الأحاديث انه تعالى ضحك حتي بدت نواجذه فيمتنع

حملة على حقيقةه فقيل هو ضحك لا كضحكنا وقيل الضحك
مؤول بظهور رتبا شير الخير وبدوالنوا جذ عبارة عن ظهور
كنه ما كان متوقعا منه . وقال في شرح المواقف ومن كان له
رسوخ قدم في علم البيان حمل أكثر ما ذكر من الآيات
والأحاديث المتشابهة على التمثيل والتصوير وبعضها على
الكناية وبعضها على المجاز مراعيًا لجزالة المعنى ونخامته
ومجانبا عما يوجب ركاكته فمليك بالتأمل فيها وحملها على ما
يليق بها والله المستعان وعليه التكلان انتهى

المبحث الخامس في التكوين قال بعض الحنفية منهم
أبو منصور الماتريدي التكوين صفة قديمة زائدة على السبع
المشهورة أخذنا عن قوله تعالى إنما أمره إذا أراد شيئا أن
يقول له كن فيكون فقد جعل الله تعالى قوله كن مقدما على
كونه الحادث أعني وجوده والمراد بأن يقول له كن تعلق
التكوين ومعنى التكوين مبدأ اخراج المعدوم من العدم
إلى الوجود فاذا تعلق التكوين بالحياة يسمى أحياء وبال موت
إماتة وبالصورة تصويرا وبالرزق ترزيقا إلى غير ذلك
فخرج السكل التكوين وإنما تعدد هذه الأسماء بتعدد

التعلقات أقول فظهر أن الشيخ أبا منصور يؤول القول
بكن بتعلق التكوين فالمعنى إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يتعلق
بكونه فيكون . والمحققون من المتكلمين على أنه أي التكوين
من الإضافات والاعتبارات العقلية ونظيره كون الصانع
تعالى قبل كل شيء ، ومعه وبعده ومذكوراً بالسنتنا ومعبوداً
لنا فقالوا التكوين تعلق القدرة والارادة بالاشياء وقالوا
الدليل أنما يقوم على ان التخليق والترزيق والأمانة والإحيا
وغيرها مبدءاً خاصه لا في الأزل ولا يدل على أن ذلك المبدء أصفة
أخرى سوى القدرة والارادة . فان قلت القدرة نسبتها إلى
وجود المكون وعده على السواء صالحه لكونها مبدءاً لكل
من الجانبين فكيف يرجع كونها مبدءاً لأحد الجانبين .
قلت نعم مع انضمام الارادة لكي يتخصص احد الجانبين :
قال الأصفهاني والحق أن القدرة والارادة مجموعتين
هما الذان يتعلقان بوجود الاثر ولا حاجة معهما إلى إثبات
صفة أخرى تسمى بالتكوين وقالوا أي مثبتوا التكوين
إن التكوين غير القدرة لأن القدرة أثرها صحة الشيء
أي إمكانه والصحة لا تستلزم الكون أي الوجود فلا

يكون الكون أثراً للقدرة بل أثراً للتكوين فتثبت المغايرة بينهما وأجيب بأن أثر القدرة الكون لا إلا مكان لأن الامكان مقتضى ذات الممكن وما كان ذاتياً لشيء لا يكون عن الغير لأن الامكان علة لكون الشيء . مقدوراً فيقال هذا مقدور لانه ممكن وذاك غير مقدور لانه واجب أو ممتنع فثبت أن الامكان يعتبر مقدماً على تعلق القدرة فلا يكون أثراً للقدرة فانما تؤثر القدرة في الكون غاية ما في الباب أن تأثر القدرة مشروط بتعلق الإرادة . والحاصل أن كلا من الفعل والترك يصلح أثراً للقدرة ويحتاج صدور أحدهما بعينه الى مخصص هو تعلق الإرادة بذلك فلا حاجة الى مبدأ غير القدرة

المبحث السادس في أنه تعالى يصح أن يرى في الآخرة بمعنى أنه ينكشف لعباده المؤمنين انكشاف البدر المرئي خلافاً للمعتزلة من غير ارتسام صورة المرئي في العين أو اتصال شعاع خارج من العين الى المرئي وحصول مواجهة خلافاً للمشبهة والكرامية فانهم جوزوا رؤيته تعالى بالمواجهة لا اعتقادهم كونه تعالى في الجهة والمكان والله تعالى مزه

عن الجهة والمكان واستدل أصحابنا على جواز الرؤية بسؤال موسى عليه السلام الرؤية فلو كانت الرؤية محالا كان سؤاله جهلا أو عبثا لأن الله تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل وهو أمر ممكن فكذا المعلق به واستدل منكرها الرؤية بقول تعالى لا تدركه الابصار وبقوله تعالى لن تراني وأجيب عن الاول باننا لا نسلم ان المراد عموم السلب " وهو السلب الكلي إذ يجوز أن يراد سلب العموم وهو ما سماه المنطقيون دفعا لاثجاب الكلي ولو سلم عموم السلب فلم لا يجوز أن يراد نفى الرؤية على سبيل الاحاطة لانفى الرؤية مطلقا واجيب عن الثاني بان لن لتأكيد النفي لا للتأييد واستدل أصحابنا على وقوع الرؤية بالفعل في الآخرة بمثل قوله عليه السلام سترون ربكم وقال شارح المواقف وهل يجوز أن يري في المنام فقيل لا وقيل نعم والحق أنه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم تكن رؤية حقيقة

(١) عموم النفي وشمول النفي وعموم السلب وشمول السلب كلها بمعنى واحد أي نفي كلي وسلب كلي ونفي العموم ونفي الشمول وسلب العموم وسلب الشمول كلها بمعنى واحد أي نفي جزئي وسلب جزئي

الباب الثالث في افعاله تعالى وذكر فيه ست مسائل
المسئلة الاولى في افعال العباد قال الشيخ أبو الحسن الاشعري
أن افعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقة له ولا
تأثير لقدرة العبد أصلا لا في ذات الفعل ولا في صفاته مثل
كونه طاعة أو معصية بل الله تعالى أجرى عاقبته بأن العبد
أذا صمم عزمه على الفعل يخلق الله تعالى قدرة ذلك الفعل
ويخلق الفعل أيضا مع القدرة لأن الاستطاعة أي القدرة
مع الفعل عند الاشاعرة فصرف الإرادة جعلها متعلقة
بالفعل فأذا صرف العبد ارادته لفعل يصير ذلك الصرف
سببا لصرف قدرته لذلك الفعل ومعنى كونه سبباً له كونه
سبباً لأن يخلق الله تعالى في العبد قدرة متعلقة بذلك الفعل
كذا يفهم من كلمات الخيالي وظهر منه أن صرف القدرة لم
يقع في العبد ابتداء بل كان صرف العبد إرادته سبباً لذلك
وظهر منه أيضا أن فعل العبد مخلوق لله ومكسوب
للعبد لأن كسب العبد هو تصميم عزمه على الفعل وهو
جعل ارادته متعلقة به أي بالفعل على ما هو المفهوم صريحا
من كلمات الاصفهاني وقال شارح المواقف والمراد بكسب

العبد الفعل مقارنته لقدرته وأرادته من غير أن يكون
هناك منه تأثير ومدخل في وجود الفعل سوى كونه محلا له
أقول هذا مناف ظاهر لما فهم من من الاصفهاني تأمل
وفي هذه المسئلة أقوال اخر تقريرها على ما قال الخياي
أن المؤثر في فعل العبد أما قدرة الله تعالى فقط بلا قدرة
من العبد أصلا وهو مذهب الجبرية فأنهم قالوا لا قدرة
للعبد أصلا لا بطريق التأثير ولا بطريق الكسب بل العبد
بمنزلة الجمادات المتحركة بالقواسر واعلمهم أردوا بقولهم ولا
بطريق الكسب لا بطريق المقارنة أي ليس للعبد قدرة
مقارنة للفعل بلا تأثير أيضا لأن معنى الكسب على ما في
شرح المواقف مقارنة فعل العبد لقدرته وأرادته من غير أن
يكون هناك تأثير من العبد كما سبق أو المؤثر قدرة الله تعالى
بمقارنة قدرة العبد بلا تأثير بل جري عاده تعالى على
خلق قدرة الفعل في العبد مع خلق الفعل عند صرف العبد
أرادته للفعل وهو مذهب الأشعري أو المؤثر قدرة
العبد فقط بلا أيجاب بل باختياره وهو مذهب جمهور
المعتزلة أو بالايجاب وامتناع التخلف وهو مذهب الفلاسفة

وأمام الحرمين هنا وأبي الحسين البصري من المعتزلة
فإنهم قالوا إن الله تعالى يوجد في العبد قدرة ثم أن تلك
القدرة توجب الفعل إذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع
الموانع كذا في شرح المواقف ولعل من شرائط "أيجابها
إرادة العبد للفعل أو المؤثر بمجموع القدرتين على أن يؤثر
في أصل الفعل وهو مذهب الاستاذ أبي إسحاق
الاسفرايني وهو جوز اجتماع مؤثرين على أثر واحد
أو على أن يؤثر قدرة العبد في وصفه بأن يجعله موصوفا
بمثل كونه طاعة أو معصية وهو مذهب القاضي أبي بكر
الباقلاني واعلم أن أصحابنا لما وجدوا تفرقة بديهية بين
ما نبأشروه من الأفعال الاختيارية وبين ما منحسره من حركات
الجمادات فأنهم علموا بالبدهية أن الاختيار مدخلا في
الأول دون الثاني ومنعهم البرهان "الدال على أن الله تعالى

(١) قوله ولعل من شرائط فلا نزاع بين المعتزلة والفلاسفة
الآفي اللفظ فإن معنى قول المعتزلة بلا إيجاب يتوقف على شرط
وهو اختيار العبد ومعنى قول الفلاسفة بالإيجاب امتناع التخلف
عند استكمال الشرائط تأمل

(٢) قوله البرهان الدال وهو قوله تعالى خالق كل شيء

خالق كل شيء أى مشيء عن إضافة الفعل إلى اختيار العبد على طريق التأثير جمعوا بين الامرين وقالوا الافعال واقعة بقدره الله تعالى وكسب العبد على معنى أن الله تعالى أجرى عادته بأن العبد إذا صمم العزم على الفعل بخلقه الله تعالى وعلى هذا يكون العبد كالوجود لفعله وإن لم يكن موجودا وهذا القدر كاف في التكليف . قال المص وهذا أيضا مشكل فان تصميم العزم أيضا فعل من الافعال مخلوق لله تعالى فلا مدخل للعبد أصلا . أقول وذلك لانه لم يبق لان ينسب إلي العبد الاختياره وهو تصميم عزمه على الفعل لان الفعل مخلوق لله تعالى وقد عرفت فيما سبق ان قدرة العبد أيضا مخلوقة له تعالى فاذا كان اختيار العبد أيضا مخلوقا له تعالى لم يبق للعبد مدخل فكان حاصل الامر الجبر^(٢) قال المص والصعوبة هذا المقام أى مسألة خالق

وكذلك قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون

(١) وفيه نظر أذ تصميم العزم عبارة عن صرف الإرادة

وهو فعل قلبي فلا يحتاج الى المؤثر بل يحتاج الى عناية القلب وقصده فيكفي فيه توجه القلب وتميله بخلاف أفعال الجوارح

الاعمال أنكر السلف علي المناظرين لانه بحسب الغالب
تؤدى المناظرة فيه الى رفع الامر والنهى أن لم يجعل للعبد
مدخل أصلا في فعله أو إلى الشرك إن جعل العباد خالقين
لافعالهم . قال الاصفهاني وقال أهل التحقيق في هذا
لا جبر ولا تفويض لكن أمر بين امرين هذا هو الحق
وتحقيقه أن الله تعالى يوجد القدرة والارادة في العبد
ويجعلها بحيث لهما مدخل أى تأثير في الفعل لا بأن يكون
للقدرة والارادة لذاتها مدخل في الفعل بل وجود

فانها تحتاج الى المؤثر الخارجى لكونها من الآثار الخارجية وأيضا
ان المصادر عند الاشعري ليست بموجودة في الخارج بل هي
أمور اعتبارية في مسألة التكوين أو التكوين أمر اعتباري لا وجود
له في الخارج عنده فلا يحتاج الى المؤثر فلا يكون شيئا حتى يلزم
مخالفته لقوله خالق كل شيء اذ الشيء عندنا الموجود واما
دخوله تحت قدرته تعالى على أحد الاقوال فباعتبار استناده
الى العبد الذى هو مخلوق لله تعالى كما أشار الى هذا التبيين
والتوضيح صاحب التنقيح والتلويح فليس التخاص عن الجبر
على مذهب الاشعري الا بهـ هذا التوجيه الأخرى أذ يوافق
قوله تعالى وأن ليس للانسان الا ما سمى وأن سمعه
سوف يرى

مدخلها في الفعل أى تأثيرها فيه إنما هو بخلق الله تعالى
أيها على هذا الوجه وبعد أن يوجد الله تعالى القدرة
والإرادة على هذا الوجه في العبد يقع الفعل فإن جميع
المخلوقات يخلق الله تعالى بعضها بلا واسطة وأسباب
لابأن تكون الوسائط والأسباب لذاتها اقتضت أن يكون
لها مدخل في وجود المسببات بل بأن خلقها الله تعالى بحيث
لها مدخل فتكون الأفعال الاختيارية المنسوبة إلى العبد
مخلوقة لله تعالى ومقدورة للعبد بقدرة خلقها الله تعالى
وجعلها بحيث لها مدخل في الفعل أقول لعل حاصله أن
المؤثر أولاً في فعل العبد قدرة العبد واختياره ولما كان
نفس القدرة والاختيار وتأثيرها مخلوقاً له تعالى أولاً
كان العقل الحاصل بهما مخلوقاً له بالواسطة فلأن المؤثر
في الفعل قدرة العبد واختياره لا جبر ولا نقدرة واختياره
وتأثيرها مخلوق له تعالى لا تفويض . ثم قال الاصفهاني
والأولى أن يسلك في هذا المقام طريقة السلف وترك
المنظرة فيه ويفوض علمه إلى الله تعالى في التوليد

اعلم ان المعتزلة لما أسندوا أفعال العباد اليهم ورؤوا أن
بعض أفعالهم كحركة اليد يوجب فعلا آخر كحركة المفتاح
سواء تعلق بالفعل الثاني قصد من الفاعل أو لا بل لو قصد
عدم وقوع الفعل الثاني لا يؤثر قصده فيه فلم يمكنهم
إسناد الفعل المترتب الى تأثير قدرتهم فيه ابتداء لان
تأثير القدرة في شيء ابتداء يتوقف على القصد والفعل
المترتب لا يتوقف على القصد كما عرفت فاضطروا الى
القول بالتوليد وهو أي التوليد أن يوجب فعل لقاعله
فعلا آخر كحركة اليد كحركة المفتاح فان الحركة الاولى
أوجبت الحركة الثانية سواء قصد الثانية أو لم يقصد وكما
يتولد من الضرب الألم في المضروب ومن كسر الزجاج
الانكسار فيها ومن القتل الموت في المقتول ومن العلم
بالمقدمات العلم بالنتيجة وقالوا إن كان الفعل صادرا من
الفاعل لا بتوسط فعل آخر فهو بطريق المباشرة وإلا
فبطريق التوليد. والجواب أن القول بالتوليد يتوقف
على إسناد أفعال العباد الى العباد وهو باطل بل جميع الأشياء

مخلوق لله تعالى سواء كانت أفعال العباد أو ما زعموه متولدا
من أفعال العباد أو غيره ألا ان أفعال العباد شرط عادي
لخلق الله تعالى الأفعال التي زعموها متولدات كما أن
صرف العباد أرادتهم شرط عادي لخلق الله تعالى أفعالهم
وقدرتهم لتلك الأفعال مقارنة بها وأنما قلنا مقارنة لما
سبق من الاستطاعة مع الفعل عندنا ثم أن بعض المعتزلة
منعوا ثبوت التوليد لفعله تعالى وقالوا جميع أفعاله
بالمباشرة وجوزوه بعضهم وقالوا يشهد به الحس في حركة
الأغصان والأوراق بحركة الرياح أذ حركة الرياح من
فعل الله تعالى بالمباشرة وحركة الأغصان والأوراق متولدة
من حركة الرياح . والجواب أن ترتب فعل على آخر
لا يستلزم أن يكون الفعل الآخر سببا للترتيب لجواز
أن يكون الجميع بقدرة الله تعالى ابتداء ويكون الترتيب
بمجرد أجراء العادة . كل ما ذكر من شرح المواقف .

المسئلة الثانية اختلفوا في أن الله تعالى هل هو مرید
للكائنات أولا . فذهبت الاشاعرة الى أنه تعالى مرید
للكائنات من الخير والشر والأيمان والكفر والطاعة

والعصيان وغير مرید لما لا یكون والارادة تابعة للعلم
فكل ما علم الله تعالى وقوعه یریده وكل ما علم الله تعالى
عدم وقوعه لا یرید وقوعه وذهبت المعتزلة الى أنه تعالى
مرید لجميع أفعاله وأما أفعال العباد فهو مرید للخیر
والإیمان والطاعة وقمت أولا ولا یرید الشر والكفر
والمعصية سواء وقمت أولا . قال فی شرح المواقف فی
بیان مذهب الاعتزال تفصیله أن فعل العبد إن كان
واجبا یرید الله وقوعه ویكره تركه وإن كان حراما
فیعكسه أى یكره وقوعه ویرید تركه والمنسوب یرید
وقوعه ولا یكره تركه والمكروه یعكسه أى یكره
وقوعه ولا یرید تركه وأما المباح وأفعال غیر المكلف فلا
یتعلق بها ارادة ولا كراهة . لنا أن الله تعالى خالق
الاشیاء كلها باختیاره وخالق الشیء باختیاره یكون مریدا
له هذا دلیل أنه تعالى مرید للكائنات وأما دلیل أنه غیر
مرید لما لا یكون فلا أنه تعالى علم من الكافر عدم ایمانه
فامتنع وجود الإیمان منه لامتناع أن یقلب علمه تعالى
جهلا والله تعالى عالم بامتناع ایمانه والعالم باستحالة الشیء

لا يريد بالضرورة . احتجب المعتزلة على أنه تعالى لا يريد
الكفر والمعاصي بوجهين الأول أنه تعالى لو كان يريد
الكفر الكافر وقد أمره بالإيمان فالامر بخلاف ما يريد
يعد عند العقلاء سفها . أجيب بأن الامر بخلاف ما يريد
أنما يعد سفها لو كانت فائدة الامر منحصرة في إيقاع المأمور
به وليس كذلك إذ يجوز أن تكون فائدة الامر إظهار
عصيان المأمور به . وتوضيحه أنه تعالى لما علم من الكافر
الكفر أراد الكفر منه لكن أمره بالإيمان ليظهر عصيانه
نظيره لو ادعى السيد عصيان عبده وأنكره الحاضرون
فان السيد يأمر عبده بشيء ولا يريد فعله ليظهر عصيانه .
الثاني أن الكفر لو كان مراداً لكان قضاءً فوجب الرضاء به مناً
والتالي باطل لان الرضاء بالكفر كفر وأجيب عنه بأننا
لانسلم أنه لو كان مراداً لكان قضاءً بل لو كان مراداً لكان
مقضيًا لان قضاءه تعالى هو أراته الازلية والرضاء انما
يجب بالقضاء لا بالمقضى . تتمه في القضاء والقدر قال
شارح المواقف اعلم أن قضاء الله تعالى عند الاشاعرة
هو أراته الازلية المتعلقة بالاشياء على ماهي عليه فيما

لا يزال . أقول أي في الاوقات الآتية وهو ظرف لقوله
هي عليه يعنى أن القضاء هو تعلق الارادة على ما صرح
به المص في تفسيره . وقدره أيجاده الاشياء على وجه
مخصوص وتقدير معين أي تحديد معين في ذاتها وأحوالها
وأما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه تعالى بكيفيات
ينبغي أن يوجد الموجودات على تلك الكيفيات ويعنون
بهذه الكيفيات احسن النظام وأكمل الانتظام وهو أي
علمه تعالى بهذه الكيفيات هو المسمى عندهم بالعناية
التي هي مبدأ لقيضان الموجودات على أحسن الوجوه
والقدر عندهم عبارة عن خروج الموجودات الى الوجود
الخارجي بأسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء
اه فاللازم من كلماتهم هذه ان القضاء انما يتعلق أولا
بالخير ولذا قالوا الموجود أما خير محض كالمقول والافلاك
وأما خير يتبعه شر قليل والمقضى بالذات هو الخير الكثير
وأما الشر القليل فمقضى بالتبع . قال في شرح المواقف في
بيان مذهب الفلاسفة وانما التزم فعل ما غلب خيره لان

تركه الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فليس من
الحكمة ترك المطر الذي به حياة العالم لئلا ينهدم به دور
معدودة أو لئلا يتألم به سائح في البر والبحر .

المسئلة الثالثة في الحسن والقبح لافبح عقلا وشرعا

في شيء من الاشياء من حيث كونه مخيرا او قاله تعالى
سواء كانت أفعال العباد أولا لان مالك الامور كلها يفعل

ما يشاء . وأما أفعال العباد من حيث كونها مكسوبة للعباد

فقد تتصف بالحسن والقبح الشرعيين هذا عند الاشاعرة

واما المعتزلة فقد قالوا القبيح قبيح في نفسه فيقبح من الله

تعالى كما يقبح منا وكذا الحسن وقد يدركان بالعقل فوقع

الاختلاف بين الفريقين في أن العقل هل له حكم في

حسن الافعال وقبحها ام لا بل الحاكم بهما الشرع فقط .

وتفصيل المقام علي ما في شرح المواقف أن العلماء قد ذكروا

ان الحسن والقبح يطلقان على ثلاثة معان . الاول كون

الفعل صفة كمال كالعالم وكونه صفة نقصان كالجهل ولا

نزاع بين الفريقين في أن الحسن والقبح بهذا المعنى يدركان

بالعقل فإن العقل يحتم بأن العلم حسن والجهل قبيح ولا
يتوقف على حكم الشرع بالحسن والقبح فيهما . والمعنى
الثانى ككون الفعل ملائما للغرض أو منافرا له فما وافق
الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما خلا منهما
لا يكون حسنا ولا قبيحا . وقد يعبر عن الحسن والقبح
بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن مافيه مصلحة
والقبيح مافيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون حسنا ولا
قبيحا . ولا نزاع في أن الحسن والقبح بهذا المعنى أيضا عقليان
أى يدركان بالعقل لكن هذا المعنى يختلف بالاعتبار فإن
قتل زيد مصلحة لأعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة
لأوليائه ومخالف لغرضهم والمعنى الثالث كون الفعل
متعلق المدح عاجلا والثواب أجلا وكونه متعلق اللذم
عاجلا والعقاب آجلا وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع
فالحسن والقبح بهذا المعنى عند الأشعرى شرعى وذلك
لأنهما لا يكونان لذات الفعل وليس للفعل صفة لأجلها
يكون الفعل حسنا وقبيحا بهذا المعنى الثالث حتى يدرك
العقل مابه الحسن والقبح ويحكم بالحسن والقبح بل كل

ما أمر الشارع به فهو حسن وكل ما نهى الشارع عنه فبيح
حتى لو عكس الأمر لا نعكس الحال وقالت المعتزلة للفعل
في نفسه أى مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية
لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا أو مقبحة مقتضية لاستحقاق
فاعله ذما وعقابا . ثم أن تلك الجهة المقتضية لهما هو ذات
الفعل عند جمهور المتقدمين منهم وصفة حقيقية زائدة
على ذات الفعل عند بعض المتقدمين منهم وقال الجبائي
منهم ليس حسن الأفعال وقبحها الذواتها ولا لصفات حقيقية
لها بل لوجوه واعتبارات وأوصاف أضافية تختلف بحسب
الاعتبار كما في لطم اليتيم للتأديب . ثم إن المعتزلة قالوا أن من
الحسن والقبح ما يدركه العقل ضرورة من غير نظر
واستدلال بحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنهما
ما يدركه العقل بالنظر والاستدلال كقبح الصدق الضار
وحسن الكذب النافع ومنهما ما لا يدركه العقل لا بالضرورة
ولا بالاستدلال كحسن صوم آخر رمضان وقبح صوم
أول شوال لكن إذا ورد به الشرع وعلم أن ثمة جهة محسنة
ومقبحة فأدراكه الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على

كشف الشرع عنهما بأمره ونهيه . وللمأريدية موافقة
للمعتزلة في أن حسن بعض أفعال العباد وقبحها يكونان
لذات الفعل أو لصفة له ويعرفان عقلا كما يعرفان شرعا
وتتام البحث في التوضيح

المسئلة الرابعة في أن الله تعالى لا يجب عليه شيء
قال في شرح المواقف اعلم أن الامة قد اجتمعت
على أن الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب
أما الاشاعرة فقد قالوا كذلك من جهة أن لا قبيح منه
تعالى ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح
ولا ترك واجب وأما المعتزلة فقد قالوا كذلك من جهة
أن كل ما هو قبيح منه تعالى يتركه وكل ما يجب عليه يفعله
ومبنى ذلك انهم يجعلون العقل حاكما بقبح بعض الأفعال
منه تعالى وبوجوب بعضها عليه وهذا باطل لانه تعالى
يفعل ما يشاء لا وجوب عليه ولا استقباح منه لانه لو
وجب عليه شيء فان لم يستوجب الذم بتركه لم يتحقق
الوجوب لان الوجوب هو كون الفعل بحيث يستحق

تاركه الذم وان استوجب بتركه الذم كان البارى تعالى ناقصا لذاته مستكملا بفعل ذلك الشيء وذلك لانه تعالى يخلص حينئذ بفعل ذلك الشيء من المذمة وقس عليه الاستقباح. ثم ان المعتزلة أوجبوا عليه أموراً خمسة الاول اللطف وهو عندهم أن يفعل الله تعالى ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية وأن ينتهى الى حد الاجاء كبعثة الانبياء فيقولون بعثة الانبياء واجبة عليه تعالى لانها لطف أى تقرب العبد الى الطاعة وكل لطف فهو واجب عليه تعالى . فنقول هذا الدليل منقوض بأمور لا تحصى منها انه يلزم حينئذ أن يجب عليه تعالى أن يبعث فى كل عصر نبيا وأن يجعل فى كل بلد معصوما يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر وأن يجعل جميع الحاكمين عادلين متقين وذلك أنه لا شك ان هذه الاشياء لطف واجب عليه تعالى عندهم . الثانى الثواب على الطاعة وهو اى الثواب كما قاله الاصمغاني نفع مستحق يقترب بالتعظيم والاجلال فقالوا العبد يستحق الثواب على الله تعالى بطاعته والاخلاق بما استحقه العبد قبيح فالأتيان به

واجب . والجواب أن العبد لا يستحق بطاعته ثوابا لان طاعته لا تكفيء النعم السابقة فهو كأجير أخذ الاجرة قبل العمل . الثالث العقاب على الكبائر قبل التوبة فإن في تركه التسوية بين المطيع والعاصي وهو قبيح وفيه أيضا اذن للمصاة بالمعصية . والجواب أننا لانسلم التسوية فإن الله تعالى وان عفى عن العاصي لكنه لا يثيبه إثابة المطيع . ولانسلم الاذن فان رجحان ظن العقاب يكفي في المنع عن المعصية . الرابع أن يفعل الاصلح للبعد قال الدواني ذهب معتزلة بغداد الى وجوب ما هو الاصلح للعبد في الدين والدنيا على الله تعالى وذهب معتزلة بهرة الي وجوب الاصلح في الدين فقط فيقال لهم الاصلح للكافر الفقير الممذوب في الدنيا والآخرة ان لا يخلق مع انه مخلوق .

حكاية شريفة . قال الاشعري لاستاذه ابو علي الجبائي ما تقول في ثلاثة اخوة عاش احدهم في الطاعة واحدهم في المعصية ومات احدهم صغيرا فقال الجبائي يثاب الاول بالجنة ويماقب الثاني بالنار والثالث لا يثاب ولا يمقاب قال الاشعري فاز قال الثالث هلا عمرتني فأصلح فأدخل

الجنة كما دخلها أخي المؤمن . قال الجبائي يقول الرب تعالى كنت أعلم منك لو عمرت لنفسك وفسدت فدخلت النار قال الاشعري فان قال الثأني يارب لم لم تمتي صغيرا لئلا اذنب فلا ادخل النار كما امت اخي الصغير فبهت الجبائي فترك الاشعري مذهبه ورجع الى مذهب الحق الذي كان عليه السلف الصالح . ثم اشتغل بهدم قواعد المعتزلة وتشديد مباني الحق بعون الله وحسن توفيقه . الخامس العوض على الآلام وهو أى العوض معرف عندهم بأنه نفع مستحق خال عن التعظيم والاجلال فانهم قالوا الالم ان وقع جزاء لما صدر عن العبد من سيئة كالم الحسد لم يجب على الله تعالى عوضه وان لم يقع جزاء فان كان الايلام من الله تعالى وجب العوض عليه وان كان من مكلف آخر فان كان للمؤمن حسنات اخذ من حسناته وأعطى المجنى عليه عوضا لا يلام له وان لم يكن له حسنات وجب على الله اما صرف المؤمن عن ايلامه أو تعويض المجنى عليه من عنده تعالى بما يوازي ايلامه .

المسئلة الخامسة في ان افعال الله تعالى ليست معاملة

بالأغراض والعلل الغائية واليه ذهب الشاعرة قالوا
لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من الأغراض والعلل
الغائية وخالفهم فيه المعتزلة وذهبوا إلى وجوب تعليلها
بالأغراض وقال أكثر الفقهاء لا يجب التعليل بالغرض
لكن افعاله تعالى تابعة لمصالح العباد تفضلا واحسانا .
احتجت الشاعرة . ان كل من كان يفعل لغرض
كان مستكملا بفعل الشيء والمستكمل بغيره ناقص لا يقال
غرضه تعالى من افعاله تحصيل مصالح العباد لا تحصيل
مصلحة نفسه تعالى لأننا نقول ان كان تحصيل مصالح
العباد أولى بالنسبة اليه تعالى من عدمه لزم الاستكمال
وان لم يكن أولى بل مساويا او مرجوحا لا يصلح ان
يكون غرضا بالضرورة . احتجت المعتزلة بأن الفعل الخالي
عن الغرض عبث والعبث قبيح بالضرورة فيجب تنزيهه
تعالى عنه . قال شارح المواقف قد يقال في الجواب عن
المعتزلة ان العبث ما كان خاليا عن الفوائد والمنافع وأفعاله
تعالى مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى راجعة الي
مخلوقاته لكن تلك الحكم والمصالح ليست أسبابا باعثة

على أقدمائه وعلا مقتضية لفاعليته بل هي غايات ومنافع
لأفعاله وماورد من الظواهر الدالة على تعليل أفعاله
بالاغراض فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض
والعلة الغائية .

المسئلة السادسة فيما يتعلق بتكليفه تعالى عباده قالت
المعتزلة الغرض من التكليف تعريف العباد لاستحقاق
الثواب أى تقرب العبد إليه اذ بالجري على مقتضى
التكليف يستحق العبد الثواب ولما توقف الجري على
مقتضى التكليف على وقوع التكليف كان التكليف تقريرا
للعبد الى الاستحقاق واستدلوا على ذلك بأن تعظيم العبد
وأعطائه الثواب بدون استحقاقه قبيح وأجيب عنه بأن
هذا مبنى على القول بالقبيح فى أفعاله تعالى وذلك باطل
عندنا بل أى شىء ينسب اليه تعالى فهو حسن . قالت
الاشاعرة فائدة التكليف أن يحصل التميز للخلائق بين
السعيد فى الازل والشقى فيه أى بين من تعلقت أرادته
تعالى فى الازل بسمادته وبين من تعلقت أرادته تعالى
فى الازل بشقاوته فأن من خلقه الله تعالى سعيدا يجري

بمقتضى التكليف فيعلم أنه سعيد ومن خلقه شقيا يخالف
مقتضى التكليف فيعلم أنه شقي وحكمه تعالى لا يستل
لحيثته ويعترض هو تعالى على عباده ولا يعترض عليه
ويسأل ولا يستل كما قال تعالى لا يستل عما يفعل وهم
يسئلون . واعلم أنه لما تمت مباحث الآلهيات من
الطوابع ورأيت في آلهيات المواقف وشرحه مباحث
شريفة خلا عنها الطوابع أردت أن ألحقها بكتابي هذا
تكثيرا للفائدة ونصيحا للطلبة .

المبحث الاول في أمور وقع الاختلاف فيها بيننا وبين
المعتزلة الأول الطبع والختم والاكنة ونحوها مما وقع
في القرآن في قوله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم وقوله
ختم الله على قلوبهم وقوله أنا جعلنا على قلوبهم أكنة
طبع عليه كنع ختم كذا في القاموس والختم على الشيء
ضرب الخاتم عليه والاكنة الاغطية جمع كنان وهو
ما يستر الشيء . فذهب أهل الحق إلى أن هذه الأمور
عبارة عن خاق الضلال في القلوب والمعتزلة أولوها
بوجوه الاول أن المراد منها سماها مختوما عليها مطبوعا

عليها ومجمعولا عليها أكنة كما في قوله تعالى وجعلوا
الملائكة الذين هم عباد الرحمن أناثا أي سموها بالاناث وهذا
التأويل لا واثل المعتزلة الثاني المراد وسم الله على قلوب
الكفار بعلامات يعرفها الملائكة فتميز بها الكافر عن
المؤمن وهذا التأويل للجبائي وابنه ومن تابعهما .

الثالث أن المراد منع الله تعالى منهم اللطف المقرب
إلى الطاعة المبعد عن المعصية لعلمه تعالى أن اللطف
لا ينفعهم ولا يؤثر فيهم وهذا التأويل لبعض أصحاب
عبد الواحد من المعتزلة وأنما اضطروا إلى التأويل في
أمثال هذه المقامات لأنهم يقولون أن العقل حاكم بقبح
بعض الأفعال منه تعالى وكل ما هو قبيح منه تعالى
بحسب العقل يتركه البتة كما سبق في المسئلة الرابعة
ويدعون أن هذه الأمور قبيحة عقلا والجواب أنه
لا قبيح بالنسبة إليه تعالى .

الثاني التوفيق والهداية . فإن الشيخ الأشعري وأكثر
الأئمة من أصحابه حملوا التوفيق على خلق القدرة على
الطاعة وقال أمام الحرمين التوفيق خلق الطاعة لا خلق

القدرة وحمل الأثمري وأكثر الأئمة من أصحابه الهداية
على معناه الحقيقي أعنى خلق الاهتداء وهو الايمان
ومقابلته الاضلال وهو بمعنى خلق الضلالة . وفي شرح
العقائد نعم قد تضاف الهداية الى النبي صلى الله عليه
وسلم مجازا بطريق التسبب كما يسند الاضلال الى
الشيطان مجازا ومثل هداه الله فلم يهتد مجاز عن الدلالة
والدعوة الى الاهتداء انتهى . والمعتزلة أولوا التوفيق
والهداية بالدعوة الى الايمان والطاعة واستدلوا بقوله
تعالى وأما ثمود فهديناهم فاستجبوا لعمى على الهدى
أذ لا شبهة في امتناع حمله عن خلق الهدى فيهم وامل
الجواب ان الهداية في هذه الآية مجاز عن الدلالة والدعوة
الى الاهتداء . واستدل الشاعرة على بطلان تأويل
المعتزلة بأن الامة اجتمعت على ان الناس مختلفون في
التوفيق والهداية فبعضهم موفق ومهدى وبعضهم ليس
كذلك فلو اول التوفيق والهداية بالدعوة الى الايمان
والطاعة كما قال به المعتزلة لاستوى جميع الناس فيهما اى

في التوفيق والهداية لأن معنى الموفق والمهدي على هذا التأويل المدعو الى الايمان والطاعة . ثم اعلم أن المعتزلة يؤولون الاضلال المسند اليه تعالى بوجودان العبد ضالا أو بتسميته ضالا للعلة المذكورة في تأويلهم الختم والطبع الثالث الاجل اعلم أن الأجل في الحيوان هو الزمان الذي علم الله أنه يموت فيه وها هنا ثلاث مسائل .

المسألة الاولى قال أهل الحق الأجل واحد خلافا للفلاسفة والكعبي من المعتزلة أما الفلاسفة فقالوا أن للحيوان أجلا طبيعيا وهو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفأ حرارته الغريزيتين أي الطبيعيتين وأجلا اختراميا بحسب الآفات والامراض أي أجلا مقطوعا عن الاجل الطبيعي واما الكعبي فقال أن للمقتول أجلين القتل والموت وأنه لو لم يقتل لعاش الى أجله الذي هو الموت المسئلة الثانية . قال أهل الحق المقتول ميت بأجله الذي قدره الله له وعلم انه يموت فيه . قال الجبائي لو لم يقتل لجاز أن يموت في ذلك الوقت وأن لا يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل . وزعم بعض

المعتزلة ما عدا السكبي أن المقتول مائت قبل الاجل الذي قدره الله له وأن القاتل قطع أجله وأنه لو لم يقتل لعاش الى أمد هو أجله الذي قدره الله تعالى . قال الخيالي فهم يقطعون بامتداد العمر لو لا القتل . واستدل أهل الحق بقوله تعالى ما تسبق من أمة أجلها وما يستأخرون واستدلت المعتزلة بأن المقتول لو كان ميتاً بأجله لما استحق القاتل ذماً ولا عقاباً لأنه لو كان ميتاً بأجله الذي قدره الله تعالى له فالقاتل لم يجلب له حينئذ بفعله أمراً إلا بالمباشرة ولا بالتوايد لانه يلزم على هذا التقدير أن يموت وان لم يقتل واذا كان كذلك فهو لا يستحق ذماً ولا عقاباً لا عقلاً ولا شرعاً لكنه مذموم معاقب . وأجيب عنه بمنع السكبي وحاصله أن القاتل انما لا يستحق الذم والعقاب اذا لم يمكن له مدخل في موت المقتول بكسب الفعل الذي يخلق الله تعالى عقبه الموت وذلك الفعل هو الضرب مثلاً

المسئلة الثالثة . ان الموت أمر موجود قائم بالميث مخلوق لله تعالى كما هو قول البعض بدليل قوله تعالى (خالق الموت والحياة) والاكثر على أنه عديم فليس

بمخلوق اذ الخلق انجاد المعدوم ومعنى خلق الموت قدره ثم
ان الموت الواقع عقيب القتل ليس بخلق القاتل عندنا وكذا
عند من يقول بكون العباد خالقين لافعالهم وهم المعتزلة اذ
ما هو بخلق القاتل عند المعتزلة هو الضرب وليس بكسب
القاتل أيضا عند من يقول بكسب العباد لأفعالهم لان
الواقع بارادة العبد وكسبه انما هو الضرب وليس الموت
أيضا متولدا من فعل القاتل عندنا بل هو مخلوق لله تعالى اذ
قد جرى عادته تعالى بخلق الموت عقيب الضرب والمعتزلة
قالوا تولد موته من فعل القاتل وضربه فالموت من فعل
القاتل تولد لا من فعله تعالى عندهم لا مباشرة ولا توليدا
الرابع الرزق . الرزق في اللغة الحظ اي النصيب وأما
في العرف فقد اختلفت فيه كلمات العلماء فقد فسر بعضهم
بما يسوقه الله الى الحيوان فيأكله وهو المشهور في العرف
كما قاله الخيال وحاصله ما قدره الله غذاء لحيوان وذلك
قد يكون حلالا وقد يكون حراما قال في شرح العقائد
وهذا أولى من تفسيره بما يتغذى به الحيوان خلوه عن
معنى الاضافة الى الله تعالى مع أنه معتبر في مفهوم الرزق

وعلى هذا التفسير لا يتصور أن لا يأكل الإنسان رزقه
أو يأكل غيره رزقه لأن ما قدره الله تعالى غذاء لشخص
يجب أن يأكله ويمتنع أن يأكله غيره لكن لا يوافق
هذا التفسير ظاهر قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون ويجب
تأويله بما قررناه لأن يكون رزقا لهم . وفسره بعضهم
بمساقه الله تعالى إلى الحيوان حلالا كان أو حراما فانتفع
به بالتغذى أو غيره فيعم الرزق بهذا التفسير المشارب
والملابس والاولاد والعلم والعمل قال الخيال في هذا يكون
العوارى رزقا وفيه بعد لا يخفى . أقول لعل المراد من
العوارى ما وقع الانتفاع به ثم قال ويجوز أى على هذا
التفسير أن يأكل شخص رزق غيره ويوافقه قوله تعالى
ومما رزقناهم ينفقون . أقول ههنا بحث لأن الرزق على
هذا التفسير ما وقع الانتفاع به بالفعل فكيف يتصور
حينئذ أن يأكل شخص رزق غيره لأن كون ذلك المأكل
رزقا للغير يتوقف على انتفاع الغير به وهو يناقض أن يأكله
شخص آخر وكيف يوافق هذا التفسير قوله تعالى ومما
رزقناهم ينفقون لأن الظاهر أن الاتفاق شامل لاتفاق ما انتفع

به المنفق كانفاق القميص الملبوس ولا اتفاق ما لم ينتفع
به كانفاق القميص قبل اللبس ويمكن الجواب عنها بأن
المراد من قولهم في التفسير الثاني فانتفع تمكن من
الانتفاع به فهو مطابق لما ذكره المصنف في تفسير قوله
ومما رزقناهم ينفقون . لان الرزق في العرف تخصيص الشيء
بالحيوان وتمكينه من الانتفاع به فتأمل^(١) ويمكن الجواب
عن الاول بأنه يجوز أن ينتفع الغير بذلك المأكل بجهة
اخرى غير الاكل . ثم اعلم أن جميع ما سبق من تفاسير
الرزق انما هو عند الاشاعرة وشامل للحرام فالحرام
رزق عندهم وأما عند المعتزلة فالحرام ليس برزق فهم فسروا
الرزق تارة بالحلال وتارة بالحرام فأورد عليهم قوله تعالى
وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فللبها ثم رزق
ولا يتصور في حقها حل ولا حرمة . وفسروه تارة اخرجي
بما لا يمنع من الانتفاع به فعلى هذا لا يرد هذا السؤال
لكن يرد أن من أكل الحرام طول عمره يلزم أن لا يرزقه

(١) وجه التأمل أن المصنف ترك اضافة الرزق الى الله

تعالى وأنه فسر بالمعنى المصدري والامر سهل

الله تعالى وهو خلاف الاجماع من الامة قبل ظهور
المعتزلة وهذا السؤال يرد على تفسيرهم الاول أيضا .

الخامس في الاسعار وهو الرخص والغلاء السعر هو الله
تعالى على أصلنا وهو ان جميع الاشياء بخلقه تعالى ابتداء
ولو كانت أفعال العباد كما ورد في الحديث حين وقع غلاء
في المدينة فاجتمع أهلها اليه عليه السلام وقالوا سمر لنا
يا رسول الله فقال السعر هو الله . وأما عند المعتزلة
فمختلف فيه قال بعضهم السعر فعل مباشر من العبد
اذ ليس ذلك الا مواضع منهم على البيع والشراء بشئ
مخصوص وقال الآخرون هو متولد من فعل الله تعالى
المبحث الثاني في التكليف بما لا يطاق حاصل ما في
شرح المواقف وأشار اليه الخالي هو أن ما لا يطاق على ثلاث
مراتب . الاولى ما يمكن في نفسه لكن يمتنع من العبد لعلم
الله تعالى بعدم وقوعه كإيمان أبي لهب وهي المرتبة الاولى
من مراتب ما لا يطاق فان هذا مقدور للمكلف بالنظر
الى ذاته وممتنع له بالنظر الى علم الله تعالى بعدم وقوعه ومعنى
كونه مقدورا أنه يجوز تعلق القدرة بالحادث أي قدرة المكلف

به لا أنه متعلق القدرة بالفعل لان القدرة الحادثة لا تتعلق
بمثل هذا الفعل لان القدرة الحادثة عندنا مع الفعل لا قبله
فلا يتصور تعلقه بما لم يقع . ثم أن التكليف بهذا المحال
جائز وواقف اتفاقاً ولا خلاف فيه للمعتزلة

الثانية ما يمكن في نفسه لكن يمتنع من العبد عادة
كخلق الاجسام وحمل الجبل والطيران الى السماء وهذه
المرتبة الوسطى من مراتب ما لا يطاق والتكليف بهذا
جائز عندنا وان لم يقع كما دل عليه الاستقراء وقوله تعالى
لا يكلف الله نفساً الا وسعها وما يتوهم من ظاهر بعض
الآيات أنه تكليف بهذا المحال كقوله تعالى فأتوا بسورة
من مثله فهو للتعجيز لا للتكليف ومنعت المعتزلة جواز
التكليف لكونه قبيحاً منه تعالى عقلاً عندكم كما في الشاهد
فأن من كلف الأعمى نقط المصاحف وألزم من المشى الى
أقصى البلاد عد سفيهاً وقبح ذلك في بداهة العقول
والجواب أنه لا يقبح منه تعالى شيء ولا يجب عليه اذ
يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد والمفهوم من كلام صاحب
التوضيح أن مذهب الماتريدية هنا كذهب المعتزلة إلا

أن عدم جوازه عند الماتريدية بناء على أنه لا يليق من حكمته وفضله . وعند المعتزلة بناء على أن الأصلح واجب على الله تعالى . الثالثة ما يمكن في نفسه أي يمتنع لنفس مفهومة كجمع الضدين وقلب الحقائق وهي المرتبة القصوى من مراتب ما لا يطاق والتكليف به لا يقع ولا يجوز بالاتفاق أما أنه لا يقع قط وأما أنه لا يجوز فلأن جواز التكليف فرع تصوره ولا يمكن تصوره وفي شرح المواقف أن بعضاً منبأ قالوا بوقوع تصوره فما ذكره صاحب المواقف من أن جواز التكليف بالممتنع لذاته فرع تصوره يشعر بأن هؤلاء يجوزونه .

المبحث الثالث في أسماء الله تعالى وفيه ثلاثة فصول

الفصل الأول فيما اشهر من الخلاف في أن الاسم هل هو نفس المسمى أم لا وفيه مقدمة ومقصد المقدمة قال شارح المقاصد الاسم هو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى على ما يعم أنواع الكلمة وقد يقيّد أي تعريف الاسم بالاستقلال في الدلالة والتجرد عن الزمان فيقابل الفعل والحرف على ما هو مصطلح النحاة والمسمى هو المعنى

الذى وضع الاسم بازائه . أقول وقد صرح فى التلويح بان
المسمى والمدلول والمفهوم والمعنى شىء واحد وانما الاختلاف
باعتبار فالشيء من حيث يدل عليه اللفظ مدلول ومن
حيث يحصل من اللفظ مفهوم ومن حيث يقصد باللفظ
معنى ومن حيث وضع اللفظ له مسمى وقد صرح فيه
أيضاً أن المسمى قد يطابق على الفرد أيضاً بخلاف المعنى
فيقال لكل من زيد وعمر وأنه مسمى الرجل ولا يقال
له أنه معناه . أقول اللفظ الكلى كإنسان ورجل وعالم له
مفهوم وهو الامر المتعقل الذى وضع اللفظ بازائه ولذلك
المفهوم فرد موجود فى الخارج يصدق عليه ذلك المفهوم
وأما العلم كزيد فمدلوله هو الشخص الموجود فى الخارج
لأنه انما وضع له لا للامر المتعقل ويطلق المسمى وغيره
من الاسامى المذكورة على مدلولى العلم أيضاً . ثم قال
شارح المقاصد والتسمية هى " وضع الاسم للمعنى وقد
براد بها ذكر الشىء " ^(٢) باسمه .

-
- (١) ولهذا المعنى أطلق المسمى على الموضوع له من حيث هو موضوع له
(٢) واللازم منه اطلاق المسمى على الشىء من حيث يذكر باسمه أيضاً

مقصد . قال شارح المقاصد لا خفاء في 'تغاير الاسم
والمسمى والتسمية بمعانيها المذكورة وانما الخفاء فيما ذهب
إليه بعض أصحابنا من أن الاسم أي ما صدق عليه اسم
من الأسماء كلفظ زيد وعمر وورجل نفس المسمى أي
مسمى ذلك الاسم وفيما ذكره الشيخ الأشعري من أن
أسماء الله تعالى ثلاثة . ما هو نفس المسمى . وما هو غيره
وما هو لا عينه ولا غيره فهم يريدون بالاسم مدلوله
أي يريدون بما صدق عليه اسم كلفظ زيد ورجل مدلوله
أي مدلول ما صدق عليه . والحاصل أن النزاع ليس
في لفظ اسم بل في أفراد من الكلمات سواء كان علما
له تعالى كلفظة الله أو مما يطلق عليه تعالى بطريق التوصيف
كالعالم أو غيرها كزيد ورجل لكن المراد في قضية
النزاع مدلول تلك الأفراد على ما صرح به شارح المواقف
إلا أن الأصحاب اعتبروا المدلول المطابقي فاطلقوا
القول بأن الاسم نفس المسمى للقطع بأن مدلول الخالق شيء
ما له الخلق لا نفس الخلق ومدلول العالم شيء ما له العلم لا نفس
العلم والشيخ أخذ المدلول أعم أي من المطابقي والتضمني

فاعتبر في أسماء الصفات المعاني المقصودة فزعم أن مدلول الخالق الخلق وهو غير الذات ومدلول العالم العلم وهو لا عينه " ولا غيره. أقول توضيح المقام أن بعض أصحابنا لما أرادوا من الاسم كزيد ورجل مدلوله المطابق كما صرح به شارح المقاصد . فإن أرادوا من المسمى ما وضع له اللفظ ومعلوم أن المدلول المطابق هو ما وضع له بعينه يصح ما قالوا أن الاسم نفس المسمى مطلقا أي سواء كان من أسماء الله تعالى أو لا فهو بمنزلة قولنا المدلول المطابق نفس الموضوع له ولا شك في صحته لأن الاسم إن كان علما كلفظة الله وزيد فمدلوله المطابق الذات المشخصة الموجودة في الخارج ونفس الموضوع له وإن كان لفظا كليا كالعلم فمدلوله المطابق ذات ما ثبت له صفة العلم أي هذا الأمر المتعقل المركب من مفهوم ذات ما ومفهوم العلم وهذا الأمر المتعقل هو الموضوع له . وإن أرادوا من المسمى الذات الموجودة في الخارج فما قالوا من العينية

(١) ولعل المراد من الاسم في قولهم الاسم عين المسمى

ما يقابل الفعل والحرف

صحيح في الاء-لام لان مدلول العلم الذات الموجودة
في الخارج وأما في أسماء الصفات كالعلم فالأمر مشكل
لان مدلول اسم الصفة مفهوم ذات مأخوذة مع الصفة
فكيف يكون هذا المفهوم عين فردة الذي هو الذات
المعينة الموجودة في الخارج المتصفة بالعلم اللهم إلا أن
يعمم العينية للصدق والمطابقة . وأما الشيخ الأشعري
فقد أراد من الاسم المدلول الذي يتعلق به القصد سواء
كان مدلولاً مطابقاً أو تضمنياً كما يفهم من شرح المقاصد
والمدلول المقصود من العلم معناه المطابق الذي هي الذات
المعينة الموجودة في الخارج المجردة عن اعتبار صفة معها
والمقصود من اسم الصفة معناه التضمني الذي هي
الصفة وانقسمت صفته تعالى عنده إلى ماهي عين ذاته
تعالى كالوجود وإلى ماهي غير ذاته تعالى كالخلق وإلى
ماهي لا عينها ولا غيرها كالعلم وأراد من المسمى الذات
من حيث هي كما يفهم من المواقف وشرحه أي الذات
الموجودة في الخارج بلا اعتبار صفة من صفاتها معها
فلذلك قال الشيخ الأشعري قد يكون اسمه تعالى أي

مدلول اسمه عين المسمى وهو ذاته تعالى من حيث هي
وذلك إما بأن يدل اسمه تعالى على الذات فقط ولا يدل
على صفة لها نحو الله فانه اسم علم للذات من غير اعتبار
معنى فيها وإما بأن يدل على الذات مع صفة هي عين
الذات كالموجود فان مدلوله على ماأراه هو الوجود
وهو عين الذات عنده وقد يكون غير المسمى نحو الخالق
فان مدلوله على ماأراه هو الخلق وهو غير الذات من
حيث هي عنده وقد يكون لآعين المسمى ولا غيره
كالعالم فان مدلوله على ماأراه هو العلم وهو ليس بعين
الذات من حيث هي ولا غيرها قال المصنف في
تفسير البسملة إن أريد بالاسم أي باللفظ المؤلف من
اسم اللفظ أي لفظ زيد ونحوه مما هو فرد للاسم فهو أي
مدلول اسم حينئذ كزيد ونحوه غير المسمى الذي هو
ذات الشيء لأن الاسم أي أفراده كلفظ زيد ونحوه
يتألف من أصوات مقطعة غير قارة والمسمى هو الذات
لا يكون كذلك وأن أريد به أي بالاسم أي بالمؤلف : من
اسم ذات الشيء فهو أي مدلول اسم حينئذ وهو أي

ذات الشيء عين المسمى . أقول فمعنى هذه العينية أن ذات الشيء عين ذاته لكن لفظ الاسم لم يشتهر بهذا المعنى . وأما قوله تعالى سبح اسم ربك المراد به أى بالاسم الواقع فى هذا القول اللفظ لا المسمى لانه كما يجب تنزيه ذاته تعالى من النقائص يجب تنزيه اسمه أيضا عن سوء الادب وأن أريد به أى باسم الصفة كما هو رأى الاشعرى انقسم أى مدلوله ^(١) حينئذ وهى الصفة كاتقسام الصفة عند الشيخ إلى ماهو نفس المسمى وإلى ماهو غيره وإلى ما ليس هو ولا غيره . أقول لعل حاصله أنه إما أن يراد بلفظ اسم أفراده التى هى الالفاظ أو الذوات التى يصدق عليها أفرادها أو الصفات التى هى جزء من معانى أفرادها ليوافق ما فى شرح المقاصد لكن الصفة لا تكون جزءاً من معانى كل لفظ

(١) قوله أى مدلوله أن قلت كيف يصح حينئذ قوله

كاتقسام والتشبيه يقتضى المغايرة قلت المشبه هو الصفة من حيث أريدت من لفظ اسم وإنما قلنا أن المنقسم ليس لفظ اسم والمأخوذ فى صدر الكلام هو لفظ اسم من حيث هو ولذلك أولناه

فان الاعلام لا تدل الا على الذوات في الكلام مسامحة :
ثم أقول المفهوم من شرح المواقف أن الشيخ اعتبر المدلول
المطابق لأنه لما أراد من المسمى الذات المجردة عن
اعتبار صفة معها حكم بالتقسيم المذكور فان معنى الوجود
ذات ثبت له الوجود فكما أن الوجود عين الذات كذلك
الذات المأخوذ مع الوجود عين الذات لأن الشيء إذا
انضم اليه عينه لا يغير نفسه بلا اعتبار الانضمام : وكذا
معنى الخالق ذات ماثبت له الخلق فكما أن الخلق
غير الذات كذلك الذات المأخوذة مع الخلق غير الذات
لأن الشيء إذا انضم اليه غيره يغير نفسه بلا اعتبار
الانضمام وقس عليه العالم . أقول لعل بعض الأصحاب أن
ارادوا من المسمى الذات ارادوا الذات مطلقا سواء اعتبر
مع صفته أو لم يعتبر ففي مثل العالم المسمى ذات اعتبر مع
العالم فيطابقه معنى العالم وفي مثل زيد وعمر والمسمى
الذات بلا اعتبار صفة معها . وقال في شرح المواقف قد
اشتهر الخلاف في أن الاسم هل هو نفس المسمى أو غيره
ولا يشك عاقل في أنه ليس النزاع في لفظ فرس أنه هل

هو الحيوان المخصوص أو غيره فأن هذا مما لا يشتبه على
أحد بل النزاع في مدلول الاسم أهو الذات من حيث
هي أم الذات باعتبار أمر صادق عليه عارض له ينبيء
عنه . أقول المفهوم منه أن من قال مدلول الاسم الذات
من حيث هي يقول الاسم أى مدلوله عين المسمى بناءً
على أن المسمى هو الذات من حيث هي وهذا ظاهر في
الأعلام وأما في مثل عالم فالأمر مشكل لأننا إن قلنا
بمخرج الصفة عن المدلول لانقول بمخرج التقييد بها
فغاية ما في الباب أن المدلول الذات مع التقييد لا الذات
من حيث هي والمفهوم منه أيضاً أن من قال مدلول الاسم
الذات باعتبار أمر صادق عليه يقول الاسم أى مدلوله
غير المسمى الذى هو الذات من حيث هي وهذا ظاهر
في مثل عالم ومشكل في الأعلام والنكرات التى ليست
بصفات كالحجر والشجر وإن قلنا أن مرادهم من الاسم
اسمه تعالى فبعض اسمائه علم كلفظة الله وبعضها كالعالم
فالأشكال المذكور باق ثم أقول إن تتبع هذه المسئلة من

الكتب المشهورة لا يزيد إلا حيرة فأن اللائق لمن اطلع
على الاحتمالات في بيان مراد القوم أن يتخذ أقربها محملا .
ثم اعلم ان العلماء اتفقوا على المغايرة بين التسمية والمسمى
وأما الاسم والتسمية فذهب جمهور أصحابنا إلى أن الاسم
غير التسمية وأرادوا بالاسم هنا القول بالتسمية المعنى
المصدرى والمغايرة بينهما لا محتاج إلى البيان . وذهب بعض
أصحابنا إلى أن الاسم عين التسمية وهم أرادوا من التسمية
القول وكذا بالاسم فالنزاع لفظي . وقالت المعتزلة الاسم
غير المسمى وغير التسمية . أقول ينبغي أن يطلب لكلامهم
أيضا محملا لا تنافيه بداهة العقل . وقال الغزالي الاسم
والمسمى والتسمية أمور متغايرة قطعا وهو أراد من
الاسم القول ومن التسمية المعنى المصدرى . وقال الامام
الرازي الناس قد طولوا في هذه المسئلة وهو عندي فضول
لأن الاسم هو اللفظ المخصوص كزيد وعمرو والمسمى
ما وضع ذلك اللفظ بأذنه . فنقول الاسم قد يكون غير
المسمى فان لفظة الجدار مغايرة لحقيقة الجدار وقد يكون
عينه فأن لفظ كلمة اسم وضع لمعنى مفرد ومن جملة تلك

الالفاظ لفظة الكلمة فيكون لفظة الكلمة اسما لنفسها
فالتحدي هنا الاسم والمسمى قال الامام هذا ما عندي في
هذه المسئلة . الفصل الثاني في اقسام الاسم على الاطلاق
اعلم أن الاسم الذي يطلق على الشيء إما أن يؤخذ من
الذات بأن يكون المسمى به ذات الشيء من حيث هو
أو يؤخذ من جزئها أي جزء الذات أو من وصفها الخارجي
أي الخارج عن الذات لكنه داخل في مفهوم الاسم
المشتق منه أو من الفعل الصادر عنها كذا في شرح المواقف
أقول لعل المراد من الاخذ الاشتقاق ومعنى المشتق
الذات مع الحدث فلا يتصور فيما يكون مسماه ذات
الشيء من حيث هو فعمل الاخذ هنا للمشاكلة والمراد
منه أن يكون المدلول الذات وفي الاخذ من الجزء أشكال
لان الظاهر أن مدلول المأخوذ من الجزء الذات مع الجزء
والجزء ليس بحدث فليتأمل هنا والاول نحو الله فإنه
اسم علم موضوع لذاته من غير اعتبار معنى فيه والثاني
نحو الجسم اذا أطلق على الانسان . والثالث ثلاثة اقسام
لانه إما أن يكون مأخوذاً من الوصف الحقيقي أي

الموجود كالعالم أو من الوصف الإضافي كالعالي أو من
السلبي نحو القدوس والرابع نحو الخالق فهذه أقسام الاسم
على الإطلاق ثم ننظر أي هذه الأقسام يمكن في حق
الله تعالى أما الاسم المأخوذ من الذات فأمكانه فرع
إمكان تعقل ذاته تعالى فمن ذهب إلى جواز تعقل ذاته تعالى
جوز أن يكون له تعالى اسم بأزاء حقيقته المخصوصة ومن
ذهب إلى امتناع تعقل ذاته لم يجوز له اسماً مأخوذاً من
ذاته لأن وضع الاسم لمعنى فرع تعقله أقول فلزمه القول
باشتقاق لفظة الله وأنكار علميته واعتراض عليه شارح
المواقف بأن الخلاف في تعقل كنه ذاته ووضع الاسم
على الذات لا يتوقف على تعقل كنه الذات إذ يجوز أن
تعقل ذات مخصوصة بوجه من وجوهها ويوضع الاسم
للك ذات المخصوصة ويكون ذلك الوجه مصححاً
للوضع وخارجاً عن مفهوم ذلك الاسم فإن لفظة الله اسم
علم له تعالى موضوع لذاته من غير اعتبار معنى فيه ومصحيح
هذا الوجه أنه تعقل ذاته تعالى ببعض وجوهه أي صفاته
مثل علمه وإرادته وقدرته ثم وضع لفظة الله على ذاته المتعقل

بهذه الوجوه من غير أن تدخل هذه الوجوه في مفهوم
لفظة الله وقال شارح المقاصد يجوز أن يكون الواضع
هو الله تعالى وأما الاسم المأخوذ من الجزء فمحال عليه
تعالى أذ لا يتصور لذاته تعالى جزء حتى يطلق اسم
مأخوذ منه عليه تعالى وأما الاسم من الوصف الخارجي
فجائز في حقه تعالى وكذلك الاسم المأخوذ من الفعل
جائز في حقه تعالى أيضا كالخالق والرازق .

الفصل الثالث في أن تسمية الله تعالى بالاسماء توقيفية
يتوقف إطلاقها على إذن الشرع ومعنى إذن الشرع وقوع
الإطلاق بذلك الاسم في الكتاب أو السنة وذلك
للاحتراز عما يؤم باطلا ولم يكتب في عدم أيهام الباطل
بأدراك العقل بل توقف على إذن الشرع للاحتياط وليس
النزاع في أسمائه الأعلام الموضوعة لذاته في اللغات كلفظة
الله في العربية ولفظة يزدان في الفارسية فإنه لا نزاع
في جواز إطلاقها من غير توقف على الإذن وإنما النزاع
في الأسماء المأخوذة من الصفات والأفعال فذهب
المعتزلة والكرامية إلى أنه إذا دل العقل على اتصافه

تعالى بصفة وجودية أو سلبية جاز أن يطلق عليه تعالى اسم يدل على اتصافه تعالى بتلك الصفة سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعى أو لم يرد وكذا الحال فى الافعال قال القاضى أبو بكر من أصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز إطلاقه عليه تعالى بلا توقيف إذا لم يكن إطلاقه موهماً لما لا يليق بكبريائه فمن ثمة لم يجوز أن يطلق عليه تعالى لفظة العارف لان المعرفة قد يراد بها علم سبقه غفلة . وذهب الشيخ الاشعرى ومتابعوه الى أنه لا بد من التوقيف وهو المختار . والذي ورد به التوقيف فى المشهور تسعة وتسمون اسما فقد ورد فى الصحيحين أن لله تعالى تسعة وتسمين اسما مائة الا واحدة ^(١) من أحصاها دخل الجنة وليس فى الصحيحين تعيين تلك الاسماء لكن البيهقى والترمذى عيناها فى روايتيهما كما سيذكر وانما قيل فى المشهور إذ قد ورد التوقيف بغيرها أما فى القرآن فالمولى والنصير والغالب

(١) قيل انما أكد بذلك لئلا يلتبس بتسعة وسبعين

أو سبعة وتسمين فى الخط

والقاهر والقريب والرب والناصر والاعلى والاكرم
وأحسن الخالقين وأرحم الراحمين وذى الطول وذى القوة
وذى المعارج الى غير ذلك وأما فى الحديث فكالحنان
والمنان . قال فى شرح المواقف وقد ورد فى هذا الحديث
فى رواية ابن ماجه أسماء ليست فى الرواية المشهورة كالتمام
والقديم والوتر والشديد والكافى وغيرها يعنى أنه ذكر فى
رواية هذه الأسماء بدل بعض ما ذكر فى رواية غيره
والعدد بحاله . قال فى شرح المقاصد والمشهور أن معنى
أحصائها عدّها والتلفظ بها ذكر بعض الفقهاء أنه ينبغى
أن تذكر بلا أعراب ليكون أحصاء . ويشكل بما هو
مضاف كمالك الملك وذى الجلال . وقيل حفظها هو التأمل
فى معانيها . وقال فى شرح المواقف فلنحصرها طمعا فى
دخول الجنة فنقول (الله) هو اسم خاص بذاته تعالى لا يطلق
على غيره أصلا فقيل هو علم جامد لا اشتقاق له وهو أحد
قولى الخليل وسيدويه والمروى عن أبى حنيفة والشافعى
والغزالى . وقيل مشتق أصله ألاله حذفت الهمزة الثانية
لثقلها وأدغم اللام وهو من أله بفتح اللام أى عبدا إذا تعبد . أقول

معنى تعبد اتخذ غيره عبداً بمعنى اله حينئذ نأله . وقيل من الوله
وهو الحيرة و مرجعها صفة اضافية هي كونه معبوداً
للخلاق ومحاراً للمقول أي محل حيرة . (الرحمن الرحيم) قال
البيضاوي في تفسيره هما اسمان بنيا للمبالغة من رحم
كالغضبان من غضب والعليم من علم والرحمة في اللغة رقة
القلب وانعطاف يقتضي التفضل والاحسان وأسماء الله
تعالى إنما تؤخذ باعتبار الغايات التي هي أفعال دون المبادئ
التي تكون انفعالات . والرحمن أبلغ من الرحيم لأن
زيادة البناء تدل على زيادة المعنى انتهى . ولكون أخذهما
باعتبار الغاية قال في شرح المواقف في تفسيرهما أي يريد
الانعام على الخلق فرجعها صفة الارادة وقيل معطى
جلائل النعم ودقائقها فالمرجع حينئذ صفة فعلية . أقول
لعل معطى جلائلها معنى الرحمن ومعطى دقائقها معنى
الرحيم على ما يفهم من صريح كلام البيضاوي في تفسيره
فانظر اليه (الملك) أي يعز من يشاء ويذل من يشاء ولا يذل
على صيغة المجهول أي يتمتع اذ لا له فرجعه صفة فعلية
وسلبية وقيل معناه التام القدرة فرجعه صفة القدرة .

(القدوس) أى المبرأ عن المعاييب وقيل هو الذى لا تدركه
الأوهام والأبصار فهي صفة سلبية على الوجهين .
(السلام) أى ذو السلامة عن النقائص مطلقاً فى ذاته
وصفاته وأفعاله فهي صفة سلبية . أقول انما أخذ هذه
المبالغة وهي عموم السلامة من حمل المصدر وهو السلام
عليه تعالى كما فى رجل عدل وقيل معناه منه وبالسلامة
أى هو المعطى للسلامة فى المبدأ والمعاد فهي صفة فعلية
وقيل يسلم على خلقه كما قال الله تعالى سلام قولا من رب
رحيم ومعنى الآية لهم سلام يقول الله لهم قولا من
من جهته أى يسلم عليهم فهي صفة كلامية . (المؤمن) هو
المصدق لنفسه فيما أخبر به كالوحدانية مثلاً أخبر الله
تعالى به فى قوله شهد الله أن لا إله الا هو والمصدق
لرساله فيما أخبروا به عنه تعالى وكلا التصديقين أما بالقول
نحو تصديق نفسه فى اخباره بالوحدانية بقوله لو كان
فيهما آلهة الا الله لفسدتا وتصديق رساله فى دعوى
الرسالة كقوله محمد رسول الله فهي صفة كلامية واما بخلق
الدليل نحو تصديق نفسه بخلق نظام العالم الدال على

الوحدانية وتصديق رساله بخلق المعجزات الدالة على
صدق الرسل فهي صفة فعلية . وقيل معناه المؤمن لعباده
المؤمنين من الفرع الا كبر أى جاعلهم آمنين منه إما
بفعله وإيجاده الأمن والطمانينة في قلوبهم فيرجع الى صفة
فعلية أو باخباره إياهم بالأمن من ذلك فيكون صفة كلامية
(المهيمن) أصله مؤمن على وزن مفعيل من الأمن قالت
همزته هاء ، ومعناه الشاهد وفسر كونه تارة بالعلم فيرجع
الى صفة العلم وأخرى بالتصديق بالقول فيرجع الى صفة
كلامية . وقيل معنى المهيمن الأمين أى الصادق في قوله
فيكون صفة كلامية . وقيل هو بمعنى الحفيظ وسيأتى
معنى الحفيظ . (العزیز) قيل معناه لأب له ولا أم له . وقيل
لا يحط عن منزلته وقيل لا مثل له ويرجع الكل الى صفة
سلبية . وقيل يعذب من أراد وقيل من عليه ثواب العاملين
فيرجع الى صفة فعلية هي التعذيب والاثابة . وقيل القادر
والغالب . ومنه المثل من عز بز أى من غلب سلب .
(الجبار) قيل من الجبر بمعنى الاصلاح أى المصلح لامور
الخلائق فانه جابر كل كسير أى منكسر ومنه جبر العظم

أي أصلحه وقيل من الجبر بمعنى الاكراه يقال جبره
السلطان على كذا اذا أكرهه أي يجبر خلقه ويحماهم على
ما يريد . فرجعه على المعنيين صفة فعلية . وقيل منيع
لا ينال بضم الياء فانه متعال عن أن تناله يد الافكار أو
يحيط به ادراك الأبصار ومنه نخلة جبارة اذا طالت
وقصرت الايدي من أن تنال أعلاها فرجعه الى صفة
سلبية . وقيل لا يبالي بما كان وبما لم يكن وقد يعبر عن
هذا المعنى بأنه الذي لا يتمنى ما لا يكون أي لا يحزن
ولا ياتلف على ما لم يكن فرجعه الى الصفات السلبية وقيل
هو العظيم وهذا منقول عن ابن عباس رضى الله عنهما
وفسير صاحب المواقف العظيم بقوله أي انتفت عنه صفات
النقص فرجعه صفة سلبية . وقيل معنى العظيم انتفى عنه
جميع صفات النقص وحصل له جميع صفات الكمال فيرجع
الى الصفات السلبية والثبوتية معاً . (المتكبر) قيل معناه
ما قيل في معنى العظيم وماقاله بعض شارحي الحديث
من التكبر هو المتعال عن صفات المخلوقين يرجع الى

المعنى الأول للعظيم . وقال الغزالي المتكبر المطلق هو
الذى يري الكل حقيراً بالاضافة الى ذاته فان كانت هذه
الرؤية صادقة كان التكبر حقاً وصاحبه محقاً ولا يتصور
ذلك على الاطلاق الا لله تعالى وان كانت كاذبة كان
التكبر باطلا والمتكبر مبطلا . (الخالق البارىء) قال
البيضاوى فى تفسيرهما فى سورة الحشر الخالق المقدر
الاشياء على مقتضى حكمته البارىء الموجد لها برياً من
التفاوت . أقول فان قلت قال البيضاوى فى تفسير سورة
البقرة الخالق ايجاد الشئ، على تقدير واستواء وأصله التقدير
يقال خلق النعل اذا قدرها وسواها بالمقياس انتهى وهذا
المنقول يقتضى أن يكون معنى الخالق فى العرف الموجد
الاشياء على تقدير واستواء فلم حمل الخالق فى سورة
الحشر على أصل معناه وهو المقدر قلت لئلا يلزم التكرار
مع قوله البارىء فان معنى العرفى للخالق عين معنى
البارىء ولذا وقع فى شرح المواقف ان معناها واحد أى
المختص باختراع الاشياء قال بعض شارحى الحديث قلما
يستعمل البارىء فى غير الحيوان أى ايجاده . (المصور) قال

البيضاوي في تفسيره المصور الموجد لصور الاشياء و كفياتها
كما أراد وقال أيضا ومن أراد الأطناب في شرح هذه الأسماء
واخواتها فعليه بكتابي المسمى بمنتهى المنى . وقال شارح
المواقف هذه الاسماء الثلاثة من صفات الفعل . (الفقار) أي
المريد لأزالة العقوبة عن مستحقها فهو راجع الى صفة
الارادة واشتقاقه من الغفر بمعنى الستر . اقول ولما كان الغفار
من صيغ المبالغة قال بعض شارحي الحديث في بيان معناه
أي الذي يغفر ذنوب عباده مرة بعد أخرى . (القهار) غالب
لا يغلب علي صيغة المجهول فهو صفة فعلية وسلبية أقول
معنى القهر الغلبة وأما انتفاء المغلوبة فهو مفهوم صيغة المبالغة
وقال بعض شارحي الحديث القهار أي الغالب على جميع
الخلائق أقول هذا يرجع الى المعنى الاول لانه تعالى اذا
كان غالباً على جميع الخلائق لا يكون مغلوباً لواحد منهم
تدبر (الوهاب) : كثير العطايا بالاعوض فيكون صفة فعلية
(الرزاق) يرزق من يشاء من الحيوان ما ينتفع به من
ما كول ومشروب وملبوس فهو من صفات الفعل وعم
بعض شارحي الحديث الرزق هنا للمباح والمحظور بناء

على أن الحرام رزق عند أهل السنة . (الفتاح) مبسر العسير
وقيل خالق الفتاح وهو على التقديرين راجع الى الصفات
الفعالية . وقيل بمعنى الحاكم والحاكم قيل بمعنى الفاعل
والفعل إما بالقول فيكون الفتاح صفة كلامية وإما
بالقضاء أى تعلق الإرادة وبالقدرة فيرجع الى صفة
الإرادة والقدرة كذا فى شرح المواقف وشرح
الحديث مشتق من الفتاحة وهى الحكم ومنه قوله تعالى
ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق أى احكم . وقيل الحاكم
بمعنى المانع فهو صفة فعلية . (العالم) العالم بجميع الاشياء فهو
صفة حقيقية . أقول قد سبق أن معنى الحقيقية أن
لا تكون أضافة لكن من الصفة الحقيقية ما تكون
محضة أى خالصة عن الاضافة الى المخلوق كالوجود
والحياة ومنها ما تكون ذات اضافة كالعلم والقدرة فالعلم
من القسم الثانى . (القابض) أى الذى يمسك الارزاق عن
عباده ويقبض الارواح عند الممات كذا فى شرح الحديث
قال فى المواقف القابض المختص بالسلب يعنى القبض
بمعنى السلب (الباسط) أى الذى يبسط الرزق لعباده

ويوسمه ويفيض الارواح على أجسادهم عند تمام الاجساد
كذا في شرح الحديث . وقال في شرح المواقف الباسط
المختص بالتوسعة في العطية . (الخافض) دافع البلية من
الخفض وهو الخطو والوضع . (الرافع) المعطى للمنازل . (المعز)
معطي العزة أى القدرة والغلبة . (المذل) الموجب لخط المنزلة
فهذه الصفات من القابض الى هنا كلها صفات فعلية . (السميع
البصير) معناهما ظاهر . (الحكم) بفتح الكاف بمعنى الحاكم وقد
عرفت معنى الحاكم ومرجعه من الصفات وقيل الحكم هو
الصحيح علمه وقوله وفعله فيرجع الحكم الى هذه الصفات
(العدل) لا يقبح منه ما يفعل فهو صفة سلبية (اللطيف) اللطف
بالضم الرفق على ما في القاموس فعنى اللطيف بعباده والمحسن
الى خلقه بايصال المنافع اليهم بلطف أى برفق على ما في
القاموس أيضاً . ويجبىء اللطف أيضاً بمعنى الدقة والخفاء
على ما في القاموس أيضاً فاللطيف على المعنى الاول يرجع
الى صفة الفعل وعلى الثانى الى صفة العلم على ما في شرح
المواقف . وفي شرح الحديث اللطيف هو الذى لطف
أى دق وامتنع من أن يدرك بالكيفية . أقول هذا

مبني على المعنى الثاني للطف ومرجعه الى السلب .
(الخير) . معناه العليم فهو صفة علمية . وقيل معناه المخبر فهو
صفة كلامية . (الحليم) لا يعجل العقاب للعصاة قبل وقته
المقدر فيرجع الى السلب . (العظيم) قد مر معناه في تفسير
الجبار (الغفور) كالغفار بلا فرق وقد سبق (الشكور) المجازي
على الشكر ويسمى جزاء الشكر شكراً علي سبيل
المشاكلة وهو أن يذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في
صحبته كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها وقيل
معنى الشكور أنه يثيب على القليل من الطاعة الكثير
من النعمة وعلى التقديرين هو صفة فعلية . وقيل معناه
المثني علي من اطاعه فيكون صفة كلامية . العلي (الكبير)
هما كالتكبر في المعنى كذا في المواقف وقد سبق معنى
المتكبر اقول لكن المعنى الذي نقله شارح المواقف من
الغزالي للمتكبر لا يصح أن يكون معني لهذين الاسمين
لان ذلك المعنى رؤية الغير حقيراً بالنسبة الى ذاته ومعناها
كون الغير حقيراً بالنسبة إلى ذاته تأمل (الحفيظ) معناه
العليم من الحفظ الذي هو ضده السهو والنسيان

ومرجعه العلم . وقيل لا يشغله شيء عن شيء فرجعه
صفة سلبية . وقيل يبقى صور الاشياء فهو صفة فعلية
من الحفظ الذي يضاد التضييع . (المقيت) قال البيضاوى
فى تفسير قوله تعالى (وكان الله على كل شيء مقبلاً)
مقتدراً من أوقات على الشيء اذا قدر واشتقاقه من القوت
فأنه يقوى البدن ويحفظه . وقال فى شرح المواقف المقيت
خالق الاقوات . وقيل المقدر فيرجع على التقديرين الى
الفعل . وقيل معناه الشهيد وهو العالم بالغائب والحاضر
فيرجع الى العلم . (الحسيب) الكافى بخلاق ما يكتفى العباد فى
مصالحهم ومهماتهم فهو صفة فعلية . وقيل المحاسب بأخباره
المكلفين بما فعلوا من خير وشر فيرجع الى صفة كلامية .
(الجليل) كالتكبر وقد سبق . وقيل هو المتصف بصفة
الجلال والجمال . قال المحقق الشريف فى التعريفات الجلال
من الصفات ما يتعلق بالقهر والغضب والجمال ما يتعلق بالرضا
واللاطف (الكريم) ذو الجود وقيل المقتدر على الجود ومرجعها
الفعل والقدرة . وقيل معناه العلى الرتبة فيرجع الى صفة

اضافية . وقيل يغفر الذنوب وفي بعض شرح الحديث
الكريم هو الذى اذا قدر عفى واذا وعد وفى واذا أعطى
زاد على منتهى الرجاء ولا يبالى كم أعطى ولما أعطى وأن
رفعت حاجة الى غيره لا يرضى واذا جُنِيَ عاتب وما
استقصى ولا يضيع من لاذبه والتجأ ويغنيه عن الوسائل
والشفعاء فمن اجتمع له جميع ذلك لا بالكلف فهو الكريم
المطلق وذلك له تعالى فقط . (الرقيب) العليم الحفيظ .
قال الغزالي هو أخص من الحفيظ . لان الرقيب هو الذى
يراعى الشئ أى يحافظه بحيث لا يغفل عنه أصلا ويلاحظه
ملاحظة دائمة لازمة لزوم الوعر فله الممنوع من ذلك الشئ
لما أقدم عليه أصلا فكانه يرجع الى العلم والحفظ . لكن
باعتبار اللزوم وبالإضافة الى ممنوع عنه ومحروس عن التناول .
(المحيب) محيب الأدعية . (الواسع) هو الذى وسع
جوده جميع الكائنات وعلمه جميع المعلومات وقدرته جميع
المقدورات فلا يشغله شأن عن شأن . (الحكيم)
ذو الحكمة وهى العلم بالاشياء على ما هى عليه والأتيان
بالأفعال على ما ينبغى (الودود) الودود من الود بمعنى

الحبة كالحلوب بمعنى المحلوب وقيل معناه الواد كالصبور
بمعنى الصابر أى يود الخير لعباده المؤمنين (المجيد) هو
مبالغة من المجد هو مجي ، بمعنى شرف الذات وحسن
الفعال وسعة العطاء فعلى الاول بمعنى شريف الذات وعلى
الثانى بمعنى جميل الأفعال وعلى الثالث بمعنى واسع العطاء
وقال البيضاوي فى تفسير المجيد . العظيم فى ذاته وصفاته
فأنه واجب الوجود تام القدرة والحكمة : (الباعث)
بمعنى باعث من فى القبور وقيل باعث الرسل الى الأمم
(الشهيد) فسر البيضاوى الشهيد فى قوله تعالى وادعوا
شهداءكم بثلاث معان الحاضر والناصر والقائم بالشهادة
والكل جائز هنا فانه تعالى حاضر لا يغيب عنه شىء ناصر
لاولياته وشاهد على وحدانيته قال الله تعالى شهد الله
أنه لا إله إلا هو وقال شارح المواقف الشهيد العالم
بالغائب والحاضر (الحق) قال فى شرح الحديث أى
المتحقق وجوده أى الثابت فأحق الموجودات بأن يكون
حقاً هو الله تعالى قال فى شرح المواقف معناه المعدل
وقيل الواجب لذاته أى لا يقتصر فى وجوده الى غيره

وقيل معناه المحق أى الصادق فى القول وقيل مظهر الحق
أقول أى معنى المحق مظهر الحق على ما صرح به فى شرح
الحديث ثم أقول قد جاء حق بمعنى ثبت وبمعنى وجب ولم
أجده فى القاموس بمعنى عدل لكن للحق معنى آخر وهو
الجدير كما فى القاموس فلو كان معنى الحق هنا الجدير
للمبادأة لم يبعد (الوكيل) الموكل إليه أمور الخلق فإن
عباده وكلوا إليه مصالحتهم اعتمادا على أحسانه كذا فى
شرح المواقف أقول معنى وكل إليه الامر وكلا ووكولا
سلمه وتركه على ما فى القاموس فالموكل إليه المسلم إليه
وقد فسر الوكيل أيضا بالتكفل بأمور الخلق وحاجاتهم
ومعنى التكفل المتضمن لان معنى الكفيل الضامن على
ما فى القاموس ولم يذكر للوكالة معنى الضمان فلعل تفسير
الوكيل بالتكفل مجاز باعتبار أن من يسلم إليه الامور
يتضمنها عادة ولعل تفسير الوكيل بالقائم بأمور العباد
على ما وقع فى شرح الحديث من قبيل المجاز أيضا ومعنى
المجاز هنا انه خلاف وضع اللغة والافهـو يصير حقيقة
شرعية بعد غلبة استعمال الشرع (القوى) القادر على كل

الأُمور (المتين) المتانة الشدة والصلابة على ما في القاموس
فالمتين بمعنى الشديد والمراد شديد القوة كما في شرح
الحديث فما في شرح المواقف من أن معنى المتين غير
متناهي القدرة فهو يرجع الى شدة القوة (الولى) الناصر
وقيل بمعنى القائم بالأمر كذا في شرح المواقف وبمعنى
المحب كما في شرح الحديث وبمعنى القريب كما في القاموس
(الحميد) المحمود وهو صفة إضافية كذا في شرح
المواقف وشرح الحديث يحمده نفسه ألا ويحمد عباده
له أبدا (المحصى) العالم الذى يحصى المعلومات ويحيط بها
أحاطة العاد لما يعده كذا في شرح الحديث وهو يشعر
بان معنى الاحصاء العدد أريد به العلم مجازا وفي شرح
المواقف قيل معنى المحصى النبي عن عدد كل معدود
فيرجع الى صفة الكلام وقيل القادر (المبدء المعيد)
معناها الموجد لـكن الایجاد اذا لم يكن مسبوقا بمثله
يسمى أبدأ وإذا كان مسبوقا بمثله يسمى أعادة والله
تعالى بدأ خلق الناس ثم يعيده بعد الهلاك كذا في شرح
الحديث (المحيى) خالق الحياة (المميت) خالق الموت

(الحى) الذى يصح أن يعلم ويقدر وكل ما يصح له تعالى فهو واجب له تعالى لا يزول كذا ذكره البيضاوي فى تفسيره (القيوم) الدائم القائم^(١) بتدبير الخلق وحفظه ووزنه فيعمل من قام بالامر اذا حفظه كذا ذكره البيضاوي فى تفسيره (الواجد) الغنى أى الذى لا يفتقر فهو صفة سلبية وقيل معناه العالم كذا فى شرح المواقف أقول لعله من وجد بمعنى أدرك فعناه لا يفقد شيئا فهو ضد الفاقد كما فى شرح الحديث (الماجد) بمعنى المجيد كالعالم بمعنى العالم لكن الفعليل اكثر مبالغة كذا فى شرح الحديث وقد مر معنى المجيد قال فى القاموس مجد كنصر وكرم مجدا ومجادة فهو ماجد مجيد (الاحد) قال فى القاموس الاحد بمعنى الواحد ويوم من الايام جمعه آحادواحدان وقال فى جميع الواحد وحدان واحدان قال فى شرح الحديث الواحد الذى لا يتجزء ولا يتصور فيه التجزى فالواحد هو الذى لا جزء له أقول وكذا معنى الاحد لانه بمعنى الواحد كما فى القاموس قال فى شرح

(١) وفى بعض نسخ البيضاوي القائم بتدبير الخلق والاول أولى لدلالة القيوم على المبالغة اهـ

المواقف وقد يروى الواحد بدل الآخر وقد يفرق بينهما
فيقال هو أحدي الذات أي لا تركيب فيه وواحد في
الصفات أي لا مشارك له فيها (الصمد) المصمود إليه
أي المقصود إليه في جميع الحوائج وقيل بمعنى العالي
الدرجة وقيل بمعنى السيد وهو المالك وعلى التقادير الثلاثة
هو صفة إضافية وقيل بمعنى الحليم أي لا يضطرب
بأفعال العصاة فيكون صفة سلبية وقيل داله مبدلة من
التاء بمعنى المصمت وهو مالا جوف له وحاصله نفى
التركيب وقبول الانقسام (القادر المقتدر) معناها ذو القدرة
والثاني أبلغ من الأول (المقدم المؤخر) كلاهما على صيغة
الفاعل من التفعيل أي يقدم من يشاء ويؤخر من يشاء
(الأول الآخر) لم يزل ولا يزال أي أنه قبل كل شيء وبعد
كل شيء وليس بعده شيء فهما صفتان سلبيةتان وفي شرح
الحديث منه المبدأ أولاً وإلى المرجع والمصير آخر
(الظاهر) المعلوم بالأدلة القطعية فهو صفة إضافية وقيل
بمعنى الغالب من ظهر فلان على فلان أي قهره فهو صفة
سلبية كذا في شرح المواقف أقول الظاهر أنه على المعنى

الثاني صفة فعلية (الباطن) المحتجب عن الحواس لا تدركه أصلاً فيكون صفة سلبية وقيل العالم بالخفيات (الوالى) الملك قال فى القاموس الولاء الملك (المتعالى) المنزه عن صفات المخلوقين (البر) بفتح الباء فاعل البر وهو الاحسان (التواب) الرجاء أى يرجع بفضله على عباده إذا تابوا إليه من المعاصى قال المص فى تفسير قوله تعالى فتاب عليه أصل التوبه الرجوع فإذا وصف بها العبد أريد بها الرجوع عن المعصية إلى الطاعة وإذا وصف بها البارى تعالى أريد بها الرجوع عن العقوبة الى المغفرة (المنتقم) المعاقب لمن عصاه كذا فى شرح المواقف قال فى القاموس النعمة بالكسر والفتح المكافأة بالعقوبة قال البيضاوى النعمة عقوبة المجرم والفعل منه نقم بالفتح والكسر (العفو) فعمل من العفو وهو المحو فالعفو الماحى للسيئات والمزيل لآثارها من صحائف الاعمال (الرؤف) قال فى القاموس الرأفة أشد الرحمة وفى شرح الحديث الرؤف كثير الرحمة اقول المراد بالرحمة غايتها فهي إما بمعنى التفضل أو إرادة التفضل كما سبق فارجع الرؤف على هذا إما الفعل أو

الارادة (مالك الملك) الملك بضم الميم السلطان والعظمة
كذا في القاموس والمالك بمعنى المتصرف ولعل المراد من
الملك متعلق ساطانه ولذا قيل في تفسيرهما المتصرف في
مخلوقاته كما يشاء تصرف الملاك (ذو الجلال والاكرام)
قال في المواقف هو كالجليل ولعله بيان ذو الجلال فقط
وقال البيضاوى في بيان معناه ذو الاستغناء المطلق والفضل
العام أقول فهذا ينبىء أن معنى الجلال الاستغناء المطلق
(المقسط) العادل من أقسط أى عدل وقسط أى جار
كذا في شرح المواقف وفي شرح الحديث فكأن الهمزة
في أقسط للسلب (الجامع) أى للخصوم يوم القضاء
(الغنى) لا يفقر الى شىء (المغنى) الذى يغنى عباده
عن غيره كذا في شرح الحديث (المانع) هو الذى يرد
أسباب الهلاك والنقصان فى الاديان والابدان بما يخافه
من الاسباب المعدة للحفظ والذى يمنع أعداءه من ان
يؤذوا أوليائه كذا في شرح الحديث (الضار النافع)
منه الضرر والنفع . (النور) الظاهر بنفسه المظهر لغيره
(الهادى) يخلق الهدى فى قلوب المؤمنين (البديع) أى

المبدع المخترع بلاقتداء مثال سابق وقيل بديع في نفسه
لا مثل له (الباقي) لا آخر له (الوارث) الباقي بعد فناء
الخلق (الرشيد) العدل وقيل المرشد الى سبيل الخيرات
(الصبور) الحليم وقد مر معنى الحليم وفي شرح المواقف
فهذه هي الأسماء الحسنی الواردة في الرواية المشهورة
نسأل الله يركتها ان يفتح علينا ابواب الخير ويغفر لنا
ذنوبنا ويرحمنا بمنه وكرمه انه هو الغفور الرحيم

(الكتاب الثالث) في النبوة وما يتعلق ^(١) بها من

الحشر والجزاء وغيرها وفيه ثلاثة أبواب .

الباب الأول . في النبوة وفيه ستة مباحث .

المبحث الأول . في معنى النبي . النبي لفظ منقول

عن معناه اللغوي الى معنى عرفي أما معناه اللغوي

فقليل هو المنبي واشتقاقه من النبأ الذي هو الخبر فهو

حينئذ مهموز أصله نبي قلبت همزته ياء لا لتخفيف

وأدغم الياء في الياء وهو فاعيل بمعنى فاعل ووجه مناسبة

(١) لعل وجه التعلق كونها مما أخبر به النبي