

4244

~~9/A~~

۳۲۵۹۷	واحد نسو
الف ۲۵	فرا
۴۳۰۲	

وعينه حفظه وعونه أجابوه * وضحك عفوهُ أو إذنه
وارتضاؤه * ويده انامه واكرامه واصطفائه * ولايجري في
الدارين من أفعاله الا ما يريد ويشاؤه * العظمة ازاره والكبرياء
رداؤه (أحمد) على جزيل نعمه وجميل كرمه * وأشهد
أن لا اله الا الله وحده لا شريك له * وأشهد أن محمداً عبده
ورسوله * أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو
كره المشركون صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم تسليماً كثيراً
﴿أما بعد﴾ فاني وان كنت ساكناً في أقاصي بلاد المشرق
الا اني سمعت أهل المشرق والمغرب مطبقين متفقين على ان
السلطان المعظم العالم العادل المجاهد سيف الدنيا والدين * سلطان
الاسلام والمسلمين * أفضل سلاطين الحق واليقين أبابكر بن
أيوب لا زالت آيات رايته في تقوية الدين الحق * والمذهب
الصدق متصاعدة الى عنان السماء وآثار أنوار قدرته ومكنته
باقية بحسب تماقب الصباح والمساء * أفضل الملوك واكمل
السلطين * في آيات الفضل وبيانات الصدق وتقوية الدين
القوم * ونصرة الصراط المستقيم * فاردت أن أتحفه بتحفة

سنية وهدية مرضية * فاتحفته بهذا الكتاب الذي سميته
 ﴿بأساس التقديس﴾ على بعد الدار وتباين الاقطار * وسألت الله
 الكريم أن ينفعه به في الدارين بفضلته وكرمه * ورتبته على
 أربعة أقسام *

﴿القسم الاول﴾ في الدلائل الدالة على انه تعالى منزّه عن
 الجسمية والحيز وفيه فصول ﴿الفصل الاول﴾ في تقرير
 المقدمات التي يجب ايرادها قبل الخوض في الدلائل وهي ثلاثة *
 ﴿المقدمة الاولى﴾ اعلم انا ندعى وجود موجود لا يمكن
 ان يشار اليه بالحس انه هبنا او هنالك او نقول انا ندعى وجود
 موجود غير مختص بشيء من الاحياز والجهات أو نقول انا
 ندعى وجود موجود غير حال في العالم ولا مبين عنه في شيء
 من الجهات الست التي للعالم * وهذه العبارات متفاوتة والمقصود
 من الكل شيء واحد * ومن المخالفين من يدعى ان فساد هذه
 المقدمات معلوم بالضرورة وقالوا لان العلم الضروري حاصل
 بان كل موجودين فانه لا بد وان يكون احدهما حالاً في
 الآخر او مبيناً عنه مختصاً بجهة من الجهات الست المحيطة به

قالوا واثبات موجودين على خلاف هذه الاقسام السبعة باطل في بداية العقول * واعلم انه لو ثبت كون هذه المقدمة بديهية لم يكن الخوض في ذكر الدلائل جائزاً لان على تقدير ان يكون الأمر على ما قالوه كان الشروع في الاستدلال على كون الله تعالى غير حال في العالم ولا مبين عنه بالجهة ابطالا للضروريات والقده في الضروريات بالنظريات يقتضي القده في الاصل بالفرع وذلك يوجب تطرق الطعن الى الاصل والفرع معاً وهو باطل بل يجب علينا بيان ان هذه المقدمة ليست من المقدمات البديهية حتى يزول هذا الاشكال * فنقول الذي يدل على ان هذه المقدمات ليست بديهية وجوه (الاول) ان جمهور العقلاء المعتبرين اتفقوا على انه تعالى ليس بمتحيز ولا محتص بشيء من الجهات وانه تعالى غير حال في العالم ولا مبين عنه في شيء من الجهات ولو كان فساد هذه المقدمات معلوماً بالبديهية لكان اطلاق أكثر العقلاء على انكارها ممتنعاً لان الجمع العظيم من العقلاء لا يجوز اطلاقهم على انكار الضروريات بل نقول الفلاسفة اتفقوا على اثبات موجودات ليست بمتحيزة ولا

حالة في المتحيزة مثل العقول والنفوس والهيولى بل زعموا ان
الشيء الذي يشير اليه كل انسان بقوله انا موجود ليس بحسم
ولا جسماني ولم يقل أحد بانهم في هذه الدعوى منكرون
للبدييات بل جمع عظيم من المسلمين اختاروا مذهبهم مثل
معر بن عباد السلمي من المعتزلة ومثل محمد بن نعمان من الرافضة
ومثل أبي القاسم الراغب وابي حامد الغزالي من اصحابنا
واذا كان الأمر كذلك فكيف يمكن ان يقال بان القول بان
الله تعالى ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز قول مدفوع في
بداية العقول (الثاني) انا اذا عرضنا على العقل وجود موجود
لا يكون حالا في العالم ولا مبينا عنه في شيء من الجهات
الست وعرضنا على العقل أيضا ان الواحد نصف الاثنين
وان النبي والاثبات لا يجتمعان وجدنا العقل متوقفا في
المقدمة الاولى جازما في المقدمة الثانية * وهذا التفاوت
معلوم بالضرورة — وذلك يدل على ان العقل غير قاطع في
المقدمة الاولى لا بالنفي ولا بالاثبات غاية ما في الباب انا نجد من
أنفسنا ميلا الى القول بان كل ماسوى العالم لا بد وان يكون

حالا فيه أو مبينا عنه بالجملة والحيز الا انا نقول لما رأينا ان
 العقل لم يجزم بهذه المقدمة مثل جزمه بان الواحد نصف
 الاثنين علمنا انه غير قاطع بان ما سوى العالم لا بد وان
 يكون حالا فيه أو مبينا عنه بالجملة بل هو مجوز لنقيضه * واذا
 ثبت هذا فنقول ان ذلك الظن انما حصل بسبب ان الوهم
 والخيال لا يتصرفان الا في المحسوسات فلا جرم كان من
 شأنهما انهما يقضيان على كل شئ بالاحكام الالائية بالمحسوسات
 فهذا الميل انما جاء بسبب الوهم والخيال لا بسبب العقل البتة
 (الثالث) انا اذا قلنا الموجود اما ان يكون متحيزاً أو حالا في
 المتحيز أو لا متحيزاً ولا حالا في المتحيز وجدنا العقل قاطعاً
 لصحة هذا التقسيم * ولو قلنا الموجود اما ان يكون متحيزاً
 أو حالا في المتحيز واقتصرنا على هذا التقدير علمنا بالضرورة
 ان هذا التقسيم غير تام ولا منحصر وانه لا يتم الا بضم القسم
 الثالث وهو ان يقال واما ان لا يكون متحيزاً ولا حالا في
 المتحيز * واذا كان الامر كذلك علمنا بالضرورة ان احتمال هذا
 القسم وهو وجود موجود لا يكون متحيزاً ولا حالا في

المتحيز قائم في العقول من غير مدافعة ولا منازعة
 وانه لا يمكن الجزم بنفيه ولا بآبائه الا بدليل منفصل ﴿الرابع﴾
 انا نعلم بالضرورة ان أشخاص الناس مشتركة في مفهوم
 الانسانية ومتباينة بخصوصياتها وتعيناتها وما به المشار كغير ما به
 الممايزة وهذا يقتضي أن يقال الانسانية من حيث هي انسانية
 مجرد عن الشكل المعين فالانسانية من حيث هي هي معقول
 مجرد فقد أخرج البحث والتفتيش عن المحسوس ما هو معقول
 مجرد واذا كان كذلك فكيف يستبعد في العقل أن يكون
 خالق المحسوسات منزهاً عن لواحق الحس وعلائق الخيال
 ﴿الخامس﴾ ان كل ماهية فانا اذا اعتبرناها مجرداً وحققتها فانا
 قد نقلها حال غفلتنا عن الوضع والحيز فكيف والانسان اذا
 كان مستغرق الفكر في تفهم ان حد العلم ما هو وحد الطبيعة
 ما هو فانه في تلك الحالة يكون غافلاً عن حقيقة الحيز والمقدار
 فضلاً عن ان يحكم بان تلك الحقيقة لا بد وأن تكون مختصة
 بمحل أو بجهة * وهذا يقتضي أنه يمكننا أن نقل الماهيات حال
 ذهولنا عن الحيز والشكل والمقدار ﴿السادس﴾ وهو ان

الواحد منا حال ما يكون مستغرق الفكر والروية في استخراج
 مسألة معضلة قد يقول في نفسه اني قد حكمت بكذا أو عقلت
 فقال ما يقول في نفسه اني عقلت كذا وحكمت بكذا يكون
 عارفا بنفسه اذ لو لم يكن عارفا بنفسه لامتنع منه أن يحكم على
 ذاته بأنه حكم بكذا أو عرف كذا مع انه في تلك الحالة قد
 يكون غافلا عن معنى الحيز والجهة وعن معنى الشكل والمقدار
 فضلا عن أن يعلم كون ذاته في الحيز أو كون ذاته موصوفة
 بالشكل والمقدار * فثبت ان العلم بالشيء قد يحصل عند عدم
 العلم بحيزه وشكله ومقداره وذلك يفيد القطع بأن الشيء
 المجرد عن الوضع والجهة يصح أن يكون معقولا (السابع) انا
 نبصر الاشياء الا ان القوة الباصرة لا تبصر بنفسها وكذلك
 القوة الخيالية تتخيل الاشياء الا ان هذه القوة لا يمكنها أن
 تتخيل نفسها فوجود القوة الباصرة يدل على انه لا يجب أن
 يكون كل شيء متخيلا وذلك يفتح باب الاحتمال المذكور*
 (الثامن) أن خصومنا لا بد لهم من الاعتراف بوجود شيء على
 خلاف حكم الحس والخيال وذلك لان خصومنا في هذه

الباب اما الكرامية واما الحنابلة أما الكرامية فاننا اذا قلنا لهم لو كان الله تعالى مشارا اليه بالحس لكان ذلك الشيء اما أن يكون منقسما فيكون مركبا وانتم لا تقولون بذلك واما أن يكون غير منقسم فيكون في الصغر والحقارة مثل النقطة التي لا تقسم ومثل الجزء الذي لا يتجزأ وانتم لا تقولون بذلك فعند هذا الكلام قالوا انه واحد منزعه عن التركيب والتأليف ومع هذا فانه ليس بصغير ولا حقير ومعلوم ان هذا الذي التزموه ، لا يقبله الحس والخيال بل لا يقبله العقل ايضا لان المشار اليه بحسب الحس ان حصل له امتداد في الجهات والاحياز كان احد جانبيه مغايرا للجانب الثاني وذلك يوجب الانقسام في بديهة العقل وان لم يحصل له امتداد في شيء من الجهات لا في اليمين ولا في اليسار ولا في الفوق ولا في التحت كان تقطة غير منقسمة وكان في غاية الصغر والحقارة * فاذا لم يبعد عنهم التزام كونه غير قابل القسمة مع كونه عظيما غير متناه في الامتداد كان هذا جمعا بين النفي والاثبات ومدفوعا في بداية العقول * وأما الحنابلة الذين

التزموا الاجزاء والاباض فهم ايضا معترفون بان ذاته تعالى مخالف لذوات هذه المحسوسات فانه تعالى لا يساوى هذه الذوات في قبول الاجتماع والاقتراق والتغير والفناء والصحة والمرض والحياة والموت اذ لو كانت ذاته تعالى مساوية لسائر الذوات في هذه الصفات لزم اما افتقاره الى خالق آخر ولزم التسلسل أو لزم القول بان الإمكان والحدوث غير محوج الى الخالق وذلك يلزم منه نفي الصانع فثبت انه لا بد لهم من الاعتراف بأن خصوصية ذاته التي بها امتازت عن سائر الذوات ما لا يصل الوهم والخيال الى كنهها وذلك اعتراف بثبوت أمر على خلاف ما يحكم به الوهم ويقضي به الخيال واذا كان الامر كذلك فأبي استبعاد في وجود موجود غير حال في العالم ولا مابين بالجهة للعالم وان كان الوهم والخيال لا يمكنهما ادراك هذا الموجود * وايضا فعمدة مذهب الخنابلة انهم متى تمسكوا بآية أو بنخبر يوهم ظاهره شيئا من الاعضاء والجوارح صرحوا باننا ثبت هذا المعنى لله تعالى على خلاف ما هو ثابت للخلق فاثبتوا لله تعالى وجهها بخلاف وجوه الخلق

ويدا بخلاف ايدي الخلق * ومعلوم ان اليد والوجه بالمعنى الذى ذكره مما لا يقبله الخيال والوهم * فاذا عقل اثبات ذلك على خلاف الوهم والخيال فأى استبعاد فى القول بانه تعالى موجود وليس داخل العالم ولا خارج العالم وان كان الوهم والخيال قاصرين عن ادراك هذا الموجود (التاسع) ان أهل التشبيه قالوا العالم والبارى موجودان وكل موجودين فاما أن يكون أحدهما حالا فى الآخر أو مبينا عنه * قالوا والقول بوجوب هذا الحصر معلوم بالضرورة * قالوا والقول بالحلول محال فتمين كونه مبينا للعالم بالجهة فهذا الطريق احتجوا بكونه تعالى مختصا بالحيز والجهة * وأهل الدهر قالوا العالم والبارى موجودان وكل موجودين فاما أن يكون وجودهما معا أو احدهما قبل الآخر ومحال ان العالم والبارى معا والا لزم أما قدم العالم أو حدوث البارى وهما محالان * فنبت ان البارى قبل العالم * ثم قالوا والعلم الضرورى حاصل بأن هذه القبلية لا تكون الا بالزمان والمدة * واذا ثبت هذا فتقدم البارى ان كان بمدة متناهية لزم حدوث البارى وان كان بمدة لا أول

لها لزم كون المدة قديمة فاتجوا بهذا الطريق قدم المدة والزمان
فنقول حاصل هذا الكلام ان المشبهة زعمت ان مباينة الباري
تعالى عن العالم لا يعقل حصولها الا بالجهة وانتجوا منه كون
الاله في الجهة وزعمت الدهرية ان تقدم الباري على العالم
لا يعقل حصوله الا بالزمان وانتجوا منه قدم المدة * واذا ثبت
هذا فنقول حكم الخيال في حق الله تعالى اما أن يكون مقبولا
أو غير مقبول فان كان مقبولا فالمشبهة يلزم عليهم مذهب
الدهر وهو ان يكون الباري متقدما على العالم بمدة غير متناهية
ويلزمهم القول بكون الزمان أزليا * والمشبهة لا يقولون بذلك
والدهرية يلزم عليهم مذهب المشبهة وهو مباينة الباري عن
العالم بالجهة والمكان فيلزمهم القول بكون الباري مكانيا وهم
لا يقولون به * فصار هذا النقض واردا على الفريقين * وأما
ان قلنا حكم الوهم والخيال غير مقبول البتة في ذات الله تعالى
وفي صفاته فينشد نقول قول المشبهة ان كل موجودين فلا بد
وان يكون احدهما حالا في الآخر أو مباينا عنه بالجهة قول
خيالي باطل * وقول الدهري بان تقدم الباري على العالم لا بد

وان يكون بالمدّة والزمان قول خياليّ باطل * وذلك هو قول
أصحابنا أهل التوحيد والتنزيه الذين عزلوا حكم الوهم والخيال
عن ذات الله تعالى وصفاته وذلك هو المنهج القويم والصرّاط
المستقيم ﴿العاشر﴾ ان معرفة افعال الله تعالى وصفاته أقرب الى
العقول من معرفة ذات الله تعالى * ثم المشبهة واقفونا على ان
معرفة افعال الله تعالى وصفاته على خلاف حكم الحس والخيال
أما تقرير هذا المعنى في افعال الله تعالى فذلك من وجوه
﴿احدها﴾ ان الذي شاهدناه هو تغير الصفات مثل انقلاب الماء
والتراب نباتا وانقلاب النبات جزء بدن الانسان * فأما
حدوث الذوات ابتداء من غير سبق مادة وطينة فهذا شيء
ما شاهدناه البتة ولا يقضي بجوازه وهما وخيالنا مع اننا
سلمنا انه تعالى هو المحدث للذوات ابتداء من غير سبق
مادة وطينة ﴿وثانيها﴾ اننا لانقبل حدوث شيء وتكونه
الافى زمان مخصوص * ثم حكمنا بان الزمان حدث لافى
زمان البتة ﴿وثالثها﴾ اننا لانقبل فاعلا يفعل بعدما لم يكن فاعلا
الا لتغير حالة وتبدل صفة * ثم انا اعترفنا بأنه تعالى خالق العالم

من غير شي من ذلك ﴿ورابهما﴾ انا لانعقل فاعلا يفعل فعلا الا
 لجلب منفعة أو لدفع مضرة * ثم انا اعترفنا بانه تعالى خالق
 العالم لغير شي من هذا * وأما تقرير هذا المعنى في الصفات
 فذلك من وجوه ﴿احدها﴾ انا لانعقل ذاتا يكون عالما بمعلومات
 لانهاية لها على التفصيل دفعة وانا اذا جربنا أنفسنا وجدناها
 متى اشتغلت باستحضار معلوم معين امتنع عليها في تلك الحالة
 استحضار معلوم آخر * ثم انا مع ذلك نعتقد انه تعالى عالم بما
 لانهاية له من المعلومات على التفصيل من غير ان يحصل فيه
 اشتباه والتباس فكان كونه تعالى عالما بجميع المعلومات امراً
 على خلاف مقتضى الوهم والخيال ﴿وثانيها﴾ انا نرى ان كل من
 فعل فعلا فلا بد له من آلة وأداة وان الافعال الشاقة تكون
 سببا للكلالة والمشقة لذلك الفاعل * ثم انا نعتقد انه تعالى يدبر
 من العرش الى ماتحت الثرى مع انه منزه عن المشقة واللغوب
 والكلالة ﴿وثالثها﴾ انا نعتقد انه يسمع اصوات الخلق من العرش
 الى ماتحت الثرى ويرى الصغير والكبير فوق اطباق
 السموات العلى وتحت الارضين السفلى * ومعلوم ان الوهم

البشرى والخيال الانساني قاصر ان عن الاعتراف بهذا الوجود
مع اننا نعتقد انه تعالى كذلك * فثبت ان الوهم والخيال قاصر ان عن
معرفة افعال الله سبحانه وتعالى وصفاته ومع ذلك فانا نثبت
الافعال والصفات على مخالفة الوهم والخيال * وقد ثبت ان
معرفة كنه الذات أعلى واجل وأغمض من معرفة كنه
الصفات * فلما عزلنا الوهم والخيال في معرفة الصفات
والافعال فلأن نزلهما في معرفة الذات أولى وأحرى * فهذه
الدلائل العشرة دالة على ان كونه سبحانه وتعالى منزها عن
الجزو والجهة ليس أمرا يدفعه صريح العقل وذلك هو تمام
المطلوب وبالله التوفيق * ونختم هذا الباب بما روي عن
ارسطا ليس انه كتب في أول كتابه في الالهيات (من اراد
ان يشرع في المعارف الالهية فليستجدث لنفسه فطرة اخرى)
قال الشيخ رضي الله عنه وهذا الكلام موافق للوحي
والنبوة فانه ذكر مراتب تكون الجسد في قوله تعالى واتقوا
خلقنا الانسان من سلالة من طين فلما آل الأمر الى تعلق
الروح بالبدن قال ثم أنشأناه خلقا آخر وذلك كالتنبيه على ان

كيفية تعلق الروح بالبدن ليس مثل انقلاب النطفة من حال الى حال بل هذا نوع آخر يخالف لتلك الانواع المتقدمة فهذا السبب قال ثم أنشأناه خلقاً آخر فكذلك الانسان اذا تأمل في احوال الاجرام السفلية والعلوية وتأمل في صفاتها فذلك له قانون فاذا اراد ان ينتقل منها الى معرفة الربوبية وجب ان يتحدث لنفسه فطرة اخري وعقلا آخر بخلاف العقل الذي به اهتدى الى معرفة الجسائيات * وهذا آخر الكلام في هذه المقدمة وبالله التوفيق *

﴿ المقدمة الثانية ﴾ انه ليس كل موجود يجب ان يكون له نظير وشبيه وانه ليس يلزم من نفي النظر والشبيه نفي ذلك الشيء ويدل عليه وجوه ﴿ الحجج الأولى ﴾ ان بديهية العقل لا تستبعد وجود موجود موصوف بصفات مخصوصة بحيث يكون كل ما سواه مخالفاً له في تلك الخصوصية * واذا لم يكن هذا مدفوعاً في بداية القول علمنا انه لا يلزم من عدم نظير الشيء عدم ذلك الشيء ﴿ الحجج الثانية ﴾ هي ان وجود الشيء اما ان يتوقف على وجود ما شابهه او لا يتوقف والاو باطل

لان الشئين لو كانا متشابهين وجب استواؤهما في جميع
 اللوازم فيلزم من توقف وجود هذا على وجود الثاني توقف
 وجود الثاني على وجود الاول بل توقف كل واحد منهما على
 نفسه وذلك محال في بداية العقول فثبت انه لا يتوقف وجود
 الشئ على وجود نظيره فلا يلزم من نفي النظر فيه الحجة
 الثالثة هي أن تعين كل شئ من حيث انه هو ممتنع الحصول
 في غيره والا لكان ذلك الشئ عين غيره * وذلك باطل في
 بداية العقول فثبت ان تعين كل شئ من حيث انه هو ممتنع
 الحصول في غيره * فعلمنا ان عدم النظر والمساوي لا يوجب
 القول بعدم الشئ فظهر فساد قول من يقول انه لا يمكننا ان
 نعقل وجود موجود لا يكون متصلا بالعالم ولا منفصلا عنه
 الا اذا وجدنا له نظيرا فان عندنا الموصوف بهذه الصفة ليس
 الا الله تعالى وبينا انه لا يلزم من عدم النظر والشبيه عدم
 الشئ فثبت ان هذا الكلام ساقط بالكفاية وبالله التوفيق *
 ﴿ المقدمة الثالثة ﴾ اعلم ان القائلين بأنه تعالى جسم
 اختلفوا فمنهم من يقول انه على صورة الانسان ثم المنقول عن

مشبهة الامة انه على صورة الانسان الشاب * وعن مشبهة
 اليهود أنه على صورة انسان شيخ وهم لا يجوزون الانتقال
 والذهاب والحجاء على الله تعالى * واما المحققون من المشبهة
 فالمنقول منهم انه تعالى على صورة نور من الانوار * وذكر
 ابو معشر المنجم ان سبب اقدم الناس على اتخاذ عبادة الاوثان
 ديناً لانفسهم هو ان القوم في الدهر الاقدم كانوا على مذهب
 المشبهة وكانوا يعتقدون ان اله العالم نور عظيم * فلما اعتقدوا
 ذلك اتخذوا وثناً هو اكبر الاوثان على صورة الاله واوثاناً
 اخرى على اصغر من ذلك الوثن على صورة الملائكة واشتغلوا
 بعبادة هذه الاوثان على اعتقاد انهم يعبدون الاله والملائكة
 فثبت ان دين عبادة الاصنام كالفرع عن مذهب المشبهة
 ﴿واعلم﴾ أن كثيراً من هؤلاء يمتنع من جواز الحركة والسكون
 على الله تعالى * واما الكرامية فهم لا يقولون بالاعضاء والجوارح
 بل يقولون انه مختص بما فوق العرش * ثم ان هذا المذهب يحتمل
 وجوها ثلاثة فانه تعالى اما ان يقال انه ملاق للعرش * واما
 ان يقال انه مبين عنه ببعد متناه * واما ان يقال انه مبين

يبعد غير متناه وقد ذهب الى كل واحد من هذه الاقسام
الثلاثة طائفة من الكرامية * واختلفوا أيضاً في أنه تعالى
مختص بتلك الجهات لذاته أو لمعنى قديم وبينهم اختلاف في
ذلك فهذا تمام الكلام في المقدمات وبالله التوفيق *

﴿ الفصل الثاني ﴾ في تقدير الدلائل السمعية على انه تعالى
منزه عن الجسمية والحيز والجهة ﴿ الحجة الاولى ﴾ قوله تعالى
﴿ قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً
أحد ﴾ واعلم انه قد اشتهر في التفسير ان النبي صلى الله عليه
وسلم سئل عن ماهية ربه وعن نعمته وصفته فانتظر الجواب
من الله تعالى فانزل الله تعالى هذه السورة اذا عرفت ذلك
فنقول هذه الصورة يجب ان تكون من المحكمات لا من
المتشابهات لانه تعالى جعلها جواباً عن سؤال المتشابه بل
وانزلها عند الحاجة وذلك يقتضي كونها من المحكمات
لا من المتشابهات * واذا ثبت هذا وجب الجزم بان كل مذهب
يخالف هذه السورة يكون باطلاً * فنقول ان قوله تعالى أحد
يدل على نفى الجسميه ونفى الحيز والجهة * اما دلالة على انه

تعالى ليس بجسم فذلك لان الجسم اقله أن يكون مركبا
 من جوهرين وذلك ينافي الوحدة * وقوله أحد مبالغة في
 الواحدية فكان قوله أحد منافياً للجسمية * واما دلالته على انه
 ليس بجوهر فنقول اما الذين ينكرون الجوهر الفرد فانهم
 يقولون ان كل متحيز فلا بد وان يتميز أحد جانبيه عن
 الثاني وذلك لانه لا بد من ان يتميز يمينه عن يساره وقدامه
 عن خلفه وفوقه عن تحته وكل ما يتميز فيه شيء عن شيء فهو
 منقسم لان يمينه موصوف بأنه يمين لا يسار * ويساره موصوف
 بأنه يسار لا يمين فلو كان يمينه عين يساره لاجتمع في الشيء
 الواحد انه يمين وايس يمين ويسار وليس يسار فيلزم اجتماع
 النفي والاثبات في الشيء الواحد وهو محال * قالوا فثبت ان كل
 متحيز فهو منقسم وثبت ان كل منقسم فهو ليس بأحد فلما كان
 الله تعالى موصوفاً بأنه أحد وجب ان لا يكون متحيزاً اصلاً
 وذلك ينفي كونه جوهرًا * واما الذين يثبتون الجوهر الفرد فانه
 لا يمكنهم الاستدلال على نفي كونه تعالى جوهر من هذا الاعتبار
 ويمكنهم ان يحتجوا بهذه الآية على نفي كونه جوهرًا من وجه

آخر * وبيانه هو ان الأحد كما يراد به نقي التركيب والتألف في
الذات فقد يراد به أيضا نقي الضد والند ولو كان تعالى
جوهر فردا لكان كل جوهر فرد مثلا له وذلك ينفى كونه
احدا * ثم اكدوا هذا الوجه بقوله تعالى ولم يكن له كفوا أحد
ولو كان جوهر لكان كل جوهر فرد كفوا له * فدللت هذه
السورة من الوجه الذي قررناه على انه تعالى ليس بجسم ولا
بجوهر * واذا ثبت انه تعالى ليس بجسم ولا بجوهر وجب أن
لا يكون في شيء من الاحياز والجهات لان كل ما كان مختصا
بجيز وجهة فان كان منقسما كان جسما وقد بينا ابطال ذلك
وان لم يكن منقسما كان جوهر فردا وقد بينا انه باطل ولما بطل
القسمان ثبت انه يتمتع ان يكون في جهة اصلا فثبت ان قوله تعالى
أحد يدل دلالة قطعية على انه تعالى ليس بجسم ولا بجوهر ولا
في حيز وجهة اصلا * (واعلم) انه تعالى كما نص على انه تعالى
واحد فقد نص على البرهان الذي لاجله يجب الحكم بانه أحد
وذلك انه قال هو الله أحد وكونه الها يقتضى كونه غنيا عما
سواه وكل مركب فانه مفترق الى كل واحد من اجزائه وكل

واحد من أجزائه غيره فكل مركب فهو مفتقر الى غيره وكونه
الها يمنع من كونه مفتقرا الى غيره وذلك يوجب القطع بكونه
احدا وكونه احدا يوجب القطع بانه ليس بجسم ولا جوهر
ولا في حيز وجهة * فثبت ان قوله تعالى هو الله أحد برهان قاطع
على ثبوت هذه المطالب * واما قوله ﴿الله الصمد﴾ فالصمد هو
السيد المصمود اليه في الحوائج وذلك يدل على انه ليس بجسم
وعلى انه غير مختص بالحيز والجهة اما بيان دلالة على نفي الجسمية
من وجوه ﴿الاول﴾ ان كل جسم فهو مركب وكل مركب فهو
محتاج الى كل واحد من أجزائه وكل واحد من اجزائه غيره
فكل مركب فهو محتاج الي غيره والمحتاج الي الغير لا يكون
غنيا محتاجا الي غيره فلم يكن صمدا مطلقا ﴿الثاني﴾ لو كان مركبا
من الجوارح والاعضاء لاحتاج في الابصار الى العين وفي
الفعل الى اليد وفي المشي الى الرجل وذلك يناقض كونه صمدا
مطلقا ﴿الثالث﴾ انا تقيم الدلالة على ان الاجسام متماثلة والاشياء
المتماثلة يجب اشتراكها في اللوازم فلو احتاج بعض الاجسام
الى بعض لزم كون الكل محتاجا الى ذلك الجسم ولزم أيضا كونه

محتاجا الى نفسه وكل ذلك محال ولما كان ذلك محالا وجب
 ان لا يحتاج اليه شيء من الاجسام ولو كان كذلك لم يكن
 صمدا على الاطلاق * واما بيان دلالة على انه تعالى منزه عن الحيز
 والجهة فهو انه تعالى لو كان مختصا بالحيز والجهة لكان اما ان يكون
 حصوله في الحيز المعين واجبا او جائزا * فان كان واجبا فحينئذ
 يكون ذاته تعالى مفتقرا في الوجود والتحقق الى ذلك الحيز
 المعين * واما ذلك الحيز المعين فانه يكون غنيا عن ذاته المخصوص
 لانالوفرضا عدم حصول ذات الله تعالى في ذلك الحيز المعين لم
 يبطل ذلك الحيز اصلا * وعلى هذا التقدير يكون تعالى محتاجا
 الى ذلك الحيز فلم يكن صمدا على الاطلاق اما ان كان
 حصوله في الحيز المعين جائزا لا واجبا فحينئذ يفتقر الى مخصص
 يخصصه بالحيز المعين وذلك يوجب كونه محتاجا وينافي كونه
 صمدا * واما قوله تعالى ولم يكن له كفوا أحد فهذا أيضا يدل على
 على انه ايسر بجسم ولا جوهر لانا سنقيم الدلالة على ان
 الجواهر متماثلة فلو كان تعالى جوهرًا لكان مثلا لجميع الجواهر
 فكان كل واحد من الجواهر كفوا له ولو كان جسما لكان

مؤلفا من الجواهر لان الجسم يكون كذلك وحينئذ يعود
 الالزام المذكور فثبت ان هذه السورة من أظهر الدلائل على
 انه تعالى ليس بجسم ولا بجوهر ولا حاصل في مكان وحيز
 ﴿واعلم﴾ انه كما ان الكفار لما سألوا الرسول صلى الله عليه وسلم
 عن صفة ربه فأجاب الله بهذه السورة الدالة على كونه تعالى
 منزها عن أن يكون جسما أو جوهرًا أو مختصا بالمكان
 فكذلك فرعون سأل موسى عليه السلام عن صفة الله تعالى
 فقال وما رب العالمين ثم ان موسى لم يذكر الجواب عن هذا
 السؤال الا بكونه تعالى خالقا للناس ومدبراً لهم وخالق
 السموات والارض ومدبراً لهما وهذا ايضا من أقوى الدلائل
 على انه تعالى ليس بمتحيز ولا في جهة لانا سنين ان شاء الله
 تعالى ان كون الشيء حجما ومتحيزاً عين الذات ونفسها
 وحقيقتها لا انه صفة قائمة بالذات * واما كونه خالقا للاشياء
 ومدبراً لها فهو صفة ولقطة ماسؤال عن الماهية وطلب للحقيقة
 فلو كان تعالى متحيزاً لكان الجواب عن قول وما رب العالمين
 بذكر كونه متحيزاً أولى من الجواب منه بذكر كونه خالقا

ولو كان كذلك كان جواب موسى عليه السلام خطأ ولكن طعن فرعون بأنه مجنون لا يفهم السؤال ولا يذكر في مقابلة السؤال ما يصلح أن يكون جواباً متجهاً لازماً ولما بطل ذلك علمنا أنه تعالى ما كان متحيزاً فلا جرم ما كان يمكن تعريف حقيقته سبحانه وتعالى إلا بأنه خالق مدبر فلا جرم كان جواب موسى عليه السلام صحيحاً وكان سؤال فرعون ساقطاً فاسداً فثبت أنه كما أن جواب محمد صلى الله عليه وسلم عن سؤال الكفار عن صفة الله تعالى يدل على تنزيه الله تعالى عن التحيز فكذلك جواب موسى عليه السلام * أما الخليل صلى الله عليه وسلم فقد حكى الله تعالى عنه في كتابه بأنه استدل بمحصل التغير في أحوال الكواكب على حدوثها * ثم قال عند تمام الاستدلال ﴿ وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً مسلماً ﴾

﴿ واعلم ﴾ أن هذه الواقعة تدل على تنزيه الله تعالى وتقديسه عن التحيز والجمهه أما دلالتها على تنزيه الله تعالى عن التحيز فن وجوه ﴿ احدها ﴾ أنا سنين ان شاء الله تعالى ان الاجسام

متماثلة فاذا ثبت ذلك فنقول ما صحح على أحد المثليين وجب أن يصحح على المثل الآخر فلو كان تعالى جسما أو جوهرًا وجب أن يصحح عليه كل ما صحح على غيره وان يصحح على غيره كل ما صحح عليه * وذلك يقتضي جواز التغير عليه ولما حكم الخليل عليه السلام بان المتغير من حال الى حال لا يصلح للالهية وثبت انه لو كان جسما لصحح عليه التغير لزم القطع بانه تعالى ليس بمتحيز أصلاً ﴿ الثاني ﴾ انه عليه السلام قال عند تمام الاستدلال ﴿ وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض ﴾ فلم يذكر من صفات الله تعالى الا كونه خالقاً للعالم والله تعالى مدحه على هذا الكلام وعظمه فقال ﴿ وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قوميه نرفع درجات من نشاء ﴾ ولو كان إله العالم جسماً موصوفاً بمقدار مخصوص وشكل مخصوص لما كمل العلم به تعالى الابدع العلم بكونه جسماً متحيزاً ولو كان كذلك لما كان مستحقاً للمدح والتعظيم بمجرد معرفة كونه خالقاً للعالم * فلما كان هذا القدر من المعرفة كافياً في كمال معرفة الله تعالى دل ذلك على انه تعالى ليس بمتحيز ﴿ الثالث ﴾ انه تعالى لو كان جسماً لكان كل

جسم مشاركا له في تمام الماهية فالقول بكونه تعالى جسما يقتضي اثبات الشريك لله تعالى وذلك ينافي قوله ﴿ وما انا من المشركين ﴾ فثبت بما ذكرناه ان العظماء من الانبياء صلوات الله عليهم كانوا قاطعين بتزويه الله تعالى وتقديسه عن الجسمية والجوهرية والجهة فبالله التوفيق *

﴿ الحجة الثانية ﴾ من القرآن قوله تعالى ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ ولو كان جسما لكان مثلا لسائر الاجسام في تمام الماهية لانا سنين ان شاء الله تعالى بالدلائل الباهرة ان الاجسام كلها متماثلة وذلك كالمناقض لهذا النص * فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه تعالى وان كان جسما الا انه مخالف لغيره من الاجسام كما ان الانسان والفرس وان اشتركا في الجسمية لكنهما مختلفان في الاحوال والصفات ولا يجوز أن يقال الفرس مثل الانسان فكذا هنا * والجواب من جهتين ﴿ الاولى ﴾ أما ستقيم الدلالة على ان الاجسام كلها متماثلة في تمام الماهية فلو كان تعالى جسما لكان ذاته مثلا لسائر الاجسام وذلك يخالف لهذا النص والانسان والفرس ذات كل واحد منهما

مماثلة لذات الآخر والاختلاف انما وقع في الصفات والاعراض والذاتان اذا كانتا متماثلتين لكان اختصاص كل واحدة منهما بصفاته المخصوصة من الجائزات لامن الواجبات لان الاشياء المتماثلة في تمام الذات والماهية لا يجوز اختلافها في اللوازم فلو كان البارى تعالى جسما لوجب أن يكون اختصاصه بصفاته المخصوصة من الجائزات ولو كان كذلك لزم افتقاره الى المدبر والمخصص وذلك يبطل القول بكونه تعالى إله العالم ﴿ الثاني ﴾ ان بتقدير أن يكون هو تعالى مشاركا لسائر الاجسام في الجسمية ومخالفا لها في الماهية المخصوصة يجب وقوع الكثرة في ذات الله تعالى لان الجسمية مشترك فيها بين الله وبين غيره وخصوصية ذاته غير مشتركة فيما بين الله تعالى وبين غيره وما به المشاركة غير مابه الممايزة وذلك يقتضى وقوع التركيب في ذاته المخصوصة وكل مركب ممكن لا واجب على ما بيناه * فنبت ان هذا السؤال ساقط والله أعلم * ﴿ الحجة الثالثة ﴾ قوله تعالى ﴿ والله الغني وانتم الفقراء ﴾ دل هذه الآية على كونه تعالى غنيا ولو كان جسما لما كان غنيا

لان كل جسم مركب وكل مركب محتاج الى كل واحد من
أجزائه وايضالو وجب اختصاصه بالجهة لكان محتاجا الى
الجهة وذلك يقدح في كونه غنيا على الاطلاق *

﴿ الحجة الرابعة ﴾ قوله تعالى ﴿ لا إله الا هو الحي
القيوم ﴾ والقيوم من يكون قائما بنفسه مقوما لغيره فكونه
قائما بنفسه عبارة عن كونه غنيا عن كل ما سواه وكونه مقوما
لغيره عبارة عن احتياج كل ما سواه اليه فلو كان جسما لكان
هو مفتقرا الى غيره وهو جزؤه ولكان غيره غنيا عنه وهو
جزؤه فحينئذ لا يكون قيوما * وايضالو وجب حصوله في
شيء من الاحياز لكان مفتقرا محتاجا الى ذلك الحيز فلم
يكن قيوما على الاطلاق * فان قيل أستم تقولون انه يجب
أن يكون موصوفا بالعلم ولم يقدح ذلك عندكم في قوله قيوما
فلم لا يجوز أيضا أن يقال انه يجب أن يحصل في حيز معين
ولم يقدح ذلك في كونه قيوما * قيل عندنا ان ذاته كالموجب
لنلك الصفة وذلك لا يقدح في وصف الذات بكونه قيوما *
أما ههنا فلا يمكن أن يقال ان ذاته توجب ذلك الحيز المعين

لان بتقدير أن لا يكون حاصلًا في ذلك الحيز لم يلزم بطلان ذلك ولا عدمه فكان الحيز غنيا عنه وكان هو مفتقرا الى ذلك الحيز فظهر الفرق والله اعلم *

﴿ الحجّة الخامسة ﴾ قوله تعالى ﴿ هل تعلم له سميا ﴾ قال ابن عباس رضى الله عنه هل تعلم له مثلا ولو كان متحيزا لكان كل واحد من الجواهر مثلا *

﴿ الحجّة السادسة ﴾ قوله تعالى ﴿ هو الله الخالق البارئ المصور ﴾ وجه الاستدلال به انا بينا في سائر كتبنا ان الخالق في اللغة هو المقدر ولو كان تعالى جسما لكان متناها ولو كان متناها لكان مخصوصا بمقدار معين ولما وصف نفسه بكونه خالقا وجب أن يكون تعالى هو المقدر لجميع المقدرات بمقاديرها المخصوصة فاذا كان هو مقدرًا في ذاته بمقدار مخصوص لزم كونه مقدرًا لنفسه وذلك محال وأيضا لو كان جسما لكان متناها وكل متناه فانه محيط به حد أو حدود مختلفة * وكل ما كان كذلك فهو مشكّل وكل مشكّل فله صورة فلو كان جسما لكان له صورة * ثم انه

تعالى وصف نفسه بكونه مصورا فيلزم كونه مصورا لنفسه
وذلك محال فيلزم أن يكون منزها عن الصورة والجسمية
حتى لا يلزم هذا المحال *

﴿ الحجة السابعة ﴾ قوله تعالى ﴿ هو الاول والآخر
والظاهر والباطن ﴾ وصف نفسه بكونه ظاهرا وباطنا ولو
كان جسما لكان ظاهره غير باطنه فلم يكن الشيء الواحد
موصوفا بانه ظاهر وبانه باطن لانه على تقدير كونه جسما
يكون الظاهر منه سطحه والباطن منه عمقه فلم يكن الشيء
الواحد ظاهرا وباطنا * وأيضا المفسرون قالوا انه ظاهر بحسب
الدلائل باطن بحسب انه لا يدركه الحس ولا يصل اليه الخيال
ولو كان جسما لما أمكن وصفه بانه لا يدركه الحس ولا يصل
اليه الخيال *

﴿ الحجة الثامنة ﴾ قوله تعالى ﴿ ولا يحيطون به علما ﴾
وقوله تعالى ﴿ لا تدركه الابصار ﴾ وذلك يدل على كونه تعالى
منزها عن المقدر والشكل والصورة والا لكان الادراك
والعلم محيطين به وذلك على خلاف هذين النصين * فان قيل

لم لا يجوز أن يقال انه وان كان جسماً لكنه جسم كبير فلهذا
 المعنى لا يحيط به الإدراك والعلم * قلنا لو كان الامر كذلك
 لصح أن يقال بان علوم الخلق وأبصارهم لا تحيط بالسموات
 ولا بالجبال ولا بالبحار ولا بالمفاوز فان هذه الاشياء أجسام
 كبيرة والابصار لا تحيط باطرافها والعلوم لا تصل الى تمام
 أجزائها * ولو كان الامر كذلك لما كان في تخصيص ذات الله
 تعالى بهذا الوصف فائدة *

﴿ الحجة التاسعة ﴾ قوله تعالى ﴿ واذا سألك عبادي
 عني فاني قريب أجيب دعوة الداع اذا دعاني فليستجيبوا لي
 وليؤمنوا بي لعلهم يرشدون ﴾ وسئل النبي صلى الله عليه وآله
 اقرب ربنا فنتاجبه أم بعيد فنناديه فانزل الله تعالى هذه الآية
 ولو كان تعالى في السماء أو في العرش لما صح القول بانه تعالى
 قريب من عباده *

﴿ الحجة العاشرة ﴾ لو كان تعالى في جهة فوق لكان
 سماء ولو كان سماء لكان مخلوقاً لنفسه وذلك محال فكونه في
 جهة فوق محال * وانما قلنا انه تعالى لو كان في جهة فوق

لكان سماء لوجهين ﴿ الاول ﴾ ان السماء مشتق من السموى
 وكل شيء سماك فهو سماء * فهذا هو الاشتقاق الاصلي اللغوي *
 وعرف القرآن أيضاً متقرر عليه بدليل انهم ذكروا في تفسير
 قوله تعالى ﴿ ونزل من السماء من جبال فيها من برد ﴾ انه
 السحاب قالوا وتسمية السحاب بالسماء جائز لانه حصل فيه
 معنى السموى * وذكروا أيضاً في تفسير قوله تعالى ﴿ وانزلنا من
 السماء ماء طهوراً ﴾ انه من السحاب فثبت ان الاشتقاق
 اللغوي والعرف القرآني متطابقان على تسمية كل ما كان
 موصوفاً بالسموى والعلو سماء ﴿ الثاني ﴾ انه تعالى لو كان فوق
 العرش لكان من جلس في العرش ونظر الى فوق لم ير الا
 نهاية ذات الله تعالى فكانت نسبة نهاية السطح الاخير من
 ذات الله تعالى الى سكان العرش كنسبة السطح الاخير من
 السموات الى سكان الارض وذلك يقتضي القطع بانه لو كان
 فوق العرش لكان ذاته كالسماء لسكان العرش فثبت انه تعالى
 لو كان مختصاً بجهة فوق لكان ذاته سماء * وانما قلنا انه لو كان
 ذاته سماء لكان ذاته مخلوقاً لقوله تعالى ﴿ تنزيلاً ممن خلق

الارض والسماوات العلى ﴿ ولفظة السماوات لفظة جمع مقرونة
 بالالف واللام ﴾ وهذا يقتضي كون كل السماوات مخلوقة لله تعالى
 فلو كان هو تعالى سماء لزم كونه خالقاً لنفسه * وكذلك أيضاً قوله
 تعالى ﴿ ان ربكم الله الذي خلق السماوات والارض في ستة ايام ﴾
 يدل على ما ذكرناه فثبت انه تعالى لو كان مختصاً بجهة فوق لكان
 سماء ولو كان سماء لكان مخلوقاً لنفسه وهذا محال * فوجب أن
 لا يكون مختصاً بجهة فوق * فان قيل لفظ السماء مختص في العرف
 بهذه الاجرام المستديرة وأيضاً فب ان هذا اللفظ في أصل
 الوضع يتناول ذات الله تعالى الا ان تخصيص العموم جائز * قلنا
 اما الجواب عن الاول فهو ان هذا الفرق ممنوع وكيف لا
 نقول ذلك وقد دللنا على ان بتقدير أن يكون الله تعالى مختصاً
 بجهة فوق فان نسبة ذاته تعالى الى سكان العرش كنسبة
 السماء الى سكان الارض فوجب القطع بانه لو كان مختصاً بجهة
 فوق لكان سماء * وأما الجواب عن الثاني فهو ان تخصيص العموم
 انما يصار اليه عند الضرورة * فلو قام دليل قاطع عقلي على كونه
 تعالى مختصاً بجهة فوق لزمنا المصير الى هذا التخصيص أما

ما لم يقيم شيء من الدلائل على ذلك بل قامت القواطع العقلية
والنقلية على امتناع كونه تعالى في الجهة فلم يكن بنا الى التزام
هذا التخصيص ضرورة فسقط هذا الكلام *

﴿ الحجّة الحادية عشر ﴾ قوله تعالى ﴿ قل لمن ما في
السموات والارض قل لله ﴾ وهذا مشعر بان المكان وكل ما فيه
ملك لله تعالى * وقوله وله ما سكن في الليل والنهار وذلك يدل
على ان الزمان وكل ما فيه ملك لله تعالى وبمجموع الآيتين
يدلان على ان المكان والمكانيات والزمان والزمانيات كلها
ملك لله تعالى وذلك يدل على تنزيهه عن المكان والزمان * وهذا
الوجه ذكره أبو مسلم الاصفهاني رحمه الله في تفسيره ﴿ واعلم ﴾ ان
في تقديم ذكر المكان على ذكر الزمان سرا شريفا^(١) وحكمة عالية

﴿ الحجّة الثانية عشر ﴾ قوله تعالى ﴿ ويحمل عرش ربك

فوقهم يومئذ ثمانية ﴾ ولو كان الخالق في العرش لكان حامل

العرش حاملا لمن في العرش فيلزم احتياج الخالق الى المخلوق

(١) لعل ذلك السر ان الزمان هو مقدار حركة الفلك وحركة

الفلك اتما تكون بعد وجوده انتهى مصححه

ويقرب منه قوله تعالى ﴿ الذين يحملون العرش ﴾
 ﴿ الحجة الثالثة عشر ﴾ لو كان تعالى مستقرا على العرش
 لكان الابتداء بتخليق العرش أولى من الابتداء بتخليق
 السموات لان تقدير القول بأنه مستقر على العرش فيكون
 العرش مكانه والسموات مكان عبيده * والاقرب الى القول
 أن يكون تهيئة مكان نفسه مقدما على تهيئة مكان العبيد لكن
 من المعلوم أن تخليق السموات مقدم على تخليق العرش لقوله
 تعالى ﴿ ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض في ستة ايام
 ثم استوى على العرش ﴾ وكلمة ثم للتراخي *

﴿ الحجة الرابعة عشر ﴾ قوله تعالى ﴿ كل شيء هالك
 الا وجهه ﴾ ظاهر الاية يقتضي فناء العرش وفناء جميع
 الاحياز والجهات وحينئذ يبقى الحق سبحانه وتعالى منزها
 عن الحيز والجهة * واذا ثبت ذلك امتنع ان يكون الآن في
 جهة والالزم وقوع التغير في الذات * فان قيل الحيز والجهة
 ليس شيئا موجودا حتى يصير هالكا فانها * قلنا الاحياز
 والجهات امور مختلفة بحمايقها متباينة بما هياتها بدليل انكم

قلتم انه يجب حصول ذات الله تعالى في جهة فوق ويمتنع حصول ذاته في سائر الجهات فلولا ان جهة فوق مخالفة بالماهية لسائر الجهات لما كانت جهة فوق مخالفة لسائر الجهات في هذه الخاصة وهذا الحكم * وأيضا فلانا نقول هذا الجسم حصل في هذا الحيز بعد ان كان حاصلًا في حيز آخر فهذه الاحياز معدودة متباينة متعاقبة والعدم المحض لا يكون كذلك * فثبت ان هذه الاحياز امور متخالفة بالحقائق متباينة بالعدد وكل ما كان كذلك امتنع أن يكون عدما محضا فكان أمر اوجودا واذا ثبت هذا دخل تحت قوله تعالى ﴿ كل شيء هالك الا وجهه ﴾ واذا هلك الحيز والجهة بقي ذات الله تعالى منزها عن الحيز وبقيّة الكلام قد تقدمت *

﴿ الحجة الخامسة عشر ﴾ قوله تعالى ﴿ هو الاول والآخر ﴾ فهذا يقتضي أن يكون ذاته متقدما في الوجود على كل ماسواه وان يكون متأخرا في الوجود عن كل ماسواه * وذلك يقتضي انه كان موجودا قبل الحيز والجهة ويكون موجودا بعد فناء الحيز والجهة * واذا ثبت هذا فالتقريب ما ذكرناه في الحجة

الثالثة عشر والرابعة عشر *

﴿الحجة السادسة عشر﴾ قوله تعالى ﴿واسجد واقرب﴾
ولو كان في جهة الفوق لكانت السجدة تفيد البعد من الله
تعالى لا القرب منه وذلك خلاف الاصل *

﴿الحجة السابعة عشر﴾ قوله تعالى ﴿فلا تجعلوا لله أندادا﴾
والند المثل ولو كان تعالى جسما لكان مثلا لكل واحد من
الاجسام لما سنيين ان شاء الله تعالى ان الاجسام كلها متماثلة
فحينئذ يكون الند موجودا على هذا التقدير وذلك على مضادة
هذا النص *

﴿الحجة الثامنة عشر﴾ الحديث المشهور وهو ما
روى ان عمران بن الحصين قال يا رسول الله اخبرنا عن
أول هذا الامر * فقال كان الله ولم يكن معه شيء * وقد
دلنا مرارا كثيرة على أنه تعالى لو كان مختصا بالحيز والجهة
لكان ذلك الحيز شيئا موجودا معه وذلك على تقيض
هذا النص *

﴿الحجة التاسعة عشر﴾ روى أن النبي صلى الله عليه

وسلم قيل له أين كان ربنا قال كان في عمام ليس تحته ماء^(١) ولا فوقه هواء فقيل العمام بالمد الغيم الرقيق * وأما العمى بالقصر فهو عبارة عن الحالة المضادة للبصر * فقال بعض العلماء يجب ان يكون الرواية الصحيحة هي الرواية بالقصر وحينئذ يدل على نقي الجهة لان الجهة اذا لم تكن موجودة لم تكن مرئية فامكن جعل العمى عبارة عن عدم الجهة * ويتأكد هذا بقوله عليه السلام ليس تحته ماء ولا فوقه هواء ﴿ واعلم ﴾ أن هذه الوجوه التي ذكرناها بعضها قوى وبعضها ضعيف وكيفما كان الامر فقد ثبت ان في القرآن والاخبار دلائل كثيرة تدل على تنزيه الله تعالى عن الحيز والجهة وبالله التوفيق *

﴿ الفصل الثالث ﴾ في اقامة الدلائل العقلية على انه تعالى ليس بمتحيز البتة ﴿ اعلم ﴾ انا اذا دللنا على انه تعالى ليس بمتحيز فقد

(١) هذا مخالف للرواية المشهورة القائلة ليس تحته هواء ولا فوقه هواء ثم انظر كيف يمكن جعل العمى بالقصر عبارة عن عدم الجهة مع ان المشهور على ألسنة العرفاء الذين هم أدري بمحقق التأويل رواية المد ويقولون ان المراد بالعماء حقيقة لطيفة ربانية ورقيقة نورانية انتهى

دللنا على انه تعالى ليس بجسم ولا جوهر فرد لان المتحيز ان
 كان منقسما فهو الجسم وان لم يكن منقسما فهو الجوهر الفرد *
 فنقول الذي يدل على انه تعالى ليس بمتحيز وجوه *
 ﴿ البرهان الاول ﴾ انه تعالى لو كان متحيزا لكان مماثلا لسائر
 المتحيزات في تمام الماهية وهذا ممتنع فكونه متحيزا ممتنع
 وانما قلنا انه تعالى لو كان متحيزا لكان مماثلا لسائر المتحيزات
 في تمام الماهية لانه لو كان متحيزا لكان مساويا لسائر المتحيزات
 في كونه متحيزا ثم بعد هذا لا يخلو اما أن يقال انه مخالف غيره
 من الاجسام في ماهيته المخصوصة واما أن لا يخالفه في
 الحقيقة والقسم الاول باطل فتعين الثاني وحينئذ يحصن منه
 انه تعالى لو كان متحيزا لكان مثلا لسائر المتحيزات فيفتقر
 هنا الى بيان انه يمتنع أن يكون مساويا لسائر المتحيزات في
 عموم التحيزية ومخالفاتها في ماهيته المخصوصة * فنقول الدليل
 على أن ذلك ممتنع هو أن بتقدير أن يكون مساويا لسائرهما
 في التحيزية ومخالفاتها في المخصوصية كان ما به الاشتراك
 مغايرا لاحتماله لما به الامتياز حينئذ يكون عموم التحيزية مغايرا

لخصوص ذاته المخصوصة* وحينئذ نقول اما أن يكون الذات
 هي التمييزية ويكون تلك الخصوصية لصفة لتلك الذات * وإما
 ان يقال التمييزية صفة وتلك الخصوصية هي الذات * اما القسم
 الاول فانه يقتضى حصول المقصود لانه اذا كان مجرد التمييزية هو
 الذات وثبت ان مجرد التمييزية أمر مشترك فيه بينه وبين
 سائر التمييزات فحينئذ يحصل منه أن بتقدير أن يكون تعالي
 متحيزا كانت ذاته مماثلة لذوات سائر التمييزات وليس
 المطلوب الا ذلك * وأما القسم الثاني وهو أن يقال الذات هي
 تلك الخصوصية والصفة هي التمييزية فنقول هذا محال وذلك
 لان تلك الخصوصية من حيث انها هي مع قطع النظر عن
 التمييزية اما أن يكون لها اختصاص بالميز واما أن لا يكون
 كذلك والاول محال لان كل ما كان حاصلًا في ميز وجهة على
 سبيل الاستقلال كان متحيزا * فلو كانت تلك الخصوصية التي
 فرضناها خالية عن التميز حاصلة في الميز لكان الخالي عن
 التميز متحيزا وذلك محال * وأما القسم الثاني وهو أن يقال ان
 تلك الخصوصية غير مختصة بشيء من الاحياز والجهات فنقول

انه يتمتع أن تكون التحيزية صفة قائمة بها لان تلك الخصوصية غير مختصة بشيء من الاحياز والجهات والتحيزية أمر لا يعقل الا أن يكون حاصلًا في الجهات والشياء الذي يجب أن يكون حاصلًا في الجهات يتمتع أن يكون حاصلًا في الشياء الذي يتمتع حصوله في الجهة * واذا لم تكن التحيزية صفة للشياء كان نفس الذات وحينئذ يلزم أن يكون الاشياء المتساوية في التحيزية متساوية في تمام الذات * فثبت بما ذكرنا ان التحيزات يجب أن تكون كلها متساوية في تمام الماهية وهذا برهان قاطع في تقرير هذه المقدمة * وانما قلنا أنه يتمتع أن يكون ذات الله تعالى مساوية لذوات الاجسام في تمام الماهية لوجوه ﴿ الاول ﴾ ان من حكم التماثلين الاستواء في جميع اللوازم فيلزم من قدم ذات الله تعالى قدم سائر الاجسام أو من حدوث سائر الاجسام حدوث ذات الله تعالى وذلك محال ﴿ الثاني ﴾ ان المثليين يجب استوائهما في جميع اللوازم فكما صحح على سائر الاجسام خلوها عن صفة العلم والقدرة والحياة وجب أن يصحح على ذاته الخلو عن هذه الصفات فحينئذ يكون اتصاف ذاته بحياته وعلمه وقدرته من

الجائزات واذا كان الامر كذلك امتنع كون تلك الذات موصوفا
 بالحياة والعلم والقدره الا بايجاد موجد وتخصيص مخصص
 وذلك يقتضي احتياجه الى الاله فينشد كل ما كان جسما كان
 محتاجا الى الاله وهذا يقتضى ان الاله يمتنع أن يكون جسما
 ﴿الثالث﴾ انه لما كان ذاته تعالى مساوية لذوات سائر المتحيزات
 فكما صح في سائر المتحيزات كونها متحركة تارة وساكنة
 أخرى وجب أن يكون ذاته أيضا كذلك فعلى هذا التقدير
 يلزم أن يكون ذاته تعالى قابلة للحركة والسكون وكل ما كان
 كذلك وجب القول بكونه محدثا لما ثبت في تقرير هذه الدلائل
 في مسألة حدوث الاجسام ولما كان محدثا وحدوثه محال
 فكونه جسما محال ﴿الرابع﴾ انه لو كان جسما لكان مؤلف
 الاجزاء وتلك الاجزاء تكون متماثلة بأعيانها وهى أيضا مماثلة
 لاجزاء سائر الاجسام * وعلى هذا التقدير كما صح الاجتماع
 والافتراق على سائر الاجسام وجب أن يصح على تلك الاجزاء
 وعلى هذا التقدير لا بد له من مركب ومؤلف وذلك على إله
 العالم محال ﴿البرهان الثاني﴾ في بيان انه يمتنع أن يكون متحيزا

هو انه لو كان متحيزا لكان متناهيا وكل متناه ممكن وكل
ممكن محدث فلو كان متحيزا لكان محدثا وهذا محال فذاك
محال ﴿ أما المقدمة الاولى ﴾ وهي بيان انه تعالى لو كان متحيزا
لكان متناهيا فالدليل عليه ان كل مقدار فانه يقبل الزيادة
والنقصان وكل ما كان كذلك فهو متناه وهذا يدل على ان كل
متحيز فهو متناه وشرح هذا الدليل قد قررناه في سائر كتبنا
﴿ وأما المقدمة الثانية ﴾ وهي بيان ان كل متناه فهو ممكن
فذلك لان كل ما كان متناهيا فان فرض كونه أزيد قدرا أو
أقل قدرا أمر ممكن والعلم بثبوت هذا الامكان ضرورى
فثبت ان كل متناه فهو في ذاته ممكن ﴿ وأما المقدمة
الثالثة ﴾ وهي بيان ان كل ممكن محدث فهو انه لما كان الزائد
والناقص والمساوي متساوية في الامكان أمتنع رجحان بعضها
على بعض المرجح والافتقار الى المرجح إما ان يكون
حال وجوده أو حال عدمه فان كان حال وجوده فانه يكون
اما حال بقائه أو حال حدوده ويمتنع ان يفترق الى المؤثر حال بقائه
لان المؤثر تأثيره بالتكوين * فلو افتقر حال بقائه الى المؤثر

لزم تكوين الكاين وتحصيل الحاصل وذلك محال فلم يبق الا أن يحصل الافتقار اما حال حدونه أو حال عدمه وعلى التقديرين فانه يلزم ان يكون كل ممكن محدثا * فثبت ان كل جسم متناه وكل متناه ممكن وكل ممكن محدث * فثبت ان كل جسم محدث والاله يتمتع ان يكون محدثا وبالله التوفيق *

﴿ البرهان الثالث ﴾ لو كان اله العالم متحيزا لكان محتاجا الى الغير وهذا محال فكونه متحيزا محال * بيان الملازمه انه لو كان متحيزا لكان مساويا لغيره من المتحيزات في مفهوم كونه متحيزا ولكان مخالفا لهما في تعيينه وتشخصه * ثم نقول ان بعد حصول الامتياز بالتعيين اما ان يحصل الامتياز في الحقيقة وعلى هذا التقدير يكون التحيز جنسا تحته أنواع ﴿ أحدها ﴾ واجب الوجود * وإما ان لا يحصل الامتياز في الحقيقة وعلى هذا التقدير يكون التحيز نوعا تحته أشخاص أحدها واجب الوجود * فنقول الاول باطل لان على هذا التقدير يكون ذاته مركبا من الجنس والفصل وكل مركب فهو مفتقر الى جزئه وجزؤه غيره فكل مركب

فهو مفتقر الى غيره * فلو كان واجب الوجود متحيزا لكان مفتقرا الى غيره * والثاني أيضا باطل لان على هذا التقدير يكون تعينه زائدا على ماهية النوعية وذلك التعين لا بد له من مقتضى وليس هو تلك الماهية والالكان نوعه منحصر افي شخصه * وقد فرضنا انه ليس كذلك فلا بد وان يكون المقتضى لذلك التعين شيئا غير تلك الماهية وغير لوازم تلك الماهية فيكون محتاجا الى غيره فثبت انه لو كان متحيزا لكان محتاجا الى غيره وذلك محال لانه واجب الوجود لذاته وواجب الوجود لذاته لا يكون واجب الوجود لغيره * فثبت أن كونه متحيزا محال *

﴿ البرهان الرابع ﴾ لو كان اله العالم متحيزا لكان مركبا وهذا محال فكونه متحيزا محال * بيان الملازمة من وجبين ﴿ أحدهما ﴾ وهو على قول من ينكر الجوهر الفرد ان كل متحيز فلا بد وان يتميز أحد جانبيه عن الثاني وكل ما كان كذلك فهو منقسم * فثبت أن كل متحيز فهو منقسم مركب ﴿ الثاني ﴾ ان كل متحيز فاما أن يكون قابلا للقسمة أو لا يكون

فان كان قابلا للقسمة كان مركبا مؤلفا وان كان غير قابل
 للقسمة فهو الجوهر الفرد وهو في غاية الصغر والحقارة
 وليس في المقلاء أحد يقول هذا القول فثبت انه تعالى
 لو كان متحيزا لكان مؤلفا منقسما وذلك محال لان كل ما كان
 كذلك فهو مفتقر في حقيقته الى كل واحد من أجزائه
 وكل واحد من أجزائه غيره فكل مركب فهو مفتقر في
 الحقيقة الى غيره وكل ما كان كذلك فهو ممكن لذاته فكل
 مركب ممكن لذاته فيلزم ان يكون الممكن لذاته واجبا
 لذاته وذلك محال فيمتنع أن يكون متحيزا

﴿ البرهان الخامس ﴾ انه لو كان متحيزا لكان مركبا من
 الاجزاء اذ ليس في المقلاء من يقول انه في حجم الجوهر
 الفرد ولو كان مركبا من الاجزاء فالما أن يكون الموصوف
 بالعلم والقدرة والحياة جزءا واحدا من ذلك المجموع أو يكون
 الموصوف بهذه الصفات مجموع تلك الاجزاء فان كان الاول
 كان اله العالم هو ذلك الجزء الواحد فيكون اله العالم في غاية
 الصغر والحقارة وقد بينا انه ليس في المقلاء من يقول بذلك

وان كان الثاني فاما أن يقال ألقائم بمجموع تلك الاجزاء علم واحد وقدرة واحدة أو يقال القائم بكل واحد من تلك الاجزاء علم على حدة وقدرة على حدة والاول محال لانه يقتضي قيام الصفة الواحدة بالمحال الكثيرة وذلك محال وان كان الثاني لزم أن يكون كل واحد منها لها قديما وذلك يقتضي تكثر الالهة وهو محال * فان قيل هذا يشكل بالانسان فان ما ذكرتم قائم فيه بعينه فيلزم أن لا يكون جسما وهذه مكابرة فانا نعلم بالضرورة أن الانسان ليس الا هذه البنية * ثم نقول لم لا يجوز أن يقال قام علم واحد بمجموع تلك الاجزاء الا أنه اتقسم ذلك المجموع وقام بكل واحد من تلك الاجزاء جزء من ذلك العلم وأيضا لم لا يجوز أن يقال قام كل واحد من تلك الاجزاء علم بمعلوم واحد وقدرة على مقدور واحد وبهذا الطريق كان مجموع الاجزاء عالما بمجملة المعلومات قادرا على جملة المقدورات * والحواب عن السؤال الاول أن تقول اما الفلاسفة فقد طردوا قولهم وزعموا ان الانسان ليس عبارة عن هذه البنية فان الانسان عبارة عن الشيء الذي يشير اليه

كل انسان بقوله أنا وذلك الشيء موجود ليس بجسم ولا جسماني
قالوا وأما قول من يقول بان هذا باطل بالضرورة لان كل أحد
يعلم ان الانسان ليس الا هذه البنية المخصوصة فقد أجابوا عنه
بان الانسان مغاير لهذه البنية المشاهدة ويدل عليه وجوه
﴿الاول﴾ انا قد نقلت أنفسنا حال ما نكون غافلين عن جملة أعضائنا
الظاهرة والباطنة والمعلوم مغاير لغير المعلوم ﴿الثاني﴾ اني أعلم
بالضرورة اني أنا الانسان الذي كنت موجودا قبل هذه المدة
بخمسين سنة وجملة اجزاء هذه البنية متبدلة بسبب السمن
والهزال والصحة والمرض والباقي مغاير لما ليس بباقي ﴿الثالث﴾
ان المشاهد ليس الا السطح الموصوف باللون المخصوص
وإتفاق العقلاء ليس الانسان عبارة عن هذا القدر ثبت ان
الانسان ليس بمشاهد البتة وأما سائر الطوائف والفرق فقد
ذكروا الفرق بين الشاهد والغائب من وجهين ﴿احدهما﴾
قال الاشعري كل واحد من أجزاء الانسان موصوف بعلم
على حدة وقدرة على حدة وهذا يقتضي أن يكون هذا البدن
مركبا من اشياء كثيرة وكل واحد منها عالم قادر حي وهذا

مما لا نزاع فيه * واما التزام ذلك في حق الله سبحانه وتعالى
 فانه يقتضى تمدد الالهة وذلك محال فظهر الفرق *
 ﴿الثانى﴾ قال ابن الراوندي الانسان جزء واحد لا يتجزى
 في القلب وهذا يقتضى ان يكون الانسان في غاية الحقارة
 وذلك غير ممتنع اما لو قلنا بمثله في حق الله تعالى يلزم كونه في
 غاية الحقارة وذلك لم يقل به عاقل * وأما السؤال الثانى وهو
 قوله لم لا يجوز أن يقال العلم ينقسم بكمبى واحد من تلك
 الاجزاء جزء واحد من ذلك * فنقول هذا محال لان كل واحد
 من أجزاء العلم اما أن يكون علما واما ان لا يكون علما فان
 كان الاول كان القائم بكمبى واحد من تلك الاجزاء علما على
 حدة وذلك غير هذا السؤال * وان كان الثانى لم يكن شىء من
 تلك الاجزاء موصوفا بالعلم والمجموع ليس الا تلك الامور
 فوجب ان لا يكون المجموع موصوفا بالعلم والقدرة * واما
 السؤال الثالث وهو قولهم كل واحد من تلك الاجزاء يكون
 موصوفا بعلم متعلق بمعلوم معين وبقدرة متعلقة بمقدور معين
 فنقول هذا أيضا محال لانه يقتضى كون كل واحد من تلك

الاجزاء عالما بمعلومات معينة قادر على مقدرات معينة فيرجع حاصل الكلام الى اثبات آلهة كثيرة كل واحد منها مخصوص بمعرفة بعض المعلومات وبالقدرة على بعض المقدرات وذلك يناقض القول بان اله العالم موجود واحد والله أعلم *

﴿ البرهان السادس ﴾ انه تعالى لو كان جسما لكانت الحركة اما ان تكون جائزة عليه او لا تكون جائزة والقسم الاول باطل لانه لما لم يتمتع ان يكون الجسم الذي تكون الحركة عليه جائزة الها فلم لا يجوز ان يكون اله العالم هو الشمس أو القمر أو الفلك وذلك لان هذه الاجسام ليس فيها عيب يمنع من آلهيتها الا امور ثلاثة وهي كونها مركبة من الاجزاء وكونها محدودة متناهية وكونها موصوفة بالحركة والسكون فاذا لم تكن هذه الاشياء مائنة من الالهية فكيف يمكن الطعن في الهيتها وذلك عين الكفر والالحاد وانكار الصانع تعالى ﴿ والقسم الثاني ﴾ هو أن يقال انه تعالى جسم ولكن الانتقال والحركة عليه محال * فنقول هذا باطل من وجوه ﴿ الاول ﴾ ان هذا يكون كالزمن المقعد الذي لا يقدر على

الحركة وهذا صفة نقص وهو على الله تعالى محال ﴿ الثاني ﴾
انه تعالى لما كان جسما كان مثلا لسائر الاجسام فكانت
الحركة جائزة عليه ﴿ الثالث ﴾ ان القائلين بكونه جسما مؤلفا
من الاجزاء والابماض لا يمتنعون من جواز الحركة عليه فانهم
يصفونه بالذهاب والمجئ فتارة يقولون انه جالس على العرش
وقدماه على الكرسي وهذا هو السكون وآرة يقولون انه
ينزل الى السماء الدنيا وهذا هو الحركة فهذا مجموع الدلائل على
انه تعالى ليس بجسم ولا بجوهر وبالجملة فليس بمتحيز اما شبه
الخصم فن وجوه ﴿ الشبهة الاولى ﴾ ان العالم موجود والباري
تعالى موجود وكل موجودين فلا بد وان يكون احدهما ساريا
في الآخر او مبائنا عنه بالجهة وكون الباري تعالى ساريا في العالم
محال فلا بد وان يكون مبائنا عنه بالجهة وكل ما كان كذلك
فهو متحيز * ثم انه اما أن يكون غير منقسم فيكون في الصغر
والحقارة كالجوهر الفرد وهو محال * واما أن يكون شيئا كبيرا
مركبا من الاجزاء والابماض وهو المقصود ﴿ الشبهة
الثانية ﴾ انالم نشاهد حيا عالما قادرا الا وهو جسم واثبات

شيء على خلاف المشاهدة لا يقبله العقل ولا يقربه القلب
 فوجب القول بكونه تعالى جسماً ﴿ الشبهة الثالثة ﴾ ان الله
 العالم يجب أن يكون عالماً بهذه الجسمانيات والعالم بها يجب ان
 يحصل في ذاته صورها ومن كان كذلك يجب أن يكون
 جسماً فبذه مقدمات ثلاثة متى ظهرت لزم القول بانه جسم
 ﴿ اما المقدمة الاولى ﴾ فقد اتفق المسلمون عليها وايضا فبذه
 الاجسام الموصوفة بهذه المقادير فلا بد لها من خالق وذلك
 الخالق هو الله تعالى وخالق الشيء لا بد وان يكون عالماً به
 فثبت ان خالق العالم عالم بهذه الجسمانيات ﴿ وأما المقدمة
 الثانية ﴾ فهي في بيان ان العالم بهذه الجسمانيات يجب ان
 يحصل في ذاته صور الجسمانيات فالدليل عليه ان خالقها يجب
 ان يكون عالماً بها قبل وجودها والالم يصح منه خلقها
 وابتعادها والعالم بالشيء يجب ان يتميز ذلك في علمه عن سائر
 المعلومات والالم يكن عالماً به واذا تميز ذلك المعلوم عن غيره
 فذلك المعلوم ليس عدماً محضاً لان العدم المحض لا يحصل
 فيه الامتياز فذلك المعلوم يجب ان يكون امراً موجوداً

وهو غير موجود في الخارج لان الكلام فيما اذا علمها قبل
وجودها ولما لم يكن وجوده في الخارج وجب أن يكون
وجوده في علم صانع العالم * وأما المقدمة الثالثة وهي في بيان ان من
يحصل في ذاته صور الجسمانيات وجب ان يكون جسما فالدليل
عليه ان من علم مربعا مجنحا بمربعين متساويين وجب ان
يحصل هذا في ذات ذلك العالم وذلك العالم لا بد وان يميز بين
ذاتك المربعين المتطرفين وذلك الامتياز ليس في الماهية ولا
في لوازمها لانهما متماثلان في الماهية فلا بد وان يكون
بالعوارض ولو كان محلاهما واحدا لامتنع امتياز احدهما عن
الآخر بشئ من العوارض لان المثليين اذا حصل في محل واحد
فكل عارض يمرض لاحدهما فهو بعينه عارض للآخر وذلك
يمنع من حصول الامتياز * ولما بطل هذا وجب أن يكون
محل أحد المربعين مغايرا لمحل المربع الآخر حتى يكون
امتياز أحد المحلين عن الثاني سببا لامتياز احدي الصورتين
عن الاخرى وامتياز احد المحلين عن الثاني لا يحصل الا اذا
كان ذلك المحل جسما منقسما * فثبت ان خالق العالم مدرك

للجسمانيات وثبت ان كل من كان كذلك فهو جسم فيلزم ان
يكون اله العالم جسما * الجواب عن الشبهة الاولى انا بينا ان
قولهم كل موجودين فلما ان يكون احدهما حالا في الاخر
او مبينا عنه بالجهة مقدمة غير بديهية بل مقدمة محتاجة في
النفي والاثبات الى برهان متصل فسقط الكلام * والجواب
عن اشبهة الثانية ما بيناه انه لا يلزم من عدم النظير للشيء
عدم ذلك الشيء فسقطت هذه الشبهة ﴿ والشبهة الثالثة ﴾
ساقطة ايضا والدليل عليه انه يمكننا تخيل صورة الشجر والخليل
فهذه السورة لو كانت منتقشة في ذاتنا لكانت ذاتنا اما ان
يكون هو هذا الجسم واما ان يكون جزهرا مجردا * والاوّل
محال لانا نعم بالضرورة ان الاشياء العظيمة لا يمكن انطباعها
في المحل الصغير * واما الثاني فانه اعتراف بان صور المحسوسات
يمكن انطباعها فيما لا يكون جسما رذلك يوجب سقوط هذه
الشبهة وبالله التوفيق *

﴿ الفصل الرابع ﴾ في اقامة البراهين على انه تعالى
ليس محتصا بمحيز رجوة بمعنى انه يسح أن يشار اليه

بالحس بانه ههنا أو هنالك وذلك انه لم يخل اما أن يكون
 منقسماً أو غير منقسم فان كان منقسماً كان مركباً وقد تقدم
 ابطاله وان لم يكن منقسماً كان في الصغر والخمارة كالجزء الذي
 لا يتجزأ وذلك باطل باتفاق كل العقلاء * وأيضاً فلان من يتي
 الجوهر الفرد يقول ان كل ما كان مشاراً اليه بحسب الحس
 بانه ههنا أو هنالك فانه لا بد وان يتميز أحد جانبيه عن الآخر
 وذلك يوجب كونه منقسماً * فثبت أن القول بانه مشار اليه
 بحسب الحس يفضي الى هذين القسمين الباطلين * فوجب أن
 يكون القول به باطلاً * فان قيل لم لا يجوز أن يقال انه تعالى
 واحد منزه عن التأليف والتركيب ومع كونه كذلك فانه يكون
 عظيماً قوله العظيم يجب أن يكون مركباً منقسماً وذلك يناه
 كونه احداً * فلنا سلمنا ان العظيم يجب أن يكون منقسماً في
 الشاهد فلم قلتم انه يجب أن يكون في الغائب كذلك فان قياس
 الغائب على الشاهد من غير جامع باطل * وأيضاً لم لا يجوز
 أن يكون غير منقسم ويكون في غاية الصغر قوله أنه حقير
 وذلك على الله تعالى محال * فلنا الذي لا يمكن أن يشار اليه

البتة ولا يمكن أن يحس به يكون كالعدم فيكون أشد حقارة
 وإذا جاز هذا فلم لا يجوز ذلك* والجواب على الاول أن نقول
 انه اذا كان عظيما فلا بد وان يكون منقسما وليس هذا من
 باب قياس الغائب على الشاهد بل هذا بناء على البرهان القطعي
 وذلك لانا اذا أشرنا الى نقطة لا تنقسم فاما أن يحصل فوقها
 شيء آخر أولا يحصل. فان حصل فوقها شيء آخر كان ذلك
 الفوقاني مغاير له اذ لو جاز أن يقال ان هذا المشار إليه عينه
 لا غيره جاز أن يقال هذا الجزء عين ذلك الجزء فيفضى الى
 تجويز ان الجبل شيء واحد وجزء لا يتجزأ مع كونه جبلا
 وذلك شكل في البديهيات* فثبت انه لا بد من التزام التركيب
 والانقسام واما أن لا يحصل فوقها شيء آخر ولا على يمينها
 ولا على يسارها ولا من تحتها فيثبت ان يكون نقطة غير منقسمة
 وجزء لا يتجزأ وذلك باتفاق العقلاء باطل* فثبت ان هذا
 ليس من باب قياس الشاهد على الغائب بل هو مبني على التقسيم
 الدائريين النفي والاثبات* واعلم ان الحنابلة القائلين بالتركيب
 والتأليف أسعد حالا من هؤلاء الكرامية وذلك لانهم

اعترفوا بكونه مركبا من الاجزاء والابماض أما هؤلاء الكرامية فانهم زعموا أنه مشار اليه بحسب الحس وزعموا انه غير متناه * ثم زعموا انه مع ذلك واحد لا يقبل القسمة فلا جرم صار قولهم قولاً على خلاف بديهة العقل * اما قولهم الذي لا يحس به ولا يشار اليه أشد حقارة من الجزء الذي لا يتجزأ قلنا كونه موصوفا بالحقارة انما يلزم لو كان ذا حيز ومقدار حتى يقال انه أصغر من غيره * اما اذا كان منزهاً عن الحيز والمقدار فلم يحصل بينه وبين غيره مناسبة في الحيز والمقدار فلم يلزم وصفه بالحقارة ﴿ البرهان الثاني ﴾ في بيان انه يمتنع أن يكون مختصاً بالحيز والجهة انه لو كان مختصاً بالحيز والجهة لكان محتاجاً في وجوده الى ذلك الحيز وتلك الجهة وهذا محال فكونه في الحيز والجهة محال * بيان الملازمة ان الحيز والجهة أمر موجود والدليل عليه وجوه ﴿ الاول ﴾ هو ان الاحياز الفوقانية مخالفة في الحقيقة والماهية للاحياز التحتانية بدليل انهم قالوا يجب أن يكون الله تعالى مختصاً بجهة فوق ويمتنع حصوله في سائر الجهات والاحياز يعني التحت واليمين واليسار ولولا

كونها مختلفة في الحقائق والماهيات لا تمتنع القول بأنه يجب حصوله تعالى في جهة فوق ويمتنع حصوله في سائر الجهات وإذا ثبت أن هذه الأحياء مختلفة في الماهية وجب كونها أمورا موجودة لأن العدم المحض يمتنع كونه كذلك (الثاني) هو أن الجهات مختلفة بحسب الإشارات فإن جهة الفوق متميزة عن جهة التحت في الإشارة * والعدم المحض والنفي الصرف يمتنع تمييز بعضه عن بعض في الإشارة الحسية (الثالث) أن الجوهر إذا انتقل من حيز إلى حيز فالمتروك مفاير لا محالة للمطلوب والمنتقل عنه مفاير للمنتقل إليه * ثبت بهذه الوجوه الثلاثة أن الحيز والجهة أمر موجود * ثم إن السمي بالحيز والجهة أمر مستغن في وجوده عما يتمكن؛ يستقر فيه * وأما الذي يكون مختصاً بالحيز والجهة فانه يكون مفقراً إلى الحيز والجهة فإن الشيء الذي يمكن حصوله في الحيز - يستحيل عملاً حصوله لا مختصاً بالجهة * ثبت أنه تعالى لو كان مختصاً بالحيز والجهة لكان مفقراً في وجوده إلى الغير * وإنما قلنا إن ذلك محال لجره (الاول) أن المفقراً في وجوده إلى الغير يكون محجث

يلزم من عدم ذلك الغير عدمه وكل ما كان كذلك كان ممكناً
 لذاته وذلك في حق واجب الوجود لذاته محال ﴿الثاني﴾ ان
 المسمى بالحيز والجهة أمر متركب من الاجزاء والابداض
 لما بينا انه يمكن تقديره بالذراع والشبر ويمكن وصفه بالزائد
 والناقص وكل ما كان كذلك كان مفتقراً الى غيره والمفتقر الى
 غيره ممكن لذاته ﴿فالشئ﴾ المسمى بالحيز والجهة ممكن لذاته فلو
 كان الله تعالى مفتقراً اليه لكان مفتقراً الى الممكن والمفتقر
 الى الممكن اولى أن يكون ممكناً لذاته فالواجب لذاته ممكن
 لذاته وهو محال ﴿الثالث﴾ لو كان الباري تعالى أزلاً وأبداً
 مختصاً بالحيز والجهة لكان الحيز والجهة موجوداً في الازل
 فيلزم اثبات قديم غير الله تعالى وذلك محال باجماع المسلمين
 فنبت بهذه الوجوه انه لو كان في الحيز والجهة يلزم هذه
 المحذورات فيلزم امتناع كونه تعالى في الحيز والجهة ﴿فان قيل
 لا معنى لكونه تعالى مختصاً بالحيز والجهة الا كونه تعالى باينا
 عن العالم منفرداً عنه ممتازاً عنه وكونه تعالى كذلك لا يقتضى
 أمراً آخر سوى ذات الله تعالى﴾ فيبطل قولكم لو كان تعالى

في الجهة لكان مفتقرا الى الغير والذي يدل على صحة ما ذكرناه
 ان العالم لا نزاع في انه مختص بالحيز والجهة وكونه مختصا
 بالحيز والجهة لا معنى له الا كون البعض منفردا عن البعض
 ممتازا عنه فاذا عقلنا هذا المعنى ههنا فلم لا يجوز مثله في كون
 البارى تعالى مختصا بالجهة والحيز * الجواب أما قوله الحيز
 والجهة ليس أمرا موجودا لجوابه أنا بينا بالبراهين القاطعة
 انها أشياء موجودة * ولعمد قيام البراهين على صحته لا يتقى في صحته
 شك * وأما قوله المراد من كونه مختصا بالحيز والجهة كونه تعالى
 منفردا عن العالم أو ممتازا عنه أو مباينا عنه * قلنا هذه الالفاظ كلها
 مجملة فان الانفراد والامتيان والمباينة قد تذكر ويراد بها المخالفة في
 الحقيقة والماهية وذلك مما لا نزاع فيه ولكنه لا يقتضى الجهة
 والدليل على ذلك هو ان حقيقة ذات الله تعالى مخالفا لحقيقة
 الحيز والجهة وهذه المخالفة والمباينة ليست بالجهة فان
 امتياز ذات الله تعالى عن الجهة لا تكون بجهة أخرى والا لزم
 التسلسل * وقد تذكر هذه الالفاظ ويراد بها الامتيان في الجهة
 وهو كون الشيء بحيث يصح أن يشار اليه بأنه ههنا

أو هناك وهذا هو مراد الخصم من قوله انه مبين عن العالم أو منفرد عنه وممتاز عنه الا انا بينا بالبراهين القاطعة ان هذا يقتضي كون ذلك الحيز أمرا موجودا ويقتضي أن المتحيز محتاج الى الحيز قوله الاجسام حاصلة في الاحياز فنقول غاية ما في الباب أن يقال الاجسام تحتاج الى شيء آخر وهذا غير ممتنع اما كونه تعالى محتاجا في وجوده الى شيء آخر فممتنع فظهر الفرق وبالله التوفيق *

﴿ البرهان الثالث ﴾ في بيان أنه يمتنع ان يكون تعالى مختصا بالجهة والحيز هو انه لو كان مختصا بحيز وجهة لكان لا يخلو اما أن يقال انه غير متناه من جميع الجوانب او يقال انه غير متناه من بعض الجوانب ومتناه من سائر الجوانب او يقال انه متناه من كل الجوانب والاقسام الثلاثة باطله فالقول بكونه مختصا بجهة وحيز باطل اما قولنا انه يمتنع ان يكون غير متناه من جميع الجوانب فيدل عليه وجوه ﴿ الاول ﴾ ان وجوده بعد لانهاية له محال والدليل عليه ان فرض بعد غير متناه يفضي الى المحال فوجب ان يكون محالا * وانما قلنا انه

يفضي الى المحال لانا اذا فرضنا بعدا غير متناه وفرضنا بعدا
 آخر متناهيا موازيا له ثم زال الخط المتناهي المرادى من الموازاة
 الى المسامته فنقول هذا يقتضى ان يحصل في الخط الاول الذى
 هو غير متناه نقطة هي اول نقطة المسامته وذلك الخط المتناهي
 ما كان مسامتا للخط الغير المتناهي ثم صار مسامتا له فكانت
 هذه المسامته في اول او ان حدودها لا بد وان تكون مع نقطة
 معينة فتكون تلك النقطة هي اول نقط المسامته لكن كون
 ذلك الخط غير متناه يمنع من ذلك لان المسامته مع النقطة
 الفوقانية يحصل قبل المسامته مع النقطة التحتانية فاذا كان
 الخط غير متناه فلا نقطة فيها الا وفوقها نقطة اخرى وذلك
 يمنع من حصول المسامته في المرة الاولى مع نقطة معينة
 فثبت ان هذا يقتضى ان يحصل في خط الغير المتناهي نقطة
 هي اول نقط المسامته وان لا يحصل وهذا المحال انما لم من
 فرضنا ان ذلك الخط غير متناه فوجب ان يكون ذلك محالا
 فثبت ان القول بوجود بعد غير متناه محال في الوجه الثانى
 هو انه اذا كان القول بوجود بعد غير متناه ليس محالا

فمنذ هذا لا يمكن إقامة الدليل على ان العالم متناه بكايته وذلك باطل بالاجماع ﴿ الوجه الثالث ﴾ انه تعالى لو كان غير متناه من جميع الجوانب وجب ان لا يخلو شيء من الجهات والاحياز عن ذاته فحينئذ يلزم ان يكون العالم مخالطاً لأجزاء ذاته وان يكون القادورات والنجاسات كذلك وهذا لا يقوله عاقل * أما القسم الثاني وهو ان يقال انه غير متناه من بعض الجوانب ومتناه من سائر الجوانب فهو أيضاً باطل لوجهين ﴿ الاول ﴾ ان البرهان الذى ذكرناه على امتناع بحد غير متناه قائم سواء قيل انه غير متناه من كل الجوانب أو من بعض الجوانب ﴿ الثانى ﴾ ان الجانب الذى فرض انه غير متناه والجانب الذى فرض انه متناه اما ان يكونا متساويين فى الحقيقة والمساهية واما ان لا يكونا كذلك * اما القسم الاول فانه يقتضى ان يصح على كل واحد من هذين الجانبين ما صح على الجانب الآخر وذلك يقتضى ان يتقلب الجانب المتناهي غير متناهي والجانب الغير المتناهي متناهي وذلك يقتضى جواز الفصل والوصل والزيادة والنقصان فى ذات الله تعالى وهو محال * واما القسم

الثاني وهو القول بان احد الجانبين مخالف للجانب الثاني في الحقيقة والماهية فنقول ان هذا محال من وجوه ﴿الاول﴾ ان هذا يقتضى كون ذاته مركبا وهو باطل لما بينا ﴿الثاني﴾ انا بينا انه لا معنى للمتحيز الا الشئ الممتد في الجهات المختصة بالاحياز وبيننا ان المقدار يمتنع ان يكون صفة بل يجب أن يكون ذاتا وبيننا انه متى كان الامر كذلك كانت جميع المتحيزات متساوية واذا كان كذلك امتنع القول بان أحد جانبي ذلك الشئ مخالف للجانب الآخر في الحقيقة والماهية واما القسم الثالث وهو أن يقال انه متناه من كل الجوانب فهذا أيضا باطل من وجهين ﴿الاول﴾ ان كل ما كان متناها من جميع الجوانب كانت حقيقته قابلة للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك كان محدثا على ما بيناه ﴿الثاني﴾ انه لما كان متناها من جميع الجوانب فينبذ يفرض فوجه احياز خالية وجهات فارغة فلا يكون الله تعالى فوق جميع الاشياء بل يكون تلك الاحياز أشد فوقية من الله تعالى وايضا فهو تعالى قادر على خلق الجسم في الحيز الفارغ فلو فرض حيز خال لكان

قادر على ان يخلق فيه جسما وعلى هذا التقدير يكون ذلك
 الجسم فوق الله تعالى وذلك عند الخصم محال * فثبت انه
 تعالى لو كان في جهة لم يخل الامر عن أحد هذه الاقسام
 الثلاثة وثبت ان كل واحد منها باطل محال فكان القول
 بان الله تعالى في الحيز والجهة محالا * فان قيل الستم تقولون
 انه تعالى غير متناه في ذاته فيلزمكم جميع ما أئتمتموه علينا
 قلنا الشيء الذي يقال له انه غير متناه على وجهين ﴿أحدهما﴾ انه
 غير مختص بجهة ومتى كان كذلك امتنع أن يكون له
 طرف ونهاية وحدٌ ﴿والثاني﴾ انه مختص بجهة وحيز الا انه
 مع ذلك ليس لذاته مقطع وحد فنحن اذا قلنا انه لا نهاية
 لذات الله تعالى عيننا به التفسير الاول فان كان مرادكم ذلك
 فقد ارتفع الخلاف بيننا وان كان مرادكم هذا الوجه الثاني
 فيثبذ توجه عليكم ما ذكرناه من الدليل ولا يتقلب ذلك علينا
 لاننا نقول انه تعالى غير متناه بهذا التفسير حتى يلزمنا ذلك
 الا لزام فظهر الفرق والله أعلم *

﴿البرهان الرابع﴾ على انه يمتنع أن يحصل في الجهة والحيز هو انه

لو حصل في شيء من الجهات والاحياز لكان اما أن يحصل مع
 وجوب انه يحصل فيه أولا مع وجوب أن يحصل فيه والقسمان
 باطلان فكان القول بأنه تعالى حاصل في الجهة محالا * وانما قلنا
 انه يمتنع أن يحصل فيه مع الوجوب لوجوه ﴿ الاول ﴾ ان ذاته
 مساوية لذوات سائر الاجسام في كونه حاصلًا في الحيز ممتدا
 في الجهة واذ ثبت التساوي من هذا الوجه ثبت التساوي في تمام
 الذات على ما بيناه في البرهان الاول في نفي كونه تعالى جسما
 واذ ثبت التساوي مطلقا فكل ما صح على أحد المتساويين
 وجب أن يصح على الآخر ولما لم يجب في سائر الذوات حصولها
 في ذلك الحيز وجب أن لا يجب في تلك الذات حصولها
 في ذلك الحيز وهو المطلوب ﴿ الثاني ﴾ انه لو وجب حصوله
 في تلك الجهة وامتنع حصوله في سائر الجهات لكانت تلك
 الجهة مخالفة في الماهية لسائر الجهات فينثذ تكون الجهات
 شيئا موجودا فاذا كان الله سبحانه وتعالى واجب الحصول
 في الجهة أزلا وأبدا ألزموا قديما آخر مع الله تعالى في الازل
 وذلك محال ﴿ الثالث ﴾ لو جاز في شيء مختص بجهة معينة أن

يقال ان اختصاصه بتلك الجهة واجب جاز ايضاً ادعاء ان
 بعض الاجسام حصل في حيز معين على سبيل الوجوب بحيث
 يمتنع خروجه عنه وعلى هذا التقدير لا يتمشى دليل حدوث
 الاجسام في ذلك * فثبت ان القائل بهذا القول لا يمكنه الجزم
 بحدوث كل الاجسام بل يلزمه تجويز أن يكون بعضها قديماً
 ﴿الرابع﴾ وهو انا نعلم بالضرورة ان الاحياز باسرها متساوية
 لانها فراغ محض وخلاء صرف * واذا كانت باسرها متساوية
 يكون حكمها واحداً وذلك ينم عن القول بانه تعالى واجب
 الاختصاص ببعض الاحياز على التعيين فان قالوا لم لا يجوز
 أن يكون اختصاصه بجهة فوق أولى * قلنا هذا باطل لوجهين
 ﴿أحدهما﴾ ان قبل خلق العالم ما كان الا الخلاء الصرف والمدم
 المحض فلم يكن هناك فوق ولا تحت فبطل قولكم ﴿الثاني﴾ انه
 لو كان الفوق متميزاً عن التحت بالتميز الذاتي لكانت الجهات
 أموراً وجودية ممتدة قابلة للانقسام وذلك يقتضي تقدم الجسم
 لانه لا معنى للجسم الا ذلك ﴿الثالث﴾ هو انه لو جاز أن يختص
 ذات الاله تعالى ببعض الجهات على سبيل الوجوب مع كون

الاحياز متساوية في العقل لجاز اختصاص بعض الحوادث
 المعينة ببعض الاوقات دون البعض على سبيل الوجوب مع
 كونها متساوية في العقل وعلى هذا التقدير يلزم استغناؤها
 عن الصانع و لجاز أيضاً اختصاص عدم القديم ببعض الاوقات
 على سبيل الوجوب وعلى هذا التقدير ينسد باب اثبات الصانع
 وباب اثبات وجوبه وقدمه ﴿ الخامس ﴾ انه لو حصل في حيز
 معين مع انه لا يمكنه الخروج لكان كالفلوج الذي لا يمكنه
 ان يتحرك أو كالربوط الممنوع عن الحركة وكل ذلك نقص
 والنقص على الله تعالى محال * وأما القسم الثاني وهو ان يقال انه
 تعالى لو حصل في الحيز مع جواز كونه حاصل فيه فنقول هذا محال
 لانه لو كان كذلك لما ترجح وجود ذلك الاختصاص الابدل
 فاعل وتخصيص مخصص وكل ما كان كذلك فالفاعل يتقدم
 عليه فيلزم ان لا يكون حصول ذات الله تعالى في الحيز أزليا
 لان ما تأخر عن الغير لا يكون أزليا واذا كان الازلي مبرأ
 عن الوضع والحيز امتنع أن يصير بعد ذلك مختصا بالحيز والا
 لزم وقوع الانقلاب في ذاته تعالى وانه محال وبالله التوفيق

﴿ البرهان الخامس ﴾ هو ان الارض كرة واذا كان كذلك امتنع كونه تعالى في الحيز والجهة * بيان الاول انه اذا حصل خسوف قمرى فاذا سألنا سكان أقصى المشرق عن ابتداءه قالوا انه حصل في أول الليل واذا سألنا سكان أقصى المغرب قالوا انه حصل في آخر الليل فعلمنا ان أول الليل في أقصى الشرق هو بعينه آخر الليل في أقصى المغرب وذلك يوجب كون الارض كرة وانما قلنا ان الارض لو كانت كرة امتنع كون الخالق في شيء من الاحياز وذلك لان الارض اذا كانت كرة فالجهة التي هي فوق بالنسبة الى سكان أهل المشرق هي تحت بالنسبة الى سكان أهل المغرب وعلى العكس فلو اختلفت البارى تعالى بشيء من الجهات لكان تعالى في جهة التحت بالنسبة الى بعض الناس وعلى العكس وذلك باطل بالاتفاق بيننا وبين الخصم * فثبت انه يمتنع كونه تعالى مختصا بالجهة *

﴿ البرهان السادس ﴾ لو كان تعالى مختصا بشيء من الاحياز والجهات لكان مساويا للتحيزات وهذا محال فذلك محال بيان الملازمة انه تعالى لو كان مختصا بمحيز لكان معنى كونه شاغلا لذلك

الحيز كونه بحيث يمنع غيره عن أن يكون بحيث هو ولو
 كان كذلك لكان متحيزا * وقد بينا في الفصل المتقدم ان
 المتحيزات بأسرها متماثلة في تمام الماهية * فثبت انه تعالى لو كان
 متحيزا لكان مثلا لسائر المتحيزات * وانما قلنا ان ذلك محال
 لان المثليين يجب تساويهما في جميع اللوازم فيلزم اما قدم الكل
 واما حدوث الكل وذلك محال * فان قيل حصول الشيء في
 الحيز وكونه مانعا لغيره عن أن يحصل بحيث هو حكيم من
 أحكام الذات ولا يلزم من الاستواء في الاحكام واللوازم
 الاستواء في الماهية * والجواب عنه من وجهين ﴿ الاول ﴾ ان
 المتحيز له أحكام ثلاثة ﴿ أحدها ﴾ انه حاصل في الحيز شاغل له
 ﴿ الثاني ﴾ كونه مانعا لغيره من أن يحصل بحيث هو ﴿ والثالث ﴾
 كونه بحال لو ضم اليه أمثاله حصل له حجم كبير ومقدار عظيم ولا
 شك ان كل ما يحصل في حيز فقد حصل له هذه الامور
 الثلاثة الا ان الذات الموصوفة بهذه الاحكام الثلاثة لا بد وان
 يكون له في نفسه الحجمية والمقدار في نفسه * وهذا المعنى معقول
 مشترك بين كل الاحجام * ثم انا دللنا على أن هذا المفهوم

المشترك يمتنع أن يكون صفة لشيء آخر بل لا بد وأن يكون ذاتا وإذا كان كذلك فالمتحيزات في ذواتها متماثلة والاختلاف انما وقع في الصفات وحينئذ يحصل التقريب المذكور ﴿والوجه الثاني﴾ ان السؤال الذي ذكرتم ان صح فيئند لا يمكنكم القطع بتماثل الجواهر لاحتمال أن يقال الجواهر وان اشتركت في الحصول في الحيز الا ان هذا الاشتراك في حكم من الاحكام والاشترار في الحكم لا يقتضي الاشتراك في الماهية واذا لم يثبت كون الجواهر متماثلة فيئند لا يبعد في العقل وجود جواهر مختصة باحيازها على سبيل الوجوب بحيث يمتنع خروجها عن تلك الاحياز وحينئذ لا يطرد دليل حدوث الاجسام في تلك الاشياء وعلى هذا التقدير لا يمكنكم القطع بحدوث كل الاجسام والله أعلم *

﴿البرهان السابع﴾ انه تعالى لو كان مختصا بالجهة والحيز لكان عظيما لانه ليس في العقلاء من يقول انه مختص بجهة ومع ذلك فانه في الحفارة مثل النقطة التي لا تنقسم ومثل الجزء الذي لا يتجزأ بل كل من قال انه مختص بالجهة والحيز قال انه عظيم في الذات

واذا كان كذلك فنقول الجانب الذي منه يحاذي يمين
 العرش اما ان يكون هو الجانب الذي منه يحاذي يسار
 العرش أو غيره والاول باطل لانه ان عقل ذلك فلم لا يعقل
 ان يقال ان يمين العرش عين يسار العرش حتى يقال العرش على
 عظمته مثل الجوهر الفرد والجزء الذي لا يتجزأ وذلك لا يقوله
 عاقل * والثاني أيضا باطل لان على هذا التقدير تكون ذات الله
 تعالى مركبة من الاجزاء * ثم تلك الاجزاء اما أن تكون
 متماثلة الماهية أو مختلفة الماهية والاول محال لان على هذا
 التقدير يكون بعض تلك الاجزاء المتماثلة متباعدة وبعضها
 متلاقية والمتلاق صحت على كل واحد منهما ما يصح على الاجزاء
 فعلى هذا يلزم القطع بأنه يصح على المتلاقيين أن يصيرا
 متباعدين وعلى المتباعدين أن يصيرا متلاقيين وذلك يقتضي
 جواز الاجتماع والافتراق على ذات الله تعالى وهو محال
 وأما القسم الثاني وهو أن يقال إن تلك الاجزاء مختلفة في
 الماهية فنقول كل جسم مركب من أجزاء مختلفة في الماهية
 فلا بد وان ينتهي تحليل تركيبه الى اجزاء يكون كل واحد

منها. برأ عن التركيب لأن التركيب عبارة عن اجتماع الوحدات
 فلو لاحصول الوحدات لما عقل اجتماعها * اذا ثبت هذا فنقول
 ان كل واحد من تلك الاجزاء البسيطة لا بد وان يماس كل
 واحد منها يمينه شيئا ويساره شيئا آخر لكن يمينه مثل
 يساره والا لكان هو في نفسه مر كبا وقد فرضناه غير مر كب
 هذا خاف * واذا ثبت أن يمينه مثل يساره وثبت أن المثليين
 لا بد وان يشتركان في جميع اللوازم لزم القطع بان ممسوس
 يمينه يصحح أن يصير ممسوس يساره وبالعكس ومتى صحح
 ذلك فقد صحح التفرق والانحلال على تلك الاجزاء فحينئذ
 يعود الامر الى جواز الاجتماع والافتراق على ذات الله
 تعالى وهو محال * فثبت ان القول بكونه في جهة من الجهات
 يفضى الى هذه المحالات فيكون القول به محالا وبالله التوفيق
 ﴿ البرهان الثامن ﴾ لو كان علو البارى تعالى على العالم
 بالحيز والجهة لكان علو تلك الجهة اكمل من علو البارى
 تعالى وذلك لان بتقدير أن يحصل ذات الله تعالى في يمين

العالم أو يساره^(١) لم يكن موصوفاً بالعلو على العالم أما تلك الجهة التي في جهة العلو فلا يمكن فرض وجودها خالياً عن هذا العلو فثبت أن تلك الجهة عالية عن العالم لذاتها وثبت أن الحاصل في تلك الجهة يكون عالياً لذاته لكن تبعاً لكونه حاصلًا في تلك الجهة العالية على العالم وإذا كان كذلك فيثبت أن يكون الباري تعالى ناقصاً لذاته مستكملاً بغيره وذلك محال فثبت أنه يتمتع أن يكون علوه على العالم بالجهة والحيز وذلك هو المطلوب

﴿ الفصل الخامس ﴾ في حكاية الشبه العقلية في كونه تعالى مختصاً بالحيز والجهة ﴿ الشبهة الأولى ﴾ أنهم قالوا العالم موجود والباري موجود وكل موجودين فلا بد وأن يكون أحدهما محايثاً^(٢) للآخر أو مبايناً عنه بجهة من الجهات الست ولما لم يكن الباري تعالى محايثاً للعالم وجب كونه تعالى مبايناً عن العالم بجهة من الجهات الست * وإذا ثبت ذلك وجب كونه تعالى مختصاً بجهة فوق * أما قولهم أن كل موجودين فلا بد وأن

(١) قوله أو يساره أي ونحوهما من المتغيرات لجهة العلو

(٢) قوله محايثاً أي متحدداً معه في الإشارة الحسية فإن يكون حالاً فيه

يكون أحدهما محايثا للآخر أو مبينا عنه بجهة فلهم فيه طريقان
 ﴿الاول﴾ ادعاء البدئية فيه الا انه سبق الكلام على هذه
 الطريقة في أول الكتاب ﴿والطريق الثاني﴾ انهم يستدلون
 عليه وهو الطريق الذي اختاره ابن الهيصم في المناظرة التي
 حكاها عن نفسه مع ابن فورك وانا اذكر محصل تلك الكلمات
 على الترتيب الصحيح وعلى أحسن وجه يمكن تقرير تلك الشبهة
 به وهو ان يقال لاشك ان كل موجودين في الشاهد فاحدهما
 لا بد وان يكون محايثا للآخر أو مبينا عنه بالجهة وكون كل
 موجودين في الشاهد كذلك اما ان يكون لخصوص كونه جوهر
 أو لخصوص كونه عرضا أو لامر مشترك بين الجوهر والعرض
 وذلك المشترك اما الحدوث أو الوجود والكل باطل سوى
 الوجود فوجب ان تكون العلة لهذا الحكم هو الوجود والباري
 تعالى موجود فوجب الجزم بانه تعالى اما ان يكون محايثا للعالم
 أو مبينا عنه بالجهة * واعلم ان هذا الكلام لا يتم الا بتقديره مقدمات
 نحن نذكرها ونذكر الوجوه التي يمكن ذكرها في تقرير تلك
 المقدمات ﴿اما المقدمة الاولى﴾ فهي أن نقول قولنا ان القول بأن

كل موجودين في الشاهد لا بد وان يكون أحدهما محايثا للآخر
أو مبائنا عنه بجهة حكم لا بد له من علة يحتاج الى دليل والدليل عليه
هو ان المدومات لا يصح فيها هذا الحكم وهذه الموجودات
يصح فيها هذا الحكم فلو لا امتياز ما صح فيه هذا الحكم عما
لا يصح فيه هذا الحكم بامر من الامور لما كان هذا الامتياز واقعا
﴿ واما المقدمة الثانية ﴾ وهي في بيان ان هذا الحكم لا يمكن تعليله
بخصوص كونه جوهرًا ولا بخصوص كونه عرضًا فالدليل
عليه ان المقتضى لهذا الحكم لو كان هو كونه جوهرًا لصدق
على الجوهر انه منقسم الى ما يكون محايثا لغيره والى ما يكون
مبائنا عنه ومعلوم ان ذلك محال لان الجوهر يمنع أن يكون
محايثا لغيره وبهذا الطريق تبين ان المقتضى لهذا الحكم ليس
كونه عرضًا لامتناع ان يكون العرض مبائنا لغيره بالجهة
﴿ المقدمة الثالثة ﴾ في بيان ان هذا الحكم غير معطل
بالحدوث ويبدل عليه وجوه ﴿ الاول ﴾ ان الحدوث عبارة
عن وجود سبقه العدم والعدم غير داخل في العلة واذا سقط
العدم عن درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود ﴿ والثاني ﴾ وهو

الذي عول عليه ابن الهيصم في المناظرة التي زعم أنها دارت
 بينه وبين ابن فورك رحمه الله تعالى لو كان هذا الحكم معللا
 بالحدوث لكان الجاهل بكون السماء محدثة يجب ان يكون
 جاهلا بان السماء بالنسبة الى سائر الموجودات التي في هذا
 العالم اما ان تكون محايثة لها او مباينة عنها بالجهة لان المقتضى
 للحكم اذا كان امرا معيننا فالجاهل بذلك المقتضى يجب أن
 يكون جاهلا بذلك الحكم الا ترى ان الوجود لما كان هو
 المستدعى للتقسيم الى القديم والمحدث لاجرم كان اعتقاد
 أنه غير موجود مانعا من التقسيم بالقدم و الحدوث ولما كان
 التقسيم الى الاسود والايض معلقا بكونه ملونا كان اعتقاد
 ان الشيء غير ملون مانعا من اعتقاد التقسيم الى الاسود
 والايض ولما رأينا ان الذي يعتقد قدم السموات والارضين
 لا يمنع ذلك من اعتقاد ان السموات والارضين اما ان تكون
 محايثة واما ان تكون مباينة بالجهة علمنا ان هذا الحكم غير
 معلل بالحدوث ﴿ الوجه الثالث ﴾ في بيان ان المقتضى لهذا
 الحكم ليس هو الحدوث وقد ذكره ابن الهيصم أيضا في تلك

المناظرة وتقريره ان كونه محدثا وصف يعلم بالاستدلال
 وكونه بحيث يجب ان يكون اما محايثا واما مبينا بالجهة حكم
 معلوم بالضرورة * والوصف المعلوم الثبوت بالاستدلال
 لا يجوز ان يكون اصلا للحكم الذي يعلم ثبوته بالضرورة فثبت
 بهذه الوجوه ان المقتضى لهذا الحكم ليس الحدوث *

﴿ المقدمة الرابعة ﴾ وهي في بيان انه لما كان المقتضى
 لهذا الحكم في الشاهد هو الوجود والبارى تعالى موجود
 وكان المقتضى لكونه اما محايثا للعالم او مبينا عنه بالجهة
 حاصل في حقه كان هذا الحكم أيضا حاصلًا هناك ﴿ واعلم ﴾
 انا نفتقر في هذه المقدمة الى بيان ان الوجود حقيقة واحدة
 في الشاهد وفي الغائب وذلك يقتضى كون وجوده تعالى زائدا
 على حقيقته فانه ما لم يثبت هذا الاصل لم يحصل المقصود
 فهذا غاية ما يمكن ذكره في تقرير هذه الشبهة ومن نظر
 في تقريرنا لهذه الشبهة وتقريرهم لها علم التفاوت بينها
 والجواب ان مدار هذه الشبهة على ان كل موجودين في
 الشاهد فلا بد ان يكون أحدهما محايثا الآخر أو مبينا عنه

بالجهة وهذه الطريقة ممنوعة وبيانه من وجوه (الاول) ان جمهور الفلاسفة يثبتون موجودات غير محايثة لهذا العالم الجسماني ولا مباينة عنه بالجهة وذلك لانهم يثبتون العقول والنفوس الفلكية والنفوس الناطقة ويثبتون الهوى ويزعمون ان هذه الاشياء موجودات غير متحيزة ولا حالة في التحيز ولا يصدق عليها انها محايثة لهذا العالم ولا مباينة عنه بالجهة وما لم تبطلوا هذا المذهب بالدليل لا يصح القول بان كل موجودين في الشاهد فاما ان يكون أحدهما محايثا للآخر أو مباينا عنه (الثاني) ان جمهور المعتزلة يثبتون ارادات وكرهات موجودة لافي محل ويثبتون فناء لافي محل وتلك الاشياء لا يصدق عليها انها محايثة للعالم أو مباينة عن العالم بالجهة فالتم تبطلوا ذلك لا تتم دعواكم (الثالث) انا نقيم الدلالة على ان الاضافات موجودات في الاعيان ثم نين انها يمتنع أن تكون محايثة للعالم أو مباينة عنه بالجهة وذلك يبطل كلامكم * وانما قلنا ان الاضافات اعراض موجودات في الاعيان لان المعقول من كون الانسان أبا لغيره مغاير لذاته المخصوصة بدليل انه يمكن أن يعقل ذاته

مع الذهول عن كونه أبا أو ابنا والمعلوم غير ما هو غير معلوم
وايضا فانه يمكن ثبوت ذات منفكة عن الابوة والبنوة مثل
عيسى عليه السلام فانه ما كان أبا لاحد ولا ابنا لاحد والثابت
غير ما هو غير ثابت فكونه أبا وابنا مغاير لذاته المخصوصة ثم
هذا المغاير إما أن يكون وصفا سلبيا أو ثبوتيا والاول باطل
لان عدم الابوة هو الوصف السلبي والابوة رافعة له ورافع
العدم وجود* فثبت ان الابوة وصف وجودي مغاير لذات
الاب اذا ثبت هذا فنقول انه مستحيل أن يقال الابوة محايثة
لذات الاب والالزم أن يقال انه قام بنصف الاب نصف
الابوة وبثلثه ثلث الابوة ومعلوم ان ذلك باطل ومحال أن
يقال انها مباينة عن ذات الاب مباينة بالجهة والحيز والالزم
كون الابوة جوهرًا قائمًا بذاته مباينة عن ذات الاب بالجهة
وذلك ايضا محال* فثبت بهذا الدليل وجود موجود لا يمكن
أن يقال انه محايث لغيره أو يقال انه مباين عنه بالجهة واذا ثبت
هذا بطل قولهم ﴿السؤال الثاني﴾ سامنا ان كل موجودين
في الشاهد فلا بد وأن يكون أحدهما محايثا للآخر أو مباين

عنه بالجهه لكن كون الشيء بحيث يصدق عليه قولنا إما أن
 يكون وإما أن لا يكون اشارة الى كونه قابلا للانقسام اليهما
 لكن قبول القسمة حكم عدمي والعدم لا يملل وانما قلنا ان قبول
 القسمة حكم عدمي لان أصل القبول حكم عدمي فوجب ان يكون
 قبول القسمة حكما عدميا * وانما قلنا ان أصل القبول حكم عدمي
 لانه لو كان امرا ثابتا لكان صفة من صفات الشيء المحكوم
 عليه بكونه قابلا فتكون الذات قابلة لتلك الصفة القائمة بها
 فيكون قبول ذلك القبول زائدا عليه ولزم التسلسل * وانما
 قلنا انه لما كان أصل القبول عدميا كان قبول القسمة أيضا
 كذلك لان قبول القسمة قبول مخصوص فتلك الخصوصية ان
 كانت صفة موجودة لزم قيام الوجود بالعدم وهو محال وان
 كانت عدمية لزم القطع بأن قبول القسمة عدمي واذا ثبت انه
 حكم عدمي امتنع تعليله لان العدم نفي محض فكان التأثير فيه
 محالا فثبت ان قبول القسمة لا يمكن تعليله (السؤال الثالث)
 هب انه من الاحكام فلم لا يجوز أن يكون ذلك معللا بخصوص
 كونه جوهرًا أو بخصوص كونه عرضًا قواه لان كونه جوهرًا

يمنع من المحايثة وكونه عرضا يمنع من المباينة بالجهة وما كان
 علة لقبول الانقسام الى قسمين يمتنع كونه مانعا من أحد
 القسمين * قلنا ما الذي تريدون بقولكم الوجود في الشاهد منقسم
 الى المحايث والى المباين بالجهة ان اردتم به ان الوجود في الشاهد
 قسما أحدهما هو الذي يكون محايثا لغيره وهو العرض
 والثاني يجب أن يكون مبينا لغيره بالجهة وهو الجوهر فهذا
 مسلم لكنه في الحقيقة اشارة الى حكيمين مختلفين معلمين بعلمتين
 مختلفتين فان عندنا وجوب كونه محايثا لغيره معلل بكونه
 عرضا ووجوب كون القسم الثاني مبينا عن غيره بالجهة معلل
 بكونه جوهرًا * فبطل قولكم ان خصوص كونه عرضا وجوهرًا
 لا يصلحان لعلّة هذا الحكم وان اردتم به ان امكان الانقسام
 الى هذين القسمين حكم واحد فانه ثابت في جميع الموجودات
 التي في الشاهد فهذا باطل لان امكان الانقسام الى هذين
 القسمين لم يثبت في شيء من الموجودات التي في الشاهد فضلا
 عن ان يثبت في جميعها لان كل موجود في الشاهد فهو إما
 جوهر وإما عرض فان كان جوهرًا امتنع أن يكون محايثا

لغيره فلم يكن قابلا لهذا الانقسام وان كان عرضا امتنع أن
 يكون مبيانا لغيره بالجهة فلم يكن قابلا لهذا الانقسام* فثبت
 بما ذكرنا ان الذي قالوه مغالطة والحاصل ان هذا المستدل
 أو هم ان قوله الموجود في الشاهد إما أن يكون محايثا لغيره
 وإما أن يكون مبيانا عنه بالجهة اشارة الى حكم واحد ثم بنى
 عليه انه لا يمكن تمليل ذلك الحكم بخصوص كونه جوهرًا
 ولا بخصوص كونه عرضا ونحن بينا انه اشارة الى حكمتين
 مختلفتين معالين بملتين مختلفتين ﴿ السؤال الرابع ﴾ سلمنا انه
 لا يمكن تمليل هذا الحكم بخصوص كونه جوهرًا ولا
 بخصوص كونه عرضا فلم قلتم انه لا بد من تعليله إما بالحدوث
 وإما بالوجود* وما الدليل على هذا الحصر وأقصى ما في الباب
 أن يقال سبرنا وبحسنا فلم نجد قسما آخر الا انا بينا في الكتب
 المطولة ان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود وشرحنا
 ان هذا السؤال هادم لكل دليل مبني على تقسيمات منتشرة
 غير منحصرة بين النفي والاثبات ﴿ السؤال الخامس ﴾ سلمنا
 ان عدم الوجدان يدل على عدم الوجود لكن لا نسلم قولكم أنا

ما وجدنا لهذا الحكم علة سوى الحدوث والوجود * بيانه من
 وجهين ﴿ الاول ﴾ ان من المحتمل أن يقال المقتضى لقولنا ان
 الشيء إما أن يكون محايثا للعالم أو مباينا عنه هو كونه بحيث
 يصح الاشارة الحسية اليه وذلك ان كل شيئين يصح الاشارة
 الحسية اليهما فاما أن تكون الاشارة الى أحدهما عين الاشارة
 الى الآخر وذلك كما في اللون والمتلون وهذا هو المحايثه وإما
 أن تكون الاشارة الي أحدهما غير الاشارة الى الآخر وهذا
 هو المباينة بالجهة * فثبت ان المقتضى لقبول هذه القسمة هو
 كون الشيء مشارا اليه بحسب الحس وعلى هذا التقدير ما لم
 يقيموا الدلالة على انه مشار اليه بحسب الحس لا يمكن أن
 يقال انه تعالى يجب أن يكون محايثا للعالم أو مباينا عنه بالجهة
 لكن كونه تعالى مشارا اليه بحسب الحس هو مما وقع النزاع
 فيه وحينئذ يتوقف صحة الدليل على صحة المطلوب وذلك يفضي
 الى الدور وهو باطل ﴿ الثاني ﴾ انه لا شك ان ما سوى الله
 تعالى إما أن يكون محايثا لغيره أو مباينا عن غيره بالجهة ولا
 شك ان الله تعالى مخالف لهذين القسمين بحقيقته المخصوصة

اذ لو لم يكن مخالفاً بحقيقته المخصوصة لكان إما مثلاً للجواهر
 أو الاعراض ويلزم منه كونه تعالى محدثاً كما ان الجواهر
 والاعراض محدثة وذلك محال * واذا ثبت هذا فنقول لاشت
 ان الجواهر والاعراض مشتركان في الامر الذي به وقعت
 المخالفة بينهما وبين ذات البارئ تعالى فلم لا يجوز أن يكون
 المقضى لقبول الاقسام الى الحايث والى المبين هو ذلك
 الامر وعلى هذا التقدير سقط هذا السؤال لانه لا مشترك
 بين الجواهر والاعراض الا الحدوث (السؤال السادس)
 سلمنا الحصر فلم لا يجوز أن يكون المقضى لهذا الحكم هو
 الحدوث * قوله أولاً الحدوث ماهية مركبة من العدم والوجود
 قلنا كل محدث فانه يصدق عليه كونه قابلاً للعدم والوجود
 وأيضاً كون الشيء منقسماً الى الحايث والمباين معناه كونه قابلاً
 للاقسام الى هذين القسمين فالقابلية ان كانت صفة وجودية
 كانت في الموضعين كذلك وان كانت عدمية فكذلك ولا
 يبعد تعليل عدم بعدم أما قوله ثانياً لو كان المقضى لهذا الحكم
 هو الحدوث لكان الجهل بحدوث الشيء يوجب الجهل بهذا

الحكم قلنا الكلام عليه من وجهين ﴿ الاول ﴾ لم قلم ان الجبل
بالمؤثر يوجب الجبل بالاثر ألا ترى ان جهل الناس بأسباب
المرض والصحة لا يوجب جهلهم بمحصول المرض والصحة
وجهل نفاة الاعراض بالمعاني الموجبة لتغير أحوال الاجسام
لا يوجب جهلهم بتلك التغيرات وجهل الدهري بكونه تعالى
قادرا على الخلق والتكوين لا يوجب جهله بوجود هذا العالم
﴿ الثاني ﴾ لو كان الجهل بالعلة يوجب الجهل بالمعلول لكان العلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول وعلى هذا التقدير لو كان المقتضى لكون
الموجودين في الشاهد أممتهائين أو متباينين بالجهة هو الوجود
لزم ان من علم كون الشيء موجودا ان يعلم وجوب كونه امامحايثا
للعالم أو مباينا له لكن الجمهور الاعظم وهو أهل التوحيد
يعتقدون انه تعالى موجود ولا يعلمون انه تعالى لا بد وأن
يكون إما محايثا للعالم أو مباينا له فوجب على هذا المساق
أن لا يكون المقتضى لهذا الحكم هو كونه موجودا * وهذا
السؤال قد أورده الاستاذ بن فورك رحمه الله من أصحابنا
على ابن الهيصم ولم يقدر أن يذكر عنه جوابا سوى ان قال

يمتنع أن يحصل العلم بالاثر ولا يحصل العلم بالمؤثر ولا يمتنع أن
 يحصل العلم بالمؤثر مع الجهل بالاثر وطال كلامه في تقرير هذا
 الفرق ولم يظهر منه شيء معلوم يمكن حكايته * قوله ثالثاً وكونه
 محدثاً وصف استدلالى وكونه إما محايثاً أو مبايناً أمر معلوم
 بالبديهية والوصف الاستدلالى لا يجوز أن يكون علة للحكم
 المعلوم بالبديهية * قلنا ممنوع فاناينا ان المؤثر في كثير من الاشياء
 استدلالى والاثر بديهي (السؤال السابع) سلمنا ان المؤثر
 في هذا الحكم ليس هو الحدوث وانه هو الوجود لكن لم
 قلتم انه يلزم حصوله في حق الله تعالى وبيانه هو ان المطلوب
 انما يلزم لو كان الوجود أمراً واحداً في الشاهد وفي الغائب
 اما اذا لم يكن الامر كذلك بل كان وقوع اللفظ الموجود على
 الشاهد والغائب ليس الا بالاشتراك اللفظي كان هذا الدليل
 ساقطاً بالكلية * ثم ان الكرامية لا يمكنهم أن يقولوا ان
 الوجود في الغائب والشاهد واحد واذا كان كذلك لزمهم
 إما القول بكون البارى تعالى مثلاً للمحدثات من جميع الوجوه
 أو القول بان وجوده زائد على ماهيته والقوم لا يقولون

بهذين الكلامين (السؤال الثامن) سلمنا ان ما ذكرتم يدل على ان الوجود هو العلة لهذا الحكم لكن ههنا دليل آخر يمنع منه وهو ان المقتضى لقبول الانقسام في الجوهر والعرض لو كان هو الوجود لزم في الجوهر وحده أن يقبل الانقسام الى الجوهر والى العرض وانه محال ولزم أيضا في العرض وحده أن يقبل الانقسام الى الجوهر والى العرض ومعلوم ان ذلك محال فان قالوا ان كل جوهر وعرض فانه يصح كونه منقسما الى هذين القسمين نظرا الى كونه موجودا وانما يمتنع ذلك الانقسام نظرا الى مانع منفك وهو خصوصية ماهيته * قلنا هذا اعتراف بانه لا يلزم من كون الوجود علة لصحة أمر من الامور أن يصح ذلك الحكم على كل ما كان موصوفا بالوجود لاحتمال أن يكون ماهيته المخصوصة مانعة من ذلك الحكم * واذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يقال الوجود وان اقتضى كون الشيء إما محايثا لغيره وإما مبائنا عنه الا ان خصوصية ذاته تعالى كانت مانعة من هذا الحكم فلم يلزم من كونه تعالى موجودا كونه بحيث يكون إما محايثا للعالم أو مبائنا

عنه بالجهة ﴿السؤال التاسع﴾ ان ما ذكرتموه من الدليل قائم
 في صور كثيرة مع ان النتيجة اللازمة عنه باطلة قطعا وذلك
 يدل على ان هذا الدليل منقوض وبيانه من وجوه ﴿الاول﴾
 ان كل ما سوى الله تعالى فهو محدث فيكون صحة الحدوث
 حكما مشتركا بينهما * فنقول هذه الصحة حكم مشترك فلا بد
 لها من علة مشتركة والمشارك إما الحدوث أو الوجود ولا
 يمكن أن يكون المقتضى لصحة الحدوث هو الحدوث لان
 صحة الحدوث سابقة على الحدوث بالرتبة والسابق بالرتبة على
 الشيء لا يمكن تعليله بالتأخر عن الشيء * فثبت ان صحة الحدوث
 غير معالة بالحدوث فوجب كونها معالة بالوجود والله تعالى
 موجود فوجب أن يثبت في حقه تعالى صحة الحدوث وهو
 محال ﴿الثاني﴾ ان كل موجود في الشاهد فهو اما حجم
 واما قائم بالحجم ثم نذكر التقسيم الى آخره حتى يلزم ان
 يكون البارى تعالى اما حجما واما قائما بالحجم والقوم لا يقولون
 بذلك ﴿الثالث﴾ ان كل موجودين في الشاهد فلا بد وان
 يكون احدهما محايثا للآخر او مبينا عنه في أى جهة كان

ثم نذكر التقسيم المتقدم حتى يظهر ان هذا الحكم معطل بالوجود
والبارى تعالى موجود فيلزم ان يصحح على البارى تعالى كونه اما
محايا للعالم او مبينا عنه في اى جهة كانت من الجوانب التى
للعالم وذلك يقتضى ان لا يكون اختصاص الله تعالى بجهة فوق
واجبا بل يلزم صحة الحركة على ذات الله تعالى من الفوق الى
اسفل وكل ذلك عند القوم محال ﴿الرابع﴾ ان كل موجودين
في الشاهد فانه يجب ان يكون احدهما محايا للآخر او مبينا
عنه بالجهة والمباين بالجهة لا بد وان يكون جوهر ا فردا او
يكون مركبا من الجواهر وكون كل موجود فى الشاهد
على احد هذه الاقسام الثلاثة اعنى كونه عرضا او جوهر ا
فردا او جنسا مؤتلفا لا بد وان يكون معللا بالوجود
فوجب ان يكون البارى تعالى على أحد هذه الاقسام
الثلاثة والقوم ينكرون ذلك لانه تعالى عندهم ليس بعرض
ولا بجوهر ولا بجسم مؤتلف مركب من الاجزاء والاباض
﴿الخامس﴾ ان كل موجود يفرض مع العالم فهو اما
مساو للعالم واما ازيد منه فى المقدار واما انقص منه فى المقدار

فانقسام الوجود في الشاهد الى هذه الاقسام الثلاثة حكم
لا بد له من علة ولا علة الا الوجود والبارى تعالى موجود
فوجب ان يكون البارى تعالى على أحد هذه الاقسام الثلاثة
والقوم لا يقولون به * ثبت بما ذكرنا ان هذه الشبهة منقوضة
﴿ واعلم ﴾ انا انما طولنا في الكلام على هذه الشبهة لان القوم
يعولون عليها ويظنون انها حجة قوية قاهرة ونحن بمد ان
بالغنا في تنقيحها وتقريرها أوردنا عليها هذه الاسئلة القاهرة
والاعتراضات القادحة ونسأل الله العظيم أن يجعل هذه
التحقيقات والتدقيقات سببا لمزيد الاجر والثواب بمنه وفضله
﴿ الشبهة الثالثة ﴾ للكرامية في اثبات كونه تعالى في
الجهة قالوا ثبت انه تعالى تجوز رؤيته والروية تقتضي مواجهة
المرئي او شيئاً هو في حكم مقابله وذلك يقتضى كونه تعالى
مخصوصا بجهة * والجواب اعلم ان المعتزلة والكرامية
توافقنا في ان كل مرئي لا بد وان يكون في جهة الا أن
المعتزلة قالوا لكنه ليس في الجهة فوجب ان لا يكون مرئيا
والكرامية قالوا لكنه مرئي فوجب ان يكون في الجهة * واصحابنا

رحمهم الله نازعوا في هذه المقدمة وقالوا لانسلم ان كل مرئي
فانه مختص بالجهة بل لا نزاع في أن الامر في الشاهد كذلك
لكن لم قلم ان ما كان كذلك في الشاهد وجب ان يكون
في الغائب كذلك * وتقريره ان هذه المقدمة اما ان تكون مقدمة
بديهية أو استدلالية فان كانت بديهية لم يكن في اثبات كونه
تعالى مختصا بالجهة حاجة الى هذا الدليل وذلك لانه ثبت في
الشاهد ان كل قائم بالنفس فهو مختص بالجهة وثبت ان البارئ تعالى
قائم بالنفس فوجب القطع بانه مختص بالجهة لان العلم الضروري
حاصل بان كل ما ثبت في الشاهد وجب ان يكون في الغائب
كذلك فاذا كان هذا الوجه حاصل في اثبات كونه تعالى في الجهة كان
اثبات كونه تعالى في الجهة بكونه مرثيا ثم اثبات ان كل ما
كان مرثيا فهو مختص بالجهة تطويل من غير فائدة ومن غير
مزيد شرح وبيان * واما ان قلنا ان قولنا ان كل مرئي فهو
مختص بالجهة ليست مقدمة بديهية بل هي مقدمة استدلالية
فحينئذ ما لم يذكروا على صحتها دليلا لا تصير هذه المقدمة
يقينية وأيضا انا كما لا نعلم مرثيا في انشاهد الا اذا كان مقابلا

او في حكم المقابل للرأي فكذلك لانقل مرثيا الا اذا كان
صغيرا او كبيرا او ممتدا في الجهات او مؤتلفا من الاجزاء
وعم يقولون انه تعالى يرى لاصغيرا ولا كبيرا ولا ممتدا في
الجهات والجواب والاحياز فاذا جاز لكم ان تحكموا بان
الغائب مخالف للشاهد في هذا الباب فلم لا يجوز ايضا ان المرئي
في الشاهد وان وجب كونه مقابلا للرأي الا ان المرئي في
الغائب لا يجوز ان يكون كذلك *

﴿ الشبهة الرابعة ﴾ تمسكوا برفع الايدي الى السماء قالوا
وهذا شيء يفعله ارباب النحل فدل على انه تقرر في جميع
عقول الخلق كون الاله في جهة فوق ﴿ الجواب ﴾ ان هذا
معارض بما تقرر في جميع عقول الخلق انهم عند تعظيم خالق
العالم يضعون جباههم على الارض ولما لم يدل هذا على كون
خالق العالم في الارض لم يدل ما ذكره على انه في السماء
وأياضا فالخلق انما يقدمون على رفع الايدي الى السماء لوجوه
اخرى وراء اعتقادهم ان خالق العالم في السماء ﴿ فالاول ﴾ ان
اعظم الاشياء نفعا للخلق ظهور الانوار وانها انما تظهر من

جانب السموات ﴿ والثاني ﴾ ان مبنى حياة الخلق على استنشاق
 النفس وليس ذلك الاستنشاق الا من الهواء والهواء ايس
 الا موجودا فوق الارض فلهذا السبب كان فوق الارض
 أشرف مما تحت الارض ﴿ الثالث ﴾ ان نزول الغيث من
 جهة الفوق ولما كانت هذه الاشياء التي هي منافع الخلق انما
 تنزل من جانب السموات لاجرم كان ذلك الجانب عندهم
 أشرف وتعلق الخاطر بالاشرف اقوى من تعلقه بالاخس
 وهذا هو السبب في رفع الايدي الى السماء وأيضا انه تعالى
 جعل العرش قبلة لدعائنا كما حمل الحكمة قبلة لصلواتنا وايضا
 انه تعالى جعل الملائكة وسائط في مصالح هذا العالم قال تعالى
 فالمدبرات أمرا وقال تعالى فالتقسيمات أمرا وأجمعوا على أن
 جبريل عليه السلام ملك الوحي والتنزيل والنبوة وميكائيل
 ملك الارزاق وملك الموت ملك الوفاة وكذا القول في سائر
 الامور واذا كان الامر كذلك لم يبعد ان يكون الغرض من
 رفع الايدي الى السماء رفع الايدي الى الملائكة وبالله التوفيق
 ﴿ الفصل السادس ﴾ اعلم ان المشهور من قدماء

الكرامية اطلاق لفظ الجسم على الله تعالى الا انهم يقولون
لا يريد به كونه تعالى مؤلفاً من الاجزاء ومركباً من الابعاض
بل يريد به كونه تعالى غنياً عن المحل قائماً بالنفس وعلى هذا
التقدير فانه بصير النزاع في انه تعالى جسم أو لا نزاعاً لفظياً
هذا حاصل ما قيل في هذا الباب الا انا نقول كل ما كان
مختصاً بميز أو جهة يمكن ان يشار اليه بالحس فذلك المشار
اليه اما ان لا يبقى منه شيء في جوانبه الست واما ان يبقى
فان لم يبق منه شيء في جوانبه الست فهذا يكون كالجوهر
الفرد وكالقطعة التي لا تتجزأ ويكون في غاية الصغر والحقارة
ولا أظن ان عاقلاً يرضى ان يقول ان اله العالم كذلك واما
ان في شيء في جوانبه الست او في احد هذه الجوانب فهذا
يقضى كونه مؤلفاً مركباً من الجزئين أو أكثره وأقصى ما في
الباب ان يقول قائل ان تلك الاجزاء لا تقبل التفرق والامحلال
الا ان هذا لا يمنع من كونه في نفسه مركباً مؤلفاً كما أن
الفلسفي يقول الفلك جسم الا انه لا يقبل الخرق والالتام فان

حصل في آخر سطر المارمة السابقة تحريف لمط عن عن فلتنبه

ذلك لا يمنعه من اعتقاد كونه جسما طويلا عريضا عميقا فثبت
 أن هؤلاء الكرامية لما اعتقدوا كونه تعالى مختصا بالحيز
 والجهة ومشارا إليه بحسب الحس واعتقدوا انه تعالى ليس في
 الصغر والحقارة مثل الجوهر الفرد والنقطة التي لا تتجزأ ووجب
 ان يكونوا قد اعتقدوا انه تعالى ممتد في الجوانب او في بعض
 الجوانب ومن قال ذلك فقد اعتقد كونه مركبا مؤلفا فكان
 امتناعه عن اطلاق لفظ المؤلف والمركب امتناعا عن مجرد
 هذا اللفظ مع كونه معتقدا لمنهائهم انما اطلقوا عليه
 لفظ الجسم لاجل انهم اعتقدوا كونه تعالى طويلا عريضا
 عميقا ممتدا في الجهات * فثبت ان امتناعهم عن هذا الكلام
 لمحض التقية والخوف والافهم يعتقدون كونه تعالى مركبا
 مؤلفا فهذا تمام الكلام في القسم الاول من هذا الكتاب
 وهو القسم المشتل على الوجوه العقلية وبالله التوفيق *

(القسم الثاني من هذا الكتاب) وهو في تأويل المتشابهات
 من الاخبار والآيات والكلام فيه مرتب على مقدمة وفصول
 مقدمة في بيان...

من التأويل في بعض ظواهر القرآن والاخبار * اما في القرآن
 فيبانه من وجوه (الاول) هو انه ورد في القرآن ذكر الوجه
 وذكر العين وذكر الجنب الواحد وذكر الايدي وذكر الساق
 الواحدة فلو أخذنا بالظاهر يلزمنا اثبات شخص له وجه واحد
 وعلى ذلك الوجه أعين كثيرة وله جنب واحد وعليه أيد كثيرة
 وله ساق واحدة ولا نرى في الدنيا شخصا أقبح صورة من
 هذه الصورة المتخيلة ولا أعتقد ان عاقلا يرضى بان يصف
 ربه بهذه الصفة (الثاني) انه ورد في القرآن انه نور السموات
 والارض وان كل عاقل يعلم بالبدئية ان اله العالم ليس هو
 هذا الشيء المنبسط على الجدران والحيطان وليس هو هذا
 النور الفايض من جرم الشمس والقمر والناير فلا بد لكل
 واحد منا من أن يفسر قوله تعالى ﴿الله نور السموات والارض﴾
 بانه منور السموات والارض أو بانه هاد لاهل السموات
 والارض أو بانه مصلح السموات والارض وكل ذلك تأويل
 (الثالث) قال الله تعالى ﴿انزلنا الحديد فيه بأس شديد﴾ ومعلوم

لكم من الانعام ثمانية ازواج) ومعلوم ان الانعام ما نزلت من السماء الى الارض (الرابع) قوله تعالى (وهو معكم اينما كنتم) وقوله تعالى (ونحن اقرب اليه من جبل الوريد) وقوله تعالى (ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابمهم) وكل عاقل يعلم ان المراد منه القرب بالعلم والقدرة الالهية (الخامس) قوله (تعالى واسجد واقرب) فان هذا القرب ليس الا بالطاعة والعبودية * فاما القرب بالجهة فمعلوم بالضرورة انه لا يحصل بسبب السجود (السادس) قوله تعالى (فاينما تولوا فثم وجه الله) وقال تعالى (ونحن اقرب اليه منكم ولكن لا تبصرون) (السابع) قال تعالى (من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا) ولا شك انه لا بد فيه من التأويل (الثامن) قوله تعالى (فاني الله بانيهم من القواعد) ولا بد فيه من التأويل (التاسع) قال تعالى لموسي وهارون (اني مكما اسمع واري) وهذه المعية ليست الا بالحفظ والعلم والرحمة * فهذه وامثالها من الامور التي لا بد لكل عاقل من الاعتراف بحملها على التأويل وباللغة التوفيق (اما الاخبار) فهذا النوع فيها كثير (فالاول)

قوله عليه السلام حكاية عن الله سبحانه وتعالى ﴿ مرضت فلم
تعدني استطعمتك فما اطعمتني استسقيتك فما اسقيتني ﴾ ولا
يشك عاقل ان المراد منه التمثيل فقط ﴿ الثاني ﴾ قوله صلى
الله عليه وسلم حكاية عن ربه ﴿ من اتاني يمشى ايتته هرولة ﴾ ولا
يشك عاقل في ان المراد منه التمثيل والتصوير ﴿ الثالث ﴾ نقل
الشيخ الغزالي رحمه الله عن أحمد بن حنبل رحمه الله انه أقر بالتأويل
في ثلاثة احاديث ﴿ احدها ﴾ قوله عليه السلام الحجر الاسود
يمين الله في الارض ﴿ وثانيها ﴾ قوله عليه السلام ابي لا جد
نفس الرحمن من قبل اليمن (وثالثها) قوله عليه السلام حكاية عن
الله عز وجل انا جليس من ذكرني ﴿ الرابع ﴾ حكي أن المعتزلة
تمسكوا في خلق القرآن بما روي عنه عليه السلام انه يأتي سورة
البقرة وآل عمران كذا وكذا يوم القيامة كأنهما غمامتان * فاجاب
أحمد بن حنبل رحمه الله وقال يعني ثواب قاريهما وهذا تصريح
بالتأويل ﴿ الخامس ﴾ قوله عليه السلام ان الرحم يتعلق بحقوتي
الرحمن فيقول سبحانه أصل من وصلك وهذا لا بد له من التأويل
﴿ السادس ﴾ قال عليه السلام ان المسجد لينزوي من النخامة

كما تنزوى الجلدة من النار ولا بد فيه من التأويل ﴿السابع﴾ قال عليه السلام قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن وهذا لا بد فيه من التأويل لانا نعلم بالضرورة انه ليس في صدورنا اصبعان بينهما قلوبنا ﴿الثامن﴾ قوله عليه السلام حكاية عن الله تعالى انا عند المنكسرة قلوبهم وليست هذه العنودية الا بالرحمة * وايضا قال صلى الله عليه وسلم حكاية عن الله تعالى في صفة الاولياء فاذا احببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به * ومن المعلوم بالضرورة ان القوة الباصرة التي بها يرى الاشياء ليست هي الله سبحانه وتعالى ﴿التاسع﴾ قال عليه السلام حكاية عن الله سبحانه وتعالى الكبرياء ردائي والمظمة ازارى والمعاقل لا يثبت لله تعالى ازارا ورداء ﴿العاشر﴾ قال عليه السلام لابي بن كعب يا بالمنذر آية آية في كتاب الله تعالى أعظم فردد فيه مرتين ثم قال في الثالثة آية الكرسي ف ضرب يده عليه السلام على صدره وقال أصبت والذي نفسي بيده ان لها لسانا يقدر الله تعالى عند العرش ولا بد فيه من التأويل * فثبت بكل ما ذكرنا ان المصير الى

التأويل أمر لا بد منه لكل عاقل * وعند هذا قال المتكلمون لما ثبت بالدليل انه سبحانه وتعالى منزه عن الجهة والجسمية وجب علينا أن نضع لهذه الالفاظ الواردة في القرآن والاخبار محملا صحيحا لئلا يصير ذلك سببا للطعن فيها * فهذا تمام القول في المقدمة وبالله التوفيق *

﴿ الفصل الاول في اثبات الصورة ﴾ اعلم ان هذه اللفظة ما وردت في القرآن لكنها واردة في الاخبار ﴿ والخبر الاول ﴾ ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ﴿ ان الله تعالى خلق آدم على صورته ﴾ وروى ابن خزيمة عن أبي هريرة رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا يقولن أحدكم لعبده قبح الله وجهك ووجه من أشبهه وجهك فان الله خلق آدم على صورته ﴿ والجواب ﴾ اعلم ان الهاء في قوله على صورته يحتمل أن يكون عائدا الى شيء غير صورة آدم عليه السلام وغير الله تعالى ويحتمل أن يكون عائداً الى آدم ويحتمل أن يكون عائداً الى الله تعالى فهذه طرق ثلاثة ﴿ الطريق الاول ﴾ أن يكون هذا الضمير عائداً الى غير آدم والى غير الله تعالى وعلى

هذا التقدير في تأويل الخبر وجهان ﴿الاول﴾ هو ان من
 قال للانسان قبح الله وجهك ووجهه من أشبه وجهك فهذا
 يكون شتماً لآدم عليه السلام فانه لما كان صورة هذا الانسان
 مشابهة لصورة آدم كان قوله قبح الله وجهك ووجهه من أشبه
 وجهك شتماً لآدم عليه السلام ولجميع الانبياء عليهم السلام
 وذلك غير جائز فلا جرم نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن
 ذلك وانما خص آدم بالذكر لانه عليه السلام هو الذي ابتدئت
 خلقه وجهه على هذه الصورة ﴿الثاني﴾ ان المراد منه ابطال قول
 من يقول ان آدم كان على صورة أخرى مثل ما يقال انه كان
 عظيم الجثة طويل القامة بحيث يكون رأسه قريباً من السماء
 فالنبي عليه السلام اشار الى انسان معين وقال ان الله خلق آدم
 على صورته أي كان شكل آدم مثل شكل هذا الانسان من غير
 تفاوت البتة فباطل هذا البيان وهم من توهم ان آدم عليه السلام
 كان على صورة أخرى غير هذه الصورة ﴿الطريق الثاني﴾
 أن يكون الضمير عائداً الى آدم عليه السلام وهذا أولى الوجوه
 الثلاثة لان عود الضمير الى أقرب المذكورات واجب وفي

هذا الحديث أقرب الاشياء المذكورة هو آدم عليه السلام
 فكان عود الضمير اليه أولى ثم على هذا الطريق ففي تأويل
 الخبر وجوه (الاول) انه تعالى لما عظم أمر آدم بجعله مسجود
 للملائكة * ثم انه اتى بتلك الزلّة فآله تعالى لم يعاقبه بمثل ما عاقب
 به غيره فانه نقل ان الله تعالى أخرجه من الجنة وأخرج معه
 الحية والطاووس وغير تعالى خلقهما مع انه لم يغير خلقه آدم
 عليه السلام بل تركه على الخلقه الاولى اكراما له ووصونا له عن
 عذاب المسخ * فقوله عليه السلام ان الله تعالى خلق آدم على
 صورته معناه خلق آدم على هذه الصورة التي هي الآن باقية من
 غير وقوع التبديل فيها * والفرق بين هذا الجواب والذي قبله
 ان المقصود من هذا بيان انه عليه السلام كان مصونا عن المسخ
 والحواب الاول ليس فيه الا بيان ان هذه الصورة الموجودة
 ليست الا هي التي كانت موجودة قبل من غير تعرض لبيان
 انه جعل مصونا عن المسخ بسبب زلته مع ان غيره صار
 ممسوخا (الثاني) المراد منه ابطال قول الدهرية الذين يقولون
 ان الانسان لا يتولد الا بواسطة النطفة ودم الطمث * فقال

عليه السلام ان الله خلق آدم على صورته ابتداء من غير تقدم
 نطفة وعلقة ومضنة ﴿ الثالث ﴾ ان الانسان لا يتكون الا في
 مدة طويلة وزمان مديد بواسطة الافلاك والعناصر فقال
 عليه السلام ان الله خلق آدم على صورته أي من غير هذه
 الوسائط والمقصود منه الرد على الفلاسفة ﴿ الرابع ﴾ المقصود
 منه بيان ان هذه الصورة الانسانية انما حصلت بتخليق الله
 تعالى وإيجاده لا بتأثير القوة المصورة والمولدة على ما تذكره
 الاطباء والفلاسفة ولهذا قال الله تعالى ﴿ هو الله الخالق البارئ
 المصور ﴾ فهو الخالق أي فهو العالم باحوال الممكنات والمحدثات
 والبارئ أي هو المحدث للاجسام والذوات بمدد عزمها
 والمصور أي هو الذي يركب تلك الذوات على صورها
 المخصوصة وتركيبتها المخصوصة ﴿ الخامس ﴾ قد تذكر الصورة
 ويراد بها الصفة يقال شرحته صورة هذه الواقعة وذكرت
 له صورة هذه المسئلة والمراد من الصورة في كل هذه المواضع
 الصفة فقول عليه السلام ان الله خلق آدم على صورته أي على
 جملة صفاته وأحواله وذلك لان الانسان حين يحدث يكون

في غاية الجهل والمجزئ ثم لا يزال يزداد علمه وقدرته الى أن
 يصل الى حد الكمال * فيين النبي صلى الله عليه وسلم ان آدم
 خلق من أول الامر كاملاً تاماً في علمه وقدرته وقوله خلق
 الله آدم على صورته معناه انه خلقه في أول الامر على صفة
 التي كانت حاصلة له في آخر الامر وأيضا لا يبعد أن يدخل
 في لفظ الصورة كونه سعيداً أو شقياً كما قال عليه السلام
 (السعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه)
 فقول عليه السلام ان الله خلق آدم على صورته أي على جميع
 صفاته من كونه سعيداً أو عارفاً أو تائباً أو مقبولاً من عند
 الله تعالى ﴿ الطريق الثالث ﴾ أن يكون ذلك الضمير عائداً
 الى الله تعالى وفيه وجوه ﴿ الاول ﴾ المراد من الصورة الصفة
 لما بناه فيكون المعنى ان آدم امتاز عن سائر الاشخاص
 والاجسام بكونه عالماً بالمقولات قادراً على استنباط الحرف
 والصناعات وهذه صفات شريفة مناسبة لصفات الله تعالى
 من بعض الوجوه فصح قوله عليه السلام ان الله خلق آدم
 على صورته بناء على هذا التأويل * فان قيل المشاركة في صفات

الكمال تقتضى المشاركة في الالهية * قلنا المشاركة في بعض
 اللوازم البعيدة مع حصول المخالفة في الامور الكثيرة لا يقتضى
 المساواة في الالهية - ولهذا المعنى قال تعالى وله المثل الاعلى * وقال
 عليه السلام تخلقوا باخلاق الله ﴿ الثاني ﴾ انه كما يصح اضافة
 الصفة الى الموصوف فقد يصح اضافتها الى الخالق والموجد
 فيكون الغرض من هذه الاضافة الدلالة على ان هذه الصورة
 ممتازة عن سائر الصور بمزيد الكرامة والجلالة ﴿ الثالث ﴾
 قال الشيخ الغزالي رحمه الله ليس الانسان عبارة عن هذه
 البنية بل هو موجود ليس بجسم ولا بجسماني ولا تعلق له
 بهذا البدن الا على سبيل التدبير أو التصرف فقوله عليه السلام
 ان الله خلق آدم على صورته أي ان نسبة ذات آدم عليه السلام
 الى هذا البدن كنسبة الباري تعالى الى العالم من حيث ان كل
 واحد منهما غير حال في هذا الجسم وان كان مؤثراً فيه بالتصرف
 والتدبير والله أعلم ﴿ الخبر الثاني ﴾ ما رواه ابن خزيمة في كتابه
 الذي سماه بالتوحيد باسناده عن ابن عمر رضى الله عنه عن
 النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تقبحوا الوجه فان الله خلق

آدم على صورة الرحمن ﴿واعلم﴾ ان ابن خزيمة ضعف هذه
 الرواية ويقول ان صحت هذه الرواية فلها تأويلان ﴿الاول﴾
 ان يكون المراد من الصورة الصفة على ما بيناه ﴿الثاني﴾ ان
 يكون المراد من هذه الاضافة بيان شرف هذه الصورة كما في
 قوله بيت الله وناقة الله ﴿الخبر الثالث﴾ ما روى صاحب شرح
 السنة رحمه الله في كتابه في باب آخر من يخرج من النار عن
 أبي هريرة في حديث طويل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
 انه قال فيأتيهم الله في غير الصورة التي يعرفون فيقول أنا ربكم
 فيقولون نموذ بالله هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا فلن بيننا وبينه
 علامة فاذا أتانا ربنا عرفناه فيأتيهم الله في الصورة التي يعرفون
 فيقولون أنت ربنا فيتبعونه ﴿واعلم﴾ ان الكلام على هذا الحديث
 من وجوه ﴿الاول﴾ أن تكون في بمعنى الباء والتقدير
 فيأتيهم الله بصورة غير الصورة التي عرفوه في الدنيا وذلك
 بان يريهم ملكا من الملائكة ونظيره قول ابن عباس رضي الله عنه
 في قوله تعالى (هل ينظرون الا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام)
 أي بظلل من الغمام ثم ان تلك الصورة تقول أنا ربكم وكأن

كما يقال دخلت على الامير في أحسن هيئة أي وأنا كنت
 على أحسن هيئة * ويحتمل أن يكون ذلك من صفات المرثي
 فان كان ذلك من صفات الرائي كان قوله على أحسن صورة
 عائدا الى الرسول صلى الله عليه وسلم وفيه وجهان ﴿الاول﴾
 أن يكون المراد من الصورة نفس الصورة فيكون المعنى أن
 الله تعالى زين خلقه وجمل صورته عند مارأى ربه وذلك
 يكون سبباً لمزيد الاكرام في حق الرسول عليه السلام
 ﴿الثاني﴾ أن يكون المراد من الصورة الصفة ويكون المعنى
 الاخبار عن حسن حاله عند الله وانه أنم عليه بوجوه عظيمة
 من الانعام كما كان وذلك لان الرائي قد يكون بحيث يتلقاه
 المرثي بالاكرام والتعظيم وقد يكون بخلافه فمرفنا الرسول
 عليه السلام ان حاله كان من القسم الاول * وأما ان كان عائدا
 الى المرثي ففيه وجوه ﴿الاول﴾ أن يكون عليه السلام رأى
 ربه في المنام في صورة مخصوصة وذلك جائز لان الرؤيا من
 تصرفات الخيال ولا ينفك ذلك عن صورة متخلة ﴿الثاني﴾
 أن يكون المرثي من الوردية الفقة رتبة لا ينفك عن

بمزيد الاكرام والالعام في الوقت الذي رآه صحح أن يقال
 في العرف المعتاد اني رأيت على أحسن صورة وأجل هيئة
 ﴿ الثالث ﴾ لعله عليه السلام لما رآه اطلع على نوع من صفات
 الجلال والنزعة والعظمة ما كان مطلعاً عليه قبل ذلك ﴿ الخبر
 الخامس ﴾ ماروى عن ابن عباس رضي الله عنه عن النبي صلى
 الله عليه وسلم أنه قال (رأيت ربي في أحسن صورة) قال فوضع
 يده بين كتفي فوجدت بردها بين يدي فعلمت ما بين السماء
 والارض ثم قال يا محمد قلت لبيك وسعديك فقال فيم يختصم الملائمة
 الاعلى فقلت يا رب لا أدري فقال في اداء الكفارات والمشى
 على الاقدام الى الجماعات واسباغ الوضوء على الكراهات وانتظار
 الصلاة بعد الصلاة ﴿ واعلم ﴾ ان قوله رأيت ربي في أحسن صورة
 قد تقدم تأويله وأما قوله وضع يده بين كتفي ففيه وجهان ﴿ الاول ﴾
 المراد منه المبالغة في الاهتمام بحاله والاعتناء بشأته ويقال لفلان يد
 في هذه الصنعة أي هو كامل فيها ﴿ الثاني ﴾ أن يكون المراد
 من اليد النعمة يقال لفلان يد بيضاء ويقال ان أيادي فلان
 كثيرة * وأما قوله بين كتفي فان صح فالمراد منه أنه أوصل

الى قلبه من أنواع اللطف والرحمة * وقد روى بين كنى والمراد ما يقال أنا في كنف فلان وفي ظل انعامه ﴿ وأما قوله ﴾ فوجدت بردها فيحتمل ان المعنى برد النعمة وروحها وراحتها من قولهم عيش بارد اذا كان رغدا والذي يدل على ان المراد منه كمال المعارف قوله عليه السلام في آخر الحديث فعلت ما بين المشرق والمغرب وما ذلك الا لان الله تعالى أنار قلبه وشرح صدره بالمعارف * وفي بعض الروايات فوجدت برد أنامله وسيأتي الكلام فيه ان شاء الله تعالى *

﴿ الفصل الثاني في لفظ الشخص ﴾ هذا اللفظ ما ورد في القرآن لكنه روي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا شخص أحب للغيرة من الله عز وجل وفي هذا الخبر لفظان يجب تأويلهما ﴿ الاول ﴾ الشخص والمراد منه الذات المعينة والحقيقة المخصوصة لان الجسم الذي له شخص وحجمية يلزم ان يكون واحدا فاطلاق اسم الشخصية على الوحدة اطلاق اسم أحد المتلازمين على الآخر ﴿ والثاني ﴾ لفظ الغيرة ومعناه الزجر لان الغيرة حالة نفسانية مقتضية للزجر والمنع فكنى

بالنسب عن المسبب ههنا والله أعلم *
 ﴿ الفصل الثالث في لفظ النفس ﴾ احتجوا على اطلاق
 هذا اللفظ بالقرآن والاخبار * أما القرآن فقوله تعالى في حق
 موسى عليه السلام ﴿ واصطنعتك لنفسي ﴾ وقال حا كيا عن
 عيسى عليه السلام ﴿ تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك ﴾
 وقال في صفة أهل الثواب ﴿ كتب ربكم على نفسه الرحمة ﴾
 وقل في تخويف العصاة ﴿ ويحذركم الله نفسه ﴾ وأما الاخبار
 فكثيرة ﴿ الخبر الاول ﴾ ما روى أبو صالح عن أبي هريرة
 عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال يقول الله تعالى أنا مع
 عبدي حين يذكرني فان ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي
 وان ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منه ﴿ الخبر الثاني ﴾
 قوله عليه السلام سبحان الله وبجمده عدد خلقه ورضاء
 نفسه وزنة عرشه ﴿ الخبر الثالث ﴾ عن أبي هريرة عن النبي
 صلى الله عليه وسلم انه قال لما قضى الله الخلق كتب في
 كتابه على نفسه ان رحمتي سبقت غضبي * واعلم ان النفس
 جاء في اللغة على وجوه ﴿ أحدها ﴾ البدن قال الله تعالى ﴿ كل

نفس ذائقة الموت ﴿ ويقول القائل كيف أنت في نفسك يريد
 كيف أنت في بدنك ﴾ وثانيها ﴿ الدم يقال هذا حيوان له
 نفس سائلة أي دم سائل ﴾ ويقال للمرأة عند الولادة انها
 نفست بنجروج الدم منها عقيب الولادة ﴿ وثالثها ﴾ الروح قال
 تعالى ﴿ الله يتوفى الانفس حين موتها ﴾ ﴿ ورابعها ﴾ العقل قال
 تعالى ﴿ وهو الذي يتوفاكم بالليل ﴾ وذلك لأن الاحوال بأسرها
 باقية حالة النوم الا العقل فانه هو الذي يختلف الحال فيه عند
 النوم واليقظة ﴿ وخامسها ﴾ ذات النسي وعينه وقد قال الله تعالى
 ﴿ وما يخدعون الا انفسهم ﴾ ﴿ فاقتلوا انفسكم ﴾ ﴿ ولكن ظلموا
 انفسهم ﴾ اذا عرفت هذا فتقول لفظ النفس في حق الله تعالى
 ليس الا الذات والحقيقة فقوله ﴿ واصطنعتك لنفسي ﴾
 كالتأكيد الدال على مزيد المبالغة فان الانسان اذا قال جعلت
 هذه الدار لنفسي وعمرتها لنفسي فهم منه المبالغة وقوله تعالى
 ﴿ تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك ﴾ المراد تعلم معلومي
 ولا أعلم معلومك وكذا القول في بقية الآيات * وأما قوله
 عليه السلام حكاية عن رب العزة فان ذكرني في نفسه ذكرته

في نفسى فالمراد انه ذكرني بحيث لا يطلع غيره على ذلك
 ذكرته بانماي واحساني من غير أن يطلع عليه أحد من عبيدي
 لان الذكر في النفس عبارة عن الكلام الخفي والذكر الكامن
 في النفس وذلك على الله تعالى محال * وأما قوله سبحانه الله
 زنة عرشه ورضاء نفسه فالمراد ما يرتضيه الله تعالى لنفسه
 ولذاته أي تسبيحاً يليق به * وأما قوله صلى الله عليه وسلم كتب
 كتابا على نفسه فالمراد به كتب كتابا وأوجب العمل به *
 والمراد من قوله على نفسه التأكيد والمبالغة في الوجوب
 والازوم * فثبت ان المراد بالنفس في هذه المواضع هو الذات
 وان الغرض من ذكر هذا اللفظ المبالغة والتأكيد
 وبالله التوفيق *

﴿ الفصل الرابع في لفظ الصمد ﴾ قال الله تعالى الله الصمد
 ذكر بعضهم في تفسير الصمد انه الجسم الذي لا جوف له * ومنه
 قول من يقول لسداد القارورة الصماد وشيء مصمد أي صلب
 ليس فيه رخاوة * قال ابن قتيبة وعلى هذا التفسير الدال مبدلة
 من التاء وقال بعضهم الصمد الاملس من الحجر الذي لا يقبل

الغبار ولا يدخل فيه شيء ولا يخرج منه شيء * واحتج قوم من جهال المشبهة بهذه الآية في اثبات انه تعالى جسم وهذا باطل لانا بينا ان كونه أحدا ينافي كونه جسما فقدمة هذه الآية دالة على انه لا يمكن ان يكون المراد من الصمد هذا المعنى ولان الصمد بهذا التفسير صفة الاجسام الغليظة وتعالى الله عن ذلك والجواب عنه من وجهين ﴿ الاول ﴾ ان الصمد فعل بمعنى مفعول من صمد اليه أى قصد والمعنى انه المصبود اليه في الحوائج قال الشاعر *

﴿ الأبا بكر الناعى بحيري بنى أسد

نم وابن مسعود وبالسيد الصمد ﴾

﴿ وقال آخن ﴾

﴿ علوته بحسامي ثم قلت له

خذها حذيف فانت السيد الصمد ﴾

والذى يدل على صحة هذا الوجه ما روى ابن عباس رضى الله عنه انه لما نزلت هذه الآية قالوا ما الصمد * فقال عليه السلام السيد الذى يصمد اليه في الحوائج * قال أبو الليث صمدت صمد هذا الامر

أى قصدت قصده ﴿ الوجه الثاني ﴾ في الجواب انا سلمنا ان الصمد في أصل اللغة المصمت الذي لا يدخل فيه شيء غيره الا انا نقول قد دللنا على انه لا يمكن ثبوت هذا المعنى في حق الله تعالى فوجب حمل هذا اللفظ على مجازه وذلك لان الجسم الذي يكون هذا شأنه يكون مبرأ عن الانفصال والتباين والتأثر عن الغير وهو سبحانه وتعالى واجب الوجود لذاته وذلك يقتضي أن يكون تعالى غير قابل للزيادة والنقصان وكان المراد من الصمد في حقه تعالى هذا المعنى وبالله التوفيق *

﴿ الفصل الخامس في لفظ اللقاء ﴾ قال الله تعالى ﴿ الذين

يظنون انهم ملاقوا ربهم ﴾ وقال ﴿ فمن كان يرجو لقاء ربه ﴾ وقال ﴿ بل هم بقاء ربهم كافرون ﴾ وأما الحديث فقوله عليه السلام من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه * ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه * قالوا واللقاء من صفات الاجسام يقال التقى الجيشان اذا قرب أحدهما من الآخر في المكان * واعلم انه لما ثبت بالدليل انه تعالى ليس بجسم وجب حمل هذا اللفظ على أحد وجهين ﴿ احدهما ﴾ ان من لقي انسانا أدركه وأبصره فكان المراد

من اللقاء هو الرؤية اطلاقاً لاسم السبب على المسبب ﴿والثاني﴾ ان الرجل اذا حضر عند ملك ولقيه دخل هناك تحت حكمه وقهره دخولا لا حيلة له في دفعه فكان ذلك اللقاء سببا لظهور قدرة الملك عليه على هذا الوجه * فلما ظهرت قدرته وقوته وقهره وشدة بأسه في ذلك اليوم عبر عن تلك الحالة باللقاء والذي يدل على صحة قولنا ان أحداً لا يقول بان الخلائق تتلاقى ذواتهم في ذات الله تعالى على سبيل الماسة * ولما بطل حمل اللقاء على الماسة والمجاورة لم يبق الا ما ذكرناه والله التوفيق *

﴿الفصل السادس في لفظ النور﴾ قال الله تعالى ﴿الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكاة﴾ وروى ابن خزيمة في كتابه عن طاووس عن ابن عباس رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول في دعائه ﴿اللهم لك الحمد انت نور السموات والارض ومن فيهن فلك الحمد أنت قيم السموات والارض ومن فيهن﴾ واعلم انه لا يصح القول بانه تعالى هو هذا النور المحسوس بالبصر ويدل عليه وجوه ﴿الاول﴾ انه تعالى لم يقل انه نور بل قال انه نور السموات

والارض ولو كان نورا في ذاته لم يكن لهذه الاضافة فائدة
﴿ الثاني ﴾ لو كان كونه تعالى نور السموات والارض بمعنى
الضوء المحسوس لوجب أن لا يكون في شيء من السموات
والارض ظلمة البتة لانه تعالى دائم لا يزال ولا يزول ﴿ الثالث ﴾
لو كان تعالى نورا بمعنى الضوء وجب أن يكون ذلك الضوء
مغنيا عن ضوء الشمس والقمر والنار والحس دال على خلاف ذلك
﴿ الرابع ﴾ انه تعالى ازال هذه الشبهة بقوله تعالى ﴿ مثل نوره ﴾
اضاف النور الى نفسه ولو كان تعالى نفس النور وذاته لا تمتنع
هذه الاضافة لان اضافة الشيء الى نفسه متممة وكذلك قوله
تعالى يهدي الله لنوره من يشاء ﴿ الخامس ﴾ انه تعالى قال
﴿ وجعل الظلمات والنور ﴾ فتبين بهذا انه تعالى خالق الانوار
﴿ السادس ﴾ أن النور يزول بالظلمة ولو كان تعالى عين هذا
النور المحسوس لكان قابلا للمدم وذلك يقدر في كونه قديما
واجب الوجود ﴿ السابع ﴾ ان الاجسام كلها متماثلة على ما
سبق تقريره ثم انها بحد تساويها في الماهية تراها مختلفة في
في النور والظلمة فوجب ان يكون الضوء عرضا قائما

بالاجسام والعرض يمتنع ان يكون الها * فثبت بهذه الوجوه انه لا يمكن حمل النور على ما ذكره بل معناه انه هادي اهل السموات والارض او معناه منور السموات والارض على الوجه الاحسن والتدبير الاكل كما يقال فلان نور هذه البلدة اذا كان سببا لصلاحها * وقد قرأ بعضهم لله نور السموات والارض وبالله التوفيق *

﴿ الفصل السابع في الحجاب ﴾ قال تعالى ﴿ كلا أنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ﴾ قالوا والحجاب لا يعقل الا في الاجسام وتمسكوا أيضا باخبار كثيرة ﴿ الخبر الاول ﴾ ما روى صاحب شرح السنة رحمه الله في باب الرد على الجهمية قال قام فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم بخمس كلمات فقال ان الله تعالى لا ينام ولا ينبغي ان ينام ولكنه يخفض القسط ويرفعه يرفع اليه عمل الليل قبل النهار وعمل النهار قبل الليل حجاب من نور لو كشفه لاحرقت سبجات وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه * قال المصنف هذا حديث أقرب به الشيخان وقوله يخفض القسط ويرفعه اراد انه يراعى العدل في اعمال عباده كما قال تعالى

﴿ وما نزله الا بقدر معلوم ﴾ ﴿ الخبر الثاني ﴾ ما روى في الكتب المشهورة عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى سبعمائة حجابا من نور لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه كل مادرك بصره ﴿ الخبر الثالث ﴾ روى في تفسير قوله تعالى ﴿ للذين احسنوا الحسنى وزيادة ﴾ انه تعالى يرفع الحجاب فينظرون الى وجهه تعالى ﴿ واعلم ﴾ ان الكلام في الآية هو ان اصحابنا رحمهم الله قالوا انه يجوز ان يقال انه تعالى محتجب عن الخلق ولا يجوز ان يقال انه محجوب عنهم لان لفظة الاحتجاب مشعرة بالقوة والقدرة والحجب مشعر بالعجز والذلة فيقال احتجب السلطان عن عبيده ويقال فلان حجب عن الدخول على السلطان وحقيقة الحجاب بالنسبة الى الله تعالى محال لانه عبارة عن الجسم المتوسط بين جسمين آخرين بل هو محمول عندنا على ان لا يخلق الله تعالى في العين رؤية متعلقة به وعند من ينكر الرؤية على انه تعالى يمنع وصول آثار احسانه وفضله من انسان ﴿ واما الخبر الاول ﴾ وهو قوله عليه السلام حجاب به النور ﴿ فاعلم ﴾ ان كل شيء يفرض مؤثرا في شيء آخر فكل

كمال يحصل للأثر فهو مستفاد من المؤثر ولا شك ان ثبوت
 ذلك الكمال لذلك المؤثر اولى من ثبوته في ذلك الاثر واغوى
 واكمل ولا شك ان معطي الكمالات باسرها هو الحق تعالى
 وكل كمالات الممكنات بالنسبة الى كمال الله تعالى كالعدم
 ولا شك ان جملة الممكنات ليست الا عالم الاجسام وعالم
 الارواح ولا شك ان جملة كمالات عالم العناصر بالنسبة الى
 كمالات عالم الافلاك كالعدم * ثم كمال حال الربع المسكون بالنسبة
 الى كمال العناصر كالعدم * ثم كمال الشخص المعين بالنسبة الى
 كمالات الربع المسكون كالعدم فيظهر من هذا ان كمال الانسان
 المعين بالنسبة الى كمال الله تعالى اولى بأن يقال انه كالعدم
 ولا شك أن روح الانسان وحده لا تطيق قبول ذلك الكمال
 ولا يمكنه مطالعته بل الارواح البشرية تضمحل في ادنى
 مرتبة من مراتب تلك الكمالات فهذا هو المراد بقوله
 عليه السلام لو كشفه لاحرقه سبجات وجهه كل شيء
 ادركه بصره *

﴿ الفصل الثامن في القرب ﴾ قال الله تعالى ﴿ ونحن أقرب اليه ﴾

من جبل الوريد ﴿ وقال عليه السلام حكاية عن الله ﴿ من تقرب الي
شبرا تقربت اليه ذراعا ومن تقرب الي ذراعا تقربت اليه
باعا ومن أتاني يمشى أتيتته هرولة ﴾ وروى الاستاذ ابن فورك
رحمه الله في كتاب التشابهات عن ابن عمر رضى الله عنهما
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال يدنو المؤمن من ربه
يوم القيامة حتى يضع الجبار كنفه عليه فيقر بذنوبه فيقول
اعرف ثلاث مرات فيقول تعالى اني سترتها عليك في الدنيا
واني أغفرها لك فيعطى صحيفة حسناته * وأما الكفار والمنافقون
فينادى بهم على رؤوس الاشهاد هؤلاء الذين كذبوا على ربهم
﴿ واعلم ﴾ ان المراد من قرب به ومن دنوه قرب رحمته وذنوها من
العبد * وأما قوله فيضع الجبار كنفه عليه فهو أيضا مستفاد
من قرب الرحمة يقال انا في كنف فلان أي في انعامه * وأما
ما رواه بعضهم فيضع الجبار كنفه فانفقوا على انه تصحيف
والرواة ضبطوها بالنون * ثم ان صحّت تلك الرواية فهي
محمولة على التقريب والنفران والله اعلم *

﴿ الفصل التاسع في المجيء والنزول ﴾ احتجوا بقوله تعالى

(هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام) وبقوله تعالى
 (أو يأتي ربك) وبقوله (وجاء ربك) واحتجوا بالاخبار فيها
 مارواه صاحب شرح السنة رحمه الله في باب أحياء آخر الليل
 وفضله عن أبي هريرة وأبي سعيد الخدري رضي الله عنهما عن
 النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ما اجتمع قوم يذكرون الله الا
 حفهم الملائكة وغشيتهم الرحمة وتنزل عليهم السكينة وذكروهم
 الله فيمن عنده * ثم قال ان الله تعالى يعمل حتى اذا كان ثلث الليل
 الاخير ينزل الي هذه السماء الدنيا فينادي هل من مذب يتوب
 هل من مستغفر هل من داع هل من سائل الى الفجر قال صاحب
 هذا الكتاب هذا حديث متفق على صحته * وفي هذا الباب
 أيضا عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ينزل
 ربنا كل ليلة الى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الاخير فيقول
 من يدعوني فاستجيب له من يسألني فاعطيه من يستغفرني
 فاغفر له * ثم قال هذا حديث متفق على صحته * وروى أيضا عن
 ابي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث
 المذكور وزاد فيه ثم يبسط يديه تبارك وتعالى فيقول من

يقرض غير عديم ولا ظلوم * وروى صاحب هذا الكتاب
 في باب ليلة النصف من شعبان عن عمروة عن عائشة رضي
 الله عنها قالت فقدت رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة
 فخرجت فاذا هو بالبقيع فقال أ كنت تخافين ان يحيف الله
 ورسوله فقلت يا رسول الله ظننت انك آتيت بعض نسائك
 فقال ان الله ينزل ليلة النصف من شعبان فيغفر لاكثر من
 عدد شعر غنم كلب والبخاري ضعف هذا الحديث ﴿واعلم﴾
 ان الكلام في قوله هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من
 الغمام من وجهين ﴿الاول﴾ ان نبيين بالدلائل القاهرة انه
 سبحانه وتعالى منزله عن المحيي والذهاب ﴿والثاني﴾ ان
 نذكر التأويلات في هذه الآيات * اما النوع الاول فنقول
 الذي يدل على امتناع المحيي والذهاب على الله تعالى وجوه
 ﴿الاول﴾ ما ثبت في علم الاصول ان كل ما يصح عليه المحيي
 والذهاب فانه لا ينفك عن المحدث ومالا ينفك عن المحدث
 فهو محدث فيلزم ان كل ما يصح عليه المحيي والذهاب وجب
 ان يكون محدثا مخلوقا فالاله القديم يستحيل ان يكون كذلك

﴿ والثاني ﴾ ان كل ما يصح عليه الانتقال والمجيء من مكان الى مكان فهو محدود متناه فيكون مختصا بمقدار معين مع انه كان يجوز في العقل وقوعه على مقدار ازيد منه أو أنقص منه فحينئذ يكون اختصاصه بذلك المقدار لاجل تخصيصه مخصص وترجيح مرجح وذلك على الاله القديم محال ﴿ والثالث ﴾ وهو اننا لو جوزنا فيما يصح عليه المجيء والذهاب ان يكون الها قديما ازليا فحينئذ لا يمكننا ان نحكم بنفي الهية الشمس والقمر ﴿ الرابع ﴾ انه تعالى حكى عن الخليل عليه السلام انه طعن في الهية الكواكب والقمر والشمس بقوله ﴿ لا احب الافلين ﴾ ولا معنى للافل الا الغيبة والحضور فمن جوز الغيبة والحضور على الاله تعالى فقد طعن في دليل الخليل وكذب الله في تصديق الخليل في ذلك حيث قال وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه ﴿ واما النوع الثاني ﴾ في بيان التأويلات المذكورة في هذه الآية فنقول فيه وجهان ﴿ الاول ﴾ المراد هل ينظرون الا ان ياتيهم آيات الله فجعل محيى آيات الله محيئاه على التفخيم لشان الايات كما يقال جاء الملك اذا جاء جيش

عظيم من جهته والذي يدل على صحة هذا التأويل انه تعالى قال في الاية المتقدمة ﴿ فان زلتم من بعدما جاء تكم الينات فاعلموا ان الله عزيز حكيم ﴾ فذكر ذلك في معرض الزجر والتهديد * ثم انه تعالى أكد ذلك بقوله هل ينظرون الا ان ياتيهم الله * ومن المعلوم ان بتقدير ان يصح المحيي والذهاب على الله تعالى لم يكن مجرد حضوره سببا للزجر والتهديد لانه عند الحضور كما يزجر قوما ويعاقبهم فقد يثيب قوما ويكرمهم فثبت ان مجرد الحضور لا يكون سببا للزجر والتهديد والوعيد فلما كان المقصود من الآية انما هو التهديد فوجب ان يضم في الاية محيي الهيبة والقهر والتهديد * ومتى اضمرنا ذلك زالت الشبهة بالكلية وهذا تأويل حسن موافق لنظم الاية ﴿ الوجه الثاني ﴾ ان يكون المراد هل ينظرون الا ان ياتيهم امر الله ومدار الكلام في هذا الباب انه تعالى اذا أضغف فعلا الى شيء فان كان ظاهرا تلك الاضافة متمما فالواجب صرف ذلك الظاهر الى التأويل كما قال العلماء في قوله تعالى ﴿ ان الذين يحادون الله ﴾ المراد يحادون أولياءه

وقد قال تعالى ﴿ وإسئل القرية ﴾ والمراد أهل القرية فكذا قوله
تعالى ﴿ يأتهم الله ﴾ أى يأتهم أمر الله وليس فيه الا حذف
المضاف واقامة المضاف اليه مقامه وذلك مجاز مشهور يقال
ضرب الامير فلانا وأعطاه والمراد انه أمر بذلك والذي يؤكد
صحة هذا التأويل وجهان ﴿ الاول ﴾ ان قوله تعالى يأتهم الله
وقوله ﴿ وجاء ربك ﴾ اخبار عن حال القيامة * ثم ان الله تعالى ذكر
هذه الواقعة بعينها في سورة النحل فقال ﴿ هل ينظرون الا ان
تأتهم الملائكة أو يأتي أمر ربك ﴾ فصار هذا مفسرا لذلك
المتشابه لان كل هذه الآيات لما وردت في واقعة واحدة لم
يعد حمل بعضها على البعض ﴿ والثانى ﴾ انه تعالى قال بعد هذه
الآية وقضى الامر ولا شك ان الالف واللام للمعهود السابق
وهذا يستدعي أن يكون قد جرى ذكره من قبل ذلك حتى
يكون الالف واللام اشارة اليه وما ذلك الا الذى أضمناه من
ان قوله يأتهم الله أى يأتي أمر الله * فان قيل أمر الله عندكم
صفة قديمة فالآتيان عليها محال * قلنا الامر في اللغة له معنيان
أحدهما الفعل والثاني الطريق قال تعالى ﴿ وما أمرنا الا واحدة

كـلـحـ بـالـبـصـرـ ﴿ و قال ﴿ و ما أمر فرعون برشيد ﴿ فيحمل الامر في هذه
 الآيـة على الفعل وهو ما يليق بتلك المواقف من الـاهـوال
 و اظهـار الآيات المهيبة وهذا هو التأويل الاول الذي ذكرناه
 و اما ان حملنا الامر على الامر الذي هو ضد النهى ففيه وجهان
 ﴿ الاول ﴾ أن يكون التقدير هو ان مناديا ينادى يوم القيامة
 الا ان الله يأمركم بكذا وكذا ويكون إتيان الامر هو وصول
 ذلك النداء اليهم * و قوله في ظلل من الغمام أي مع ظلل و التقدير
 ان سماع ذلك النداء و وصول تلك الظلل في زمان واحد
 ﴿ الثاني ﴾ أن يكون المراد من اتيان أمر الله تعالى في ظلل
 حصول أصوات مقطعة مخصوصة في تلك الغمامات دالة على
 حكم الله تعالى على كل واحد مما يليق به من السعادة و الشقاوة
 أو يكون المراد انه تعالى خلق نقوشا منظومة في ظلل من الغمام
 و تكون النقوش جليلة ظاهرة لاجل شدة بياض ذلك الغمام
 و سواد تلك الكتابة و هي دالة على أحوال أهل الموقف في
 الوعد و الوعيد و غيرهما و تكون فائدة الظلل من الغمام انه تعالى
 جعلها أمارة لما يريد انزاله بالقوم فيعلمون ان الامر قد قرب

وحضر ﴿ الوجه الثالث ﴾ في التأويل أن يكون المعنى هل ينظرون
 إلا أن تأتيهم الله بما وعد من العذاب والحساب * فذف ما يأتي
 تعويلا على الفهم اذ لو ذكر ذلك العذاب الذي يأتيهم به كان
 ذلك أسهل عليهم في باب الوعيد * واذا لم يذكره كان أبلغ في
 التهويل لانه حينئذ تنقسم خواطرهم وتذهب افكارهم في كل
 وجه * ومثله قوله تعالى ﴿ فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف
 في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين ﴾
 والمعنى واتاهم الله بخذلانه من حيث لم يحتسبوا وكذا قوله
 تعالى ﴿ فأتى الله بنيانهم من القواعد ﴾ ويقال في الكلام المتعارف
 المشهور اذا سمع بولاية رجل جاءنا فلان بجوره وظلمه ولا
 شك انه مجاز مشهور ﴿ الوجه الرابع ﴾ في التأويل أن يكون
 في بمعنى الباء وحروف الجر يقام بعضها مقام البعض وتقديره
 هل ينظرون أن يأتيهم الله بظلم من الغمام والملائكة والمراد
 انه يأتيهم الله بالنعام مع الملائكة ﴿ الوجه الخامس ﴾ وهو أقوى
 من كل ما سبق انا ذكرنا في التفسير الكبير ان قوله تعالى
 ﴿ يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة ﴾ انما نزله في حق

اليهود وعلى هذا التقدير يكون قوله تعالى ﴿فان زلتم من بعد ما جاء تكلم الينيات﴾ خطابا مع اليهود فيكون قوله ﴿هل ينظرون الا ان يأتيتهم الله في ظلل من الغمام﴾ حكاية عنهم والمعنى انهم لا يقبلون دينكم الا لانهم ينظرون ان يأتيتهم الله في ظلل من الغمام * ومما يدل على ان المراد ذلك انهم فعلوا ذلك مع موسى عليه السلام * فقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة * واذا ثبت ان هذه الآية حكاية عن حال اليهود واعتقادهم لم يمتنع اجراء الآية على ظاهرها - وذلك لان اليهود كانوا على دين التشبيه وكانوا يجوزون المجيء والذهاب على الله تعالى وكانوا يقولون انه تعالى تجلى لموسى عليه السلام على الطور في ظلل من الغمام فظنوا مثل ذلك في زمان محمد عليه السلام * ومعلوم ان مذهبهم ليس بحجة * وبالجملة فانه يدل على ان قوم ينتظرون ان يأتيتهم الله وليس في الآية دلالة على ان اولئك الاقوام محقون أو مبطلون وعلى هذا التقدير زال الاشكال وهذا هو الجواب المعتمد عن تمسكهم بالآية المذكورة في سورة الانعام * فان قيل هذا التأويل كيف يتعلق بهذه الآية وانه قال في آخرها والى

الله ترجع الامور * قلنا انه تعالى حكى عنادهم وتوقيفهم قبول
 الدين الحق على الشرط الفاسد * ثم ذكر بعده ما يجري مجرى
 التهديد لهم فقال والى الله ترجع الامور * وأما قوله تعالى
 ﴿ وجاء ربك والملك صفا صفا ﴾ فالكلام فيه أيضا على وجهين
 ﴿ الاول ﴾ أن تحمل هذه الآية على باب حذف المضاف وعلى
 هذا الوجه ففي الآية وجوه ﴿ أحدها ﴾ وجاء أمر ربك بالمحاسبة
 والمجازاة ﴿ وثانيها ﴾ وجاء تهرربك كما يقال جاءنا الملك القاهر
 اذا جاء عسكره ﴿ وثالثها ﴾ وجاء ظهور معرفة الله تعالى بالضرورة
 في ذلك اليوم فصار ذلك جاريا مجرى مجيئه وظهوره ﴿ الوجه
 الثاني ﴾ انا لا نحمل هذه الآية على حذف المضاف * ثم فيه وجهان
 ﴿ الاول ﴾ أن يكون المراد من هذه الآية التمسك بظهور
 آيات الله تعالى وسر آثار قدرته وقهره وسلطانه * والمقصود
 تمثيل تلك الحالة بحال الملك اذا حضر فانه يظهر بمجرد حضوره
 من آثار الهيبة والسياسة ما لا يظهر بظهور عساكره كلها
 ﴿ الثاني ﴾ ان الرب هو المرابي فلعل ملكا عظيما هو أعظم الملائكة
 كان مريبا للنبي صلى الله عليه وسلم وكان هو المراد من قوله

وجاء ربك * فاما الحديث المشتمل على النزول الى السماء الدنيا
 فالكلام عليه من وجهين ﴿ الاول ﴾ بيان ان النزول قد
 يستعمل في غير الانتقال وتقريره من وجوه ﴿ احدها ﴾ قوله
 تعالى ﴿ وانزل لكم من الانعام ثمانية أزواج ﴾ ونحن نعلم
 بالضرورة ان الجمل أو البقر ما نزل من السماء الى الارض على
 سبيل الانتقال وقال الله تعالى ﴿ فانزل الله سكينته على رسوله ﴾
 والانتقال على السكينة محال * وقال الله تعالى ﴿ نزل به الروح الامين
 على قلبك ﴾ والقرآن سواء قلنا انه عبارة عن صفة قديمة أو قلنا
 انه عبارة عن الحرف والصوت الانتقال عليه محال وقال
 الشافعي المطلبى رضى الله عنه دخلت مصر فلم يفهموا كلامي
 فنزلت ثم نزلت ولم يكن المراد من هذا النزول الانتقال ﴿ الثانى ﴾
 انه ان كان المقصود من النزول من العرش الى السماء الدنيا
 أن يسمع نداؤه فهذا المقصود ما حصل وان كان المقصود
 مجرد النداء سواء سمعناه أو لم نسمعه فهذا مما لا حاجة فيه الى
 النزول من العرش الى السماء الدنيا بل كان يمكنه أن ينادينا
 وهو على العرش * ومثاله أن يريد من فى الشرق اسماع من فى

الغرب ومناداته فيتقدم الى جهة المغرب باقدام معدودة* ثم
 يناديه وهو يعلم انه لا يسمعه البتة فهنا تكون تلك الخطوات
 عملا باطلا وعبثا فاسدا فيكون كفعل المجانين* فعلنا ان ذلك
 غير لائق بحكمة الله تعالى ﴿الثالث﴾ ان القوم رأوا ان كل
 سماء في مقابلة السماء التي فوقها كقطرة في بحر وكدرهم في
 مفازة* ثم كل السموات في مقابلة الكرسي كقطرة في البحر
 والكرسي في مقابلة العرش كذلك* ثم يقولون ان العرش مملوء
 منه والكرسي موضع قدمه فاذا نزل الى السماء الدنيا وهي في
 غاية الصغر بالنسبة الى ذلك الجسم العظيم فاما ان يقال ان اجزاء ذلك
 الجسم العظيم يدخل بعضها في بعض وذلك يوجب القول بأن تلك
 الاجزاء قابلة للتفرق والتمزق ويوجب القول أيضا بتداخل
 الاجزاء بعضها في بعض وذلك يقتضى جواز تداخل جملة العالم في
 خردلة واحدة وهو محال* واما ان يقال ان تلك الاجزاء بليت
 عند النزول الى السماء الدنيا وذلك قول بانه قابل للعدم والوجود
 وذلك مما لا يقوله عاقل في صفة الاله تعالى* فيثبت بهذا البرهان
 القاهر ان القول بالنزول على الوجه الذي قالوه باطل ﴿الرابع﴾

انا قد دللنا على ان العالم كرة فاذا كان كذلك وجب القطع
 بانه ابدا يكون الحاصل في أحد نصفي الارض هو الليل وفي
 النصف الاخر هو النهار فاذا وجب نزوله الى السماء الدنيا في
 الليل وقد دللنا على ان الليل حاصل ابدا فهذا يقتضي ان
 يبقى ابدا في السماء الدنيا الا انه يستدير على ظهر الفلك بحسب
 استدارة الفلك وبحسب انتقال الليل من جانب من الارض
 الى جانب آخر ولو جاز ان يكون الشيء المستدير مع الفلك
 ابدا لها للعالم فلم لا يجوز ان يكون إله العالم هو الفلك ومعلوم
 ان ذلك لا يقوله عاقل ﴿ النوع الثاني ﴾ من الكلام في هذا
 الحديث بناؤه على التأويل على سبيل التفصيل وهو ان يحمل
 هذا النزول على نزول رحمته الى الارض وذلك الوقت
 والسبب في تخصيص ذلك الوقت بهذا الفعل وجوه ﴿ الاول ﴾
 ان التوبة التي يؤتى بها في قلب الليل الظاهر انها تكون خالية
 عن شوائب الدنيا لان الاغيار لا يطمعون عليها فتكون أقرب
 الى القبول ﴿ والثاني ﴾ ان الغالب على الانسان في قلب الليل
 الكسل والنوم والبطالة فلو لا الجدة العظيم في طلب الدين

والرغبة الشديدة في تحقيقه لما تحمل مشاق السهر ولما أعرض
 عن اللذات الجسدية ومتى كان الجهد والرغبة والاختلاص أتم
 وأكمل كان الثواب أوفر ﴿ الثالث ﴾ ان الليل وقت الكسل
 والفتور فاحتيج في الترغيب في الاشتغال بالعبادة في الليل
 الى مزيد امور تؤثر في تحريك دواعي الاشتغال والتهجد
 فيحسن ان الشارع يخص هذا الوقت بمثل هذا الكلام
 ليكون توفر الدواعي على التهجد أتم فهذه الجهات الثلاثة تصلح
 ان تكون سببا لتخصيص الشرع هذا الوقت بهذا التشريف
 ولاجلها قال الله تعالى ﴿ وبالسحار هم يستغفرون ﴾ وقال
 ﴿ والمستغفرين بالاسحار ﴾ ﴿ الوجه الرابع ﴾ ان جمعا من
 أشرف الملائكة ينزلون في ذلك الوقت بأمر الله تعالى فاضيف
 ذلك الى الله تعالى لانه حصل بسبب أمر الله تعالى كما يقال
 بنى الامير دارا وضرب دينارا * وممن ذهب الى هذا التأويل
 من يروى الخبر بضم الياء تحقيقا لهذا المعنى * ﴿ واعلم ﴾ ان تمام
 التقرير في تأويل هذا الخبر ان من نزل من الملوك عند انسان
 لاصلاح شأنه والاهتمام بأمره فانه يكرمه جدا بل يكون

نزوله عنده مبالغة في اكرامه فلما كان النزول موجبا للاكرام
أو موجبا له اطلق اسم النزول على الاكرام وهذا أيضا هو
المراد بقوله تعالى ﴿ وجاء ربك والملك صفا صفا ﴾ وذلك ان
الملك اذا جاء وحضر لفصل الخصومات عظم وقعه واشتدت
هيئته والله أعلم *

﴿ الفصل العاشر في الخروج والبروز والتجلي والظهور ﴾
قال عليه السلام (سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر
ولا تضامون في رؤيته) وفي رواية لا تضارون والتأويل
ان المقصود تشبيه الرؤية بالرؤية لا تشبيه المرئي بالمرئي
ومعنى قوله لا تضامون اي لا ينضم بعضهم الى بعض كما يتضمون
في رؤية الهلال رأس الشهر بل رؤية جهرة من غير تكلف
لطلبه كما ترون البدر * وقوله لا يضارون أي لا يلحقكم ضرر في
طلب رؤيته بل ترونه من غير تكلف الطلب وماروي تضامون
مخففا فالمراد منه الضيم اي لا يلحقكم فيه ضيم * وقال أيضا عليه
السلام (ان الله يبرز كل يوم جمعة لاهل الجنة على كئيب من
كافور فيكون في القرب على تبركهم الى الجمعة افساروا

الى الخيرات) واعلم انه قيل ان هذا الخبر ضعيف وان صح
فالتأويل ان اهل الجنة يرون على مقادير اوقات الدنيا فيما
سبق من اعمالهم الحسنة * واما بروزه لاهل الجنة وبذلك
يتخيل لهم فهو ان يخلق لهم رؤية متعلقة وهم على كتيب من
كافور * واما قربه منهم فمعناه القرب بالرحمة كما قال (من تقرب
الي شبرا تقربت اليه ذراعا) ويقال للفاسق انه بعيد من الله
وأیضا ما روي انه عليه السلام قال (ما منكم من أحد الا
سيخلو به ربه يوم القيامة ويكلمه وليس بينه وبينه ترجان)
فنتقول وجه التأويل فيه من اراد أن يتوجه اليه منهم فانه
يخلو به فغير به عنه وأيضا كما كان قادرا على أن يسمع كل
واحد انه لا يتكلم مع غيره والله أعلم *

(الفصل الحادى عشر) فى الظواهر التى توهم كونه قابلا للتجزى
والتبعض تعالى الله عنه علواً كبيراً * اما الذى ورد منه فى
القرآن فقوله تعالى فى حق آدم عليه السلام (فاذا سويته ونفخت
فيه من روحي) وقال فى مريم عليها السلام (ونفخنا فيها من
روحنا) وقوله تعالى فى حق عيسى عليه السلام وروح منه * واما

الخبر فاروى ابوهريرة رضى الله عنه انه صلى الله عليه وسلم
 قال لما خلق الله آدم ونفخ فيه من روحه عطس آدم وشكر الله
 فقال له ربه يرحمك ربك * ثم قال هذا تحيتك وتحية ذريتك
 والتأويل ان تقول اماضافة الروح الى نفسه فهو اضافة التشريف
 واما النفخ فالتعبير بالسبب عن المسبب - وهذا مما يجب المصير
 اليه لامتناع ان يكون تعالى قابلا للتجزى والتبويض *
 (الفصل الثانى عشر) فى الجواب عن استدلالهم بقوله تعالى
 (ألهم أرجل يمشون بها أم لهم أيدي يطشون بها أم لهم أعين
 يبصرون بها أم لهم آذان يسمعون بها) قالوا فانه تعالى عاب
 هذه الاصنام وطعن في كونها آلهة بناء على عدم هذه الاعضاء
 لها فلم تكن هذه الاعضاء حاصلة لله تعالى لتوجه الطعن
 هناك وذلك باطل * والجواب عنه أن يقال المقصود من هذه
 الايدي شىء آخر سوى ما ذكرتم * وبيانه هو ان الكفار
 الذين كانوا يعبدون الاصنام كانت لهم أرجل يمشون بها وايد
 يطشون بها وأعين يبصرون بها وآذان يسمعون بها ولان
 المقصود من الرجل واليد والعين والاذن هو هذه القوى

المتحركة والمدركة فاذا كانت هذه الاعضاء حاصلة لكم وغير
حاصلة لها كنتم أشرف وأعلى منها فكيف يليق بالعقل اقدامكم
على عبادتها وبالله التوفيق *

﴿الفصل الثالث عشر في الوجه﴾ احتجوا على اثباته لله
تعالى بالاخبار والآيات اما الآيات فكثيرة ﴿أحدها﴾ قوله
تعالى (كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام)
قالوا وامتنع ان يكون وجه الرب هو الرب ويدل عليه
وجهان ﴿الاول﴾ انه تعالى اضاف الوجه الى نفسه واطافة
الشيء الى نفسه ممتنعة ﴿والثاني﴾ لو كان ذو الجلال صفة
للرب لوجب أن يقال ذي الجلال لان صفة المجرور مجرورة
﴿وثانيتهما﴾ قوله تعالى (كل شيء هالك الا وجهه) ﴿وثالثتها﴾
قوله تعالى (واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة
والعشي يريدون وجهه) ﴿ورابعتها﴾ قوله تعالى ولا تطرد
الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ﴿وخامستها﴾
قوله تعالى (ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله)
﴿وسادستها﴾ قوله تعالى في سورة الروم (يريدون وجه الله)

﴿وسابعتها﴾ قوله تعالى (وما أتيتم من زكاة تريدون وجه الله) ﴿وثامنتها﴾ قوله تعالى (انما نطمعكم لوجه الله) ﴿وتاستمعها﴾ قوله تعالى (الا ابتغاء وجه ربه الاعلى) وأما الاخبار فكثيرة ﴿الاول﴾ ما روى خزيمه عن جابر قال لما نزل قوله تعالى (قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم * قال النبي صلى الله عليه وسلم أعوذ بوجهك * ثم قال أو من تحت أرجلكم * ثم قال أو يلبسكم شيئا ويذيق بعضكم بأس بعض قال عليه السلام هاتان أهون وأيسر) ﴿الثاني﴾ روى عمار بن ياسر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اللهم بطلمك الغيب وقدرتك على الخلق أحيني ما كانت الحياة خيرا لي وتوفني اذا كانت الوفاة خيرا لي اللهم أسألك خشيتك في الغيب والشهادة وكلمة الحق والمدل في الغضب والرضى وأسألك القضاء في الفقر والغناء وأسألك نعيما لا يتبدل وأسألك قرة عين لا تنقطع وأسألك الرضاء بعد القضاء وأسألك برد العيش بعد الموت وأسألك لذة النظر الى وجهك وأسألك الشوق الى لقائك في غير ضراء مضرة ولا فتنة مضلة اللهم زينا بزينة الايمان واجعلنا هداة مهتدين

﴿الثالث﴾ قال عليه السلام من صام يوماً في سبيل الله ابتغاء
 وجه الله باعد الله وجهه من النار سبعين خريفاً ﴿الرابع﴾ عن
 ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من استعاذكم
 بالله فاعيدوه ومن سألكم بوجه الله فعظموه ﴿الخامس﴾ عن
 أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال (مثل
 المجاهد في سبيل الله ابتغاء وجه الله مثل القائم المصلي حتى
 يرجع من جهاده) ﴿السادس﴾ قال عبد الله قسم رسول الله
 صلى الله عليه وسلم فقال رجل ان هذه القسمة ما أريد بها وجه
 الله فاتيت النبي صلى الله عليه وسلم فذكرت ذلك له فاحمرَّ
 وجهه حتى وددت اني لم أخبره فقال رحمتنا الله وموسى قد
 أوذي باكثر من هذا فصبر ﴿السابع﴾ عن حذيفة عن النبي
 صلى الله عليه وسلم انه قال ان المسلم اذا دخل في صلاته أقبل
 الله اليه بوجهه ولا ينصرف عنه حتى ينصرف عنه أو يحدث
 حديثاً ﴿الثامن﴾ عن الحارث الاشقري ان النبي صلى الله عليه
 وسلم قال ان الله تعالى أوحى الى يحيى بن زكريا أن يقول لبني
 اسرائيل اذا قمتم الى الصلاة فلا تاتفتوا فان الله يقبل بوجهه الى

عنده ﴿التاسع﴾ الحديث المشهور وهو انه عليه السلام قال في قوله تعالى للذين أحسنوا الحسنى وزيادة هي النظر الى وجه الله وقال أيضا جنتان من فضة ابنيتهما وما فيهما وجنتان من ذهب ابنيتهما وما فيهما وما بين القدم وبين أن ينظر الى وجه ربهم في جنة عدن الا رداء الكبرياء على وجهه ﴿العاشر﴾ عن عبد الله ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال المرأة عورة فاذا خرجت يستبشر بها الشيطان وأقرب ما تكون من وجه ربها اذا كانت في قعر بيتها (واعلم) انه لا يمكن أن يكون الوجه المذكور في هذه الآيات وهذه الاخبار هو الوجه بمعنى العضو والجارحة ويدل عليه وجوه ﴿الاول﴾ قوله تعالى (كل شيء هالك الا وجهه) وذلك لانه لو كان الوجه هو العضو المخصوص لزم ان يفنى جميع الجسد والبدن وأن تفنى العين التي على الوجه وأن لا يبقى الا مجرد الوجه وقد التزم بعض حمق المشبهة ذلك وهو جهل عظيم ﴿الثاني﴾ ان قوله تعالى ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام ظاهره يقتضى وصف الوجه بالجلال والاكرام ومعلوم ان الموصوف بالجلال والاكرام هو الله تعالى

وذلك يقتضي أن يكون الوجه كناية عن الذات ﴿ الثالث ﴾
 قوله تعالى ﴿ فإيما تولوا فثم وجه الله ﴾ وليس المراد من الوجه
 ههنا هو العضو المخصوص فإنا ندرك بالحس ان العضو المسمى
 بالوجه غير موجود في جميع جوانب العالم * وأيضاً فلو حصل
 ذلك العضو في جميع الجوانب لزم حصول الجسم الواحد دفعة
 واحدة في أمكنة كثيرة وذلك لا يقوله عاقل ﴿ الرابع ﴾ ان
 قوله تعالى ﴿ يريدون وجهه ﴾ وقوله ﴿ إلا ابتغاء وجهه ربه الأعلى ﴾
 لا يمكن حمل شيء منها على الظاهر لان وجهه تعالى على مذهبهم
 قديم أزلي والتقديم الازلي لا يراد لان الشيء الذي يراد معناه
 انه يراد حصوله ودخوله في الوجود وذلك في التقديم الازلي
 محال * وأيضاً فهؤلاء كانوا يبدون الله تعالى وما كانوا يريدون
 وجهه الله كيف كان وانه لو كان غضبانا عليهم فهم لا يريدونه بل انما
 يريدون منه كونه راضياً عنهم وذلك يدل على انه ليس المراد
 من الوجه في هذه الآيات نفس الجارحة المخصوصة بل المراد
 منه شيء آخر وهو كونه تعالى راضياً عنهم ﴿ الخامس ﴾ الخبر
 الذي رويناوه وهو قوله عليه السلام أقرب ما تكون المرأة من

وجه ربهأ إذا كانت في قعر بيتها ومعلوم انه لو كان المراد من الوجه العضو المخصوص لم يختلف الحال في القرب والبعد بسبب كونها في بيتها أو لم تكن * أما اذا حملنا الوجه على الرضاء استقام ذلك * فثبت بهذه الدلائل انه لا يمكن أن يكون الوجه المذكور في هذه الآيات والاخبار بمعنى العضو والجارحة * اذا عرفت هذا فنقول لفظ الوجه قد يجمل كناية عن الذات تارة وعن الرضى أخرى * أما الاول فنقول السبب في وجوب جمل الوجه كناية عن الرضى وجود ﴿الاول﴾ ان المرثى من الانسان في اكثر الاوقات ليس الا وجهه وبوجهه يتميز ذلك الانسان عن غيره فالوجه كانه هو العضو الذي به يتحقق وجود ذلك الانسان وبه يعرف كونه موجودا * فلما كان الامر كذلك لاجرم حسن جمل الوجه اسما لسلك الدات * ومما يقوى ذلك ان القوم اذا كان معهم انسان يرتب أحوالهم ويقوم باصلاح أمورهم سمي وجه القوم ورحيمهم والسبب فيه ما ذكرنا ﴿الثاني﴾ ان المقصود من الانسان ظهور آثار عقله وحسه وفهمه وفكره ومعلوم ان معدن هذه الاحوال هو

الرأس ومظهر آثار هذه القوى هو الوجه فلما كان معظم المقصود من خلق الانسان انما يظهر في الوجه لاجرم حسن اطلاق اسم الوجه على كل الذات ﴿ الثالث ﴾ ان الوجه مخصوص بمزيد الحسن واللطافة والتركيب العجيب والتأليف الغريب وكل ما في القلب من الاحوال فانه يظهر على الوجه فلما امتاز الوجه عن سائر الاعضاء بهذه الخواص لاجرم حسن اطلاق لفظ الوجه على كل الذات * وأما بان السبب في جواز جعل لفظ الوجه كناية عن الرضى فهو ان الانسان اذا مال قلبه الى الشيء أقبل بوجهه عليه * واذا كره شيئاً أعرض بوجهه عنه فلما كان اقبال الانسان بوجهه عليه من لوازم كونه مائلاً اليه لاجرم حسن جعل لفظ الوجه كناية عن الرضى اذا عرفت هذه المقدمة فقول * أما قوله تعالى ﴿ كل شيء هالك الا وجهه ﴾ وقوله ﴿ ويبقى وجه ربك ﴾ فالمراد منه الذات والمقصود من ذكره التأكيد والمبالغة فانه يقال وجه هذا الامر كذا وكذا * ووجه هذا الدليل هو كذا وكذا والمراد منه هو نفس ذلك الشيء ونفس ذلك الدليل فكذا هذا * أما

قوله تعالى ﴿ فَمِمْ وَجِهَ اللّٰهٖ ﴾ ﴿ اِنَّمَا نَطْعَمِكُمْ لَوْجِهَ اللّٰهٖ ﴾ ﴿ اَلَا اِبْتِغَاءَ وَجِهَ رَبِّهِ اَلْعَلٰى ﴾ فالمراد من الكل رضى الله تعالى وهكذا القول فى تلك الاحاديث وباللّٰه التوفيق *

﴿ الفصل الرابع عشر فى العين ﴾ احتجوا على ثبوتها بالقرآن والايخبار * اما القرآن فقوله تعالى لنوح عليه السلام ﴿ واصنع الفلك باعيننا ﴾ ولموسى عليه السلام ولتصنع على عيني ولحمد عليه السلام ﴿ واصبر لحكم ربك فانك باعيننا ﴾ اما الاخبار فروى صاحب شرح السنة رحمه الله فى باب ذكر الدجال عن ابن عمر رضى الله عنهما قال قام رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الناس فائى على الله بما هو أهله ثم ذكر الدجال فقال ﴿ ائى لا نذكر كوه وما من نبي الا أنذر قومه لقد أنذر نوح قومه ولكنى سأقول لكم فيه قولاً لم يقله نبي قومه انه أعور وان الله ليس باعور ﴾ ثم قال صاحب الكتاب هذا حديث صحيح أخرجه البخارى فى كتابه وروى أيضا عن ابن عباس رضى الله عنه انه ذكر الدجال عن النبي صلى الله عليه وسلم فقال ان الله لا يخفى عليكم انه ليس باعور وأشار

يده الى عينيه وان المسيح الدجال أعور عين اليمنى كان عينه
 عنبة طافية * ثم قال هذا حديث اتفق الشيخان على صحته ومما
 يدل أيضا على اثبات العين لله تعالى ما روي في الدعوات
 احفظنا بعينك التي لا تنام وأيضا يقال في العرف عين الله
 عليك ﴿واعلم﴾ ان نصوص القرآن لا يمكن اجراءها على
 ظاهرها لوجوه ﴿الاول﴾ ان ظاهر قوله تعالى ﴿ولتصنع على
 عيني﴾ يقتضي ان يكون موسى عليه السلام مستقرا على تلك
 العين ملتصقا بهامستعليا عليها وذلك لا يقوله عاقل ﴿الثاني﴾ ان
 قوله تعالى ﴿واصنع الفلك باعيننا﴾ يقتضي أن يكون آلة تلك
 الضيعة هي تلك الاعين ﴿والثالث﴾ ان اثبات الاعين في
 الوجه الواحد قبيح * فنبت انه لا بد من المصير الى التأويل
 وذلك هو أن يحمل هذه الالفاظ على شدة العناية والحراسة
 والوجه في حسن هذا المجاز ان من عظمت عنايته بشئ وميله
 اليه ورغبته فيه كان كثير النظر اليه فجعل لفظ العين التي هي
 آلة لذلك النظر كناية عن شدة العناية * وأما هذا الخبر الذي
 رواه فمشكل لان ظاهره يقتضي أن النبي صلى الله عليه وسلم

أظهر الفرق بين الاله تعالى وبين الدجال بكون الدجال أعور
 وكون الله تعالى ليس بأعور وذلك بعيد * وخبر الواحد اذا
 بلغ هذه الدرجة في ضعف المعنى وجب أن يعتقد أن الكلام
 كان مسبوقا بمقدمة لو ذكرت لزال هذا الاشكال * أليس راوي
 هذا الحديث هو ابن عمر ثم ان المشهور ان ابن عمر لما روى
 قوله صلى الله عليه وسلم ان الميت ليعذب ببكاء أهله طعنت
 عائشة رضى الله عنها فيه وذكرت أن هذا الكلام من
 الرسول كان مسبوقا بكلام آخر واحتجت على ذلك بقوله
 تعالى ﴿ ولا تزر وازرة وزر أخرى ﴾ لو حكي لزال هذا
 الاشكال فكذا ههنا انه من البعيد صدور مثل هذا الكلام
 من الرسول الذي اصطفاه الله تعالى لرسالاته وأمره ببيان
 شريعته وبالله التوفيق *

﴿ الفصل الخامس عشر في النفس ﴾ هذا اللفظ غير وارد
 في القرآن لكنه روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تسبوا
 الريح فانها من نفس الرحمن وقال أيضا اني لا جند نفس الرحمن
 من جانب اليمين والتأويل انه مأخوذ من قوله نفسست عن

فلان أي فرجت عنه وانفس الله عن فلان أي فرج عنه
والريح اذا كانت طيبة فقد زالت هذه المكاره فلما وجدها
من قبل اليمين فقد حصل المقصود وأيضا فالمقرون بالمكروه
مكروه والمقرون بالمحجوب محبوب * فلما وجد النبي صلى الله عليه
وسلم النصره من قبل اليمين فقد وجد التنفس من المكروهات
من ذلك الجانب فلا جرم صدق قوله اني لا جد نفس الرحمن
من قبل اليمين * ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم الايمان يمان
والحكمة يمانية وهذا هو المراد من قوله ان الريح من نفس
الرحمن أي هي مما جعل الله فيها التفريح والتنفيس وبالله التوفيق *
﴿الفصل السادس عشر في اليد﴾ اعلم ان هذه اللفظ وردت
في القرآن والاخبار اما القرآن فقد وردت هذه الصيغة بصيغة
الوحدان تارة وبصيغة التثنية أخرى كقوله تعالى ﴿امنك
ان تسجد لما خلقت بيدي﴾ وقوله (بل يدها مبسوطتان)
واما الاخبار فكثيرة (الاول) ما روي ان النبي صلى الله
عليه وسلم قال التقى آدم وموسى فقال موسى أنت الذي
خلقك الله بيده واسجد لك ملائكته ونفخ فيك من روحه

أمرك بأمر فعصيته فأخرجك من الجنة فقال آدم يا موسى
 اصطفاك الله بكلامه وخط لك التوراة بيده أفتلومني على أمر
 قد قدره الله عليّ قبل أن يخلقني باربعين سنة قال فحج آدم موسى
 وهذا الخبر اشتمل على ان موسى عليه السلام اثبت اليه
 لله تعالى وكذلك آدم قال بذلك (الثاني) روى ابو هريرة
 رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لما خلق الله تعالى
 الخلق كتب بيده على نفسه ان رحمتي سبقت غضبي (الثالث)
 روى عبد الله بن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
 انه يفتح ابواب السماء في ثلث الليل الباقي فبسط يده فيقول
 الا عبد يسألني فاعطيه ولا يزال كذلك حتى يطلع الفجر
 (الرابع) روى ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه
 قال ان احدكم ليتصدق بالتمره اذا كانت من الطيب ولا يقبل
 الله الا طيبا فيجعل الله في يده اليمنى ثم يريها كما يري احدكم
 فلوه وفصيله حتى يصير مثل أحد (الخمس) الحديث المشهور
 وهو قوله صلى الله عليه وسلم ان الصدقة تقع في يدي الرحمن
 قبل أن تقع في يد الفتير (السادس) ما تواتر النقل عن النبي

صلى الله عليه وسلم انه كان يقول والذي نفسي بيده (السابع)
 قوله عليه السلام ان الله خمر طينة آدم بيده اربعين صباحا
 والاحاديث في هذا الباب كثيرة ﴿واعلم﴾ ان لفظ اليد حتمية
 في هذه الجارحة المخصوصة الا انه يستعمل على سبيل المجاز
 في امور غيرها (فالاول) انه يستعمل لفظ اليد في القدرة
 يقال يد السلطان فوق يد الرعية أي قدرته غالبية على قدرتهم
 والسبب في حسن هذا المجاز ان كمال حال هذا العضو انما
 يظهر بالصفة المسماة بالقدرة فلما كان المقصود من اليد حصول
 القدرة اطلق اسم القدرة على اليد * وقد يقال هذه البلدة في
 يد الامير وان كان الامير مقطوع اليد * ويقال فلان في يده
 الامر والنهي والحل والمقد والمراد ما ذكرناه (والثاني) ان
 اليد قد يراد بها النعمة وانما حسن هذا المجاز لان آلة اعطاء
 النعمة اليد فاطلاق اسم اليد على النعمة اطلاق لاسم السبب
 على المسبب (الثالث) انه قد يذكر لفظ اليد صلة للكلام
 على سبيل التأكيد كقولهم يداك اوكتأ ويقرب منه قوله
 تعالى فقدموا بين يدي نجواكم صدقة * وقوله بين يدي رحمته

فان النجوى الرحمة ولا يكون لها هذان المضمونان المسميان
 باليدين اذا عرفت هذه المقدمة * فنقول اما قوله تعالى (يدا الله
 فوق أيديهم) فالعنى ان قدرة الله تعالى غالبية على قدرة الخلق
 واما قوله تعالى حكاية عن اليهود انهم قالوا (يد الله مغلولة)
 فاليد ههنا بمعنى النعمة والدليل عليه ان اليهود اما ان يقال انهم
 مقرون بأثبات الخالق او يقال بانهم منكرون له فان افروا
 به امتنع ان تقول ان خالق العالم جعل مغلولاً مقهوراً فان
 ذلك لا يقوله عاقل وان انكروه لم يكن للقول بكونه مغلولاً
 فائدة * فثبت ان المراد انهم كانوا يعتقدون ان نعم الله تعالى
 محبوسة عن الخلق ممنوعة عنهم فصارت هذه الآية من اقوى
 الدلائل على ان لفظة اليد قد يراد بها النعمة * واما قوله تعالى
 (بل يدها مبسوطتان) فالمراد منه أيضاً النعمة ويدل عليه وجهان
 (الاول) ان هذا ورد في معرض الجواب عن قول اليهود
 يد الله مغلولة ولما بينا بالدليل ان قولهم يد الله مغلولة ليس
 معناه القل والحبس بل معناه احتباس نعم الله تعالى عنهم
 وجب ان يكون قوله بل يدها مبسوطتان عبارة عن كثرة

نعم الله تعالى وشمولها للخلق حتى يكون الجواب مطابقا
 للسؤال (والثاني) ان قوله بل يدها مبسوطتان لو حملناه على
 ظاهره لزم كون يديه مبسوطتين مثل يد صاحب التسنج
 تعالى الله عنه * فثبت ان المراد منه افاضة النعم * واما قوله تعالى
 (ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي) فنقول للعلماء فيه قولان
 (الاول) ان اليدين صفتان قائمتان بذات الله تعالى يحصل
 بهما التخلق على وجه التكريم والاصطفاء كما في حق آدم
 عليه السلام * واحتج القائلون بهذا الوجه بوجوه (الاول)
 ان قوله تعالى ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي مشعر بانه
 تعالى انما جعل آدم مسجودا للملائكة لانه تعالى خلقه بيديه
 فلو كانت اليد عبارة عن القدرة لكانت علة هذه المسجودية
 حاصلة في كل المخلوقات فوجب هذا الحكم في الكل وحيث
 لم يحصل علمنا ان اليد صفة سوى القدرة (والثاني) ان
 قدرة الله تعالى واحدة واليد موصوفة بالثنائية (والثالث)
 ان قوله تعالى لما خلقت بيدي يدل على كونه مخصوصا بانه
 مخلوق والتخصيص بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه *

فوجب في كل من سوى آدم عليه السلام ان لا يكونوا مخلوقين باليدن ولا شك في أنهم مخلوقون بالقدرة وذلك يقتضي ان تكون اليد شيئاً سوى القدرة * والقول الثاني ان اليد هنا هي القدرة ويدل عليه وجوه (الاول) ان القدرة عبارة عن الصفة التي يكون الموصوف بها متمكناً من الابدان والتكوين ونقل الشيء من العدم الى الوجود فلما كان المسمى باليد كذلك كان ذلك المعنى نفس القدرة (والثاني) ان قدرة الله تعالى صفة قديمة واجبة الوجود فيجب تعلقها بكل ما يصح ان يكون مقدوراً والالزام افتقارها في ذلك الاختصاص الى المخصص لكن المصحح المقدورية وهو الامكان * فهذا يقتضي ان يكون كل ممكن مقدور الله تعالى * ولا شك ان وجود آدم عليه السلام من الممكنات فيكون وجود آدم من جملة متعلقات قدرة الله تعالى فلو فرضنا جهة أخرى مستقلة بايجاد هذا الممكن لزم ان يجتمع على الاثر الواحد مؤثران مستقلان وذلك محال (الثالث) ان اثبات صفة سوى القدرة مؤثرة في وجود آدم مما لا دليل على ثبوتها فلم يجز اثباتها لانعقاد الاجماع

على ان اثبات صفة من صفات الله تعالى من غير دليل لا يجوز
فاما الجواب عن الوجه الاول اما ما تمسكوا به أولا فهو أنه
لو كان تخليق ادم باليدين يوجب مزيد الاصطفاء لكان
تخليق البهائم والانعام بالايدي يوجب رجحانها على آدم في
هذه الاصطفاء لقوله تعالى في صفة تخليقها مما علمت أيدينا
انما فهم لها مالكون ؛ ثم نقول لم لا يجوز ان يكون معنى
قوله تعالى خلقت يدي هو بيان لكثرة عناية الله تعالى في
ايجاده وتكوينه فان الانسان اذا اراد المبالغة في اصلاح بعض
المهمات وفي تكميله فقد يقول هذا الشيء عمله يدي * ومن
المعلوم ان التخليق بغير هذا النوع من العناية ما كان حاصلًا
في حق غير آدم عليه السلام * والجواب عما تمسكوا به ثانيا
ان التثنية لا تدل على حصول العدد بدليل قوله تعالى
(فقدموا بين يدي نجواكم صدقة) وقوله (بين يدي رحمته)
والجواب عما تمسكوا به ثالثا ان التخصيص بالذكر هنا لم
يدل على نفي حكمه عما عداه للناس بينا ان التخليق باليدين
عبارة عن التخليق المخصوص بمزيد الكرامات والتشريف

وهذا المجموع ما كان حاصله في غير آدم * وأما الاحاديث
 فقول * أما قوله صلى الله عليه وسلم خلق آدم بيده وكتب
 التوراة بيده فذلك حق يدل على ان المراد التخصيص بمزيد
 الكرامات وكذا قوله كتب بيده على نفسه ان رحمتي سبقت
 غضبي وأما قوله صلى الله عليه وسلم ان الله يفتح أبواب السماء
 في ثلث الليل الباقي فيسقط يده فالمراد افاضة النعمة وايصال
 الرحمة والمغفرة الى المحتاجين * وأما قوله صلى الله عليه وسلم
 الصدقة تقع في يدي الرحمن فالمراد منه شدة العناية لقبول تلك
 الصدقات وتكثير الثواب عليه وكذا المراد بقوله خر طينة
 آدم بيده * وأما قوله عليه السلام والذي نفسى بيده فالمراد
 باليد هنا القدرة والذي يدل على ان هذه الالفاظ يجب تأويلها
 ان قوله صلى الله عليه وسلم الصدقة تقع في يدي الرحمن ليس المراد
 منه اليد بمعنى العضو والجراحة وتدل عليه وجوه (الاول)
 انا نشاهد ان تلك الصدقة ما وقعت الا في يد الفقير * فالقول
 في أنها وقعت في يد أخرى هي عضو مركب من الاجزاء
 والابعض مع اننا لانراها ولا نحس بها تشكيك في الضروريات

﴿ الثاني ﴾ هذا يقتضى أن يكون يد الله ظرفا لصدقات العباد
 وذلك على خلاف ظاهر قوله تعالى (بل يدها مبسوطتان)
 ﴿ الثالث ﴾ ان ذلك يقتضى أن يكون يد المعطى فوق يد المعبود
 حتى يمكنه أن يوقع الصدقة في يدي الرحمن وذلك مناقض
 لظاهر قوله تعالى فوق أيديهم ﴿ الرابع ﴾ ان ذلك يقتضى أن
 يكون هو على العرش ويده على الارض وذلك لا يقوله عاقل
 فثبت انه لا بد في هذه الظواهر من التأويلات وبالله التوفيق *
 ﴿ الفصل السابع عشر في آيات القبضة ﴾ هذه اللفظة قد
 أفردت في الاخبار والقرآن * أما القرآن فقوله تعالى
 (والارض جميعا قبضته يوم القيامة) * وأما الاخبار فكثيرة
 ﴿ الخبر الاول ﴾ ما روى خزيمه في كتابه الذي سماه
 بالتوحيد عن أبي موسى الاشعري ان النبي صلى الله عليه وسلم
 قال ان الله خلق آدم من قبضة قبضها من جميع الارض فجاء
 بنو آدم على قدر الارض فجاء منهم الاحمر والاسود والسهل
 والجبل والحديث والطيب ﴿ الخبر الثاني ﴾ ما روى خزيمه في
 كتابه عن أس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الله

قد قبض قبضة فقال الى الجنة برحمتي وقبض قبضة فقال الى النار
ولا أبالي ﴿ والخبر الثالث ﴾ عن أبي سعيد الخدري رضي الله
عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم في القبضتين هذه في الجنة
ولا أبالي وهذه في النار ولا أبالي (واعلم) ان ظاهر الآية
يقضي أن يكون الارض قبضته وذلك محال لان الارض
محتوية على النجاسات فكيف يقول القائل انها قبضة الى العالم
ولان التراب مخلوق من الارض وقبضة الخالق لا تكون
المخلوقة ولان الارض تقبل الاجتماع والافتراق والمارة
والتفريق وقبضة الخالق لا تكون كذلك فاذا لا بد من التأويل
وهو أن يقال ان الارض في قبضته الا أن هذا الكلام كما
يذكر ويراد به احتواء الانامل على الشيء فقد يذكر ويراد
به كون الشيء في قدرته ونصرته وما كنهه يقال هذه البلدة في
قبضة السلطان والمراد ما ذكرناه * وأما القبضة المذكورة
في الخبر فالمراد انه تعالى ميز من تراب الارض مقدار القبضة
وهذا مجاز مشهور يقال للشيء القابل انه قبضه وحفنه والمراد
ان مقداره مثل ذلك وبالله التوفيق *

﴿الفصل الثامن عشر﴾ مما تمسكوا به في اثبات اليدين لله عز وجل احتجوا بالقرآن والاخبار * أما القرآن فقوله تعالى مامنك أن تسجد لما خلفت يدي وقوله تعالى بل يدها مبسوطتان * وأما الخبر فما روى ابن خزيمة عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لما خاق الله آدم وتفتح فيه الروح عطس * فقال الحمد لله فحمد الله بأذن الله فقال له يرحمك ربك يا آدم * ثم قال له يا آدم اذهب الى الملائكة فقل السلام عليكم فما ذهب وقال فقلوا عليكم السلام ورحمة الله تعالى ويدها مقبوضتان اختر أيهما شئت * فقال اخترت يمين ربي فكنا يديه يمين مباركة * ثم بسطها فاذا فيها آدم وذريته فقال أي رب ماهؤلاء فقال هؤلاء ذريتك فاذا كل انسان مكتوب عمره بين يمينه * ﴿واعلم﴾ أن هذا الحديث طويل ومقصودنا هنا هذا القدر وقد عرفت انه لا يمكن حمل لفظ اليد في حق الله تعالى على الجارحة ويدل ههنا وجوه أخر ﴿فالاول﴾ ان ظاهر الحديث يدل على ان كلتا يديه يمين واليد بمعنى الجارحة اذا كانت كلتاها يميننا كان ذلك في غاية القبح

وتشويه الخلقه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ﴿ والثاني ﴾ ان
 ان احدى اليبدين اذا كانت غير وافية بالمعمل كانت ناقصة
 وكذلك توجب نقصانا في الصورة ﴿ والثالث ﴾ ان ظاهر الخبر
 الذي روينه يدل على انه كان يلعب مع آدم عليه السلام
 كما يلعب الصبيان بعضهم مع بعض حتى يقبضون أيديهم على
 الزوج والفرد* والصبيان اذا فعلوا ذلك ضربهم المعلم وادبهم
 فكيف ينسب ذلك الى رب العالمين وأحكم الحاكمين * ثبت
 انه يجب حمل ذلك على الباكورة في الحفظ والحراسة وشدة
 العناية وبالله التوفيق *

﴿ الفصل التاسع عشر ﴾ في اثبات اليمين لله تعالى واحتجوا
 بالقرآن والأخبار أما القرآن فقوله تعالى ﴿ والسماوات مطويات
 بيمينه ﴾ وقوله (لا أخذنا منه باليمين) واما الاخبار فكثيرة
 (الاول) قوله عليه السلام كتبا يديه يمين والثاني عن ابي هريرة
 انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبض الله الارض يوم
 القيامة ويطوى السماوات بيمينه .. ثم يقول انا الملك فاين ملوك
 الارض (الثالث) روى صاحب شرح السنة في باب الايمان بالقدر

عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول ان الله خلق آدم ثم مسح ظهره بيمينه ثم استخرج منه ذريته فقال خلقت هؤلاء للجنة وبعمل اهل الجنة يعملون ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية فقال خلقت هؤلاء للنار وبعمل اهل النار يعملون* (الرابع) روى ابن خزيمة في كتابه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال ان احدكم يتصدق بالتمر من كسب طيب ولا يقبل الله الا طيبا فيجعلها في يده اليمين ثم يريها كما يري احدكم فلوه وفصيله حتى يصير مثل أحد ﴿واعلم﴾ ان اليمين عبارة عن القوة والتدرة والدليل عليه انه سمي جانب اليمين باليمين لانه افوى الجانبين * وسمي الحلف باليمين لانه يقوى عزيم الانسان على الفعل أو الترك قال الشاعر

﴿ اذا ما واية رفعت لمجد

تلقاها عرابة باليمين ﴾

اذا عرفت هذا ظهر الوجه في قوله تعالى والسماوات مطويات بيمينه اما قوله تعالى أخذنا منه باليمين فالمراد منه يمين المأخوذ أى أخذنا منه ذلك الانسان وهو كما يقال أخذت بيمين

الصبي وذهبت به الى المكتب وان كان المراد يمين الآخذ فالمراد منه تمهودة والقدرة اذا عرفت ذلك من الآية فاعرف مثله في الاخبار *

﴿ الفصل العشرون ﴾ في الكف هذا اللفظ غير وارد في القرآن لكنه مذکور في الخبر روى خزيمة في كتابه الذي سماه بالتوحيد عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال من تصدق بصدقة من كسب طيب ولا يقبل الله الا طيبا ولا يصعد الى السماء الا الطيب فيقع في كف الرحمن فيريه كما يربي أحدكم لفصيله حتى أن التمرة لتعود مثل الجبل العظيم وروي هذا الحديث برواية أخرى عن ابي هريرة وفيه ان الرجل ليتصدق باللقمة فيربو في يد الله تعالى أو قال في كف الله تعالى حتى يكون مثل الجبل فتصدقوا (واعلم) ان هذا يدل على ان ابا هريرة كان متردداً في أنه سمع لفظ اليد أو لفظ الكف ويمكن ان يقال انه سمعها ما في مجلسين مختلفين وروى أبو خزيمة في آخر هذا الباب عن ابن حبان أنه سمع أبا هريرة يذكر

هذا الحديث موقوفا * فثبت بطريق الضعف هذا الحديث
 وبتقدير الصحة فهو كناية عن زيادة الاهتمام بذلك الفعل وقوة
 العناية به كما تقدم مثله في سائر الالتقاظ وبالله التوفيق *
 ﴿ الفصل الحادي والعشرون في الساعد ﴾ ذكر في آخر
 حديث طويل ساعد الله أشد من ساعدك * قال الداعي الى
 الله المصنف رضى الله عنه اذا صحح هذا الحديث فحمول
 على كمال القدرة * ونظيره قوله تعالى ﴿ ان الله هو الرزاق
 ذو القوة المتين ﴾

﴿ الفصل الثاني والعشرون في الاصبع ﴾ هذه اللفظة غير
 مذكورة في القرآن لكنها مذكورة في الاخبار (فالخبر الاول)
 روى القشيري عن مسلم بن الحجاج عن انس بن مالك رضى
 الله عنه قال كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يكثر ان يقول
 يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك قالوا يا رسول الله أما أبأك
 غفر ان ما أتته فهل تخاف بعد فقال القلوب بين اصبعين من أصابع
 الله تعالى يقبلها كيف شاء (الخبر الثاني) ماروى صاحب شرح السنة
 في باب قوله تعالى ونقلب افئدتهم وأبصارهم ان النبي صلى الله

عليه وآله وسلم قال ما من قلب الا وهو بين اصبعين من
 اصابع رب العالمين اذا شاء عصمه واذا شاء غير بريقه
 اذا غرَّ قال فكان صلى الله عليه وسلم يقول يا مقلب القلوب
 ثبت قلبي على دينك والميزان بين يدي الرحمن يرفع اقواما
 ويضع آخرين الى يوم القيامة (والخبر الثالث) روى ابن خزيمة
 في كتابه عن علقمة عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه قال
 اتى النبي صلى الله عليه وسلم رجل من أهل الكتاب فقال
 يا أبا القاسم أبلغك ان الله يحمل الخلائق على اصبع والسموات
 والارضين على اصبع والشجر على اصبع والثرى على اصبع
 قال فضحك النبي صلى الله عليه وآله وسلم حتى بدت نواجذه
 فانزل الله تعالى وما قدروا الله حق قدره الى آخر الآية * ثم ذكر
 ابن خزيمة هذا الحديث برواية اخرى عن عبد الله باسناد حسن
 وقال فضحك النبي صلى الله عليه وآله وسلم حتى بدت نواجذه
 انه ليس المراد من الاصبع العضو الجسماني ويدل عليه وجوه
 (الاول) أنه يلزم ان يكون لله تعالى بحسب كل قلب اصبعان
 أو يلزم ان يكون لله اصبعان يمدان وهما حاصلان في بطن كل

انسان حتى يكون الجسم الواحد حاصلًا في امكنة كثيرة وذلك
 كله سخيّف وباطل (الثاني) أنه يلزم ان يكون اصبعاه في أجوافنا
 مع أنه تعالى على العرش عند المجسمة وذلك أيضاً محال (الثالث) انه
 يقتضي ان لا يصح منه التصرف الا بالاصابع وهو عجز وحاجة
 وذلك على الله تعالى محال * والتأويل الصحيح فيه ان الشيء الذي
 يأخذه الانسان باصابعه يكون مقدور قدرته ومحل تصرفه على
 وجه السهولة من غير ممانعة أصلاً * فلما كانت الاصبع سبباً لهذه
 المكنة والقدرة جعل لفظ الاصبع كناية عن تلك القدرة الكاملة
 اذا عرفت هذه المقدمة * فنقول أما الحديث الاول ففيه سرّ
 لطيف وذلك لان المتصرف في البدن هو القلب والقلب لا ينفك
 عن الفعل وعن الترك والفعل موقوف على حصول الدواعي
 الى الفعل * والترك موقوف على حصول ضد تلك الدواعي
 ولا خروج عن هاتين الحالتين لان الخروج عن طرفي التقيض
 محال * ثم ان حصول لداعي الى الفعل من الله تعالى ولا حصول
 له من العبد والا افتقر العبد في تحصيل ذلك الداعي الى داع
 آخر فلزم التسلسل وهو محال * فثبت ان القلب واقع بين هاتين

الحالتين فان حصل فيه ما يدعوه الى الفعل عنزم على الفعل
 وان لم يحصل فيه ذلك بقى على الترك فحصول هاتين الحالتين
 في قلوب المؤمنين للفعل والترك كالاصبعين المؤثرين في قلب
 الاشياء* وتقلب القلب بسبب هاتين الداعيتين يشبه قلب
 الشئ* المأخوذ بالاصبعين من حال الى حال فكما ان الانسان
 يتصرف في الشئ* المأخوذ باصبعه بتلك الاصابع فالحق سبحانه
 يتصرف في قلوب عباده بواسطة خلق تلك الدواعي وهذه
 النكتة هي السر الاعظم والقانون الاشراف في مسألة القضاء
 والقدر* وقد عبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بهذه اللفظة
 الوجيزة والنكتة اللطيفة عن هذا السر اللطيف ومما يدل
 على ان المراد ما ذكرنا ما روينا في الخبر انه صلى الله عليه وسلم
 كان كثيراً يقول اللهم ثبت قلبي على دينك* واما الخبر الذي
 رواه عبد الله عن اليهود فالكلام فيه من وجهين (الاول)
 ان هذا الكلام لا يكون حجة ولعل النبي صلى الله عليه وسلم
 ضحك عند هذا الكلام استخفافا به فان الانسان العاقل
 اذا سمع كلاما فقد يضحك عليه استخفافا به بقى ان يقال

ان عبد الله تفل انه صلى الله عليه وسلم ضحك في كلامه
تصديقا له الا انا نقول هذا تمسك بمجرد ظن فلا يكون
حجة اصلا * ثم انه معارض بما روى في الخبر انه صلى الله
وسلم قرأ عند ذلك قوله تعالى وما قدروا الله حق قدره وهذا
مشعر بانه عليه السلام كان منكرا الكلامه (الوجه الثاني)
انه ان صح هذا الخبر فهو محمول على كونه تعالى قادرا على التصرف
في هذه الاجسام العظيمة لقدرة لا يدافعها دافع ولا يعارضها
مانع وذلك لا ما بينا ان الشيء الذي ياخذ الانسان باصبعه
يكون قادرا على التصرف فيه على اكمل الوجوه فكان ذلك
الأصبع هنا لتعريف كمال قدرة الله تعالى ونفاذ تصرفه في
هذه الاجسام العظيمة * ونظيره قولهم في وصف فعل من الافعال
بالسهولة واليسر هذا العمل في كفه بل على رأس اصبعه
والمراد ما ذكرنا وبالله التوفيق *

﴿ الفصل الثالث والعشرون في الأنامل ﴾ هذه اللفظة غير
واردة ولكنها واردة في الخبر وهو ما روي عن النبي صلى
الله عليه وسلم أنه قال وضع يده على كتفي فوجدت برد أنامله

فعلت ما كان وما يكون * والتأويل ان يقال للملك الكبير
 ضع يدك على رأس فلان والمراد اصرف عنايتك اليه وقوله
 وضع يده على كتفي معناه صرف العناية اليّ وقوله فوجدت
 برد أنامله معناه وجدت اثر تلك العناية فان العرب تسمبر
 عن وجدان الراحة واللذة بوجدان البرد واذا ارادوا الدعاء
 قالوا برد الله تلك الديار *

﴿ الفصل الرابع والعشرون في الجنب ﴾ قال الله تعالى يا حسرتا
 على ما فرطت في جنب الله ﴿ واعلم ﴾ ان المراد ههنا من الجنب
 الوجه والسبب في حسن هذا المجاز ان جنب الشيء انما
 يسمى جنباً لانه يصير ذلك الشيء مجانباً لغيره فمن أتى بعمل
 على سبيل الاخلاص في حق الله تعالى فقد جانب في ذلك
 العمل غير الله فيصح ان يقال ذلك العمل في جنب الله وهذه
 الاستعارة معروفة ممتادة في العرف وبالله التوفيق *

﴿ الفصل الخامس والعشرون في الساق ﴾ احتجوا على الساق
 بالقرآن والخبر * اما القران فقوله تعالى يوم يكشف عن ساق
 ويدعون الى السجود * واما الخبر فقد روى صاحب شرح السنة

رحمه الله في قوله تعالى ان زلزلة الساعة شيء عظيم عن ابي سعيد الخدرى رضي الله عنه انه قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول يكشف ربنا عن ساقه فيسجد له كل مؤمن ومؤمنة ويقي من كان يسجد في الدنيا رياءً وسمة فيذهب ليسجد فيعود على ظهره طبعاً ﴿ واعلم ﴾ انه لا حجة للقوم في هذه الآية وفي الخبر ويدل عليه وجوه ﴿ الاول ﴾ انه ليس في الآية ان الله تعالى يكشف عن ساقه بل قال يكشف عن ساق بلفظ ما لم يسم فاعله ﴿ والثاني ﴾ ان اثبات الساق الواحد للحيوان نقص وتعالى الله عنه ﴿ الثالث ﴾ ان الكشف عن الساق انما يكون عند الاحتراز عن تلوث الثوب بشيء محذور وجل اله العالم عنه بل تقول المراد بالساق شدة أهوال القيامة يقال قامت الحرب على ساقها أي شدتها * فقوله يكشف عن ساق أي شدة القيامة وعن أهوالها وأنواع عذابها وأضافه الى نفسه لانه شدة لا يقدر عليها الا الله تعالى *

﴿ الفصل السادس والعشرون في الرجل والقدم ﴾ أما الرجل فروى صاحب شرح السنة رحمه الله في آخر كتابه عن أبي

هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله
 وسلم تحاجت الجنة والنار وقالت النار أوثرت بالمتكبرين
 والمتجبرين وقالت الجنة فما لي لا يدخاني الاضعفاء المسكين
 وسقطهم فقال تعالى لاجنة انما أنت رحمتي أرحم بك من أشياء
 من عبادي * وقال للنار انما أنت عذابي أعذب بك من أشياء
 من عبادي ولكل واحدة منكما ملؤها * فاما النار فلا تملأ
 حتى يضع الله تعالى فيها رجله فتقول قط قط فهناك ينزوي
 بعضها الى بعض ولا يظلم الله أحداً من خلقه * وأما الجنة فان
 الله ينشئ لها خلقاً * قال صاحب شرح السنة رحمه الله هذا
 حديث متفق على صحته أخرجه الشيخان * وأما القدم فروى
 صاحب هذا الكتاب عن أنس رضي الله تعالى عنه قال قال رسول
 الله صلى الله عليه وآله لا يزال جهنم تقول هل من مزيد
 حتى يضع رب العزة قدمه فيها فتقول قط وعزتك وينزوي
 بعضها الى بعض ولا يزل في الجنة فضل حتى ينشئ الله تعالى
 خلقاً فيسكنهم فضول الجنة * قال صاحب شرح السنة هذا
 حديث متفق على صحته أخرجه الشيخان ﴿واعلم﴾ ان هذه

الاحاديث لا يمكن اجراؤها على ظاهرها ويدل عليه وجوه
 ﴿ الاول ﴾ ان الجنة والدار جادان فكيف يتصور منهما الحاجة
 والمخاصمة فان قالوا ان الله تعالى يجاهما من الاحياء * فنقول
 اذا حصلت هذه الحالة وعرفا ربها امتنع حصول هذه الحاجة
 لانهما يدرفان ان كل ما يفعله اله العالم فهو عدل وصاب *
 وعلى هذا التقدير لا يبقى تلك الحاجة * وأيضا اذا علم الله انه
 خلق الحياة فيهما فهما يقدمان على الحاجة ولا ينقطع تلك
 الحاجة الا اذا وضع قدمه في النار فكان يجب أن لا يخلق
 الحياة فيها لئلا يحصل هذه الفتنة ﴿ والثاني ﴾ ان هذا الحديث
 يقتضى انه تعالى ما كان عالما بمقدار أهل الثواب والعقاب فلا
 جرم خلق الله الجنة والنار أوسع من قدر الحاجة فلا جرم
 احتاج الى أن يخلق للجنة خلقا آخر وأن يضع قدمه في النار
 ﴿ والثالث ﴾ انه اذا كان له رجل فإظهاره انه لا يضع ذلك
 الرجل في النار لانه لو وضع رجله في النار فان انطلقت النار
 فقد زال المذاب عن أهل النار وهو غير جائز وان بقيت
 النار مشتعلة لزم وقوع الاحتراق في ذلك الرجل تعالى الله

عن ذلك علواً كبيراً فان قالوا لم لا يجوز أن يبقى الاحتراق
 في أبدان الكفار ويصون نفسه عن النار والاحتراق فنقول
 اذا قدر على ذلك فلم لم يقدر على ان ينقى المواضع الخالية عن
 جهنم حتى لا تصير ملجأ الى وضع القدم فيها (الرابع) ان النار
 انما تطلب بقولها هل من مزيد الذين يستحقون العذاب فلذلك
 اذا لم يكن مستحقاً للعذاب لم يكن وضع ذلك الرجل جواباً
 عن قولها هل من مزيد (الخامس) انه تعالى ان يقدر على اسكات
 جهنم عن تلك المطالبة فلم يسكت وان لم يقدر على اسكاته فهذا
 يوم انه تعالى جعل رجل نفسه فداء لغيره وذلك لا يفعله الا
 أعجز الناس وأجبنهم (السادس) ان نص القرآن يدل على ان
 جهنم تملأ من المكلفين قال الله تعالى لا ملأن جهنم منك ومن
 تبعك منهم اجمعين * وقال لا ملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين
 وهذا على خلاف قولهم انما تملأ من رجل الله تعالى علواً كبيراً
 فثبت بهذه الوجوه ان هذه الاخبار ضميصة جداً * ثم نقول ان
 قلنا بتقدير صحة هذه الالفاظ فهي محتملة التأويل فان من سعى
 لازالة خصومة وتسكين فتنة صح ان يقال ان فلانا وضع رجله

في هذه الواقعة ووضع قدمه فيها ويقال في المجاز المتعارف
الظاهر لك قدم مبارك وضع قدمك فيها حتى يصلح ويحول
الشرف هذا مجاز سائغ وحمل اللفظ عليه محتمل ومن هذا الباب
ماروي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لما قضى الله بين خلقه
استلقى على قفاه ثم وضع إحدى رجله على الاخرى ثم قال
لا ينبغي لاحد ان يفعل مثل هذا والتأويل ان المباشر لعمل
اذا اتته استلقى على قفاه فعبّر النبي صلى الله عليه وسلم عن تميم
الامر بهذه العبارة وكذا القول في وضع إحدى الرجلين
على الاخرى وبالله التوفيق *

﴿ الفصل السابع والعشرون في الضحك ﴾ هذا الوصف
لم يرد في القرآن لكنه ورد في الخبر روى صاحب شرح
السنة رحمه الله في باب آخر من يخرج من النار عن ابن
مسعود رضى الله عنه حديثا طويلا في صفة من أخرجه الله
بفضله من النار * قال فيسمع أصوات أهل الجنة فيقول أي رب
أدخلنيها فيقول الله يا ابن آدم أيرضيك أن أعطيك الدنيا ومثلها
فيقول أي رب أتستهزئ مني وأنت رب العالمين فضحك

ابن مسعود وقال ألا تسألوني مم أضحك فقالوا مم تضحك فقال هنا ضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا ومم يضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال من ضحك رب العالمين فيقول الله اني لا أستهزي بك وأنا على ما أشاء قديره وذكر أيضا في أول هذا الباب حديثا طويلا عن أبي هريرة رضى الله عنه الى أن قال ثم يقول يارب أدخلى الجنة فيقول الله أو لست قد زعمت أن لا تسألنى غيره ويحك يا ابن آدم ما أغدرك فيقول يارب لا تجعلنى أشقى خالقك فلا يزال يدعو حتى يضحك فاذا ضحك منه أذن الله بالدخول فى الجنة (واعلم) ان حقيقة الضحك على الله تعالى محل ويدل عليه وجوه (الاول) قوله تعالى وانه هو أضحك وأبكى فيتين ان اللائق به أن يضحك ويبكى فاما الضحك والبكاء فلا يليقان به (والثاني) ان الضحك سنع يحصل فى جلد الوجه مع حصول الفرح فى القلب وهو على الله تعالى محال (والثالث) لو جاز الضحك عليه جاز البكاء عليه وقد التزمه بهض الحقى وزعم انه بكى على أهل طوفان نوح عليه السلام وهذا جهل

شديد فانه تعالى هو الذي خلق الطوفان فان كرهه فلم خلقه
وان لم يكرهه فلم ينكر عليه ﴿ الرابع ﴾ ان الضحك انما يتولد
من التعجب والتعجب حالة تحصل للانسانء بالجهل بالسبب
وذلك في حق عالم الغيب والشهادة محال اذا ثبت هذا فنقول
وجه الأول فيه من وجوه ﴿ احدها ﴾ ان المصدر كما يحسن
اضافته الى المفعول فكذلك يحسن اضافته الى الفاعل فقوله
ضحكت من ضحك الرب أى من الضحك الحاصل في ذاتي
بسبب ان الرب خلق ذلك الضحك ﴿ الثاني ﴾ أن يكون
المراد انه تعالى لو كان ممن يضحك كالمملوك كان هذا القول
مضحكا له ﴿ الثالث ﴾ أن يحمل الضحك على حصول الرضى
والاذن وهذا نوع مشهور من الاستعارة وأما حديث
أبي هريرة رضى الله عنه وهو ان العبد يقول لا تجمانى أشقى
خلقك فيضحك الله منه فيجوز أن يكون قد وقع اللفظ في
الاعراب وكان الحق فيضحك الله منه أى يضحك الله اللائكة
من ذلك القول والذي يدل على ان ما ذكرناه محمل ان أبا
هريرة وأبا سعيد الخدرى رضى الله عنهما اختلفا في قدر عطية

ذلك الرجل فقال أبو سعيد يعطيه الله ذلك المطلوب وعشرة أمثاله وقال أبو هريرة يعطيه الله ذلك ومثله معه وهذا الاختلاف بينهما في الحديث المذكور في كل كتب الأحاديث فلما لم يضبط هذا الموضع من الخبر فجوز عدم الضبط في ذلك الأعراب وبالله التوفيق *

﴿الفصل الثامن والمشرون في الفرح﴾ عن النعمان بن بشير رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال الله أفرح بتوبة العبد من العبد إذا ضلت راحلته في أرض فلاة في يوم قايظ وراحلته عليها زاده ومزاده إذا ضلت راحلته أيقن بالهلاك وإذا وجدها فرح بذلك فالله أشد فرحاً بتوبة عبده من هذا العبد وقال صلى الله عليه وسلم لا يبطأ الرجل المساجد للصلاة والذكر إلا يتشيش الله تعالى إليه كما يتشيش أهل الغائب بغائبهم إذا قدم عليهم والتأويل وهو أن من يرضى بالشيء يفرح به فسمي الرضا بالفرح وهذا هو الكلام في البشاشة ومن هذا الباب قوله صلى الله عليه وسلم عجب ربكم من شاب ليس له صبوة وفي حديث آخر عجب ربكم من ثلاثة القوم إذا اصطفوا في الصلاة

والقوم اذا صلوا في قتال المشركين ورجل يقوم الى الصلاة في جوف الليل وقرأ بل عجبت وبسخرون بضم التاء وذلك يدل على ثبوت هذا المعنى في حق الله تعالى ﴿ واعلم ﴾ أن التأويل هو ان التعجب حالة تحصل عند استعظام الامر فاذا عظم الله تعالى فعلا اما في كثرة ثوابه أو في كثرة عقابه جاز اطلاق لفظ التعجب عليه وبالله التوفيق *

﴿ الفصل التاسع والمشرون في الحياء ﴾ قال الله تعالى ان الله لا يستحي أن يضرب مثلاما وروى سلمان رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله حي كريم يستحي اذا رفع العبد يديه اليه أن يردهما صفراً حتى يضع فيهما خيراً ﴿ واعلم ﴾ ان الحياء تغير وانكسار يعترى الانسان في خوف ما يمتاب ويذم به واشتقاقه من الحياة يقال حي الرجل كما يقال نسي الرجل وخشى وسطى القوس اذا اغفلت هذه الاعضاء جعل الحى لما يقربه من الانكسار * والتغير متنكس القوة منتقص الحياة ولهذا يقال فلان هلك حياء من كذا ورأيت الهلال في وجهه من شدة الحياء وذاب حياء اذا ثبت هذا

فنقول لا بد من تأويله وفيه وجهان ﴿ الاول ﴾ وهو ان
القانون الكلي في امثال هذه الصفات ان كل صفة تثبت
للعبء مما يختص بالاجسام فاذا وصف الله تعالى بذلك فهو
محمول على نهايات الاعراض لا على بدايات الاعراض مثاله
ان الحياء حالة تحصل للانسان ولها مبدأ ونهاية * اما البداية
فيها فهو التفسير الجماني الذي يلحق الانسان من خوف ان
ينسب الى التقيح * واما النهاية فهي ان يترك الانسان ذلك
الفعل فاذا ورد الحياء في حق الله تعالى فليس المراد منه ذلك الجواب
الذي هو مبدأ الحياء وتقدمته بل المراد هو ترك الفعل الذي
هو منتهاه وغايته وكذلك الغضب له مبدأ وهو غليان دم القلب
وشهوة الانتقام وله غاية وهو اىصال العقاب الى المفضوب
عليه فاذا وصفنا الله تعالى بالغضب فليس المراد هو ذلك المبدأ
اعني غليان دم القلب وشهوة الانتقام بل المراد تلك النهاية
وهي ازال العقاب فهذا هو القانون ﴿ والثاني ﴾ ان الذي
لا يجوز على الله من جنس هذه الاوصاف فهل يجوز ذكرها
على سبيل النبي عن الله تعالى قال بعضهم انه لا يجوز اطلاق

هذه الالفاظ على طريقة النفي بل يجب ان يقال انه تعالى
 لا يوصف فأما ان يقال انه لا يستحي ويطلق ذلك فمحال لانه
 يوم نفي ما يجوز عليه وما ذكره الله تعالى في كتابه من قوله
 (لاتأخذه سنة ولا نوم لم يلد ولم يولد) فهو وان كان في صورة
 النفي لكنه ليس في الحقيقة بل المراد منه نفي صحة الاتصاف
 وكذا قوله ما كان لله ان يتخذ من ولد وقوله ما اتخذ الله من
 ولد وقوله وهو يطعم ولا يطعم وليس كل ما ورد في القرآن
 اطلاقه جاز أن يطلق في المخاطبات بل الحق انه لا يجوز اطلاق
 ذلك الامع بيان انه محال ممتنع في حق الله تعالى وهو قال آخرون
 لا بأس باطلاق هذا النفي لان هذه الصفات منتفية عن الله
 تعالى فكان الاخبار عن عدمها صدقا فوجب ان يجوز ذلك
 النفي وقد يقال ان الاخبار عن انتفاءها يقتضى صحة اطلاقها عليه
 الا انا نقول هذه الدلالة ممنوعة فان الاخبار عن عدم
 الشيء لا دلالة فيه على ان ذلك الشيء جائز عليه او ممتنع بل لو
 قرن باللفظ ما يدل على انتفاء الصحة ايضا كان ذلك أحسن
 من حيث انه يكون مبالغة في البيان في ازالة الابهام وليس

يلزم من كون غيره احسن منه كونه في نفسه قبيحا والله أعلم *
 ﴿ الفصل الثلاثون فيما يتمسكون به في أبواب الجمة لله تعالى ﴾
 تمسكوا في ذلك بالقران والاخبار * اما القران فن عشرة
 أوجه ﴿ الاول ﴾ التمسك بالآيات الستة الواردة بلفظ الاستواء
 على العرش ﴿ الثاني ﴾ التمسك بالآيات المشتمة على لفظ الفوق
 وقد قال تعالى وهو القاهر فوق عباده وهو الحكيم الخبير
 وقال وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة وقال
 يخافون ربهم من فوقهم ﴿ الثالث ﴾ الآيات المشتمة على
 لفظ العلو كقوله تعالى وهو العلي العظيم وقوله تعالى وهو
 العلي الكبير وقوله سبح اسم ربك الاعلى وقوله الا ابتغاء
 وجه ربه الاعلى وايضا تواتر النقل في قوله تعالى سبحان
 ربي الاعلى ﴿ الرابع ﴾ الآيات المشتمة على لفظ العروج اليه
 والصعود قال تعالى تخرج الملائكة والروح اليه وقال اليه يصعد
 الكلم الطيب ﴿ الخامس ﴾ الآيات المشتمة على لفظ الانزال
 والتنزيل قالوا وهي كثيرة تزيد على المائتين في حق القران
 المبين والروح والملائكة المقربين والتوراة والانجيل

﴿ السادس ﴾ الآيات المقرونة بحرف الى مع انها لانتفاء الغاية
 منها قوله تعالى الى ربها ناظرة وذلك يقتضي انتفاء النظر اليه *
 وقوله ثم الى ربكم ترجعون * وقوله ثم اليّ المصير وقوله ارجعي
 الى ربك ﴿ السابع ﴾ قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ
 لمحجوبون والحجاب انما يصح في حق من يكون جسما وفي جهة
 حتى يصير محجوبا بسبب شيء آخر ﴿ الثامن ﴾ الآيات الدالة
 على أنه في السماء قال أم أمنتم من في السماء وقال قل لا يعلم
 من في السموات والارض الغيب الا الله ﴿ التاسع ﴾ الآيات
 المشتملة على الرفع اليه قال تعالى في حق عيسى عليه السلام
 اني متوفيك ورافعك الي وقوله ماقتلوه يقينا بل رفعه الله اليه
 ﴿ العاشر ﴾ الآيات المشتملة على العنديه كقوله ان الذين عند
 ربك وقوله عندمليك مقندر * وقوله رب ابن لي عندك بيتاً
 في الجنة * وقوله فالذين عند ربك * وقوله ومن عنده لا يستكبرون
 عن عبادته فهذا بيان وجوه تمسكاتهم من القرآن في اثبات الجهة
 لله تعالى قالوا والذي يدل على انها محكمة غير متشابهة انها في
 غاية الكثرة وقوة الدلالة فلو كانت من المتشابهات لتكلم

فيها أحد من الصحابة والتابعين وذكروا تأويلاتها وحيث لم
 ينقل عن أحد منهم ذلك علمنا انها محكمة لا متشابهة * وأما
 الاخبار فكثيرة ﴿ الخبر الاول ﴾ ما رواه أبو داود في باب
 الرد على الجهمية والمعتزلة عن حسن بن محمد بن مطعم عن ابيه
 عن جده قال جاء اعرابي الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال
 يا رسول الله هلكت الانفس وجاع العيال وهلكت الاموال
 فاستسق لنا ربك فاننا نستشفع بالله عليك وبك على الله فقال
 عليه السلام سبحان الله سبحان الله فما زال يسبح حتى عرف
 ذلك في وجوه أصحابه * ثم قال ويحك أتدرى ما الله شأنه أعظم
 من ذلك انه لا يستشفع به على أحد انه لفوق سمواته على
 عرشه وأنه عليه لهكذا وأشار وقبب يده مثل القببة عليه
 وأشار أبو الازهر أيضا بأطبه أطيط المرجل بالراكب ﴿ الخبر
 الثاني ﴾ ما روى صاحب شرح السنة في باب سعة رحمة الله تعالى
 عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم لما قضى الله الخلق
 كتب كتابا فهو عنده فوق العرش ان رحمتي سبقت غضبي
 ﴿ الثالث ﴾ ما اخرج في الصحيح عن عمر بن الحكم انه قال

كنت عند النبي صلى الله عليه وسلم فقلت يا رسول الله ان لي
 جارية كانت ترعى غنما فجنتها ففقدت شاة فسألتها فقالت اكلها
 الذئب فأسفت عليها فاطمت وجهها وعلي رقبة فأعقتها فقال لها
 رسول الله صلى الله عليه وسلم اين الله فقالت في السماء فقال
 من أما قالت أنت رسول الله فقال عليه السلام اعتقها فانها مؤمنة
 قالوا وهذا يدل على التصريح من رسول الله صلى الله عليه وسلم
 بان الله في السماء * وأما المقول فقد تقدم من قولهم انا نعلم
 بالضرورة أن كل موجودين فلا بد وان يكون احدهما حالا
 في الآخر أو مبينا عنه بجهة من الجهات وتقدم الاستقصاء في
 الجواب عنها وبالله التوفيق * وأما لوجوه المركبة من السمع
 والعقل فوجهان (الأول) قصة المراج تدل على ان المعبود
 مختص بجهة فوق وربما تمسكوا في هذا المقام بقوله ثم ذنى فتدلى
 فكان قاب قوسين أو أدنى وهذا يدل على ان ذلك الدنو بالجهة
 ثم قال فأوحى الى عبده ما أوحى وهذا يدل على ان ذلك الدنو
 انما كان من الله تعالى وهذا يدل على انه مختص بجهة فوق
 (الثاني) تمسكوا بقول فرعون ياها مان ابن لي صرحا لعلى ابغ

الاسباب أسباب السموات فاطلع الى اله موسى ثم أن
 موسى عليه السلام انكر عليه هذا الكلام فدل ذلك على ان
 الاله في السماء * فهذه جملة ما يتمسكون به في هذا الباب (اعلم)
 ان لنا في الجواب عن هذه الكلمات نوعان عن الجواب (النوع
 الاول) ان نقول للكرامية انتم ساعدتمونا على ان ظواهر
 القرآن وان دلت على اثبات الاعضاء والجوارح لله تعالى فانه
 يجب القطع بنفيها عن الله تعالى والجزم بانه منزعه عنها وما ذاك
 الا انه لما قامت الدلائل القطعية على استحالة الاعضاء والجوارح
 على الله تعالى وجب القطع بتزيه الله تعالى عنها والجزم بان
 مراد الله تعالى من تلك الظواهر شيء آخر فكذا في هذه
 المسئلة نحن ذكرنا الدلائل العقلية القاطعة في أنه تعالى يمتنع
 ان يكون مختصا بالمكان والجهة والحيز * واذا كان الامر كذلك
 وجب القطع بان مراد الله تعالى من هذه الظواهر التي تمسكم
 بها شيء آخر سوى اثبات الجهة لله تعالى وهذا الزام قاطع وكلام
 قوي الا ان نقول ان تلك الدلائل العقلية التي تمسكم بها ليست
 قطعية بل هي محتملة فنحن اذن يجب علينا ان نتكلم معهم

في تقرير تلك الدلائل ودفع وجوه الاحتمال عنها فنبت بهذا
 الطريق انما ترى بينا ان تلك الدلائل العقلية قاطعة يقينية لم
 تقدر الكرامية على معارضة تلك العقليات اليقينية بهذه
 الظواهر وهذا كلام في غاية القوة وعند هذا نختار مذهب
 السلف ونقول لما عرفنا بتلك القواطع العقلية انه ليس مراد الله
 تعالى من هذه الآيات اثبات الجهة لله تعالى فلاحاجة بنا بعد
 ذلك الى بيان ان مراد الله تعالى من هذه الآيات ما هي
 وهذا الطريق أسلم في ذوق النظر وعن الشغب أبعد من النوع
 الثاني ان نتكلم عن كل واحد من هذه الوجوه على سبيل
 التفصيل أما الذي تمسكوا به أولا وهو الآيات الستة الدالة
 على استواء الله تعالى على العرش فنقول انه لا يجوز ان يكون
 مراد الله تعالى من ذلك الاستواء هو الاستقرار على العرش
 ويدل عليه وجوه في الأول ان ما قبل هذه الآية وهو قوله
 تعالى تنزيلا ممن خلق الارض والسماوات العلى وقد بينا ان
 هذه الآية تدل على انه تعالى غير مخصص بشيء من الاحياز
 والجهات الثاني ان ما بعد هذه الآية وهو قوله تعالى له ما في

السماوات وما في الارض فقد بينا ان السماء هو الذي فيه له سمو وفوقية فكل ما كان في جهة فوق فهو سماء واذا كان كذلك فقوله له ما في السماوات وما في الارض يقتضى ان كل ما كان حاصلًا في جهة فوق كان في السماء واذا كان كذلك فقوله له ما في السماوات يقتضى ان كل ما كان حاصلًا في جهة فوق فهو ملك الله تعالى ومملوك له فلو كان تعالى مختصًا بجهة فوق لزم كونه مملوكًا لنفسه من غير محل وهو محال * فثبت ان ما قبل قوله الرحمن على العرش استوى وما بعده ينفي كونه سبحانه وتعالى مختصًا بشئ من الاحياز والجهات فاذا كان كذلك امتنع ان يكون المراد بقوله الرحمن على العرش استوى هو كونه مستقرًا على العرش «الثالث» ان ما قبل هذه الآية وما بعدها مذكور ابيان كمال قدرة الله تعالى وغاية عظيمته في الالهية وكال التصرف لأن قوله تنزيلا ممن خلق الارض والسماوات العلى لا شك أن المفهوم منه بيان كمال قدرة الله تعالى وكمال الهيته * وقوله له ما في السماوات وما في الارض وما بينهما وما تحت الثرى بيان أيضا لـ كمال ملكه وهيته

وإذا كان الأمر كذلك وجب أن يكون قوله الرحمن على العرش
 استوى كذلك والائتم أن يكون ذلك كلاماً اجنبياً عما قبله
 وعما بعده وذلك غير جائز فاما إذا حملناه على كمال استيلائه
 على العرش الذي هو اعظم المخلوقات فالموجودات المحدثه كان
 ذلك مواقفاً لما قبل هذه الآية ولما بعدها فكان هذا الوجه اولى
 « الرابع » ان الجالس على العرش لا بد وان يكون الجزء
 الحاصل منه في يمين العرش غير الحاصل منه في يسار العرش
 فيلزم في كونه في نفسه مؤلفاً ومركباً وذلك على الله تعالى
 محال « الخامس » ان الجالس على العرش ان قدر على الحركة
 والانتقال كان محدثاً لان ما لا ينفك عن الحركة والسكون
 كان محدثاً وان لم يقدر على الحركة كان كالمربوط بل
 كان كالزمن بل أسوأ حالاً منها فان الزمن اذا اراد الحركة
 في رأسه أو حدقتيه امكنه ذلك وكذا الربوط وهو غير
 ممكن في الله تعالى « السادس » انه لو حصل في العرش لكان
 حاصلًا في سائر الاحياز ويلزم منه كونه مخالطاً للقاذورات
 والنجاسات وان لم يكن كذلك كان له طرف ونهاية وزيادة

وتقصان وكل ذلك على الله تعالى محال (السابع) قوله
تعالى ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية فلو كان العرش
مكانا لمبودم لكانت الملائكة الذين يحملون العرش حاملين
إله العالم وذلك غير معقول لان الخالق هو الذي يحفظ المخلوق
اما المخلوق فلا يحفظ الخالق ولا يحمله لا يقال هذا انما يلزم اذا
كان الاله معتمدا على العرش متكئا عليه ونحن لا نقول ذلك
لأننا نقول على هذا التقدير لا يكون الله تعالى مستقرا على
العرش لان الاستقرار على الشيء انما يحصل اذا كان معتمدا عليه
ألا ترى انا اذا وضعنا جسما على الارض قلنا انه مستقر على
الارض ولا نقول الارض مستقرة عليه وما ذاك الا لان
الشيء معتمد على الارض والارض غير معتمدة عليه فلو لم يكن
الاله معتمدا على العرش فحينئذ لا يكون مستقرا على العرش
وعلى هذا التقدير يلزمهم ترك ظاهر الآية وحينئذ تخرج
الآية عن كونها حجة (الثامن) انه تعالى كان ولا عرش ولا
مكان فلما خلق الخلق فيستحيل ان يقال انه تعالى صار مستقرا
على العرش بعد ان لم يكن كذلك لانه تعالى قال ثم استوى

على العرش وكلمة ثم للتراخي ﴿التاسع﴾ ان ظاهر قوله تعالى
 ونحن أقرب اليه من جبل الوريد وقوله وهو معكم ايما كنتم
 وقوله وهو الذي في السماء إله وفي الارض إله ينفي كونه
 مستقرا على العرش وليس تأويل هذه الآية لنفي الايات^(١)
 التي تمسكوا بها على ظاهرها اولى من العكس ﴿العاشر﴾ ان
 الدلائل العقلية القاطعة التي قدمنا ذكرها يبطل كونه تعالى
 مختصا بشيء من الجهات واذا ثبت هذا ظهر انه ليس المراد
 من الاستواء الاستقرار فوجب ان يكون المراد هو الاستيلاء
 والظهور ونفاد القدر وجريان احكام الالهية وهذا مستقيم على
 قانون اللغة قال الشاعر

﴿قد استوى بشر على العراق﴾

من غير سيف ودم مهراق﴾

والذي يقرر ذلك أن الله تعالى انما انزل القرآن بحسب عرف
 اهل اللسان وعادتهم الا ترى انه تعالى قال وهو خادعهم وقال
 وهو أهون عليه وقال ومكروا ومكر الله وقال الله يستهزئ

بهم والمراد في الكل انه تعالى يعاملهم معاملة الخادعين
 ولما كرين والمستهزئين فكذا ههنا المراد من الاستواء على
 العرش التدبير بامر الملك والملكوت ونظيره ان القيام اصله
 الانتصاب ثم يذكر بمعنى الشروع في الامر كما يقال قام
 بالملك فان قيل هذا التأويل غير جائز لوجوه (الاول)
 ان الاستيلاء عبارة عن حصول الغلبة بعد العجز
 وذلك في حق الله تعالى محال (الثاني) انه انما يقال فلان
 استوى على كذا اذا كان له منزع ينازعه وذلك في حق الله
 تعالى محال (الثالث) انه انما يقال فلان استوى على كذا اذا
 كان المستولى عليه موجودا قبل ذلك وهذا في حق الله تعالى
 محال لان العرش انما حدث بتكوينه وتخليقه (الرابع) ان
 الاستيلاء بهذا المعنى حاصل بالنسبة الى كل المخلوقات فلا
 يبقى اختصاص العرش بالذكر فائدة * والجواب ان مرادنا
 بالاستيلاء القدرة التامة الخالية عن المنازع والعارض والمدافع
 وعلى هذا التقدير فقد زالت هذه المطاعن بأسرها * وأما
 تخصيص العرش بالذكر ففيه وجهان (الاول) انه أعظم

المخلوقات نخص بالذكر لهذا السبب كما انه خصه بالذكر في قوله وهو رب العرش العظيم لهذا المعنى (الثاني) قال الشيخ الغزالي رحمه الله في كتاب الجوامع السبب في هذا التخصيص هو انه تعالى يتصرف في جميع العالم ويدبر الامر من السماء الى الارض بواسطة العرش فانه تعالى لا يحدث صورة في العالم ما لم يحدثها في العرش كما لا يحدث النقاش والكاتب صورة البناء على البياض ما لم يحدثها في لدهاغ بل لا يحدث صورة البناء في الخارج ما لم يحدث صورته في الدماغ بواسطة القلب والدماغ يدبر الروح امر عالمه الذي هو يدبر فكذا بواسطة العرش يدبر الله امر كل العالم واعلم ان هذا الكلام مبنى على اصول الحكماء وهو ان تأثير الباري تعالى في العقل وتأثير العقل في تدبير العالم العلوى وتدبير العالم العلوى في السفلي وقد تكامنا عليه في الكتب العقلية المحضة . أما الذي ذكرناه ثانياً وهو التمسك بالآيات المشتملة على ذكر الفوقية ؛ فجوابه ان لفظ الفوق في الرتبة والقدرة قال الله تعالى وفوق كل ذي علم عليم وأنا فوقهم قاهرون يد الله فوق أيديهم والمراد بالفوقية في هذه

الآيات الفوقية بالقهر والقدرة وقال تعالى بعبوضة فأفوقها أى
 أزيد منها فى صفة الصغر والحقارة* وإذا كان لفظ الفوق
 محتلا للفوق فى الجهة والفوق فى الرتبة فلم حملتموه على الفوق
 فى الجهة والذى يدل على ان المراد بلفظ الفوق ههنا الفوق
 بالقدرة والمملكة وجوه (الاول) انه قال وهو القاهر فوق
 عباده والفوقية المقرونة بالقهر هو الفوقية بالقدرة والممكنة
 لا بمعنى الجهة بدليل ان الحارس قد يكون فوق السلطان
 فى الجهة ولا يقال فوق السلطان فقط (الثانى) انه تعالى
 وصف نفسه بانه مع عباده فقال ان الله مع الذين اتقوا
 والذين هم محسنون وقال ان الله مع الصابرين وقال وهو معكم
 اينما كنتم ونحن اقرب اليه من جبل الوريد* واذا سألك عبادى
 عني فاني قريب ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابهم فاذا
 جاز حمل المعية فى هذه الآيات على المعية بمعنى العلم والحفظ
 والحراسة فلم لا يجوز حمل الفوقية فى الآيات التى ذكرتم على
 الفوقية بالقهر والقدرة والسلطنة (الثالث) ان الفوقية الحاصلة
 بسبب الجهة ليست صفة المدح لان تلك الفوقية حاصلة للجهة

والخيز بعينها وذاتها وحاصلة للمتمكن في ذلك الخيز بسبب ذلك الخيز فلو كانت الفوقية بالجهة صفة مدح لزم ان تكون الجهة أفضل واكمل من الله تعالى ولا يقال يلزمكم ان تقولوا بان القدرة أفضل واكمل من الله تعالى لانا نقول القدرة صفة القادر وممتنة الوجود بدونه بخلاف الخيز والجهة فانه غنى عن الممكن فثبت ان الكمال والفضيلة اما تحصل بسبب الفوقية بمعنى القدرة والسلطنة وكان حمل الآية عليه أولى أما قوله تعالى في صفة الثلاثة يخافون ربهم من فوقهم ففيه جواب آخر وهو انه يحتمل ان يكون قوله من فوقهم صلة لقوله يخافون أي يخافون من فوقهم ربهم وذلك لأنهم يخافون نزول العذاب عليهم من جانب فوقهم * وأما الذي ذكروه ؛ لنا وهو التمسك بالآيات المشتبهة على لفظ العلو فالجواب ان لفظ العلو كما يستعمل في العلو بسبب الجهة فقد يستعمل أيضاً في العلو بسبب القدرة فانه يقال السلطان اعلى من غيره ويكتب في أمثلة السلاطين الديوان الاعلى ويقال لأوامرهم الأمر الاعلى ويقال لمجلسهم المجلس الاعلى * والمراد في الكل العلو بمعنى القهر والقدرة لا بسبب المسكان والجهة

وأيضاً قال الله تعالى لموسى لا تخف انك أنت الاعلى وقال ولا
تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الاعلون وقال وكلمة الله هي العليا وقال
فرعون انار بكم الاعلى * والعلو في هذه المواضع بمعنى العلو بالقدره
لا بمعنى العلو بالجهة والذي يدل على ان المراد ما ذكرناه
وجوه « الاول » انه تعالى قال سبح اسم ربك الاعلى فحكم
بانه تعالى أعلى من كل ما سواه والجهة شئ سواء فوجب ان
يكون ذاته أعلى من الجهة * وما كان أعلى من الجهة يمتنع ان
يكون علوه سبب الجهة * فثبت ان علوه لنفس ذاته لا بسبب
الجهة ولا يقال الجهة ليست بشئ موجود حتى يدخل تحت
قوله سبح اسم ربك الاعلى لانا نقول قد بينا في باب الدلائل
العقلية أنها لا بد وان يكون امراً وجوداً (الثاني) هو أنه تعالى
لو كان في جهة فوق فاما ان يكون له جهة فوق نهاية واما ان
لا يكون له في تلك الجهة نهاية فان كان الأول لم يكن أعلى
الاشياء لان الاحياز الخالية فوقه تكون أعلى منه ولانه قادر
على خلق الاجسام في جميع الاحياز فيكون قادراً على خلق عالم
في تلك الاحياز التي هي فوقه فيكون ذلك العالم على ذلك التقدير

أعلى منه * وإنما قلنا لانهاية لذات الله تعالى من جهة فوق لان
هذا الجانب المتناهي منه خلاف في الماهية للجانب الذي هو
غير متناه ولا يصح على كل واحد منهما ماصح على الآخر
وصح ان ينقلب غير المتناهي متناهي والمتناهي غير متناه وذلك
يقتضي جواز الفصل والوصل في ذات الله تعالى وهو محال
﴿ الثالث ﴾ انه اذا كان غير متناه من جانب الفوق فلا جزء الا
وفوقه جزء آخر وكل ما فوقه غيره لم يكن أعلى الموجودات
فاذا ليس في تلك الاجزاء شيء هو أعلى الموجودات * فثبت
بما ذكرنا ان كل ما كان مختصاً بالجهة فانه لا يمكن وصفه بانه
أعلى الموجودات واذا كان كذلك وجب ان يكون علوه تعالى
لا بالجهة والحيز وهو المطلوب * وأما الذي تمسكوا به رابحاً وهي
الآيات المشتملة على لفظ العروج كقوله تعالى (يدبر الامر
من السماء الى الارض ثم يعرج اليه) وقوله (ذي المعارج
تعرج الملائكة والروح اليه) فجوابه ان المعارج جمع معرج وهو
المصعد ومنه قوله تعالى ومعارج عليها يظهرن وايض في هذه
الآيات بيان ان تلك المعارج معارج لا شيء فسقطت حججهم

في هذا الباب بل يجوز أن تكون تلك المعارج معارج لعم
 الله تعالى أو معارج الملائكة أو معارج لاهل الثواب * وأما
 قوله تعالى (تخرج الملائكة والروح اليه) فنقول ليس المراد
 من حرف الى في قوله اليه المكان بل المراد انتهاء الامور
 الى مراده ونظيره قوله تعالى (واليه يرجع الامر كله) والمراد
 انتهاء أهل الثواب الى منازل العز والكرامة كقول ابراهيم
 اني ذاهب الى ربي سيهدين ويكون هذا اشارة الى أن دار
 الثواب أعلى الامكنة وأرفعها بالنسبة الى أكثر المخلوقات
 وأما الذي تمسكوا به خاساً وهو لفظ الانزال والتنزيل
 فجوابه ان مذهب الخصم ان القرآن حروف وأصوات فيكون
 الانتقال عليها محالاً وكان اطلاق لفظ الانزال والتنزيل
 عليها مجازاً بالاتفاق فلم يجز التمسك به وأيضا فقد يضاف
 الفعل الى الامر به كما يضاف الى المباشر ألا ترى انه تعالى
 أضاف قبض الارواح الي نفسه فقال تعالى (الله يتوفى الانفس
 حين موتها) ثم أضافه الى ملك الموت فقال (قل يتوفاكم ملك
 الموت) ثم أضافه الى الملائكة فقال (حتى اذا جاء أحدكم الموت

توفته رسلا) وأيضا قال (ورسلنا لديهم يكتبون) ثم قال (واناله كاتبون * وأيضا قال تعالى يؤذون الله أى أولياءه * ثم قال فلما آسفونا أى أولياءنا وقال يخادعون الله أى رسوله والمؤمنين وبالله التوفيق * وأما الذى تمسكوا به سادسا وهو التمسك بصيغة الى فى حق الله تعالى كقوله الى ربها ناظرة والظر الى الشيء يوجب رؤيته فجاز ان يكون المراد من النظر هو الرؤية على سبيل اطلاق اسم السبب على المسبب وأيضا حكى الله تعالى عن الخليل عليه السلام انه قال اني ذاهب الى ربي سيهدين وليس المراد منه القرب بالجهة فكذا ههنا والله أعلم * وأما الذى تمسكوا به سابعا وهو قوله تعالى أم أمنتم من فى السماء فجوابه انه لا يمكن إجراء هذه الآية على ظاهرها ويدل عليه وجهان (الاول) انه قال وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله وهذا يقتضى ان يكون المراد من كونه فى السماء ومن كونه فى الارض معنى واحد لكن كونه فى الارض ليس بمعنى الاستقرار فكذلك كونه فى السماء يجب ان لا يكون بمعنى الاستقرار سلمنا انه يمكن إجراء هذه الآية على ظاهرها لكننا

نقول بموجه فلم لا يجوز ان يكون المراد من أم أمتهم من في السماء
 الملائكة الذين هم في السماء لانه ليس في الكلام ما يدل على ان الذي
 في السماء هو الاله والملائكة ولا شك ان الملائكة أعداء الكفار
 والفساق سلمنا ان المراد هو الله لكن لم لا يجوز أن يكون
 المراد أم أمتهم من في السماء ملكه وخص السماء بالذكر لانه
 أعظم من الارض تفخيما للشأن * وأما الذي تمسكوا به تامنا
 وهو لفظ الحجاب فجوابه لم لا يجوز أن يكون المراد من
 الحجاب عدم الرؤية وذلك بان الحجاب يقتضى المنع من الرؤية
 فكان اطلاق لفظ الحجاب على المنع من الرؤية مجازا من
 باب اطلاق اسم السبب على المسبب * وأما الذي تمسكوا به
 تاسعا وهو الآيات الاشملة على الرفع كقوله تعالى (بل رفعه
 الله اليه) وقوله (والعمل الصالح يرفعه) فالجواب ان الله
 تعالى لما رفعه الى موضع الكرامة ومكان آخر صرح على سبيل
 المجاز أن يقال ان الله تعالى رفعه اليه كما ان الملك اذا عظم انسانيته
 حسن أن يقال انه رفعه من تلك الدرجة الى درجة عالية
 وانه يريه من نفسه * ومنه قوله تعالى (والسابقون

السابقون أولئك المقربون) وأما الذي تمسكوا به عاشرا وهو
 الآيات المشتملة على لفظ العندية فلا يجوز أن يكون المراد بالعندية
 الحيز بل المراد بها الشرف * والدليل عليه قوله عليه السلام حكاية
 عن رب العزة أنا عند المنكسرة قلوبهم لاجلي * وقوله أنا عند
 ظن عبدي بي بل هذا أقوى لان النصوص التي ذكرها يدل
 على ان الملائكة عند الله تعالى وان له عندنا لزي في وليس المراد
 بهذه العندية بالجهة كذا ههنا * فهذا هو الاشارة الى الجواب
 عن الوجوه التي تمسكوا بها من القرآن في اثبات الجهة لله تعالى
 وبالله التوفيق * أما الاخبار التي تمسكوا بها فنقول (أما الخبر
 الاول) فاعلم ان من الناس ما روى هذا الخبر على وجه آخر
 فقال انه عليه السلام قال وضع عرشه على السموات هكذا
 وقب بأصبعه مثل القبة * فان حملنا الرواية على هذا الوجه فلا
 اشكال فيه البتة * والمقصود من هذا الكلام التقريب والتعليم
 وشرح عظمة الله من حيث يدركه فهم السائل قوله وانه يثبط
 به معناه انه يمجز عن جلالته وعظمته حتى يثبط به اذا كان
 مملولا وذلك لان اطيط الرجل بالراكب يكون لقوة

ما فوقه ولمجزه عن احتماله فهو عليه السلام قريب بهذا النوع
 من عظمة الله تعالى وارتفاع عرشه ليعلم المخاطب انه تعالى
 أجل وأعلى من أن يجمل شيئا لاحد من خلقه * وأقول ان
 ظاهر الحديث يدل على كونه جمل متناهيا في القوة والا
 لما حصل الاطيط وكل ذلك ينافي الالهية فعلمنا انه لا بد
 من حمل اللفظ على غير ظاهره ﴿ وأما الخبر الثاني ﴾ وهو قوله
 عليه السلام لما قضى الله الخلق كتب كتابا فهو عنده فوق
 العرش فالجواب عنه ما تقدم من لفظ عند في القرآن ﴿ وأما
 الخبر الثالث ﴾ فجوابه ان لفظ اين كما يجمل سؤالا عن المكان
 فقد يجمل سؤالا عن المنزلة والدرجة يقال أين فلان من فلان
 فلعل السؤال كان عن المنزلة وأشار بها الى السماء أي هو رفيع
 القدر جدا وإنما اكتفى منها بتلك الاشارة لفصور عقلها وقلة
 فهمها * وهذا الجواب يصلح ان يكون جوابا عن تمسكهم بالخبر
 الثاني وهو لفظ عند ان لفظ عند يذ كر لبيان المنزلة والدرجة
 ومن هذا الباب أيضا ان رجلا قال للنبي صلى الله عليه وسلم
 أين كان ربنا قبل ان يخلق السماء فقال عليه السلام في عماء

تحتة هواء وفوقه هواء وهذا يروى على وجهين ﴿أحدهما﴾
بالمسد وهو السحاب الرقيق ﴿والثاني﴾ بالتقصر فإذا روي
مقصورا كان المعنى انه تعالى كان وحده ولم يكن معه غيره
شبه العدم بالمعنى فكانه قال لم يكن شيء سواه لا فوق ولا
تحت ولا شمال ولا يمين فإذا قيل ذلك كان في عمى معناه
انه تعالى كان فيه بمعنى القدرة والتدبير والرواية الاولى أولى
لما روي عن عمران بن حصين قال قال أخبرنا عن أول
هذا الامر قال كان الله ولم يكن معه شيء وهذا يدل على ان
الرواية المعنى بالتقصر أولى من المد * ومن هذا الباب ما روى
أنس رضي الله عنه قال كان جبريل عند النبي صلى الله
عليه وسلم فأتاه ملك فقال أين تركت ربنا فقال في الارضين
جاء آخر فقال أين تركت ربنا فقال في سبع سموات فجاء
آخر فسأله عنه فقال في المشرق وآخر في المغرب والتأويل
انه علي وفق قوله تعالى ﴿وهو الذي في السماء اله وفي الارض
اله﴾ وقوله ﴿وهو الله في السموات وفي الارض﴾ وقوله ﴿فأينما
تولوا فثم وجه الله﴾ أي هو تعالى في كل مكان بالحفظ والتدبير

والالهية * وأما نصرة المعراج فالمتصور انه يريه الله تعالى انواع مخلوقاته في العالم العلوى والعالم السفلي ليكون مشاهدته للدلائل أكثر فيصير نفسه أقوى واكمل كما في حق الخليل عليه السلام وأما قوله ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى فعنه وجوه ﴿ الاول ﴾ ان هذا الدنو دنو المنزلة والكرامة كقوله تعالى واسجد واقرب * وقال عليه السلام حكاية عن الله تعالى من تقرب اليّ شبراً تقربت اليه ذراعاً ﴿ الثانى ﴾ ثم دنا فتدلى أي جبريل دنا من محمد عليهما السلام والدليل عليه قوله تعالى في آية اخرى ولقد رآه بالأفق المبين * ثم لما دنا جبريل من محمد عليهما السلام حصل الوحي من الله تعالى اليه فلماذا قال فإوحى الى عبده ما أوحى * وأما الجواب عن التمسك بقول فرعون ياها مان ابن لي صرحا فهو ان هذا الكلام لفرعون وهو معارض بان موسى عليه السلام لم يقل الرب في السماء بل قال رب السماء ثم ان فرعون كان ظن فيه ان الاله مستقر في السماء فهذا هو الجواب عن هذه الشبهة وبالله التوفيق * ﴿ الفصل الحادى والثلاثون فى كلام كلي فى أخبار الآحاد ﴾

فنقول اما التمسك بخبر الواحد في معرفة الله تعالى فقير جائز
 يدل عليه وجوه ﴿ الاول ﴾ ان أخبار الآحاد مظنونة فلم يجز
 التمسك بها في معرفة الله تعالى وصفاته * وانما قلنا انها مظنونة
 وذلك لانا اجمعنا على ان الرواة ليسوا معصومين وكيف
 والروافض لما اتفقوا على عصمة علي رضي الله عنه وحده
 فهؤلاء المحدثون كفروهم فاذا كان القول بعصمة علي
 كرم الله وجهه يوجب عليهم تكفير القائلين بعصمة علي فكيف
 يمكنهم عصمة هؤلاء الرواة واذا لم يكونوا معصومين كان
 الخطأ عليهم جائزاً والكذب عليهم جائزاً فينبذ لا يكون
 صدقهم معلوما بل مظنوناً * فثبت ان خبر الواحد مظنون
 فوجب ان لا يجوز التمسك به لقوله تعالى ﴿ ان الظن لا يغني من
 الحق شيئا ﴾ ولقوله تعالى في صفة الكفار ان يتبعون الا الظن
 ولقوله ولا تقف ما امس لك به علم ولقوله وان تقولوا على
 الله ما لا تعلمون فترك العمل بهذه العمومات في فروع الشريعة
 لابن المطلوب فيها الظن فوجب ان يبق في مسائل الاصول
 على هذا الاصل والمعجب من الحشوية انهم يقولون الاشتغال

بتأويل الآيات المتشابهة غير جائز لأن تعيين ذلك التأويل
مظنون والقول بالظن في القرآن لا يجوز* ثم انهم يتكلمون في
ذات الله تعالى وصفاته باخبار الآحاد مع أنها في غاية البعد
من القطع واليقين واذا لم يجوزوا تفسير ألفاظ القرآن بالطريق
المظنون فلأن يمتنعوا عن الكلام في ذات الحق تعالى وفي
صفاته بمجرد الروايات الضعيفة وفي (الثاني) ان أجل طبقات
الرواة قدرا وأعلام منصبا الصحابة رضي الله عنهم ثم انا
نعلم ان روايتهم لاتفيد القطع واليقين والدليل عليه ان هؤلاء
المحدثين رووا عنهم ان كل واحد منهم طمن في الآخر ونسبه
الى ما لا ينبغي أليس من المشهور ان عمر طمن في خالد بن
أنوليد وان ابن مسعود واباذر كانا يبالغان في الطعن في عثمان
وتقل عن عائشة رضي الله عنها انها بالغت في الطعن في عثمان
أليس ان عمر قال في عثمان انه يحلف بافاره وقال في طلحة والزبير
أشياء أخر تجرى هذا المجرى أليس ن عايا كرم الله وجهه
سمع أباه يرة يوما انه كان يقول أخبرني خليلي ابو القاسم فقال
له علي متى كان خيالك أليس ان عمر رضي الله عنه نهى اباه يرة

عن كثرة الرواية أليس ان ابن عباس طعن في خبر ابي سعيد في
 المحرق وطعن في خبر أبي هريرة في غسل اليدين وقال كيف يصنع
 طهرا منا أليس ان أبا هريرة لما روى من أصبح جنبا فلا صوم
 له طعنوا فيه اليس ان ابن عمر لما روى أن الميت ليعذب بيكاه
 اهله عليه طمنت عائشة فيه بقوله تعالى ﴿ولا تزر وازرة وزر
 اخرى﴾ ليس أنهم طعنوا في خبر فاطمة بنت قيس وقالوا لا ندع
 كتاب ربنا وسنة نبينا بخبر امرأة لا ندرى أصدقت أم كذبت
 أليس ان عمر طالب أبا موسى الأشعري في خبر الاستئذان
 بالشاهد وغلظ الأمر عليه أليس ان عليا كان يستحلف الرواة
 أليس أن عليا قال لعمر في بعض الوقائع ان قاربوك فقد غشوك *
 واعلم انك اذا طالمت كتب الحديث وجدت من هذا الباب. الا
 يعد ولا يحصى اذا ثبت هذا فنقول الطاعن ان صدق فقد توجه
 الطعن على المطعون وان كذب فقد توجه على الطاعن فكيف كان
 فتوجه الصمن لازم الا ناطلنا ان الله تعالى أمنى على الصحابة رضى
 الله عنهم في القرآن على سبيل العموم وذلك يفيد ظن الصدق
 فلهذا ترجح قبلنا روايتهم في فروع الشريعة * اما الكلام في

ذات الله وصفاته فكيف يمكن بناؤه على هذه الرواية الضعيفة
﴿ الثالث ﴾ وهو انه اشهر فيما بين الامة أن جماعة من
الملاحدة وضعوا اخبارا منكرة واحتالوا في ترويحها على المحدثين
والمحدثون لسلامة قلوبهم ما عرفوها بل قبلوها وأي منكر
فوق وصف الله تعالى بما يقدح في الالهية ويبطل الربوبية
فوجب التطلع في امثال هذه الاخبار بانها موضوعة * وأما
البخاري والقشيري فهما ما كانا عالين بالغيوب بل اجتهدا
واحاطا بمقدار طاقتهما * فاما اعتقادهما علما جميع الاحوال
الواقعة في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم الى زماننا فذلك لا
يقوله عاقل غاية ما في الباب اننا نحسن الظن بهما وبالذين رويا عنهم
الا اذا شاهدنا خبرا مشتملا على منكر لا يمكن اسناده الى
الرسول صلى الله عليه وسلم قطعنا بأنه من أوضاع الملاحدة ومن
ترويحهم على أولئك المحدثين ﴿ الرابع ﴾ ان هؤلاء المحدثين
يخرجون الروايات باقل العليل انه كان ما نلالي حب علي فكان
رافضيا فلا تقبل روايته وكان معبد الجمني قائلا بالقدر فلا تقبل
روايته فما كان فيهم عاقل يقول انه وصف الله تعالى بما يبطن

الهيئة وربوبيته فلا تقبل روايته ان هذا من العجائب
 ﴿الخامس﴾ ان الرواة الذين سمعوا هذه الاخبار من الرسول
 صلى الله عليه وسلم ما كتبوها عن لفظ الرسول بل سمعوا
 شيئا في مجلس ثم انهم رووا تلك الاشياء بعد عشرين سنة
 أو اكثر ومن سمع شيئا في مجلس مرة واحدة ثم رواه بعد
 العشرين والثلاثين لا يمكنه رواية تلك الالفاظ بأعيانها وهذا
 كالمعلوم بالضرورة واذا كان الامر كذلك كان القطع حاصلًا
 بان شيئا من هذه الالفاظ ليس من الفاظ الرسول عليه
 السلام بل ليس ذلك الا من الفاظ الراوي وكيف^(١) يقطع
 ان هذا الراوي سمع مما جرى في ذلك المجلس فان من
 سمع كلاما في مجلس واحد ثم انه ما كتبه وما كرر عليه كل
 يوم بل ذكره بعد عشرين سنة أو ثلاثين فالظاهر انه نسي
 منه شيئا كثيرا أو يشوش عليه نظم الكلام وترتيبه وتركيبه

(١) في العبارة ركافة ولعل صوابها وكيف لا يقطع بان هذا
 الراوي ما كتب ما سمعه بعينه في ذلك المجلس فان من سمع كلاما في
 مجلس ثم ما كتبه وما كرره كل يوم ثم ذكره بعد عشرين الخ

ومع هذا الاحتمال فكيف يمكن التمسك به في معرفة ذات
الله تعالى وصفاته ﴿واعلم﴾ ان هذا الباب كثير الكلام وان
القدر الذي أوردناه كاف في بيان انه لا يجوز التمسك في اصل
الدين باخبار الآحاد والله اعلم *

﴿الفصل الثاني والثلاثون﴾ في ان البراهين العقلية اذا صارت
معارضة بالظواهر العقلية فكيف يكون الحال فيها ﴿اعلم﴾ ان
الدلائل القطعية العقلية اذا قامت على ثبوت شيء ثم وجدنا ادلة
عقلية يشمر ظاهرها بخلاف ذلك فهناك لا يخلو الحال من أحد
امور اربعة اما أن يصدق مقتضى العقل والنقل فيلزم تصديق
النيقيضين وهو محال واما ان يبطل فيلزم تكذيب النقيضين
وهو محال واما أن يصدق الظواهر العقلية ويكذب الظواهر
العقلية وذلك باطل لانه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر العقلية
الا اذا عرفنا بالدلائل العقلية اثبات الصانع وصفاته وكيفية دلالة
المعجزة على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم وظهور المعجزات
على محمد صلى الله عليه وسلم ولو جوزنا القدرح في الدلائل العقلية
القطعية صار العقل متهما غير مقبول القول * ولو كان كذلك

نخرج أن يكون مقبول القول في هذه الاصول واذا لم تثبت
 هذه الاصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة * فثبت
 ان القدح في العقل لتصحيح النقل يفضى الى القدح في العقل
 والنقل معا وانه باطل * ولما بطلت الاقسام الاربع لم يبق الا أن
 يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بان هذه الدلائل النقلية
 اما أن يقال انها غير صحيحة أو يقال انها صحيحة الا أن المراد
 منها غير ظواهرها * ثم ان جوزنا التأويل واشتغلنا على سبيل
 التبرع بذكر تلك التأويلات على التفصيل وان لم يجوز التأويل
 فوضنا العلم بها الى الله تعالى فهذا هو القانون الكلي المرجوع
 اليه في جميع المتشابهات وبالله التوفيق *

﴿ القسم الثالث من هذا الكتاب ﴾

﴿ في تقرير مذهب السلف وفيه فصول ﴾ ﴿ الفصل الاول
 في أنه هل يجوز أن يحصل في كتاب الله تعالى ما لا سبيل
 لنا الى العلم به ﴾ اعلم ان كثيرا من الفقهاء والمحدثين
 والصوفية يجوزون ذلك والمتكلمون ينكرونه واحتجوا
 بالآيات والاخبار والمعقول * أما الآيات فكثيرة ﴿ أحدها ﴾

قوله تعالى (أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها)
أمر الناس بالتدبر في القرآن ولو كان القرآن غير مفهوم
فكيف يأمرنا بالتدبر فيه ﴿ الثاني ﴾ قوله تعالى (أفلا يتدبرون
القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا)
فكيف يأمرنا بالتدبر فيه لمعرفة نفي التناقض في الاختلاف
مع انه غير مفهوم للخلق ﴿ الثالث ﴾ قوله تعالى (وانه لتنزيل
رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من
المنذرين بلسان عربي مبين) ولو لم يكن مفهوما فكيف يمكن
أن يكون الرسول منذرا به * وأيضا وقوله بلسان عربي مبين
يدل على انه نازل بلسان العرب واذا كان كذلك وجب أن يكون
معلوما « الرابع » قوله تعالى لعلمه الذين يستنبطونه منهم
والاستنباط منه لا يمكن الا بعد الاحاطة بمعناه « الخامس »
قوله تعالى تبيان لكل شيء * وقوله ما فرطنا في الكتاب من
شيء « السادس » قوله تعالى هدى للمتقين وما لا يكون
معلوما لا يكون هدى (السابع) قوله تعالى حكمة بالغة وقوله
وشفاء لما في الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين وكل هذه الصفات

لا تحصل في غير المعلوم (الثامن) قوله تعالى قد جاءكم من الله
 نور وكتاب مبين ولا يكون ميئنا الا وان يكون معلوما
 (التاسع) قوله تعالى اولم يكفهم انا انزلنا عليك الكتاب
 ينلى عليهم ان في ذلك لرحمة وذكري فكيف يكون الكتاب
 كافيا وكيف يكون ذكرى مع انه غير مفهوم (العاشر) قوله
 تعالى هذا بلاغ للناس ولينذروا به فكيف يكون بلاغا وكيف
 يقع الانذار به وهو غير معلوم وقال في آخر الآية وليذكر
 اولوا الالباب * وانما يكون كذلك ان لو كان معلوما
 (الحادي عشر) قوله تعالى قد جاءكم برهان من ربكم وانزلنا
 اليكم نورا ميئنا فكيف يكون برهاننا ونورا ميئنا مع انه غير
 معلوم (الثاني عشر) قوله تعالى فمن اتبع هداي فلا يضل ولا
 يشقى ومن اعرض عن ذكري فان له معيشة ضنكا وكيف
 يمكن اتباعه تارة والاعراض عنه أخرى مع انه غير معلوم
 (الثالث عشر) قوله تعالى ان هذا القران يهدي للتي هي اقوم
 وكيف يكون هاديا مع انه غير معلوم للبشر (الرابع عشر) قوله
 عز وجل آمن الرسول بما انزل اليه من ربه الى قوله سمعنا

وأطعنا والطاعة لا تمكن الا بعد العلم فوجب كون القرآن
مفهوما * وأما الاخبار فقوله صلى الله عليه وسلم اني تركت
فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وسنتي وعترتي
وكيف يمكن التمسك به وهو غير معلوم وعن علي رضي الله
عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال عليكم بكتاب الله . فيه
نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم وحكم ما بينكم هو الفصل ليس
بالهزل من تركه من جبار قصمه الله ومن ابتغى الهدى في
غيره أضله الله هو حبل الله المتين والذكر الحكيم والصراط
المستقيم هو الذي لا يزيف به الالهواء ولا يشبع منه العلماء
ولا يخلق عن كثرة الرد ولا تنقضي عجائبه من قال به صدق
ومن حكم به عدل ومن خاصم به اذبح ومن دعى اليه هدى
الى صراط مستقيم * وأما المعقول فمن وجوه (الاول) انه
لو ورد في القرآن شيء لاسبيل لنا الى العلم به لكانت تلك
المخاطبة تجري مجرى مخاطبة العربية بالزنجية وهو غير جائز
(الثاني) المقصود من الكلام الافهام ولولم يكن مفهوما لكان
عبثا (الثالث) ان التحدي وقع بالقرآن وما لم يكن معلوما

لم يجز التحدي به فهذا مجموع كلام المتكلمين وبالله التوفيق
احتج مخالفوهم بالآية والخبر والمقول * أما الآية فن وجهين
(الاول) قوله تعالى في صفة المتشابهات وما يعلم تأويله الا الله
والوقف ههنا لازم وسيأتي دليله ان شاء الله (الثاني) الحروف
المقطعة المذكورة في أوائل السور * وأما الخبر فقوله عليه السلام
ان من العلم كهيئة المكنون لا يعلمها الا العلماء بالله فاذا نطقوا
به أنكره أهل العزة بالله * واما المقول فهو ان الافعال التي
كلفنا بها قسمان منها ما نعرف وجه الحكمة فيه على الجملة
بعقولنا كالصلاة والزكاة والصوم فان الصلاة تواضع وتضرع
للخالق والركاة احسان الى المحتاجين والصوم قهر النفس *
ومنها ما لا نعرف وجه الحكمة فيه كافعال الحج فاننا لا نعرف
وجه الحكمة في رمي الجمرات والسعي بين الصفا والمروة ثم
اتفق المحققون على انه كما يحسن من الحكيم تعالى ان يأمر
عباده بالنوع الاول فكذا يحسن بالنوع الثاني لان الطاعة
من النوع الاول لا يدل على كمال الانقياد لاحتمال ان المأمور
انما اتى به لما عرفه بعقله من وجه المصلحة فيه * أما الطاعة

في النوع الثاني فانه يدل على كمال الاتقياد ونهاية التسليم لانه
 لما لم يعرف فيه وجه المصلحة ألبتة لم يكن اتيانه به الا للحض
 الاتقياد والتسليم * فاذا كان الامر كذلك في الافعال فلم لا يجوز
 الامر كذلك في الاقوال وهو ان الذي انزل الله علينا وأمرنا
 بتعظيمه وقرآنه يتقسم الى قسمين منه ما يعرف معناه ولا
 نحيط بفحواه ومنه ما لا نعرف معناه البتة ويكون المقصود
 من انزاله والتكليف بقراءته وتعظيمه ظهور كمال العبودية
 والاتقياد لاوامر الله تعالى بل ههنا فائدة أخرى وهي أن
 الإنسان اذا ونف على المعنى وأحاط به سقط وقته عن القلب
 واذا لم يقف على المقصود مع جزمه بأن المنكلم بذلك الكلام
 أحكم الحاكمين فانه يبقى قلبه ملتفتا اليه أبدا ومفتكرا فيه ابدا
 ولباب التكليف اشتغال السر بذكر الله تعالى والتفكير في كلامه
 فلا يبعد ان يقال ان في بقاء العبد ماتفت الذهن مشتغل الخاطر
 بذلك ابدا مصلحة عظيمة له فيتعبد الله تعالى بذلك تحصيل
 لهذه المصلحة وهذا ما عندي من كلام الفريقين في هذا
 الباب وبالله التوفيق *

﴿ الفصل الثاني في وصف القرآن بانه محكم ومتشابه ﴾ اعلم ان كتاب الله تعالى دل على انه بكليته محكم ودل على انه بكليته متشابه ودل على ان بعضه محكم وبعضه متشابه * أما الذي يدل على انه بكليته محكم قوله تعالى ﴿ آزر كتاب أحكمت آياته آزر تلك آيات الكتاب الحكيم ﴾ قد ذكر في هاتين الآيتين ان جميعه محكم والمراد من المحكم بهذا المعنى كونه حقا في الفاظه وكونه حقا في معانيه وكل كلام سوى القرآن فالقرآن افضل منه في لفظه ومعناه وان أحدا من الخلق لا يقدر على الاتيان بكلام يساوي القرآن في لفظه ومعناه * والعرب تقول في البناء الوثيق والعهد الوثيق الذي لا يمكن نقضه انه محكم فهذا معنى وصف كل القرآن انه محكم * أما الذي يدل على انه بكليته متشابه فهو قوله تعالى كتابا متشابها والمعنى انه يشبه بعضه بعضا في الحسن والفصاحة ويصدق بعضه ببعضه واليه الاشارة بقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا أي لكان بعضه واردا على نقيض الآخر ولتفاوت نسق الكلام في الجزالة والفصاحة * وأما الذي يدل على ان بعضه محكم

وبعضه متشابه فهو قوله تعالى هو الذي أنزل عليك الكتاب
منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ولا بد
لنا من تفسير المحكم والمتشابه بحسب أصل اللغة ثم ممن يفسرها
في عرف الشريعة أما المحكم في اللغة فالعرب تقول حكمت
وأحكمت وحكمت بمعنى رددت ومنعت والحاكم يمنع الظالم
عن الظلم وحكمة اللجام يمنع الفرس عن الاضطراب وفي حديث
النخعي أحكم اليتيم كما تحم ولذك أي أمنه عن الفساد وقوله
أحكوا سفهاءكم أي امنوهم وبناء محكم أي وثيق يمنع من
تعرض له * وسميت الحكمة حكمة لأنها تمنع الموصوف بها
عما لا ينبغي * وأما المتشابه فهو أن يكون أحد الشيثين مشابها
للآخر بحيث يعجز الدهن عن التميز قال تعالى إن البقر تشابه
علينا وقال تشابهت قلوبهم ومنه اشتبه الامر اذا لم يفرق
بينهما ويقال لاصحاب المخاريق اصحاب الشبهات وقال عليه
السلام الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور متشابهات وفي
رواية أخرى متشابهات * فهذا تحقيق الكلام في المحكم والمتشابه
بحسب أصل اللغة * وأما في عرف العلماء فاعلم ان الناس قد

أكثرها في تفسير المحكم والمتشابه وكتب من تقدم منا مشتملة عليها والذي عندي فيه أن اللفظ الذي جعل موضوعا لمعنى فاما أن يكون محتملا لتغير ذلك المعنى أو لا يكون فان كان موضوعا لمعنى ولم يكن محتملا لتغيره فهو النص وان كان محتملا لتغير ذلك المعنى فاما أن يكون احتماله لاحدهما راجعا على الآخر وإما أن لا يكون بل يكون احتماله لهما على السوية فان كان احتماله لاحدهما راجعا على احتماله للآخر فكان ذلك اللفظ بالنسبة الى الراجع ظاهرا وبالنسبة الى المرجوح مؤثولا * وأما ان كان احتماله لهما على السوية كان اللفظ بالنسبة اليهما مما مشتركا وبالنسبة الى كل واحد منهما على المعنيين محتملا نخرج من هذا التقسيم ان اللفظ اما ان يكون نصا أو ظاهرا أو مجملا أو مؤثولا بالنص والظاهر يشتركان في حصول الترجيح الا ان النص راجع مانع من النقيض والظاهر راجع غير مانع من النقيض فالنص والظاهر يشتركان في حصول الترجيح فهذا القدر هو المسمى بالمحكم * وأما المجمل والمؤثول فهما يشتركان في ان دلالة اللفظ غير راجحة الا ان المجمل

لارجحان فيه بالنسبة الى كل واحد من الطرفين والمؤول فيه رجحان بالنسبة الى طرف المشترك وهو عدم الرجحان بالنسبة اليه وهو المسمى بالمتشابه لان عدم الفهم حاصل فيه ثم اعلم ان اللفظ اذا كان بالنسبة الى المفهومين على السوية فهنا يتوقف الذهن مثل القرء بالنسبة الى الحيض والطهر انما الصعب المشكل ان يكون اللفظ بأصل وضمه راجحا في أحد المفهومين ومرجوحا في الآخر * ثم ان الراجع يكون باطلا والمرجوح حقا ﴿ مثاله ﴾ من القرآن قوله تعالى (واذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها) فظاهر هذا الكلام انهم يؤمرون بأن يفسقوا ومحكمه قوله تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء ردا على الكفار فيما حكى عنهم (واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها) وكذلك قوله تعالى نسوا الله فأنسيهم وظاهر النسيان ما كان عند العلم ومرجوحه الترك فأنساهم أنفسهم ومحكمه قوله وما كان ربك نسيا وقوله لا يضل ربي ولا ينسى فهذا تلخيص الكلام في تفسير المحكم والمتشابه وبالله التوفيق *

﴿ الفصل الثالث ﴾ في الطريق الذي يعرف به كون الآية محكمة أو متشابهة ﴿ اعلم ﴾ ان هذا موضع عظيم وذلك لان كل واحد من أصحاب المذاهب يدعى ان الآيات الموافقة لمذهب الخصم متشابهة فالمعتزلي يقول ان قوله فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر محكمة وقوله وما يشاءون الا ان يشاء الله متشابهة * والسني يقبل القضية في هذا الباب والامثلة كثيرة فلا بد هنا من قانون أصلي يرجع اليه في هذا الباب فنقول اذا كان لفظ الآية والخبر ظاهرا في مني فانما يجوز لنا ترك ذلك الظاهر بدليل منفصل والا نخرج الكلام عن ان يكون مفيدا ولخرج القرآن عن ان يكون حجة * ثم ذلك الدليل المنفصل اما ان يكون لفظيا أو عقليا ﴿ أما الاول ﴾ فنقول هذا انما يتم اذا حصل من ذينك الدليلين اللفظيين تعارض واذا وقع التعارض بينهما فليس ترك أحدهما لابقاء الآخر أولى من العكس اللهم الا أن يقال أحد الدليلين قاطع والآخر ظاهر فالقاطع راجح على الظاهر أو يقال كل واحد منهما وان كان ظاهراً الا ان أحدهما أقوى الا انقول

أما الأول فباطل لان الدلائل اللفظية لا تكون قطعية لانها موقوفة على نقل اللغات ونقل وجوه النحو والتصريف وعلى عدم الاشتراك والمجاز والتخصيص والاضمار وعدم المعارض الثقلي والعقلي وكل واحد من هذه المقدمات مظنونة والموقوف على المظنون أولى أن يكون مظنونا * فثبت ان شيئا من الدلائل اللفظية لا يمكن أن يكون قطعيا ﴿ وأما الثاني ﴾ هو أن يقال أحد الظاهرين أقوى من الآخر الا أن على هذا التقدير يصير ترك أحد الظاهرين لتقرير الظاهر الثاني مقدمة ظنية والظنون لا يجوز التعويل عليها في المسائل العقلية القطعية فثبت بما ذكرنا ان صرف اللفظ عن ظاهره الى معناه المرجوح لا يجوز الا عند قيام الدليل القاطع على ان ظاهره محال ممتنع فاذا حصل هذا المعنى فعند ذلك يجب على المكلف أن يقطع بان مراد الله تعالى من هذا اللفظ ليس ما أشعر به ظاهره ثم عند هذا المقام من جوز التأويل عدل اليه ومن لم يجوزه فوض علمه الى الله تعالى وبالله التوفيق *

﴿ الفصل الرابع في تقرير مذهب السلف ﴾ حاصل هذا

المذهب ان هذه التشابهات يجب القطع فيها بأن مراد الله تعالى منها شي غير ظواهرها * ثم يجب تفويض معناها الى الله تعالى ولا يجوز الخوض في تفسيرها * وقال جمهور المتكلمين بل يجب الخوض في تأويل تلك التشابهات * واحتج السلف على صحة مذهبهم بوجوه (الاول) التمسك بوجوب الوقف على قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله * والذي يدل على ان الوقف واجب وجوه (الاول) ان ما قبل هذه الآية يدل على ان طلب المتشابه مذموم حيث قال (فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله) لو كان طلب المتشابه جائزا لما ذم الله تعالى على ذلك * فان قيل لم لا يجوز أن يكون المراد منه طلب وقت قيام الساعة كما في قوله تعالى (يستلونك عن الساعة ايان مرساها قل انما علمها عند ربي) ويحتمل ان يكون المراد منه طلب العلم بمقادير الثواب والعقاب وطلب الاوقات التي يظهر فيها الفتح والنصر كما قالوا اماناتنا بالملائكة قيل انه تعالى لما قسم الكتاب الى قسمين محكم ومتشابه ودل العقل على صحة هذه القسمة من حيث أن حمل

اللفظ على معناه الراجح هو المحكم وحمله على معناه الذي ليس راجحا هو المتشابه * ثم أنه تعالى ذم طريقة من طلب تأويل المتشابه كان تخصيص ذلك ببعض التشابهات دون البعض تركا للظاهر ﴿ الثاني ﴾ ان الله تعالى مدح الراسخين في العلم بانهم يقولون آمنا به وقال في أول سورة البقرة فاما الذين آمنوا فيعلمون أنه الحق من ربهم * فهؤلاء الراسخون لو كانوا عالمين بتأويل ذلك المتشابه على التفصيل لما كان لهم في الايمان به من مدح لان كل من عرف شيئا على سبيل التفصيل آمن به أما الراسخون في العلم فهم الذين علموا بالدلائل القطعية العقلية انه تعالى عالم بما لانهاية له من المعلومات وعلموا أن القرآن كلام الله تعالى وعلموا انه لا يتكلم بالباطل ولا بالعبث فاذا سمعوا آية دلت القواطع على أنه لا يجوز أن يكون ظاهرها مراد الله تعالى بل مراد الله تعالى منه غير ذلك الظاهر * ثم فوضوا تعيين ذلك المراد الى علمه فقطعوا بان ذلك المعنى أي معنى كان هو الحق والصواب فهؤلاء هم الراسخون في العلم حيث يدركون أمثال هذه التشابهات عن الايمان والجزم بصحة القرآن

﴿ الثالث ﴾ أنه لو كان قوله تعالى والراسخون في العلم معطوفا
 على قوله الا الله لصار قوله يقولون آمنا به ابتداء وأنه بعيد عن
 الفصاحة لانه كان الاولى أن يقال وهم يقولون آمنا به أو يقال
 ويقولون آمنا به * فان قيل في تصحيحه وجهان ﴿ الاول ﴾ أن
 يكون التقدير هؤلاء قائلون بالتأويل يقولون آمنا به ﴿ الثاني ﴾
 أن يكون يقولون حالا من الراسخين قيل ﴿ أما الاول ﴾
 فمدفوع لان تفسير كلام الله تعالى بما لا يحتاج معه الى الاضمار
 أولى من تفسيره بما يحتاج معه الى الاضمار ﴿ والثاني ﴾ ضعيف أيضا
 لان ذا الحال هو الذي تقدم ذكره وههنا تقدم ذكر الله تعالى
 وذكر الراسخين في العلم فوجب أن يكون قوله يقولون آمنا به حالا
 من الراسخين لا من الله تعالى فيكون ذلك تركا للظاهر من
 حيث ان الظاهر يقتضي أن يكون ذلك حالا عن كل من
 تقدم ذكره * فثبت أن القول بجواز التأويل محوج الى الاضمار
 في هذه الآية والقول بعدم جوازه لا يجوز اليه فكان أولى
 ﴿ الرابع ﴾ قوله تعالى كل من عند ربنا يعني أنهم آمنوا بما
 عرفوه على التفصيل وبما لم يعرفوا تفصيله وتأويله اذ لو كانوا

عالين بالتفصيل في الكلام لم يبق لهذا الكلام فائدة فهذا
 أجل وجوه الاستدلال بهذه الآية في نصرة مذهب السلف
 فان قيل هذا الاستدلال انما يتم باقامة الدليل على أن الوقف
 عند قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله واجب والعطف جائز
 لان هذا العطف قراءة مشهورة منقولة بالنقل المتواتر فاقامة
 الدليل على فساده طعن في النقل المتواتر وذلك لا يجوز قيل نحن
 لانجمل هذه المسئلة قطعية بل ظنية احتمالية وعلى هذا التقدير
 يزول السؤال ﴿الحجة الثانية﴾ على صحة مذهب السلف التمسك
 باجماع الصحابة رضي الله عنهم أن هذه المتشابهات في القران
 والاخبار كثيرة والدواعى الى البحث عنها والوقف على
 حقائقها متوفرة فلو كان البحث عن تأويلها على سبيل التفصيل
 جائزة لكان أولى الخلق بذلك الصحابة والتابعون رضي الله
 عنهم ولو فعلوا ذلك لاشتهر ولنقل بللتواتر وحيث لم ينقل
 عن واحد من الصحابة والتابعين الخوض فيها علمنا ان الخوض
 فيها غير جائز ﴿الحجة الثالثة﴾ انا قد ذكرنا أن اللفظ المتشابه
 قسمان المجمل والمؤول * اما المجمل فهو الذي يحتمل معنيين

فصاعدا احتمالا على التسوية فنقول انه اما ان يكون محتملا
لمعنيين فقط أو لمان أكثر من اثنين فان كان محتملا لمعنيين
فقط ثم دل الدليل على عدم أحدهما حينئذ يتعين ان المراد
هو الثاني مثل ان الفوق اما أن يراد به الفوق في الجهة أو في
الرتبة ولما بطل حمله على الجهة تعينت الرتبة أما اذا كان لفظ
المفهومات مثله لم يلزم من عدم واحد منها تعين الثاني والثالث
بعينه ولا يمكن أيضا حمل اللفظ عليهما معا لما ثبت ان لفظ
المشترك لا يجوز استعماله في مفهومين معا * وأما الاول فنقول
اللفظ اذا كان له حقيقة واحدة ثم دل دليل على أنها غير مرادة
وجب حمل اللفظ على مجازه ثم ذلك المجاز ان كان واحدا تعين
صرف اللفظ اليه صوتا عن التعطيل وان لم يكن معينا نفي
اللفظ مطرودا في تلك المجازات وحينئذ فذلك الكلام
الذي ذكرناه في المجلد عائد ههنا بعينه * فثبت بما ذكرنا
أن تأويل المتشابه قد يكون معلوما وقد يكون مظنونا
والقول بالظن غير حاصل على ما سبق تقريره في باب أن
التمسك بخبر الواحد في معرفة الله غير جائز فهذا هو الكلام

في تقرير مذهب السلف * واما المتكلمون القائلون في تأويلات المفصلة فحجتهم ما تقدم ان القرآن يجب أن يكون مفهوما ولا سبيل اليه في روايات المتشابهة الا بذكر التأويلات فكان المصير اليه واجبا والله أعلم *

﴿ الفصل الخامس ﴾ في تفاريع مذهب السلف وهي أربع ﴿ الأول ﴾ أنه لا يجوز تبديل لفظ من ألفاظ المتشابهة بلفظ آخر غير متشابه سواء كان بالعربية أو بالفارسية وذلك لان الالفاظ المتشابهة قد يكون بعضها أكثر ايهاما للباطل من البعض والزيادة في الايهام حاصلة في اللفظين الا أن التمييز بين هذا القسم والقسم الاول فيه عسر فلاحتيال الامتناع من الكل ألا ترى ان الشرع أوجب العدة على الموطوءة لبراءة الرحم احتياطا لحكم النسب ثم قالوا تجب العدة على العقيم والآيسة وعند العزل لأن البواطن من الارحام لا يعلمها الا اعلام الغيوب فإيجاب العدة أهون من ركوب الخطر الا ان الخطر في معرفة الله تعالى وصفاته أعظم من الخطر في العدة فاذا راعينا الاحتياط به فلان نراعيه ههنا أولى

﴿ الفرع الثاني ﴾ أنه يجب الاحتراز عن التصريف فلا نقول في قوله تعالى استوى أنه مستو لما أثبتنا في علم البيان أن اسم الفاعل يدل على كون المشتق ممكنا ومستقرا أما لفظ الفعل فدلالته على هذا المعنى ضعيف والذي يؤيد أنه ورد في القرآن أنه تعالى علم العباد فقال ﴿ الرحمن علم القرآن وعلمك ما لم تكن تعلم وعلمناه من لدنا علما وعلم آدم الاسماء كلها ﴾ ثم أجمعنا على أنه لا يجوز أن يقال انه تعالى معلم كذلك ههنا ﴿ الفرع الثالث ﴾ أنه لا يجوز جمع الالفاظ المتشابهة وذلك لان التلفظ باللفظ الواحد أو باللفظين قد يحمل على المجاز لان الاستقراء دل على أن الغالب على الكلام التكلم بالحقيقة فاذا جمعنا الالفاظ المتشابهة ورويناها دفعة واحدة أو همت كثيرتها ان المراد منها ظواهرها فكان ذلك الجمع سببا لايهام زيادة الباطل وانه لا يجوز ﴿ الفرع الرابع ﴾ أنه كما لا يجوز الجمع بين متفرق فكذلك لا يجوز التفرق بين مجتمع فقوله تعالى وهو القاهر فوق عباده لا يدل على جواز أن يقال إنه تعالى فوق لانه لما ذكر القاهر قبله ظهر أن المراد بهذه الفوقية الفوقية بمعنى القهر لا بمعنى الجمه بل لا يجوز أن

يقال وهو القاهر فوق غيره بل ينبغي أن يقال فوق عباده لان ذكر العبودية عند وصف الله تعالى بالفوقية يدل على ان المراد من تلك الفوقية فوقية السيادة والالهية ﴿ واعلم ﴾ أن الله تعالى لم يذكر لفظ المتشابهات الا وقرن بها قرينة تدل على زوال الوهم الباطل مثاله انه تعالى قال ﴿ الله نور السموات والارض ﴾ ذكر بعده مثل نوره فاضاف النور الى نفسه ولو كان تعالى نفس النور لما اضاف النور الى نفسه لأن اضافة الشيء الى نفسه ممتنعة ولما قال تعالى ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ ذكر قبله تنزيلا مميّزا خلق الارض والسموات العلى وبعده قوله ﴿ له ما في السموات وما في الارض وما بينهما وما تحت الثرى ﴾ فقد ذكرنا أن هاتين الآيتين تدلان على أن كل ما كان مختصا بجهة الفوقية مخلوق محدث * فثبت بما ذكرنا أن الطريق في هذه المتشابهات التأويل في تلك الالفاظ تأدبا في حق واجب الوجود وبالله التوفيق *

﴿ القسم الرابع من هذا الكتاب ﴾

في بقية الكلام في هذا الباب وفيه فصول ﴿ الفصل الاول ﴾

في حكم ذكر هذه المتشابهات (اعلم) أن ذكر هذه
 المتشابهات صار شبهة عظيمة للخلق في الالهيات وفي النبوات
 وفي الشرائع * أما في الالهيات فلان المصدقين بالقرآن
 اعتقدوا في الله تعالى اعتقادات باطلة صاروا جاهلين بالله
 تعالى واصفون له سبحانه وتعالى بما ينافي الالهية والقدم * وأما
 في النبوات فلان العارفين لوجوب تنزيه الله عن هذه الصفات
 جعلوا هذا طعنا في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم * وقالوا لو كان
 رسولا حقا من عند الله تعالى لكان أولى المراتب أن يكون
 عارفا بربه بحيث لم يعرف به بل وصفه بصفات المحدثات امتنع
 كونه رسولا حقا * وأما في الشرائع فلان فيهم من لو سئل
 بذلك الى الطعن في القرآن وقالوا إن القرآن قد غير وبدل
 والقرآن الذي أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم كان خاليا عن
 هذه الشبهات * واحتجوا عليه بان هذا القرآن مملوء من وصف
 القرآن بكونه هدى وتبانا وحكمة وشفاء ونورا ومن المعلوم
 بالضرورة أن هذه الآيات المتشابهات سبب عظيم لضلال
 الخلق ووقوعهم في التجسيم والتشبيه فاما أن تكون الآيات

الدالة على كون القرآن نوراً وشفاء كاذبة. واما ان تكون الآيات
الدالة على التجسيم والتشبيه باطلة كاذبة وعلى التقديرين في
القرآن طمن لازم فثبت أنا نحمل هذه الآيات المتشابهة على
الكلام بالمجاز ولكن من الكلام مجاز موهوم لقول باطل
واعتماد فاسد فاه يجب أن نتكلم بذلك الحق على وجه التصريح
به ليصير ذلك سبباً لزوال تلك الاليهام الباطل ولم يوجد في
القرآن الفاظ دالة على التنزيه والتوحيد على سبيل التصريح
فان قوله (قل هو الله أحد) وقوله (ليس كمثله شئ) وهو السميع
البصير لا يدل على التنزيه إلا دلالة ضعيفة تدل وكل ذلك
يوجب الطمن في القرآن وهذا حكاية هذه الشبهة في هذا
الباب ﴿ واعلم ﴾ أن العلماء المحققين ذكروا أنواعاً من الفوائد في
انزال المتشابهات ﴿ الاول ﴾ أنه متى كانت المتشابهات موجودة
كان الوصول الى الحق أصعب وأشق * فزيادة المشقة توجب
زيادة الثواب قال الله تعالى ﴿ أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين
جاهدوا منكم ويعلم الصابرين ﴾ ﴿ والثاني ﴾ لو كان القرآن كله
محكما لما كان مطابقاً إلا لمذهب واحد فكان على هذا التقدير

تصريحه مبطلا لكل ما سوى هذا المذهب وذلك مما ينفره
أرباب سائر المذاهب عن قبوله وعن النظر فيه والانتفاع به. أما لما
كان على المحكم والمتشابه حينئذ يطمع صاحب كل مذهب أن يجد فيه
ما يقوي مذهبه ويؤيد مقاله حينئذ ينظر فيه جميع أرباب
المذاهب ويجتهد في التأويل كل صاحب مذهب وإذا بالغوا
في ذلك التأويل صارت المحكمات مفسرة للمتشابهات فهذا
الطريق نتخلص المبطل عن باطله فنصل الى الحق ﴿ والثالث ﴾
ان القرآن اذا كان مشتملا على المحكم والمتشابه افتقر الناظر
فيه الى الاستعانة بدلائل العقل والاستكثار من سائر العلوم
وحينئذ يتخلص عن ظلة التقليد ويصل الى ضياء الاستدلال
والحجة * أما لو كان كله محكما لم يفتقر الى النمسك بالدلائل
العقلية حينئذ بقي في الجهل والتقليد ﴿ والرابع ﴾ ان القرآن
لما كان مشتملا على المحكم والمتشابه افتقر الى تعلم طريق
التأويلات وترجيح بعضها على بعض وافتقر في تعلم ذلك
الى تحصيل علوم كثيرة من علم اللغة والنحو وعلم أصول الفقه
ومعرفة طريق الترجيحات ولو لم يكن القرآن مشتملا على

هذه التشابهات لم يفتقر الى شيء من ذلك فكان لا يراد التشابهات هذه الفوايد ﴿ الخامس ﴾ وهو السبب الاقوى ان القرآن مشتمل على دعوة الخواص والعوام تنبؤ في اكثر الامور عن ادراك الحقائق العقلية المحضة * فنسمع من العوام في اول الامر اثبات موجود ليس بجسم ولا متحيز ولا مشار اليه ظن ان هذا عدم محض فوقع في التعطيل فكان الاصلاح ان يخاطبوا بالفاظ دالة على بضع ما يناسب مما يخيلوه ويوهموه ويكون ذلك مخلوطا بما يدل على الحق الصريح * فالتقسيم الاول وهو الذي يخاطبون به في اول الامر يكون من باب التشابهات * والتقسيم الثاني وهو لذي يكشف لهم في آخر الامر هو من المحكمات فهذا ما لخصناه في هذا الباب وبالله التوفيق *

﴿ الفصل الثاني في أن الجسم هل يوصف بأنه مشبه أم لا ﴾ قال الجسم إنا وان قلنا انه تعالى جسم مختص بالحيز والجهة الا انا نمتقد انه بخلاف سائر الاجسام في ذاته وحقيقته وذلك يمنع من القول بالتشبيه فان اثبات المساواة في الامور لا يجب اثبات التشبيه * ويدل عليه انه تعالى صرح في كتابه

بالمساوات في الصفات الكثيرة ولم يقل أحد بأن ذلك يوجب
 التشبيه ﴿ فالاول ﴾ قال في صفة نفسه اني معكما أسمع وأرى
 وقال في صفة الانسان فجعلناه سميعا بصيرا ﴿ الثاني ﴾ قال تعالى
 واصنع الفلك بأعيننا * وقال في الانسان ترى أعينهم تفيض من
 الدمع ﴿ الثالث ﴾ قوله تعالى بل يدها مبسوطتان * وفي الانسان
 بما قدمت يداك * وقال في نفسه مما عملت أيدينا انما وفي
 الانسان يد الله فوق أيديهم ﴿ الرابع ﴾ قال تعالى الرحمن على
 العرش استوى * وفي الانسان يستووا على ظهوره ﴿ الخامس ﴾
 قال في صفة نفسه العزيز الجبار * ووصف الخلق بذلك فقال
 أخوة يوسف أيها العزيز * وقال كذلك يطبع الله على كل قلب
 متكبر جبار ﴿ والسادس ﴾ سمي نفسه بالعظيم * ثم وصف العرش
 فقال رب العرش العظيم ﴿ والسابع ﴾ وصف نفسه بالحفيظ
 العليم ووصف يوسف نفسه بهما * وقال اني حفيظ عليم * وقال
 وبشرناه بغلام عليم * وقال في آية اخرى بغلام عليم ﴿ الثامن ﴾
 سمي تحيتنا سلاما * وقال تحيتهم يوم يلقونه سلاما * وسمى نفسه
 سلاما كما قال صلى الله عليه وسلم بعد فراغه من الصلوة اللهم

أنت السلام ومنك السلام تباركت ربنا إذا الجلال والاكرام
 ﴿ التاسع ﴾ المؤمن قال الله تعالى وإن طائفتان من المؤمنين
 اقتتلوا * ووصف به فقال السلام المؤمن ﴿ العاشر الحكم ﴾ قال
 الله ألا له الحكم ووصفنا به فقال فابعثوا حكما من أهله وحكما
 من أهلها ﴿ الحادى عشر ﴾ الراحم الرحيم وهذا ظاهر
 ﴿ الثانى عشر ﴾ الشكور وقال ان ربنا لغفور شكور ﴿ الثالث
 عشر العلي ﴾ الانسان يسمي بذلك منهم كلي رضي الله عنه
 ﴿ الرابع عشر ﴾ الكبير قال في نفسه وهو العلي الكبير *
 وقال ان له أبا شيخا كبيرا * وقال حكاية عن المرأتين وأبونا
 شيخ كبير ﴿ والخامس عشر الحميد ﴾ والله تعالى وصف نفسه
 في كتابه به فقال تنزيل من حكيم حميد ﴿ السادس عشر ﴾
 الشهيد فقال في حق الخلق فكيف اذا جئنا من كل امة
 بشهيد ﴿ والسابع عشر ﴾ الحق قال فتعالى الله الملك الحق
 المبين وبالحق أنزلناه وبالحق نزل الملك يومئذ الحق للرحمن
 ولا يأتونك بمثل الا جئناك بالحق هو الذى أرسل رسوله
 بالهدى ودين الحق ﴿ الثامن عشر الوكيل ﴾ قال الله تعالى

وهو على كل شيء وكيل * وقد يوصف الخلق بذلك فيقال
 فلان وكيل فلان ﴿ التاسع عشر ﴾ المولى قال تعالى ذلك بان
 الله مولى الذين آمنوا وان الكافرين لا مولى لهم * ثم قال في
 حقنا ولكل جعلنا موالي * والنبي صلى الله عليه وسلم قال من
 كنت مولاه فعلي مولاه ﴿ العشرون الولي ﴾ قال الله تعالى
 انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا * وقال النبي أيما امرأة
 نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل * وقال تعالى
 المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض ﴿ الحادي والعشرون
 الحي ﴾ قال تعالى هو الحي لا اله الا هو الم الله لا اله الا هو الحي
 القيوم * وقال وجعلنا من الماء كل شيء حي ﴿ الثاني والعشرون ﴾
 الواحد قال تعالى قل انما هو اله واحد ويقع هذا الوصف
 على اكثر الاشياء فيقال ثوب واحد وانسان واحد
 ﴿ الثالث والعشرون التواب ﴾ قال تعالى وكان الله توابا رحيم
 ويسمى الخلق به فقال ان الله يحب التوابين ﴿ الرابع والعشرون ﴾
 الغني قال تعالى والله الغني * وقال انما السبيل على الذين يستأذنونك
 وهم أغنياء * وقال خذها من اغنيائهم وردها الى فقرائهم

﴿ الخامس والعشرون النور ﴾ قال الله تعالى الله نور السموات
 والارض * وقال يسمى نورهم بين أيديهم ﴿ السادس والعشرون ﴾
 الهادي قال الله تعالى ولكن الله يهدي من يشاء وقال إنما انت
 منذر ولكل قوم هاد ﴿ السابع والعشرون المستمع ﴾ قال الله تعالى
 قال فاذهبا بآياتنا انا معكم مستمعون * وقال لموسى عليه السلام
 فاستمع لما يوحى ﴿ الثامن والعشرون القديم ﴾ قال تعالى حتى
 عاد كاعرجون القديم ﴿ واعلم ﴾ انه لا نزاع في اللفظ الموجود
 والشيء الواحد والذات والمعلوم والمذكور والعالم والقادر والحي
 والمريد والسميع والبصير والمتكلم والباقي واقع على الحق سبحانه
 وتعالى وعلى خلقه * فثبت بما ذكرنا ان المشابهة من بعض
 الوجوه لا يوجب أن يكون فائله موصوفاً بانه شبه الله بالخلق
 وبانه شبهه * ونحن لا نثبت المشابهة بينه وبين خلقه الا في بعض
 الاحوال والصفات الا انا نعتقد انه تعالى وان كان جسماً الا
 انه بخلاف سائر الاجسام في ذاته وحقيقته * فثبت ان اطلاق
 اسم المشبه على هذه الطائفة كذب وزور * هذا جملة كلامهم
 في هذا الباب ﴿ واعلم ﴾ أن حاصل هذا الكلام من جانبنا

انا قد دللنا في القسم الاول من هذا الكتاب على ان الاجسام متماثلة في تمام الماهية فلو كان الباري تعالى جسما لزم أن يكون مثلا لهذه الاجسام في تمام الماهية وحيثذ يكون القول بالتشبيه لازما * اماما لم يدل الدليل على الشيء في الوجودية والعالمية والقادرية فانه لا يوجب تماثلها في تمام الماهية فظهر الفرق وبالله التوفيق *

﴿ الفصل الثالث ﴾ في أن من ثبت كونه تعالى جسما متحيزا مختصا بجهة معينة هل يحكم بكفره أم لا للعلماء فيه قولان ﴿ أحدهما ﴾ أنه كافر وهو الاظهر وهذا لان من مذهبنا ان كل شيء يكون مختصا بجهة وحيز فانه مخلوق محدث وله إله أحدثه وخلقته * وأما القائلون بالجسمية والجهة الذين أنكروا وجود موجود آخر سوى هذه الاشياء التي يمكن الاشارة اليها فهم منكرون لذات الموجود الذي يعتمد انه هو الاله فاذا كانوا منكرين لذاته كانوا كفارا لا محالة وهذا بخلاف المعتزله فانهم يثبتون موجودا وراء هذه الاشياء التي يشار اليها بالحس الا أنهم يخالفوننا في صفات ذلك الموجود * والمجسمة يخالفوننا في اثبات

ذات المعبود ووجوده فكان هذا الخلاف أعظم فيلزمهم الكفر لكونهم منكرين لذات المعبود الحق ولوجوده والمتميزة في صفته لافي ذاته ﴿ والقول الثاني ﴾ انا لانكفرهم لان معرفه التنزيه لو كانت شرطاً لصحة الايمان لوجب على الرسول صلى الله عليه وسلم ان لا يحكم بايمان أحد الابدان أن يتفحص أن ذلك الانسان هل عرف الله بصفة التنزيه أو لا وحيث حكم بايمان الخلق من غير هذا التفحص علمنا أن ذلك ليس شرطاً للايمان * وهذا آخر الكلام في هذا الكتاب ونحن نسأل الله العظيم أن يجعله في الدنيا والآخرة سبباً للفوز والسرور والنجاة واستحقاق الدرجات برحمته انه أرحم الراحمين * والحمد لله رب العالمين

(والى هنا تم) ما أودعه الامام الراري عليه الرحمة في هذا الكتاب من التنزيه والتقدیس لله تعالى الذي صاغه بقلم العناية الالهية وأبدعه باعانة سهاوية ولعمري الحق انه لكتاب جمع من أصناف التنزيه اشكالا وأنواعا ومن أقوى الحجج أضواها لمساعا فهو عبادة لله في تلاوته وايمان وتصديق به في حجته وقد زاده سمواً وجاه رفعة وعلواً مما بذلناه من العناية الكبرى في تصحيحه وتفيحه والله أسأل ان يهيئ لنا يليه الاتمام كما وساه بحسن الختام

فهرست كتاب (أساس التقديس) للامام المهام نجر الدين
الرازي عليه الرحمة

صحيفة

- ٣ خطبة الكتاب وبيان سبب تأليفه واشتماله على أربعة أقسام
- ٤ القسم الاول في الدلائل على أنه تعالى منزه عن الجسمية
وفيه فصول
- ٠ الفصل الاول في تقرير المقدمات وهي ثلاثة
- ٠ المقدمة الاولى في دعوى وجود موجود واثباته بمشرفة أوجه
- ١٤ الكلام على أن المشبهة وافقونا على أن معرفة الله تعالى
وصفاته على خلاف حكم الحس وذلك بأربعة أوجه
- ١٥ الكلام في تقرير معنى الصفات بثلاثة أوجه
- ١٧ المقدمة الثانية في أنه ليس كل موجود يجب أن يكون
له نظير وشييه بثلاث حجج
- ١٨ المقدمة الثالثة في بيان قول القائلين بأنه تعالى جسم وبيان
اختلافهم فيه الخ

٢٠ الفصل الثاني في تقدير الدلائل السمعية على أنه تعالى

منزه عن الجسمية بتسعة عشر حجة

٤٠ الفصل الثالث في اقامة الدلائل العقلية على أنه تعالى ليس

بمتحيز بست براهين

٥٦ الفصل الرابع في اقامة البراهين على أنه تعالى ليس

مختصا بمحيز وجهة بثمانية براهين

٧٦ الفصل الخامس في حكاية الشبه العقلية في كونه تعالى

مختصا بالمحيز والجهة ويشتمل على أربعة مقدمات

٩٦ الفصل السادس في أن المشهور عن قدماء الكرامية

اطلاق لفظ الجسم على الله تعالى الخ

٩٨ القسم الثاني من هذا الكتاب في تأويل المتشابهات من

الاخبار والآيات والكلام فيه مرتب على مقدمة وفضول

٠٠ أما المقدمة فهي في بيان أن جميع فرق الاسلامية مقررون

بانه لا بد من التأويل في بعض ظواهر القرآن والاخبار

٩٩ أما التأويل في القرآن فيبانه بتسعة أوجه

- ١٠٠ أما التأويل في الاخبار عشرة أنواع
١٠٣ الفصل الاول في اثبات الصورة الخ
١١٣ الفصل الثاني في لفظ الشخص الخ
١١٤ الفصل الثالث في لفظ النفس الخ
١١٦ الفصل الرابع في لفظ الصمد الخ
١١٨ الفصل الخامس في لفظ اللقمة الخ
١١٩ الفصل السادس في لفظ النور الخ
١٢١ الفصل السابع في الحجاب الخ
١٢٣ الفصل الثامن في القرب الخ
١٢٤ الفصل التاسع في المجيء والنزول الخ
١٣٨ الفصل العاشر في الخروج والبروز والتجلي والظهور
١٣٩ الفصل الحادي عشر في الظواهر التي توهم كونه قابلا
للتجزى والتبعض الخ
١٤٠ الفصل الثاني عشر في الجواب عن الاستدلال الخ
١٤١ الفصل الثالث عشر في الوجه الخ

- ١٤٨ الفصل الرابع عشر في العين الخ
 ١٥٠ الفصل الخامس عشر في النفس الخ
 ١٥١ الفصل السادس عشر في اليد الخ
 ١٥٩ الفصل السابع عشر في اثبات القبضة الخ
 ١٦١ الفصل الثامن عشر في بيان ما تمسكوا به في اثبات اليدين
 لله تعالى الخ
 ١٦٢ الفصل التاسع عشر في اثبات اليمين لله تعالى وبيان
 احتجاجهم بالقرآن والاحبار الخ
 ١٦٤ الفصل العشرون في الكف الخ
 ١٦٥ الفصل الثاني والعشرون في الاصبع الخ
 ١٦٩ الفصل الثالث والعشرون في الانامل الخ
 ١٧٠ الفصل الرابع والعشرون في الجنب الخ
 ٠٠٠ الفصل الخامس والعشرون في الساق الخ
 ١٧١ الفصل السادس والعشرون في الرجل والقدم الخ
 ١٧٥ الفصل السابع والعشرون في الضحك الخ

صحيفة

- ١٧٨ الفصل الثامن والمشرون في الفرح الخ
- ١٧٩ الفصل التاسع والمشرون في الحياء الخ
- ١٨٢ الفصل الثلاثون في ما يتمسكون به في اثبات الجملة لله تعالى الخ
- ٢٠٤ الفصل الحادى والثلاثون في كلام كلي في أخبار الآحاد الخ
- ٢١٠ الفصل الثانى والثلاثون في أن البراهين العقلية اذا صارت
ممارسة بالظواهر النقلية فكيف يكون الحال فيها الخ
- ٢١١ القسم الثالث من هذا الكتاب في تقرير مذهب السلف
وفيه فصول
- ٠٠٠ الفصل الاول في أنه هل يجوز أن يحصل في كتاب
الله تعالى مالا سبيل لنا الى العلم به الخ
- ٢١٧ الفصل الثانى في وصف القرآن بأنه محكم ومتشابه الخ
- ٢٢١ الفصل الثالث في الطريق الذى يعرف به كون الآية
محكمة أو متشابهة الخ
- ٢٢٢ الفصل الرابع في تقرير مذهب السلف
- ٢٢٨ الفصل الخامس في تفاريع مذهب السلف وهى اربع

٢٣٠ القسم الرابع من هذا الكتاب في بقية الكلام في هذا

الباب وفيه فصول

٠٠٠ الفصل الاول في حكم ذكر هذه التشابهات الخ

٢٣٤ الفصل الثاني في ان الجسم هل يوصف بانه مشبه ام لا الخ

٢٣٩ الفصل الثالث في ان من يثبت كونه تعالى جسما متعجزا

مختصا بجهة معينة هل يحكم بكفره ام لا للعلماء فيه

قولان الى آخره

(تم الفهرست)

داخلة	نمبر
٣١٥٩٤	
فن	نمبر
الف	٢٥
كتمان	نمبر

كتاب الدررة الفاخرة

في تحقيق مذهب الصوفية والمتكلمين والحكماء

في وجود الله تعالى وصفاته ونظام العالم

للعارف الرباني والمحقق الصدائي مولانا

ملا عبد الرحمن الجامي عليه الرحمة

﴿ قال في كشف الظنون ﴾

وهي رسالة في تحقيق مذهب الصوفيين

والحكماء والمتكلمين في وجوب

الواجب وحقائق ايمانه وصفاته

—————

طبعت على نفقة حضرة الاستاذ الفاضل ذي الهمة

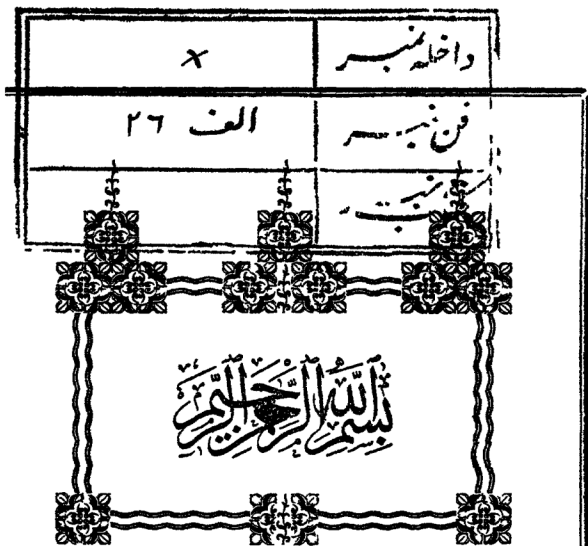
العلية في نشر الكتب العالية الاسلامية

﴿ الشيخ محي الدين صبري الكردي ﴾

الكاتبشكاني وشركاه

﴿ حقوق الطبع محفوظة ﴾

﴿ وذلك بمطبعة ﴾ كردستان العلية ﴿



﴿ الحمد لله ﴾ الذي تجلى بذاته لذاته * فتعين في باطن
علمه مجالى ذاته وصفاته * ثم انعكست آثار تلك المجالى الى
ظاهره من الباطن فصارت الوحدة كثرة كما تشاهد وتعاين
والسلاة والسلام على من به رجعت تلك الكثرة الى وحدتها
الاولى * وعلى آله وصحبه الذين لهم في وراثة هذه الفضيلة
يد طولى *

﴿ أما بعد ﴾ فهذه رسالة في تحقيق مذهب الصوفية

والتكلمين والحكماء المتقدمين وتقرير قولهم في وجود الواجب لذاته * وحقائق أسمائه وصفاته * وكيفية صدور الكثرة عن وحدته من غير نقص في كمال قدسه وعزته * وما يتبع ذلك من مباحث أخر يؤدي إليها الفكر والنظر * والمرجو من الله سبحانه ان ينفع بها كل طالب منصف * ويصونها عن كل متعصب متعسف * وهو حسبي ونعم الوكيل *

﴿ تمهيد ﴾ اعلم أن في الوجود واجبا والالزم انحصار الموجود في الممكن فيلزم ان لا يوجد شيء أصلا فان الممكن وان كان متعدد لا يستقل بوجوده في نفسه وهو ظاهر ولا في ايجاده لغيره لان مرتبة اليجاد بعد مرتبة الوجود واذلا وحوود ولا ايجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره فاذا ثبت وجود الواجب ﴿ ثم ﴾ الظاهر من مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعري والشيخ ابو الحسين البصري من الممتزلة ان وجود الواجب بل وجود كل شيء عين ذاته ذهنا وخارجا * ولما استلزم ذلك اشتراك الوجود بين الموجودات الخاصة لفظا لا معنى وبطلانه ظاهر كما بين في موضعه لعدم زوال اعتقاد مطلقه

عند زوال اعتقاد خصوصيته ولوقوعه مورد التقسيم المنوي
 صرفه بعضهم عن الظاهر بان مرادهما بالمينية عدم التمايز
 الخارجى أى ليس شئ فى الخارج هو الماهية وآخر قائم
 بها قياما خارجيا هو الوجود كما يفهم من تتبع دلائلهم
 ﴿ وذهب ﴾ جمهور المتكلمين الى ان للوجود مفهوما واحدا
 مشتركا بين الموجودات وذلك المفهوم الواحد يتكرر ويصير
 حصة حصة باضافته الى الاشياء كيباض هذا الثلج وذاك وذاك
 ووجودات الاشياء هي هذه الحصص وهذه الحصص مع
 ذلك المفهوم الداخلى فيها خارجة عن ذوات الاشياء زائدة
 عليها ذهنا فقط عند محققهم وذهنا وخارجا عند الآخرين
 ﴿ وحاصل ﴾ مذهب الحكماء ان للوجود مفهوما واحدا
 مشتركا بين الموجودات * والوجودات حقائق مختلفة متكررة
 بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة لتكون متماثلة متفقة الحقيقة ولا
 بالفصول ليكون الوجود المطلق جنسا لها بل هو عارض لازم
 لها كنور الشمس ونور السراج فانهما مختلفان بالحقيقة واللوازم
 مشتركان فى عارض النور وكذا يباض الثلج والماج بل كالكلم

والكيف المشتركين في العرضية بل الجوهر والعرض المشتركين في الامكان والوجود الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في اقسام الممكن واقسام العرض توهم ان تكثر الوجودات وكونها حصة حصية انما هو بمجرد الاضافة الى الماهيات المروضة لها كيباض هذا الثلج وذلك ونور هذا السراج وذلك وليس كذلك بل هي حقائق مختلفة متغايرة مندرجة تحت هذا المفهوم العارض الخارج عنها * واذا اعتبر تكثر ذلك المفهوم وصيرورته حصة حصية باضافته الى الماهيات فهذه الحصص ايضا خارجة عن تلك الوجودات المختلفة الحقائق * فهناك امور ثلاثة مفهوم الوجود وحصصه المتعينة باضافته الى الماهيات والوجودات الخاصة المختلفة الحقائق * مفهوم الوجود ذاتي داخل في حصصه وهما خارجان عن الوجودات الخاصة والوجود الخاص عين الذات في الواجب تعالى وزائد خارج فيما سواه (تفريع) اذا عرفت هذا فنقول كما انه يجوز ان يكون هذا المفهوم العام زائدا على الوجود الواجبي وعلى الوجودات الخاصة الممكنة على تقدير كونها حقائق مختلفة يجوز ان يكون زائدا على حقيقة

واحدة مطلقة موجودة هي حقيقة الوجود الواجب تعالى كما ذهب اليه الصوفية القائلون بوحدة الوجود ويكون هذا المفهوم الزائد امرا اعتباريا غير موجود الا في العقل ويكون معروضه موجودا حقيقيا خارجيا هو حقيقة الوجود والتشكيك الواقع فيه لا يدل على عرضيته بالنسبة الى افراده فانه لم يقيم برهان على امتناع الاختلاف في الماهيات والذاتيات بالتشكيك * واقوى ما ذكره انه اذا اختلفت الماهية والذاتي في الجزئيات لم تكن ماهيتها واحدة ولا ذاتها واحدا وهو منقوض بالعارض وأيضا الاختلاف بالكمال والنقصان بنفس الماهية كالذراع والذراعين من المقدار لا يوجب تغير الماهية ﴿ قال الشيخ صدر الدين القونوي ﴾ رضي الله تعالى عنه في رسالته الهادية اذا اختلفت حقيقة في كونها في شيء أقوى أو أقدم أو أشد أو أولى فكل ذلك عند المحقق راجع الى الظهور دون تمدد واقع في الحقيقة الظاهرة اي حقيقة كانت من علم ووجود وغيرهما قابل يستعد لظهور الحقيقة فيه من حيث هي أم منها من حيث ظهورها في قابل

آخر مع ان الحقيقة واحدة في الكل والمفاضلة والتفاوت
 واقع بين ظهوراتها بحسب الامر المظهر المقتضي تعيين
 تلك الحقيقة تعينا مخالفا لتعينه في أمر آخر فلا تعدد في الحقيقة
 من حيث هي ولا تجزئة ولا تبعيض وأما ما قيل لو كان الضوء والعلم
 يقتضيان زوال العشى ووجود المعلوم لكان كل ضوء وعلم كذلك
 فصحيح لو لم يقصد به الحكم بالاختلاف في الحقيقة ﴿ثم﴾
 ان مستند الصوفية فيما ذهبوا اليه هو الكشف والعيان
 لا النظر والبرهان فانهم لما توجهوا الى جناب الحق سبحانه
 بالتعرية الكاملة وتفرغ القلب بالكلية عن جميع التعلقات
 الكونية والقوانين العملية مع توحيد العزيمة ودوام الجمعية
 والمواظبة على هذه الطريقة دون فترة ولا تقسيم خاطر ولا
 تشتت عزيمة من الله تعالى عليهم بنور كاشف يريهم الاشياء
 كما هي وهذا النور يظهر في الباطن عند ظهور أطوار وراء
 العقل ولا تستبعدن وجود ذلك فورا العقل أطوار كثيرة
 تكاد لا يعرف عددها الا الله تعالى ونسبة العقل الى ذلك
 النور كنسبة الوهم الى العقل فكما يمكن ان يحكم العقل بصحة

ما لا يدركه الوهم كوجود موجود مثلا لا يكون خارج العالم
 ولا داخله كذلك يمكن ان يحكم ذلك النور الكاشف بصحة
 بعض ما لا يدركه العقل كوجود حقيقة مطلقة محيطه لا يحصرها
 التقيد ولا يقيدتها التمين مع أن وجود حقيقة كذلك ليس من
 هذا القبيل فان كثير من الحكماء والمتكلمين ذهبوا الى وجوده
 الكلي الطبيعي في الخارج * وكل من تصدى لبيان امتناعه
 بالاستدلال لا يخلو بعض مقدماته عن شائبة اختلال * والمقصود
 هنا رفع الاستحالة العقلية والاستبعادات العادية عن هذه
 المسئلة لا اثباتها بالبراهين والادلة فان الباحثين عنها تصحيحا
 وتزييفا وتقوية وتضعيفا ما قدروا الا على حجج ولا دلائل
 غير كافية وشكوك وشبه ضعيفة واهية * فن الادلة الدالة على
 امتناع وجود الكلي الطبيعي ما أورده المحقق الطوسي في
 رسالته المعمولة في أجوبة المسائل التي سأله عنها الشيخ صدر
 الدين القونوي قدس سره وهو ان الشيء العيني لا يقع على
 أشياء متعددة فانه ان كان في كل واحد من تلك الاشياء لم
 يكن شيأ بعينه بل كان أشياء وان كان في الكل من حيث هو

كل والكل من هذه الحثية شئ واحد فلم يقع على أشياء وان كان في الكل بمعنى التفرق في آحاده كان في كل واحد جزء من ذلك الشئ وان لم يكن في شئ من الآحاد ولا في الكل لم يكن واقعا عليه * واجاب عنه المولى العلامة شمس الدين الفناري في شرحه لمفتاح الغيب باختيار الشق الاول * وقال معنى تحقق الحقيقة الكلية في أفرادها تحققها تارة متصفة بهذا التعمين وأخرى بذلك التعمين * وهذا لا يقتضى كونها أشياء كما لا يقتضى تجول الشخص الواحد في أحوال مختلفة بل متباينة كونها أشخاصا * ثم قال فان قلت كيف يتصف الواحد بالذات بالاوصاف المتضادة كالمشرقية والمغربية والعلم والجهل وغيرها * قلت هذا استبعاد حاصل من قياس الكلي على الجزئي والغائب على الشاهد ولا برهان على امتناعه في الكلي * ومنها ما أفاده المولى قطب الدين الرازي وهو ان عدة من الحقائق كالجنس والفصل والنوع يتحقق في فرد فلو وجدت امتنع الحمل بينها ضرورة امتناع الحمل بين الموجودات المتعددة * واجاب عنه العلامة الفناري بانه من الجائز ان تكون عدة من الحقائق المتناسبة

موجودة بوجود واحد شاملها من حيث هي كلابوة
 القائمة بمجموع اجزاء الاب من حيث هو مجموع ولا يلزم
 من عدم الوجودات المتعددة عدم الوجود مطلقا بل هم
 مصرحون بان جعل الجنس والفصل والنوع واحد * وأما
 الدلائل الدالة على وجود الكلبي الطبيعي في الجملة فليست مما
 تفيد هذا المطلوب على اليقين بل على الاحتمال مع أنها
 مذكورة في الكتب المشهورة مع ما يرد عليها — فهذا وقع
 الاعراض عن ايرادها والاشتغال بما يدل على اثبات هذا
 المطلوب بعينه * فنقول لا شك أن مبدأ الموجودات موجود
 بعينه فلا يخلو اما أن يكون حقيقة الوجود أو غيره ولا جائز
 أن يكون غيره ضرورة احتياج غير الوجود في وجوده الى
 غير هو الوجود والاحتياج يناقى الوجوب * فتعين أن يكون
 حقيقة الوجود فان كان مطلقا فقد ثبت المطلوب وان كان
 متعينا يمتنع ان يكون التعين داخلا فيه والا لتركب الواجب
 فتعين أن يكون خارجا فالواجب محض ما هو الوجود والتعين
 صفة عارضة * فان قلت لم لا يجوز ان يكون التعين عينه * قلت ان

كان التعيين بمعنى بابه التعيين يجوز ان يكون عينه لكن لا يضرنا فان ما به تعيينه اذا كان ذاته ينبغي أن يكون هو في نفسه غير متعين والا تسلسل * وان كان بمعنى الشخص لا يجوز أن يكون عينه لانه من المعقولات الثانية التي لا يحاذى بها أمر في الخارج (ثم) انه لا يخفى على من تتبع معارفهم المثبتة في كتبهم ان ما يحكى من مكاشفاتهم ومشاهداتهم لا يدل إلا على اثبات ذات مطلقة محيطية بالمراتب العقلية * والعينية منبسطة على الموجودات الذهنية * والخارجية ليس لها تعين يمتنع معه ظهورها مع تعين آخر من التعينات الالهية والخلقية فلا مانع أن يثبت لها تعين بجامع التعينات كلها لا ينافي شيئاً منها ويكون عين ذاته غير زائد عليه لاذننا ولا خارجا اذا تصوره العقل بهذا التعين امتنع عن فرضه مشتركين كثيرين اشترك الكلبي بين حزياته لاعن تحوله وظهوره في الصور الكثيرة والمظاهر الغير المتناهية علماً وعينا وغيبا وشهادة بحسب النسب المختلفة والاعتبارات المتنايرة * واعتبر ذلك بالنفس الناطقة الحيوانية السارية في أقطار البدن وحواسها الظاهرة وقواها

الباطنة بل بالنفس الناطقة الكمالية فانها اذا تحققت بمظهرية الاسم الجامع كان التروض من بعض حقائقها اللازمة فيظهر في صورة كثيرة من غير تقييد و انحصار فتصدق تلك الصور عليها وتتصادق لا اتحاد عينها كما يتمدد لا اختلاف صورها—ولذا قيل في ادريس انه هو الياس المرسل الى بعلبك لا بمعنى أن العين خلع الصورة الادريسية ولبس الصورة الالياسية والا لكان قولاً بالتناسخ بل أن هوية ادريس مع كونها قائمة في انية وجوده وصورته في السماء الرابعة ظهرت وتعينت في انية الياس الباقي الى الآن فيكون من حيث العين والحقيقة واحداً ومن حيث التعيين الصوري اثنين كتحول جبريل وميكائيل وعزرائيل عليهم الصلاة والسلام يظهرون في الآن الواحد في مائة الف مكان بصور شتى كلها قائمة بهم وكذلك ارواح الكمل كما يروى عن قضيب البان الموصلي رحمة الله عليه انه كان يرى في زمان واحد في مجالس متعددة مشتغلاً في كل بأمر غير ما في الآخر ولما لم يسع هذا الحديث أوهام المتوغلين في الزمان والمكان تلقوه بالردو العناد وحكموا

عليه بالبطلان والفساد * وأما الذين منحوا التوفيق للنجاة من هذا المضيق لما رأوه متعاليا عن الزمان والمكان علموا أن نسبة جميع الأزمنة والامكنة اليه نسبة واحدة متساوية فجزوا ظهوره في كل زمان وكل مكان بأي شأن شاء وبأي صورة أراد ﴿ تمثيل ﴾ إذا انطبقت صورة واحدة جزئية في مرايا متكررة متعددة مختلفة بالكبر والصغر والطول والقصر والاستواء والتحديد والتغير وغير ذلك من الاختلافات فلا شك أنها تكثرت بحسب تكثر المرايا واختلفت انطباعاتها بحسب اختلافاتها وان هذا التكثر غير قادح في وحدتها والظهور بحسب كل واحدة من تلك المرايا غير مانع لها أن تظهر بحسب سائرها فالواحد الحق سبحانه والله المثل الأعلى بمنزلة الصورة الواحدة * والماهيات بمنزلة المرايا المتكررة المختلفة باستعداداتها فهو سبحانه يظهر في كل عين عين بحسبها من غير تكثر وتغير في ذاته المقدسة ومن غير أن يمنه الظهور بأحكام بعضها عن الظهور بأحكام سائرها كما عرفته في المثال المذكور * ﴿ القول في وحدته ﴾ لما كان الواجب تعالى عند جمهور

المتكلمين حقيقة واحدة موجودة بوجود خاص وعند شيخهم
 والحكماء وجوداً خاصاً احتاجوا في اثبات وحدانيته ونفى
 الشريك عنه الى حجج وبراهين كما أوردوها في كتبهم *
 ﴿ وأما الصوفية ﴾ القائلون بوحدة الوجود فلما ظهر عندهم أن
 حقيقة الواجب تعالى هو الوجود المطلق لم يحتاجوا الى اقامة
 الدليل على توحيده ونفى الشريك عنه فانه لا يمكن أن يتوهم
 فيه اثنينية وتمدد من غير أن يعتبر فيه تعين وتقييد فكل
 ما يشاهد أو يتخيل أو يتعقل من المتعدد فهو الموجود أو
 الوجود الاضافي لا المطلق ﴿ نعم ﴾ يقابله العدم وهو ليس بشيء
 ثم ان للوجود الحق سبحانه وحدة غير زائدة على ذاته وهي
 اعتباره من حيث هو هو وهي ليست بهذا الاعتبار نفعا
 للواحد بل عينه وهي المراد عند المحققين بالاحدية الذاتية ومنها
 تنشئ الوحدة والكثرة المعلوماتان للجمهور أعني العدديتين
 وهي اذا اعتبرت مع انتفاء جميع الاعتبارات سميت أحدية
 واذا اعتبرت مع ثبوتها سميت واحدية *
 ﴿ القول الكلي في صفاته ﴾ ذهب الاشاعرة الى أن لله تعالى

صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته فهو عالم بعلم قادر بقدرة
 مرید بارادة وعلى هذا القياس * وذهب الحكماء الى أن صفاته
 تعالى عين ذاته لا بمعنى ان هناك ذاتا وله صفة وهما متحدان
 حقيقة بل بمعنى أن ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات
 وصفة معا مثلا ذاتك ليست كافية في انكشاف الاشياء وظهورها
 عليك بل تحتاج في ذلك الى صفة العلم التي تقوم بك بخلاف ذاته
 تعالى فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى
 صفة تقوم به بل المفهومات بأسرها منكشفة عليه لاجل ذاته
 فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال في القدرة فان
 ذاته مؤثرة بنفسها لا بصفة زائدة عليها كما في ذواتنا فهي بهذا
 الاعتبار قدرة وعلى هذا تكون الذات والصفات متحدة في
 الحقيقة متغايرة بالاعتبار والمفهوم * وأما الصوفية قدس الله
 أسرارهم فذهبوا الى أن صفاته تعالى عين ذاته بحسب الوجود
 وغيرها بحسب التعقل * قال الشيخ الاكبر رضي الله تعالى عنه
 قوم ذهبوا الى نفي الصفات وذوق الانبياء والاولياء يشهد
 بخلافه وقوم أثبتوها وحكموا بمغايرتها للذات حق المغايرة وذلك

كفر محض وشرك بحت * وقال بعضهم قدس الله سره من صار الى اثبات الذات ولم يثبت الصفات كان جاهلا مبتدعا ومن صار الى اثبات صفات مغايرة للذات حق المغايرة فهو شوى كافر ومع كفره جاهل * وقال أيضا رضي الله عنه ذواتنا ناقصة وانما تكلمنا بالصفات فاما ذات الله تعالى فهي كاملة لا تحتاج في شيء الى شيء اذ كل محتاج في شيء الى شيء فهو ناقص والنقصان لا يليق بالواجب تعالى فذاته تعالى كافية لكل في الكل فهي بالنسبة الى المعلومات علم وبالنسبة الى المقدورات قدرة وبالنسبة الى المرادات ارادة وهي واحدة ليس فيها اثنينية بوجه من الوجوه *

﴿ القول في علمه تعالى ﴾ أطبق الكل على اثبات علمه تعالى الا شرذمة قليلة من قدماء الفلاسفة لا يعبأ بهم * ولما كان المتكلمون يثبتون صفات زائدة على ذاته تعالى لم يشكل عليهم الامر في تعلق علمه سبحانه بالامور الخارجة عن ذاته بصور مطابقة لها زائدة عليه * وأما الحكماء فلما لم يثبتوها اضطرب كلامهم في هذا المقام وحاصل ما قاله الشيخ في الاشارات أن المبدأ الاول تعالى لما

عقل ذاته بذاته وكانت ذاته علة للكثرة لزمه تعقل الكثرة
 بسبب تعقله ذاته بذاته فتعقله للكثرة لازم معلول له فصور
 الكثرة التي هي معقولاته هي معلوماته ولو ازمه مترتبة ترتب
 المعلولات فهي متأخرة عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن العلة
 وذاته ليست متقومة بها ولا يغيرها بل هي واحدة * وتكثر
 اللوازم والمعلولات لا ينافي وحدة علمها الملزومة ايها سواء
 كانت تلك اللوازم متقررة في ذات العلة أو مبيئة له فاذا تقرر
 الكثرة المعلولة في ذات الواحد القائم بذاته المتقدم عليها بالعلية
 والوجود لا يقتضى تكثره * والحاصل ان واجب الوجود واحد
 ووحده لا تزول بكثرة الصور المتقررة فيه * واعترض عليه
 الشارح المحقق بانه لا شك في أن القول بتقرر لوازم الاول في
 ذاته قول بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا * وقول بكون
 الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية * وقول بكونه
 محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا * وقول
 بأن معلوله الاول غير مبين لذاته وبأنه تعالى لا يوجد شيئا
 مما يبين بذاته بل بتوسط الامور الحاله فيه الى غير ذلك مما

يخالف المظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء القائلين بنقي
 العلم عنه تعالى * وافلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها
 والمشائيون القائلون بأيجاد العاقل والممقول انما ارتكبوا تلك
 المحالات حذرا من التزام هذه المعاني * ثم اشار المحقق الى ماهو
 الحق عنده وقال العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته لذاته الى
 صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج أيضا في ادراك ما
 يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها
 هو هو * واعتبر من نفسك انك تعقل شيأ بصورة تتصورها أو
 تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما
 من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل
 كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها أيضا بنفسها من غير
 ان تتضاعف الصورة فيك بل انما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة
 بتلك الصورة فقط أو على سبيل التركيب * فاذا كان حالك مع
 ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذا الحال فما ظنك بحال الفاعل
 مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه * ولا تظن ان
 كونك محلا لتلك الصورة شرط في تعقلك ايها فانك تعقل

ذاتك مع انك لست بمحل لها وانما كونك محلا لتلك الصورة
شرطا في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك
اياها فان حصلت بتلك الصورة لك بوجه آخر غير الحول
فيك حصل التعقل من غير حلول فيك * ومعلوم ان حصول
الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء
لقابله فاداً المعلومات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير
أن يحل فيه فهو عاقل اياها من غير أن تكون هي حالة فيه
واذا تقرر هذا * فاقول قد علمت أن الاول تعالى عاقل لذاته
من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار
المعتبرين وحكمت بان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول * فاذا
حكمت بكون العلتين اعنى ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في
الوجود من غير تغاير يقتضى كون أحدهما مباينا للاول فاحكم
بكون المعلولين أيضا أعنى المعلوم الاول وعقل الاول له
شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير يقتضى كون أحدهما
مباينا للاول والثاني متقدرا فيه وكما حكمت بكون التغاير في
العتلين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذن

وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستفاضة مستأنفة تحل ذات الاول تعالى عن ذلك * ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمملولات لها بحصول صورها فيها وهي تعقل الاول الواجب ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما علبه الوجود حاصلة فيها * والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن لا يهرب عنه مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة انتهى كلامه * واورد عليه بعض شارحي فصوص الحكيم ان تلك الجواهر العقلية لكونها ممكنة حادثة مسبوبة بالعدم الذاتي معلومة للحق سبحانه قبل وجودها فكيف يكون علم الاول سبحانه بها عين وجودها * وايضا تبطل بذلك العناية المفسرة عند الحكماء بالعلم الازلي الفعلي المتعلق بالكليات كلياً وبالجزئيات أيضاً جزئياً السابق على وجود الاشياء * وايضا يلزم احتياج ذاته في أشرف صفاته الى ما هو

غيره وصادر عنه والحق ان من أنصف من نفسه علم ان الذي
 أبدع الاشياء وأوجدها من العدم الى الوجود سواء كان
 العدم زمانيا أو غير زمانى يعلم تلك الاشياء بمخائنها وصورها
 اللازمة لها الذهنية والخارجية قبل إيجادها اياها والالم يمكن
 فيه اعطاء الوجود لها فالعلم بها غير وجودها والقول باستحالة
 ان يكون ذاته وعلمه الذى هو عين ذاته محلا للامور المتكررة
 انما يصح اذا كانت غيره تعالى كما هو عند المحجوبين عن الحق
 أما اذا كانت عينه من حيث الوجود والحقيقة وغيره باعتبار
 التقيد والتعين فلا يلزم ذلك * وفي الحقيقة ليس حالا ولا محلا
 بل شىء واحد يظهر بالحلية تارة وبالحالية تارة اخرى *
 (زيادة تحقيق) اذا علم الاول سبحانه ذاته بذاته فهو باعتبار
 انه يعلم ويعلم يكون عالما ومعلوما وباعتبار انه يعلم ذاته بذاته
 لا بصورة زائدة عليه يكون علما فهناك أمور ثلاثة لا تمايز بينها
 الا بحسب الاعتبار * واذا اعتبر كون ذاته سببا لظهوره على نفسه
 لحقه النورية * واذا اعتبر كونه واجدا لمعلومه غير فاقده شاهدا
 اياه غير غائب عنه تعين نسبة الوجود والشهود والواجدية

والموجودية والشاهدية والمشهودية * ولا شك ان علمه سبحانه بذاته * وبهذه الاعتبار التي هي صفاته لا يحتاج الى صورة زائدة عليه وكذلك علمه بماهيات الاشياء وهوياتها فان ماهياتها وهوياتها ليست عبارة الا عن الذات العالوية متلبسة ^(١) بامثال هذه الاعتبار المذكورة المنتشرة العقل بعضها عن بعض جمعا وفرادى على وجه كلى أو جزئي فلا يحتاج في العلم بها الى صورة زائدة فلا فعل هناك ولا قبول ولا حال ولا محل ولا احتياج في شيء من تلكه الى ما هو غيره صادر عنه تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا *

﴿ القول في أن علمه بذاته منشأ لعلمه بسائر الاشياء ﴾

قالت الحكماء يعلم الاول سبحانه الاشياء بسبب علمه بذاته لانه يعلم ذاته التي هي مبدأ تفاصيل الاشياء ويكون عنده أمر بسيط هو مبدأ العلم بتفاصيلها وهو علمه تعالى بذاته فان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلولات سواء كانت بواسطة أو لا * فالعلم بذاته التي هي علة ذاتية للمعلول الاول يتضمن العلم به * ثم المجموع

صلة قريبة للمعلول الثاني فيلزم العلم به أيضا وهكذا الى آخر
 المعلولات * فعلمه بذاته يتضمن العلم بجميع الموجودات اجمالا
 فاذا فصل ما فيه امتاز بعضها عن بعض وصارت مفصلة فهو
 كأمر بسيط يكون مبدأ لفواصل أمور متعددة فكما أن
 ذاته مبدأ لخصوصيات الاشياء وتفصيلها كذلك علمه بذاته
 مبدأ للعلوم بالاشياء وتفصيلها * ونظيره ما يقال في
 تضمن العلم بالماهية العلم باجزائها اجمالا وكونه مبدأ لتفصيلها
 ولا يذهب عليك أنه يلزم من ذلك علمه بالجزئيات من حيث
 هي جزئية فان الجزئيات أيضا معلولة له كالكليات فيلزم علمه بها
 أيضا * وقد اشتهر عنهم أنهم ادعوا انتفاء علمه بالجزئيات من حيث
 هي جزئية لاستلزامه التعريف في صفاته الحقيقية ولكن
 أنكره بعض المتأخرين وقال نفى تعلق علمه بالجزئيات مما
 أحال عليهم من لم يفهم كلامهم وكيف ينفون تعلق علمه بالجزئيات
 وهي صادرة عنه وهو عاقل لذاته عندهم * ومذهبهم ان العلم
 بالعلة يوجب العلم بالمعلول بل لما نقوا عنه الكون في المكان
 جعلوا نسبة جميع الاماكن اليه نسبة واحدة ، تساوية ولما نقوا

عنه الكون في الزمان جملوا نسبة جميع الازمنة ماضيها
 ومستقبلها وحالها اليه نسبة واحدة فقالوا كما يكون العالم بالامكنة
 اذا لم يكن مكانيا يكون عالما بان زيدا في أى جهة من جهات
 عمره وكيف تكون الاشارة منه اليه وكم بينهما من المسافة
 وكذلك في جميع ذوات العالم ولا يجعل نسبة شئ منها الى نفسه
 لكونه غير مكاني كذلك العالم بالازمنة اذا لم يكن زمانيا
 يكون عالما بان زيدا في أي زمان يولد وعمره في أي زمان وكم
 يكون بينهما من المدة — وكذلك في جميع الحوادث المرتبطة
 بالازمنة ولا يجعل نسبة شئ منها الى زمان يكون حاضرا له
 فلا تقول هذا مضى وهذا ما حصل بعد وهذا موجود
 الآن بل يكون جميع ما في الازمنة حاضرا عنده متساوي
 النسبة اليه مع علمه بنسبة البعض الى البعض وتقدم البعض
 على البعض اذا تقرر هذا عندهم وحكموا به ولم يسع هذا
 الحكم أوهام المتوغلين في المكان والزمان حكم بعضهم بكونه
 مكانيا ويشيرون الى مكان يختص به وبعضهم بكونه زمانيا
 ويقولون ان هذا فاته وان ذلك لم يحصل له بعد وينسبون

من ينفي ذلك عنه الى القول بنفي العلم بالجزئيات الزمانية
 وليس كذلك * وفي كلام الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم ان
 الحق سبحانه وتعالى لما اقتضى كل شيء إما لذاته أو بشرط
 أو شروط فيكون كل شيء لازمه أو لازم لازمه وهلم جرا
 فالصانع الذي لا يشمله شأن عن شان واللطيف الخبير الذي
 لا يفوته كمال لا بد وان يعلم ذاته ولازم ذاته ولازم لازمه جمعا
 وفرادى إجمالا وتفصيلا الى ما لا يتناهى * وايضا في كلامهم
 ان الحق سبحانه وتعالى لا تطلقه الذاتى له المعية الذاتية مع كل
 موجود وحضوره مع الاشياء علمه بها فلا يعزب عن علمه
 مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء * فالخاصل ان علمه بالاشياء
 على وجهين (أحدهما) من حيث سلسلة الترتيب على طريقة قريبة
 من طريقة الحكماء (والثانى) من حيث أحديته المحيطة بكل شيء
 ولا يخفى عليك ان علمه تعالى بالاشياء على الوجه الثانى مسبق
 بعلمه بها على الوجه الاول فان الاول علم غيبي بها قبل وجودها
 (والثانى) علم شهودى بها عند وجودها وبالحقبة ليس هناك
 علمان بل الحق أن الاول بواسطة وجود متعلقة أعني المعلوم نسبة

باعتبارها نسميه شهودا وحضورا لانه حدث هناك علم آخر
 فان قلت يلزم من ذلك ان يكون علمه على الوجه الثاني
 مخصوصا بالموجودات الحالية * قلت نعم لكن الموجودات
 كلها بالنسبة اليه تعالى حالية فان الازمنة متساوية بالنسبة
 اليه حاضرة عنده كما مر في كلام بعض المحققين عن قريب *
 ﴿ القول في الارادة ﴾ اتفق المتكلمون والحكماء على اطلاق
 القول بانه مريد لكن كثير الخلاف في معنى ارادته فعند
 المتكلمين من أهل السنة انها صفة قديمة زائدة على الذات على
 ما هو شأن الصفات الحقيقية * وعند الحكماء هي العلم بالنظام
 الاكمل وبسمونه عناية * قال ابن سينا العناية هي احاطة علم
 الاول تعالى بالكل وبما يجب أن يكون عليه الكل حتى يكون
 على أحسن النظام فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب
 وجود الكل منبع لفيضان الخير والوجود في الكل من غير
 انبعاث قصد وطلب من الاول الحق * وتحرير المذهبين ان تقول
 لا يخفى ان مجرد علمنا بما يجوز صدوره عنا لا يكفي في وقوعه
 بل نجد من اتقنا حالة نفسانية تابعة للعلم بما فيه من المصلحة

ثم نحتاج الى تحريك الاعضاء بالقوة المنبثقة في العضلات فذاتنا هو الفاعل والقوة العضلية هي القدرة وتصور ذلك الشيء هو الشعور بالمقدور ومعرفة المصلحة هي العلم بالغاية والحالة النفسانية المسماة بالميلان هي التابعة للشوق المتفرع على معرفة الغاية * فهذه أمور متغايرة متميزة فلكل واحد منها مدخل في صدور ذلك الشيء * فالتكلمون الماندون لتعليل أفعاله بالاغراض يثبتون له ذاتا وقدرة زائدة على ذاته وعلما بالمقدور وبما فيه من المصلحة زائدا أيضا على ذاته وارادته كذلك ويحملون للمجموع مدخلا في الابداسوى العلم بالمصلحة فتكون هي غرضها وغاية لا علة غائية * وأما الحكماء فثبتوا له ذاتا وعلما بالاشياء هو عين ذاته ويحملون الذات مع العلم كافيين في الابداس * فعلمه عين قدرته وعين ارادته اذ هو كاف في الصدور وليس له حالة شبيهة بالميلان النفساني الذي للانسان فما يصدر بالنسبة اليه من الذات مع الصفات يصدر عنه بمجرد الذات * فهذا معنى اتحاد الصفات مع الذات فليس صدور الفعل منه كصدوره منا ولا كصدوره من النار والشمس مما لا شعور له بما يصدر

عنه ﴿ وأما الصوفية المحققون ﴾ قدس الله أسرارهم فيثبتون له
 سبحانه ارادة زائدة على ذاته لكن بحسب التعقل لا بحسب الخارج
 كسائر الصفات فهم يخالفون المتكلمين في إثبات ارادة زائدة على
 ذاته بحسب الخارج والحكماء في نفيها بالمرّة ﴿ القول في القدرة ﴾
 ذهب المليون كلهم الى انه تعالى قادر أى يصح منه ايجاد العالم
 وتركه فليس شئ منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه
 ﴿ وأما الفلاسفة ﴾ فانهم قالوا ايجاده للعالم على النظام الواقع من لوازم
 ذاته فيمتنع خلوه عنه * فانكروا القدرة بالمعنى المذكور لا اعتقادهم
 انه نقصان * واثبتوا له الايجاب زعما منهم انه الكمال التام * وأما
 كونه تعالى قادرا بمعنى ان شاء فعل وان شاء لم يفعل فهو متفق
 عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشيئة الفعل الذي هو
 الفيض والوجود لازمة لذاته كلزوم الصفات الكمالية له *
 فيستحيل الانفكاك عنها فقدم الشرطية الاولى واجب الصدق
 ومقدم الثانية ممتنع الصدق * وكلتا الشرطيتين صادقتان في حق
 البارئ سبحانه وتعالى ﴿ وأما الصوفية ﴾ قدس الله تعالى اسرارهم
 فيثبتون له سبحانه قدرة زائدة على الذات تعقلا والعلم بالنظام

الاكل واختيار في ايجاد العالم لكن لا على النحو المذكور التصور
 من اختيار الخلق الذي هو تردد واقع بين امرين كل منهما ممكن
 الوقوع عنده فيترجح عنده أحدهما المزيد فائدة أو مصلحة يتوخاها
 فمثل هذا مستنكر في حقه سبحانه لانه أحدي الذات وأحدي
 الصفات وأمره واحد وعلمه بنفسه وبالاشياء واحد فلا يصح
 لديه تردد ولا امكان حكيمين مختلفين بل لا يمكن غير ماهو
 المعلوم المراد في نفسه فالاختيار الالهي انما هو بين الجبر والاختيار
 المفهومين للناس وانما معلوماته سواء قدر وجودها أو لم يقدر
 مرتسمة في عرصه علمه ازلا وابدأ ومرتبة ترتيبا لا اكل
 منه في نفس الأمر وان خفي ذلك على الاكثرين فالاولوية بين
 أمرين يتوهم امكان وجود كل منهما انما هو بالنسبة الى المتوهم
 المتردد وأما في نفس الامر فالواقع واجب وما عداه مستحيل
 الوجود فان قلت قد استدل الفرغاني رحمه الله تعالى في شرحه
 للقصيد الثانية بقوله تعالى (الم ترالى ربك كيف مد الظل) أى
 ظل التكوين على المكونات ولو شاء لجعله ساكنا ولم يمد
 على ان الحق سبحانه لو لم يشأ ايجاد العالم لم يظهر وكان له ان

لا يشأ فلا يظهر * قلت قولهم ان لم يشأ لم يقع صحيح وقد وقع
 في الحديث ما لم يشأ لم يكن ولكن صدق الشرطية كما سبق
 لا يقتضى صدق التالي أو امكانه فلا ينافيه قاعدة الايجاب فضلا
 عن الاختيار الجازم المذكور * فقولهم في الایجاد الكلى للعالم
 كان له ان لا يشأ فلا يظهر اما انى الجبر المتوهم للعقول الضعيفة
 واما لانه سبحانه باعتبار ذاته الاحدية غنى عن العالمين * فالصوفية
 متفقون مع الحكماء في امتناع صدق مقدم الشرطية الثانية
 ومخالفون معهم فى اثبات ارادة زائدة على العلم بالنظام
 الاكمل لازمة له بحيث يستحيل انفكاكها عن العلم كما
 يستحيل انفكاك العلم عن الذات *

﴿ القول فى ان الأثر القديم هل يستند الى المختار ام لا ﴾
 اعلم ان المتكلمين بل الحكماء أيضا اتفقوا على ان القديم لا يستند
 الى الفاعل المختار لان فعل المختار مسبق بالقصد والقصد
 الى الایجاد مقارن لعدم ما قصد ايجاده ضرورة * فالتكلمون
 اثبتوا اختيار الفاعل وذهبوا الى نفي الأثر القديم * والحكماء
 اثبتوا وجود الأثر القديم وذهبوا الى نفي الاختيار * وأما الصوفية

قدس الله تعالى اسرارهم فجوزوا استناد الاثر القديم الى الفاعل
 المختار وجمعوا بين اثبات الاختيار والقول بوجود الاثر القديم
 فانهم قالوا افاد الكشف الصريح ان الشيء اذا اقتضى امره لذاته
 أي لا بشرط زائد عليه وهو المسمى غيرا وان شتمل على شرط
 أو شروط هي عين الذات كالنسب والاضافات فلا يزال على ذلك
 الامر ويدوم له مادامت ذاته كالقلم الاعلى فانه اول مخلوق
 حيث لا واسطة بينه وبين خالقه يدوم بدوامه وكأنهم تمسكوا
 في ذلك الى ما ذكره الامدى من ان سبق اليجاد قصدا
 على وجود المعلول كسبق اليجاد ايجابا فكما ان سبق اليجاد
 الايجابي سبق بالذات بالزمان فيجوز مثله ههنا بان يكون
 اليجاد القصدى مع وجود المقصود زمانا ومتقدما عليه بالذات
 وحينئذ جاز ان يكون بعض الموجودات واجبا في الازل
 بالواجب لذاته مع كونه مختارا فيكونان معاني الوجود وان تفاوتا
 في التقديم والتأخير بحسب الذات كما ان حركة اليد سابقة على
 حركة الخاتم بالذات وان كانت معاني الزمان فان قيل انا اذا
 راجعنا وجداننا ولاحظنا معنى القصد كما ينبغي نعلم بالضرورة

ان القصد الى غير ايجاد الموجود محال فلا بد ان يكون القصد مقارنا لعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثا قطعاً* قلنا تقدم القصد على اليجاد كتقدم اليجاد على الوجود في انهما بحسب الذات فيجوز مقارنتهما في الوجود زمانا لان المحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجوده قبل* وبالجملة فالقصد اذا كان كافيا في وجود المقصود كان معه واذا لم يكن كافيا فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا* فان قيل نحن اذا راجعنا وجدانا ولا حظنا معنى القصد جزمنا بان القصد الى تحصيل الشيء والتأثير فيه لا يعقل الا حال عدم حصوله كما ان ايجاده لا يعقل الا حال حصوله وان كان سابقا عليه بالذات وهذا المعنى ضروري لا يتوقف الا على تصور معنى القصد والارادة كما ينبغي* قلنا الراجع الى وجدانه انما يدركه قصده وارادته الحادثة الناقصة لا الارادة الكاملة الازلية ولا شك انهما مختلفان حكما فالاولى ليست كافية في تحصيل المراد ولهذا يختلف المراد عنها كثيرا والثانية كافية فيه فلا يمكن تخلفه عنها فإين أحدهما من الاخرى* ﴿اعلم﴾ ان الصفات الكمالية كالعلم والارادة والقدرة لها

اعتباران ﴿ أحدهما ﴾ اعتبار نسبتها إلى الحق سبحانه بملاحظة
وحدته الصرفة ومرتبة غناه عن العالمين وهي بهذا الاعتبار
أزلية أبدية كاملة لاشائبة نقص فيها ﴿ وثانيهما ﴾ أن نسبة
الماهيات الغير المحمولة إلى نوره الوجودي كنسبة المرآى إلى
ما ينطع فيها ومن شأن المتجلى بصفاته الكمالية أن يظهر بحسب
المجلى لا بحسب المتجلى * فاذا تجلى في أمر ما ظهرت صفاته الكمالية
فيه بحسبه لا بحسب المتجلى سبحانه فيلحقها النقص لتقصان
المجلى * فالعارف إذا أدركها بوجدانه أضاف النقص إلى عدم
قابلية المجلى وأسندها إليه سبحانه كاملة مقدسة عن شائبة
النقص وإن أسندها إليه سبحانه ناقصة كان هذا الأسناد
باعتبار ظهوره في مجاله لا بحسب صرافة وحدته أم غير العارف
إذا أسندها إليه سبحانه ناقصة من غير تميز بمض المراتب عن
بعض أو نفاها عنه بالمرّة تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا
﴿ القول في كلامه سبحانه وتعالى ﴾ والدليل على كونه متكلمًا
اجماع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام عليه وتواتر عنهم أنهم
كانوا يثبتون له الكلام ويقولون إن الله تعالى أمر بكذا ونهى

عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام ﴿ اعلم ﴾ ان
 ههنا قياسين متعارضين ﴿ أحدهما ﴾ ان كلام الله تعالى صفة له
 وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلام الله تعالى قديم ﴿ وثانيهما ﴾
 ان كلامه مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما
 هو كذلك فهو حادث فكلام الله سبحانه حادث فافترق المسلمون
 الى اربع فرق فرقتان منهم ذهبوا الى صحة القياس الاول
 وقدحت واحدة منهما في صغرى القياس الثاني وقدحت
 الاخرى في كبراهـ وفرقتان ذهبوا الى صحة الثاني وقدحوا في
 احدى مقدمتي الاول على التفصيل المذكور فاهل الحق منهم
 من ذهبوا الى صحة القياس الاول وقدحوا في صغرى القياس
 الثاني فقلوا كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف
 بل صفة ازلية قائمة بذات الله تعالى وهو بها امر وناهـ ومخبر وغير
 ذلك يدل عليها بالعارة أو بالكتابة أو الاشارة * فاذا عبر عنها
 بالعربية فقرآن * وبالسريانية فانجيل * وبالعبرانية فتوراة
 والاختلاف على العبارات دون المسمى * والتفصيل في هذا
 المقام انه اذا أخبر الله تعالى عن شيء أو أمر به أو نهى عنه الى

غير ذلك واداه الانبياء عليهم الصلاة والسلام الى اهمهم
بعبارات دالة عليه فلا شك ان هناك امور اثلاثة معاني معلومة
وعبارات دالة عليها معلومة ايضا وصفة يتمكن بها من التعبير
عن تلك المعاني بهذه العبارات لافهام المخاطبين ولا شك في
قدم هذه الصفة بالنسبة اليه سبحانه وكذا في قدم صورة معلومية
تلك المعاني والعبارات بالنسبة اليه تعالى فان كان كلامه تعالى
عبارة عن تلك الصفة فلا شك في قدمه وان كان عبارة عن
تلك المعاني والعبارات فلا شك انها باعتبار معلوميتها له سبحانه
ايضا قديمة لكن لا يختص هذا القدم بها بل يعمها وسائر
عبارات المخلوقين ومدلولاتها لانها كلها معلومة لله سبحانه
أزلا وأبدا وان كان عبارة عن أمر وراء هذه الامور الثلاثة
فليس على أثباته دليل يقوم على ساق وما اثبتته المتكلمون من
الكلام النفسي فان كان عبارة عن تلك الصفة فحكمه ظاهر
وان كان عبارة عن تلك المعاني والعبارات المعلومة فلا شك
ان قيامها به سبحانه ليس الا باعتبار صورة معلوميتها فليس
صفة برأسها بل هو من جزئيات العلم وأما المعلوم فسواء كانت

العبارات أو مدلولاتها فليس قائمًا به سبحانه فإن العبارات وجودها
 الاصلية من مقولة الاعراض الغير القارة * وأما مدلولاتها فبعضها
 من قبيل الذوات وبعضها من قبيل الاعراض الغير القارة
 فكيف تقوم به سبحانه * ولنذكر في هذا المقام كلام الصوفية
 ليتضح ما هو الحق ان شاء الله تعالى * قال الامام حجة الاسلام
 رضى الله تعالى عنه الكلام على ضربين ﴿أحدهما﴾ يطلق في حق
 البارى تعالى ﴿والثانى﴾ في حق الآدميين * أما الكلام الذي
 ينسب الى البارى تعالى فهو صفة له من صفات الربوبية فلا
 تشابه بين صفات البارى تعالى وصفات الآدميين فان صفات
 الآدميين زائدة على ذواتهم لتكثر وحدتهم وتقوم انيتهم
 بتلك الصفات ويتمين حدودهم ورسومهم بها * وصفة البارى
 تعالى لا تحد ذاته ولا ترسمه فليست اذا أشياء زائدة على العلم
 الذى هو حقيقة هويته تعالى * ومن أراد أن يمد صفات البارى
 تعالى فقد أخطأ * فالواجب على العاقل أن يتأمل ويعلم أن صفات
 البارى تعالى لا تعدد ولا يفصل بعضها عن بعض الا في
 مراتب العبارات وموارد الاشارات * واذا اضيف علمه الى

استماع دعوة المضطربين يقال سميع * واذا اضيف الى رؤية ضمير الخلق يقال بصير واذا افاض من مكنونات علمه على قلب أحد من الناس من الاسرار الالهية ودقائق جبروت الربوبية يقال متكلم فليس بعضه آلة السمع وبعضه آلة البصر وبعضه آلة الكلام فاذا اكلام البارئ تعالى ليس شيئا سوى افادة وافاضة مكنونات علمه على من يريد اكرامه قال تعالى ﴿ فلما جاء موسى ليقاننا وكله ربه ﴾ شرفه بقربه وقربه بقدسه وأجلسه على بساط أنسه وشافهه باجل صفاته وكله بعلم ذاته كما شاء تكلم وكلما أراد سميع * وفي الفتوحات المسكية قدس الله مصدرها ان المفهوم من كون القرآن حروفا أمران * الامر الواحد المسمى قولاً وكلاماً ولفظاً * والامر الآخر يسمى كتابة ورقاً وخطاً * والقرآن يخط فله حروف الرقم وينطق به فله حروف اللفظ فلما اذ يرجع كونه حروفاً منطوقاً بها هل لكلام الله الذي هو صفته أو هل للمترجم عنه ﴿ فاعلم ﴾ ان الله تعالى قد أخبر نبيه صلى الله عليه وسلم انه سبحانه يتجلى في القيامة في صور مختلفة فيعرف وينكر ومن كان حقيقته تقبل التجلي فلا يبعد أن يكون الكلام

بالحروف المتلفظة بها المسماة كلام الله تعالى لبعض تلك الصور
 كما يليق بجلاله كذلك نقول تكلم بحروف وصوت كما يليق
 بجلاله * وقال أيضا رضى الله تعالى عنه بعد كلام طويل فإذا
 تحققت ما قررناه تبينت ان كلام الله تعالى هو هذا المتلو
 المسموع المتلفظ به المسمى قرآناً وتوراة وزبوراً وانجيلاً * قال
 الشيخ صدر الدين القونوي قدس سره في تفسير الفاتحة كان
 من جملة ما من الله تعالى على عبده أراد به نفسه ان أطلعه
 على بعض أسرار كتابه الكريم الحاوى على كل علم جسيم
 وأراه انه ظهر عن مقارعة غيبية واقعة بين صفى القدرة
 والارادة منصبفاً بحكم ما أحاط به العلم فى المرتبة الجامعة بين
 الغيب والشهادة لكن على نحو ما اقتضاه الوطن والمقام وعينه
 حكم المخاطب وحاله ووقته بالتبعية والاستلزام فالذي يظهر من
 كلام هؤلاء الاكابر ان الكلام الذى هو صفته سبحانه
 ليس سوى افادة وافاضة مكنونات علمه على من يريد
 اكرامه * وان الكتب المنزلة المنظومة من حروف وكلمات
 كالقرآن وأمثاله أيضا كلامه لكنها من بعض صور تلك

الافادة والافاضة ظهرت بتوسط العلم والارادة والقدرة في
 البرزخ الجامع بين الغيب والشهادة يعني عالم المثال من بعض
 مجاليه الصورية المثالية كما يليق به سبحانه * فالقياسان المذكوران
 في صدر المبحث ليسا بمتعارضين في الحقيقة فان المراد بالكلام
 في القياس الاول الصفة القائمة بذاته سبحانه * وفي الثاني ما ظهر
 في البرزخ من بعض المجالي الالهية والاختلاف الواثق بين
 فرق المسلمين لعدم الفرق بين الكلامين والله سبحانه أعلم
 قال بعضهم في قوله تعالى ﴿ واذا قال ربك للملائكة اني جاعل
 في الارض خليفة ﴾ اعلم ان هذه المقابلة تختلف باختلاف
 العوامل التي تقع التقاؤل فيها فان كان واقعا في العالم المثالي فهو
 شبيهة بالمكاملة الحسية وذلك بان يتجلى لهم الحق تجليا مثاليا كتجليه
 لاهل الآخرة بالصور المختلفة كما نطق به حديث التحول
 وان كان واقعا في عالم الارواح من حيث تجردها فهو كالكلام
 النفسى فيكون قول الله تعالى لهم اتقاؤوه في قلوبهم المعنى المراد
 ومن هذا يتنبه الفطن على كلام الله تعالى ومراتبه فانه عين المتكلم
 في مرتبة ومعنى قائم به في أخرى كالكلام النفسى وانه

مركبة من الحروف ومعبّر بها في العالم المثالي والحسي بحسبهما
 ﴿ القول في بيان ان لا قدرة للمكن ﴾

ذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري رضى الله تعالى عنه الى ان
 أفعال العباد الاختيارية واقمة بقدرة الله وحدها وليس لقدرتهم
 تأثير فيها بل ان الله أجرى عادته بان يوجد في العبد قدرة
 واختيارا * فاذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدر
 مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله ابداعا واحداثا ومكسوبا
 للعبد * والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير أن
 يكون هناك منه تأثيرا ومدخل في وجوده سوى كونه
 محلا * وقال الحكماء هي واقمة على سبيل الوجوب وامتناع
 التخلف بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد اذا قارنت حصول
 الشرائط وارتفاع الموانع * ومذهب الصوفية القائلين بوحدة
 الوجود ان الوجود الحق لما تنزل من مرتبة وحدته واطلاقه
 الى مراتب التكثير والتقييد انما تنزل باحدية جميع صفاته واسماؤه
 فكما تقيدت ذاته في هذا التنزل بحسب استعدادات القوابل
 كذلك تقيدت صفاته واسماؤه بحسبها فعلم العباد وارادتهم

وقدرتهم كلها صفات الحق سبحانه وتعالى تنزلت من مرتبة
اطلاقها الى مراتب التقييد بحسب استعدادات العباد * فافعالهم
الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها لكن بعد تنزيلها
الى مراتبهم وظهورها فيهم وتقيدها بحسب استعداداتهم
وليس لهم قدرة وراء ذلك ومعنى كونها مكسوبة لهم ان
لخصوصيات استعداداتهم مدخلا في تقييد القدرة المتعلقة بها
المؤثرة فيها لان لهم تأثيرا فيها *

﴿ القول في صدور الكثرة عن الوحدة ﴾

ذهبت الاشاعرة الى جواز استناد آثار متعددة الى مؤثر واحد
بسيط وكيف لا يجوزون ذلك وهم قائلون بان جميع الممكنات
المتكثرة كثرة لا تحصى مستندة بلا واسطة الى الله تعالى
مع كونه منزها عن التركيب * والحكماء منعموا جواز استناد
الآثار المتعددة الى المؤثر الواحد البسيط الا بتعدد الآلة
كالنفس الناطقة تصدر عنها آثار كثيرة بحسب تعدد آلتها
التي هي الأعضاء والقوى الحائلة فيها أو بتعدد شرط أو قابل
كالعقل الفعال على رأيهم فان الحوادث في العالم المنصرية

مستندة اليه بحسب الشرائط والقوابل المتكثرة * وأما البسيط
 الحقيقي الواحد من جميع الجهات بحيث لا يكون هناك تمدد
 لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية ولا الاعتبارية
 ولا بحسب الآلات والشرائط والقوابل كالمبدأ الأول فلا يجوز
 ان يستند اليه الأثر واحد * وبنوا على ذلك كيفية صدور
 الممكنات عن الواجب تعالى كما هو مذهبهم على ماسياى
 ان شاء الله تعالى ولا يلتبس عليك ان الاشاعرة لما اثبتوا له
 تعالى صفات حقيقية لم يكن هو بسيطا حقيقيا واحدا من
 جميع جهاته فلا يندرج على رأيهم في هذه القاعدة واكل
 من الفريقين دلائل على ما ذهبوا اليه وقوادح فيما ذهب
 اليه من يخالفه * والظاهر ان الحق ما ذهب اليه الحكماء من
 امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي ولهذا وافقهم
 الصوفية المحققون في ذلك لكن خالفوهم في كون المبدأ الأول
 كذلك فانهم يثبتون له تعالى صفات ونسبا تمايره عقلا لا خارجا كما
 سبق فيجوزون أن يصدر عنه باعتبار كونه مبدأ للعالم كثرة
 من حيث كثرة صفاته واعتباراته * وأما من حيث وحدته الذاتية

فلا يصدر عنه الا أمر واحد من تلك الصفات والاعتبارات
وبواسطته تلحقه سائر الاعتبارات وبواسطة كثرة الاعتبارات
كثرة وجودية حقيقية فالصوفية يوافقون الحكماء في امتناع
صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي ويخالفونهم في تجويز صدور
الكثرة الوجودية عن المبدأ الاول ويوافقون المتكلمين في
تجويز صدور الكثرة الوجودية عن المبدأ الاول ويخالفونهم
في تجويز صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي ولما كان المتكلمون
يجوزون استناد الآثار الكثيرة الى الواحد الحقيقي لا حاجة
لهم الى تدقيق النظر في صدور الكثرة عنه بخلاف الحكماء
والصوفية فالحكماء يجوزون ان يصدر عن الواحد أشياء كثيرة
باعتبارات مختلفة كما ان الواحد له النصفية باعتبار الاثنين معه
والثنية باعتبار الثلاثة معه وعدم الانقسام باعتبار وحدته لا غير
ولما كان المبدأ الاول عندهم واحدا من كل الوجوه كان
معرفة الوجه في صدور الكثرة عنه محتاجا الى لطف قريحة فنورد
الوجه الممكن فيه وهو ان يفرض الواحد الاول (ا) ويصير
الصادر عنه (ب) وهو في المرتبة الثانية فلـ (ا) بتوسط (ب)

يكون أثر وليكن (ح) ول (ب) وحده أثر وليكن (د) وهما
 في المرتبة الثالثة ثم يكون ل (ا) مع (ج) أثر وليكن (ه) ول
 (اب) مع (ج) أثر وليكن (ز) ول (ا) مع (د) أثر وليكن
 (ح) ول (اب) مع (د) أثر وليكن (ك) ول (ج) وحده
 أثر وليكن (ل) ول (ز) وحده أثر وليكن (م) ول (جد) معا
 أثر وليكن (ن) ومن (اجد) أثر وليكن (س) ومن (بجد)
 أثر وليكن (ع) ومن (ابجد) أثر وليكن (ف) المرتبة الاولى
 (ا) المرتبة الثانية (ب) من (ا) المرتبة الثالثة (ج) من (اب)
 و (د) من (ب) المرتبة الرابعة (ه) من (اجز) من (ابجح)
 من (اوط) من (ابدي) من (بجك) من (بدل) من
 (جم) من (زن) من (ح دس) من (اجدع) من (بجدف)
 من (ابجد) وهذه اثنتي عشر وهي المرتبة الرابعة وان اعتبرنا
 الاسافل بالنظر الى الاعلى مثلا (ب) بالنظر الى (ا) والى
 (ب) واليهما وكذلك في (د) بالنظر الى (ا) والى (ب) والى
 كليهما وعلى هذا القياس فيما دونها صارت الآثار والاعتبارات
 أكثر من ذلك فان تعدينا هذه المراتب الى الخامسة والسادسة

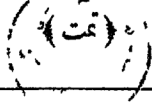
وما بمدى ما صارت الآثار والاعتبارات بلا نهاية ويمكن ان يكون للاول باعتبار كل واحد منها فكل أثر فيصدر منه بهذه الاعتبارات موجودات لا نهاية لها غير متعلق بعضها ببعض * قالوا ويكون في العقل الاول بعد صدوره عن المبدأ الواحد أربع اعتبارات (أحدها) وجوده وهوله من الاول (والثاني) ماهيته وهي له من ذاته (والثالث) علمه بالاول وهوله بالنظر في الاول (والرابع) علمه بذاته وهوله بالنظر الى نفسه فيصدر عنه بهذه الاعتبارات صورة فلك ومادته وعقله ونفسه وانما أوردوا ذلك بطريق المثال ليتوقف على كيفية صدور الآثار الكثيرة بسبب الاعتبارات الكثيرة مع القول بان لواحد لا يصدر عنه باعتبار واحد الا واحد ولم يدعوا انهم وافقون على كيفية صدور سائر الموجودات الكثيرة ولم يتعرضوا لتفسير الافلاك التسعة وانما أثبتوا عقولا عشرة لانه لا يمكن ان يكون أقل منها نظرا الى الافلاك التسعة الكلية * وأما أكثر فقد ذكروا ان الافلاك كثيرة وحركاتها مختلفة ويجب ان يكون لكل واحد عقل ونفس ولم يتعرضوا

للسكواكب السيارة والثابتة * فجوزوا أن يصدر من المبدأ الأول
 وجود جميع هذه الموجودات بعضها بتوسط بعض و باعتبار دون
 اعتبار * وهذه الاعترافات ليست مفروضة وليست بعلة تامة
 لشيء وانما هي اعتبارات اضافت الي مبدأ واحد فكثير بسببها
 معلولاته ولا يجب كون الاعترافات أمورا وجودية عينية
 بل يكفي كونها عقلية فان الفاعل الواحد يفعل بسبب اختلاف
 أمور عقلية وجودية أو عديمه أعمالا كثيرة * وأما الصوفية
 المحققون فقد جوزوا في المبدأ الواحد كثرة الاعترافات
 المتشعبة بعضها عن بعض المتبدئة من اغبار واحد وهو الصادر
 الأول وتنشئ منه الاعترافات الآخرو يصدر بتوسط هذه
 الاعترافات أمور وجودية عينية في مرتبة واحدة * وهذه الامور
 الوجودية تقسم الى قسمين قسم للاحكم للامكان فيه الأمن وجه
 واحد وهو كونه في حقيقته ممكنا مخاوفا فامكانه فيه منقول
 بالنظر اليه فلا يتوقف عليه قوله الوجود من موجداه وانصافه
 به بل على شرط هو محض الوجود الحق * وهذا القسم له الاولية
 الوجودية في مرتبة الایجاد ويختص بهذه المرتبة القلم الاعلى

والملائكة المهيمنة والكل والافراد من بعض الوجوه يعنى من
 حيث تجرد ارواحهم لا من حيث تعلقها بابدانهم العنصرية*
 والقسم الآخر مع أنه ممكن في ذاته وجوده متوقف على أمر
 وجودي غير محض الوجود الحق* وهذا الأمر الوجودي اما
 واحد كالقلم مع اللوح* واما أكثر كما في سائر الموجودات
 وظهر من هذا التقرير ان الصادر الاول على مذهب الحكماء
 موجود عيني لا موجود في رتبته وهو العقل الاول* وعلى
 مذهب الصوفية نسبة عقلية اعتبارية سابقة على سائر الاعتبارات
 لا العقل الاول فانهم يثبتون في رتبته موجودات أخر كما سبق
 قال الشيخ صدر الدين القونوي قدس سره وذلك الواحد
 الصادر ولا عندنا هو الوجود العام المفاض على أعيان الممكنات
 يعنى الاعيان الثابتة لها وهذا الوجود مشترك بين القلم الاعلى
 الذي هو أول موجود عند الحكيم المسمى بالعقل أيضا وبين
 سائر الموجودات ليس ذلك الصادر الواحد هو العقل الاول
 كما يذكره أهل النظر من الفلاسفة* ثم قال قدس سره بعد
 ذلك وهذا الوجود العام ليس بمغاير في الحقيقة للوجود الحق

الباطن المجرد عن الاعيان والمظاهر الانسب واعتبارات
كالظهور والتبين والتعدد الحاصل له بالاقتران وقبول حكم
الاشترك ولا يخفى على الفطن انه اذا لم يكن الوجود العام
باعتبار مغايرا للوجود الحق في الحقيقة لم يكن الصادر هو الوجود
العام باعتبار حقيقته بل باعتبار نسبة العموم والانسباط فالصادر
الاول عندهم في الحقيقة هو نسبة العموم والانسباط فانه لو لم
يبسط اولا ولم يتصور بصور الاعيان الثابتة في العلم لم يتحقق
قابل أصلا وبعد ما تحققت القوابل لو لم ينسبط عليها لم يوجد
موجود عنى أصلا وبهذه النسبة والانسباط تحققت النسب
الاسمائية للذات الالهية والحقائق الكونية في مرتبة العلم
الالهي فهي سابقة على سائر الاعتبارات لاحاجة لها الى اعتبار
آخر بل الاعتبارات كلها مرتبة عليها وانسباط الوجود
بالظهور بصور القوابل ليس بالمرّة بناء على أصل امتناع صدور
الكثرة من الواحد الحقيقي فيجب أن يظهر بصورة قابل
من القوابل وينتشي منها الظهور بصور سائر القوابل منتشاً
بعضها من بعض * وأما انسباطه على القوابل لا يجادها في المين

فلا يلزم ان يكون على تلك النسبة فيمكن ان يكون الصادر
اولا بالوجود العيني اكثر من واحد كما ذهب اليه الصوفية
الموحدة قدس الله اسرارهم



﴿ فهرست كتاب الدرة الفاخرة لمولانا ملا عبد الرحمن ﴾
صحيفة (الجمالي عليه الرحمة)

٢٤٩ تمهيد اعلم ان في الوجود واجبا واللازم انحصار الموجود
في الممكن الخ

٢٥٠ الكلام فيما ذهب اليه جمهور المتكلمين الخ ويان حاصل
مذهب الحكماء في ان للوجود مفهوما واحدا الخ

٢٥٣ الكلام في ان مستند الصوفية فيما ذهبوا اليه هو
الكشف والعيان لا النظر والبرهان

٢٥٩ القول في وحدته تعالى

٢٦٠ القول الكلي في صفاته تعالى

٢٦٢ القول في علمه تعالى

٢٦٨ القول في ان علمه بذاته منشأ لعلمه بسائر الاشياء

- ٢٧٢ القول في الارادة
 ٢٧٤ القول في القدرة
 ٢٧٦ القول في ان الاثر القديم هل يستند الى المختار أم لا
 ٢٧٩ القول في كلامه سبحانه وتعالى
 ٢٨٦ القول في بيان ان لا قدرة للممكن
 ٢٨٧ القول في صدور الكثرة عن الوحدة (تم)

- مجلد
 ١ كتاب الاربعين في أصول الدين للإمام الهمام حجة الاسلام الغزالي
 ١ كتاب ميزان العمل في فلسفة الاخلاق وهو له أيضاً
 ١ رسالة الدنية له أيضاً ومعها رسالة كنه ما لا بد منه للشيخ الاكبر
 ١ بحر الكلام في علم التوحيد لابي المعين النسفي
 ١ كتاب أساس التقديس في علم الكلام للإمام الرازي ومعه كتاب
 الدرة الفاخرة للملا عبد الرحمن الجامي كلاهما في هذا المجلد
 ١ مجموعة الرسائل المشتملة على فنون متنوعة للأئمة المتقدمين منهم
 حجة الاسلام الغزالي والشيخ الاكبر وأبي الشامة الشافعي وابن
 سبنا وغيرهم من أكابر العلماء
 فكل من أراد شيئاً من هذه الكتب فليخبرنا بشأنها
 محي الدين صيري الكردي بالازهر الشريف بمصر

۸۰۰	واظله نسیبہ
۲۶ الف	فن نسیبہ
۴۳۰۲	کتاب نسیبہ

Handwritten text, possibly a signature or initials, consisting of several dark, stylized strokes on a white background.

