

0 11° x 189.37
A1E
G 957

THE SUMMA PHILOSOPHIAE

OF

AL-SHAHRASŪNĪ

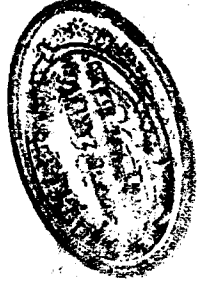
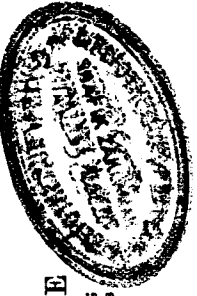
KITĀB NIHĀYATU 'L-IQDĀM

FI 'ILMI 'L-KALĀM



EDITED WITH A TRANSLATION
FROM MANUSCRIPTS IN THE
LIBRARIES OF OXFORD, PARIS, AND BERLIN

BY
ALFRED GUILLAUME
M.A. Oxon; Principal of Culham College;
formerly Professor of Oriental Languages
in the University of Durham



Handwritten signature and scribbles

GALS 763



OXFORD UNIVERSITY PRESS
LONDON : HUMPHREY MILFORD

1934

WESTON COLLEGE LIBRARY
WESTON, MASS.



PJ
7803
.55

OXFORD UNIVERSITY PRESS
AMEN HOUSE, E.C. 4
LONDON EDINBURGH GLASGOW
NEW YORK TORONTO MELBOURNE
CAPE TOWN BOMBAY CALCUTTA
MADRAS SHANGHAI
HUMPHREY MILFORD
PUBLISHERS TO THE UNIVERSITY

PREFACE

IT has been my endeavour to translate what my author wrote in such a way as to make him intelligible to the reader, while preserving the idiom which he employed. The danger of this method is obvious: if the style and arrangement of the Arabic is followed too closely the meaning in English will inevitably be somewhat obscure. (Those who have used Haarbricker's translation of the *Mîdâ* will readily admit that the German is sometimes unintelligible by itself.) On the other hand, to paraphrase a work of this kind and to force its terminology into the mould of contemporary or medieval philosophy is a greater danger. It is common knowledge that a great many ideas of the Ash'arites passed over to Christian scholasticism, but they suffered a sea change. I have endeavoured to leave them as they are. I hope, I do not claim, that I have done my author justice. Where I have failed I enjoy distinguished company. Shahrastâni writes with one eye on Avicenna. Now Algazel, who attacked Avicenna as the man responsible for the system he hated, and Averroës who attacked him as the man responsible for the incoherence of philosophy, agree on one thing, namely the obscurity of Avicenna's diction, which sometimes defeated their attempts to grasp his meaning.

Chapter I, which forms the basis of the writer's view of God and the universe, I have translated very fully. Chapter VI, too, which deals with Nominalism, I have reproduced fairly fully; it is a good example of acute reasoning and dialectic. The rest of the book I have treated less generously, but without, I hope, omitting anything of real importance.

It had been my intention (as I announced when Part I was published in 1930) to write an excursus on the philosophical background of the Muslim creeds. But in 1932 Professor Wensinck published his masterly treatise on *The Muslim Creed, its Genesis and Historical Development*, which relieves me of that duty. It had also been my intention to contribute some notes on the relation of Shahrastâni's position to that of his predecessors and successors. This, with great regret, I have had to postpone indefinitely owing to the pressure of administrative duties which have frequently compelled me to lay aside my books for months at a time just when the solution of a problem seemed in sight. To study the metaphysical niceties in which Shahrastâni delighted, and to compare them with conflicting theories in works which are only accessible in a few libraries, in my present circumstances is an impossible task. Nevertheless, I hope that this, the first work of its kind on Arabic scholasticism to be published in

71874

BOSTON COLLEGE

APR 5 1960

PRINTED IN GREAT BRITAIN AT THE UNIVERSITY PRESS, OXFORD
BY JOHN JOHNSON, PRINTER TO THE UNIVERSITY

this country, will not be without value to scholars who, to quote the words of Cureton's preface to his *Milal*, 'being able to estimate the difficulty of my undertaking and the labour which I have bestowed upon it, will be ready upon every occasion to accord me the fullest indulgence'.

I have pleasure in recording my deep gratitude to the Council of the British Academy who made a handsome grant towards the heavy cost of printing this work, and to the University of Oxford who by vote of Convocation authorized the James Mew Scholarship Fund to make a substantial contribution to the same. Without this aid the publication of the book would not have been possible.

I also thank the Librarians of the Bodleian and the Bibliothéque Nationale for allowing me to have photographs of the manuscripts in their possession. Especially I desire to thank the Librarian of the Preussische Staatsbibliothek in Berlin for his kindness in placing the manuscript at my disposal, thus saving me considerable expense and the uncertainty which constantly resides in a photograph of an altered reading or a decayed page.

My thanks are also due to the Imprimerie Catholique at Beyrouth for the careful reading of the rotographs. Some of the rather numerous mistakes could have been avoided had I been able to see a final proof before the sheets were printed off, but to send final proofs from Syria to England and back would have caused intolerable delay.

I cannot adequately thank my friend Professor Nicholson who, amid his innumerable activities, has found time to read the whole of the Arabic text of this book in proof, and has made numerous corrections which I have almost always adopted. I am also indebted to Mr. Reade, sub-Warden of Keble College, for allowing me to consult him on some of the problems of the subject-matter; and most especially to the Rev. Father Walker, S.J., who very kindly read my translation of the first two chapters and made many helpful criticisms and suggestions. Lastly I would thank Professor Margolouth, at whose suggestion I undertook this work, for his advice and help in the difficulties which I encountered at the beginning of the enterprise, and for his ready elucidation of some of the obscurities in Chapter I.

Culham, Oxon.
March, 1934.

ALFRED GUILLAUME

CONTENTS

INTRODUCTION	ix
ADDENDA TO TRANSLATION	xvi
TRANSLATION	
I. Proof that the World had a Beginning and a Demonstration of the Impossibility of Anything without a Beginning and of the Existence of Bodies Infinite	1
II. That all things that exist had a beginning through God's Origination. Herein is a refutation of the Doctrines of the Mu'tazila, Dualists, and Natural Philosophers, and a proof of <i>kezab</i> , and the difference between <i>kezab</i> and <i>ijād</i> and <i>khald</i>	25
III. The Divine Unity	39
IV. The Refutation of Anthropomorphism	43
V. The Refutation of those who deny the Divine Attributes	50
VI. States (or Conditions of Things)	52
VII. Is the Non-existent a Thing? Of Matter and a Refutation of the Theory that Matter exists without Form	60
VIII. Proof that the Propositions connected with the Divine Attributes can be known	66
IX. Proof that the Eternal Attributes can be known	69
X. Concerning the Eternal Knowledge in Particular; that it is Eternally One, embracing all that is Knowable, both Universals and Particulars	78
XI. Of the Divine Will	84
XII. That the Creator speaks with an Eternal Speech	91
XIII. That God's Speech is One	97
XIV. On the Reality of Human Speech and Psychic Utterance	105
XV. Concerning our Knowledge that the Creator is Hearing, Seeing	112
XVI. That the Vision of God is an Intellectual Possibility and a Dogma of Revelation	115
XVII. Concerning what is to be considered Honourable and what Base, showing that Reason makes nothing incumbent on God, and that nothing was incumbent on Man before the coming of the Sacred Law	119
XVIII. A Refutation of the Assertion (a) that the Acts of God have a Purpose or a Cause; (b) of Utility in God's Acts (<i>galib</i>), and that He must do what is best (<i>aslah</i>) and bestow Sufficient Grace (<i>tauf</i>) upon His Creatures. The Meaning of the terms <i>taufiq</i> , Efficient Grace; <i>khidhr</i> , Abandoning; <i>sharh</i> , Opening, and <i>khawm</i> , Shutting of the mind; <i>tab</i> , Sealing; <i>ni ma</i> , Favour; <i>shukr</i> , Kindness; <i>ajal</i> , Fixed Term; and <i>rizq</i> , Sustenance	126
XIX. The Proof of Prophecy, of the Reality of Miracles, and that the Prophets must needs be Impeccable	133

CONTENTS

XX. Proof of the Prophetic Mission of Muhammed. An Explanation of his Miracles, and of the Way in which the Quran indicates his Veracity. Summary Statements on the Names and Categories of Revelation. The Nature of Faith and Unbelief. Of Branding (other Muslims) as Infidels. An Explanation of the Interrogation in the Grave. Of the Assembly (<i>hazrat</i>). Of the Resurrection. Of the Scale. Of the Reckoning. Of the Basin. Of the Intercession. Of the Bridge (<i>sirât</i>). Of Paradise and Hell. Proof of the Imamate. Of the Special Gifts of the Saints. Of the Possibility of Abrogation of Laws. Proof that Islam Abrogates all other Laws. That Muhammed is the Seal of the Prophets and that Scripture is sealed by Him	142
CONTENTS TO ARABIC TEXT	161
ERRATA AND CORRIGENDA TO ARABIC TEXT	163
INDEX OF NAMES TO ARABIC TEXT	171
TEXT	

INTRODUCTION

SINCE William Cureton, in 1846, published in two volumes the text of *Kutabu-l-Milal wal-Nihal*, al-Shahrastānī¹ has justly been held in high regard by all students of the history of religions. For the greater part of a century the *Milal* has been used as a mine from which to extract information about the religion and philosophy of the Near East. Though the publication of similar works such as *al-Farq bain al-Firaq* and Ibn Hazm's *Milal* have robbed Shahrastānī's work of the unique importance it achieved in Europe after the publication, in 1850, of Theodor Haarbrücker's translation under the title *asch-Schahrastānī's Religionspartheien und Philosophen-Schulen*, its careful summary of the points of difference which divide the multitudinous sects, and its succinct account of their general characteristics make it for all time indispensable.

The *Nihāyatul-Iqām fi 'Imi-l-Kalām* was clearly designed by al-Shahrastānī as a complementary sequel to his *Milal*. In it he frequently cites the latter. He was conscious, no doubt, that he lay open to the charge of excessive objectivity in his treatment of the tenets of the sects—a charge which has justly been preferred against him more than once.² In this volume he clears himself so far as, and only so far as, the principal Muslim sects are concerned. His object is to indicate the farthest point reached by the philosophical thinkers of his day and to show how far their tenets are reasonable and reconcilable with orthodoxy, and in what respects they are wrong or defective.³

As would be expected, Shahrastānī's chief difficulties lay in combating the speculations and arguments of the Mu'tazila who were much more strongly entrenched in a somewhat defective, but on the whole defensible, system of philosophy.

Shahrastānī himself gave a general, but by no means blind, allegiance to the Ash'arite school.

While the present book was being printed Dr. H. Ritter published in Stambul al-Ash'ari's *Maqālatu-l-Islamiyyin*.⁴ This latter work,

¹ According to al-Sam'ānī, his full name was Abū-l-Fath Muhammad ibn Abū-l-Qāsim 'Abd al-Karīm ibn Abū Bakr Ahmad al-Shahrastānī. He was born in 479/1086 and died in 548/1153. (Other dates of his birth are given as 467 and 469.) He was a native of Shahrastān in the province of Khurāsān.

² E.g. by D. S. Margoliouth in *Encyclopædia of Religion and Ethics*, article *Kalam*. See also *Encyclopædia of Islam*, article *Shahrastānī*, p. 293.

³ E.g. his attack on Avicenna's theory of God's relation to the world in Ch. I.

⁴ Part I in 1929; Part II in 1930. The suggestion in Dr. Ritter's Introduction (Arabic, p. 21) that Shahrastānī himself was the scribe of the MS. of the *Maqālat*,

despite its comparative lack of criticism and discussion, is extremely important in the light it throws on the subjects discussed by Muslims in Ash'ari's day. He was the founder of the school of theological thought which has dominated the minds of the majority of Muslims down to the present time.

I venture to think that the long overdue publication of Shahrastānī's *Nihāya*, which might be rendered *The Present Position of Speculative and Dogmatic Theology*, will enhance the importance of the *Maqālāt*, as its own importance will be increased by the latter. These two works are separated by more than two centuries of bitter controversy in theological and philosophical circles, and the stream of thought has left indelible marks upon the later work. Islam as al-Ash'ari left it had to be adapted and reinterpreted to meet the needs of the growing intellectualism: Shahrastānī's work indicates the nature and extent of that growth during the two centuries.

This particular *Summa* has a very real importance of its own. Shahrastānī (1086-1153) survived by some forty years or more the Imām al-Ghazālī who dealt philosophical studies among Muslims a heavy blow in his *Tabāḥḥūt-Ḥ-Falāsifa*. I do not think that any clear trace of the *Tabāḥḥūt* will be found in these pages, from which it may be right to infer that, while Baghdad remained the intellectual centre of Islam, the more negative propositions of Ghazālī failed to carry the support of Islamic scholars.¹ Shahrastānī is the last great philosopher of Islam before Averroës. He has some claim to be regarded as an original thinker. The fact that he did not retain in the eyes of his co-religionists that eminence as a theologian to which his ability entitled him may be attributable to a number of causes. First, his sturdy intellectual independence made him appear somewhat of a dangerous modernist in an age which threatened to go to pieces. (See al-Ghazālī on this subject.) Secondly, he had not that command of Arabic which would commend him to a later generation, though, of course, it is possible to exaggerate the effect of this shortcoming; and thirdly, the growing reaction against *kalām* which followed the publication of al-Ghazālī's attack on philosophy as a whole tended to force all such books into the background where they were studied only by the learned, and ceased to form a normal part of the teaching of philosophy and theology.²

owing to the lines *laqad tuffu*, &c., mentioned by Ibn Khalitkhan being on the Haidarabad copy, is interesting. See p. 3 of the Arabic text of the *Nihāya*.

¹ This is a subject to which I hope to return in the future.

² However, Yāqūt, iii. 63, 13 says that al-Hasan b. al-Z'ir (d. 598), who was a distinguished Calene scholar, made it his practice to commit to memory one authoritative manual on each of the sciences, and he chose our author's *Nihāya* as his manual of *Kalām*. I owe this reference to Prof. Margoliouth. I find a further, and much later,

The principal facts of Shahrastānī's life have already been given by Cureton in his Preface to the *Mīāl*. They go back to Ibn Khalīkān. The only addition of any importance which I have been able to find comes from Subkī's *Ṭabaqātu-Ḥ-Kubrā* (727/1327-771/1370). Subkī says that it is stated in Dhahabī's (673/1274-748/1348) History that Ibn al-Sam'ānī says that Shahrastānī was suspected of Ismā'īlī leanings; and that in Ibn al-Sam'ānī's *Ṭaḥḥīr* Shahrastānī is said to have been suspected of heresy and undue fondness for the Shi'as. Subkī goes on to say that he cannot think where Ibn al-Sam'ānī got his information, as his *Dhāḥīl* says nothing about these heretical tendencies of Shahrastānī, and all Shahrastānī's writings give the lie to such a belief. In his view, Ibn al-Sam'ānī never made the statement at all, but the libel is probably due to the author of the *Kāfi*,² who wrote that Shahrastānī would have been the Imām, had he not dealt with matters of faith in an uncertain spirit and inclined towards heresy and controversy. Further, it was felt that Shahrastānī went too far in supporting and defending the tenets of the philosophers whenever conferences and discussions were held—at least so said al-Khwārizmī.

Shahrastānī was a deeply religious man. The intensity of his devotion to the faith of Islam cannot be doubted by any one who reads this work, which in itself is a sufficient refutation of the calumnies of his detractors. It would not be germane to this presentation of the author's book to discuss the gulf between the learned and the uneducated Muslim which may well account for the suspicion which gathered round his memory. His deep distress at the ungodliness and wickedness of his age finds noble expression³ in his discussion of the problem of evil; and his faith in an all-wise and beneficent providence rises spontaneously to the surface of an argument with a rival school.

If he is more patient with the sects than his fellow schoolmen it is because he sees more deeply into the causes of the differences. His summing up at the end of the chapters is generally mediating in tendency, unless the point of issue is fundamental and admits of no

reference to the *Nihāya* in Jurjānī's commentary on Jī's *Mawāḥib*, p. 11. Jurjānī died in A.H. 816, i.e. A.D. 1413.

² I can only hazard a guess as to the author of this book. By eliminating the works

quoted by Brockelmann, ii. 658, which were written before Shahrastānī's day and after Dhahabī, the most probable offender would seem to be Muwaffaq al-Dīn al-Maqqīsi 541/1146-620/1223. Brockelmann gives the full title of the work as al-Kāfi fi-Ḥ-Furū'; and the only copy known to him is the Paris MS. 1104. This man was only a child of seven when Shahrastānī died, but he studied in Baghdad, and, as a Hanbalite, he would hardly be likely to sympathize with Shahrastānī's liberal attitude towards the problems of philosophy and theology which the Hanbalites refused even to discuss.

compromise. When he can he accepts his adversaries' arguments and tries to show that they demand or admit of another conclusion. Only when he comes to the eschatological beliefs of Islam does he falter. His rapid passage over the 'bridge', the 'balance', and the 'basin', marks a reluctance to commit himself. In any case, such matters are dogmas of faith, not of reason.

His quotations from al-Ash'arī are interesting in view of the meagre remnants that have been published of this outstanding personality whose literary activity and religious influence were so potent in Islam. In common with many Arabic writers he does not always mark the end of his quotations and the limit must be inferred.¹ Nor does he deign to mention the name of the work which he is quoting.

Perhaps the characteristic most to be admired in Shahrastānī is his intellectual honesty. Where reason fails, and where he feels that the rationalists have good ground for their objections, as in the *Vieo Det*, he says frankly that it is a revealed rather than an intellectual truth. And where he feels it impossible to hold the prevailing opinion of the orthodox Ash'arite school, as on p. 411, he has the courage to say so.

The titles of his known works indicate that his interest was always primarily in speculative theology. Besides the present work and the *Milal* he wrote:

Muṣāra'atu-l-Falāsifa.

Tārīkhul-Fukamā.

Al-Manāhij wal-Bayānat.

Talkhīṣul-Aqṣām li Madhāhib al-Anām.

The Manuscripts

According to Brockelmann, there are extant four manuscripts of the *Nihāyatul-Iqdām*. Three of these, MS. Marsh 356 in the Bodleian Library, Oxford; MS. Petermann II. 579 in the Preussische Staatsbibliothek, Berlin; and MS. arabe 1246, in the Bibliothèque Nationale, Paris, I have collated throughout. The fourth, in the Jeni Library, was inaccessible to me when this work was begun; and I could not at a later stage contemplate a further addition to the large sum I had already spent on photographs of two of the three manuscripts which I have consulted. Nor, in view of the tolerably accurate condition of the text, and the antiquity of the three documents on which the printed text rests, do I consider it essential to invoke the aid of the Constantinople MS., though possibly it would help to clear up more than one of the obscurities which are unavoidable in a work of

¹ The quotation from Avicenna's *Shifā'* on p. 222 is a case in point.

this kind. Metaphysics and speculative theology are apt to prove abstruse in any language, and our author wrote at a time when an exact philosophical terminology had not been fixed with any rigidity.¹ Moreover, he was not an Arab, and his Arabic style leaves a good deal to be desired.

The Bodleian MS. (O. = 1) was the only complete text at my disposal, and therefore I made it the basis of my text, though it is certainly inferior to the more ancient part of the Paris MS. Part I was finished on Friday the 19th of Shawwal, 590: Part II on the 10th of Rabi' u-l-awwal, three years later, only forty years or so after the author's death; so that it may well have been copied from manuscripts bearing the imprimatur of al-Shahrastānī himself. It consists of 304 folios beautifully written in the *naskh* character and freely vocalized (not always correctly). As in many manuscripts of this period, the vowels are written where they are least needed, as for instance with the conjunction or with an alif; they are often omitted where the sense is vitally affected as in *mājīb* and *mājab*. The scribe was a certain 'Uthmān ibn Yūsuf ibn 'Abd Allāh, the mudarris in Qalyūb. This manuscript was bequeathed to the Bodleian Library by Archbishop Marsh in 1713. Marsh obtained some of his Oriental MSS. from Huntingdon, who was at one time chaplain to the English merchants at Aleppo; others he acquired from the sale of Goliūs's library at Leyden in 1696. No. 356 bears the motto *موروخف ٧٧٠ دأبعاو* which is conjectured to have been that of Goliūs. At any rate, many books in this collection bear that motto.

The Berlin MS. (B. = ٥) contains 172 folios described in the catalogue as 19½×15; 13½×10 cm. It is but little junior to O. being written by a certain Ismā'īl ibn Murhaq(?) ibn Muḥammad ibn Fāris al-Ḥassanī on the 10th of Ṣafar 607. Ten folios are missing after folio 9. They correspond to 16 v.-33 in O. and only affect the first chapter. On 176 v. the author announces his intention of composing another book of twenty chapters like the present *fī bayān nihāyat wāḥidat al-ḥukamā al-ūlāhiyyin*. This is, perhaps, the *Manāhij wal-bayānat* (v.s.). Folios 1 v.-4 v. have been inked over somewhat carelessly by a later scribe who has omitted the diacritical points. This *Ausbesserung* or *Verbesserung* goes on sporadically through the volume, and it is often for the worse. Characteristic examples of this man's work are *فلسفة* for *فلسف* on 15 v. of B. = O. 43 v., line 10

¹ Here I should like to pay a tribute to the help afforded by Dr. Max Horten's *Verzeichnis philosophischer Termini im Arabischen* (Leipzig, 1912), published in an *Anhang* to his *Die spekulative und positive Theologie des Islam*. This has been of great value to me. The task of tracing the technical significance of metaphysical terms through the numerous Arabic lexicons is daunting. Much of the otherwise unavoidable labour has been done for future workers in this field by Dr. Horten.

(p. 10, l. 2). He has failed to see that the preceding *عنه* cannot refer to the disputants but to the Creator, and consequently he has had to alter the whole meaning of the author, and consequently being changed to *عنه* and *عنه* and so on. The notes on 106 v. are fair examples of the corruptions of this manuscript. I have passed over in silence some of the more unintelligent emendations of the reviser of B. Nor have I thought it advisable to add to the heavy cost of printing by introducing minutiae into the footnotes. Many slight deviations from O. have also been passed over in silence: thus B. very frequently writes *بنا* for *بنا*, a fact of little consequence. The syntax of B., though on the whole sound, is not unexceptionable. The indicative is sometimes written for the subjunctive, cf. fol. 96 v., and the accusatives are often wrong, as indeed they sometimes are in all three manuscripts.

The Paris MS. (P. = ٢) contains 211 folios said in the catalogue to be 24×16 cm.¹ It was written by a certain Ishāq Muhammad b. 'Umar b. Muhammad al-Sharwānī, and was finished at the end of Jumādā-l-Ūlā in the year 580. It is thus the oldest of the three; but unfortunately not quite half of it is in the original writer's hand. Folios 8-57 have been written by a series of copyists, at least three, and probably four. The Paris catalogue which speaks of 'un copiste du xvii^e siècle' is probably right as to date, though I should have liked to guess the eighteenth century; but as I have only seen a photograph of the original it is hardly fair to cavil at the date in the catalogue. Of the presence of more than one writer there can be no doubt whatever. This later portion contains seventeen lines of closely written Arabic in a crabbed hand, while the ancient part has only thirteen lines per page in a bold free *naskhī*. Consequently, as the modern writer ceased his work at O. 104 v., l. 14 (page 161) and the ancient writer's work is only extant from O. 175 v., l. 11 (page 275), the Paris MS. is of practically no independent value in the first half of the book. Had P. been extant in its entirety I should have made it the basis of my text. It will be obvious that the later partial restoration could not be allowed to stand as the basis of the printed text; so I have felt justified in maintaining O. throughout. The critical apparatus will allow scholars to form their own opinions. O. certainly enjoys the advantage of being itself a collated text, as the collator's remarks in the margin testify; and it has also been carefully checked by a corrector. On the other hand, its scribe has been guilty of some serious omissions and several blunders.

¹ At the end of the volume there is a history in Persian of the Blessed Virgin and her Son in Egypt. This has nothing to do with Shahrastānī's work, and its presence here must be due to some accident of possession.

I have sometimes allowed a reading which is obviously poor Arabic to stand, because I think it is what the author wrote. He was not an Arab, but a native of Khurāsān. Here I am in good company, for my predecessor in editing Shahrastānī's better-known work did the same. As my views coincide with his I quote his words.¹

'My object has been in every instance to endeavour, upon the evidence before me, to ascertain to the best of my judgment what the author himself wrote, and to make that my text. I conceive it to be the duty of an editor to represent faithfully even all the manifest errors of his author, and to make his own corrections or observations thereon in notes or other wise;² nor ought he, upon his own authority, to make any change of expression, or even to alter a single word, for the sake of improving the style or of giving it greater perspicuity. I mention this, because I believe I have discovered some errors as to facts in parts of this book; and further, because the style of the author, being a native of Khurasan, is frequently not in perfect accordance with the precepts of the best Arabic grammarians: and I have therefore often passed over a reading in one MS. which appeared to me in itself to be the most preferable, when the authority of the rest of the copies has preponderated in favour of another. It appears much more probable that phrases not strictly grammatical or logical should have been corrected in one MS. by a scribe of taste and intelligence, than that different scribes should have made exactly the same solecism in four or five other copies, both of greater and less antiquity.'

A good illustration of the working of this latter principle occurs on O. 53 v., l. 9 (page ١٠١), which I am convinced is what the author wrote. O. has *حركة الضرورة والاختيار*. B. has corrected this into *حركات الضرورة والاختيار*. P. in turn perceived the inelegance, but his emendation is rather clumsy though it is grammatically unexceptionable. He gives us *حركات الضرورة والاختيار*. Another good example will be found on O. 87 v., l. 9.

However, I fear I may not have been consistent in applying this principle. Every one who has dealt with ancient manuscripts will know that the dictum that the harder reading is the more likely to be original leads an editor sadly astray unless allowance be made for a tired eye and a waning attention. Therefore I have felt myself at liberty to correct the text in a few instances rather than to perpetuate errors which seem to be due to the scribes rather than to the author; but these instances are duly indicated in the footnotes.

The larger numbers in the margin indicate the pages of O. They do not correspond, because the Bismillah in O. is at the top of folio 3 v. The following note may be useful: on page ٢ of the text the figure ٢

¹ *Book of Religious and Philosophical Sects*, by Muhammad al-Shahrastānī . . . edited . . . by William Cureton, London, 1846, p. vii.

² Unhappily, he never published his notes.

in the margin at the right of line r corresponds with fol. 4 r. of the Bodleian MS., the figure \circ agreeing with fol. 4 v. and so on. Consequently to find the Bodleian MS. from the marginal numbers after folio 4 the scheme is $\frac{\text{marginal number}-4}{2} = \text{O}$. For 'adds' I have

used the letter j and for 'omits' c . The letter c means that I owe the note to Professor Nicholson.

ADDENDA TO TRANSLATION

[While this book was in the press a valuable study of Avicenna's *Hudūd* was published in Paris, by Mlle A.-M. Goichon. Shahrastānī's thought and language owe much to Avicenna, as readers of his *Māṭal* are aware. Mlle Goichon's work traces the exact significance of the terms used by Avicenna. No student of *Kalām* can afford to neglect it.]

P. 7, note 2. But see now Goichon, *Introduction à Avicenne. Son Épître des Définitions*, p. 69.

P. 27, line 3. The text continues: The difference in every object is to be referred to the receivers (*sc.* of form). The unpointed consonants of B imply *qawābil*. The reading of O, *faṣāḥi*, means 'the specific differences'. Avicenna (*Ishārāt*, 16) says that *faṣl* answers the question 'What is it?'

P. 36, line 22. Here I have taken *maqūlāt* as the equivalent of *qudrāt* (*Wright*, i. 132 cd); but it may be that the ordinary passive meaning is intended.

P. 48, para. 1. Cf. Avicenna, *Najāṭ*, pp. 356 and 363-4: 'The active participle presents an object as something beginning to exist; the passive presents it as something which has received a temporal existence.'

P. 68. The speakers in the second paragraph are probably the opponents, while the author himself would seem to be speaking in the next paragraph.

P. 83, line 35, after 'emanating' add: 'so that matter is disposed to receive form'.

P. 85, note 2. See now Goichon, p. 151, for an explanation of subjective entities in their relation to 'place'.

P. 104, last para. Shahrastānī's statement is roundly denied by Ibn Taimiyya, iii, p. 105, *Būlāq*, 1322. Prof. Margoliouth has kindly told me of this reference to the *Nihāyat*, *l-Iqdām*. Another reference to Shahrastānī, though the *Nihāya* is not mentioned by name, occurs in i. 251.

P. 118, para. 2. Al-Ash'ari's words will be found in his *Ibāna*, p. 13 f. Shahrastānī's discussion is interesting in showing the objections which later thinkers raised to al-Ash'ari's arguments, apart from the answers with which he meets them.

P. 123, last para. The point is that the disputants have no standing because they have engaged in a controversy without orders from God.

CHAPTER I

PROOF THAT THE WORLD HAD A BEGINNING AND A DEMONSTRATION OF THE IMPOSSIBILITY OF ANYTHING WITHOUT A BEGINNING AND OF THE EXISTENCE OF BODIES INFINITE.

ALL men of true religion hold that the world had an origin as the object of God's creation. 'God was and there was naught with Him.' The ancient philosophers Thales, Anaxagoras, Anaximenes, Pythagoras, Empedocles, Socrates, and Plato, all agree in this. We have discussed their various opinions about the origin of things in our book *Al-Mīṭal wal-Nihāl*.

The school of Aristotle and his followers, such as Proclus, Alexander of Aphrodisias, and Themistius, to whom moderns like al-Fārābī and Ibn Sīnā among Islamic philosophers pay allegiance, assert that the world was made and brought into being by One who is in His essence the necessarily existent One, the world being in its essence capable of existence (yet) necessarily existent through the necessarily existent One, (and) not originated in time with an origin preceded by non-existence.¹ The meaning of its origin (*hudūth*) is its necessary existence through God, its proceeding from Him, and its need of Him. It exists eternally through Him.

The Creator caused through His essence (*awjāba*) an intelligence which was a non-material self-subsistent substance. By means of this He caused another intelligence, and a soul and a heavenly body. Through these two intelligences the elements and the compounds came into being. From the One only one thing can proceed; and the meaning of 'procession from' (*ṣadār 'an*) is necessity through Him. A necessitator without a necessitated is inconceivable, so the world is eternal (*sarmad*) and so are the movements of the spheres; they had no beginning and every movement is preceded by another movement, so that they are infinite as to number and time.

These men also agreed that the existence of an infinite (sequence of) cause and effect was impossible, and that actually infinite bodies were impossible. The governing principle of their school in regard to the finite and infinite is that the units of every number can be con-

¹ I have avoided the use of the name Allāh, because much of the language of this author belongs to the philosophy of theism, and might have been written by a member of any of the theistic religions.

² The point is fundamental. Avicenna held that the world was both 'possible' and 'necessary': possible, because it could not exist by itself; necessary, because it exists eternally with God. Thus God's relation with the world is one of necessity. The Mutakallimūn asserted that the relation was a relation of existence.

ceived as existing simultaneously, it having a conventional order¹ (*tarīb waq'ī*); or its units can be conceived as existing in sequence, it having a natural order. Hence the existence of the infinite is impossible. An example of the first kind is a body of infinite dimension, and an example of the second kind is an infinite (sequence) of cause and effect. There is, however, an exception. The units of every totality and number can be conceived simultaneously or in sequence without a conventional or natural order. And so the existence of that without an end is not in this case impossible.

7 Examples of the first kind are infinite human souls, they being simultaneous in existence after separation from the body.² Examples of the second kind are circular movements which exist in sequence.

The question really turns on the difference between bringing into existence and causation, and priority and posteriority. Everything comprised by being is finite without distinction between the parts, and the infinite is inconceivable except by the imagination apart from perception and intellect.

In popular terminology *priority* can be in time, as father to son; in place, as the leader to the led, (though this is sometimes said to be priority of rank); in merit, as the learned to the ignorant; in essence (*dhāt*), as the cause to the effect. But it is not right to weaken the meaning of essential so that it is the mere equivalent of causal. They ought to say priority resides in the causal, so the final cause precedes the effect in the mind and thought of the agent, not in existence: it is posterior in existence, prior in mind, unlike the efficient cause and the formal cause, for these are not conjoined in existence. Examples are cited from the rays of the sun with the sun itself and the movements of the sleeve with the movement of the hand. These movements, though conjoined in time, yet, if regarded as cause and effect respectively, cannot be conjoined in existence, because the existence of the one is derived (*mustafād*) from the existence of the other, and the existence of the origin cannot be conjoined with that which is derived from it. But if the existence of both is taken as derived from the giver of forms then they are conjoined in existence, for then one is not cause nor the other effect.

Some add a fifth form of priority which they call natural, e.g. the priority of one to two. Why should there not be a sixth form, say priority in existence regardless of essential necessity (*al-ijāb bi-dhāt*) and of time and place? The priority of one to two is apposite here,

¹ This is explained better by Avicenna himself, cf. *Najāh*, section *Tarīb 'ayyāh*.

² This argument (abbreviated to a bald statement by Shahrastānī) was combated by al-Ghazālī (*Tāhāwī*, ed. Bouyges, p. 34). Even if an 'infinite' series of immortal souls had been born in the past, there would at any given moment be an actual finite number of them, which on Avicenna's principles would be impossible.

for one is not a cause requiring the existence of two necessarily; for we can imagine two things, one of which exists in its essence while the other's existence is derived from another source.

Further, it must be determined by inquiry whether derivative being comes by choice, by nature, or by essence. Then the priority of the existence of the origin over the derivative must be assumed only *qua* existence without considering whether the origin is essentially its cause or is its producer by means of a quality (*bi-ijfā'im*). Next, is the derived existence a necessary existence through it (the origin) because it (the origin) is its cause, or is its existence not necessary through it (the origin) because necessity through another adheres to it? For it would be right to say 'This came into being from it and so was necessary through it', but it is impossible to say 'It was necessary through it and so came into being from it'.

Every sense of priority and posteriority implies concomitance in rank; but here they belong to another order. Concomitance cannot be predicated of the Creator and the world. We do not admit the existence of temporal priority as applied to the Creator. He was neither prior to nor with the world in time. As we deny temporal priority so we deny temporal concomitance. That which is not of time and whose being is not temporal can have nothing to do with limitations and order of time any more than with limitations of space.

When our opponents say the world was eternally existent with the Creator they use ambiguous language of time, for it may be said that of two things one may be prior in essence while both are concomitant in time, for priority in essence does not exclude concomitance in time (cf. the examples given above). But how can the word concomitance be used of that which is not susceptible of time?

We do not deny that fancy can toy with the idea of time before the world as with space above the world, but that is pure phantasy. There is no space and no 'separation' as al-Karrāmī supposes. If a world above this were conjectured that would not justify the assumption that there were worlds, i.e. bodies of infinite extent, as the impossibility of infinite distance in the plenum and vacuum has been demonstrated: similarly with infinite time and numbers.

Even if there were a body of infinite extent it would not follow that it was 'with' the Creator in space, nor would movements infinite in time require that they should be 'with' the Creator in time, because He is not susceptible of time or place; 'God was and naught was with Him'. To call God *Mājīd* (He who brings into existence) does not imply that the *mājīd* is 'with' Him in existence. Concomitance in any shape or form in reference to God is to be denied.

¹ See *al-Mūdal*, p. 80.

11 We will begin with the methods of the *Mutakallimîn* and then deal with the points at issue. The *Mutakallimîn* have two methods, (a) Positive, which establishes the doctrine that the world was produced; (b) Negative, which refutes the doctrine of its eternity.

As to (a) they assert (1) the existence of accidents, (2) that they had a temporal origin, (3) that no substance is free from them, (4) the impossibility of temporal objects without a beginning. From these premisses it follows that something that temporal things do not precede is itself temporal.¹

Al-Ash'ari said: If we assume the pre-existence of atoms they must either have been grouped together or separate, or neither grouped nor separate; and as their relation one to another has changed and they do not change of their own essence because essence is unchangeable there must have been one who joined and separated them. So that it follows that something that temporal things do not precede is itself temporal.

12 Abū Ishāq al-Isfarā'ī adopted this view, though he expressed it differently. Al-Ash'ari maintained that man was formed of mingled seed into the various species of mankind. It is not to be doubted that the diversities in man were due to an eternal, omnipotent, and omniscient maker rather than to man himself, his parents, or nature. Said he: What laws can be applied to the individual can be applied to all, because all share the property of corporeality.

The Imāmu-l-Ḥaramain (Abū-l-Ma'ālī 'Abdu-l-Malik al-Juwainī),² taking another path, said: According to our opponents the earth is surrounded by (successive circles of) water, air, fire, and planets which are spatial bodies. We know that the supposition that these bodies might move from their place or alter in size is not an impossible one. Now anything that has a specific nature of any possible kind, when any other nature would have been possible, must necessarily have needed one to give it that specific nature. It will be seen in what follows that the world's existence is essentially contingent whether it be conceived as essentially infinite or finite as to place and time. Our opponents ascribe contingency to the world, although it is (according to them) essentially infinite as to time while finite as to place. We will divide the questions into local and temporal finitude, taking the need of a determining principle³ as accepted, or necessary, or practically necessary.

Objection. What is the proof that the principle of contingency

¹ If we imagine temporal things as points on a line, each will be preceded by its fellow until we reach the first. Nothing temporal preceded it, yet it is itself of time.

² Of his two important works (*al-Burhān fī Uṣūl-l-Fiqh* and *al-Waraqāt fī Uṣūl-l-Fiqh*) the first is lost and the second has not been printed. He was obscure even to those who admired his works.

³ *al-mukhaṣṣa*.

applies to all the universe? We answer that reason ascribes contingency to all parts of it, and as the whole is composed of the parts contingency must attach to the whole.

Objection. What is the proof that bodies are essentially finite? We answer that a supposed body or distance of infinite extent must be infinite either from all points of view or from one only. Whichever way we look at it we can imagine a finite point in it to which an infinite line is joined. Moreover, we can imagine another point on a line smaller than the first by a cubit and bring the points together in such a way that the smaller line coincides with the longer. If both lines extend to infinity then the less is equal to the greater which is absurd. If the shorter fails to equal the longer in finitude then the former is finite and so is the latter, seeing that the shorter has fallen short of it in finitude and the longer has exceeded it in finitude and what exceeds something in finitude is itself finite. In any case if one were greater than the other the infinite would contain greater and smaller, more and less, which is absurd also. Hence to assert the existence of infinite body or distance in plenum or vacuum is absurd.

This demonstrative proof can be applied to infinite numbers and individuals. If we assert that a body is finite and might be greater or smaller than it is and if one of these possibilities has already been determined it needed a determinant.¹ . . .

This determinant must either be an essential cause, necessitating by nature, or one who produces by will and choice. The first is folly, because the essential cause does not distinguish like from like, seeing that so far as it is concerned spatial bodies, direction, size, shape, and all the attributes are one. We can assert the existence of a creator only by those operations in which there are indications of a choice which determined characteristics that could have been other than they are. Therefore we know of a certainty that the creator is not an essential cause, but one who produces by will and knowledge.

This is an admirable position to take up, save that it requires us to verify premisses by which we can come to know that the world originated in time and needed a creator. Such are: the assertion (a) that bodies are finite in essence and dimension, (b) that there is a vacuum beyond the world in which the supposition of deviation to right or left (of the planets) is possible, (c) the denial of phenomena without beginning. (Our opponents admit that the world's existence is essentially contingent and that it needed a determinant to tip the scale of being² against non-being, yet they say that the world

¹ *al-mukhaṣṣa*.

² The figure has become a technical term for the action of the *mukhaṣṣa*.

eternally existed with the determinant.) (d) The confining of phenomena to bodies and that which subsists in bodies. (Our opponents have asserted the existence of objects outside these two categories which exist eternally through another, essentially not temporarily, substantially not locally, without shape or dimension.) (e) The assertion that the essential cause is like the natural necessity. (Our opponents do not admit this, but distinguish between the two.)

15 We divide intelligibles into three: the necessary, the possible, and the impossible. The necessary is that which must exist, inasmuch as its non-existence would be an impossibility: the impossible is that which must be non-existent because its existence would be an impossibility: while the possible need neither exist nor not-exist. The world and its intellectual substances and bodies with senses and the accidents which subsist therein we assume to be finite [and infinite].¹ Similarly, if we assume that it is an individual or many individuals either it must necessarily exist or necessarily not-exist. But that is impossible because its parts change in condition before our eyes and the necessarily existent never changes.

Our position is that everything that alters or increases has a contingent existence in relation to its essence and so its existence is through the production of another. The world alters, and therefore it owes its being to the creative activity of another. If the units composing a whole are contingent then the whole must necessarily be contingent. That which tips the scale of being cannot be such in essence and in respect of his existence only, because existence is common to both the necessary and the possible, so that if it (the tipper) gave the thing an existence² in respect of himself being existence or an essence, neither object would have a better claim to be brought into existence than the other. Hence it is clear that it (the world) is produced owing to its being an existence (merely) by way of an attribute or an essence by way of an attribute.

Again, essential cause does not distinguish like from like: its relation to both is the same. Therefore where existence has been determined as against non-existence there must necessarily be a determinant in addition to its being an essence, so essential causation is vain. Again, the essential cause, having no relation whatever to the thing caused, does not produce it. If we imagine two essences or things with no connexion between them but each of them has its own real peculiarity the one cannot have proceeded from the other. The necessary existent one *per se* is an essence holy and far removed from all relations and connexions, unique in his reality. It is the necessity

¹ I suspect that the words *wajhāra mutanzāhin* are wrongly added by the copyist.

² Professor Margolouth suggests that *awjādā* should be read.

of his existence and not an attribute additional to his necessary essence. It is not necessary that anything should come into existence from him by way of essence, so that essential cause is unintelligible when relations and connexions have been ruled out.

You say that as the cause (*mūjib*) was one it was impossible that two things should proceed from it at the same time; and since it was pure intellect, i.e. non-material, it caused an active (*bil-fi'*) intelligence which was also non-material; and since causation involves mutual relation, and relation involves mutual resemblance so that the one can stand in the place of the other, there may be posited of the necessarily existent and of that which stands in its place in causation one and the same thing. But essential causation is false and so it is clear that selective creation alone stands.¹

Objection. Agreed that the world is contingent and needed a necessarily existent One, but why should its existence through another require its temporal origin from non-being? If a thing exists through something else it does not exclude the possibility of its having existed through it eternally. The matter will only become clear if we settle the question 'If He gave the world a beginning from non-existence, was the precedence of non-existence a condition in the originating itself?'² We say that it cannot be a condition, for the originated is only related to the originator by way of existence; and non-existence has no influence in bringing into existence, so it is possible that the world eternally existed through something else.

Answer. The use of the term 'non-existence' in the sense of a thing of which time before and time after, or source of origin can be predicated is fantastic ambiguity. We cannot imagine primacy (*al-awwal-iyyah*) in a phenomenon (*hādīth*) unless it is supported upon the notion of time and space; just as finitude in the world rests on the notion of the vacuum and just as we cannot suppose a void between the existence of the Creator and the world, so we cannot suppose that there was time between the existence of the Creator and the world. But neither concomitance in time nor in place follow from this. This distinction should be carefully observed.

Let it be supposed that the existence (variant 'origin') of a thing which does not arise from another thing is the meaning of its origin from non-existence. We mean by origin (*hādīth*) having a beginning. 'It was not and it became' is the meaning of 'preceded by non-existence'.

Again, if the world is contingently existent in relation to its essence

¹ See footnote to p. 1.

² *fi al-awwal-iyyah*; I follow Lāhijī, who defines *al-awwal-iyyah* (*Verzetsché*, p. 152).

if it came into existence it was only in relation to that which gave it existence. Were it not for the latter it would 'deserve' non-existence. The necessarily existent preceded it in essence and existence. Were it not for the latter it would not have existed. Its existence could not be concomitant with the necessarily existent in essence and existence because *before* and *together with* in essence and existence are not found in one thing. It could not be *with* the necessarily existent in time because that would require that the latter should be temporal. *With* is a correlative which yokes both parties together. Nor could it be with the necessarily existent in rank and dignity . . . so that the saying 'God was and there was naught with Him' is right.

What do you mean by saying that that which is possible (i.e. the world) continually exists in or with the necessary? Can it be that you suppose that the continual existence (*dawām*) of the creator is temporal, made up of infinite moments as you suppose the existence of the world to be? A wretched confusion of terms! The continual existence of the Creator means that He is necessary *per se* and in His essence: He is the first without a beginning preceding and the last without a later following; His beginning is His end and His end is His beginning. As to the world, it had a beginning and its continuance (*dawām*) is temporal, subject to increase and decrease. . . . If *dawām* could be applied to both in the same sense the Creator's existence would be temporal, or the world's existence would be essential,¹ both false assertions. The folly of this will become plain when we have established the impossibility of phenomena without a beginning, and of the existence of anything infinite.

As to your assertion² that a phenomenon is only related to its producer by its existence, and non-existence does not affect it, we answer that if this were so everything that is brought into existence would be so related and that would entail an infinite chain. It is not related to the necessarily existent because it exists, but only because it is 'possible'. Possible existence precedes existence. We say that the world came into existence because it was potentially existent, not that it was potentially existent because it came into existence. The possibility of its existence is essential to it; its existence is accidental, and the essential precedes the accidental. Thus the possible is essentially non-existent apart from the author of its existence and is preceded by non-existence and the said author.

Objection. What is the difference between the world's being the necessary result of God's causation and its existence being given by Him? For if the world was essentially contingent and came into being through another then it was necessary through Him. This is

¹ It has been maintained that it is 'al-*siyāqin*.

² V. a., p. 7.

the law of every cause and effect: effect is always rendered necessary by the cause and is contingent in relation to its essence, necessary in relation to its cause. Cause precedes effect in essence though they are concomitant in existence. You say 'My hand moved and so the key in my sleeve moved'. You cannot say 'The key moved in my sleeve and so my hand moved', even though the two movements are simultaneous in being.

Answer. A thing's existence through the author of its existence (*mūjīd*) making it exist is correct in word and meaning as opposed to a thing's necessity through the necessary cause making it necessary. Contingent means that a thing may exist or may not exist. Not that it may be necessary or may not be necessary. Its existence, not its necessity, is derived from the determinant.¹ You may say: When it came into existence necessity with reference to the cause befell it ('*arada lahu*) because the cause conferred necessity upon it so that it could be said it became necessary through the cause making it necessary.² Nay rather (the cause) conferred existence upon it so that it would be right to say it came into existence by (the cause) conferring existence upon it, and necessity befell it as an accident, and thus its existence was related to necessity because it had been (previously) potentially (*mumkin*) existent, not potentially necessary. This is a nice point which must always be kept in mind.

Potential is midway between the necessary and the non-necessary. . . . Existence and non-existence are mutual opposites with no intermediate term. The potential owes its existence or non-existence to the giver of existence. Therefore necessity can only be attached to the world as an accident and an accidental thing is not to be referred back to the giver of existence. If you say, 'Its existence is necessary through His causation,' you seize upon the accidental. When we say, 'It came into existence by His production,' we seize upon the essential reality of that which is derived from another. It may be said that if the potential came into existence at an appointed time or in a definite form its existence then and thus must be necessary because the Creator knew and willed it so and because what is contrary to His foreknowledge cannot possibly happen. But its necessity was only in the causation of knowledge and will; and if it is established that existence, not necessity, is that which is derived in things of time, essential causation, which they adduce as an argument for the world being contemporary with the Creator, is false. This leads to ridiculous statements, for sometimes they will not admit that the movement of the hand is the cause of the movement of the sleeve and the key, and they will not accept the doctrine of necessary consequence (*taullūl*):

¹ *al-murajjih*.

² The next four words should be omitted.

see *Milal*, p. 44), refusing to admit the causal force of the particle *fa* in *fataharraka al-miftāh* and so the key moved'. With them matter is the cause of the existence of form, so that it would be correct to say that form without matter could not have existed and they are concomitant in existence. Form does not exist because matter makes it exist but because of the action of the giver of forms. If that be conceded, cause can precede effect in essence and be contemporaneous with it. The impossible is the co-existence of that which had a beginning with that which has no beginning, as has already been explained. . . . The only relation subsisting between the Creator and the world is that of activity and object.

If it be asked whether the world could have been created before it actually was, it should be replied that its beginning and end is a necessary intellectual concept (*taṣawwur*). Anything that goes beyond that is mere supposition which is called 'intellectual possibility'. Such suppositions and possibilities are endless. . . .

Objection. Granted that an infinite body cannot actually exist, demonstrate to us that infinite movements in sequence and continuous phenomena cannot possibly exist. With us finitude and infinity are referred to four divisions. Two of them cannot exist infinitely as to essence, viz. that which has a definite position (*ṭarīḥ waqf*) like a body, or a natural order like a cause. A body infinite as to essence cannot exist, nor can causes and effects infinite in number. 24 A body has a definite position and parts;² and each part is related to another part so that a body cannot be infinite at any one time. Causes have a natural order; the effect depends on the cause and they are both related. Infinite causes are not possible. Two classes are infinite in essence, viz. phenomena and movements which have no necessary relation to each other but follow each other in an infinite temporal sequence—an intellectual possibility. Also human souls, for they do not follow one another but exist together without a position like bodies or a nature like causes, and can exist *ad infinitum*.

Answer. Whatever existence comprises is finite, and the existence of the infinite is inconceivable whether in a definite or a natural order or not. Any plurality which is infinite must either be so from one aspect or from every aspect. Now we can mark off mentally a part of the plurality and take the plurality with that part as one entity or we can take the plurality by itself as an entity. In that case the plurality with the addition must be equal to the plurality without it in number or extent, which would mean that the less was equal to the greater, or not equal to it, and that would mean that there would be two infinite pluralities, one greater and the other less. These sup-

¹ Cf. *Metaphysica* 4, Book V, ch. xix, and Ibn Ṭumīsi, 17.

² Or, atoms.

positions are absurd. (There follows a similar argument drawn from Avicenna's *Najāt*.)¹

Avicenna said: 'There is a difference here.

A point can be singled out in a body which has a definite position, and then it is possible to conceive a body of similar size and its extension to infinity.² But movements which are consecutive have no definite position, for they do not exist together and you cannot single out one movement and apply the principle of a corresponding something capable of extension, because that which has no order in position or nature is not susceptible of *inhibāq*.'

It was said to him: You answer about this difference falls into two sections. In one you suppose a point in a spatial body which you project to an imaginary infinity and you assume a corresponding body. Assume then that past movements still exist in sequence and that past moments of time are still present in sequence like an imaginary line of infinite extent composed of consecutive points. The dividing points (*ḥudūd*) in the movements and the (atomic) moments in the times are like the points in the lines, and the sequence of the one is as the consecution of the other.³

The cause which makes infinity impossible and necessitates finitude is that which leads to the less being like the more, and this is present in both places. The Mutakallim applies this argument to time, making to-day the starting-point forwards and backwards, and comes to the same conclusion, viz. that infinite time is an impossible concept.

Secondly, if movements and individuals have no definite position they have a natural order like causes and effects, and thus must be finite. Every effect is contingently existent in essence, and its existence is only necessary through its cause, so that its existence depends on the existence of its cause and you are driven back to a first cause which is not contingent. The relation of father and son is similar: the son's existence depends on the father's, and the father's on his father's. Why do you not say they depend on an ultimate first father? According to you individuals are infinite. Then, for every individual human being a rational soul is to be enumerated,⁴ and it remains united in existence (with that being). But if individuals are infinite,

¹ Shahrastānī has made a few changes in Avicenna's terminology, cf. *Najāt*, Cairo, 1331, p. 202.

² The argument is that anything which is subject to *inhibāq* (the placing of a corresponding cover) cannot be infinite. The finite is 'covered' by the hypothetical infinite which overlaps it and by so doing shows that it is capable of division and is *ipso facto* not infinite.

³ The argument as to the finitude of space is the same as that used by al-Ghazālī of number; see note to p. 2.

⁴ Emend the text.

and their existence is possible, because they follow one another not united together in existence, what have you to say about souls? For they are united and infinite.

Avicenna maintained that souls have no natural or fixed order. It was said: If individuals are ranged as begetter and begotten, so are souls also, because one of the accidents which especially accompany souls is that they are such that out of their individuals other individuals proceed. The relation persists with them, and therefore they have an order.

Another proof that infinite phenomena and movements have no real existence. Suppose we discuss the age in which we live: without doubt the past is finished, and a thing that is finished is finite. If we isolate the past from the present it is clear that past movements are finite, seeing that they have come to an end. For every movement that is created or annihilated movements have passed away before it without number. A finite number of movements is always in existence which is after the past and before the number that lies in the future. Every movement and every revolution has beginning and end. If it is finite at one end it is finite at the other. So all movements are essentially finite as to beginning and end. They are numbered in time and it is time that numbers them; hence that which is numbered and that which numbers are finite as to beginning and end.

Can it be said that movements are infinite in number? We say that every existing number can be increased or decreased and is therefore finite. This judgement applies to numbers whether they are of things existing together like human souls, or in sequence like individual human beings. But according to them souls are infinite in number while subject to increase or decrease, and so are individual human beings. Therefore, if the individuals are compared with the souls they must correspond. But if the individuals fall short of the number and the remainder is made to correspond with the number of the souls, if both are infinite the less is like the greater; and if they are finite our object is achieved. An argument used against the Dahriyya (atheists; cf. *Milal*, p. 444) is that the movements of Saturn in the seventh sphere are like those of the moon in the first, inasmuch as neither have an end. But it is notorious that Saturn's movements are greater than the moon's. Yet they are the same as, and greater than, the moon's movements—a monstrous absurdity!¹

If it is said that their movements are equal because the moon moves more slowly in completing its smaller orbit we reply that their movements are those of circumference and axis. They are in infinity,

¹ Cf. al-Ghazâlî, op. cit., pp. 31, 32. Ibn Hâzîm (Cairo, A.H. 1347, p. 20) uses similar arguments.

yet the movement of Saturn is twice that of the moon. The point is unanswerable.

Objection. You posit irregularity (*tafawut*) in God's cognitions and decrees. With you knowledge is connected with the necessary, the possible and the impossible, while Power (*qudra*)¹ is only connected with the possible. Therefore, what God knows is more than what He decrees. Less and more point to two species both of which are infinite. *Answer.* We do not say that God's cognitions and decrees form an infinite number. They are indeed infinite, but knowledge is a quality by which what is rightly knowable is known, and Power is a quality by which what can rightly come into existence is decreed; so both are infinite and there is no question of one being less than another. Indeed, with us it is the existence of infinite numbers which is impossible. The infinite is a mere conception of the mind: it does not exist. Obviously you can go on doubling and redoubling a number, and as the mind can conceive of intelligibles and determinables infinite it may be said that the divine knowledge and will (*qudra*), are infinite. But knowledge and will are not a simple thing which exercises itself on infinite objects (lit. going in infinite directions) nor are intelligibles and determinables infinite pluralities. It should be understood that the meaning of our doctrine that the essence of the Creator is infinite is that He is one, and indivisible, and limitless.

The *Dahriyya*. You say that the world originated in time after it was not. In that case its existence was after the Creator's. Therefore:

Either it was later in time or not in time.

If not in time, then it was contemporaneous with the existence of the Creator. If later in time, then

Either it was later in finite time or in infinite time.

If the former the existence of the Creator must be finite: if the latter we must suppose that infinite objects exist in that infinite time.

If infinite time is not impossible, neither is infinite number.

Answer. Your position is utterly untenable. You say that if the world were originated in time its existence would be 'after'. If by that you mean after God's existence in time it is inadmissible because you have demonstrated that the words *before*, *after*, and *contemporary with* cannot be used of God.²

¹ The Divine attribute *qudra* embraces both Power (*quwwa*) and Will or Volition (*irāda*). Elsewhere their proper activities are carefully defined. See ch. ix.

² It will be observed that controversialists in *Kalam* seldom attain common ground. Each difficulty is referred back to an earlier dogmatic assertion which the opponent has not accepted.

Moreover, the dichotomy 'The world is after in time or not-in-time' is false. You speak as though we admitted that the world was related to the Deity in time, and when we say that that is impossible you pretend that we are committed to its existence side by side with God, which is hypocrisy. The only sense in which 'after' can be used is that the Creator is He who gives existence, and the created is that which derives existence from Him. The one's existence has a beginning: the other's has not. But you cannot speak of 'after in time or not-in-time'.

Objections. There must be some sort of relation between Creator and created (*majid* and *majad*); and if relation is established, it must be either in finite or infinite time.

32 *Answer.* Such a relation must be denied. If it were established, God's existence would be temporal subject to change and movement. If any one were to ask what was the world's relation to God in that it existed and had a limit? Did it touch Him or not? If not was it in the void or in a finite or infinite distance?—the question would be absurd. So here.

Returning to the dichotomy, does 'time' mean something existent or the idea of something existent, or a pure non-entity? If it is existent then it is of the world and not before it, for the existent subsists either in itself or in another; in either case it cannot be supposed that it was before the world. If it has merely a hypothetical existence, it must be remembered that the suppositions of the mind are not always possible in actual existence. The mind can imagine an infinite number of other worlds, and infinite numbers themselves, and infinite spaces of time. If it means pure non-entity, there can be no finitude and no infinity in a non-entity.

33 Again. Why do you say that if time were finite the Creator's existence would be finite? The finitude of time is like the finitude of the world in place, and that is assuming the point at issue. The fact that the world is finite does not require that the Creator's essence should be finite, because place has no relation to Him. So also with time. Why, too, do you say that if time were not finite in our thought (infinite) objects might actually exist therein?

Avicenna, following Aristotle, said that everything that comes into being from non-existence is necessarily preceded by the possibility of existence; and this is not pure non-existence, but is something capable of existence and non-existence, and that can only be conceived in matter, so that everything temporal is preceded by matter. Hence this antecedent matter can only be conceived in time, because 'before' and 'with' have only real existence in time. The non-exis-

¹ This is not precisely what the Dahriyya said, *v.s.*, p. 13.

tent 'before' is the non-existent 'with'¹ and is not the precedent possibility which accompanies existence, for in that case it (the non-existent) would have a temporal precedence. If the world were a phenomenon (*hâdîth*) arising from non-existence, the possibility of existence in matter would have preceded it in time. So either there would be an infinite chain, which is false, or (the possibility) would stop at a point where neither possibility nor non-existence preceded it, and so its necessity would be through another. This is our view. The Mu'tazila adopted this error in the belief that the non-existent was a thing. . . .

Answer. We have already explained that 'originated from non-existence' means the thing (*al-maujûd*) which has a beginning. Antecedent possibility is not an essence—a thing needing matter—but it is a supposition, because of what cannot exist real existence (*thabûât*) cannot be predicated. . . . We regard the origin of the world in the same way as they regard the origin of the human soul—it has a beginning but not out of something else; so that it can be said that it was preceded by non-existence, i.e. it was not and then it became; and it is in its essence contingently existent, but this contingency does not require that it should be preceded by matter, for that would imply that its existence was material. Possibility as such does not require matter, and its precedence of an object is merely subjective, which you call 'essential precedence'; and that precedence is not a temporal precedence. Similarly the first thing caused and all the souls; for their existence is essentially possible, and the possibility of their existence preceded their existence. Similarly the first body which is the sphere of the spheres. We hold that every phenomenon of a temporal origin or, as you would say, of essential origin, is preceded by the possibility of existence. The temporal object vacillates between existence and non-existence, and this vacillation between existence and non-existence, precedence, and possibility are all subjective suppositions, for the thing in its essence is in one attribute of existence, whereas existence so far as its essence is concerned is divided into (a) that whose existence pertains to an existence which it has *per se*, i.e. it is not derived from another so that it can be said existence becomes it rather than non-existence, and is primary;² and (b) that whose existence pertains to an existence which it has from another, so that it can be said existence does not become it and is not primary. This existence can only be asserted when something has a beginning preceded by the existence of something without a beginning and has in its essence the possibility of existence, i.e. preceded

¹ Var. 'after'.

² Or, perhaps, 'simple'. *Awvâl* is sometimes used as a synonym of *basîf*.

by the possibility of existence. You cannot say that it is existence preceded by the possibility of existence. Rather the existence is essentially a possible existence. Here are two kinds of antecedents: the antecedent existence of the object, and the antecedent possibility of existence. All we know of the latter is that derived existence can only mean that it is possible in its essence. It vacillated between existence and non-existence and needed some one to tip the scale. Without Him it could not have real existence. If every temporal thing 'needs' precedent possibility, which in turn needs matter, which needs time, there is an infinite chain so that it can be said that that matter and time need other matter and other time; and no temporal thing would actually have existed! The foundation of their theory is vain. But there must have been a starting-point, viz. the first thing created (*mabda'*) out of nothing, possible in its essence, but its possibility not requiring time and matter. Thus we must think of the precedence of possibility and of non-existence and of Him who brings into existence. The latter precedes in His existence *qua* existence, and consequently he precedes the non-existence and the possibility (latent) in the object by a logical precedence. Hence is established the difference between essential and existential precedence—a point which should be carefully noted.

Avicenna said: I admit that the world with its substances and accidents is *per se* possibly existent, but the question is: Is it necessarily existent through another, while existing eternally with him? 36 With regard to that which could not or could exist, and if it were designated by existence would need one to tip the scale of existence, it must either be said that what can come into existence from the determinant must necessarily come into existence, or must not necessarily come into existence. Then it comes into existence after it had not existed. But logical thought demands that if the one essence¹ was one in all respects and remains as it was—and nothing has been brought into existence from it in the past (though it could have been) and it is still in the same state, then nothing has been brought into existence from it. And if something had been brought into existence then indubitably something has originated from intention, will, nature, power, exercise of force, purpose, or cause. Therefore either that cause must have originated a quality in its essence, or originated something distinct from itself. The discussion about that originated something, whatever it may be, is the same as that about the world. In that case (forsooth)² it is impossible that anything should originate,

¹ From which all else proceeded.

² Possibly we should read: 'If it is impossible that anything should originate and if it was impossible then . . .'

and if it is impossible then there is no difference between the state of doing and not doing, yet action has occurred—which is absurd.

We have turned the adversaries' arguments against them by the hypothesis of a substance void of action which is false. The contrary position is the true one.

Answer: You are trying to establish three premisses: (1) the possibility of the world's existence from eternity; (2) that what could exist must exist; (3) that a temporal cause underlies a temporal thing.

(1) We have demonstrated the impossibility of the eternal co-existence of the possible *per se* with the necessary *per se*.¹ That which has a beginning cannot be coupled with that which has no beginning. Wherever possibility and potentiality are the nature of a thing eternity must be denied it. When you say that the world is possibly existent and all possible things must exist in eternity you have joined irreconcilable propositions and given your case away. If you ask why the world could not have existed in eternity, we reply that we have already demonstrated the impossibility of infinite originated things.

(2) Here we have contradiction in (a) word, and (b) meaning. (a) Possibility and necessity are opposites except that it can be said of that which may possibly exist that its existence is necessary through another. Some even refuse to grant as much as this on the ground that this necessity is through another's causation and the possible only needs the necessary in its existence, not in its necessity, as has already been explained.² (b) If everything that could exist were necessarily to exist we should have an infinity of things at a stroke! If order is a condition in substances so that they come into existence in order up to a determined number, so it is a condition in the actual existence of things. The order in substances, prior and post, is like the order in existing objects first and last—a noteworthy point.

(3) This is a most pernicious cause of error. Our master and imām Abū-l-Qāsim Sulaimān ibn Nāṣir al-Anṣārī used to say that the mode of the Creator's activity was beyond the comprehension of men's minds. He said that the possibility of the world's existence is established by reason and its emergence in time is established by deduction. It has a relation to the necessarily existent One and controversy is only concerned with the nature of that relation. The relation of the temporal thing to him before, at the time of, and after, creation and when nothing at all had emerged, is all one. Why, then, did it come into existence, and why did He create, and what is the

¹ Nevertheless the assertions are repeated. I have omitted them.

² See p. 9.

meaning of creation and origination (*ibdā'*)? If you say He knew and willed its existence at that time it is replied that knowledge and will (*irāda*) are of universal application, so the relation of its existence to the universal will at that time in that form is the same as the relation of its existence at another time in another form.¹ Similarly with power (*qudra*). The divine attributes have no special application² so how can a special (divine) act be accounted for? It is here that some of the Mutakallimūn go wrong. The Karrāmiyya assert that temporal things such as volition and speech are in the divine essence,³ and these designate the world by existence instead of non-existence. According to them the eternal will (*mashī'a*) has a universal relation, and volition (*irāda*) a particular relation. They distinguish between production in time and the thing produced in time, and creation and the created. The Mu'tazila posit volitions in time which do not subsist in a substrate and which designate the world by existence, but they do not make the distinctions as to creation and created, &c. We will expose the futility of our adversaries' arguments and then indicate the plain meaning of bringing into being (*ijād*).

We say: It is agreed that the world is possible *per se*, needing one to tip the scale of existence against non-existence. Therefore, He who tips the scale of being must either do so inasmuch as He is an essence (*dihāt*) or inasmuch as He is existence. Therefore, it could be argued (1) every essence and every existence could tip the scale of being, and (2) an infinite number of possible existents could originate, for everything is related to essence and existence in the same way: two absurdities. Either He tips the scale *qua* essence or existence by way of an attribute or by a modal relation (*'alā' i'tibār wa-wajh*). If He tips *qua* existence by way of an attribute the position is surrendered, and essential causation falls to the ground. If *qua* existence modally (*'alā' wajh*) as our opponents say that He is necessarily existent *per se* and he only caused existence because He is necessary *per se*, He being a modal existence, that too is false, because necessarily existent *per se* is a negative term meaning 'His being is not derived from another' and we need not assume that that which is not derived from another confers existence on another. Similarly he who thinks, as our opponents do, that He (the maker of this world) is a knower, or an intelligence, or intelligent, need not think that He confers being on others because according to them 'intelligent' is a negative term meaning 'free from matter'; but it does not follow that His freedom from matter confers existence on something else, so essential causation fails from all sides, and it is clear that He (God) brought (the world) into being

¹ I.e. the theory that God willed it at a particular time implies ignorance of the nature of the divine will.
² See *Al-Mīlāt*, p. 81.
³ *khawāṭir*.

by way of an attribute. This attribute in respect of its essence is capable of conferring special characteristics and bringing into being universally. It is that which has made things as they are and not otherwise. Its relation to them and everything else is the same. Also it has a special mode (*wajh*) in relation to what happened as opposed to what did not.

We say that inasmuch as the Creator knew the existence of the world at the time it came into existence He willed its existence at that time. God's knowledge is universal in the sense that it is an attribute by which He knows all that can be known. Intelligibles are infinite in the sense that God knows the world's existence, and the possibility of its existence before and after in every mode of logical possibility. God's will (*irāda*) is universal in the sense that it is an attribute which specifies everything that can be specified. Volitions (*marādāt*) are infinite in the sense that different ways of specifying are infinite; they are particular in that they¹ specify the object of God's knowledge with existence. God's power (*qudra*) is also universal because it is an attribute capable of bringing into existence without restriction, i.e. the production of everything that can possibly exist. It is also particular in that it produces what He knows and wishes to exist, for what is contrary to His knowledge cannot possibly exist or happen. So all the divine attributes are (a) universal in respect of the capacity of their existence and essence in relation to the infinite things that depend on them; (b) particular in their relation one to another. These attributes act in unison in conferring existence and cause no change in the Creator (*mājid*). We cannot grasp this conception because we cannot create, and our attributes are not universal. Our knowledge, will, and power, are concerned with one object, and that not creatively. Our attributes cannot endure because they are accidents. Our minds and our senses demand a new cause for the production of a new thing. But could we embrace knowledge, will, and power, of universal and infinite relation, when a specified time came for the production of a thing it would befall without alteration of our essence or a new thing or cause arising.

Our opponent urges this of the Active Intellect and its emanation, saying that its emanation is universal; it is the giver of forms, not dividing them nor specifying (in what object they shall reside). Then he postulates a kind of particularization in relation to the receivers and conditions which are generated, so that a 'preparation'² is brought about in the receivers. So the emanation is particularized by a particular receiver in a particular measure. The fact that an

¹ The reading of P., emending *bi'l-wajh* for *bi'l-marādāt*, must be followed.

² See my article in *The Legacy of Islam*, p. 259.

emanation receives a special receptacle by way of a cause external to the emanator does not affect the universal character of the emanation so far as concerns its essence, despite the fact that essential causation according to our opponents is an essential emanation, a universal existence without particularization. From it only one emanates. From that one comes Intelligence, Soul, and Sphere; and from that Intelligence and Soul an Intelligence and Soul until the last Intelligence is reached, from which emanate the forms (which descend) upon the lower objects and end with the human soul.

We ask, Why confine objects in these essences if there is no particularization in emanation? The finitude of objects in number and place is the same as their finitude in beginning and time. If you say, Particularization with us means the receptivity of the bearers (of form) and the emanation gets its dimensions from them, we reply that we are concerned with the origin of these bearers. Why are the heavens confined to seven or nine? Why four elements and so on? Why are these objects finite in number? Why should not these heavens be infinite as to place as their movements are as to time?

If you say, Logical demonstration forbids the assertion that the world is infinite as to place, We reply that that is precisely our position. Everything that you have said concerning the Divine Providence¹ which caused the order of existent things in the most perfect arrangement we predicate of the Eternal Will which decreed the particularization of things in order according to the knowledge of the Omnipotent.² You have been driven from abstract existence to a particular necessity, and from necessity to a particular intellection (*ta'addud*) and thence to a particular providence. Then you say that these are relative or negative attributes which do not necessitate plurality or alteration in (God's) essence. What you call intellection we call eternal knowledge, and what you call providence we call eternal will. As with you providence results from knowledge, with us will is connected with the thing willed with the concurrence of knowledge. The only difference between the two schools is that they refer the Ideas of the Attributes to essence while the Mutakallimūn do not.

The opponents say that the order of procession from the Creator was thus: The first thing to proceed from the Creator was the First Intelligence. This caused another Intelligence and a soul and a body which is the sphere of the spheres, and by means of each intelligence a successive intelligence and soul and sphere until the last sphere was

¹ This is the first mention of Divine Providence (*ināya*), so that it would seem either that the author is quoting from some other work; or, as is more probable, he is using notes of his lectures. He has not, however, given us the running comments of the lecturer.

² I owe the reference to *Sur*. 29. 9 to Professor Nicholson.

reached. This the Active Intelligence, which is the giver of forms in this world, rotates. By means of the heavenly intelligences and movements of the spheres, the elements came into being; by their means the compounds and lastly the human soul, because existence began from the noblest and descended by stages to the vilest, viz. matter; then it began from the vilest until it reached the noblest, viz. the reasonable human soul.

It may be said to them: Did these lower forms of existence, in the various shapes and species in which they are seen now, come into being in a moment or in order? If in a moment, then the order which they affirm (*vaḥ*, he called into existence) in the existence of things is false. If they happened in order one after the other, how can essential precedence between the first caused and the last caused be substantiated?

We ask, What is the temporal relation between the first and last thing caused if they are essentially timeless, albeit the human soul had a beginning? What, too, is the relation of the soul's beginning to the first intelligence, for if between them infinite souls had originated in infinite time, the infinite would be shut in between two limits, and that is absurd. If they were finite, their argument that phenomena are infinite is false; for if celestial movements were infinite, terrestrial objects would be infinite also, so the theory refutes itself.

They differ, too, about the order in the beginning of things. Some say the order was (prime) matter (*muḥṣur*), intelligence, soul, body; others say intelligence, soul, matter (*ḥaqqūlā = ḥaq*), the spheres, the elements (*anāsir*), the compounds.

Proclus argued that the Creator (*al-bārī*) was essentially generous; the cause of the world's existence was His generosity; and His generosity was eternal. Therefore the world was eternal. He could not be generous at one time and ungenerous at another, for that would involve alteration in His essence. There could be no impediment in the way of the emanation of His generosity, for if there were, His generosity would not result from His essence, because an essential restraint would operate eternally, whereas generosity in the production of things has been established. And if the restraint came from an external source, that source would be the impelling force of the necessarily existent One who cannot be impelled to act or restrained from acting.

Further he said that the Creator (*al-ḡāni*) must either have created eternally *in actu* or *in potentia*. If the former, then the created is caused externally: if the latter, the potential cannot emerge into actual without external aid which must be other than the essence of the thing itself, so it follows that the Creator's essence must change. And that is false.¹

¹ A comparison with the fuller text of this passage in the *Māḍī* will make the meaning plainer. I have inserted the variant readings in the footnotes to the text.

46 Again, he said, No (primal) cause can suffer movement and change, for it is only a cause in respect of its own essence not by way of (activity) received from another. If the cause is eternal essentially, so is the effect.

Answer. Why speak of God's generosity when it is admitted that it is not an essential attribute additional to His essence, but an active one? With you the attributes are either negations like *qadīm*, which is the denial of beginning; or relations (*al-ḥāṭi*) like *al-ḥāṭi* the Creator, and *al-rāziq* the sustainer in our terminology, and the originator (*al-mubdī*) and the first cause in yours. God has no attributes outside these two categories. Generosity belongs to the relative not to the negative class, so that there is no difference between the meaning of the Originator and the Generous, for both mean the doer. It is as though you said, 'He creates through His essence', which is the question in dispute.

The opponent says He does not create by His essence, and His activity is not eternal, which is the point at issue. You change the word activity to generosity and make it the proof of the argument. If generosity is the equivalent of activity and bringing into being, then when he says: There was a time when He was generous and there was a time when He was not generous, it is the same as his saying: There was a time when He created and a time when He did not create; and that is the point of the controversy.

47 The difficulty can be solved in two ways. First, operation is impossible before time was, not as regards the agent, but as regards the operation itself, inasmuch as its existence is inconceivable. Activity has a beginning; timeless eternity (*azal*) has not; therefore there can be no connexion between them. God is generous inasmuch as His generosity can be conceived. To say that an individual who comes into being in our time must always have existed because the Creator is essentially generous is to make oneself ridiculous. The timeless existence of a particular thing (*al-mawjūd al-mu'ayyan*) is impossible, and the impossibility of a thing's existence is the impediment to the emanation of existence, but not so that the impediment can exercise impulsion or compulsion (of itself); on the contrary it is impossible *per se*. Similarly, if God had created things in order, or everything at once without any order, our opponents would say it was impossible; yet it would not militate against God's being generous. This resembles the doctrine of the Mutakallim that we may ascribe to God power over what can exist, but as to what cannot possibly exist you must not say that God has no power over it, but that the impossible *per se* is not capable of being willed (*ghair maqḍūr*)¹ and so its existence is inconceivable.

¹ Or, not an object meet for the exercise of God's power.

This answer applies also to their assertion that if He was not a Creator and He became one, He was first a potential and then an actual Creator, and so his essence changed. We say that He was not eternally a Creator, because operation in eternity is impossible; and if a thing is essentially and in itself impossible it cannot be an object of God's power, and so it is not created. But if it is impossible for some other reason which ceases to operate, then it becomes an object of God's power and may be created. Eternal creation is impossible because eternity has no beginning and creation has. Union between them is impossible. . . .

With regard to the assertion that He is a cause essentially, the meaning of His being a cause is that He is an originator of the existence of something. It is impossible that the effect should exist together (timelessly) with the cause, for that would disrupt their relation. We deny their coexistence in time, for that would necessitate the existence of the (first) cause in time, subject to change, and that is impossible. The Creator's existence is essential and underived; the existence of the world is derived from Him, and the derivation must always precede in existence.

Secondly, we say: How do you know that God must be generous essentially? They reply: Because what He does is more perfect than what He does not do.

Reply. Suppose the contrary were true what would your answer be, for what you say is not a necessary proposition of a subject whose perfection is in itself and not in another? What God does is not done for a purpose (*gharḥ*) nor in order that He may receive praise, nor for any reason involving a reciprocal relation. If an object's perfection were in itself, and another object's perfection were derived from something else, obviously the former would be superior to the latter. Now that which is defective unless it does something, is not perfect in its essence, but is defective and finds its perfection in something outside itself and cannot rightly be said to be necessarily existent in its essence.

What is the meaning of 'If He was not a Creator He became one and innovation resulted'? If it means that innovation occurred outside the divine essence it is admitted, but within the divine essence it is inadmissible; it is the point in dispute.

Ambiguity, too, underlies their saying 'He was a Creator potentially'. Potentiality (*quwwa*) can mean abstract preparedness (*istidād*) or power (*qudra*). The former is not to be predicated of God, though the latter is admissible. Here is the point in dispute. But there is no need to postulate something to bring a thing from potentiality to actuality.

Proclus' saying that no cause can suffer movement or change, for it is only a cause in respect of its essence, is inadmissible; moreover, it is false on his own premisses in the case of the First Intelligence, for it does not suffer movement and change and it is not a cause in respect of its essence, but is the thing caused by the necessary existent one, and a cause in respect of its being necessary through him *per se*. The same holds true of the separate intelligences.

50 [Shahrastānī]. The easiest and best way of proving the temporal origin of the world is as follows: we establish that human souls are finite in number, therefore human beings must be. From this it follows that things of composite nature are temporal and finite, and so are the circular movements which unite the elements. Thus the movements and the celestial movers must be temporal, and so the universe as a whole is of time.

We assert that an actually existent number, if it were actually infinite, would not be susceptible of plus or minus, for nothing can be bigger than an infinite quantity. The infinite cannot be doubled by the infinite. What is finite from one aspect is finite from all aspects. Now human souls are actually susceptible of increase and decrease. At the present day a certain number of human beings exist, each having a soul. If those souls are added to the souls which survive of past individuals the former will be less and the latter greater by the addition and so it will always be. The relation of the past to the total at any given present is the relation of the less to the more. Thus the infinite cannot actually exist.

It might be thought that things which come into being in sequence and that if they have no end they must needs have had no beginning. Though this opinion is intellectually a mistake the fancy often eyes it with approval. But if the supposition concerned infinite objects existing together instead of in sequence, actual not potential, they would have to be free from plus and minus as aforesaid, whereas they are not. Everything composed actually of units is subject to plus and minus, and therefore cannot be infinite.¹

52 When we say that the infinite number is a subjectivity we mean that the mind is unable to conceive an end to it. Just as a pure number can be known without being tied to a thing counted, so the half and quarter can be known without reference to the infinite, but it is impossible to assert that infinite numbers exist, for everything existent is numbered and finite.¹ The universe had a beginning, and the supposition of a precedent non-existence is mere fancy like the supposition of a vacuum beyond the universe in which the universe

¹ I have passed over the repetition of arguments which have been advanced before.

may reside. In fact the vacuum is the spatial counterpart of the supposition of temporal non-existence.

Questions as to whether there are worlds infinite beyond this one are ridiculous. It might as well be asked if this world were preceded by an infinite number of worlds. Before the world there existed 53 a Producer of worlds. Before the world there existed its Originator, prior in creation and origination, not prior in essential causation or time. He is *above* the world in origination and unimpeded action, not in essential and local 'aboveness'.

CHAPTER II

THAT ALL THINGS THAT EXIST HAD A BEGINNING THROUGH GOD'S 54
ORIGINATION. HEREIN IS A REFUTATION OF THE DOCTRINES OF
THE MU'TAZILA, DUALISTS, AND NATURAL PHILOSOPHERS, AND A
PROOF OF KASB, AND THE DIFFERENCE BETWEEN KASB AND IJAD AND
KHALQ.

ALL theists agree that it is God that gives existence to all existent things.¹ He is the sole Creator. The philosophers asserted the possibility of a thing proceeding from (a source) other than God, with the condition that the existence of that other rests on the existence of something else which goes back to the necessarily existent. They differ as to whether more than one can proceed from it, though most of them say No. Then they differ about that one. Some said it is intelligence; others it is prime matter, then intelligence. They differ as to what proceeds from the first caused. Some say it is soul; others say it is another intelligence and a soul and a sphere, i.e. body; and 55 thus there proceeds from every intelligence an intelligence until that Active Intelligence which turns the sphere of the moon, the giver of forms.

Some of the older philosophers asserted the possibility of a plural thing proceeding from the necessary existent. I have written about these theories in my *Milal*....

The Mu'tazila Qadarites assert that man's will has an influence in bringing into existence and origination in movement and quietness....

The philosophers agree with us that no body or bodily faculty can 56 originate a body; and the Majūs agree with us that darkness cannot have originated through the originating action of light. The Mu'tazila

¹ From now onwards I have translated much more freely, summarizing the arguments as much as possible.

agree with us that man's power is inadequate to originate bodies, colours, &c., but they differ as to the secondary causes (*mutawalladāt*). I have appended this question to the discussion about the temporary origin of the world because when it has been proved that the contingent rests on the giver of existence and that *ijād* means giving existence, then everything is contingent resting on God's *ijād* in respect of its existence. Intermediaries are preparatory dispositions, not causes.

Against the philosophers we argue that everything which exists through something else is contingent in respect of essence; if it were able to produce anything it would produce it in respect of its existing through another, or in respect of its being contingent in its essence, or in both respects at the same time. But it cannot produce in respect of its being existing through another except in conjunction with its essence, seeing that the essence of one is not free from the essence of the other, and its existence cannot escape from its reality, which is contingent existence. The nature of contingency is privative, so that if it had influence on existence the influence would be in conjunction with privation—which is absurd.

I have drawn this proof from the doctrine of the philosophers on the subject of body, i.e. that it cannot influence body by way of bringing into being. Body is composed of matter and form, so that if it exerted influence it would be in conjunction with matter; and matter has a privative nature, so that it is impossible that it should bring anything into existence. The body also cannot possibly bring into existence. Thus contingent existence is as matter, and the soul of existence is as form. Just as body exercises no influence in respect of its form except in conjunction with matter, so that which exists through another—the contingent—exercises no influence in respect of its existence except in conjunction with contingent existence. Therefore there is no real bringer into existence except the necessary existent. . . .

Objection. The contingent merely causes, or brings into being, something else by virtue of the relationship of its existence through another. Simply regard it as existent without reference to contingency and non-existence, because contingency has vanished with the coming of being and necessity has come in the place of contingency, and we can ignore contingency altogether. Thus influence is not exercised in conjunction with contingency.

Answer. But if existence *qua* existence can exercise influence without regard to contingency and possibility, then let the existence of

¹ I omit *bi-wajūd*. If it is to be retained, it would be best to read *mūjad* instead of *mūjid*.

everything exercise influence so that intellect has no better claim to causation than soul or body, and body influences body in respect of its form. For existence does not differ in so far as it is existence.

If it be argued that the First Intelligence only causes something else in virtue of relationships (*i'ibārah*) of its essence. In respect of its existence through the necessary existent it causes an intelligence or soul, and in respect of the potentiality in its essence it causes a body, i.e. form and matter: your attempt to shun the aspect of contingency is vain, because the aspect of necessity is connected with the existence of intelligence and soul, and the aspect of contingency is connected with the existence of form and matter. We have laboured this point because only one can proceed from the One. If two so proceeded they would come from two different aspects (*jihatāini*).¹ If it could be established that the One had two aspects, plurality in His essence would result.

Answer. If the (First) Intelligence caused (another) Intelligence or soul inasmuch as it was necessary through another, the (first) body would have caused (another) body or a soul inasmuch as it was necessary through another; for the notion of necessity through another does not differ. . . . The fact that the body is material does not make production impossible in that it is necessary through another. . . . On this ground you ought to argue that a body can produce a body or a bodily form. But you agree that that is impossible.

We say: Here are four correlatives: intelligence, soul, sphere, and matter, which are substances differing in their real natures, which require four other correlatives differing in nature. On you is the onus of asserting that the First Caused had these real natures, for otherwise it would follow that a plurality should have proceeded from one thing which to you is absurd. Also you must prove that these correlative relationships are not (mere) relations and negations. For if plurality of relations and negations does not cause plurality in essence, does it cause things at all? For the necessary's existence is one in every respect, not becoming plural in relations or negations, and the negative and relative attributes do not cause pluralities: if they did, everything would be in the same relation to the necessary existent, without intermediaries, which according to you is absurd. Thus they are on the horns of a dilemma. If they assert that the First Caused had different causal qualities they contradict their dogma 'only one can proceed from one': and if they say these qualities are relative or negative they are compelled to postulate plural correlatives in the necessary existent, which also contradicts their tenets.

¹ A difficult word to render. Aspects implying different 'sides' are meant, not mere view-points. On the argument generally see *The Legacy of Islam*, p. 257 f.

60 'If a correlative contains different species, so must its counterpart, so really you are positing two things: its being necessary through another, and its being possible in its essence. Its being necessary through another caused intelligence and soul, and its-being possible in essence caused form and matter. Thus you have posited the procession of two self-subsistent substances from one thing (*waǧīḥ*). Here is another contradiction.'

The shrewdest of them endeavour to avoid the difficulty by accounting for plurality in the First Intelligence by the relationship of its essence, not by what it derived from another, on the ground that contingency is essential to it, not from another, while its existence is not essential but from another, and so plurality was not derived from the necessary existent.

Upon my life when Intelligence appeared there appeared ready made four relations: its being necessary through another, its being intelligence, its being one in essence, and its being contingent in essence! Inasmuch as it was intelligence it caused intelligence, *qua* existence through the necessary existent it caused soul, inasmuch as it was one it caused form, and inasmuch as it was contingent it caused matter. Since these relationships were different realities, substances of different species were caused. . . . But this is mere sophistry.'

61 Here follows the argument that the necessary existent cannot be freed from the relations which are postulated of the first caused. The philosophers explain the plurality of forms as due to the number of receivers or carriers, though the forms are said to emanate from the Active Intelligence, whose qualities do not multiply with the infinite variety of forms. They ought to apply the same reasoning to the necessary existent as to the Active Intelligence.

62 They say that intelligence as applied to the First Intelligence is a negative predication; but how can a negation have any relation to the existence of an intellectual substance (*jawhar*)? And why not include form and the categories as well as matter in the negations, and then everything would be in the same relation to the necessary existent?

Again, why is existence through another more fitting to cause soul than being free from matter? If you transposed the terms and made necessity through another the cause of intelligence, and freedom from matter the cause of soul, what nonsense would result!

'You assert four relationships of the First Intelligence who is yet one in essence, and you say that his oneness caused soul and body. 63 Then what is derived from the Creator¹ and what has he of his own essence? If he only has potentiality² of existence from his own

¹ The necessary existent is identified with Allah.

² *Imkān* sometimes means contingency and sometimes potentiality.

essence then three relationships are left. If these are derived from the First they demand three correlatives, the necessary existent being one in every respect, while if they are of his own essence, i.e. necessary accompaniments (*lawāzīm*) of his essence (of the First Intelligence) your assertion that that which he has of his essence is only potentiality is contradicted. Potentiality can only be related to matter because the nature of matter is privative. Matter is capable of receiving form, and potentiality has a similar nature because it is capable of receiving existence. So form is left without a cause.

'It is astonishing that body, composed of matter and form, cannot cause its like; and something whose existence is through another and is in itself potential should cause intellectual substances different in species and should be unable to participate in matter notwithstanding that potentiality exists only in the mind, while matter has existence in the external world! From these objections it can be realized that there is no necessity for the intermediate agents which have been postulated as the cause of things.'

Here follows a criticism of the arbitrary assignment of four relations to the First Intelligence. Why did not the series continue to 64 multiply by four? Why only nine intelligences and four elements? How are the unceasing movements of the stars and the change and flux of the sub-lunar world to be explained? The vast scheme of the universe will not fit into their plan and can only lead to belief in an omniscient omnipotent Creator. The foregoing is sufficient to refute the philosophers who follow Aristotle.

The Majūs are concerned with two questions: the cause of the mingling of light and darkness and the way to free one from the other. Some say: Light thought an evil thought and darkness came into being adhering to particles of light; thus darkness had a temporal origin.

It was objected that if light was pure good, what was the cause of the evil thought? If it happened in itself, why did not darkness happen in itself? If it happened in light, then how did light originate the root of evil and source of corruption? If all the world's corruption is to be attributed to darkness and darkness to thought, then thought is the source of evil and corruption.

It is remarkable that they shrank from attributing individual evil to light though they had to attribute universal evil to it.

To those who hold the pre-existence of darkness it is sufficient to say that two absolutely contradictory things in nature cannot be mixed save by force: if their essences could be mixed, their contradictoriness would have ceased. Further, darkness must either be, or not be, a real thing. If its existence is real, it is the equal of light in

existence, and distinction between them must be denied in all respects.¹ Similarly, if it is its equal in pre-existence and oneness, it is *qua* existence good. On the other hand, if it is not a real thing, it cannot be pre-existent nor can it form an opposite² to its contrary. And how can the existence of the world result from a mingling of it (with light)?³

67 Again: If the darkness is pre-existent the origin of the world is a mixture; if the mixture is good, then good has resulted from evil: if evil, then vice versa. If the mixture was good, the freedom from mixture would be evil because it is its opposite: if it was evil vice versa. So whichever view is taken either good is the source of evil or evil is the source of good!

The mingling of two simple substances would produce one nature, whereas the world contains different species and individuals which could not possibly come from a mixture of two simple things.

In dealing with the Mu'tazila we will first mention the way in which the orthodox attribute everything to God's creative power.

1. The phenomenal world contains clear indications of the wisdom of its architect; and since the order of nature manifestly comes from a perfect agent it must be the work of the wisdom of that agent. Man's knowledge is never entirely in line with what man does: it is general not detailed. The operation of (natural) order indicates that the agent is other than he, and one whose knowledge is all embracing. Such was al-Ash'ari's system as expounded in his books, and applied to the actions of the ignorant.⁴

This argument, however, is not confined to the ignorant but applies also to the knower (*'ālim*); for his knowledge does not fully encompass his action. Just as it is impossible to initiate and invent in complete ignorance and unawareness of the thing to be initiated so it is impossible where any unawareness is present; cf. *Sar.* 67.14.

Objection. This argument does not demonstrate the impossibility of the origin of action by the will of man. For man's complete comprehension of an action is not impossible, and if the connexion of man's knowledge with an action is conceived as from all aspects you must admit the possibility of an act through man's will from all aspects, because the intelligent and perfect ordering it displays is proof of the agent's knowledge. But according to you this is inadmissible, so your inference that man's knowledge is to be denied is

¹ *Sc.* inasmuch as both are 'things'.

² Reiterations have been omitted.

³ *al-ghāfil*, he who does not know fully what he does: 'unawareness' would seem to be a mental state midway between knowledge and ignorance. However the glossator of al-Sanūsī's *Tauhīd* defines it as 'complete absence of knowledge about a thing'.

⁴ The Berlin MS. has 'equal'.

vain. The power by which knowledge is connected with an action must be created by man. With us complete knowledge about an action is not a condition; but knowledge of the root of its existence is a condition of (man's) being an agent and the one does not destroy the other.¹

Answer. Our object was not to demonstrate the impossibility of an act through man's will, but to deny that the creature was the creator of his actions for which he will be rewarded and punished. If he were such a creator, the excellence of his work would indicate his knowledge: but it does not. He is not a creator because, if he were, he would know what he created from every aspect: but he does not, so he is not a creator....

Knowledge of action is (a) necessary (*ḥarūrī*); (b) reasoned (*nazarī*).² Sometimes more and more acquired knowledge is necessary so that an infinite chain of discovery and reasoning would be required to attain a required operation.

Some of the philosophers thought that production came from knowledge, so that if man knew the manifold aspects of operation, universal and particular, time, place, &c., he could produce and create. Thence they argued that the Creator's knowledge of his essence is the origin of the existence of the first act. They distinguished between active and passive knowledge. Man has need of will and instruments, &c., because his knowledge is passive. Therefore the theologians all agree that knowledge follows the knowable and is related to it as it is: it (knowledge) does not acquire it (the knowable) as an attribute and it (knowledge) does not acquire an attribute from it (the knowable).

2. A second way of demonstrating the impossibility of man's power being capable of giving existence. If man's power were capable of bringing anything into existence, it could produce anything consisting of substance and accident, because existence embraces all existent things. Substance is not superior to accident because it exists, but because it is self-subsistent, &c. Our opponents maintain that self-substance, spatial content, &c., are attributes which follow origination (*huḍūth*) and are not indications of power. As for the terms the thing-ness, individuality, substantiality, the accidental, they are in their opinion names of species latent in non-existence,³ and are not indications of power....

But the same inability to produce things is found in different persons in different degrees, so that Zaid can move what 'Amr cannot.

¹ I take this to mean that knowledge of all aspects and consequences of an act is not a necessary condition of man's free will, but that he must consciously perform an act if it is to fall within his *qudra*.

² *ḥabībīa fi'l-'adām*.

Our opponents say that as power¹ itself embraces all man's powers they are equal in capability.² Similarly, existence itself embraces all existent things so that they must necessarily be equal in receiving capability; but it can be admitted that capability does not follow power itself, but it differs in relation to different individuals.

But (say we) capability of power must either be universal and not differ in relation to different objects as aforesaid, or be particular; and there is no proof of the particularization of one object as opposed to another: the course of nature as we know it shows no anomaly in man's power.

Objection. You yourselves have admitted that man's power is connected with some objects and not with others, and you call the connexion (*al'alluq*) 'acquisition' (*kasb*). The particularization you mention in the connexion and 'acquisition' we attribute to particularization in production (*ijād*). It is extraordinary that you should deny man's power when you assert his connexion (with an act). Why don't you admit the possible universality of this connexion so that it can apply to everything, substance or accident? For if you particularize the connexion while denying (its) influence, do not think it strange if we particularize the connexion while asserting (its) influence.

Reply. We assert connexion between man's power and the object of it, but we are not committed to a theory that *al'alluq* is of universal application since we do not ascribe to it influence in producing or originating anything as you do and are bound to do. Our master al-Ash'arī denied that man's power had any capability in reference to existence or any attribute of existence. Al-Bāqillānī (d. 403) did allow it a certain influence, as we shall explain; but he kept it clear out the necessary difference between voluntary and involuntary movement, e.g. sneezing, a difference which does not reside in the movements themselves. One is within one's power and is willed; the other is not. Therefore, either it must be said that power is connected with one of them with a connexion of knowledge without any influence at all—which would be equivalent to denying the difference between voluntary and involuntary, because to deny influence is the same as to deny connexion so far as the movements themselves are concerned and we only find a difference in something additional to their existence and the states³ of their existence. Or it must be said that power is connected with one of them with an influence. The

¹ Reading *laqīqata l-quāra* to correspond with *laqīqatu l-uwjūd*.

² Capability is perhaps too strong: *sadāhiyya* means suitability, fitness, 'convenience'.

³ See further, Chapter VI.

influence must either be referred to existence and coming into being or to a quality of existence. The first is wrong, because if it could affect one thing it could affect everything and so it is clear that the influence is another quality which is a state additional to existence.

He said that according to our opponent God's powerfulness only exercised influence in a state, viz. existence, because all the general and special qualities, substantial, accidental and the like, are relegated by him to non-existence so that only one state 'coming into being' (*huḍūth*) is left. 'Grant me, then, one state in reference to man's 74 power', said he. His companions replied that he had introduced a term unknown in name or meaning. Never mind, said he, if I cannot find a special name for my term. If aspects and relationships can be asserted of one act and all of them attributed to one quality affecting it, like 'happening'¹ it is evidence of power and the choice between alternatives; for it shows that will and knowledge have been present. Our opponent says that the categories good and bad, commanded and forbidden, are qualities added to existence, some essential to the act, others due to will, just as the qualities which follow coming into existence like substance being susceptible of accidents. Now if he can postulate qualities which are states and relationships additional to existence to which 'powerfulness' does not attach, they being intelligible, why cannot I postulate an intelligible influence to man's power? Take movement as an example. It is the name of a genus embracing species and kind or the name of a species with distinct peculiarities. Movements are of various kinds, e.g. writing, speech, handicraft; and each kind has subdivisions. The fact that handicraft 75 and writing are distinct from each other is due to a state in each movement not to the movement itself. Similarly with voluntary and involuntary movement. So that state can be attributed to the creature as an acquisition² and action (*kasban waḥītan*). . . . If a divine command is attached to the act and it happens accordingly, it is called 'service' and 'obedience'. If a prohibition, the contrary; and the aspect (*waḥīh*) is the commandment which earns reward or punishment. Our opponent admits that action is rewarded because it is good or bad not because it is something that exists. Goodness and badness are states additional to action and existence.

Here the Qāḍī was nearer the just view, for he (the opponent) attributed to the creature those acts for which he would not be rewarded or punished, while he theoretically required that which lies outside men's power. But the Qāḍī specified (a) what it is that is not required and posited it as God's act and (b) what is man's act and acquisition and is required.

¹ Apparently he uses *waḥī* as synonymous with *huḍūth*.

The Qāḍī was not really at variance with his colleagues. Act has intellectual aspects and relationships of a general and specific character . . . but in itself it is not made up of these aspects, but they are all of them derived from the agent. Itself it is but potential. Its existence is derived from its producer generally. If it is writing it is derived from its writer in a particular aspect. The two ways can be distinguished intellectually but not by the senses: one is production and initiation in a general sense; the other is acquisition and action — the special relation to the quality. The action with reference to its existence needs one to bring it into existence and it also needs a writer and a speaker if the act is writing or speech. The producer's essence or attribute is not altered when the produced comes into existence: he knows all the aspects of the act. But he who acquires (the power to act) suffers change of essence and attribute when the acquisition takes place; his knowledge does not embrace all the aspects (*jihāt*) of the act.

The eternal power is too exalted to possess a capacity confined to special aspects of (man's) actions, while man's power is too lowly to possess a capacity embracing all aspects of action. . . . Man's special and varying capacity is confined to certain objects whereas the capacity of God's power is one and unvarying, with one connexion, 77 namely existence. You must not confine God's capacity within man's limitations nor ascribe God's perfection to man's capacity. You must not say of the giver of existence He is the writer, speaker, &c., nor of the one who acquires power he is the giver of existence, the Creator, &c.

The difference between creation (*khalq*) and acquisition (*kasb*) is that creation is that which is brought into existence in such a way that the producer is unaffected by the act which he acquires as a quality and does not acquire a quality from it and he knows every aspect of his action. Acquisition is that which is willed by man's will; (or, within man's power). Man is affected by his acquisition. He acquires it as a quality and acquires a quality from it. He only knows one aspect of what he does.

This confirms what al-Ustādh¹ said, namely that every act which 78 comes about by co-operation is an acquisition to the one who asks for help. This actually takes place when the individual asserts that he was not alone in his act. This is what Abū Bakr meant when he said that acquisition means that power is connected with it in one respect but not in all respects; but creation is the originating of the thing itself and its production from non-existence. There is therefore no difference between them and the Qāḍī, except that what they

¹ I.e. Abū Ishāq al-Iṣfahānī.

called aspect (*ḥujūḥ*) and relationship (*ʿiṭbār*) he called quality and state.

Al-Ash'arī held that man's power had no influence at all, other than the creature's belief that his action was facilitated by sound limbs and capacity and power, all of which come from God.

Al-Juwainī went too far in asserting that man could confer existence, though he did not say that in so doing man was independent of an antecedent chain of causes which ended in the Creator. He only followed the philosophers in their doctrine of a causal chain and the influence of celestial intermediaries, in an endeavour to avoid the folly of absolute determination (*jabr*). Of all forms of this doctrine the compulsion of an infinite chain of causes is the worst. For all matter is prepared for a special form: all the forms emanate from the Giver of form and assume matter by compulsion, so that choice 79 and power over alternatives is compulsion. Men's acts are the result of all-powerful causes and are requited by absolute determination. Everything is the result of a preventent cause. But intermediaries only prepare; they do not create; their nature is contingent.

The Mu'tazila asserted that a man feels intuitively that a thing happens or does not happen according to his will. He can move or not move. Unless he had the power to produce what he wanted, this feeling would be inexplicable. You agree with us when you distinguish between voluntary and involuntary movements. Now either the difference resides in movements themselves in that they happen one by the power of the agent and the other by another agent's power, or in a quality in the agent who has power over one and not over the other. If he has power over it, then he must influence what he wills, and the influence must be in existence, because the act takes place in existence, not in another quality. Your predication of *kasb* is unintelligible: either it is an existent something or not. If it is something, then you have admitted that man does exercise influence in existence; if it is not something, it is nothing! They asserted that to posit power without influence was to deny power. Its connexion with its object was like that of knowledge with the knowable.

Reply. Here we flatly contradict your appeal to intuitive feeling. Involuntary acts are not due to man's impulsion, yet according to you he brings them into existence. Many accidents, like the colours which come through dyeing, are due to man's impulsion, yet according to you he does not bring them into existence.

We agree that man is conscious of the difference between the 81 voluntary and involuntary, but as we have explained this is due to a quality in the subject or to a condition of the movement. But the senses are not conscious of bringing anything into existence. We

have found another source for the two movements and states other than 'existence'. Is it not the case that those of your party who say that the non-existent is a thing do not refer the difference to the accidental and the power of movement in that they are within man's power, for they are internal¹ qualities latent in non-existence, nor to the need of a substrate, for they are qualities which follow existence in time. Therefore we do not refer them to existence for they are evidence of the eternal will, but rather to that which you regard as worthy of reward and punishment. . . . A man does not feel the impulse to bring something into being, but rather the impulse to stand or sit and so on. These characteristics of actions are outside and distinct from existence. You can call them aspects and relationships if you like. . . .

82 The connexion (*ta'alluq*) of God's power is universal, whereas man's power is particular. The act is decreed by God before man's power is brought into contact with it. Thus a dual nature is latent in every action—the potential and the actual production. The connexion of man's power does not destroy these two natures. Existence—indifferent as it is to good or bad—is to be attributed to God as Creator; the taking over (*kasb*) of the act whether good or evil is to be related to man. There is no question of two creators, but rather of two agents working from different aspects, or of two distinct decrees which must be referred to their proper and distinct authors.

We differ from you entirely when you assert that man's actions are within his power, because most of them are not and result in frustrating his intention, e.g. moving one's finger in a straight line without **83** deviating to right or left or hitting a target. Man's power falls short of the impulse which impels him to action. Some other source must be sought.

The second point on which they relied in asserting that man had power over his actions was the relevance of the sacred law. Unless man was an independent agent then commandments were mere folly and even contradictory. Commandments demand something which is possible from mankind. If action is impossible they are absurd and **84** so are the rewards and punishments in the law. In fact the commandments might as well be addressed to fools as to wise men!

Apart from any question of sacred law it is our custom to lay commands and prohibitions on one another and to attribute good and evil to deliberate choice, rewarding one and punishing the other. If any sophist would dispute this, let him submit to insult and blows.

¹ This I take to be the meaning of *ʿajlāt naʿsiyya thābita fi ʿadam*. Fanārī on *Ījī* iv. 75. 7 (quoted by Horten) says that such a quality cannot be understood by analogy with anything else.

If he feels resentment and physical pain and is moved to retaliate he thereby admits that he has felt something, otherwise why be angry and attribute (responsible) action to his assailant! If he proceeds to retaliate he admits that he has judged the act to be worthy of punishment and recompense. . . .

Reply. We do not admit the validity of your argument as to the **85** relevance of law, because the (bringing into) existence which you claim as man's prerogative is the point in dispute. For existence *qūz* existence is neither good nor bad, commanded nor forbidden. Moreover, the law knows other categories, e.g. what must and what must not be done. If you say that what is commanded is an aspect of existence deserving praise or blame we agree, but that aspect cannot be brought under man's power because, according to you, it is a quality attaching to the act after it has been performed. Therefore the thing commanded is not subordinate to man's power.

If it be said that that which is decreed is the existence of the act and that the aspect which is obligatory on man is not that which is commanded, we reply that you have not grappled with the difficulty. . . .

What is the difference, pray, between a commandment not within **86** the power of the creature nor of any one else, and one not within the power of the creature from the aspect of what has been commanded, and within another's power from the point of view of what has not been commanded?

The first proposition resembles absolute predestination. Such people are Qadarites in that they say origin and existence are within the power of the creature; and Jabrites in that they say that the thing the creature is commanded to do is not within his power to 'acquire' or to do.—i.e. 'Blind in whichever eye you like', as the saying runs! . . .

The law attains its objects by punishment and reward according to a person's power. If a man is paid to dye clothes white and he returns them black he is punished. The subject of the divine law is that which is within his power. . . .

We have explained that the influence which man's power exerts **87** is an aspect (*ʿaṣf*) or condition of the act similar to that which you ascribe to the Almighty will. Does the law say 'bring (or don't bring) into existence' or does it say 'worship God and associate nought with Him'? The aspect of worship which is a specific designation of action becomes worship by command . . . related to man's power. Why should you not accept another relation (*ʿiḍāfa*) in which we believe, which is similar to what you believe? . . .

We differ in that we say that existence is something that 'is

followed', fundamental. It is an expression for essence (*dhāt*) and the thing itself (*'aīn*) and we relate it with all its qualities to God; while to the creature we attribute what cannot be related to God. Thus it cannot be said 'God fasted', 'God prayed', and so on. His qualities are unchanged by his actions, and nothing in creation is outside his knowledge. Man on the contrary acquires names from all his actions and his essence changes through his acts and he does not understand all his acts. This is what *al-Isfarā'ini* meant when he said: Man acts with a helper. God¹ acts without a helper.

88 As for *al-Ash'ari*, he denied that man's power had any influence. Consequently the answer to these arguments is difficult. However, he did allow a certain facility and ability (*tamakkun*) which a man feels himself to possess, namely soundness of body and a belief in the course of nature. Whenever a man resolves to do a thing God creates for him power and capacity commensurate with that act which he originates in him, and the man is described with the epithet proper to the character of the action. . . .

Further, the same authority that imposes commands contains prayers for divine help; cf. *Sur.* 1. If man were able to fulfil the law by his own power he would not have to ask God's help. Opponents say that the words 'God favours whom He will in guiding them'² refer to the creation of man's power which can choose between alternatives; but this view destroys the doctrine of grace and guidance; cf. *Sur.* 12. 14.

What makes this doctrine just is man's feeling that he needs a helper although he feels capable of the act. He is conscious of a lack of independence in all that he does or does not do. He can speculate but not arrive at knowledge: he can move his members, but if he wished to do so without employing the connecting muscles he could not. Yet our opponents say man's power can choose alternatives and man is independent in producing and initiating action. God's share in man's action is the creation of this power in man.

The truth lies in admitting ability (*al-tamakkun*), facility (*al-kā'atā*) and capacity (*al-isti'ā'a*) for the act, so far as they can rightly be related to the creature in a way which corresponds with his power and capacity. At the same time man's poverty of resource (*ifitqār*) and need of external help must be asserted, while it must be denied that he has independence or self-determination. . . .

¹ The reading of E. and P., 'Man is an agent; God is only called an agent' (*bi-ma'na* for *bi-ma'īn*), is attractive; but O. is supported by Shahrastāni's concluding peroration on p. 89.

² *Sur.* 17. 39.

CHAPTER III

THE DIVINE UNITY

OUR school maintains that the One means that which is not susceptible of division. His essence cannot be divided nor accept associate. The Creator is one in His Essence without division, and one in His Attributes without a like. . . .

The philosophers asserted that we could not speak of parts of quantity or definition within the Necessary Existent and that no 'parts' actually existed. He was inconceivable except as one in every respect, and there could not be two objects both necessary *per se*.¹ Consequently they denied the attributes or, if they spoke of them, it was in a different sense. No sect really believes in two gods. . . .

A proof that two gods could not exist: suppose one wished to move² an object and the other wished it to stay where it was. Then either both would succeed and the object would move and rest at the same time! or, both would fail and divine impotence would be manifest; or one would succeed and the other fail, so that the latter could not be a god. On the other hand, suppose they agreed to exercise power and will in a certain act: either they would be associated in the act of production—which is one event¹ in which only one can act—or one would act and the other would not.

Again, either they must have similar or different essential attributes. If they were different, only one could have divine attributes. On the other hand, if they were the same, the one would not differ from the other in reality and characteristics, for their reality would be one, but in conditions (*lawāzīm*) additional to reality like subject, place, and time, all of which destroy the idea of divinity.²

One black man is not different from another in his blackness but as a different subject of blackness or different in time. Thus it can be seen that mutual resemblance within the godhead is inconceivable.

Again, the one who tipped the scale from potential to actual being must have been independent or he was no god. He wished to designate¹ with being when he tipped the scale. If another shared in the act, then the first lost his independence. On the other hand, if the second god did not participate in creation he was deficient in power and no god. His will would be mere desire and wish.

Objection. Your hypothesis of one god willing an object to move

¹ *quāḍiyye*; or proposition.

² The argument, as the example which follows shows, is that if the two *ex hypothesi* gods were really one and the same there would be no ground for asserting that they were two. Consequently the idea of a *makall* must be introduced together with time and place in which difference can be exhibited.

while the other wills it to stand still is inconceivable, because will follows knowledge and knowledge follows the knowable. Therefore if the knowable is movement it follows of necessity that the thing willed is movement. The supposition of contradiction in knowledge is inconceivable and consequently in will also. Now as the foundation of the argument from mutual opposition within the godhead rests on the positing, or rather supposition of, a real contradiction and that is impossible, it is folly to uphold the argument.

The Schoolmen¹ say that movement and rest are naturally possible² and if power is adequate and the supposition of contradiction in will is intellectually conceivable, we treat the supposition as if it were established. Fact and supposition are the same so far as impossibility is concerned, e.g. the supposition of a colour or other accident subsisting in the essence of God takes the place of demonstration.³ Knowledge does not remove the possible from the category (*qadīyya*) of the possible for the contrary of the known is a possibly existent genus.

For my part, I say, If *A* knew that the object would move by his will and power would *B* know that it would move by *his* will and through his will and power, then *B*'s knowledge would be ignorance; and vice versa *B*'s knowledge would be dependent on the act of *A*. The supposition that the god *A* willed and had power over the act of *B* is impossible because the very notion of will is specifying (*taḥkīṣīṣ*) and of power giving existence and origination, and if they depend on the activity of another they cease to retain their specific reality. . . . Therefore the meaning of the operation (*ḥ' iyyā*) of God is that when He knows the existence of a thing at a particular time He wills it according to His knowledge and gives it being by His power according to His will without any alteration of his essence or attributes. It could be said with some plausibility that its creation necessarily resulted, but we do not use the term *necessary* because we wish to avoid all appearance of asserting essential causation which would rob the Deity of perfection.

We only know the contingent by a necessary intellectual proposition. We know the dependence of all things on an omniscient and omnipotent God by virtue of the need of the contingent. If we suppose that two gods are actually perfect in power, self-determination, and creation, and equality in essential and operative attributes so that each is a producer by his own power, will, and knowledge, mutual opposition in operation must ensue. But if one submits to the other

¹ Lit. The Companions (*al-awḥād*).

² The crucial words 'at the same time' are omitted, though no doubt the disputants intend them to be understood.

³ *taḥkīṣīṣ*.

their relation is that of slave and god. On the other hand, if each is independent within his own sphere, both have need of a god perfect in all respects.

Therefore the idea of two completely independent creators¹ is intellectually inconceivable. The same is true of dual potentates, knowers, and willers. Nor can there be two beings equal in all respects without one being distinguished from the other in reference to this or that, or place or time, or in a special operation or anything which indicates a different origin or scope. Therefore we maintain that the existence of the One is proved by (His) acts. The same objection against three or more gods holds.

Now the works of the creation point to the existence of one Creator, 97 and if a second be supposed there must either be specific proof of his existence or it must be permissible to assert that just as there is no proof of his existence, so there is no proof against it. If there were proof that another omniscient had created another world that would lead to impotence in the two gods as has been explained. . . .

Again, if there are more gods than one, they must be confined to a known number, so a power that so confined them is necessitated. For quantity in number is the same as quantity in space which requires a determinant. But if they were not confined to a known number, an infinite number (of gods) confined in existence without co-ordination would be necessitated and this is ridiculous. In fine, to assert the possibility of the existence of a thing of which there is no proof is the mere exercise of supposition; a logical possibility is not a god.

Distinguish carefully between the assumption of the absurd in word or hypothesis and the assertion that it is possible logically or in fact (*'aḡdam*). The aforesaid assumption in books is a mere verbal hypothesis of the impossible which cannot be refuted by reason. 98

Objection. We find good and evil, order and disorder, in the universe. The existence of universal good points to one who wills it, and the existence of evil points to another will. Just as you cannot find a person willing good and evil in a specific action, so it is impossible to say that one God wills good and evil absolutely. Thus direct opposition in operation points to two opposing agents. As you have inferred that if another God were with Allah 'Heaven and earth would fall into disorder',² we for our part infer the existence of two gods from the patent disorder that actually does exist.

*The Answer of the Mutakallimūn.*³ Existence itself is either entirely good or neither good nor evil. The latter are correlatives. A thing may be good in relation to one thing and evil in relation to another.

¹ Var. 'objects'.

² *Sw.* 73. 23.

³ I omit the reiteration of the argument of *imkān*.

CHAPTER IV

THE REFUTATION OF ANTHROPOMORPHISM

99 Good and evil exist in reference to positive and negative commandments. This, too, is our answer to the Mu'tazilites who say that if God wills evil He must be evil. Evil is only related to Him in that it exists, and existence *qua* existence is not evil. He wills a thing in the sense that something is designated by existence and not non-existence by way of an attribute and with certain possibilities and not others. But God does not will evil in reality.

Our answer to the Dualists. Good and evil are found separate and also mingled. The world of the angels is the world of pure goodness, and the world of unmingled evil is the world of the devils. The world of men is the world of mingled good and evil. So why have you not posited a third (god) to whom the mingling can be attributed? . . .

100 *The answer of the Theological Philosophers.*¹ If we suppose two necessary existent gods, one would have to have a specific difference so that necessary existence would be the genus of which each would be a species. The necessary-existent can only be One. His existence is His necessity, and His necessity His reality, and His reality His Oneness, and His Oneness His peculiar property and uniqueness² without distinguishing necessity from existence nor existence from quiddity and reality. Therefore they denied that the Creator possessed attributes additional to His essence.

101 They said that evil meant only non-existence³ or imperfect existence, and non-existence comes within the universal decree by accident not by essence. The primary intention in creation is existence. Logical division is existence which is pure good; or existence which is followed by evil. The existence of pure evil is impossible, may, the existence which is mostly evil is similarly (impossible). So that there is no existence which an existence little in evil follows that is more evil than its existence.⁴ Thus evil enters into existence by a secondary intention. . . .

Al-Ka'bi said to suppose two self-subsistent beings not differing from one another in time or place and without a real characteristic by which one differs from the other is impossible. The controversialist may say this is the point in dispute which you explain in your own way and elevate your explanation into a proof; for many savants have postulated intellectual substances of pure intellect, . . . self-subsistent and distinguished from one another by real characteristics and there is nothing repugnant to reason in the theory.

¹ I omit the reiteration of the argument of *imkān*.

² *al-'ayyūn* is defined by Jurjāni as that which distinguishes a thing from something else in such a way that nothing shares the distinction.

³ Or 'privation'.

⁴ The meaning seems to be that degrees of evil do not exist; imperfect realization of existence is better than non-existence.

ORTHODOX teaching is that nothing is like God, and He is like nothing; cf. *Sur.* 42. 9. He is not substance, body, accident; he is not local, temporal, receptive of accidents, or the subject (*locus*) of temporal phenomena.

The Shi'ite *Ghāliyya*¹ liken the Creator to the created. The Muḡhiriyya, the Bayāniyya, and the Sabāiyya² and the Hashimiyya and their followers said that God has a form like the form of men; and the anthropomorphists among the Šifā'iyya taught the same, relying on the tradition of the Prophet: 'God created Adam according to the form of the Compassionate' and its variant: 'according to His form'.

The Ghāliyya said that a certain person was God, or that a part of God was incarnate in him, slavishly following the Nazārenes and Incarnationalists of every community. Some of the Karrāmiyya even said that He was a substance and a body, that He lived above the earth³ and that He was the *locus* of temporal events. They said that when God created a substance the will that it should exist was originated⁴ in His essence. Sometimes they avoided the expression 'was originated'⁴ and said that the will that it should be came into existence in him and the word *Be!*⁵ When the thing created was visible or audible God heard or saw, and so the five temporal attributes (corresponding to the senses) came into being in Him. Sometimes they avoided saying 'incarnation' and '*locus*' though they employed the word *hādith* 'originated'. They distinguished between will (*mašī'a*) and volition (*irāda*) on the ground that the former is eternal and the latter temporal. Therefore they distinguished between Making to Be and Made to Be (*takwīn* and *makaawwan*), origination and originated, creation and created. For creation is a temporal thing in his essence and the created is separated. So *takwīn* means God's command (*qawūl*) *Be!*⁶ the Command subsisting in His essence while the Made to Be is separated.

Similarly God's speech (*kalām*) is qualities originated with Him—expressions composed of consonants and vowels according to some, of consonants only according to others, so it is temporal, not eternal 105

¹ Bigots or exaggerators, cf. *Mīlāt*, p. 132, line 3.

² Possibly the marginal reading *Sabā'iyya* is a gloss. Bayāniyya is the correct reading. The founder taught that he was the *bayān* of *Sur.* 3. 132.

³ Lit. 'that he was in an upward direction'.

⁴ Perhaps the consonants should be read '*ahdatha*', 'he originated'.

⁵ In Arabic K.N.

⁶ See note 5.

and not an originated thing.¹ They hold that it is impossible that the qualities which originated in His essence should be annihilated.

Muhammad ibn al-Haiṣam occupied himself with this question in a way worthy of mention except in the question of originated things. In this he could not free himself from his original dependence² on the teaching of his master Abū 'Abd Allāh al-Karrām.

Refutation. We say that if God were circumscribed by form and shape altering through a new quality in His essence he would be of time and capable of being other than He is—in fact if He were not God, a God would be required to make Him what He is.

Objection. Why find fault with those who say that the dimension peculiar to God is a limit necessary for Him according to His essence? He needs none to specify it. Dimensions in the world of creation need a determinant because they are possible and subject to God's power. But if there is no power above God He has no connexion with contingency. Do we not agree that there are eight qualities? Is this number necessary to Him or can there be another? If you say there must be eight we reply that that limit being necessary to Him no difference can be asserted between a limit to the number of His qualities and a limit to His essence. On the other hand, if you say God may have another quality we ask what is the cause of the limitation? Thus there is need of a determinant according to your argument.

Answer. Dimensions are the same in this world and the next so far as logical possibility and need of a determinant go. If we suppose a dimension similar to that in this world it still requires a determinant. Contingency in possible things does not rest upon the hypothesis of power over them; on the contrary the knowledge of that is plain to the intellect. . . . We only need to assume power in causing one possibility and not another. It is not necessary in the conception of possibility itself. This is a fine point which many *mutakallimūn* have missed.

As to the limiting of the divine attributes to eight, many refused to apply number to them at all. They said God's activity points to His being a mighty one, a willer, a knower. The law speaks of knowledge, will, and power. We confine ourselves to these qualities. The question, Can God have another quality? can be answered in different ways: (a) logical possibilities are not in question. We confine ourselves to God's qualities as revealed by creation; (b) it is possible logically but the law has not revealed aught.

¹ See Macdonald, p. 335.

² The MSS. O. and P. seem perfectly clear at this point. Professor Nicholson, in a letter, suggests reading *ṣakal* 'in its original perplexity' with the comment that the following is then hard to explain. I think it is possible that *tikal* (for *itikal*) is intended, though there is no authority for this form in the lexicons.

Others differed as to the essential attributes of which the reality of a thing in this world is composed, and the accidental dimensions which have no place in the establishing of the reality of a thing. Essential attributes are not ascribed to a thing in relation to the agent, but belong to it without a cause. Differing dimensions are to be ascribed to the agent for he made them for it with a cause.

Others said: If we suppose another quality it must either be praiseworthy or blameworthy. If it is praiseworthy the lack of it now is a deficiency and the Creator already possesses the attributes of perfection: if it is blameworthy the lack of it is necessary. Therefore there cannot be an attribute additional to the essential ones.

Can God have a specific quality which we cannot grasp? This is a different question from the first, and this, too, received different answers. Some said: He cannot have a special characteristic because He is in essence and qualities distinct from created things and His essence knows no limit in time or place, nor is it divisible actually or hypothetically. If (your) object were to establish a specific characteristic it would lie in the fact that he is distinct from all things.

Others said: His special attribute is divinity which is incomprehensible. Every intelligible entity must be distinguished from its fellow by a special attribute and all that has been just said is negative. You cannot distinguish one thing from another by negations, so that you must have a positive attribute otherwise you have destroyed its reality. So, if God has a special attribute can we grasp it? The Imam al-Haramain said No, others said Yes. Dirar ibn 'Amr said Yes, by a sixth sense in visions.

Objection. If two self-subsistent objects be supposed they must either be side by side or separate and so in local relation to each other. From this they argued that God must either be in the world or external to it. 'Within' *per se* necessitates proximity and contact, and 'without' *per se* necessitates separation and direction. They often used much equivocation in their arguments, saying: We agree that God has an essence and attributes. The attributes do not all stand in the same place (*ḥaiṭh*) as each other nor are they spatially related, because that which subsists in another is not susceptible of space, but they all subsist in His essence, i.e. in the place where His essence is. The distinction between essence and qualities is that the essence has a place of its own so that the qualities are in reference to it while the qualities have not. The word *ḥaiṭh* cannot be used of the qualities. The existence of another self-subsistent entity would in no way affect this. . . . Thus direction by which the Deity can be located can be asserted.

The Qurān asserts that God is situated on high, 'He is the Mighty one above His servants'. We assert direction, therefore, as an intellectual and revealed truth. We infer from the text that 'above' is the noblest direction, and therefore we raise hands and hearts on high whither the lord of the prophets ascended.

Answer. All this has arisen from the ambiguity of the word 'self-subsistent'. Of God it means independent of subject (*locus*) and have made the point at issue your proof, seizing on an ambiguity in the word in defiance of its meaning. If we were to suppose a being independent of subject and space and one needing space, so that they must either be in contact or separate, the supposition would be ridiculous, for how can local limitations apply to one who does not occupy space?

Similarly 'within' and 'without'¹ cannot apply to God but to the necessary qualities of spatial objects. But it may be said with truth that God is in the world in the sense that His knowledge and will (operate there) and external to the world in holiness and transcendence, cf. *Sur.* 18. 6 and 4. 57, &c.

112 The verses which point to the nearness of God are more numerous than those which speak of His distance above us. It is just as foolish to imagine that God has a local existence separated from the world by finite or infinite distance as it is to suppose that His existence is in finite or infinite time.

As to the pretence of the Karrāmiyya and Šifā'iyya that God's qualities subsist in 'the place' of His essence it may be said that we do not mean what they mean by subsistence. We mean that God may be described by them (the qualities) but a description need not require that the described is localized. *Haith*, 'in respect of', is a logical relation, so that all the terms they have used in this discussion are equivocal.

Dimension and direction are limiting laws in regard to bodies, so that if an actually infinite body could be imagined direction in reference to it would have no meaning, so there would be no up or down. . . . If bodies were circular and revolving directions would be constantly changed according to the course of the circumference and the part circumscribed, and up and down would conform to the axis and the circumference. If the world be conceived as circular either as an hypothesis corresponding to the truth or not, it could be said that God was in a (certain) direction from the world, whereas He must needs encircle it, otherwise a part of the direction would escape Him. According to them He is above the whole world, which is ridiculous,

¹ *V. s.*, p. 45.

for it would necessitate that He be 'above' as to those on the earth at the North Pole and below as to those at the South Pole; nay, but some would be above Him and some below Him, which thing is impossible.

As to the raising hearts and hands on high and the prophet's ascension, it corresponds to the abasement of head and hands to the ground. God's throne is the Qibla of petition and earth the mosque of prayer. . . .

The Karrāmiyya hold that temporal phenomena subsist within the divine essence; in fact production in time (*ʿiḍāʾih*) is a name for the attributes which originate in God's essence, e.g. the will to specify an act with existence; the utterances like Be! As for his other utterances such as stories of past or future events, laws, &c., they originate in his essence by his eternal will (*qudra*) and do not belong to production-in-time in a thing. . . .

According to Muḥammad ibn al-Haiṣam production is volition and influence (*ʿiḥār*) and that is conditioned by speech according to the divine law. . . . Most of the Karrāmiyya held that with every originated thing five qualities originated in God's essence, viz. volition, K, N, audition and vision, though they had posited a pre-existent will connected with the phenomenon, the originated, the act of origination, and creation. Then they said these temporal things do not become attributes of God. He is a creator by his creativeness (*khāliqiyya*) not by creation; a willer by his will-ing-ness (*murādiyya*) not by will; a speaker by his speakingness. These must remain for ever. They can never pass away after they have existed in His essence.

The Mutakallimūn answer.¹ If a thing of time inhered in God which had not always so inhered He would have suffered change, and some one must have brought the change about. If He had no attributes and then acquired them you must either deny the attribution or deny the alteration (as we do). . . . The distinctions made between qualities in the opponents' special terminology is logically inadmissible. Attributes are attributes however expressed. . . . For our purpose they are the same and so far as the reality of the (being) described is concerned they do not differ.²

If the existence of the temporal could be conceived without origination either it originated of itself, or by His power, or by an eternal will. . . .

If it is said it originated itself, logical thought is violated, for **117**

¹ It is interesting to note that the author identifies himself here with the *mutakallimūn* (unless, of course, the words introduced by 'we' are a quotation).

² There follows the tedious argument of the *murāfiḥ* (*v. s.*, p. 6).

what was not and then became would need a producer. Again, if it (the *hādīth*) could be originated by God's will or power, then why could not all originated things (*muhādathāt*) have been so originated, seeing that there is no difference between the *hādīth* and the *muhādath* in that both were not and then became. The difference between these two words is a matter of grammar (one intransitive and the other transitive), not philosophy. . . .

The philosophers,¹ taking up the adversary's argument, said that every essence which has not originated has an idea (or reality *mā'na*); then before its inception there originated in it receptive capacity, suitability, and potentiality; then when reception had originated the capacity was changed into existence and the potentiality into actuality. It follows that in its essence it was a potential reality and then an actual one, i.e. matter and form. They had asserted that before the creation of the world God possessed the properties of matter, namely privative natures,² for preparedness and capacity are a *privatio rei*. But the necessary existent is transcendently above

118 potentiality and privation, the source of evil. It was argued against them: You say that God's speech and will are of the same genus as ours and then that the universe is the object of His speech. In that case our speech K and N should produce the same effect! If it is said His speech occurred through the immediate operation of His power and eternal will and our speech did not; and His speech is essentially His and not another's, it may be replied that if there is this difference His speech is of another genus altogether. But if His speech originated after it had not been, it is like our's and was not related to power after it originated, because its influence was only exercised when it was separated from power, not at the time when it was the object of power; and power only became effective in the production of its essence, not in anything else which was originated by it. . . .

119 Another counter-argument. The letter K of the fiat KN. must either precede the N or they must keep together³ in being; either at the moment of being or as long as they exist. If K preceded N either it remained or it did not remain in existence. If it remained pronounced and audible it was not KN but K, and while the K had not passed away,⁴ the N could not exist, for a K continuously audible with an N is inconceivable. If it did not remain it was annihilated. Yet according to your view that which inheres (*halta*) in God's being cannot perish. If they were joined together³ then the K was brought

¹ *al-falāsafiyūn*, lit. the philosophic one, not *al-falāsafīj*.

² The Aristotelian *ekesis* is meant.

³ We must read *yan'adīm*, though O. and P. plainly have *yataqaddam*.

⁴ *yatazāmanāni*.

into existence with the N and cannot be said to have preceded the N! . . .

To the assertion of the Karrāmiyya that God heard and saw what He had not perceived before, so that hearing and seeing for Him began in time, it was replied: Do you really assert that the Creator became what He was not before, viz. a hearer, seer, speaker, and willer so that He was constantly earning a new epithet? If not you contradict your assertion that He heard what He had not heard, &c.

The true answer. You have joined positive and negative in saying God was not thus and became thus in a way that is inadmissible. We do not admit that He did not hear and see; on the contrary He did from all eternity. Novelty (*tajaddūd*) resides in the percept, as it does in the knowable and the thing decreed. He did not acquire a quality which He did not possess before; on the contrary the negative applies only to the percepts. Therefore we say the sounds and sights did not exist. But God heard and saw and so they came into existence, so that hearing and sight could treat them as objects. The objective relation (*al-'alāq*) was conditioned by existence not by the subject of the relation (*al-mawḍū' al-'alāq*). Many an objective relation is conditioned by existence, life, intelligence, and maturity, but absence of the condition does not necessitate absence of the subject.²

To ascribe to God a quality which He has not always possessed is to impute alteration and novelty to Him. According to you these temporal (changes) remain and the subjective relations pass away. A subjective quality whose relation or attachment comes afterwards is not impossible, e.g. (the divine) knowledge, predestination and will. But to say that God retains a quality whose relation or attachment was prior is impossible. In that case He would have willed the world's existence by a time volition in His essence, and the world would have come into being and (then) passed away, while He would be willing and saying eternally Be! to a thing that now was and now ceased to exist, hearing and seeing that which had passed away!

Those letters which you posit are either bare consonants without vowels (*aswāt*) or consonants which articulate vowels. The first cannot be heard or understood, for the true function of a letter is to articulate a vowel. . . . The vowel to the consonant is as the genus to the species and the accident to the colour. . . . A coherent state-

¹ *tajaddūd wa'afn lahu*.

² The Arabic is straightforward, but the thought is difficult. If I understand the author he means that perception always existed in God. His perception preceded the existence of a thing. When it existed perception came into relation with it; perception was always there, but existence was the condition of the relation, not sight. Therefore God was unaffected by the appearance in time of a visible universe.

ment requires in turn speech, words, consonants, vowels, (palatal) impact, motion.

122 Then forsooth the Creator ought to be a moving body!

One of the Karrāmiyya even asserted that God had a body, saying, 'I mean by that self-subsistence', but that is hypocritical ambiguity. For their leader's tenets were that God is a *locus* of temporal phenomena, speaking with vowels, sitting on a throne on high, and the embellishments of Ibn Hāṣim could not deliver him from such heresies, for he did not mean self-subsistence by his anthropomorphism, nor by 'an upward direction' on high, nor by 'settling himself (on the throne)' taking possession of. In fact this is to correct a school of thought which is incorrigible and to strengthen a belief which cannot be supported. How can the shadow be straight¹ when the rod is crooked, or the school be well directed¹ whose master is a fool?

CHAPTER V

THE REFUTATION OF THOSE WHO DENY THE DIVINE ATTRIBUTES

123 *Ta'ālī* can be divorcing (a) the work (of creation) from the Maker; (b) the Maker from the work; (c) the Creator from the eternal attributes which subsist in His essence; (d) the Creator from the attributes and names in eternity; and (e) the plain texts of Qurān and Sunna from the meanings to which they witness.

As to (a), I have never heard this argued, save that there is a tradition that a small body of the Materialists said that the universe was originally scattered atoms moving without order, and their fortuitous concurrence resulted in the world in its present shape. . . .

124 Man's mind accepts the postulate of a Creator, and the Qurān witnesses thereto.² Though they forget Him in times of happiness they turn to Him in affliction. The existence of the Maker is taken for granted in the Law which only reveals God's Unity.

125 The Mutakallimūn deduced the existence of a maker from phenomena—the older ones from the principle of potentiality. For my part I do not think these deductions so important as man's need of a Disposer, the Goal of his desires, the Helper in distress. A man's own need is more apparent to him than an external potentiality's need of a necessary. . . . Apostolic tradition says that God created men with a knowledge of Him, but Satan beguiled them away from that knowledge. That knowledge is man's essential³ need, and that

¹ There is a double play on the word *istawā* which formed an important text for the anthropomorphists.

² The references are inserted in the Arabic text.

³ Not in the philosophical sense. Lit. 'necessary'.

beguiling of Satan is the delusion that he is independent, and the denial of his need of God.¹ . . .

As to (b) the Materialists (*Dahrīyya*), who hold that the world pre-existed, say that the pre-existence of the world in eternity implies the divorce of the Maker from His work. This has already been refuted in the discussion on production (*ṣūād*). Causation is just as imputable as the separation of the Maker from His work. . . . You call your God, cause, and principle, and necessitator which implies two absurd things: (a) the validity of the relation between cause and effect, and (b) the cause necessitating its effect *per se*. The first intention is the existence of the world . . . through first intention. . . . The higher does not will a thing for the sake of the lower; therefore causation is refuted.

As to (c) the divorcing of essential attributes and those consisting of ideas and names and judgements,² that is the position of the philosophical theologians. They said that the necessary existent was one in all respects. Parts of quantity and definition, whether in matter of form or anything else had no place in His essence or description. His only term was *Necessary per se*, which necessitates no other meaning but His existence. No attribute can add to the meaning of His essence. All the attributes are either relative: as in our language the Origin of the world and the cause of intelligence; in your language the Creator and sustainer; or negative—in our language One, i.e. not a multiplicity and Intelligent, i.e. free from matter. Sometimes relative and negative are combined as when we say Wise, Willer.

It was argued against them that they had used the word existence ambiguously in applying it to the necessary *per se* and the necessary through another and then said that one of the existences was necessary and the other possible whereas necessity does not come into the notion of existence. . . . They cannot escape this argument by saying that this use of necessity³ is equivocal, i.e. in one it is fitting and primary and in the other it is not, for this only strengthens the argument against them.

Another argument against them. You say that He is Origin, Cause, Intelligent, and Intelligible, but there is no connexion between these relations and if you can postulate a plurality of relations the Mutakallimūn can postulate attributes. To strip God of the latter is to strip Him of the former.

As to (d)⁴ only a few of the early philosophers went so far. The first

¹ The depth of the author's convictions is nobly expressed in the passage that follows.

² See further, Ch. VIII.

³ The reading of O is preferred.

⁴ The Arabic text here should indicate a fresh sub-division by the use of cursive script and another paragraph.

originator was an eternal reality.¹ Being before all things He had no name and we know no name to correspond to His essence. His names come from His actions, He is without form, i.e. He is not knowledge, nor knowable. These latter belong to the first thing caused which is prime matter.² Such are the true deniers of attributes.

Some of them are reported to have said He is He. We do not say existent or non-existent, wise or ignorant and so on. Thus too the Shi'ite Ghāliyya and the Bāṭiniyya. There is no doubt that he who postulates a Maker must have a name for Him. But a name common (to man and God) does not imply a common meaning. These men shrank from applying such words as 'existence' to Him because they believed that name and meaning would become equated and because every name has its opposite, e.g. wise and ignorant and they feared by calling him wise 'not ignorant' might be understood.

But we know that though the names are common the real meaning is different and God's names come to us by revelation.

Some of the Shi'as said it is not possible to deprive God of the 'Beautiful Names' nor is it possible to apply anthropomorphic epithets to Him. We use the names revealed to us but not in the sense of epithet and attribute because 'Ali used to say 'He cannot be described or limited by definition'. We use the names in the sense of giving: thus He is existent in that He gives existence; powerful and knowing in that He gives knowledge and power, &c. We do not say that He is a Knower *per se* or by knowledge but He is the God of those who know *per se* and of those who know by knowledge.

Muḥammad ibn 'Ali al-Bāqir said that God was called a Knower because He is the giver of knowledge to those that know, &c. But this is not denial of the attributes. He confined himself to a simple statement without going into the question as to whether the attributes belonged to God's essence or to ideas subsisting in His essence. The Fathers and the Muslim community agreed that everything in man's mind is created by God so that 'Ali's saying 'He cannot be described' is only to be explained as we have indicated.

CHAPTER VI

STATES (OR CONDITIONS OF THINGS)

131 THE theory of states or conditions had never been heard of till Abū Hāshim ibn al-Jubbā'i (d. 933) published his opinion about them. His father, al-Jubbā'i, opposed him, but he was supported by al-

¹ *anniyya*, lit. 'that-ness'; Aristotle's *ἐν ἑστῷ*.

² *al-unsur*.

Bāqillāni after some hesitation. Al-Ash'ari, the head of his school, opposed the theory, as did (most of) his followers, while the Imam al-Haramain first supported and then opposed him.

We will first explain what was meant by a *ḥāl* (state), then set out the arguments for and against, showing how the truth lies now with one side now with another.

Now a *ḥāl* has no real definition by which we can recognize it in such a way as to apply to all *ḥāls* and so that leads to a *ḥāl* having a *ḥāl*. But they can be divided into (a) what causes, i.e. predications of ideas which subsist in essences, and (b) what does not cause, i.e. attributes which are not predications of ideas.

As to (a) every predication of a cause which subsists in an essence has life as a condition of its existence (*ḥayāt*) according to Abū Hāshim, e.g. a live thing's being alive, knowing, willing, &c., because its being so is the result of life, so life subsists in a substrate and causes the substrate to be alive, similarly with all the other attributes of which life is a (necessary) condition. These predications are called states, i.e. qualities additional to the ideas which necessitated them. But the Qāḍī (al-Bāqillāni) held that every attribute of an existent thing which cannot be said to be existent is a state whether the necessitating idea be conditioned by life or not, e.g. a live thing's being alive, a moving thing's moving and so on. . . .

As to (b) it is every positive attribute of an essence which has no cause additional to its substance like the spatial need of the atom and its being an object, the accident being accident, colour, &c. In short it is the specific characteristic of a thing whether it be that which distinguishes it from something else or that in which it resembles it, i.e. generic and specific attributes.

States are neither existent nor non-existent; they are not things, nor can they be qualified according to the theory of their supporters. Ibn al-Jubbā'i held that they were not cognizable separately but only with the essence.

Those who deny states say that things are the same or different according to their individual essences. As to genera and species they are mere names. Sometimes a thing is known from one aspect and unknown from another—and these aspects are intellectual relations which have nothing to do with attributes dubbed states.

The supporters said: Black and white share the categories colour and accident, and differ in the category blackness and whiteness; so that in which they share must be other than that in which they differ or something else. The first is sophistry, the second surrenders the point.

The deniers said: Black and white are merely two incorporeal

entities (*ma'naḡāḡim*).¹ They do not share in something that is like an attribute to them, but in a word which indicates genus and species. Universality and sharing therein are not to be referred to an attribute, i.e. a state belonging to black and white, for the two states of the two accidents would share in the 'state of being a state' (*ḡāḡiyya*); and that sharing does not necessitate the postulate of a state of a state for that would land us in an infinite regress. It is a mere matter of universal and particular.

134 The supporters: Sharing in common and differing are an intellectual category beyond the mere words which were coined to express them.

Those who hold that universals and particulars are mere verbal distinctions deny logical definitions of things and inference. If things were distinguished by their essences and existence, it would be folly to talk of intellectual judgements, and rational demonstration would be impossible.

The opponents. We know intuitively that there is no mean between existence and non-existence, yet you believe that the *ḡāl* is neither existent nor non-existent. When you go on to distinguish existence and latency² and apply latency to the *ḡāl* to the exclusion of existence the theory is quite unintelligible. The extraordinary thing is that Ibn al-Jubbā'ī said that the *ḡāl* could not be said to be cognizable or otherwise. Now the goal of induction is the establishing of knowledge about a thing's existence; but if its existence is not conceivable, induction is impossible, and to discuss it is paradoxical.

135 What do you mean by saying that 'sharing' is an intellectual judgement? If you mean that intellectual relations are concerned, that does not necessitate positive³ qualities in substances. If you mean that one particular thing has a quality in which something else shares, and another quality which distinguishes it from other things, that is the point at issue; for the individual thing has no associate and the universal has no existence at all.

Further the object of intellectual inquiry is to arrive either at a positive or a negative conclusion while the Ḥālist toys with something between existence and non-existence.

Definition and reality (*al-ḡadd wal-ḡāḡiqa*) according to those who deny the theory of states are words for one and the same thing. The definition of a thing is its reality and its reality is that which is peculiar to it *per se*. Everything has its distinguishing peculiarity which attaches to its essence, and nothing shares therein, otherwise it would have no special nature. Universal and particular are mere

¹ *ma'na* is often used as the opposite of *ḡam*, the quantitative and corporeal.

² *ḡubūtā*. Perhaps 'positive assertion'.

words coined to connect like with like. Essence does not embrace them. On the contrary a thing's existence and its specific description 136 are one and the same.

The supporters. With us the *ḡāl* is a positive thing, but we do not assert without restriction that it is a positive thing existing by itself, for such must be either substance or accident, and this is neither; but it is an intelligible quality of them. A substance (*ḡāḡar*) is known by its substantiality not by its need of space and being receptive of accidents. If the two cognizables differ in one thing the difference is to be referred to the state. Sometimes a thing is known of necessity from one aspect, deductively from another: one knows of necessity that the mover is a mover, then by deduction that he is a mover by a movement. But why do those who reject accidents deny that movement is an accident added to the mover and not deny that he is a mover?

You rejectors agree that movement is a cause of the substance moving: similarly power, knowledge, and all the accidents and ideas. . . .

137 A cause must either necessitate its essence or something else beyond its essence. The former is ridiculous, as a thing cannot be its own cause and effect. If the latter then that thing is either essence by itself or a quality of essence. It cannot be the former, for that would lead to the cause producing essences and those essences being causes, which is absurd and leads to an endless chain. Thus it is clear that it is a quality of an essence which is the state that we postulate. We do not say that it is existent or knowable by itself; sometimes it can be known with something else and not separately, like contact, contiguity, &c. . . . With regard to your assertion that we are merely dealing with intellectual aspects and relations, we reply: These are not unfettered abstractions but are peculiar to essences; the intellectual aspects attaching to one essence are really states. . . . They are qualities by which substances are described. You call them aspects; we call them states. The two cognizables are distinct though the essence is the same, and the distinction between the two cognizables points to the numerical difference (*ta'addud*) of the two aspects and states, viz. two real cognizables to which two distinct cognitions attach, one necessary, the other derived. That is not like relative 138 terms, for they are mere words in which there is no real knowledge attaching to a real cognizable.

Your saying 'the individual thing has no associate and the common thing has no existence at all' is folly. The particular *ḡaa* particular has no associate, and the attributes which we postulate are not particular and peculiar, but such as embrace particularizing and univer-

139 salizing. . . . He who regards the latter as mere words has abrogated intellectual relations. Do not the terms change in different languages and times while the intellectual relations and aspects do not?

Again their words 'The definition and reality and essence of a thing are words for one and the same thing'; and 'things are different through the peculiarity of their essences and nothing shares therein'; granted this be so the peculiarity of the individual is one thing and the peculiarity of the species another. You do not classify the substance according to a peculiar property but *qua* substance absolutely.

You have postulated a universal idea common to substances; otherwise every atom would need defining separately and the ordinary predication of substance would not hold, and so we should have to introduce a universal idea into the definition, and that would destroy your thesis that things are only distinguished by their essences, and justify our assertion that definitions are not independent of the universality of words which points to the qualities of the universality and particularity of essences. These qualities are states and aspects and intellectual relations belonging to them—call them what you will so long as you accept the idea and reality of them.

The opponents. Your argument is unsound. The word *ḥāl* embraces the genus of *ḥālāt*, and a *ḥāl* is the quality of a thing peculiar to that thing; so either its meaning must be universal and particular or something beyond the word itself and that would lead to the assertion that a *ḥāl* has a *ḥāl* which is absurd. You do not escape by saying that 'the quality cannot be described', for you were the first to postulate a quality of a quality because you made existence, blackness, &c., states of the black; thus you have postulated qualities of qualities, so why not states of states? As to aspects and relations they have an existence in states also. The universal state is one thing and the particular another, yet they are two relations in the state and a state which causes (other) states is one thing and a state which does not cause a state is another. Did not Abū Ḥāshim postulate a state in the Creator which necessitates his being knowing, willing? And knowingness and willingness are two states. A causal and a non-causal state are different in relation and the difference of the two relations does not necessitate the difference of the two states in reference to the state.

According to them existence in the pre-existent and the temporal, the substance and the accident, is a state indifferently. Thus they had to argue that one thing is concealed in two different things, or that two different things are in one thing, which is ridiculous. Being *qua* being, forsooth, is in what is still to be—a monstrous absurdity.

Again, if existence is a state uniting genera and species, then the

different pluralities must be united in it and the genera must suffer change without existence being affected, which is like the change of forms in matter as the philosophers say without a change in matter. 141

But the analogy is not sound because matter according to them is not free from form. . . . How is it possible to conceive existence, bare, absolute, universal, unchanging, and in what does it inhere? . . .

The truth appears from these discussions, but we do not disclose it yet.

The opponents. How is an unchangeable existence to be conceived whose species change one into the other and the substance becomes accident and vice versa? It would involve the entry of one existence into different genera, and the uniting of different genera and species in one existence.

The supporters. Universality and particularity in the state are like genus-ness and species-ness in the genus and species, because genus-ness in genera is not a genus in the sense that every genus demands a genus (for that) would require an infinite regress. . . . Similarly state-ness (*ḥāliyya*) which attaches to states does not demand a state, for that would require an infinite regress also.

A man who says existence is universal is not bound to say the universal has a universal, nor if he says accidental-ness (*'aradīyya*) is a genus need he say the genus has a genus. . . .

As to your saying: If existence were one and similar in all objects the presence of one thing in two, or two in one, would result.¹ What holds good of existence and state applies equally against your intellectual relations and aspects. None will deny that existence is common to substance and accident, not only in word but also in meaning. . . .

A universal judgement demands that something must be held in common and such sharing can only be conceivable after the special characteristic of the thing has been identified. A particular assertion is impossible apart from the underlying universal. He who says 'Things differ in their individual essences' cannot apply a universal judgement in a special case.

You accuse us of reversing the genera and of positing one in two and two in one, while we accuse you of abolishing the genera and denying the one in the two. The court is sitting, but who is the judge?

The judge who is familiar with the tenets of both parties² says:

You who take the negative position are in error (1) because you make universals and particulars mere words and assert that different things differ in their essences and existence, but your statements are self-

¹ The words of the opponents' assertion are slightly changed.

² I.e. Shahrastānī himself.

contradictory because you adopt a universal judgement when you say that universals are mere words. Abolish words altogether, still intellectual judgements remain. Beasts that have neither speech nor intelligence do not lack this guidance, for they know by nature what herb to eat, and when they see a similar herb they are not assailed by doubt as to whether it is eatable. Had they not formed precisely the same judgement in the second case as in the first, they would not have eaten nor would they shun its opposite were they not acquainted with the genus. Therefore the movers are right in saying that you have shut the door of definition.

I go further and say that you have shut the door of intellectual knowledge and speech. For the mind perceives mankind as a universal whole distinct from the individual. Similarly the accidental is universal to all kinds of accidents, without colouredness or blackness, and this particular black coming into one's mind. This is the immediate percept and the content of the word as it is conceived in the mind; (but it is) not the word itself, because the word (only) explains an idea in the mind. The thing meant does not change with the language in which it is expressed, Arabic, Persian, Hindu, or Greek. No complete speech is free of universals, and these universal ideas are the distinguishing mark of human minds (*wafiqs*). To deny this is to put oneself outside the pale of humanity and to enter the enclosure reserved for beasts.

(2) Your second error is to ascribe the distinction between species to individual essences—a dreadful mistake, because a thing is only distinguished from something else by its specific attribute. The specific attribute of a thing's species is not the same as that of the essence; for substance¹ differs from accident in needing space absolutely and by way of species, not particularly and individually. The particular substance only differs from (another) particular substance in occupying a particular space, not space absolutely. . . . If substance differed from accident in its existence as it differs from it in occupying space, spatial need would be predicated of accident and substance, because (forsooth) existence and need of space are one, and all idea of resemblance and difference would be abrogated. . . .

146 As to the mistakes of those who postulate states: (1) They postulate of a particular object qualities peculiar to it and qualities in which other things share, and this is sheer folly. For that which is peculiar in a particular thing and that in which something else shares is one in relation to that particular thing; so the existence of a particular accident and its accidental nature, &c., are verbal expressions for that particular thing. If existence is specified by accidental nature

¹ Or atom.

then it is itself an accident; and if the accidental nature is specified by colouredness (*lawmīyye*), then it is in itself colour, and similarly colouredness by blackness and blackness by this black. It is not intelligible that a quality should come into existence for one particular thing and actually exist for something else, and so become an individual quality in two things like one black in two substrates and one substance in two places. . . .

(2) They say that the *hāl* is neither existent nor non-existent; yet existence with them is a *hāl*, so how can it be right to say existence cannot be said to exist? . . . They posit cause and effect and say the one 147 causes the other, but how can something which does not exist become a cause?

(3) According to them everything in existence is a state. Give us an example of a state which neither exists nor does not exist, for all-embracing universal existence according to you is a state. . . . Therefore there is nothing that is not a *hāl*. If you posit a thing and say it is not a *hāl*, that thing embraces a universal and a particular, while the particular and the universal according to you is a *hāl*. In that case there is nothing but a no-thing and no existence but no-existence, and this is the most stupid theory imaginable.

Now the truth is that a man is conscious of the conception of universal things apart from the words which express them and apart from individual forms. Further, he is conscious of intellectual relations attaching to one thing: these (universals) are either to be referred to the words that define them—a theory which we have refuted—or to the existing individuals—which we have disproved. Therefore it only remains to be said that they are ideas really existent 148 in the mind of man which the intellect perceives. Inasmuch as they are universals with no existence in individuals they are not an existent thing in individuals, accident or colour absolutely; but they are individuals in that the intellect conceives from them a universal idea. A word is formed to correspond with this in such a way that if the word were to perish or be changed the idea logically formed in the mind would not be affected.

Those who deny that there are states err in saying that they are mere words, and are right in saying that what exists as an individual is without universality and relation. Those who assert that there are states are wrong in referring them to qualities in individuals and right in saying that they are intelligible ideas above and beyond the words which express them. They ought to say that they are existent concepts in the mind,¹ non-existent in individuals¹ instead of saying that they are not existent and not-non-existent. No intelligent man

¹⁻¹ The marginal gloss seems correct.

the same conditions. If that which is to-be-denied is latent according to those who say that the nonentity is a thing this proposition is abrogated. Put into a syllogism we get the form (Barbara):

All non-entities are to-be-denied.

All to-be-denieds are not-latent.¹

Therefore all non-entities are not-latent.

The Positive position. Just as denial and assertion are contraries 152 so are existence and non-existence contraries. We say that existence and latency (*thubūt*) are not synonyms nor are the to-be-denied and the non-existent.

The Negative. If you say that latency is a wider term than existence and embraces both entity and non-entity why don't you say that the to-be-denied is a wider term than the non-entity so that a universal attribute becomes a state or aspect of the to-be-denied positively, just as a particular attribute of the non-entity becomes a state or aspect of the non-entity positively? . . .

The Positive. You, too, have attributed universals and particulars to the non-entity since you talk of the necessary, possible, and impossible in relation to it. If the non-entity were not a latent thing you could not treat it thus. . . . The fact that it is an object of thought 153 and intellectual relation points the same way.

The Negative. We do not assert universals and particulars in non-existence: they are mere expressions and mental suppositions. Moreover, the mental relation with the non-entity is not *quæ* non-entity but on the supposition that it exists. Therefore absolute non-existence is a notion resting on the assumption of absolute existence in opposition to particular non-existence, i.e. the non-existence of a particular thing. It can be said of an objective entity that it (no longer) exists or it can be said of a subjective entity, e.g. the Resurrection, that it does not exist. It can be denied in the present, asserted in the future. Non-existence itself is neither universal nor particular, and cannot be known without existence or the assumption of existence. Knowledge has the existent as its object. Then if the non-existence of that thing becomes known it can be denied and it may be said that it is not a thing at the present time. If existence is to be asserted of (non-existent) substances, then it is clear that the world pre-existed, and there was no beginning to the Creator's 154 activity and no influence. If it is to be denied every to-be-denied with you is a non-entity and every non-entity is latent, so that the argument is turned against you.

¹ *laysa bi-thabūt*. It has already been said that the Ash'arites do not distinguish between latency and existence. Therefore it follows that they admitted no mean between existence and non-existence.

denies these ideas, though some call them mental concepts; others logical suppositions of the intellect; others realities and ideas denoted by words and expressions; others qualities of genera and species. But provided the ideas are clear call them what you will.

These realities and ideas have three relations: their internal relation, their relation to individuals and to the mind. Inasmuch as they exist in individuals they can be treated as individuals and specified, and inasmuch as they are conceived in the mind they can be universal, and in relation to themselves they are pure realities neither general nor particular. He who knows these three relations will have no difficulty in the matter of the *hāl*; and furthermore the truth about the dispute as to whether the non-existent is a thing will be clear to him.

CHAPTER VII

150 IS THE NON-EXISTENT A THING? OF MATTER AND A REFUTATION OF THE THEORY THAT MATTER EXISTS WITHOUT FORM

A 'THING' cannot be defined because nothing is so well known and any word that is used to define it involves the notion of 'thing-ness' and existence. . . . It is a mistake to define a thing as 'an existent' (*ma'jūd*) because existence and thing-ness are the same. Again, it is a mistake to define it as 'that of which something can be predicated' because the words 'that which' have been introduced into the definition.

151 The Ash'arites do not distinguish between existence, latency, and thing-ness and essence, and individual reality.¹ The Mu'tazilite, al-Shahhām first asserted that the non-existent was a thing, an essence and a reality and claimed for it the relations of existence, e.g. the subsistence of the accident in the substance, &c. Most of the Mu'tazilites followed him although they did not assert the subsistence of the accident in the substance, &c.; but a number of them opposed him. Some merely employed the word thing-ness (of the non-existent), while others held that to be impossible like Abū'l-Hudhayl and Abū'l-Husayn al-Baṣrī; others said the thing is the pre-existent while the temporal is called a thing metaphorically and by extension. But Juhm ibn Ṣafwān held that the thing was the phenomenal and the Creator is He who makes things what they are.²

The Negative position. Elementary intelligence assures us that positive and negative assertions are contraries. If you posit a definite thing at a definite moment in a definite mode you cannot deny it in

¹ *awfūd, thubūt, shay'yya, dhāt, and 'ayn*. ² Lit. 'The thing-or of things.'

We say that God gave the world existence with its substances and accidents, so it may be said He gave existence to its reality and essence¹ or something else. If you say it was the former then, according to you, they were two essential attributes latent in non-existence while the divine power had no connexion with them. . . . If you say He gave existence to something else the same argument applies.

The Positive. What you say about knowledge having the existent or the hypothetical existent as its object is false of God's knowledge of the world's non-existence in eternity, for the world did not exist then, nor could there have been a supposition thereof, because its supposition or any supposition on the part of the Creator would be ridiculous, for supposition implies doubt.

Therefore God's knowledge was of something known, so the non-entity must be a latent thing. When you say that knowledge is connected with the existence of a thing at the time it exists, and it necessitates a knowledge of its non-existence before it existed, you confine knowledge to objects of cognition and objects are finite, and so it follows that intelligibles are finite also—a thesis that you do not hold. . . .

155 As to your saying that existence² is to be denied or latent in our system, existence is to be denied and is not latent, and all-to-be-denieds and non-entities are not latent, because impossibilities are to-be-denieds and non-entities, and are not latent things. The key to our system is that the essential qualities of substances and accidents belong to them because they are what they are,³ not because of any connexion with a Creator. He only enters the mind in connexion with existence because He tipped the scale in favour of existence.

What a thing is in essence preceded its existence, viz. its substantialness and accidentalness, and so it is a thing. What a thing has through omnipotence is its existence and its actuality (*huṣūl*); and what follows its existence is the property of occupying space and receiving accidents. Therefore there is no question of the influence of the Creator's *ijād*, for the influence of (divine) power is in existence alone. The omnipotent only confers existence. The potential only needs the omnipotent in respect of existence.⁴ . . .

156 Essential things are not related to the Creator, but what befalls them from existence and actuality is. If the Creator wished to produce a substance the substance must be distinguished from the accident. For if they were indistinguishable in non-existence and the distinction was not a positive⁵ thing the Creator's intention to

¹ *'ainahā wa-dhātihā.*

² *lahā li-dhawātihā.*

⁴ Again the tipping of the scale follows.

³ The correct reading must be *al-wajūd.*

⁵ I.e. latent.

produce a substance could not have been realized without an accident. Specifying a thing by giving it existence is only conceivable if the thing specified is a distinct entity so that substance not accident, movement not rest, results. Hence the real nature of genus and species does not depend on the Creator's activity. If they are not separate things *per se*, *ijād* is inconceivable and variety in actual phenomena must be due to mere chance.

The Negative. The eternal knowledge has all intelligibles as its object; the world's existence, so that it really came to exist; the impossibility of its eternal existence; and the possibility of its existence before it did exist. But the true objective relation (*mukā'allaq*) is existence from which all other intelligibles result. You can know that the Creator is God and that there is no other, but that does not demand a succession of cognitions that every created thing is not God. If you know Zaid is at home you know he is nowhere else and need not know that he is not *chez* 'Omar or Bakr and so *ad infinitum*. It cannot possibly be said that such infinite cognitions are latent things in non-existence, e.g. the absence of Zaid in such and such a place. . . .

As to their assertion that essential qualities are not due to the Creator and that only existence *qua* existence is the object of the divine power, this is something they have heard and not rightly understood.¹

The Negative. A thing's existence, and its individual reality (*'ain*), 158 its essence, substantiality, and accidentality, in our view are all one. That which (God) brought into existence is the thing's essence, and divine power is connected alike with its essence as it is with its existence, and influences its substantiality as it does its actuality and appearance in time. The distinction between existence and 'thingness' is merely verbal.

These people¹ believe that universals and particulars are mere words or intellectual fictions; but the qualities which follow production, e.g. the substance being susceptible of accident, can be argued against them. For (say they) they are not due to God's power. They do not assert them to be prior to appearance in time, so why do they not argue that all the essential attributes also follow appearances in time? One might reverse the argument and say that the properties of substance were created by God's power and existence followed!

They tried to evade the difficulty of distinctive specifying by saying that if substances and accidents were latent in non-existence *ad infinitum* there could be no real specifying; but this is no answer; it only adds to the difficulty.

¹ These last comments are presumably from the author himself.

Now the truth is that this question is bound up with that of the *hāl*. The Mu'tazila have become hopelessly involved in theories which they do not grasp. Sometimes they call the essential realities in genera and species 'states', i.e. qualities and names of entities neither existent nor non-existent: at other times they call them things, i.e. names and states of non-entities. They have mixed philosophy with theology and the doctrine of formless matter, borrowed some logic and some metaphysic, and the result is a house of straw.

We point to a particular substance and ask: Was this substance a positive (latent) corporeal substance before it existed, or was it universal substance, a thing unspecified? If it was this one, nothing else shared in it. If it was absolute substance before it existed, it was not this because that is not this. What is latent in non-existence has no real existence, and what really exists is not latent. . . .¹

161 The supporters of states maintain that species like substantiality, &c. are things (latent)? in non-existence because they are the object of knowledge and the known must be a thing. Individuality, substantiality, &c., are states in existence which cannot be known separately nor exist by themselves. But what an object of knowledge in non-existence which is unknown in existence! Had they an intelligent grasp of genera and species they would know that mental images are the quiddities of things in their genera and species which do not demand that they should have a real existence outside the mind. . . .

163 When the Mu'tazila learned from the philosophers that there was a difference between the causes of existence and quiddity they thought that mental concepts were things latent in individuals, so they affirmed that the non-existent was a thing and thought that the existence of genera and species in the mind were states latent in *indivīdūa*, that the non-entity was a thing and that the state was latent. It is annoying to hear and answer such absurdities, and unless I had undertaken to explain the various schools of thought in this book I should not have troubled to deal with such things.

(1) The theory that there is formless matter (*hāle*). It is said that the first principles are Intelligence, Soul, and Matter, to which some add the Creator, all of them being void of forms. When the first form, i.e. the three dimensions, appeared, there arose a composite body. Before that it had no form, merely the capacity to

¹ Here follow arguments similar to those already advanced.
² *hābi'a*. This word is elusive in meaning. I have sometimes rendered it by 'positive'. It is best defined by the *muḥabbātūn* themselves. On the whole 'latent' seems to do justice to something that is neither existent nor non-existent, though it comes down on the side of existence somewhat.

receive it. When form appeared actually there came into being the secondary matter. Then when the four modes (heat and cold active, and dampness and dryness passive) adhered to it there arose the four elements (*arḳān*), viz. fire, water, air, and earth which are tertiary matter. From these arose the composites to which the accidents of generation (*kaure*) and corruption adhere.

(2) The theory that matter is not free from form. This treats (1) as 164 speculative.

The supporters of (1) argue that it is demonstrable that every body is composed of matter and is subject to addition and subtraction and form and shape; that the subject of addition and subtraction is something lying behind them and exists independently of them while addition does not remain after subtraction and vice versa. Hence an atom without bodily form can receive addition and subtraction at the same time. These adjuncts can cease and so can form and shape so that it is possible for the atom to be void of all forms.¹ Thus a non-composite atom must be the foundation of all composite bodies, for otherwise there would be an endless chain of composites like shirt, cloth, cotton, elements, and prime matter² which is *hyle* receptive of forms and modes.

The supporters of (2) object that this is to assume the point at 165 issue. Addition and subtraction are accidents and as such alter and change. That which changes is accident, not substance, and you cannot treat them alike.

The Mutakallim asks why substance is free of all accidents if it is free of one, to which they reply that the self-subsistent is independent of a subject, otherwise it would need an accident as the accident needs it and so there would be no intelligible distinction between them.

The Mutakallim answers that substance cannot be free from all 166 accidents, not because it needs them in its self-subsistence as a substance, but because it is inconceivable unless it is in a definite place.

The supporters of (2) argue: Assume that matter is a self-subsistent substance void of form, and then that it acquires dimension, either dimension must have come suddenly or gradually. But dimension carries with it place and volume, and it must have had the latter before it got the former. If dimension came gradually and by extension then direction is implied, and once more all the categories are present.

The supporters of (1) argue that potentiality preceded the temporal 167

¹ The opponent quotes the argument rather differently, *v. l.*

² *'anāḥīr*. This has not been mentioned above in (1).

thing's existence and also the matter (*hyle*) in which potentiality resided, though neither potentiality nor *hyle* were eternally pre-existent. . . .

Plato's proof of the temporal origin of the world: The existence of universal objects can be conceived in the mind and outside the mind: they are differing realities with different characteristics like the celestial intelligences.

168 The supporters of (2). If potentiality can only be posited in matter,¹ matter¹ is inconceivable without form, and form subsists in the Giver of form.

[Shahrastāni] If we regard *hyle* as a subsistent object it is either one or many: if it was one and then became two was it (a) by the addition of another, or (b) by the multiplication of that one without external addition? If (a) then they are two substances, one added to the other, and their mutual relation presupposes form. If (b) then *hyle* became divisible—at one time having the form of unity, at another the form of plurality, and we are driven to the endless chain. . . .

169 It is clear that *hyle* is never free from form but it actually subsists therein. Form subsists not in *hyle* but in the Giver of form. Matter preserves form by receiving it and form comes into being in *hyle*. Both are substances because body is composed of them and body is a substance. Actual distinction between them is inconceivable: only a logical difference can be drawn.

CHAPTER VIII

PROOF THAT THE PROPOSITIONS CONNECTED WITH THE DIVINE ATTRIBUTES CAN BE KNOWN.

170 THE Mutakallims began by asserting that the propositions connected with the divine attributes could be known before they made a like assertion of the attributes themselves. The Mu'tazila, who denied the attributes, admitted the propositions. The Mutakallims adopted (a) the method of deduction and induction and (b) necessary and intuitive knowledge. Some think it better to begin by affirming that God is powerful (*qādir*); others put knowing (*ʿālim*) first; others put volition (*irāda*) first.

(a) The first class argued: He who tips the scale of being must be powerful. Living people can or cannot act. We have examined all the attributes of a living being in the desire to discover the reason

171 why impotence is removed and faculty established, and we find only

¹ *mādda* not *hayyūlā* = *hyle*.

the attribute Power or His being Powerful. Similarly we attribute the perfection of creation to His being knowing, and when we find a thing as it is and not something else which it might well be we postulate His being Willing. . . . None of these attributes is possible without their subject being Living. Therefore we say The Powerful One is Living. If we did not employ these adjectives we should have to use their opposites, impotence, ignorance, and death.

Those who deny the divine attributes ask of the Ash'arites: Why, if you deny the *kāl* (v.s.) and say that things differ through their essence and existence can you claim anything common (*jam'*) between man and God? Again, you will not admit that man is the producer of his actions though you allow a sort of acquired power over action to man. How can there be anything common between him of whom production is inconceivable and him of whom acquisition is inconceivable?

Answer. We do not deny that intellectual modes and relations are common to man and God¹ in cause and effect, &c., for if the mind grasps the intention (*ma' nā*) of one agent's action it can predicate similarly of every agent. Again, we recognize a certain power of activity in human actions, and a distinction between voluntary and involuntary action. But is the influence of a will (*qudra*) on the thing willed production or acquisition?

They asked the Mu'tazila: (1) According to you the agent only influences the act in a state which cannot be said to exist or not to exist. Powerfulness according to you is a state, so how does state produce state?

(2) You give man power in production and regard God's power as a state. . . . If you give both God and man power in origination, then you must affirm that man's power can produce anything. This is obviously untrue, so how can there be an analogy with the unseen?

Again: You cannot use human analogies and say: 'Building points to a builder: we have investigated the qualities of a builder and find that he must be powerful'. But this is not so because a builder requires instruments—an absurd assumption of Allah. . . .

We say that man's knowledge of the wonders of creation assures him that their Creator must be Knowing, Wise, Powerful, Willing—only a fool could doubt it. There is no need to postulate action in the seen and apply it to the unseen; they are obviously the same.

The Imām al-Haramain answered that God's tipping the scale of being must have been through and according to His essence, or through His essence by way of an attribute, or through an attribute

¹ Lit. the present and the absent, i.e. the two objects of comparison.

CHAPTER IX

PROOF THAT THE ETERNAL ATTRIBUTES CAN BE KNOWN

beyond His essence. It cannot have been through essence because the essential cause makes no distinction: every effect stands in the same relation to it. Therefore the 'tipping' must have been through a super-essential attribute, or through the essence by way of an attribute. Revelation calls this quality Volition. Volition specifies; Power produces. Knowledge effects ordered arrangement. Volition is not connected with a thing until after the Willer becomes a Knower. All these qualities demand Life. . . . (Some of the objections have already been discussed in Chapter I.)

We refer all the attributes to His being a necessary-existent essence in majestic perfection. From Him everything proceeds in perfect arrangement. He receives relative names like Cause, First Principle, Maker; and negative names like The One, Intelligence, The Intelligent, The Necessary.

I say that your cause and first principle could be said of anything that existed *per se* and was the cause of something else. When the first intelligence came into being from the Necessary Existent One was He its cause *per essentiam* or *per accidens*? If the former He was not absolute and independent; if the latter He could not have been the cause of anything else because He was only a cause by second intention.

Further, we say that there is no connexion between God's being the first principle and cause, and being necessary in His essence, for the first is relative and the second is a negative term. You cannot refer both back to essence. . . .

178 Since you postulate the correlative¹ as an idea and an accident additional to substance what is the intelligible difference between the relation of father to son and the relation of cause to effect?

For correlative is an idea whose existence is in analogy to something else and has no existence apart from it, like fatherhood in relation to sonship, not like father, who has an existence of his own. His being a cause and origin is an idea whose existence is in relation to the caused, and has no existence apart from it; so with every cause save the first. You say that fatherhood is an idea, viz. an accident additional (to essence) so why do you not say that causality is an idea, an additional accident, so that causation by essence would be a sort of generation.

I have often thought that what the Nazarenes believe of the Father and the Son is really the same as the philosophers' supposition of the Necessitator and Necessitated and the (first) cause and (first) effect. But 'He begetteth not and is not begotten', causeth not nor is He caused. All things stand in relation to Him as slaves to their Lord.

¹ *idīfāʿ*.

THE Mu'tazila said that God was Living, Knowing, Determining *per se*, not by Life, Knowledge, and Power. They differed as to His being hearing, seeing, willing, speaking (*v.s.*). Abū Hudhail al-'Allāf followed the philosophers in holding that God knows by knowledge which is Himself (*naḥṣanāʿ*), but His Self is not to be called Knowledge after the manner of the philosophers who say that He is Intellect, Intelligence, and Intelligible.

The Mu'tazila differed as to whether the predications connected with the divine essence were states of the essence or modes and relationships. Most took the view that they were names and predications attaching to the essence, and states and qualities are not like the essential qualities attaching to a substance and the qualities which follow origination.

Abū Hāshim said they were latent¹ qualities of the essence; and he posited another state which caused these states.

The orthodox Ash'arite upholders of the divine attributes said that God knew by knowledge, was powerful by power, &c., and these qualities were eternally additional to God's essence, being eternal attributes and ideal realities (*ma'ānī*) subsisting in His essence. . . . The philosophers said that the Necessary Existent *per se* is one in all respects and no qualification or species can be applied to him. Such terms as are used are negations (One means immune from plurality) or relative like Maker, or a compound of both. . . .

We will now set forth the doctrines and arguments of each school in such length that their mistakes will be revealed and the truth be plainly manifest.

Those who posit attributes give four points of contact between the seen and the unseen world, viz. cause, (necessary) condition, indication, and definition. The fact that a person knows is caused by knowledge, and the logical cause is inseparable from the caused; one is inconceivable without the other. If a knower need not have knowledge, knowledge need not have a knower! The adjective knowing requires the quality and vice versa. He who has qualities must be described by them. They extended this argument to cover God's volition and speech, for they are both eternal epithets,² not differing in causation, though according to them (i.e. the opponents) they differ in pre-existence and time (*ḥudūth*).

¹ Or, permanent, *v.s.*

² I am inclined to think that the original reading may have been *raḥmānī*; Jurjānī defines a *raḥmān* as an epithet which is the same in pre-existence as in eternity.

183 The Mu'tazila said that cause and the need of cause applies only to the potential, not to the necessary existent. God's being knowing is necessary; He needs no causation. Every necessary proposition in the seen world is without cause, e.g. the substance's receptivity of accidents and so on. . . .

Answer. By causation we do not mean production and origination, but logical necessity and a true reciprocal need of nexus. . . .

184 My view is that the distinction between the relation of the possible to the agent in that it may be brought into existence, and the relation of the state of knowing ('*alimiyya*) to knowledge in that it may be necessitated should be carefully observed, for they are vastly different.

185 This question touches the *hâl* which we have already sufficiently discussed. It only remains to be said that it is admitted that knowledge is the cause of the state of knowing and vice versa. If knowledge exists its subject must be a knower. . . . The opponent will not admit that there is any resemblance between the knowledge of the Creator and the creature save in name, and claims that they are different in every respect.

186 The Šifā'iyya argued that the Knower's knowing was conditioned by his being alive, whether in this world or the next, and applied the argument to the divine knowledge also. . . . But condition and conditioned are involved in priority in essence though in existence they are necessary complements. . . . You can say 'the Knower became knowing because knowledge subsisted in him'; but not 'Knowledge subsisted in him because he was knowing'. If these predications were the same in essence this difference could not be posited. Similarly we distinguish between man's power (*qudra*) and the object thereof (*maqādir*). Though capacity accompanies act in existence it is prior to it in essence, so that you can say, 'The act occurred through the capacity' but not 'The capacity occurred through the act'. Thus we treat condition and conditioned, for the subject must be alive first so that knowledge and power can subsist in him; you cannot say knowledge and power (must exist) first so that he may be alive, for that would abrogate the distinction between condition and conditioned. Do not suppose that this distinction is merely verbal. . . .

188 Either talk of cause and condition must be abandoned altogether, and the word necessity as applied to the mental realities must be dropped, and this is the easiest course, . . . or it must be held that knowledge precedes knowingness and that existence in knowledge is primary and more fitting than it is in knowingness: then it may be so far as prescience is concerned. O. has a *voz nihāi*, P. is wanting, and B. omits the word.

affirmed that essence precedes attributes, and that existence in it is primary and more fitting than it is in the attributes. . . . the described *quza* essence precedes the attribute, and the attribute *quza* causation precedes the described. This latter course is to be deplored.

The Mutakallimūn disputed as to whether definition was identical with the defined or not, and whether it and the thing itself (*haqqīqa*) were one or two things. Those who denied states said that the definition, reality, essence, and individuality (*ain*) of a thing expressed one idea.

The supporters of the *hâl* maintained that definition is merely the words used to explain the characteristics of the defined, which latter is to be distinguished by a peculiarity common to its class; and this peculiarity is a *hâl*. There are some things which can be defined while others are indefinable. Most of the Mutakallimūn's definitions are merely substituting a better-known for a less-known word. The logicians have laboured much in this field, but their results are like those of a diligent student of prosody who has no talent for verse. But they may well be excused, for the subject is exceeding difficult.

Our view¹ is that definition is of three kinds: (a) verbal explanation of a term, e.g. thing is something that exists (*ma'jūd*). . . . This has no value save that the inquirer knows the word better; (b) descriptive, i.e. definition of a thing by its necessary accompaniments, e.g. substance, that which is susceptible of accidents; this kind of definition is helpful in some cases; (c) true definition which explains a thing's reality and peculiarity, the essentials held in common with other things and those peculiar to itself. . . .

The definition must be better known than the defined, not identical with, nor additional to, it; it must not define the unknown by the unknown. . . .

In reply to the assertion that the definition of Knower as a possessor of knowledge holds good of God and man, it was said that this was not so because the middle term differed in the known and in the unknown. . . . Moreover, 'possessor of' is sometimes used descriptively, sometimes actively and passively, and sometimes of actual possessions as in *Sūr.* 40. 15 where there is no question of an attribute subsisting in the divine essence.

The Šifā'iyya. The divine knowledge and power are sometimes inferred from God's being Wise and Powerful, and sometimes from a thing being known² and decreed. Knowledge is connected with the knowable and power with the decreable and if it is proved that He knows about the knowable He must know by knowledge. Knowledge is comprehension of the knowable and it is impossible that the divine

¹ The author is speaking.

² Or, knowable (*ma' lūm*).

essence should comprehend or be connected with an objective relation. Therefore the essence must have a comprehending quality which comprehends (and) is connected with things that can be known.

The Mu'tazila said: God's cognition resides in the fact that He is a Knower, not in knowledge nor essence. The only meaning of knowledge is that it is not hid from the Knower as it is, so that there is no perceptual or estimative connexion by which it may be transferred either to the Divine Knowledge or the Divine Essence. To say that knowledge is comprehension is tautology....

192 The Şifatiyya. There is an obvious difference between a thing's being knowable and its being decreable. The first is a much larger category, and can be eternal or temporary, necessary, possible, or impossible. The second is confined to the possible. The relation of the knowable to the divine essence is one, and so is the relation of the decreable.

We say that the relation of the divine essence to the knowable and the decreable is on the same footing as you say, or that the relation is different. If the former then it would follow that one is not a wider category than the other, and everything that can be known would necessarily be decreed, just as the converse is true. If the latter these two attributes are not related (*mu'āfāf*) to His essence but to a quality beyond His essence; and that is what revelation calls Knowledge and Power.

The Mu'tazila said that to predicate different aspects of the relationship of a thing did not require that the quality should be other than a unity: a substance was conceivable as occupying space, or essence or attributes, i.e. essences subsisting in the (one essence), nor of plurality of positive states in the essence. Therefore the statement that God is Knowing and Powerful must be similarly understood.

The Şifatiyya agreed in part, but added that the fact that substance occupied space and received accidents showed that it entered into relation with volume and accident. Similarly God can be said to be externally existent, one, &c., and these qualities refer to One Reality; but when He is said to be Living, Knowing, Willing, different specific realities are in question... and these are of such a nature that one cannot take the place of another.... If they were the same His knowledge would be His Power, and even mutual opposites could be united in one subject—a ridiculous assumption.

We say God is Knowing, Powerful. The Mu'tazila say He is not willing and not powerful. Now assertion and denial must refer to essence, attributes, or states. The first is impossible because (essence)

is intelligible without being described as knowingness and powerfulness.... Knowledge (or, perhaps, the assertion) that God is self-subsistent does not tell us that God knows, and therefore the proof that God is self-subsistent is other than the proof that he knows and wills; nor does the denial of the quality of knowledge convey the denial of His essence, for the Mu'tazila deny that He knows and wills while they confess that they know about His essence. As to states we have disproved them, so that only attributes remain.

The Mu'tazila. You are the first to postulate different realities and separate characteristics in one essence, since you say that God knows by one knowledge which is related to everything knowable. Obviously knowledge about black is not the same as knowledge about white but contradicts it because, according to you, two similars are not united, though sometimes two different cognitions are united in one reality (*kaqāfa*). So God's knowledge is virtually different cognitions. Similarly God's eternal power is related to decisions beyond mortal power, and they are virtually different acts of power—similarly with volition, hearing, and seeing, but especially speech. This is one eternal attribute, yet it is in its essence command, prohibition, news, and interrogation, threat, and promise. Obviously these are different realities postulated of the one speech. If you say that these realities are to be regarded as aspects and relations (of speech) we say precisely the same of the (distinctions you claim to perceive in) the divine essence.... We deny the validity of the analogy of human and divine.... Your argument as to the incidence of assertion and denial is not cogent. The anti-Halists refer them to a particular entity, so the assertion of essence absolutely is inconceivable except as a mere form of words, or it refers to an aspect and relationship. When we say He knows we refer to a knowledge by essence according to an aspect and relationship—or, as the Halists would say, according to a state of his being knowing.... Assertion and denial, then, do not refer to qualities additional to His essence but to aspects and relationships; and that is how we regard the qualities. Your argument therefore falls to the ground.

The Şifatiyya. Knowledge *qua* knowledge is one reality with¹ one characteristic (*khāṣṣiyya*). Cognitions differ in the relationship of their objects and agree in the unity of the subject. That relationship does not exclude knowledge itself from the reality of the state of knowledge (*'imiyya*).... Knowledge follows the knowable in existence and non-existence. It does not acquire the knowable as a quality, nor acquire a quality from it. Cognitions in this world differ with the transitory nature of things, but the eternal knowledge is 197

¹ read *wa-lahu* for *wa-laiha*.

virtually different cognitions not virtually separate characteristics. As to speech, we affirm that command and prohibition, &c., are comprised in true speech and they are united in one reality; relationships of that reality differ in regard to their objects. . . . But it is utterly impossible to say . . . that God knows in respect of His willing and vice versa. . . . Attributes which are not . . . additional to¹ God's essence, negative in the sense that 'eternal' means 'without beginning'; &c., are contrary to our assertion that knowing means that He has knowledge. . . . The beauty of the universe proves this together with the power which wrought it. But power and knowledge are two mental realities, not united in essence. You Mu'tazila admit this when you say that knowingness is not itself the meaning of powerfulness because one may know of one and be ignorant of the other.

198 Abū Hashim. . . . There is no real difference between the party of the *Ḥalī* and the *Ṣifā'iyya* except that the *Ḥalī* is at variance with the *ṣifāt* because the *Ḥalī* cannot be said to be existent or non-existent, while the *ṣifāt* subsist latent in God's essence.

[Shahrastānī]² But the former are involved in the method (*maḥkūb*) of the Nazārenes in their doctrine of unity in substance and trinity in personality; but that contradiction does not follow from the method of the *Ṣifā'iyya*.² We maintain that there is proof that the Creator knows and wills, and if these words merely express one idea, according to you they must be interchangeable, and the denial of one would carry with it the denial of the other; and so God must have produced the world by knowledge alone! . . . Undoubtedly the Knowing, the Willing, are not words of such universal application as The-Cause-of-Existence, and The Creator, and we perceive intuitively a fundamental difference between them. If they were synonymous we should not feel this difference. . . .

199 The Mu'tazila. We do not deny the existence of these intellectual aspects and relationships of the one essence, nor do we assert the existence of attributes except in respect of these aspects. What we deny is that there are attributes which are essences (*dhawāt*) eternally existent in God's essence. If there were such they would have to be His essence itself or other than His essence. We say they *are* His essence. If they were not they would be of time (which even you would deny); or eternal, and have shared His essence from all eternity,

¹ Lik. 'beyond'.

²⁻³ These words are apparently the author's. The meaning is not immediately apparent, but it would seem that the *Ṣifā'iyya*, by insisting that all the divine attributes which are indicative of personality have a distinct existence in The One, exclude the possibility of their being indicative of a trinity of persons. The party of *Ḥalī*, however, asserted that aspects or modes could be predicated of the divine essence itself, and thus approached to the Christian doctrine of hypostases. Cf. *al-Mūḥal*, p. 56.

and so be other gods. For eternity is the specific quality of the Eternal. . . .

They drew on the writings of the philosophers and added somewhat 200 when they argued that the necessary existent was absolutely independent, and that to ascribe an essential attribute to him was to destroy the independence of the quality and the qualified alike. . . .

The *Ṣifā'iyya*. We deny the existence of a qualified without a quality. We deny, too, the relevance of your dilemma, that the attributes are 'either His essence or something else'. That can only be said of two things, one of which can exist without the other, or without the supposition of it. We do not admit that the attributes are 'other', and we do not assert that they are the essence itself. Those who uphold the theory of states say they are neither existent 201 nor non-existent, and we similarly affirm that the attributes are neither the essence nor other than the essence, for every quiddity¹ is composed of two things, e.g. humanity of animal and reasoning. It would not be right to say that Reason is humanity itself or that it is other than it. A part is never the thing itself nor other than it.

Your words 'If the quality is eternal it must be God' and 'Eternity is the specific quality of God' are bare assertions. Divinity is an essence described by the epithets of perfection, so why should we assert that any and every eternal attribute is God? He who says that eternity is the specific quality of divinity must tell us what the universal is, for the particular can only be conceived when the universal is known. If existence is the universal and eternity the particular, divinity is composed of the universal and the particular. Therefore the particular is either the universal or something else, and we turn your argument as to the eternal attributes against you. As to your argument that if the attributes were subsistent in His essence, His essence would need them and they are virtually accidents and the existence of the described is essentially prior to that of the quality, we reply . . . that such considerations apply only to substances and 202 accidents; 'need' as applied to timeless eternity is inconceivable.

In reply to the philosophers we say that absolute independence means that God in respect of His essence is independent of place: and in respect of His attributes He has no need of an associate. . . . His independence resides in His perfect attributes, so how can He be said to have need of that of which He is independent? . . . He is independent in His essence and in His attributes. The described does not need the attribute nor the attribute the described. Need could only be established if the attribute were a kind of instrument, which is impossible.

¹ *ḥaqīqa*.

203 The philosophers. . . . The necessary existent is one in all respects. There is no plurality of parts nor of intellectual ideas. If there were His essence would consist of genus and species, and the parts would constitute the whole. The constituent is prior to that which is constituted, and the former cannot be necessary *per se* . . . but in the constituted the ideas which you postulate must either be necessary *per se*, and so there must be two necessary existent ones (which we have shown to be impossible) or not necessary *per se* but subsist in (God's) essence, and we have demonstrated the impossibility of that.¹ . . .

207 [Shahrastānī] We do not affirm that God can be defined, but that he can be described. . . . To ascribe composition, genus, and species, to Him is to use human analogies which cannot apply to His essence. . . .

208 If we say He knows His essence and He knows that which is not His essence, then His knowledge about His essence is not a knowledge about the other object from the aspect in which it is a knowledge about His essence, but the relationship (*i'ibār*) is different. With you the relationship of the connexion (*i'āfa*) of the First Intelligence with Him is other than the relationship of the connexion of the Second Intelligence to Him. And if the intellectual relationships and aspects differ you are met with plurality in the essence. We call each relationship an attribute. Your negative Ideas with us are (the attributes of) eternity and oneness . . . your relative (*i'āfiyya*) Ideas with us are His being Creator, Sustainer, for the idea of creativeness is conceivable from the creation. . . . We have too the ideas of His being Knowing, Willing, Living. They cannot be said to be negative, for not-ignorant is not the same as knowing. . . . A relative name is applied when an agent performs an action. But the existence of the known and the decreed result from God's knowledge and decree and therefore not in the way in which you apply relative terms. (For they say that God's knowledge is active, not passive.) The Mutakallimūn hold that knowledge comes after the knowable. With them (the philosophers) the knowable comes after the knowledge and the decreeable after the decree. Hence they said that the First Intelligence proceeded from Him because He knew about its essence. Therefore if knowledge is neither a negative nor a relative idea, and is not a composite of both of them, it is plain that it must be an attribute of the Described.

The philosopher asserted that the First Principle understands his (own) essence and he understands what his essence causes and his intelligence is *per se*, inasmuch as it is free from matter *per se*. It is

¹ Here follows a repetition of arguments which have already been advanced about the universal character of existence and the particular incidence of necessity.

the cause of the second principle, which is the first (thing) caused, so that its existence is necessary inasmuch as it understands its essence. Everything else is caused in the order of existence by it. Its freedom from matter is a pure negation in which no plurality of essence is found. . . . Though the First Intelligence is entirely free from matter, yet its essence in relation to his essence is only potential, and as such its nature is of the non-existent,¹ material order. Its abstract conception (of itself) does not attain to the rank of the First Cause, because it is only the greatest of things in regard to perception, not in regard to perfection.

The Šifā'iyya. The Creator knows His essence and He knows what results from it either by one or two acts of cognition. If you say that two knowables demand two cognitions you have contradicted your own thesis: if by one cognition, then He knows the essence inasmuch as he knows the consequence and vice versa, so that the essence must be consequence and the consequence essence, because there only results therefrom what actually results according to His knowledge about His essence and He in respect of His essence knows the result. So essence and consequence are brought into existence, or not, by Him. If He knows the essence in a way other than that in which He knows the result relationships are multiplied and the essence is plural with the plurality of aspects and relationships as we shall explain in Chapter X. . . .

[Shahrastānī] Obviously 'Knower' implies information about the knowable, and when we say 'He is not in matter' that implies that He is immaterial. These two concepts are utterly different, and for the life of me I cannot see how one can be the other's very self. . . . What distinguishes the Necessary from all other essences? For if it has no particular it has no universal, and if particularization occurs through the essence, why do you say it is in existence and not necessity? 212 An attribute particularizes, though in deference to the sacred law we speak of knowledge, power, and will. You agree as to the knowledge and power, but you say that He knows through His essence and that His essence is knowledge. If the essence *qua* essence embraces existence, and particularization only befalls through an attribute, every existent universal to be particularized must have an existent specific, so that the duality of universal and particular would follow, whether or not one is genus and the other species. If you claim that specific differences are sometimes negative and a negative does not necessitate duality, you fall into the mistake of some of your logicians who think that a negation can be essentially a specific difference. . . . But 213 a specific difference must be a positive thing.

¹ Or 'privative'.

The solution lies in resolving the ambiguity of language. We have to use the word existence ambiguously . . . whereas strictly it cannot be applied to God in the sense that it is applied to all existing phenomena. This ambiguity affects the names of all his attributes. . . . But you cannot affirm this and then resort to logical division based on the commonly accepted use of terms. You might as well divide the term *'aîn* into eye, sun, and fountain.

CHAPTER X

CONCERNING THE ETERNAL KNOWLEDGE IN PARTICULAR; THAT IT IS ETERNALLY ONE, EMBRACING ALL THAT IS KNOWABLE, BOTH UNIVERSALS AND PARTICULARS.

215 JAHM B. ŞAFWÂN and Hishâm b. al Hakam posited in the godhead temporary cognitions about the knowable which constantly change. These conditions were not in a substrate. They agreed that God knows eternally what will be, and knowledge about the future is not the same as knowledge about the present.

The early philosophers asserted that God only knows His essence and from His knowledge of His essence there arose of necessity existent things which are not known by him, i.e. they have no form with Him separately or as a whole. Some said He knows universals, but not particulars: others that He knows both. . . .

We reply to the Jahmiyya that if God originated knowledge for Himself either it must be in His essence or in a substrate, or not in either. Origination essentially demands alteration; and origination in a substrate would demand that the substrate should be of time; while origination not in a substrate would demand the denial of God's specifying. . . .

To consider the meaning of 'not in a substrate' . . . if it applies to the essence of knowledge it must apply to all knowledge; if it applies to something additional to the essence of knowledge it must be the work of an agent,¹ and if that were admitted it could be argued that no accident needs a substrate, which is contrary to experience. . . .

217 Hishâm. God knew eternally that the world would exist. When it came into being did His knowledge remain knowledge that it would exist or not? If it did not, then His knowledge or perception² suffered change, either in His essence or in a substrate, or not in His essence and not in a substrate. The first is impossible. . . . and so is the second . . . so he must have originated the knowledge not in a substrate. If His knowledge that the world would be, remained un-

¹ I.e. discursive.

² *hukm*, the intellectual perception of relations is meant.

changed in its original connexion then it was ignorance and not knowledge at all.

You derive the belief that God has knowledge from his being knowing; and we derive the belief that His knowledge receives new additions from His being a Knower of new things. Therefore to say that eternally He knew the world is absurd. It was not known to exist in eternity, but it became known to exist at a definite time. Therefore God did not know in eternity that it existed; He knew it at the time it happened. Therefore His knowledge changed. If we know that Zaid will come to-morrow that is not knowledge that he has come.

Al-Ash'ari.¹ There are no changes or novelties in God's perception, 218 state, or quality. His knowledge is one eternal knowledge, embracing all that is and will be knowable. . . . There is no difference between its relation to things in eternity and things that happen at different times. His essence is not affected by the advent of the knowable, as it is not affected by changes in time. The nature of knowledge is to 219 follow the knowable, without acquiring a quality from it nor acquiring it as a quality;² and though knowables differ and multiply they are one in being knowable. The way in which they differ is nothing to do with knowledge about them, but is peculiar to themselves. They are known because knowledge comes into contact with them but that does not alter. The same argument applies to all the eternal attributes. . . . We do not say that God knows the existent and the non-existent simultaneously for that is absurd; but He knows each in its own time, and knowledge that a thing will be is precisely knowledge of its being in the time that it actually comes into being. . . .

If we knew of a certainty that Zaid would come to-morrow and could suppose with our opponents that such knowledge could remain, and then Zaid came, there would be no new knowledge and no need of it, seeing that it had preceded his coming. What was known had happened.

Their argument that we find a difference between the state of our knowledge before and at the advent of Zaid and that this difference 220 lies in new knowledge applies only to the creature. In God there is no difference between the decreed (*muqaddar*), the established, the accomplished, and the expected. All cognitions are alike to Him. . . .

A cogent argument against them was this: are these new cognitions knowable before they come into existence, or are they not an object of knowledge? If they were knowable was it by eternal knowledge and cognitive power, or by other cognitions which preceded their

¹ I am unable to verify this reference to al-Ash'ari.

² This is a formula which constantly recurs.

existence? If the former then our answer that everything is known by eternal knowledge is your answer about the new cognitions. If the latter, then those cognitions would need other cognitions, and so an endless chain would result.

221 The Mu'tazila. God knows eternally through His essence about the future, and the relation of His essence, or the mode of His knowingness to the knowable in the future is the same as to the knowable in the present. We know the future on the assumption that it will exist, the present as something actually existent. There is no impossibility in the assumption of knowledge (about a past state of things) persisting and the same knowledge (holding two knowables either as to human or divine knowledge). . . .

223 [Shahrastānī] We do not use the words Intelligence and Intelligent of God, but change them to Knowledge and Knower, in deference to revelation. The Mutakallim infers God's knowledge from the order in nature, but this way is not open to you, because you say that (divine) knowledge does not embrace singulars, whereas ordered arrangement can only be asserted of singulars, which can be perceived. As for universals they exist as suppositions of the mind. You are therefore in the position that the order is not knowable in the way that order requires, and what is knowable shows no trace of order.

The philosophers replied that God was free from matter, and all relation with it. He is not veiled from His essence. It is matter that forms the veil, and God, who is transcendent above matter, knows Himself in Himself.

Answer. . . . But what has the denial of matter to do with God's knowledge? . . .

225 Avicenna said: Everything that is free from matter is Intelligence in its essence. Every abstract quiddity can be linked with another abstract quiddity and may be intelligible, i.e. impressed (*mu'tasama*) on another quiddity. The impression of it is its union, and Intelligence has no meaning but the union of one abstract quiddity with another. Therefore if an abstract quiddity is impressed on our intellectual faculty, the impression itself therein is its knowledge and perception of it, and that is intelligence and abstract thought (*ta'aqqul*). If there were need of any form other than the impressed one, there would be an infinite regress. Therefore if the union itself is intelligence it

¹ Here follows a long extract from 'the philosophers'. It is really from Avicenna's *Ishāriyyat*, p. 588. (The only printed edition ceases to number the pages after 564.) It is to be found in Shahrastānī's *Milal*, and a translation is given in Haerbrücker, ii. 286. The passage is also to be found in the *Najāt*, Cairo, 1331, p. 403. There is nothing to indicate that the author departs from his text in the middle of p. 222, line 15.

follows that every abstract quiddity could from its essence be intelligent.

[Shahrastānī] All you have done is to treat the union (*mu'āwāzana*) as a middle term. No doubt you do not mean corporeal union, nor the union of substance and accident, nor of form and matter. But as you have explained, you mean conveying an image,¹ and impressing; and by these two latter you mean abstract thought. But this is to assume the point at issue. You might as well have said the proof that He knows is that His essence could be impressed with a form, i.e. be knowing. The inference that God is intelligent because He is intelligent is absurd. . . .

(a) Does His knowledge come into connexion with His essence (and then that knowledge come into connexion with what He knows as it happens; or (b) does His knowledge come into connexion with His essence and another cognition come into connexion with what He knows? According to (a) it must be said that He only knows His essence because no form is present with Him except His essence, and His intellect has no impression but its own thinking. For you say that Intelligence is the union of quiddities and that the union is the impression of one quiddity on another, so that on this showing nothing can be united to God's existence but His existence. And no impression can be made on His thought but His thought. All accidents, being separated from His essence, must be the object of its thought (*ma'qūlīyyatahā*) separate from the object of the thought of His essence. As to (b) plurality would result. For if His knowledge of His essence and of the First Intelligence were one from one aspect that would necessitate that His essence was the First Intelligence and vice versa. If they were not so from one aspect then the aspects (*wajūh*) of the divine essence would be many. Again, if His intelligence and knowledge are active, and not passive, it would follow that every object of cognition would be passive to Him, while He would be the object of cognition to His own knowledge. What a conclusion! Avicenna. God's knowledge of things is necessary, because He knows His essence. . . . The First Intelligence's knowledge of God is not necessary because it knows its essence, for its origin preceded its essence: it is not a consequence of it. . . . The known is not the knower, nor a result of it, so it must be additional to the knower. Thus plurality came into being.

[Shahrastānī] You distinguish between His knowledge of His essence and His knowledge about things, calling one essential and the other necessary knowledge. Do you mean by necessary cognitions things knowable by Him by one knowledge necessarily, which is

¹ *amāhāt*.

229 correct; or do you mean other cognitions necessary to His knowledge about His essence? In what subject are these cognitions, and how are they connected with knowables? . . . But 'Naught in Heaven or Earth is hid from Him' (*Sur.* 3. 4). . . . God's knowledge, like His other attributes, is perfect, and not reached by induction and reflection as ours is. Nothing is hid from Him, whether universal or singular truths, essential or accidental. To distinguish between them is to postulate plurality of relation and aspect and effect.

Those who affirm that the knowledge of the First Caused about the First (Cause) is not necessary to its knowledge about its own essence, because the origin of the first caused preceded its essence, so that knowledge of what preceded its essence is not necessary to its knowledge about its essence, and so is another separate knowledge, follow Avicenna in asserting that he who knows something of his need does not necessarily know what he needs, because what he needs preceded his essence . . . but he only knows it by another knowledge.¹ This is not so. But (though) knowledge often results from knowledge it does not follow that a thing knowable results from a knowable. Avicenna fell into this mistake because he believed that the existence of the first caused resulted from the first cause's knowledge of it, and his knowledge about it was the result of the first cause's knowledge of its own essence. . . . He contradicted his fundamental principle that 'from one only one can proceed', and it did not avail him to plead that one was *per se* and the other from its cause. . . .

To those who say that God knows things universally . . . we reply that all singulars demand a universal proper to them. . . . Universals increase with the classes of singulars. If God only knows the singular from its universal, so that knowledge of the universal does not change while knowledge of the singular does change it follows that knowledge about its universal must be plural, as it is of its singular. If all 232 universals were united in one that one universal would be the only knowable, and it would be necessary to Him in His existence. Thus knowledge about it would be necessary to the knowledge about His own essence, and so we get back to the position of those who say that He only knows His essence. . . .

Again, God's knowledge is not conditional upon happenings and events as when we say there will be an eclipse of the moon if such and such conditions are fulfilled.

The Şifatiyya said that the difficulty in the schools had arisen through adding the notions of past, present, and future to knowledge,

¹ See *The Legacy of Islam*, pp. 258-9. This acute criticism of the dominant theory of the kosmos and its relation to the Creator deserves to be read in *extenso*. I have had to reduce it to as small a compass as possible.

and thinking that (God's) knowledge must change with changing events as our knowledge does. . . . But to those who perceive that 233 the eternal knowledge is one this difficulty does not exist.

God's knowledge is one, for if it were many it would multiply with things knowable; and things knowable, necessary, possible, and impossible are infinite, whereas the existent is finite; or it would multiply to a specified number, and this implies one who specifies. The Eternal cannot be specified, so that His knowledge is one . . . though knowables are infinite. The Ash'rites hold that what God 234 knows about every knowable is infinite, giving as instances the logical possibilities of every knowable, for at any and every moment the phenomenal may be changed. . . .

Objection. . . . What difference is there in a specified number of cognitions and one knowledge—one who specifies the number is required. God's cognitions are either general or specific. If general 235 in that He knows the infinite then it is one knowledge of one knowable; and what is specified therein remains unknown: if specific in that the things knowable are distinguished in His cognizance by their special characteristic then it is impossible to reconcile specifying with the denial of finitude.

The Şifatiyya. By the connexions of God's knowledge we do not mean those of sense and conceptual imagery . . . but we mean that the eternal attribute is capable of perceiving what is presented to it in a way that is not *per impossibile*. That capacity is called connexion (*ta'alluq*); and the aspect of presentation for perception is called object of connexion (*muta'allaq*). Both are infinite. . . . The eternal knowledge is a quality meet to perceive what is presented to it as a possibility . . . and the eternal power is a quality meet to give existence to what is presented to it as a possibility. Thus the meaning of presentation is mode of possibility. . . . The meaning of that to which presentation is made is capacity either to perceive or to bring into existence. It is generally believed that the changing 236 forms that matter constantly receives are infinite and proceed from the Giver of form whose essence is one, yet by way of a quality it has the capacity of emanating. . . . The presentation of possibility to power is as the disposition of matter to receive form; and the capacity of the quality such as perception and bringing into existence is as the capacity of the Giver to emanate form. . . . Capacity as applied to the Eternal is metaphorical; of the temporal it is real. . . . God comprehends all possibilities by one faculty, namely capacity of knowledge like perception, and gives them being by a faculty the capacity of power; specifies them by a faculty of will, and acts as He pleases by commandment and by a faculty, namely the capacity of speech. We

do not mean by this capacity the power of disposition in matter which Aristotle imagined, but perfection in every attribute. Whether 237 these faculties and properties are found together in one attribute or in one essence caused such difficulty to the scholastics that al-Bāqillāni declined to discuss the matter and took refuge in the authority of revelation.

CHAPTER XI

ON THE DIVINE WILL

238 THREE questions are involved: (1) Does God will in reality? (2) Is His will pre-existent and not of time? (3) Is it related to everything?

As to (1) al-Nazzām and al-Ka'bi said No. They said that willing meant creating; and willing men's acts meant commanding them, while eternal will meant eternal knowledge. Al-Najjār said that willing meant 'not compelled and not disapproving'; while al-Jāhiz denied volition altogether and said that if the doer knows what he is doing and acts deliberately¹ then he wills. If he inclines towards the act of another agent that inclination is called volition. Volition, however, is not a genus composed of accidents.²

Refutation of al-Jāhiz. Your distinctions apply to men's senses only. Man sometimes acts according to his volition; sometimes he does not; often he wills the act of another without inclining towards it in desire just as he may will his own acts when they are distasteful, e.g. taking medicine. It is folly to argue that will is knowledge, for knowledge is concerned only with the knowable without influencing it in any way. Knowledge . . . is connected with the eternal without affecting it, whilst will is connected only with that which is temporal and subject to change, and does influence it.

Refutation of al-Ka'bi and al-Nazzām. . . . The fact that man acts in a certain way and not otherwise is a proof of volition, and purpose, and the argument holds of God's works. . . .

240 Al-Ka'bi replied that this proof only held good of man's acts. His limited knowledge is tied to time and circumstance. But God's knowledge coexists with power . . . so that volition is unnecessary, and He has no need of purpose. Indeed volition must either precede or coexist with acts in time; if it precedes, it is resolution, a quality only conceivable in one who hesitates. If volition accompanies action then either it is or is not a novelty in His essence or in a subject. But this is absurd, so it is clear that there is no meaning to volition as applied to the Eternal, save that He is Knowing, Powerful, Active.

¹ Lit. 'without carelessness'. ² This passage is better expressed in the *Mū'al*.

241 *Answer.* Knowledge follows the knowable whether it comprehends every aspect of it or not. . . . To divide knowledge into a determinant and a non-determinant is to follow the philosophers in their Active Knowledge. . . . Knowledge produces the order of the universe; will determines its characteristics, and power brings it into existence. . . . If man's knowledge were unlimited he would still need will in exercising choice. . . . According to the Šifā'iyya knowledge follows the event, it does not cause it; power causes it and does not specify it; volition specifies it according to God's knowledge. The eternal attribute precedes the temporal object of volition, but this is not resolution, for resolution is the settling of a question after hesitation. If willing were but desiring, then knowing would be but believing 242 and thinking. . . . To know is not necessarily to will, and to will is not necessarily to have power to do; but he who has done a thing has had power over it, and so has willed it; and if he has willed it he knows it; so will follows knowledge in such a way that it can be conceived that one knows and does not will, while the converse is inconceivable.

Refutation of al-Najjār. To say that willing means 'not compelled' is to substitute a negative for a positive proposition. . . . Many a man is not impotent, and yet is not powerful, . . . and many will while reluctant, as in taking medicine. . . . Proof of God's will is that things are as they are when they might be otherwise. How can the inference therefrom be evaded? 'Not compelled' is to be inferred from His power, not from His will to make things as 243 they are.

(2). God wills by an Eternal Will. God wills either in Himself or by a will. If it is established that He wills by a will either the will must be eternal or temporal. If it is temporal it must either be temporal in His essence, or in a subject, or not in His essence, and not in a subject. . . . Reasons why these views are impossible. . . . If it be 244 objected that there is no relation between the temporal and the eternal we point to equivocation. . . . By saying that the Eternal is not in a subject we mean 'not in a place', while by 'the divine will is not in a place' we mean not in a spatial object.³ There is no common ground here.

The Mu'tazila. Volitions which are not in a subject are contrary 245 to the accepted meaning of accidents and ideas, and only dire neces-

¹ 'self' (*nafs*) not 'essence' (*dihāt*) is the word used.

² *mutamakkīn*. It is interesting to observe that Ibn Hazm, p. 25, defines the words *lā mutamakkīn* as 'not in a place' (*makān*), so that the difference which is made much of here must either be a later refinement as the context suggests; or, as Ibn Hazm was an individualist possessing little sympathy with metaphysical subtleties, be one that he would not countenance.

sity has brought about the assertion of such, inasmuch as the divine will cannot be denied with al-Ka'bi, for that would necessitate that all acts would be purposeless as the Natural Philosophers hold. . . . It cannot be asserted that God wills by His essence, because the essential attributes must be universal, and that would necessitate that God wills crimes and evils. Nor can an eternal will be asserted, for that would involve the existence of two Gods. Nor a temporal will subsisting in God's essence, nor in any other essence. Thus it is clear that it is not in a subject.

However we do not despise the theory of the philosophers who posit separate intelligences attaching to bodies, self-subsistent, the origin of phenomena; nor the theory of temporal cognitions not in a subject propounded by Jahm and Hishām; nor a speech (*taklīm*) not in a subject asserted by the Ash'arites; for the speech in God's essence was not conveyed to Moses' hearing, and what Moses heard was not in a subject.

246 The Ash'ariyya. But if you say that a speaker is the agent of speech, admit that a willer is the agent of will. There is no comparison between your theory and the philosophers' theory of separate intelligences, for they posit self-subsistent substances receptive of ideas, although they do not assert that they are spatial. But you posit volitions of temporal phenomena, namely accidents not in a substrate, thereby robbing them of the specific qualities of accidents, and not making them substances. . . .

Your reference to Ash'ari is fundamentally unsound, for according to him God's speech is audible by men, as He (will be) visible to men; and that does not involve conveying or alteration or ceasing. You have gone round the schools picking up ideas with the meanest results. (3). As to the question of the relation of God's will to everything the Mu'tazila who hold that God's volitions are in time say that God wills His particular acts in the sense that He purposes to create them according to His knowledge. His will precedes the act by a moment. He wills that the good acts of His servants should come to pass and that the evil should not. What is neither good nor bad, obligatory nor forbidden, He neither wills nor disapproves of. Will² and disapproval can precede such acts in time. . . .

The earliest of them said that temporal volition necessitates a thing willed, and they specified causation (*ʿiyāb*) by intention to produce action. They did not mean by causation the cause producing the effect, nor secondary causation. Will, they said, does not produce

¹ The correct reading must be *min qabili* instead of *qila*. Unfortunately this page is one of a batch of manuscript collations which were lost in the post between Beyrout and Oxford. ² The sense of *trāda* is weakened almost to wish.

secondary effects, for they held that the divine power necessitates its object by means of cause. Therefore if will produced secondary effects by means of cause the thing willed would rest on two causes and the phenomenon of two objects of power would involve two Powerful Ones.

The Mu'tazila said that if the eternal attribute were related at all 249 it would be so universally. If the will were eternal it would have as its object all its own volitions and all the volitions of men. Therefore if Zaid wanted one thing and 'Amr its opposite it would necessitate God's willing two opposites at the same time. . . .

The Ash'ariyya said that the eternal attribute must be related to everything, or its universal relation must be with that which is properly its object. . . . The first is impossible if the economy of the divine attributes of knowledge, power, and will are considered. The divine knowledge is universal, power is of more limited application and will still less. Will confers specific existence and is concerned with its renewal from moment to moment.¹

As to the relation of eternal will to two opposites at the same time² they denied the proposition altogether, for what befalls is what God knows will befall. It is the object of will and He is the willer. What 250 He knows will not befall is not willed. He who wanted it to happen was the wisher. The eternal will can be related to both. . . .

The eternal will is only related to a phenomenon from one aspect, namely the momentary, inasmuch as the phenomenon is continually specified with existence; and the two wills (of Zaid and 'Amr) share in continual re-creation and are related to the divine will by way of re-creation and specification, and in this respect are not opposites. If it be said that the divine will is related to both wills, . . . and to one object of will, namely the one that happens according to knowledge, and is related to the non-occurrence of the other, i.e. the will that one should happen and dislike of the other that is correct, cf. *Sur.* 2. 181.

The Mu'tazila. If God's will is related to everything He wills evil, 251 whereas the Qurān 32. 40 says He does not. If He wills evil He is evil.

The Ash'ariyya. . . . It does not follow. He who wills to know does not necessarily know. . . . Man's will is sometimes necessary, sometimes acquired.³ . . . The first is not ethical, the second is. . . . Therefore no parallel can be drawn between man's will and God's will.

¹ For the Muslim doctrine of continuous re-creation see an interesting article by D. B. Macdonald in *Jes*, ix (1927), 326 f.

² These words ought to form the beginning of a new paragraph in the Arabic text. See note on p. 86.

³ I.e. according to the theory that man's will is only apparent. He acquires the faculty of willing because God creates in him the consciousness of free will.

252 The relation of the eternal will to man's acts is not in respect of the commandments . . . nor by way of acquisition: but in respect of its specifying phenomena by existence instead of non-existence each moment, fixing its dimensions. Thus it is neither good nor evil. . . . Existence which God wills is good. . . . But existence so far as man is concerned is a mere quality of his action in reference to his power, capacity, time, place, and obligation; and in this way is not willed nor decreed by God.

We have proved that God creates men's actions . . . and he creates by choice and will, not by nature and essence. He wills and chooses renewal of existence and new phenomena and *qaa* existence it is all good. He wills good (and as to evil inasmuch as it is existent, it partakes of good and from that aspect is good and is willed, so that pure evil does not really exist. God wills existence)¹ and He wills good while man wills good and evil. The Wise² said evil comes within the divine will *per accidens*, not through essence, and by second intention; for evil according to them is either privation of existence or privation of the perfection of existence. Existence and the perfection of existence is the primary intention. Sometimes existence is primary perfection and goes on to a secondary perfection: sometimes it is absolute as in the case of the separate intelligences. . . . That which is in a primary, i.e. potential, state of perfection until it actually reaches the second perfection meets with conditions which either help or hinder its advance. Now the eternal will and the divine providence are related to both, but to one by way of inclusion and secondary intention; . . . to the other by way of disposition and origin (*aṣāla*) and essence, i.e. willed and intended by a primary intention. Thus rain descends for the general good of the world and is good absolutely, but if it destroys the house of an old woman . . . that is relatively evil, but not intrinsically (*bi' aṣāla*) and is a secondary not a primary intention. The existence of universal good along with singular evil is philosophically better than a state in which there is no universal good and no singular evil. . . .

254 The Mu'tazila. If God commands a thing He wills it, and if He forbids it He dislikes it. The proof is that command requires performance and will demands that the thing shall be specified with existence. To require a thing and its opposite is absurd, so that to say that Allah commanded Abū Jahl to believe and willed him not to believe would involve command and will being at variance, which is absurd. On this principle your analogy from the divine knowledge is excluded. God may command and know that the command will

¹ These words are inserted (by the original hand) in the margin of O.
² *al-ḥakamā*, i.e. the Islamic philosophers.

not be obeyed, because knowledge makes no demands on others, whereas will does.

The Ash'ariyya. We do not admit that every one who commands 255 a thing wills its performance, unless he also knows that it will be performed. . . . The theory of will opposed to knowledge is destructive of the distinctive character of will which is to specify things. . . .

Some objectors said that what was contrary to the known was not decreed, so how could it be willed, as knowledge is universal and will particular.

[Shahrastānī] My opinion is that he who orders a thing does not will it in so far as it is ordered, whether it be obedience or anything else when he knows that it will be performed; or whether the reverse. For the act commanded is acquired by the performer, and we have explained that that accounts for the epithets worshipper, pilgrim, &c. The act is not related to the Creator in this way nor does He will it in this way; but it is related to Him by way of creation from moment to moment, and specific determination; and the action not being an act of the willer is not an object of will to him. So far as man is concerned his act which we call acquisition and which takes place in agreement with divine knowledge and command is willed and 256 approved, by which I mean willed by creation from moment to moment, and specific determination, and approved by praise and reward; while what takes place in agreement with knowledge and contrary to command is willed and not approved, by which I mean willed by creation from moment to moment: disapproved by blame and punishment. He who masters this nicety is secure against Qadariyya and Jabriyya. Thus Allah wills things not in respect of their being good or evil, but in respect of their being specified with existence instead of non-existence, and being of a certain size and time. . . . If man had no power over anything his act would be created from moment to moment, specified by the divine will irrespective of good and evil. . . . All acts good and evil are willed by God and make for the good of the world, cf. *Sur.* 2. 181. . . . The eternal will is only 257 related to those things which are constantly renewed, and all such things are the work of God . . . and are not to be referred to men. . . . God's will specifies His actions in reality, not in the way in which it is related to man, and His command specifies men's actions really, not in the way in which it is related to Him, so that the relation of command and will is not necessarily reciprocal, though it sometimes is.

Abu-l Ḥusain adduced examples of will conflicting with command, e.g. when God ordered Abraham to sacrifice his son and willed that 258 he should not do so; for had He willed it Abraham would have done it. But we will not stop to consider such puerilities.

The Mu'tazilites seized upon the literal meaning of such texts as 'He likes not ingratitude in His creatures', 39. 91 to which the 259 Ash'ariyya replied with allegorical and specific explanations. Thus God's will or love is not related to disobedient acts as such, just as His power is not related to men's works inasmuch as they acquire them. To take these texts in order. 'He likes not ingratitude' means he does not like it so far as religion and law are concerned, for it brings evils in its train. This meaning is strengthened by the fact that pleasure and anger are opposites. Anger is used of blame, and punishment hereafter, and similarly pleasure of praise now and reward hereafter. . . .

260 The philosophers. The world order moves towards Good, because it proceeds from the origin of good, and the good is what everything desires. . . . When the first being knew the perfect good *in potentia* . . . it emanated from him . . . and that is the eternal providence and will.

261 Thus good came within the divine decree essentially not accidentally while evil came accidentally. . . . Evil may be said to be deficiency like ignorance and impotence, or like pain and sickness, or like fornication and theft. In fine evil *per se* is privation, i.e. the loss of a thing's true and perfect nature. Evil absolutely does not exist, except in speech and thought. Accidental evil exists *in potentia*, because of matter. It begins through a certain disposition (*hazî'a*) which prevents its proper receptiveness of the perfection towards which it moves. The pernicious result is due not to a privative act of the Agent, but to the unreceptiveness of the object; thus arise bad 262 morals, the dominion of the bestial over the human mind, giving rise to evil practices and corrupt beliefs; or the evil influence may come from without as from parents and teachers. . . . Evil, coming in thus, accidentally, is rightly rewarded with destruction because of the existence of the opposing cause. . . . When evil is mixed with good it is most proper that it should be brought into existence, for its non-existence would be a greater evil than its existence. . . . otherwise 263 a universal good would be lost in the interest of a particular evil. . . .

A good example is fire. . . . Any other interpretation involves the error of the Dualists.
The Mutakallimûn. Our only controversy is concerning the good things which are related to man's acts and acquisition like corrupt beliefs and evil practices. . . . Are they due to our will and not to God's? There is no dispute as to whether dangerous beasts and terrors from the sky, plagues, &c., with all their attendant miseries are good or evil. . . . Ignoring the particular question as to whether these things have aught of good in them we keep to the universal. You

¹ I have omitted other texts cited.

say that everything proceeds from the one . . . and argue about first and second intentions. But what is the difference between evils accidentally necessitated in the universe, and the universe coming into being necessarily? For in that case nothing in existence is necessitated *per se* so that anything else can be necessitated *per accidens*. To say that everything desires the good contradicts your principle so far as concerns the divine will. For God does not desire the good, but everything desires Him, for He is pure good. He is the desired, not the desirer. . . .

[Shahrastâni] We see the corporeal world full of trials, famine, 266 pestilence, and wars . . . persisting in ignorance and corrupt beliefs, the majority living evil lives, lust and anger prevailing over the mind and intellect, so that you can hardly find one in any country holding² the divine wisdom which you regard as the *imitatio dei*, or a remnant obeying the church's³ laws which we regard as a copy of the divine commands. Most of them as it is written are 'deaf, dumb and blind and do not understand', 7. 100. How then can your philosophers maintain that the evil that is in the world does not exist, when the facts contradict you?

Wherever we find nature and the divine determination prevailing over human choice and acquisition happiness prevails; but wherever human choice and acquisition prevail evil prevails, so that we return to the position that there is no evil in God's works; and if evil is to be found therein it is relative to one thing and not to another. Evil only enters into men's voluntary acts, and they, in so far as they are linked to the will of God, are good; but if linked to man's acquisition 267 they acquire the name of evil.⁴ Nevertheless the existence of devils and their leader Satan as revealed by the scriptures cannot be denied. . . . The early doctors asserted that every singular in this world existed as a universal in the next . . . so singular evil in this world had its universal counterpart. Thus the Magi postulated two principles, the source of good and evil respectively. See further my *Milal*.

CHAPTER XII

THAT THE CREATOR SPEAKS WITH AN ETERNAL SPEECH

ALL Muslims hold that God speaks with a speech: only the philo- 268 sophers, Šabiāns, and Deists deny that. Theologians prove the thesis

¹ Here *murâd* and *murâd* have an unusual nuance.

² B. has 'taking refuge in'.

³ This would seem to mean that man's will, if surrendered to God, will produce good;

⁴ but if his free will is exercised apart from God's will evil must result. Shahrastâni has not stated this explicitly perhaps because it conflicts with the orthodox doctrine.

in different ways, thus the Ash'arites say that reason demands that God must be alive, and it is proper to a living being to speak . . . otherwise He must be said to be dumb. Further a king is obeyed, and the idea of king involves positive and negative commands. As the differences in the world of phenomena indicate His power and knowledge, so the differences in commands and prohibitions indicate His (explicit) commandment. . . .

269 Al-Isfarā'īni said: the order of the universe proves God's knowledge. It is impossible that He should know a thing and not announce it, for knowledge and announcement are necessary correlatives. It is impossible to conceive the existence of one without the other. He who has no power of relating cannot communicate his knowledge. It is well known that law, instruction, narrative, warning, guidance, and teaching,¹ become Him, so that He must have speech and speaking to convey them.

[Shahrastānī] Either He speaks to Himself (which none holds) or He speaks with a speech which must be either temporal or eternal. If temporal it must either have originated in His essence, as the Karrāmiyya whom we have already refuted hold, or in a substrate as the Mu'tazila say; or not in a substrate as nobody believes. . . .

270 Now if speech resided in a substrate that would be the agent of speech. . . . Hence the only possibility is that God speaks with an eternal speech.

The philosophers and Šābians² replied that the statement that a living person must either be said to speak or be dumb was a bare assertion without proof apart from human analogies . . . which the Ash'arites were fond of extending to all the divine attributes. . . . The argument that either a proposition or its contrary must hold true of God is ridiculous. A living person has five senses, but you would not say that either God smells or He does not. . . . We treat seeing, hearing, and speech in the same way. Many a quality which is perfection in us would be a defect in God. . . .

271 We agree that God is a king whose commands are to be obeyed, but his commands are not verbal but factual (*fi'ih*), i.e. by way of making the creature know by compulsion³ that he must perform the act commanded. To ensure this God creates in the creature *certain*⁴

¹ These terms summarize the contents of the Qurān.

² The reading of B. must be followed.

³ I think the true reading must be *yābran*, not *khābran* (B. could be read with *j* against O.'s *kh*). Though it would, of course, be possible to hold that man's intuitive necessary knowledge of right and wrong was *khābar*, the argument favours compulsion; cf. line 11.

⁴ *dārūrī*, i.e. (a) the knowledge of the senses and (b) immediate knowledge, e.g. that two opposites cannot be true.

knowledge that the matter must be thus. Discussion as to whether God speaks with a speech which He creates in a substrate or speaks eternally with a speech that can be heard at one time and not at another is sheer nonsense, because giving liberty or forcing obedience takes the place of speaking. . . . *Sur.* 41. 10: 'Then He said to heaven and earth: come ye two willingly or unwillingly. They said we come willingly'. This is not verbal speaking, but divine compulsion. . . . Cf. also 19. 42: 'Our speaking to a thing when we will it is Be! and it is'. Speech addressed to the non-existent is impossible.

Again, if God speaks it must either be or not be with human speech; 272 if the latter, it must belong either to the tongue or the heart (*nafsānī*). The first is impossible, composed as it is of letters and sounds made by the impact of members of a body. . . . If He creates His speech in a substrate His speech is not speaking but action. . . . Moreover, that substrate would have to possess a man's frame and so be a man . . . and this would lead to incarnationism. If the substrate had no organs of speech, sounds and not speech would result, like rustling and 273 rippling and thunder; but these are not speech. Nor can mental speech be admitted, for whether it be a mental concept of words normally used by the tongue in Arabic or any other language the mind holds the image of words; or something that is embedded in the very nature of the mind—distinctions and reflections which the tongue can express—it must be denied of God. . . .

Thus it follows that what lies outside the genus of human speech cannot be used as an argument in reference to human speech. . . . And your argument that every one who knows perceives in himself the news of what has become known to him is excluded; for if it is true of man it is not true of God. Similarly the argument that a king must be the author of commandments does not hold good of God.

The Mutakallimūn. Our method is to employ human analogies: 274 from the laws (of nature) we infer (God's) knowledge; from actual events His power; and from the determination of possibilities His will. Similarly we infer from man's incumbent duties that God commands and prohibits, cf. *Sur.* 7. 52. Laws demand fulfilment, and demand is an intelligible concept outside knowledge, power, and will. . . . knowledge is connected with the knowable; it does not demand it. . . . power is simply capacity to produce, and is connected 275 with the possible. . . . will is capacity to determine possibilities. . . . We have demonstrated that some things are willed and not commanded, and vice versa. Will is only properly connected with the act of the willer; demand and command with the act of another. . . . Thus laws cannot be included under the attributes of knowledge,

power, and will, and so we refer them to speech. Revelation refers to them as commands and addresses.

Further, man's voluntary acts are threefold: (1) mental, the free exercise of his intellect and thought; (2) vocal, the free exercise of his soul and his tongue; (3) active, the free exercise of his bodily powers. On all these God has laid commandments. The mental embraces the true, the spurious . . . the vocal embraces truth and lying, . . . wisdom and folly; the active embraces good and evil, 276 obedience and disobedience. It has been proved that the Creator is wise and just and has the sentence and judgement in regard to all these movements. That judgement must either be an act or a speech. An act is impossible because every act is preceded by its judgement. But that act is a proof of his judgement, and his judgement is inferred from his act. . . . We admit that freedom of action (*icraf*) in fact, takes the place of laws in words so far as man's involuntary acts are concerned, but the voluntary acts call for judgement. So then every act and giving of freedom by the Creator points to His judgement and claim (upon man).

Now we¹ say action points to the knowledge, power, and will of the agent and in so far as it vacillates between the permitted and the forbidden categories it points to the Creator's judgement which is sometimes a positive, sometimes a negative command. . . .

The assertion that God speaks rests upon the possibility of His sending apostles. He who denies that God speaks must deny that He is an apostle, his messages being God's commands and prohibitions, and attributes them to a work which He does in a substrate in that it can be understood from that work that God likes or dislikes certain actions . . . has admitted our point. . . .

There are two kinds of judgement: first command and prohibition; and secondly threats and promises. To deny this is to deny the sovereignty of God, and man's eternal recompense, and to falsify the proposition of divine wisdom.

There are animal souls which only employ one sense for communicating; others use mere sounds without intelligible² words; others intelligible noises until we find words composed of letters properly arranged. This is an indication of rational souls. Not every rank is of the same genus as its predecessor, . . . but it may be hazarded that spiritual souls and angels exist in a similar hierarchy of mutual understanding. As rational speech is not that of birds and beasts, so the speech of angels is not as ours. . . . If we carry the analogy into

¹ Apparently the speaker is Shahrastāni.

² Intelligible to an ordinary human being.

the unseen we say that He to whom belongs 'the creation and the command' is above commands uttered by mortal tongues and the thoughts of men's minds, and that He in His oneness thinks and hears in a way that utterly transcends our thought and speech. . . . Further, why do you admit that the Giver of intelligence is intelligent and the author of beginning is powerful, and deny that the Giver of speech is a speaker? Why treat speech differently from the other attributes? . . .

The Mu'tazila. We agree that God is a speaker, but a real speaker is one who makes speech, so that God is a maker of speech in a substrate . . . because if, as you say, a speaker is one in whom speech subsists it must either subsist eternally or temporally. If it were 280 eternal there would be two eternals. . . . What makes the eternity of speech impossible is that if the speech which is command and prohibition were eternal God would have had to lay commands on Himself. . . . There can be no possible doubt that the words 'we sent Noah to his people' (*Sur.* 7. 56) when (*ex hypothesi*) there was no Noah and no people is a report of what did not exist, an impossibility, and a lie. The words 'take off thy shoes' addressed to Moses when he did not exist . . . is speech with the non-existent, and how can a nonentity be addressed? Therefore all commands and narratives in the Qurān must be speech originated at the time the person addressed was spoken to. Therefore the speech is in time.

If, as the Karāmiyya say, the speech originated in His essence He is a *locus* of novelities, and that is false. It must have originated in a subject, for speech is a sound articulated and formed in a body, so it is plain that it is in a body.

The Ash'ariyya. How would you maintain against a Šābian or a philosopher that God speaks, if His speech is an act like the rest of His acts . . . and what proof is there that He speaks through another? 281 How do you differ from those who say that He creates an intelligible act or that speech is ascribed to Him metaphorically?

The Mu'tazila. The proof lies in the miracles which confirm the veracity of the prophets who claim to speak in the name of God.

Response. You cannot argue this because you have said that if God had not sent an apostle the intelligent person would be bound to recognize God, and God would have had to reward him. But if God did not send an apostle how can you maintain that He speaks. You say that speech is an act of God, but how can you prove that He did that particular act? You say that the divine will is created not in a substrate, and that speech is created in a substrate. . . . What is the difference?

[Shahrastāni] Speech has a meaning whether it be in words, or 282

sounds, or a mental quality and an intellectual reasoning without words; and every meaning which subsists in a substrate gives its name to the substrate. Inasmuch as the meaning is created it can be said to be made, and inasmuch as it is a meaning subsisting in a substrate . . . the substrate can be described by it. . . . But to say that the meaning of God's being a Maker is the meaning of His being described as a Speaker is absurd. . . . Speech, according to the opponent, is composed of consonants and vowels (or sounds); sound is a wider term than speech. All speech is sound according to him, yet all sound is not speech. Yet are we to call the Creator a sounder because He creates sound in a substrate? . . . To refute their statement that a speaker is he who makes speech: suppose God created in a sick man the words 'I stand and I sit' either the speaker is their creator, in which case the Creator says 'I stand and I sit'; or it is the man himself. In that case gone is their argument that a speaker is not he in whom speech subsists, but the maker of the speech.

Again, there are miracles of speech which God created in stones and beasts, e.g. the poisoned sheep cried: 'Eat me not for I am poisoned'² and the pebbles in the prophet's hand glorified God. All this was God's doing. The speaker, according to them, is he who makes speech, so God must have been speaking through them, since He was their maker, and that is impossible.

The Najjāriyya agree with the Ash'ariyya that God creates men's works, so they are bound to say that He speaks with their speech because He is the maker of it. . . . The mighty is he who has power over two opposites. Therefore if they say a speaker is he who makes speech, they must say that the silent is he who makes silence, so that if he created silence in a substrate he was silent. . . .

286 Letters and words would not be called speech unless they had a meaning. Their place is the tongue, but meanings and intelligibles are in the heart.³ When both are found together a man is called Reasoner and Speaker. If words void of meaning are heard a man is called mad, not a speaker except by metaphor. On the other hand, if we find ideas⁴ in the heart without words a man is called a thinker, not a speaker, except by metaphor. The difference is precisely that between a man who professes a belief which he does not hold, and one who holds a belief and does not profess it.

Unless the words corresponded with the thought in the mind there would be no speech. Nay, further, unless the thought in the mind preceded the expression of it on the tongue it could not be expressed.

¹ I have omitted this strife about the words.

² Cf. al-Dārīmī, *Intr.*, p. 10.

³ *Janān*.

⁴ *ma'ānī*. Here the same word, as often, does duty for 'meaning' and 'idea'.

This is obvious of us, but what is to be said in reference to God? Does He create words in a substrate and give an indication of their meaning or not? They must have a meaning, and wherein does it reside? Not in God's knowledge, for that makes no demands'. . . nor 287 in His will, for though that can be supposed to make demands it cannot include narrative, interrogation, threats, and promises (which are contained in the Qurān); nor can it be His power, for nothing could be more remote from that which makes demands on others. . . . Therefore it must be in a speech. It now remains to debate whether this speech is one or many: eternal or temporal.

CHAPTER XIII

THAT GOD'S SPEECH IS ONE

THE Ash'ariyya hold that God's speech is one, embracing commands, 288 narrative, interrogation, &c.

The Karrāmiyya hold that God's speech in the sense of power over speech is one idea; and in the sense of speaking (*qawū*) is many ideas, subsisting in His essence, and that they are audible sayings and words preserved which originate in His essence when He speaks: they cannot pass away or cease.

The Mu'tazila hold that speech consists of an ordered arrangement of words whether in this world or the next; they are created and subsist in a temporal substrate. When God gives them existence they are heard in the substrate, and as they come into being so they cease to exist.

Al-Jubbā'ī said that speech human and divine required the organs of speech: his son Abū Hāshim said 'not divine speech'.

The Ash'ariyya said that as it was proved that speech was an idea 289 subsisting in God's essence, as God's knowledge, power, and will was one, so must His speech be one. . . . If our opponents agreed that man's speech is an idea in the mind corresponding to the words on the tongue and that God's speech is an idea subsisting in His essence corresponding to the words which we read with the tongue and write they would agree on the unity of the idea; but as the word speech is used ambiguously we cannot reach a common basis. What they call speech the Ash'ariyya agree is plural, created in time: what the Ash'ariyya call speech they deny altogether. In this discussion the opponent takes only a negative and destructive position.

The Mu'tazila: it is impossible that God's speech should be one, and (also) commands, interrogations, &c., for these are different 290

¹ Sc. as the Qurān does.

realities and separate specifics. It is impossible that one thing with one reality should embrace different specifics. You can have one idea embracing many ideas like genus and species, e.g. humanity; but these have only subjective existence. It is impossible that one thing which is different things should exist objectively, for that would abolish the realities as the Sophists do. The relation of command, &c., to speech is as the relation of power, will, black, and movement, to one thing, for they are all realities, and that is absurd. You can say that speech is a generic term containing species although genus has no existence without different species, and species has no existence without individuals with different accidents; accident has no existence without different species, e.g. colour, which again must be specified, e.g. black; for accident has no essence apart from the substance in which it subsists. . . . But you have posited speech subsisting in God's essence as one reality which is in itself command, prohibition, &c., and this is absurd.

The Ash'ariyya. . . . According to al-Ash'ari speech is one attribute with one peculiar property. The categories of speech are characteristics or necessary accompaniments (*muwāzimin*) of that attribute. The divine knowledge is one attribute and not many because knowables are many; . . . nor is speech plural because speech has many relations. Command and prohibitions are descriptions of speech, not parts (*aqṣām*) of speech. . . . The fact that speech embraces many meanings is not to be compared with the division of the accident into different classes. The parts and the descriptions of a thing are not one and the same. The divisions of mortal speech are descriptions of God's speech. Thus an idea is sometimes one in essence with descriptions viz. rational relations: then the rational relations are sometimes in respect of connexions, sometimes in respect of necessary accompaniments. Is not will sometimes pleasure and sometimes anger? . . . Thus speech is sometimes command and sometimes prohibition . . . yet it is one in essence, its names changing with its relation.¹ . . .

293 The philosophers who are most vehement in denying the eternal speech and its uniqueness postulate an intelligence one in essence and existence from which different forms infinite emanate. Their emanation is like the relation (*ta'āluq*) of the Mutakallimūn . . . the difference in speech is like the difference of emanation in the forms. Compare, too, their doctrine that the first principle does not multiply with the multiplicity of objects and qualities. . . .

294 The Mu'tazila. . . . Command and prohibition are opposites with different specific qualities which cannot be posited of one speech. We

¹ Arguments about the *ḥāz*, advanced already, have been omitted.

do not deny that one thing can have different names . . . but we do deny that one thing can have different specific qualities. The fact that speech is command and prohibition is not established by its relation, but it is a specific of the speech itself from whatever point of view. . . . A speech that is in itself both command and prohibition is impossible. . . . It is incorrect to say that speech is different in descriptions and not in divisions, for command, prohibition, &c., are divisions 295 of speech. Speech embraces them like a genus. . . . It is sheer nonsense to say 'the divisions of mortal speech are descriptions of God's speech'. How can realities change and intelligibles vary? . . .

But perhaps a philosopher would say that as Intelligence is one so the emanation from it is one, but the receivers and carriers are diverse and so the emanation differs with the different receiver (*maḥḥad*); e.g. when the sun shines on pieces of glass of different colours each piece displays its proper colour. The forms are many but the diversity proceeds from the receiver not the emanator. But you posit one speech which is as a matter of fact a plurality of different properties and in which the diversity resides, so that there is no analogy. . . . 296

The divine essence is one and its perfection is not in attributes. He is above all names and attributes: these can only be predicated of Him in respect of the traces of His activity. . . .

The Ash'ariyya. We do not assert different realities . . . of the one speech. . . . If we were to say that something was commanded and forbidden at the same time that would be absurd.¹ . . . But it does not follow that differences which do not involve contradiction are impossible . . . ; consider for example the various properties of the substance. . . . Just as the eternal knowledge embraces diverse cognitions 298 as a universal without plurality of essence or difference in its property so the eternal speech embraces all speech. . . . This is what we mean by 'divisions (or parts) of mortal speech are like descriptions of divine speech. . . . Imperatives, aorists, and futures are divisions which deal only with aspects and relationships because the eternal speech is one without plurality. . . . Before Adam's creation mention is made of the caliphate in the future: 'Behold I am about to appoint in the earth a caliph' (2. 28). After Noah's mission and long after his generation the past tense is used 'We sent Noah to his people' (7. 57).² When Moses is mentioned before he existed it is on the model of news about the future:³ when he is mentioned in the Wady al-Muqaddas it is on the model of the imperative 'Take off thy shoes'. All these

¹ The text in the three MSS. differs considerably here.

² The first quotation is of God's speech to the angels before the world was created; the second was spoken to Muhammad himself.

³ I.e. the prophetic perfect common in the Hebrew prophets.

differences are to be regarded as explanations of the speech which is in accord with what is known (to God).

If we could conceive that we possessed an intellectual speech preceding the existence of the person addressed and remaining throughout the ages, the object of the speech would be in one unchanging reality while what expressed the speech would be in different parts. If we could conceive that we possessed an intellectual speech corresponding exactly to an intellectual comprehension existed above age and time so that its relation to past, present, and future was the same, any difference would not be due to plurality of characteristics of meanings in its essence, but to that which is altered by time. Does not the Qur'an speak about what will happen in the resurrection? (5. 116). Does He not refer to the future in the past tense when as yet there is no resurrection? . . . Real and eternal speech being exalted above time can speak of the future as though it were the past. . . .

300 How can they conceive the descent of spiritual beings and their becoming individualized in corporeal beings as revelation records 'We sent unto her our spirit and it appeared (*tamaththala*) to her in the likeness of a mortal' (19. 17)? How does the Mutakallim explain this? That the spirit was annihilated and the individual brought into existence? That is not resembling something. Or that the spirit makes use of an existing person—that again is not *tamaththala* but metempsychosis. If he cannot explain appearing in the shape and likeness how can he conceive the eternal command appearing now in the likeness of Arabic, now of Syriac, so that it must be said to be the speech of God? . . . That which clothed¹ Gabriel changes, but his reality by reason of which he is Gabriel is unchangeable. Similarly with the speech of God. . . .

301 The Mu'tazila. If you posit an eternal speech either you assert that God's speech was command, news, &c., in eternity, or you do not. If you do you are absurd for the following reasons:

(1) A command must apply to somebody, and there was nobody in eternity to be addressed . . . and it is impossible that the non-existent should be the object of a command.

(2) Speech with oneself without a second person is ridiculous in this life (from which you draw an analogy) and to call to a person who has no existence is too foolish to be ascribed to the wise.

(3) The speech² with Moses is different from that with the prophet and so is the manner of it. It is impossible that one meaning which is

¹ *lithā'a*.

² *khīṭab* not *kalām*, because the former would normally require the presence of the *mukhāṭab* or person addressed.

in itself speech should be with one person with one meaning and manner and with another person with another meaning and manner, and then the two speeches be one thing and one meaning.

(4) The two reports of the conditions of the two communities differ with their differing conditions. How can two different conditions be described by one report? And how can they be command, &c.? If you assert that speech is one you abolish its divisions without 302 which it is unintelligible. . . . The story of Joseph and his brethren is other than the story of Adam and Noah, &c., and how can the report of what happened to one person be the very same as that which happened to another? Commands laid upon people in the time of Noah were peculiar to that age. . . . How can you maintain that narratives are one when they differ in each case; or that commands are one when they alter from time to time? How can you assert connection between the meaning of news about past or future which makes no demands and the meaning of the imperative? News has no imperative and the imperative no news. True they belong to the category of speech, but they differ in species. . . . But you can't refer speech with its divisions and species to news or to commands. . . . 303 Nor can you refer the difference and plurality therein to the words ('*ibārāt*) . . . for these correspond with the meanings they express . . . and so the meanings are plural as the words are. . . .

As to your argument from the spiritual being assuming the likeness of the corporeal being and the angel taking the form of a man being like the (divine) idea appearing in words ('*ibarat*) this to us is folly. For what is 'assuming the likeness' and 'taking the shape'; and how is there an appearance? . . . In our view Gabriel is an ethereal being¹ who became gross and visible to human sight, like diaphanous vapour which is invisible and becomes thickened and visible as clouds; or we hold that the one entity is annihilated and the other produced without the assuming of another appearance or personality. One substance cannot become many substances except by adding other substances to itself; and by substances we understand the spatial which is not patient of interpenetration, so your thesis is meaningless.

The Ash'ariyya. Al-Kilābi said that God's speech in eternity is only said to be command, &c., when the persons addressed are existent, and their presence is a condition of responsible obligation. So when God created man and made them to understand His speech 304 in these categories they can be ascribed to Him. They are to Him as active attributes. . . .

Al-Ash'ari held that God's speech was eternally command, prohibition, &c., and that the non-existent was the object of an eternal

¹ *shakhs laif*.

command as though it actually existed. . . . If a non-existent thing can be commanded why should not the person commanded be non-existent? . . . We are bound by laws commanded in the prophet's time, and if law can precede a person's existence by even one year why should it not do so eternally?

[Shahrastānī] The fact is that this difficulty of the relation of God to what was non-existent in eternity affects all the divine attributes. Did not God decree and know eternally when the world was non-existent? Then how can knowledge and power be related to a pure negation?

(1) On the assumption of existence? Then how is assumption conceivable in reference to God? . . . (2) Or were power and knowledge related to what really existed existence being circumscribed and finite? (3) Or it must be accepted that knowledge is a quality capable of perceiving all that is laid before it, and power capable of producing all that is meant to exist. These categories are infinite. Thus we maintain that what God can know and decree is infinite, and we believe that God's cognitions and decrees are infinite, and that is only conceivable in what does not but may exist. The relation in reference to the subject of the relation is to be referred to the universal capacity of the quality; in reference to the object of the relation to the capacity of the known and decreed. . . . We argue similarly as to God's hearing and seeing. . . . Neither hearing nor seeing can be connected with the non-existent, but they only become perceptible by the divine quality when perception is met, i.e. in a state of existence alone, not beforehand. Thus the divine command is related to the thing commanded. . . .

306 As to their assertion that a speech which has no parts is unintelligible we say that the Mutakallimūn confine them to six; others add other parts like the vocative and so on. . . . The interrogative is inconceivable of God in the sense of asking for information. . . . 'Am I not your Lord' (7. 171) is simply a figurative way of making a person see that the case is thus. The commands are statements connected with reward and punishment just as vocatives are statements, e.g. 'O Zaid' which means I call Zaid. . . . As it is possible to relegate all categories of speech to two without impairing the verity of speech so they can be reduced to one as we assert. Revelation calls it 'command' in the words 'Our command is one' (54. 50) . . . and in the words 'Are not the creation and the command His?' (7. 53). There is the opposition as between word and deed from which it can be induced that God's command is uncreate. Were it created the words 'Are not the creation and the command His?' would be mere supposition. . . . Moreover, the Qurān shows that command precedes creation (16. 42), a precedence which is only conceivable in eternity in

reference to the first phenomenon. Thus it is established that God's speech is one. . . .

Different meanings are like different cognitions which one knowledge comprehends. Similarly different reports and commands though they demand different words and meanings are comprehended by one idea,¹ i.e. the Real Eternal Speech.² Differences in time make no more difference to speech itself than does the different state of cognitions which exist and will exist to knowledge itself. This idea is difficult to grasp because our experience is the reverse.

But if we consider the way in which the mind grasps a concept and we abstract it from corporeal matter and fanciful images in the mind we obtain a universal intellectual perception, which does not alter with time. . . . Again, communications received by way of a vision in a dream would take more than a day to describe though they were perceived in less than a moment, and the subject would know that he saw and heard as it were one thing and one subject of communication (*ma' nā*). . . . Similarly the mind perceives the solution of a complicated question in an instant, but the tongue and pen need endless explanations to convey it. . . . The intellect is a unity of perception, and the mind is one in speech,³ plurality is to be conceived only in the world of sense. . . .

The Mu'tazila. Before this difference arose Muslims agreed that the Qurān was the word of God, composed of chapters and verses . . . and words read and heard . . . and that it was a miracle of the prophet, proving his veracity. . . . The early Fathers used to say 'O Lord of the Mighty Qurān', 'O Lord of Tā hā'. . . . The name Qurān was given because it was an assembling together as in the phrase 'The she-camel collected (*gawā'at*) her milk in her udder'; and assembling can only be truly predicated of that which is separate. But such things may not be said of the Eternal Word of God.

The community has agreed that the word of God is among us. We read⁴ it with our tongues, feel it with our hands, see it with our eyes, and hear it with our ears (9. 6). But how can such terms be applied to the eternal quality?

The Ash'ariyya. You were the first to upset this consensus. With you God's speech is words that He initiated in a substrate that existed and passed away. What we write is our own work, and what we read is what we have acquired. . . . What is among us is not the

¹ *ma' nā*.

² O. appears to have *qabūl*, reception; but *gawā'* is to be preferred.

³ Reading and reciting are synonymous in Arabic. The ability to read silently is comparatively modern. If I remember rightly St. Augustine was astonished to see St. Ambrose reading without moving his lips. Thus here, 'reading with the tongue' is correct.

⁴ *gawā'*.

speech of God, nor was it a speech of God's; it is not a miracle, nor do we read and hear it. . . . What we read is only something like it, or about it, as one recites the poetry of the long dead Imru'ī-Qais. . . . [Shahrastānī] We do not deny that a book . . . is not eternal, but the question is as to whether the words therein are an eternal quality, one and not many. It is agreed that the speech of God is not that which our vocal organs produce, but a meaning beyond that. And we believe that that meaning is one, eternal: you that it is like ours, 311 many, temporal. . . . Obviously the word Qurān is being applied both to the reading and that which is read. . . .

The true answer is that the verses which Gabriel brought to the apostle are called¹ the speech of God, just as the person in whose likeness Gabriel appeared is called Gabriel, so that it can be said 'This is God's speech and this is Gabriel'. . . . In each case it is the revealing agent (*muzhīr*) which is referred to. You say 'Your speech is right and wrong', and you don't mean the expression² apart from the meaning, but the expression as the revealing agent of the meaning, for true and false are in meaning, right and wrong in words. One can be sound and the other unsound. Sometimes the expression is mentioned when the meaning is meant. Thus: This is God's speech, and, God's speech is among us: let none touch it but the purified. 'It is for us to collect it and read it'³ refers to the expression, while 'Then it is for us to explain it' (75. 17) refers to the meaning. If the book *qurān* were the Qurān he would not have said in another verse 'purified pages wherein are upright books' (98. 3); so that now the Qurān is in a book and now the book in the Qurān. . . . Honouring 313 the book because of what is written in it is like honouring a house for the sake of the householder.

The Fathers and the Hanbalites said: Agreement has established that what is between the two covers is the word of God, and what we read and write is the very speech of God. Therefore the words and letters are themselves the speech of God. Since the speech of God is uncreate the words must be eternal, uncreate. In the earliest days they disputed about the eternity and novelty . . . but now it is the novelty of the letters and words, and the eternity of the speech and command to which the expressions point that are in dispute. The Fathers ascribed pre-existence to these words regardless of any other divine attribute, while the Mu'tazila said they were created in time. . . . Al-Ash'arī departed from the consensus when he asserted the novelty of the letters, so that what we read is not really the speech of God, but

¹ Here B. alone may be right. ² Or, more fully, the words in which it is expressed. ³ It will be remembered that the Mu'tazila affected to regard 'collect' as the meaning of (*qurā'a*).

only metaphorically. But why did he not say that revelation asserts that what we read and write is the speech of God, without going into the howness and reality of it?

The Fathers said, 'We do not claim that the letters are eternal.' 314 They suffered terribly at the hands of the Mu'tazila for refusing to admit that the Qurān was created, and that not for letters and sounds which we make and acquire. Nay, they knew that God possesses Speech, Word, and Command, and that His command is other than His creation (cf. 7. 52 and 30. 3. &c.).

Since we have not detailed information about the Fathers' belief 315 that the Qurān is the speech of God it is not legitimate to infer that they meant the reading or the read, the writing or the written. . . . They said that the proof that God had words was the text 'Ended are the words of thy Lord' (6. 115). Sometimes word is mentioned (39. 71); sometimes command: 'Our command is but one' (54. 50). Thus God has one command and many words. Therefore we say His command is pre-existent and His words are eternal, and the words 316 reveal¹ the command, and the spiritual things reveal the words and the corporeal things reveal the spiritual. . . . The words and letters are eternal. God's words are unlike our words. . . . As the letters are the means of the words and the words are the causes of the spiritual beings, and the spiritual beings rule the corporeal, so everything subsists in God's word, preserved in His command. . . . God's speech is not like our speech as we learn from the example of Moses, who heard God's speech as it were the dragging of chains, and the prophet who said² concerning revelation 'Sometimes it comes to me like the ringing 317 of a bell. This is the more grievous way. Then he (Gabriel) leaves me and I retain in my memory what he said.'

CHAPTER XIV

ON THE REALITY OF HUMAN SPEECH AND PSYCHIC UTTERANCE

AL-NAZZAM said that speech was an intangible (*lafīf*) body sent forth 318 by the speaker, which strikes the air and sets it in motion as in waves. The air receives its shape and then strikes the drum of the ear which receives its shape; then it reaches the *khayāl*,³ whence it is presented to the intellectual faculty⁴ and understood. Sometimes he says speech is a movement in an intangible body according to a specified shape. Then he became confused as to whether the shape, when it was

¹ I.e. by being their sphere or theatre.

² This was said to be the hinder part of the first venter.

³ *al-fikr al-aqlī*. *Fikra*, according to Avicenna, is a movement. Cf. *Ishārāt*, 127. 7-9.

⁴ Bukhārī, 1. 2.

originated in the air, was one shape which the hearers hear, or many. But he did not understand this and many other of his borrowings from the philosophers.

The philosophers apply the word 'speech' (*nuṭq*) to that of the tongue and vocal organs so arranged as to express the meaning that is in the mind; also to (a) distinctions of the intelligence, (b) the thinking of the soul, and (c) the conceptions of the imagination. These are ideas in man's understanding each with its own relation. If (the ideas) are related to the purely intellectual they are the distinction between true and false—universal abstracts; . . . if to the purely psychic they are reflection and oscillation between the true and false until the middle term is reached and the right indication understood; . . . if to the purely imaginative they are supposing and picturing—sometimes picturing the sensible in the intelligible, and sometimes supposing the intelligible in the sensible. . . .

Speech reaches the drum of the ear where it is perceived and passed on to the imaginative faculty which exercises supposition—thence the psychic faculty where the soul exercises thought, thence the intelligent faculty which exercises distinction. Thus there is an ascent from sensation to intelligence—from the many to the one.¹

Abū'l-Hudhayl and al-Shahhām and al-Jubbā'i maintained that speech was purposeful words² heard in noises but not heard in writing. The rest of the Mu'tazila disputed as to whether there could be letters without sounds as there were sounds without letters.

Al-Ash'ari said that speech was an idea subsisting in the human mind and in the speaker himself (*dihāt*); it was not in letters and sounds.³ What the intelligent man revolves in his mind is speaking (*qawl*). He hesitated whether to call the words formed with the tongue real or metaphorical speech. If the former, then psychic utterance could only be called speech equivocally.

The Ash'ariyya. A man finds speech going on within himself—recounting what he has seen or heard in the past, or conversations with others as though they were still present, or meditations as to what ought to be done. . . . Supposition, reflection, &c., are (only) words for psychic speech. Though his mental faculty⁴ be empty of every idea. . . . psychic conversation (*hadīth*) goes on even in sleep. . . . The Mu'tazila held that before revelation men perceived in themselves two promptings,⁵ one inviting them to a grateful recognition of their maker, the other to a denial of the same. . . . These two impulses give

¹ I have shortened this section very considerably.

² *maftāḥ*, lit. 'profitable'.

³ I.e. practically consonants and vowels.

⁴ *dihāt*, i.e. the faculty of the soul (*rafs*) which can embrace the external and internal senses and is provided to acquire cognitions. See al-Jurjāni.

⁵ *khāṭir* is a difficult word to render.

information about the soul's speech and conversation, so how can they deny it? Moreover, all men's processes of logical reasoning are psychic conversation. Often he takes a pen and writes it down without uttering a word. . . . The meaning of words differs in different places: the intellectual content does not. Thus the meaning of Allah is precisely the meaning of *Khudha* and *Tangri* and *Sirbāwān*,¹ and so on. This psychic speech of man distinguishes him from the beast.

The Mu'tazila. We do not deny the promptings of man's heart. They may be metaphorical or real psychic conversations, but they do not determine the tongue's expression. . . . He who knows no Arabic never thinks of an Arabic word, the same may be said of him who is ignorant of Persian; but the man who knows both languages talks to ³²⁴ himself in either, so obviously they (*sc.* the promptings) are questionings² and conversations which follow the expressions a man learns in his childhood. The expressions are the roots (*asāzī*) from which they proceed, so that if we suppose a man to be without these expressions he is dumb and unable to speak. Yet we cannot doubt that though he is without language his intellect understands every intelligible, though he has never heard anything. Therefore real speech is composed of properly arranged words uttered by the tongue. . . . He who has power over speech is a speaker: he who has not is dumb; and consequently speech is not a genus or class in itself with an intellectual existence like the other ideas, but it differs conventionally, so that if people liked to agree on signs and nods mutual understanding could be attained in that way. . . . A proof that God calls the warbling of birds, the sounds of insects,³ the creeping of ants Speech and Speaking. Solomon said (27. 16) 'We have been taught the speech of birds', 'the hoopoe said', &c. Even the mineral world is metaphorically said to speak 'O ye mountains', &c. (34. 10). 'The thunder tells forth his praise' (13. 14). What is meant is that all these point to their maker's existence. . . . It all proves that speech is not a kind of accident with an intellectual existence, but it is an utterance in the

¹ The first three are the names of God in Arabic, Persian, and old Turkish. The fourth (variant *Sirbāwān*) I am unable to identify. The languages which the author has explicitly mentioned (p. 319) are Arabic, Persian, Hindi, Greek, Syriac, and Hebrew. The first two are accounted for, and none of the last three can be referred to. Professor Gibb has kindly consulted his colleagues at the London School of Oriental Studies, and tells me that they think the word is 'the title *bhagavān* given very commonly to Buddha in the combination Sri-bhagavān, or possibly Sri-bhagavānt "bounteous one," though exact confirmation of the title is lacking'. Other suggestions are that the 'Dailami and Gilgani names ending in -āwān are meant (Minorsky) or Sri-mant, in dialect Sri-vant, a common title of Vishnu'. I cannot find any helpful parallel in the index to al-Birūnī's *India*.

² *taqdīrāt*, or, perhaps, determinations.

³ *ḥakī*. The margin writes 'that which has no speech'. Damiri in his *Hayāt al-*

Ḥayawān, does not recognize this creature as an individual animal.

tongue with a conventional meaning which mankind may or may not possess and still remain man. For he is distinguished from beast by form and shape; not by soul and intellect, and utterance and speaking. You Ash'arites follow the philosophers in defining speech as psychic utterance, as you follow them in defining man as a speaking animal, making speech his specific difference. . . . Hence you ought to say that the speaking soul is man . . . and the body is its instrument and mould; then it would follow that God's commands would lie upon the soul and spirit, not the body, and that the resurrection would be for souls and spirits. But here you leave the path of orthodoxy.

The Ash'ariyya. The human mind perceives meanings beyond those of intellectual distinguishing, and mental images. . . . Every rational being is bound to use his reason until he attains a knowledge of the uniqueness of his Maker by deduction and inference; but this is only possible after long mental processes involving psychic speech in Arabic or Persian expressed by the tongue, if the man can speak; by indication and signs if he is dumb. That which happens in the imagination, the soul, and the intellect respectively is not the same. He who can distinguish between these relations can easily imagine psychic speech and the doctrine that that idea is a genus or species of ideas whose reality does not differ; and that which is in the imagination¹ and tongue is not a real stable genus and species, but differs as convention dictates among different persons and in different places. This is not real speech. . . . The ideas in the soul are existent verities which the soul ponders over with its essential speech and intellectual (power) of distinguishing. . . .

327 As to their saying 'if people liked to agree on signs and words, mutual understanding would ensue' this exactly proves our point that lingual speech is figurative speech. Understanding is psychic speech apart from intellectual knowledge. . . . The speech and signs of men refer to psychic speech as opposed to the sounds made by animals. . . . As to what the Qurān says of the speech of animals (1) either God gave them intelligence and a real speech properly articulated as a miracle for the prophet concerned; or (2) he laid speech upon their tongues (they being unaware of it), and the prophet understood it. . . . as when the shoulder of mutton cried out 'Don't eat me'. The assertion that it would follow that the soul was a spiritual substance without a body does not deserve an answer. . . .

The philosophers hold that the human soul in the sense that beasts and plants share in it is the first perfection² of a natural body, i.e. one

¹ V. s., p. 105, note 3.

² Professor Nicholson reminds me that al-Jurjāni explains that this term can be illustrated by the example of the relation of the shape of the sword to the iron:

organically alive potentially; in the sense that men and angels share in it is a substance without a body; it is the first perfection of a natural body moving it spontaneously from a rational (*nafiq*) intellectual source potentially and actually. That which is actual is the distinguishing mark of the angelic soul while the potential belongs to man. Thus speech (*nafiq*) is a specific attribute in either case. They 329 said that the substantiality of the soul must be asserted before you give it a reasoning speech, and though al-Ash'ari agreed with the Mu'tazila in denying that soul and spirit were substance, but an accident¹ which does not remain for two moments, i.e. life only; yet he was like a Mu'tazil in agreeing with our natural philosophers that the soul was not a spiritual substance insusceptible to change, but that it is a body susceptible to generation and corruption and an accident which follows mingling. There is no difference between their saying 'It changes from moment to moment' and their saying 'It does not remain for two moments', i.e. it exists from moment to moment.

The philosophical theologians infer the existence of the soul from its activities; . . . its hesitation in intellectual judgements and its search for causes; . . . its production of the latent powers of others as 330 when a teacher educates the soul of his pupil from potential to actual capacity to write. . . . Animals do not possess this peculiar property. What they know they know by nature. . . . Further, every bodily faculty is limited in its effects. But the intellectual faculty of the soul is infinite. . . . Therefore it is impossible that its essence and faculties should be corporeal. Its special property is that it perceives itself 331 through itself.² . . . It is not a bodily or psychic instrument. It is perceiver and perceived. . . . nothing veils it from itself. It is not like the senses for they do not perceive themselves through themselves, nor like that which perceives by an instrument so that if the instrument is damaged the perception fails. . . . Another proof that the soul is not a body nor a bodily faculty is that abstract universal knowledge cannot inhere in a body. . . .

Matter does not enter into sensation but the representation which 332 corresponds to it is impressed on it and the imaginative faculty forms an abstraction of it. Sense appropriates it when it is present; the imaginative faculty when it is absent, and thought forms an abstraction of it, but as a particular and personal thing. The intellect forms one universal abstraction apart from all material associations. . . .

'second perfection' would lie in the inseparable accidents, e.g. the sword being cutting.

¹ The other reading 'without an accident', &c., may be right, but the following clause makes it improbable.

² *dhāt*.

Thus the reasoning soul cannot be divided into parts nor be composed of matter and form. . . .

333 Human souls differ from bodies and their faculties and other mingled souls in their movements from potential, theoretical, and practical capacity to perfection; as the matter of their material intelligence¹ is different from the matter of other bodies, so their movements from potential to actual are different. Corporeal matter assumes the form of three dimensions; psychic matter assumes the form of conditions, the derived intellect,² the intellect in property,³ and the intellect *in actu*, in that order. . . .

A further condition is found during sleep when events of years and 334 very long conversations which it would take volumes to record pass in a moment of time. . . . It might be thought that these are like forms seen in a mirror, but that is not so because such dreams are of successive events, not of simultaneous visions. . . . Now if the body or one of its faculties was the *locus* of these perceptions the sequence and succession of phenomena would demand time and priority and posteriority, so it is clear that the soul is not a body and its essential perceptions are not those of bodily senses. . . . It is superior to time and place. . . . This condition is not peculiar to sleep but belongs also to wakefulness. Its properties are that it can receive the impressions 335 of cognitions one by one, or altogether, and can perceive the answer to a difficult question in an instant. . . . Thus it is clear that the soul is not of those bodies which can be defined. . . . nor is its speech that of the tongue which changes with people and country; it is the very root of humanity.

All these propositions were objected to:⁴

336 (1) What is the meaning of this 'perfection' which you posit of natural organic bodies potentially endowed with life? Is it part of a body, an accident, or something beyond the body? Of men and angels you say it is a substance beyond the body. But in the way in which perfection is common to beasts and plants it is not common to angels. . . . You have used the word perfection ambiguously meaning actuality and existence, ultimate completeness, soundness. . . . Such things should not occur in definition. . . .

337 (2) We agree with what you say about the soul's activities, but Al-Jurjāni defines *'aql hayyūzāmī* as the pure capacity to grasp intelligibles. It is called material after the manner of prime matter which is free from form.

¹ The derived intellect (*mustafāzīl*) has in its consciousness deductive knowledge or processes which it has already employed.

² *malaka*. The knowledge of necessary propositions (*habitus primorum principiorum cogitabilium*) with the psychic capacity to 'acquire' deductive knowledge.

³ *Shahrestāni* himself appears to be the author of these criticisms. He usually claims the last word in the chapter for himself, and cf. 'we say' under the third objection.

what would you reply to one who ascribed them all to the perfection of man's composition? . . . The wonders of nature are due to properties in mixed and composite bodies. . . . All the properties that you mention can be attributed to perfect composition alone, save one, 338 and that is the soul's grasp of universals. . . .

(3) You argue as though every accident which inheres in a substrate must necessarily be subject to division with the division of the substrate, but we do not admit that this is necessary. Accidents of contact and composition dissolve with the division of their substrates —others remain in the part as they remained in the whole. . . . We say that if the division of the substrate necessitates the division of the accident, then the unity of the accident demands the unity of the substrate. . . . A point is an accident and it is indivisible, so you must posit a substrate for it, one in essence indivisible as to the body, and its bodily substrate must be indivisible. . . .

Does the one universal idea which the intellect grasps remain with 339 it in its memory actually for ever or can the intellect be utterly un-mindful of it? . . . It is common experience that man is un-mindful of intelligibles once attained. Yet they remain preserved in the memory which is a bodily faculty. If it can preserve them universally, why cannot a bodily faculty actuate them universally? . . . Or are they preserved in the separated intelligence which works upon it (the memory) by way of emanation and gives it the first form itself, thus reminding it of what it had forgotten? Two difficulties here arise. First, how is the distinct form impressed on the essence of the giver of forms separately so that one man receives one form and another man another while the giver of forms preserves the whole in distinct and separate ways. . . . yet remains one in essence and universal in relation? It is an utter impossibility. Secondly, if your conception of memory is right it must apply also to the first perception, so that you assert that he that perceives universals is the Agent Intellect, just as it is he that remembers (preserves); and the human soul does no more than arrange what is presented to it. . . . Thus man comprehends with a comprehension in the essence of the agent intellect just as he remembers with a memory in the same. So the passive intellect is his actually, as the active intellect is actually from him (the agent intellect); and the relation of particular intelligences to him . . . is like the relation of the internal senses to man's intellect. But here 340 we touch a most difficult question between us and the philosophers, which will be dealt with elsewhere, if God will.

CHAPTER XV

CONCERNING OUR KNOWLEDGE THAT THE CREATOR IS HEARING,
SEEING

341 AL-KA'BI and the scholars of Baghdad said that the meaning of God's being seeing, hearing, was that he knew about sights and sounds, but not in a way that added anything to His being Knowing about the knowable. In this the followers of al-Najjār agreed. The Mu'tazila, too, who said that He hears and sees according to His essence. Those who said that the meaning is that He lives, contradict al-Ka'bi, like al-Jubbā'i and his son. Others said that it means He perceives sights and sounds. . . .

Al-Ash'ari said He hears with hearing and sees with sight, and they are two qualities subsisting in His essence additional to His being knowing. His proof was that if God cannot be called a seer and a hearer the opposite must be affirmed. . . . If God is alive sight and hearing must be ascribed to Him or He would be deficient; for they are attributes of praise. God has described Himself thus. . . .

343 AL-KA'BI said that he did not admit that sight and hearing were perceptions additional to God's knowledge. A man's perception of what he hears and sees is in his mind,¹ and intelligence. His sight does not sense the thing seen, but the seer senses and the hearer senses, not the ears.² This is real knowledge; and since a man gets it by sight the sight is called sense. But it is the knower who perceives and his perception is not additional to his knowledge.

The proof of this is that a man who knows a thing by report and afterwards sees it finds a difference in the state (of his knowledge) but not a difference of genus or class, but of general and particular, but the soul's consciousness is the same in both cases. If the perceiver perceived by perception it would follow that when his sense rang with sound, slave-girls would be singing before him, drums would beat and horns would blow; . . . he would see far-off friends and overlook those at his elbow. But this is not the case. Al-Jubbā'i said if a living being has a sound body, he is called hearer (and) seer; there is no other meaning to perception, human or divine. A sound essence perceives all that is presented to it whether resemblances or contraries: it perceives black as it perceives white. If it perceived by a perception it could perceive some things and not others that confront a perceiver, just as we can know one thing and not another.

They said³ that if perception were admitted of men it could not be

¹ Lit. 'heart'.

² Perhaps the words 'and eyes' have dropped out.

³ It is not said who the speakers were; presumably al-Jubbā'i and his school.

admitted that the mere being alive was its governing principle. Another condition must be a sound body, and another condition of sight must be light between the seer and the seen and an open space between the hearer and the sound. Smell, touch, and taste require bodily contact, and therefore must be denied of God, while the other two senses require conditions other than life for real perception. . . . Thus your position is untenable.

Al-Ash'ari said that perceptions, i.e. cognitions as a result of information received and actual vision, were a different genus. . . . Knowledge can be of non-entities, perception cannot. . . . Al-Ka'bi gave no meaning to perception. . . . Al-Ash'ari said it was a genus of cognitions. On this theory God hears and sees with two perceptions which are particular cognitions beyond His being Knowing. . . . Those who take the other view say that if knowledge of a thing combines with other knowledge of it and the object of the cognitive process becomes united therein and the two cognitions are equal in the soul's attributes, difference between them is inconceivable.

Yet we do find a difference between knowledge and perception when we see something we have only heard of before. . . . and we know that the two genera are different. . . . If a blind man comprehended all that a man with sight comprehends he would obtain all knowledge except the perception. Therefore the perception is additional to knowledge. . . .

Those who will have no analogy drawn from the human frame hold it possible that God should create vision in the mind and knowledge in the sight. In that case knowledge is confused with perception, and it would follow that the hearer would hear with sight and none of the senses would have their distinctive character as God has given it them. . . .

In answer to al-Jubbā'i's definition of seeing and hearing as meaning 'A living one without a defect' it was said many a person with sight and hearing was defective in other ways. If the denial of defect is to stand in the place of perception, then that defect must exclude perception, so Jubbā'i in denying perception virtually affirmed it. . . . 'Without a defect' is pure negation and its perception by sense is inconceivable. The difference between the two states of perception (v.s.) and the non-existence of perception cannot be referred to pure non-existence, for in that case the difference would not-exist; for difference in non-existence and the non-existence of difference are one and the same. There is a necessary difference between a man's being a hearer and a seer though they both imply that he is alive. Therefore they must be referred to something additional to his being alive, otherwise the necessary difference would not exist. . . .

Some asserted that all the attributes of perfection are summed up in His being Living, and the defective attributes are denied in the words 'without a defect' . . . The analogy of the human frame is 348 false, for it would require that the Creator should possess it. It is remarkable that they carried this analogy so far as to talk of rays of light which are luminous bodies sent forth from the sight to the object of vision . . . and of reflection as in a mirror.

349 Reasons for the absurdity of this view, and also for the view that a form is transferred from the object to the sight.

350 Is perception the perception of a form in the perceiver's sense corresponding to the external form, or is it the perception of the external without an intermediary form in the sense? Is the place of perception the external sense of eye and ear or are they instruments of the common sense in which real sensation resides, so that contraries can be found together therein while perception remains one? Some think that this is knowledge, seeing that it is within: others that it is a perception more specific than knowledge seeing that its perceiver is external. Again are the five perceptions really different so that their difference is in species or is the difference referable to the percepts? . . . This is the question at issue between the Mutakallimūn and the philosophers.

The Mutakallimūn hold that the five senses embrace five different 351 perceptions. . . . A man sees with his sight . . . as he knows with his mind (heart). The seats of vision, hearing, and knowledge are the sight, the ear, and the heart respectively. The difference between knowledge and perception corresponds to the difference in their respective places. . . . Some senses demand a contact, others do not—only the latter can be predicated of God. This is the theory of those who make a distinction between perception and knowledge. Those who hold that perception is knowledge assert that the locus and the reality of them are the same, except Al-Ash'ari who said that every perception was knowledge but not every knowledge was perception. Perception was a special knowledge demanding an individual percept and having the existent as its object. Existence of the thing perceived is necessary for perception, but knowledge can deal with the non-existent, the necessary, the possible, and the impossible. He hesitated as to whether all the perceptions were special cognitions or (just) perceptions. His followers did not hold that existence was the governing necessity for perceptions, but contact was the necessary condition.

352 The philosophers explain their theory of sight; the lens of the eye; and how it is that large objects at a distance appear small and small objects at hand appear comparatively large. If perception were in the 353 eye and were connected with the object as it actually is, the thing

would be seen in its actual size and form. A point of flame whirled rapidly round, the sight 'perceives' as a circle while it is actually only a point; and falling rain is seen as a straight line whereas it is actually circular in form. Thus it is established that the true sense is within, not in the external form.¹

Sight and hearing differ from the other senses in that their perception is other than that which is impressed on them.² All these faculties are prepared to receive the emanation which comes from the Giver of forms, for the sense does not originate perception.

The nearest approach to this theory was al-Ash'ari's method of separating between hearing and seeing and the other three senses. He made physical contact a condition for these latter and asserted the existence of bodily senses, though he did not attribute them to God. When he realized that hearing and sight had a particular internal relation he hesitated as to whether perception was a particular knowledge or another comprehension³ in the common sense. On his theory the perception by hearing might reside in the sight, and the seeing united in the common sense so that the seen is read and the read is seen. In reality of perception there is no difference and they have one locus. The Mu'tazilite theory of perceptions is confused. . . .

CHAPTER XVI

THAT THE VISION OF GOD IS AN INTELLECTUAL POSSIBILITY AND A DOGMA OF REVELATION

No Muslim has asserted the possibility of vision in the sense that rays from the eye can reach His essence or that the vision is of the senses. Dogmatic theologians differ as to whether vision is a perception beyond knowledge or a special knowledge as mentioned in the preceding chapter. The Mu'tazilla, claiming that a human organism is necessary for sight, deny the vision of God absolutely. Al-Ash'ari asserted that it was possible and must be believed. He hesitated⁴ as to whether it was a special cognition, i.e. connected only with an existing thing, or a perception virtually the same as knowledge in its

¹ Here follows the physical theory of hearing which has already been given—see p. 105.

² Here follows the theory of taste, smell, and touch. ³ *Mā'nā*, medium of perception. Ibn Hazm, iii. 3 defines *idrāk* as a *mā'nā* added to sight and vision, namely the idea of comprehension which is not in sight and vision. *Idrāk*, he says, is to be denied of God in this world and the next.

⁴ This 'hesitation' to which Shastrudāni refers more than once was perhaps to be found in the three monographs which al-Ash'ari devoted to the subject of the *visio Dei*. See Spitta, p. 66.

connexion, i.e. not affecting, or being affected by, the object of vision. . . .

358 Abū Ishāq took much the same view save that he called vision a *ma'nā* which neither affects, nor is affected by, the thing seen. It is virtually the same as knowledge, unlike the other senses. . . .

We have shown above that visual perception does not require the junction of rays of light with the object of vision nor the separation of anything from the seer.¹ Therefore there is no question of influence in either direction, so that *ma'nā* is like knowledge or *ma'nā* is a genus of knowledge. Agreement has already been reached on the possibility of our knowing about God. This is as far as we can go in asserting the intellectual possibility of the vision of God.

The Mu'azila raised five objections:

(1) You have found in that which exists a valid cause for vision . . . and if you say that vision is a special knowledge or an idea in the place (*ḥukm*) of knowledge . . . then you have not sought a valid cause for knowledge . . . so why do you seek it for vision? Say either that vision has the same objects as knowledge or that there is no cause and no valid ground for it.

(2) No argument from the *ḥāl* is permissible in your case because you Ash'arites deny it and refer the categories of the universal and particular, separation and sharing, to mere relationships. . . .

(3) We cannot admit that vision has as its object pure substance and pure accident, . . . since you cannot subtract colour from the substance seen . . . nor can you see all accidents. . . .

(4) As the visible is more specific than the knowable and vision is connected with the known according to the attribute of existence so we say that it is connected with the existent according to the attribute of origination. . . .

(5) Vision is one of the five senses. Do you say that they are all connected with the existent and existence makes them valid, or that vision is a peculiar property connected with every object? The first involves the heresy that God can be heard, smelt, tasted, and felt—the second it is incumbent on you to demonstrate. That sight does not affect and is not affected by the thing seen is the question in dispute. . . .

The Ash'ariyya replied to (1): We are not alone in seeking a valid cause for vision, for you yourselves find it in colour and that which is subject to colour. We ask what is the common ground for these two categories of substance and accident being visible. It is not in their being substance and accident. . . .

¹ P. has 'the seen'. Avicenna uses the words *ūtūṣūl* and *inḥāṣūl* of the conjunction and opposition respectively of the stars, *Najāt*, 393.

As to (2) it may apply to al-Ash'ari's school but the Qāḍī Abū Bakr, 362 who is my guide in this matter, held the theory of states so that the objection falls to the ground. . . .

As to (3) . . . A man sees a person afar off but he cannot tell what 363 his colour or shape is; afterwards these become plain. Therefore colour and shape are not the same as body to the sight. What is it which unites these in perception? . . .

As to (4) we reply that existence in time cannot be the valid cause 364 either on your arguing or ours. For some accidents are not visible, and if existence in time were the cause of a thing being visible everything that existed in time would be visible. With al-Ash'ari the existing in time is an existence preceded by non-existence. The latter can influence nothing, so only existence remains as the cause (of an object being visible). . . .

As to (5) we say . . . that the five senses have different properties 365 and perceptions and no sense shares in another's peculiar property. None of them is connected with substance and accident in one uniform way, but all of them are connected with accidents. A condition of their connexion is bodily contact except in the case of hearing and seeing. . . .

Scholars differed as to the valid cause of hearing.¹ Some said it was 366 existence; others, existence in relation to the audible being speech. Speech is sometimes a meaning in words, sometimes a psychic utterance. Both can be heard.

We have already asserted that there is a psychic speech which has no language. Similarly we assert that there is a psychic audition without language—sometimes it comes through an intermediary and a veil, but not always. 'No mortal can expect that God will speak to him except by inspiration or from behind a veil, or by sending an apostle' (42. 50). Inspiration, then, is without intermediary and veil, as He says 'He inspired His servant', or as the prophet himself put it 'He blew into my heart' (*v.l.* spirit). Sometimes it came from behind a veil as to Moses, 'And his Lord spake to him'; and sometimes by the intervention of a prophet and a veil as He says 'Or He will send an apostle'.

In fine in this life we understand speech in the soul. Our tongue expresses the meaning; the hearer hears it, and by hearing it reaches his soul. Thus speech reaches the soul by these means. If these means were removed so that the soul could perceive what the reasoning soul contained, a real speech on the part of the speaker could be substantiated and a real hearing on the part of the hearer, and without sound, tongue, or ear.

¹ *ḥamī*. Hearing a divine message, not ordinary hearing is meant.

367 Thus are we to think that Moses heard the speech of God. Messages (*risālah*) come through apostles (*rusul*); speech without an intermediary, but from behind a veil. The speech of God is audible with our hearing, read with our tongues, preserved in our breasts.

Al-Ash'ari took as his authority for the possibility of the vision of God Moses' request: 'O my Lord show me! Let me look at Thee' (7. 139) and the Lord's answer 'Thou shalt not see me'. . . . Now did Moses know that God could be seen, or was he ignorant on the subject? If he was ignorant his knowledge of God ill befitted the dignity of a prophet; if he did know that it was a possibility then his knowledge agreed with the fact and his request was for the possible not for the impossible. The reply, 'Thou shalt not see me', equally points to the possibility, for God does not say 'I am not visible' but He asserts impotence or lack of vision on the part of the seer, saying 'But look at the mountain, for if it stays in its place thou shalt see me'. If the mountain in its massive strength could not support the revelation of God how could mortal vision? Thus the impediment¹ is linked to a possibility and the impediment is referred to the weakness of the instrument not to impossibility itself. . . . Thus the vision is established as possible.

If it is objected that *lan* is to make the negative perpetual that is absurd, first because *lan* is corroborative, not perpetual, for does He not say in 18. 66 'thou wilt not (*lan*) have patience with me' a possibility; and secondly because if it marked perpetuity it would not indicate the impediment to the possibility, but the impediment to the occurrence of the possible. . . .

369 Another text on which al-Ash'ari seized was (75. 22), 'Faces on that day shall be beautiful, looking at their Lord.'

[Shahrastānī] This question is a matter of scriptural attestation (*sam'iyya*), and thus there can be no doubt that there must be a vision of God. We have indicated the intellectual difficulties of the problem. The mind cannot rest entirely at ease as to the necessity of the vision, nor advance to a position in which intellectual difficulties are not felt.

On the whole it is best to regard the *visio Dei* as a matter of scriptural attestation, in which case the story of Moses is the *locus classicus*; but God knows best what is true.

¹ Impediment is a technical term for a condition which if it exists prevents something else occurring; but if it does not exist neither prevents nor permits its occurrence.

CHAPTER XVII

CONCERNING WHAT IS TO BE CONSIDERED HONOURABLE AND WHAT 370
BASE, SHOWING THAT REASON MAKES NOTHING INCUMBENT ON
GOD, AND THAT NOTHING WAS INCUMBENT ON MEN BEFORE THE
COMING OF THE SACRED LAW

THE orthodox view is that reason does not determine what is base or honourable. . . . Men's actions are not intrinsically good or bad so that they earn God's reward or punishment. . . . The good is what the code approves, and the bad what it condemns. . . .

Dualists, Brahmans, Khārijites, and others, take the opposite 371
view. . . . The code gives information about good or bad actions; it does not establish them as such. . . . Reason perceives the good or the bad immediately and by discursive reasoning. . . . This is the foundation of their theory that God must do what is best, of grace, and recompense.

Al-Ash'ari distinguished between the getting of a knowledge of God through reason, and its necessarily coming that way. All knowledge comes by reason, said he, but revelation makes it incumbent on men. Our object is to deny that the reason imposes religious obligation, not to deny its rational results.

The orthodox said: If we suppose that a man could be created with a perfect intelligence uninfluenced by any teaching of parents or of 372
codes, and then confronted with two propositions: (a) two are more than one; and (b) a lie is evil in the sense that it deserves God's censure, it cannot be doubted that he would accept the first and hesitate over the second. He is not certain that God is injured by a lie or profited by the truth, for both propositions are in one case so far as responsibility (*taklif*) is concerned, and he cannot give one more weight than the other by the exercise of intelligence alone.

Truth and falsehood are essentially similar. . . . Truth is a statement of what is; falsehood is a statement contrary to what is. There is no question of their being good or evil in their essential attributes. . . . Some true reports are culpable like the statement that a prophet fled from an evil person, while some false reports are commendable like a denial of the foregoing. . . . The definition of falsehood contains no mention of its being evil. . . .

Their only remaining argument is an appeal to custom. Men call the 373
injurious evil, and the profitable good, and we admit the propriety of this; but these categories change in different ages and peoples: some think right what others deem wrong, e.g. the killing of an animal. We say that it is the law which makes a thing right or wrong.

*Objection.*¹ If a man could attain his object by truth or falsehood equally well, it would be better that he should choose truth as his means, so were it not that falsehood was a quality to be shunned he would not have preferred the truth. This is the duty of one who has never heard of Islam or denies codes, so that there is no need of religious obligation. Thus we find that intelligent people think well of saving a drowning man, and look down on injustice and enmity. 374 Suppose that two sages were disputing before Islam, one affirming and the other denying a proposition. They would define truth and falsehood. Then one would deny the assertion of his fellow, inviting disapproval of it, and reassert his own position with a demand for its approval, until they passed from words to blows. Each would accuse his fellow of ignorance, and invite him to accept his own thesis. Now if good and evil were entirely to be avoided there could be no dispute, and assertion and denial would be impossible.² . . . The good in reason is the good in theology; and what is good in wisdom is necessitated by wisdom, not by religious obligation, so that nothing is incumbent on God by way of religious obligation, but He must in respect of wisdom settle and administer (all things).

If we abolish the categories of good and evil from men's works and refer them to the code, then vain are the ideas that we extract from the roots of jurisprudence. You have lost all power to compare³ words and actions, and you cannot assert the why and the wherefore, because deeds (on your own showing) have no character of their own. . . . Thus you have destroyed law altogether.

The philosophers . . . Being embraces good and evil, and a mixture of both. Pure good is the desire of reason . . . pure evil is essentially to be shunned by reason . . . No intelligent person doubts that knowledge . . . is good, laudable, and to be sought for, while evil is the reverse. All that the reason desires is approved by the wise: all that it shuns is disapproved by all . . . A sound nature incites a man to attain the approved and reject the disapproved, whether law or law-giver impel him thereto or not. Therefore the . . . moral qualities self-control, generosity, bravery, and courage are praiseworthy in deed, and their opposites are disapproved in practice.⁴ Man's perception lies in the soul's effort to perfect true knowledge and good works in imitation of God and the angels.⁵ . . . The only purpose of laws is to confirm what reason holds; not to present anything contrary to it. . . . Since particular intelligences are incapable of grasping

¹ The answer on p. 378 makes it plain that the Mu'tazila are speaking.

² Men would not fight for truth against falsehood unless they believed that it was right.

³ *qiyās* was, of course, one of the 'roots' of the law.

⁴ *v.l.*

⁵ Lit. 'spiritual beings of the heavenly world'.

all intelligibles and universal good, wisdom demands . . . that there should be a law urging men to faith in the unseen in general, and guiding them to the best things in this world and the next in particular. . . . Such a law must be accompanied by signs of its heavenly origin, and must speak to men according to the capacity of their understanding; . . . cf. 16. 126. They said that the Mu'tazila were wrong in making good and evil essential properties of works. They ought to affirm that of knowledge and ignorance, because works differ with persons and times, and have no properties which permanently adhere to them. The Ash'ariyya, too, were wrong in divorcing them from knowledge which in its species is not-culpable, and from ignorance which in its species is not-laudable, seeing that eternal weal or woe are exclusively confined to them. Works help or hinder accidentally, not essentially. . . .

The Šābians added that things in the lower world were dependent on the influence of the stars and the spiritual forces which govern the stars. . . . One man was as good as another and no man of sound intelligence needed any one to lay down what was good or evil (cf. *Sur.* 23. 24). We can infer from the nature of things whether they are good or harmful, just as we can judge whether works are good or bad. We do not need a lawgiver (*Sur.* 24. 6).

The Transmigrationists. The human race has a kind of choice in its actions and . . . by reason is lifted above the animal order. If man's actions are worthy of humanity he is raised to the rank of angels or prophets. If his actions are bestial he is reduced to the rank of beasts or lower still. He is for ever working recompense or being recompensed for his works . . . so he does not need any one or any law or reason to pronounce on the character of his works. . . . Sometimes the good and evil are animal manifestations; sometimes among animals they are human acts. There is no future world of rewards and punishments.

The Brahman added: We need neither law nor lawgiver. If the prophet's words are intelligible, reason makes us independent of them: if they are unintelligible, they are not to be accepted.

Answer to the Mu'tazila. It is not necessary that a man should choose truth as against falsehood as the means of gaining his object. If he does adopt truth it is because of impulse, custom, or purpose urging him thereto. . . .

As to the disputants before the days of Islam we agree, but the question is: Must God reward or punish them respectively? We cannot say, because we have no authoritative information. . . . We see that there are many things of which we disapprove but God does not disapprove, like the sufferings of the innocent, the destruction of crops,

and so on. Acts like the rescue of the drowning must be judged on this basis, for drowning itself is approved by God, though we regard it as evil; and if rescuing were good drowning would necessarily be bad. There is a hidden purpose in the destruction of mortals which we cannot understand. . . .

With regard to the intellectual aspect of the disputation one man's state is knowledge, the other's is ignorance. You cannot argue that God must reward or punish them on that basis. We do not know God's judgement on the matter in question. . . . Knowledge is laudable in itself . . . and ignorance is blameworthy.

381 As to their objection that what is good in reason is good in wisdom, so wisdom is incumbent on God, not by way of religious law,¹ we reply that we mean by wisdom that an event occurs according to (fore)knowledge, apart from any advantage or aim. None incites the originator of actions to do what He does. Were there such a being he would be greater than God. . . . The wise is He who acts according to His knowledge. The ordered universe is evidence of knowledge. If any one else does something he thinks worthy of commendation without the permission of the divine King there is no philosophical reason why he should be rewarded. God is not profited thereby. So far as He is concerned action and inaction are alike.

382 *Objection.* If God does not profit the agent does. . . . Moreover, gratitude, praise, and devotion are actions which reason asserts are commendable. . . .

Answer. Custom is not a safe guide. . . . Gratitude and ingratitude are alike to him who is neither hurt nor helped thereby. Gratitude does not earn the right to further bounty. . . . It is a duty incumbent on man, and God is not bound to reward it. If any one spent his whole life in giving thanks for the preservation of one limb he would fall short of his duty; for if he compared his paltry gratitude with the munificence of God how could he be counted abundantly grateful? . . .

'Necessity' in reference to God is unintelligible. It is impossible to say that man deserves anything from God, because he² is always being overwhelmed by God's kindness.³ . . .

383 If gratitude is to be the ground of commendation then the gratitude should be commensurate with the kindness, but a mutual recompense between the eternal and the creature of a moment is inconceivable. What holds one way holds the other, so that man cannot claim to 'deserve' anything of God.

God's 'deserving' of his creatures is not a reasonable tenet.⁴

¹ The MSS. differ considerably among themselves, none of them agreeing with the original objection.

² The Oxford MS. is almost certainly wrong here.

³ The author nobly develops this theme.

⁴ See note 2.

because he is unaffected by man's obedience or disobedience. . . . 384 As He began by showing kindness so His omnipotence is gracious continually. How should He impose a painful service on man in this life to reward him in the next? If He were to give him free rein so that he did what he pleased and went after sinful lusts, and then lavished gifts upon him, would not that be more pleasing to men, and evil in the sight of the wise? . . .

We challenge the adversary to produce an instance (*wejih*) of (the notion of) good in the root of religious obligation. . . . Good and evil, advantage and disadvantage . . . are not to be ascribed to the Law-giver (*mukallif*) though the ideas may be. He is able to shower his benefits upon men without a precedent law (*taklif*). He could either lay a law upon them with positive and negative commands and reward or punish them according to their works; or give them no law and no recompense but continually favour them as he did in the beginning.

Reason is at a loss to decide such questions. . . . The divine command is mere subjectivity, because no attribute by which God commands can be referred to His essence. But He is a Knower, Willer, and Maker of the command as He is the maker of creation. Reason recognizes Him according to this description,¹ but cannot possibly know that He lays commands on men. All that reason can attain is a knowledge of a description which cannot include commandments, so how can it know that God wants an obedience which will be rewarded. . . . There can be no obedience when there is no command and no prophet. . . . He who denies that there is an eternal command cannot assert that an obligation rests on man or that his actions are good or bad. This involves a denial of a revealed law which was confirmed miraculously. . . . He who denies God's speech has denied (the reality) of men's works and is a Compulsionist (*Jabrigga*). . . . He who denies that men 'acquire' works has denied God's speech and is a *Qadari*, i.e. he has (asserted)² that both God and man have power. . . .

To return to the case of the two disputants.³ . . . Does the one who hits upon the truth deserve an everlasting reward? . . . An unskilled person who dives to the bottom of the sea in search of pearls at the risk of his life may be blamed by his master if he is a slave or fined by the owner if he is a partner. Approval and disapproval, denial and affirmation, can only result in recourse to a judge whose judgement is sounder than the disputants' so that he can settle the case. Thus

¹ Namely that He is a knower, willer, and maker.

² The argument seems to require the insertion of some such word as *athabata*.

³ V. s., p. 120 f.

good and evil cannot be settled by the usage of men but only by divine law. . . .

To deal with the accusation that we have destroyed intelligible ideas in jurisprudence. . . . Suppose a man killed another and reason were called upon to judge of different theories as to what ought to be done, viz. (1) The man ought to be killed in retaliation and as a warning to the violent. Thus the race would be preserved and anger controlled. . . . (2) It is meeting destruction with destruction and enmity with enmity and the dead is not brought to life by killing the slayer. If the race is preserved by such means in a problematical future, in the present retaliation destroys an actual life.

388 But reason will inquire whether there are other considerations than humanity. . . . Here revelation relieves its perplexity by stating from ideal principles (*ma'zân*) what is incumbent on man. . . .

If good and evil and the moral categories of actions were mental properties of individuals or of works it would be inconceivable that the law should call one thing good and another evil, and the abrogation of laws so that the forbidden became the permitted and vice versa would be inconceivable. . . . The law of marriage in the code of our father Adam is in opposition to the law of marriage of our prophet Muhammad. Often this kind of case can be explained thus: wine is forbidden, a dog is unclean, because of (a property in) itself, whereas another thing may be forbidden because of something else. Laws take the place of intellectual properties and are related legally to individual things and to works. Good and evil in truth and falsehood is like the permitted and the forbidden in fornication and marriage, and like the possible and the disallowed in buying and usury.¹ . . .

390 Al-Isfarâ'îni said that thanks tired the thinker and the thanked was none the better so there was no point in giving thanks. . . .
Objection. Thanks profit the thinker and do no harm to the thanked, so they ought to be given because the advantage of them outweighs the disadvantage.

Al-Isfarâ'îni replied that they might harm the thinker because he met the multitude of God's kindnesses with his puny thanks. There can be no doubt that if a man receives many benefits great and small, and chooses to offer thanks for the small, that is imputed to him as culpable folly.

Objection. The thinker does not confine his thanks to particular blessings or the least of them. He includes them all though he may mention one to cover all.

391 Al-Isfarâ'îni. It is unbelief² to confront favours with thanks as

¹ I.e. the act itself does not determine the character of the action.

² Or, ingratitude. The second is the primary, the first the more common, meaning.

though they were a reward and return for favours. The innumerable benefits of God cannot be recompensed. To make the attempt is unbelief. If the idea is to profit God as the thinker is profited that too is unbelief. If the favour is beyond comparison and recompense, and the beneficent above profit and loss how can thanks be commendable? Thanks only profit the thinker if they are offered with the consent of the thanked. If his consent is only known by revelation then thanks are only commendable through the law. However, men grow up in the ways of the sacred law, perceiving that thanksgiving is approved by religious people and think that the intellect unsupported decrees its suitability.

Reply to the philosophers' contention that existence comprises good, and evil, and a mixture of both. According to you every existent thing is good, and evil is only to be predicated of the non-entity. But on this basis your argument is unsound, for if existence comprises the good then existence comprises existence! Then how can existence comprise the non-existent? . . .

Suppose the question to be about matters with which the law deals, then good and evil are intended by the noble and the base. You have helped us in the assertion that immediate and discursive knowledge cannot arrive at a judgement of the character of actions 392 because opinions differ with time and place. . . . The point at issue between us is whether knowledge, the goal of the wise, is to be rewarded by God and ignorance punished. . . .

They said that eternal happiness or misery was the lot of the wise and ignorant soul respectively just as physical well-being followed the drinking of medicine and painful sickness the drinking of poison.

Answer. In that case the soul's happiness depends upon the attaining of the faculties of knowledge and the use of it, and only after great travail does it arrive at premisses and understand how to attain its object by search. . . . Human nature is unequal to the task. The intellectual difficulty is so great that the wise man halts lest he should take the path which leads to ignorance and its miseries.¹ . . .

Reply to the Şâbians. We will admit that the stars exert influence 393 on the noble and the base in sublunar bodies but only as created things themselves.² The point at issue is the command. It cannot be doubted that God has given positive and negative commandments, and men will be judged in the next life in accordance therewith.

Yet we cannot arrive at this knowledge . . . without revelation. . . . We do not agree that reason always knows what is helpful or harmful in things, for the method of scientists and physicians is experiment,

¹ Here follows the argument of the potential and the actual and the external

agent which brings the change about. ² *min haitha'l-khiḡa.*

and an experiment which cannot be reproduced in every detail is useless as a guide. . . . The peculiar properties of things often contradict the results of experiment. . . . According to them these properties come from the emanation of the universal soul on the quiddities of things. . . . The complexity of things makes us posit a person with knowledge of the stars and what lies beyond them so that He sees everything as a single form. . . .

395 Reply to the Transmigrationists. . . . You say there is a reward for every work. Do the works end in pure reward, and do the rewards begin from pure work? If you say there is an infinite chain there is a vicious circle, for if there was no work except as a reward and no reward except for a work then there was no work and no reward at all! The reward's being a reward rests on a precedent work, and work being work rests on a precedent reward. . . . Therefore you must begin with a primary work which is not a reward and end with a reward which is not for a work, which is exactly our position.

They were asked: What is the highest rank of the good and the lowest of the bad? to which they replied, 'Angels and prophets, and devils and jinn'. The question was then posed: Supposing a prophet killed a snake what would his reward be, seeing that there is no rank above him? Also if a jinni killed a prophet what would his punishment be as he is already in the lowest rank? You would have to let the noblest and the basest deeds go unrequited.

396 Transmigration is impossible, because every constitution (*mizzâj*) is prepared to receive its appropriate form from the Giver of Forms. If it received that form, and the form of a soul that had been promoted joined it, there would needs be two souls in one body, and that is ridiculous.

CHAPTER XVIII

397 A REFUTATION OF THE ASSERTION (a) THAT THE ACTS OF GOD HAVE A PURPOSE OR A CAUSE; (b) OF UTILITY IN GOD'S ACTS (*salâh*), AND THAT HE MUST DO WHAT IS BEST (*aṣṭab*) AND BESTOW SUFFICIENT GRACE (*tauf*) UPON HIS CREATURES. THE MEANING OF THE TERMS *taufiq* EFFICIENT GRACE;¹ *khidhîân* ABANDONING; *sharh* OPENING, AND *khâtm* SHUTTING OF THE MIND; *ṭab'* SEALING; *ni'ma*, FAVOUR; *shukr* KINDNESS; *ajal* FIXED TERM; AND *ri'zq* SUSTENANCE.

The orthodox view is that no final cause prompted God to create the universe, because He cannot profit or suffer harm from anything,

¹ I have followed the distinguished lead of Professor Asin in rendering *taufiq* by

nor can anything incite Him to create for the sake of the creature. His activity (*ʿam'*) is the cause of everything, and His activity has no cause.

The Mu'tazila argued that a wise man only does a thing for a wise purpose; and action without purpose is useless folly. . . . The wise acts for his own advantage or to profit some one else. . . . Since God is exalted above profit obviously He must act for the profit of others, and all His acts must be salutary. They differed as to whether He must do what is best, some arguing that the best could be bettered *ad infinitum*.

The philosophers argued that the Necessary Existent's acts could not have a cause. Actions proceeded from the primal principles which depended on the Active Intellect. It originated the intellect through its necessary consequences and by means of it originated everything else. . . . Thus only can the existence of the Necessary Existent be conceived. . . . Profit may consist of a recompense of the same nature, e.g. money for money; or of a different nature, e.g. a reputation for liberality; but this is compensation not generosity, while the first is (customary) behaviour and not *in'âm*. Generosity and favour are the giving of what is fitting without recompense or purpose. The First (cause) conferred existence¹ on all phenomena without any necessity or need or caution² . . . as was fitting. . . .

The orthodox argued that if, as has been proved, the Creator is absolutely independent, He needs nothing. . . . He does not sell His favours nor burden His gifts with demands for thanks. If He did anything for a motive He would be dependent, not self-sufficient. One man's meat is another man's poison, so that universal and particular advantage . . . are in sharp opposition. . . . We do not deny that God's acts embrace good, and work towards utility, and that He did not create the world for destruction, but the point is that it is not an expected advantage or an anticipated good which prompts Him to action; He is without a prompter. There is a difference between a good consequence following divine operation, and attributing good and utility to the disposition of those acts, just as there is a necessary difference between a perfection which necessitates a thing's existence and one which merely evokes it. The former is an excellence like an inseparable attribute; the latter an excellence like a provocative cause.

efficient grace (*ta'gracia efficace*). His *gracia sufficiente* corresponds to Ibn Hazm's *ḥudûḥ*. Al-Baḥḥādî (d. 429) uses *ḥudûḥ* to cover both efficient and sufficient grace, explaining, however, the difference between them. Uṣūl al-Dîn, 140.

¹ V.I. generosity.

² The reading is doubtful: it may be *zinâtin*, lit. 'ornament'; cf. I. 6 of the Arabic text.

The Mu'tazila argued that, it being established that God was wise and that a wise man . . . does not act without purpose, God must have a purpose and desire the good. Advantage may accrue to the agent if he needs it—and God does not—or to another. . . . He who saves a drowning man does not always reap advantage or expect praise or reward. We find somewhere the words 'I have not created men to make a profit on them, but I have created them that they may make a profit on Me'. Wisdom in creation is manifest to the reason and vouched for by revelation (*sam'*). Reason testifies that the wisdom in creation is the manifestation of signs by which God's uniqueness can be inferred, and He can be known and worshipped, and an eternal reward be granted (to men). For revelation see *Sur.* 45. 31, &c. Some savants averred that the first thing created must have been intelligent and reasoning, because to create a thing without some one to perceive its relation to God would be folly. . . . Our position is not inconsistent with God's independence of creation: it rather establishes its perfection. Perfect independence is only known through every rational being's need of it, and only the rational knows the rational's need.

The Orthodox. Granted that the wise orders and perfectly arranges his work and that it is only wisely conceived if it is executed in accordance with his knowledge, and if it does so happen it is not by chance. What do you mean by saying God must have a purpose and desire the good? By 'purpose' and 'utility' you mean gaining an advantage or avoiding harm. . . . But the Omnipotent is transcendent above all this. . . . If you mean the advantage of others, what is absolute advantage and utility in the creation of the world if, as you say, it was in order that 'God's uniqueness might be inferred from the existence of the indications thereof'? If God's actions have a purpose their results cannot be partial, otherwise ignorance or impotence would be ascribable to Him. Such a purpose as you suppose in the creation of the world obviously was not achieved, whether we suppose that in the beginning the world contained few or many wise men. If (the fulfilment of) purpose depends on another's choice it is bound to be opposed and cannot be achieved unconditionally. If God had created men without the guidance of intelligence and revelation and left them to follow their own devices they would have done as they pleased and God would not have suffered loss.

403 Birds and beasts do as they please, so why should men be singled out for discipline?

The Mu'tazila replied: So that men might obey and be rewarded; for the delights of recompense will be greater than would be the delight in (divine) grace and generosity.

Retort. What wisdom and what erudition! It comes to this that God's wisdom in creating the universe is to result in man's pleasure in the reward that he gets for his work being greater than his pleasure in grace that demanded no exertion. Thus we have:

The object of creation is inductive proof (of God's existence). The object of induction is the attainment of knowledge (of God). The object of knowledge is reward. The object of reward is the attainment of a distinction between the pleasures of recompense and gift.

Therefore the ultimate object of a vast creation is not an object of an intelligent person! Could not the Creator create a pleasure by grace greater than a pleasure earned, seeing that all pleasures are His creation? . . .

The truth is that the question *Why* cannot be applied to the Creator's substance or qualities or doings, so that no answer need be found. . . . 'He cannot be asked about what He does, but *they* will be asked.' *Sur.* 2. 23.

The Mu'tazila fall into two parties. Those of Baghdad said that philosophically God was bound to do the best for created responsible beings in providing the greatest possible powers of mind and body. All man's afflictions of every kind . . . were the best for him—even eternal punishment was the salutary and (indeed) the best, for if men were released from Hell they would return to forbidden paths. . . . Those of Basra held that creation was a result of grace and favour, without any obligation on God, but if He created intelligent beings and made them responsible to Him He was bound to remove their weaknesses and do the very best for them.

The Mu'tazila maintained that both parties were right because the Creator was wise, and a wise man does not do anything which can be called in question and must be proved. . . . He confers power commensurate with obligation. True power rests in perfect capacity for action, and the purpose of the action is not fulfilled till its reward is conferred. Thus the fundamental purpose of creation and human responsibility is the salutary. . . . the highest possible degree of every-thing salutary is the best. . . . Everything that is free from corruption is called salutary, namely that which makes for good in the constitution of the world in the preservation of species in this world, and that which leads to everlasting happiness in the next. The best is of two kinds, namely, that which is nearest to absolute good is 'the best', and grace is the making easy of the good which is the act that God knows a man will obediently perform. In that which is decreed by God there is no grace or act which would make infidels believe. . . .

But these definitions of the Mu'tazila have no intellectual or

ecclesiastical sanction. They are but subjective deductions from this world carried over to the next. In reality these people are anthropomorphists so far as God's actions are concerned.

The Ash'ariyya replied that if there was an analogy between our actions and God's actions we ought always to seek the salutary and the best, but human weakness often prevented men. Therefore the analogy broke down. They cannot say that Hell is best for some people, for if God slew them, or bereft them of reason and ended their punishment, it would be better for them. Indeed, if He pardoned and released them from Hell, seeing that He does not suffer from their wickedness, it would be better still for them. Again, if God is bound to do the best, He does not deserve praise or thanks for doing it. . . . Or is the respite given to Satan good for him or mankind? Or allowing the prophet to die? . . . Again, if God knew that premature death would save a potential sinner from Hell . . . how can your thesis be upheld?

The popular idea of the meaning of *taẓīf* is utility (*saḍāḥ*)¹ and guidance (*ta'wīf*) to the highest degree, which can only be attained by works, so God purposed ill to those he endowed with intellect and responsibility when He knew (beforehand) that they would perish! Wisdom demands that His knowledge should restrain Him from wishing to do so. . . . No father would give his son money to engage in commerce if he knew that he would lose it; or hand him a sword to fight an enemy if he knew that he would kill himself, and the sword would go to the enemy. If he did he would be responsible for the death of his son!

It follows from Mu'tazilite teaching that if God knew that a people would be disobedient to His commands through an apostle, His knowledge would restrain Him from willing their performance. If He knew that men would disbelieve and perish, their well-being would turn Him from His wish. It is as though one let down a rope to a drowning man, knowing that he would strangle himself with it. . . . It is popularly held that God can bestow grace just as easily as reward (for effort), so what is the object of guiding men to miseries? They (the Mu'tazila) replied that it is better to discharge one's obligations than to be forgiven for failure to discharge them. But this shows ignorance of God. . . . If He had created men and put them in paradise, that would have been good; or if He had created them in the world and then caused their death without a religious obligation that would have been good; or if He had made them responsible to Him and withdrawn His grace would they not have become more energetic and earned a greater reward? So why did He not do that?

¹ V. I. *istiḥāḥ*.

Let us suppose that there were two infants: the first God cut off prematurely because He knew that he would become an infidel and perish eternally, so that the salutary in his case was premature death; . . . the second he allowed to reach manhood and incur the obligation of divine service and he became an infidel and said: 'Why, O Lord, did you not slay me in youth as you did my brother, so that I had not incurred obligation and eternal punishment?' Or, take two other children: one the son of an infidel, one dying early, God knowing that if he lived he would believe and do right; he would say: 'Why didst thou not spare me so that I might have believed and earned an eternal reward?': the other the son of a Muslim who became an infidel.¹ . . .

In fine to say that the salutary and the best must be done (by God) would necessitate the death of the infants that God knows will grow into infidels, so that there would not be an infidel in the world; and conversely it would necessitate the preservation of those whom God knows will become believers, so that the world would contain nothing but believers! The doctrine of utility does not fit the facts. As to 'the best' it can be bettered *ad infinitum*. . . .

The Mu'tazila held views on the subject of pain contrary to al-Ash'ari's. Nothing happens that is not decreed by God. If miseries befall men they are to be judged good, whether they happen spontaneously or by divine compulsion² without the assumption of antecedent deserts. . . . God does as He pleases whether the sufferer is innocent or not. . . . The problem of innocent suffering is one that we all desire to have solved. . . . Nevertheless, some evils like scarification and perseverance in taking medicine have their place. . . . We often see children and lunatics suffering, and to suppose that the principle of retribution applies to them is to make matters worse.³ But God is omnipotent in grace and recompense and knows that suffering is salutary. He does what He pleases.

As to Divine Grace we shall find the truth midway between the extreme views of the Mu'tazila and Ash'arites.

The Mu'tazila. *Tauḥīq* is the manifestation of signs in God's creation which point to His Oneness. The production of intellect, hearing, and sight, the sending of apostles and revealed books is

¹ These are variants of the familiar story of al-Ash'ari's dispute with his master al-Jubbā'ī which is said to have led to his breaking with him. See Ibn Khallikān, *Yūka*, 618, and the *Mawāziḥ*, 150, &c.

² The rendering of P. (*jabran*) must be right. For *ibtidān* in the sense given, cf. Avicenna's *Nuḥūṭ*, p. 94, l. 1.

³ This passage is difficult. If we could read *gharaḥ* for '*awīf*', the meaning might well be 'to postulate a purpose in inflicting pain upon them makes matters worse'.

tauf, (which) warns the wise against heedlessness, leads them to know God,¹ explains laws, distinguishes between forbidden and allowed. This having been done . . . man does not need renewed *taufiq* for every act: *taufiq* is universal and precedes action.

Khidhlân is inconceivable of God in the sense of leading astray and shutting the door and veiling men's minds, because divine law would thereby be made useless and punishment would be an injustice.

412 The Ash'ariyya. *Taufiq* and *khidhlân* stand in the same relation to God. *Taufiq* is the creation of special power to obey and to choose to obey. It is renewed moment by moment. Every act has a special power, and the power (will) to obey is proper to it rather than to disobedience. Thus *taufiq* is the creation of power convenient to the action and *khidhlân* is the creation of power to disobey. As to the signs (to which the Mu'tazila appeal) their relation to the 'aided' (*muwaffaq*) and the 'abandoned' is the same. Power convenient to opposites like good and evil would be *taufiq* in relation to good, and *khidhlân* in relation to evil.

The middle course. *Taufiq* is both universal and particular. It is given to all men and to particular individuals. All creatures come within the scope of God's grace, which is shown in the indications (of his uniqueness); in the power to infer the same; in the sending of apostles; and in making the path (to Him) easy so that man can have no argument against God. Particular individuals come within the scope of God's grace which is peculiar to those who know God's guidance, and that He wills uprightness. Beginning from the perfect poise of man's nature the forms that God's grace takes are innumerable. . . . There is the first prenatal impress of happiness or misery; 413 cf. the apostolic tradition, 'He who is (to be) blessed is blessed in his mother's womb'. Education and environment sometimes upset the natural poise for better or for worse. The second impress is from natural religion (*fitra*) and seduction. As tradition says, 'God created men with knowledge of Himself, but the devils beguiled them from it'. And, 'Every child has natural religion: his parents make him Jew, Christian, or Parsi'. Man's adult independence and mature intelligence need great support from *taufiq*. This is where men stumble and God's *taufiq* is shown in that He does not let a man rely on his own independence and unfettered will (*isti'dād*). *Khidhlân* means that God does leave him to trust in himself and in his own resources: that is why the cry 'There is no might and no strength save in God' is obligatory at all times. . . . Early manhood fosters the animal 414 passions such as anger and desire; cf. *Sur.* 16. 53 and 28. 14. . . . The prophet used to say, 'O Lord leave me not to myself for the twinkling

¹ Sc. intimately, not 'izm merely.

of an eye.¹ The third impress rests on this state, which may be extended to life's end. . . .

He who listens to the admonitions of the law has his breast opened and receives light from his Lord. That is *sharh*. He who wilfully shuts his eyes to God's signs lives in darkness because he has sealed his mind.² That is *tab'* and *khātm*. But God sets his seal (*taba'a*) on the darkness because of his unbelief; cf. *Sur.* 2. 6. Sometimes the sealing and the individual nature are due to native hardness from his original *fitra*,³ sometimes it is the recompense of his unbelief. . . . In fine, he who trusts in himself is in a state of *khidhlân*, while he who trusts himself to God's might is in a state of *taufiq*. . . .

Much the same may be said of 'favour' and 'sustenance'. You can 415 take a universal view and say that every blessing of man in this life and the next is a divine favour, and that 'sustenance' is everything edible, whether clean or unclean food. . . . Or you can take a particular view and say that favour is that which has a praiseworthy result and is confined to religion; cf. *Sur.* 23. 57; and 'sustenance' is really that which the law permits; cf. *Sur.* 2. 255, noting that alms may not be given from forbidden things. . . . Both views are right in their way. . . . 416 Sustenance determines the term of life. Every phenomenon has an end; the lives of animals are not peculiar in this respect. If God wills a thing to end at a certain time it does so end, and none can add to its sustenance or diminish it. . . .

Some say that two decrees are written in the preserved tablet, one absolute as to term of life (*ajal*) and 'sustenance', the other conditional so that if a man does one thing they are increased and if he does another they are diminished; but see *Sur.* 35.12 and 57. 22.

CHAPTER XIX

THE PROOF OF PROPHECY, OF THE REALITY OF MIRACLES, AND THAT THE PROPHETS MUST NEEDS BE IMPECCABLE.

417 BRAHMANS and Šābi'ans hold that prophecy is impossible intellectually. Mu'tazila and Shi'a hold that a rational view of divine grace makes prophecy a necessity. Ash'arites and Sunnis hold that it is an intellectual possibility and an actual phenomenon. . . .

¹ Cf. Bahā' al-Dīn al-'Amīlī, *Miḥmāh*, Cairo, 1317, 129. 2, where many such prayers are collected.

² *Tab'* is evidently to be taken as a synonym of *khātm*; otherwise one would be tempted to see Avicenna's influence. By *Tab'* Avicenna (*Hudūd* 13) means specific nature—the nature of the species, not that of the individual *ḥabī'a*.

³ This word has already been rendered 'natural religion'. Later writers identified it with Islam. Here it means 'nature'. The philosophers use it of the untrained natural use of the intelligence.

The Brahmans and Šabī'ans argue that all assertions are true or false. Does the truth reside in the message itself or in some proof (*ḍalīl*) conjoined with it? If the prophet, of human species, could produce a miracle we could. If he could not, then it was due to God's power. So either it was an ordinary act, not peculiar to the preacher, and so no proof; or an act contrary to nature: but how could that prove his veracity? . . . Such an act must be joined to the message itself and there may be other causes for such a conjunction. Therefore a miracle is no proof. . . . How can the preacher require God to perform an act, which is dependent on His will, at a given time? . . . Your own prophet says, 'Signs are the prerogative of God: but what will make you understand that if the signs come they will not believe?' (6. 109). Many a prophet when asked for a sign has failed to produce it at the time. But if the production of a sign at one time is a proof of veracity, failure to produce it at another must be proof of falsehood. . . .

Again, if the audience asks for delay on the ground that they have no intuitive knowledge of the sender much less of the apostle . . . must the prophet grant them time for reflection? If he does not he wrongs them, . . . because knowledge can only come from thought (*nazar*); and thought demands time. . . . Moreover, some people require longer than others for reflection, and if he returns to them too soon he may be told to go away again. . . .

How, too, does a prophet know that God or an angelic intermediary speaks to him? Or how does the angel know that it is God who has ordered him to speak?

420 We utterly deny your stories of the prophets such as turning a rod into a serpent, raising the dead, cleaving the moon, &c. Such things are utterly impossible. What proof is there that they happened? Again, why do you deny that some of these unusual occurrences are due to the special properties of things, e.g. minerals. A man, without any religion, can produce rain by beating stones together, and wind by certain movements. Again, sorcery, astrology, enchantment, the science of talismans, and the worship of spirits and the heavenly bodies are well-known sciences which produce miraculous wonders. How do you know that the preacher has not employed such means as these? Miracles are no proof of the truth of preaching: they merely indicate the power of the doer. Even if they accompany preaching they are no proof of its truth any more than if they accompanied any other act or assertion. You admit that miracles were performed by Him who claimed to be God. But that does not prove that His claim was true.

The Orthodox argued that it had been proved that God was the

Creator and absolute lord of all things. . . . He has the power to choose 421 a man to communicate His will to mankind so that there is no intellectual impossibility in His doing so. . . . Whether the preaching is true or false must be proved.

The Mutakallimūn argued that a miracle performed at the appropriate time by a prophet was equivalent to verbal proof of his veracity. . . . The proof is cumulative: the miracle; its occurrence at 422 the time of preaching; and its inimitableness. . . .

Another argument of theirs is that as a miracle indicates the power of the doer, and its particular application points to his will and its planning to his knowledge, so it also points by its being an answer to the prayer of the preacher (and not an answer to the claim of the claimant) to the fact that God regards him as truthful. And if God answers a man's prayer he cannot be uttering a lie against God. . . . We do not deny that the prayer of a person may be answered and he may afterwards perish miserably; nor do we deny that a magician sometimes works marvels. But the condition is the same. If the 423 claimant's prayer is attested by a sign at the time he asks for it so that the sign points to his veracity and standing with God, and if he can be supposed to be a liar, then the proof of veracity is turned into a proof that he is lying, which is absurd because it is self-contradictory.¹ If act indicates power it cannot indicate impotence; if plan indicates knowledge it cannot indicate ignorance. Similarly, the proof of veracity cannot indicate falsehood. This method is better than the former. . . .

Miracles are the prevention of the normal or the production of the abnormal. The first may be inhibiting the voluntary movements of the body while permitting it to retain its soundness and feeling of customary ease,² cf. the examples of Israel's wandering in the wilderness, Pharaoh's magicians, and Zachariah's dumbness, and it may be that we ought to add the prevention of claims to imitate the Qurān, seeing that that was within man's power. Some add the inimitableness of the Qurān but that had better be avoided. It might be thought that the preventing of people from uttering a challenge like the prophet's belongs to the sphere of miracles, for none can compete with his claim to say nothing of miracles. . . . The prophet said: 'I am 424 the apostle of God to you and the sign that I speak the truth is that none will successfully compete with me in my claim' . . .

I do not say that none will contradict him but that none will rival his challenge and claim. . . . We do not find that any prophet's

¹ I fail to see the application of this argument to the rain-maker, wizard, &c. But see the further discussion on p. 138.

² *taḥ-ta'zīz* must be read, though there is no MS. authority for that punctuation.

challenge was answered at the time it was made. . . . The case of the lying Musailima is not apposite. For though he wrote to the prophet offering to share the land with him he did not attempt to compete with him in his claim. Had he done so he ought to have said: 'I am the slave and prophet of God. He has no associate; I am the associate of His apostle'. This is a nice point.

425 The answer to those who deny the prophets is that a contemporary miracle must either be related to the prophet's claim or to something else.

[Shahrastāni] We hold that God confirms the truth of His apostles by miraculous signs just as He shows men his divinity by signs. Sometimes He teaches by word; at others by deed (e.g. *Sur.* 2. 28). Sometimes He demonstrates a prophet's veracity by making every one impotent to imitate Him, as when He taught Adam the names of everything, or taught Muḥammad the Qurān and challenged the world to produce its like (2. 29). . . . The names and the Qurānic verses (*āyāt*) remain to attest the truth of the first and last prophets. . . .

Thus, from Adam to Muḥammad there is a continuous line of prophets who attest the truth of their predecessors while they prophesy of their successors.

426 God endowed His chosen messenger with beauties of diction, character, and condition, which are utterly inimitable so that they are miraculous in the sight of men as men's actions are miraculous to the brute creation. . . .

The Šābi'ans and Brahmans . . . must agree that it is proved that God can do as He likes in laying down laws and that men's movements are governed by laws. . . . Reason asserts that the human race needs unity in peaceful society, and that unity can only be attained by mutual help and defence, and the mutual help and defence are inconceivable save through laws and those laws must be agreeable to God's laws. No living being receives these laws direct from God, nor can He make them himself: consequently reason requires that a law-giver should promulgate a law which he receives from God by revelation for His creatures. . . .

427 God is not prevented from¹ making known the truth of his apostle and from designating a particular person, for that would be to charge Him with impotence and imposing more than man can perform. It would be as if he had ordered His servants to know Him and then obliterated all proofs of His existence. You can only confirm by word or deed, and where word is impossible deed is the established way. . . . Such a declaration is not incumbent on God, but necessary for Him in order that He may not be charged with impotence in

¹ The reading of B. and P. 'God is not bound to' (O), presents difficulty.

furnishing proofs or with falsehood in the words of a would-be vicegerent or with not having given men warning. . . .

The fact that an apostle attributes signs to the will of God is the best proof of the truth of his words. . . . He owns his personal impotence and ascribes all power to God. Our prophet's distinctive trait was that he did not trust in himself for an instant, nor did he speak under the sway of passion nor move except with guidance, which was divine impeccability subsisting in him,¹ constituting his essence. . . .

You Šābi'ans acknowledge 'Adhīmim and Hermes (who are Seth and Idris) as prophets. Do you know that they are veracious because of their teaching and the report (you have heard) or by proof and thought (*nazar*)? . . . If you say that human apostleship is impossible why do you adopt these two men as apostles? . . . If you say that they were sages, not prophets, we reply then why follow scrupulously their laws and regulations in doctrine, prayer, fasting, and alms when you are their equal in intelligence? . . .

It is remarkable that those who deny prophecy assert it in their denial, for prophecy means only a statement on God's authority that He has sent an apostle. He who denies it is really pretending that he is asserting on God's authority that He has not sent an apostle and thus claims apostleship for himself! . . .

428 The Šābi'ans admit the apostleship of spiritual beings and pay homage to the seven planets, their temples; they make images (*ashkūhās*) after the form of the temples and venerate them. . . . Monotheists² admit the apostleship of mortals and pay homage to their persons (*ashkūhās*);³ but they do not choose idols for gods nor believe that the prophets are divine beings (*arbāb*). They hold that they have a human and a prophetic aspect (*Sur.* 17. 95). On one side they resemble men: . . . on the other they resemble angels receiving divine sustenance from God; their eyes sleep but their heart does not; the mould may perish but the spirit within is immortal. The controversy has existed from the beginning of time (cf. *Sur.* 6. 78). See further *Al-Mīlāl*.

As to granting an audience time for reflection . . . such as the

¹ Or, perhaps, the meaning is 'taking the place of himself'; i.e. submerging his own personality.

² Here Shahrastāni means Muslims, but he uses the term *Ḥanīf* as he does in the long passage in his *Mīlāl* (pp. 202-51). The choice of this term, which in the Qurān denotes the primitive religion of Abraham in its original purity, is probably a conscious tribute to the antiquity of the religion of the Šābi'ans. He implicitly claims for Islam an ancestry equal to that of Šābīanism.

³ The homonym is no stranger than the somewhat similar *ḥāḥimīyūn*. It is interesting to find that Ibn Tūmalus (p. 42) gives as a stock example of a homonym *ināḥīn* meaning rational animal and graven image.

430 Mu'azila urge that is out of the question. . . . The prophet should point out that man . . . needs God his creator; cf. *Sur.* 2. 19. Why grant delay when he is commanded to preach the divine unity? . . . Delay is only justifiable when cogent proof is lacking. . . . [Here follows a series of citations from the Qurān showing that the order of preaching was first the divine unity and then the claim to prophecy, culminating in the preaching of Muḥammad in language of miraculous eloquence.]

433 The contention of the Mu'azila that delay must be granted by a prophet would lead to the interruption of his mission . . . and a fight between him and the objector who was opposing the spread of his preaching. . . .

As to sorcery. . . . No reasonable person will deny that wonders occur through sorceries . . . but such wonders are never free from trickery wrought by actual contact; . . . a time is chosen, spells are used and preparations made. . . . In fact there are such exertions of voice and body that the observer sees that there is no question of God attesting the claimant's truth. . . . But when dead and dry bones

434 become a living person he perceives that this must be God's act manifesting his object in attesting the truth of His apostle. . . . He who has a request to make of God and whose prayer is answered knows of a certainty that He who answers him will to answer him by a special gift and grace. The possibility of the thing having happened by chance or through some other cause does not impair that knowledge. If such things can happen to ordinary persons what of him whom God chose out of all His creatures? . . .

Objections.

(1) If the abnormal is repeated it becomes the normal. How do you know that the present contains acts that will be repeated in the future and have not already taken place in the past? Do you not hold that the abnormal of the age of *taklif* will pass away¹ at the end of time when all the laws of the universe will be broken in the cataclysmic destruction of all things. If any preacher claimed that such miracles were his doing—and they are abnormal in all conscience—they could not be regarded as humanly possible but are patently the act of God. Yet they would be no proof of the prophet's claims. Thus at the time he hears a prophet a thoughtful man may well wait to see if these signs are repeated, and the hesitation thus engendered may make him doubt whether they are signs of the prophet's truth.

436 (2) The philosophers held that just as such things may happen in

¹ O. has 'remain'. The meaning is unaffected. If the abnormal is swept away it is an argument against its being a proof of divine action. If it remains as the norm it is not abnormal!

the future they may have happened in the past, or in another part of the earth or through another agency, though they themselves could not do them, so that they are no proof of the prophet's veracity.

(3) If a miracle is a proof and removes all doubt then every one ought to be vouchsafed one. But you say that one suffices for the whole community . . . and that if a miracle persisted through the ages it would become the norm. But why should we believe in prophets of a by-gone age when we can find no proof of their truth, or why should a foreigner of the same epoch who had not witnessed the signs believe in them?

(4) If you assert that God can lead men astray how do you know that He does not work signs at the hands of a liar and not for a true prophet. He is above advantage or harm. Many a prophet has done his work without seeking a sign . . . , so why need you tie the truth of 437 prophecy to miracles in this way?

(5) If you say that mankind has no other means than miracles of ascertaining the truth of apostles you impute impotence to God. If you say that he has other means why are miracles necessary and why are they a better means of proof?

(6) You claim intuitive knowledge in the case of the evidence of miracles; you claim it for the coincidence in time of the challenge and the miracle; again for the evidence of the intention of the determinant in specifying the particular act; again for it taking the place of oral confirmation; and lastly for its being beyond imitation. Why not claim intuitive knowledge for the claim itself and say that its truth is known intuitively?

You cannot say that the prophet's claim is a report which may be true or false because a similar uncertainty applies to all these aspects, so the claim to necessary intuitive knowledge is vain. . . .

The Orthodox reply:

(1) The normal is not a proof because it has no special connexion with the prophet's claim: the abnormal on the contrary has: either as an accompaniment like the flush of shame or the pallor of fear, or as a special connexion of the action with the claim at an appointed time, which in turn shows the purpose of the divine agent. . . . Though the miracle were repeated in the future it could not overthrow this proof. . . . for the first connexion and special relation would remain undisturbed.

Some of them say that as miracles are inimitable they can never be normal in the future. But in any case it is only a logical possibility which we have already refuted.

(2) . . . The point of the miracle is its occurrence when the prophet

¹ See Chapter I.

439 needs it. The possibility of it happening elsewhere or at another time does not annul the proof. . . . He who knows that by the law of nature the Euphrates is water and not blood, and is flowing as it always did although it is a logical possibility that God has turned it into blood . . . does not lose his intuitive knowledge because of the logical possibility of God's action. It is equally possible that pallor does not indicate fear, but if a condition and cause of fear are present it is known intuitively that it is the pallor of fear, not of sickness.

We know intuitively that the ascension, the walking on the water, &c., are contrary to human experience. So if they accompany a prophet's challenge they are a sign and a proof to men though they are not contrary to angelic order. It should be observed that a sign is a proof to him for whom it contradicts natural order. Thus if the prophet made the Jihūn¹ ebb and flow that would be a proof, because it is against natural order though it is usual at Başra; or if he said, 'A sign of my veracity is that God will make palm trees flourish in Khurāsān', that would be a miracle.

440 (3) It is right that a man should set his doubts at rest, but if men of experience are satisfied that a miracle has occurred other people ought not to cling to doubt because men of experience and insight into the nature of things and the lying ways of men are the most prone to scepticism; and if a miracle occurs contrary to their expectation they are most ready to welcome (new knowledge). . . . A prophet must not be expected to go in pursuit of every individual with a special miracle. Once his veracity is established his words bind every one either of his own time in another country when trustworthy tidings reach him, or posterity who hear the report by tradition.

(4) We do say that God leads astray² but only in the following conditions: (a) that nothing that He did not know beforehand occurs, (b) that the proof and the thing to be proved are not in opposition, (c) that no charge of impotence can be brought against Him, (d) that a lie cannot be imputed to Him. . . .

441 Thus (a) if God sent a prophet to guide people and He knew that he would furnish them with convincing proof, if he misled them with that very proof then the result would be contrary to His foreknowledge and that is an impossibility. Similarly, if He said that He would send an apostle to guide a people and he then led astray every one to whom he was sent, truth would become falsehood and that is impossible. A lie cannot be imputed to God because a lie is a state-

¹ I.e. the Oxus.

² It is important to bear in mind what grammarians call the 'tolerative' force of the causative conjugation. Obviously the meaning is not always 'leading astray' but 'permits the misleading'.

ment about a thing contrary to the fact, but God knows the fact. If you know a thing you have information of what is knowable about it, and information about the knowable is information of the fact. You cannot have two contradictories in one Knower. . . .

(b) . . . If a thing proves something it cannot prove its opposite. . . . To send an apostle, to deprive him of an indication of veracity, to produce a wonder calculated to deceive the masses, to perform a miracle through a liar in imitation of the claims of a prophet—all this is impossible. . . .

Leading astray can be ascribed to God in the sense that He creates 442 error in a person's heart, but if it points to an impossibility (as shown above) it is impossible. God does not do it because of its impossible and contradictory nature, not because it is morally wrong.

(5) Miracles are not the only means of convincing men; it is possible that intuitive knowledge of a prophet's truth could be created for them so that a miracle would be unnecessary. Other accessory indications would suffice for some people but not for others. If a trustworthy man relate something on the authority of one who has received proof posterity are bound to believe it. Even had the prophet failed to produce a single sign the innumerable proofs of his coming in Jewish and Christian scriptures would have sufficed. For this reason his miracles were given to the illiterate¹ Arabs and not to the Peoples of the scriptures.

(6) Speculative knowledge must rest on necessary knowledge; . . . sometimes the two are closely related; sometimes many processes of reason intervene. If we treat knowledge of the truth of prophecy as of the genus of knowledge which comes through contemporary conditions it is of the first class and it may be said: This claimant is either true or false. He cannot be false because miracles occur to support his claim and none can vie with him. This conjunction of ideas results in necessary knowledge of his truth, though at the beginning there was no necessary knowledge. If we treat it as of the genus of knowledge which comes through proof of his being specially designated (by the miracles) as true then the knowledge which results thereby is like that which results from (God's) willing it—for designa- 444 tion points to will—and the special designation shows that He wills this special thing.

Prophecy and apostleship can only be postulated when it is admitted that God commands and prohibits. . . . A prophet without a sign testifying to his truth is inconceivable because the reality of prophecy is true utterance together with a supporting sign. . . . If a

¹ *ummiyyīn*. I give the meaning of the word as Shahrastāni understood it, following the lead of many of the native lexicographers.

prophet without a sign were imaginable it would be as though he had no prophecy. Sometimes the sign is specially devoted to any question which demands it: . . . sometimes it is general indicating the truth all the prophet's words. Sometimes the signs are verbal like the signs (verses) of the Book; sometimes factual like raising the dead. . . .

Proof of veracity never leaves a prophet for an instant. This is what 445 is meant by impeccability. If that failed, proof would fail, and the prophet's claim would be inconsistent with itself. . . . Prophets are preserved from venial as from mortal sins for if the former are persisted in they become mortal sins. . . .

CHAPTER XX

446 PROOF OF THE PROPHETIC MISSION OF MUHAMMAD. AN EXPLANATION OF HIS MIRACLES, AND OF THE WAY IN WHICH THE QURĀN INDICATES HIS VERACITY. SUMMARY STATEMENTS ON THE NAMES AND CATEGORIES OF REVELATION. THE NATURE OF FAITH AND UNBELIEF. OF BRANDING (OTHER MUSLIMS) AS INFIDELS. AN EXPLANATION OF THE INTERROGATION IN THE GRAVE. OF THE ASSEMBLY (*ḥaṣhr*). OF THE RESURRECTION. OF THE SCALE. OF THE RECKONING. OF THE BASIN. OF THE INTERCESSION. OF THE BRIDGE (*ṣirāṭ*). OF PARADISE AND HELL. PROOF OF THE IMAMATE. OF THE SPECIAL GIFTS OF THE SAINTS. OF THE POSSIBILITY OF ABOGATION OF LAWS. PROOF THAT ISLAM ABOGATES ALL OTHER LAWS. THAT MUHAMMAD IS THE SEAL OF THE PROPHETS AND THAT SCRIPTURE IS SEALED BY HIM.

447 THE Orthodox hold that the proof of the prophet's truth is the book which he brought (2. 181). This is shown by its eloquence and clearness. Man differs from beast in speech, the instrument of thought (17. 72); the Arabs excel all nations in the beauty, clearness, and ease of their language (26. 195). Equally did the prophet's words excel 448 all others in chasteness, eloquence, and aptness (16. 46). He himself said: 'I am the most eloquent of the Arabs'. . . . Compare the finest composition in Arabic with one *sura* of the Qurān, and the difference between them is greater than that between Arabic and other tongues. . . . Compare the prophet's own words with those revealed to him, and the difference is as great. . . . Thus we know of a certainty that what he said was revealed to him, and what he revealed was a proof of his truth and a miracle (wrought) for him to the confusion of the 449 poets and orators of his time. He challenged them in vain to produce anything like it (28. 49). . . . If any one wilfully blinds himself to the truth the Qurān still challenges comparison, running its course like

the procession of night and day. . . . After more than four centuries men have failed to imitate it, despite the literary genius of that age. . . . Such a proof of inimitableness should suffice us. . . . Each *sura* 450 has its own excellence: . . . sometimes there is one story which is complete in itself but is repeated in other words in another *sura*, notably the history of Moses in *suras* 7 and 20.

When the Arab orators perceived the beautiful language of the Qurān they exclaimed, 'This is nothing else than sorcery' (5. 110).

Again, the contents of the Qurān with its marvels of wisdom, such as no philosopher can equal, are proof of its inimitable character and the character of him who brought it, especially when it is remembered that he was an orphan without learning or even knowledge of letters. . . . If pure revelation did not tell him these things whence did he gain his eloquence? Whence the stories of former apostles and prophets seeing that he had never heard of them from any one nor 451 studied histories and traditions? Whence the prophecies of the future, e.g. of the downfall of the Byzantine empire?

The laws and ordinances of the Qurān, religious, social, and political, are an obvious miracle. . . . He who reads the revealed books of the Law, the Gospels, and the Psalms¹ perceives the plain difference between them and the Qurān. For all the intellectual truths and religious ordinances which they contain the Qurān enshrines in plainer language and greater particularity. . . .

In a word the Qurān, so far as the forms of the words themselves and the ideas they express are concerned, is inimitable, and its meaning is marvellous. It is a plain proof of its own true nature and the truth of him who challenged mankind to produce its like.

The foolish say: "'Qurān" means that which is read while accord- 452 ing to you that which is written is an eternal quality.' The eternal cannot be a miracle and in the sense of reading it is the act of the reader. A creature's act cannot be a miracle. If you say that God creates it at the time without the prophet acquiring it it may be replied: Then in what substrate does He create it? In his tongue? But sounds resident in the tongue are within a prophet's capacity whereas a miracle is not. In another substrate, tree, tablet, or mind of an angel? Then the miracle is that created thing, not the prophet's utterance, so we do not hear a miracle and what we do hear is not a miracle! . . .

Again you say that the inimitable nature of the Qurān is its language, its chaste expression, its arrangement, and its eloquence. Are these miraculous individually or collectively? You seem to differ as

¹ This is certainly the meaning that Shahmastāni gave to *Zabūr*, though it had a wider meaning in old Arabic.

to whether the Qurān is miraculous in resisting all attempts at imitation or in its all embracing eloquence. Again you differ as to whether the language or the expressions or the arrangement are wonderful. . . . Obviously the miraculous¹ must be plain to everybody, otherwise it is not a miracle. . . .

453 The Orthodox reply. Neither the eternal nor the thing acquired by the creature can be imitable. There are several ways in which the Qurān is a miracle. The recitation may be said to be a miracle because (a) God creates its words in the tongue of the reciter without his having power over them and moving his tongue by his own power, so that it is purely God's act and he manifests its inimitability in its arrangement which is peculiar to itself. And (b) God creates in the prophet's soul an ordered speech to which his tongue gives expression: the movement of the tongue is in his power, but the miraculous speech is that which the inner consciousness embraces and is described as being in the breast (75. 16); and (c) God creates the speech in the angel's heart² or tongue and he conveys it to the prophet's heart, and the latter expresses it with his tongue (69. 40 and 57. 5); and (d) the ideas to be expressed may have been created in the preserved table from which Gabriel read them to the prophet so that he heard them from him as one hears them from us. The miracle is the speech and Gabriel was the revealer, as was the prophet, and as we are when we recite it, but Gabriel's revelation was an indication of the truth of the prophet.³ As the camel was concealed in the rock and revealed at the preaching of Ṣāliḥ, and so the revelation of the miracle was conjoined with the prophet's challenge, the revelation of the miraculous is like the creation of the miracle as a proof of veracity,⁴ a nice point that should be noted.

We can learn poetry that we have heard or read until its form is impressed on our minds so that that which is heard and learnt is our own but the composition is not in our power. . . . The impression in the soul is like an impression in fine dust. The form of the poetry remains however many impressions are made. The prophet's mind received revelation as dust receives a print. The print itself is not his but owes its origin to God: thus its existence is miraculous.

The word of God appeared in words, consonants, and vowels, though it is one and eternal, just as Gabriel appeared in persons, bodies, and accidents though he is in himself another reality (verity)

¹ It will have been seen that the significance of 'miracle' in the Western sense is not always present in *mu'jiza*, which means 'disabling' (sc. attempts at imitation). Therefore any one who thinks that the Qurān can be equalled in any aspect mentioned above would not regard it as a 'miracle'.
² I.e. 'mind'.

³ Or, with P., G's revelation and our revelation were to prove', &c. The text is confused.

⁴ The MSS. differ considerably here.

prior to person. It is not to be said that his reality was changed into a corporeal reality in a certain person because a change of persons is impossible. If it be argued that one reality was annihilated and another came into existence, then the latter was not Gabriel, so that it must be said that Gabriel appeared in it (the person) as the sense (*ma'na*) appears in words (*ḥurūf*) or a spirit appears in a person.¹ Thus as the words are the 'person' of the sense, so the form of the Arab was the 'person' of the angel. The Qurān (6. 9) illustrates this in the words 'Had we made him an angel we should have made him a man'.² Thus must the words of the Qurān be understood.

We will now explain the literary excellences of the Qurān and the terms used thereof: a word may be used in the widest possible sense as when we say 'the body moved' (*taharrakat*). It may refer to a mineral, plant, or animal, or the whole universe. But if a special subject is intended the movement is denoted more particularly; cf. 52. 9, 'the day when the heavens shall move (*tanāru*) and the mountains leave their place' (*tasūru*). *Maur* is a choicer word than *sair*, and both are better than *ḥaraka*. *Maur* denotes the light movement of a light body and is thus peculiarly appropriate to the heavens while the heavier word goes with the mountains. How bald the common words for moving and going would be. The passage is an example of purity (*fasāḥa*) and chastity (*jazāla*) of diction.

Order (*naẓm*) means context and arrangement. It is of varying degrees from ordinary intercourse, correspondence, orations, to poetry which demands the greatest ordering of words, and is called *naẓm* as opposed to prose. If *fasāḥa*, *jazāla*, and *naẓm* are present the word *balāgha* can be used because the speech has reached (*balāgha*) perfection.

To define the terms more nearly: *Fasāḥa* is the expression of what the speaker desires to express in distinct and correct terms. *Jazāla* explains the meaning in the most concise way. Sometimes the two are found together; cf. 2. 175. Sometimes many ideas are contained in a few words. *Naẓm* is the arrangement of the words in relation to each other. . . . *Balāgha* unites all three if the meaning is plain, accurate, and good. The Qurān surpasses the literature of the Arab in all these aspects.³

The Mu'tazila hold that reflection was necessary before revealed religion on the ground that the reasoning man is conscious of two impulses, one inviting him to think so that he may know his Maker,

¹ The influence of Christological controversies is plain.

² Or (Rodwell) 'as a man'.

³ Here follows a number of examples of Qurānic eloquence which I omit. They are not necessary for an understanding of the writer's argument.

and thank Him and be rewarded; the other preventing him. Therefore he chooses the path of safety and rejects the way of fear. It was replied: If a prophet claims apostleship he may be true or false. But why is it not decided that he is true, for that would be safe because it would be dangerous to declare him false, whereas if he were false his lie would be on his own head. In demanding a miracle there is another danger, for that is treating his claim as probably false . . . until a miracle decides the question. To the Mu'tazila the Qurān is a composition in Arabic and they do not believe that it is inimitable. . . . The perverse argued that the term apostleship and the claim 'I am the prophet of God' were unintelligible. Is apostleship an attribute in his (the prophet's) essence by virtue of which he can convey God's orders to men, or is it God's statement 'He is my apostle'? If the first what is the reality of the attribute? If the second it is inconceivable that God should speak to a man. A man hears the vowels and consonants of speech, but according to you God's speech is not thus. . . . The idea of angels in bodily form speaking to men is unintelligible and not susceptible of proof. The descent of the angel and of the Qurān is unintelligible . . . and the ascent to heaven of a heavy body is impossible, so that the whole of his preaching of resurrection, balance, basin, &c., is false.¹

The Orthodox replied that apostleship was not an attribute of the prophet himself nor a rank that any could attain by knowledge or effort . . . but a mercy vouchsafed by God (14. 13, &c.).

463 [Shahrastānī] The prophet's soul and body (*mizāj*) did not lack natural perfection and moral beauty before his mission, for he became worthy of his calling thereby (3. 153). . . . The prophet's person was mercy personified and his apostleship was mercy and kindness to men (21. 107). Prophets are God's kindness and proof to his creatures. They are the means by which we approach him, the doors of his mercy and the cause of his kindness. . . . When they were² at the height of their³ physical and mental powers at the age of forty God revealed His book to them by an angel. . . . The angel did not assume a body in the sense that a subtle body became gross in the way that thin air becomes a dense cloud as is popularly supposed, nor was his real nature annihilated and another brought into being, nor his nature changed to another: all this is impossible. But luminous substances (*jawāhir*) have the peculiar power of appearing in whatever person they wish (19. 17 and 6. 9). There is no parallel in this world except the relation of our souls to our bodies. . . .

¹ The language of the original (which I have summarized) is surprisingly strong.

² The singular here suggests that only Muhammad is in the writer's mind, though he reverts to the plural again.

Do not you Šābi'ans believe in the revelation of the spiritual to the corporeal and assert that every spiritual being has a temple in which he appears, . . . and every temple in the upper world has a person in the lower world in which he appears? . . . You have chosen images for gods, they being the manifestations of the temples which are the manifestations of the spiritual beings. . . .

[Šābi'ans] We, O Hanīfs, believe in created spiritual persons of choicest spiritual substance, related to those spiritual substances as light is to light and shade to shade.¹

[The Orthodox] The prophet had two sides, human² and apostolic (17. 95). Through the first he received the revelation, through the second he transmitted his message. Revelation (*waḥy*) is the immediate transmission of one thing to another. Every intelligent form which he receives through his spiritual side from the angels whom God sends to him comes in a moment as a form appears in a mirror. This is revelation. The nearest parallel is a sleep in which one goes into a garden, feasts on its fruit, bathes in its water, and engages in conversation which would fill volumes, and all this in a moment's light sleep. The factual and verbal forms from the world of ideas coming through sleep do not demand the time and arrangement required by the wakeful state but fall into the seer's mind in a moment making an indelible impression. . . . Thus a true vision belongs to prophecy as do gentleness, patience, and moral rectitude. The office of prophet then is a whole, the essence of the parts. That whole in its completeness belongs only to him whom God chose for his apostleship. Part of it has belonged to his righteous servants. . . . To the whole none can attain by merit (*kaṣb*) or obedience. . . .

The descent (*nuzūl*) of God's speech means that the angel brought it down. 'Descent' need not be taken literally, but metaphorically. . . . The 'descent' of the eternal speech means that the signs (verses) which prove it came down. [Here follows a repetition of the argument: divine king—commands—agent to announce them—credential.]

We must believe in all traditional revelations since the truth of the prophet has been established. . . . If they cannot be proved we must accept them. The impossible is plainly recognizable. We know that the true and faithful one would not assert the impossible so the right meaning of his words is to be sought for. If we have found it, it is of God's grace; if not we believe in the literal meaning and leave the inner meaning to God and His apostle.

¹ There must be some mistake here. The speakers are the Šābi'ans as the address to the Hanīfs shows. P. has *itāba'na* and B. *itāba'um*. The Muslim reply begins with the discussion of the nature of the person of Muhammad but the words *qāla abla' l-kayy* or their equivalent have fallen out.

² Lit. 'carnal'. This passage has several parallels on p. 233 of the *Mīdā*.

The *assembling of bodies* and the *resurrection*. No religion speaks more plainly than ours on this subject. . . . The philosophical theologians believe that the spirit survives after its separation from the body and since the assembling of bodies is possible essentially and is prophetically attested it must be declared true without asking how, since God can confer life a second time as he did at first, . . . as he quickens the earth after its death every spring. . . . If individual souls are separated from bodies and are not independent¹ of bodily instruments in their thoughts, they must need bodies, otherwise they would be punished, for their happiness is in their thoughts and their thoughts² are only (possible) through their instruments, and these only exist if they (the bodies) return with their works as they were³ (on earth). To hold that bodies are assembled again is to pay due regard to wisdom in giving every soul its proper share of perfection according to its works. To deny it is to confine the assembly to one or two souls in every age . . . and to hold that every soul is punished. . . . The order of souls in this world remains; and when the soul leaves the body either the order ceases so that the wise and the fool are equal or the order is confirmed. To deny a bodily resurrection is to deny rewards and punishments and leads to many contradictory theses which we have dealt with in a Letter on the Future Life.

469 The *question in the grave* is attested by sound tradition in many places. It is best to regard it as being addressed neither to a disembodied spirit nor to a body such as we see. . . . If the angels asked about belief alone, the spirit could reply; but if belief and word and deed were inquired of, the body in its proper form would have to be assembled. But the question about a man's God, religion, and prophet would require the exercise of a living man's thinking and speaking parts. If the man be unconscious like a sleeper or a drunkard it is possible that God may quicken the organs of thought and speech so that the question can be put to them. . . . But God knows best.

470 *The scale*. This is attested by *Sur.* 4. 18. Opinions differ as to what it is to weigh, whether bodies, or a writing containing men's good and evil deeds. . . . However, it is best to say that everything terrestrial has a fitting scale: the scale of the ponderable is the ordinary scale of weights; the scale of dry weight is the gallon, of length the cubit, and so on; and the scale of deeds is what is suitable thereto. God knows best about what He means.

The *basin* and the *intercession* are to be taken literally. The basin is like the rivers in Paradise. He that drinks of it in the Resurrection will never thirst.

¹ Perhaps this is the reading of P.

² Or, perhaps, 'with their former activity'.

³ Add with P.

The Mu'tazila say that the intercession is confined to obedient believers, for according to them the unrepentant sinner is eternally damned, an object of wrath who cannot enter Paradise. . . . In a state of sin he has no right to the name of faith, because faith (*imān*) means praiseworthy characteristics for which the believer (*mu'min*) deserves praise and credit. The sinner does not deserve praise, for he has moved the pillars of his faith by departing from obedience; cf. 4. 471 18, &c. The Qurān speaks of no intermediate place between heaven and hell, so that they must go either to the one or to the other.

The Khārijites went further and damned a man who committed a mortal sin on the ground that Satan recognized the existence of God and obeyed Him except in his refusal to prostrate himself to Adam.

The Murjites held that faith is confession with the mouth and an undertaking though it be not supported by works. Disobedience does no harm where there is faith, and obedience does no good where there is unbelief.

The Karrāmiyya went furthest in reducing the content of faith. They said it was a bare assertion, namely a confession with the tongue, and that was all. A liar and a hypocrite could be a believer: not a believer in their sight only, but in God's sight.

The Ash'ariyya said that in ordinary language faith meant 'con- 472 fessing the truth of'; and the law had established that that was its meaning.

Al-Ash'ari gave a different answer about *taṣḍīq*. Sometimes, he said, it was knowledge of the divinity, pre-existence and attributes of the Creator, sometimes a mental speech which contained the knowledge¹ and which when uttered became confession with the tongue. Performance of the fundamental duties of religion is also a kind of *taṣḍīq*. . . .

The idea subsisting in the mind is the root whence faith is to be inferred: confession and works are indications thereof. Some of his followers said that faith was knowledge that God and His apostle were true, a teaching of al-Ash'ari. The measure of faith is the universal obligation to witness that there is no God but Allah Who reigns alone in His kingdom and has no equal in all His attributes and no partner in His works and that Muhammad is His apostle. . . . If he dies in this belief he is faithful in the sight of God and man. . . . If he belongs to a school which compels him to oppose any of these fundamentals he must not be regarded as an absolute unbeliever but 473 a victim of error and innovation. His judgement rests with God as to eternal or temporary hell-fire.

¹ *fides implicita?*

[Shahrestāni] Now we know that the prophet invited men to accept the two assertions of the *shahāda* and that he would not accept a statement with mental reservations. He called such people hypocrites and the Qurān denies them the name of believers (2. 7). . . . Al-Karrāmi asserts the contrary. It is certain from what has been said that mental acceptance is fundamental because verbal acceptance is only the expression of the state of the mind. . . . Inward attestation suffices if outward attestation is impossible. . . . but good works are an obligatory sequel to faith.

The Murjites divorce works from faith to the point that they say a man is none the worse if he cannot produce one act of obedience. The Wa'idiyya, on the other hand, say that one act of disobedience involves eternal damnation. Both schools are to be rejected.

The first abrogates the commandments and would lead to the destruction of society. . . . If neither obedience nor disobedience matters there is no point in commandments at all. . . .

The second abrogates Qurān, tradition, and catholic belief and excludes divine forgiveness and leads to despair. The Qurān distinguishes between faith and works: 'Verily they that believe and do good works'. Faith and works have their own special nature. If they were identical it would follow from what the Wa'idiyya say that an impeccable prophet would be the only believer in the world! It would also follow that no one could be called believer until he had displayed every possible virtue and thus the word (in a particular case) would have no present application but depend on works to be done in the future! These people might be called the Murjites (postponers) of faith from works while the former class are the Murjites of works from faith.

Certainly works are not so fundamentally bound up with faith that it can be said that the absence of them involves virtual excommunication in this life and hell-fire eternally in the next. Nor are they so distinct from faith that it can be said that the absence of them is blameless in this life and does not deserve punishment in the next.

To say that obedience cancels disobedience is no better than the converse. Those who say that a mortal sinner will be in Hell eternally though his punishment will be alleviated because of his confession of faith and off-setting obedience, are opposed by the Murjites, who say that he will be in heaven eternally though below the rank of the obedient because he has been obedient in other things. But if obedience is cancelled, how can it alleviate, and how is alleviation conceivable in eternity? And how is an eternal sentence for a temporal deed to be justified? If a man has been an unbeliever for a century why is it intellectually justifiable to send him to hell for ever? If a

474

476

man steals a hundred dinars is it right to take two hundred from him? You say it is in the belief that if he lived for ever he would for ever disbelieve. But belief that he would do is not the same as belief that he has done. . . .

Logical justice and the sacred law agree that if a man confesses God in his heart and speech and obeys Him in part and disobeys Him in part he deserves praise and blame in this life and in the world to come. Is he to be rewarded first and then punished eternally or vice versa? The first is inconsistent with grace and justice,¹ for the compassion of God is wider than men's sins and His grace inspires more confidence than our works. . . . Faith and knowledge (of Him) in justice and reason are more worthy of an eternal recompense than a temporary disobedience. . . . The prophet said: 'My intercession is for the mortal sinners of my community'. . . .

It is a mistake to give a particular application to verses of a universal character. To 'transgress the laws' means all the laws, and none can do that but an unbeliever. 'He that kills a believer intentionally' would kill a man with absolute intention. . . .

The *imāmate* does not belong to dogmatic religion but its political importance demands that it should be understood.

Most traditionalists of the Ash'arites and lawyers, the Shi'as, the Mu'tazilites, and most of the Khārijites believe in the necessity of the imāmate as a command (*farḍ*) from God. The Sunnis said that it was a duty (*farḍ*) which all Muslims must carry out.

There must be a leader to administer their laws, protect their country, see to their armies, divide their spoil and alms, arbitrate in disputes, punish wrongdoers, appoint officials.² The imām must warn sinners and bring them back to the right path, and take steps to cleanse the land of error with the sword.

The institution of the imāmate is attested by catholic consent from the first generation to our own day in the words: 'The earth can never be without an imām wielding authority.' When Muhammad died none contested Abū Bakr's statement that a successor must be appointed, and all know the story of 'Umar's homage to Abū Bakr. When the latter died it never occurred to any one that an imām was not indispensable. 'Uthmān and 'Alī were next chosen. All this goes to prove that the first generation unanimously agreed that there must be an imām. The office has gone on from then till now either by

¹ It is interesting to notice how the ideas of *righteousness* and *divine grace* have found a footing, while the notions of abstract justice and wisdom as principles active within the Godhead have been excluded.

² This passage, save for a few additions, is identical with al-Baghdādī's *Uṣūl*, p. 271.

479

480

general consent of the people, or by agreement and testament, or by both. Such a consensus of opinion is decisive proof of the necessity of the office.¹

Is the appointment of a particular imām founded on scripture or catholic consent? People differ as to whether a particular person or his (necessary) character is founded on scripture and as to whether catholic consent means every one's assent or only that of competent people.

Those who hold that *ijmā'* is the basis say that the scripture does not indicate a particular imām. If it did the people would be bound to obey him. There are no means of identifying him by reason, and if 481 tradition were trustworthy every Muslim would know intuitively that he must obey him as a matter of religion just as he must say the five prayers, and they would not offer to another their homage and *ijmā'*.

It cannot be that people would keep silence if there were a clear utterance from the prophet, especially in the days of Islam's purity. If a person were named he would be bound to lay claim to the imāmate and if he were denied his right and remained quietly at home the injustice that he was suffering would be apparent. But there is no record of any one having claimed the office by virtue of a prophetic attestation (*naṣṣ*).

The Najdite section of the Khawārij, and the Qadarites like Abū Bakr al-Aṣamm, and Hishām al-Fuwaṭī hold that the imāmate is not obligatory in law so that sin is incurred if it is not established. On the contrary it rests on the conventions of society. If men behaved 482 justly and did their duty there would be no necessity for an imām. One man is as good as another in religion, in Islām, in knowledge, and in private judgement (*ijtihād*). They are like the teeth in a comb—a hundred camels but no good mount. There is no necessity to obey a man like oneself.

If obedience to one man were necessary it must rest on the prophet's word (and you have shown that no one man was designated); or on the choice of those exercising private judgement. It is inconceivable that every one should choose the same person, and such a thing has never happened. If choice rests on private judgement and that rests on every intelligent person's resolving his hesitation we see that what is by nature a matter of dispute must still be controversial when a verdict has been given. We should expect the first caliphate to display (unanimous) agreement, the primitive age being the standard in law, and the persons most worthy of credence the Companions, and the most trustworthy of Companions the Muhājirūn, and Abū Bakr and 'Umar the nearest to the prophet. But the facts flatly contradict this

¹ I have omitted a good deal here.

expectation. The Anṣār put up Sa'd as Amir and had it not been for 'Umar schism would have occurred.

The dissension between the Umayyads and 'Alids and the rival claims of 'Abbās all point to the absurdity of the claim of *ijmā'* in this most important of matters. Indeed it proves that *ijmā'* cannot be used as an argument in any matter.

Further, they argued that the appointment of an imām was a logical contradiction because (a) the chooser laid down the law in setting up an imām, so that the imām obeyed him by becoming imām; and (b) any independent thinker could oppose the imām when the imāmate was being established in any question. All this shows 484 that the imāmate is not binding in law. If circumstances call for a leader by general consent he could be appointed on the condition that he acted justly always, and that he could be deposed for tyranny as 'Uthmān and 'Alī were. 'Uthmān was deposed and killed for his refusal to abdicate and 'Alī they deposed and fought for accepting arbitration.

The Shi'as hold that the imāmate is binding in religion, logically and legally, just as the prophetic office is logically and dogmatically. Their appeal to logic is that men need a leader whom all must obey to preserve law, order, and religion, just as they need a prophet to give them laws. The need for the preservation of law is just as great as the need for its promulgation. If the first is necessary—be it of God's grace or man's reasoning—so is the second.

Their appeal to dogma is based on *Sur.* 4. 62 'Obey God and the apostle, and those of you who bear rule', and 9. 120 'O believers . . . be with the truthful'. If there were none who must be obeyed how would it be incumbent on us to 'be with them'? You can't say 'Be with so-and-so' when there is no such person. Since the world must hold an absolutely truthful person his impeccability is established. By impeccability we mean truth in all his utterances, for such a man is righteous at all times.

We are bound to respect the good faith of the Companions and to realize that the prophet knew men's need of a rallying-point against lawlessness and disorder, and that they needed some one to meet the wicked with sword and argument more than they needed instruction on how to wipe their shoes and so on. It is inconceivable that instruction on such matters should be given and nothing be said about the most important of all matters. If men could ask why a prophet had not been sent to them (20. 134) they could also ask the prophet why he had left them without a properly appointed successor. Prophets were sent to deprive men of arguments against God, so why

¹ *ijtihādubum*, the private judgement of Muslims, not *ijmā'ukum*.

² The scribes add mechanically 'May God be pleased with them'.

should not the prophet have designated the imām so that there should be no argument against him? If you say the prophet knew men's need and did not provide for it you disparage him: if you say he did appoint a successor but they did not follow his instructions you disparage the Companions.

But you are on the horns of a dilemma. Either you must say that the matter was left to the people at large and it was entrusted to those with independent judgement so that individual competence or otherwise might be apparent and (thus) the learned became the stewards of the law and religion; (in which case) why was not the matter subject to the independent speculation and judgement of the learned? Yet God did not send apostles to warn them in order that individual competence might be apparent. Why did not the Companions take this view, not labouring to designate an imām when the prophet had been reticent.

487 Or you must say that the matter was not left to the people at large, or for deliberation. In that case you are committed to the theory of a designated imām. But there is no text except in the case of those who claim a text. And as for those who do not claim a text how can they be designated by a text!

The difficulty arises from the Imāmites' evil view of the Companions and the forging of traditions attributed to the apostle. We cannot deal with such nonsense here. Of a similar character are the extravagant claims of the Zaidites.

The Sunnī's reply to the Najdites. The law¹ determines for us what is incumbent on us; the *ijmā'* of the community reveals the obligation. The dispute that you mention about the appointment of the imām is the strongest² argument for the imāmate itself, for if the office were not essential they would not have begun to quarrel about it.

488 As to your point that *ijmā'* is inconceivable in reason and impossible in fact, two people can agree in an opinion and if two why not three or four and in short everybody, so that it is a logical possibility. In the first generation *ijmā'* was a fact. When the Companions agreed on a matter it was because of the existence of a hidden *naṣṣ*. *Ijmā'* was regarded as a proof, because the Companions rebuked those who acted contrary to it. . . . Your contention that the imāmate of Abū Bakr was not the will of every one is wrong, for all the Companions did him homage, though 'Alī was busy at the time with the burial of the prophet. When he saw what had occurred he also did homage to Abū Bakr.

489 acted contrary to it. . . . Your contention that the imāmate of Abū Bakr was not the will of every one is wrong, for all the Companions did him homage, though 'Alī was busy at the time with the burial of the prophet. When he saw what had occurred he also did homage to Abū Bakr.

¹ Variant 'revealed tradition' *sunī*.

² In view of the fact that Shahrastānī generally uses '*alā*' in this context in the sense of *pro* (as does al-Ghazālī also) the true reading must be *adāla*.

It is not true to say that the vote of an individual in the election of an imām confers authority *ipso facto* on the voter, because his authority rests on an explicit or implicit word of the prophet (*naṣṣ*). He is the seat of authority and *ijmā'* merely makes that authority explicit.

It is true that any independent thinker may oppose his imām in certain matters, because one such cannot bind another, but such opposition must be confined to matters not governed by *ijmā'*. We may compare the opposite policy of Abū Bakr and 'Umar in dealing with the property of rebels. Many instances of conflict between 'Umar 490 and the Companions may be adduced; but that is because they are not impeccable and may fall into error and mortal sin as well as mistakes in private judgement.

It is logically possible that a perfect people would not need an imām, but in real life men only behave properly when subject to fear and severity, and it is the imām who terrifies the wicked with the sword.

As to the Shi'as we agree that God has commanded us to obey our rulers and to follow the truthful, but the point is whether such people have been designated by name by the prophet or designated by *ijmā'*. The first cannot be substantiated as there is no evidence; and it is inconceivable that people would be silent on so important a matter, especially when it is remembered that Abū Bakr produced a saying of the prophet's that the imāmate belonged to the Quraish at the time that the Anṣār laid claim to it. If such a saying existed 491 in favour of the Hāshimites it would have been produced to allay strife, for the quarrel between Anṣār and Quraish is the same as that between the Quraish and the Hāshimites and the Hāshimites and 'Alī.

It is remarkable that the tradition granting the imāmate to Quraish was not generally accepted (*mutawāṭir*): had it been so the Anṣār would not have claimed a share in power. If they followed an unauthentic tradition what must our opinion of them be? If it is objected that 'Umar admitted the claims of non-Quraishites in his saying 'If Sālim, client of Hudhaifa, were alive I should have no hesitation about him', and you assert that there is no text authorizing the imāmate in spite of the tradition that 'the imāms are of Quraish': then what is your answer to one who says, If tradition appoints Quraish, why not the Hāshimite Quraish? Again you say that originally there was a latent (*thabūt*) tradition (*naṣṣ*) and you connect the decision with *ijmā'*: then you say that *ijmā'* contains a tradition¹

¹ This is a word which it is difficult to translate. *Naṣṣ* means an explicit statement in the Qurān or in canonical tradition (*ḥadīth*). Its significance is further limited by

so that it is a legal argument and you have connected the imāmate with tradition. Why, then, do you not say that there was a tradition concerning Abū Bakr's imāmate? Why exclude tradition and posit election?

Answer. It is not apparent that 'Umar admitted the rights of non-Quraishites, because Sālim was counted as a Quraishite: that is why 'Umar had no doubt about him; moreover, the prophet had testified to his faith and works. Certainly there is an implicit tradition in 492 *ijmā'*; for if the imāmate is only established by *ijmā'*, and *ijmā'* only by *naṣṣ*, then the imāmate rests only on *naṣṣ*.¹ This implicit *naṣṣ* may be a *naṣṣ* about the imāmate, or that *ijmā'* is itself a proof. Both possibilities are open. We cannot claim a plain *naṣṣ* for Abū Bakr, but as eye-witnesses it may well be that his contemporaries became certain about that which was obscure.

Ijmā' is only a proof because those who agree in an opinion are free from sin, unbelief, and error; if that is possible of individuals then the impeccability of the community is so likewise. The judgement of the assembly is like a tradition coming from many guarantors. The cumulative force of such may be compared with drunkenness resulting from many drinks [one having no effect]. The passage you quote from 9. 125 points this way.

It cannot be said that the prophet was ignorant of the subsequent fate of the imāmate seeing that he told his companions of wars and 493 troubles and the anti-Christ. Probably God told him of those who would follow him but he did not convey the information to others because he had no command to do so. Had he been so commanded there would certainly have been a plain statement on the subject of the succession.

If it be argued that the tradition of what happened at the pool of 494 Khumm² is an explicit statement in 'Alī's favour you must set against that the tradition recorded by Muslim in his *Saḥīḥ* in favour of Abū Bakr, 'Umar, and 'Uthmān.

495 If it be argued: The (only) wise way to appoint an imām is by an authoritative text and not election because he must have such special qualities as impeccability, knowledge, wisdom, bravery, and justice towards his subjects, and there is no scope for private judgement in such matters; and that they are only to be discovered by an oracle from the prophet which comes to him from God—for the choice of an imām for his outward graces may be to countenance secret atheism

convention to a particular meaning and no other. This is generally the sense in which the *Muṣṭakallimūn* use the word. But sometimes it means a statute (based on the foregoing text or translation) or an evidence or proof.

¹ See preceding note.

² See Goldziher, *Muhammedanische Studien*, II, p. 116.

and denial of God and His apostle, the frustration of law, a corrupt interpretation of the Qurān, and the imputation of lies in sacred matters—we remember the crimes of the Umayyads against God and man.

Reply. Words indicate a man's intelligence, good deeds his kindness, 496 *ness*, skill in war his politics and bravery. Thus an imām's acts show whether he possesses the qualities you assert to be necessary. If he does not he is deposed. What you say about the Umayyads is true, save that it is not inconsistent with the imāmate according to those who hold that it is possible for the imām to do such things.

Question. Then what virtues must he possess to be worthy of the office and how many electors are necessary to form a quorum?

Answer. He must be a Muslim, a Quraishite, of active intelligence, a far-sighted administrator, a man of vigour and competence. Doctors differ as to how far more or less is required. Some hold that the homage of one just man is a valid election, some demand two or the whole of the intelligent section of the community. But these and other similar questions are outside the range of this book and must be studied in the books devoted to them. I charged myself with the task of solving difficulties in intellectual matters not with matters 497 dependent on tradition.

The *miracles of the saints* are intellectually possible and traditionally guaranteed. God's greatest miracle is to make good easy and evil hard for his servants. . . . We are bound to believe the miracles recorded of the saints, e.g. the story of Bilqis' throne (27. 40); and of the mother of Moses and the mother of Jesus, and others beyond number. Individually these miracles might not be credible but their cumulative testimony is proof that the miracles happened at the hands of the saints.

It is important to remember that every miracle (*karāma*) wrought by a saint is an overwhelming proof (*mu'jiza*) of the prophet whom the saint follows. The *karāma* of the saint never impairs the miracles of the prophet but strengthens and confirms them. . . . The prophet said that Islām would have its Abraham and its Moses (cf. 43. 57). The law and religion of Islām are the noblest (5. 5) so that a Muslim is necessarily nobler and more honourable than the adherent of any other religion, because laws and religions are the garments of souls and spirits. What greater guerdon is there than a criterion between true and false (8. 29)? What greater miracle is there than the gift of the prophet's love promised in tradition, and the promise that if we knew God as we ought we could move mountains? When it was said 499 that Jesus used to walk on the water the prophet said that if he had been more certain (of God) he would have walked on the air.

The Doctrine of *Abrogation* is akin to this subject. Islām abrogates all previous codes of which it is the perfection. Muhammad is the seal of the prophets, and with him we seal (this) book.¹

Some of the learned say that abrogation is the withdrawal of a judgement after it has been made: others that it is its *terminus ad quem*, a sort of time limit to that which is apparently for all time.

The Jews say that it is the abolition of commandments which have been given to men and that is impossible where God is concerned, for it would imply that He changes His mind and regrets His (previous) utterances. If one of us ordered a slave to do something and then stopped him from doing it either at once or at some future time that would indicate that the matter appeared different to him, i.e. something he had not expected had occurred, or he had regretted his first order. Such propositions are impossible of Him to whom nothing in heaven or earth is obscure.

Reply. The impossible is of two kinds: (a) the impossible *per se*, e.g. the union of black and white in the same place at the same time; this meaning does not apply here; and (b) the impossible when it produces the absurd, e.g. contrary to what is known. Here there is no absurdity which abrogation produces save deeming right (*badā'*) and regret. *Badā'* may be used in two senses (1) the thing appeared to Him (cf. 29. 48) and this is impossible of God who is omniscient. He does not abrogate laws because of something He did not know when He gave the laws; (2) regret at what has happened as when a man sees that something he has said or done would be better unsaid or undone. This, too, is impossible with God, for as we have explained His acts are not governed by purpose. Thus abrogation does not point to repentance and we see that abrogation is not impossible logically, and its actual occurrence in the law is the best proof of the same.

There is no doubt that Moses came after Adam, Noah, Hūd, Šāliḥ, Abraham and many of the prophets in time. Were they bound by the law of Moses or only by some of it? If by all of it then he did not found the law; he only confirmed an existing one. If he only laid down one law other than their's the first was abrogated by his law, or we may say the time of the first expired and the new one came into being and abrogation was established. We have only to think of marriages with sisters in Adam's time; circumcision on the seventh day which was not practised till Abraham, and so on, to see that abrogation is no innovation.

The solution is that lawfulness and unlawfulness are not predications which belong to actions as if they were attributes of them, nor 502 are actions to be classed as good or evil, nor does the law-giver cause

¹ These words show that the chapter on atoms is not an integral part of this book.

them to acquire attributes which cannot be annulled or confirmed. But the predications (of right and wrong) belong to the speech of the law-giver.¹ Thus the predication is verbal, not actual; legal, not intellectual, and one can abrogate another: e.g. divorce abrogates conjugal rights. If contemporary law is subject to constant alteration to meet changing conditions why is it impossible that laws given to one people at one time should be abrogated elsewhere at another time? The law corresponds to actions; and the active changes of death and life, man's creation and annihilation, sometimes gradually, sometimes instantaneously, correspond to the legal changes of permitted and forbidden. God orders men's actions as he pleases and must not be asked what He is doing (*v.l.* saying). If we consider the formation of man from his pre-embryonic beginning to his full stature we see that 503 each progressive form abrogated its predecessor. Similarly, man progressed from code to code till the perfection of all codes was reached. Nothing lies beyond it but the Resurrection.

Muhammad, the perfect man, is the climax of man's evolution, as Islām is the climax of successive laws.²

I have now accomplished my purpose in composing twenty chapters to explain the present position of scholasticism. If I live long enough I shall devote twenty more to an explanation of the speculations of the philosophical divines.

¹ I.e. actions are not right or wrong in themselves, but because the legislator has declared them to be so.

² In O. the excursus on the atom which I have relegated to an appendix follows here. It cannot have formed part of the original work, because (1) Shahrastāni does not mention it in the heading of Chapter XX; (2) B. says *kamma l-Kitāb* here though it goes on with the section on the atom; and (3) P., the oldest and best MS., shows no trace of the excursus, and places the conclusion, common to the other copies, at this point.

It is certain from the style and argument that the excursus is Shahrastāni's own work, but it is not germane to this part of the book, and reads like an answer to objections which have been urged against the writer elsewhere. I have therefore not felt it necessary to summarize it.

فهرست كتاب نهاية الاقدام في علم الكلام

- ٢ المقدمة
٥ في حدث العالم . وبين استخانة حوادث لا اول لها واستخانة وجود اجسام
لا تنتهي مكاناً
٥٤ في حدوث الكائنات بأسرها باحداث الله
١٠ في التوحيد
١٠٣ في ابطال التشبيه
١٢٣ في ابطال مذنب التعطل وبيان وجود التعطل
١٣١ في الاحوال
١٥٠ في المعلوم هل هو شيء ام لا وفي الهول وفي الرد على من اثبت الهول
بغير صورة الوجود
١٧٠ في اثبات العلم باحكام العقائد العلي
١٨٠ في اثبات العلم بالصفات الازلية
٢١٥ في العلم الازلي خاصة وانه ازلي واحد متعلق بجميع المتلومات
٢٣٨ في الإرادة
٢١٨ في كون الباريء متكلماً بكلام ازلي
٢٨٨ في ان كلام الباريء واحد
٣١٨ في حقيقة الكلام الانساني والنطق الشفاهي
٣٤١ في العلم بكون الباريء تعالى سميعاً بصيراً
٣٥٦ في جواز رؤية الباريء تعالى عفاً ووجودها سمياً
٣٧٠ في التحسين والتفويض وبيان ان لا يجب على الله تعالى شيء من قبل
العقل ولا يجب على العباد شيء قبل ورود الشرع
٣٧٧ في ابطال نفوس والعهة في اعمال الله تعالى وابطال لقول بالصلاح والاصح .
واللطف ومعنى التوفيق للخلدان والشرح والفتح والطبع . ومعنى النعمة
والشكر ومعنى الاجل والرزق
٤١٧ في اثبات النبوات وتحقيق المعجزات ووجوب عصمة الانبياء

في آيات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وبيان معجزاته ووجه دلالة الكتاب العزيز على صدقه. وجمل من الكلام في السمعيات من الاسماء والاحكام وحقيقة الايمان والكفر. والقول في التكفير والتعطيل. وبيان سوال القبر والشعر والبعث والميزان والسحاب والروض والشعاع والصراط والجنة والنار	٤٧٨
القول في الائمة	٤٧٨
بيان كرامات الاولياء	٤٧٧
في التسمية وان هذه الشريعة ناسخة للبرائع كلها	٤٧١
٥٠٥ [الذليل] مسئلة في آيات الجوهر الفرد	٥٠٥

جدول الخطاء والصواب

الخطاء	المصواب	سطر	صفحة
من تصنيف	ب من تصنيف	حاشية (١)	١
تاليس	تاليس	٦	٥
وله	أو	١٥	٦
حركات دورية	delete	١٦	
ولا	لا	٦	٧
فيصم	فيصم	٨	
كشعاع	بشعاع	٢	٨
مستقلا	مستقلا	٦	
المتقدم	المتقدم	٨	
الذي (٢)	الذي (٢)	١٠	
الوجود	الوجود (٣)	١١	
موجوداً	موجوداً له	١٩	
ف ا س	ف س	حاشية (١)	
قضاء	قضاء	٥	١٠
ازة	حاشية (٥) ا ز لا		
خلق	خلو	٨	١١
اوجب	اوجد	١	١٦
ولكان	فلو كان	١٥	١٩
وجوده	حاشية (٥) الوجود من حيث وجوده		٢٠
(٦)	حاشية (٦٠٠٠٦)		٢٢
للجمية	للجمية	١٠	٢٣
كل	لكل ؟	٦	٢٧
تنتهي	لا تنتهي ؟	٧	
لا	لان	١١	

المخطأ	المراب	سطر	صفحة
والمركات	والمركات	١٣	١٣
٢	٢...٢	حاشية	٢٨
هي	أهي	٧	٢٨
أقل	أكثر	٢	٢٩
تضمروا	تضمروا	٢	٢٠
	(٧) حاشية	٢٢	٢٢
تحت	تحت	١	٣٣
تحت	تحت	١	٣٥
أولى به	أولى به وأول	١	٢٥
ترجم	ترجم	٥, ٦	٢٠
المسئلة	المسئلة	٦	
لثالثه وإنما (٢)	لثالثه (٢) وإنما	٧	
بالموجود... الأتجاد	بالموجود... الأتجاد	حاشية (١)	٢١
	حالا وهو صواب راجع ١٢, ٢٥	٧ راجع	٢٧
	للاشية		
كامل	راجع للاشية	١٢	
ترتب	كامل	٣	٢٩
العوامل	ترتب	٣, ٢, ١	٥٠
أن	ب العوامل	حاشية (٢)	٥٨
بنا	لان	٨	
يتحقق	بناه	١٩	٦٠
لغيره	تتحقق	١	٦١
الى	بغيره	١٦	٦٢
وجوده	delete (١٣)	حاشية	٦٥
احوال	وجوده	حاشية (٢)	٧٢
الوجود (٢)	احوال (٢)	١٢	
	الوجود	١٣	

المخطأ	المراب	سطر	صفحة
تجمل	تجمل	١٥	٧٥
تقابل	لم تقابل	١٣	
للعبد	للرب	١٢	
عند	عقيب	١٦	٨٠
يعنى	يعنى	حاشية (٢)	٨٧
والبنائية	والبنائية	١١	١٠٢
كالك	كالك (٢)	٥	١٠٥
العرض	العرض ان	١٦	١٠٨
ووصالة	ومعاسة (٢)	١٣	١٠٩
معنا	معنى	١٦	١١١
أوردوا	أوردوا	١	١١٢
يتخلق	يتخلق	١٨	١١٣
الى	delete (٧٧)	حاشية	
يكون	يكون	١	١١٥
فرقا	فرق ?	٧	١١٧
تقدمه	ب تقدمه	حاشية (١٠)	١١٨
يتقدم (الاصل)	يتقدم (٢)	٧	١١٩
يقولوا سمعياً	يقولوا... سمعياً	٢	١٢٠
بعدم	يقدم	١٠	١٢٦
الاعتبارات واما تعطيل	الاعتبارات. واما ...	٩	١٢٨
المعينة	المعينة	٧	١٣٣
البتة	البتة	٨	١٣٥
شيطان	سجان	١٠	١٥٠
فيقول	فيقول	١٨	١٥٢
الموجود	الموجود	١	١٥٥
تكم عليه بحكم	تكم عليه بحكم	٨	١١٥
وسلكوا	وسلكوا	٦	١٧٠

المطاه	الاصواب	سطر	صفحة
بالادارة	بالادارة	١	١٧٢
تأثير	تأثيراً	١٣	١٧٢
معلومة له	معلوماً ؟	١٢	١٧٢
جواً... عروياً	وجواً... اعراضاً ؟	٣	١٨٢
والارادة	؟ ريسان +	١٩	
يكون	فكون	٩	١٨٤
للكم	للكم	٦	١٨٧
العله	للعله	٧	
المبني (الاصل)	المبين	٢	١٨٩
وليركم	فيلزم	١٣	١٩٨
بداية	بداية	١٥	
معنا (الاصل)	معنى	٤	٢٠٠
بالمعاني	بالمعاني من المعاني	٦	٢٠٨
الالطف	ألطف	٢	٢١٠
ما	بما	٦	٢١٥
فما	فيما	١٨	٢١٨
الموجودات	انظر النجاة لابن سينا ص ٤٠٣ وايضاً الشفاء ص ٥٨٨	١٤	٢٢١
فعل لا انفعالي	للموجودات	١٧	
معلوماً	delete	٤	٢٢٢
بمصادرها	"	٩	
واحوال تستعد بها لان تكون	بمصادرها	١٣	
كالية	delete	١٣	
ومكان	"	١٤	
فيتمثل	راجع النجاة ص ٤٠٨		
الوجود	الموجود	١٥	

المطاه	الاصواب	سطر	صفحة
يجب	يجب (?)	٨	٢١٦
يكون انه من حيث	يكون من حيث	٩	٢١٦
امر	أم	٢	٢٣٥
اعراض	اعراض	٣, ٤, ١٦	٢٣٩
على	delete	٢	٢٤٠
وقتر	وقدر	٨	
ذالك . قيل	ذالك من قبل انه	٥	٢٤٥
متجدد واما	متجدد . واما تعلق الع	١٧	٢٤٩
اليهما (الاصل)	اليها	١٢	٢٥٠
شروع	شروع	٨	٢٥٢
واسترواحكم (الاصل)	استرواحكم	١٥	٢٥٢
	delete (٢٠٠٤)		
للخير	للخير	١٦	٢٦٢
الظلمة	الظلمة	١٣	٢٦٥
لخبره خيراً (الاصل)	لخبره خيراً	٢	٢٦٩
الصافية	الصافية	٤	٢٧٠
خيراً	خيراً	١٨	٢٧٧
العدم	العدم	٤	٢٨٩
ولا يستدعي	delete	١٤	٢٩٢
شبه كلمات وعلامات	شبه كلمات وكلمات (ف)	٨	٣٠٣
واحدة	سورة ٥٠، ٥٤	٧	٣٠٧
ادراك	ادراك	١	٣١٣
لالامر	delete	٣	٣١٦
فتصرف	فيتصرف	١	٣٢٠
السوسطائية	السوسطائية	١٤	٣٢١
بداية	بداية	٤	٣٢٦
منطقياً (د)	منطقياً	٩	

الخطأ	الخطأ	صفحة	سطر	صفحة
أى	المصواب	٢٢٨	١٤	٢٢٨
الى	آلى	٣٣٥	١٧	٣٣٥
المجال . الاعتراض	انقسامها من انقسام	٣٣٨	٦, ٧	٣٣٨
اثباته	الاعتراض الثالث			
البنائية	أثبت له	٣٣٥	١٤	٣٣٥
(الاصل) سنة الله	البنية	٣٣٦	٤	٣٣٦
نصور	٨, ٩			
معامينا	delete	٣٥٢	٣	٣٥٢
المتاهد	معانيًا	٣٥٣	١٤	٣٥٣
للتأيد	الشاهد	٣٦٦	١٣	٣٦٦
لزمها	للتأيد	٣٦٨	٤, ٥, ٦	٣٦٨
والكلاف	لزمها	٣٧٢	١٣	٣٧٢
ار	المكاف	٣٨٤	١٢	٣٨٤
فارتها	الى	٣٩٢	١٤	٣٩٢
اقاد الجرد	وقارتها	٣٩٦	٢	٣٩٦
الدليل	افاض الوجود (ب وب)	٣٩٨	١٦, ١٧	٣٩٨
٢٥, ٣١	قام الدليل	٣٩٩	١١	٣٩٩
لكم	٢٥, ٢١	٤٠١	حاشية (٤)	٤٠١
ولا	delete	٤٠٢	١٠	٤٠٢
وعرض هدية	أولا	٤٠٣	١٥	٤٠٣
الآيات	وغرض هدية. لعله: وتعرض هدية وعرض هدية	٤٠٤	٤	٤٠٤
لا معنى	ف الآيات		١٠	
اللام	لأنى	٤٠٨	٣	٤٠٨
مجرد	الأم	٤١٠	١٨	٤١٠
والاستدلال	مجرد	٤١١	١٦	٤١١
النفس الثالثة	على الاستدلال	٤١٢	١٢	٤١٢
	النفس الثالث	٤١٤	٢	٤١٤

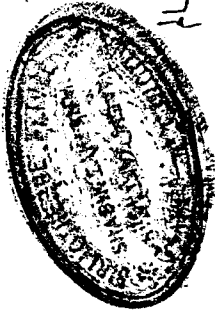
الخطأ	المصواب	سطر	صفحة
جسم	جسم	حاشية (٢)	٢١٧
والثاني (الأصل)	والثاني	١١	٢٢٣
الدعوة وأن	الدعوة وأنى	٤	٢٢٣
تصدق قول ما	تصدق قول ما	١٢	٢٢٦
بالمعنى	بالمعنى	٤	٢٥٠
تحريكه	تحريكه	١١	٢٥٣
فانما قرأناه	فَإِنَّمَا قرَأْنَاهُ	١٣	
النحصر	لننصر	٢	٢٥٦
والفعلية القولية	الفعلية والقولية ونحصر... اتبعنا (ف) والفعلية القولية	١٣	٢٥٥
	حاشية (١)		
الى الجبر	في الجبر (ب)	٨	٢٦٦
وقدرته	قدرته	٢	٢٦٨
دون القول	والقول	٨	٢٦٩
بغى	وبغى	٥	٢٧٤
يحكم	عَلِمَ (?)	١٤	
ولا لزومه	وللزومه	١	٢٨١
هادئ	هادي	١	٢٨٢
مترجحه	مترجحه	١	٢٨٧
منهم. ليكون	منهما يكون	٥	٢٨٨
عنهم	عنهم	٥	٢٨٩
فان	فانه	١٨	٢٩٢
الارض	ف ز مسجداً	١	٢٩٣
أما	delete	٧	
والفعل	والفعل (?)	٢	٢٩٦
الفعلية	الفعلية (ب)	٩	٥٠٢
لا بد انهم	لأبدانهم	١٢	
وليست	وليست (٨)	٦	٥٠٨

TEXT



كتاب 'نهاية الاقدام'

في علم الكلام



تصنيف الشيخ الامام العالم

عبد الكريم الشيرازي

رحمة الله عليه



جزء واحد

الفرد جوم



الجزء الاول من (ف محرف) - ٢ من تصنيف امام الائمة سيد مشايخ اهل السنة تاج الدين برهان الحق ترجمان الصدق عند الثرية... فخر الايام ابي عبد الله محمد عبد الكريم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اللهم عونك وتيسيرك

٣

الحمد لله حمد الشاكرين والصلوة على رسوله المصطفى وآله
الطيبين الطاهرين اجمعين^١ اما بعد فقد اشار الي من اشارته غم
وطاعته حتم ان اجمع له مشكلات الاصول واحل له ما انتقد من
غوامضها على ادباب المقول لحسن ظنه بي ابي وقفت على نهايات^٢
النظر وفزت بنهايات مطارح الفكر ولعله استحسن ذا ورم ونفخ في

غير ضرم لعمري

لقد طفت في تلك الماهد كلها وسيرت طرفي بين تلك المعالم
فلم ار الا واضماً ككف حازر على ذقن او قارعاً سن نادماً^٣
١٠ فلكل عقل ونظر مسرى ومسرح^٤ هو سدرة المنتهى^٥ ولكل
قدم^٦ مخطا ومجال هو غايته القصوى^٧ اذا وصل اليها ووقف دونها
فيظن الناظر اولاً ان ليس وراء مرتبه مطاق لطيف الخاطر ولا فوق
درجته مطرح لشماع الناظر ويتيقن آخراً ان مطار الافكار بديات^٨
المقدار وجناب العزة لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار^٩

٣ - ١) ب تيسر برحمتك يا رحمن الرحمن، ف في اثنين وعطيه اترك كل - ٢) ف
محمد ب محمد وعطى - ٣) ف - ٤) - ٥) - ٦) - ٧) - ٨) ف لقد، راجع الخبري مقالة ٣ وانال
المقاتل - ٩) الل والتحل من ١٣٣ - ١٠) ف مطار - ١١) ف -
١٢) سورة ٥٣، ١٤ - ١٥) ف قرم - ١٦) ف الاقصى - ١٧) ب و ف مدار
- ١٨) سورة ٦، ١٣٣ -

أرجع البصر كرتين^{١٧} لعله اشار^{١٨} الى الحالتين يتقلب إليك البصر خاسئاً
 ٤ وهو خسير^{١٧} لعله اشار^{١٨} الى العجز عن الإدراك اذ هو اللطيف^{١٩}
 الخبير فليكنم بدین العجائز فهو من اسنى الجوائز واذا كان لا طريق
 الى المطلوب من المعرفة الا الاستشهاد بالافعال ولا شهادة للفعل الا
 من حيث احتياج الفطرة واضطرار الخلقه فحينما كان العجز اشد.
 كان اليقين اوفر واكد واذا مسككم الضمير في البصر ضل من تدعون
 إلا إياه^{٢٠} لا جرم أمن يجيب المضطر إذا دعاه^{٢١} والمعارف التي تحصل
 من تعريفات احوال الاضطراب اشد رسوخاً في القلب من المعارف التي
 هي نتائج الافكار في حال الاختيار ومن دعاه الا برار إلي لمي فكفم
 من بلاه. جاهد صرفت عني^{٢٢} وم من نعمة سابغة اقررت بها عيني وم^{٢٣}
 من صنعة كريمة لك عندي انت الذي اجبت عند الاضطراب
 دعوتي واقلت عند العثار زلتي واخذت لي من الاعداء بظلاوتي
 الكلمات الى آخرها وكان القم يعبر عن حالتي باوآخرها رب اوزعني
 أن أشكر نعمتك التي أنعمت علي وعلى والدي وأن أعمل صالحاً
 ترضاه وأصليح لي في ذريتي إني بئس أبك وإني من المسلمين هذا^{٢٤}
 ٥ وقد اوردت المسائل على تشعث خاطري وتشعب فكري ممثلاً امره
 في معرض المباحثات ترتيباً وتميهاً وسؤالاً وجواباً وجعلتها عشرين
 قاعدة تشتمل على جميع مسائل الكلام وسميت الكتاب نهاية
 الاقدام في علم الكلام والله الموفق والمعين وبه الحول والقوة

(١٧) ٦٧، ٦٨ - ب وف اشارة - ١٩...١٩٠ ف ادراك اللطيف

٤ - (١) ف اذ - (٢) ب وف ز الاضطراب و - (٣) ١٧، ١٨ - (٤) ٢٧

٢٣ - (٥) ب حالة - (٦) ب وف ترضيه - (٧) ١٣، ١٤، ١٥ - (٨) ف اوردت

القاعدة الاولى

في صمد العالم وبياه استفادة موادة ل اول لها
 واستفاد وجود اجسام لده تناهي مكانا

مذهب اهل الحق من اهل الملل كلها ان العالم محدث ومخلوق
 ٥. احدته البارى تعالى وابدعه وكان الله تعالى ولم يكن معه شيء. ووافقهم
 على ذلك جماعة من اساطين الحكمة وقدماء الفلاسفة مثل تاليس
 وانكساغورس وانكسمايس ومن تابعهم من اهل ملطية ومثل
 فيثاغورس وابندقلس وسقراط وافلاطن من اثينية ويونان وجماعة
 من الشعراء والنسائك ولم تفصيل مذهب في كيفية الابداع واختلاف
 ١٠ رأي في المبادي الاول شرحناها في كتابنا الموسوم بالملل والنحل
 ومذهب ارسطاطاليس ومن شايهه مثل برقلس والاسكندر الافروديسي
 ونامسطيوس ومن نصر مذهبهم من المتأخرين مثل ابي نصر الفارابي
 وابي علي الحسين بن عبد الله بن سينا وغيرهما من فلاسفة الاسلام ان

٥ - (١) ف ز زماناً - (٢) ب وف - (٣) ف ز له اول - (٤) ب
 افلاطون

للعالم صانماً مبدعاً وهو واجب الوجود بذاته والعالم ممكن الوجود
بذاته واجب الوجود بالواجب بذاته غير محدث حدوثاً يسبقه عدم
بل معنى حدوثه وجوبه به وصدوره عنه واحتياجه اليه فهو دائم
الوجود لم يزل ولا يزال فالباري تعالى اوجب بذاته عقلاً وهو جوهر
مجرد قائم بذاته مجرد عن المادة وبتوسط ذلك اوجب عقلاً آخر ونفساً
وجرمات سماوية وبتوسطهما وجدت العناصر والمركبات وليس يجوز
ان يصدر عن الواحد الا واحد ومعنى الصدور عنه وجوبه به ولا
يتصور موجب بغير موجب فالعالم سرمدى وحركات الافلاك
سرمدية لا اول لها تنتهي اليه فلا تكون حركة الا وحركة قبلها
فهى لا تنتهى مدة وعدة واتقوا على استحالة وجود عقل ومملولات ١٠
لا تنتهى واتقوا ايضاً على استحالة وجود اجسام لا تنتهى بالفعل
والضابط لذهبيهم فيما ينتهى وما لا ينتهى ان كل عدد فرضت احاده
موجودة معاً وله ترتيب وضعى او فرضت احاده متعاقبة في الوجود
وله ترتيب طبيعى فان وجود ما لا نهاية له فيه مستحيل

٧ مثال القسم الاول جسم وله بعد لا ينتهى

ومثال القسم الثانى حركات دورية 'علل ومملولات لا
تنتهى وما عدى ذلك كل جملة وعدة فرضت احاده معاً او متعاقبة لا
ترتيب لها وضماً ولا طبعاً فان وجود ما لا نهاية له فيه غير مستحيل

٦ - ١١ ب - ٢ ف للوجود به - ٣ ب وف - ٤ ب حدث

٥ - ف وجود - ٦ ف تنتهى

٧ - ١٠٠٠ ب وف - ٢٠٠٠٢ ف ينتهى

مثال القسم الاول نفوس انسانية لا تنتهى وهى معاً في الوجود
بعد مفارقة الابدان
ومثال القسم الثانى حركات دورية 'وهى متعاقبة في الوجود
ومدار المسئلة على الفرق بين الابدان والاحجاب وبين التقدم والتأخر
• وان ما حصره الوجود فهو متناه من غير فرق بين الاقسام وما لا
ينتهى قط ولا يتصور الا في الوهم والتخيل دون الحس والعقل
ولا بد من بحث على عمل النزاع حتى يتخلص فيكون التوارد بالنفي
والاثبات على عمل واحد من وجه واحد فيصبح انقسام الصدق
والكذب والحق والباطل ولا يتبين عمل النزاع الا بالبحث عن اقسام
١٠ التقدم والتأخر فقال القوم التقدم والتأخر يطلق ويراد به التقدم
بالزمان كالتقدم الوالد على الولد ويطلق ويراد به التقدم بالمكان
والتأخر به كتقدم الامام على الاموم وقد يسمى هذا القسم متقدماً
بالرتبة وقد يطلق ويراد به الفضيلة كتقدم العالم على الجاهل وقد يطلق
ويراد به التقدم بالذات والتأخر بها كتقدم العلة على المعلوم وهاؤلا.
١٥ قصدوا في اطلاق لفظ الذات فانهم ارادوا به العلية والذات اعم
من العلية فكان من حقيهم ان يقولوا التقدم بالعلية ثم العلة النائية
تتقدم على المعلوم في الذهن والتصوير لا في الوجود فهى متأخرة في
الوجود متقدمة في الذهن بخلاف العلة الفاعلية والعمل الصورية فانها
٢ ب وف لا تنتهى - ٣ ف بالاختيار - ٤ ف بالذات - ٥ ب و
ف ويان - ٦ ب وف وان ما - ٧ ب وف والتعلل لله صواب - ٨ ب
وف يتخلص - ٩ ف ووجه
٨ - ١ ف يطلان... فيما - ٢ ف والتأخر به - ٣ ا متقدماً -
٤ ف الامام - ٥ ب وف لاضم

لا تكون مقارنة في الوجود فافهم هذا فانه ينفك في نفس المسئلة حيث يستشهدون كشعاع الشمس مع الشمس وحركة الكم مع حركة اليد فانهما وان تقارنا في الزمان انهما اذا أخذنا على ان احدهما سبب والثاني مسبب لم يتقارنا في الوجود لان وجود احدهما مستفاد من وجود الاخر فوجود المفيد كيف يقارن وجود المستفيد لكن .
 ٩ اذا أخذنا على ان وجودهما مستقلاً من وجود اءاهب الصور فحينئذ يتقارنان في الوجود وهناك لا يكون احدهما سبباً والثاني مسبباً ومنهم من زاد قسماً خامساً وهو المتقدم بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين ولو طالبهم مطالب لم حصرتم الاقسام في اربعة او خمسة لم يجدوا على الحصر دليلاً سوى الاستقرار حتى لو قيل لهم ما الذي انكرتم على من زاد قسماً سادساً وهو التقدم والتأخر في الوجود من غير التفات الى الايجاب بالذات ولا التفات الى الزمان والمكان والتقدم للواحد على الاثنين شديد الشبه بهذا القبيل فان الواحد ليس بعله يلزم منه وجود الاثنين ضرورة بل يمكن ان يتصور شيان احدهما وجوده بذاته والثاني وجوده مستفاد من غيره ثم بعد ذلك يقع البحث في انه يستفيد وجوده منه اختياراً او طبعاً او ذاتاً هذا معقول بالضرورة ثم يجب ان يفرض تقدم وجود المفيد على وجود المستفيد من حيث الوجود فقط من غير ان يخطر بالبال كون المفيد علة لذاته او موجوداً بصفة ثم يقع بعد ذلك التفات الى ان

(٦) ف ا ه - (٧) ف لن
 ٩ - (١) ف استفاد - (٢) ب وف - (٣) ا ق ط ز - (٤) ب وف
 يلزمه - (٥) ف ل - (٦) ب وف ز له

الوجود المستفيد وجود واجب به لانه علة او لا يجب به وذلك لان الوجوب بالغير لازم به فانه يحسن ان يقال هذا قد وجد عنه ١٠ فوجب به ولا يجوز ان يقال واجب به فوجد عنه ولكل معنى من معاني التقدم والتأخر معية في مرتبه لا يجمع التقدم والتأخر في تلك المرتبة ويجمع في مرتبة اخرى مثاله تقدم السبب على المسبب ذاتاً ووجوداً او مقارنته مآ وزماناً او مكاناً ولكن لا يجوز ان تطلق معية ما على الباري تعالى والعالم فاذا ثبت هذا قلنا اما التقدم والتأخر الزماني فيجب تفهيمهما عن الباري تعالى وكما لا يجوز ان يتقدم على العالم زماناً لم يجوز ان يكون مع العالم زماناً فاننا نتفينا التقدم الزماني ١٠ تفهينا المعية الزمانية ومثار الشبهة ومجال الخيال هاهنا فان فازت سفينة النظر عن هذه الغمرة فاز اهل الحق بقصب السبق في المسئلة فان ما لا يقبل الزمان ولم يكن وجوده زمانياً لم يجوز عليه التقدم والتأخر والمية الزمانية كما ان ما لا يقبل المكان ولم يكن وجوده وجوداً مكانياً لم يجوز عليه التقدم والتأخر والمية المكانية فقول ١٠ الخضم ان العالم معه دائم الوجود ايها بالزمان فيقال يجوز ان يكون موجودان احدهما متقدم بالذات والاخر متأخر بالذات ويكونان معاً في الزمان فان التقدم بالذات لا ينافي المعية في الزمان كتقدم ١١ السبب على المسبب وحركة اليد على حركة الفتاح في الكم لكن اذا كان وجودهما زمانين فاما وجود لا يقبل الزمان اصلاً كيف

(٧) ف وجود - (٨) ف علة
 ١٠ - (١) ب لم يجر ايضاً - (٢) ا - (٣) ب ز وجوه - (٤) ب ف -
 ١١ - (١) ف زمان ب موجود

يطلق عليه معية بالزمان وذلك كالنتقدم بالمكان والمعية به فان السبب والسبب قد يكونان معاً في المكان ويسبق احدهما الاخر بالذات لكن اذا كان وجودهما مكانين فاما وجود لا يقبل المكان اصلاً فكيف يطلق عليه معية المكان ونحن لا ننكر ان الوهم يرتقي الى مدة مقدرة قبل العالم كما يرتقي الى قضاء مقدر فوق العالم وذلك وهم مجرد وخيال محض فلا قضاء ولا بينونة كما يقدره الكرامى ولا زمان ولا مدة كما يقدره الوهمى ولو قدر تقديرآ عالم آخر فوق هذا العالم لم يؤد ذلك الى تجوز عوالم هي اجسام لا تنتهى اذ قد تبين بالبرهان استحالة ببدء لا يتناهى في الملا والظلا وكذلك لو قدر تقديرآ عالم آخر قبل هذا العالم لم يؤد ذلك الى تجوز عوالم هي متحركات لا تنتهى اذ تبين بالبرهان استحالة مدة وعدة لا تنتهى فرجع الخلاف اذاً الى استحالة وجود جسم لا يتناهى ببدء وبيان استحالة وجود اجسام لا تنتهى زماناً فان الحضم يسلم التقدم والتأخر في المعية فاذا سلم التقدم نقول لا يلزم من تقدير جسم لا يتناهى ببدء وان كان مستحيلاً ان يكون مع البارى تعالى بالمكان كذلك لم يلزم من تقدير حرركات لا تنتهى زماناً ان تكون مع البارى تعالى بالزمان فانه تعالى غير قابل للزمان والمكان وكان الله ولم يكن معه شيء اذ لم تكن معية بالذات ولا بالوجود وبلا مرتبة الكائنية والزمانية ولم يلزم من اطلاق كونه موجدآ ان يكون الموجد معه في الوجود ولا يلزم من اطلاق كونه موجدآ ان يكون الموجد معه في الوجود

(٢) ف له (٣) كافيًا (٤) موجود ب ز ما (٥) از ه (٦) ب (٧) ا -
١٢ - (١٠٠٠) ف - (٢) ف بالزمان (٣) ف -

فان الوجود المستفاد لا يكون مع الوجود الفيد وكان المعية من كل وجه وعلى كل معنى من الاقسام منفيآ عنه سواء اطلقناها في قسم واحد او في قسمين مركبين ونحن نبدأ بطرق المتكلمين ثم نفود الى ما ذكرناه من الكلام على محل النزاع

• فنقول للمتكلمين طريقان في المسئلة احدهما اثبات حدث العالم والثاني ابطال القول بالقدم

اما الاول فقد سلك عامتهم طريق الاثبات باثبات الاعراض اولآ واثبات حدثها ثانياً وبيان استحالة خلق الجواهر عنها ثالثاً وبيان استحالة حوادث اول لها رابعاً ويترتب على هذه الاصول ١٣ ان ما لا يسبقه الحوادث فهو حادث وقد اوردوا هذه الطريقة في

كتيبهم احسن ايراد

واما الثاني فقد سلك شيخنا ابو الحسن الاشعري رضى الله عنه طريق الابطال وقال لو قدرنا قدم الجواهر لم يخل من احد امرين اما ان تكون مجتمعة او مفترقة او لا مجتمعة ولا مفترقة او مجتمعة ومفترقة معاً او بعضها مجتمع وبعضها مفترق وبالجملة ليست تخلو عن اجتماع واقتراق او جواز طريق الاجتماع والافتراق وتبدل احدهما بالثاني وهي بدواتها لا تجتمع ولا تفترق لان حكم الذات لا يتبدل وهي قد تبدلت فاذلاً لا بد من جامع فارق فيترتب على هذه الاصول ان ما لا يسبق الحادث فهو حادث وقد اخذ الاستاذ ابو

(٤) ب وف اطلقها (٥) ف ز فثبت كان الله ولم يكن معه شيء (٦) ب وف نبتى (٧) ب وف (التنازع) (٨) ب وف حدوثها (٩) ف خلق (١٠) ف -
١٣ - (١) ا يخلو يسبق (٢) ب وف الشيخ (٣) ب وف واحاطة امور (٤) ابتدا الخط الجديد في ف (٥) ب بد «حادث» (٦) ف الحوادث

فنا العقل الصريح يقضي بالامكان في كل واحد من اجزاء العالم والجموع اذا كان كياً من الاجزاء كان الامكان واجباً له ضرورة

- فانه قيل فالدليل على ان الاجسام متناهية من حيث الذات فقلنا لو قدرنا جسماً لا يتناهى او بعداً لا يتناهى فاما ان يكون ذلك الجسم غير متناهٍ من جميع الجهات او من جهة واحدة وعلى اي وجه قدر فيمكن ان يفرض فيه نقطة متناهية يتصل بها خط لا يتناهى ويمكن ان تفرض نقطة اخرى على خط هو انقاص من الاول بذراع ونصل بين النقطتين بحيث يطبق الخط الاصغر على الخط الاطول فان كان كل واحد من الخطين 'تأدى الى غير نهاية فيكون الخط الاصغر مساوياً للخط الاطول وهو محال وان قصر الاقصر عن الاطول بمتناهٍ فقد تنهى الاقصر وتناهى الاطول اذ قصر عنه الاقصر بمتناهٍ وزاد الاطول عليه بمتناهٍ وما زاد على الشيء بمتناهٍ كان متناهياً وعلى كل حال فان كان احدهما اكبر من الثاني كان فيما لا يتناهى ما هو اصغر واكبر واكثر واقل وذلك محال فعلم ان جسماً لا يتناهى محال وجوده وان بعداً لا يتناهى في خلا او ملا محال ويمكن ان يتناهى هذا البرهان بعينه الى اعداد واشخاص لا تتناهى حتى يتبين ان فرض ذلك محال فاذا قضينا على الجسم بالتناهى وجاز ان يكون اكبر منه واصغر واذا تخصص احد الجائزين احتاج الى المتخصص وكما يمكن فرض الجواز في الصغر والكبير يمكن فرضه في

- اسحق الاسفراييني هذه الطريقة وكساها عبارة اخرى وربما سلك ابو الحسن رحمه الله طريقاً في اثبات حدوث الانسان وتكونه من نقطة امشاج وتقلبه في اطوار الخلقة واكوار الفطرة ولسنا نذك في انه ما غير ذاته ولا بدل صفاته ولا الايون ولا الطبيعية فيتمين احتياجه ١٤ الى صانع قديم قادر علم قال وما ثبت من الاحكام لشخص واحد او لجسم واحد ثبت في الكل في الجسمية وهذه الطريقة تجمع الاثبات والابطال واعتمد امام الحرمين رضي الله عنه طريقة اخرى فقال الارض عند خصوصنا محفوفة بالماء والماء بالهواء والهواء بالنار والنار بالافلاك وهي اجرام متحيزة شاغلة جواً وحيزاً وبالاضطرار نعلم ان فرض هذه الاجسام متيامنة عن مقرها او متياسرة او اكبر مما وجدت شكلاً وعظماً او اصغر من ذلك ليس من المستحيلات وكل مختص بوجه من وجوه الجواز دون ساير الوجوه مع استواء الجائزات وتآثل الممكنات احتاج الى تخصص بضرورة العقل وستعلم فيما بعد ان العالم ممكن الوجود باعتبار ذاته سواء قدر كونه متناهياً في ذاته مكاناً او زماناً او غير متناهٍ فان الخصم يقضي عليه بالامكان ١٥ على انه في ذاته غير متناهي الزمان وهو متناهي المكان فالاولى ان يجعل للتناهي المكاني مسئلة ويجعل للتناهي الزماني من حيث الحركات والتحركات مسئلة اخرى وتأخذ احتياجه الى المتخصص كالمسلم او كالفرضوري او كالتقريب من الفرضوري
- ١٥ فانه قيل فالدليل على تطرق وجوه الجائزات الى العالم باسره ٢٠

التيامن والنياسر فان الجواز العقلي لا يقف في الجازات ثم المخصص لا يتخلو اما ان يكون موجبا بالذات مقتضياً بالطبع واما ان يكون موجداً بالقدرة والاختيار والاوّل باطل فان الموجب بالذات لا يختص مثلاً عن مثل اذ الاحياز والجهات والاقدار والاشكال وسائر الصفات بالنسبة اليه واحدة وهي في ذواتها متماثلة اذ لا طريق لنا الى اثبات الصانع الا بهذه الافعال وقد ظهر فيها اثر الاختيار لتخصيصها ببعض الجازات دون البعض فلمنا قطعاً وبقيناً ان الصانع ليس ذاتاً موجباً بل موجداً عالماً قادراً وهذه الطريقة في غاية الحسن والكمال الا انها محتاجة الى تصحيح مقدمات ليحصل بها العلم بجدث العالم واحتياجه الى الصانع منها اثبات نهاية الاجرام في ذواتها ١٠ ومقاديرها ومنها اثبات خلا ورا العالم حتى يمكن فرض التيامن والنياسر فيه ومنها نفى حوادث لا اول لها فان الحصر ربما يقول بموجب الدليل كله ويسلم ان العالم ممكن الوجود في ذاته وانه محتاج الى مخصص مرجح لجانب الوجود على العدم ومع ذلك يقول هو دائم الوجود به ومنها حصر المحدثات في الاجرام والقائم بالاجرام وقد اثبت الحصر ١٥ موجودات خارجة عن القسمين هي دائمة الوجود بالغير دواماً ذاتياً لا زمانياً ووجوداً جوهرياً لا مكانياً بحيث لا يمكن فرض التيامن والنياسر والصغر والكبر فيها ولا تتطرق الاشكال والمقادير اليها ومنها اثبات ان الموجب بالذات كالقاضي بالطبع فان الحصر لا يسلم ذلك ويفرق بين القسمين والاوّل ان تفرض المسئلة على قضية عقلية ٢٠

٣ ب و ف - - ٤ ف بحدوث

يوصل الى العلم بها بتقسيم داير بين النبي والاثبات فنقول القسمة العقلية حصرت المعلومات في ثلاثة اقسام واجب ومستحيل وواجب فالواجب هو ضروري الوجود بحيث لو قدر وجوده لزم منه محال والمستحيل هو ضروري العدم بحيث لو قدر وجوده لزم منه محال والواجب ما لا ضروري في وجوده ولا عدمه والعالم بما فيه ١٨ من الجواهر العقلية والاجسام الحسية والاعراض القاية بها قدراته متنهاياً وغير متناه وكذلك لو قدرنا انه شخص واحد او اشخاص وانواع كثيرة اما ان يكون ضروري الوجود او ضروري العدم وذلك محال لان اجزائه متشيرة الاحوال عياناً وضروري الوجود ١٠ على كل حال لا يتغير بحال

فوجه تركيب البرهانه منه ان نقول كل متشيره او متكثر فهو ممكن الوجود باعتبار ذاته وكل ممكن الوجود باعتبار ذاته فوجوده بايجاد غيره فكل متشيره او متكثر فوجوده بايجاد غيره وايضاً فان الكل متركب من الاحاد والاحاد اذا كان كل واحد منها ممكن الوجود ١٥ فالكل واجب ان يكون ممكن الوجود وكل ممكن فهو باعتبار ذاته جائز ان يوجد وواجب ان لا يوجد واذا ترجح جانب الوجود على العدم احتاج الى مرجح والمرجح يستحيل ان يكون مرجحاً باعتبار ذاته ومن حيث وجوده فقط لامور احدها ان الوجود من حيث هو وجود امر يعم الواجب والواجب وهو فيهما معنى واحد لا يختلف

١٧ - (١) ب يصل ف -

١٨ - (١) ف الاجرام -

١٩ - (٢) ف اشتهار - ٣ ب و ف كانه - ٤ ف ز

والعالم متشيره او متكثر فوجوده بايجاد غيره - ٥ ب ز الوجود

عنه شيئان معاً ولما كان عقلاً اي مجرداً عن المادة اوجب عقلاً بالفعل مجرداً عن المادة ولما اقتضى الايجاب مناسبة والمناسبة تقتضي الماثلة حتى ينوب احد الثلثين مناب الثاني ثبت لواجب الوجود مثل ثبوت مناب واجب الوجود في الايجاب فعرف ان الايجاب الذاتي باطل

• فتعين الاختياري وذلك ما اردنا ان نورد

فانه فيل اكون العالم جائز الوجود واحتياجه الى واجب الوجود فسلم لكن لم قتم ان كونه موجوداً بغيره يستدعي حدوده عن عدم فان وجود الشيء بالشي لا ينافي كونه دايماً الوجود به وانما يتبين هذا بان نبحث في الموضع المنفق انه اذا احده عن عدم هل كان سبق عدم شرطاً في تحقق الاحداث

١٠ فلما لا يجوز ان يكون شرطاً فان المحدث ما استند الى المحدث ٢١
الا من حيث وجوده فقط والعدم لا تأثير له في صحة الايجاد فيجوز ان يكون دايماً الوجود بغيره

١٥ يتجرد العقول الصرفة عن العقل فقول القايل وجد عن عدم او بعد والمجرب قلنا الواجب ان نزيل عن الكلام ما يوقمه الوهم حتى العدم او سبقه العدم ان كان يعني به ان العدم شيء يتحقق له سبق وتقدم وتأخر واستمرار وانقطاع او شيء يوجد عنه شيء فذلك كله من ايها الخيال حيث لم يمكنه تصور الاولية في الشيء الحادث الا مستنداً الى شيء موهوم كالزمان والمدة كما لم يمكنه تصور النهاية في العالم الا مستنداً الى شيء موهوم كالخلا والفضا وكما لم يمكن فرض

٢٠٠٤ ف - ٣ ب وف يمكن - ١٤ ب وف ز عليه

٢١ - ١ ب ز عليا - ٢ ب وف للعقل - ٣ ف -

فلو اوجب من حيث انه وجود او من حيث انه ذات لما كان احد الموجودين اولى بالايجاد من الثاني فيتمين انه يوجد لكونه وجوداً على صفة او ذاتاً على صفة ويبدل على ذلك الامر الثاني وهو ان وجوه الجواز قد تطرقت الى الافعال وتلك الوجوه متماثلة والموجب لا يخصص مثلاً عن مثل فان نسبة احد الثلثين اليه كنسبته الى الثلث الثاني فاذا خصص احد الثلثين دون الثاني علم ان الايجاب الذاتي باطل فان منعوا تلك الوجوه فلا شك ان الجايز بنفسه يتساوى طرفاه ونسبة الذات من حيث هو ذات الى احد طرفيه كنسبته الى الطرف الثاني فاذا تخصص بالوجود دون العدم فلا بد من مخصص وراه

١٠ كونه ذاتاً وبطل الايجاب بالذات والثالث ان الموجب بالذات ما لم يناسب الموجب بوجه من وجوه المناسبة لم يحصل الموجب وذلك انا اذا تصورنا ذاتين او امرين معلومين لا اتصال لاحدهما بالاخر ولا مناسبة بينهما ولا تعلق ولا اشعار بل اختص كل واحد منهما بحقيقته وخاصيته لم يقض العقل بصدور احدهما عن الثاني وواجب الوجود لذاته ذات قد تعالى وتقدس عن جميع وجوه المناسبات

٢٠ والتعلق والاتصال بل هو منفرد بحقيقته التي هي له وهي وجوب وجوده ولا صفة له تانية تزيد على ذاته الواجبة فلا يلزم ان يوجد عنه شيء بحكم الذات فاجاب الذات غير معقول اصلاً بعد رفع النسب والعلائق وعن هذا قتم ان الموجب لا كان واحداً استحالة ان يصدر

١٦ ف و جب

١٩ - ١ ب وف يوجب - ٢ ب وف ز بالذات - ٣ انبه الى -

٢٠ ب وف لو

٢٠ - ١ ف -

خلا. بين وجود الباري تعالى وبين العالم لا يمكن أيضاً فرض زمان وتقدير زمان بين وجود الباري تعالى وبين العالم فان ذلك من عمل الوهم فقط ولا يلزم منه المية بالزمان كما لا يلزم المية من المكان فافهم ذلك فيجب ان تريل هذا الايهام عن فكرك فيتصور ان وجود شي. لا من شي. هو المعنى بحدوث شي. عن عدم فان قولنا له اول. ٢٢ المعنى بحدوثه وان قولنا لم يكن فمكان هو المعنى بسبق عدمه اذ لا بد من عبارة وتوسع في الكلام ليطلق لفظ السبق والتأخر والاستمرار والانتقطاع واذا ثبتت هذه القاعدة فنقول اذا كان العالم يمكن الوجود باعتبار ذاته 'والممكن معناه انه جائز الوجود وجائز عدمه فيستوي طرفاه اعني الوجود وعدمه باعتبار ذاته فاذا وجد فانما يوجد باعتبار موجوده ولولا موجوده لا استحق الا عدم فهو اذا مستحق الوجود وعدمه بالاعتبارين المذكورين فكان واجب الوجود سابقاً عليه بالذات والوجود اذ لولاه لما وجد ولا يجوز ان يكون وجوده مع واجب الوجود بالذات والوجود جميعاً لان قبل ومع بالذات والوجود لا يجتمعان في شي. واحد فهو اذا متأخر ١٥ الوجود ولا يجوز ان يكون مع واجب الوجود بالزمان لانه يجب ان يكون واجب الوجود زمانياً لان قولنا مع من جملة المتضائفات كالاخوة والابوة فاحد الشيين اذا كان مع الثاني بالزمان كان الثاني معه ايضاً بالزمان وبكل اعتبار اثبت المية في احد الشيين وجب

١٤ ب و ف حدوث
 ٢٢ - ١٠٠١ ب و ف - لله صواب - ٢٢ ب استحق الوجود . ف وجد
 ١٣ ب ز وجوده - ١٤ ب الاضافات - ١٥ ب و ف بل بكل

عليك ان تثبتها في النبي. الشافي ولا يجوز ان يكون وجوده مع ٢٣ واجب الوجود بالرتبة والفضيلة لان رتبة الواجب بذاته لا يكون كرتبة الواجب بغيره وظهر ان جائز الوجود وواجب الوجود لا يكونان معاً بوجه من الوجود واعتبار من الاعتبارات وصح القول . كان الله ولم يكن معه شي. فاما معنى قولكم الجائز دائم الوجود بالواجب او مع الواجب او قدرتم دوام وجود الباري تعالى زمانياً ممتداً مع الازمنة الغير المنتهية كما توهمتم وجود العالم زمانياً ممتداً في ازمنة لا تنتهي وبش الوهم وهمكم في الدوامين فكانتم اخذتم لفظ الدوام بالاشتراك المحض اما دوام وجود الباري تعالى فعناه انه ١٠ واجب لذاته وبذاته ولا يتطرق اليه جواز ولا عدم بوجه من الوجود فهو الاول بلا اول كان قبله والآخر بلا آخر كان بعده واوله آخره وآخره اوله اي ليس وجوده زمانياً واما العالم فله اول ودوامه دوام زمني يتطرق اليه الجواز وعدمه والقلة والكثرة والاستمرار والانتقطاع فلو كان دائم الوجود بدوام الباري كان الباري دائم ١٥ الوجود بدوام العالم وكان الدوامان بمعنى واحد فيلزم ان يكون وجود الباري تعالى زمانياً او وجود العالم ذاتياً وكلا الوجهين باطل فبطل قولكم ان العالم دائم الوجود بالواجب وانما يتضح هذا البطالان كل الموضوع اذا اثبتنا استحالة حوادث لا اول لها ووجود موجودات لا تنتهي واما قولكم ان العالم في المحل المنفق عليه ٢٠ انما يستند الى الموجد من حيث وجوده فقط وعدمه والمعدم لا تأثير له في

٢٣ - ١٠١ از الوجود - ٢٠٢ ف بدوام العالم فلو كان الدوامان
 ٢٤ - ١٠ ف ولكن - ٢٠ ف ز الوجود - ٢٣ ب و ف الحادث -

والجواب قلنا وجود الشيء ، باليجاد موجدته صواب من حيث اللفظ والمعنى بخلاف وجوب الشيء ، باليجاب الموجب وذلك ان الممكن معناه انه جازم وجوده وجزم عدمه لا جازم وجوبه وجزم امتناعه وانما استفاد من المرجح وجوده لا وجوبه نعم لما وُجد عرض له الوجوب^{٢٦} عند ملاحظة السبب لان السبب افاده الوجوب حتى يقال وجب باليجابه ثم عرض له الوجوب بل افاده الوجود فصح ان يقال وجد باليجاد وعرض له الوجوب فانسب اليه وجوده اذ كان ممكن الوجود لا يمكن الوجوب وهذه دقيقة لطيفة لا بد من مراعاتها والذي نشئته ان الواجب والمتنع طرفان والممكن واسطة اذ ليس الواجب ولا يمتنع فهو جازم الوجود وجزم العدم والوجود والعدم متقابلان لا واسطة بينهما والذي يستند الى الوجود من وجهين الوجود والعدم في الممكن وجوده فقط حتى يصح ان يقال اوجده اي اعطاه الوجود ثم زومه الوجوب لزوم العرضيات فالامر اللازم العرضي لا يستند الى الموجد فانتم اذا قائم وجب وجوده باليجابه فقد اخذتم العرضي ونحن اذا قلنا وجد باليجاد فقد اخذنا عين المستفاد الذاتي فاستقام كلامنا لفظاً ومعنى وانحرف كلامكم عن سنن المادة ولربما نقول ان الممكن اذا وُجد في وقت معين او على شكل مخصوص يجب وجوده على ذلك الوجه لان الموجد اذا علم حصوله في ذلك الوقت على ذلك الشكل واداد ذلك فهو واجب الوقوع لان خلاف^{٢٧} المعلوم مستحيل الوقوع والحصول واذا كان ممكن الجنس جازم

٢٦ - (١) باليجاب الوجود - (٢) ف الوجود - (٣) ف بيئته - (٤) ف عرضي

صحة اليجاد فلنا ولو استند الى الموجد من حيث وجوده فقط لاستند كل موجود وتسلل القول الى ما لا يتناهى ولم يستند الى واجب وجوده بل انما استند اليه من حيث جوازه فقط والجواز قضية اخرى وراء الوجود والعدم ثم جواز الوجود سابق على الوجود بالذات فنقول انما وُجد به لانه كان جازم الوجود ولا نقول انما كان جازم الوجود لانه وُجد فجواز وجوده ذاتي له والوجود عرضي والذاتي سابق على العرضي سبقاً ذاتياً ثم بينا ان الجازم مستحق العدم باعتبار ذاته لولا موجدته فكان مسبوقاً بوجوده ومسبوقاً بعدم ذاته لولا موجدته^{٢٨} لان استحقاق وجوده عرضي مأخوذ من الغير واستحقاق عدمه ذاتي مأخوذ من ذاته فهو اذاً مسبوق بوجود واجب ومسبوق^{١٠} بعدم جازم فتحقق له اول والجمع بين ما له اول وبين ما لا اول له محال

فانه قيل فما الفرق بين وجوب العالم باليجاب الباري تعالى وبين وجوده باليجاد الباري تعالى فان العالم اذا كان ممكناً في ذاته ووجد بغيره فقد وجب به وهذا حكم كل علة ومعلول وسبب ومسبب فان^{١٥} المسبب ابدأ يجب بالسبب فيكون جازماً باعتبار ذاته واجباً باعتبار سببه ثم السبب يتقدم المسبب بالذات وان كانا معاً في الوجود كما تقول تحركت يدي فتتحرك المفتاح في كمي ولا يمكنك ان تقول تحرك المفتاح في كمي فتتحرك يدي وان كانت الحركتان معاً في الوجود^{٢٠}

١٥ - (١) ف الوجوب - (٢) ف الوجود من حيث وجوده - (٣) ف - (٤) ف ٧٠٠٧ ب - (٥) ف ٢٥ - (٦) ف ٢ - (٧) ف ٣ - (٨) ف ٤ - (٩) ف ز على

الذات لكن لم يكن وجوب ذلك إلا باليجاب العلم والارادة فاذا تحقق ان الوجود هو الاستفادة في الحوادث لا الوجود بطل الايجاب الذاتي الذي يتحصوا به حين بنوا عليه مقارنة وجود العالم بوجود البارى تعالى ولم يبق لهم الا التمثيل بمثال وذلك من سخر الفاعل لان الحطم ربما لا يسلم ان حركة اليدسبب حركة الكم والفتاح ولا يقول بالتولد يبقى مجرد فاه التعقيب والتسبب لفظاً في قوله تحركت يدي فتحرك الفتاح وهذا كما ان المادة عند الحطم سبب ما لوجود الصورة حتى يصح ان يقال لولا المادة لما وجدت الصورة وهما مآ في الوجود وليس وجود الصورة بإيجاد المادة بل بإيجاد وهب الصور ثم ان سلم ذلك فيجوز ان يسبق السبب المسبب ذاتاً ويقارنه زماناً ١٠ فيكون زمان وجودها واحداً واحدها سبب والثاني مسبب كما ٢٨ يقال في الاستطاعة مع الفعل لكن المتنع وجود ما له اول مع وجود ما لا اول له وقد بينا ان هذه المية ممتعة على الوجود كلها اعني بالذات والوجود والزمان والترتبة والفضيلة فان التقدم والتأخر والمع يطلق على الشئين اذا كانا متناسين نوعاً من المناسبة ولا نسبة بين البارى ١٠ تعالى وبين العالم الا بوجه الفعل والفاعلية والفاعل على كل حال متقدم والمفعول متأخر يبقى ان يقال هل كان يجوز ان يخلق العالم قبل ما خلقه بحيث يكون نسبة بدوه الى وقتنا أكثر زماناً فيجاب عنه ان اثبات الاولية والتناهي للعالم واجب تصوره عقلاً اذ البرهان

٢٧ - ف - ١٢ ب الحادث في الحوادث - ٣ ف تتجددوا اختجروا
 صواب ؟ - ١٤ ب وف - ١٥ - ١٦ ف -
 ٢٨ - ١٠ ف يعني - ٢٢ ف لا - ٢٣ ب ز ومن - ٢٤ ب وف ز هذا

قد دل عليه وما وراء ذلك تقدير وهمي يسمى تجوزاً عقلياً والتقدير والتجوزيات لا تقف ولا تنتهى وهو كما اذا سلم هل كان يجوز ان يحدث العالم أكبر مما خلقه بحيث يكون نسبة نهايته الى مكاننا أكبر مسافة فيجاب عنه ان اثبات الحد والتناهي للعالم واجب تصوره عقلاً اذ البرهان قد دل عليه وما وراء ذلك فتقدير ذهني يسمى تجوزاً عقلياً والتقدير والتجوزيات لا تنتهى فتقدير مكان وراء العالم مكاناً كتقدير زمان وراء العالم زماناً وبالجملة ٢٩ حدث العالم حيث يتصور الحدوث والحادث ما له اول والقديم ما لا اول له والجمع بين ما له اول وبين ما لا اول له محال هذا ما نقله ١٠ من الحدوث ضرورة وهو كتناهي العالم من الجسمية والجسمية حدو القدة بالقدة

فانه قبل قد دل البرهان العقلي على ان جسماً ما لا تنتهى ذاته بالفعل مستحيل وجوده فبينوا ان حركات متعاقبة وحوادث متتالية لا تنتهى مستحيل وجودها فان عندنا التناهي والانتاهي انا يتطرق الى اربعة اقسام اثنان منها لا يجوز ان يوجد غير متناهيين الذات وهو ما له ترتيب وضعي كالجسم او طبيعي كالعمل فجسم لا تنتهى ذاته مستحيل وجوده وعمل وممولات لا تنتهى بالعدد مستحيل وجودها ايضاً ولكل واحد من القسمين ترتيب في الوجود اما الجسم فله ترتيب وضعي ولاجزائه اتصال ولكل جزء منه الى

٥٠ ب وف فتقدير ذهني - ٢٦ ب وف أكثر
 ٢٩ - ١٠ ياض في ب الد ص ٣٣ ص ١٥ في ١ - ٢ - ٣ ف ز
 حيث -

جزء نسبة فلا يجوز وجود جسم غير متناهٍ في زمان واحد واما العطل فلها ترتيب طبيعي فان المعلوم يتعلق بعلمه ولكل مابول الى علمه نسبة فلا يجوز وجود جسم وعمل ومعلومات لا تنتهي واما القسبان اللذان يوجدان غير متناهي الذات فان احدهما الحوادث والحركات التي لا ترتب بعضها على بعض لضرورة ذاتها بل تتعاقب وتتوالى .
 شي' بعد شي' في الزمنة غير متناهية فان ذلك جائز عقلاً والثاني النفوس الانسانية فانها موجودات لم تتعاقب بل هي مجتمعة في الوجود ولكن لا ترتيب لها وضماً كالجسم ولا طبعاً كالعلم فيجوز ان توجد غير متناهية

والجواب قلنا كلما حصره الوجود وكان قابلاً للنهية فهو متناهٍ .
 ضرورة وما لا يتناهي لا يتصور وجوده سواء كان له ترتيب وضعي او طبيعي او لم يكن

والبرهان على ذلك بحيث يعم الاقسام الاربعة ان كل كثرة لا تنتهي فلا تخلو اما ان تكون غير متناهية من وجه او غير متناهية من جميع الوجوه والجهات وعلى القسمين جميعاً فانا .
 يمكننا ان نفصل منهما جزءاً بالوهم او بالعقل فناخذ تلك الكثرة مع ذلك الجزء شيئاً على حدة وناخذها بانفرادها شيئاً على حدة فلا يخلو اما ان تكون تلك الكثرة مع تلك الزيادة مساوية للكثرة من غير الزيادة عددًا او مساحة فيلزم ان يكون الزائد مثل الناقص مساوياً له وهذا محال واما ان لا يكون مساوياً له فيلزم ان يكون ٣٠

٣٠ - ترتيباً [وكذا] - ١٢ ف جملة - ١٣ ف نوم - ١٤

وباعتماد

كثرتان غير متناهيين واحداها أكبر والثانية انقص وهو ايضاً محال وهذا البرهان ان فرضته في جسم غير متناه من جميع الجهات او من جهة واحدة فالعبارة عنه ان نقول لك ان تفرض نقطة من ذلك الجسم ويفصل منه مقداراً فتأخذ ذلك الجسم مع ذلك المقدار شيئاً .
 على حدة وبانفراده شيئاً على حدة ثم نطبق بين النقطتين المتناهيين في الوهم فلا يخلو اما ان يكونا بحيث يمتدان معاً مطابقتين في الامتداد الى ما لا يتناهي فيكون الزائد والناقص متساويين واما ان لا يمتدا بل يقصر احدهما عنه فيكون متناهيًا والقدر المفضول كان متناهيًا ايضاً فيكون المجموع متناهيًا ايضاً وقد فرضه غير متناه هذا خلف .
 وكذلك ان فرضته في حركات غير متناهية او اشخاص غير متناهية متعاقبة او مجتمعة او تفرض نفوساً غير متناهية معاً او مجتمعة في الوجود فالعبارة عنه ان نقول لك ان تفرض حركة واحدة او شخصاً واحداً وتفصل من الحركات او الاشخاص مقداراً بالوهم وتنسب الحركات الزائدة الى الحركات الناقصة وتم البرهان من غير تفاوت ٣٢ بين الصورتين

قال ابو علي ب. بناها هنا فرق وهو ان الجسم له ترتيب وضعي امكنك ان تعين فيه نقطة ثم ترتب عليها جواز الانطباق والامتداد الى ما لا يتناهي وليس للحركات المتتالية ترتيب وضعي فانها ليست معاً في زمان واحد فلا يمكنك ان تعين فيها حركة واحدة وترتب

٣١ - ١ ف احدها اكثر - ٢ وهذا مثل ما اورده ابن سينا في كتابه النجاة مصر ١٣٣١ ص ٢٠٢ - ٣ ف - ٤ ف التوم - ٥ ف يتد احادية ما - ٦ ف والقدر - ٧ ف تم

عليها جواز الانطلاق لان ما لا يرتب في الوضع او الطبع فلا
يحتمل الانطلاق
فيل له جوابك عن هذا الفرق من وجهين احدهما انك فرضت
النقطة في الجسم والامتداد الى ما لا يتناهي بالوهم وقدرت التطبيق
ايضاً بالوهم فقدر وهما ان الحركات الماضية كأنها موجودة متعاقبة.
والا زمنة ايضاً كأنها موجودة وهما متعاقبة على مثال خط موهوم
لا يتناهي تركب من نقط متتالية والحدود في الحركات والاقوات
في الا زمنة كالنقط في الخطوط والتعاقب كالتالي والعملة التي لا يجلبها
امتنع الاتناهي ووجب ان تنتهي فهو انه مود الى انه يكون
٣٣ الاقل مثل الاكثر والناقص مثل الزايد وهذا موجود في الموضوعين ١٠
جميعاً ولذلك قال المتكلم ان اذا فرضنا الكلام في اليوم الذي نحن
فيه وقتنا ما مضى من الايام غير متناه عندكم وما بقي ايضاً غير
متناه والباقي والماضي متساويان متاثلان في عدم التناهي فلو فصلنا
من الماضي سنة واضفناها الى الباقي صار الماضي ناقصاً والباقي زايداً
وهما متاثلان في نفي التناهي ادى ذلك الى ان يكون الزايد مثل ١٠
الناقص

الوجه الثاني انه لو لم يتحقق في الحركات والاشخاص ترتيب
وضعي فقد تحقق فيها ترتيب طبيعي كالعمل والمعلولات فانها لا بد
ان تكون متناهية بالاتفاق وذلك ان كل معلول فهو ممكن

٣٢ - (١) ف ترتيب له - (٢) ف والا فاه - (٣) ف و واجب - (٤) ف
ادى
٣٣ - (١) ف ان - (٢) ف ترتيب -

الوجود بذاته وانما يجب وجوده بعلمه فيتوقف وجوده على وجود
علمه والكلام في علمه كذلك حتى يتناهي الى علة اولى ليست ممكنة
لذاتها كذلك نسبة كل والد الى مولود نسبة العلة الى معلولها
فيتوقف وجود الولد على وجود الوالد وكذلك القول في الوالد فهلا
قلت ينتهي الى والد اول ومع ذلك فالاشخاص عندكم لا تنتاهي
ثم يبدد كل شخص انساني قد وجد نفس ناطقة وهي باقية مجتمعة
في الوجود فالاشخاص اذا كانت تنتاهي وجاز وجودها لانها متعاقبة
لا مجتمعة ممأ في الوجود فقولك في النفوس فانها مجتمعة وهي لا
تنتاهي فان قال ليس لها ترتيب طبيعي ولا وضعي قيل اذا
١٠ ترتبت الاشخاص والدأ ومولوداً ترتبت النفوس ايضاً ذلك الترتيب
لانه من العوارض واللوازم المعينة للنفوس كونها بحيث ان صدرت
عن اشخاصها اشخاص فهذه النسبة باقية ببقائها ولذلك النوع ترتيب
برهانه امر في ان ما لا يتناهي من الحوادث والحركات لا
يتحقق في الوجود : وذلك اننا نفرض الكلام في الدورة التي نحن
١٠ فيها ولا شك ان ما مضى قد انتهى بها وما انتهى بشي فقد تناهي
ومعنى قولنا ان ما مضى قد انتهى اننا اذا اردنا قصر النظر على ما
نحن فيه وقطعناه عما سباني اقتضى ذلك تناهي الحركات الماضية اذا
يتناهي الحركات الماضية لم يكن مشروطاً فيها لحوق الحركات

(٣) ف بالذات - (٤) ف بالعلمة - (٥) الاولى - (٦) ف اذا كانت لا يتناهي عندكم
- (٧) ف يقدر على - (٨) ف نفساً
٣٤ - (١) ف - (٢) ف ترتيب - (٣) ف لان - (٤) ف - فا -
(٥) ف تناهي - (٦) اعرف ف ذ لا - (٧) ف ز ما -

ومن جملة الازمات على الدهرية ان حركات زحل وهو في ٣٦ الفلك السابع مثل حركات القمر وهو في الفلك الاول من حيث ان كل واحد من النوعين غير متناوٍ ومعلوم بالضرورة ان حركات زحل اقل من حركات القمر فهي اذاً مثلها واكثر منها وذلك من اجل الحال والبلغ في التناقض

فانه في ان قصرت مسافة فلك القمر عن فلك زحل فقد طال زمان القمر بمقدار قصر المسافة حتى قطع القمر فلكه بمثل ما قطع زحل فلكه فقد تساويا في الحركة

فنا وما قولكم في حركة فلك زحل فانها حركات المحيط ١٠ وحركات فلك القمر حركات القطب فهما متساويان فيما لا يتناهى وحركات فلك زحل اضعاف حركات فلك القمر ولا جواب عنه

فانه فيل الستم ائتم تفاوتاً في معلومات الله تعالى وفي مقدوراته فان العلم عندكم متعلق بالواجب والجازز والمستحيل والقدرة لا تتعلق بالالجزز فكانت المعلومات اكثر والقدورات اقل والقالة والكثرة ٣٧ ١٠ قد تطرقتنا الى النوعين وهما غير متناهيين

والجواب قلنا نحن لم نثبت معلومات او مقدورات هي اعداد بلا نهاية بل معنى قولنا انها لا تنتهى اي العلم صفة سالحة يعلم به ما يصح ان يعلم والقدرة صفة سالحة يقدر بها على ما يصح ان يوجد ثم ما يصح ان يعلم وما يصح ان يقدر عليه لا يتناهى وليس ذلك

١٠ - ٣٦ - (١) ف اكثر - (٢) - ف - (٣) ف مثل - (٤) ف القمر - (٥) ف مسافتها

الآتية فاما من حركة توجد وتعدم الا وقد انقضت حركات قبلها بلا نهاية فيوجد ابدأ طرف منها متناهياً ويكون ذلك الطرف اخر الماضي واولاً لا بقى فكل حركة او كل دورة فقد تحقق لها اول ٣٥ واخر واذا تنهى من طرف فقد تنهى من الطرف الثاني فالحركات كلها اذاً في ذواتها متناهية اولاً واخراً وهي معدودة ٥ بالزمان والزمان هو العاد للحركات فالمعدود اذاً يتناهى اولاً واخراً كذلك يلزم ان يتناهى العاد اولاً واخراً يبقى ان يقال هي متناهية عدداً ام لا قلنا وكل عدد موجود فهو قابل للزيادة والنقصان والاكثر والاقل فهو متناوٍ وكل عدد موجود فهو متناوٍ وهذا الحكم يجري في كل عدد موجود ممأ كالفنوس الانسانية او ١٠٠ متعاقبة كالأشخاص الانسانية وعندهم النفوس غير متناهية عدداً وهي قابلة للزيادة والنقصان والأشخاص الانسانية غير متناهية عدداً وهي ايضاً قابلة للزيادة والنقصان فاذا طبقت الأشخاص على النفوس تساوت لاحالة وان نقصت من الأشخاص عدداً وطبقت الباقي على عدد النفوس فان كان كل واحد منهما لا يتناهى كان ١٠٥ الزائد مثل الناقص وان كان يتناهى فقد حصل القصور وتطبيق الخط على الخط كتطبيق العدد على العدد وتطبيق النفس على الشخص والحركات والمتحركات اذا تنهت ذاتاً وزماناً ومكاناً وعدداً وهذا قاطع لا جواب عنه ولا سؤال عليه ٦

(٨) ف فيوجد - (٩) ف طرفا
٣٥ - (١) ف بقى - (٢) ف زوكل قابل للزيادة والنقصان والاقل والاكثر
(٣) ف فهو - (٤) ف نقصر - (٥) ف فكان - (٦) ف عنه

عدد انقاص من عدد حتى يكون ذلك نقصاً لما ذكرناه وانما المتنع عندنا اعداد تحصرها الوجود وهي غير متناهية فنقول قد بينا ان ما لا يتناهي انما يمكن تصوره في الوهم والتقدير لا في الوجود كالعدد يقال له انه لا ينتهي تضييماً وليس نعني به ان العدد الغير متناهٍ موجود محصور بل المعنى انك اذا قدرت او توهمت ضعفاً فوق ضعف الى ما لا يتناهي امكانك ذلك كذلك الملولات والمقدورات على التقدير الوهمي لا يتناهي ولصلاحية العلم ان يعلم به كل ما يصح ان يعلم ويخبر عنه يقال ان العلم لا يتناهي وكذلك لصلاحية القدرة ان يقدر بها على كل ما يصح ان يقدر عليه يقال ان القدرة لا تتناهي فلا القدرة ولا العلم امر بسيط ذاهب في الجهات لا يتناهي ولا المعلومات والمقدورات اعداد كثيرة لا تتناهي وهكذا ينبغي ان نفهم من معنى قولنا ذات الباري سبحانه لا تتناهي اي هو واحد لا يقبل الانقسام بوجه من الوجوه فلا يتطرق اليه نهاية بوجه من الوجوه

سُبُ الدهرية قالوا اذا قلتم ان العالم محدث بعد ان لم يكن فقد تأخر وجوده عن وجود الباري تعالى فلا يخلو اما ان يتأخر بجهة او لا بجهة فان تأخر لا بجهة فقد قارن وجوده وجود الباري تعالى وان تأخر بجهة فلا يخلو اما ان تأخر بجهة متناهية او بجهة غير متناهية فان تأخر بجهة متناهية فقد وجب تناهي وجود الباري سبحانه وان تأخر

٣٧ - (١) في قضا - (٢) في تناهي - (٣) في بيني - (٤) في التناهي -
 (٥) في معنى - (٦) في -
 ٣٨ - (١٠٠٠) في - (١٢) في شبهة - (١٣) في يكون - (١٤) في وجب

بجهة غير متناهية فنفرض في تلك المدة موجودات لا تتناهي فانه ان لم يتنع مدة لا تتناهي لم يتنع عدة لا تتناهي والحوادث قلنا هذا الكلام غير مستقيم وضماً وتقسيماً اما الوضع فوقكم لو كان العالم محدثاً كان وجوده متأخراً فان عينتم به التأخر بالزمان فغير مسلم فانا قد بينا ان التقدم والتأخر والمعية الزمانية تتنع في حق الباري سبحانه

وعلى هذا لم يصح بنا التقسيم عليه انه متأخر بجهة او لا بجهة فان ما لا يقبل المدة ذاتاً ووجوداً لا يقال له تقدم او تأخر او قارن بجهة او لا بجهة فاحتم علينا تقدماً وتأخراً ومعية زمانية للباري تعالى ١٠. واذا منعنا ذلك الزمتم علينا مقارنة في الوجود وذلك تلبس فانا اذا منعنا التقدم والتأخر الزماني منعنا المقارنة الزمانية بل وجود الباري تعالى لا يقال متقدم بالزمان كما لا يقال ايضاً فوق بالمكان ولا يقال مقارن بالزمان كما لا يقال مجاور للعالم بالمكان وان عينتم بالتأخر في الوجود اي الموجد مفيد الوجود والموجد مستفيد الوجود ١٥. والموجد لا اول لوجوده والموجد له اول فهو مسلم ولا يصح ايضاً بنا التقسيم عليه انه تأخر بجهة او لا بجهة فانه قبل لا بد من نسبة ما بين الموجد والموجد واذا تحققت النسبة فبجهة متناهية او غير متناهية فلنا ولا بد من نفي النسبة بين الموجد والموجد اذ لو تحققت

٥٠٠ - (١) في تنوع - (٢) في قضا - (٣) في مقارنة - (٤) في -
 ٣٩ - (١) في حادثا - (٢) في حتى - (٣) في مقارنة - (٤) في -
 (٥) في -

٤٠ النسبة مدة متناهية او غير متناهية كان وجوده زمانياً قابلاً للتغير والحركة اليس لو قال القائل ما نسبة واحد من حيث حدث وله اول كان السؤال محالاً اليس لو قال القائل ما نسبة العالم منه تعالى حيث وجد وله نهاية افيابينه او يجاوزه فان بينه افيخلاً او بينونة تنتهي ام لا تنتهي كان السؤال محالاً كذلك نقول في المدة فان الجزئي كالكل والزمان كالمكان

وجواب اخر عن التقسيم نقول ما المعنى بالمدة اهي عبارة عن امر موجود او عن تقدير موجود ام عن عدم بحت فان كان امراً موجوداً محققاً فهو من العالم فلا يكون قبل العالم وايضاً الموجود اما قائم بنفسه او قائم بغيره وعلى الوجهين جميعاً لا يمكن تقديره ١٠ قبل العالم وان كان امراً مقدراً وجوده والتقديرات الوهمية تجوزات وليس كلما يجوزه العقل او يقدره الوهم يمكن وجوده جملة جملة فاصلة فان وجود عالم آخر وكذلك الى ما لا يتناهي مما يجوز يقدره الوهم وكذلك الاعداد التي لا تنتهي مما يقدره الوهم لا مما يجوزه العقل وبالجملة الجزيات كلها لا يمكن ان توجد جملة جامة فيكون ما ١٠ لا يتناهي مما يحصره الوجود وذلك محال فلم ان تقدير ازمته غير متناهية لا يكون كالتحقيق وما يمكن وجوده جملة مما او متعاقباً لا يمكن ان يكون مشحوناً بما لا يتناهي وان كانت المدة عبارة

٤٠ - او (١) - ف ز ايضاً - (٢) ف جزوي (ككذا دائماً) -

(٣) ف ز عن (٤) ا ز فان (٥) ف بذاته - (٦) ف ز العقل ويقدره الوهم .

٤١ - ا (١) - ف -

عن عدم بحت فلا يتناهي ولا لا يتناهي في عدم البحث وجواب اخرى قائم ان المدة لو كانت متناهية لتناهي وجود الباري تعالى فان تناهي المدة كنتناهي العالم مكاناً وهو مصادرة على المطلوب الاول وتعبير عن محل النزاع ثم تناهي العالم مكاناً ليس يقتضي تناهي ذات الباري تعالى لانه لا مناسبة بينه وبين الكائنات والمكان كذلك تناهي العالم زماناً لا يقتضي تناهي وجود الباري لانه لا مناسبة بينه وبين الزمانيات والزمان ولم قائم ان المدة لو لم تكن متناهية في التقدير العقلي امكن ان يوجد فيها موجودات في التحقيق الحسي

١٠ شبه اخرى قال ابن سينا حكاية عن ارسطاطاليس كل حادث عن عدم فانه يسبقه امكان الوجود ضرورة وامكان الوجود ليس هو عدماً محضاً بل هو امر ماله صلاحية الوجود والعدم ولن يتصور ذلك الا في مادة فكل حادث فانه يسبقه مادة ثم تلك المادة المتقدمة ٤٧ لا تتصور الا في زمان لان قبل ومع لا يتحقق الا في زمان والمعدم قبل هو المعدم مع وليس الامكان قبل هو الذي يقارن الوجود فهو اذاً متقدم مقدماً زمانياً والعالم لو كان حادثاً عن عدم لتقدمه امكان الوجود في مادة مقدماً زمانياً فهو اما ان يتسلسل فهو باطل واما ان يقف على حد لا يسبقه امكان فلا يسبقه عدم فيكون واجباً بغيره وهو ما ذهبنا اليه وهذه الشبهة هي التي اوقعت المعتزلة في اعتقاد كون المعدم شيئاً وعن هذا قصر والشبهة في الممكن وجوده لا

(١) ف ز نقول - (٢) ف بالمس - (٣) ف قدم - (٤) ف -

٤٧ - ا (١) اجد وفي العاشق «مع» - (٢) ف -

المستحيل ثبوته^{٤٣}
والجواب انا قد بينا ان معنى الحدوث عن عدم انه هو الموجود
الذي له اول لا^{٤٤} الامكان السابق عليه ليس يرجع الى ذات
وهو شي، حتى يحتاج الى مادة بل هو امر راجع الى التقدير الذهني
لان ما لا يجوز وجوده لا يتحقق له ثبوت وحدوث والقبلية والمعية^{٤٥}
راجعة ايضاً الى التقدير العقلي وانما نتصور نحن من حدوث العالم ما
٤٣ يتصورونه من حدوث النفس الانسانية حادثة لها اول لا عن شي،
حتى يمكن ان يقال انها مسبوقه بالعدم اي لم تكن فكانت وهي
ممكنة الوجود في ذاتها وامكانها لا يستدعي مادة تسبقها فان ذلك
يودي الى ان يكون وجودها مادياً فعلم ان الامكان من حيث هو^{٤٥}
امكان ليس يستدعي مادة وسبقه على الموجود الحادث ليس الا
سبقاً في الذهن سيمتصوه سبقاً ذاتياً وذلك السبق ليس سبقاً زمانياً
وكذلك القول في المعلوم الاول وسائر النفوس فانها ممكنة الوجود
بذواتها وامكان وجودها سابق على وجودها سبقاً ذاتياً وكذلك
القول في الجسم الاول الذي هو فلك الافلاك ونقول ان كل حادث^{٤٥}
حدوثاً زمانياً او حدوثاً ذاتياً على اصلكم فانه يسبقه امكان الوجود
فان الموجود المحدث قد تردد بين طرفي الوجود والعدم وهذا التردد
والسبق والامكان كله يرجع الى تقدير في الذهن والا فالثاني في
ذاته على صفة واحدة من الوجود لكن الوجود باعتبار ذاته انقسم
الى ما يكون وجوده لوجوده هو له لذاته اي هو غير مستفاد له من^{٤٥}

غيره فيقال الوجود اولي به والى ما يكون وجوده لوجوده هو له^{٤٤}
من غيره فيقال الوجود ليس اولي به ولا اول وهذا الوجود لم يتحقق
الا ان يكون له اول مسبوق بوجوده لا اول له ويكون له في ذاته
امكان الوجود يعبر عنه بانه مسبوق بامكان الوجود لانه وجود
يسبقه امكان الوجود بل الوجود في ذاته وجود ممكن فقد وجد^{٤٥}
ها هنا سبقان احدهما سبق وجود الموجود والثاني سبق امكان
الوجود ولكننا بعدما بحثنا عن السبق الثاني لم نثر على معنى الا ان
الوجود المستفاد لن يتحقق الا بان يكون ممكناً في ذاته مقدراً فيه
تردد بين طرفي الوجود والعدم واحتياج الى مرجع لولاه لما حصل له
٤٥ وجود فلو كان كل حادث محتاجاً الى سبق امكان وكل امكان
محتاجاً الى مادة وكل مادة الى زمان تسلسل القول فيه فيقال وتلك
المادة والزمان يحتاجان الى مادة وزمان ولما حصل وجود حادث اصلاً
فبطل الاصل الذي وضعوا الكلام عليه بل لا بد من منتهى ينتهي
اليه فيكون مبدعاً لا من شي، ويكون ممكناً في ذاته ولا يستدعي^{٤٥}
٤٥ امكانه مادة وزماناً فكذلك يجب ان يتصور معنى سبق الامكان
وسبق العدم وسبق الموجد فان الموجد يسبق بوجوده من حيث
وجوده ويلزم ذلك ان يسبق العدم والامكان في الموجد سبقاً تقديرياً
وقد تقرر الفرق بين التقدم الذاتي والتقدم الوجودي فتأمل ذلك
٢٥ شبه اخرى اعتمد عليها ابو علي بن سينا قال اسلم ان العالم بما فيه
من الجوهر والاعراض جازي الوجود لذاته لكن كلامنا في انه هل
هو واجب الوجود بغيره دائم الوجود بدوامه قال والجائز ان لا يوجد

اقتران وجود ما لا اول له مع وجود ما له اول فان الجمع بينهما من المحالات والوجود الواجب لذاته يجب ان يتقدم الوجود الجائز لذاته ٤٧
تقدماً ما في وجوده بحيث يكون الواجب موجوداً ولا وجود معه
لا من حيث الوجود ولا من حيث الذات ولا من حيث الزمان ولا
• من حيث الرتبة والمكان ولا من حيث الفضيلة وبالجملة فحيث ما
تحقق الجواز والامكان في شي، تحقق نفي الاولية عنه واثبات
الاولية له واقتران الاولية والاولية في شي، واحد محال وقولكم
العالم جائز الوجود وكل جائز وجوده يجب وجوده ازلاً وابدأ جمع بين
قضيتين متناقضتين ومن اعترف بالجواز والامكان فقد سلم المسئلة
١٠ من كل وجه فان الشيء، اذا تطرق اليه الجواز في الوجود من وجه
تطرق اليه الجواز من سائر الوجوه اعني الوقت والمقدار والشكل
اذا كان الوجود قابلاً لها او لو احد منها والدابر بين وجوه الجواز اذا
تخصص باحد الجائزين دون الثاني احتج الى تخصص وانتفى الوجوب
والدوام عنه
١٥ واما الوجه الثاني في بيان الاستحالة ان الحوادث التي لا تنتهي
قد تبين استحالتها
فانه قيل ما المانع من وجود العالم في الازل كان الجواب استحالة
حوادث لا تنتهي لما بينا من البرهان الدال عليه
٤٨ واما الكلام على القدره الثانيه وهي ان ما يجوز وجوده يجب
وجوده
٢٠ وجوده

٤٧ - (ف) - (٢٠٠٢) ف - (٣) ف ظل

٤٨ - (١٠٠١) ف -

وان يوجد واذا تخصص بالوجود احتج الى مرجح لجانب الوجود
والحال لا يتلو اما ان يقال ما يجوز ان يوجد عن المرجح يجب ان
يوجد حتى لا يتراخي عنه واما ان يقال لا يجب ان يوجد حتى يتراخي
عنه ثم يوجد بعد ان لم يوجد لكن العقل الصريح الذي لم يكذب
يقضي ان الذات الواحدة اذا كانت من جميع جهاتها واحده وهي كما
كانت وكان لا يوجد عنها شي، فيا قبل مع جواز ان يوجد وهي
الان كذلك فالان لا يوجد عنها شي، واذا كان قد وجد فقد حدث
٤٦ امر لا تحالة عن قصد وارادة وطبع وقدرة او تمكن وغرض او سبب
من الاسباب ثم لا يتلو ذلك السبب اما ان يحدث في ذاته صفة او
يحدث امراً مباحياً عنه والكلام في ذلك الحادث على اي وجه كان
كالكلام في العالم فاذا لا يجوز ان يحدث امر ما واذا لم يجوز فلا فرق
بين حال ان يفعل وبين حال ان لا يفعل وقد وجد الفعل فهو خلف
وانما الزمان هذا لانا وضعنا في التقدير العقلي ذاتاً معطلة عن الفعل
وهو باطل فنقيضه حتى
والجواب قلنا انتم مطالبون باثبات تلك مقدمات احداها اثبات ١٥
جواز وجود العالم في الازل والثانية اثبات ان ما يجوز وجوده يجب
وجوده والثالثة اثبات سبب حادث لامر حادث
اما الاولى فنحن قد بينا استحالة وجود امر جائز في ذاته مع
وجود موجود واجب في ذاته في الازل من وجهين احدهما استحالة

٤٥ - (١) ف تايبا لص ٣٦ س ١

٤٦ - (١) ف قاما - (٢) ف لربنا - (٣) ف الاول - (٤) ف فاجوب

ما حدث بذاته فيجب نسبة حدوثه الى واجب الوجود بذاته والحصم انما يطلب بوجه النسبة فان الموجد اذا كان لا يوجد واوجد فنسبة الحادث اليه قبل الاجتاد كنسبته اليه حال الاجتاد وبعبده ولم يحدث امر ما ولا سبب فلم وجد ولم اوجد وبالجملة فاما معنى الاجتاد والابداع ان قلت انه علم وجوده في هذا الوقت واراد وجوده فيه قبل العلم عام التعلق والارادة عامة التعلق فنسبة وجوده الى الارادة العامة في ٥٠ هذا الوقت على هذا الشكل كنسبة وجوده في غير هذا الوقت على غير هذا الشكل وكذلك القول في القدرة فانها في عموم تعلقها كالارادة والعلم فلا خصوص في الصفات فكيف يخص الفعل وهذا ١٠ الموضع منشأ ضلال بعض المتكلمين فان الكرامية اثبتوا حوادث في ذات الباري تعالى من الارادة والقول وهي التي تخصص العالم بالوجود دون العدم والمشيئة القديمة تتعلق عندهم "تعلقاً عاماً والارادة تتعلق تعلقاً خاصاً وفرقوا بين الاحداث والمحدث والخلق والمخلوق والمتزلة اثبتوا ارادات حادثة لا في محل هي التي تخصص العالم بالوجود دون العدم ولم يفرقوا بين الاحداث والمحدث والخلق والمخلوق والاولى ان نسلك في حل الاشكال طريق ابطال مذهب الحصم ثم نشير الى ما يلوح للعقل من معنى الاجتاد فنقول اتقنا على ان العالم جائز لذاته محتاج الى مرجح لجانب الوجود على العدم فالمرجح لا يخلو اما ان يرجح من حيث هو ذات ٥١

٢) ف يطلب وجه النسبة - ٢٩) ف - و
 ٥٠ - ١) ف ز عندم - ٢) ف - ٣) ف اشكال - ٤) ف لافي
 ٥١ - ١) ف ذ يكون مرجح -

فلنا هذا الكلام اولاً متناقض لفظاً ومعنى اماً اللفظ فان الجواز والوجوب متناقضان الا ان يقال ان ما يجوز وجوده في ذاته يجب وجوده بغيره قبل وهذا ايضاً باطل فان الوجوب بالغير انما يكون بالجاب النير والجاز انما يحتاج الى الواجب في وجوده لا في وجوبه فيكون وجوده بالجد النير ثم يلزمه من حيث النسبة وجوبه وقد تبين هذا المعنى فيما قبل واما التناقض من حيث المعنى فهو ان الجاز وجوده مما لا يتناهى فلو كان ما جاز وجوده وجب وجوده لوجد ما لا يتناهى دفعة واحدة واذا شرط الترتيب في الذوات حتى حصل في الوجود اول ثم ثاني ثم ثالث ثم ينتهي الى موجودات محصورة كذلك يشترط الترتيب في الموجود حتى حصل موجوداً له اول ثم ثاني ثم ثالث فالترتيب في الذوات تتقدماً وتأخراً كالترتيب في ١٠ الموجودات اولاً واثراً وهذا بناء على ما ذكرناه من اثبات قسم اخر في اقسام التقدم والتأخر وذلك واجب الرعاية^١ واما الكلام في الفرع الثالث وهي المنقطة الزبانية والداهية الدهيا وكثيراً ما كنا نراجع استاذنا وامامنا ناصر السنة [صاحب الغيبة ١٥ وشرح الارشاد] ابا القاسم سليمان بن ناصر الانصاري فيها ويتكلم عليها فايزيد فيها على ان اثبات وجه فاعلية الباري سبحانه وتعالى مما يقصر عن دركه عقول العقلاء ثم الذي كان يستقر كلامه عليه ان قال ثبت جواز وجود العالم عقلاً وثبت حدوثه دليلاً ويعرف ان

٢) ف - ٣) ف شرط - ٤) ف وجود
 ٤٩ - ١) ف واجبا لرعاية - ٢) المظلة - ٣) ف - ا في الماشية -
 ٤) انصر - ٥) ف - ٦) ف ادراكه - ٧) ف و تقر ذاته ؟ -

وجوده في ذلك الوقت فالعلم عام التعلق بمعنى انه صفة صالحة لان يعلم به جميع ما يصح ان يعلم والمعلومات لا تنتهي على معنى انه علم وجود العالم وعلم جواز وجوده قبل وبعد على كل وجه يتطرق اليه الجواز العقلي والارادة عامة التعلق بمعنى انها صفة صالحة لتخصيص ما يجوز ان يخصص به المرادات لا تنتهي على معنى ان وجوده الجواز في التخصيصات غير متناهية ولها خصوص تعلق من حيث انها توجد وتوقع ما علم واراد وجوده فان خلاف المعلوم محال^{٥٣} وقوعه فالصفات كلها عامة التعلق من حيث صلاحية وجودها وذواتها بالنسبة الى متعلقاتها الى ما لا ينتهي خاصة التعلق من حيث نسبة بعضها الى بعض والارادة لا تخصص بالوجود بالحقيقة ما علم وجوده والقدرة لا توقع الا ما اراد وقوعه وتعلقات هذه الصفات اذا توافق على الوجه الذي ذكرناه حصل الوجود لا محالة من غير تغيير يحصل في الموجد وانما يتعد تصور هذا المعنى علينا لاننا لم نحس من انفسنا ايجاداً وابداعاً ولا كانت صفاتنا عامة التعلق فعلمنا^{١٥} اذا لم يتعلق الابدع والحد ولم تتعلق ارادتنا الابدع والحد ولا قدرتنا الابدع والحد لا على سبيل الابدع ولن يتصور بقا صفاتنا لكونها اعراضاً فيتقاضى عقلنا وحسنا حدوث سبب لحدوث امر حتى لو قدرنا علماً وارادةً وقدرةً لها عموم التعلق بتعلقات لا تنتهي على

(٥) ف جا

٥٣ -

ف ز ذات (١) ف ز تخصص بالوجود حقيقة ما علم وجوده والقدرة كذلك لما عموم تعلق

من حيث صلاحية الصفة الابدع مطلقة اي ايجاد كل ما يجوز وجوده ولها خصوص تعلق من

حيث انها - (٢) ف ز على (٣) از وجوده - (٤) ف ز على (٥) ف ز على (١٥) ف ز على

الوجوده - (٦) ف ز على

او من حيث هو وجود ويلزم عليه امران احدهما ان يكون كل ذات وكل وجود مرجحاً والثاني ان يحدث ما يجوز وجوده مما لا ينتهي فان نسبة الجميع الى الذات والوجود نسبة واحدة والوجدان محالان واما ان يرجح من حيث هو ذات او وجود على صفة او على اعتبار ووجه فان ترجح من حيث هو وجود على صفة فقد سلمت .
المسلمة وبطل الابدع الذاتي وان ترجح من حيث هو وجود على وجه كما قال الخصم انه واجب الوجود لذاته وانما اوجب من حيث انه واجب لذاته وهو وجود على وجه فهو ايضاً باطل فان وجوب الوجود لذاته معناه امر سلبى اي وجوده غير مستفاد من غيره ومن فهم وجوداً غير مستفاد لم يلزمه ان يفهم انه مفيد غيره وكذلك من فهم انه عالم او عقل وعقل كما قال الخصم لم يلزم منه ان يفهم منه انه موجد مفيد الوجود غيره لان معنى كونه عقلاً عند الخصم معنى سلبى ايضاً اي مجرد عن المادة وبان يكون مجرداً عن المادة لا يلزم ان يكون مفيد الوجود لغيره فبطل الابدع الذاتي من كل وجه وتبين انه انما اوجد لكونه على صفة ولتلك الصفة من حيث ذاتها صلاحية^{١٥} التخصيص والابدع عموماً بالنسبة الى ما حصل على الهيئة التي حصل وبالنسبة الى غيرها نسبة واحدة ولها ايضاً خصوص وجه بالنسبة الى ما حصل دون ما لم يحصل وذلك المخصوص لها عند اضافتها اياها الى غيرها

فتقول لما علم البارى وجود العالم في الوقت الذي وجد فيه اراد ٢٠

(٢) ف ز ذات - (٣) ف ز ذات (٤) ف ز ذات (٥) ف ز ذات (٦) ف ز ذات

(١) ف ز ذات (٢) ف ز ذات (٣) ف ز ذات (٤) ف ز ذات (٥) ف ز ذات

٥٤ معنى صلاحية كل صفة لمطلقها وقدردنا صلاحية قدرتنا للايجاد وقدرنا بقا الصفات فعلمنا وجود شيء، بقدرتنا وارادتنا في وقت مخصوص ودخل الوقت لاننا ان الشيء يقع ضرورة من غير ان تتغير ذاتنا او يحدث امر او سبب لم يكن وهذا كما يقدره الحضم في العقل الفعال وفيضه فانه يقول هو عام الافاضة واهب للصور على الاشاعة من غير تخصيص ثم يثبت له نوع خصوص بالاضافة الى القوابل والشرايط التي تتكون فتحصل استمداداً في القوابل فيختص الفيض بقابل مخصوص على قدر مخصوص فخصوص الفيض بسبب خارج عن ذات المفيض لا يقدر في عموم الفيض باعتبار ذاته على ان الاجاب الذاتي عند الحضم فيض ذاتي هو وجود عام لا خصوص فيه ولكنه انما يفيض منه واحد ثم من الواحد يفيض عقل ونفس وفلك ومن كل عقل ونفس عقل ونفس حتى ينتهي بالعقل الاخير ثم يفيض منه الصور على الموجودات السفلية وتنتهي بالنفس الناطقة

٥٥ فنقول ما الموجب لحصر الموجودات في هذه الذوات ولا خصوص في الفيض وان تناهي الموجودات عدداً ومكاناً كنتاهي ١٥ الموجودات بداية وزماناً

فانه فلفهم ان الحصوص عندنا يرجع الى قبول الحوامل فيقدر الفيض بمقدارها

فيل وكلامنا في اصل الحوامل لم انحصر في عدد معلوم فلم

٥٤ - (١) في الاجاد - (٢) في زخاص - (٣) في -

٥٥ - (١) في ز -

انحصرت السموات في سبع او تسع ولم انحصرت العناصر في اربعة ولم انحصرت المركبات في عدد معلوم ولم تناهت هذه الموجودات فهلا ذهبت السموات الى غير نهاية مكاناً كما ذهبت حر كاتها الى غير نهاية زماناً

٥٥ فانه فلفهم منعنا من ذلك برهان عقلي على ان العالم متناه مكاناً فنا ومنعنا عن ذلك ايضاً ذلك البرهان بعينه كما بينا وكل ما ذكرتموه في العناية الالهية التي اوجبت ترتيب الموجودات على نظائها الاكمل نقدره نحن في الارادة الازلية التي اقتضت تخصيص الموجودات على النظام الذي عليه أو ليس لم يكف على اصلكم ١٥ مجرد وجود مطلق حتى خصصتم بالوجوب ولم يكف الوجوب حتى خصصتم بالتعقل ولم يكف التعقل حتى خصصتم بالعناية ثم عدتم فقطم ٥٦ هذه صفات اضافية او سلبية لا توجب تكثيراً في ذاته وتغيراً فما سميتموه تعقلاً نحن نقول هو علم ازلي وما سميتموه عناية نحن نقول هو ارادة ازلية فكما ان العناية عندكم ترتبت على العلم فعندنا ١٥ الارادة انما تتعلق بالمراد على وفق العلم فلا فرق بين الطريقتين الا انهم ردوا معاني الصفات الى الذات وعند التكلمين معاني الصفات لا ترجع الى الذات فالاولى بالنظر في هذه المسئلة ان يدفع الحضم الى تعيين محل النزاع وتبين مذهبه فيستفيد بذلك بطلان مذهب الحضم فانه يقول اول ما صدر عن الباربي تعالى فهو العقل الاول ٢٠ لانه لا يصدر عن الواحد الا واحد ثم العقل اوجب عقلاً آخر ونفساً

٥٤ - (١) في زخاص - (٢) في سورة ٢١، ٩

٥٥ - (١) في زخاص - (٢) في بالناظر - (٣) في زكل عقل -

وجسماً هو فلك الافلاك ويتوسط كل عقل عقلاً ونفساً وفكاً حتى انتهت الافلاك بالفلك الاخير الذي يديره العقل الفعالي الذي هو ٥٧ واهب الصور في العالم ويتوسط العقول السماوية والحركات الفلكية حدثت العناصر وبتوسطها حدثت المركبات واخر الموجودات هي النفس الانسانية لان الوجود ابتدأ من الاشراف فالاشرف حتى يبلغ الى الاخص وهو الهويي ثم ابتدأ من الاخص فالاخص حتى يبلغ الاشراف فالاشرف وهو النفس الناطقة الانسانية

فيقال لهم هذه الموجودات السفلية على هيئتها واشكالها من انواعها واصنافها التي تراها وجدت دفعة واحدة ام على ترتيب فان وجدت دفعة واحدة بطل الترتيب الذي اوجده في وجود الموجودات ١٠ وان حصلت على ترتيب شيئاً بعد شيء ، فأتى تحقق سبق ذاتي وتأخر ذاتي بين المعلوم الاول والمعلوم الاخير

وتقول ما نسبة المعلوم الاخير الى المعلوم الاول من حيث الزمان وهما وان كانا في ذواتهما غير زمانيين الا ان النفس الانسانية حدثت حدوداً لم تكن قبل ذلك موجودة فتتحقق لها اول فما نسبة ١٠ ٥٨ اولى النفس الى العقل الاول فان كان بينهما نفوس غير متناهية حدثت في الزمنة غير متناهية كان غير المتناهي محصوراً بين حاصرين وذلك محال وان كانت متناهية فبطل قولهم ان الحوادث لا تتناهي

(٤) ف يديره - (٥) ف لهذا
 (٥٧) - (١) ف اضافها - (٢) ف - (٣) في العاشق صج اوجبه -
 (٤) اقلنا تحقق
 (٥٨) - (١٠٠٠) - (١) -

اذ لو كانت الحركات السماوية غير متناهية كانت الموجودات السفلية غير متناهية ايضاً وحصل من نفس بيان الذهب بطلانه ثم هم منازعون في الترتيب الذي ذكروه فان اصحابهم قد اختلفوا في المبادي اختلافاً ظاهراً فمنهم من قال اول الموجودات هو المنصر ثم العقل ثم النفس ثم الجسم ومنهم من قال العقل ثم النفس ثم الهويي ثم الافلاك ثم العناصر ثم المركبات كما سيأتي بيان ذلك

سُبِّهَ من سُبِّه برفس قال الباري سبحانه جواد بذاته وعله وجود العالم وجوده وجوده قديم لم يزل فيلزم ان يكون وجود العالم قديماً لم يزل قال ولا يجوز ان يكون مرة جواداً ومرة غير جواد فانه يوجب ١٠ التغيير في ذاته قال ولا مانع من فيض جوده اذ لو كان مانع لما كان من ذاته اذ المانع الذاتي مانع ابدأ وقد تحقق الجود باليجاد الموجود ٥٩ فهو خلف ولو كان المانع من غيره كان الغير هو الحامل لواجب الوجود وواجب الوجود لا يحمل على شيء ، ولا يمنع من شيء

سُبِّهَ اخرى تقارب هذه الشبهة قال ليس يخلو الصانع من ان يكون لم يزل صناعاً بالفعل او لم يزل صناعاً بالقوة فان كان الاول فالمصنوع معلول لم يزل وان كان الثاني فما بالقوة لا يخرج الى الفعل الا يخرج ويخرج الشيء من القوة الى الفعل غير ذات الشيء فيجب ان تتغير ذات الصانع لمغير وذلك باطل

(٢) ف - راجع الى كتابه المل والنحل ص ٣٣٨ - ٢٠ الى ص ٣٣٩ من ١٢ - (٣) ف -
 (٤) - (٥) - (٥) المل والنحل ز فهو جواد لذاته لم يزل - (٦) المل والنحل بل من غيره وليس لواجب الوجود ذاته حامل على شيء ولا مانع من الشيء
 (٥٩) (١٠٠٠) ف - (٢) النحل بان يقدر ان يقبل ولا يفعل - (٣) ف مغفول
 (٤) ف بالقوة - (٥٠٠٠) النحل ان يكون له يخرج من خارج موثر فيه فلذلك

الازل لا معنى يرجع الى الفاعل بل لمعنى راجع الى نفس الفعل حيث لم يتصور وجوده فان الفعل ما له اول والازل ما لا اول له واجتماع ما لا اول له مع ما له اول محال فهو تعالى جواد حيث يتصور الجود ولا يستحيل الموجود اليس لو عين الشخص في زماننا فيقال يجب ان يوجد ازالا لان الباري سبحانه جواد لذاته كان السؤال محالاً لان الموجود الم عين استحال وجوده فيما لم يزل فاستحالة وجود الموجود هو المانع لفيض الوجود لا منماً يكون ذلك جملاً او جزراً بل هو ممنوع في ذاته وهكذا لو اوجد ما اوجده اولاً اخرّاً او اوجد جميع الموجودات معاً من غير ترتيب واحد على واحد كل ذلك غير جائز عند الخصم ولم يقدر في كونه جواداً هذا كما يقدره المتكلم ان الباري سبحانه يوصف بالقدرة على ما يجوز وجوده واما ما يستحيل وجوده فلا يقال الباري تعالى ليس قادراً عليه بل يقال المستحيل في ذاته غير مقدور فلا يتصور وجوده

وهذا هو الجواب ايضاً عن فورهم لو لم يكن صنماً^{١٠٠} فصار ٦٧ صنماً كان صنماً بالقوة فصار صنماً بالفعل وتغيرت ذاته فانما قول انما لم يكن صنماً لم يزل لان الصنع فيما لم يزل مستحيل الوجود واذا استحال وجود الشيء في نفسه ولذاته لم يكن مقدوراً فلا يكون مصنوعاً قط واذا استحال وجود الشيء لمعنى اخر كان

٦١ - (١٠٠٠) ف - (٢) في القول (٢) - (٣) ف - (٤) في الصانع
 - (٥) في وجوده لم يزل فاستحالة - (٦) في جهلا وجهذا - (٧) في الواحد
 - (٨) في ذلك (٩) في لان - (١٠) في وهكذا - (١١) في الماش بالفعل
 - (١٢) في الماش بالقوة او لم يكن - (١٣) في تغير - (١٤) في -

شبه اخرى قال كل علة لا يجوز عليها التحرك والاستحالة فانما تكون علة من جهة ذاتها لا من جهة الانتقال من غيرها وكل علة من جهة ذاتها فملولها من جهة ذاتها واذا كانت ذاتاً لم تزل فملولها لم يزل

والجواب قلنا ما المعنى بقولك الباري تعالى جواد بذاته وما معنى الجود فان عندنا وعندكم الجود ليس صفة ذاتية زائدة على الذات بل هو صفة فعلية والصفات عندكم اما ان تكون سلوباً كالقديم والغنى فان معنى القديم نفي الاولية ومعنى الغنى نفي الحاجة واما ان تكون اضافات كالتالى والرازق على اصطلاحنا والمبدئ والعلّة الاولى على اصطلاحكم وليس لله صفة وراء هذين المعنيين فالجود من قسم ١٠ الاضافة لا من قسم السلب فلا فرق اذا بين معنى المبدئ وبين معنى الجود ومعناها الفاعل الصانع فكأنكم قائم صانع بذاته وهو محل النزاع ومصادرة على المطلوب الاول فان الخصم يقول ليس فاعلاً لذاته وفعله ليس قديماً لم يزل وفيه وقع الخلاف غيرت العبارة من الفعل الى الجود وجعلته دليل المسئلة واذا كان معنى الجود راجع الى الفعل واليجاد فقوله مرة هو جواد ومرة غير جواد كقوله مرة فاعل ومرة غير فاعل وذلك ايضاً محل النزاع فلم يجب ان يقال انه يوجب التغير

٦١ وانما عمل البيرة فيه من مبرهن احدها ان الفعل انما امتنع في

ينافي كونه صانئاً مطلقاً لا يتغير ولا يتأثر - (٦) الفعل غير فعل الى فعل - (٧) في الجواد

كان موجودان احدهما كآلة بذاته والاخر كآله من غيره شهد العقل بالضرورة ان الذي كآله بالذات اشرف من الذي كآله بغيره والموجود الذي لو لم يفعل فعلاً كان ناقصاً فليس كامل الذات بل هو ناقص مستكمل من غيره فلم يصح ان يكون واجب الوجود لذاته^{٦٤}

• واما من الشبهة اثنان فنقول ما المعنى بقولكم اذالم يكن صانعاً ٦٤
فصانها صانعاً فقد تجدد امر^{٦٥}

فنقول تجدد في ذات الصانع امرام تجدد امر في غير ذاته والاول^{٦٥}

غير مسلم والثاني مسلم وهو محل النزاع
وفوريم كان صانعاً بالقوة ايضاً مشترك فان القوة يراد بها

١٠ الاستعداد المجرد ويراد بها القدرة والاول غير مسلم والثاني مسلم
وهو محل النزاع ولا يحتاج الى مخرج الى الفعل

واما من الشبهة اثنان قال كل علة لا يجوز عليها التحرك
والاستحالة فانما تكون علة من جهة ذاتها غير مسلم بل هو باطل

على اصله بالعقل الاول فانه لا يجوز عليه التحرك والاستحالة وليس
١٥ علة من جهة ذاته بل هو معلول الواجب الوجود وعلة من جهة

كونه واجباً به لا بذاته وكذلك العقول الفارقة لا تقبل الحركة^{١٥}
والاستحالة^{١٦} وليست عللاً^{١٧} من جهة ذواتها

وسما بنفسه في اثبات حدث العالم ان نفرض الكلام في النفوس

٥٥ ف بغيره - ٦٥ ف هل ف قلن؟ - ٧٥ ف بذاته

٦٤ - ١٥ ف او - ٢٥ ف تجد امرام - ١٣٥ - ١٥ ف الاول -

٥٥ ف او - ٦٥ ف ز - ٧٥ ف - ٨٥ ف عليها - ٩٥ ف ... ما -

١٠٥ ف لواجب ف واجبة - ١١٥ ف التحرك - ١٢٥...١٣٥ ف علة لا من -

١٣٥ ف ز عليه

جائزاً في ذاته فاذا زال ذلك المعنى تحقق الجواز فصار مقدوراً فيكون
مصنوعاً والصنع لم يزل انما استحاله لنفي اولية الازل واثبات اولية
الصنع فكان الجمع بينهما محالاً فاذا نفيت الازلية تعينت اولية
فتحقق الجواز فصح المقهور فوجد المصنوع

وكذلك الجواب عن الشبهة اثنان انه علة لذاته فان معنى كونه علة

اي مبدئى لوجود شيء وانما الممتنع وجود المعلول مع العلة معية^{٦٥}
بالذات فان ذلك يرفع العلية والمعلولية وكذلك نقول يستحيل وجود

المعلول مع العلية معية بالزمان فان ذلك يوجب كون العلة زمانية
٦٣ قابلة للتغير وذلك محال ايضاً فيجب ان يتقدم في الوجود لان وجود

الباري سبحانه وجود لذاته غير مستفاد من غيره ووجود العالم ١٠
مستفاد منه والمفيد ابداً يتقدم في الوجود

اما الوجه الثاني في من الشبهة ان نظائهم اولاً فنقول بما عرفتم انه
سبحانه يجب ان يكون جواذاً لذاته قالوا لان موجوداً ما يفعل

اكمل من موجود لا يفعل وان تصدر عنه موجودات اشرف من
١٥ ان لا تصدر

فيل له لو عكس الامر عليكم ان الموجود الذي لا يفعل اكمل
فاجوابكم عنه اذ ليس هذا من القضايا الضرورية خصوصاً في

موجود يكون كآله بذاته لا بغيره وانما يصدر عنه فعل لو صدر لا
نفرض ولا ليكتسب به حمداً ولا امراً ما يتعلق بالتناقل لعمري لو

٥٥ ف مبينة - ٥٥ ابتداء ثابته

٦٣ - ١٥ ف واجب - ٢٥ ف - ٣٥ ف العاش غف - ٤٥ ف

ولا لامر -

انها لا تنتهي او لا قبل آخر وآخر ابدء اول وانها اذا جازت غير متناهية اخر اجازت غير متناهية او لا وهذا الظن وان كان خطأ عند العقل الا ان الخيال ربما يبين هذا الرأي لكن الفرض اذا كان في موجودات غير متناهية مجتمعة في الوجود لا متعاقبة اعداداً ومعدودات بالفعل لا بالقوة فيلزمها ضرورة الاتقبل الزيادة والنقصان

اذ لو قلت وهي غير متناهية لكان الزائد مثل الناقص

والذي بوضع ان كل جملة موجودة الاحاد بالفعل اذا زيد عليها عدد معلوم او نقص منها عدد محصور صار ما لا يتناهي اكثر مما كان او انقص

١٠ فنقول اذا دخل ما لا يتناهي في الوجود من النفوس فالباقي من النفوس التي لم تدخل في الوجود بعد اما ان كانت متناهية او غير متناهية فان لم تكن متناهية فقد تضاعف ما لا يتناهي بما لا يتناهي وذلك محال واذا كانت متناهية فاذا زيدت على غير المتناهي صارت الجملة اكثر من المقدار الاول وقد علم ان غير المتناهي الوجود لا يكون شيئا اكثر منه وهذا اكثر منه فهو خلف ثم يلزم ان يكون الباقي على نسبة عديدة اذ هي موجودة بالفعل اما نسبة النصف او الثلث او الربع او غير ذلك من النسب واذا كانت الجملة غير متناهية بالفعل استحال تقدير النسبة اليها فان ما لا يتناهي لا نصف له ولا ثلث ولا ربع واذا تحققت النسبة دل ذلك على ان الجملة محصورة معدودة متناهية وليس يلزم على ما ذكرناه كون العدد

٦٦ - ١ - ف - ٢ - في العرض - ١٣ ب معلوم

٦٧ - ١ - ب - ٢ - ز اذ هي نسبة عددية

الانسانية ونبتت نتايجها عدداً ثم ترتب عليها نتايج الاشخاص الانسانية وترتب عليها حدوث الانزجاة وتناهيها ثم ترتب عليها نتايج الحركات الدورية الجامعة للعناصر ثم ترتب عليها نتايج المتحركات والمحركات السماوية فثبت حدوث العالم بأسره وهي اسهل الطرق واحسنها

فقول قد تقرر في اوائل العقول ان كل عدد او معدود موجود بالفعل اذا كان غير متناهٍ بالفعل فانه لا يقبل الزيادة والنقصان وان الزائد لا يكون مثل الناقص قط ولا يمكن ان يكون شيئا اكبر من مقدار غير متناهٍ لموجود وجد وغير المتناهي لا يتضاعف بما لا يتناهي وان ما يتناهي من طرف يتناهي من ساير الاطراف ١٠ والنفس الانسانية عند القوم موجودات بالفعل مجتمعة في الوجود وهي قابلة للزيادة والنقصان فان الزمان الذي نحن فيه قد اشتمل على اشخاص انسانية متناهية ولكل شخص نفس اذا اضفت تلك النفوس الى ما مضى من الاشخاص التي بقيت نفوسها كانت الاوائل منها انقص وهي مع الزيادة ازيد وكذلك في كل زمان وساعة تتزايد ١٠ النفوس ابداً وما قبل الزيادة في كل وقت يستحيل ان يكون غير متناهٍ وذلك لان نسبة ما مضى الى الحاصل كنسبة الناقص الى الزائد وحيث ما تآدى الى الاول صار انقص كما اذا تآدى الى الاخر صار ازيد ومثل هذا مستحيل فيما لا يتناهي موجوداً بالفعل محصوراً في الوجود نعم ربما يظن في الموجودات المتعاقبة في الوجود ٢٠

٦٥ - ١ - ف ز من جهة - ٢ - ف - ٣ - ف لوجود - ٤ - ف انيفت

٥ - ف ز فيها

وقبل ذلك القبل بزمان الى ما لا يتناهى كان السؤال ايضاً محالاً
فليس قبل العالم الا موجدته ومبدعه قبلية الاجساد والابداع لا قبلية
الاجباب بالذات ولا قبلية الزمان كما ليس فوق العالم الا مبدعه
فوقية الابداع والتصرف لا فوقية الذات ولا فوقية المكان والله
المستعان

(٢) ف مودعه - (٣) ف -

غير متناهٍ فانا لا نسلم ذلك في عدد معلوم موجود ومعنى قولنا ان
العدد لا يتناهى انه في التقدير الوهمي لا يتناهى اي الوهم يعجز
عن بلوغ حد ونهاية فيه فيحكم العقل انه لا نهاية له و كما ان العدد
٦٨ على الاطلاق معلوم من غير ربط بمحدود وكذلك النصف والثالث
والربع على الاطلاق معلوم من غير نسبة الى ما لا يتناهى انما
المستحيل اثبات اعداد موجودة غير متناهية فان كل موجود محدود
فهو محدود واذا تحقق بطلان النفوس الغير متناهية وكانت كل
نفس متعلقة بيدن تحقق بطلان الابدان الغير متناهية ثم اذا تناهت
الابدان والنفوس الانسانية تناهت الامتزاجات العنصرية فتناهت
الحركات الدورية السماوية فتناهت المتحركات العلوية فتناهت
المحركات الروحانية فتناهى العالم بأسره فكان له اول منه ابتداءً
فاما تقدير عدم عليه يمكن ان يكون قبله فهو تقدير خيالي كتقدير
خلا وراء العالم يمكن ان يكون فيه فالخلا بالنسبة الى العالم مكاناً
كالعدم بالنسبة اليه زماناً وتقدير بينونة وراء العالم غير متناهية
كتقدير ازمنة قبل العالم غير متناهية

١٥

ولو سأل سائل هل يمكن تقدير عالم اخر وراء هذا العالم ووراء
ذلك العالم عالم اخر الى ما لا يتناهى كان السؤال محالاً كذلك لو
سأل هذا هل يمكن تقدير هذا العالم او عالم اخر قبله بزمان

(٣) ف ومبين قالنا

٦٨ - (١) ب - (٢) ب محدود - (٣) وتحقق - (٤) ف التحركات

(٥) ف ابدأ - (٦) ب ف ز سبق

٦٩ - (١) ب ف -

وقال بعضهم هو عقل اخر ونفس فلك هو جسم وكذلك يصدر عن كل عقل عقل حتى انتهى بالعقل الذي هو مدير فلك القمر الفعالم الواهب للصور على مركبات العالم

ومن قدماء الاولين من جوز صدور شي متكثر من واجب الوجود واختلفوا فيه فمنهم من قال هو الماء ومنهم من قال هو النار ومنهم من قال هو الهواء ومنهم من قال هو اجسام لطيفة بسيطة تركبت اوجزاء صفار اجتمعت فحدث العالم ومنهم من قال هو العدد ومنهم من قال هو المحبة والغلبة على ما قررنا تفصيل مذاهبيهم في الارشاد الى عقايد العباد

١٠. واما الجوس فلم تفصيل مذهب في حدود الكاينات وسبب ٧١ امتزاج النور والظلمة وسبب الخلاص لكن اتفقوا على نسبة الخير والصلاح الى النور ونسبة الشر والفساد الى الظلمة
واما المفترقة القدريه فاثبتوا للقدرة الماددة تأثيراً في الابدان والاحداث من الحركات والسكنات وبعض الاعتقادات والاعتقادات ١٠ والنظر والاستدلال والعلم الحاصل به وبعض الادراكات وهي التي يجده الانسان من نفسه انها تتوقف على البواعث والدواعي وورود التكليف مباشرتها والكف عنها

٣ ب تصحيح الى - ٤ ب بذاته ثم مختلفون في انه هل يجوز ان يصدر عنه الا واحد ثم اختلفوا في ذلك الواحد فمنهم ٥٠٠٠ - ١ - ٥٠٠٠ - ٢ ف ٢ - ٧ ف الاشارات

٧١ - ٢ ب بال ٥٠٠٠ - ٢ ب انرا - ٣ ف الايجاب - ٤ ف الباعث - ٥ ب وورد -

القاعدة الثانية

في مدهوت الكاينات باسرها باعداد سبعه

وفيها الرد على المعتزلة والثنوية والطبيعيين والفلاسفة وفيها تحقيق الكسب والفرق بينه وبين الابدان والخلق مذهب اهل الحق من اهل الملل واهل الاسلام ان الموجد لجميع الكاينات هو الله .
سيجته فلا يوجد ولا خالق الا هو والفلاسفة جوزوا صدور موجود من غير الله تعالى بشرط ان يكون ذلك الغير مستنداً الى ٧٠ وجود اخر ينتهي الى واجب الوجود بذاته ثم هم مختلفون في انه هل يجوز ان يصدر عنه اكثر من واحد فذهب اكثرهم الى انه واحد من كل وجه فلا يصدر عنه الا واحد

ثم اختلفوا في ذلك الواحد فقال بعضهم هو العقل وقال بعضهم هو العنصر ثم العقل

واختلفوا في المصادر عن الملل الاول فقال بعضهم هو النفس

٥ ف - ٥ - ب في
٧٠ - ١ ف وانه - ٢ ف الاول -

ورافقتا الفلاسفة على ان جسماً ما او قوة في جسم لا يصلح ان يكون مبدعاً لجسم
ورافقتا الجورس على ان الظلمة لا يجوز ان تحدث باحداث النور

ورافقتا الفيزياء على ان القدرة الحادثة لا تصلح لاحداث الاجسام والالوان والطبوم والروايح وبعض الادراكات والحياة والموت ولهم اختلاف مذهب في التولدات وانما اورثنا هذه المسئلة ٧٢ عقيب حدث العالم لان الدليل لما قام على ان الممكن بذاته من حيث امكانه استند الى الوجد وان اليجاد عبارة عن افادة الوجود فكمل موجود ممكن مستند الى اليجاد الباري سبحانه من حيث وجوده ١٠ والوسايط معدلات لا موجبات وهذا هو مدار المسئلة

ونافي تقرير هذا المعنى كلام مع الفلاسفة على مقتضى قواعدهم ومع الجورس على موجب اصلهم باعتبار انه موجود ومع المتزلة على موجب عقايدهم

اما الكلام على الفلاسفة فنقول كل موجود بغيره ممكن باعتبار ذاته لو جاز ان يوجد شيئاً فاما ان يوجده باعتبار انه موجود بغيره او باعتبار انه ممكن بذاته او باعتبارها جميعاً لكن لا يجوز ان يوجد باعتبار انه موجود بغيره الا بشرطة من ذاته اذ لا تعزب ذاته عن ذاته ولا يخرج وجوده عن حقيقته وهو باعتبار ذاته ممكن

١٦ ف يصح - ٧ في العاشر ما يحدث

٧٢ - ١٠ ب اجاب - ٢٦ ف - ٣٠ ب ف يوجد - ٢٤ ب يوجد

٥٠ ف او - ١٦ ب شركة -

الوجود والامكان طبيعته طبيعة عدمية فلو اثر في الوجود لاثر بشرطة العدم وهو محال

وهذا البرهانه انما نقلناه عن قولهم في الجسم انه لا يؤثر في الجسم ايجاداً وابداعاً اذ الجسم مركب من مادة وصورة فلو اثر لاثر بشرطة ٧٣ من المادة والمادة لها طبيعة عدمية فلا يجوز ان توجد شيئاً فالجسم لا يجوز ان يوجد ايضاً فامكان الوجود كالمادة ونفس الوجود كالصورة كما ان الجسم لا يؤثر من حيث صورته الا بشرطة من المادة كذلك الموجود بغيره الممكن باعتبار ذاته لا يؤثر من حيث وجوده الا بشرطة من امكان الوجود فلا يوجد على الحقيقة الا بوجود واجب بذاته من كل وجه لا يشوبه امكان ولا عدم من وجه والوسايط ان اثبت فانها معدلات لا موجدات

فانه قيل الممكن باعتبار ذاته انما يوجب غيره او يوجد باعتبار وجوده بغيره وحين لاحظنا جانب الوجود نقطع نظرنا عن الامكان والعدم فان الامكان قد زال بثبوت الوجود وحصل الوجوب بدل الامكان فلا التفات الى الامكان اصلاً فلم يؤثر بشرطة الامكان والجواب فاما اذا كان الوجود من حيث هو وجود موثراً من

غير ملاحظة الى وجه الامكان والجواز فليؤثر وجود كل موجود ٧٤ حتى لا يكون العقل بالاجاب اولى من النفس او الجسم وحتى يكون الجسم موثراً في الجسم باعتبار صورته لا من حيث مادته فان

٢٧ ب ز من

٧٣ - ١٠ اعطية - ٢٠٠٢ ب ف - ٣٠ ب يوجد - ٢٤ ب

وجود - ٥٠ ب اذ - ١٦ ف ثبت - ١٧ ب كذا محرف

توجب جسماً او صورة الجسمية يجوز ان توجب جسماً وهذا مستحيل بالاتفاق

ثم نقول ها هنا مقتضيات اربعة عقل ونفس وفلك ومادة وهي جواهر مختلفة متمايزة بالحقايق تستدعي مقتضيات اربعة مختلفة

• بالحقايق ايضاً فعليكم ان تثبتوا في الممول الاول هذه الحقايق بحيث يناسب كل واحد واحد والافيزم ان يصدر عن شيء واحد اشياء وذلك محال عندكم وعليكم ايضاً ان تثبتوا ان تلك الاعترافات

المقتضية لا ترجع الى اضافات وسلوب فان كثرة الاضافات والسلوب ٧٦ وان لم توجب كثرة في الذات الا انها لا توجب اشياء فان ذات

١٠ واجب الوجود واحدة من كل وجه الا انها لا تكثر بالاضافات والسلوب والصفات الاضافية والسلبية لا توجب اشياء متعددة اذ

لو اوجبت لاضيف الى واجب الوجود جميع الموجودات اضافة واحدة من غير وسائط وذلك محال عندكم فهم بين امرين متناقضين

ان اثبتوا في الممول الاول صفات ايجابية مختلفة الحقايق فقد ناقضوا مذهبهم حيث قالوا الواحد لا يصدر عنه الا واحد وان قالوا هذه

الصفات التي ثبتت اضافة او سلبية لزمهم ان يثبتوا مقتضيات متعددة لواجب الوجود وذلك ايضاً يناقض مذهبهم

وهذا الزام افهام لا يعيهم عنه ثم نفصل القول بعد الاجمال

٥٠ ف يوجب - ٦٦ از هو جسم مركب من صورة (ولله حاشية مأخوذة من كتاب

الاجل ص ٧١ س ١٠)

٧٦ - ١١ ب ١١ - ٢٢ ا فهو - ٣٠ ف اذا - ٤٠ ف تثبت -

٥٠ ب ز لهم - ٦٦ ف - -

الوجود من حيث هو وجود لا يختلف وانما الاختلاف في كل موجود انما يرجع الى القواصل

فانه قيل العقل الاول انما يوجب شيئاً اخر بسبب اعتبارات في ذاته فهو من حيث وجوده بواجب الوجود عقلاً او نفساً ومن

حيث انه ممكن بذاته بوجب جسماً هو صورة ومادة وقولكم ان جهة الامكان غير ملتفت اليها اصلاً باطل فان جهة الوجود يناسب

وجود العقل والنفس وجهة الامكان يناسب وجود المادة والصورة وانما حملنا على اثبات هذا الاجاب ان الواحد لا يجوز ان يصدر عنه

الا واحد فانه لو صدر عنه اثنان لكان عن جهتين ولو ثبت ان له جهتين لتكثرت ذاته وقد دل البرهان على ان واجب الوجود لن

يتكرر

٧٥ والبراب فننا ولو كان العقل انما اوجب عقلاً او نفساً باعتبار انه واجب بغيره لا واجب الجسم جسماً او نفساً باعتبار انه واجب بغيره

فان قضية الوجوب بالغير لا تختلف الا ان يكون احدهما بغير واسطة والثاني بواسطة والا فمن حيث ان الجسم ذو مادة لا يتنع عليه

١٥ الاجاد من حيث انه واجب بغيره وكما ان العقل من حيث انه ذو امكان في ذاته لم يتنع عليه الاجاب والاجاد من حيث انه واجب بغيره فقولوا ان الجسم يجوز ان يوجد جسماً او قوة في جسم يجوز ان

٧٤ - ١١ ف وجود الموجود - ٢٢ (عوال - ٣٠ ف - - ٤٠ اوجه

٥٠ ب ف لان - ٦٦ ب ف مختلفين

٧٥ - ١١ ف لا واجب - ٢٢ ب ف و - ٣٠٣٠٣ ف - - ٤٠ ب ف

يوجب -

فنعقول اذا كان المقتضي منفصلاً معلوماً مختلف الانواع يجب ان يكون المقتضى منفصلاً معلوماً مختلف الحقائق وما اثبتتم الا امرين احدهما ٧٧ كونه واجبا بغيره والثاني كونه جائزاً بذاته وكونه واجبا بغيره اوجب عقلاً او نفساً وكونه ممكناً بذاته اوجب صورة ومادة فقد اثبتتم صدور موجودين جوهريين قائمين بذاتيهما من وجه واحد وذلك ايضاً يناقض مذهبهم

واراد من تأسس سرهم ان يعتذر عن هذين الازامين فقال ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد كما ذكرنا الا ان العقل الاول انما يكثر باعتباراته ذاته لا بما استفاد من غيره لان الامكان له من ذاته لا من غيره والوجود له من غيره لا من ذاته فلم يستفد الكثرة ١٠ من واجب الوجود لعمري لما حصل العقل حصلت له اعتبارات اربعة احدها كونه واجباً بغيره والثاني كونه عقلاً والثالث كونه واحداً في ذاته والرابع كونه ممكناً في ذاته فلو اوجب من حيث هو عقل عقلاً ومن حيث هو موجود بواجب الوجود نفساً ومن حيث هو واحد صورة ومن حيث هو ممكن مادة وهذه الاعتبارات لما ١٠ كانت مختلفة الحقائق اوجبت جواهر مختلفة الانواع

٧٨ انظر وبين الاعتبار الى هذا الاعتراض هل هو الا تحكم محض لم يتم عليه دليل عقلي ولا شاهد حسي بل هو اقل رتبة من طرد الفقها ارادوا بنا اشرف الموجودات كما لا على اعتبارات كلها ترجع الى

٧٧ ب زواجيا
٧٧ - ١ ب مذهبكم - ٢ ب ف باعتبار - ٣ ب ف استفاداً -
١ - ١ - ٥٠٠٠٥ ب ف -

عبارات فنطالبهم اولا بصحة هذه المناسبات ولا يجدون الى اثباتها سبيلاً
ثم نقول كونه واجب الوجود بغيره امر اضافي لا محالة لان كون واجب الوجود مبدأ وعللة او موجباً ومبداً امر اضافي لا تتكرر به الذات فاذا كان الانجاب اضافة فيكون بين الموجب والموجب اضافة لا محالة والامر الاضافي قد يتكرر ويتعدد ولا تتكرر به الذات فلو صلح ان يكون موجباً في العقل الاول العقل الاخر^٢ لصلح مثله في واجب الوجود بذاته فهلا كثرت الاضافات في حق واجب الوجود حتى يتحقق له نسبة انجاب الى موجب^١ فتتكرر النسب الاضافية ولا تتكرر بها الذات وهذا كما يقدرونه في العقل الفعال الذي هو واهب الصور على العالم الجسماني فانه ما ٧٨ من صورة تحدث في العالم الا وهي من فيضه وسنسخه ثم تختلف الصور باختلاف الانواع والاصناف الى ما لا يتناهى ولا تختلف الصفات في الفايض بل هو على نعمت واحد والصور تختلف وتتكرر بحسب القوابل والجوامل ولو اختلفت النسب فانما هي اضافات لا صفات حقيقية كذلك يجب ان يقال في واجب الوجود بذاته انه ينسب اليه الكل نسبة واحدة من حيث وجودها الممكن ثم الاختلاف يحصل في القوابل او تتكون الاضافات والسلوب كثيرة

٧٨ - ١ ف بالذات - ٢ ب ف صلح الاول العقل الاخر - ٣ ب لعل
١٠٠٠٥ ب ف - ٥ ب نحو - ٦ ف موجب موجب
٧٨ - ١ ف بيحه - ٢ ب ف اختلاف - ٣ ف اختلف بالنسب -
١ ف ان -

وتتعدد الموجبات بحسب تلك ولا يوجب ذلك كثرة في الذات كما قالوا في المعلوم الاول^١

وقول كونه العقل الاول عقلاً امر سلبى عندكم لان معنى كونه عقلاً انه مجرد عن المادة والتجريد عن المادة سلب المادة ونفيها والنفي كيف يناسب وجود جوهر عقلي هو عقل كيف والسلب^٢ ككثرة فهلاً اوجب سلب جوهر عقلياً فانه كما يسلب عنه^٣ المادة يسلب عنه الصورة اعني الصورة الجسمية ويسلب عنه^٤ الكيفية والكمية والوضع والحيز والمكان والزمان ولم يجب ان يقال يلزم عنه بكل سلب جوهر عقلي ومثل هذه السلوب تتحقق في حتى واجب الوجود ايضاً ولا يوجب كل سلب جوهر عقلياً وان^٥ سلم ذلك حصل غرضنا من اضافة الكل اليه

ثم قول لم صار كونه واجب الوجود لغيره اولى باليجاب نفساً من كونه مجرداً عن المادة ولو عكس الامر فجعل ما ذكرتموه بالنبر موجباً للعقل وما ذكرتموه من التجرد عن المادة موجباً للنفس اي محال كان يلزم منه واي خلل كان يحصل وهل هذا الا تحكم بآراء^٦ بني على تقليد او تقليد استند الى تحكم

وقول عدتم اعتبارات اربعة وقضيتم بوحدة العقل في ذاته وقام ان الوحدة توجب نفساً او جسماً فينبوا ما هو المستفاد من

(٥) ف كثيرة - ب - ر - ز حسب تلك ولا يوجب كثرة في الذات - (٧) ف ز عندكم - (٨) ف فهو
 (٨) - (٩) ب منه كل - (٢) ب النفس - (٣) ب ف ز من الوجوب (د)
 (٤) ب ز ام - (٥) ف - (٦) ف تقليد -

الباري تعالى وما هو له من ذاته فان الذي له من ذاته ليس الا امكان الوجود بقيت اعتبارات ثلاثة وان كانت مستفاداً من الاول استدعت ثلاث مقتضيات وواجب الوجود واحد من كل^٧ وجه وان كانت له ذاته اي من لوازم ذاته فقد بطل قولكم ان الذي له من ذاته هو الامكان فقط ثم الامكان لا يناسب المادة لان طبيعة المادة طبيعة عدمية لها استعداد قبول الصور والامكان طبيعة عدمية ايضاً لها استعداد قبول الوجود بقيت الصورة لا موجب لها

وسما قضيت^٨ انه العيب ان الجسم الذي هو مركب من جوهرين مختلفين مادة وصوره لا يجوز ان يوجب جسماً مثله وشي، ماله وجود بغيره وامكان بذاته يوجب جواهر عقلية حقيقية مختلفة بالنوع لا يجوز ان تشترك في مادة مع ان الامكان ليس يتحقق له وجود الا في الذهن والمادة يتحقق لها وجود في الخارج فعرف بهذه الاعتراضات ان الواسطة التي اوجبوا وجودها حتى توجب^٩ الموجودات لا يحتاج اليها

ثم قول من اين اثبتتم اربع اعتبارات في المصادر الاول حتى صدرت عنه اربعة جواهر فما قولكم في المصادر الثاني والثالث افيضد عن كل واحد على مثال ما صدر من الاول او يتغير الترتيب^{١٠} فان كان على مثال الاول فيجب ان يصدر عن كل واحد من الاربعة

(٧) ب ز بعد
 (٨) - (٩) ب ف يقتضي - (١٠) ب ف يقتضي - (١١) ب ف فارق
 (١٢) ف - (١٣) ف -

اربعة جواهر فيتضاعف الاعداد اربعة في اربعة وذلك على خلاف الوجود او يصدر عن العقل الثاني اربعة اخرى فما الموجب للوقوف على تسعة من العقول او تسع من النفوس وتسعة من الافلاك واربعة من العناصر فهلا زاد الى ما لا يتناهى او هلاً زاد بعدد معلوم او هلاً نقص فهل الانتهاء الى عدد معلوم ثم الوقوف عليه الا تحكم. محض ثم ما الموجب حتى يتغير التأثير من السماوي التركيب تركيباً لا ينحل قط المتحرك تحركاً على الاستدارة لا يسكن قط الى العناصر والمركبات تركيباً لا يدوم قط ولا يثبت على حال قط المتحركة تحركاً على الاستقامة ثم الانتهاء الى النفس الانسانية والوقوف عليها اخراً وما الموجب لتقدير النجوم والشمس والقمر وما باق دارها الملوثة حتى صار منها ما هو اكبر ومنها ما هو اصغر وما ٨٣ الموجب لتعيين القطبين بالموضع المعلوم مع ان كل كرة واحدة وليس بعض الاجزاء بتعيين القطب فيه اولى من البعض فان كنتم شرعتم في طلب العلة لكل شيء وادعيتهم ان كمال نفس الانسان في ان تتجلى لها حقايق الموجودات وتصرفتم بالفكر العقلي في الهيئات ١٠٠ وكيفية الابداع فاقدونا جواب هذه الاسئلة واذا رأينا انحصاركم وتجزؤكم ورأينا الوجود على خلاف الترتيب الذي وضعتم ولم تستمر قاعدتكم على ما مهدتم عرف بطلان مذهبكم من كل وجه وعلم

٨٢ - ف ز الراجب - ٢) اجزاء ولا يقف عن الاخر كذلك الى

ما لا غاية له وان تدير الترتيب ووقف - ٣) ف وتسه - ٥) ف - ٥) ف

يقدر - ٦) ف - ٧) ف ف لتقدر

٨٣ - ١) ب - ٢) ف - ٣) ف له - ٤) ف هياته - ٥) ب

الغباركم

بالضرورة استناد الموجودات الى صانع عالم قادر مختار ابداع الخلق بقدرته واراדתه ابتداءً واختراعهم على مشيئته اختراعاً ثم سلكتهم في طرق ارادته وبعثهم على سبيل محبته لا يملكون تأخر اعماء قدمهم اليه ولا يستطيعون تقدماً الى ما اخرهم عنه وهذا القدر يكفي في هذه المسئلة من الرد على الفلاسفة المنفقين على رأيي ١٠٠

ارسطاطاليس وسنرد^{١٢} على الباقرين عند تعقبنا اراء ارباب المقالات

ان شاء الله تعالى

واما الجوس^{١٣} فذهبهم يدور على قاعدتين احديهما ذكر سبب ٨٤

امتزاج النور والظلمة والثانية ذكر سبب خلاص النور من الظلمة

والاولى هي المبدأ والثانية هي الماد وذلك انه لما ازم عليهم ان النور

اذا كان ضد الظلمة جوهرأ وطبعاً وفضلاً وحيزاً وها متنافران ذاتاً

وطبيعة فكيف امتزجا وما الموجب لاجتماعهما حتى حصل الامتزاج

وحصل بحصول الامتزاج صور هذا العالم ثم هل يبقى هذا الامتزاج

ابد الدهر ويلزم عليهم كون اجزاء النور معذبة ابد الابدين او

١٠٠ تتخلص يوماً ما فما الموجب للخلاص

فصار مدار المسئلة مهم على تقرير هذين الركينين

فالت طائفه ضرهم ان النور فكر في نفسه فكرة ردية فحدث

منها الظلام متشبهاً ببعض اجزاء النور وهذا قول من قال بحدوث

الظلام

١٠١) ف - ٨) ف ابداع - ٩) ب واخترعتم - ١٠) ف - ١١) ب - ١٢) ب ف سنورد - ١٣) راجع الى كتاب النحل ص ١٨٢

١٠٢) ف بالظلمة - ٢) ف امتزاجا - ٣) ب في ف - ٤) ف

٨٤ - ١) ف بالظلمة - ٢) ف امتزاجا - ٣) ب في ف - ٤) ف

ALCHAHHRISTANI, Nihayat al-Iqdam. 5

وقول ابغاً عندكم وجود خير من شرّ ووجود شرّ من خير لا

يتصور

ومن قال بحدوث الظلام فقد لزمه حدوث شرّ من خير ثم حدوث العالم من الامتزاج وذلك حدوث خير من شرّ

• ومن قال بحدوثه فقد لزمه حصول العالم من الامتزاج والامتزاج ان كان خيراً فهو حصول خير من شرّ وان كان شرّاً فهو حصول شرّ من خير ثم لو كان الامتزاج خيراً اوجب ان يكون الخلاص شرّاً لانه ضده ولو كان شرّاً فالخلاص خير وعلى اي وجه قدر فلا بد من حصول خير من شرّ وحصول شرّ من خير

١٠ وقول ابغاً العقل بالضرورة يقضي بان امتزاج جوهرين بسيطين لا يقضي الا طبيعية واحدة ونحن نرى مختلفات في العالم اختلافاً في النوع والشخص والحقيقة والصورة على طبائع مختلفة واعراض متضادة وهذه المختلفات تستحيل ان تحصل من امتزاج امرين بسيطين ٨٧ فقط فانهما لا يوجبان اموراً على خلاف ذاتهما ولا يوجدان اكوّاناً على ضد طبيعتهما فقد بطل قولهم ان الكون والكائينات حصلت من الامتزاج بل لا بد من اسنادها الى فاطر حكيم قادر عليم

واما الكلام على المنزلة فنذكر اولاً طريق اهل السنة في اسناد الكائينات الى الله سبحانه خلقاً وابداعاً

ويرم طريقتاه في ذلك احدهما قولهم الافعال المحكمة دالة على علم مختزها اذ الاتقان والاحكام من آثار العلم لا محالة واذا كان الفعل

٢٠٠٢ ب - - (٣٠٠٣) ف - - (٤) ف وجب - - (٥) ف واغراض

٨٧ - (١) ف الكليات

فيقال ليرم اذا كان النور خيراً لا شر فيه بوجه ما فما موجب لحدوث الفكرة الردية فان حدثت بنفسها فهلاً حدث الظلام بنفسه من غير ان ينسب اليه وان حدث بالنور فالنور كيف احدث اصل ٨٥ الشر ومنع الفساد فانه ان كان كل فساد في العالم انا انتسب الى الظلام والظلام انتسب الى الفكرة كانت الفكرة مبدأ الشر والفساد • ومن العيب ليرم امرزوا حتى لم ينسبوا شرّاً جزئياً الى النور

في الحوادث ولزهم ان ينسبوا كل الشر واصل الفساد اليه ومن قال بحدوث الظلام فالرد عليه ان العقل يقضي ضرورة ان شيئ متنافرين غاية التنافر طبعاً لا يمتزجان الا بقاسر فانهما لو امتزجا بذاتيهما بطل تنافرها بذاتيهما وما هو متنافر ذاتاً لا يجوز • ان يجتمع ذاتاً فالذات الواحدة لا توجب اجتماعاً واقتراحاً وذلك يقضي الا يحصل وجود ما وقد حصل فهو خلف

وقول ابغاً الظلام لا يتخلو اما ان يكون موجوداً حقيقة او لم يكن فان كان وجوده وجوداً حقيقياً فقد ساوى النور في الوجود وبطل الامتياز عنه من كل وجه وكذلك ان ساواه في القدم ١٥ والوحدة ثم الوجود من حيث هو وجود خير لا محالة فلم يكن الظلام شرّاً وان لم يكن موجوداً حقيقة فليس بوجود حقيقة كيف يكون قديماً وكيف ينافي ضده وكيف يحصل منه امتزاج وكيف يحصل من امتزاجه وجود العالم

(٤) ف فلا

٨٥ - (١) ب زاعم - (٢٠٠٢) ب - - (٣) ب (اولاً) ساول (ثم) تناول

و- التور في الوجود

٨٦ - (١) ب يباوى

بالقدرة الحادثة من كل وجه لان الاحكام والاتقان فيه دل على علم الفاعل ومع ذلك لم يجز على اصلكم فدل ان الاستدلال بانتفاء العلم من كل وجه باطل وايضاً فان القدر الذي تعلق العلم به يجب ان يكون مخلوقاً للعبد وعندنا العلم بالفعل من كل وجه غير شرط بطل العلم باصل وجوده شرط كونه فاعلاً وهو لم يعدم ذلك

والجواب انما انشأنا هذا الدليل لبيان استحالة حدوث الفعل بالقدرة الحادثة بل لنفي كون العبد خالقاً لافعاله التي يثاب ويعاقب عليها اذ لو كان خالقاً لدل الاحكام في فعله على علمه لكن لم يدل فلم يكن خالقاً لانه لو كان خالقاً لكان عالماً بخلقته من كل وجه لكنه ليس بعالم به من كل وجه فليس بخالق

هذا وجه رولنه هذا النظر فلا يلزمنا تقدير الاحاطة به من كل وجه فان انتفاء العلم اذا دل على انتفاء الخاتمية لم يلزم ان يدل وجود العلم على ثبوت الخاتمية بل هو عكس الأدلة والدليل لا ينمكس ولو نصربنا لبيان الاستحالة صنعنا الدليل صياغة أخرى

١٠ فقلنا لو كان الفعل منتسباً الى العبد ابداعاً لوجب ان يكون في حال ابداعه عالماً بجميع احواله ويستحيل من العبد الاحاطة بجميع وجوه الفعل في حالة واحدة لاسرئنا احدهما ان العلم الحادث لا يتعلق بمعلومين في حالة واحدة وذلك لجواز طريان الجهل على العالم باحد الوجهين فيؤدي الى ان يكون عالماً جاهلاً بمعلوم واحد في حالة واحدة

٨٩ - (١) ف القدرة التي - (٢) ب - (٣) ف مشروط - (٤) ب - (٥) اله - (٦) ب ف الدلالة - (٧) ب ف الواحد - (٨) ب ف الواحد

صادراً من فاعل متقن فيجب ان يكون من آثار علم ذلك الفاعل ومن المعلوم ان علم العبد لا يتعلق قط بما يفعله من كل وجه بل لو علمه علمه من وجه دون وجه علم جملة لا علم تفصيل فوجوه الاحكام في الفعل لم تدل على علمه وليست من آثار علمه فيتعين ان الفاعل غيره وهو الذي احاط به علماً من كل وجه وهذه الطريقة هي التي اعتمد عليها الشيخ ابو الحسن الاشعري رضي الله عنه

٨٨ واوردها في كتيبه وفرضها في الغافل اذا صدر عنه فعل

والحق ان الدليل ليس بمختص بالغافل فان الغافل كما لم يحط علماً بالفعل من كل وجه كذلك العالم لم يحط به علماً من كل وجه والفاعل الخالق يجب ان يكون محيطاً بالفعل من كل وجه اذ الاحكام انما اثبت فيه من آثار علمه لا من آثار علم غيره ويدل على علمه لا على علم غيره فكما يستحيل ايجاد الفعل واختراعه على جهل وغفلة بالمخلوق المخترع من كل وجه كذلك يستحيل ايجاده على غفلة من وجه قال الله تعالى 'الآن تعلم من خلق وهو اللطيف الخبير'

فانه قيل هذا الدليل لا يصلح لاثبات استحالة حدوث الفعل بالقدرة الحادثة فان احاطة العبد بالفعل من كل وجه غير مستحيل وان لم يتفق في الصورة المذكورة وقوعاً لا وجوباً فلو قدر تعلق العلم الحادث بالفعل من كل وجه وجب ان تجوزوا حصول الفعل

(٢) ب عن - (٣) ب معين - (٤) ب ف - (٥) ب - (٦) ف معين (٧) ب ف...ها - (٨) ب - (٩) ف يحيط به - (١٠) (٢٠٠٢) ا - (٣) ب عن - (٤) سورة ٦٧ آ ١٤٨ (٥) ب خاتم - (٦) ب وانما في تلك - (٧) ب القدومه - (٨) ف قدرنا

الوجود من حيث انه وجود بل من وجه آخر وهو القيام بالنفس
والحسية والتجزير والاستفناء عن المحل وعند الخصم هذه كلها صفات
تابعة للحدوث وليست من آثار القدرة واما الشئبية والعينية
والجوهرية والعرضية فهي اسما اجناس عنده ثابتة في العدم ليست
ايضاً من آثار القدرة فلم يبق من الصفات وجه لتعلق القدرة الا ٩٢
الوجود وهو لا يختلف في الموجودات ووجه الصلاحية ايضاً وفي
القدرة جهة واحدة فلو صلحت لايجاد موجود ما صلحت لايجاد كل
موجود لكنها لا تصلح لايجاد بعض الموجودات من الجواهر واكثر
الاعراض فلم تصلح لايجاد موجود ما
١٠ وسما بوضع ان الصلاحية لو اختلفت بالنسبة الى موجود
وموجود لاختلفت بالنسبة الى قدرة وقدرة حتى يقال تصلح قدرة
زيد لحركة ولا تصلح قدرة عمرو لمثل تلك الحركة بل عند الخصم
لا شملت الحقيقة جميع قدر البشر استوت كلها في الصلاحية كذلك
شملت حقيقة الوجود جميع الموجودات فيجب ان تستوي في قبول
١٠ اثر الصلاحية بل يمكن ان يقال ان الصلاحية ليست تابعة لحقيقة
القدرة بل هي مختلفة بالنسب وعن هذا صلحت لايجاد عندهم ولم
تصلح للاعادة والاعادة اجاد ثانٍ وصلحت لتحصيل العلم ولم تصلح
للفئلة عن ذلك العلم
وسما بوضع ان صلاحية القدرة لم تخل من احد الامرين اما ان
٢٠ تثبت عموماً فيجب ان لا يختلف بالنسبة الى موجود دون موجود ٩٣

٩٢ - ١ ب ف يقدر
٩٣ - ١ ف ز بالنسبة - ٢ ب و -

ويكون علمه علماً من وجه وجهلاً من وجه
الثاني ان وجوه المعلومات في الفعل تنقسم الى ما يعلم ضرورة
والى ما يعلم نظراً فيحتاج حالة اليجاد في تحصيل ذلك العلم الى نظر
وهو اكتساب ثانٍ وربما يحتاج الى معرفة الضروري والنظري من
وجوه الاكتساب فيؤدي الى التسلسل حتى لا يصل الى ايجاد الفعل
المطلوب وعن هذا المعنى صار كثير من عقلاء الفلاسفة الى ان اليجاد
لن يحصل الا بالعلم حتى لو تصور من الانسان العلم بوجوه الفعل كلياً
وجزياً ومحللاً ومكائناً وزماناً وعدداً وشكلاً وعرضاً وكلاً لتصور
منه اليجاد والابداع وعن هذا صاروا الى ان علم الباري سبحانه
بذاته هو المبدئ لوجود الفعل الاول وفرقوا بين العلم الفعلي والعلم
٩١ الانفعالي وانا يحتاج الانسان الى القدرة والارادة والدواعي والآلات
والادوات لان علمه لن يتصور ان يكون علماً فعلياً بل علومه كلها
انفعالية ولذلك اتفق المتكلمون باسرههم على ان العلم يتبع المعلوم
فيتعلق به على ما هو به ولا يكسبه صفة ولا يكتسب عنه صفة
وهذا هو سر هذه الطريقة ونهايتها
١٠ اما الطريق الثاني في بيان استحالة كون القدرة الحادثة صالحة
لليجاد

فتقول لو صلحت لايجاد لصلحت لايجاد كل موجود من الجواهر
والاعراض وذلك لان الوجود قضية واحدة تشمل الموجودات وهو
من حيث انه وجود لا يختلف فليس يفضل الجوهر العرض في ٢٠

٢٠ ف وجهلاً - ٢٣ ب و - ٢٤ ف كائناً
٩١ - ١ اعطيه - ٢٠ ف للعرض

كما بينا واما ان تثبت خصوصاً ولا دليل على التخصيص لبعض الموجودات دون البعض سرى جريان العادة بما الفناه من الافعال المنسوبة الى العباد وسنبين ان ذلك على اي وجه يثبت وبالجملة فليس يصلح ذلك دليلاً على حصر صلاحية القدرة فيها دون سائر الموجودات تجويزاً واما كاناً

فانه قبل الستم اوجبت تعلق القدرة الحادثة ببعض الموجودات دون البعض وسميت نفس التعلق كسباً فما ذكرتموه في التعلق والكسب من التخصيص فهو جوابنا في اليجاد من التخصيص ومن العجب انكم تنكرون تأثير القدرة الحادثة وتبتون التعلق فهلا جوزتم عموم التعلق حتى يتعلق بكل موجود قديم او حادث او جوهر او عرض فان خصصتم التعلق مع نفى التأثير فلا تستبعدوا منا تخصيص التعلق مع اثبات التأثير

والجواب قلنا نحن بينا القدرة الحادثة وتعلقها بالقدور ولم نثبت عموم التعلق ولا ازمننا ذلك اذ لم نعين جهة التأثير بالوجود والحدوث وانتم عيتم جهة التأثير بالوجود من حيث هو وجود قضية عامة ١٥ فلزمكم عموم التعلق والتأثير في كل موجود واستعمال على اصلكم حصر صلاحية القدرة في بعض الموجودات دون البعض ولم يثبت شيخنا ابوالحسن رحمه الله للقدرة الحادثة صلاحية اصلاً ولا لجهة الوجود ولا لصفة من صفات الوجود فلم يلزمه التعميم والتخصيص

٣) ب ف ينسب - ٤) ف فيما - ٥) ف ز اثبات - ٦) ب ف اثبات -
٧) ف بالقدورات
٩٤ - ١) ب ف ز والوجود (وهو صواب)

واما القاضي ابوبكر فقد اثبت لها اثرأ كما سند كره ولكنه يرى جهة الوجود عن التأثير فيه فلم يلزمه التعميم قال القاضي الانسان يحس من نفسه تفرقة ضرورية بين حر كتي الضرورية والاختيارية كحركة المرتعش وحركة المختار والتفرقة لم ترجع الى نفس الحر كتي من حيث الحركة لانهما حر كتان متاثلتان بل الى زايد على كونها حركة وهو كون احدهما مقدورة مرادة وكون الثانية غير مقدورة ولا مرادة ثم لم يخل الامر من احد حالين اما ان يقال تعلق القدرة باحديهما تعلق العلم من غير تأثير اصلاً فيؤدي ذلك الى نفى التفرقة فان نفى التأثير كني التعلق فيما ٩٥ يرجع الى ذاتي الحر كتيين والانسان لا يجد التفرقة فيهما

وبينهما الا في امر زايد على وجودهما واحوال وجودهما واما ان يقال تعلق القدرة باحديهما تعلق تأثير لم يخل الحال من احد امرين اما ان يرجع التأثير الى الوجود والحدوث واما ان يرجع الى صفة من صفات الوجود والاول باطل بما ذكرناه انه لو اثر في الوجود لاثر في كل موجود فتعين انه يرجع التأثير الى صفة اخرى وهي حال زايدة على الوجود قال وعند الخصم قادية الباري سبحانه لم تؤثر الا في حال هو الوجود لانه اثبت في الدم سائر صفات الاجناس من الشبيهة والجوهرية والعرضية والكونية واللونية الى اخص الصفات من الحر كات والسكون والسوادية والبياضية فلم يبق سوى حالة

٢) ف ز رحمه الله - ٣) ب ف ز ما - ٤) ب الضرورة والاختيار
٩٥ - ١) ب ف - ٢) ب ف - ٣) ب ف لا وب في ذاتها بل في
٤) ف التأثير - ٥) ب النسبة - ٦) ف السكتات -

حركة اليد ككتابة وكونها صناعة متميزان وهذا التمايز راجع الى حال في احدى الحركتين تتميز بها عن الثانية مع اشتراكهما في كونهما حركة وكذلك الحركة الضرورية والحركة الاختيارية فتضاف تلك الحالة الى العبد كسباً وفعلاً ويشق له منها اسم خاص مثل قام وقعد وقام وقاعد وكتب وقال وكاتب وقابل ثم اذا اتصل به امر ووقع على وفاق الامر سمي عبادة وطاعة فاذا اتصل به نهى ووقع على خلاف الامر سمي جرمية وممصية ويكون ذلك الوجه هو المكلف به وهو المقابل بالثواب او العقاب كما قال الخصم ان الفعل يقابل بالثواب او العقاب لا من حيث انه موجود بل من حيث انه حسن او قبيح والقبح والحسن حالتان زايدتان على كونه فعلاً وكونه موجوداً وهو ابعد من العدل والقاضي اقرب الى العدل فانه اضاف الى العبد ما لم يقابل بثواب او عقاب ويقابل بالثواب والعقاب ما لم يكن من اثار قدرته والقاضي عين الجهة التي هي عنده تقابل بالجزاء فائتبعها فعلاً للعبد وعين الجهة التي هي فعل العبد وكسبه فقابلها بالجزاء وذلك هو العدل

وسما يوضع طريقة القاضي ويبين انه ما خالف الاصحاب تلك المخالفة البعيدة ان الفعل ذو جهات عقلية واعتبارات ذهنية عامة وخاصة كالوجود والحدوث والمرضية واللونية وكونه حركة او سكوناً وكون الحركة كتابة او قولاً وليس الفعل بداته شيئاً

٩٧ - (١) ف - (٢) ف لما - (٣) ب ز ذلك - (٤) ب ف -

(٥) انظر الفعل ص ٧٠

٩٨ - (١) ب لم تقابل ف تقابل عنده - (٢) في الماش للرب - (٣) ب

الفعل وليس

واحدة هي الحدوث فليأخذ مني في قدرة العبد مثله فالزومه اصحابه اذك اثبت حالاً مجهولة لا ندرى ما هي اذا لا اسم لها ولا معنى

قال بل هي معلومة بالدليل والتقسيم الذي ارشدنا اليه كما بينا ٩٦ فان لم تيسر لي عبارة عنها باسم خاص لم يضرب ذلك السنن اثبتنا وجودها . واعتبارات عقلية للفعل الواحد واضفنا كل وجه الى صفة اثرت فيه مثل الوقوع فانه من اثار القدرة والتخصيص ببعض الجازات فانه من اثار الارادة والاحكام فانه من دلائل العلم وعند الخصم كون الفعل واجباً او نهيئاً او حاللاً او حراماً او حسناً او قبيحاً صفات زايدة على وجوده بعضها ذاتية للفعل وبعضها من اثار الارادة . وكذلك الصفات التابعة للحدوث مثل كون الجوهر متحيزاً وقابلًا للعرض فاذا جاز عنده اثبات صفات هي احوال واعتبارات زايدة على الوجود لا تتعلق بها القادرية وهي مقولة ومفهومة فكيف يستبعد مني اثبات اثر للقدرة الحادثة معقولا ومفهوماً ومن اراد تعيين ذلك الوجه الذي ساء حالاً فطريقه ان يحصل حركة مثلاً ١٠ اسم جنس يشمل انواعاً واصنافاً او اسم نوع يتمايز بالموارض واللوازم فان الحركات تنقسم الى اقسام فنها ما هو كتابة ومنها ما هو قول ومنها ما هو صناعة باليد وينقسم كل قسم الى اصناف فكون

٩٨٨ - ب كذلك اولاً ثم ناخذ و - مني - (٩) ايبر - (١٠) ازلا - (١١) ا -

٩٦ - (١) ب ف - (٢) ب اثار - (٣) ف - (٤) ب ز او وجوده

- (٥) ب ف ز واثبت اثر - (٦) ب الحركة

يختلف وذلك هو الوجود فاذا لم يجوز ان يضاف اخص الاوصاف الى ١٠٠ الباري سبحانه لانه يؤدي الى قصوره في الصلاحية كذلك لا يجوز ان يضاف اعم الاوصاف الى القدرة الماددة لانه يؤدي الى كمال في الصلاحية فلا ذاك الكمال مسلوب عن القدرة الالهية ولا هذا الكمال ثابت للقدرة الماددة فينعم النظر فيه لان فيه خلاص فلا يجوز ان يضاف الى الوجود ما يضاف الى المكتسب حتى يقال هو الكاتب القابل القاعد القائم ولا يجوز ان يضاف الى المكتسب ما يضاف الى الوجود حتى يقال هو الوجود المبدع الخالق الازق

وعنى هذا انه الجواب المرفق عند التمييز بين العلم والكسب ان الخلق

١٠ هو الوجود بايجاد الوجود ويلزمه حكم وشرط

اما الحكم فان لا يتغير الوجود بالايجاد فيكسبه صفة ولا

يكتسب عنه صفة

واما الشرط ان يكون عالمًا به من كل وجه والكسب هو

١٠١ المقدور بالقدرة الماددة ويلزمه حكم وشرط

اما الحكم فان يتغير المكتسب بالكسب فيكسبه صفة

ويكتسب عنه صفة

واما الشرط فان يكون عالمًا ببعض وجوه الفعل او نقول يلزمه

التغيير ولا يشترط العلم به من كل وجه

وهذا تحقيق ما قاله الاستاذ ان كل فعل وقع على التعاون كان

١٠٠ ب ذلك فال قال - ٢ - ف - ٣ - ب ف لانه - ١٤

زلا - ٥ - ف زلا - ٦ - ف فانه - ٧ - المكتسب

١٠١ - ١ - ف فانه -

من هذه الوجوه بل هي كلها مستفادة له من الفاعل والذي له بذاته هو الامكان فقط واما وجوده فمستفاد من وجوده على الوجه الذي هو به وهو اعم الوجوه واما كونه كتابة أو قولا فمستفاد من كتابته او قائله وهو اخص الوجوه فيتميز الوجوه تميزاً عقلياً لا حسيّاً وتباير المتعلقان تبايراً سمي احدهما ايجاداً وابداعاً وهو نسبة اعم . الوجوه الى صفة لها عموم التعلق وسمي الثاني كسباً وفعلاً وهو نسبة ٩٩ اخص الوجوه الى صفة لها خصوص التعلق فهو من حيث وجوده يحتاج الى موجد ومن حيث الكتابة والقول يحتاج الى كاتب وقابل والموجد لا يتغير ذاته او صفته لوجود الموجد ويشترط كونه عالمًا بجميع جهات الفعل والمكتسب تتغير ذاته وصفته لحصول الكسب ١٠ ولا يشترط كونه عالمًا بجميع جهات الفعل

ويلاه افر تقول جلت القدرة الازلية عن ان يكون لها صلاحية

مخصوصة مقصورة على وجوه من الفعل مخصوصة وقصرت القدرة

الماددة عن ان يكون لها صلاحية عامة شاملة لجميع وجوه الفعل

وذلك ان صلاحية القدرة الماددة لم تشمل جميع الموجودات بالاتفاق ١٠

فلا تصلح لايجاد الجوهر وكل عرض بل هي مقصورة على حركات

مخصوصة والقدرة الماددة فيها مختلفة الصلاحية حتى يمكن ان يقدر

نوعية مخصوصة في القدرة الماددة لتنوع الصلاحية فلذلك اقتصر

على بعض الموجودات دون البعض بخلاف قدرة الباري سبحانه

فان صلاحيتها واحدة لا تختلف فيجب ان يكون متعلقها واحداً لا ٢٠

ب (١) ٩٩ - ٢ - ب (٣) ب وجوه - ٤ - ب زطل - ٥ - ب

ف - ٦ - (٦٠٠٦) -

الاختيار على المختارين جبر والقدرة على القادرين جبر وحصول
الافعال من العباد عند النظر الى الاسباب جبر وترتيب الجزاء على
الافعال جبر وهو كالمرض يحصل عند سوء المزاج وكالسلامة تحصل
عند اعتدال المزاج وكالعلم يحصل عند تجريد العقل عن الغفلة
١٠٣٠. وكالصورة تحصل في المرأة عند التصقيل فالوسائط معدلات لا ١٠٣١
موجدات وماله طبيعة الامكان في ذاته استحال ان يكون موجداً
على حقيقة كما بينا

اما شبهة العزلة فتتخصر في مسلكين احدهما مدارك العقل
والثاني مدارك السمع

١٠٠ اما الاول فقلوا الانسان يحس من نفسه وقوع الفعل على حسب
الدواعي والصوارف فاذا اراد الحركة تحرك واذا اراد السكون
سكن ومن انكر ذلك جحد الضرورة فلولا صلاحية القدرة
المادة لايجاد ما اراد لا احس من نفسه ذلك قالوا وانتم وافقتونا
على احساس التفرقة بين حركة الضرورة والاختيارية ولم يخل الحال
١٠٠ من احد امرين اما ان يرجع الى نفس الحركتين من حيث ان احديهما
واقعة بقدرة والثانية واقعة بقدرة غيره واما ان يرجع الى صفة في
القادر من حيث انه قادر على احديهما غير قادر على الثانية فان كان
قادراً فلا بد له من تأثير في مقدوره ويجب ان يتعين الاثر في
الوجود لان حصول الفعل بالوجود لا بصفة اخرى تقارن الوجود

١٠٣١ - (١٠٠١) ف - ٢ - (٢٠٠٢) ب حر كفي الضرورة والاختيار ف الحركة
الضرورية والحركة الاختيارية - (١٣) ف احدط - (١٤) ب القادرين (اولا) -
(٥) ف غير قادر - (١٦) ب - ف ما - (١٧) ف للفعل - (١٨) ف ولا -

كسباً للمستعين وحقيقة الكسب من المكتسب هو وقوع الفعل
بقدرته مع تعذر انفراده به وحقيقة الخلق هو وقوع الفعل بقدرته
مع صحة انفراده به وهذا ايضاً شرح لما قاله الاستاذ ابو بكر ان
الكسب هو ان تتعلق القدرة به على وجه ما وان لم تتعلق به من
جميع الوجوه والخلق هو انشا العين واجداد من العلم فلا فرق بين
قوليهما وقول القاضي الا ان ما سمياه وجهاً واعتباراً سماه القاضي
صفة وحالاً

ونما ابو الحسن رحمه الله حيث لم يثبت للقدرة الحادثة اثر ااصلاً
غير اعتقاد العبد بتفسير الفعل عند سلامة الالات وحدوث
١٠٢ الاستطاعة والقدرة والكل من الله تعالى

وغلا امام الحرمين حيث اثبت للقدرة الحادثة اثر ا هو الوجود
غير انه لم يثبت للعبد استقلالاً بالوجود ما لم يستند الى سبب آخر
ثم تتسلسل الاسباب في سلسلة الترتي الى الباري سبحانه وهو الخالق
المبدع المستقل ببداعه من غير احتياج الى سبب وانما سلك في
مسلك الفلاسفة حيث قالوا بتسلسل الاسباب وتأثير الوسايط الا على ١٠٥
في القوابل الاذني وانما حمله على تقرير ذلك الاحتراز عن ركازة
الجبر والجبر على تسلسل الاسباب الزم اذ كل مادة تستمد لصوره
خاصة والصور كلها فايضة على المواد من واهب الصور جبراً حتى

(٢) ف - ٣ - ا ايضاح - (٤) ب ف ما - (٥) ب ز نيشنا - (٦) ف

بشير

١٠٢ - (١) هو ابو مالك الجويني انظر النحل ص ٧٠ - ١٢ - (٢) ب بالاجداد
- (٣٠٠٣) ا - ب ز فيه - (٤) ب كلام

١٠٤ وما سميتموه كسباً غير معقول فإن الكسب اما ان يكون شيئاً موجوداً او لم يكن شيئاً موجوداً فان كان شيئاً موجوداً فقد سلمت التأثير في الوجود وان لم يكن موجوداً فليس بشيء^١ ودروا ما قالوه فهو ابرام اثبات قدرة لا تأثير لها كنفى القدرة فان تعلقها بالمقدور كتعلق العلم بالمعلوم ولا يجد الانسان تفرقة بين حر كنين في ان احديهما معلومة والثانية مجهولة ويجد التفرقة بينهما في ان احديهما مقدورة والثانية غير مقدورة

فلما وقع الفعل على حسب الدواعي ممنوع بل هو نفس المتنازع فيه ودعوى الضرورة فيه غير مستقيم لمخالفتنا اياكم في ذلك ولا انتقاضه عليكم طرداً وعكساً فان افعال النائم والساهي والغافل لم تقع على حسب الدواعي وهي مندوبة الى العباد نسبة الاجناد^{١٠} عندكم وكثير من الاعراض وقع على حسب الدواعي وهي غير منسوبة الى العباد نسبة الاجناد عندكم بالاتفاق كاللون التي تحصل بالصنيع والطبوم التي تحصل بالترج والحرارة والرطوبة والبرودة^{١٠٥} واليبوسة عند تقريب الاجرام بعضها من بعض والشبع عند الطعام والري عند الشرب والفهم عند الافهام الى غير ذلك مما اجري الله تعالى العادة به فلا دعوى الضرورة صحيحة ولا الدليل مطرد وانتم مدفوعون الى ايراد حجة على نفس ما تنازعنا فيه وهو اثبات تأثير

(٩) ب ف فيبر
١٠٤ - (١٠٠) ف ب موجوداً - (٢) ف - (٣) ب ف ز فلا تأثير
(٩) ف مم - (٥) ب -
١٠٥ - (١) ب ف كلما - (٢) ب ف بذلك - (٣) ب ز منازعون -
(٩) ف الاجاد -

القدرة الحادثة في الوجود من حيث هو وجود وما ذكرتموه من التفرقة بين الحر كنين اما الوجدان فسلم لكن لم قلتم ان احديهما موجودة بالقدرة الحادثة فانا قد بينا انها راجعة الى احد امرين اما الى صفة في المحل واما الى حال في الحركة وفصلناهما احسن تفصيل وبالجملة الاجناد غير محسوس ولا يدرك باحساس النفس ضرورة فقد وجدنا للتفرقة بين الحر كنين والحالتين مرجحاً و مرداً غير الوجود ليس من اثبت المدوم شيئاً عندكم ما رد التفرقة الى العرضية واللونية والحركية في انها بالقدرة الحادثة فانها صفات نفسية ثابتة في العلم ولا الى الاحتياج الى المحل فانها من الصفات التابعة للحدوث فلذلك نحن لا نردها الى الوجود فانها من اثار القدرة الازلية وزدها الى ما انتم تقابلونه بالثواب والعقاب حتى ينطبق التكليف على المقدور^{١٠٦} والمقدور على الجزاء والدواعي والصوراف ايضاً تتوجه الى تلك الجهة فان الانسان لا يجد في نفسه داعية الاجناد ويجد داعية القيام والقعود والحركة والسكون والمدح والذم وهذه هيئات تحصل في الافعال^{١٠٥} وروا الوجود تتميز عن الوجود بالخصوص والعموم فان شئت سميتموها وجوهاً واعتبارات وبالجملة لا تنزل في كونها معقولة عن درجة الاختصاص ببعض الجائزات الذي هو من اثر الارادة والاحكام والاتقان الذي هو من اثر العلم وكون الصيغة امرأ ونهياً ووعداً

(٥) ب الوجدات - (٦) ب ز انا راجعة الى - (٧) ب ز عندكم - (٨) ب القم
(ككن النطق ليست من كاتب الاصل)
١٠٦ - (١) ف من هذه الكلمة آكلمة من كاتب آخر - (٢) ب ز احوالا وان
شئت سميتموها وجوهاً - (٣) ب الصفة -

ووعيداً بالارادة

والسر الذي رفعتنا الى ذلك عموم تعلق قدرة الباري سبحانه وتعالى

وقادريته واستدعاؤها اعم صفات الفعل وخصوص صلاحية القدرة

الحادثة واستدعاؤها اخص صفات الفعل فان الفعل كان مقدوراً

للباري سبحانه وتعالى قبل تعلق القدرة الحادثة اي هي على حقيقة

الامكان صلاحية والقدرة على حقيقة اليجاد صلاحية ونفس

١٠٧ تعلق القدرة الحادثة لم تخرج الصلاحيات عن حقيقةتهما فيجب ان

تبقى على ما كانت عليه من قبل ثم يضاف الى كل واحد من المتعلقين

ما هو لا يثق فالوجود من حيث هو وجود اما خير محض واما لا خير

ولا شر انتسب الى الباري سبحانه ايجاداً وابداعاً وخلقاً والكسب ١٠

المنقسم الى الخير والشر انتسب الى العبد فعلاً واكتساباً وليس ذلك

مخلوقاً بين خالقين بل مقدوراً بين قادرين من جهتين مختلفتين او

مقدورين متمايزين لا يضاف الى احد القادرين ما يضاف الى الثاني

ثم قول نحن نعكس عليكم الدليل فنستدل على ان الحركات

ليست مخلوقة للعباد بوقوع اكثرها على خلاف الدواعي والقصود ١٠٥

فان الانسان اذا اراد تحريك يده في جهة مخصوصة على حد مضبوط

عنده مثل تحريك اصبعه على خط مستقيم لم يتصور ذلك من غير

انحراف عن الجهة المخصوصة وكذلك لو رمى سهماً وقصد ان يضي

١٠٥ ب...ها - ١٠٥ ب - ١٠٥ ب ز ما - ١٠٥ ف - ١٠٥ ب هو - ١٠٥ ف

الاجاب - ١٠٥ ب وليس

١٠٧ - ١٠٥ ب معمو - ١٠٥ ف الصلاحية - ١٠٥ ب ز ي - ١٠٥ ب

لوقوع ف يوقع - ١٠٥ وانصرف - ١٠٥ ف ينها - ١٠٥ ب يصيب ف يصب

فاخطا او رمى حجراً فاصاب موضعاً واراد ان يصيب في الرمي ثانياً

لم يتأت له ذلك ويستمر ذلك في جميع الصناعات المبنية على الاسباب ١٠٨

فان الاستداد والانحراف فيها مرتب على حركات اليد والانسان

قاصر القدرة على تسديدها على حسب الداعية فاذا وجدنا الدواعي

ولم نجد التأتى ووجد التأتى ولم توجد الدواعي علمنا ان اختلاف

الاحوال والحركات دالة على مصدر آخر سوا دواعي الانسان

وصورافه

وسما بوضفه ان القدرة على الشيء قدرة على مثله وعلى ضده

عند الخضم فلو كانت الحركة الاولى تحدث باحداته لكان قادراً على

١٠٠ مثلها او على ضدها مثل ما قدر على الاولى ولكانت الحركات لا

تختلف اصلاً عند اجتماع الدواعي

المسلك الثاني لهم في اثبات الفعل للعبد ايجاداً قولهم التكليف

متوجه على العبد بالفعل ولا تفعل فلم تخل الحال من احد امرين اما

ان لا يتحقق من العبد فعل اصلاً فيكون التكليف سفهاً من

١٠٥ المكلف ومع كونه سفهاً يكون متناقضاً فان تقديره افعل يا من لا

يفعل وايضاً فان التكليف طلب والطلب يستدعي مطلوباً ممكناً من ١٠٩

المطلوب منه واذا لم يتصور منه فعل بطل الطلب وايضاً فان الوعد

والوعد مقرون بالتكليف والجزا مقدر على الفعل والترك فلو لم

١٠٨ ب ز ما - ١٠٩ ب الرمي

١٠٨ - ١٠٨ ب عن - ١٠٨ ب واذا و ف وجدنا - ١٠٨ ب ف نجد -

١٠٩ ب الالة - ١٠٩ ف مثالا - ١٠٩ ب جميع

١٠٩ - ١٠٩ ف يطلب -

فان اجمال القول بان التكليف متوجه على العبد ليس ينبغي في تقدير
اثر القدرة الحادثة وتعيينه
فانه فتمم المطلوب والمكلف به هو الوجود من حيث هو وجود
فذلك محل التنازع وكيف يكون الوجود هو المطلوب والوجود
من حيث هو وجود لا يختلف في كونه قبيحاً وحسناً ومنهياً
عنه ومأموراً به ومن العلوم ان المطلوب بالتكليف مختلف الجهة
فمنه ما هو واجب فعله ووثاب عليه ويصح به ومنه ما هو واجب
تركه ويعاقب على فعله ويندم عليه^١
وانه فتمم المكلف به هو جهة يستحق المدح والذم عليه فهو
١٠ مسلم وذلك الوجه ليس يتدرج تحت القدرة^١ وما اندرج لم يكن ١١١
مكافئاً به فسقط الاحتجاج بالتكليف
فانه قيل القدرور هو وجود الفعل الا انه يلزمه ذلك الوجه^٢
المكلف به لا مقصوداً بالخطاب
فيل لا ينبغيكم هذا الجواب فان التكليف لو كان مشعراً^٣
١٥ بتأثير القدرة في الوجود كان المكلف به هو الوجود من حيث هو
وجود لا غير ولكن تقدير الخطاب اوجد الحركة التي اذا وجدت
يتبعها كونها حسنة وعبادة وصلوة وقربة فانه مقصود بالخطاب
غير موجود بايجاده فيعود الازام عكساً عليكم افعل يامن لا يفعل
فليت شعري اي فرق

٦ ب - ٧ ب ف الوجود و - ٨ ف الكليف ب و ف ز عندكم بل هي
(ف هو) صفة تامة للحدوث فانه مكلف به لم يتدرج تحت القدرة
١١١ - ١١٠ ب محض وبعد لم يتدرج - ١٢ ف - ١٣ ب ف القصور
ف ولكان - ١٥ ب المركبات - ١٦ ف وتوبة - ١٧ ب فيايت -

يحصل من العبد فعل ولم يتصور ذلك بطل الوعد والوعد وبطل
الثواب والعقاب فيكون التقدير اقل وانت لا تفعل ثم ان فعلت
ولن تفعل فيكون الثواب والعقاب على ما لم يفعل وهذا خروج
عن قضايا الحس فضلاً عن قضايا العقول حتى لا يبقى فرق بين
خطاب الانسان العاقل وبين الجراد ولا فصل بين امر التسخير والتعجيز.
وبين امر التكليف والطلب

فالواو^١ ودع^٢ التكليف الشرعي^٣ اليس التعارف منا والمهود
بيننا مخاطبة بعضنا بعضاً بالامر والنهي واحالة الخير والشر على
المختار وطلب الفعل الحسن والتحذير عن الفعل القبيح ثم ترتيب
المجازات على ذلك ومن انكر ذلك فقد خرج عن حد العقل خروج^٤
عناد فلا يناظر الا بالفعل مناظرة السفسطائية^٥ فيشتم ويلطم فان
١١٠ غضب بالثتم وتأم باللطم ونحرك للدفع والمقابلة^٦ فقد اعترف بانه رأى
من المعامل شيئاً ما والا فباله غضب وتأم منه واحال الفعل عليه
وان تصدى للمقابلة فقد اعترف بانه رأى من المعامل فعلاً يوجب
الجزا والمكافاة^٧

والجزا ب عن ذلك من وجهين احدهما الازامات على مذهبيهم^٨
والثاني التحقيق على موجب مذهبنا

الدول انه قول عينو الناناما المكلف به وما المطلوب بالتكليف
٢ ب ف تفعل - ٣ ب اولم - ٤ ب ف ز لك - ٥ لا تفعل -
٦ ب - ٧ المار - ٨ ف وجمع - ٩ ب ز جانباً - ١٠ ب
ف السو... - ١١ ب ابتداء الكتابة الاولى
١١٠ - ١١ - ١ - ٢ ف له - ٣ ب - ٤ ب موجب عقابهم
٥ ب ف -

والجواب عن السؤال من حيث النفس انا قد بينا وجه الاثر الحاصل ١١٣
 بالقدرة الحادثة وهو وجه او حال للفعل مثل ما اثبتتموه للقادرية
 الازلية فخذوا من العبد ما يشابه فعل الخالق عندكم فليظنر الى
 الخطاب بافعل لا تفعل اخوطب اوجد لا توجد او خوطب اعبد الله
 • ولا تشرك به شيئاً فبجهد العيادة التي هي اخص وصف للفعل صار
 عبادة بالامر وذلك حاصل بتحصيل العبد مضاف الى قدرته فايفسر كم
 اضافة اخرى نعتقدها وهي مثل ما اعتقدتموه تابعاً فالوجود عندنا
 كالنابع او كالدائي الذي كان ثابتاً في العدم والفرق بيننا انا جعلنا
 الوجود متنوعاً واصلاً وقلنا هو عبارة عن الذات والعين واضفناه
 الى الله سبحانه وتعالى وجميع ما يلزمه من الصفات واضفنا الى العبد
 ما لا يجوز اضافته الى الله تعالى حيث لا يقال اطاع الله تعالى وعصى
 الله تعالى وصام وصلى وباع واشترى وقام ومشي فلا تتغير صفاته بافعاله
 فلا يعزب عن علمه ذرة من خلقه بخلاف ما يضاف الى العبد فانه
 يشتق له وصف واسم من كل فعل يباشره وتتغير ذاته وصفاته بافعاله ١١٤
 • ولا يحيط علماً بجميع وجوه اكتسابه واعماله وهذا معنى ما قاله
 الاستاذ ابو اسحق ان العبد فاعل بعين والرب فاعل بغير معين^١
 واما على طريقة الشيخ ابي الحسن رحمه الله حيث لم يثبت

للقدرة اثرًا

فالجواب عن هذه الازمات مشكل عليه غير انه يثبت تائبًا

١١٣ - (١) ب ز او - (٢) ب يا عب - (٣) ب ف - - (٤) ب ز

عندكم - (٥) اثابت ف - - (٦) ب - - (٧) ب فنه

١١٤ - (١) هو الاصغر الثاني - (٢) ب ف بين - (٣) ب ف - - (٤) ا

ابا - (٥) ب ف اثبت -

بين مكلف به لا يندرج تحت قدرة المكلف ولا يندرج تحت قدرة
 غيره وبين مكلف به اندرج تحت قدرة المكلف من جهة ما كلف
 به والندرج تحت قدرة غيره من جهة ما لم يكلف به اليس القضيتان
 لو عرضنا على عمك العقل كانت الاولى اشبه بالجبر فهم قدرية من
 حيث اضافوا الحدود والوجود الى قدرة العبد احداثاً واجاداً وخالقاً •
 ١١٢ وهم جبرية من حيث لم يضيفوا الجهة التي كلف بها العبد الى قدرته
 ككسباً وفعلاً كما قيل اعور باني عينه شا، ثم يلزمهم الاعراض التي
 اتفقوا على انها حاصلة بايجاد الباري سبحانه وقد ورد الخطاب
 بتحصيلها او بتركها وتوجه الثواب والعقاب عليها وهي ايضاً مما
 يتعارفه الناس ويتداولونه مثل الالوان والطعوم واستعمال الادوية ••
 والسموم والجراحات المزهقة للروح والنهم عقيب الافهام والشبع
 عقيب الطعام الى غير ذلك فان هذه كلها حاصلة بايجاد الباري سبحانه
 وقد يرد الخطاب بتحصيلها عقيب اسباب يباشرها العبد
 وروم الازلام ان الخطاب يتوجه بتحصيل اعيانها مقصوداً
 ولذلك يماقب على قدر ويعدج على قدر ومن المعلوم ان من استاجر ••
 صباغاً لبيض ثوبه فسوده غرم ومن قتل انساناً لبس استوجب القود
 ومن احرق ثوب انسان او اغرق سفينة او فتح بثقاً حتى هلك زرع
 او هدد به دار عوتب على ذلك وضمن وغرم فورد التكليف ما
 اندرج تحت القدرة وما اندرج تحت القدرة غير مورد التكليف^٢

(٨) ف ز لا - (٩) ف الجملة

١١٢ - (١) ب لينحضر - (٢) ب ف خرب - (٣) ب ز غير

الى معين في كل ما يتصرف ويجهد في استطاعته ويتكلف فقدان الاستقلال والاستبـداد بالفعل في كل ما يأتي ويذر ويقدم ويؤخر من تصرفات فكره نظراً واستدلالاً ومن حركات لسانه قِيلاً وقالاً ومن ترددات يديه يميناً وشمالاً فيحس الاقتدار على النظر ولا يحس الاقتدار على العلم " بعد حصول النظر " فانه لو اراد ان لا يحصل لا يتمكن منه " ويحس من نفسه تحريك لسانه بالحروف ولو اراد ان يبدل المخارج ويغير الاصوات لم يتمكن من ذلك ١١٦ ويحس تحريك يديه واقلته ولو اراد تحريك جزء واحد من غير تحريك الرباطات المتصلة لم يتمكن من ذلك وعند الحضم القدرة صالحة للاضداد والامثال وهي متشابهة في القادرين فالعبد مستقل بالاجاد والاختراع وليس الى الباري سبحانه وتعالى من هذه الافعال الا خلق القدرة فحسب واشترط البنية من اضعف ما يتصور والحق في المسئلة تسليم التمكّن والتأني والاستطاعة على الفعل على وجه ينسب الى العبد وجه من الفعل يليق بصلاحيه قدرته واستطاعته ١١٥ واثبات الافتقار والاحتياج ونفي الاستقلال والاستبـداد فيجهد في التكليف موردي الخطاب فعلاً واستطاعةً ويضاف في الجزء مقابلةً وتفضلاً والله اعلم

١١٥ ف يأخر - ١١٥ ب مرددات - ١١٥ ب - ١١٥ ب -
 ١١٦ ب ز ولا اراد ان لا يفعل عن ذلك بعد حصوله لم يتمكن
 ١١٦ ب القادر - ١١٦ ب مردد في ف مورد - ١١٦ ب وثباته -
 ١١٦ ب ويقال ف يضاف - ١١٦ ف ز بالصواب وفي الرجع والتائب -

وتمكننا يحسه الانسان من نفسه وذلك يرجع الى سلامة البنية واعتقاد التيسر بحكم جريان العادة ان العبد مهما هم بفعل وازمع على امر خلق الله تعالى له قدرة واستطاعة مقرونة بذلك الفعل الذي يحدثه فيه فيتصرف به العبد ويخصايصه وذلك هو مورد التكليف واحساسه بذلك كاحساسه بالصفات التابعة للحدوث عندهم وان لم تكن هي اثر القدرة الحادثة

وسما يوضع الجواب غايه ابوضح ان التكليف بافعل ولا تفعل ورد بالاستعانة بالله سبحانه وتعالى في نفس المكلف به كقوله تعالى إهدنا الصراط المستقيم وكقوله تعالى ربنا لا ترغ قلوبنا بعد ١١٥ إذ هديتنا وسوا كانت الهداية نفسها هي المسؤولية بالدعاء او الثبات ١١٥ عليها هو المسؤول ولا شك ان العبد لو كان مستقلاً بانثائها بقدرته مستبداً بالثبات عليها كان مستغنياً عن هذه الاستعانة ثم الله سبحانه يمن على من يشاء من عباده بأن هداهم للإيمان وعند الحضم هو محمول على خلق القدرة وهي صالحة للضدين جميعاً على السواء وذلك يبطل قضية الامتنان بالهداية قال الله سبحانه وتعالى بل الله بين عبديكم أن هداكم للإيمان وتغيب ذلك من غير مرد عن ابوضح ان العبد كما يحس من نفسه التمكّن من الفعل وتيسر الثاني يحس من نفسه الافتقار والاحتياج

١١٥ ف التيسير - ١١٥ ب ز كما ورد - ١١٥ ب ز فقد - ١١٥ ب -
 ١١٥ سورة ١١٥ - ١١٥ ب لقدرة - ١١٥ سورة ١١٥ - ١١٥ سورة ١١٥ -
 ١١٥ ب امن - ١١٥ ف الإيمان - ١١٥ ب وليس التاي - ١١٥ احادية ه في الاصل
 الافتقار -

موجودان كل واحد منهما واجب بذاته وعن هذا نفوا الصفات
وان اطلقوها عليه فيمعنى آخر كما سندكره
ووافقرهم المغزلة على ذلك غير انهم مختلفون في التفصيل
وسنفرد لاثبات الصفات مسألة ونذكر المذهبين فيها وهذه المسئلة
• مقصورة على استحالة وجود الالهين يثبت لكل واحد منهما من
خصائص الالهية ما يثبت للثاني ولست اعرف صاحب مقالة صار الى
هذا المذهب لان الثنوية وان صارت الى اثبات قديين لم تثبت
لأحدهما ما ثبت للثاني من كل وجه والفلاسفة وان قضوا بكون
العقل والنفس اذيين وقضوا بكون الحركات سمردية لم يثبتوا ١١٨
• للملوك خصائص العلة كيف واحدهما علة والثاني معلول
والصافية وان اثبتوا كون الروحانيين والهاكل اذلية سمردية
مديرية لهذا العالم وسموها ارباباً والهة فلم يثبتوا فيها خصائص رب
الارباب ودلالة التامع في القرآن مسرودة على من يثبت خالقاً من
دون الله سبحانه وتعالى قال الله تعالى إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ
١٠ وعن هذا صار ابو الحسن رحمه الله الى ان اخص وصف الاله هو
القدرة على الاختراع فلا يشاركه فيه غيره ومن اثبت فيه شركة
فقد اثبت الهين
فربلنا على استغناء وجود الرب اننا فرضنا الكلام في جسم وقدرنا
من احدهما ارادة تحريكه ومن الثاني ارادة تسكينه في وقت

(٥) ف الهين — (٥) ب ف ز مثل
١١٨ — (١) ف الاسباب وتصحیح في العاش — (٢٠٠٢) ا — سورة ٢٣ ، ٩٣
(٣) ف ز الاثري — (٥) ف ز اذا — (٥٠٠٥) ب ف حالة واحدة

القاعدة الثالثة

في التوحيد

وفيها الرد على الثنوية وتستدعي هذه المسئلة سبق ذكر
الوحدانية ومعنى الواحد
قال امطابنا الواحد هو الذي لا يصح انقسامه اذ لا تقبل
١١٧ ذاته القسمة بوجه ولا تقبل الشركة بوجه فالباري تعالى واحد في
ذاته لا قسم له وواحد في صفاته لا شبيه له وواحد في افعاله لا
شريك له وقد اتنا الدلالة على انفراد افعالنا فنقم الدلالة على
انفراده بذاته وصفاته
وقالت الفلاسفة واجب الوجود بذاته لا يجوز ان يكون اجزاء ١٠
كمية ولا اجزاء حد قولاً ولا اجزاء ذات فعلاً ووجوداً وواجب
الوجود لن يتصور الا واحداً من كل وجه فلا يتصور ولا يتحقق

(٥) ف ز عن ٣ — (٢٠٠٦) ف — (٧) ب ف ا ي
١١٧ — (١) ب ز في ذاته — (٢٠٠٢) ب — (٣٠٠٣) ف —

واحد لم يخل الحال من احد ثلاثة امور^١ اما ان تنفذ ارادتها فيؤدي الى اجتماع الحركة والسكون في محل واحد في حالة واحدة وذلك بين الاستحالة واما ان لا تنفذ ارادتها فيؤدي الى عجز وقصور في الهية كل واحد منهما وخلو المحل عن الضدين وذلك ايضاً بين الاستحالة واما ان تنفذ ارادة احدها دون الثاني فيصير الثاني مغلوباً على ارادته ممنوعاً من فعله معطراً في امساكه وذلك يناق في الالهية قال الله تعالى **وَلَمَّا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ** وكذلك لو فرضنا في قواعد الارادة والاقتدار على فعل واحد فاما ان يشتركا في نفس الابداد وهو قضية واحدة لا يقبل الاشتراك واما ان ينفرد احدها بالابداد فيكون المنفرد هو الاله والثاني يكون مغلوباً مقهوراً وكذلك لو فرضنا في فعلين متباينين حتى يذهب كل^٢ الاله با خلق فيكون استغناء كل واحد منهما عن الثاني افتقاراً اليه لان نفس الاستغناء استعلاء وفي الاستعلاء الزام قهر وغلبة على الثاني وانزهد هذا بياناً وشرحاً فان التانع في الفعل ان اوجب استحالة الالهين والتانع في الاستغناء بالذات ادل على استحالة الالهين

١٥ نقول لو قدرنا الالهين استغنى كل واحد منهما عن صاحبه من كل وجه خرج المستغنى عنه عن كمال الاستغناء فان المستغنى على الاطلاق من يستغنى به ولا يستغنى عنه فيكون كل واحد منهما مستغنى عنه فيكون مفتقراً قاصراً عن درجة الاستغناء المطلق قلن

١١٦ ب ف امور ثلثة

١١٩ - (١٠٠٠) ف - سورة ٢٣، ٩٣ - (٣) الملى - (٤) ب ف

والقدرة - (٥) ف ز واحد

١٢٠ - (١) ب طم -

يتصور اذاً الالهان مستغنيان على الاطلاق والله^٣ النبي وأنتم^٤ ألقوا^٥ اشارة الى هذا المعنى

ونقول لو قدرنا الالهين فاما ان يكونا مختلفين في الصفات الذاتية او متماثلين والمختلفان يستحيل ان يكونا الهين لان الصفة الذاتية التي بها تقديس الاله عن غيره اذا كانتا مختلفتين فيها كان الذي اتصف بها هو الاله والمخالف ليس باله واما ان يكونا متماثلين في الصفات الذاتية من كل وجه فالمتماثلان ليس يتميز احدهما عن الثاني بالحقيقة والخاصية فان حقيقتهما واحد بل بلوازم زايدة على الحقيقة مثل المحل والمكان والزمان وكل ذلك يناق في الالهية اليس لا كان السوادان متماثلين لم يتميز احدهما بحقيقته السوادية بل باختلاف المحل او باختلاف الزمان وكذلك الجوهران فدل ذلك على ان التماثل في الالهية لن يتصور بوجه^٦ ليس كئيله شيء اشارة الى هذا المعنى ونقول من المعلوم ان الطريق الى اثبات الصانع هو الدليل بالافعال اذ الحس لا يشهد عليه والافعال التي شاهدها دللت عليه ١٢١ من جهة جوازها وامكانها في ذاتها والجواز قضية واحدة تدل على الصانع من حيث انها تردت بين الوجود والعدم فلما ترجح جانب الوجود اضطررنا الى اثبات مرجح وليس في نفس الجواز وترجح ما يدل على مرجحين كل واحد منهما يستقل بالترجيح فانه لو لم يستقل بالترجيح لم يكن الالهاً وانما ترجح جانب الوجود لانه اراد

١٢٠ سورة ٤٧، ٤٥ - (٣) ف - (٤) ب الاخر - (٥) ف - ب واحدة -

١٢١ ب ف عن الثاني - (٧) سورة ٤٢، ٩٠

١٢١ - (١) ب ف جواز وجودها - (٢) ب ف مستقل

وتقدير الاختلاف في الإرادة متصور عقلاً فنحن نجعل المقدر كالمحقق وإن ما يلزم من التحقيق يلزم من التقدير كتقدير قيام لون أو عرض آخر بذاته تعالى نازل منزلة التحقيق في الاستحالة والعلم ليس يخرج الجازم عن قضية الجواز فإن خلاف المعلوم جازم الوجود ١٢٣ • جنساً واقول إذا علم أحدهما تحريكه بإرادته وقدرته أفعلم الثاني تحريكه بإرادة نفسه وقدرته أم يعلم تحريكه بإرادة غيره وقدرته فإن علم ذلك موجوداً بإرادته وقدرته فيكون العلم الثاني جهلاً لا علماً وإن علمه موجوداً بإرادة غيره وقدرته فيكون النبر الإهياً عالماً مريداً قادراً ويكون الثاني متعطلاً ولم يوجد له العلم متعلق بفعل غيره فقط وأما إرادته لفعل غيره وقدرته على فعل غيره فتقديرهما مستحيل الوجود أو ناقص الوجود فإن اخص وصف الإرادة ما يتأق به التخصص واخص وصف القدرة ما يتأق بها الإيجاد والإبداع وهما إذا تعلقا بفعل الغير خرجا عن اخص حقيقتهما في تعطيلهما عن الفعل بمد جواز الفعل ابطال حقيقتهما ولهذا قلنا إن معنى فاعلية الباري سبحانه وتعالى أنه لما علم وجود شيء، في وقت مخصوص أو تقدير وقت إرادته على مقتضى علمه وأوجده بقدرته على مقتضى إرادته من غير أن تتغير ذاته أو صفة من صفاته وعلمه وإرادته وقدرته فيشبهه أن يقال لزم كونه ضرورة ولكننا لا نطلق هذا اللفظ ملاحظة ١٢٤ منا جانب الإرادة والقدرة حتى لا يلزمنا الإيجاب بالذات وذلك يتأق في الكمال فنحن إذا عرفنا الجواز في الجازمات بقضية عقلية ضرورية

(٤) ف نازلا

١٢٣ - (١) ب فله - (٢) ب الثبوت - (٣) ف والاختراع

التخصيص بالوجود وكما أراد علم أنه هو المرجح فلو قدرنا مرجحاً آخر وشاركه في الترجيح بطل الاستقلال ولم يكن علمه وإرادته وقدرته أيضاً بأن يكون هو المرجح وإن لم يشاركه في الترجيح وكان متعطلاً لم يكن علمه وإرادته وقدرته أيضاً بأن يكون هو المرجح بل يكون علمه متعلقاً بترجيح غيره وإرادته كذلك وإذا تعلق علمه بأن يكون غيره هو المرجح كان محالاً أن يكون هو المرجح فإن خلاف المعلوم محال الوقوع وكذلك إرادته تكون تمثيلاً وتشبيهاً من غيره حتى تخصص لا قصداً وترجيحاً وتخصيصاً من ذاته فقد ١٢٢ تطرق النقض إلى كل صفة من صفاته بل كان مفتقراً في جميع ذلك إلى غيره والفقر يتأق في الإلهية وهذه الطريقة تعضد بيان طريقة ١٠ الاستغناء، وهي أحسن ما ذكر في هذه المسئلة

سؤال على دليل التماثل في فئتين مختلفين

فإنه في الاختلاف الذي قدرتموه في إرادة التحريك من أحدها وإرادة التسكرين من الآخر غير متصور فإن الإرادة تتبع العلم والعلم يتبع المعلوم فإذا كان المعلوم هو الحركة فمن ضرورته أن يكون ١٠ المراد هو الحركة وتقدير الاختلاف في العلم غير متصور فتقدير الاختلاف في الإرادة أيضاً غير متصور ومبني دلالة التماثل على تحقيق الاختلاف أو تقديره وذلك جازم فبطل التمسك بها فال اوصحاب الحركة والسكون من جملة الجازمات جلية إذ ليس في وجود كل واحد منهما استحالة وإذا كانت القدرة صالحة ٢٠

(٣) تشبهاً

١٢٢ - (١) ف - (٢) ب ف - (٣) أمينا - (٤) في الأصل جملة -

أمرهما ان الفعل قد دلّ على وجود صانع للعالم مريد قادر فان قدر ثلث فلا يخلو اما ان يكون له دليل خاص على وجوده او يجوز عقلا بان يقال كما لا دليل على وجوده لا دليل على انتفايه فان له ديلا بان يخلق عالماً آخر غير العالم المبين فيؤدي الى قصور في الالهين جميعاً كما بينا وان جوز ذلك فيجب ان يكون عالماً بان يخلق مريداً لان يخلق قادراً على ان يخلق " واذا لم يخلق دل على انه لم يرد " واذا لم يرد " علم ان لا يخلق والاله يجب علمه بان يخلق ويريد بان يخلق حتى يكون مثلاً للاول فانما ليس بمثل له ليس بالاه والوجه الثاني في تقرير الثاني ان الامر لا يخلو اما ان يقف في عدد معلوم فيستدعي الاقتصار على عدد محصور مقتضياً حاصراً فان الكمية من حيث العدد كالكمية من حيث المساحة ليس لو كان واحداً ذا حجم وعظم مشكّل اقتضى مشكلاً لذلك اذا كان ذا مقدار وعدد اقتضى مقدراً وان لم يقف في عدد معلوم اقتضى اعداداً غير متناهية محصورة في الوجود غير مترتبة وذلك محال وبالجمله ما لا دليل عليه عقلا فتجوز وجوده تقدير عقلي والمجوز عقلاً المقدر ذهنياً ليس بالاه

فوق نقل عن هذه الدفينة وافرق في المقولات بين تقدير المحال لفظاً او فرضاً وبين تجويزه عقلاً او عقداً واعلم ان التقدير المذكور

٥٠ ب ز عالم - ٦٦ ف ثانيا - ٧٧ ب اسبابه - ٨٨ ف ز كان - ٩٩ ف -
 ب ز هذا - ١٠٠ ب ز فيجب ان يخلق - ١٠١ ب ف - ١٠٢...١١٢ ف -
 ١٢٦ - ١٢٧ ب ف فان ما - ١٢٨ ب شكافو - ١٢٩ ف حاضراً - ١٣٠ ب -
 ف كذلك - ١٣١ ب مقدارا - ١٣٢ ف - ١٣٣ ب مرتبة - ١٣٤ ب -

وعرفنا استناد وجود الموجودات الى عالم قادر مريد لضرورة الاحتياج في الجازرات فان قدرناها على كمال الاقتدار والاستبداد بالفعل والابداع والتساوي في صفات الذات وصفات الفعل حتى يكون كل واحد منهما هو الموجد بقدرته وارادته وعلمه وقع التانع في الفعل وان قدرناها على تسليم احدهما للثاني في جميع ما اشتغل به كان المسأمة عبداً والمسأمة اليه الالهاً حقاً وان كان كل واحد منهما مستقلاً في بعض مسلماً في بعض كان كل واحد منهما محتاجاً من وجه وغنياً من وجه قاصراً من حيث الفعل كاملاً من حيث القوة فلا يكون الالهين بل محتاجين الى كامل من كل وجه فاذا لا يتصور في العقل تقدير موجودين على كمال الاستقلال ولا في ١٠٠ التجويز العقلي تقدير قادرين على التساوي في كمال الاقتدار ولا مريدين ولا عالين على التماثل في كمال الارادة والعلم بل ولا ذاتين متساويين من جميع الوجوه من غير ان يختص احدهما عن الثانية اما بالشارة الى هذا او ذلك او محل مميز او مكان مميز وزمان مقدم وموخر او بفعل خاص او اثر يبدل على تأثير المصدر وتباين المظهر ولهذا قلنا ان الواحد مدلول الفعل ولو قدرنا ثانياً وثالثاً لتكافؤا من حيث العدد

ونقد استنزه بيزه الطريقة من لم يدرك غورها وامكن تقريرها من وجهين

١٢٤ - ١٢٥ ب ف استقل - ١٢٦ حاشية رقم ٣ - ف الهدرة - ١٢٧ ب
 يكونا - ١٢٨ ف - ١٢٩ ف موجدين - ١٣٠ ب - ١٣١ ب ز كمال
 ١٣٢ - ١٣٣ ب حجر - ١٣٤ ب الصبر - ١٣٥ ا مداول - ١٣٦ ب فوزها

وهذا هو جوابنا عن قول المعتزلة حيث قالوا في ارادة الكاينات ١٢٨ انه لو كان مريداً للشر لكان شراً فان الشر لم ينسب اليه الا من جهة وجوده والوجود من حيث هو وجود لا شر فيه وهو مريد لوجود بمعنى انه على صفة يتأق منه التخصيص بالوجود دون العدم . وبعض الجليزات دون البعض فلم يكن مريداً للشر في الحقيقة وقول للتورية انا كما صادفنا في الموجودات خيراً وشرّاً متمايزين فقد صادفنا في الموجودات خيراً وشرّاً مختلطين فان عالم الخير المحض هو عالم الملايكة وعالم الشر المحض هو عالم الشياطين وعالم الاختلاط والامتزاج هو عالم البشر فهلا ائتم ثلثاً ينسب اليه الامتزاج فان المنتج من حيث هو منتج على طبيعة غير ما كان المنفرد عليها فهلا كانت الطبيعة المذكورة دالة على ثالث لكن قائم الخير والشر لم يختلفا بالامتزاج بل دلالتها واحد كذلك نقول لم يختلفا في الوجود فان دلالة الوجود واحدة

١٥ وقد سلك الفلاس طريقة اخرى في الوجدانية فاجابوا ١٢٩

فاما طريقهم فالوا قد شهد العقل الصريح بان الوجود ينقسم الى ما يكون واجباً في ذاته والى ما يكون ممكناً في ذاته وكل ممكن فانما يترجح جانب الوجود منه على جانب العدم بمرجح فاما ان تذهب الممكنات الى غير نهاية او تقف على واجب بذاته

١٢٨ - (١) ف شريراً - (٢) ب للوجود - (٣) ف العدم - (٤) ف يتشعب - (٥) ا يختلف

١٢٩ - (١) ب - -

في الكتاب فرض محال لفظاً ليس بطلانه عقلا
سؤال على وجه رده الفصل

فانه قيل صادفنا في الموجودات خيراً او شرّاً او نظماً وفساداً ١٢٧ ووجه دلالة الخير بخالف وجه دلالة الشر بل وجود الخير يدل على مريد الخير ووجود الشر يدل على مريد الشر ومريد الخير على الاطلاق لا يكون مريداً للشر على الاطلاق كما ان مريد الخير في فعل مخصوص لا يكون مريد الشر في ذلك الفعل بعينه فاختلف وجه دلالة الفعل بالتضاد دل على اختلاف الفاعلين بالتضاد وكما انكم استدلتتم بانه لو كان معه الاله كَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ فنحن نستدل بفسادِ فيها خيراً وشرّاً على الالهين اثنين
والجواب على قاعدة المتكلمين

١٠

قال المعتزلة منزهة وجه دلالة الفعل على الفاعل هو الجواز والامكان وترجح جانب الوجود على العدم وذلك لم يختلف خيراً كان او شرّاً فالوجود من حيث هو وجود خير كله او يقال لا خير فيه ولا شر والفعل من حيث وجوده ينسب الى الفاعل لا من حيث لا من هو خير او شر والفاعل يريد الوجود من حيث هو وجود لا من حيث هو خير او شر بل الخير والشر اما امران اضافيان بان يكون شي خيراً بالاضافة الى شي شراً بالاضافة الى شي . واما امران شرعيان فيرجح الحسن والقبح والخير والشر فيه الى قول الشارع افعل لا تفعل

(٩) ب ف نظاما

١٢٧ - (١) ا - - (٢) ف العلة سورة ٢٣ ، ٧٣ - (٣) ب فاعل - -

(٤) ب شر

ثم جرحوا دلالة الخير والشر بل وقوع الشر في الوجود على

مذهبهم

بانه فالو الشر لا معنى له الاعدم وجود او عدم كمال وجود
والعدم يدخل في القضاء بالعرض لا بالذات بل القصد الاول في

الابداع ان يكون وجود ثم القسمة العقلية ان يكون وجود هو

خير محض او يكون وجود لا يتحقق حصوله الا على ان يتبعه

شر اما وجود الشر المحض فهو مستحيل بل الوجود الذي اكثره ١٣١

شر كذلك فلا وجود وجود يتبعه شر قليل اكثر شر من وجوده

فالشر داخل في الوجود بالقصد الثاني ولا دلالة له على مدلول اذ لا

حقيقة لوجوده كما بيناه

ورفد سلك المفتره طريق التامع في استحالة الالهين كما سلكناه

ولم يستمر لهم ذلك حيث جوزوا اختلافاً في ارادة الباري سبحانه

وارادة العبد واختلافاً في الفعل فلا تمانع

وسلك الكعبي طريقاً اخر وقال لو قدرنا قايين بانفسهما لا يتميز

احدهما عن الاخر زمان او مكان او حيز ولا يكون لاحدهما حقيقة

خاصية يتناز احدهما عن الثاني بها فهو مستحيل عقلا والحصم ربا يقول

هذا هو نفس النزاع عبرت عنه تعبيراً وصبرته دليلاً فان جماعة

من العقلاء صاروا الى اثبات جواهر عقلية من عقول مجردة ونفوس

مجردة قديمات قايات بانفسها ويتناز بعضها عن بعض بخواص وحقايق

(٩) في القضايا - ١٠٠ الفصل - ١١١ ف وجوداً - ١٢...١٢ ب -

١٣١ - ١١ في العاشق ف - ٢ هو ابو القاسم بن محمد - ٣ اخرى

ب (اولا كذلك ثم) عندم وعنه. ف عبرت عنها - ٥٥ ب صورته

غير ممكن لكنها لو ذهبت الى غير النهاية لا وجدت اذ كان يتوقف

وجود كل ممكن على سبق وجود مرجعه وذلك محال فلا بد ان يقف

على واجب بذاته ثم الواجب بذاته لا يجوز ان يكون لذاته مبادى

يجتمع منها واجب الوجود لا اجزاء كمية ولا كالمادة والصورة

والجنس والفصل فان المبادى يجب ان تكون سابقة على ذات

واجب الوجود ويكون واجباً بها لا بذاته وقد فرضنا الواجب بذاته

فهذا خلف ولو قدرنا اثنين واجبي الوجود اشتركا في كون كل

واحد منهما واجب الوجود فلا بد ان ينفصل احدهما عن الثاني بفضل

١٣٠ يخصه فيكون وجوب الوجود مشتركاً فيه وهو ذاتي لهما فيكون

جنساً وما يخص احدهما دون الثاني فصلاً ويكون ذاته متر كياً منها ١٠٠

ويجب ان تكون الاجزاء متقدمة بالذات على ذاته فيكون متأخراً

عنها بالذات فيكون واجباً بها لا بنفسه وذاته فهو خلف فاذا نوع

واجب الوجود سواء اطلق اطلاقاً او خصص تخصيصاً لا يجوز ان

يكون الا واحداً فوجوده وجوبه ووجوده حقيقة وحقيقته وحده

ووحده تخصصه وتعيينه من غير ان يتماز وجوب عن وجود ١٥

وووجود عن ماهية وحقيقة وعن هذا نفوا صفات الباري تعالى

زايدة على الذات كما سيأتي تفصيل ذلك في مسألة الصفات ان

شاء الله

١٢ ابياد - ٢ ب - ٥ ب ولا كليش - ٥ ف من هذه الكلمة الكتابة

من كاتب ثالث - ٦ ب اثبات ف الثمان - ٧ ف واجب ا واجبا

١٣٠ - ١١ ب ف ز فيكون - ٢...٢ ف - ٣ ف - ٤ ف

تخصيصه - ٥ ف وتعيينه - ٦ ف وجوده - ٧ ف ز انها - ٨ ف الذات

القاعدة الرابعة

في ابطال التشبيه

وفيها الرد على اصحاب الصور واصحاب الجهة والكرامية في قولهم ان الرب تعالى محل للحوادث

- فذهب اهل الحق ان الله سبحانه لا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يشبهه شيء منها بوجه من وجوه المشابهة والمثالة كئس كئنه شيء وهو السميع البصير فليس الباري سبحانه بجوهر ولا جسم ولا عرض ولا في مكان ولا في زمان ولا قابل للاعراض ولا محل للحوادث

١٠. وحادث الغاية من الشبه الى نوعي تشبيه احدها تشبيه الخالق بالخلق فقالت المنيرية والبنائية والهاشمية ومن تابعهم انه الاله ذو صورة مثل صور الانسان ونسج على منوالهم جماعة من مشبهة الصفاتية متمسكين بقوله صلى الله عليه وسلم خلق الله آدم على

١٣٢ - ١٣٣ - ب ف الصورة - ٢ سورة ٩٤، ٩٥ - ٣ ف - ٤ ب

زوجهم - ٥ ب المقرلة - ٦ الاصل اليبالية . حاشية السابعة ف اليبانية رابع اللال ص ١١٣ - ٧ ف الثانية - ٨ ب ف -

ولم تمنع العقول ثبوتها ومن اراد ان يسلك هذه الطريقة فلا بد ان يزيد فيها شروطاً حتى يتحقق الاستحالة وتتضح للعقل والله اعلم

١٣٣ صورة الرحمن وفي رواية على صورته والنوع الثاني تشبيه المخلوق بالخالق

فكان هو لا من الغالبه وجماعة اخرى ان شخصاً من الاشخاص اله او فيه جزء من الاله والاله سبحانه وتعالى عن قولهم متشخص به نسجاً على منوال النصرارى والحلولية في كل امة ومن الكراميه .
من صار الى انه جوهر وجسم

والجواهر على انه مجرد فقول وانه محل الحوادث قالوا اذا خلق الله سبحانه جوهرأ حدث في ذاته ارادة حدوثه وربما احتروزوا عن لفظ الحدث فقالوا حدثت له ارادة حدوثه وكاف ونون واذا كان المحدث مسموعاً حدث له تسمع واذا كان مبصراً حدث له تبصر .١٠ فتحديث له خمس من الصفات المادئة بكل محدث احديثه وربما احتروزوا عن اطلاق لفظ الحلول والمحل وان اطلقوا الاتصاف بالمادئ ورفقوا بين المشيئة والارادة فقالوا مشيئة قديمة وارادة حادثة ولذلك فرقوا بين التكوين والمكون والاحداث والمحدث والمخلق والمخلوق فالخلق حادث في ذاته والمخلوق مبين وكذلك .١٠ وكذلك كلامه تعالى صفات تحدث له وهي عبارات منتظمة من حروف واصوات عند بعضهم وعند بعضهم من حروف مجردة فهو

١٣٣ - (١) ب نوال - (٢) ب والكرايمية في امة - (٣) ب كذا وتصحح حادثة - (٤) ب لفظه الاحداث - (٥) ف حدث - (٦) ب - (٧) ب الارادة محدثه - (٨) ف كل - (٩) ب المحدث - (١٠) ب في المحل - (١١) ف بالاصاف - (١٢) ب ف مشيئة - (١٣) ب ف ارادته - (١٤) ب - (١٥) ب و ز عند البعض -

حادث ليس بقديم ولا محدث واحالوا فناء ما حدث من الصفات في ذاته ولم يطلقوا لفظ التقدم والتأخر على الحروف والكلمات واجتهد محمد بن الهيصم منهم في كل مسألة من مسائل التشبيه حتى رد الخلاف فيها الى ما يسوغ ان يذكر ولا يسفه غير مسألة الحوادث فانه تركها على النكال الاول بعلم صاحبه ابي عبد الله الكرام

نادي بن تامل يعم ابطال مذاهب المشبهة جملة وعلى كل فرقة ممن عدداهم حجة خاصة ونقض على الانفراد فينبدي بالاعم

وقول التقدر بالاشكال والصور والتغير بالحوادث والتغير دليل المحدث فلو كان الباري سبحانه متقدراً بقدر متصوراً بصورة متناهياً بحد ونهاية مخصماً بجهة متغيراً بصفة حادثة في ذاته لكان محدثاً اذ العقل يصح بجه يقضي ان الاقدار في تجوز العقل متساوية فما من قدر وشكل يقدره العقل الا ويجوز ان يكون مخصصاً بقدر آخر واختصاصه بقدر معين وتميزه بجهة ومسافة يستدعي مخصصاً ومن المعلوم الذي لا مرأ فيه ان ذاتاً لم تكن موصوفة بصفة ثم صارت موصوفة فقد تغيرت عما كانت عليه والتغير دليل الحدوث فاذا لم يستدل على حدوث الكاينات الا بالتغير الطارى عليها وبالجملة فالتغير يستدعي متغيراً خارجاً من ذات المتغير والتقدر يستدعي مقدراً

(٢٠٠٢) ف - (٣) السائل - (٤) ب ف منها - (٥) ب بعد - (٦) ب قصر ف فرض - (٧) ب ف التقدير - (٨) ف - (٩) ب - (١٠) ب يقضي - (١٣٥) - (١) ب ز متناهية - (٢) ف - (٣) ب ف فان لم تستدل - (٤) ب تدبر -

فانه فيل بم تنكرون على من يقول ان القدر الذي اختص به نهاية وحد واجب له لذاته فلا يحتاج الى مخصص والقادير التي هي في الخلق انما احتاجت الى مقدر لانها جائزة وذلك لان الجواز في الجائزات انما يعرف بتقدير القدرة فلما كانت القادير الخلقية مقدورة عرف جوازها واحتاج الجواز الى مرجح فاذا لم يكن فوق الباري • سبحانه قادر يقدر عليه لم تكن اضافة الجواز واثبت الاحتياج له السنا اتفقنا على ان الصفات ثمان افهي واجبة له على هذا العدد ام ١٣٦ جائز ان توجد صفة اخرى

فانه فتم يجب الانحصار في هذا العدد كذلك نقول الانحصار بالحد المذكور واجب له اذ لا فرق بين مقدار في الصفات عدداً وبين مقدار في الذات حداً

فانه فتم جائز ان توجد صفة اخرى فالواجب للانحصار في هذا الحد والعدد فيحتاج الى مخصص حاصر^٢ والجواب فلما القادير من حيث انها مقادير طولا وعرضا وعمقا لا تختلف شاهداً وغائباً في تطرق الجواز العقلي اليها واستدعاء المخصص فانما لو قدرنا مثل ذلك المقدار بعينه في الشاهد تطرق الجواز العقلي اليه واختصاصه به دون مقدار اخر يستدعي المخصص وتطرق الجواز الى الجائزات لا يتوقف على تقدير القدرة عليها بل معرفة ذلك بينة للعقل ضرورية حتى صار كثير من العقلاء الى ان

٥٠ ب ثم - ١٦ اوجد - ٧ ف وله بيان - ٨ ب ز عليها
 ١٣٦ - ١٠ ف الوجبة - ٢ ب خالص - ٣ ب - ٤ ف -
 ٥ ف يتفق - ٦ ب ثبت في التصحيح ف - ٧ ١٠٠٠٧ احاشية . سقط ضرورية

العقل نفسه عبارة عن علوم ضرورية هي معرفة الجواز في الجائزات والاستحالة في المستحيلات والوجوب في الواجبات وتقدير القدرة عليها انما يحتاج اليه في ترجيح احد الجائزين على الثاني لا في تصور ١٣٧ نفس الجواز

• وهذه كنه قد نظرنا كثير من اصحاب الكلام واما الصفات وانحصارها في ثمان فقد اختلف الجواب عنه بوجوه منها انهم منعوا اطلاق لفظ العدد عليها فضلاً عن الثانية
 وقالوا قد دل الفعل بوقوعه على ان الفاعل قادر وباختصاصه ببعض الجائزات على انه يريد وباحكامه على انه عالم وعلم بالضرورة ان القضايا مختلفة وورد في الشرع اطلاق العلم والقدرة والارادة ولا مدلول سوا ما دل الفعل عليه او ورد في الشرع اطلاقه ولهذا اقتصرنا على ذلك فلو سئل هل يجوز ان يكون له صفة اخرى اختلف الجواب عنه فقيل لا يتطرق الجواز اليه فانما لم نثبت له الصفات بطريق التجوز العقلي بل بدليل الفعل والفعل ما دل الا على تلك الصفات ١٥ وقيل يجوز عقلاً الا ان الشرع لم يرد به فيتوقف في ذلك ولا يضرن الاعتقاد اذا لم يرد به تكليف فينسب الى المكلف تقصير ومنها انهم فرقوا في الشاهد بين الصفات الذاتية التي تلتئم منها حقيقة الشيء ١٣٨ وبين القادير المرضية التي لا مدخل لها في تحقيق حقيقة الشيء . فان الصفات الذاتية لا تثبت للشيء مضافة الى الفاعل بل هي له من غير

الى ضرورية في بعض النسخ
 ١٣٧ - ١٠ ب جواب الاصحاب - ٢ ف - ٣ ٣٠٠٣ ب -
 ١٣٨ - ١٠٠٠١ ب - ٢ ب -

ما ذكرنا من ان لا حد ولا نهاية ولا انقسام للذات ولا تناهي للصفات كل ذلك سلوب وصفات نفى وبالنفي لا يتميز الشيء عن الشيء بل لا بد من صفة اثبات يقع بها التمييز والا فترتفع الحقيقة رأساً

- ثم اذا اثبت ان له اخص الوصف فهل يجوز ان ندرکه
قال امام الحرمين لا يجوز ان ندرکه اصلاً وقال بعضهم يجوز ان ١٤٠
يدرك وقال ضرار بن عمرو يدرك عند الروية بحاسة سادسة ونفس
المسئلة من محارات المتكلمين وتصوير الاخص من محارات العقول
فانه قيل اذا قدر موجودان قائمان بانفسهما بحيث لا يكون
احدهما بحيث يكون الثاني كالمعرض في الجوهر فمن الضرورة اما
ان يكونا متجاورين واما ان يكونا متباينين وعلى الوجهين جميعاً
يجب ان يكون كل واحد منهما يجهة من الثاني وربما عبروا عن هذا
المعنى بان قالوا الباري سبحانه لا يخلو اما ان يكون داخل العالم
او خارجاً عن العالم وكما ان الدخول بالذات يقتضى مجاورة وجمالية
١٥ والخروج بالذات يستدعي مباينة وجهة وربما شككوا ابلغ تشكيك

على سبيل الازمام

فقالوا اتفقنا على ان له سبحانه ذاتاً وصفات ومن المعلوم ان
الصفات لا تكون كل واحدة بحيث الثانية ولا منحازة عنها يجهة

٥٠٥٥ تلتك الصفات - ٦ ب (تصحیح) فلا يقع في - ٧ ب ذ - ٨ ب
ذ ررضه

١٤٥ - ١ ب ذ ندرکه - ٢ ب محارات - ٣ ب كالجوهر والمعرض
- ٤ ب ذ أو - ٥ ب على - ٦ ب ذ - ٧ ب ذ - ٨ ب
داخلها في - ٩ ب ذ - ١٠ ب لله عانة - ١١ ب متجاورة -

سبب والمقادير المختلفة تثبت للشيء مضافة الى الفاعل فان جعلها له بسبب ومنها انهم قالوا لو قدرنا صفة زائدة على الصفات الثانية لم يخل الحال فيها اما ان تكون صفة مدح وكال او تكون صفة ذم ونقصان فان كانت صفة كمال ففيها في الحال نقص وقد اتصف الباري سبحانه بصفات الكمال من كل وجه وان كانت صفة نقصان فعدمها عنه واجب واذا بطل القسمان تعين انه لا يجوز ان يتصف بصفة زائدة على الصفات الذاتية ويترتب على ما ذكرناه انه هل يجوز للباري سبحانه اخص وصف لا ندرکه وفرق بين هذا السؤال والسؤال الاول فان السائل الاول سأل هل يجوز ان تريد صفة على الصفات الثانية والسائل الثاني سأل هل له اخص وصف به يتميز عن المخلوقات

- ١٣٩ واتفق جواب الوصواب عند افاضاً فقال بعضهم ليس له اخص وصف ولا يجوز ان يكون لانه بذاته وصفاته يتميز عن ذوات المخلوقات وصفاتها من حيث ان ذاته لا حد لها زماناً ومكاناً ولا يقبل الانقسام فعلاً ووهماً بخلاف ذوات المخلوقات وصفاتها فانها غير متناهية في ١٥ التعلق بالمتعلقات فلو كان الغرض يتحقق اخص وصف به يقع التمييز فقد وقع التمييز بما ذكرنا فلا اخص سوا ما عرفنا

وقال بهرهم له اخص وصف الالهية لا ندرکه وذلك ان كل شيتين لهما حقيقتان معقولتان فانها يتمايزان باخص وصفيهما وجميع

٣ ب بان - ٤ ب ذ حال - ٥٠٥٥ ب فلا يصف - ٦ ب ذ بهر -
٧ ب ذ - ٨ ب ذ يجوز ان يكون
١٣٩ - ١ ب ذات - ٢ ب ذات - ٣ ب ذ ذا - ٤ ب وصفيهما

انكم جعلتم نفس النزاع دليلاً متمسكين باشتراك في العبارة دون المعنى ونقول قد ناه مستغنياً عن المحل والخيز واحتجاً الى الخيز فيجب ان يكونا اما متجاورين او متباينين محال تقديره فان التجاور والتباين من لوازم التمييز في التمييزات فالمستغنى عن التمييز كيف يكون اما متجاوراً واما متبايناً هذا كمن يقول القايمان بانفسهما اما ان يكونا مجتمعين او مفترقين متحركين او ساكنين قيل الاجتماع والافتراق من لوازم التمييز والتحدد ولا حيز له سبحانه ولا حد ولا اجتماع ولا افتراق بل اذا فتنس على المجاورة والمباينة لم يتحقق منه الانفس الاجتماع والافتراق وما جاور او بلن فقد تناهى ذاتاً^{١٠} والنتاهي اذا اختص بمقدار استدعي مخصصاً

وكذلك الجواب عن الدهرول والخروج فانا نقول ليس بداخل في ١٤٣ العالم ولا خارج لان الدخول والخروج من لوازم التميزيات والمحدودات ولهذا لا يطبقان على الاعراض وهما كالاتحاد والافتراق والحركة والسكون وسائر الاعراض التي لا تختص بالاجرام التي لا حيوة لها ولو قيل هو الله سبحانه داخل في العالم بمعنى العلم والقدرة وخارج عن العالم بمعنى القدس والتنزيه كان معناه صحيحاً كما ورد في التنزيل وهو القاهر فوق عباده وقد ورد وهو معكم أينما كنتم ونحن أقرب اليه من جعل الوريد وقوله سبحانه لاني قريب اجيب دعوة الداعي اذا دعاني الآية^{١١}

(٣) ب ز لو - (٤) قد سقطت كلمة مثل «قدرا» - (٥) ب ز والمحل

(١٤٣) - (١) ف - (٢) سورة ١٨، ٦ - (٣) سورة ٥٧، ٤ - (٤) سورة ١٥، ٥٠ - (٥) سورة ١٨٢، ٢١٥ وقد كتب فيافي والداع وكأثر - (٦) ف -

فان القايم بالغير لا يقبل التمييز^{١٢} راساً بل هي كلها قائمة بذاته اي ١٤١ بحيث ذاته فقد تحقق التمييز بين الذات والصفات وذلك راجع الى ان الذات لها حيث حتى تكون الصفات بحيث هو والصفات لا حيث لها فلا تكون الذات بحيث هي وما قيل التعييض بالنسبة الى الصفات فلو قدر قايم بذات اخر فن ضرورته ان لا يكون بحيث هو حتى يتحقق فرق بين الصفات التي هي بحيث هو وبين ذلك القايم بذاته الذي ليس بحيث هو فيثبت له جهة ما يناهز بها عنه وقد ورد السمع بان تلك الجهة هي جهة فوق قال الله تعالى وهو اذأهر فوق عباده فاثبتنا الجهة عقلاً واثبتنا الفوقية سمعاً واستنبطنا من النص الوارد فيه معنى وهو كون الفوق اشرف الجهات والبق بكمال الصمدية^{١٠} ولهذا تعلقت القلوب بالسما، ورفعت الايدي ودلت عليها اشارة الخرساء، واليها كان معراج سيد الانبياء.

والجواب فلنا هذه الشبهات كلها نشأت من اشتراك في لفظ القايم بالنفس فان عندنا يطلق هذا اللفظ في حق الباري سبحانه بمعنى انه مستغنى عن المحل والخيز جميعاً ويطلق على الجوهر بمعنى انه مستغنى عن المحل فقط والمستغنى على الاطلاق في مقابلة المحتاج على الاطلاق والمستغنى عن المحل والخيز في مقابلة المحتاج الى المحل والمحتاج الى الخيز فلننقل العبارة الى هذه الجهة حتى يتبين

(١٢) ب الجيث

(١٤١) - (١) ب الجيث - (٢) سورة ١٨، ٦ - (٣) التفرقة -

(١٤٢) ف - (٥) ب ز اليها - (٦) اللفظ - (٧) ب ز على (ف عن) الاطلاق او

(١٤٣) - (١) ب اعلم مستغنى - (٢) ب -

بل الايات الدالة على القرب اكثر من الايات الدالة على بعد الفوق وكما ورد وهو الذي في السماء إله^{٧٨} وورد مقروناً به وفي الأرض إله وبالجملة من تصور وجوده وجوداً مكانياً طلب له جهة^{٧٩} ما ونحياً عن العالم بينونة متناهية او غير متناهية كما ان من تخيل وجوده زمانياً طلب له مدة وتقدماً على العالم بازمنة متناهية او غير ١٤٤ متناهية وكلا التخييلين باطل فهو الاول والاخر اذ ليس وجوده سبحانه زمانياً والظاهر والباطن اذ ليس وجوده مكانياً^{٨٠}

واما تلك التي الذي اوردوه على سبيل الازام وهو الاتفاق من الكرامية والصفاتية ان لله سبحانه ذاتاً وصفات والصفات قائمة بالذات وليست كل صفة بحيث الثانية بل بحيث الذات^{٨١}

فيل من اثبت الصفات الازلية قائمة بذات الباري تعالى ليس يعني بالقيام ما غنيمت ولا اطلق انها بحيث هو كما اطلقتم بل يعني بالقيام وصف الباري سبحانه وتعالى بها والوصف من حيث هو وصف لا يقتضي ان يكون الموصوف يحيز وجهة ثم الحكم للوصف بانه معنى موجود او حال فهو بمعنى آخر والا فجرد الوصف والصفة من حيث هو هو وصف لا يقتضي ذلك ثم اطلاق لفظ الجيـث ايضاً قد اتسع حتى يقال هذا في العرض من حيث هو موجود له حكم ومن حيث هو عرض له حكم وليس يعني باطلاق لفظ الجيـث الا الاعتبار العقلي

٦٠٠٧ ب - ٨ - ٨٤١٤٣

١٤٤ - ١٠٠١ ب - ٢ ب على ف بين - ١٣ ب ز لظو - ٤ ب

ف ز عن الوصف والصفة فان الكثير من اللغائي بما يوصف ولا يقتضي ان يكون الموصوف يحيز وجهة - ٥٠٠٥ ف - ٦ ف وحكم

والوجوه العقلية والحاصل في هذا السؤال ان الانفاظ التي اوردها كلها مشتركة ولفظ القائم بالذات والقائم بالغير ولفظ الدخول والخروج ١٤٥ ولفظ الجيـث والجهة وبالجملة فليعلم ان جهات الاجسام من احكام النهايات في الاجسام حتى لو قدر مقدر جسماً غير متناهٍ بالفعل لم يكن للجهات معنى فلا يكون فوق وتحت ويمين ويسار وقدام وخلف ولذلك تتحقق اليها الاشارة ولدواتها اختصاص وانفراد من جهة اخرى واذا كانت الاجسام كرية اي مدورة فيكون تجدد الجهات على سبيل المحيط والمحاط والفوق والسفل فيها على سبيل المركز والمحيط فان قدر العالم كروي الشكل اما تقدير اوجده ١٠ عليه حقيقة واما تقدير ايجوز ان يوجد عليه تصوراً قيل ان الباري سبحانه جهة من العالم فيكون لا محالة محيطة بكل العالم والا فيخلو عن ذاته طرف من جهات الفوق وعندهم هو فوق العالم باسره فهو خلف فيلزم عليه فوقاً بالنسبة الى من هو على الارض على موازاة القطب الشمالي وتحت بالنسبة الى من هو عليها على موازاة القطب الجنوبي بل يكون بعض منه فوقاً وبعض منه تحتاً وذلك محال واما

تعلق القلوب بالسماء ووقع الايدي اليها والمراج اليها فتقابل بتعلق الرؤوس بالارض ووضع الايدي عليها والنزول اليها بل العرش قبله الدعاء والارض مسجد الصلوة والكمة وجهة الوجه وموضع السجود قبلة العين واقرب ما يكون العبد من الرب اذا كان في السجود

١٤٥ - ١ ب زومي - ٢ ب ف القيام - ٣ شمال - ٤ ب ز لا

- ٥ ف - ٦ ف أو - ٧ ب ف ز ان يكون - ٨.٨ ب - ٩ ب ف بعضاً

١٤٦ - ١ ف - ٢ ب الجاه - ٣ ب جهة ف وجه - ٤ ب سجود

واسجد واقترب

وسما اربوب تشبه قيام الحوادث بذاته سبحانه وقد ذهب

الكرامية الى جواز ذلك ومن مذهبهم انما يحدث من المحادثات فانما

يحدث باحداث الباري سبحانه والاحداث عبارة عن صفات تحدث

في ذاته من ارادة لتخصيص الفعل بالوجود ومن اقوال مرتبة من

حروف مثل قوله كن واما ساير الاقوال كالاجازة عن الامور

الماضية والاتيية والكتب المنزلة على الرسل عليهم السلم والقصص

والوعد والوعيد والاحكام والاورامر والنواهي والتسمعات

للمسموعات والتبصرات للمبصرات فتحدث في ذاته بقدرته

الازلية وليست هي من الاحداث في شيء [وعلى طريقة] انما

الاحداث في الخلق على مذهب اكثرهم قول وارادة والقول هما

١٤٧ صورتان هما حرفان وعلى طريقة محمد بن الهيصم الاحداث ارادة

وايثار وذلك مشروط بالقول شرعاً وجوز بعضهم تعلق احداث

واحد بمحدثين اذا كانا من جنس واحد واكثرهم على ان لكل محدث

احداث فيحدث في ذاته لكل محدث خمس صفات ارادة وكاف ونون

وتسمع وتبصر وقد اثبتوا مشيئة قديمة تتعلق بالحادث والمحدث

والاحداث والخلق ثم قالوا هذه الحوادث لا تصير صفات لله تعالى

وانما هو خالق بخالقيته لا يخلق مريد بارادته لا بارادة قابل بقائتيته

١٢ — ب ف ذهبت — ب ما — ٢٧٠٧ راجع الى كتاب النحل ص ٨١ ص ١٢

— (١١) النحل ص ١٦ — (١٠) ب اثبات قولك — ب حصر — (٣) ب احداثا —

(٤) ب ف والنحل بمريديته —

وهي واجبة البقا ويستحيل عدنها بعد وجودها في ذاتها

وللمتكلمين عليه طريقته في الكلام احدهما البرهان والشانني

المنافضة في الازام

١٠٠ اما البرهانه فنقول لو قامت الحوادث بذات الباري سبحانه

وتعالى لانصف بها بعد ان لم يتصف ولو اتصف لتغير والتغير دليل

الحدوث اذ لا بد من مغير وتحقيق المقدمة الاولى ان معنى قيام

الاعراض بمحالتها كونها اوصافاً لها كالعالم اذا قام بجوهر وصف الجوهر

بانه عالم وكذلك ساير المعاني والاعراض فليس ذلك كالوصف ١٤٨

يكون الباري تعالى خالقاً صانعاً على مذهب من لم يفرق بين الخلق

والمخلوق فان المخلوق لا يقوم بذات الخالق والمخلوق قائم بذاته تعالى

عند كم فيجب ان يكون وصفاً له وكذلك يقال اراد فهو مريد بارادة

وقال فهو قابل بقول واذا تحقق كونه وصفاً له بعد ان لم يكن

موصوفاً به فقد تحقق التغير والتغير خروج شيء الى غير ما كان عليه

ولا يشترط فيه بطلان صفة وتجدد صفة فانه اذا كان خالياً من صفات

١٠٥ ثم اعتراه صفات فقد تغير عما كان عليه فليس للنصم اعتراض على

هذه الطريقة الا منع الانصاف او منع التغير وقد اثبتناهما ولكنه

وضع لنفسه اصطلاحاً في احكام المعاني القائمة بالتغير وميز بين حكم

العلم والقدرة وهي العالمية والقادرية والمريديية وبين حكم الحركة

والسكون القائمين بالجوهر وهو المتحركة والسكونية فان كان

١٤٨ — ب بخاني صفة حتى تكون الذات خالقاً — ب ف الذات —

(٣) ف — ب ف وهو العالمية — ب حكم العزل والارادة وهو الثابلية والمريديية

— (٦) ب — ب ف الحركة — ب ف الحركة

حكمة بأن ما لم يكن فكان احتياج الى محدث مكون
فانه قيل احدث بقدرة ومشيئة فقد ناقضوا قضية العقل فان ذلك
الحادث اذا جاز ان يحدث بالقدرة فلم لا يجوز ان يحدث المحدثات
كلها بقدرته ومشيئته اذ لا فرق في نظر العقل بين الحادث والمحدث
من حيث انه لم يكن فكان

والفرق بينهما من حيث الله ان احدهما لازم والثاني متعدي لا
يتنقض فرقاً من حيث العقل فانا اذا قلنا قام وقعد وجاء وذهب كان
الحكم لازماً والقيام والقعود والمجي والذهاب فعله ومفعوله كما هو
فعله والعقل لا يفرق بين فعل الانسان شيئاً في نفسه وبين فعله في
١٠ غيره على مذهب من قال به ومن قال ان الفعل لا يبين محل القدرة
فلم يفرق فيه بين الفعل والمفعول ولا متمسك للخصم في هذه المسئلة
الا بلر لغوي ولفظ اصطلاحي

وقد الرزم عليه الفلشي الزاماً لا محيص له عنه فقال كل ذات لم ١٥١
يحدث فيها معنى " ثم حدث فيها قبل الحدوث استعداد القبول
١٥ وصلاحيته وقوته ثم اذا حدث فيها القبول تبدل الاستعداد
بالوجود والصلاحيية بالحصول والقوة بالفعل ويلزم ان يكون في ذاته
معنى ما بالقوة ثم معنى ما بالفعل وذلك بعينه هو الهويي والصوره
وقد اثبتوا الله سبحانه وتعالى قبل خلق العالم خصائص الهويي وهي
طبايع عدمية فان الاستعداد والصلاحيية عدم شي من اثباته ان

٣ العقل — ٤ ناقض — ٥...٥ ب كان — ٦ ز جمع — ٧ ب

ف فعل — ٨ ف —

١٥١ — ١١ ف مبر — ١٢ تصحيح في العاش فها ب فيه ف فلها — ١٣ ف

— ١٤ ب تصحيح يحدث — ١٥ ب تصحيح اشتر — ١٦ ب —

هذا التمييز غير مقبول عقلاً فان اتصاف المحال بالاوصاف الحادثة
واتصاف الذات بالاوصاف من حيث انها صفات وموصوفات ليس
١٤٩ تختلف ولا تأثير للقدم والحدوث فيها اصلاً فانه ان كان الوصف
راجعاً الى القول واللسان فلا يختلف الحال بين وصف ووصف وان
كان الوصف راجعاً الى حقيقة في الموصوف يعبر عنها لسان الوصف
فلا يختلف الحال بين حقيقة وحقيقة والمعنى اذا قام بذات او محل
صار وصفاً وصفة لها ورجع حكمه اليه بالضرورة

برطاه امر اوضح مما قد سبق وهو ان كل حادث يحتاج الى
محدث من حيث انه كان في نفسه وباعتبار ذاته جاز الوجود والعدم
فلما ترجح جانب الوجود على العدم احتاج الى مرجح بالضرورة ثم ١٠
ذلك المرجح ان كان حادثاً احتاج الى مرجح ثم يتسلسل القول فيه
الى ما لا نهاية له وجهة الاحتياج لا يختلف الحال فيها بين حادث
في ذاته سبحانه وتعالى وبين محدث مبين ذاته فانه انما احتاج
بجهة تردده بين طرفي جواز الوجود والعدم لا بجهة التباين وغير
التباين وهذا قاطع لا اعتراض عليه

١٥
وتقول ان تصور وجود حادث لا باحداث فاما ان يقال يحدث
ذلك الحادث بنفسه او بقدرته او بمشيئة قديمة

فانه قيل يحدث بنفسه فقد باهتوا العقل الصريح بضرورة

١٨ ف —

١٤٩ — ١٠٠٠١ ب — ٢ ب (اولا) الوصف (ثم) الوصف — ٣ ف —

— ٤ ب له — ٥ ف الحكم — ٦ ب ز اخر — ٧ ف ز في — ٨ ب ف

تردد —

١٥٠ — ١٠٠٠١ ب حدث — ٢ ب باعث —

يكون شيئاً وواجب الوجود لذاته مزه عن طبيعة الامكان والعدم
الذاتان هما منبع الشر

واما طريقة الازمام عليهم فمنها ان قالوا قول الله سبحانه وتعالى
وارادته من جنس قولنا وارادتنا ثم لقوله وارادته مفعولات مثل
العالم بما فيه من السموات والارض فيلزم ان يحصل ارادتنا وقولنا
مثل ذلك فان قوله كن كاف ونون من جنس اقوالنا من غير فرق
فانه قبل انما حصل قوله مباشرة قدرته وارادته ومشيته القديمة
وقولنا لم يحصل بهما وقوله في ذاته قول له لا لغيره وقد قصد به
١٥٢ التكوين لا بغيره

فيل له ان كان هذا فرقا فلم يكن قوله اذاً من جنس اقوالنا بل
الحق ان القول اذا حدث بعد ان لم يكن فهو كقولنا الحادث بعد
ان لم يكن ولم يكن لاضافته الى القدرة اثر بعد الحدوث فانه انما
اثر في حال الانفصال عن القدرة لا في حال تعلق القدرة به وانما اثر
القدرة في حصول ذاته فقط لا في شيء اخر يحدث به وعن هذا لو
احدث قولاً لنفسه في شجرة وقصد به التكوين لم يحصل به شيء ١٥٠
فبطل قولهم انما قصد به الاحداث وبطل ما اعتدروا به وحصل ان
قوله لا ينبغي ان يوجد كقولنا او قولنا يوجد كقوله اذ لا فرق بين
قول وقول في الحدوث والحروف والاصوات والاحتياج الى العمل
بل قولنا او كد فانه اذا قام بعمل اتصف العمل به وتحققت له النسبة

ب طريق (٧) - مقولات (٨) - ف يحمل (٩) - تقدمه (١٠) - (١١) ب
الكرن

١٥٢ - (١) ب ف غير (٢) ف - (٣) ب هذه الموائد -

الى العمل وعند كم قول الله سبحانه قائم به من غير ان تتصف به الذات
ولم تتحقق له نسبة الى الذات الا مجرد الاضافة وقد انقطع حكمه
عن القدرة القديمة فانه انما يوجد بعد ان يحدث لاحال ان يحدث
ومنه الازمام ان قوله كن لا يخلو اما ان يسبق احد ١٥٣

• الحرفين على الثاني او يتلازمان في الوجود اما في حال الوجود او
حال البقاء فان سبق احدهما وتلاه الثاني فلما ان يبقى الاول او لم
يبقى فان بقي مقولاً مسموعاً لم يكن كن بل الاول ما لم يتقدم لا
يوجد الثاني حتى يكون مترتباً متتابعاً والا فالكاف المسموع مع
النون دوماً لا يتصور اصلاً وان لم يبق فقد انعدم وعند كم ما حل
١٥٠ في ذاته تعالى لا يجوز عليه العدم وان كانا يتلازمان في الوجود فقد
اوجد احدهما مع الثاني فليس الكاف بالتقديم اولى من النون وكذلك
كل حرف يجب ان يسبق حرفاً في القول والتكلم حتى يكون
بترتبه وتتابعه كلاماً مسموعاً

ومنه الازمام اثبات اكون حادثة مع الكون القديم
١٥٠ واثبات علوم حادثة مع العلم القديم كاثبات ارادة حادثة مع المشية
القديمة وقد ذكر المتكلمون ذلك في كتبهم

اما شبهة الكرامية ان قالوا سمع الباري سبحانه ما لم يسمع
قبله ورأى ما لم ير قبله فيجب ان يحدث له تسمع وتبصر
فقبل لهرم اتقولون لم يكن الباري سبحانه سامعاً للاصوات فصار
١٥٤

١٥٠ - (٥) ب ف اضافة - (٦) ب به وان حدث لاجل ان

١٥٣ - (١) ب قيل - (٢) ب - (٣) ف بل - (٤) ب ف وجد

- (٥) ب يرتبه ويأقبه - (٦) ف كون

سامماً لها ولا راتياً للمدركات فصار راتياً لها ولم يكن قابلاً للاوامر والنواهي فصار قابلاً ولم يرد وجود العالم في الوقت الذي سبق وجوده فصار مريداً في الوقت الذي اوجده "فيل كل ذلك على تجدد وصف له وان لم يقولوا انه صار سمياً بصيراً مريداً فقد تناقض قولكم انه سمع ما لم يسمع ورأى ما لم يرا واداد ما لم يرد .
 ثم الجواب الفيني قلنا قد جمعتم بين كلمتي فني واثبات في قولكم لم يكن كذا فصار كذا فلا انفني على اصلنا مسلم ولا الاثبات على اصلكم مذهب لكم فاما انفني على اصلنا فغير مسلم انه لم يكن سمياً بصيراً بل هو بصير سمع ابدأ وازلاً كما هو علم قدير ابدأ وازلاً وانما التجدد يرجع الى المدرك كما يرجع التجدد الى المعلوم ١٠
 والمقدور فهو كقولكم لم يكن مستويّاً على العرش فصار مستويّاً ولم يكن بجهة فوق فصار بجهة فوق وبالاتفاق لم يحدث له صفة لم تكن بل انفني انما يرجع الى المدركات فنقول لم تكن السموعات والمرئيات موجودة فيسمع ويرى فوجدت فتعلق بها السمع والبصر فكان التعلق مشروطاً بالوجود لا بالتعلق ورب تعلق شرط فيه ١٠
 الوجود والحيوة والعقل والبلوغ ثم عدم الشرط لم يقتض عدم التعلق اما الواثبات فملى اصلكم لم يوصف الباري سبحانه بالحوادث في ذاته فكيف يصح على مذهبكم انه صار سمياً بصيراً وان التوتم الاتصاف فقد سلمتم لنا المسئلة فان الاتصاف بصفة لم يكن قبل

١٥٤ - (١) ف - (٢) ب ف - (٣) ا في - (٤) ب ز وصفة -
 (٥) ب ز كتم تقولون ان - (٦) ب ف ز لكم - (٧) ب التحدث - (٨) ب
 المدركات - (٩) ب ز بذاته - (١٠) ب ز او الاثبات
 ١٥٥ - (١) ب ف الشروط - (٢) ا يقتض

صريح التغيير والتغير دليل الحدوث وهذه الحوادث باقيات على مذهبكم والتعلقات فانية واثبات صفة من الصفات المتعلقة بتأخر تعلقها او متعلقها غير مستحيل كالعلم والقدرة والمشيئة اما اثبات صفة باقية يتقدم تعلقها او متعلقها فهو مستحيل فانه اذا اراد وجود العالم بارادة حادثة في ذاته ووجد العالم وبقي وفني فهو مريد ابد الدهر وقابل كن ابد الدهر لشيء قد تكون وفني وسمع لصوت وحرف قد مضى وانقضى وبصير لجسم ولون قد انقرض في غاية الاستحالة وقول هذه الحروف التي ائتموها هي حروف مجردة من غير ١٥٦
 اصوات ام هي حروف هي تقطع اصوات فان ائتموها حروفاً من غير اصوات فهي غير مسبوقة ولا هي معقولة فان حقيقة الحرف تقطع صوت والصوت بالنسبة الى الحروف كالجنس بالنسبة الى النوع والعرض بالنسبة الى اللون فان اثبتوا حروفاً هي اصوات مقطعة فلا بد لها من اصطكاكات اجرام حتى يتحقق الصوت فان اصطكاك الاجرام كالنوع بالنسبة الى الحركة والصوت كالنوع بالنسبة الى الاصطكاك ولا بد من حركة حتى يتحقق اصطكاك او تفكيك ولا بد من اصطكاك حتى يتحقق الصوت ولا بد من صوت حتى يتحقق حرف ولا بد من حرف حتى تتحقق كلمة ولا بد من كلمة حتى يتحقق قول تام ولا بد من قول حتى تتحقق قصة

(٣) ب باقية
 ١٥٦ - (١) ب تفتح - (٢) ب ف الحروف - (٣) ف - (٤) ب
 اصطكاك - (٥) ب - (٦) اصحح كذا او لا كالجنس - (٧) ب ز اجرام حتى
 يتحقق اصطكاك اجرام حتى يتحقق الصوت فان اصطكاك الاجرام كالجنس بالنسبة الى صوت
 والحركة كالجنس بالنسبة الى اصطكاك فلا بد من حركة حتى يتحقق الاصطكاك او تفكيك

القاعلة الخامسة

في ابطال مذهب النعطل ويانه وموه النعطل

وقد قيل ان التعطيل ينصرف الى وجوده شقياً فنهنا تعطيل الصنع عن الصانع ومنها تعطيل الصانع عن الصنع ومنها تعطيل الباري سبحانه عن الصفات " الازلية الذاتية " القائمة بذاته " ومنها تعطيل الباري سبحانه عن الصفات والاسماء ازلاً ومنها تعطيل ظواهر الكتاب والسنة عن المعاني التي دلت عليها
 اما تعطيل العالم عن الصانع العالم القادر الحكيم فليست اراها مقالة لاحد ولا اعرف عليه صاحب مقالة الا ما نقلت عن شردمة
 ١٠. قليلة من الدهرية انهم قالوا العالم كان في الازل اجزاء مبعوثه تتحرك على غير استقامة واصططكت اتفاقاً فحصل عنها العالم بشكله الذي

١٠٨
 ب بيان - ١٠٠ - ب وجود - ١١٠ - ب شيبين - ١١٢ - ب الاوصاف -
 ١١٣...١٣٣ - ب ف - ا في العاش ز والثوية - ١١٤ - ف جوامر - ١١٥ - ب دل
 ب ١٥٨ - ١ - ب ف البلم - ٢ - ب ف - ٣ - ف الدرر - ١٤ - ب
 فحدث عنه -

وحكاية فيلزم على ذلك ان يكون الباري جسماً متحرراً كما اذا اصططكاك في اجزاء جسمية ويتعالى الرب سبحانه عن ذلك علواً كبيراً

وندر نغلي بعض الكرامية الى اثبات الجسمية فقال اعني بها القيام ١٥٧ بالنفس وذلك تليس على العقلاء والا فذهب استاذهم مع اعتقاد كونهم عملاً للحوادث قابلاً بالاصوات مستوياً على العرش استقراراً مختصاً بجهة فوق مكاناً واستعلاءً فليس ينجيه من هذه المخازي ترويات ابن هيصم فليس يريد بالجسمية القائم بالنفس ولا بالجهة الفوقية علاء ولا بالاستواء استيلاءً وانما هو اصلاح مذهب لا يقبل الاصلاح وابرار معتقد لا يقبل الابرار والاحكام وكيف استوى ١٠٠ الظل والموود اعوج وكيف استوى المذهب وصاحب المقالة اهوج والله الموفق

١٨ - ف زتام - ١٩ - ف -
 ١٥٧ - ب ز م - ٢ - ب للاعراض - ٣ - ف المجازي - ٤ - ب
 ف القيام - ٥ - ف - ٦ - ب (تصحیح) ابرام - ٧ - جانب - ٨.٨ - ب
 - ف اعلم -

الاستدلال بالحوادث على محدث صانع وسلك الاوائل طريقاً اخر وهو الاستدلال بإمكان المكنات على مرجح لاحد طرفي الامكان ويدعى كل واحد في جهة الاستدلال ضرورة وبدئية واما اقوال ما شهد به الحدوث او دل عليه الامكان بعد تقديم المقدمات دون ما شهدت به الفطرة الانسانية من احتياج في ذاته الى مدير هو منتهى الحاجات فيرغب اليه ولا يرغب عنه ويستغنى به ولا يستغنى عنه ويتوجه اليه ولا يمرض عنه ويفزع اليه في ١٦٠

الشدايد والمهات فان احتياج نفسه اوضح له من احتياج المكن الخارج الى الواجب والحادث الى المحدث وعن هذا كانت تعريفاته ١٠ الخلق سبحانه في هذا التنزيل على هذا النهاج امن يجيب المضطر اذا دعاه امن ينجيكم من ظلمات البر امن يرزقكم من السماء والارض امن يبدأ الخلق ثم يعيده وعن هذا قال النبي صلى الله عليه وسلم خلق الله تعالى الخلق على معرفته فاحتالم الشيطان عنها فتلك المعرفة هي ضرورة الاحتياج وذلك الاحتياج من الشياطين هو تسويله الاستغناء ونفي الاحتياج والرسل مبعوثون لتذكير وضع الفطرة وتطهيرها عن تسويل الشيطان فانهم الباقون على اصل الفطرة وما كان له عليهم من سلطان وقال " فَذَكِّرْ اِنْ نَفَعَتِ الذِّكْرَى سِذَّكَرٌ مِنْ يَخْشَى وَقَوْلًا لَهٗ قَوْلًا لَيَّا لَمَلَكَةٌ يَتَذَكَّرُ اَوْ يَخْشَى وَمَنْ رَحَلَ اِلَى

٧ ب ز منها - ٨ ب ز نطلب

١٦٠ - ١١ ب الفزع - ١٢ ب الموجب - ١٣ ب ز المعنى - ١٤ ب

تعريفات الحق - ١٥ ب ام - ١٦ ب ز والبحر - ١٧ ب الهاء ف الانسان -

١٨ ب تسويلات - ١٩ ف الشياطين - ١٠٠ ف باقون - ١١١ ف لهم -

١٢٢ ب ف - سورة ٨٧، ١٩، الذكرى - ١٢٣، ٢٠، ٤٩ -

تراه عليه ودارت الاكوار وكرت الادوار وحدثت المركبات ولست ارى صاحب هذه المقالة ممن ينكر الصانع بل هو معترف بالصانع لكنه يجمل سبب وجود العالم على البحث والاتفاق احترازاً عن التعليل فاعدت هذه المسئلة من النظريات التي يقام عليها برهان فان الفطر السليمة الانسانية شهدت بضرورة فطرتها وبدئية فكرتها على صانع حكيم " عالم قدير " افي الله شك فاطر السموات والارض " ولين " سألهم من خلقكم يقولون الله ولين " سألهم من خلق السموات والارض يقولون خلقهن العزيز العليم وانهم غفلوا عن هذه الفطرة في حال السراء " فلا شك انهم يلودون اليه في حال الضراء " دعو الله مخلصين له الدين واذا مستكمم الضراء ١٠٩ في البحر ضل من تدعون الا اياه ولهذا لم يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع وانما ورد بمعرفة التوحيد ونفي الشرك امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله " ولهذا جعل محل النزاع بين الرسل وبين الملق في التوحيد ذلك بانه اذا دعي الله وحده كفرتم وان يشرك به تويموا الآية واذا دكر الله وحده اشمأزت قلوب الذين لا يؤمنون بالآخرة واذا دكرت ربك في القرآن وحده ولوا على ادبارهم نفورا

وفد سلك التكلمونه طريقين في اثبات الصانع تعالى وهو

٥٠ ف فن - ١٦ ادالا على يجمل ف تجمل - ٧ ب عدت - ٨ ف الفطرة ب

النظرة - ٩ ف - ١٠ ف ف قادر عليم - ١١ سورة ٤٣، ٨٧، ٨٥ -

١٢ ب السرى الاسرا - ١٣ سورة ١٠، ١٧، ٢٩، ١٤٤ ف -

١٥٩ - ١٦ ب شرك - ١٧ ب ز فاعلم انه لا اله الا الله - ١٨ ب ز في

١٤٤٤ ب ف - ١٥، ١٧، ٢٦ ب طريقا -

أما فاعطيل الباربي سفه عن الصفات الذاتية والظنيرة وعن الاسماء ١٦٢
والاحكام فذلك مذهب الالهيين من الفلاسفة فانهم قالوا واجب
الوجود لذاته واحد من كل وجه فلا يجوز ان يكون لذاته مبادئ
تجتمع فيقدم واجب الوجود لاجزاء كمية ولا اجزاء حد سواء
• كانت كاللادة والصورة او كانت على وجه اخر بان يكون اجزاء
القول الشارح لمعنى اسمه ويدل كل واحد منهما على شيء، هو في الوجود
غير الاخر بذاته وذلك لان ما هذا صفته فذات كل واحد منه ليس
ذات الاخر ولا ذات المجتمع وانما تعينه واجب بالذات فليس يقتضي
معنى اخر سوى وجوده وان وصف بصفة فليس يقتضي ذلك معنى
١٠ غير ذاته واعتباراً ووجهاً غير وجوده بل الصفات كلها اما اضافية
كقولنا مبدأ العالم وعلّة العقل كما تقولون خالق ورازق واما سلبية
كقولنا واحد اي ليس بتكثر وعقل اي مجرد عن المادة وقد يكون
تركيبه من اضافة وسلب كقولنا حكيم يريد وسيأتي شرح ذلك
في كتاب الصفات فالزم عليهم مناقضات

١٠ ضرباً ايزم اطلقوا لفظ الوجود على الواجب بذاته وعلى الواجب ١٦٣
لغيره شمولاً وعموماً على سبيل الاشتراك ثم خصصوا احد الوجودين
بالوجوب والثاني بالجواز ومن المعلوم ان الوجود لم يدخل في معنى
الوجود حتى يتصور الوجود فهذا اذاً معنى اخر وراء الوجود والمعنيان
وان الحد في الخارج من الذهن فقد تمايزا في العقل مثل العرضية واللونية

١٦٢ - (١) ب فيصور منها - (٢) ب حد في جز - (٣) ف - -

(٤) ب ز مثلاً - (٥) ب ف تركيب - (٦) ب مسألة

١٦٣ - (١) ف ز لا - (٢) ف بالوجود

الله "قربت" مسافته حيث رجح الى نفسه ادنى رجوع فمرف احتياجه
اليه في تكوينه وبقايه وتقلبه في احواله وانخايه ثم استبصر في آيات
الافاق "الى آيات الانفس ثم استشهد به على المكورت لا" باللكورت
١٦١ عليه "أو لم يكن يترك أنه على كل شيء شهيد عرفت الاشياء،
بربي وما عرفت ربي بالاشياء، ومن غرق في بحر المعرفة لم يطمع في
شط ومن تعالى الى ذروة الحقيقة لم يخف من حط فثبت بالدلائل
والشواهد ان العالم لا يتعطل عن الصانع الحكيم القادر العليم
سبحانه وتقدس

واما فاعطيل الصانع عن الصنع فقد ذهب وهم الدهرية القايلين
بقدم العالم الى ان الحكم بدم العالم في الازل تعطيل الصانع عن ١٠
الصنع وقد سبق الرد عليهم بان اليجاد قد تحقق حيث تصور اليجاد
وحيث ما لم يتصور لم يكن تعطلاً وكان ان التعطيل ممتنع كذلك
التعميل ممتنع وانتم علمتم وجود العالم بوجوده وسميتم مبعودكم
علة ومبدأ وموجباً وذلك يودي الى امرين محالين احدهما بثبوت
المناسبة بين العلة والمعلول وقد سبق تقريره والثاني ان العلة توجب
معلولها لذاتها والقصد الاول وجود العالم من لوازم وجوده ١٠
بالقصد الاول فان العالي لا يزيد امراً لاجل الاسفل "فبطل ايضاً
التعميل وهذا من الازامات المفحمة التي لا جواب عنها

١٦٤ - ز عن رحل - (١٥) ف - - (١٦) راجع الى سورة ٤١، ٥٣

١٦١ - (١) سورة ٤١، ٥٣ - (٢) ب ذهب - (٣) ب ف بدم -

(٤) ف تبين - (٥) ف - (٦) ف حلام - (٧) ف بوجود - (٨) ف وجودكم

- (٩) ب محجور - (١٠) ب ف بلطافا - (١١) ف ز لا - (١٢) ب محجور وبدا
(الباقي ف السافل)

له ثم الاشتراك في الاسامي ليس يوجب اشتراكاً في المعاني فهؤلاء
 احتزروا عن اطلاق لفظ الوجود عليه وما شبهه من الاسماء لاحد
 امرين احدهما لاعتقادهم ان الاشتراك في الاسم يوجب اشتراكاً في
 المعنى فيتحقق له مثل ذلك الوجه والثاني لاعتقادهم ان كل اسم
 من الاسامي التي تطلق عليه يقابله اسم اخر تقابل التضاد مثل الموجود
 يقابله المعدم والعالم يقابله الجاهل والقادر يقابله العاجز فيتحقق له
 ضد من ذلك الوجه فاحتزوا عن اطلاق لفظ وجودي او عسدي
 لكيلاً يقفوا في التمثيل والتعطيل ونحن نعلم بان الاسامي المشتركة ١٦٥
 هي التي تختلف حقيقتها من حيث المعاني فان اسما البارئ تبارك وتعالى
 ١٠٠ انما تتلقى من السمع وقد ورد السمع انه سبحانه عليهم قدير حي قيوم
 سميع بصير لطيف خبير وامرنا ان ندعوه عز وجل باحسن الاسمين
 المتقابلين كما قال تعالى 'وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا
 الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَمْشُونَ وَلَمْ يَجْتَزِ هَذَا
 الاحتراز البارد ولا تكلف هذا التكلف الشارح

١٥ وفان طائفة منه السبعة لا يجوز التعطيل من الاسماء الحسنى ولا
 يجوز التشبيه بالصفات التي يشترك فيها الخلق فيطلق على البارئ
 سبحانه الوجود وندعوه باحسن الاسماء وهو المليم القدير السميع
 البصير الى غير ذلك مما ورد في التنزيل لكن لا بمعنى الوصف
 والصفة لان علياً عليه السلام كان يقول في توحيدده لا يوصف

٧٧ ب زمان دال - ٨٠ ب اكيف كيلا - ٨٩ اوعين علم
 ١٦٥ - ١ سورة ١٧٨، ١٧ - ٢ ف وذر - ٣ ب بما - ٤ ب عما
 - ٥ ف ب الاحتراز - ٦ ف - ٧ ف قد - ٨ ف روضة -

وليس يعني عن هذا الازام قوهم اطلاق لفظ الوجود على الواجب
 بذاته والجانز لذاته بالتشكيك اي هو في احدهما اولي واول وفي
 الثاني لا اولي ولا اول اذ الاولى والاول فصل اخر تميز به احد
 الوجودين عن الثاني وذلك يوكد الازام ولا يدفعه
 ومن الازام ان كونه مبدأ وعلة ومعقلاً ومفعولاً فان اعتبار

كونه واجب الوجود لذاته لا يفيد اعتبار كونه مبدأ وعلة واعتبار
 كونه مبدأ وعلة لا يفيد اعتبار كونه عقلاً ومعقلاً فان
 ساغ لكم الحكم بتكثير الاعتبارات ساغ للمتكلم اثبات الصفات
 وتعطيله عن الصفات تعطيل عن الاعتبارات واما تعطيل البارئ عن
 الصفات والاسماء والاحكام ازلاً وابدأً وما صار اليه صاير الا

شرذمة من قدماء الحكماء قالوا ان البدع الاول انية ازلية وهو قبل
 ١٦٤ الابداع عديم الاسم فلنسنا ندرك له اسماً في نحو ذاته وانما اسماوه
 من نحو آثاره وافاعيله وابدع الذي ابدع ولا صورة له عنده في
 الذات اي لا علم ولا معلوم وانما العلم والمعلوم في المعلول الاول الذي
 هو المنصر فهم المعطلة حقاً ونقل عن بعض الحكماء انهم قالوا هو هو ١٥
 ولا نقول موجود ولا معدوم ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز
 ولا مريد ولا كاره ولا متكلم ولا ساكت وكذلك ساير الاسماء
 والصفات وينسب هذا المذهب الى الغالية من الشيعة والباطنية ولا
 شك ان من اثبت صانعاً لم يكن له بد من عبارة عنه وذكر اسم

١٣ - ٤ ب الوجود - ٥ ف - ٦ ب ف ز وعقلاً - ٧، ٨ ب ف -
 ١٦٤ - ١ ف - ٢ ف من - ٣ ب حيث - ٤ ب وابداع -
 ٥ ب العصري - ٦ ب -

القاعدة السادسة

في الاموال

١٦٧

اعلم ان المتكلمين قد اختلفوا في الاحوال نفياً واثباتاً بعد ان
 احدث ابو هاشم بن الجبائي رايه فيها وما كانت المسئلة مذكورة قبله
 اصلاً فاثبتها ابو هاشم ونفاها ابو الجبائي واثبتها القاضي ابو بكر
 الباقلاني رحمه الله بعد ترديد الراي فيها على قاعدة غير ما ذهب اليه
 ونفاها صاحب مذهبه الشيخ ابو الحسن الاشعري واصحابه رضي
 الله عنهم وكان امام الحرمين من الثبتين في الاول والنافين في
 الاخر والاحرى بنا ان نبين اولاً ما الحال التي توارد عليها النفي
 والاثبات وما مذهب الثبتين فيها وما مذهب النافين ثم نتكلم في
 ادلة الثبوتين ونشير الى مصدر القولين وصوابهما من وجه وخطأهما
 من وجه

اما ياره الحال وما هو اعلم انه ليس للحال حد حقيقي يذكرك حتى

١٦٧ - (١) از مذهب - (٢) ب - ف اولاً - (٣) ف رضة - (٤) ب

ف والده - (٥) ب اليه ابو هاشم ف اليه - (٦) ب ذ - (٧) ب ز ابو اللالي

- (٨) ف الاخير - (٩) الاحراب الاخرى - (١٠) ف تصدر

بوصف ولا يجد يجد ولا يقدر بمقدار الذي كيف وكيف لا يقال له
 كيف والذي اين الاين لا يقال له اين لكننا نطلق الاسماء بمعنى الاعطاء.
 فهو موجود بمعنى انه يعطي الوجود وقادر وعالم بمعنى انه واهب العلم
 للعالمين والقدرة للقادرين حي بمعنى انه يحيي الموتى قيوم بمعنى انه يقيم
 العالم سميع بصير اي خالق السمع والبصر ولا نقول انه عالم لذاته او
 بعلم بل هو اله العالمين بالذات والعالمين بالعلم وعلى هذا المنهاج
 يسلكون في اطلاق الاسامي وكذلك الواحد والعلم والقدير
 وينسب الى محمد بن علي الباقر انه قال هل سمي عالماً الا انه واهب
 العلم للعالمين وهل سمي قادراً الا انه واهب القدرة للقادرين وليس
 هذا قولاً بالتمطيل فانه لم ينبع من اطلاق الاسامي والصفات كمن
 امتنع وقال ليس بمدوم ولا موجود ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا
 عاجز ولكنه استدل بالقدرة في القادرين على انه قادر وبالعلم في
 العالمين على انه عالم وبالحيوة في الاحياء على انه حي قيوم واقتصر على
 ذلك من غير خوض في الصفات بانها لذاته او لمعاني قائمة بذاته كيلا
 يكون متصراً في جلاله بفكره العقلي وخياله الوهمي وقد اجتمع
 السلف بل الامة على ان ما دار في الوهم او خطر في الخيال والفهم
 فالله سبحانه خالقه ومبدعه ولا يحمل لقول علي صلوات الله عليه
 وسلامه لا يوصف بوصف الا هذا الذي ذكرناه^{١٠}

١٦٧ -

(١) ب ز وكان الوجود عندهم يطلق على التقوم والحادث بالاشتراك المعنى

(٢) انظر كتاب النحل ص ١٥٧ س ١٧ - (٣) ف - تصحيح في العاش -

(٤) ب اجتمعت - (٥) ف بل لقول علي رضة - (٦) ب خضر - (٧) ب ز

واقه اعلم بالصواب

نعرها بجدها وحقيقتها على وجه يشمل جميع الاحوال فانه يودي الى اثبات الحال "للحال" بل لها ضابط وحاصر بالقسمة وهي تنقسم الى ١٦٨ ما يعلل والى ما لا يعلل وما يعلل فهي احكام لمعان قائمة بذوات وما لا يعلل فهو صفات ليس احكاما للمعاني

١٠ اما الاول فكل حكم لعللة قامت بذات يشترط في ثبوتها الحيوة. عند ابي هاشم ككون الحي حياً عالماً قادراً مريداً سميماً بصيراً لان كونه حياً عالماً يعلل بالحيوة والعلم في الشاهد فتقوم الحيوة بمحل وتوجب كون المعل حياً وكذلك العلم والقدرة والارادة وكل ما يشترط في ثبوتها الحيوة وتسمى هذه الاحكام احوالاً وهي صفات زائدة على المعاني التي اوجبتها وعند القاضي رحمه الله كل صفة لموجود لا تنصف بالوجود فهي حال سواء كان المعنى الموجب مما يشترط في ثبوتها الحيوة او لم يشترط ككون الحي حياً وعالماً وقادراً وككون المتحرك متحركاً والساكن ساكناً والاسود والابيض الى غير ذلك ولا ين الجبلي في المتحرك اختلاف رأي وربما يطرد ذلك في الاكوان كلها ولما كانت البنية عنده شرطاً في المعاني التي تشترط في ثبوتها الحيوة وكانت البنية في اجزاها في حكم محل واحد فتوصف بالحال وعند القاضي ابي بكر رحمه الله لا يوصف بالحال الا الجز الذي قام به المعنى فقط واما القسم الثاني فهو كل صفة اثبات لذات من غير علة زائدة على الذات كتعريف الجوهر وكونه موجوداً وكون العرض

(١) في الحاد - (١٢) ب -

(١) في ذرات - (٢) ب النبي - (٣) في فتوح - (٤) في لعل

(٥) ب - (٦) في باعاد - (٧) ف - (٨) ب والذي

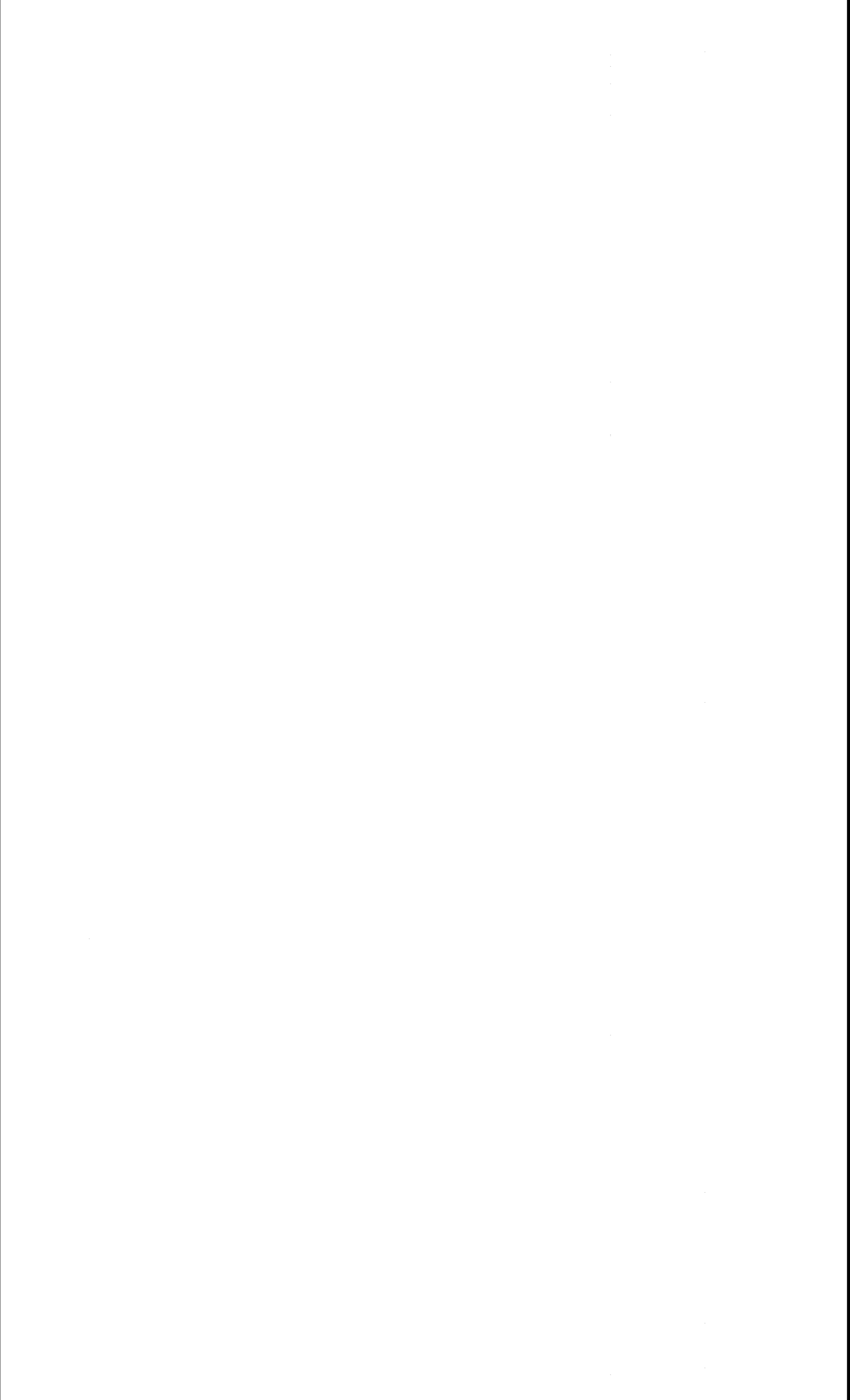
عرضاً ولوناً وسواداً والضابط ان كل موجود له خاصية يتميز بها عن غيره فانما يتميز بخاصية هي حال وما تتماثل المتماثلات به وتختلف المتخلفات فيه فهو حال وهي التي تسمى صفات الاجناس والانواع والاحوال عند الثبتين ليست موجودة ولا معدومة ولا هي اشياء ولا توصف بصفة ما وعند ابن الجبلي ليست هي معلومة على حياها وانما تعلم مع الذات واما نفاة الاحوال فعدمهم الاشياء تتخلف وتتماثل لذواتها المعينه واما اسما الاجناس والانواع فيرجع عمومها الى الانفاة الدالة عليها فقط وكذلك خصوصها وقد يعلم الشيء من وجه ويجهل من وجه والوجوه اعتبارات لا ترجع الى صفات هي ١٠ احوال تختص بالذوات وهذا تقرير مذهب الفريقين في تعريف الحال اما ائمة الفريبيين فقال الثبوت العقل يقضي ضرورة ان السواد والبياض يشتركان في قضية وهي اللونية والعرضية ويفترقان في قضية وهي السوادية والبياضية فإبه الاشتراك غير ما به الافتراق او غيره ١٧٠ فالاول مسفطة والثاني تسليم المسئلة

١٠ وقال ائمة السواد والبياض المعين قط لا يشتركان في شيء هو كالصفة لها بل يشتركان في شيء هو اللفظ الدال على الجنسية والنوعية والمصوم والاشتراف فيه ليس يرجع الى صفة هي حال للسواد والبياض فان حالي العرضين يشتركان في الحالية ولا يقتضي ذلك الاشتراك ثبوت حال للحال فانه يودي الى التسلسل فالعموم

(١) ب - (٢) ف - (٣) حاشية ف - (٤) ب ف بذواحا

(٥) ب ز عطفية - (٦) في معنى

(١) في مسفطة - (٢) تصحيح ب المعين - (٣) ب ف حالة -



لها ليربط شكلاً بشكل ونظيراً بنظير الذات لا تشتمل على عموم
 وخصوص البتة بل وجود الشيء، واخص وصفه واحد
 فالشئونه نحن لم نثبت واسطة بين الشيء والاثبات فان الحال
 ثابتة عندنا ولولا ذلك لما تكلمنا فيها بالثبتي والاثبات ولم نقل على
 الاطلاق انه شيء؛ ثابت على حiale موجود فان الموجود المحدث اما
 جوهر واما عرض وهو ليس احدهما بل هو صفة معقولة لها فان
 الجوهر قد يعلم بجوهريته ولا يعلم بجزءه وكونه قابلاً للعرض والعرض
 يعلم بعرضيته ولا يخطر بالبال كونه لونا او كوناً ثم يعرف كونه لونا
 بعد ذلك ولا يعرف كونه سواداً او بياضاً الا ان يعرف والمعلومات
 اذا تآيزا في الشيء الواحد رجوع التآيز الى الحال وقد يعلم ضرورة من ١٠
 وجه ويعلم نظراً من وجه كمن يعلم كون المتحرك متحركاً ضرورة ثم
 ١٧٤ يعلم بالنظر بعد ذلك كونه متحركاً بجزءه ولو كان المنيان واحداً
 لا علم احدهما بالضرورة والثاني بالنظر ولما سبق احدهما الى العقل
 وتأخر الاخر ومن انكر هذا فقد جحد الضرورة ونفاة الاعراض
 انكروا ان الحركة عرضاً زائداً على المتحرك وما انكروا كونه ١٥
 متحركاً وانتم معاشر النفاة وافقتونا على ان الحركة علة لكون
 الجوهر متحركاً وكذلك القدرة والعلم وجميع الاعراض والمباني
 والعلة توجب الملول لا محالة فلا يخلو اما ان توجب ذاتها واما شيئاً

١٧٣ - (١) ب بعد ١٣٥، س ٨ - (٢) حالة - (٣) ب - (٤) ب ز ولا
 يعلم بكونه - (٥) ب يعلم - (٦) (اولاً) ف الا - (٧) احادية كونه لونا
 وترضاً (وهو صواب) - (٨) ب ز الشيء
 ١٧٤ - (١) ب ذا حركة - (٢) ب ف عرف - (٣) ب ف تاخر تأخر الثاني
 - (٤) احادية كيف

اخر وراء ذاتها ويستحيل ان يقال توجب ذاتها فان الشيء الواحد من
 وجه واحد يستحيل ان يكون موجباً وموجباً لنفسه وان اوجب
 امراً اخر فذلك الامر اما ذات على حياها او صفة لذات ويستحيل ان
 تكون ذاتاً على حياها فانه يودي الى ان تكون العلة بايجابها موجدة
 للذوات وتلك الذوات ايضاً علل وهو محال فانه يودي الى التسلسل
 فيتمين انه صفة لذات وذلك هو الحال التي اثبتناها فالقسمة العقلية
 الجائنا الى اثباتها والضرورة حملتنا على ان لا نسميها موجودة على
 حياها ومعلومة على حياها وقد يعلم الشيء مع غيره ولا يعلم على حياها ١٧٥
 كالتاليق بين الجوهرين والماسة والقرب والبعد فان الجوهر الواحد
 لا يعلم فيه تاليف ولا تماسة ما لم ينضم اليه جوهر اخر وهذا في
 الصفات التي هي ذوات واعراض متصور فكيف في الصفات التي
 ليست بذوات بل هي احكام الذوات

واما فوكم انه راجع الى وجوه واعتبارات عقلية

١٥ فنقول هذه الوجوه والاعتبارات ليست مطلقة مرسلة بل هي
 مختصة بذوات فالوجوه العقلية لذات واحدة هي بعينها الاحوال فان
 تلك الوجوه ليست الفاظاً مجردة قائمة بالتكلم بل هي حقايق معلومة
 معقولة لا انها موجودة على حياها ولا معلومة بانفرادها بل هي
 صفات توصف بها الذوات فاعبرتم عنه بالوجوه عبرنا عنه بالاحوال
 فان المعلومات قد تآيزا وان كانت الذات متحدة وتآيز المعلومات يدل
 ٢٠ على تمدد الوجوهين والحالين وذلك معلومان محققان تعلق بهما علمان

(٥) ب وصف - (٦) ب -
 ١٧٥ - (١) ب ز وقرب ويبعد ولا قرب ويبعد - (٢) ف تآيز -

بل تحدون الجوهر من حيث هو جوهر على الاطلاق فقد اثبت معنى عاماً يسم الجواهر وهو التحيز مثلاً والا لكان كل جوهر على حالة محتاجاً الى حد على حياله ولا يجوز ان يجري حكم جوهر في جوهر من التحيز وقبول الاعراض والقيام بالنفس فاذا لم نجد بداً من ادراج امر عام في الحد وذلك يطل قولكم ان الاشياء انما تتمايز بذواتها ويصح قولنا ان الحدود لا تستغني عن عمومات الفاظ تدل على صفات عموم الذوات وصفات خصوص تلك احوال لها ووجودها واعتبارات عقلية او ما شئت فسمها بعد الاتفاق على المعاني والحقايق

١٠ قال الاغره غاية تقريركم في اثبات الحال هو التمسك بعمومات وخصوصات ووجود عقلية واعتبارات اما العموم والخصوص فنقتض عليكم بنفس الحال فان لفظ الحال يشمل جنس الاحوال وحال هي صفة لشيء، تخص ذلك الشيء، لا محالة فلا يخلو اما ان يرجع معناه الى عبارة تم وعبرة تخص فخذوا معنا في ساير العبارات العامة والخاصة كذلك واما ان ترجع الى معنى اخر ورا العبارة فيودي الى اثبات الحال للحال وذلك محال ولا ينبغي عن هذا الالزام قولكم ١٨٨ الصفة لا توصف فانكم اول من اثبت للصفة صفة حيث جعلتم الوجود والمرضية واللونية والسوادية احوالاً للسواد فاذا اثبت للصفات صفات فهلا اثبت للاحوال احوالاً واما الوجود والاعتبارات

١٧٧ - ١١ حاشية ف - ٢٢ ف حiale - ٣ ب حالة - ٤ ب نجد
 - ٥ ب ف ز مقول - ٦ ب ف الفاظ - ٧ ب ف - حاشية - ٨ ب
 الذوات - ٩ ب تقريركم - ١٠ حاشية ذهنية - ١١ ب ف ذلك

متمايزان احدهما ضروري والثاني مكتسب وليس ذلك كالنسب والاضافات فانها ترجع الى الفاظ مجردة ليس فيها علم محقق متعلق بعلوم محقق.

١٧٦ وفورهم الشيء، الواحد لا شركة فيه والمشارك لا وجوده باطل فان الشيء المين من حيث هو معين لا شركة فيه وهذه الصفات التي ابتناها ليست معينة مخصصة بل هي صفات يقع بها التخصص والتعيين ويقع فيها الشمول والموم وهو من القضايا الضرورية كالوجود عندكم ومن رد التعميم والتخصيص الى مجرد الالفاظ فقد ابطال الوجوه والاعتبارات العقلية ليست العبارات تتبدل لنة فلنة وحالة فحالة وهذه الوجوه العقلية لا تتبدل بل الذوات ثابتة عليها قبل التعبير عنها بلفظ عام وخاص على السوا ومن ردها الى الاعتبارات فقد ناقض وردها الى العبارات فان الاعتبارات لا تتبدل ولا تتغير بعقل وعقل والمبارات تتبدل بلسان ولسان وزمان وزمان

وفورهم حد الشيء، وحقيقته وذاته عبارات عن معبر واحد ١٥
 والاشياء انما تتمايز بخواص ذواتها ولا شركة في الخواص
 قال اليت هب ان الامر كذلك لكن خاصية كل شيء معين غير
 ١٧٧ وخاصية كل نوع محقق غير وانتم لا تحدون جوهره بعينه على الخصوص

٢٣ ب فيه - ٤ ب يلوم - ٥٥٥ ف -
 ١٧٦ - ١ ب قولكم - ٢ ب ز والتي - ٣ ب عن يد بوجه ١٣٥٥ س ٨
 ف من - ٣ ب بله... بحالة - ٤ ب التغيير - ٥ ب ز وبه - ٦ ب
 لا تتغير ولا تتبدل لعقل - ٧ ب تتغير - ٨ ب معتبر - ٩ ب محو

فقد تتحقق في الاحوال ايضاً فان الحال العام غير والحال الخاص غير وهما اعتباران في الحال وحال يوجب احوالاً غير وحال هي موجبة الحال غير اليس قد اثبت ابوهاشم حالاً للباري سبحانه توجب كونه عالماً قادراً والعالمية والقادرية حالتان فحال توجب وحال هي غير موجبة مختلفتان في الاعتبار واختلاف الاعتبارين لا يوجب اختلاف الحالين للحال

هذا من ابرز امات الفحص ومن مبرزها امرى وهي ان الوجود في القديم والحادث والجوهر والعرض عندهم حال لا يختلف البتة بل وجود الجوهر في حكم وجود العرض على السواء فيلزمهم على ذلك ١٧٩ امران متكرران ابهام شي، واحد في شيئين مختلفين او شيئان مختلفان ١٠٠ في شي، واحد وواحد في اثنين واثنان في واحد محال اما احدهما ان شيئاً واحداً كيف يتصور في شيئين فان حال الوجود من حيث هو وجود واحد ومن بدايه العقول ان الشيء الواحد لا يكون في شيئين مما بل في جميع الموجودات على السواء وفي ما لم يوجد بعد لكنه سيوجد على السواء وهو من محل المحال ١٥٠

والنكر التالي اذا كان الوجود حالاً واحداً واجتمعت فيه اجناس وانواع واصناف فيلزم ان تتحد التكررات المختلفة فيه ولزم تبدل الاجناس من غير تبدل وتغير في الوجود اصلاً وذلك

١٧٨ - (١) ب - (٢) ب ... ات وف - (٣) ف عمر اموجب -

(٤) ف - (٥) ب معمو ثم كتيب من حيث - (٦) ب ز بل - (٧) ف ز بل

موجبة - (٨) ف حتى

١٧٩ - (١) ب سين - (٢) ف - (٣) ف - (٤) ب ف ز انه

- (٥) ب ف واحدة - (٦) ب بل -

كتبدل الصورة بعضها ببعض في الهوي عند الفلاسفة من غير تبدل في الهوي وذلك التمثيل ايضاً غير سديد فان الهوي عندهم لا تعري عن الصورة الا ان من الصور ما هو لازم للهوي كالأبعاد الثلاثة ومنها ما يتبدل كالأشكال والقادير المختلفة والاوزاع والكيفيات وبالجملة وجود مجرد مطلق عام غير مختلف كيف يتصور وجوده وما محله فان كان الجوهر محلاً له فقد بطل عمومته العرض فان ١٨٠ عتيم العرض فقد بطل عمومته الجوهر وان لم يكن ذا محل وهو من محل المحال

وعم هذه الطالب الطائف بلوح المحى ولد نوح - لانا بعد في مدارج ١٠٠ اقوال الفريقين فيقول النافي كيف يتصور وجود على الحقيقة التي لا تتبدل ولا تتغير وانما تتغير انواعه بعضها الى بعض فيصير الجوهر عرضاً والعرض جوهرًا والوجود لا يختلف وذلك تجويز قلب الاجناس فالاول سريان الوجود الواحد في اجناس وانواع مختلفة والثاني اتحاد انواع واجناس مختلفة في وجود واحد

١٥٠ وقال الثوريه الزام الحال علينا نقضاً غير متوجهه فان العموم والخصوص في الحال كالجنسية والنوعية في الاجناس والانواع فان الجنسية في الاجناس ليس جنساً حتى يستدعي كل جنس جنساً ويؤدي الى التسلسل وكذلك النوعية في الانواع ليست نوعاً حتى يستدعي كل نوع نوعاً فكذلك الحالية للاحوال لا تستدعي حالاً فيؤدي الى

(٧) ف - (٨) ب ز قط - (٩) ف القولي

١٨٠ - (١) ب لكنا - (٢) فقول الباقي - (٣) ب ز لا - (٤) ب وفي

- (٥) ب يجوز - (٦) ف - (٧) ب ف السوية والخصوصية

حكم موجود في موجود آخر حتى ان من اثبت الحدوث لجوهر معين لم يتيسر له اثبات الحدوث لجوهر اخر بذلك الدليل بعينه بل لزمه ان يفهم على كل جوهر دليلاً خاصاً وعلى كل عرض دليلاً خاصاً ولا يمكنه ان يقسم تقسيماً في المقولات اصلاً لان التقسيم انما يتحقق بعد الاشتراك في شي والاشترك انما يتصور بعد الاختصاص بشي .
ومن قال هذا جسم مؤلف فقد حكم على جسم معين بالتأليف لم يلزمه جريان هذا الحكم في كل جسم ما لم يقل كل جسم مؤلف ولو اقتصر على هذا ايضاً لم يفيض الى العلم بحدوث كل جسم ما لم يقل وكل مؤلف محدث حتى يحصل العلم بان كل جسم محدث فاخذ الجسمية ١٨٣
١٠ عامة والتأليف عاماً واستدعا التأليف للحدوث عاماً حتى لزمه الحكم بحدوث كل جسم مؤلف عاماً فمن قال الاشياء تتنازع بذواتها المعنية كيف يمكنه ان يجري حكماً في محكوم خاص فالزمتونا قلب الاجناس والزمناء رفع الاجناس ودعوتونا الى المحسوس ودعوتنا الى المقول وافحتمونا باثبات واحد في اثنين واثنين في واحد وافحصناكم بنبي الواحد في الاثنين والدليل متعارض والدست قائم فمن الحاكم

قال الحاكم الشرف على نزاهة اقدام الفريبيين انتم معاشر النفاة اخطاتم من وجهين من حيث رددتم العموم والخصوص الى الالفاظ المجردة وحكمتهم بان الموجودات المختلفة تختلف بذواتها ووجودها

٢٢ ب ف يقيم - ٣ ف - - ٤ ب يصل

١٨٣ - ١٠ ب يصل ف ز له - ٢ ب ف ز في الاجسام - ٣ ب - -

٤ ب ف ز عاماً - ٥ ب ف الواحد - ٦.٧ ب الاول انكم ف حيث -

١٨١ التسلسل وليس يلزم على من يقول الوجود عام ان يقول للعام عام وكذلك لو قال العرضية جنس فلا يلزمه ان يقول للجنس جنس وكذلك لو فرق فارق بين حقيقة الجنس والنوع وفصل احدهما عن الثاني باخص وصف لم يلزمه ان يثبت اعتباراً عقلياً في الجنس هو كالجنس ووجهاً عقلياً هو كالنوع فلا يلزم الحال علينا بوجه لا من حيث العموم والخصوص ولا من حيث الاعتبار والوجه وانتم معاشر النفاة لا يمكنكم ان تتكلموا بكلمة واحدة الا وان تدرجوا فيها عموماً وخصوصاً الستم تنفون الحال ولم تعينوا حالاً بعينها هي صفة مخصوصة مشار اليها بل اطلقت القول وعمتم النفي واقم الدليل على جنس شمول انواعاً او على نوع عم اشخاصاً حتى استمر دليلكم ١٠
ومن نفى الحال لا يمكنه اثبات التماثل في التماثلات واجراء حكم واحد فيها جميعاً فلو كانت الاشياء تتنازع بذواتها المعنية بطل التماثل وبطل الاختلاف وذلك خروج عن قضايا العقول

١٨٢

واما فوكم الوجود لو كان واحداً متساهاً في جميع الموجودات

لزم حصول شي في شيتين او شيتين في شي

فقول يلزمكم في الاعتبارات والوجوه العقلية ما لزمنا في

الوجود والحال فان الوجه كالحال والحال كالوجه ولا ينكر منكر ان الوجود يسم الجوهر والعرض لا لفظاً مجرداً بل معنى مقولاً ومن قال كل موجود انفاً يلزم موجوداً اخر بوجوده لم يمكنه ان يجري

١٨١ - ١٠ ف ز في النوع - ٢ ب متاراً - ٣ ب شمال ف شمل -

٤ ب فيها ف منها

١٨٢ - ١٠٠٠٠ ب -

فكلامكم هذا ينقض بعضه بعضاً ويندفع^٧ اخره اوله وهذا انكار^٨
 لخاص اوصاف العقل اليس هذا الرد حكماً عاماً على كل عام وخاص^٩
 ١٨٤ بأنه راجع الى اللفظ المجرد اليس الالفاظ لو رفعت من البين لم ترتفع
 القضايا العقلية حتى اليها^{١٠} التي لا نطق لها ولا عقل لم تعدم هذه
 الهداية فانها تعلم بالظرة ما ينفضها من العشب فتاكل ثم اذا رأت عشباً^{١١}
 اخر يائل ذلك الاول ما اعترها ريب في انه ما كول كلال اول فلولا
 انها تخيلت من الثاني عين حكم الاول وهو كونه ما كولا والاولا
 اكلت وتعرف جنسها فتالف به وتعرف ضدها فتغرب منه ولقد
 صدق المبتون عليكم انكم حسستم على انفسكم باب الحدوشموله
 للمحدودات وباب النظر وتضمنه للعلم

١٠ وانا اقول لا بل حسستم على العقول باب الادراك وعلى الالسن
 باب الكلام فان العقل يدرك الانسانية كلية لجميع نوع الانسان
 مميزة عن الشخص المين المشار اليه وكذلك العرضية كلية عامة
 لجميع انواع الاعراض من غير ان يحظر بباله اللونية والسردية
 وهذا السواد يعينه وهذا مدرك بضرورة العقل وهو مفهوم^{١٢} العبارة^{١٣}
 متصور في العقل لانفس العبارة اذ العبارة تدل على معنى في الذهن
 ١٨٥ محقق هو مدلول العبارة والمبر عنه لو تبدلت العبارة عريية وعجمية
 وهندية ورومية لم يتبدل المعنى المدلول ثم ما من كلام تام الا ويخص
 معنى عاماً فوق الاعيان المشار اليها بهذا وتلك المعاني العامة من اخص

٧ ف وناقص - ٨ ف تكرار - ٩ ف قاض

١٠ ف البيان - ١١ ف ظلق - ١٢ ف زمثل - ١٣ ف الاول

١٤ ف رايب - ١٥ ف مشبهة من - ١٦ ف زومن

اوصاف النفوس الانسانية فمن انكرها^{١٤} خرج عن حدود الانسانية
 ودخل في حريم الهيمه بل هم اضل سبيلاً
 واما الخطا الثاني وهو رد التمييز بين الانواع الى الذوات المعينة
 وذلك من اشنع المقالات فان الشيء انما يتميز عن غيره باخص وصفه
 • قبل له اخص وصف نوع الشيء، غير واخص وصف الذات المشار
 اليها غير فان الجوهر يتميز عن العرض بالتحيز مطلقاً اطلاقاً نوعياً لا
 معيماً تمينياً شخصياً والجوهر المين انما يمتاز عن جوهر معين بتحيز
 مخصوص لا بالتحيز المطلق وقط لا يمتاز جوهر معين عن عرض معين
 بتحيز مخصوص اذ الجنس لا يميز الوصف عن الموصوف والعرض
 ١٠ عن الجوهر والعقل انما يميز التحيز بطلق التحيز^{١٥} فعرف ان الذوات انما تمتاز
 بعضها عن بعض قائماً جنسياً نوعياً لا باعم صفاتها كالوجود بل باخص
 اوصافها بشرط ان تكون كلية عامة ولو ان الجوهر مائز العرض
 بوجوده كما مايزه^{١٦} بتحيزه حكم على العرض بأنه متحيز وعلى الجوهر ١٨٦
 بأنه محتاج الى التحيز لان الوجود والتحيز واحد فانه يفترقان هو بعينه
 ١٥ ما فيه يشتركان وما به يتاثلان هو بعينه ما فيه يختلفان ويرتفع التاثل
 والاختلاف والتضاد راساً ويلزم ان لا يجري حكم مثل في مثل حتى لو
 قام الدليل على حدوث جوهر بعينه كان هو محدثاً ويحتاج الى دليل
 اخر في مثل ذلك الجوهر ويلزم ان لا يسلب حكم ضد عن ضد وخلاف
 عن خلاف حتى لو حكم على الجوهر بأنه قابل للعرض لم يسلب هذا

١٤ - ١٨٥ (١) ف منقول ف زفند - (٢) ف حدم - (٣) ب - - (٤) ب

ومن قبل ذلك فقل له ف قبل - (٥) ف يمايز - (٦) ب - - (٧) ب قائم

- (٨) ب ف محتاج الى التحيز

- ١٨٦ (١) ب ف عن العرض -

الحكم عن العرض اذ لا تناقل ولا اختلاف ولا تضاد وارتفع العقل والمقول وتمدد الحس والحسوس
 واما ربه فلما التبتين للعقل فهو انهم اثبتوا لوجود معين مشار
 اليه صفات مختصة به وصفات يشار كه فيها غيره من الموجودات
 وهو من احمل المحال فان المختص بالشيء المميز والذي يشار كه فيه
 غيره واحد بالنسبة الى ذلك المميز فوجود عرض معين وعرضيته
 ولونيته وسوايته عبارات عن ذلك المميز المشار اليه فان الوجود اذا
 ١٨٧ تخصص بالمرضية فهو بعينه عرض والمرضية اذا تخصصت باللونية
 فهي بعينها لون وكذلك اللونية بالسوادية والسوادية بهذا السواد
 المشار اليه فليس من المقول ان توجد صفة لشيء واحد معين وهي ١٠٠
 بعينها توجد لشيء آخر فتكون صفة معينة في شيتين كسواد واحد
 في حابين ووجود واحد في مكانين ثم لا يكون ذلك في الحقيقة عموماً
 وخصوصاً فان مثل هذا ليس يقبل التخصص اذ يكون خاصاً في
 كل محل فلا يكون البتة عاماً واذا لم يكن عاماً لم يكن خاصاً ايضاً
 فيتناقض المعنى

والخلا اذ لم يلزم فالمرحى لا يوصف بالوجود ولا بالعدم
 والوجود عندهم حال فكيف يصح ان يقال الوجود لا يوصف
 بالوجود وهل هو الا تناقض في اللفظ والمعنى وما لا يوصف بالوجود
 والعدم كيف يجوز ان يعم اصنافاً واعياناً لان العموم والشمول

- (١) ب الشبر - (٢) ب الوجود الدين المشار - (٣) ب صفة - (٤) ف المعالجات
 - (٥) الذي - (٦) ب (٧٠٠٧) ف (٨) ف المرضية
 - (٩) ب (١٠) ب (١١) ب (١٢) ب (١٣) ب (١٤) ب (١٥) ب (١٦) ب (١٧) ب (١٨) ب (١٩) ب (٢٠) ب (٢١) ب (٢٢) ب (٢٣) ب (٢٤) ب (٢٥) ب (٢٦) ب (٢٧) ب (٢٨) ب (٢٩) ب (٣٠) ب (٣١) ب (٣٢) ب (٣٣) ب (٣٤) ب (٣٥) ب (٣٦) ب (٣٧) ب (٣٨) ب (٣٩) ب (٤٠) ب (٤١) ب (٤٢) ب (٤٣) ب (٤٤) ب (٤٥) ب (٤٦) ب (٤٧) ب (٤٨) ب (٤٩) ب (٥٠) ب (٥١) ب (٥٢) ب (٥٣) ب (٥٤) ب (٥٥) ب (٥٦) ب (٥٧) ب (٥٨) ب (٥٩) ب (٦٠) ب (٦١) ب (٦٢) ب (٦٣) ب (٦٤) ب (٦٥) ب (٦٦) ب (٦٧) ب (٦٨) ب (٦٩) ب (٧٠) ب (٧١) ب (٧٢) ب (٧٣) ب (٧٤) ب (٧٥) ب (٧٦) ب (٧٧) ب (٧٨) ب (٧٩) ب (٨٠) ب (٨١) ب (٨٢) ب (٨٣) ب (٨٤) ب (٨٥) ب (٨٦) ب (٨٧) ب (٨٨) ب (٨٩) ب (٩٠) ب (٩١) ب (٩٢) ب (٩٣) ب (٩٤) ب (٩٥) ب (٩٦) ب (٩٧) ب (٩٨) ب (٩٩) ب (١٠٠)

يستدعي اولا وجوداً محققاً وثبوتاً كاملاً حتى يشمل ويمم او يبين
 ويخص وايضاً فهم اثبتوا العلة والمعلول ثم قالوا العلة توجب المعلول وما
 ليس بوجود كيف يصير موجباً وموجباً فالعلمية عندهم حال ١٨٨
 والعالمية عندهم ايضاً حال فالوجوب حال والموجب حال والحال لا يوجب
 الحال لان ما لا يتصف بالوجود الحقيقي لا يتصف بكونه موجباً
 المظا الثالث انا نقول معاشر التبتين كل ما اثبتموه في الوجود هو
 حال عندكم فارادنا موجوداً في الشاهد والغائب هو ليس بحال لا
 يوصف بالوجود والعدم فان الوجود الذي هو الاعم الشامل للقديم
 والحادث عندكم حال والجوهريه والتجزؤ وقبوله العرض كلها احوال
 ١٠٠ فليس على مقتضى مذهبكم شيء ما في الوجود هو ليس بحال وان
 اثبت شيئاً وقلتم هو ليس بحال فذلك الشيء يشتمل على عموم
 وخصوص والاخص والاعم عندكم حال فاذا لا شيء الا لا شيء ولا
 وجود الا لا وجود وهذا من احمل ما يتصور
 فالمرحى في المسئلة ان ان الانسان يجد من نفسه تصور اشياء

١٠٠ كلية عامة مطلقة دون ملاحظة جانب الانفاظ ولا ملاحظة جانب
 الاعيان ويجد من نفسه اعتبارات عقلية لشيء واحد وهي اما ان
 ترجع الى الانفاظ المحددة وقد ابطناه واما ان ترجع الى الاعيان ١٨٩
 الموجودة المشار اليها وقد زيفناه فلم يبق الا ان يقال هي معان

- (١) ب (٢) ب (٣) ب (٤) ب (٥) ب (٦) ب (٧) ب (٨) ب (٩) ب (١٠) ب (١١) ب (١٢) ب (١٣) ب (١٤) ب (١٥) ب (١٦) ب (١٧) ب (١٨) ب (١٩) ب (٢٠) ب (٢١) ب (٢٢) ب (٢٣) ب (٢٤) ب (٢٥) ب (٢٦) ب (٢٧) ب (٢٨) ب (٢٩) ب (٣٠) ب (٣١) ب (٣٢) ب (٣٣) ب (٣٤) ب (٣٥) ب (٣٦) ب (٣٧) ب (٣٨) ب (٣٩) ب (٤٠) ب (٤١) ب (٤٢) ب (٤٣) ب (٤٤) ب (٤٥) ب (٤٦) ب (٤٧) ب (٤٨) ب (٤٩) ب (٥٠) ب (٥١) ب (٥٢) ب (٥٣) ب (٥٤) ب (٥٥) ب (٥٦) ب (٥٧) ب (٥٨) ب (٥٩) ب (٦٠) ب (٦١) ب (٦٢) ب (٦٣) ب (٦٤) ب (٦٥) ب (٦٦) ب (٦٧) ب (٦٨) ب (٦٩) ب (٧٠) ب (٧١) ب (٧٢) ب (٧٣) ب (٧٤) ب (٧٥) ب (٧٦) ب (٧٧) ب (٧٨) ب (٧٩) ب (٨٠) ب (٨١) ب (٨٢) ب (٨٣) ب (٨٤) ب (٨٥) ب (٨٦) ب (٨٧) ب (٨٨) ب (٨٩) ب (٩٠) ب (٩١) ب (٩٢) ب (٩٣) ب (٩٤) ب (٩٥) ب (٩٦) ب (٩٧) ب (٩٨) ب (٩٩) ب (١٠٠)

موجودة محققة في ذهن الانسان والعقل الانساني هو المدرك لها ومن حيث هي كلية عامة لا وجود لها في الاعيان فلا موجود مطلقاً في الاعيان ولا عرض مطلقاً ولا لون مطلقاً بل هي الاعيان بحيث يتصور العقل منها معنى كلياً عاماً فتصاغ له عبارة تطابقه وتنص عليه ويعتبر العقل منها معنى ووجهاً فتصاغ له عبارة حتى لو طاحت العبارات او تبدلت لم تبطل المعنى المقدر في الذهن المتصور في العقل فنفاة الاحوال اخطوا من حيث ردها الى العبارات المجردة واعاوبوا حيث قالوا ما ثبت وجوده معيناً لا عموم فيه ولا اعتبار ومثبتوا الاحوال اخطوا من حيث ردها الى صفات في الاعيان واصابوا من حيث قالوا هي معان معقولة وراء العبارات وكان من حقهم ان يقولوا هي موجودة متصورة في الازهان بدل قولهم لا موجودة ولا معدومة وهذه المعاني مما لا ينكرها عاقل من نفسه غير ان بعضهم يعبر عنها بالتصور في الازهان وبعضهم يعبر عنها بالتقدير في العقل وبعضهم يعبر عنها بالحقائق والمعاني التي هي مدلولات العبارات والالفاظ وبعضهم يعبر عنها بصفات الاجناس والانواع والمعاني اذا لاحت للعقول واتضحت فليعبر المعبر عنها بما يتيسر له فالحقائق والمعاني اذا ذات اعتبارات ثلاث اعتبارها في ذواتها وانفسها واعتبارها بالنسبة الى الاعيان واعتبارها بالنسبة الى الازهان وهي من حيث هي موجودة في الاعيان يعرض لها ان تتعين وتتخصص وهي من حيث هي

(٢) ب هي في عرض ف عرض - (٣) ب في (٤) ف طلت - (٥) ب - (٦) ب - (٧) ب حيث - (٨) تصحيح في العاشر مدونة في الاعيان
١٩٠ ف - (٩) ف -

متصورة في الازهان يعرض لها ان تتم وتشمل فهي باعتبار ذواتها في انفسها حقائق محضة لا عموم فيها ولا خصوص ومن عرف الاعتبارات الثلاث زال اشكاله في مسألة الحال ويبين له الحق في مسألة المدوم هل هو شيء أم لا والله الموفق

يختلف الاصطلاح والمواضع فالاشعرية لا يفرقون بين الوجود والشبوت والشيئية والذات والعين والشحام من المعتزلة احدث القول بان المعلوم شي، وذات وعين واثبت له خصائص التماثلات في الوجود مثل قيام العرض بالجوهر وكونه عرضاً ولوناً وكونه "سواداً" وبياضاً وتابعه على ذلك اكثر المعتزلة غير انهم لم يثبتوا قيام العرض بالجوهر ولا التحيز للجوهر ولا قبوله للعرض وخالفه جماعة فمنهم من ١٩٧ لم يطلق الاسم الشيئية ومنهم من امتنع من هذا الاطلاق ايضاً مثل ابي الهذيل وابي الحسين البصري ومنهم من قال شي، هو القديم واما الحادث فيسمى شيئاً بالجاز والتوسع وصار جمع بن صفوان الى ١٠٠ ان الشي، هو المحدث والباري سبحانه مشي الاشياء.

قال قاعة الشيبه عن المرم قد تقر في اوائل العقول ان النفي والابيات يتقابلان والمنفي والثبت يتقابلان تقابل التناقض حتى اذا نفيت شيئاً معينا في حال مخصوص بجهة مخصوصة لم يمكنك اثباته على تلك الحال وتلك الجهة المخصوصة ومن انكر هذه القضية فقد انكر هذه الحقايق كلها واذا كان المنفي ثابتاً على اصل من قال ان المعلوم شي، فقد رفع هذه القضية اصلاً وكان كمن قال لا معقول ولا معلوم الاشبوت فحسب وذلك خروج عن القضايا الاولية وتحديد ذلك ان كل معلوم منفي وكل منفي ليس بثابت فكل معلوم ليس بثابت

١٠٠ ب ف الوجوبية - ١١ ف -
١٩٧ - ١٠ ف - ٢ ب عرّف - ٣ ب - ٤ ف قضايا

القاعدة السابعة

في المعلوم هل هو شيء ام لا

وفي الربوبي وفي الرد على من ائبت الربوبي بغير ضرورة الوجود

١٩١ والشي، اعرف من ان يجد يجد او يرسم يرسم لانه لما من لفظ يدرجه في تحديد الشي، الا وهو اخفى من الشي، والشي، اظهر منه. وكذلك الوجود ولو ادرجت في التحديد ما او الذي او هو ا فذلك عبارة عن الوجود والشيئية فتعريفه بشي، اخر محال ولان الشي، المعروف به اخفى من الشيئية والوجود وهما اعم من ذلك الشي، فكيف يعرف شيئاً بما هو اخفى منه واخفى منه ومن حد الشي، انه الموجود فقد اخطأ فان الوجود والشيئية شيئان في الحقا والجلال ١٠٠ ومن حده ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فقد اخطأ فانه ادرج لفظ ما في الحدود ومناه انه الشي، الذي يعلم فقد عرفه بنفسه لعمرى قد

١٩١ - ١ ف تدرجه - ٢٠٧ ف - ٣ ب والشية - ٤ ف واذا
٥ ف - ٦ ف بانه - ٧ ف زبانه - ٨ ب - ٩ ب ف
ز ويخبر عنه -

فإن منه أثبت المدوم شيئاً كما تقرّر في العقل تقابل النفي
 ١٩٣ والاثبات فقد تقرّر أيضاً تقابل الوجود والعدم فنحن وفرنا على كل
 تقسيم عقلي حظه وقلنا ان الوجود والشبوت لا يتزادان على معنى
 واحد والمدوم والنفي كذلك

• فات النفاة الآن صرحتم بالحق حيث ميزتم بين قسم وقسم
 فالشبوت عندكم اعم من الوجود فان الشبوت يشمل الوجود والمدوم
 فهلا قلتم في المقابل كذلك وان النفي اعم من المدوم حتى يكون
 صفة عمومية حالاً او وجهاً للنفي ثابتاً كما كان صفة خصوص المدوم
 حالاً للمدوم او وجهاً ثابتاً فيحقق امر ثابت ويرتفع المقابل
 العقلي وان لم يثبتوا فرقاً بين النفي والمدوم ثم قالوا كل مدوم شيء
 ثابت لزيمهم ان يقولوا كل منفي شيء ثابت فرجع الازام عليهم
 رجوعاً ظاهراً وهو رفع التقابل بين النفي والاثبات

قال الثبوتية اذا حققتم الكلام في النفي والاثبات والموجود
 والمدوم وميزتم بين الخصوص والعموم فيه عاد الازام عليكم
 ١٩٤ متوجهاً من وجهين احدهما انكم اثبتتم في المدوم خصوصاً وعموماً
 ايضاً حتى قلتم منه ما هو واجب كالاستجبال ومنه ما هو جائز
 كالممكن ومنه ما يستجبل لذاته كالجمع بين التضادين ومنه ما
 يستجبل لغيره كخلاف المعلوم فهذه التقسيات قد وردت على المدوم
 فاخذتم المدومية عامة وخصصتم بهذه الخصائص فلولا ان المدوم

١٩٣ - (١) ف والمدوم - (٢) ف الآقد - (٣) ب - (٤) ف -
 (٥) ب ز في النفي ف منفي في النفي - (٦) ف اي - (٧) ف (تقابل) - (٨) ف في
 ١٩٤ - (١) ف - (٢) ب - (٣) ب - (٤) ف -

شيء ثابت والا لما تحقق فيه العموم والخصوص ولما تحقق التميز بين
 قسم وقسم
 والوجه الثاني انكم اعترفتم بان النفي والمدوم معلوم وقد
 اخبرتم عنه وتصرفتم بافكاركم فيه فامتنق العلم وما معنى التعلق
 اذا لم يكن شيئاً ثابتاً اصلاً

• فات النفاة نحن لا نثبت في العدم خصوصاً وعموماً بل الخصوص
 والعموم فيه راجع الى اللفظ المجرد والى التقدير في العقل بل العلم
 لا يتعلق بالمدوم من حيث هو معدوم الا على تقدير الوجود فالمدوم
 المطلق يعلم ويعقل على تقدير الوجود المطلق في مقابلة العدم المخصوص
 ١٠ اعني عدم شيء بعينه فاما ان يشار الى موجود محقق فيقال عدم هذا

الشيء، واما ان يقدر في العقل فيقال عدم ذلك المقدر كالقيامه تقدر ١٩٥
 في العقل ثم تنفي في الحال او تثبت في المآل فالعدم اذاً لا يخص
 ولا يعم ولا يعلم من غير وجود او تقدير وجود فكان العلم يتعلق
 بالموجود ثم من ضرورته ان يصير ذلك عدم الشيء معلوماً فيخبر عنه
 ١٥ بانه منفي ويعبر عنه انه ليس بشيء، في الحال وان كان شيئاً في ثاني
 الحال على اننا نلزمكم الوجود نفسه والصفات التابعة للوجود عندكم
 مثل التميز للجوهر وقبوله للعرض وقيامه بالذات ومثل احتياج
 العرض الى الجوهر وقيامه به فيقول الوجود منفي من الجوهر ام
 ثابت فان كان ثابتاً فهو تصريح بقدم العالم وتقرير ان لا ابداع ولا

(٣) ب ملومان - (٤) ب يتعلق - (٥) قال ١٥ - (٦) ب بتقدير
 ١٩٥ - (١) ب محرف - (٢) ف الحال - (٣) ب تخصص - (٤) ب -
 (٥) تصحيح في العاش للشدوث - (٦) ف تعرض -

اختراع ولا اثر لتقادرية الباري سبحانه وتعالى اصلاً وان كان منفيًا فكل منفي عندهم مدوم وكل معدوم ثابت فداد الازام عليكم جدياً

وقول قد قام الدليل على ان الباري سبحانه اوجد العالم بجواهره واخرضه فيقال اوجد عينها وذاتها ام غير ذاتها فان قائم اوجد ذاتها. ١٩٦ وعينها فالعين والذات ثابتة في العدم عندهم وهما صفتان ذاتيتان لا تتعلق بهما القدرة والتقادرية ولا هي من اثارها وان قائم اوجد غيرها فالكلام في ذلك الغير كالكلام فيما نحن فيه

فال الثبوت اما قولكم في العلم يتعلق بالوجود او بتقدير الوجود فانه ينتقض بعلم الباري سبحانه بعدم العالم في الازل فانه لا وجود للعالم في الازل ولا تقدير الوجود من وجهين احدهما ان تقدير العالم في الازل محال والثاني ان التقدير من الباري سبحانه محال فانه تريد الفكر بوجود شيء وعدمه فان قدر في ذاته فهو محال وان فعل فعلاً ساه تقديره محال في الازل ولا بد للعلم من متعلق وهو معلوم محقق فوجب ان يكون شيئاً ثابتاً

١٥ وفوقكم العلم يتعلق بوجود الشيء في وقت وجوده ثم يلزم من ضرورته العلم بعدمه قبل وجوده يلزمكم حصر العلم في معلومات هي موجودات والموجودات متناهية فيجب تهاهي المعلومات وانتم لا تقولون به ثم تلك الازام ان كانت معلومة فهي كالموجودات على

٢٧ ب الادبغ والاختراع - ٨٠٠٨ ف - ٢٩ ب جراف ف جزأ -
١٩٦ - ف - ٢٢ ب ف لا يتلق الا - ٣٠ ب ف - ٢٥ ف ز
١٥ - ف - ٢٦ ب ف فيجب - ٢٧ ب ف - ٢٨ ب ز من وجود العلم

السواء في تعلق العلم بها وان لم تكن معلومة فقد تناهى العلم والمعلومات وانما فوقكم ان الموجود منفي ام ثابت ففعل اصلنا الوجود ١٩٧

منفي وليس بثابت وليس كل منفي ومعدوم عندنا ثابتاً فان المحالات منفيات ومعدومات وليست اشياء ثابتة بل سر مذهبنا ان الصفات الذاتية للجواهر والاعراض هي لها لذواتها لا تتعلق بفعل الفاعل وقدرة القادر اذا امكننا ان نتصور الجوهر جوهراً او عيناً وذاتاً والعرض عرضاً وذاتاً وعيناً ولا يخطر ببالنا انه امر موجود مخلوق بقدرة القادر والمخلوق والمحدث انا يحتاج الى الفاعل من حيث وجوده اذا كان في نفسه ممكن الوجود والعدم واذا ترجح جانب الوجود احتاج الى مرجح فلا اثر للفاعل بقادرته او قدرته الا في الوجود فحسب فقلنا ما هو له لذاته قد سبق الوجود وهو جوهريته وعرضيته فهو شيء وما هو له بقدرة القادر هو وجوده وحصوله وما هو تابع لوجوده فهو تجزئه وقبوله للعرض وهذه قضايا عقلية ضرورية لا يكرها عاقل

١٥ وعلى هذه الظاهرة نخرج الجواب عن اثر اليجاد فان تأثير القدرة في الوجود فقط والقادر لا يعطيه الا الوجود والممكن في ذاته لا ١٩٨ يحتاج الى القادر الا من جهة الوجود السنا نقول ان امكان الممكن من حيث امكانه امر لذاته وهو من هذا الوجه غير محتاج الى الفاعل وليس للفاعل جملة ممكنة لكن من حيث ترجيح احد طرفي

٢٩ ف سلم
١٩٧ - ١٠٠١ ب البرم - ٢٢ ف شي - ٣٠٣ ف - ٢٥ ف -
١٩٨ - ١٠ ب فالقادرية - ٢٢ ب فالممكن - ٣٠ ب هو امكان -
٢٥ - ف -

يستدعي تمدد علوم بكل مخلوق انه ليس بالاه ومن عرف ان زيداً في الدار عرف انه ليس بموضع اخر سواها ولا يستدعي ذلك ان يتعدد علمه بانه ليس في دار عمر وبكر وخالد بل يقع ذلك معلوماً لزوماً ضرورة ومثل هذه المعلومات لا تنتهي ويستحيل ان يقال هذه المعلومات اشياء ثابتة حتى يكون عدم زيد في مكان كذا او عدم كل جوهر في حيز كذا او عدم كل عرض في محل كذا الى ما ٢٠٠ لا ينتهي اشياء ثابتة في العدم فان ذلك خروج عن قضايا العقل وتيه في مفازة الجهل واما الزام الوجود من حيث هو وجود والتجزير وقبول العرض وجميع الصفات التابعة للحدوث فتوجه الاعتذار ١٠ بانه منفي وليس ثابت ولا شيء. نقض صريح لذهمهم فان كل معلوم امكن الاخبار عنه وتعلق العلم به فهو شيء ثابت عندهم وباليات شعري اذا لم يمكن الاخبار عن الوجود ولم يكن تعلق العلم به فنسب أي شيء يخبر وعن أي شيء يعلم وليس ذلك كالحال الذي تمثلوا به على ان الحالات مما يعلم ويخبر عنها فلا كانت اشياء حتى يلزم ان يكون عدم الالهية اشياء ما والعالم بما فيه من الجواهر والاعراض اشياء ثابتة في الازل وكلا لا تنتهي المعلومات لا تنتهي الاشياء باجناسها وانواعها واصنافها والعياذ بالله من مذهب هذا ماله واما كلامكم في الصفات الذاتية انها لا تحصل بفعل الفاعل وانما الوجود من حيث هو وجود متعلق القدرة فشيء ما سمعوه ولم يفهموه

٥ ب ف ومعلوم - ٦ ب ف هذه - ٧ ب ف -
 ١٠٠ - ١٠١ ب - ١٠٢ ب ف معلوم - ١٠٣ ف لكن - ١٠٤ ف ز عن
 ٥ ب ف فن - ٦ ب ف من

الامكان كان محتاجاً الى الفاعل فعمل يقيناً ان الامور الذاتية لا تنسب الى الفاعل بل ما يمرض لها من الوجود والحصول ينسب الى الفاعل ونقول ان الفاعل اذا اراد إيجاد جوهر فلا بد ان يتميز الجوهر بحقيقته عن المرض حتى يتحقق القصد اليه بالاجناد والا فالجوهر والمرض في العدم اذا كان لا يتميز احدهما عن الثاني بلر ما حقيقة ما وذلك الامر والحقيقة لم يكن شيئاً ثابتاً لم يتجرد القصد الى الجوهر دون المرض والى الحركة دون السكون والبيض دون السواد الى غير ذلك والتخصيص بالوجود انما يتصور اذا كان المخصص مميماً مميماً عند المخصص حتى لا يقع جوهر بدل عرض ولا حركة بدل سكون ولا بياض بدل سواد فعمل بذلك ان حقايق ١٠٠ الاجناس والانواع لا تتعلق بفعل الفاعل وانها في ذواتها ان لم تكن اشياء منفصلة لم يتصور الاجناد والاختراع وكان حصول الكاينات على اختلافها اتفاقاً وبحثاً

فان انفاة العلم الازلي يتعلق بالمعلومات كلها كما هي فيتعلق بوجود العالم حتى يتحقق له الوجود ويتعلق باستحالة وجوده ازلاً ١٠٠ وجواز وجوده قبل وجوده لكن التعلق الحقيقي هو الوجود وسائر المعلومات من ضرورة ذلك التعلق ولا يستدعي ذلك التعلق في حق البارئ سبحانه تقديراً وهمياً وترديداً خيالياً هذا كمن عرف وحدانية البارئ سبحانه وتعالى في الالهية عرف انما سواء ليس بالاه ولا

٥ ب - ٦ ب - ٧ ب - ٨ ب - ٩ ب - ١٠ ب - ١١ ب - ١٢ ب - ١٣ ب - ١٤ ب - ١٥ ب - ١٦ ب - ١٧ ب - ١٨ ب - ١٩ ب - ٢٠ ب - ٢١ ب - ٢٢ ب - ٢٣ ب - ٢٤ ب - ٢٥ ب - ٢٦ ب - ٢٧ ب - ٢٨ ب - ٢٩ ب - ٣٠ ب - ٣١ ب - ٣٢ ب - ٣٣ ب - ٣٤ ب - ٣٥ ب - ٣٦ ب - ٣٧ ب - ٣٨ ب - ٣٩ ب - ٤٠ ب - ٤١ ب - ٤٢ ب - ٤٣ ب - ٤٤ ب - ٤٥ ب - ٤٦ ب - ٤٧ ب - ٤٨ ب - ٤٩ ب - ٥٠ ب - ٥١ ب - ٥٢ ب - ٥٣ ب - ٥٤ ب - ٥٥ ب - ٥٦ ب - ٥٧ ب - ٥٨ ب - ٥٩ ب - ٦٠ ب - ٦١ ب - ٦٢ ب - ٦٣ ب - ٦٤ ب - ٦٥ ب - ٦٦ ب - ٦٧ ب - ٦٨ ب - ٦٩ ب - ٧٠ ب - ٧١ ب - ٧٢ ب - ٧٣ ب - ٧٤ ب - ٧٥ ب - ٧٦ ب - ٧٧ ب - ٧٨ ب - ٧٩ ب - ٨٠ ب - ٨١ ب - ٨٢ ب - ٨٣ ب - ٨٤ ب - ٨٥ ب - ٨٦ ب - ٨٧ ب - ٨٨ ب - ٨٩ ب - ٩٠ ب - ٩١ ب - ٩٢ ب - ٩٣ ب - ٩٤ ب - ٩٥ ب - ٩٦ ب - ٩٧ ب - ٩٨ ب - ٩٩ ب - ١٠٠ ب

المتزلة في هاتين المسئلتين على طرفي تقيض فتارة يعبرون عن الحقائق الذاتية في الاجناس والانواع بالاحوال وهي صفات واسماء ثابتة للموجودات لا توصف بالوجود ولا بالعدم وتارة يعبرون عنها بالاشياء وهي اسما واحوال ثابتة للممدومات لا تخص بالانحصار ولا تتم بالاعم وذلك انهم سمعوا كلاماً من الفلاسفة وقرؤا شيئاً من كتبهم وقبل الوصول الى كنه حقيقتهم مزجوه بعم الكلام غير توضيح وذلك انهم اخذوا من اصحاب الهيويني "مذهبهم فيها فكسوه" مسألة المعلوم واصحاب الهيويني هم على خطأ بين من اثبات الهيويني مجرد عن الصورة كما سرد عليهم واخذوا من اصحاب المنطق ١٠ والاهلبيين "كلامهم في تحقيق الاجناس والانواع والفرق بين التصورات في الازدهان والموجودات في الاعيان وهم على صواب ٢٠٣ ظاهر دون الخناني من المعتزلة لرجال ولا نسا لانهم اثبتوا احوالاً لا موجودة ولا معدومة والصورة كالتصور وينهدم بنيانهم باوهى نفضة كما يتضح الحق لاوليائه بادنى لمحة

١٠ فنقول اذا اشار مشير الى جوهر بعينه ففسألكم هل كان هذا الجوهر قبل وجوده شيئاً ثابتاً جوهرًا جسيماً من حيث هو هذا ام كان جوهرًا مطلقاً شيئاً عاماً غير متخصص بهذا

فانه فلم كان بعينه جوهرًا فيجب ان تحقق الاشارة اليه بهذا

٢٠٣ ف - ٥ - ب ب - ٢٩ ب الاحوال - ٧٠٧ ب - ٨ ف
 لاصم - ٩ ف وحقيقة - ١٠ ب زخاية - ١١ وكتبوها - ١٢ ب ف
 زشيا - ١٣ ب الالهيون
 ٢٠٣ - ١ ف - ١٢ ب بادى - ٣ ب - ١٤ ف لاوليائهم - ١٥ ب ف
 زمنا - ٥ ف يتحقق -

٢٠١ وما احسنوا ابراده لانهم لم يتحققوا اصداره
 وامايات النفاة بان قالوا وجود الشيء وعينه ذاته وجوهريته
 وعرضيته عندنا عبارات عن معبر واحد وما اوجده الموجد فهو
 ذات الشيء والقدره تعلقت بذاته كما تعلقت بوجوده واثرت في
 جوهريته كما اثرت في حصوله وحدوثه والتشيز بين الوجود وبين
 الشئيه مما لا يؤل الى معنى ومضى بل الى لفظ ولفظ وهم على
 اعتقاد ان الاجناس والانواع والعموم والخصوص فيها راجع الى
 الالفاظ المجردة او الوجوه العقلية والتقديرات الوهمية والزمو
 عليهم الصفات التابعة للحدوث كالتشيز وقبول العرض قيام
 العرض بالمحل فانها ليست من اثار القدره ثم لم يثبتوها قبل الحدوث ١٠
 فهلا قالوا الصفات الذاتية كلها تتبع الحدوث ايضاً وربما عكسوا
 عليهم الامر في التسابع والتبوع والزموهم القول بان التشيز يقع
 بالقدره والوجود يتبعه

والمعبر عن سؤال التفحص والتمييز بالمارضة وهو ان الجواهر
 ٢٠٢ والاعراض لو ثبتت في العدم بغير نهاية لما تحقق القصد الى بعضها
 بالتخصيص وليس يندفع الاشكال بهذا الجواب بل يزيد قوة
 ولزوماً

والطى انه هذه المسئلة الحال وقد دارت رؤوس

٢٠١ - ١١١١ - ٢٣ ب ف ز منه - ٣٠٣ ب - ٥٠٥ ف -
 ٥ ب ف ١٠ - ١٦ ب يرتج الى معنى ف الى معنى ومعنى - ٧ ف ما - ٨ ف
 ب ز الجوهر وقوله - ٩ ب والقيام - العرض
 ٢٠٢ - ١ ب بحرف القدم - ٢٠٠٢ ب بغير تحقق غاية القصد -
 ٣ ب -

ممکن هو بصفة كذا او كذا ويتحقق له وجود فيثبت ان المعين
المشار اليه هو الفتر الى الوجد لكن لا يتحقق له وجود الا
ويريده الوجد وليس يرده الوجد الا ويعلمه قبل اجاده فيتخصص
وجوده وجوداً عرضاً جوهرًا في علم الوجد فالمعلوم يتخصص مراداً
والمراد يتخصص وجوداً هو بعينه جوهر الا انه في ذاته يكون ٢٠٥
شيئاً فيخصصه الوجد بعد الشيء حتى تتخصص الشئية الخارجة
جوهرًا وتتخصص الجوهرية العامة الخارجة بهذا الجوهر وايضاً فان
الوجود اعم صفات الموجودات واليجاد اعم لا يوجب وجود
الاخص فلو كان البياض مثلاً منتسباً الى الوجد من حيث وجوده
فقط لكان يكون موجوداً لا بياضاً بل لو عكس الامر وقلب الحال
فقبل اوجده سواداً او بياضاً وانتسبت البياضية الى الوجد فقط
ولكن من ضرورة وجود الاخص وجود اعم كان امثل من حيث
العقل ولذلك نقول ان البياض يضاد السواد ببياضيته فاذا انتفى
السوادية انتفى الوجود اذ ليس من قضية العقل انتفا السوادية
١٠ وبقا الوجود وعند القوم ان المعلوم عام لوجوده كما ان الموجود
واجد لوجوده فيلزم على ذلك ان لا يوجد بياض ولا يعلم سواد ولا
يتحقق جوهر ولا يتخصص عرض
وابهب كل العجب من مشبتي الاحوال انهم جعلوا الانواع مثل ٢٠٦

١٤ - ف - ب - ٥٠٠٥ ب لكي - ٦٠٠٦ ب ف - ٧ ب - ١٨ -
حاشية وجوداً عرضاً
٢٠٥ - ١ - ف أو - ٢ ب - ٣ ب هو وجود - ٤ ب السوادية
٥ - ف انقضى - ٦ للوجود - ٧ ب معدوم - ١٨ الوجد -
٩ ب موجد - ١٠ ياض في ف راجع ٣٥٠ في الحاش

ويكون ذلك المشار اليه هو هذا لان هذا لا يشار له فيه غير هذا
وان كان قبل وجوده جوهرًا مطلقاً هذا فلم يكن ذلك هذا فلم
يكن هذا شيئاً والمطلق من حيث هو مطلق لا هذا ولم يكن هذا
ذلك ولا ذلك هذا فما هو ثابت في العدم لم يتحقق له وجود وما تحقق
له وجود لم يكن ثابتاً

وما ذكره ان الصفات الذاتية لا تنسب الى الفاعل بل الذي
ينسب الى الفاعل هو الوجود قيل ما ثبت للشيء النير المعين من
الصفات التي هو بها قد تعين غير ما ثبت للشيء المعين من الصفات
٢٠٤ التي هو بها وقد تفنن وتنوع غير الاول ولا يسمى صفات ذاتية الا
بمعنى انها عبارات عن ذاته المعينة فيكون وجوده وجوده وعينه ١٠
وذاته عبارات عن معبر واحد كما يحتاج في وجوده الى الوجد
يحتاج في ذاته وعينه وجوهريته وجواز الوجود هو بعينه جواز
الثبوت وهو بعينه في ان يكون عيناً وجوهريته في ان يكون
جوهرًا لا يستغني عن الوجد والا فيلزم ان تستغني الاشياء كلها عن
الموجد من جميع وجوهها وصفاتها الا الوجد فحسب علي انه حال لا
يوصف بالوجود وايضاً فان الوجد ليس يفتقر الى الوجد والا فيلزم
وجود التقديم بل وجود مخصص هو بصفة الامكان يفتقر الى الوجد
ثم الوجد الممكن من حيث هو عام لا يتحقق له وجود بل وجود

٦ ف كان - ٧ ب القاره - ٨ ف لان هذا حاشية لا هذا فلم يكن هذا ذلك
ولا ذلك هذا - ٩ ب - ١٠ ف الافاظ - ١١ ب -
٢٠٤ - ١ ف ذات - ٢ ب ز من حيث هو وجود - ٣ ف
مخصوص

الجوهرية والجسمية والمرضية واللونية اشياء ثابتة في العدم لان العلم قد تعلق بها والمعلوم يجب ان يكون شياء حتى يتوكل عليه العلم ثم هي باعيانها اعني الجوهرية والمرضية واللونية والسوادية احوال في الوجود ليست معلومة على حيا لها ولا موجودة بانفرادها فيا له من معلوم في العدم يتوكل عليه العلم وغير معلوم في الوجود ولو انهم اهدوا الى مناهج العقول في تصورها الاشياء باجناسها وانواعها لعلموا ان تصورات العقول ماهيات الاشياء باجناسها وانواعها لا تستدعي كونها موجودة محققة او كونها اشياء ثابتة خارجة عن العقول او ما لها بحسب ذواتها واجناسها وانواعها في الذهن من المقومات الذاتية التي تتحقق ذواتها بها لا تتوقف على فعل الفاعل حتى يمكن ان تعرف هي والوجود لا يخاطر بالبال فان اسباب الوجود غير واسباب الماهية غير وعلما ان ادراكات الحواس ذوات الاشياء باعيانها واعلامها تستدعي كونها موجودة محققة واشياء ثابتة خارجة عن الحواس وما لها بحسب ذواتها من كونها اعياناً واعلاماً في الحس من المخصصات المرضية التي تتحقق ذواتها المينة بها هي التي تتوقف على فعل الفاعل حتى لا يمكن ان توجد هي عرية عن تلك المخصصات فان اسباب الماهية غير واسباب الوجود غير ولما سمعت المعتزلة من الفلاسفة فرقاً بين القسمين ظنوا

٢٠٦ - (١) ب ييني - (٢) ب ز الاقباله - (٣) ب سدوم - (٤) ب علي - (٥) ب - (٦) ب و - (٧) ب اجناسا وانواعا - (٨) ب ز العلومات - (٩) ب الوجود - (١٠) ب ارادات محرف - (١١) ب واعيانا - (١٢) ب ذواتها
٢٠٧ - (١) ب - (٢) ب - (٣) ب علي محرف - (٤) ب اثبات

ان التصورات في الاذهان هي اشياء ثابتة في الاعيان فقضوا بان المعدوم شيء وظنوا بان وجود الاجناس والانواع في الاذهان هي احوال ثابتة في الاعيان فقضوا بان المعدوم شيء وان الحال ثابت سواء سمياً وساء اجابة ولولا اني التزمت على نفسي في هذا الكتاب ان ابين مصادر المذاهب ومواردها واشترك منها اقدم العقول في مسابيل الاصول والالاهمي كشف الاسرار وهتك الاستار واما اصحاب الربوبي فافتقت فيها على طريقتين فوقيتن احدهما اثبات هيوي للعالم مجردة عن الصور وعدوها من المبادي الاول وهي ثالثها او رابعها فقالوا المبادي هي العقل والنفس والهيوبي وقالوا ٢٠٨ المبادي هو الباري سبحانه والعقل والنفس والهيوبي وهي كانت مجردة عن الصور كلها فحدثت الصورة الاولى وهي الابعاد الثلاثة فصارت جسماً مركباً ذا طول وعرض وعمق ولم يكن لها قبل الصورة الاستعداد للمجرد القبول فاذا حدثت الصورة صارت بالفعل موجودة وهي الهيوبي الثانية ثم اذا لحقها الكيفيات الاربعة التي هي الحرارة والبرودة والفاعلان والرطوبة واليبوسة المتغلطان صارت الاركان التي هي النار والماء والهواء والارض وهي الهيوبي الثالثة ثم تتكون منها المركبات التي تلحقها الاعراض وهي الصكون والفساد ويكون بعضها هيوبي بعض

الطربس الثاني هو انهم اثبتوا الهيوبي غير مجردة عن الصورة قالوا
٢٠٦ - (١) ب - (٢) ب - (٣) ب - (٤) ب - (٥) ب - (٦) ب - (٧) ب - (٨) ب - (٩) ب - (١٠) ب - (١١) ب - (١٢) ب
الاصول اشياء سمياً فاساجية
٢٠٨ - (١) ب للمجرد لقبول - (٢) ب الاربع - (٣) ب وهي -

وهذا الترتيب الذي ذكرناه مقدر في العقل والوهم خاصة دون الوجود وليس في الوجود جوهر مطلق قابل للإبادة ثم يلحقه الإبادة ولا جسم عاير عن الكيفيات ثم عرضت له الكيفيات وإنما هو ٢٠٩ عندما نظرنا في ما هو اقدم بالطبع وبسط في الوهم والعقل

قال اصحاب الربوبي المبررة اما اثبات الهيولي لكل جسم فاسر .

مقول محقق بالبرهان وذلك ان كل جسم قابل للاتصال والانفصال والتصور والتشكل بالصورة والاشكال ومعلوم ان قابل الاتصال

والانفصال امر وراء الاتصال والانفصال فان القابل يبقى بطريقتين احدهما والاتصال لا يبقى بعد طريان الانفصال وبالعكس فظاهر

ان هاهنا جوهر غير الصورة الجسمية يعرض له الاتصال والانفصال .١٠

مما قالوا ما من انفصال واتصال معين الا ويمكن زواله وما من شكل وصورة وحيز وجهة الا وهو عارض لذلك الجوهر فيمكن

ان يتعمى عن جميع الصور كما يمكن ان يتعمى عن كل صورة بل يجب ان يكون مبدا الاجسام المركبة جوهر غير مركب فان كل

مركب لو كان عن مركب لتسلسل الى غير النهاية فتركب القميص .١٥

من النزول والنزول من القطن والقطن من الاركان والاركان من العناصر وهي الهيولي القابلة للصور والكيفيات فاذا انحلت

٢١٠ التركيبات فهي البسائط واذا انحلت البسائط فهي الهيولي المجردة

عن كل صورة القابلة لكل صورة

(٤) ب جوهر الوجود - (٥) ب ز الثلثة

(٦) - (٧) - (٨) الشك - (٩) ب ومن العلوم - (١٠) ب - (١١) ب

ومر - (١٢) ب فانه لو كان كل مركب - (١٣) ب غير - (١٤) ب -

(١٥) - (١٦) ب -

قال اصحاب الربوبي مع الصورة اما اثبات الهيولي جوهرًا مقولًا فمسلّم للعقل واما جواز تعريها عن الصور او وجوب ذلك فهو المختلف فيه وما اوردتموه من القدمات تحكيمات فلم قائم انه اذا امكن تعريها عن اتصال وانفصال معين امكن تعريها عن كل اتصال .١٠

وانفصال لان الذي يتبدل ويتغير من الاتصال والانفصال عرض من باب الكم والاتصال الذي هو الابعاد الثلاثة جوهر هو صورة

جسمية فانه عرض يجوز عليه التبدل وما هو جوهر لم يتبدل قط وليس العرض من قبيل الجوهر حتى تحكم عليه يحكم الثاني وكذلك

كون الجسم في حيز مخصوص من قبيل الاعراض من باب الازن

١٠ وكونه متجزيا صورة جسمية هو من قبيل الجواهر فلم يجوز ان يقال

اذا جاز عليه تبدل المكان المخصوص جاز عليه ان لا يكون له حيز

ومكان هذا جواب الحكيم للحكيم

اما مهرب التكم فبقول لم اذا جاز خلوا الجوهر عن عرض جاز ٢١١

خلوه عن كل عرض

١٥ قال لان الجوهر هو القائم بذاته المستغنى عن المحل فلو لم يجوز

خلوه عن الاعراض لبطل قيامه بذاته ولكان في وجوده محتاجا الى

العرض كما كان العرض في وجوده محتاجا الى الجوهر وحينئذ يلتبس

حد الجوهر بحد العرض ويختلط احدهما بالآخر وذلك خروج عن المقول

(٢) ب مختلق - (٣) ب واما - (٤) ب اوردتموه - (٥) ب - (٦) ب يتبدل

ويغير - (٧) ب مكان - (٨) ب جواز الحكم

(٩) - (١٠) ب - (١١) ب حدو - (١٢) ب حده -

ولا يتخلو^٢ اما ان يكون موجوداً او معدوماً وعال ان يكون
 معدوماً فان المدوم قبل والمدوم مع شيء واحد وليس الامكان
 قبل هو الامكان مع وان كان موجوداً^١ فاما ان يكون قائماً في
 موضوع واما ان يكون قائماً لا في موضوع فكل ما هو قائم لا في ٢١٣
 موضوع فله وجود خاص لا يجب ان يكون به مضافاً وامكان
 الوجود بما هو امكان امر مضاف لا هو امكان له فهو اذاً امر في
 موضوع عارض لموضوع ونحن نسميه قوة الوجود والذي فيه قوة
 وجود الشيء . والموضوع والمادة والهيوولي قالوا والامكان قد يعبري
 عن الوجود لانه لو تحقق وجود كل ممكن لحصلت موجودات بنهر^{١٠}
 نهاية فالعالم قد سبقه امكان الوجود وقد سبقه الهيوولي التي فيها
 الامكان والامكان لم يكن في الازل فلهيوولي لم تكن في الازل^{١٠}
 فتصور وجود العالم حيث تحقق الهيوولي وتحقق الهيوولي حيث تحقق
 الامكان والامكان والوجوب لا يجتمعان
 وهذا دليل افلاطن الالهي في مدونه العالم بصورته وهيولاه
 ١٥ قال وكما تصور وجود موجودات كلية في العقل تصور وجود
 موجودات كلية في الخارج وهي حقائق مختلفة تختلف
 بالخواص كالمقول الساوية
 وقال اصحاب الصور هذا البرهان صحيح في الموجودات الزمانية ٢١٤

ب ٢٧ وذلك الشيء - ٢٨ ب ز واما ان يكون - ٢٩ ب الامكان - ١٠ ب

موجود

٢١٣ - ب ١ - ٢٢ ب بلا - ٢٣ ب الاول معروف و - ٢٤ ب

الوجود

فبقول التكلم الجوهر في قيامه بذاته يستغنى عن محل محل فيه
 بحيث يوصف المحل به والعرض في احتياجه من حيث ذاته يحتاج الى
 محل محل فيه بحيث يوصف المحل به لكن لا يجوز ان يتخلو الجوهر
 عن كل الاعراض لانه يحتاج اليها في قيامه بذاته جوهر الكين
 في وجوده لا يتصور ان يكون خالياً عن كون في مكان مخصوص .
 وقال اصحاب الصور لو قدرنا الهيوولي جوهرأً قائماً بذاته عرياً عن
 الصور كلها حتى لا يكون له وضع وحيز وبعد واتصال ومقدار
 ٢١٢ يقبل الانقسام ثم قدرناه حصل فيه المقدار مثلاً فاما ان يصادفه
 المقدار دفعة او على تدريج فان صادفه دفعة حتى حصل ذا مقدار
 فيكون قد صادفه بحيث حتى انضاف اليه فيكون له حيث وحيز .
 فيجب ان يكون ذا حيز او لا حتى يصادفه حيث هو فيكون ذا
 صورة وان صادفه على تدريج او انبساط فكل ما من شأنه ان ينسبط
 فله جهات وكل ما له جهة فهو ذو وضع وعلى الوجهين جميعاً لا يصادفه
 الاتصال والمقدار الا ان يكون له حيث وحيز ووضع وقد فرض غير
 متحيز وذا وضع فهو خلف
 ١٥ قال اصحاب الهيوولي كل حادث في زمان فيجب ان يسبقه امكان
 الوجود وذلك الامكان اما ان يكون في نفس المقدر واما ان
 يكون في شيء وبطل ان يكون في نفس القدر فان القدر لو قدر
 عدمه لم ينعدم الامكان فيتمين انه في شيء ما خارج عن الذهن

٢٤ ب قيامه - ٢٥ ب ز الهيوولي و - ٢٦ ب بطل

٢١٢ - ١١ ب ز دفعة - ٢٢ ب حيث - ٢٣ ب - ٢٤ ب جهات

- ٢٥ ب محرف يمكن يعدم - ٢٦ ب فيبقى -

اتحاداً واحدهما معدوم والاخر موجود فالمعدوم كيف يتحد بالوجود وان عدماً بالانيجاد حصل ثالث فهما غير متحدين بل لا بد من معدومين ويلزم ايضاً في خلق صورة الاثنيانية مادة مشتركة كما لزم في لباس صورتها مادة مشتركة فيتحقق بهذه البراهين ان الهيويني قط لا تعري عن الصورة بل قوامها بالفعل يكون بالصورة وقوام الصورة من حيث ذاتها لا يكون بها بل بواهب الصورة فكانت الهيويني حافظة لها قبولاً وكانت الصورة مقومة لها وجوداً فالصورة لا ٢١٦ تحدث الا في الهيويني والهيويني لا تعري عن الصورة وكل واحد منهما جوهر لان الجسم مركب منها والجسم جوهر والسيطان جوهران والتمييز بينهما بالفعل غير متصور والفصل بينهما فصل بالعقل وفي المسئلة بقايا من الباشات بين الفريقين وذلك حظ المحكمة الفلسفية لا حظ الحقايق الكلامية وقد عرفت من هذه المباحثة ان مذهب المعتزلة في المعدوم شيء هو بعينه مذهب بعض الفلاسفة في ان الهيويني موجودة قبل وجود الصورة والله الموفق

١٥ ب ز ج ه ا بالانجاد وحصل ١٥ ا فلبدين
٢١٦ - ١ ب اعلم

لكن كما لا يتحقق امكان الا في مادة لا تتصور مادة الا متصورة بصورة فانها ان كانت عرية عن الصور كلها كان لا يتحقق نحوها قصد الفاعل حتى يفيض عليها الصور اذ لا حيث لها ولا وضع ولا اين وكما ان الامكان ليس شيئاً متقوماً الا بالهيويني والهيويني ليس شيئاً متقوماً الا بالصورة فيقوم الهيويني بالصورة وتقوم الصورة بواهب الصورة وليس تنفك احدهما عن الثانية بحال اصلا برهانه افر لو قدرنا الهيويني موجودة متقومة فاما ان يقال هي واحدة او كثيرة فان كانت واحدة ثم صادت اثنين افيانضمام آخر اليه ام بتكثير ذلك الواحد في نفسه من غير انضمام من خارج فان قدر الاول فهما جوهران انضم احدهما الى الثاني ويكون الهيويني ١٠ اثنين وما تحقق فيه الاثنيانية قبل القسمة اما بالانفصال اذا كانا متصلين واما بالعدد اذا كانا مقدارين وكل ذلك صورة وان تكثر ٢١٥ الواحد في نفسه من غير انضمام من خارج كان حين كان واحداً لم يقبل القسمة ثم صار قابلاً للقسمة فتكون له صورة الوحدة تارة وصورة التكثر تارة فيكون ذا صورتين ويلزم ان يكون بين ١٠ الحائتين مادة مشتركة يقبل الوحدة تارة والكثرة اخرى فيكون للمادة مادة ويتسلسل وكذلك لو فرضنا اثنين جوهرين ثم خلقنا صورة الاثنيانية فصارا شيئاً واحداً فلا يخلو اما ان يتحدوا وكل واحد منهما موجود او احدهما موجود والاخر معدوم او كلاهما معدومان وحصل ثالث بالانجاد فان كان فهما اذا اثنان لا واحد وان ٢٠

٢١٤ - ١ ب انضمام ٢ ب مثله ٣ ب بتكثير ٤ ب -
٢١٥ - ١ ب الكثرة ٢ ب ز ايضاً ٣ ب ٣٠٠٣ ب - -

فلم نجد صفة القدرة او كونه قادراً فكان الذي صحح الفعل من
الحي كونه قادراً هو علة لصحة الفعل والعلة لا تختلف حكمها شاهداً
وغائباً وكذلك صادفنا احكاماً واتقانا في الافعال وسبرنا ما لاجله
يصح الاحكام والاتقان من الفاعل فلم نجد الا كونه عالماً وكذلك
• رأينا الاختصاص ببعض الجائزات دون البعض مع تساوي الكل في
الجواز وسبرنا ما لاجله يصح الاختصاص فلم نجد الا كونه مريداً ثم ٢١٨
لم يتصور وجود هذه الصفات الا وان يكون الموصوف بها جازماً
لان الجهاد لا يتصور منه ان يكون قادراً او عالماً فقلنا القادر حي
وايضاً فاننا لو لم نصفه بهذه الصفات لزمنا وصفه باضدادها من العجز
١٠ والجهل والموت وتلك تقاييس مانعة من صحة الفعل المحكم ويتعالى

الصانع عن كل نقص

ولخصوهم من العلة على هذه الطريقة لسرورة منها ما هو على
الاشعرية سواء ان ومنها على المعتزلة اخران ومنها سؤال على جميع
التكلمين

١٥ اما السؤال الاول فقالوا انتم اذا نقيتم الحال وقلمت الاشياء في
حقيقتها تمايز بذواتها ووجودها فكيف يستمر لكم الجمع بين الشاهد
والغائب الثاني انكم ما اتيتم في الشاهد فاعلاً موجداً على الحقيقة
وان اتيتم فاعلاً مكتسباً فكيف يستمر لكم الجمع بين ما لم يتصور
منه الاجاد وبين ما لم يتصور منه الاكتساب

اجاب الومطاب عن السؤال الاول باننا وان نقينا الحال صفة ثابتة

ب يوجد

٢١٨ - (١٠٠٠) ب - - (٢٠٠٢) ب -

القاعدة الثامنة

في اثبات العلم بامطام الصفات العلم

قد شرع المتكلمون في اثبات العلم بالاحكام الصفات قبل
الشروع في اثبات العلم بالصفات لان الاحكام الى الازدهان اسبق
والمخالفون من المعتزلة في اثبات الصفات يوافقون في احكام الصفات •

٢١٧ ويسكوه لطريفين احدهما النظر والاستدلال والثاني الضرورة
والبدئية ثم منهم من يرى الابتداء باثبات كونه قادراً اولى ومنهم من
يبنت كونه عالماً اولاً ثم يبنت كونه قادراً مريداً ومنهم من يتبدي
بالادارة ثم يبنت كونه قادراً عالماً

قال اصحاب النظر في اثبات كونه قادراً اولاً ان الدليل قد قام
على ان الصنع الجائز ثبوته والجائز عدمه اذا وجد احتاج الى صانع
يرجع جانب الوجود فيجب ان يكون الصانع قادراً لان من الاحيا
من يتعذر عليه الفعل ومنهم من يتيسر فسبرنا جملة صفات الحي روماً
للعثور على المعنى الذي لاجله ارتفع التعذر وتحقق التأتى والتيسر

ب الاعلى - (٣) ب -

٢١٧ - (١٠٠٠) ب - - (٢) ب فيردنا - (٣) ب ان يقع -

القدرة في الشاهد حتى لم يجمع بين محدث ومحدث في الشاهد فكيف يصح الجمع بين محدث في الشاهد ومحدث في الغائب
واما السؤال على التفرقة قالوا هذا تمسك باستقراء الحال وهو فاسد من وجوه كثيرة منها انكم وجدتم في بعض الفاعلين ان البناء يدل على الباني وقلمت سبرنا صفات الباني فمفترنا على كونه قادراً فما انكروتم ان بانياً يصدر عنه البناء ويكون حكمه على خلاف هذا الباني حتى لا يستدعي كونه قادراً كما انكم ما رايتم بانياً الا بالة وادوات فلو حكمتم على كل بان بالة واداة كان الحكم فاسداً كذلك في كونه قادراً او ذا قدرة البست المتزلة تخالفكم في القدرة والعلم والارادة
١٠ وانتم تقولون البناء يدل على كون الباني ذا قدرة وعلم واداة ثم لم ٢٢١
تظردوا هذا الحكم غايياً فاذا يلزمكم دليل مستأنف في حق الغائب ولا ينبغيكم دعوى الضرورة في هذا الجمع فانتم معاشر المتزلة يلزمكم في استقرايكم الشاهد كون الصانع ذا قدرة وعلم واداة وانتم معاشر الاشاعرة يلزمكم في استقرايكم الشاهد كون الصانع ذا بنية والة واداة وبالجملة الاستقراء ليس يوجب علماً وان ادعيتم الضرورة فما بالكم شرعتم في الدليل
قال القاضي ابو بكر رحمه الله اذا كنا نعود في اخر الاستدلال بعد السبر والتقسيم والترديد والتعويض الى دعوى الضرورة فما باننا لم ندع البديهة والضرورة في الابتدا

ب (٥٠٠٠) -
٢٢١ - ا - ب - ب ينكم - ٣ - ذات - ٤ - ب زر محكم الله
- ٥٠٠٠ ب - و ز بالقلاني - ٦ - ب - ٧ - ب التردد - ٨ - ب البديهة

٢١٩ لمن مشار اليها لم تنف الوجوه والاعتبارات العقلية جمعاً بين الشاهد والغائب بالة والمعلوم والدليل والمدلول وغير ذلك فان العقل اذا وقف على المعنى الذي لاجله صح الفعل من الفاعل في الشاهد حكم على كل فاعل كذلك
واما الثاني فانا وان لم نثبت إيجاداً وابداعاً في الشاهد الا انا. نحس في انفسنا تيسراً وتأتياً وممكننا من الفعل وبذلك الوجه امتازت حركة المرتعش عن حركة المختار وهذا امر ضروري ثم وجهه تأثير القدرة في القصور هو إيجاد ام اكتساب نظر ثان ونحن بهذا الوجه جمعنا لا بذلك الوجه الذي فرقتم

١٠ اما السؤال على العزلة قالوا من اثبت الحال منكم لم يثبت للفعل اثر من الفاعل الا حالاً لا توصف بالوجود والعدم والقاعدية ايضاً عندكم حال فكيف اوجدت حالة
واما الثاني انكم اثبتتم تأثير للقدرة الحادثة في الاجساد وما اثبتتم للقدرة في الغائب الا حالاً فما انكروتم ان المصحح للايجاد هو كونه قدرة لا كونه قادراً فما حصل في الشاهد لم يوجد في الغائب وما ثبت في الغائب لم يثبت في الشاهد ثم اثبتتم تأثيراً في إيجاد حركات دون الالوان والاجسام فان جمعتم بين الشاهد والغائب بمجرد الحدوث فقولوا ان القدرة الحادثة تصلح للايجاد كل موجود وان تقاصرت

ب (٣) ب بئر
٢١٩ - ا - ب تنفت - ٢ - ب من - ٣ - ب عنده - ٤ - ب -
- ٥ - ب بالايجاد
٢٢٠ - ب (١٠٠٠) - ب - ٢ - ب ذو - ٣ - ب فلو -

تخصص ولا توقع فالصفة التي يتأني بها الإيقاع والابجاد هي القدرة والفعل اذا اشتمل على اتقان واحكام ووجب بالضرورة كون الصانع عالماً والارادة ايضاً لا تتعلق بشي. الابد ان يكون المريد عالماً وهذه الصفات تستدعي في ثبوتها الحيوة فوجب ان يكون الصانع حياً وقد نازعوه في مماثل الاشكال وتشابه الامثال وذلك عناد وجدال لكن الخصم يقول نسبة الصنع عندنا الى الذات كنسبته الى الارادة والقدرة عندكم فان الارادة عندكم واحدة وهي في ذاتها صفة صالحة يتأني بها التخصيص مطلقاً ونسبتها الى هذا المثل كنسبتها الى مثل آخر وكذلك القدرة ولانها لا يتسلطان بالمرادات والقدورات

١٠ قبل الاجناد فما الموجب لتخصيص حال الوجود بالايقاع ونسبة الارادة والقدرة الى هذه الحال كنسبتها الى حال اخرى فيجوابكم عن تعلق الصفات بالتعلقات ابجاءً هو جوابنا عن نسبة الذات الى الموجبات اجاباً والسؤال مشكل وقد اثرنا الى حل الاشكال في حدث العالم وربما يقول الخصم الستم رددتم معنى كونه حكيماً الى ٢٢٤ كونه مريداً او فاعلاً على مقتضى العلم ورد الكمي كونه مريداً الى كونه قادراً عالماً ورد ابو الحسين البصري جملة الصفات الى كونه قادراً عالماً على رأيي والى كونه قادراً على رأيي والى كونه عالماً على رأيي فنعن رددنا جملة الصفات الى كونه ذاتاً واجبة الوجود على جلال وكال تصدر منه الموجودات على احسن نظام واتقن احكام ثم يشتق له اسم من نحو اتاده لذاته او اسم لذاته او اسم من حيث

٢٢٣ - (١) ب بالصفة - (٢) ب هذا

٢٢٤ - (١) ب الاسم - (٢) ب -

فقول اذا احاط المرء علماً بيدايع الصنع وعجائب الخلق من سير التفرعات على نظام وترتيب وثبات الساكنات على قوام وتسييد وحصول الكاينات بين التفرعات والساكنات فمن جهاد ونبات ومن حيوان ومن انسان وكل بالحكام واتقان عرف يقيناً ان ٢٢٢ الصانع عالم حكيم قادر مريد ومن استراب عن ذلك كان عن العقل • غارجاً وفي تيه الجهل والجأولسنا نحتاج في ذلك الى اثبات فعل في الشاهد ثم طرد ذلك في الغايب بل الغايب شاهد والعقل رايد والبصر ناقد ومن حاول الاستدلال في مناهج الضروريات عمي من حيث يبصر وجهل من حيث يستبصر

واجاب امام المرسي عن سؤال الاستقرا بان قال نحن لم نستقر ١٠ الحال في الشاهد ولا نحكم على الغايب بحكم الشاهد لكننا نقول قام الدليل على حدود العالم واحتياجه من حيث امكانه الى مرجح لاحد طرفي الامكان والمرجح اما ان يرجح بذاته ولذاته او بذاته على صفة او بصفة وراى الذات واستحال الترجيح والتخصيص بالوجود بالذات من حيث هو ذات لان الموجب بالذات لا يخصص مثلاً عن ١٠ مثل فان نسبة الذات الى هذا المثل كنسبته الى المثل الثاني فيجب ان يكون بصفة وراى الذات او بذات على صفة وقد ورد التنزيل ٢٢٣ والشرع بتسمية تلك الصفة التي يتأني بها التخصيص ارادة ثم الارادة

١٩ احادية في التنا

٢٢٢ - (١) ب فيه - (٢) ب طرده - (٣) ب حية - (٤) ب -

١٥ ب ذات

تقدمه عن سمات مخلوقاته ويسمى الاول اسماً. اضافة كالعلة والمبدأ والصانع ويسمى الثاني اسماً. سلبية كالواحد والمقل والمائل والواجب واشتهي ان تجري في هذه الاسامي مباحثة عقلية للانصاف والانتصاف

٢٢٥ العقل الاول اهو علة له بالذات ام بالعرض فان كان علة له بالذات لا بالعرض فهو مبدأ له بالقصد الاول لا بالقصد الثاني ولم يكن واجب الوجود غنياً مطلقاً بل فقيراً محتاجاً الى كسب ولم يكن كاملاً مطلقاً بذاته لولا معلومه له بل كاملاً بغيره ناقصاً باعتبار ذاته كيف وهم يأبون ان يكون المعلول الاول وسائر الموجودات الا من لوازم تعقله بذاته فلا يكون توجيه واجب الوجود الازلي الا الى ذاته على سبيل الاستغناء المطلق عن الكل ووجوه سائر الموجودات اليه على سبيل احتياج الكل اليه وان قالوا هو علة بالعرض لا بالذات مبدأ بالقصد الثاني لا بالقصد الاول قلنا فإلم تكن العلة علة لشيء بالذات لا تكون علة لشيء آخر بالعرض وما لم يكن مبدأ الشيء بالقصد الاول لا يكون مبدأ الشيء. بالقصد الثاني فيلزم ما لزم في الاول

١٣ ب ١٠٠٠٠ - ب ٦ - ب ٥ - ب بالاضاف - ب ٦ ب اشتر
٢٢٥ - ب ١ - ب لا - ب ٢٠٠٠٢ ب - ب ٣ - ب وجه - ب ١٤ ب ووجود
٥ - ب عه - ب ٦ - ب احادية -

فيطل اطلاق لفظ العلة والمبدأ عليه
وقول ايضاً كونه مبدأ وعلة لم يدخل في مفهوم كونه واجباً
بذاته فان مفهوم انه علة امر اضافي ومفهوم انه واجب بذاته امر سلبى
وقد تمايز الامران والمفهومان وبديل كل واحد منهما على غير ما دل
عليه الثاني فمن اين يصح لكم رد المعاني الى امر واحد وهو الذات ٢٢٦
فتمايز المفومات والاعتبارات عندكم وتمايز الاحوال عند ابي هاشم
وتمايز الصفات عند ابي الحسن على وتيرة واحدة وكلكم يشير الى
مدلولات مختلفة الخواص والمطابق واعتذاركم ان كثرة السلوازم
والسلوب والاضافات لا تقتضى كثرة في صفات الذات واستشهادكم
بالقرب والبعد لا يغني عن هذا الازام فاننا نلزمكم تمايز الوجود
والاعتبارات بين الاضافي والسلبى اذ من المعلوم كونه علة ومبدأ
للمعلول الاول امر او حال سلبى وليس يوجب المعلول من حيث انه
انتفا عنه الكثرة وليس كونه مسلوب الكثرة عنه موجباً للمعلول
ولا يلزم وجوده شيء من حيث يسلب عنه شيء ولا يسلب عنه شيء.
١٥ من حيث يلزم وجوده شيء ويتخالف ما نحن فيه حال القرب والبعد
بالاضافة الى شيء دون شيء فان قرب الجوهر من جوهر قد يكون ٢٢٧
من باب الاضافة وقد يكون من باب الوضع وقد يكون من باب
الابتن لكن لفظ القرب والبعد يطلق على كل جوهرين تقارباً او

٢٧ ب يوجد
٢٢٦ - ب ١ - ب الجبائي - ب ٢ - ب الحسين - ب ٣ - ب معروف بشعرون ?
٥ - ب واعتقادكم - ب ٥ - ب الوجود - ب ٦ - ب وجود - ب ٧ - ب -
٢٢٧ - ب ١ - ب مطلق -

وَتَخْرُ الْجِبَالُ هَذَا أَنْ دَعَوَا الرَّحْمَنَ وَكَدَّأَ وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَنْ
يَتَّخِذَ وَكْدًا فَهُوَ تَعَالَى لَمْ يُوَجِّبْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يُولَدْ وَأَنَا
نَسْبَةُ الْكَلِّ إِلَيْهِ نَسْبَةُ الْعَبودية إِلَى الرَّبوبية إِنْ كُلُّ مَنْ فِي
السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتَى الرَّحْمَنَ عَبْدًا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ
• وَمَبْدَعُهُ وَاللَّهُ كُلُّ مَوْجُودٍ وَفَاطِرُهُ جَلَّ جَلَالُهُ وَتَقَدَّسَتْ أَسْمَاؤُهُ
وَاللَّهُ غَيْرُهُ^١

١٦ من ولدًا - ١١٢، ٣، ٧ - ١٩، ١٩، ٩٥ - ١٩ ب وثه اعلم

تباعداً بمقدار ما والمقادير بينها لا تنحصر في حدٍ فقيل فعند ذلك
تختلف بالنسب والاضافات وهي لا تنحصر فلو قلنا انها امران
زايدان على وجودها ادى ذلك الى اثبات اعراض لا تنتهي
لجوهرين متناهيين لكن ما فيه القرب والبعد متناهيين اعني الاين
والوضع والاضافة فهي امور زايدة على ذاتي الجوهرين فمرف ان
المثال الذي تملوا به لازم عليهم^١

على اما قول الستم اثبتت الاضافة معنى وعرضاً زايداً على الجوهر
فافيدوا فرقاً معقولاً بين اضافة الاب الى الابن وبين اضافة العلة الى
المملول فان الاضافة هو المعنى الذي وجوده بالقياس الى شيء آخر
وليس له وجود غيره مثل الابوة بالقياس الى البنوة لا كالأب
فان له وجوداً كالانسانية وكونه مصدراً ومبدأ هو المعنى
الذي وجوده بالقياس الى المملول وليس له وجود غيره وكذلك كل
٢٢٨ علة ومملول سوى العلة الاولى فتعرض له هذا المعنى وهو هذا
المعنى بعينه ثم حكمت بان الابوة معنى هو عرض زايد^٢ فهذا
حكمت بان العلية معنى هو عرض زايد حتى يلزم ان يكون الايجاب
بالذات نوع ولادة^٣

وكثيراً ما دار في فمالي وخطري ان الذي اعتقدوه النصارى من
الاب والابن هو بعينه ما قدرة الفلاسفة من الموجب والموجب
والعلة والمملول تكاد السموات يتفطرن منه وتانشق الارض

٢٢ - ٣ - ب فان ٤ - ب ذات ٥ - ب ملوا - ٦ - ب عليه -

٧ - ب هي ٨ - ب ز علة و

٢٢٨ - ١٠٠٠٠ - ب - ٢ - ب ٣ - ب ز علية - ٤ - ب قرب

٥ - سورة ١٩، ٩٥

وقالت الصغانية من الوجود والسلف ان الباري تعالى عالم يعلم
 قادر بقدرته حي مجبوءة سميع بسمع بصير يبصر مريد بارادة متكلم
 بكلام باق ببقاء وهذه الصفات زايدة على ذاته سبحانه وهي صفات
 موجودة ازلية ومعان قائمة بذاته

• وصفية الوجودية هي ان تكون ذات ازلية موصوفة بتلك ٢٣٠
 الصفات وزاد بعض السلف قديم بقدم كريم بكرم جواد مجود الى
 ان عدَّ عبد الله بن سعيد الكلابي خمسة عشر صفة على غير فرق بين

صفات الذات وصفات الافعال

فان الفوسفة واجب الوجود بذاته لن يتصور الا واحداً من
 كل وجه فلا صفة ولا حال ولا اعتبار ولا حيث ولا وجه لذات
 واجب الوجود بحيث يكون احد الوجهين والاعتبارين غير الاخر
 او يدل لفظ على شيء هو غير الاخر بذاته ولا يجوز ان يكون نوع
 واجب الوجود لغير ذاته لان وجود نوعه له لعينه ولا يشار كه شيء
 ما صفة كانت او موصوفاً في وجوب الوجود والازلية ولا ينقسم هو
 ١٠ ولا يتكثر لا بالكلم ولا بالبادي القومة ولا باجزاء الحقيقة والمد
 تتم له صفات سلبية مثل تقدسه عن الكثرة من كل وجه فيسمى
 لذلك واحداً حقاً احداً صمداً ومثل تزهه عن المادة وتجرده عن
 طبيعة الامكان والعدم ويسمى لذلك عقلاً وواجباً وله صفات ٢٣١
 اضافية مثل كونه صنانياً مبدعاً حكيماً قديراً جواداً كريماً وصفات

٥٠٠٠٥ اودوات

٢٣٠ - ١ موجودة - ٢ ب ز الازلية - ٣ ب لذاته - ٤ ا
 بلا - ٥ احرف ثم ب -

القاعدة التاسعة

في اثبات العلم بالصفات الازلية

٢٢٩ صارت المعتزلة الى ان الباري تعالى حي عالم قادر لذاته لا يعلم

وقدرة وحيوة واختلفوا في كونه سميماً بصيراً مريداً متكلماً على
 طرق مختلفة كما سنورد لها مسائيل افراد ان شاء الله وابو الهذيل العلاف •
 انتبهج مناهج الفلاسفة فقال الباري تعالى عالم يعلم هو نفسه ولكن لا
 يقال نفسه علم كما قالت الفلاسفة عاقل وعقل ومعقول

ثم انفك المفترزة في ان احكام الذات هل هي احوال الذات
 ام وجوده واعتبارات فقال اكثرهم هي اسما واحكام للذات وليست
 احوال وصفات كما في الشاهد من الصفات الذاتية للجوهر والصفات ١٠
 التابعة للحدوث

وقال ابو هاشم هي احوال ثابتة لذات واثبت حالة اخرى توجب
 هذه الاحوال

٢٢٩ - ب ز باسرم - ١٢ - ٣٠٠٠٣ ب - ٤ - ا
 احكاما -

- يختلفان عندهم في القدم والحدوث
فإن العنزة تعليل الاحكام بالعلل نوع احتياج الى العلل وذلك
لا يتحقق الا اذا كان الحكم جازي الوجود وجزئي العدم فيعمل الحكم
بموازته في الشاهد وكون الباري تعالى عالماً واجب وهو مقدس عن
الاحتياج الى التعليل فلا يعمل الحكم لوجوبه في الغياب ليس كل
حكم واجب في الشاهد غير معلل اصلاً مثل تحيز الجوهر وقبوله
للعرض ومثل قيام العرض بالجواهر واحتياجه الى المصل الى غير ذلك ٢٣٣
وخرجوا عن هذه القاعدة كونه مريداً فإنه لما لم يكن واجباً كان
معللاً وهذا كله لأن الواجب يستقل بوجوبه عن الافتقار الى العلة
١٠ وانما الجائز لما يستقل بنفسه اعني احد طرفي جوازه احتياج الى علة
اماً اختيار مختار واما انجاب علة فوجود العلم في العالم شاهداً لما كان
جائزاً احتياج الى اختيار مختار بوجوده وثبوت حكم العلة في الشاهد
لما كان جائزاً احتياج الى علة توجيهه وهي العلم اليس وجود التقديم لما
كان واجباً لم يعمل ووجود الحادث لما كان جائزاً عمل
١٠ فإت الصفاتية تم تنكرون علي من يعمل الاحكام الجائزة بالعلل
الجائزة والاحكام الواجبة بالعلل الواجبة فلا الاحتياج والافتقار غير
موجب للتعليل ولا الاستقلال ولا الاستغناء مانع من التعليل لانا لسنا
نعني بالتعليل الاجتاد والابداع حتى يستدعيه الجواز والاحتياج وينعمه
الوجوب والاستغناء لكننا نعني بالتعليل الاقتضا العقلي والتلازم
٢٠ الحقيقي بشرط ان يكون احدهما ملتبساً والاخر ملتبساً والوجوب

٢٣٣ - (١) تصحيح متن وب علي - (٢) ب - (٣) ب ز لا -
عقله وعلال او مثله ؟ - (٤) ب الشاهد - (٥) ب ز بالتعليل

مركبة من سلب واطرافة مثل كونه مريداً اي هو مع عقليته
ووجوبه بذاته مبدأ لنظام الخير كله من غير كراهية لا يصدر عنه
جواذاً اي هو بهذه الصفة وزيادة سلب اي لا ينحو عرضاً لذاته
واولاً اي هو مسلوب عنه الحدوث مع اضافة وجود الكل اليه
وصفاته عندهم اما سلبية محضة واما اضافة محضة واما مؤلفة من
سلب واطرافة والسلوب والاضافات لا توجب كثرة في الذات
ونعمه نلك منجماً في انها كلام كل صاحب مذهب نهايته على
سبيل المناظرة والمباحثة فتظهر مزلة الاقدام ومضلة الاوهام ويلوح
الحق من وراء ستر رقيق على اوضح تحقيق وتدقيق

فإت الصفاتية ونحن نعتبر الغائب بالشاهد مجموع اربعة وهي ١٠
العلة والشرط والدليل والحد اما العلة فنقول قد ثبت كون العالم
عالمًا شاهداً معلل بالعلم والعلة العقلية مع معللها يتلازمان ولا يجوز
٢٣٢ تقدير واحد منهما دون الاخر فلو جاز تقدير العالم عالمًا دون العلم لجاز
تقدير العلم من غير ان يتصف محله بكونه عالمًا فاقتضى الوصف
الصفة كاقتران الصفة الوصف فمن ثبت له هذه الصفات وجب وصفه
بها كذلك اذا وجب وصفه بها وجب اثبات الصفة له ثم عضدوا
كلامهم بالارادة والكلام فإنه لما ثبت له الارادة والكلام كان مريداً
متكلماً فلما ثبت كونه مريداً متكلماً وجب له الارادة والكلام
فان العلم والارادة لا يختلفان في العلية والمعلولية وان كانا

٢٣١ - (١) ب وجوده - (٢) ابراه - (٣) ا في العاش من غير كراهية
لا يصدر عنه - (٤) ب - (٥) تصحيح متن صار ب صار أن
٢٣٢ - (١) از راسدان - (٢) ب عليه

٢٣٤ والجواز لا اثر لها في منع الاقتضا والتلازم فلا يمنع عقلاً تعليل الواجب بالواجب وتعليل الجائز بالجائز وزادوا على ذلك تحقيقاً فقالوا نحن لا نحكم على الاحكام من حيث انها احكام بانها جائزة فانها على مذهب مشيخي الاحوال صفات لا توصف بالوجود والعدم ولا ذات لها على الانفراد حتى يقال هي جائزة او واجبة • وعلى مذهب النفاة عبارات عن اختصاصات المعاني بالمحال بحيث يبر عنها بالاسامي وهي على المذهبين لا يطلق عليها الجواز والوجود من حيث هي احكام بل الوجود اليها اقرب فانها بالنسبة الى علها واجبة سواء قدرت قديمة او حادثة فيكون العالم عالماً بعد قيام العلم باللعل ليس بجائز بل واجب لانه من حيث هو حكم العلم لا ذات له فلا يتطرق اليه الجواز والامكان ومن حيث هو ذو العلم يتطرق الى ذي العلم الجواز اذ يجوز ان يكون ذا علم ويجوز ان لا يكون والجواز من هذا الوجه لا يعمل البتة بل ينسب الى الفاعل حتى يخص باحد طرفي الجواز فهو اذاً من حيث انه جائز لا يعمل بعملة ٢٣٥ ولو وجب تعليل كل جائز بعملة وتلك العملة ايضاً تعمل بعملة فيؤدي الى ما لا نهاية له ولست اقول لا ينسب الى فاعل وان نسبة الجائز في ان يوجد الى فاعل ليس كنسبة العالمية في ان توجب الى علم فليفرق الفارق بين تعليل الاحكام بالعلم وبين تعلق القدر بالتقدير

- ٢٣٤ - (١) ب قول - (٢) ب اختصاص - (٣) ب واصلاً به -
 ١٤ - جائزاً - (٥) ب ولا يوجب
 ٢٣٥ - (١) ب ز اخرى - (٢) ب ز ذلك - (٣) ب و - (٤) ب تنوقف - (٥) ب والقدر

فان بينهما بونا عظيماً وامتدأ بمتدأ فلا يجوز ان يقتبس حكم احدهما من الاخر ولا ان يطرد حكم احدهما في الثاني الا ان يمنع مانع اصل التعليل ويرفع العملة والمعلول ولا نقول بهما في الشاهد والغائب وذلك كلام اخر ومن نفا الحال وكونها صفة ثابتة في الاعيان لم يصح اثبات العملة والمعلول على اصله تحقيقاً فانه لم يبق الا عبارة اعياناً محضة او وجه اعتبار عقلي فلا معنى لكون العالم عالماً على اصله الا انه شيء ما له علم وليس العلم بوجوب حكماً زائداً على نفسه فيقال اي شيء يعني بكونه فاعله اهي مقتضية شيئاً ام غير مقتضية وان اقتضت اهي تقتضي نفسها ام غيرها فان اقتضت نفسها فذلك سفسطة وان اقتضت غيرها فهو موجود او " حال او جهة " لا توصف بالوجود والعدم والكلام على الامرين ظاهر فقد تكلمنا على ذلك في مسألة ٢٣٦ الحال با فيه مقنع ونقول هاهنا ان سلم مسلم كون العلم علة العالمية في الشاهد والزمن الطرد والعكس حتى اذا ثبت العلم وجب كون المعلل عالماً واذا ثبت كون المعلل عالماً لزوم وجود العلم ١٥ اعاب بان الطرد والعكس شاهداً وغائباً انما يلزم بعد تنازل الحكيم من كل وجه لا من وجه دون وجه والخصم ليس يسلم تنازل الحكيم اعني عالمية الباربي تعالى وعالمية المبدل لا تنازل بينهما الا في اسم مجرد وذلك ان العلمين انما يتاثلان اذا تعلقا بعلوم واحد والعالميتان

- (٦) ب من الثاني - (٧) ب - (٨) ب ز الاحكام احدهما من الاخر ان يمنع - (٩) ب ز له - (١٠) ب ايش - (١١) ب اقبوا امر - (١٢) ب ام - (١٣) صفة
 ٢٣٦ - (١) ب الزمه - (٢) ب العالم - (٣) ب والمالان -

وانتفا الاضداد شرط حتى يتحقق العلم ويجوز ان يكون المعنى الواحد شرطاً لمانه كثيرة ويجوز ان تكون شروط كثيرة لمعنى ٢٣٨ واحد وبهذا يتحقق التمايز بين الشرط والعلته فلا يلزم الشرط على القوم ولكن يلزم على كل من قال بالعلته والمعلوم والشرط والشرط سؤال التقدم والتأخر بالذات وان كانا متلازمين في الوجود فان العلة انما صارت مقتضية الحكم لاستحقاقها التقدم عليه بذاته والمعلوم انما صار مقتضياً العلة لاستحقاقه التأخر عنها بذاته وبهذا امكنك ان تقول انما صار العالم عالماً لقيام العلم به ولا يمكنك ان تقول انما قام العلم به لكونه عالماً ولو كان حكمهما في الذات حكماً واحداً لم يثبت هذا الفرق وبمثل هذا نفرق بين القدرة الحادثة والقدور فان الاستطاعة وان كانت مع الفعل وجوداً الا انها قبل الفعل ذاتاً واستحقاق وجود ولهذا امكنك ان تقول حصل الفعل بالاستطاعة ولا يمكنك ان تقول حصلت الاستطاعة بالفعل وهذا قولنا في الشرط والشرط فان المعنى يجب ان يكون حياً أولاً حتى يقوم العلم به والقدرة ولا يمكنك ان تقول العلم والقدرة أولاً حتى يكون حياً والا فيرتفع التعزيز بين الشرط والشرط ٢٣٩ حتى يكون حياً وهذا الفهم راجع الى مجرد اللفظ فان التفرقة ولو ظن ان هذا الفهم راجع الى مجرد اللفظ فان التفرقة المذكورة قضية عقلية وراء اللفظ ولا تظن ايضاً انه راجع الى تقديرنا الوهمي حيث يقدر استحقاق وجود لاحدهما دون الثاني

٢٧ ب حسية

٢٣٨ - (١) ب لاستجابة - (٢) ا جيباً - (٣) ز وجوداً - (٤) ب

مكذى - (٥) ب -

كذلك ومن المعلوم الذي لا مزية فيه ان عالية الغائب وعالية الشاهد لا يتاثران من كل وجه بل هما مختلفان من كل وجه فكيف يلزم الطرد والعكس والالحاق والجمع اليس لو ازم طرد حكم للعالية في الغائب من تعلقها بملومات لا تنتهي وحكم القادرية في الغائب من صلاحية اليجاد والتعلق بالقدورات التي لا تنتهي الى غاية حتى يحكم على ما في الشاهد بذلك لم يلزم فلذلك احتياج العالمية في ٢٣٧ الشاهد الى علة لا يستدعي طرده في الغائب فاذا لا تعويل على الجمع بين الشاهد والغائب بطريق العلة والمعلوم بل ان قام دليل في الغائب على انه عالم بعلم قادر بقدرة فذلك الدليل مستقل بنفسه غير محتاج الى ملاحظة جانب الشاهد

ومن الجمع بين الشاهد والغائب الشرط والشرط فان الصياح الستم واقتمونا على ان الشرط وجب طرده شاهداً وغائباً فان كون العالم عالماً كان مشروطاً بكونه حياً في الشاهد وجب طرده في الغائب حتى اذا ثبت كونه حياً بهذا الطريق كذلك في العلم وانتم ما فرقت في الشرط بين الجائز والواجب لذلك يلزمكم في العلم ان لا تفرقوا في العلة بين الجائز والواجب وهذا لازم على المعتزلة غير ان لهم وتغيرهم طريقاً اخر في اثبات كونه تعالى حياً بدون الشرط فان الحيوة بمجردها لم تكن شرطاً في الشاهد ما لم ينضم اليها شرط اخر فان البنية على اصلهم شرط في الشاهد ثم لم يجب طرده في الغائب

٢٤ ب ٢٤ - (٥٠٠) ب -

٢٣٧ - (١) ب - (٢) ب الجوامع - (٣) ب طرد ذلك - (٤) ب ز

اذا - (٥) ب تقول في العلة - (٦) ب -

معبر واحد

وقال سُبُوْرُ الامور ان الحد قول الحاد المبني عن الصفة التي تشترك فيها احاد الحدود فان الحدود عندهم يتميز عن غيره بخاصية شاملة لجميع احاد الحدود وتلك الخاصية حال ويعبر عن تلك الحال بلفظ شامل دال عليه جامع مانع يجمع ما له من الخاصية ٢٤١ • ويجمع ما ليس له من خواص غيره ثم من الاشياء ما يجد ومنها ما لا يجد على اصلهم واكثر حدود التكلمين راجع الى تبديل لفظ بلفظ اعرف منه وربما يكون مثله في الحفا والجلال وانما اهل المنطق يبالغون في ذكر شروط الحد ويحققون في استيفاء جوانبه لفظاً ومعنى غير انهم اذا شرعوا في تحديد الاشياء وتحقق ماهياتها ياتون بالبعد ما ياتي به التكمليون كمن يتقن علم العروض ولا طبع له في الشعر او كمن يكون له طبع ولا مادة له من النحو والادب فيعود حسيراً • ويصبح اسيراً ولعلمهم معذبون لان النظر بالذاتيات المشتركة والذاتيات الخاصة عسير جداً

١٥ فنقول في تحديد الحد ورباطه ان الحد ينقسم الى ثلاثة معانٍ حد لفظي هو شرح الاسم المعض كمن يقول حد الشيء هو الموجود والحركة هي النقلة والعلم هو المعرفة وليس يفيد ذلك الا تبديل لفظ بما هو اوضح منه عند السائل على شرط ان يكون مطابقاً له

(٧) ب زبط - (٨) ب يجمع - (٩) احابية ب كذا اثنان انواع
(٢٤١) - (١) ب يد من - (٢) من الاشياء ما لم - (٣) ب ماسون النقط ليست
من الاصل - (٤) ب شرايط الحدود - (٥) ب هي حيزا - (٦) ب او اصبح -
(٧) ب الخاصية - (٨) بصرف - (٩) ب العلة - (١٠) ب -

واقفتار وجود احدها بالثاني فان كل تقدير وهمي اذا لم يكن معقولا امكن تبديله بغيره من التقديرات وهذا لا يمكن تبديله بل هذه قضية معقولة فيلزم على ذلك احد امرين اما ان يترك القول بالعلم والمعلوم والشروط والشروط راساً ولا يطلق لفظ الايجاب والاقضاء على الماني بل يقال معنى كون الشيء علماً قيام العلم به ومعنى قيام العلم به اتصاف محله به من غير فرق لكن يشق له اسم من العلم فيقال عالم كما يشق له اسم من الفعل فيقال فاعل وهذا امر راجع الى اللغة فنسب فلا اقتضاء ولا ايجاب ولا علة ولا معلول وهذا هون الامرين واما ان يقضى بسبق العلم على العالمية وان يكون الوجود بالعلم اولاً واولى منه بالعالمية ثم يحكم بسبق الذات على الصفات وان يكون الوجود بالذات اولاً واولى منه بالصفات من حيث ان الذات قائمة بذاتها والصفات قائمة بها حتى يكون الموصوف والاقضاء اسبق على الموصوف وهذا اشنع الامرين والاستخارة الى الله سبحانه وتعالى وهو خير غير

ومن الجرمع بين الشاهد والغائب الحد والحقبة جرى رسم المتكلمين بذكر الحد والحقبة في هذا الموضع وقد اختلفوا في ان الحد عين المحدود او غيره وانه والحقبة شيء واحد ام شيان

قال قاة الامور ال حد الشيء وحقيقته وذاته وعينه عبارات عن

٢٣٩ - (١٠٠٠) ب - (٢) ب علم ويعلم - (٣) العلم ا (٤) ا واول
٢٤٠ - (١) ا قاول - (٢) ب استخارة - (٣) ب يجبر - (٤) ب بلد
الوجود - (٦) ب ام

وكذلك في جميع الاوصاف فكيف اقتبست معرفة الاجلأ من الاخفاً وايضاً فان ذا الشيء قد يكون على سبيل الوصف والصفة وقد يكون على سبيل الفعل والمفعول وقد يكون على سبيل الملك والملوك اليس روي في التنزيل رفيع الدرجات ذو العرش ثم العرش خلقه وملكه وليس صفة قائمة بذاته فانا نكرم ان يكون

معنى كونه ذا العلم والقدرة

فان قد يقتبس اثبات العلم والقدرة من كونه عالماً وقادراً وقد

يقتبس من كون الشيء معلوماً ومقدوراً

فيقول المتعلق بالمعلوم علم والتعلق بالمقدور قدرة فاذا قام الدليل على كونه عالماً بالمعلوم فيجب ان يكون عالماً بالعلم

ومحتم ان العلم احاطة بالمعلوم ويستحيل ان تكون الذات محيطاً

او متعلقاً فيجب ان يكون للذات صفة احاطة هي المحيطة المتعلقة

بالمعلومات

فان المفترضة معلوم الله بكونه عالماً لا بالعلم ولا بالذات ولا معنى ٢٤٤

لكون المعلوم معلوماً الا انه غير مخفى على العالم كما هو عليه فليس ثم تعلق حسي او وهمي حتى يحال به على العلم او على الذات وقولكم العلم احاطة بالمعلوم تغيير عبارة وتبديل لفظ بلفظ والا فالعلم والاحاطة والتيقن عبارات عن مبر واحد ومعنى كون الذات عالماً

٢٤٣ - (١) ب اجلى - (٢) ب اخفى - (٣) ب - - (٤) ب - -

(٥) ب قد ورد - (٦) ١٥٠٠ - (٧) ب كونه - (٨) ب الصغانية -

(٩) ب بلم - (١٠) ب الاحاطة

٢٤٤ - (١) ب العلم - (٢) ب الله - -

طرذاً وعكساً

٢٤٢ ومرد رسمي وهو تعريف الشيء بعوارضه ولوازمه كمن يقول

حد الجوهراً القابل للعرض وحد الجسم هو المتناهي في الجهات القابل للحركات وقد يفيد هذا القول نوع وقوف على الحقيقة من جهة اللوازم وقد لا يفيد

ومرد صفي هو تعريف لحقيقة الشيء، وخاصيته التي بها هو ما هو وانما هو ما هو بذاتيات تسمه وغيره وبذاتيات تخصه والجمع والنوع ان اريد بهما هذان المعنيان فهو صحيح فيما يجمله من الذاتيات العامة والخاصة وهو الجنس والفصل وما يتبع غيره فيقع من لوازم الجمع والطرده والعكس يقع ايضاً من اللوازم

١٠ ومن سُرابطه انه يجب ان يكون اعرف من المحدود ولا يكون مثله ولا دونه في الخفاء والجلال وان لا يعرف الشيء بما لا يعرف الا به الى غير ذلك فيما ذكر فاذا ثبت ما ذكرناه من تحديد الحد بعد التفصيل

قال من حاول الجمع بين الغائب والشاهد بالحد والحقيقة حد العالم في الشاهد انه ذو العلم والقادر ذو القدرة والمريد ذو الارادة فيجب طرد ذلك في الغائب والحقيقة لا تختلف شاهداً او غائباً قيل له هذا تعريف الشيء بما هو دونه في الخفا والجلال فان الانسان ربما يعرف كون زيد متحركاً ويشك في الحركة حتى يبرهن على ذلك

٢٤٢ - (١) ب عرض لتعرض الشيء - (٢) ب ز هو - (٣) ب ز والسكنات - (٤) ب ذاته

دونها ثم هذه الاوصاف لا تشر بتعدد في الذات ولا بتعدد صفات هي ذات قائمة بالذات ولا بتعدد احوال ثابتة في الذات كذلك نقول في كون الباري تعالى عالماً قادراً

فالتصانيف ليس في وصف الجوهر والعرض بهذه الاوصاف ٢٤٦
 اكثر من اثبات حقيقة واحدة لها خاصية تتميز بها عن غيرها وهذه العبارات دالة على تلك الخاصية وهي الجمعية في الجوهر والسوادية في العرض مثلاً فاما تجزيه وقبوله للعرض فذلك تعرض لنسبة الجوهر الى الجزى ونسبته الى العرض اما تقديره او تحقيقاً وبمثل ذلك نقول في حق الباري سبحانه انه موجود قديم قديم بنفسه غني احد ١٠ صمد غير متناهي الوجود والذات وكل هذه الاوصاف ترجع الى حقيقة واحدة واما وصفه بكونه حياً عالماً قادراً انا هو راجع الى حقائق مختلفة وخواص متباينة تخص كل صفة بخاصية وحقيقة لا تعداها ولكل واحدة فريدة خاصة تخصها ودليل خاص يدل عليها ومتملق خاص يختص بها والحقائق اذا اختلفت من هذه الوجوه فقد اختلفت في ذاتها ولا يسد احدها مسد الاخر والمقل انما يميز هذه المعاني بهذه الوجوه والا فاعراض متعددة اذا قامت بمحل واحد لم يحكم العقل باختلافها وتعددتها الا باختلاف خواصها واثارها ٢٤٧
 وفوايدها ودلائلها ومتعلقاتها ومن المستحيل في العقل اجتماع خواص مختلفة في حقيقة واحدة فلو جاز اثبات ذات لما حكم العلم والقدرة والارادة والحياة لجاز اثبات حقيقة واحدة لها حكم العرض والجوهر

٢٤٦ - (١) ب ومثنا - (٢) ا ذات - (٣) ب العرض - (٤) ب الله

انه محيط وكذلك معنى كونه محيطاً انه عالم وانما وقتم في الزام لفظ الاحاطة لظنكم ان الاحاطة لو تحققت للذات كانت تلك الاحاطة كاحاطة جسم بجسم وذلك الاشتراك في اللفظ والافعى الاحاطة هو العلم وهو يكل شي علم محيط وبكل شي علم وعلى كل شي قدير فان الصغائر العقل الصريح يفرق بين كون الشيء معلوماً وبين كونه مقدوراً وكيف لا وكونه معلوماً اعم من كونه مقدوراً فان المعلوم قد يكون قديماً وقد يكون حادثاً وواجباً وجزئياً ومستحيلاً وكونه مقدوراً ينحصر في كونه ممكناً جزئياً ثم نسبة المعلوم الى الذات

٢٤٥ من حيث هي ذات واحدة كنسبة المقدور من حيث هي ذات فنقول نسبة الذات اليها على قضية واحدة عندكم ام تختلف ١٠ النسبة فان كان نسبة الذات اليها على قضية واحدة فيلزم ان لا يكون احدها اعم والثاني اخص ويجب ان يكون كل معلوم مقدوراً كما كان كل مقدور معلوماً وان اختلف وجه النسبة بالاعم والاخص علم انه ما كان مضافاً الى الذات بل الى صفة وراء الذات وذلك مما يجبر عنه التنزيل بالعلم والقدرة

فالتفرقة تختلف وجوه الاعتبارات في شي واحد ولا يوجب ذلك تعدد الصفة كما يقال الجوهر متعيز وقائم بالنفس وقابل للعرض ويقال للعرض لون وسواد وقائم بالمحل فيوصف الجوهر والعرض بصفات هي صفات الانفس التي لا يعقل الجوهر والعرض

٢٤٥ - (١٠٠١) ب - (٢) ب عن - (٣) ب واحاطة غير - (٤) ب العرض - (٥) ب العرض - (٦) ب لكون - (٧) ب سوال

بمقدورات لا تتعلق القدرة الحادثة بها فهي في حكم قدر مختلفة وكذلك الإرادة والسمع والبصر واطهر من ذلك كله الكلام فانه صفة واحدة اذلية وهي في ذاتها امر ونهي وخبر واستخبار ووعد ووعيد ومعلوم ان هذه حقايق مختلفة قد ثبتت لكلام واحد فان ٢٤٩ قاتم هذه الحقايق ترجع الى الوجوه والاعتبارات فنحن نقول كذلك في ذات الباربي سبحانه وان رددتم ذلك الى الاحوال فمن مذهب ابي هاشم انها احوال وعلى كل وجه قدرتموه يلزمكم مثله في الذات والصفات وقولكم ان المعاني انما تتعرف بعددها من خواصها ومتعلقها واثارها وادلتها صحيح في الشاهد غير مسلم في الغايب بل باجماع منا في مسابيل وانفراد منكم في مسابيل خالفنا هذه القاعدة فان القدم والوجوب بالذات والوحدة والقيام بالذات والبقا والديمومية وانه اول واخر وظاهر وباطن موزه عن المكان مقدس عن الزمان حقايق مختلفة لو اعتبرناها شاهداً كان لكل واحدة منها دليل خاص يدل عليه ومع ذلك لا يوجب تعدداً في الصفات ١٠ بالاتفاق وعندكم الامر والنهي في الشاهد يتباينان ويتضادان وما يدل على الامر غير ما يدل على النهي وكذلك الخبر والاستخبار يتمايزان من حيث الحقيقة والدليل والتعلق فان متعلق الامر غير متعلق الخبر والخبر يتعلق بالقديم والامر لا يتعلق ٢٥٠

ب ومن الآ...

٢٤٩ - ١١ ب والديوم ٢٢ ب ... و... - ٣ ب ز ذلك -

ب يتباين - ٥ ب دل - ٦ ب الخبر - ٧ ب التلف - ٨ ب

ز لان - ٩ ا في العاش والمحدث

٢٥٠ - ١١ ا في العاش بالاخذ -

ولجاز اثبات علم له حكم القدرة ولجاز اثبات لونه حكم الكون ويلزم على ذلك اجتماع التضادات وذلك من اجل ما يتصور ومما يوضع ذلك وهو افوى ما ينسك به في اثبات الصفات قولنا الله عالم قادر وقول المعطل مثلاً ليس بعالم ولا قادر اثبات ونفى لا محالة فلا يخلو الامر فيه اما ان يرجع الالبيات والنفى الى الذات واما ان يرجع الى الصفات واما ان يرجع الى الاحوال ومستحيل رجوعها الى الذات فانها معقولة دون الاتصاف بالمالية اذ ليس من ضرورة العلم كونه ذاتاً قائماً بالذات مستغنياً من كل وجه ان يعلم كونه عالماً ونذلك كان الدليل على كونه قائماً بالذات فان جماعته ١٠ كونه عالماً قادراً ولا من ضرورة نفى العالمية نفى الذات فان جماعته ١٠ من المطلة نفوا كونه عالماً وقادراً مع اقرارهم وعلمهم بثبوت الذات ويستحيل رجوعها الى الحال فانها لا تنفى على حياها ولا تثبت وقد ابطنا القول بلحال فلم يبق الا القسم الاخير وهو الرجوع الى الصفات

فان المفترضة انتم اول من اثبت حقايق مختلفة وخواص متباينة ١٠ لذات واحدة حيث قاتم الرب تعالى عالم بعلم واحد يتعلق بجميع المعلومات ومن المعلوم ان العلم بالسواد مثلاً ليس مماثل العلم بالبياض بل يخالفه لان الثابن عندكم لا يجتمعان وقد يجتمع العلمان المختلفان فلمه سبحانه في حكم علوم مختلفة وكذلك القدرة الازلية تتعلق

٢٤٧ - ١١ ب - ٢ ب ز في حقيفة واحدة - ٣ احائية والقادرية

٢٤٨ - ١١ ب الاخر - ٢ ب -

لاستحالة البقا وتقدير اختلاف التعلقات والعلم القديم في حكم علوم مختلفة لا في حكم خواص متباينة وكذلك تقول في الكلام فان الامر والنهي والخبر والاستخبار شملتها حقيقة الكلام فاجتمعت في حقيقة واحدة واختلقت اعتبارات تلك الحقيقة بالنسبة الى التعلقات وهذا غير مستبعد وانما المستحيل كل الاستحالة اثبات ذات واحدة لها خاصية العلم وخاصية القدرة والارادة الى غير ذلك من ساير الصفات حتى يلزم ان يقال يعلم من حيث يقدر ويقدر من حيث يعلم ويقدر بعالية ويعلم بقادية ويجمع صفات وخاصيتان لذات واحدة وذلك غير معقول واما صفات الذات التي ليست وراء الذات فانها راجعة الى النفي لا الى الاثبات فمضى كونه قديماً انه لا اول له ولا اخر ومعنى كونه واحداً انه لا شريك له ولا قسم ومعنى ٢٥٧ كونه غنياً انه لا حاجة له ولا فقر ومعنى كونه واجباً بذاته ان وجوده غير مستفاد من غيره ومعنى كونه قائماً بنفسه انه غير محتاج الى مكان وزمان بل هو مستغن على الاطلاق عن الوجود والمكان ١٥ والمحل بخلاف قولنا انه عالم قادر فان العالم ذو العلم حقيقة والقادر ذو القدرة حقيقة والاحكام والالتقان دليل العلم واثره والوجود والحصول دليل القدرة واثرها فهما معنيان معقولان بحقيقتها فلا يتحدان في ذات كما لا يتحدان بذاتهما حتى يكون حقيقة احدهما حقيقة الثاني وكذلك قائم معاصر المعتزلة ان العالمية ليس بعينها معنى

٢ ب ز مختلفة وحائيق - ٣٠٠٣ ب - ٤ ب فيخلق - ٥ ب ويقدر حكم باذنيه - ٦ ب حيقان

به واختلافهما من حيث التعلق اوجب اختلافهما في الشاهد ثم لم نستدل باختلافهما في الشاهد على اختلافهما في الغائب بل كلامه امر ونهي مع ان الامر يتعلق بالأمور دون النيات والنهي يتعلق بالنيات دون الامور والخبر يتعلق بكل ما يتعلق به العلم معدوماً وموجوداً وواجباً وجائزاً ومستجيباً

واما استدراككم بطريق النفي والاثبات على اصل نفاة الاحوال غير مستقيم فان عندهم النفي والاثبات في كل شيء يرجعان الى امر مخصوص معين فلا يتصور اثبات ذات على الاطلاق الا في مجرد اللفظ او يرجع الى وجه واعتبار فقولنا عالم يرجع الى العلم بذات على وجه واعتبار وعند مشبي الاحوال قولنا عالم يرجع الى اثبات ذات ١٠ على حال كونه عالماً هذا كمن يعرف بكونه موجوداً ولا يعرف بكونه واحداً وغنياً وقديماً اليس النفي والاثبات في ذلك لا يرجع الى الصفات الزائدة على الذات وانما يرجع الى الاعتبارات والوجوه كذلك نقول في الصفات فبطل استدلالكم بالنفي والاثبات

٢٥١ فان الصفات العلم من حيث هو علم حقيقة واحدة وليس خاصية ١٥

واحدة وانما تختلف العلوم باعتبار متعلقاتها وتتنازل بالتحاد المتعلق وليس يخرج ذلك الاعتبار نفس العلم عن حقيقة العلمية حتى لو قدرنا تقديراً لمحال جواز بقاء العلم الحادث لتعلق العلم بالحادث بعلومين ومعلومات والرفيدان العلم على كل حال يتبع العلوم عدماً ووجوداً فلا يكسب العلوم صفة ولا يكتب عنه صفة فالعلوم تختلف في الشاهد ٢٠

يجوز ان يقال احدها وصف اضافة والثاني وصف حال وصفة اذ
الاضافة من لوازمها لذاتها بل هما حقيقتان تعرض لهما الاضافة الى
المتعلقات والاضافة معنى لا تعرض له الاضافة واذا بطلت هذه ٢٥٤
الوجوه تبين انها صفتان قائمتان بالذات عبر الشرع عن احدهما بالعلم

• وعن الثانية بالقدره

فان الغزوه نحن لانكر الوجوه والاعتبارات العقلية لذات
واحدة ولا نثبت الصفات الا من حيث تلك الوجوه اما اثبات
صفات هي ذوات موجودات ازلية قديمة قائمة بذاته هو المنكر عندنا
فانها اذا كانت موجودات وذوات وراء الذات فاما ان تكون عين
١٠ الذات واما ان تكون غير الذات فان كانت عين الذات فهو مذهبنا
وبطل قولكم هي وراء الذات وان كانت غير الذات فهي حادثة
او قديمة وليس من مذهبكم انها حادثة وان كانت قديمة فقد شاركت
الذات في القدم والوجوب بالذات ونفى الاولية فهي الهة اخرى
فان القدم اخص وصف القديم والاشترار في الاخص يوجب
١٠ الاشتراك في الاعم

ومن الالتزامات على قولكم انها قائمة بذاته ان القائم بالشيء
يحتاج الى ذلك الشيء حتى لو لم يتحقق له وجوده فيلزمكم ٢٥٥
اثبات خصائص الاعراض في الصفات فان العرض هو المحتاج الى
عمل يقوم به ويلزمكم اثبات التقدم والتأخر الذاتي العقلي في

٢٥٤ - (١٠٠٠) ب - (٢) اغمي - (٣) ب م - (٤) ب البية - (٥) ب -

٢٥٥ - (١) از ويكون وجوده به [ب -] (٢) قائم بذاته اسبق . فا ورد في هذا
الوضع لا سقى له فلا ريب في ان التأخر خطئ

القادرية لجواز العلم باحدهما مع الجهل بالثاني
وقال ابو هاشم العالمية حال والقادرية حال ومفيدهما حال يوجب
الاحوال كلها فلا فرق في الحقيقة بين اصحاب الاحوال وبين
اصحاب الصفات الا ان الحال متناقض للصفات اذ الحال لا يوصف
بالوجود ولا بالعدم والصفات موجودة ثابتة قائمة بالذات ويلزمهم
مذهب النصارى في قولهم واحد بالجوهريه ثلاثة بالاقنومية ولا
٢٥٣ يلزم ذلك التناقض مذهب الصفاتية

واما الاستدلال بالنفي والاثبات فصحيح واعتراضكم فاسد
فنقول قد قام الدليل على كون الصانع عالماً قادراً فلا يخلو الحال اما
ان يكون الاسمان عبارتين عن معبر واحد من غير تفاوت اصلاً ١٠
فيلزمكم ان تفهم العالمية بفهم القادرية ويلزمكم ان تنفى العالمية
من نفي القادرية ويلزمكم ان يوجد العالم من حيث كونه عالماً
فحسب ولا يحتاج الى اثبات كونه قادراً ويلزمكم ان يبدل على
العالمية كما يدل على القادرية ومن المعلوم الذي لا مرية فيه انه ليس
اطلاق لفظ العالم القادر كاطلاق لفظ الموجد الخالق فاننا ندرك بديهية ١٠
عقولنا فوفاً ضرورية بين كونه عالماً قادراً وبين كونه موجوداً
خالقاً فلو كان الاسمان مترادفين ترادف هذين الاسمين لكنا لا ندرك
بعقولنا هذه التفرقة ثم ليس يجوز ان يقال احد الوصفين وصف
اثبات والثاني وصف نفي فانها في محل تصور الفهم متساويان وليس

(٢) ب - (٣) ب الحال - (٤) ب في الجهر

(٥) ب (١) لمذهب - (٢) ب الاسمان - (٣) ب فيلزم - (٤) من فهم -

(٥) ب فيعشيد - (٦) ب ما - (٧) ب فرقا ضروريا

بان الحال لا موجودة ولا معدومة جاز لشيء الصفات القول بان الصفات لا عين الذات ولا غير الذات على ان كل حقيقة التأمّت من امرين محققين في الشاهد مثل الانسانية فانها التأمّت من حيوانية وناطقة عند القول فاذ قيل الناطقية عين الانسانية او غيرهما • يصح بانها لا عينها ولا غيرها وكذلك جزء كل شيء لا عينه ولا غيره ثم هب اننا نسلم الغيرية بالمعنى الاول فقولكم ان كانت قديمة اوجب ان تكون الاله دعوى مجردة بل هو محل النزاع وقولكم القدم هو اخص وصف الاله دعوى لا برهان عليها فان معنى الالهية ٢٥٧ هو ذات موصوفة بصفات الكمال فكيف نسلم ان كل صفة ازلية الاله ثم من قال القدم اخص الاوصاف فيجب ان يبين اعم الاوصاف فان الاخص انما يتصور بعد الاعم فا الاعم فان كان الوجود هو الاعم والقدم هو الاخص فقد التأمّت حقيقة الالهية من اعم واخص فالأخص عين الاعم او غيره ويلزم على مساق ذلك ما الزمتموه على الصفات

١٥ واما فقولكم ان الصفات لو قامت بذاته تعالى لاحتاجت اليها وكان حكمها حكم الاعراض وكان وجود الموصوف اسبق واقدم بالذات على وجود الصفة فهذا مما يستحق ان يجاب عنه فقول معنى قولنا الصفات قامت به انه سبحانه يوصف بها فقط من غير شرط اخر والوصف من حيث هو وصف لا يستدعى

(٣) التبيّن - ب - (٥) ب ز التقسيم فانما - (٦) ب ان - (٧) ا بحرف غيراً ب كان غيراً
٢٥٧ - (١) ب ز من قال - (٢) ب ما از (ثانيا) لا

الذات والصفات وهذا كله محال وساعدتهم جماعة من الفلاسفة المطلقة في الزام هذه الكلمات وزادوا عليهم بان قالوا قام الدليل على ان واجب الوجود مستغن على الاطلاق من كل وجه فمن اثبت له صفة لذاته ازلية معناه وحقيقة قائمة بذاته فقد ابطال الاستغناء المطلق من الصفة والموصوف جميعاً اما الصفة واثبت الاحتياج والفقر في الصفة والموصوف جميعاً اما الصفة فاحتاجت في وجودها الى ذات تقوم بها اذ يجب ان تقول قام العلم بالباري واستحال ان تقول قام الذات بالعلم واما الموصوف فانما يتم كماله في الالهية اذا قامت به هذه الصفات حتى لو لاهها لما كان الاله مستغنياً على الاطلاق فاذاً المستغنى على الاطلاق لا يكون الا • واحداً من كل وجه ولا كثرة فيه من وجه

٢٥٦ فالت الصفات كما انكرتم اثبات صفات ازلية انكرنا عليكم اثبات موصوف بلا صفة انكاراً بانكار واستبعاداً باستبعاد وتقسيمكم انها عين الذات ام غير الذات انما يصح اذا كان التقسيم دليلاً بين النفي والاثبات فان من قال هذا عينه وهذا غيره قد يعنى • به انها شيئان فهذا شيء، وذلك شيء، اخر وقد يعنى به انها شيئان ويجوز وجود احدهما مع عدم الثاني او مع تقدير عدم الثاني ونحن لا نسلم ان الصفات اغيار ولا نقول انها عين الذات لان حد الغيرين عندنا هو المعنى الثاني لا المعنى الاول ثم ان جاز لشيء الاحوال القول

(٢) ب ز بذاته - (٣) ب ازلية لما - (٤) ب به ان - (٥) ب صفة
٢٥٦ - (١) ب ان لو - (٢) ب يجوز -

والصفات الازلية يستحيل ان تكون الة فطل الازام وزال الایهام
فان الفوسفة القسمة الصحيحة العقلية ان الموجود ينقسم الى ٢٥٩
واجب بذاته والى ممكن بذاته وواجب بغيره فالواجب بذاته ليس
يتصور الا واحداً من كل وجه لا اكثر فيه بوجه من الوجوه لا
كثرة اجزاء عديدة ولا كثرة ممان عقلية والا فيلزم ان يشترك في
وجوب الوجود وينفصل كل واحد عن صاحبه بفصل يخصه فجيتند
تتركب ذاته من جنس وفصل ثم تكون الاجزا مقومات للجملة لا
حالة والقوم اقدم من القوم وما يقوم بالشيء لا يكون واجباً بذاته
بل بالقوم والواجب بذاته لن يتصور الا واحداً والمعاني التي ائتموها
١٠ اما ان تكون واجبة بذاتها فيلزم ان يكون اثنان واجبا الوجود
وذلك محال كما قدمناه واما ان لا تكون واجبة بذاتها بل يكون
قوامها بالذات فيلزم ما ذكرناه انفاً

فيل لزم قسمة الوجود الى واجب بذاته والى واجب بغيره دليل
قاطع على نقض الزامكم فان الوجود من حيث هو وجود قد عم
١٥ الواجب والجلبذ والوجود من حيث هو وجود قد خص الواجب
فاشتركا في الاعم واقترقا في الاخص وما به عم غير ما به خص فتركت
الذات من وجود عام ووجوب خاص فهو كتر كيب الذات من
واجب الذات قد شملت الواجبين وينفصل كل واحدهما بفصل

١٥ ب ز ليست الات الذات ولا كل صفة لموصوف يتحقق ان

٢٥٩ - ١ ب لن - ٢٠٠٢ ب - ٣ ب التي الا - ٥ ب -

٢٦٠ - ١ ب - ٢ ب ز عام و - ٣ ا واجبي والذات ولله واجبي

الذات - ٥٠٠٥ ب اجزاه -

الاحتياج والاستغنا ولا التقدم ولا التأخر فان الوصف بكونه قديماً
واجباً بذاته من حيث هو وصف لا يستدعي كون القدم والوجوب
محتاجاً الى الموصوف ولا كون الموصوف سابقاً بالقدم والوجوب
بل الاحتياج انما يتصور في الجوهر والاعراض حيث لم تكن
٢٥٨ فكانت فاحتاجت الى موجد لجوازها وتطلق على الاعراض خاصة
حيث لم تعقل الا في محال واحتاجت الى محل وبالجملة الاحتياج انما
يتحقق فيما يتوقع حصوله فيترقب وجوده ولن يتصور الاحتياج
في القدم

واما الجواب عن قول الفوسفة انه تعالى مستغن على الاطلاق
قبل الاستغنا من حيث الذات انه لا يحتاج الى مكان ومحل ١٠
والاستغنا من حيث الصفات انه لا يحتاج الى شريك في القدرة
والفعل ومعين في العلم والارادة ووذير في التصرف والتدبير فهو
تعالى مستغن على الاطلاق وانما يستغنى بكمال صفاته وصفات جلاله
فكيف يقال انه احتاج الى ما به استغنى اليس القول بانه استغنى
بوجوبه في وجوده عن موجد ولا يقال انه لا استغنى عند ذلك ١٥
كان محتاجاً اليه كذلك نقول انه استغنى بذاته وصفاته فلا
الموصوف محتاج الى الصفة ولا الصفة احتاجت الى الموصوف وانما
يتحقق الاحتياج ان لو كانت الصفة على مثال الالة والاداة

٣ ب على القدم

٢٥٨ - ١ ب يحد - ٢ ب الى ما - ٣ ب فيرتقب - ٥ ب ووزيرا

١٥ ب مجال - ١٦ ب موجود از موجد صحيح - ٧ ب ز اليه - ٨ ا

الالة - ٩ الاذوات -

وبنبره فهو لا اولى ولا اول فلم يصلح ان يكون جنساً فلم يلزم منه التركيب من جنس وفصل بخلاف موجودين واجبين كل واحد منهما وجوبه بذاته وينفصل كل واحد منهما عن الاخر بفصل ذاتي كالملمية فانها والذات تشتراكان في وجوب الوجود وينفصل احدهما عن الاخر بفصل ذاتي وكذلك العلم والقدرة المشتراكان في كونهما معنيين متباينين ثابتين ازليين وينفصل احدهما عن الاخر بفصل ذاتي فتكون الالهية حقيقة ما متركية من ذات قائمة بنفسها وصفات مختلفة قائمة بالذات فلا يوجد فرق بين الانسانية المركبة من الحيوانية والناطقة وبين الالهية المركبة من الذات والصفات وجنئذ لا فرق

١٠ بين التاليف المحسوس والتاليف المقول

فيلزم انتم وضمتم هذه الاصطلاحات حيث ضاق بكم ٢١٢ التوام الوجود وشموله

فقول العموم اذا حصل معنى مفهوم من لفظ متصور في ذهن كان شموله بالسوية لست اقول شموله بالنسبة الى سائر الموجودات بل اقول شموله بالنسبة الى قسيمة الاخصيين به وهو الوجوب والجواز والقول بانه في الواجب اولى واول تفسير لمعنى الواجب اي هو ما يكون الوجود له اولى واول حتى لو تركنا لفظ الواجب جانباً وقلنا الوجود ينقسم الى ما يكون الوجود له اولى واول والى ما يكون الوجود له لا اولى ولا اول كان التقسيم صحيحاً مفيداً

١١ ب ل - ١٥ ب ك - ١٦ ب وجوده - ١٧ ب - ١٨ ب

وبين

٢١٢ - ١ ب الاصطلاح - ٢ ب التوام - ٣ ب -

عن الواجب الاخر

فالتفلسف الوجود ليس يعم القسامين بالسوية بل هو في احدهما بالاولى والاولى وفي الثاني بلا اولى ولا اول فلم يكن جزءاً مقوماً فلم يصلح ان يكون جنساً فلم يلزم التركيب منه والتقويم به قبل هذا يعينه في الوجوب جواباً فان الوجوب ليس يعم القسامين بالسوية فلم يكن الوجوب جزءاً مقوماً فلم يصلح ان يكون جنساً فلم يلزم التركيب منه والتقويم به

فالتفلسف الوجوب معنى سلبي معناه ان وجوده غير مستفاد من غيره فلم يصلح ان يكون فصلاً للوجود

فيل وإذا لم يصلح ان يكون فصلاً لكونه معنى سلبياً فلا يصلح ان يكون جنساً لكونه معنى سلبياً والزمتمونا كونه جنساً اذ قلنا ذاته تعالى واجبة لذاتها وصفاته تعالى واجبة لذاتها ايضاً بمعنى ان وجودها غير مستفاد من غيرها فلم لا يجوز ان يكون اثنان كل واحد واجب الوجود لذاته فان الزمتمونا بالاشتراك في شي والافتراق في شي آخر لزمكم في الوجوب ١٥ والوجود كذلك

فالتفلسف الوجود يطلق على الموجودات بالتشكيك لا بالتشريك ولا بالتواطؤ اذ معناه انه وان عم الا ان عمومه ليس بالنسوية فانه في الواجب لذاته وبذاته فهو اولى واول وفي الجائز لغيره

١٥ ب جزوا - ١٦ ب التركيب - ١٧ ب ز وكيف - ١٨ ب -

ب الاث...

٢١٦ - ١ ب - ٢ في العاش ب - ٣ ب و -

لقاعدة الأولى ثم الوجود لا يفهم الا وان يفهم الوجود اولا حتى لو رفع الوجود في الوهم ارتفع الوجود بارتقاعه وهو معنى ذاتي فالوجود ذاتي للواجب بهذا المعنى ويعنى انه اولى به وانه لذاته وبذاته وانه لغیره على خلاف ذلك

ومن اعجب انهم قالوا الوجود معنى سلبى حتى لزمهم ان يقولوا الجواز الذي في مقابلته معنى ايجابى وليت شعري كيف يستجيز العاقل من عقله ان يرد معنى الوجود الى السلب والجواز الى الايجاب اليس الوجود اولى بالواجب فكيف صار اولى بالجائز اليس الوجود الیس تاكيدا للوجود فكيف تاكد الوجود بالسلب وهل هذا كله الا

تخبر العقل ودوار في الراس وتطرق الوسواس الى صدور الناس
 ١٠ ثم قول ان سلم لكم ان الوجود ليس بجنس فلم يخرج عن كونه عاما شاملا للتقسيم اذ لولا شموله والا لا صح التقسيم فان التقسيم انما يرد على المعنى لا على مجرد اللفظة فالمنى العام للواجب والجائز غير المعنى الخاص باحد القسمين فاذا لم يكن التركيب تركبا من جنس وفصل كان تركبا من عام وخاص فبيد احدهما من التصور ما لا يفيد الاخر فيلزم منه عين ما يلزم من الفصل والجنس

فالت اهلوسفة التميز بينهما تميز في الذهن بالاعتبار العقلي لا في الوجود

١٤ ب مفيد القاعدة - ٥ ب ومعا هو - ١٦ اولا واول فانه له - ١٧ ب ز كان
 ١٦٣ - ١٦ دوران - ١٧ ب - ١٨ ب - ١٩ ب اللفظ - ٢٠ ب بان
 ٢١ ب التركيب - ٢٢ ا يفيد - ٢٣ ب - ٢٤ ب - ٢٥ ب - ٢٦ ب - ٢٧ ب - ٢٨ ب - ٢٩ ب - ٣٠ ب

فيل لزم التميز بين العرضية واللونية تميز في الذهن بالاعتبار العقلي لا في الوجود وكذلك الانسانية في كونها مركبة من حيوة ونطق فافرق بين وجود عام ووجود خاص وبين عرض عام ولون خاص والتركيب "كالتركيب" الا ان احد العامين والخاصين من جنس وفصل على اصطلاح المنطق فيصلح ان يركب منها حد الشيء والثاني عام وخاص لا يصلح ان يركب منها حد الشيء والفرق من هذا الوجه ليس يقدح في غرضنا من الازام فاننا لم نلزم كون الباري تعالى محدودا بل الزمناس كونه موصوفا والموصوف بالصفة اعم من المحدود بالحد ثم القول بان تركبه بالقياس الى عقولنا وادهاننا تسلم المسئلة وزيادة اسر على الصفاتية ويلزم عليه ان يقال له مادة وجنس وفصل وخاصية وعرض الى غير ذلك من انواع التركيب بالقياس الى عقولنا لا بالقياس الى ذاته ثم هو معرفة المعلوم على خلاف ما هو به فانه في ذاته غير مركب وفي التصور العقلي مركب ثم الوجود ان كان معنى اثباتيا في الذهن غير اثباتي في الخارج فذلك تعبير حقيقة الشيء الواحد بالنسبة الى شئيين والحقايق لا تختلف بالنسبة اصلا وان كان الوجود معنى سلبيا في الذهن فقد استغنى بكونه نفيآ عن الزام التركيب الذهني وعندهم المعاني السلبية لا توجب التكثير سواء كانت في الذهن او في الخارج والمعاني الالجابية الغير اضافية لا تتخلوا من التكثير سواء كانت في الذهن او

١٩ ب - ٢٠ ب العام - ٢١ ا عرف ووجوب وكذا - ٢٢ ب التركيب
 ٢٣ ا حاشية اواب
 ٢٤ ب - ٢٥ ب - ٢٦ ب - ٢٧ ب - ٢٨ ب - ٢٩ ب - ٣٠ ب

خصوصاً على أصلهم فانهم قالوا علمه تعالى فعل لا انتفالي وعند
التكلمين العلم يتبع العلوم وعندهم العلوم يتبع العلم والقدر يتبع
القدرة وعن هذا قالوا انما يصدر عنه العقل الاول لعلمه بذاته فاذا لم
يكن العلم معنى سلبياً ولا معنى اضافياً ولا مركباً منهما فتعين انه
صفة للموصوف

• فات الفلاسفة المبدأ الاول يعقل ذاته ويعقل ما يلزم ذاته وعقله
لذاته من حيث انه مجرد عن المادة لذاته وهو علة المبدأ الثاني وهو
المولود الاول فلزم وجوده من حيث انه يعقل ذاته وسائر الاشياء.
تكون معلولة على نسق الوجود منه وتجرده لذاته عن المادة امر سلبى
١٠ محض فلم تكثر الذات بسلب شي، منه كما يقال الانسان ليس بجبر
ولا مدر ولا نجم ولا شجر وكذا الى غير نهاية فهذا السلب وان بلغ
الى غير النهاية لا يوجب تكثيراً في ذاته وانما قلنا ان تعقله لذاته امر
سلبى لان العقل هو المجرد عن المادة وتجريده عن المادة سلب المادة
عنه فلزم ان يكون عالماً لتجرده عن المادة وعلايقها اذ المادة هي
١٠ التي كانت حجاباً عن التعقلات فلما ارتفع الحجاب صار العقل
مدر كآ عند ارتفاع الحجاب المحسوس ادراك الحس المحسوس وعند
ارتفاع الحجاب المعقول ادراك العقل المعقول وليس يختص ذلك
بتعقل البارى تعالى بل كل عقل ونفس اذا تجرد عن المادة عقل
وادرك بمقدار تجرده ثم ذات العقل الاول لا يجتنب عن ذاته ابداً

ب ٢٦٦ - (١) ب ز علم - (٢) اعرف تله - (٣) ب - - ب

التعقلات

٢٦٧ - (١) ب - -

في خارج ومن العلوم انا اذا قلنا يعلم ذاته ويعلم غيره فليس علمه
بذاته علماً بغيره من الوجه الذي كان علماً بذاته بل اعتبار علمه
٢٦٥ بذاته غير اعتبار علمه بغيره واعتبار اضافة العقل الاول اليه عندكم
غير اعتبار اضافة العقل الثاني اليه واذا اختلفت الاعتبارات
والوجوه العقلية لزمكم التكثير في الذات فنحن نسمي كل اعتبار
صفة وما سميتموه بالمعاني السلبية فمعدنا القدم والوحدة بمثابة
فان معنى القديم انه لا اول لوجوده ومعنى الواحد انه لا انقسام لذاته
وما سميتموه من المعاني بالماضي الاضافة فمعدنا كونه خالقاً رزاقاً
بثابتها فان معنى الحاقية يتصور من الخلق والازقية من الرزق
وبقي عندنا انا اثبتنا معاني من 'كونه عالماً قادراً حياً فان رده الى
السلبية غير ممكن حتى يقال معنى كونه عالماً انه غير جاهل فان غير
الجاهل قد يتصور ولا يكون عالماً فهو اعم وحتى يقال ان معنى
كونه قادراً انه غير عاجز فان غير العاجز قد يتصور ولا يكون قادراً
فنى الاولى بالضرورة يقتضى القدم ونفى الانقسام لا يقتضى العلم
والقدرة فقد يخلو الشيء عن الجهل والعلم كالجماد فاذاً معنى العالمية
والقادرية ليس معنى سلبياً وليس هو ايضاً معنى اضافياً فان الاسم
الاضافي من المضاف يتلقى بمعنى انه يحصل الفعل اولاً حتى يسمى
فاعلاً وليس كذلك كونه عالماً قادراً فان وجود العلوم والمقدور من
٢٦٦ العلم والقدرة يحصل فهو على خلاف وضع الاسامي الاضافية

(٤) ب الخارج

٢٦٥ - (١) ب - - (٢) من المعاني - (٣) ب رازقا - (٤) الجهل -

(٥) يقتضى الوحدة واما نفي الجهل والجزء

حيث يعلم اللازم فقد تعدد الاعتبارات فكثير الذات بتكثير
الوجوه والاعتبارات على ما سنفرد مسألة في العلم الاولي خاصة
وتحقيق تنقح بالمعلومات لكن الذي يختص بمسئلتنا هذه الزام
الوجوه والاعتبارات في الصفات التي ائتموها وقولكم تجرده عن
المادة امر سلمي اي هو مفارق ليس في مادة اصلاً لا شئ. جرده عن
المادة بل لذاته وبذاته ولا يوجب تكثيراً في الذات.

فلما من المعلوم ان قولنا عالم يشمر بتبين المعلوم وقولنا ليس في ٢٦٩
مادة يشمر بنفي المادة عنه والمفهومان متغايران لفظاً ومعنى فكيف
يقال احدهما هو الثاني بعينه لعمري يصح ان يقال احدهما سبب
لوجود الثاني على معنى ان المادة اذا ارتفعت ارتفع الحجاب فادرك
الشيء وعقله كالرأية المصدية اذا صقلت وارتفع الصدا تمثلت
صورة المسوس فيها كذلك اذا ارتفعت المادة يتبين الشئ المقول
في الذهن والعقل واذا تبين المقول ارتفعت الحجب كلها وكلا
الوجهين صحيح أما ان يكون احدهما عين الثاني حتى يكون
١٥ اطلاقاً بالتراذف فذلك خطأ ظاهر وما ذكرتموه من تفريع مذهبكم
على هذه القاعدة نتكلم عليها بعد هذه المسئلة ان شاء الله تعالى
ونقول اذا كان الوجود من حيث هو وجود يعم الواجب والممكن
فانذات القائم بالنفس من حيث انه ذات قائم بالنفس يعم الواجب
والممكن فما الذي يخص الواجب من امر وراء ذاته حتى يتميز عن

٢ ب التبوها - ٣ ب وقولم - ٤ ب لذاته - ٥ ب -
٢٦٩ - ١ ب وعقلت - ٢ ب ارتفعت الصدا وعقلت - ٣ ب من
البن (كذا) فن - ٤ ب ارتفع - ٥ اصحهما - ٦ ب الاطلاق

فهو عاقل بنفسه ابدأ وكل عقل ونفس مفارق للمادة فحكاه
كذلك الا ان من المواد ما يكون في اللطف ما يكون كالاجسام
الساوية فكان حجابها لمقوله ونفوسها اقل تأثيراً الى ان يصل في
الدرجة العليا الى ما لا يخاطب مادة البتة فيكون اكل الاشياء تنقل
وادراكاً ومن المواد ما يكون في اكثف ما يكون كالاجسام
الارضية فكان حجابها لادراكاتها اكثر تأثيراً الى ان ينزل في
الدرجة السفلى الى ما لا يفارق مادة البتة فيكون اكثر الاشياء.
خودا وجودا والعقل الاول وان فارق المادة من كل وجه الا ان
ذاته باعتبار ذاته ممكن الوجود فلم يخرج عن الامكان وطبيعة
الامكان عدمية مادية لم يصل تعقله الى درجة العلة الاولى اذ هو ١٠
٢٦٨ اجل الاشياء ادراكاً لاجل الاشياء كالأاذ هو يرى عن طبيعة
الامكان والمدم

فات الصفاة الباري تعالى يعلم ذاته ويعلم ما يلزم منه يعلمين ام
يعلم واحد فان قلتم المعلومان يستدعيان عليين فقد ناقضتم مذهبكم
وزريرتم علينا وان قلتم يعلم واحد فيعلم الذات من حيث يعلم اللازم ١٥
ويعلم اللازم من حيث يعلم الذات فيجب ان تكون الذات لازماً
واللازم ذاتاً لانه انما يلزم منه ما يلزم لعلمه بذاته وهو من حيث
ذاته يعلم اللازم فيوجد منه الذات كما يوجد منه اللازم او كان لا
يوجد منه اللازم كما لا يوجد منه الذات وان كان يعلم الذات لا من

٢٥٠٢ ب - ٣ ب لادة - ٤ ب بد و اكثر تأثيره - ٥ ب احسن
١٦ اوزم - ١٧ الذي
٢٦٨ - ١ ب ووجد -

ناصة عليها اوردوا فصولاً سلبية على ان تطلع الطالب على نفس المطلوب ظن بعضهم ان السلوب تصلح ان تكون فصولاً ذاتية وذلك خطأ بين ثم ارتكبوا على مقتضى ذلك ان جعلوا وجوب الوجود امرأ سلبياً وفصلوا به ذات واجب الوجود عن ساير الذوات ولم يفتنوا لامكان الوجود السدي في مقابلة وجوب الوجود انه يلزم ان يكون فصلاً إيجابياً ويا ليت شعري كيف يتأكد الوجود بالسلب وكيف يضاف الوجود بالإيجاب وكيف يكون سلب الغير تأكيداً لذات الوجود الواجب وإيجاب الذات لا يكون تأكيداً وبالجملة كلما تميز عن غيره فانما يميز بأخص وصفه وأخص وصف الشيء، الوجود لا يكون إلا امرأ وجودياً

١٥. فانه قيل هذا خبر ما عندنا في الوجود وعمومه وخصوصه وقد لزم عليه ما لزم فما خبر ما عندكم حتى لا يلزم المحال الذي لزم فلنا وجه الفهم منه هذه الازمات الفهم والتقسيمات الملزمة

للتكثر ان نجعل الوجود من الاسماء المشتركة المحضة التي لا عموم ٢٧٢ لها من حيث معناها وانما اللفظ المجرد يشملها كلفظ العين فيطلق الوجود على الباري تعالى لا بالمعنى الذي يطلق على ساير الموجودات وذلك كالوحدة والقدم والقيام بالذات وليس ثم خصوص وعموم ولا اشتراك ولا افتراق كذلك في كل صفة من صفاته يقع هذا الاشتراك لكن اذا سلكتم انتم هذه الطريقة افسد عليكم باب التقسيم الاول

٢٧١ - (١) ب الكوت - (٢) ب يلزمه - (٣) ب - - (٤) ب يميز

- (٥) ب زفيه -

ساير الذوات فان لم يكن له ما يخصه فليس له ما يعمه وان كان التخصيص وقع بالذات فهلا قائم وقع التخصيص بالوجود دون الوجوب وان وقع التخصيص بامر دون امر فذلك الامر الذي خصص ٢٧٠ وعين هو الصفة عندنا الا اننا بحكم الشرع اطلقنا اسم العلم والقدرة والارادة على ذلك وانتم ما خالفتمونا في العلم والقدرة بل قائم هو تعالى عالم لذاته وذاته علم وان كان الذات من حيث هو ذات شاملاً شمول الوجود والتخصيص انما يقع بامر وصفه وبالجملة كل امر عام وجودي اذا تخصص فانما يتخصص بامر خاص وجودي فيلزم هناك اتينية من المعنى عام وخاص وسوا كان العام جنساً والخاص فصلاً وسوا لم يكن الامر كذلك

١٥. فانه قيل قد يتخصص الشيء بالفصول السلبية والسلب لا يوجب

الاتينية

فيل هذا خطأ وقع للمنطقيين منكم حيث ظنوا ان السلب

يجوز ان يكون فصلاً ذاتياً

والبرهانه على انعاده ذلك ان الفصل لا يتحقق ما لم يتحقق في ١٥

الفصول اشتراك ما في اعم وصف فيكون الفصل اعنى ما به تميز عن

غيره من المشتركات اخص وصف الشيء، والشيء انما يميز عن غيره

بأخص وصفه وسلب صفة وشيء آخر عنه وبما يطلقه على اخص

وصفه لا ان يكون نفسه اخص وصفه

٢٧١ فلما طاق على بعض الفلاسفة التعبير عن الفصول الذاتية بعبارات ٢٠

١١٧ - (٨) ب الوصف

٢٧٠ - (١) ب - - (٢) اربا يطله - (٣) الا

القاعدة العاشرة

في العلم الازلي خاصه

وانه ازلي واحد متعلق بجميع المعلومات على التفصيل كلياتها ٢٧٣
 وجزياتها وذهب جهم بن صفوان وهشام بن الحكم الى اثبات علوم
 • حادثة للرب تعالى بعدد المعلومات التي تجددت وكلها لا في محل بعد
 الاتفاق على انه عالم لم يزل مما سيكون والعلم بما سيكون غير والعلم
 بالكائن غير
 وذهب فرما الفوسفة الى انه عالم بذاته فقط ثم من ضرورة علمه
 بذاته يلزم منه الموجودات وهي غير معلومة عنده اي لا صورة لها
 ١٠ عنده على التفصيل والاجال
 وذهب قوم منزم الى انه يعلم الكليات دون الجزيات وذهب
 قوم الى انه يعلم الكل والجزى جميعاً على وجه لا يتطرق الى علمه
 تعالى نقص وقصور
 اما الرد على البرهية هو اننا نقول لو احدث الباري لنفسه علماً

٢٧٣ - (١) راجع كتاب النحل ص ٦٠ س ١١ - (٢) ب الجزيات -
 ب الجزوى -

للوجود وبطل قول استاذكم في اننا لاننك في اصل الوجود وانه
 ينقسم الى واجب لذاته وواجب لغيره فان المشتركات في اللفظ
 المجرى لا تقبل التقسيم المنوي ولذلك لم يجوز ان يقال ان عيناً وانها
 تنقسم الى الحاسة الباصرة والى الشمس والى منبع الماء اذ هي مختلفة
 بالحقيق والمعاني والله المستجار سبحانه ما يكون لنا ان نقول فيه
 بغير حق وهو حسبنا ونعم الوكيل

٢٧٢ - (١٠٠٠) ب - (٢٠٠٢) ب ان وجودا - (٣) هل سقط بين
 كلات ؟ - (٤) ما ليس بحق - (٥) سورة ١٦٧، ٣ ب -

ان يوجد
 فال همام فقد قام الدليل على ان الباري سبحانه وتعالى عالم في الازل بما سيكون من العالم فاذا وجد العالم هل بقي علمه علماً بما سيكون ام لا فان لم يكن علماً بما سيكون فاذا قد تجدد له حكم او علم فلا يتخلو ان يحدث ذلك التجدد في ذاته او في محل او لا في ذاته ولا في محل ولا يجوز ان يحدثه في ذاته كما سبق من استحالة كونه محلاً للحوادث ولا يجوز ان يحدثه في محل لان المعنى اذا قام بعمل رجوع حكمه اليه فبقي انه يحدثه لا في محل وان كان علمه بما سيكون باقياً على تلقفه الاول فكان جهلاً ولم يكن علماً وايضاً فانه قد تجدد له حكم بالاتفاق وهو كونه عالماً بوجود العالم وحصوله في الوقت الذي حصل وتجدد الحكم يستدعي تجدد الصفة كما ان تحقق الحكم يستدعي تحقق الصفة الستم تلقين كونه ذا علم من كونه عالماً فلذلك نتلقى تجدد العلم من تجدد كونه عالماً حتى لو قيل كان عالماً في الازل بكون العالم كان محالاً وكان العلم جهلاً بل لو لم يكن العالم معلوم الكون في الازل فصار معلوم الكون في الوقت الذي حصل فلم يكن الباري عالماً بالكون في الازل ثم ٢٧٦
 صار عالم الكون في الوقت المحصل فدل ذلك على تجدد العلم
 فال ولا نشك بان علمنا بان سيقدم زيد غداً ليس علماً بقدمه بل العلم بان سيقدم غير والعلم بقدمه غير ويجد الانسان تفرقة

٢٧٥ - ب (١) - ٢٧٥
 موجودا - ١٥٠٠٠ -
 ٢٧٦ - (١٠٠٠) اعرف -

فاما ان يحدثه في ذاته او في محل او لا في ذاته ولا في محل والحدوث في ذاته يوجب التغيير والحدوث في محل يوجب وصف المحل به والحدوث لا في محل يوجب نفي الاختصاص بالباري تعالى وبمثل هذا نزل على المتزلة في اثبات ارادات لا في محل ٢٧٤
 وبرهانه امر قول لو قدر معنى من المعاني لا في محل كان قايماً.

بذاته غير محتاج الى محل يقوم به ففني احتياج العلم الى محل اما ان يكون معنى يرجع الى ذات كونه علماً فيجب ان يكون كل علم غير محتاج الى محل واما ان يكون لامر زايد على ذات كونه علماً فيجب ان يكون فعلاً لفاعل فوجب ان يكون فعل الفاعل يوجب نفي الاحتياج في كل عرض وكل معنى وليس الامر كذلك ثم فعل الفاعل لا يوجب ان ينتسب اليه المفعول باخص وصفه الذاتي بل انما ينتسب اليه من حيث كونه فعلاً فقط حتى يسمى فاعلاً صانعاً اما ان يضاف اليه حكم العملية حتى يصير عالماً فحال وايضاً فان فعل الفاعل لا يخرج الشيء عن حقيقته فلا يجوز ان يقلب الجوهر عرضاً والعرض جوهرًا فان القدرة انما تتعلق بما يمكن وجوده وهذا من المستحيل ١٥
 فنفي الاحتياج الى محل في حق الجوهر لا يجوز ان يثبت بالقدرة كما ان اثبات الاحتياج الى المحل في حق العرض لا يجوز ان يثبت بالقدرة وما ليس يمكن لا يكون مقدوراً وما ليس بتقدور يستحيل

١٥ اصحح في الماش ب - - (٥٠٠٠) ب - (٦) ب يرد
 ٢٧٤ - (١٠٠٠) ب - (٢٠٠٢) ب وهو فعل الفاعل - (٣) ب فيجب -
 ب موجبا لنفي - (٥) ب ز به فهو - (٦) ب ولا العرض - (٧) ب ز كما ان اثبات الاحتياج الى المحل في حق الجوهر لا يجوز ان يثبت بالقدرة وما ليس ...

الازمنة لا يتغير علمه بتجدد المعلومات فان العلم من حقيقته ان يتبع العلوم على ما هو به من غير ان يكتب منه صفة ولا يكسبه صفة والمعلومات وان اختلفت وتعددت فقد تشاركت في كونها معلومة ولم يكن اختلافها لتعلق العلم بها بل اختلافها لانفسها . وكونها معلومة ليس الا لتعلق العلم بها وذلك لا يختلف وكذلك تنقلات جميع الصفات الازلية فلا نقول بتجدد عليها حال بتجدد ٢٧٨

حال التعلق فلا نقول الله تعالى يعلم العدم والوجود معاً في وقت واحد فان ذلك محال بل يعلم العدم في وقت العدم ويعلم الوجود في وقت الوجود والعلم بان سيكون هو بعينه علم بالكون في وقت الكون الا ان من ضرورة العلم بالوجود في وقت الوجود العلم بالعدم قبل الوجود ويعبر عنه بانه علم بان سيكون

والذي يوضع الحرف في ذلك هو اننا لو علمنا قدوم زيد غداً بغير صادق او غيره وقدوثاً بقاء هذا العلم على مذهب من يعتقد جواز البقاء عليه ثم قدم زيد ولم يحدث له علم بقدومه لم يفترق الى علم اخر بقدومه اذا سبق له العلم بقدومه في الوقت المين وقد حصل ما علم وعلم ما حصل اذ لو قدرنا انه لم يتجدد له علم ولم يتجدد له غفلة وجهل استحال ان يقال لم يعلم قدومه بل يجب ان يقال تنجز ما كان متوقفاً وتحقق ما كان مقدراً وحصل ما كان معلوماً

وتؤثر ان الانسان يجد تفرقة بين حالتيه قبل قدومه وحال

٥٠٠٠٠ ب ل
٢٧٨ - ب (١) - ب بالند - (٢) ب بالخير - (٣) ب ودر - (٤) ب ولا - (٥) ب حالي -

ضرورية بين حالتي علميه وهذه التفرقة راجعة الى تجدد علم في حال القدوم ولم تكن قبل ذلك

واما فوكم ان العلم من جملة الماني وهي لذواتها محتاجة الى محل وانها في ذواتها مختصة بمن له احكامها فصحيح الا اننا بضرورة التقسيم التزمنا كونه لا في محل اذ لا وجه لنفي التفرقة بين الحالتين . ولا وجه لتجدد المعنى في الازلي القديم ولا في الجسم الحادث فبالضرورة قلنا هو معنى لا في محل له ولا ينحاه نحو الجوهر من كل وجه حتى يقال هو قائم بالنفس ومتعيز او قابل للعرض وانما يختص حكمه بالفاعل لان الفاعل هو الذي اوجده علماً لنفسه فصار علماً به ولان الباري تعالى لا في محل والعلم لا في محل فاختصاص ما لا محل له بما لا محل له اولى من اختصاصه بما له مكان ومحل

٢٧٧ وللمشكلين في جواب شبه هشام وبرهم طرق ولللاسلطه طرق

ايضاً قال الشيخ ابو الحسن الاشعري رضي الله عنه على طريقته لا يتجدد لله تعالى حكم ولا يتعاقب عليه حال ولا يتجدد له صفة بل هو تعالى متصف بعلم واحد قديم متعلق بما لم يزل ولا يزال وهو محيط بجميع المعلومات على تفصيلها من غير تجدد وجه العلم او تجدد تعلق او تجدد حال له تقدمه والقدم لا يتغير ولا يتجدد له حال واضافة العلم الازلي الى الكائيات فلا يزال كاضافة الوجود الازلي الى الكائيات الحاصلة في الاوقات المختلفة وكما لا تغير ذاته بتغير

(٢) ب ز له - (٣) ب بان - (٤) عال - (٥) ب يخص - (٦) ب - -
(٧) ب محي - (٨) ب عالا
٢٧٧ - ب (١) - ب (٢) ب يجوز ان - (٣) ب ز الموات -
٥٠٠٠٠ ب - -

ونسبة ذاته او وجه عاليته الى المعلوم الذي سيكون كسبته الى المعلوم الكائين الموجود والعالم منابا سيكون عالم على تقدير الوجود وبما هو كائين عالم على تحقيق الوجود فالمعلومات بعلم واحد جائد تقديراً او تحقيقاً وعندهم يجوز تقدير بقا العلم ويجوز تعلق العلم الواحد بمعلومين ولا استعانة فيه شاهداً وغايباً ثم ان بعضهم يقول يرجع الاختلاف في الحالتين الى التعلق لا الى المتعلق بخلاف ما قال الاشعري ان الاختلاف يرجع الى التعلق لا المتعلق والتعلق وقال بعضهم يرجع الاختلاف في الحالتين الى حالتين

وقرأ مال ابو الحسين البصري الى مذهب هشام بعض الجبل حتى ١٠. قضى بتجدد احوال الباري تعالى عند تجديد الكائيات مع انه من نفاة الاحوال غير انه جعل وجوه التعلقات احوالاً اضافية للذات العالمية وهو في جميع مقالاته يبرز مناهج الفلاسفة ويرد على شيوخه من المعتزلة بتصفح ادلتهم رداً شامياً

٢٨١

وفات الفلاسفة على طريقهم واجب الوجود ليس يجوز ان يعقل الاشياء من الاشياء والافذاته اما متقومة بما يعقل او عارض لها ان يعقل وذلك محال بل كما انه مبدأ كل موجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ الموجودات التامة باعيانها والموجودات الكائنة الفاسدة بانواعها واشخاصها ولا يجوز ان يكون عاقلاً لهذه التغييرات

٢٨٠ - ب العلم - ب با - ب با - ب عندنا - ب اذا -

١٥ ب الت - ب لذات

٢٨١ - ب في كتابه الل والنحل زعم انه من الاليات لابن سينا راجع

ص ٣٧٧ س ١٣ - ب اهو - ب للوجودات - ب واصل ز اولاً

(و) بتوسط ذلك اشخاصها ب باشخاصها - ب الل التغييرات -

قدومه فملك التفرقة ترجع الى تجديد العلم فليس ذلك على الاطلاق بل يرجع في حق المخلوقين الى احساس وادراك لم يكن ٢٧٩ فكان وفي حق الخالق لا تفرقة بين المقدر والمحقق والنجز والتوقع بل المعلومات بالنسبة الى علمه تعالى على وتيرة واحدة وقال هذا العلم المتجدد يحصل عندكم قبل الوجود المتجدد بلحظة فاذا تقدمه بلحظة كان ايضاً علماً بما سيكون لا علماً بالكائين فهو العلم الازلي بما سيكون سواء واذا جاز تقدمه جاز قدمه

ثم الزم عليهم الزام لا يحسن لهم عنده وهو ان هذه العلوم المتجددة هل هي معلومة قبل كونها موجودة ام ليس يتعلق العلم بها فان كانت معلومة اقبل الازلي وعاليته ام بلوم اخر سبقتها قبل وجودها فان كان الاول فيجوابنا عن الكائيات في كونها معلومة بعلم الازل جوابكم عن العلوم المتجددة وان كان الثاني فكانت محتاجة الى علوم اخر والكلام في تلك العلوم كالكلام في هذه ويؤدي الى التسلسل وقد ازم اصحاب الارادات الحادثة لا في عمل هذا الازلام واعتدروا بان قالوا الارادة لا تتراد وهذا المدر لا يصح ١٥ على قاعدة هشام وجهم فان الارادة وان كانت لا تتراد فهي بخلاف العلم لان العلم يعلم فيلزم القول بالتسلسل وهذا الازلام قد افهم الكرامية في مسألة محل الحوادث

وفات المعتزلة على طريقتهم الباري تعالى عالم لذاته ازلاً بما سيكون

٢٧ ب علم وحال العالم بل

٢٧٩ - ب ا بين - ب الوجود - ب وعلم الازل - ب

٢٥ ب ذلك ب - ب - ب فان

المعلوم بل بغيره ولا يتعلق بلر معين من حيث هو معين شخصي حتى لو زال الشخص زال العلم بوجوده وهذا كمن عرف ان القمر اذا اجتمع مع الذنب في برج كذا وكانت الشمس في برج مقابل وقع ثم الكسوف " فعلمه هذا قبل وجود الكسوف " وبعده وفي حال الكسوف " على وجه ليس يتغير بحدوث الكسوف " وكذا كل علم كلي ثم الجزوي مندرج تحت الكلي على سبيل التضمين فيصير الكل معلوماً له على هذا الطريق فمن قال منهم انه لا يعقل الا ذاته ٢٨٣ اراد به انه يعقل كونه مبدأً وعقله ذلك هو الموجب لحصول ما يصدر عنه ومن قال منهم انه يعقل الكليات دون الجزيات اراد ما قرره ومن قال منهم انه يعقل الكليات والجزيات اراد ما عقله مقصوداً اي مبداً وما يصدر عنه الا ان ذلك على وجه فهذا كلام القوم ونحن نتكلم على ذلك بالاعتراض وتبصيح على كل مسألة منها بالاستعراض

١٠ فنقول لولا اطلاق لفظ العقل والمائل غير مصطلح عليه عندنا السمع بكون الباري تعالى عالماً ولم يرد بكونه عاقلاً فنطالبكم بالدليل على كون الباري تعالى عالماً فبما عرفتم ذلك والدليل ما ارشدكم اليه والبرهان لم يقيم عليه فان المتكلم يستدل بحصول

١٢ ب يقابله - ١٣ ب خسوف
 ٢٨٣ - ١ ب ز به - ٢ ب ز وضنا - ٣ ب كلية - ٤ ب -
 ٥ ب ولطابق - ٦ ب ز عليه - ٧ ب - ٨ ب الاول -
 ٩ ب فم ؟

مع تغيرها حتى يكون ثارة يعقل منها انها موجودة غير معدومة وثارة يعلمها معدومة غير موجودة ولكل واحد من الامرين صورة عقلية على حدة ولا واحد من الصورتين يبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود متغير الذات بل هو انا يعقل كل شيء على نحو كلي فلي لا انفصالي ومع ذلك لا يبرز عنه شيء شخصي ولا يبرز عنه منقالت ذرة في السموات ولا في الارض واما كيفية ذلك فالانه اذا عقل ذاته وعقل انها مبدأ كل موجود عقل او ايل الموجودات وما يتولد منها " ولا شيء من الاشياء يوجد الا وقد صار معلوماً " من جهة ما يكون واجباً بسببه فتكون الاسباب بصادرها

٢٨٢ تنادى الى ان يوجد منها الامور الجزية فالاول يعلم الاسباب ١٠ ومطابقتها فيعلم ما يتادى اليه وما بينها من الازمنة وما لها من العودات فيكون مدرراً للامور الجزية من حيث هي كلية اعني من حيث لها صفات واحوال تستعد بها لان تكون كلية وان تخصصت فبالاضافة الى زمان ومكان وحال متشخصة فيعقل ذاته ونظام الخير والوجود في الكل منه ونفس مدررة الكل سبب ١٠ لوجود الكل منه ومبدأه وابداع ويجاب واجاد " فلا يتبع علمه معلوماً بل يسبقه ولا يكتسب عنه صفة بل يكسبه ولا يتغير بتغير

٦ اللل - ٧ ب...٧ اللل - ٨ الل يرب وهو غلظة - ٩ سورة ٣٤
 ١٠ ب ا - ١١ الل عنها - ١٢ ب الل -
 ٢٨٢ - ١ ب نيته - ٢ ب والل بماداماً - ٣ ب الجزية -
 ٤ امصاحب ملامحاً - ٥ ب لما - ٦ ب...٦ ب - ٧ ب ز جا شخصاً
 ٨ ب للوجود الموجود - ٩ ب - ١٠ ب ز من - ١١ ب ثم الكلام
 من اللل -

بذاته هو بديل ان كل ماهية مجردة عن المادة فلا مانع لها من حيث ٢٨٥
ذاتها عن مقارنة ماهية اخرى مجردة فيمكن ان تكون معقولة اي
مرتبسة في ماهية اخرى مجردة وارتسامها هو مقارنتها ولا معنى للعقل
الانه مقارنة ماهية مجردة للماهية مجردة ولذلك اذا ارتبست في القوة
العاقلة^١ منا ماهية مجردة كان نفس الارتسام فيها هو نفس شعورها
بها وادراكها لها وذلك هو العقل والتعقل اذ لو كان يحتاج الى هية
وصورة غير الصورة المرتبسة^٢ لكان الكلام في تلك الصورة
الكلام في هذه الصورة ويتسلسل واذا كان نفس تلك المقارنة هو
العقل فيلزم منه ان كل ماهية مجردة فلا مانع لها من ذاتها ان تعقل
١٠ فلت ما زدت في البيان الا انك جعلت المقارنة حداً اوسط
ولسنا نملك انك ما عنيت بهذه المقارنة مقارنة الجسم ولا مقارنة
الجوهر العرض ولا مقارنة الصورة المادة بل عنيت به كما فسرت
التمثيل والارتسام وعنيت بالتمثيل والارتسام التعقل فقد صادرت
على المطلوب الاول اقبح المصادرة فكانك قلت الدليل على كونه عالماً فيبان
١٠ انه لا يمتنع على ائبته وذاته ان يكون مرتبساً بصورة اي عالماً فيبان
انك ادرجت لفظ المقارنة حتى اخفيت^٣ الحال ثم فسرت المقارنة حتى
ابديت^٤ الحال زالت المصادرة عنك كل الزوال

١٠٠٠٠ ب - انظر الل من ٣٧٦ ص ١٥

٢٨٥ - ١) اذ فهو عقل بذاته هو ان كل ماهية - ٢) العاقلة - ٣) ب

اذ لو كان يحتاج الى هية وصورة غير الصورة المرتبسة لتسلسل - ٤) في العايش على ما

تقدم - ٥) ب التمثل

٢٨٦ - ١) في العايش على ائبته - ٢) ب - ٣) ب ابدت -

٤) ب اعقبت

الاحكام والاتقان في الافعال على كون الصانع عالماً وانتم ما سلكتم
هذه الطريقة ولا استقام ذلك على قاعدتكم فان العلم عندكم لم يتعلق
بالجزيات او تعلق على وجه كلي فهو اذاً متعلق بالكليات والاحكام
٢٨٤ اثنا يثبت في الجزيات المحسوسة اما الكليات المعقولة فهي مقدرة في
الذهن^١ فافيه الاحكام ليس بمعلوم على الوجه الذي يقتضيه الاحكام
وما هو معلوم فلم يشاهد احكام^٢ فيه فبطل الاستدلال من هذا
الطريق

فالوا طريقنا في ذلك اثنا هو يرى من المادة وعلاقتها فغير
محتاج^٣ عن ذاته لان الحجاب هو المادة والقدس عن المادة هو عالم
لنفسه بنفسه اذ لا حجاب

١٠ فيل هذه مصادرة على المطلوب الاول فان معنى قولكم غير
محتاج عن ذاته اي هو عالم بذاته والكلام فيه كالكلام في الاول
وتقريره اثنا هو يرى من المادة فهو عالم فلم قائم^٤ اثنا هو يرى عن المادة
عالم ونفي المادة كيف يناسب العالمية والعلم هذا كمن نفى التناهي
والانقسام والايين والكيف عنه لم يجب من ذلك ان يكون عالماً ولم
فنفي الجسمية والهيولائية عنه ليس يقتضي ان يكون عالماً ولم
نجد لمامتكم^٥ برهاناً على ثبوت كونه عالماً بالمعلومات سواء التجرد
عن المادة وعلاقتها وليس حداً اوسط في برهان ان ولا في
برهان لم

قال ابو علي: به سينا البرهان على ان كل مجرد عن المادة فهو عقل ٢٠

٢٨٤ - ١) ب ز فلا احكام فيها ولا اتقان - ٢) ب احكاما - ٣) ب

ز ذاته - ٤) ب اقدمكم -

واما استمدارك بالقوة العاقلة منا فانما ينضك مع من لا ينازعك في ان العقل هل يعقل بذاته ذاته وان عقل ايقعل غير ذاته ام يعقل هو ذاته اما من نازعك في اثبات كونه عقلاً وعاقلاً اي علماً وعالماً فلا ينفضه هذا الاستشهاد

واما اقتباس كونه عاقل من كونه معقولا فهو من احل المطويات وهو كمن قال لا يتنع عليه ان يعلم فلا يتنع عليه ان يعلم والمرض في ذاته ممتنع ان يعقل ويعلم عند القوم فكيف يصح القياس وهب انه يعلم فلم ينبغي ان يعلم ثم اخذ ما يجب مما لا يتنع من ابعد القياسات واحل المحالات فان سلمنا لكم كونه تعالى عالماً بذاته وعلمه بذاته نفس علمه بعلمه فلم قلتم ان علمه بذاته الذي هو نفس العلم فعلمه بعلوماته هو علمه بذاته ما هو مبدا وهو مبدا كل موجود فيتعلق علمه بذاته ثم يتعلق نفس ذلك العلم بعلوماته على النسق الذي حصل ام يتعلق علمه بذاته ويتعلق علم اخر بعلوماته ويلزم على الاول ان يقال لا يعلم الا ذاته اذ لا صورة عنده غير ذاته ولا ارتسام لعقله الا تعقله فان العقل ١٥ عندكم مقارنة ماهية الماهية والمقارنة هو ارتسام ماهية باهية فعلى هذا التفسير لم يقترن بوجوده غير وجوده ولا ارتسام في عقلية غير عقلية وساير اللوازم كما هي مفارقة لذاته يجب ان يكون مقوليتها مفارقة لمقولية ذاته ويلزم على القسم الثاني التكثر الصريح فان عقله لذاته

١٥ ب بذاته - ١٦ ب او - ١٧ ب - ١٨ ب - ١٩ ب اول ارتسام ذاته - ٢٠ ب ز لا ٢٨٧ - ٢٩ اول ارتسام

وعقله للعقل الاول ان كان شيئاً واحداً من وجه واحد فيلزم ان تكون ذاته هو العقل الاول والعقل الاول ذاته وان لم يكن ذلك على وجه واحد فقد تعدد وتكثر وجوه الذات

ثم قول اذا كان عقله وعلمه علماً فعلياً لا انفعالياً وانما يلزم منه ما يلزم لعلمه بذاته فيجب ان يكون كل معلوم مفقولا له وهو معلوم لعلمه فانظروا اي شيء يلزم من ذلك قال ايه سينا انه تعالى عالم بالاشياء لا من الاشياء بل الاشياء منه ومن علمه

فبل له فاذا بطل تقريوك الثاني ان العقل لا معنى له الا ارتسام ٢٨٨ ماهية باهية فهلا قلت العقل رسم ماهية في ماهية او هلا قسمت الامر فقلت من العقول ما يرتسم ومن العقول ما يرسم ومنها ما لا يرسم ولا يرتسم فعقله للعقل الاول رسم وليس بارتسام وعقله لذاته ليس برسم ولا ارتسام وعقل العقل والنفس له ارتسام وليس برسم فقولنا مثلاً تصورات وعقول المقارنات تصورات وتصورات وعقل الباري تعالى لذاته ليس بتصوير ولا تصوير وعقله للعقل الاول تصوير لا تصور

قال ايه سينا الرب تعالى عالم بالموجودات ولكن علمه بها علم لزومي عن علمه بذاته غير مفصل للصور فانه يعلم ذاته وانما يعلم ذاته كما هو عليه وهو انه مبدا للموجودات كلها باسرها فيدخل علمه

٢٩ اكلن - ٣٠ ب ايش ٢٨٨ - ٢٩ ب - ٣٠ ب ايرتسام - ٣١ ب العقل

بالموجودات تحت علمه بذاته من غير ان ترتب للموجودات صورة في ذاته حتى يلزم منه كثرة فان العلم بلوازم الشيء اذا لم يكن متجهاً نحو تلك اللوازم قصداً بل حاصلها من العلم بلزومها فلا يكون زايداً ٢٨٩ على نفس العلم باللزوم ولا فيه كثرة مترتبة فقرتبه حسب ترتيب تلك اللوازم ونحن نجد من انفسنا مثل هذا العلم بالاشياء الكثيرة من غير ان يتأخر لها صورة في ذاتها وهو انا اذا سنلنا عن مسألة نكون قد علمناها واتقناها لكننا في تلك الحالة معروضون عنها فمع السؤال عنها نجد من انفسنا التفاتاً الى جوابها وبقيناً لنا بحصول ذلك العلم المشتمل على جميع الجواب من غير ان يكون في ذلك العلم تفصيل لصور الاشياء التي تنتقش في نفوسنا حين اخذنا في ١٠ الجواب ثم ياتي التفصيل مع الاخذ في الجواب مرتباً وليس ذلك استعداداً بحتاً وبقيناً بالاستعداد بل بقينا بحصول العلم لا بالاستعداد وانما يتيقن المعلوم لا المجهول واما علم العقل الاول بالباري تعالى فلا يكون لازماً لعلمه بذاته فان مبداه قبل ذاته لا لازماً عنه فلا يكون العلم بما هو قبل ذاته لازماً من نفس علمه بذاته فيكون ١٥ علماً اخر على حدة والمعلوم ليس نفس العالم ولا لازماً منه فيكون زايداً لا محالة على نفس العالم فتحصل فيه كثرة بسبب هذا العلم فلت فرقت فرقاً بين علمه بذاته وبين علمه بالاشياء حتى سميت ٢٩٠ الاول ذاتياً والثاني علماً لزومياً افتعني بالعلوم اللزومية معلومات له بعلم واحد على طريق اللزوم فذلك صحيح او تعني بذلك علوماً اخر ٢٠

لزومية لعلمه بذاته فا التصور بتلك العلوم وما حملها وكيف تتعلق هي بالمعلومات وما معنى انها غير مفصلة للصور والعلم لا يكون قط الا مفصلاً فانه معنى يتعلق بالمعلوم على ما هو به فهو مفصل بالنسبة الى معلومه وقولك انه يعلم ذاته كما هو عليه وهو مبدا للموجودات فبا عجباً من اطلاق الذات والعلم بالذات والمبدا للموجودات فان كانت هذه الثلاثة الاعتبارات عبارة عن معبر واحد حتى يقال ذاته علمه وعلمه هو مبدأية وكونه مبدا امر اضافي فكونه ذاتاً وعلماً يجب ان يكون امراً اضافياً وان كان ثم اعتبار واعتبار حتى يكون انه من حيث انه مبدا اضافياً ومن حيث انه علم سلبياً ١٠ ومن حيث انه ذات لاسلبياً ولا اضافياً فقد تعددت اعتبارات ثلاثة فذاته ثالث ثلاثة ونقول ما المانع من تعلق العلم الازلي بالمعلومات على نسق واحد حتى لا يكون منه ما هو بالقصد الاول وهو العلم باللزوم ولا منه ما هو بالقصد الثاني وهو العلم باللازم ان كان العلم والذات لا يتأثر ولا يتكثر باللوازم والسلوب حتى يقال معنى كونه علماً انه لا يفتنى عليه شيء في الأرض ولا في السماء من غير ان ينسب اليه بعض المعلومات بالذات والبعض بالعرض من غير ان تتغير ذات العالم بالمعلوم كما لم تتكثر ذاته بتكثر اللوازم واما التمييز في عقولنا انا هو بحسب امكان الجهل والنقطة والنسيان والا فلو

وعلمه به لزوم من علم العلة الاولى بذاتها فظن ان كل شيء علم وانه بذاته لزم من علمه بذاته علم بغيره ولزم من علمه بغيره وجوده وهذا محال على انه اثبت للمعلول الاول علمين علم بذاته وعلم اخر بعلمه فيكون قد صدر من العلة الاولى شيء هو جوهر قائم بنفسه^{١٠} قام به معنيان مختلفان محققان ليس يلزم من احدهما الثاني فقد ٢٩٣ خالف بذلك اصله الممهّد ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد ولا يفتيه عنده ان احد الشئيين له لذاته والثاني من علمه فان علم المعلول بذاته غير وعلمه بالعلمة غير وليس احد المعلمين له لذاته والثاني من علمه ثم هو يعلم ذاته ويعلم معلوله الثاني فقد تكثرت الذات بعلم زائدة على الذات على انه عقل فعال وانا عقليته لانه صورة مجردة عن المادة وانا فعاليته لانه صورة واهبة للصور فلم تتكرر ذاته بتكثّر معلوماته من الصور ولا تتغير بتغير لوازمه من الموجودات فهلا كان الامر في واجب الوجود كذلك

واما منه فالضرب امر طرأ وطراً بين اصحاب الفوايس (٣ - ب -
١٠ فنقول كل موجود شخصي في هذا العالم يستدعي كلياً خاصاً بذلك الشخص فان كلية الشخص الانساني وهو كونه انساناً ليس بكون كلية شخص حيوان اخر بل الكليات تتكرر بحسب تكثّر الشخصيات فاذا كان لا يعلم الشخصى الا من نحو كليته حتى لا يتغير ٢٩٤ العلم بالكلية ويتغير العلم بالجزئية فيلزم ان يتكرر العلم بكليته كما

١٠ - ب -

٢٩٣ -

ب (١) -

ب (٢) -

ب (٣) -

ب (٤) -

ب (٥) -

ب (٦) -

ب (٧) -

ب (٨) -

ب (٩) -

ب (١٠) -

قدرنا علماً لم يطرأ عليه ضده البتة لم يخف عليه شيء البتة ولعلمنا مبادي وكالات فباديها النظر والاستدلال والتفكير والتدبير وكأله انه لا يخفى علينا المنظور فيه وانا يطلق العلم على البارى تعالى بحسب الكمال لا بحسب المبدأ كما ان مبدأ افعالنا المعالجة والمزاولة والاكتساب والمجاهدة وكألهان لا يعتمد علينا شيء وتطلق القدرة على البارى تعالى بحسب الكمال لا بحسب المبدأ وكما ان العفو والمطف مناً بحسب المبدأ هو انحصار القلب على حال المعطوف عليه وبحسب الكمال هو الانعام والملاحظة والاکرام والملاطفة فاذا كان هذا معنى الصفات فلا فرق في تلك النسبة وهو ان لا يخفى عليه ٢٩٢ شيء من الكلي والجزئي والذاتي والعرضي واذا فرقتم بين قسم وقسم فقد حكمتم بتعدد الاعتبار وتكثّر الجهات والاثار ومن قال ان علم المعلول الاول بالاول لا يكون لازماً لعلمه بذاته لان مبدأ المعلول الاول قبل ذاته فلا يكون العلم بما هو قبل ذاته لازماً لعلمه بذاته فيكون علماً اخر على حدة يتوجه على مساق كلامه ان كل من علم شيئاً من حاجته واقتضاه لا يلزمه العلم بالمحتاج اليه لان المحتاج اليه قبل ذاته وقبل حاجة ذاته بل انا يعلمه بعلم اخر وليس الامر كذلك بل العلم ربما يلزم من العلم ولا يستدعي لزوم العلم من العلم او بالعلم لزوم المعلوم من المعلوم وانا وقع له هذا الغلط من غلط اخر وهو انه اعتقد ان المعلول الاول لزم وجوده من علم العلة الاولى به

ب (٢) -

ب (٣) -

ب (٤) -

ب (٥) -

ب (٦) -

ب (٧) -

ب (٨) -

ب (٩) -

ب (١٠) -

ب (١١) -

ب (١٢) -

ب (١٣) -

ان العلم زماني يتغير بتغير الحوادث ومن تحقق ان العلم من حيث هو علم لا يستدعي زمانا بل هو في نفسه تبين وانكشاف وذلك اذا كان صفة للحدث واحاطة وادراكا اذا كان صفة للتقديم فهو مع وحدته محيط بكل الاشياء ومع احاطته واحد ومن تحقق كونه واحدا سهل عليه الاشكال

فأبرهانه على انه علمه شيء، ولهم انه لو كان كثيرا لم يخجل اما ان يتعدد بتعدد المعلومات كلها والمعلومات من حيث ان لها صلاحية المعلوماتية من الواجب والجاز والمستحيل لا تنتهي على التقدير فيلزم ان تكون العلوم المتعلقة بها لا تنتهي على التحقيق وقد قام الدليل ٢٩٦

على ان اعدادا في الوجود المحقق بالفعل لا تنتهي مستحيل وانما حصره الوجود فهو متنام بالضرورة واما ان يتعدد بعدد مخصوص فيستدعي تخصصا خاصا والقديم لا تخصص فاذا علمه تعالى واحد فهو متعلق بجميع المعلومات والمعلومات لا تنتهي فعلمه متعلق بما لا يتناهي ولا يفرض اختصاصه بعلوم معين كالعلم الحادث فان الاختصاص والاختصاص نقص وقصور من حيث انه لا يختص الا بتخصص والدليل على ذلك ان ما من علم يفرض الا ويصح تعلق علم واحد منا به ثم لا يثبت لنا العلم بالمعلوم الا ضروريا او كسبيا وعلى اي الوجهين فرض ثبوته فالتعالى موجوده ومبدعه فاذا وجد كان عالما به واذا وجب كونه عالما بالعلم فهو عالم بالمعلوم اذ يستحيل

٢٣ ب زلا - ٤ التي مضرب لله وادراكات - ٥ اكانت - ٦ ال...

٢٩٦ - ١ ب حاصرا - ٢ ب التعلق - ٣ ب زمن - ٤ ب ملوم

٥ ب زلا -

يتكثر بشخصيته وان اجتمعت الكليات كلها في كل واحد فيلزم ان لا يكون المعلوم الا ذلك الكلي الواحد ثم ذلك الكلي الواحد لازم له في وجوده فيكون العلم به لازما للعلم بذاته فهو رجوع الى محض مذهب من قال انه لا يعلم الا ذاته فاذا هذا القليل على مذهبه الا اطلاق لفظ الكلية وهي معلومة لزوما كما كانت الجزيات معلومة لزوما فلم يستفد من هذه الزيادة شيئا ومن عرف مبادي الموجودات عرف ما يتبادى منها وما يحصل بها نظرا من العلة الى المعلول ومن عرف اخص اوصاف الموجودات عرف الاعم نظرا من الملزوم الى اللازم وبين البابين بون عظيم بعيد

وما غفل به ابره سنا من مهرب فهو الفهر فهو دليل عليه فان من علم مثل ذلك العلم اعني اذا كان كذا يكون كذلك فيكون علمه مشروطا وهي قضية شرطية فلا يكون علمه علما محققا حتى يقول ٢٩٥ ان كان الامر كذا فهو كذا فصار الامر جزئيا بعد ما كان كليا ويتعالى علم الباري تعالى عن القضايا الشرطية بل علمه اعلى من ان يكون كليا او جزئيا او متغيرا بتغير الزمان او متكثرا بتكثروا المعلومات انظروا كيف عاد تزويه القوم تشبيها وكيف صار تحقيق القوم تويها

فالتصانير ان الاشكال في هذه المسئلة على جميع المذاهب من جهة انهم تصوروا تعلق العلم بالمعلوم على وجه يتطرق اليه الزمان الماضي والمستقبل والحال حتى يقال علم ويعلم وهو عالم وسيعلم فظنوا ٢٠

ان يعلم العلم ولا يعلم المعلوم فلزوم ان يكون العلم القديم متعلقاً بكل معلوم وانما اقتصر العلم الحادث على بعض المعلومات لجواز طريان الضد عليه والا فالعلم من حيث هو علم لم يتبع عليه التعلق بكل معلوم وكذلك كل صفة قديمة فان متعلقاتها لا تنتهي فقد اطلقت الاشعرية بان معلومات الله تعالى في كل معلوم لا تنتهي .
 ٢٩٧ اشاروا بذلك الى التقديرات الجزائية في حق كل معلوم اذ ما من وقت من الاوقات وحين من الاحيان الا ويجوز وقوع الحادثة فيه على البديل وكذلك ما من عرض الا ويجوز اختصاصه بكل جوهر على البديل

قال الفخر بن تقيم وحدة العلم الازلي من استحالة علوم غير ١٠
 متناهية 'يجصرها الوجود ومن ان الاختصاص بعدد مخصوص ثم ارتكبت مثله في العلم الواحد حيث قائم انه واحد متعلق بمعلومات لا تنتهي فقد اثبت له تعلق حقيقه او تقديرية لا تنتهي وما حصره الوجود كيف يشتمل على تعلق غير متناهية فان قائم انها على التقدير المفروض لا تنتهي فالتقدير فكيف يتصور في حق القديم ١٥
 سبحانه وان قائم انها على التحقيق الموجود فالتحقق للمتعلق كالتحقق للمتعلق فلم لا يجوز علوم غير متناهية ثم التناهي بعدد مخصوص كالتناهي بالواحد فان اوجب اختصاص العدد مخصصاً كذلك يستدعي اختصاص الوحدة مخصصاً وهو كما ان كثرة نوع

٢٩٧ ب ز القول
 ٢٩٧ - (١٠٠٠) ب - - هل سقطت كلمة مثل «تغير» ؟ انظر ص ٢٣٦
 ٨ - ٣ - ب ز لانه - (٤) ب التعلق - (٥) ب -

الانسان في الوجود استدعى مكثرًا ووحدة نوع الشمس في الوجود استدعت موحداً ثم معلومات الله تعالى بجملة امر مفصلة فان قائم انها مجملة على معنى انه يعلم ما لا يتناهي من حيث انها لا تنتهي من ٢٩٨
 غير ان ينفصل معلوم عن معلوم فهو علم واحد تعلق بمعلوم واحد وما ينفصل به بقي مجهولاً وان قائم انها مفصلة على معنى انها تتميز في علمه بخصائص صفاتها فالجمع بين التفصيل ونفي النهاية مستحيل
 فاالجواب عن هذه المشكلات

فان الصفاية لسننا نفي بالتعلقات علائق حسية ولا جبايل خيالية
 ولا ينفى التناهي عن المعلومات اعداداً من المعلومات غير متناهية
 ١٠ حاصرة في الوجود بل نفي بالتعلق والتعلق ان الصفة الازلية صالحة لدرك ما يعرض عليها على وجه لا يستحيل فيعبر عن تلك الصلاحية نحو الدرك بالتعلق ويعبر عن جهة العرض عليه حتى يدركه بالتعلق
 ثم وجوه الجزئات على التقدير غير متناهية فالتعلقات غير متناهية فالتعلقات غير متناهية فالعلم القديم صفة متهيبة لدرك ما يعرض فالتعلقات غير متناهية فالعلم القديم صفة متهيبة لدرك ما يعرض
 ١٥ عليها على وجه الجواز دون الاستحالة والقدرة الازلية صفة متهيبة لاجداد ما يعرض عليها على وجه الجواز دون الاستحالة فالمعنى بالعرض بالعرض جهة الامكان وتعيين الاحاد على البديل والمعنى بالعرض عليه جهة الصلاحية اما نحو الادراك واما نحو الاجداد وهذا كما ان الصور المتعاقبة على الهبولي عند القوم لا تنتهي على البديل وانها فايضة على

٢٩٨ - (١) ب انه - (٢) الجمع - (٣) الحالية - (٤) ب العلوم ولا ثبت - (٥) ب - (٦) ب يجوز - (٧) ب الصفة
 ٢٩٩ - (١) ب الصورة -

الحقايق والخصائص في صفة واحدة ام في ذات واحدة فتلك الطامة الكبرى على التكلين حتى فر القاضي ابو بكر الباقلائي رضي الله عنه منها الى السمع وقد استماد بماذا والتجا الى ملاذ والله الموفق

ب فر اعرف - ٢٣ ب اعلم

الهيولى من واهب الصور وذات واهب الصور واحدة الا انها على صفة لها صلاحية الفيض حتى ما يتبها الهيولى لقبول الصورة فتعرض الامكان على القدرة كتهي الهيولى لقبول الصور وصلاحية الصفة له نحو الإدراك والإيجاد كصلاحية الواهب لفيض الصورة ثم الواهب واحد ومع وحدته على كمال يفيض منه صور لا تنتاهى على البديل فذات الواهب واحدة ولكنه في حكم ما لا يتناهى والصورة لا تنتاهى ولكنها في حكم الواحد ثم ما حصره الوجود فهو متناه وما قدره القدر غير متناه فان التقدير تعبير عن الصلاحيتين اونا عن الاستعدادين واستعمال لفظ الصلاحية في جانب القديم توسع وفي جانب الحادث حقيقة فان القديم بالأعطاء ١٠ اجدر والحادث بالقبول اولى ثم جهات الامكان لا تنتاهى وهي تشترك كلها في جهة الامكان المحتاج الى من يخرجها من وجه الامكان الى عين الوجود فوجوده المكينات كلها الى القديم ٣٠٠ سبحانه وهو تعالى من حيث العلم يحيط بها ويدركها بوجه واحد وهو صلاحية العلم نحو الإدراك ويوجدتها ويختزها بوجه وهو صلاحية القدرة نحو الإيجاد وتخصصها بمثل دوز مثل بوجه وهو صلاحية الإرادة نحو التخصيص ويتصرف فيها بتكليف وتبريف بوجه وهو صلاحية الكلام نحو الامر والنهي ثم هل تشترك هذه

ب الواهب للصور - ٣٠٣ ب - ب نحو فقص - ١٥ ب صوراً -
١٦ المكينات - ٧ ب... ما - ٨ ب الى - ٩ ب حيز - ١٠ ب فوجه
٣٠٠ - ١ ب ز ولا نفي هذه الصلاحية القوة الاستعدادية التي تصورها الفيالسوف
في المادة والبيولى بل نفيها الكمال في كل صفة على ما تفوى (٢) عليه من النقل

مهما انتفى السهو عن الفاعل وكان عالماً بما يفعله فهو مريد وإذا مالت نفسه الى فعل الغير سمي ذلك الميلان ارادة والا فليست هي جنساً من الاغراض وهو الاول بالابتداء وهو الاعم بالرد عليه
 فيقال له اثبات المعاني والاغراض ثم التمييز بين حقيقة كل واحد منها انما يتبين على احساس الانسان من نفسه وكما يحس الانسان من نفسه علمه بالشيء ، وقدرته عليه يحس من نفسه قصده اليه وعزمه عليه ثم قد يفعله على موجب ارادته وقد لا يفعله على موجب ارادته وربما يريد فعل الغير من غير ميل النفس والتوقان اليه وكذلك يريد فعل نفسه من غير ميل وشهوة كمن يريد شرب الدواء على كراهية
 ١٠ من نفسه وبالجملة الاحساس حاصل ورده الى العلم بالفعل باطل فان العلم تبيين واحاطة فقط وهو يطابق العلوم على ما به من غير تأثير في ٣٠٢ العلوم ولا تأثير منه وكذلك يتعلق بالقديم والحادث والقصد والارادة يقتضي ويخصص فيؤثر ويتأثر ولذلك لا يتعلق الا بالتجدد والحادث فبطل مذهب الملاحظ

١٥ واما المراد على الكمي والنظام بعد اعترافها بكون الارادة جنساً من الاغراض في الشاهد ان نقول قام الدليل على ان الاختصاص ببعض الجائزات دون البعض في افعال العباد دليل على الارادة والقصد والدليل يطرد شاهداً وغايباً فان الاحكام والاتقان لما دل على علم الفاعل شاهداً دل عليه غايباً والدليل العقلي لا ينتقض ولا

١٥ - ب يتبين (كذا) - ب ٦٠٦ - ب ٧ - ب والفعل - ١٨ - ب

مطابق

القاعدة الحادية عشر

في الارادة

وهي تتشعب الى ثلاث مسائل احدها في كون الباري تعالى مريداً على الحقيقة الثانية في ان ارادته قديمة لا حادثة والثالثة ان الارادة الازلية متعلقة بجميع الكائنات
 اما الاولى فالكلام فيها مع النظام والكمي والملاحظ والتجار فذهب النظام والكمي الى ان الباري تعالى غير موصوف بها على ٣٠١ الحقيقة وان ورد الشرع بذلك فالمراد بكونه تعالى مريداً لافعله انه خالقها ومنشئها وان وصف بكونه مريداً لافعال العباد فالمراد بذلك انه امر بها وان وصف بكونه مريداً في الازل فالمراد بذلك انه عالم فقط

وزهب النصار الى ان معنى كونه مريداً انه غير مغلوب ولا مستكبره

وزهب الماظم الى انكار اصل الارادة شاهداً وغايباً وقال

٣٠١ - (١) ب ازلا - (٢) ب زقادر - (٣) انظر الملل ص ٥٢ س ٨ -

من حيث هو علم لا يختلف وان قدر اختلاف في العلم حتى يكون احد العلمين مخصصاً دون الثاني فلنقدر مثل ذلك فيه حتى يكون احدهما موجداً والثاني غير موجود ويقع الاجتزاء بالعلم عن القدرة كما وقع به عن الارادة فيعود الكلام الى مذهب الفلاسفة ان علمه تعالى علم فطري فيوجد من حيث يعلم ويختار الافضل من حيث يعلم وان وجب ان تغطي كل صفة حظاً من الحقيقة فالعلم ما يحصل به الاحكام والاتقان والارادة ما يحصل بها التخصيص والقدرة ما يحصل بها الاججاد والقضايا مختلفة فالقتضيات اذاً غير متحدة

واما قوله اثبات الارادة في الشاهد لامتناع الاحاطة بالمراد ٣٠٤ من كل وجه فباطل لاننا لو فرضنا الاحاطة بالفعل من كل وجه باخبار صادق او غيره من الطرق كان يجب ان يستغنى عن الارادة وليس الامر كذلك وتقسيمه القول بان الارادة اما سابقة واما مقارنة فيلزم له قد عرفت على هذا منذهب الصفتية ان الارادة ازلية فهي سابقة على المراد ذاتاً ووجوداً ومقارنة لخال التجدد تعلقاً وتخصيصاً ١٥ والعلم يتبع الواقع ولا يقع والقدرة توقع المقدور ولا تخصص والمراد تخصص الواقع على حسب ما علم بما علم والصفة ازلية سابقة والمراد حادث متأخر وليس يلزم على ذلك ان يسمى عزماً فان العزم توطين النفس بعد تردد ولو كان المرید للشيء متمنياً او مشتتياً او ما يلا

٣ احقها - ب والقدره - ب به ز الوجود والارادة ما يحصل بها التخصيص والقضايا مختلفة

٣٠٤ ب - ب (١٠٠) ب - ب (٢) ز ا - ب او - ب (٥) ب عرف - ب (٥) ب - ب

٦ ب ز قدية - ب (٧) ب مشتتياً

يقتصر

قال الكاظمي انما دل على الاختصاص على الارادة في الشاهد لان الفاعل لا يجتبط علماً بكل الوجوه في الفعل ولا بالنسب عنه ولا بالوقت والمقدار فاحتاج الى قصد وعزم الى تخصيص وقت دون وقت ومقدار دون مقدار والبارى تعالى عالم بالغيوب مطلع على سرايرها واحكامها فكان علمه بما مع القدرة عليها كافيّاً عن الارادة والقصد الى التخصيص وانه لما علم انه يختص بكل حادث بوقت وشكل وقدرة فلا يكون الا ما علم فاي حاجة به الى القصد والارادة وايضاً فان الارادة لو تحققت فاما ان تكون سابقة على الفعل او حادثة مع ٣٠٣ الفعل فان كانت سابقة فهي عزيزة والعزم لا يتصور الا في حق من يتردد في شيء ثم ازمع عليه او انتهى عن شيء ثم اقبل اليه وان كانت مقارنة فهي اما ان تحدث في ذاته او في عمل اولاً في ذاته ولا في عمل والاقسام الثلاثة باطلة بما سبق بطلانها فتعين ان الارادة للقديم سبحانه لا معنى لها الا كونه عالماً قادراً فاعلا

فيلزم له قد سلمت في الافعال وجوهاً من الجواز في تخصيصها ١٥ ببعض الجائزات دون البعض فينظر بعد ذلك اهو من دلائل العلم او من دلائل الارادة

فقول قد بينا بان العلم يتبع المعلوم على ما هو به سواء كان العلم محبطاً بجميع الوجوه في الفعل وقتاً ومقداراً وشكلاً او لم يكن فالتعلم

٢ ب - ب (٣) ب كما (٢) - ب بخصم - ب (٥) ايردد

٣٠٣ - ب (١) ب سمي (الله سمي) - ب (٢٠٠٢) ب - ب

والاختصاص لم يدل على القدرة بل الوقوع دل عليها فلم يكن للاختصاص مدلول ونحن انما اثبتنا العلم بالصفات من الدلائل واذا ثبتت هذه المسئلة اخذنا في المسئلة الثانية وهو كون الرب تعالى مريداً بارادة قديمة

- فنقول قد قام الدليل على ان معنى المريد هو ذو الارادة كما قام الدليل على ان معنى العالم هو ذو العلم فنقول اما ان يكون الرب سبحانه مريداً لنفسه او بارادة واذا تحقق انه مريد بارادة فاما ان ٣٠٦ تكون الارادة قديمة واما ان تكون حادثة فان كانت حادثة فلا يلجوا اما ان تكون حادثة في ذاته او في محل او لا في ذاته ولا في محل وقد سبق الرد على من قال بحدوث الارادة في ذاته ويستحيل كون الارادة في محل ويكون الرب تعالى مريداً بها فان المعنى اذا قام بحمل وصف المحل به اذ لا معنى للقيام به الا وصفه به وحينئذ لا يوصف غيره به اذ من المحال وصف الشئين بمعنى واحد قام باحدهما دون الثاني ويستحيل كون الارادة لا في محل فان الارادة من جملة المعاني والاعراض واحتياج الاعراض الى المحل صفة ذاتية لها ومن المحال ثبوتها دون الوصف الذاتي ولو لم تحل في محل لكانت قائمة بذاتها والقيام بالذات قابل للمعنى فحينئذ تكون الارادة قابلة للمعنى ولا يكون فرق بين حقيقة الجوهر وبين حقيقة العرض حتى لو جوز استغناء العرض عن المحل في وقت من الاوقات جاز في كل وقت ولو

٣ ب دال - ٤ ب الاضمة - ٥ انظم - ٦ ب ز لا غير - ٧ ا مريد
٨ ب ز اخر - ٩ ب مكان - ١٠ ب كان قائماً -

لوجب ان يقال العالم بالشيء . متقد ساكن النفس مترو ومفكر فبطل الاستدلال من هذا الوجه وليس كل من علم شيئاً اراده ولا كل من اراد شيئاً قدر عليه بل كل من فعل شيئاً فقد قدر عليه ومن قدر على فعل شيء اراده ومن اراده علمه فالارادة تتبع العلم حتى يتصور ان يكون عالماً ولا يكون مريداً ولا يتصور ان يكون مريداً ولا يكون عالماً

اما الرد على النصار حيث قال انه مريد بمعنى انه غير مغلوب ولا مستكروه فيقال له ففرت حكماً ثابتاً بنفي كمن يفسر كونه قادراً بانه غير عاجز وكونه عالماً بانه غير جاهل وذلك مذهب المعتزلة الفلاسفة ثم تجرد نفي المعز والكرهية لا يقتضي كون الذات مريداً ١٠٠ فان كثيراً من الاجسام ينفي عنها المعز والكرهية ولا يكون مريداً وكثير من المريدن كاره كمن شرب الدواء على كراهية من طبعه وهو مريد له فالكرهية تضاد الطوع واما القصد فقد يجامع الكراهية

ثم نقول كونه غير مغلوب ولا مستكروه امر مجمع عليه وانا الكلام في انا راينا في الافعال ما يدل على كون الصانع مريداً وهو اختصاص الافعال ببعض الجازات دون البعض واهمال هذه القضية غير ممكن فما مدلول هذا الدليل

فانه فلنم مدلوله انه غير مغلوب ولا مستكروه

فقال انما استفدنا العلم بذلك من كونه قادراً على الكمال ٢٠

جوز لجنس من الاجناس او لنوع من الانواع لجاز لكل نوع وجنس ولو جوز ذلك ايضاً لنزّم تجويداً قيام جوهر بمحل فانه كما يستثنى الارادة والغناء والتعظيم عن جنس من المعاني حتى لا يفتقر الى محل جاز ان يستثنى جنس من الجوهر حتى يحتاج الى محل وكل ذلك محال ٣٠٧
ثم قول هب انا ارتكبنا هذه الاستحالة وتصورنا ارادة لا في محل فمن المريد بها ومن المعلوم ان نسبتها الى القديم والحادث على وتيرة واحدة

فانه قيل يوصف بها القديم لان القديم لا في محل والارادة لا في محل فهي به اولى
فيل ولو قيل يوصف بها الحادث لان الارادة حادثة والجوهر حادث والحادث بالحادث اولى والناسبات بين الحوادث تتحقق ولا مناسبة بين القديم والحادث بوجه ما ثم اخذتم قولكم لا في محل بالاشتراك فان معنى قولنا القديم لا في محل اي لا في مكان ومعنى قولنا الارادة لا في محل اي لا في متمكن وفرق بين المكان والمحل فلم توجد المناسبة شاملة للطرفين بمعنى متفق عليه مشترك فيه فلا مناسبة اصلاً هذا كقول الجوهر لا في محل والارادة لا في محل فوصف الجوهر بها اولى ونقول قد قام الدليل على ان كل حادث اختص بالوجود دون المدم وبوقت وقد دون وقت وقد كان الحادث مراداً والارادة شاركت جميع الحوادث في هذه القضية

٣٠٧ - ب (١) ب زبات - ب (٢) ب ٣ - ب (٣) ب ٤ - ب (٤) ب ٥ - ب (٥) ب زان - ب (٦) ب مريدا

فانها اختصت بوقت ومقدار من العدد دون وقت ومقدار فيستدعي ارادة اخرى والكلام فيها كالكلام في هذه فيجب ان يتسلسل والقول بالتسلسل باطل
فالتفريغ نعم اثبات ارادات لا في محل على خلاف وضع

الاعراض والمعاني لكن الضرورة الجأت الى التزام ذلك ٣٠٨
فيل انه لا وجه لانكار الارادة كما قال الكمي لانه يوجب ان تكون الافعال غير اختيارية شبيهة بالافعال الطبيعية عند اهل الطبايع ولا وجه لاثبات كونه مريداً لذاته لان الصفات الذاتية ووجب تميمها فهي عامة التعلق وحينئذ وجب تعلق كونه مريداً بالفواحد والقبايح وذلك باطل كما سيأتي ولا وجه لاثبات ارادة قديمة لانه يودي الى اثبات الاهين قديمين كما سبق ان الاشتراك في القدم يوجب الاشتراك في الالهية ولا وجه لاثبات كونها حادثة قائمة بذات الباري ولا لاثبات كونها قائمة بذات اخرى لما سبق من المعنى فتعين انها لا في محل فالضرورة العنقية الجأت الى تعيين هذا القسم من الاقسام ونحن لم نبعث النجعة في ذلك مع اثبات الفلاسفة عقولا مفارقة للاجسام قائمة بذواتها وهي مبادئ الموجودات ومع اثبات جهنم وهشام علوماً حادثة لا في محل ومع اثبات الاشعرية تكليماً لا في محل لان ذلك الكلام الذي في ذات الباري تعالى لم ينتقل الى سمع موسى عليه السلام والذي سمعه موسى لم يكن في محل فهم وان لم يصرحوا بتكليم لا في محل كما صرحنا بتعظيم لا في ٣٠٩

٣٠٨ - ب من قبل - ب (٢) ب قديين - ب (٣) ب ز فب ان الارادات المادئة مبادئ الوجودات - ب (٤) ب بكملم - ب (٥) ب يصرحوا (كذا)

بكلام يخلق في محل وما الفرق بين البين فان الارادة ان اوجبت حكماً لمن قامت به فليوجب الكلام كذلك وان كان التكلم من فعل الكلام على اصلكم فاصطلحوا على ان المرید من فعل الارادة ثم يرجع الحكم الى الفاعل كما يرجع في كونه عدلاً يخلق المعدل فكيف التزمتم ابعـد الاقسام قبولا عن كونه معقولا

• ثم فوكمم الارادة لا تراد تحكم باطل فان الارادة من الحوادث وكل حادث اختص بمثل دون مثل فهو مراد وان استغنى حادث عن الارادة استغنى كل حادث ولا يودي الى التسلسل في الارادة فان الارادة الاخيرة تستند الى خلق الباري فهي ضرورية الوجود مرادة بارادة الباري تعالى وادارته قديمة لا تراد اي لا تتخصص بوقت دون وقت

واما النمل بالقول الفارقة على رأي الفلاسف غير سببر فانهم اثبتوا ٣١١ جواهر قائمة بذواتها قابلة للمعاني غير انهم لم يحكموا بتحيزها وانتم اثبتتم ارادات من جنس ارادات الحوادث وهي اعراض لا في محل فقد اخرجتموها عن اخص اوصاف العرضية وما اجرئتم فيها حكم الجوهريـة

واما النمل بمذهب مبرهم به صفوه وهنام فنل محال والرد عليه كالرد عليكم والتمثل بمذهب الاشعري في تكليم البشر غير مستقيم على اصله فان عنده كلام الله مسموع بسمع البشر كما انه مرئي

٣١١ (١٠٠٠) ب - - ب بطل - ٣ ب زيعال - ٤ ب فلا رد -
ب تكلم - ٦ ا - -

محل غير انهم اثبتوا كلاماً مسموعاً والصفة الازلية لم تنتقل وسع موسى قد امتلى بالتكليم حتى يقال انه سمع كبر السلسلة^١ واما فوكمم ان حدثت ارادة فبارادة اخرى تحدث ويتسلسل فغير مقبول لان الارادة لا تراد البست ارادتنا لو كانت مرادة بارادة اخرى ادت الى التسلسل فلم تستدع الارادة جنسها

• فان اوسمة الضرورة التي ادعيتم ليست الضرورة العقلية التي يضطر العقل الى التزامها من ابطال قسم وتعيين قسم فانكم قد درتم من محال حتى ارتكبتم محالا والاقسام كلها يزعمكم محالات فلم التزمتم هذا المحال دون مذهب الكمي في رده الارادة الى العالمية والقادرية كما رددم كونه سميماً بصيرا الى كونه علياً خبيراً على قول وهلاً التزمتم مذهب النجار في رد الارادة الى صفة النفى كمن قال منكم انه سمع بصير يعني انه حي لا افة به وهلاً قاتم هو مرید لنفسه كما قال النجار على راي ولا تلتزموا عموم التعلق الا فيما يصح ان يكون قادراً على ما يصح ان يكون مقدوراً له وهلاً التزمتم مذهب الكرامية في اثبات ارادات في ذاته لان المخذور ١٠

من ذلك الاتزام هو التغيير بالحوادث والتغيير حاصل في الاحكام حسب حصوله في المعاني اذا لم يكن مریداً فصار مریداً عندكم فاذا لم يدل تغيير الاحكام على الحدوث لم يدل تغيير المعاني ايضاً على الحدوث او هل قاتم هو مرید بارادات في محل كما قاتم هو متكلم

٣٠٩ (١) ب السلسل - ٢ ا اذا - ٣ ا شدي - ٤ ب - -
ب او هلا - ٦ ب ز مراداً كما قاتم في كونه قادراً - ٧ ب قول
٣١٠ (١) ب حصولها - ٢ ب اذ

فانت الفعلة الصفة القديمة اذا تعلقتم بتعلقاتها وجب عموم تعلقها
اذلا اختصاص للتقديم بشي . فلو كانت الارادة قديمة لتعلقت بكل
مراد من افعال نفسه ومن افعال العباد ومن افعال العباد ان يريد زيد
حركة ويريد عمرو وسكوناً فوجب ان يكون القديم مريدا لارادتيها
• ومرادها وما هو مراد يجب وقوعه فيؤدي الى اجتماع الضدين في
حالة واحدة

فانت الاضمية الصفة القديمة يجب تعلقها بكل متعلق على ٣١٣
الاطلاق ام يجب عموم تعلقها بما يصح ان يكون متعلقاً بها فان كان
الاول فهو غير مستمر في الصفات فان العلم يتعلق بالواجب والجزئ
١٠ والمستحيل والقدرة لا تتعلق الا بالممكن من الاقسام والارادة لا
تعلق الا بالتجدد من الممكنات والمعلم اعم تعلقاً والقدرة اخص
من العلم والارادة اخص من القدرة والموم لا ينقص ولا يزيد
وفيها لا يتناهى من المعلومات والقدورات والمرادات فكل قسم لا
يتناهى فيعم تعلق الصفة بما لا يتناهى مما يليق بكل قسم ويخص
١٠ بكل صفة ولو كان الاجاب بالقدرة على نعت الاجاد لوجد كل ما
تعلقت به القدرة فيوجد ما لا يتناهى وذلك محال بل الارادة هي
المخصصة بالوجود المتعلقة بحال متجدد واما تعلق ارادة القديم
بالضدين في حالة واحدة

فالواستنا نسلم اولاً ان ههنا ارادتين للضدين بل هو ما وقع

ب (٥٠٠٥) ب -
٣١٣ (١٠٠٠) ب - (٢) الحا - (٣) ب بالتجدد - (٤) ب ز والمخصوص
(٥) ا وما - (٦) ا فيلم - (٧) ب الاجاب - (٨) ب التجدد - (٩) ب
ارادات ان الضدين -

بروية البشر ولم يجب من ذلك انتقال ولا تغير وزوال فظتم على
ابواب المذهب وفزتم بأخص المطلب
واما المسئلة الثالثة من عب المسئلة الكبرى هو القول في تعلق
ارادة البارى بالكائنات كلها والمدار في هذه المسئلة على تميز الجهة
التي هي متعلق الارادة فيرتفع النزاع والتشبيح بذلك فنذكر
المذاهب اولاً ثم نشع في الدليل

فانت الفعلة الفاعلونه بارادات هادئة ان البارى تعالى مريد لافعاله
٣١٢ الخاصة بمعنى انه قاصد الى خلقها " على ما علم " وتقدم ارادته على
المفول بلحظة واحدة ومريد لافعال المكلفين " ما كان منها خيراً
ليكون وما كان منها شرّاً لان لا يكون وما لم يكن خيراً ولا
شرّاً ولا واجباً ولا محظوراً وهي المباحات فالرب تعالى لا يريد لها ولا
يكرهها ويجوز تقديم ارادته وكرههيتها على افعال العباد باوقات
وازمان ولم يجهلوا له حداً او مرداً

ثم افردنا ضمير فالوا ان الارادة الحادثة توجب المراد وخصصوا
الاجاب بالتصدي الى انشاء الفعل لنفسه اما العزم في حقنا وارادة فعل
الغير فانها لا توجب ولم يريدوا بالاجاد اجاب العلة المعلول ولا اجاب
التولد والارادة عندهم لا تولد فان القدرة عندهم توجب القدر
بواسطة السبب فالوا كانت الارادة مولدة بواسطة السبب استند
المراد الى سببين وزم حصول مقدرتين قادرتين

(٧) ب البصر - (٨) ب باحسن المذهب الاخر - (٩) ب القدار - (١٠) ب فعل
(١١) ب ز وابداعها - (١٢) ب ز ارادته
(١٣) ب الفعل - (١٤) ب زمن العباد - (١٥) ب للا - (١٦) ب زمن ذلك

في معلوم الرب تعالى ان يقع فهو المراد وصاحبه المرید وما علم انه لا يقع فليس مراداً وصاحبه التمني ويجوز تعلق الارادة القديمة بمتمنين احدهما تمن وشهوة والثاني ارادة
 ثم فالمراد قائم ان ارادة الارادتين تقتضي ارادة المرادين حتى
 ٣١٤ يلزم الجمع بين الضدين فانه تعالى اتما اراد اذتيهما من حيث وجودها.
 وتجدها لا من حيث مراديهما وهو كرادته للقدرة لا تكون
 ارادة للمقدور وقدرته على الارادة لا تكون قدرة على المراد على
 اصلكم كعلمه يعلم زيد وظن عمرو ونك خالد وجهل بكر لا
 يكون اعتقاداً لمتقداتهم حتى يوصف بتعلقات صفاتهم

والمر في ذلك ان الارادة القلبية لم تتعلق بالوجه واحد وهو ١٠
 المتجدد من حيث هو حادث متجدد متخصص بالوجود دون العلم
 ووقت دون وقت والارادتان تشتركان في التجدد فتتساوان اليها
 من جهة التجدد والتخصص وهما من هذا الوجه ليسا ضدتين فلم تتعلق
 الارادة بالضدين ولو قيل تتعلق الارادة بالارادتين جميعاً من حيث
 الوقوع والتجدد وبحد المرادين وهو الواقع منهما في المعلوم وتعلق ١٥
 بعدم وقوع الاخر فهي ارادة لوقوع احدها وكرهة لوقوع الاخر
 كان ذلك ايضاً صواباً قال الله تعالى **يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ**
بِكُمُ الْعُسْرَ اي يريد خلاف العسر كما قال **أَتَتَّبِعُونَ اللَّهَ يَمَا لَا يَعْلَمُ** اي
 بما يعلم خلافاً حتى لا يكون النفي داخلاً في الاطلاقات

(١٠) ب (لا) في صحيح) — (١١) ب (الريد) ما وقع له (والن منطرب)
 (١٣١٤) ب (كاداته) — (١٤) ب (والعلم والمهل يشتركان في تجدد — (١٥) ب
 (تتساوان) — (١٦) ب — (١٧) ب — (١٨) ب (يخالفه) —
 (١٩) سورة ١٠، ١١

فان العنز قد تقرّر في العقول ان مرید الخير ومرید الشر
 شر ومرید العدل عادل ومرید الظلم ظالم فلو كانت الارادة الازلية ٣١٥
 تتعلق بالكاينات فكلاهما كان الخير والشر مراداً فيكون المرید
 موصوفاً بالخيرية والشرية والعدل والظلم وذلك قبيح في حق القديم
 سبحانه قال الله تعالى **وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ**

فان اوصف به هذه المقدمة التي ذكرتموها من المشهورات في ٣١٦
 عادات الناس لا من الاوليات في قضايا العقول وانما يختص اطرافها
 في بعض الصور دون البعض اذ لا يقال في سياق ذلك ان مرید
 الجهل جاهل ومرید العلم عالم ومرید الطاعة مطيع ولا يقال مرید
 الحركة متحرك ومرید الصلوة مصعل ثم يقال في الشاهد مرید

العبادة عابد ولا يقال في الغايب مرید العبادة عابد
 ثم المر في ذلك ان الارادة الحادثة قد تكون ضرورية وقد
 تكون كسبية والضرورية منها لا توصف بالخيرية والشرية والتكليفية
 اذ لا تكليف الا على المكتسب وقد توصف بالخيرية والشرية
 ١٥ الجبرية كما يقال الملك يريد الخير طبعاً وجبراً والشيطان يريد الشر طبعاً
 وجبراً واما الارادات الكسبية فتتوجه على المرید فيها وبها
 التكليف فيوصف بالظلم والعدل والخير والشر والطاعة والمعصية كما
 وصف ساير الحركات ثم لم يلزم من ذلك طردها في الغايب فلم يصح
 الاستدلال

(١٣١٥) سورة ١٠، ١١ — (١٤) التكليفية — (١٥) ب تكلف — (١٦) الخيرية
 ب الخبير له الجبرية — (١٧) ب على المساق

الثاني لا بالقصد الاول فان الشر عندهم اما عدم وجود او عدم كمال ٣١٨
الوجود وانما الداخل في القضا والارادة بالقصد الاول هو الوجود
وكمال الوجود ثم قد يكون الوجود على كمال اول ومتوجه الى كمال
ثان وقد يكون على كمال مطلق كالعقول الفارقة التي هي تامة كاملة
بأعيانها في الخير المحض الذي لا شر فيه وما هو على كمال اول
اي هو بالقوة على كمال الى ان يصير بالفعل على كمال ثان فيقع من
مصادمات احوال السلوك من المبدأ الى الكمال احوال هي شرور
ومضار كما تقع احوال هي شرور ومنافع والارادة الازلية والعناية
الربانية تتعلق بالامرين والتقسيمين جميعاً ولكن احد المتعلقين على
١٠ سبيل الضمن والاستتباع والعرضية ويسمى ذلك مراداً ومقصوداً
بالقصد الثاني والمتعلق الثاني على سبيل الوضع والاصالة والذاتية
فيسمى ذلك مراداً ومقصوداً بالقصد الاول هذا كما يعلم ان المقصود
الكلبي من ازال الطر من السماء نظام العالم وانتظام الوجود وذلك
هو الخير مطلقاً ثم ان خرب بذلك بيت عجز قد اشرف على
١٥ الانهدام او ماتت العجوز وقد بلغت الى شرف الموت كان ذلك شرّاً
بالاضافة لا بالاصالة والقصد الثاني لا بالقصد الاول ووجود خير
كلي مع شر جزئي اقرب الى الحكمة من لا وجود له لا يقع الشر ٣١٩
الجزئي فان عدمه مما يورث الفساد في نظام كل الموجودات فهو اكثر
شرّاً واشد ضرراً

٣١٨ ب لوجود - ٢ ب فهو - ١٣ الاول - ١٤ الاخرين -

٥ ب جزوي

٣١٩ ب وجود لبلأ ٢ ب ضرراً -

والسر في ذلك ان الارادة الازلية لم تتعلق بالمراد من افعال العباد
٣١٧ من حيث هو مكلف به اما طاعة واما مصلية واما خيراً واما شرّاً
بل لا يتعلق به من حيث هو فعل العبد وكسبه على الوجه الذي
ينسب اليه فان ارادة فعل الخير من حيث هو فعله تمن وشهوة وانما
يتعلق به من حيث هو متجدد متخصص بالوجود دون العدم متقدر
بقدر دون قدر وهو من هذا الوجه غير موصوف بالخير والشر وان
اطلق لفظ الخير على الوجود من حيث هو وجود فذلك اطلاق بمعنى
يخالف ما تنازعنا فيه فالباري تعالى يريد الوجود من حيث هو
وجود والوجود من حيث هو وجود خير يريد الخير ويبيده الخير
واما الوجه الذي ينسب الى العبد هو صفة فعله بالنسبة الى قدرته ١٠
واستطاعته وزمانه ومكانه وتكلفه وهو من هذا الوجه غير مراد
للباري تعالى وغير مقدور له ولما تقررت عندنا بالبراهين السابقة انه تعالى
خالق اعمال العباد كما هو خالق الكون كله وانما هو خالق بالاختيار
والارادة لا بالطبع والذات فكان يريداً مختاراً لتجدد الوجود
وحدوث الموجود ثم الوجود خير كله من حيث هو وجود فكان ١٥
يريد الخير واما الشر فمن حيث هو موجود فقد شارك الخير فهو من
ذلك الوجه خير ومراد وعلى هذا لا يتحقق في الوجود شر محض فهو
تعالى يريد الوجود ويريد الخير والعبد يريد الخير والشر وعن هذا
قال الحكماء الشر داخل في القضا والارادة بالعرض لا بالذات والقصد

٣١٧ ب ينسب - ١٢ - ١٣ - ب - وهو في حاشية ا في الكتابة
الاول

فأنت العززة كل أمر بالشيء فهو مريد له والرب تعالى أمر عباده بالطاعة فهو مريد لها إذ من المستحيل أن يأمر عبده بالطاعة ثم لا يريد لها والجمع بين اقتضاء الطاعة وطلبها بالأمر بها وبين كراهية وقوعها جمع بين تقيضين وذلك بمثابة الأمر بالشيء والنهي عنه في حالة واحدة إذ لا فرق بين قول القائل امرك بكذا واكره منك فله. وبين قوله امرك بكذا وانهاك عنه وإذا وقع الاتفاق بأن الله تعالى أمر عباده بالطاعة وجب أن يكون مريداً لها كرهاً لضدها من المصيبة وإذا كان الأمر بالشيء مريداً له كان الناهي عن الشيء كرهاً له

والذي يحتمل ذلك أن الأمر بالشيء يقتضي من المأمور حصول ١٠ المأمور به والأرادة تقتضي تخصيص المأمور به بالوجود ومن المحال اقتضا الحصول لشيء واقتضا ضد ذلك منه فلو قلنا ان الباري تعالى امر ابا جهل بالإيمان واراد منه الكفر ادى ذلك الى اقتضا الايمان منه بحكم الامر واقتضا الكفر منه بحكم الارادة وهو محال ويخرج على هذه القاعدة واستروا حكم الى العلم فانه يجوز ان يأمر بخلاف ١٥ المعلوم لان العلم ليس فيه اقتضا وطلب وانما هو يتعلق بالمعلوم على ما هو به بخلاف الارادة فانها مقتضية فإرد الامر على خلاف العلم ولا يرد على خلاف الارادة

فأنت الوشمة لسنا نسلم ان كل أمر بالشيء مريد حصوله بل كل أمر بالشيء عالم بحصوله مريد له حصولاً وكل أمر يعلم حصول ٢٠

(٣) ب على ان (٤) ب كذا لله استواء الى حكم
 (١) ٣٣٧ ب له حصولاً - (٢) ٢٠٠٢ ب يكون مريد الحصول -

ضده لا يكون مريداً لحصوله فان الارادة على خلاف العلم تعطيل لحكم الارادة وتغيير لخص وصفها وقد بينا ان اخص وصفها التخصيص وحكمها انما يتعلق بالتجدد من القدرات والتخصيص من القدرات فاذا علم الأمر ان المأمور به لا يحصل قط ولا يتجدد ولا يتخصص قط فيستحيل ان يريده فانها توجد ولا تتعلق لها يتعلق ولا اثر لتعلقها وذلك محال ولو كانت الارادة خاصيتها ان تتعلق بالممكن فقط كالتجدد لكان جائزاً ان تتعلق بخلاف المعلوم

ومن اذهب ان متعلق القدرة اعم من متعلق الارادة فان الجائز الممكن من حيث هو ممكن متعلق القدرة والتجدد من جهة ١٠ الممكنات هو متعلق الارادة والتجدد اخص من الممكن

ثم قال بعض الخائفين ان خلاف المعلوم غير مقدور وهو اعم فخلاف المعلوم كيف يكون مراداً وهو اخص ثم نقول من رأي الامر بالشيء لا يكون مريداً للمأمور به من حيث انه مأمور به قط ٣٢١ سواء كان المأمور به طاعة او غيره وقد علم الامر حصولها وسواء

١٥ كان الامر بخلاف ذلك فان جهة المأمور به هو كسب المأمور وقد بينا ان ذلك اخص وصف للفعل سمي به المرء عابداً مطيعاً مصلحاً وصالحاً من كياً حاجاً غارياً مجاهداً والفعل من هذا الوجه لا ينسب الى الباري تعالى فلا يكون مريداً له من هذا الوجه بل ينسب اليه من حيث التجدد والتخصيص وما لم يكن الفعل فعلاً للمريد لا يكون ٢٠ مراداً له فاذا كان من جهة العبد من الذي سمي به كسباً ووقع على

(٣) ب يتعلق - (٤) ب زمن
 (١) ٣٣٧ ب - (٢) ب ذلك ان (٣) ا وقع -

وفق العلم والامر كان مراداً ومرضياً اعنى مراداً بالتجدد والتخصيص مرضياً بالثناء والثواب والجزاء وما وقع على وفق العلم وخلاف الامر كان مراداً غير مرضي اعنى مراداً بالتجدد غير مرضي بالذم والعقاب وهذا هو سر هذه المسئلة ومن اطلع عليه استهان بتهويلات القدرية وتوهيات الجبرية فعلى هذا لم يكن الباري تعالى مريداً للشور والمصاحي والقبائح من حيث انها شرور ومعاصي وقبايح ولا هو مريد للخيرات والطاعات والمحاسن من حيث انها كذلك بل هو مريد لكل ما تجدد وحدث في العالم من حيث انها متخصصة بالوجود ٣٢٢ دون العدم ومتقدرة باقدار دون اقدار ومناقنة باوقات دون اوقات ثم ذلك الموجود قد يقع منتبهاً الى استطاعة العبد كسباً على وفق الامر ١٥ فسمى طاعة مرضية اي مقبولة بالثناء نجزا والثواب اجلاً وقد يقع على خلاف الامر فيسمى معصية غير مرضية اي مردود بالذم نجزاً وبالقباب اجلاً ولولا قدرة العبد في الشيء لكان الفعل فعلاً متجدداً مختصاً بما خصصته الارادة من غير ان يقال هو خير او شر ايمان او كفر فالاقوال كلها من حيث تجددتها واختصاصها مرادة للباري ٢٠ تعالى وهي متوجهة الى نظام في الوجود وصلاح العالم وذلك هو الخير المحض وكانت وجوها الى الخير وظهورها من الخير وكان بيده الخير وكلمة ورد في القرآن من ارادة الخير المخصوص بافعال العباد مثل قوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولكن يريد ليظهركم

١٥ - ب - ٥٥ ب صل هذه القاعدة

١٦ - ب ز عاجلا - ٢ ب متخصما - ٣ ا فا - ٤ ب زجته -

١٥ اكلها - ١٦ ب -

الى غير ذلك فهو محمول على احد منين اما ثناء ومدح في الحال واما على ثواب ونعمة في المال والا فالارادة الازلية لاتتعلق الا بما هو متجدد من حيث انه متجدد فلا متجدد الا وهو فعل للباري تعالى من حيث انه متجدد وذلك لا ينسب الى العبد كما بينا في خلق الاعمال فاختصت الارادة بافعال الله سبحانه على الحقيقة دون الوجوه ٣٢٣ التي تنسب الى العبد واختص الامر بافعال العباد حقيقة دون الوجوه التي تنسب الى الحق تعالى فلم يجب تلازم الامر والارادة وقد يرد الامر بمعنى الارادة والارادة بمعنى الامر فيكون الاطلاق باشتراك في اللفظ فكان الشر كوناً تمسكوا بهذا اللفظ حيث اخبر التزييل عنهم وقال الذين اشرَكوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اُشْرِكْنَا وَلَا آٰبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا ١٠ من شيء ارادوا بذلك المشيئة بمعنى الامر وعن هذا طلبهم باخراج العلم بذلك واظهار الحجة عليهم من كتبهم وقال اِنْ يَشَاءُ اِلَّا اَنْظُرْ وَاِنْ هُمْ اِلَّا يَخْرُصُونَ اِذْ لَمْ يَرِدْ بِذَلِكَ اَمْرٌ وَلَا وَجَدُوا فِي كَتَبِهِمْ بِذَلِكَ تَكْلِيفًا فَرَدُّ عَلَيْهِمْ بَٰثِبَاتُ الشَّيْئَةِ بِمَعْنَى التَّخْصِصِ بِالْوُجُودِ وَالتَّصْرِيفِ لِلْاَمْرِ فَقَالَ تَعَالَى قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَٰتِنَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ اٰجْمَعِينَ ١٠ وقد نهل ابو الحسن واصحابه امثلة في جواز تعلق الارادة ١١

على خلاف الامر ١٢ منها ان نبيا لو علم من احد الاممة انه لو امر بعشر خصال من الخير تواتى فيها ولو امر بعشرين خصلة ثم حط عشرة

١٧ ب على - ١٨ ب الباري

١٩ - ٣٢٣ - ١ في الاصل... كين - ٢ ب الاشتراك - ٣ سورة ١٨٩، ٦١٩ -

٤ ب ما عبثنا من دونه من شيء - ٥ ا ز من دونه - ٦ ا - ٧ ب عليه ١١٩، ٦١٩ -

٨ ب ب - ٩ ب ثم يرد - ١٠ ٦١٩، ١٠ - ١١ ا في المسألة تعلق خ

١٢ ب الامر بشي - ١٣ الارادة -

تعلق بالماضي قط من حيث انها معاص كما لا تتعلق قدرته تعالى ٣٢٥
 بأفعال العباد من حيث هي اكسابهم فيرتفع النزاع ويدفع التشنيع
 وخرج ما قدرناه من التحقيق وان شئت حملت كل اية على معنى
 نشعر به اللفظ ويدل عليه الفحوى

• اما قوله تعالى وَلَا يَرْضَى لِبِأَادِهِ الْكُفْرَ اي لا يرضى لهم ديناً
 وشرعاً فانه وخيم العاقبة كثير المضرة كمن يشتري عبداً مميماً
 فيقول له لا ارضى هذا لك عبداً وما يتقوى به هذا المعنى ان الرضى
 والسخط يتقابلان تقابل التضاد ثم السخط لم يكن محمولاً الا على
 ذم في الحال وعقاب في المال كذلك الرضى محمول على الثناء في الحال

١٠ وثواب في المال

واما قوله تعالى والله يريد ان يتوب عليكم وسائر الايات في
 الارادة محمولة على كلمة ذكرها الصادق جعفر بن محمد رضى الله
 عنه ان الله تعالى اراد بنا شيئاً واراد منا شيئاً فما اراده بنا اظهره
 لنا وما اراده منا طواه عنا فالنا نشتغل بما اراده منا عما اراده بنا

١٠ ومعنى ذلك انه اراد بنا ما امرنا به واراد منا ما علمه فكانت
 الارادة واحدة يختلف حكمها باختلاف وجه تعلقها بالمراد وهي اذا
 تعلقت بثواب سميت رضى ومحبة واذا تعلقت بعقاب سميت سخطاً ٣٢٦
 وغضباً وكذلك اذا تعلقت بالمراد على وجه تعلق العلم به قيل اراد
 منه ما علم واذا تعلقت بالمراد على وجه تعلق الامر قيل اراد به ما

٣٢٥ (١) اسامي - (٢) ب اما - (٣) ب ويخرج على ما قرره -
 (٤) ب صاحبه - (٥) ب للذم - (٦) ب ابن - (٧) ب لنا -
 - ب (٨)

منها عنه لم يقصر^{١٠} فيأمره بالمشيرين على ارادة امتثال العشرة فهو
 مأمور بخلاف المراد بخلاف المأمور ومثل هذا قد وقع ليللة
 ٣٢٤ المعراج حيث امر النبي بحسين صلاة ثم ردت الى الخمس ومنها ان
 رجلاً لو اشتكى عند السلطان من عبيده بعصيانهم عليه وقلة
 مبالاتهم فيستحضرهم الملك فيامرهم المالك بنبي فهو يريد مخالفتهم
 اياه تصديقاً لمقاله فذلك امر على خلاف الارادة ومنها ان الرب تعالى
 أمر عليه ابراهيم بذبح الولد وهو يريد ان لا يحصل اذلول اراد لحصل
 وللنصوم عن هذه الامثلة اعتذارات ولنا عنها غنية وبما سبق
 من التحقيق كفاية ومن غرق في بحر الحقيقة لم يطع في شط ومن
 تعالى الى ذروة الكمال لم يخف من حط

١٠ وقد نمكت المفردة بكلمات من ظواهر الكتاب منها قوله تعالى
 وَلَا يَرْضَى لِبِأَادِهِ الْكُفْرَ وقوله وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ
 الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا وقوله يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ
 الْبَسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ وقوله تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ
 الْآخِرَةَ وقوله وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلنَّاسِ لِقَوْلِهِ لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ
 بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ وقوله سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا
 وقوله وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ واجابت الاشعرية
 بتاويلات وتخصيصات

وامرهم الوجود ان تقول ارادة الله ومشيئته او رضاه ومحبه لا

(١٥) ب ز في ذلك (فيامر)
 ٣٢٤ (١) ز الذبح - (٢) ب التحقيق - (٣) ب - (٤) ب - (٥) ب (١٨١)
 - (٦) ب (٧) ب - (٨) ب - (٩) ب - (١٠) ب (٥٦)

امر واذا تعلق بال صنع مطلقاً بالتخصيص والتعيين من غير التفات الى كسب العبد حتى يكون اراد منه واراده به قيل اراد الكاينات بسرهما ولم يقل اراد منها و اراد بها بل ارادها على ما هي عليه من التجدد والتخصيص بالوجود دون العدم فاذا افعال العباد عليه من حيث انها افعالهم اما ان يقال تتعلق الارادة بها لا على الوجه الذي ينسب الى العباد بل على الوجه الذي انتسب الى الخلق ايجاداً وتخصيصاً واما ان يقال تتعلق الارادة بها على الوجهين المذكورين انه اراد بنا و اراد منا اراد بنا ما امر ديناً و شرعاً واعتقاداً ومذهباً و اراد منا ما علم سابقة وعاقبة وفاقحة وغائمة ودل على صحة هذا المعنى قوله **وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًى وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْيَتِيمِ وَالنَّاسِ أَجْمِينَ** اي لما لم يشا الهداية لخلق القول على مقتضى العلم السابق

وفوه نعالى **وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ** اي لامرهم بالعبادة وقيل ليخضعوا ويستسلموا كما قال **وَلَهُ أَسْلَمَ مِنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا**

٣٢٧

فان الفلاسفة النظام في الوجود او في العالم متوجه الى الخير لانه صادر عن اصل الخير والخير ما يتشوق كل شيء اليه ويتميز به وجود كل شيء والاول ما علم نظام الخير على الوجه الابلغ في الامكان

٣٢٦ (١٠٠١) ب ارادة منا و اراده بنا - (٢) ا و ارادنا - (٣) ا -
 (٤) ب ايجاباً (عمو) - (٥) ب من - (٦) ب اسلان - (٧) ٢٢, ١٣ -
 (٨) ب - (٩) ٢, ٧٧ - (١٠) ب -
 ٣٢٧ (١) ب لاما صادرة - (٢) ب يشوقه - (٣) ب يتم -

فاض منه ما عقله نظاماً وخيراً على الوجه الابلغ فيضاً تاماً على أمم تادية وذلك هو العناية الازلية والارادة السرمدية فكان الخير داخلاً في القضا الالهي دخولا بالذات لا بالعرض ثم الشر على وجوه فيقال شر لئلا ينقص الذي هو الجهل والمجز والتشويه في الخلقة ويقال شر لئلا الوجع والالام والمرض ويقال شر لئلا الظلم والزنا والسرقة وبالجملة الشر بالذات هو العدم ولا كل عدم بل عدم منقص طبع الشيء من الكمالات الثابتة النوعية والطبيعية والشر المطلق لا وجود له وكذلك الشر بالذات ليس بامر حاصل الا ان يجبر عن لفظه ولو كان له حصول لكان شرّاً مطلقاً عاماً ذاتياً موجوداً واذا تحقق له وجود فقد حصلت فيه خيرية من جهة وجوده اذ الوجود من حيث هو وجود خير فتحقق ان الشر المطلق لا وجود له الا في اللفظ والذهن والوجود على كماله الاقصى ان يكون بالفعل وليس فيه امر ما بالقوة اصلاً فلا يلحقه شر واما الشر بالمرض فله وجود ما وانما يلحق ما في طباعه امر ما بالقوة وذلك لاجل المادة فيلحقها الامر يعرض لها في نفسها واول وجودها هيئة من الهيئات المانعة لاستعدادها الخاص للكمال الذي توجهت اليه فجعلها ارضى مزاجاً واعصى جوهرها لقبول التخطيط والتشكيل والتقويم فتشوهت الخلقة وانتقصت البنية لان الفاعل قد حرم بل لان المنفعل لم يقبل فربما يؤدي ذلك الى ان يصدر من تلك البنية اخلاق رديئة وربما تستولي نفس حيوانية

(٥) افضاتاً - (٥) ا تادية ب فائدة - (٦) ا (افضاتاً) - (٧) ب ز والشر داخلاً في القدر دخولا بالمرض لا بالذات - (٨) ب مقتضى - (٩) ب -
 ٣٢٨ - (١) ب (في الاصل) لم وتصحيحه الم - (٢) ب اردا (٣) ب حرم -

الشر امتنع وجود اسبابه التي تؤدي اليه بالعرض فكان منه اعظم حلالاً في نظام الخير الكلي كمثل النار فان الكون انما يتم بان تكون فيه نار ولن يتصور وجودها الا على وجه تحرق وتسخن ولم يكن بد من المصادفات الحادثة ان تصادف النار ثوب قفير ناسك فتحرقه . فالامر الدائم والاكثر حصول الخير من النار اما الدائم فلان انواعاً كثيرة لا تستحفظ على الدوام الا بالنار " واما الاكثر فان اكثر انواع الاشخاص في كنف السلامة عن الاحتراق " فبا كان يحسن ان يترك المنافع الدائمة الاكثرية لاعراض شرية " اقلية فاردات الباري تعالى الخيرات الكائنة على مثال هذه الاشياء ارادة اولية على الوجه الذي يصلح ان يقال ارادها بالذات وبالقصود الاول واراد الشرور الكائنة غير اولية على الوجه الذي يصلح ان يقال ارادها ٣٣٠ ارادة بالعرض وبالقصود الثاني فالخير مقتضى بالذات والشر مقتضى بالعرض وكل يقدر ولو لم يقرر الامر على ما قرره ان لم يكن مصدر الخير غير مصدر الشر وذلك مذهب التنوية

١٥ قال الكليمون لاننا نعلمكم في اصطلاحكم على ان الخير المحض ما هو اوان الخير المحض ممن هو وان النظام في العالم متوجه الى كمال في الوجود وانما النزاع بيننا في الخيرات التي تتعلق بافعال المباد وكسائهم مثل الاعتقادات الفاسدة والجهالات الباطلة

(٧) ب الى الشر - (٨) ب خلل - (٩) ب حصولها - (١٠) ب الاكبرى -

(١١) ب بوجود النار - (١٢) ب الخراق - (١٣) ا بشرية

(١٤) ب ارادة - (١٥) ب ذ يكون - (١٦) ب اقرنا - (١٧) ب -

(١٨) ب ما -

على نفس انسانية فيصدر عن الشخص افعال قيحة واعتقادات فاسدة واما الامر الطاري على الشخص من خارج فاحد شيئين اما ما يقع للمكمل واما ما يصادم حق الكمال ومثال ذلك في النوع الانساني العادات القبيحة التي يتربى عليه الصبي من اول نشوهِ والاعتقادات الفاسدة التي يتعلم الصبي من المعلمين والابوين . والا فاصل الفطرة كان على استعداد صالح لولا المنع وعليه دلت الاشارات النبوية كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه فالشر اذاً داخل في القضا الالهي بالعرض لا بالذات اذا وقع فبالحري ان يجازي مجازاة الهلاك والفساد على وجود العلة العارضة فالباري تعالى مرید للخير ارادة بالذات اذ هو مصدر ١٠

للخيرات ومرید للشر ارادة بالعرض وليس مصدر الشرور وانقسمت الامور اذا توهمت موجودة الى خير مطلق والى شر مطلق والى خير ممزوج بشر والاخير اما ان يتساوى فيه الخير والشر او يغلب احداهما اما الخير المطلق الذي لا شر فيه فقد وجد في الطباع وفي الخلقة واما الشر المطلق الذي لا خير فيه والغالب او المساوى فلا . وجود له اصلاً فبقي ما الغالب في وجوده الخير وليس يخلو عن شر فالاحرى به ان يوجد فان لا يكون اعظم شراً من كونه فواجب ان يقتضى وجوده من حيث يقتضى منه الوجود لئلا يفوت الخير الكلي بوجود الشر الجزئي وايضاً لو امتنع وجود ذلك القدر من

(١٩) ب مانع - (٢٠) مصادم - (٢١) ب نافية - (٢٢) ب الخير

(٢٣) ب الثالث فيه - (٢٤) ب افلا حرى - (٢٥) ب ا بان -

(٢٦) ب لوجود -

والاخلاق الرديئة والافعال القبيحة اهي حاصلة بارادتنا دون ارادة الباري ام هي مرادة له عز وجل وما سوى ذلك من الصور القبيحة والحيوانات المؤذية والافات المساوية والماهات الارضية وما يتبعها من الهموم والغموم والآلام والاوراج فلا نزاع فيها اهي خيرات ام شرور ولا نقول هي خيرات ومصالح وتحت كل منها شر ومع كل بلاء وعنة لطف وفي كل فتنة وافة صلاح ولكل حيوان يؤذي خاصية ومودع في كل جسم من الاجسام منفة ومضرة وكل مضرة فيالنسبة الى شي، آخر منفة لكننا نلزمكم امراً كلياً فان عندكم الوجود كله بما فيه من الروحاني والجسماني صادر عن الاول على الترتيب المذكور صدور اللوازم عن الشيء، وما كان على سبيل ١٠

٣٣١ اللوازم فهو بالقصد الثاني اشبه منه بالقصد الاول فما الفرق بين الشرور الواقعة في الكاينات و كونها مقتضية بالعرض وبين اصل الكون والكاينات وحصولها على سبيل الزوم فليس اذاً في الوجود شي، هو مقتضى الذات حتى يكون شي، اخر هو مقتضى بالعرض وما ذكرتموه من حد الخير انه يتشوقه الكل يطل قاعدتكم في الارادة ١٥

فان الباري لا يتشوق للخير بل يتشوقه الكل فهو الخير المحض وهو المراد لا المرید وما سواه فليس بخير ولا مراد اذلاً يتشوقه الباري تعالى فلم يرد ويرجع الكلام الى شبه الطامات وقولكم انه اذا علم النظام وابدعه فقد اراده فجعلتم الارادة مرگة من سلب واضافة اما

ب (اولاً) وربما (ثانياً) وما
ب (١) مقتضياً - (٢) ب ز هو الذي - (٣) ب لم -

السلب فمن جهة انه عالم اي غير محتجب عن ذاته بذاته واما الاضافة فمن جهة انه مبدأ النظام الخير والنظام في الوجود تابع ولازم لكونه عالماً والشر في الوجود لازم وتبع للنظام فما الفرق بين لازم ولازم وعندكم الجزئيات معلومة تتبع الكلليات والكلليات معلومة تبعاً . ولعلمه وهي معلومة على منهاج كونها معلومة فالشر والقبايح يجب ان تكون مرادة على منهاج كونها معلومة وقولكم الشر المحض ليس بوجود اصلاً فان الوجود اشتمل على الخير او هو خير كله فنقول اثبت ترتيباً في الوجود حتى قضيتم بان الوجود في بعض الموجودات اول واولى وفي بعضها لا اول ولا اول فهلا اثبتتم فيه تضاداً ١٠

ايضاً حتى تحكموا بان الوجود في بعض الموجودات خير كله وفي بعضها شر كله وقد سمعتم من اصحاب الشرايع اثبات الملايكة الروحانيين وذلك خير كله واثبات الشياطين وهذا شر كله واصحاب الاصلين النور والظلمه يقولون عليكم السلام للالزام واصحاب الكلام يلزمونكم اثبات موجودات في العالم غير مستندة الى الوجود كاتها وقعت اتفاقاً لا قصداً او حدثت فلتة لا ارادة ٣٣٢

واختياراً فان كانت لا مستند لها فهي مخلوقة لا خالق لها وان كان مستندها خيراً محضاً فكيف يصدر الشر من الخير وان كان مستندها شراً محضاً فالشر المحض لا وجود له عندكم فما الجواب وكيف الخروج عن عهدة الخطاب

ب ز وتبع - (٥) ب تبعاً للـ (٦) ب تبع - (٧) ب بقاته - (٨) ب مرادة
- (٩) ا - (١٠) ب الجبرية - (١١) سلام الالزام
ب (١) ب علة - (٢) ب بان -

وقول نرى العالم الجسماني مملوا بالبسلايا والمحن والرزايا والفتن
ومشحوناً بالافات والماهيات والطوارق والحسرات ومتوجهاً
بالجهالات وفساد الاعتقادات واكثر الخلق على الاخلاق الذميمة
واخصال اللثيمة واستيلاء القوة الشهوية والغضبية على العقلية حتى
لا تتكاد تجد في قرن من القرون الا واحداً يقول بالحكمة الالهية .
التي هي التشبه بالاله عندكم او فرقة يسيرة ترسم بالرسام الشرعية
التي هي امثال الاوامر الالهية عندنا بل اكثرهم بمسهم عمي فهم
لا يتفكرون وما وجدنا لا اكثرهم من عهد وان وجدنا اكثرهم قاسيتين
وقابل من عبادي الشكور فكيف يستمر لكم معاشر الفلاسفة
ان الشر في العالم بطلقه لا يوجد وبالكثرة لا يتحقق وقد صادفتم الوجود
على خلاف ما قررتم فاعتبروا النفوس الانسانية والغالب على احوالها
من العلم والجهل وعلى اخلاقها من الحسن والقبيح وعلى اقوالها من
الصدق والكذب وعلى افعالها من الشر والخير تعلمون ان الشر في
العالم الجسماني اغلب واكثر خصوصاً في النفوس الانسانية وبالجملة
فحيث ما وجدنا الفطرة والتقدير الالهي غالباً على الاختيار
والاكتساب البشري كان الغالب هو الخير والصلاح وحيث ما وجدنا
الاختيار والاكتساب غالبين كان الغالب هو الشر والفساد فعاد
الامر الى ان لا شر في الافعال الالهية فان وجد فيها شر فبالإضافة الى
شيء دون شيء وانما يدخل الشر في الافعال الانسانية الاختيارية

(٢) ب مشرجا - (٤) ب ز الحسرات - (٥) ب ز القوة - (٦) ب بيوذ -

(٧) ب ز باهرمان - (٨) ب ١٠٠ - (٩) ب ١٢٣ - (١٠) ب تعرفون

- ٣٣٣ (١) الا -

وهي أيضاً من حيث انها تستند الى ارادة البارئ سبحانه خير ومن
حيث انها تستند الى اكتساب العبد تكتسب اسم الشر غير ان
الشرايع قد وردت باثبات الشياطين واثبات راسم ابليس اللعين
وليس يمكن انكار ذلك بعد ثبوت الصدق في اقوالهم واخبارهم
بالبينات الواضحة والمعجزات الباهرة وقد اعترف بوجودها قدماً .
الحكام قالوا ما من شيء جزئ في العالم الا ويتحقق له في عالم
آخر امر كلي فبالحرارة الجزئية استدل على نار كلية وبالعقل
الجزئي استدل على عقل كلي وكذلك ساير الامور فبالشر الجزئي
في العالم استدل على شر كلي وكذلك اثبت المجوس واصحاب
الاثنين للعالم اصليين هما منبع الخير والشر والضرر وهما النور
والظلمة كما سبق ذكر مذاهمهم وقد استوفيناها في كتابنا الموسوم
بالملل والنحل وبالجملة الفلاسفة منازعون في ثلاثة احوال اولها نفى
محض موجود هو اصل الشر بالذات لا بالعرض والثاني كون الخير
في النوع الانساني اكثر واغلب والثالث اثبات موجودات لا تستند
لها على طريق الاجراء بالذات وبالقصد الاول وما لم تثبت هذه
الاصول لم يتم لهم ما ذكروه والله اعلم واحكم
القول في الكلام مصرناه في تلك قواعد احديها اثبات كون
البارئ تعالى متكلاً بكلام اذلي والثانية في ان كلامه واحد والثالثة
في حقيقة الكلام شاهداً وفي احكامه

(٢) ب الباد - (٣) ب كفتى - (٤) ب زحيث - (٥) ب جزوى - (٦) ب

شيء - (٧) ب في الخير كثرة - (٨) ب اصول - (٩) ب - (١٠) ب ز باهرمان

- (١١) ب يشر

- ٣٣٤ (١) ز ب اذ الرحمن اللهم بكرمك - (٢) ب ز غائبا

ونبيه وكما جرى في ملكه تقديره جرى على عباده تكليفه وكما تصرف في الموجودات الخيرية خيراً أو قهراً تصرف في الموجودات الاختيارية تكليفاً وتعريفاً

وفد سلك الائمة ابو اعين الوسفر ابني رحمه الله منهاجا آخر فقال

• دلت الافعال باقتانها واحكامها على انه تعالى عالم ويستحيل ان يعلم شيئاً ولا يجبر عنه فان الخير والعلم يتلازمان فلا يتصور وجود احدهما دون الثاني ومن لا خبر عنده عن معلومه لا يمكنه ان يجبر غيره عنه

ومن المعلوم ان الباري يصح منه التكليف والتعريف والاخبار ٣٣٦ والتنبية والارشاد والتعليم فوجب ان يكون له كلام وقول يكلف

١٠ ويعرف ويجبر وينبه بذلك فاذ ثبتت هذه الدلائل كونه متكليفاً فنقول اما ان يقال هو متكلم لنفسه او متكلم بكلام ثم ان كان متكليفاً بكلام فاما ان يكون كلامه قديماً او حادثاً وان كان حادثاً فاما ان يحدث في ذاته او في عمل او لا في عمل ولا قابل بكونه متكليفاً لنفسه من المعتزلة وغيرهم اذ لو كان يعم تغلبه ازلاً وابدأ ١٠ ولا قابل بكلام يخلقه لا في عمل لان في نفي المحل نفي الاختصاص وفيه ابطال التفرقة بين ما يقوم بنفسه وبين ما لا يقوم بنفسه ومن قال هو متكلم بكلام يحدثه في ذاته كما صارت اليه الكرامية فقد سبق الرد عليهم ومن قال هو متكلم بكلام يخلقه في عمل كما صار اليه المعتزلة فقد خالف قضية العقل فان الكلام لو قام بمحل لكان المحل متصفاً به دون غيره من الفاعل وغيره كما لو تحرك متحرك

والترامي - ٥٠٠٠ - ب - ٦ -

٣٣٦ ب - ١ -

الفاعل الثانية عشرة

في كونه الباري متكليفاً بكلامه انبي

ولما لم نجد في اللغة الاسلامية من يخالفنا في كون الباري تعالى متكليفاً بكلام قدمنا هذه المسئلة وان جرت العادة بتقديم المسئلة الاخيرة ولم يخالفنا في ذلك الا الفلاسفة والصائبة ومنكرو النبوات وطرق متكلامي الاسلام تختلف

• فطرب الوسمري ان قالوا دل العقل على كون الباري تعالى جلياً والحي يصح منه ان يتكلم ويامر وينهى كما يصح منه ان يعلم ويقدر ٣٣٥ ويريد ويسمع ويصبر فلو لم يتصف بالكلام ادى الى ان يكون متصفاً بضده وهو الخرس والعمى والحصر وهي نقابيس ويتعالى عنها والذي يفهم هذه الطريقة قولهم قد ثبت بدليل العقل انه ملك ١٠ مطاع ومن حكم الملك ان يكون منه امر ونهي كما دل تردد الخلق في صنوف التغاير والحوادث والجازات على كون الباري تعالى قادراً عالمًا دل تردد الخلق في صنوف الامر والنهي على امر الباري

ب السنة - ٥ - ب مختلفة - ٥ - ب -

٣٣٥ ب - ١ - - ١٢ - برد - ٣ - ب من الموائد - ٥ - ب الامر

بحركة يخلقها الله لم يرجع اخص وصفها الى الفاعل وكذلك ساير الاعراض فبقي انه متكلم بكلام قديم اذلي يختص به قياماً ووصفاً وذلك ما اثبتناه

فالتفوهنة والصفحة قولهم الحي يصح منه الاتصاف ٣٣٧ بالكلام لانه لو لم يتصف به لا يتصف بصفه وكثيراً يطردون هذا

الدليل في ساير الصفات وهي دعوى مجردة لا برهان عليها الا الاستدراج الى الشاهد ونحن نورد عليكم نقضاً لهذه القاعدة حتى

يتبين ان اعتذاركم عن النقض اعتذارنا عن هذه الدعوى وذلك ان الحي يصح منه الاتصاف بالجواس الخمس ثم التثك منها كالشم

والذوق واللمس يصح في الشاهد ويصح وصفه بها والاتصاف بها كما يصح منه الاتصاف بالسمع والبصر والكلام ثم لم يجز طرد ذلك

كله في الغايب ولا يقال انه لو لم يتصف بها كان موصوفاً بصفها بل يجب ان يقال يتعالى الحق عنها وعن اضدادها كذلك قولنا في

السمع والبصر والكلام واعتذاركم ان اتصال الاجرام بتلك الجواس شرط في الشاهد كذلك اعتذارنا ان البنية واتصال الاجرام

واصطكا كما شرط في الشاهد فلا يجوز ان يوصف الحي بها ولا بصفها جميعاً وكثيراً ما يكون من الصفات كالاتي في الشاهد ونقضاتاً

في الغايب فبقيت الحجة الاولى عربية عن البرهان واما قولكم في ٣٣٨ ان الرب تعالى ملك مطاع ذوا امر ونهي فسلم لكنكم معاشر

(٢) ب والهاية
 (١) ٣٣٧ ب زما - (٢) ب وهو - (٣) ب دعوة - (٤) ب -
 (٥) ب اذا - (٦) ب ونقضا - (٧) ب ز دعوى

المتكلمين انتم منازعون في اثبات الكلام له هو امر ونهي على وجه يتصف به اما قياماً بذاته واما قياماً بغيره فانا نقول هو ملك مطاع وله امر ونهي لا على طريق قولي بل على طريق فعلي وهو

تعريف الامور خبراً ان الفعل المأمور به واجب الاقدام عليه بان يتحقق له معرفة ضرورية ان الامر كذلك اما ان يتكلم بكلام يخلقه

في محل او يتكلم اذلا وابتداءً بكلام يسمع في حال ولا يسمع في حال فهو محل الحال وهذا لان تصريفه تعالى جواهر الخلايق

بالفعل على وجه يتقاد له طوعاً وكرهاً لما خلقه له وقدره فيه نازلاً منزلة القول الستم تقرون في كتابكم ثم استوى الى السماء وهي

دخان فقال لها وللارض ائتينا طوعاً أو كرهاً قاتنا ائتينا طائرين ثم ذلك ليس خطاباً قولياً بل تصريفاً وتسخيراً بحيث لو عبر عن تلك

الحالة من التصريف والانتقاد كان ذلك امراً بالاتيان وجواباً بالطاعة لا بالمصيان وعلى ذلك النهاج سيرة العباد في البلاد وتيسيره السير

فيها حالة لو عبر عنها بالقول لكان خطاباً لهم سيروا فيها كآي و آيماً ٣٣٩ آيتين وكذلك كل موجود ابدعه الباري تعالى بلا زمان وبلا مادة

ولا الة بحيث لو عبر عن حال الابداع والابداع كان ذلك امراً بالتكون كما قال ائتينا قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كمن فيكون

والا فالخطاب القولي مستحيل ان يتوجه الى المدم وهذا في المبدأ

٣٣٨ - (١) ب وهو - (٢) ب - (٣) ب - (٤) ب ١٠٤٠ - (٥) ب
 غير - (٦) ب بالاتفان - (٧) ب الطيان - (٨) ب في حال
 ٣٣٩ - (١) ٣٤١٧ - (٢) امرنا - (٣) ١١٤٢ - (٤) ب المدوم

ويتمني برجله وهذا هو الحلول الذي ذهب اليه اصحابه وان لم يشتمل على مخارج الحروف كانت اصواتاً مجردة لا حروفاً منظومة فلا يكون كلامه من جنس كلامنا بل الاصوات الحادثة من حفيف الشجر ودوي الماء وصوت الرعد يكون كلاماً له وذلك خلاف الكلام المتعارف فان قيل ان كلامه من جنس النطق النفساني فهو باطل ايضاً فان النطق النفسي على وجهين احدهما ما هو مأخوذ في ٣٤١ اللسان عربياً وعجمياً وغير ذلك الى ما يعلم من المعلمين فيكون ذلك تقديرات حروف في الخيال وتصويرات كلمات في الوهم ويستحيل ان يكون كلامه تعالى من جنس الماخوذات والثاني ما هو ١٠ مر كوز في طبيعة النفس من التمييز والتفكير بحيث يبر عنه باللسان فيكون هو ماخوذ اللسان وذلك ايضاً مستحيل لان ذلك يقتضي ترداد الخواطر وتقلب الافكار والابتداء من مبدا والانتها الى منتهى وذلك كله محال فثبت انه لا يجوز ان يكون من جنس كلام البشر وما كان خارجاً عن كلام البشر لا يجوز ان يثبت ١٠ بالاستدلال على كلام البشر لان غير الجنس لا يدل على الجنس فيخرج على هذا قولكم ان كل عالم يجد من نفسه خبراً عن معلومه فان هذا وان سلم في الشاهد فكيف يستمر لكم طرده في الغايب مع تسليمكم ان الجبرين لا يتاثلان الا في اسم الجبرية وكذلك قولكم ان كل ملك مطاع يجب ان يكون صاحب امر بالتكليف فانه مسلم في ٢٠ الشاهد على ما ذكرنا غير مطرد في الغايب على المنهج الذي هو معتاد

(٨) ب كلاما - (٩) ب خفيف -
(١٠) ٣٤١ ب ز كلامه - (٢) ب الجبرين - (٣) ب الجبرية - (٤) ب ذكرناه وهو

كذلك نقول في حال الكمال اعني كمال حال الانسان من النبوة والرسالة او كمال حال الملائكة من الروح والواسطة فهم يصلون الى حال في النفوس الشريفة والمناسبات اللطيفة بين الارواح المجسدة المشخصة وبين الروحانيات البسيطة المجردة بحيث لو عبر عن تلك الحالة كان ذلك وحياً وتزيلاً وخطاباً وسؤالاً وجواباً وتقريباً وانجاساً وقالوا ايضاً لو قدر للباري تعالى كلام فلم يخل من احد الامرين اما ان كان من جنس كلام البشر او لم يكن فان كان لم يخل ايضاً من احد الامرين اما ان كان من جنس الكلام اللساني او من جنس النطق النفساني ويستحيل ان يكون كلامه مثل الكلام في اللسان فان النفساني ويستحيل ان يكون كلامه مثل الكلام في اللسان فان ٣٤٠ هذا مر كعب من حروف منظومة والحروف تقطيع اصوات ١٠ والاصوات اصطكاك اجرام والباري سبحانه تعالى عن ان يكون جرماً او مر كباً من جرم وجسم وان قدر كلامه بخلقه في محل لم يكن ذلك الكلام قولاً له بل فعلاً ونحن نوافقكم في التعريفات الفعلية على ان هذا التقدير يستحيل ايضاً فان ذلك المحل اما ان يشتمل على مخارج الحروف اولاً يشتمل فان اشتمل وجب ان يتحقق فيه ١٠ حيوة فيكون ذاتية وهينة انسانية فيكون انساناً فيكون الباري تعالى متكلاً بلسان بشر فيكون قد تصور بصورة البشر فيلزم ان يقال انه يسمع بسمعه ويبصر ببصره كما نطق بلسانه ويأخذ بيده

(٥) ب ز ثم - (٦) ب حالة - (٧) ب الوحي - (٨) ب واسطة - (٩) ب مريفاً

(١٠) ٣٤٠ ب كلام - (٢) ب مستحيل - (٣) ب اشتمل - (٤) ب لم -
(٥) فيها - (٦) ب ذاتية - (٧) ب طهر

القدرة ان القدرة صالحة للايجاد فقط وانما تتعلق بالممكن ويستوي في
تلقه كل ممكن في ذاته والاقتضا والامر والنهي لا يتعلق بكل
ممکن ليحصل وجوده واما وجه مباينته الارادة ان الارادة صالحة
للتخصيص ببعض الجازات فقط وانما تتعلق بالتجدد من جملة الممكن
• ويستوي في تلقه كل متجدد متخصص والاقتضاء والطلب يختلف من
جهة تجده وقد بينا ان من الاشياء ما يراد ولا يوربه ومنها ما يؤمر
به ولا يراد بل الارادة من حيث الحقيقة لا تتعلق بالفعل المرید
والامر والاقتضا لا يتعلق من حيث الحقيقة لا بفعل الغير فكيف
تتحدان حقيقة وخاصة فثبت ان مدلول التكاليف من حيث
الحدود والاحكام قضية وراء العلم والقدرة والارادة وذلك ما عبرنا
عنه بالقول والاحكام وعبر التنزيل عنه بالامر والمطاب ومن وجه
اخر نقول الحركات الاختيارية التي اختصت بتصرفات الانسان
تلك حركة فكرية وهي من تصرفات عقله وفكره وحركة قولية
وهي من تصرفات نفسه ولسانه وحركة فعلية وهي من تصرفات
١٥ بدنه والقوى البدنية وما من حركة من هذه الحركات الا والله فيها
حكم بالامر والنهي فان الفكرية تشتمل على حجة وشبهة وصواب
وخطا وحق وباطل والقولية تشتمل على صدق وكذب واقرار
وانكار وحكمة وسفه والفعلية تشتمل على خير وشر وطاعة ومعصية
وصلاح وفساد وقد قام الدليل على ان الباري تعالى حكم عدل وله

٢٧ ب تلقا - ٣ ب - ب يتعلق بالتجدد - ١٥ ا - ١٥ ب جا

٢٧ ب يتجدد

١٦١ ٣٤٤ ا) ابتداف - في الخط الشيق راجع ص

٣٤٢ في الشاهد وهذا الازام ليس يختص بسئلة الكلام بل متوجه على من
يجمع بين الشاهد والغائب في معنى لا يشتر كان فيه جنساً ومماثلة
ويكون حكمه حكم من يجمع بين قرص الشمس ومنع الماء لا في معنى
يشتر كان فيه جنساً ومماثلة بل بمجرد اسم المطلق عليها بالاشتراك
قال التكمهوه الطريقة المختارة عندنا في اثبات الصفات •
الاستدلال بالدلائل التي نجدها في الشاهد فانا بالاحكام استدلالنا على
العلم وبوقوع الافعال على القدرة وبالاختصاص ببعض الجازات على
الارادة كذلك نستدل بالتكاليف على العباد ذوي العقول
والاستطاعة على ان الباري تعالى امر تام وله الامر والنهي والوعد
على اتیان الامور به والوعيد على فعل النهي عنه وهذا لا يتصور •
من جنس الفعل وانما يتحقق من جنس القول فيستدل بالوجود التي
في الصنایع والافعال على انه تعالى خالق وبالوجود التي في الشرائع
والاحكام على انه تعالى امر الاله الخلق والامر تبارك الله
٣٤٣ رب العالمين (٧٥٢) ووجه الاستدلال من الشرائع والاحكام
ان التكليف اقتضا وطلب الامور به والاقتضا قضية معقولة وراء •
العلم والقدرة والارادة اما وجه المباينة بينها وبين العلم ان العلم
يتعلق بالعلوم على ما هو به وليس في تعلقه اقتضا المعلوم بل هو تبين
وانكشاف ومن خاصيته ان يتعلق بالواجب والجازر والمستعجل
والاقتضا والامر لا يتعلق بالواجب والمستعجل واما وجه مباينته

٣٤٢ ب زيش - ٢ ا) في الخاتمة الحض - ٣ ب بالتكليف -

٥ ب النهي - ٥٥٥٥ - وز تاو

٣٤٣ ب ز عن الامور - ٢ ب -

رسالات الله لا محالة ورسالاته وامره ونواهيه وحملها على فعل يفعله في محل بحيث يفهم من ذلك الفعل انه يريد من المكلف فعلاً ويكره ٣٤٦
 فعلاً تسليم المسئلة فان تلك الارادة التي تتعلق بفعل الغير حتى يفعله ارادة تضمنت اقتضاءً وحكماً والا كانت تمناً وتشهياً وذلك الذي يسمى امراً ونهياً وسميتموه ارادةً وكرهيةً فاذاً مدلول ذلك الفعل الذي اشاروا اليه هو الذي نسميه الشرع كلاماً وامراً ونهياً وعلى مناهج الحكم الفلسفية اذا انتهى الابداع والخلق الى غاية تهيأت الامزجة المعتدلة لقبول النفس الناطقة التي تفكر بالروية وتتصرف بالاختيار وكان من الخيارات بهذه النفس على روية الحق ١٠ والصواب واختيار الافضل والاجتناب عن الازدول ومنهم من يتواني ويكسل حتى يبطل ذلك الاستعداد ويستعمله في جانب الباطل والخطأ واختيار الازدل والاجتناب عن الافضل وجب ان يكون من عند الحكيم حكم على هذه النفس الناطقة وهي متبسة في هذا البدن الجسدي وحكم عليها وهي مفارقة له فذلك الحكم الاول هو الذي نعتى به بانه امر ونهي وهذا الحكم الثاني هو الذي نعتى به انه وعد ووعد ومن نعتى هذا الحكم فقد نعتى كونه ملكاً مالاً للكه فيكون له خلق ولا يكون له امر ويكون في جانب المخلوق كله خيراً ولا يكون اختياراً ثم يلزم ان تكون النفوس ٣٤٧

٥ ف يلم
 ١ ٣٤٦ ف كرامة - ٢ اسيه - ٣ ب ف مناهج - ٤ ف حابة - ٥ ف من هذا . سقط هنا بعض كلمات يشير اليها النعتي (من نفوس) مع انه لا يوجد ياض - ٦ ب ف يتكامل - ٧ ف ملتبسة بلباس - ٨ ف يشتمو - ٩ ب ف -

حكم وقضية في كل حركة من هذه الحركات وذلك الحكم اما ان يكون فعلاً من الافعال واما ان يكون قولاً من الاقوال واستحال ان يكون فعلاً يفعله فان كل فعل فهو مسبوق بحكمة بل ذلك الفعل دليل على حكمه وحكمه مدلول فله وكما ان الحركات الضرورية دلت باختصاصها ببعض الجائزات دون البعض . على علمه وارادته وقدرته كذلك الحركات الاختيارية دلت ٣٤٥ باختصاصها ببعض الاحكام دون البعض على حكمه وامره وقضيته وقولكم ان التصريف بالفعل نازل منزلة التكليف بالقول مسلم فيما يرجع الى افعال غير اختيارية للانسان لئلا يكون الافعال الاختيارية لما استدعت ممن له الخلق والامر حكماً واقتضاءً وطلباً فكل فعل ١٠ وتصريف من الخلق يدل على حكمه واقتضاءه وذلك بعينه هو غرضنا ومرادنا

فقول ذلك الفعل من وجه احكامه دل على علم الفاعل ومن وجه وقوعه دل على قدرته ومن وجه اختصاصه دل على ارادته ومن وجه تدرده بين الجواز والحظر والاباحة دل على ان البارئ تعالى فيها حكماً وقضية ثم ذلك الحكم قد يكون امراً وقد يكون نهياً وقد يكون اباحة فقد سلمت المسئلة من حيث منتموها

فقول اثبات الكلام والامر والنهي يبنى على جواز انبعاش الرسل فان من حال كونه متكلاً يلزمه ان ينكر كونه رسلاً رسولاً ومن جوز على الله تعالى ان يعيث رسولا فذلك الرسول يبلغ ٢٠

١٢ الحكمة - ٣ افله - ٤ اعلى - ٥ ف بيض - ٦ احكمه
 ١ ٣٤٥ الفائق - ٢ ف واقضايه - ٣ الوجود - ٤ ف يجبل -

في المراتب فيستدل بذلك على ان امره له الخلق والامر فوق
 الاوامر المنطقية الانسانية والفكر العقلية وانه بوحدته فكر في معنى
 كل كلام ونطق وخبر واستخبار وامر وزهي ووعد ووعد وان سماعا
 يسمع كلامه فوق كل سماع هو مفطور للحرف والصوت كما ان
 سمعاً يسمع الحروف والصوت فوق سماع هو مجبول بمجرد الصوت
 فنحن اذا لم نستدل بجنس على جنس بل بجنس على ما هو فوق الجنس
 فبطل استرواحهم الى التقسيم الذي ذكره

١٠ ثم قول اقا الستم تقولون ان واجب الوجود من حيث يعطي
 العقل في المقول "عاقل ومن حيث يعطي البدء في المبدأ" قادر ومن
 حيث يعطي النظام على اتم وجوده الكمال مريد فهلا قائم انه من
 حيث يعطي النطق الروحاني لا، انفراقات والنطق النفساني لدوات
 القوالب امر متكلم ثم هلا حملت كلامه وامره على ما حملت علمه
 وقدرته وادارته فيصير التنازع واحداً بيننا ويرجع الامر الى مسألة ٣٤٩
 الصفات فا الذي عدا بما بدأ وكيف اشتملت مسألة الكلام على
 ١٠ محال لم تشتمل عليه مسألة العلم والقدرة عندكم

فات العزلة نحن نوافقكم على ان الباري تعالى متكلم لكن
 حقيقة التكلم من فعل الكلام فهو فاعل الكلام في محل بحيث
 يسمع ويعلم انه كلامه ضرورة لانه لو كان التكلم من قيام به

١٠ ب ف ز ثم - ١١٦ - ١٧ ف الثانية - ١٨ ابوخذبه - ١٩ ب
 ف - ١٠٠ - ف - ١١٠ - ١١٠ - ١١٠ - ١١٠ - ١١٠ - ١١٠ - ١١٠ - ١١٠
 مبدأ
 ١٠ ٣٤٩ ف التراج - ٢٠ ف عداها -

الناطقة كائنة فاسدة لا معاد لها ولا كمال ولا جزاء على افعالها ولا
 ثواب وذلك يبطل قضية الحكمة ونحن نرى من النفوس الحيوانية
 ما لا يتفاهم بعضها من بعض الا باحدى من الحواس الاربع وهي
 اللمس والذوق والشم والبصر ومنها ما يتفاهم بها وبالسَّم أيضاً ثم
 منها ما يكون له مجرد الصوت من غير لحن ومنها ما يكون له مع
 صوته لحن ثم من اصحاب الالخان ما يكون من ذوات الحروف
 المقطعة ومنها ما لا يكون الى ان يبلغ الامر والحال الى ترصيع
 الكلمات من الحروف وترتيب الحروف في الكلمات فيكون ذلك
 دلالة على ما في النفوس الناطقة وليس كل مرتبة من هذه المراتب
 من جنس المرتبة التي قبلها لكنها كالات النفوس بعد كالات الى ان
 تبلغ الى النفس الناطقة الانسانية فيحدهس منها ان مرتبتها لما كانت
 فوق مرتبة سائر النفوس دل ذلك على ان مرتبة النفوس الروحانية
 والادواح الملكية فوق مرتبة هذه النفوس في التفاهم وكالات تكون
 المرتبة التي للناطق من جنس المرتبة التي للطير والبهائم كذلك لا
 تكون المرتبة التي للملائكة الروحانية من جنس المرتبة التي لنا بل لا
 ٣٤٨ تكون اشرف والطف غير انا بهذا الجنس استدلالنا على ذلك النوع كما
 استدلالنا بنوع من الحدس في الامور الغائبة على نوع من الحدس في
 امور الغيب الى ان يصل الكمال الى حد من الخليفة فيقف الترتيب

١٠ ٣٤٧ ف ونهم - ٢٠ ف وذلك بواسطة صوت وحرف يتصور - ٣٠ ا
 من - ٤٠ ب ترصيف - ٥٠ ب من - ٦٠ ف بلغ الحال
 ٣٤٨ ا - ١ - ٢٠ القدس - ٣٠ ف الامور - ٤٠ صكدا ولعل
 الصواب «من وراء»

الدليل على انه متكلم اعني بوصف بمعنى يقوم بعمل اخر فما الفرق بين مذهبكم وبين مذهب من قال انه يخلق فملا يفهم عند ذلك انه تعالى يريد من العبد فعلاً او يكرهه وان اضيف اليه الكلام كان مجازاً كما قال تعالى خطاباً للساء والارض اثياً طوعاً أو كرهاً ٣٥١
قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِفِينَ فَلَمْ يَجْزِ مِنْ حَيْثُ الْحَقِيقَةُ كَلَامٌ هُوَ اقْتَضَا وَاَمْرٌ
وَاجِبٌ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى وَلَا تَسْلُمُ وَإِنْتِهَارٌ وَاسْتِجَابٌ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ
مِنْ حَيْثُ الْقَوْلُ

فالمراد في اثبات كونه متكلماً هو المعجزات الدالة على صدق قول الانبياء عليهم السلم وهم الصادقون المخبرون عن الله تعالى انه قال كذاً و امر بكذا ونهى عن كذاً

١٠ قبل لهم قد سددتم على انفسكم هذه الطريقة بوجوه احدها انكم زعمتم انه لو لم يبعث الله رسولا كان على العاقل البالغ في عقله وجوب معرفة الله تعالى وعلى الباري تعالى وجوب ثوابه فلو لم يبعث الله رسولا فيم كنتم تثبتون كونه متكلماً والشافي مصيركم الى ان الكلام فعل من الافعال فادليلكم على انه فعل ذلك الفعل الخاص اذ ليس كل مقدر فهو واقع بفعل الله تعالى والشالك زعمتم في الارادة انها مخلوقة لا في محل وفي الكلام انه مخلوق في محل وفي الامرين جميعاً يرجع الحكم الاخص الى الباري تعالى فما الفرق بين البابين

١٨ ا ب وصف يقوم — ١٩٠٠٠٩ ب — ١٠٠ ا مخلوق — ١١ ف ز فلا
١٩ ٣٥١ ا ب ز ف كما احاطا (كذا) — ٣ ب تليم ف تسلم —
٢٥ ب ف ز كذى — ٥ ب ف ز وجوه — ٦ ب ف فضل

الكلام كما ذهبتم اليه وجب ان يكون كلامه اما قديماً واما حادثاً وان كان قديماً ففيه اثبات القديين ويرجع القول الى مسألة الصفات ومما يختص بهذه المسئلة من الاستحالة انه لو كان قديماً وهو امر ونهى لزم ان يكون كلاماً مع نفسه من غير مأمور ولا منهي ومن المحال الذي لا يتبادر فيه ان القول باننا أرسلنا نوحاً الى قومه ولا نوح ولا قومه اخبار عما ليس كما هو فهو مع استحالته كذب ومع كذبه محال وقوله اطلع نعليك لموسى ولا موسى ولا طور ولا الوادي المقدس طوى خطاب المدوم والمعدوم كيف يخاطب ٣٥٠ وكذلك جميع ما في القران من الاوامر والنواهي والاخبار فوجب ان يكون الكلام يحدث عند حدوث المخاطب في الوقت الذي يصل الخطاب اليه فيكون الكلام حادثاً ثم اما ان يحدث في ذاته كما صارت اليه الكرامة فيكون محلاً للعوائد وذلك باطل واما ان يحدث لا في محل او في محل ولا بد من محل فانه حرف والحرف تقطع صوت والصوت في الجسم متصور فتعين انه في جسم فان اوصفتم بديتم مذهبكم على قاعدتين احدهما تسليمكم كون الباري تعالى متكلماً والثانية ان حد التكلم وحقيقته من فعل الكلام فاما الاولى فلو نازعكم الصابي والفيلسوف في كونه متكلماً فادليلكم في ذلك عليها وعندكم الكلام فعل الباري تعالى كسائر الافعال ولا يرجع اليه حكم الكلام الا انه فاعل صانع فما

١٣ ا وديا — ٧٥٧١٢ — ٥ ف قوم — ٦ ا و اخبار — ٧ ف ز مع
١٩ ٣٥٠ ا ب ج هـ — ١٢ ف الصور — ١٣ ا احدهما — ١٤ ف تليمكم —
١٥ ب ف ز مو — ١٦ ف الاول — ١٧ الفاعل —

الصوت من حيث هو معنى من المعاني الى المحل ويرجع حكم الفعل من حيث هو فعل من الافعال الى الفاعل كذلك الكلام الذي هو اخص منه فيما عجا بان صار اخص صار حكمه اعم او ليست الحركة اذا قامت بمحل سمي بها متحر كما سوا كانت الحركة ضرورية او اختيارية ثم اذا خصصت الحركة بان كانت اصواتاً تسمع او حروفاً تفهم او كلمات تعقل انقطع حكمها عن المحال وعاد ما يجب اختصاصه بالمحل الى الفاعل الذي لا ينسب اليه الا الاعم فمرف من هذه الوجوه ان اختصاص الكلام بالمحل الذي قام به لم يطل ومن الدليل على ذلك ان من سمع كلاماً من الغير علم على القطع والبنات ^{١٠} انه المتكلم به ولا يقف معرفة ذلك على معرفة كونه فاعلاً بل ربما لا يخطر بباله كونه فاعلاً اصلاً وعن هذا انتسب اليه القول فيقال قال ويقول وهو قائل وبخطاب الامر والنهي يخاطب قل ولا تقبل ويفرق الفارق ضرورة فرقا مقولاً بين قولهم قل وبين قولهم افعل فان مساق قولهم قل هو بعينه مساق قولهم تحرك واسكن وقم واقعد ^{١٠} وان كان المعنى في الموضعين مخلوقاً مكتسباً بالوجهين كما عرفت ثم رجع اخص وصف الحركة الى المحل الذي قامت به الحركة كذلك القول ينبغي ان يرجع اخص وصفه الى المحل الذي قام به وهذا ^{٣٥٤} قاطع لا جواب عنه ونحذر هذا المعنى

^{٣٥٣} (١) ب ف عاد - (٢) ف محالا - (٣) ف في الحال ب (اولاً) في الحال
ثانياً) لا محال - (٤) ب ز كلامه - (٥) ف ينسب - (٦) ف فرق

^{٣٥٤} (١) ب ف القول -

^{٣٥٢} ثم قول ليس يشك العاقل ان الكلام معنى من المعاني سوا كان ذلك المعنى عبارة منظومة من حروف منظومة واصوات مقطعة او كان صفة نفسية ونطقاً عقلياً من غير حرف وصوت وكل معنى قائم بمحل وصف المحل به لا محالة وذلك المعنى من حيث هو مخلوق مفعول ينسب الى الفاعل ومن حيث هو معنى قام بمحل فينسب الى المحل . فمحل المعنى موصوف به لا محالة فالذي وصف الفاعل به هو وجه حدوثه منتسباً الى قدرته حتى يقال محدث والذي وصف المحل به وجه تحققه منتسباً الى ذاته القابلة له الموصوفة به وهذان وجهان معقولان ليس يتجارى فيهما عاقل فجعلهما وجهاً واحداً حتى يكون معنى كونه فاعلاً هو معنى كونه موصوفاً به خروج عن المعقول .^{١٠} ومكابرة العقل ولا يرتفع المعنى المعقول بالاصطلاح على ان معنى المتكلم هو الفاعل للكلام وما يدل على ذلك دلالة واضحة ان الكلام عند الخصم عبارة عن حروف منظومة واصوات مقطعة ومن المعلوم الذي لا سراء فيه ان الصوت اعم من الكلام فان كل كلام عنده صوت وليس كل صوت كلاماً ثم الصوت اذا قام به سمي المحل مصوتاً ولا يرجع حكم الصوت الى فاعل الصوت حتى يقال الباري تعالى اذا خلق اصواتاً في محل هو مصوت والكلام الذي هو اخص كيف يرجع حكمه ^{٣٥٣} اليه حتى يقال هو متكلم بكلام يخلقه في محل بل يرجع حكم

^{٣٥٢} (١) ف ينسب - (٢) ب ف ز هو - (٣) ف وجب - (٤) ف ذ والوجه
- (٥) ا موصوف - (٦) ب ز مرقومة - (٨) ف ز لا... للباري - (٩) ف
موتاً ب موتاً - (١٠) ب ف ز الخاص

والطَّيْرُ الى غير ذلك مما قد استفاضت الاخبار الصحيحة بها فكل ذلك فعل الله تعالى فالتكلم عندهم من فعل الكلام فيجب ان يكون الباري تعالى متكلماً بها اذ كان فاعلاً لها وهو محال ثم ان النجارية وافقت الاشعرية على ان الباري خالق اعمال العباد فيلزمهم ان يقولوا هو قائل بقولهم متكلم بكلامهم اذ كان فاعلاً لها

وما للزمهم ان القادر على الحقيقة من يكون قادراً على الضدين^١ والكلام معنى له اضداد فاذا قالوا التكلم من فعل الكلام يلزمهم ان يقولوا الساكت من فعل السكوت حتى لو خلق سكوتاً في محل كان ساكناً ولو خلق امرأ في محل كان امرأ ولو خلق خيراً في محل كان خيراً ثم من الاوامر ما يكون خيراً ومنه ما يكون شراً ٣٥٦ ومن الاخبار ما يكون صدقاً ومنه ما يكون كذباً فيلزمهم اضافة الكل الى الله تعالى وهو محال واما ما اوردوه على قدم الكلام واتجاهه فنقد لهذين الاشكالين مستلذين وتكلم عليهما بما فيه

١٥ مقنع ان شاء الله تعالى لكننا نعارضهم ها هنا بما التزموه مذهباً فنقول من العلوم الذي لا مرية فيه ان النطق اللساني مركب من حروف والحروف مقطعات من اصوات ومما من حرف يتفوه به الانسان وينطق به اللسان الأويثني عقيب ما وجد وينعدم كما يتجدد ويعقبه حرف اخر الى ان يصير مجموع الحرفين والثلاث واكثر

١٥ - ٣٨١٥ - ب ف غنم - ٦...٦ ف - - ١٧ ف سكونا... ساكتا -

١٥...٨ ب -

١٥٦ ب واجاده - ٢ ب ف فيرد - ٣ ف لذين - ٤ ف - -

٥٥٥ ف ب كما - ٦ ب عقيب ما - -

والحركة اعم من الصوت والصوت اعم من الحروف والحروف اعم من الكلام ثم يجب وصف المحل بكونه موصوفاً بعرض وذلك العرض بعينه كون والكون بعينه حركة والحركة بعينها صوت والصوت حرف والحرف كلام فيجب ان يوصف المحل بكونه ذا كلام ومتكلماً كما وجب وصفه بكونه ذا حركة ومتحركاً ومن جعل المعنيين معنى واحداً وسمى النسبتين نسبة واحدة كان عن المقول خارجاً

وما ينمك به في دفع فوريم التكلم من فعل الكلام ان الله تعالى لو خلق في البرسم وبعض المرودين ان قال بلسانه قمت وقعدت لم يخل الحال من احد امرين اما ان يقال يكون التكلم بهذه الحروف المنظومة والاصوات المقطعة هو خالقها وفاعلها فيلزم ان يكون الباري قائلًا قمت وقعدت واما ان يقال التكلم بهذه الكلمات هو صاحب البرسام دون غيره فقد بطل قولهم ان التكلم ليس من قيام به الكلام بل من فعل الكلام دون غيره

٣٥٥ ثم انا نلزمهم علة عجاب امر نثرها ها هنا فانه قد وقع الاتفاق على ان المعجزات من فعل الله تعالى غير مكتسبة لجنس الحيوان والبشر ثم من المعجزات ما هو نطق وقول يخلقه الله في جماد او حيوان مثل تكلم الشاة المسومة لا تأكل مني فاني مسومة ومثل تسبيح الحصى في يد الرسول عليه السلم وشهادته برسالته ومثل مكالمته الضب ومثل منطق الطير وتاويب الجبال يا جبال اوبي ممة

٢ ف يوجب - ٣ اف العاش وفي تيه الجبل والياء - ٤ ا متكلما -

٥ ب لزم عليهم

٣٥٥ (١...١) ف - ٢ ف كرر من «غير مكتسبة» الى البشر - ٣ اف ب...٣

وطلباً^١ والعلم يتعلق بالمعلوم على ما هو به وخلاف المعلوم لا يقتضيه العلم وقد يكون من القول ما يقتضي خلاف^٢ المعلوم والعلم من حيث هو علم^٣ يتعلق بالواجب والجائز^٤ والمستحيل^٥ والاقضاء. والطلب لا يتعلق بالواجب والمستحيل^٦ وكذلك الإرادة لا تصلح أن تكون مدلولة لها^٧ فان الإرادة وإن تحيل فيها اقتضاء. وطلب فلا يتخيل فيها خبر واستخبار ووعده ووعيد وقد تحقق في العبارات هذا ٣٥٨ المعنى وكذلك القدرة لا تصلح أن تكون مدلولة لها فانها بخاصيتها بعيدة عن الاقتضاء. والطلب اعني طلب الفعل من الغير فلا بد اذا من مدلول قطعاً وبقيناً والاختلاف العبارات عن المعاني وطاحت^٨ في ادراج الاماني كسائر السواني وذلك المدلول يجب ان يختص بالقتال اختصاص وصف^٩ وصفة حتى تستقيم الدلالة وتتضح الامارة ثم ذلك المدلول اهو واحد وحدة الموصوف^{١٠} او كثير كثرة العبارات^{١١} او هو قديم قدم الموصوف او محدث حدود العبارات فذلك محل الاشتباه في الموضوعين ومجال النظر في الطرفين وملتطم^{١٢} الامواج عند التقاء البحرين^{١٣}

١٠ ف طلب - ١١ ف ز العلم و - ١٢ ازم - ١٣ ف -

١٤ ف - ١٥ ف ز والطلب لا يتعلق بالواجب والمستحيل وكذلك الإرادة لا

تصلح ان تكون مدلولة لها

١٥ ف طلبت - ١٦ ف كسر السواي - ١٧ ف ووصف ب وصفا -

١٨ ف ف ام - ١٩ ف - ٢٠ ف ف و - ٢١ ف ملتهم - ٢٢ ف ف ز

والله اعلم

كلمة ويصير مجموع الكلمتين والثلاث واكثر كلاماً مفهوماً مشتقاً على معنى من المعاني معلوم لولا ذلك المعنى لم يسم الحروف والكلمات كلاماً فاذا كل الحروف والكلمات محالها اللسان وكل المعاني والفهومات محالها الجنان ويجتمع الامرين سمي الانسان ناطقاً ومتكلماً حتى لو وجدت الحروف اللسانية منه دون المعاني الجنانية سمي مجنوناً لا متكلماً الا بالجاز ولو وجدت المعاني الجنانية منه دون الالفاظ اللسانية سمي مفكراً لا متكلماً^١ بالجاز وان كان ٣٥٧ بين الموضوعين فرق وهو كالفروق بين المؤمن بلسانه دون قلبه وبين المؤمن بقلبه دون لسانه غير اننا نسألهم ها هنا حتى يتضح الحق من السقيم ثم نمطي كل قسم حقه

١٠

فتقول لولا مطابقة الالفاظ اللسانية معانيها النفسانية لم يكن كلاماً أصلاً بل لولا سبق تلك المعاني في النفس على العبارات في اللسان لم يمكن ان يعبر عنها ولا ان يدل عليها ويوصل اليها وهذا في حقنا ظاهر فما قولكم في حق الباري سبحانه افخلق حروفاً وكلمات في محل ولا دلالة لها على معان وحقايق ام لها دلالة فان كان الاول فهو من محل المجال وان كان الثاني حقاً فما مدلول تلك العبارات وان ذلك المدلول ولا جاز ان يقال مدلولها علم الباري تعالى وعاليته فان العلم لا اقتضاء فيه والمدلول ها هنا يجب ان يكون اقتضاء

٢٧ ف واللوات - ٢٨ ب فد علها - ٢٩ ف -

٣٥٧ ا ز المومن - ٣٦ ا يصح - ٣٧ ا في التقسيم - ٣٨ ب ف يطلى

- ٣٩ ب فيقول ف فتقول - ٤٠ ف ز و - ٤١ ا يخلق - ٤٢ ف اللذان -

٤٣ ف ز فيد -

علمه وقدرته وادارته واحدة فذلك يدل على ان كلامه واحد وذلك انه لو كان كثيراً لم يخلّ أما ان يكون اعداداً لا تنتهي واما ان يكون اعداداً متناهية فان كان اعداداً لا تنتهي فهو محال لان ما حصره الوجود من العدم فهو متناه وان اقتصر على عدد دون عدد • فاختصاصه بالبعض دون البعض يستدعي تخصصاً والقديم لا اختصاص له والصفة الازلية اذا كانت متعلقة وجب عموم تعلقها بجميع التعلقات لان نسبتها الى الكل والى كل واحد نسبة واحدة فان تعلقت بوحدة تعلقت بالكل وان تحلفت عن واحدة تحلفت عن الكل وخصوصنا لو واقفونا على ان الكلام في الشاهد معنى في ٣٦٠ النفس سوى العبارات القائمة باللسان وان الكلام في الغائب معنى قائم بذات الباري تعالى سوى العبارات التي نقرؤها باللسان ونكتبها في المصاحف لواقفونا على اتحاد المعنى لكن لما كان الكلام لفظاً مشتركاً في الاطلاق لم يتوارد على محل واحد فان ما يثبت الخصم كلاماً فالاشعرية تثبته وتوافقته على انه كثير وانما تحدث مخلوق وما يثبت اشعري كلاماً فالخصم ينكره اصلاً فكيف يصح منه كلامه في وحدته وكونه ازلياً قديماً ولكن ليس يتكلم الخصم في هذه المسئلة الاعلى سبيل الازام وايراد الاشكال

فان المفترزة لو كان كلامه تعالى واحداً لاستحال ان يكون مع

- ٢٦ - ب ف ز من احد امين - ٧٠٠٧ - ب ف كانت لا يتأمن عددا -
 ٢٧ - ب ف واحد
 ٢٨ - ب ف واحد
 ٢٩ - ب ف واحد
 ٣٠ - ب ف واحد
 ٣١ - ب ف واحد
 ٣٢ - ب ف واحد
 ٣٣ - ب ف واحد
 ٣٤ - ب ف واحد
 ٣٥ - ب ف واحد
 ٣٦ - ب ف واحد
 ٣٧ - ب ف واحد
 ٣٨ - ب ف واحد
 ٣٩ - ب ف واحد
 ٤٠ - ب ف واحد
 ٤١ - ب ف واحد
 ٤٢ - ب ف واحد
 ٤٣ - ب ف واحد
 ٤٤ - ب ف واحد
 ٤٥ - ب ف واحد
 ٤٦ - ب ف واحد
 ٤٧ - ب ف واحد
 ٤٨ - ب ف واحد
 ٤٩ - ب ف واحد
 ٥٠ - ب ف واحد

القاعدة الثالثة عشر

في انه كلام الباري واحد

ذهبت الاشعرية الى ان كلام الباري تعالى واحد وهو مع وحدته امر ونهي وخبر واستخبار ووعيد وذهبت الكرامية الى ان الكلام بمعنى القدرة على القول معنى واحد وبمعنى القول معان كثيرة • قائمة بذات الباري تعالى وهي اقوال مسموعة وكلمات مخفوفة تحدث في ذاته عند قوله وتكلمه ولا يجوز عليها الفناء ولا العدم عندهم • وذهبت المعتزلة الى ان الكلام حروف منظومة واصوات مقطعة ٣٥٩ شاهداً وغائباً لا حقيقة للكلام سوى ذلك وهي مخلوقة قائمة بحمل حادث اذا وجدها الباري تعالى سمعت من المحل وكما وجدت فنيت ١٠ • وشرط ابو علي الجبائي البنية المخصوصة التي يتساق منها عوارج الحروف شاهداً وغائباً ولم يشترط ذلك ابنه ابو هاشم في الغائب فان لوصفة اذا قام الدليل على ان الكلام معنى قائم بذات الباري تعالى وكل معنى او صفة له فهي واحدة وكل ما دل على ان

- ١٠ - ب منتظمة
 ١١ - ب في ٢ - ب ف جا - ٣ - ف و - ٤ - ا - ٥ - ب ف ف
 ١٢ - ب في ١ - ٣٥٩

بعبه علماء وقدرة ولوناً وسواداً وطعماً وانتم ائتم الكلام قائماً بذات الباري تعالى على هذا المنهاج انه حقيقة واحدة هي بعينها امر^٢ ونهي وخبر واستخبار وذلك عمال

فالت اومر^٣ حكمي عن بعض متقدمي اصحابنا انه اثبت لله خمس كلمات هي خمس صفات الخبر والاستخبار والامر والنهي ٣٦٢ والنساء فان سلكتنا هذا السلك اندفع السؤال وارتفع الاشكال لكن الشهور من مذهب ابي الحسن ان الكلام صفة واحدة لها^٤ خاسية واحدة ولخصوص وصفها حد خاص وكونه امراً ونهياً وخبراً واستخباراً خصائص او لوانم تلك الصفة كما ان علمه تعالى صفة ١٠ واحدة تختلف معلوماتها وهي غير مختلفة في انفسها فيكون علماء بالقديم والحادث والوجود والعدم واجناس المحادثات وكما لا يجب تعدد العلم ببدء المعلومات كذلك لا يجب تعدد الكلام بعدد العلاقات وكون الكلام امراً ونهياً او صاف الكلام لا اقسام الكلام كما ان كون الجوهر قائماً بذاته قابلاً للعرض متحيزاً اذا مساحة ١٠ وحجم اوصاف نفسية للجوهر وان كانت معانيها مختلفة كذلك كون الكلام امراً ونهياً وخبراً واستخباراً اوصاف نفسية للكلام وان كانت معانيها مختلفة وليس اشتغال معنى الكلام على هذه المعاني كاتقسام العرض الى اصنافه المختلفة واتقسام الحيوان الى انواعه المتمايزة فاقسام النبي غير واوصاف النبي غير وكل ما في الشاهد

٢ ب طسا - ١٧ امر الخ - ٨ ب مقدمي - ٩ ف ومي
٣ ٣٦٢ ف ولما - ٢ ف ضد - ٣ ف - ٤ ملولها - ٥ ب
٦ ب يوجب - ٧ اللوم - ٨ ف فلو كان - ٩ ف اخافة

وحده امراً ونهياً وخبراً واستخباراً ووعداً فان هذه حقايق مختلفة وخصائص متباينة ومن الحال اشتغال شي، واحد له حقيقة واحدة^٥ على خواص مختلفة نعم يجوز ان يكون معنى واحد يشمل معاني مختلفة كالجنس والنوع فان الحيوانية معنى واحد يشمل معاني مختلفة وكذلك الانسانية تشمل اشخاصاً مختلفة لكن لا يتصور وجود المعنى الجنسي الا في الذهن ويستحيل ان يتحقق في الوجود شي، واحد هو اشياء مختلفة وحقيقة واحدة هي بعينها حقايق ٣٦١ مختلفة حتى تكون حقيقة واحدة علماً وقدرة واردة وسواداً وحرارة فان ذلك يرفع الحقايق ويودي الى السفسطة فلسفة الامر والنهي والخبر والاستخبار والوعد والوعيد وهي حقايق مختلفة ١٠ الى الكلام كنسبة العلم والقدرة والارادة والسواد والحركة وهي حقايق مختلفة الى شي، واحد وذلك حال واذا كان لكل واحد من اقسام الكلام حقيقة خاصة فليكن لكل واحد منهما صفة خاصة وان قلتم ان الكلام اسم جنس يشمل انواعاً^٦ صحيح غير ان الجنس لا يتحقق له وجود ما لم يتنوع بفصل يميز نوعاً عن نوع والنوع لا يتحقق له وجود ما لم يتشخص بمارض يميز شخصاً عن شخص وذلك كالعرض المطلق من حيث هو عرض لا يتحقق له وجود ما لم يتنوع بكونه لوناً واللون لا يتحقق له وجود ما لم يتعين بكونه سواداً معيناً والا فالعرض ليس له ذات على انفراده قائم بجوهر ثم يكون هو

١٧ - ٨ ب ف بد في الوجود
٣٦١ ١٠٠٠٠ ف - ٢ ب ف كل - ٣ ب ف ز فهو - ٤ ب كوناً
٥ ب ز له -

فانه قال عالمية الباري سبحانه وقادريته حال وله حال 'توجب كونه ٣٦٤
 عالماً قادراً فقد اثبت حالاً لها خصوصية العلم والقدرة وهي واحدة في
 نفسها وراى الذات فكيف يستبعد ممن يثبت كلاً ما هو امر ونهي
 وخبر وهو في نفسه واحد يختلف الاعتبار والفلاسفة الذين هم اشد
 انكاراً للكلام الاولي ووحدة ائبتوا عقلاً واحداً في ذاته ووجوده
 وتفيض منه صور لا تنتهى مختلفة ربما تختلف اساميه باختلاف
 الصور والفيض عندهم كالتملق عند المتكلم والعقل الاول
 كالكلام في وحدته واختلاف الكلام بالامر والنهي كالختلاف
 الفيض بالصور

١٠. ووضح من ذلك مذهبيهم في المبدأ الاول لا يتكثر بتكثر
 الموجودات اللازمة والصفات والاسماء اما اضافة واما سلب واما
 مركبة من اضافة وسلب فهلا قالوا في الكلام كذلك وهلا اثبتوا
 كلاً ما ازيلاً على منهاج اثباتهم له عناية ازلية حتى يكون هو المبدأ
 واليه المنتهى تقديراً في افعاله الخاصة ويكون امره المبدأ واليه
 الرجعى تكليفاً على افعال عباده فيكون له الملق في الاول والامر
 في الثاني ويرجع الكل اليه الله الأمر من قبل ومن بعد واليه يرجع
 الامر كله

فان العزلة اثبات صفات نفسية لذات واحدة غير مستحيل ٣٦٥
 لكن اثبات خواص مختلفة وصفات متضادة لشيء واحد هو
 المستحيل ومن المعلوم ان الامر والنهي يتضادان ولهما خاصيتان

١٣٦٤ ب حالة - ٢٢ ف ز له - ٣ ف ز واستخبار - ٤ ف
 ووحدة - ٥ الفل - ٦ ب ف اضافة واما سلبية - ٧ ب ف ز به - ٨ ٣٦٥

٣٦٣ للكلام من الاقسام فهو في الغائب للكلام اوصاف والذي يحقق
 ذلك ان المعنى قد يكون واحداً في ذاته ويكون له اوصاف هي
 اعتبارات عقلية ثم الاعتبار العقلية قد تكون من جهة النسب
 والاضافات وقد تكون من جهة الموانع واللواحق البست الارادة
 قد تسمى رضى اذا كان فصل الغير واقعاً على نهج الصواب وقد
 تسمى هي بعينها سخطاً اذا كان الفعل على غير الصواب كذلك
 يسمى امراً اذا تعلق بالأمور به ويسمى نهياً اذا تعلق بالنهي عنه
 وهو في ذاته واحد وتختلف اساميه من جهة متعلقته حتى قيل ان
 الكلام بحقيقته خبر عن المعلوم وكل عالم يحمد من نفسه خبراً عن
 معلومه ضرورة فان تعلق بالشيء الذي يجب فعله سمي امراً واذا
 تعلق بالشيء الذي حرم فعله سمي نهياً وان تعلق بشيء ليس فيه اقتضا
 وطلب سمي خبراً واستخباراً فهذه اسامي الكلام من جهة
 متعلقته كاسامي الرب تعالى من جهة افعاله
 ثم قول ليس بيد الخصم في هذه المسئلة لا مجرد الازام على
 مذهب من قال بوحدة الكلام والافن انكر اصل الكلام النفسي
 كيف يسمع منه القول في الوحدة ولكن العجب من هذا المزم انه
 التزم ما هو اجل الحال في وحدة الحال التي هي مصححة الاحوال

١٠ ف ز او - ١١ ف فالذي
 ٣٦٣ ب ف تلك البارز - ٢ ب اكسب - ٣ ب ف الاضافة - ٤ ب
 ف اللازم - ٥ ب ف فكذلك الكلام - ٦ ف - ٧ ف معلوم - ٨ ب
 ف ز الخبر - ٩ ب طلبا - ١٠ ف الكلام - ١١ ب ف ز وجوه -
 ١٢ ف ز على

والنهي والجبر والاستخبار اقسام الكلام والكلام منقسم الى ذلك اذ كل قسم ممتاز بخاصيته وحقيقته عن القسم الآخر واسم الكلام كالجنس لها لا كالملصوف بها ومن اجل ما ذكرتموه قولكم ما هو اقسام في الشاهد فهو اوصاف في الغايب والحقايق كيف تبدل • والمقولات كيف تتفاوت وهل ذلك الارتفاع الحقايق وحسم الطرائق واما الزام الطال فالجواب عنه ان المصحح للمختلفات المتضادات لشيء واحد غير وثبوت المختلفات المتضادات لشيء واحد غير فان الحيوية مصححة للعلم والجهل والقدرة والعجز والارادة والكرهية الى غير ذلك من المعاني التي يشترط في ثبوتها الحيوية ولا يلزم ذلك ثبوت المختلفات المتضادات لشيء واحد ونحن اذا اثبتنا حالاً فهي مصححة او في حكم المصحح ولم نثبت مختلفات متضادة لشيء واحد فهذا هو الفرق

وربما يبس النكسف عن الزام الفيض المختلف عن العقل الواحد ٣٦٧ فيقول انا اقول كما ان العقل واحد ففيض العقل ايضاً واحد لكن ١٥ القوابل والجوامل تختلف فيختلف الفيض باختلاف الفيض كالشمس اذا اشرق على زجاجات مختلفة الالوان اعطت كل زجاجة لوناً خاصاً لايقا بلونها القابل فتعدد الصور واختلافها انما حصل من جانب الفيض لا من جانب القايب وانتم اثبتتم كلاماً واحداً وهو في نفسه امر ونهي وخبر واستخبار فتعدد الجواهر

(٢) الاخير - (٣) ب ف الزامكم - (٤) ب ف ز من - (٥) ب ف للحي الواحد - (٦) ب ف ان
٣٦٧ (١) ب يقول ف تقول - (٢) ب فاختلاف النقص علم - (٣) ب ز عليه

مختلفتان فاثبات ذلك لكلام واحد محال ونحن لا ننكر اختلاف الاسامي لشيء واحد لاختلاف الوجوه والاعتبارات لكننا ننكر اختلاف الجواهر الثبانية لشيء واحد ولا ننك ان كون الكلام امراً ونهياً ليس من جملة النسب والاضافات فان الصفات الاضافية تتحقق عند الاضافة ولا يتحقق عند رفع الاضافة ويتطرق اليها التبدل والتغير وليس كون الكلام امراً ونهياً مما يتحقق عند الاضافة بل هما من اخص اوصاف الكلام سواء لاحظنا جانب المتعلق او لم نلاحظ وكذلك لو رفعنا المتعلق عن الوهم لم يخرج الكلام عن كونه امراً ونهياً وخبراً واستخباراً والعلم بالقديم والحادث علم بالشيء على ما هو به وهو صفة صالحة لدرك ما يعرض عليه سواء كان قديماً او حادثاً ١٠ وجوداً او عدماً والذي يوازيه في تعلقه تعلق الامر بامور معين وتعلقه بامور آخر فاختلاف المامورين كاختلاف المعلومين ثم اختلاف المعلومين لا يستدعي اختلاف الملمين كذلك اختلاف المامورين لا يستدعي ولا يستدعي اختلاف الامرين لكن كلاماً هو في نفسه امر وهو في نفسه شيء في اختلاف وصفين متضادين لشيء ١٥ واحد وهو محال ونظيره العرض في شموله اقسام الاعراض المختلفة الجواهر اذ يستحيل ان يكون للعرض ذات محققة على حياها وهي في ذاتها علم وقدرة وحيوة ولون وكون وقولكم ان الكلام مختلف الاوصاف لا مختلف الاقسام غير صحيح بل الامر

(١) ٣٦٥ ف لكل - (٢) ب ف ينك عاقل - (٣) ف سوراً - (٤) ف في تعلقه ب التعلق - (٥) ٥٠٠٥ -
٣٦٦ (١) - -

وكذلك اذا اختلف الزمان والمكان والوجه والاعتبار لم يحصل التضاد فلم يلزم الاستحالة وهذا ان "الزم علينا" التضاد وان الزم علينا" الاختلاف بين الحقيقتين دون التضاد فالجواب عنه ان اجتناع مثل ذلك في شيء واحد من وجوه مختلفة غير مستحيل فان الجوهر بوصف ذاته متعيز وقابل للاعراض وذو حجم ومساحة ونهاية وهي صفات واحوال ووجوه " واعتبارات مختلفة وما استحال اجتماعها في حقيقة الجوهرية وقد قدمنا الفرق بين الاقسام وبين الاوصاف ٣٦٩ وقولهم ان كون الكلام امرا ونهياً وخبراً اقسام الكلام اذ يقال الكلام ينقسم الى كذا او الى كذا وكل قسم انما يتميز عن قسم باخص ١٠ وصفه في قول صحيح في الكلام شاهداً فان الكلام القولي في اللسان او النطق النفساني في الذهن من جملة الاعراض التي يستحيل بقاؤها ولا تتحد ذاته وتتمدد جهاته بل ذاته متعددة بتعدد جهاته فا هو امر بشي غير وما هو نهى عن شيء غير ويضاد الامر نهى عن ذلك الشيء بعد اتحاد جهاته فتعدد الكلام بتعدد المتعلقات فصارت تلك الالفاظ اقساماً وانفصل كل قسم عن قسم باخص وصف له بعد الاشتراك في حقيقة الكلامية كالعلوم المختلفة اذا تعلقت بمعلومات مختلفة كانت اقساماً مختلفة وامتاز كل علم عن قسمه باخص وصفه بعد الاشتراك في حقيقة العلمية ثم اذا خصص الكلام بعلم قديم او عالمية ازلية لم يلزم اتحاد الخصائص في ذات واحدة بل العلم

(٩) ف هذا - (١٠) ب ف لو - (١١) ب ف - (١٢) ب ف او وجوه
 (١٣) ب ف وصف قول - (١٤) ب ف تعدد - (١٥) ب ف قسمة
 (١٦) ب ف طرية - (١٧) ب ف قسمة - (١٨) ف شخص -

واختلافها فيه انما حصل من جانب المتعلق لا من جانب المتعلق فلم تستقم التسوية بين البابين بالتعلق والقيض
 واما كلامنا في المراد ووجوب الصفات له فابعد في باب التنزيه عن الكثرة واعلى في منهاج التقديس عن اختلاف الخواص له والصفات كلها راجعة الى ذات واحدة هي واجبة الوجود بذاتها ووجودها مستند الموجودات كلها من غير ان يثبت له منها كمال او يحدث له صفة وهو تعالى بكمال جلاله عديم الاسم والصفة من حيث ذاته وانما يقال له اسم وصفة من حيث آثاره فقط واثاره فاعليته الصادرة عنه لا مما بل على ترتيب الاول والثاني والراجعة اليه لا ٣٦٨ بفتة بل على تدرج الثاني والاول من غير ان يحدث كمال في ذاته لم يكن او يستكمل من حادث كمالاً كان جل جلاله بذاته وتقدمت اسأوه لصفاته
 فالت اوعرية نحن لا نثبت الحقايق المختلفة والخواص التباينة لكلام واحد انما يلزمنا التضاد بين امرين يتقابلان من كل وجه فيتضادان فاما اذا لم يتقابلا بل اختلفت المتعلقات واختلفت الوجوه فلا يبعد اجتماعهما في حقيقة واحدة ونحن لو قلنا الامر بالشيء والنهي عن ضده او الامر بالشيء والنهي عن شيء آخر او امر شخص واحد بشي ونهي شخص آخر عن ذلك الشيء لا يستحيل

(١٠٠٠) ف - (١٠١) ف مناهج - (١٠٢) ب ف نحو
 (١٠٣) ف يتحدث ب يتحدث - (١٠٤) ب ف كلاما - (١٠٥) ب - (١٠٦) ف
 جمالا - (١٠٧) ب يلزم - (١٠٨) ف التضادين - (١٠٩) ف اختلف - (١١٠) ب ف ذلك
 التي بينه في زمان واحد وشخص واحد يجتمعان في كلام (ب) كان ذلك عمالاً بل الامر بالشيء
 ف او امر شخص واحد للشيء ونهي شخص اخر عن ذلك -

الكلام الذي هو وفق المعلوم حتى لو قدرنا لانفسنا نطقاً عقلياً سابقاً على وجود المخاطب باقياً على ممر الدهور كان المبرر عنه على ٣٧١ حقيقة واحدة لا يتبدل والتعبيرات عنه على اقسام مختلفة لا تتماثل ولو قدرنا لنفوسنا نطقاً عقلياً مطابقاً لادراك عقلي عالياً على الدهر والزمان بحيث نسبتها الى الماضي والحاضر والمستقبل نسبة واحدة لم يشك ان الاختلاف لم يرجع الى كثرة معان في ذاته بل يرجع الى ما يختلف بالازمان لم تسمع الله تعالى وتقدس بجزر في كتابه الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه عن حال عيسى عليه السلام عما سيكون في القيامة بقوله عز من قائل: **وَإِذ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِهْنِينَ مِنْ دُونِ اللَّهِ** ^{١٠} **أَوَلَيْسَ عِبْرٌ فِي** ^{١١} **المستقبل بالماضي** ^{١٢} **وبعد لم تقم القيامة ولم يحضر الناس ولم يحضر عيسى عليه السلام ولكن لما** ^{١٣} **كان القول الحق** ^{١٤} **متالياً** ^{١٥} **عن الزمان كان ما سيوجد كأن قد وجد وكان نسبة الخطاب اليه وهو في ذلك الوقت كسبته اليه وهو في هذا الوقت ومن امكنه ان يرفع الزمان من صميم قلبه هان عليه ادراك المعاني العقلية وسهل عليه معرفة تعلق العلم الازلي بالمعلومات والابر الازلي بالامورات وعلم ان الاختلاف راجع الى العبارات والتعبيرات انظر كيف ٣٧٢**

(٣٧١) التعبير — (٢) ب ف ز بل — (٣) ف غالباً على الذهن — (٤) ب ف ز يكون — (٥) ب ف لا — (٦) ف ز خواص — (٧) ب ف ز اقا — (٨) ب ف أولم — (٩) ف فبا — (١٠) ف وجل — (١١) (١١) (١١) — (١٢) ف ز قد — (١٣) ب بالآف عن — (١٤) ب عن الماضي — (١٥) ف با — (١٦) ب ف ز الازلي — (١٧) ب يتسالا — (١٨) اعن ضمير — (١٩) ف واعلم (٢٠) ف الاختصاص ب ف ز فيه

الازلي في معنى علوم مختلفة نايباً مناب الكل من غير ان تتكرر ذاته او تختلف خواصه وكذلك الكلام الازلي في حكم الامر والنهي والخبر والاستخبار نايباً مناب الكل من غير ان تتكرر ذاته او تختلف خواصه وهذا معنى قولنا الاقسام في الكلام الشاهد كالاوصاف في الكلام الغائب ثم تم تنكرون على من يقول الكلام معنى واحد حقيقته الخبر عن المعلوم ثم التعبير عن ذلك المعنى اذا كان المعلوم محكوماً فله بالامر او محكوماً تركه بالنهي وان كان في وقت قد وجد المعلوم وانقضى كان التعبير عنه عما كان وان كان في وقت لم يوجد المعلوم بعد وسيوجد كان التعبير عنه عما سيكون فالاقسام المذكورة ترجع الى التعبيرات بحسب الوجوه والاعتبارات ١٠ والا فالكلام الازلي واحد لا كثرة فيه باختلاف الخواص وتضاد المعاني فكان قبل خلق آدم التعبير عن معلوم الخلافة في ثاني الحال **إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً** وبعد ارسال نوح وانقرض عصره **كَانَ التَّعْبِيرُ عَنْ مَعْلُومٍ** ^{١٢} **الرسالة في ماضي الحال** ^{١٣} **إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا** ^{١٤} **إِلَى قَوْمِهِ** ولو عبر عن حال موسى قبل وجوده **بِالْوَادِ الْقُدْسِ** كان على صيغة ١٥ الخبر عما سيكون واذا عبر عن حاله وهو بالواد المقدس ^{١٦} كان على صيغة الامر **أَخْلَعْ نَعْلَيْكَ** فالاختلافات كلها راجعة الى التعبيرات عن

(٩) ف تختلف (١) ٣٧٠ ف يتخلف — (٢) ف — (٣) ب ف تقول — (٤) ب ف من المعاني (ب. ماني) — (٥) ف حقيقة — (٦) ب ف ز واذا (ف فان) كان المعلوم — (٧) ب ف ز بالخبر — (٨) ب ف ز في الحقيقة — (٩) ب ف — (١٠) ب ف ز كان — (١١) ب ف دوره — (١٢) ف ملومه — (١٣) (١٣) (١٣) ب ف — (١٤) ب ف ز وحصوله — (١٥) ف ز طوى

خطابه يا موسى حكم الطريد في طرده يا فرعون وكان الذي لا يسمع من موسى حالاً من موسى إذ سمع من الشجرة التي هي جاد وفي الموضوعين الكلام حروف واصوات
فالت العزلة اذا اتيتم كلاماً ازلياً فاما ان تحكموا بان كلام الله امر ونهي وخبر واستخبار في الازل واما ان لا تحكموا به فان حكمتم به فقد احلتم من وجوه احدهما ان من حكم الامر ان يصادف ماموراً ولم يكن في الازل مخاطب متعرض لان بحث على امر ويجزر عن آخر ويستحيل كون المدوم ماموراً

١٠ والوجه الثاني ان الكلام مع نفسه من غير مخاطب سفيه في الشاهد والندا للشخص لا وجود له من احل ما ينسب الى الحكيم
والثالث ان الخطاب مع موسى عليه السلام غير الخطاب مع النبي عليه السلام ومناهج الكلامين مع الرسولين مختلفة ويستحيل ان يكون معنى واحد هو في نفسه كلام مع شخص على معان ومناهج وكلام مع شخص اخر على معان ومناهج اخر ثم يكون الكلامان شيئاً واحداً ومعنى واحداً

٣٧٤

والرابع ان الخبرين عن احوال الامتين مختلف لاختلف حال الامتين وكيف يتصور ان تكون حالتان مختلفتان فيخير عنهما بخبر واحد وكيف يكون الخبر امراً ونهياً وكيف يكون امر

(٢) ف - (٣) ف احسن - (٤) ف كان (يسمع) - (٥) ف كلامه - (٦) - (٧) ف متعارض - (٨) ب يجب - (٩) ف أو - (١٠) ب ف امر - (١١) ب ف الصلبي - (١٢) ف الكلام - (١٣) اماني - (١٤) اشئ
١٣٧٤ ب والشرائح - (٢) ب ز واحوالها - (٣) ف مختلفة - (٤) ب ف
يخير - (٥) ب -

نشير الى اجات الحقايق على لسان الفريقين وان كانا يمزج عن دقائق الطريقين وان لم تصور نزول الروحانيات وتخصها بالجسمانيات كما اخبر التنزيل عنه فأرسلنا إليها روحاً فتمثل لها بشراً سوياً وكيف يستقيم على مذهب التكلم تمثل الروح بالشخص البشري ابان تعدم الروح ويوجد الشخص وليس ذلك من التمثل في شيء او بان يستعمل الروح شخصاً موجوداً بشرياً ولم يكن ذلك تمثلاً ايضاً بل تناسخاً واذ لم يمكنه تقرير التمثل والتشكل اعني تمثل الروحاني بالجسماني كيف يمكنه تصور الامر الازلي يتمثل اللسان العربي تارة واللسان السرياني طورا حتى يجب ان يقال "كلام الله كما يجب ان يقال" هذا جبريل جاءكم ليعلمكم "دينكم ثم لباس جبريل يتبدل ولا يتبدل حقيقته التي هو بها جبريل ولباس الكلام الازلي يتبدل ولا يتبدل حقيقته التي هو بها كلام وامر ونهي واحد اذلي وان اُخذ من المُشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله حتى في حق المشرك المستجير ويا موسى اِنِّي اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي صدق في حق الكليم المستجير فيبين الكلامين فرق ما بين القدم ١٠
٣٧٣ والفرق وبين السمينين صرف ما بين الولاية والصرف ولو كان الكلام في الموضوعين حروفاً منظومة اصواتاً مقطعة بطل الاصطفا على الناس وحصل التساوي واستماع الناس والحناس وكان حكم الكليم في

(١) ٣٧٢ ب ز طراق - (٢) اوانا - (٣) ب تصوير - (٤) ١٩١٧ - (٥) ب ف يُعَدُّ - (٦) ف - (٧) ف ز به - (٨) ب والجسائي - (٩) ب ف - (١٠) بالبيان - (١١) ١٠٠٠٠٠ - (١٢) ب ف يملككم - (١٣) ابرهاني - (١٤) ب فكلامي
٣٧٣ ب ف في -

ونهي خبراً واستخباراً ووعداً ووعيداً وانكم ان حكمتم بان الكلام واحد فقد رفتهم اقسام الكلام ولا يعقل كلام الا وان يكون اما امراً ونهياً واما خبراً واستخباراً ورددكم اقسام الكلام الى اوصاف واعتبارات تارة والى تعبيرات وعبارات اخرى غير سديد اما الاعتبارات العقلية فباطلة لان المقول من اقسام الكلام ذوات • مختلفة وحقايق متباينة فان القصة التي جرت ليوستف واخوته صلوات الله عليهم اجمعين غير القصة التي جرت لادم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى فالخبر عما جرى في حق شخص كيف يكون عين الخبر الذي جرى في حق شخص اخر والاوامر والنواهي التي توجهت على قوم في دور نبي مخصوص غير الاوامر التي توجهت على قوم اخر • في دور اخر فكيف يمكنكم القول باتحاد الاخبار كلها على اختلافها في خبر واحد والقول باتحاد الاوامر " على تفاوتها في امر واحد ثم كيف يمكنكم الجمع بين معنى الخبر وحقيقته انه خبر عما كان أو سيكون من غير اقتضاء وطلب وبين معنى الامر وحقيقته انه اقتضاء وطلب الامر لم يكن حتى يكون فليس في الخبر حكم واقتضاء وليس في الامر خبر وانبا وبين النوعين فرق ظاهر فكيف يمكن القول باتحادهما نعم هما يتحدان في حقيقة الكلامية لكنهما يختلفان بالنوعية كالجوانية والانسانية والعرضية واللونية فمن رد الكلام بانواعه واقسامه الى الخبر فقد ابطال الاقتضاء وعطل الحكم والطلب ومن

(٢٩) ف الامر والنهي — (٢٧) ب ف — (١٨) ا — (٩٠٩) ب —

(١٠) ب ف متباينة — (١١) ب ف زاوية — (١٢) ف ز عليهم آلم — (١٣) ا

في — (١٤) ب ف ز كلها

٣٧٥ (١٠٠٠) ا — (٢) ب ف تجوز —

رد الكلام الى الامر فقد ابطال معنى الخبر وعطل القصص ومن المعلوم ان النوعين موجودان في جنس الكلام ومذكوران في الكتب الالهية واما من رد الاختلاف والكثرة فيهما الى العبارات فقد ابعد النجعة فان العبارات ان طبقت المعاني خبراً لمخبر وامراً • لامر ونهياً عن منهى فقد تمددت المعاني تمدد العبارات وان لم تطابق فليست هي تعبيرات عنها وانما هي عبارات لا معنى لها وذلك كلام المجانين واما استر واحكم الى مثل الروحاني بالجسائي وتشكل الملك بالبشر وظهور المعنى بالعبارات " فذلك في اساعنا شبه كلمات وطلامات فارغة فما التمثل والتشكل وكيف الظهور والتبين حققوا • لنا ذلك ان كانت العبارة مشتملة على حقيقة والا فالملومسات " لا تحمل امثال هذه المجازفات والذي عندنا ان جبريل شخص لطيف ٣٧٦ يتكاتف فيتراى للبصر كالموى اللطيف الذي لا يرا فيتكاتف فيرا سبحانه او نقول باعدام واجداد لا يتمثل ويتشخص وبالجملة جوهر واحد لا يصير جواهر الا بانضمام جواهر اليه ونحن لا ننقل من الجواهر الا التميز والتميزان لا يتداخلان فلا معنى لامتسككم به فان الوشربة ذهب شيخنا الكلاني عبد الله بن سعيد الى ان كلام الباري في الازل لا يتصف بكونه امراً ونهياً وخبراً واستخباراً الا عند وجود المخاطبين واستجماعهم شرايط التكليف

(٣٠٣) ب — (٤) ب ز في — (٥) ب ز فقط — (٦) ب ف عن خبر — (٧) ب

ف بامور — (٨) ا فليس — (٩) ب معتبر — (١٠) ب ف بشكل البشر —

(١١) ف بالبارة — (١٢) ف العقولات

— (١٣) ب كذا (أولاً) فيترا (ثانياً) ف متباينة (كذا) — (٢) ف كلوا —

(٣) ف يرى — (٤) ف الجهر — (٥) ب ف تظلم — (٦) ب ف — (٧) ب ف

فاذا ابدع الله العباد وافهمهم^٨ كلامه على قضية امر وموجب زجر او مقتضى خبر التصف عند ذلك بهذه الاحكام فهي عنده من صفات الافعال بمثابة اتصاف الباري تعالى فيما لا يزال بكونه خالقاً ورازقاً فهو في نفسه كلام لنفسه امر وزهي وخبر وخطاب وتكليم لا لنفسه بل بالنسبة الى المخاطب^٩ وحال تلقه^{١٠} وانا يقول^{١١} كلامه في الازل يتصف بكونه خبر الاثنا لم نصفه^{١٢} بذلك خرج الكلام عن اقسامه ولان الخبر لا يستدعي مخاطباً فان^{١٣} الرب تعالى مخبر لم يزل عن ذاته وصفاته وعماسيكون من افعاله وعماسيكلف عباده بالاوامر والنواهي

٣٧٧ وعند ابي الحسن الاوسري كلام الباري تعالى لم يزل متصفاً^{١٤}

بكونه امراً ونهيّاً وخبراً والمدوم على اصله مامور بالامر الازلي على تقدير الوجود ثم قال في دفع السؤال اذا لم يبعد ان يكون المامور به معدوماً لم يبعد ان يكون المامور معدوماً وعضد ذلك بانا في وقتنا مامورون بامر الله تعالى الذي توجه على المامورين في زمن النبي صلى الله عليه فاذا لم يبعد ان يتأخر وجود المأمور عن الامر بسنة^{١٥} لم يبعد ان يتأخر عنه باكثر ولم يزل

والحق ان هذا الاشكال لا يختص بمسئلة الامر بل هو جار في كل صفة ازلية تتعلق بتعلقها اذ لا انها كيف تتعلق بالمدوم ليس الله

ز فيما لا يزال — (٨) ف ورافهم — (٩) ب ف أو — (١٠) الخطابية —

(١١) ب ف ز ب و رجا — (١٢) ف يتصف — (١٣) ب ف يتصف — (١٤) ب بل ان

ف بل للرب

٣٧٧ (١) يتصف — (٢) ب — (٣) ف سنة —

تعالى عالماً قادراً والعالم^{١٦} معدوم وكيف يتعلق العلم والقدرة بنفي محض وعدم صرف افعلي^{١٧} تقدير الوجود فكيف يتصور التقدير في حق الباري والتقدير^{١٨} تزيد الفكر وتصريف الخواطر وذلك من عمل الخيال والوهم ام يتعلق بالوجود حقيقة والوجود محصور متناه ونحن نمتقد ان معلوماته ومقدوراته لا تنتهي وانا يتصور ذلك فيما لم يوجد ويمكن ان يوجد ام تقر ان العلم صفة سالحة لدراك كل ما يعرض عليه من غير تقاصر ثم ما يصح ان يعلم ويجوز ان يوجد لا يتناهى وجوده من غير تقاصر ثم ما يصح ان يعلم ويجوز ان يوجد لا يتناهى فغلى هذا المعنى نقول المعلومات والمقدورات لا تنتهى والمتعلق من

١٠ حيث المتعلق راجع الى صلاحية الصفة للكل ومن حيث المتعلق راجع الى صحة العلوم والمقدور وكذلك قولنا في السمع والبصر

وكونه سميماً بصيرا بل الجمع بين المستلزمين هاهنا اظهر فان السمع لا يتعلق بالمدوم وكذلك البصر فلا يكون المدوم مسموماً ومبصراً بل انا يصير مدركا بهما حيث يصح الادراك وهو حال الوجود فقط لا قبله تحقيقاً كان او تقديره كذلك الامر الازلي

يتعلق بالامور به حتى يصح التعلق وهو حال الوجود التمهياً لقبوله من كونه حياً عاقلاً بالغا متمكناً من الفعل كسابر الصفات على السوا فليس يختص السؤال بمسئلة الكلام ووجه الحال ما قد سبق التقرير به

(١٥) ب ف ز لم يزل — (١٦) والمعلوم — (١٧) ف ز هذا — (١٨) ب ز الوجود —

(١٩) ب ف معلومات الباري — (٢٠) ف ز صفة

(٢١) ٣٧٨ (١) ف حين — (٢) ب تحقنا — (٣) التمي — (٤) ف لقبوله —

تجرعاً ثم هما يشتركان في كونها امرأً ونهياً وان ردَّ الأمر والنهي الى معنى واحد وهو الأمر كان ذلك ايضاً له وجه فان النهي امر بان لا تفعل فرجع اقسام الكلام كلها الى خبر وامر " ثم كما امكن ردَّ اقسام الكلام " الى قسمين من غير نقصان في حقيقة الكلام كذلك امكن رد التسمين الى قسم واحد حتى يكون كلامه على ما قررهناه ٣٨٠

واحد وقد ورد التنزيل بتسميته امرأً بحيث يتضمن جميع الاقسام في قوله تعالى وَمَا أَمْرًا إِلَّا وَاحِدَةٌ وفي قوله آلاَءُ أَنْخَلَقُ فَانْخَلِقْ والامر يتقابلان كالفعل والقول وعن هذا امكن الاستدلال بهذه الاية حتى يقال ان امر الباري غير مخلوق فانه لو كان مخلوقاً لكان تقدير قوله آلاَءُ أَنْخَلَقُ وهذا من فاسد الكلام وقد ورد ايضاً في القرآن ما يدل على ان الامر سابق على الخلق وذلك السبق لن يتصور الا ان يكون ازلياً وذلك قوله سبحانه إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ " والتكون متأخر والامر متقدم والتقدم على الحادث المطلق لا يكون الا بالازلية فتتحقق من هذه الجملة ان كلامه تعالى واحد ان سميته امرأً فهو خلاف الخلق ومقابلة وان سميته خبراً فهو وفق العلم سوا وانه اذا تعلق بالامور فيكون تعلقه مشروط بشرابط " كما كان تعلق سائر الصفات مشروطا بشرائط " وقد عرفت الفرق بين تعلق " الصلاحية والصحة

(١٠) ب ف يرد - (١١) ب ف ز فقط - (١٢) ب ف الاقسام
(١٣) ف كما - (١٤) ف ز كلعج بالبر - (١٥) ٣ - ٧٥٢ - ب ف
القول - (١٦) ف ان - (١٧) ب ف ز ف - (١٨) ١٦, ١٧ ف ز لا ف امره اذا اراد
شيان يقول له كن فيكون فالكون - (١٩) - (٢٠) - (٢١) - (٢٢) ف -
(٢٣) - (٢٤) - (٢٥) - (٢٦) - (٢٧) - (٢٨) - (٢٩) - (٣٠) - (٣١) - (٣٢) - (٣٣) - (٣٤) - (٣٥) - (٣٦) - (٣٧) - (٣٨) - (٣٩) - (٤٠) - (٤١) - (٤٢) - (٤٣) - (٤٤) - (٤٥) - (٤٦) - (٤٧) - (٤٨) - (٤٩) - (٥٠) - (٥١) - (٥٢) - (٥٣) - (٥٤) - (٥٥) - (٥٦) - (٥٧) - (٥٨) - (٥٩) - (٦٠) - (٦١) - (٦٢) - (٦٣) - (٦٤) - (٦٥) - (٦٦) - (٦٧) - (٦٨) - (٦٩) - (٧٠) - (٧١) - (٧٢) - (٧٣) - (٧٤) - (٧٥) - (٧٦) - (٧٧) - (٧٨) - (٧٩) - (٨٠) - (٨١) - (٨٢) - (٨٣) - (٨٤) - (٨٥) - (٨٦) - (٨٧) - (٨٨) - (٨٩) - (٩٠) - (٩١) - (٩٢) - (٩٣) - (٩٤) - (٩٥) - (٩٦) - (٩٧) - (٩٨) - (٩٩) - (١٠٠)

وفورهم ان كلاماً لا يتحقق له اقسام الكلام غير معقول فلما وما اقسام الكلام فان التكلمين حصروها في ستة وسائر الناس زادوا اقساماً مثل النداء والثناء وزادوا في كل قسم من الامر والنهي اقساماً مثل امر الندب وامر الايجاب ونهي التنزيه ونهي التحريم وفي كل قسم من الخبر والاستخبار اقساماً مثل الخبر

٣٧٩ عن الماضي والمستقبل والواجبة والغايبه وغير ذلك ومن تصدى لبردها الى ستة فقد قضى بتداخل اقسام منها في اقسام ولغيره ان يتصدى لردها الى قسمين الخبر والامر اما الاستخبار فلا يتصور في حقه تعالى على موجب حقيقة الاستفهام بل حيث ورد فمدناه التقرير والايثار كقوله تعالى أَلَمْ يَرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ مَنْ غَيْرَ اللَّهِ ١٠

الاه مع الله ومعنى الكل راجع الى تقرير الخطاب للمخاطب ان الامر لا يتصور الا كذلك واما الوعد والوعيد فظاهر انهما خبران يتعلق احدهما بثواب فسمي وعدا وتعلق الثاني بعقاب فسمي وعيدا

كما امكن ان يرد النداء الى الخبر يا زيد يا عمرو اي ادعو زيدا واما القسم الثاني وهو الامر فهو والنهي لا يجتمعان لكن ١٠

كلام الله تعالى اذا تعلق بتعلق خاص على صيغة الامر ولم يتصل بتركة زجراً كان ندباً وان اتصل به زجراً سمي ذلك ايجاباً وكذلك النهي اذا لم يرد على فعله وعيبه سمي تكريهاً وان ورد سمي

(١٠) اولالمانية
(١١) ب ف ردما - (١٢) ٢ - ٧, ١٧١ - (١٣) ب ف ز منى - (١٤) ف ز نيا
(١٥) ب ف ذلك ف زجرا - (١٦) ف ذلك - (١٧) ف - (١٨) ٨٠٠٨ - ف ان
(١٩) ب فكريها ف تفرها -

ويعلم يقيناً انه رآه حين رآه وسمع ما سمع كأنه شيء " واحد ومعنى واحد لكن التعبير عنه استدعى اوراقاً وصحائف طباقاً وكيف لا والمرء يجد من نفسه وجداناً ضرورياً انه اذا سئل عن اشكال في مسألة اعتراه جوابه وحله جملة " في اقل من لحظة ثم يأتي في شرح ذلك ٣٨٢ • بلسانه بعبارات حتى يعتلي اذان واسماع كثيرة ان سمعها ووعاها او يستبته بقلمه حتى يسود بياضاً كثيراً ان سطرها وزبرها والمعنى في الاصل كان واحداً والشرح منبسطةً والحب يكون واحداً والسنبلة متكررة كمثل حبة اُتبت سبع سنابل في كل سنبلة بائة حبة والله يضاعف لمن يشاء ومن وجد بمشام صدقه شام الروحانيات ١٠٠ ووقع في اطراف رياض العقولات وان كان محوماً عليها غير واغل في خيلتها علم قطعاً ان العقل احدي الادراك والنفس وحداني القول وانما التكثر في عالم الحس يتصور والاختلاف في عالم العبارات يتحقق واذا كانت عقولنا ونفوسنا على هذا النمط من التوحيد فكيف الظن بقدرس الاحاطة الازلية ووحداية الكلمة ١٠٠ السرمدية

فات العزرة اجمع المسلمون قبل ظهور هذا الخلاف على ان القرآن كلام الله واتفقوا على انه سور وآيات وحروف منتظمة وكلمات مجموعة وهي مقروءة مسموعة على التحقيق ولها مفتوح ومختتم وانه معجزة رسول الله صلى الله عليه وسلم دالة على صدقه ولا تكون

(١٢) ا شخص - (١٣) ب ز الجبهة
 (١٤) ٣٨٢ ف ينسكن - (١٥) ف نام - (١٦) ا وقع من -
 (١٧) ف جاما - (١٨) ب علم - (١٩) ف ز قال -

وبين تعلق الفعل والحقيقة واندفع الازمام بهذا الفرق وتفرهم ان الاختلاف والكثرة في الاخبار والاورام لا يرجع الى العبارات فقط اذ العبارات لا بد وان تطابق المعنى صحيح لكن تلك المعاني المختلفة كالمعلومات المختلفة التي يحيط بها علم واحد وان تلك المعلومات المختلفة ان فرضت في الشاهد استدعت علوماً مختلفة وان شملها اسم العلمية كذلك الاخبار المختلفة والاورام ٣٨١ المختلفة وان استدعت في الشاهد كلمات ومعاني مختلفة فقد احاطت بها معنى واحد هو القول الحق الازلي واختلاف الزمان بالاضي والمستقبل والحاضر لا يؤثر في نفس القول ما يبدل القول لدي باختلاف الحال في المعلومات التي وجدت وستوجد لا يؤثر في نفس العلم وهذا المعنى عسير الادراك جداً لتكرر عهدنا بخلاف ذلك في الشاهد ولو لاحظنا جانب العقل وادراكه المقول مجردناه عن المواد الجسمية والامثلة الخيالية وصادفنا ادراكاً كلياً عقلياً لا يختلف باختلاف الازمنة ولا يتغير بتغير الحوادث وكذا لو استيقظنا من نوم يقظنا هذه بنام وطلعت نفوسنا على مشرق المعاني والحقائق رأت عالماً من العقولات واشخاصاً من الروحانيات تحدثه باخبار وتكلمه باحاديث لو عبر المبر عنها بعبارة لسانها وسعه يوم واحد لشرحها وبياناتها ولو كتبها بقلمه لم تسمه مجلدة واحدة لنظمتها وبياناتها وكل ذلك قد يراه " في منامه في اقل من لحظة واحدة

(١) اماينا - (٢) ف العقولات - (٣) ب الادة - (٤) ف مادفا
 (٥) ب يتغير ف تغير - (٦) ف وكذلك - (٧) ف عن - (٨) ب ف لو -
 (٩) ب ف لسطا - (١٠) ف وتيناها - (١١) ب ف راه -

مخارجها على اختياره وليس يقارنه امثالها حتى يكون كل حرف ٣٨٤ حرفين وكل كلمة كلمتين وكل آية آيتين وان كان فما عملها وقد اشتغلت المخارج بحروفها ومن المحال اجتماع حرفين وكلمتين في محل واحد في حالة واحدة والحروف لا وجود لها الا على التناوب واجتماع حرفين وكلمتين في محل واحد غير معقول ولا مسموع ولا محسوس من جهة القاري فهو محال

ثم قول القول المحي انا لا ننكر وجود الكلمات التي لها مفتاح ومختتم وهي آيات واعشار وسور ويسمى الكل قرآناً وما له مبتدا ومنتهى لا يكون ازلياً وهو من هذا الوجه معجزة الرسول صلى الله عليه وسلم ويسمى ما يقرا باللسان قرآناً وما يكتب باليد مصحفاً لكن كلامنا في مدلول هذه الكلمات ومقرؤها هذه القراءة اهي صفة ازلية لا حادثة وواحدة لا كثيرة ام هي هذه فقط ولا مدلول لها ولا مقرؤها ولا مكتوب والاتفاق بيننا وبين الخصم كلام الله تعالى غير ما حل في اللسان من تحريك الشفتين واللسان والخلق بل هو معنى اخر وراء ذلك فنحن نعتقد ان ذلك المعنى واحد ازلي وانتم تعتقدون انه مثل هذا كثير حادث فانقطع الاستدلال بما يعرفه اهل الاجماع وكما ان كلامه ازلي واحد عندنا وليس ذلك بين اظهراً ٣٨٥ كذلك هو كلام اخر في محل اخر وليس ذلك بين اظهراً عند الخصم

٣٨٤ (١) ف يقارننا - (٢) ب ف - (٣) ب ف ز وفتح واختتام -

(٤) ب القرايات - (٥) ف امر - (٦) ب متكون بالاتفاق - (٧) ف -

(٨) ف يارقه

المعجزات افعالاً خارجةً للمادة وكان السلف يقولون يارب القرآن العظيم يارب طه يارب يس وثالثي القرآن قرآناً للجمع من قولهم قرأت الناقة لبنا في ضرعها والجمع انا يتحقق في المقترب والكلام االزلي لا يوصف بمثل هذه الاوصاف وما اجتمعت عليه الامة ان كلام الله تعالى بين اظهراً نقرأه بالسنتنا ونسه بايدينا ونبصره باعيننا ونسمعه باذاننا وعليه دلت النصوص وان احد من المُفَرِّقِينَ اَسْتَجَارَكَ فَأَجْرُهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ لَا يَسْمَعُ إِلَّا الظُّهُورَ والصفة الازلية كيف توصف بما وصفنا

فان بوضوح انتم اول من خالف هذا الاجماع فان عندكم كلام الله تبارك وتعالى وحروف وكلمات احداثها في محل وكما وجدت فثبت ١٠ والذي كتبناه بايدينا فعلنا والذي قرأناه بالسنتنا كتبنا وكذلك نصاب على فعل ذلك ونعاقب على تركه فليس الكلام الذي بين اظهراً كلام الله وما كان كلاماً لله فليس بين اظهراً ولا كان دليلاً ومعجزة ولا قرآناً ولا سمعناه بل الذي نقرأه مثل ذلك او حكاية عن ذلك كمن يروي شعر امرئ القيس بعد موته وعن هذه الشئعة ١٥ صار ابو علي الجبائي الى انه يجحد كلاماً لنفسه عند قراءة كل قاري وعند كتابة كل كاتب وقد جحد الضرورة وكابر العقل فان العاقل لا يشك ان الذي يسمعه من القاري حروف وكلمات تخرج عن

(٩) ب ف المعجزة - (١٠) ب ف ز وكذلك كانت - (١١) ب ف ف وبس

(١٢) ف الشعر - (١٣) ب ف ز الواحد - (١٤) ب ف ز

حجة - (١٥) ا قرآناً - (١٦) ب امره - (١٧) ب امره (اولا) الشبهه ف

الثبينة - (١٨) ب ف من

القرآن في كتاب وتارة كان الكتاب في القرآن ومن ادراك الطرفين على حقيقتها سهل عليه التمييز بين المعنيين ثم احترام الكتاب لاجل المكتوب كاحترام البيت لاجل صاحب البيت فالتلف والحالفة قد تقررت الاتفاق على ان ما بين الدفتين كلام الله وان ما نقرأ ونسمعه ونكتبه عين كلام الله فيجب ان يكون الكلمات والحروف هي بعينها. كلام الله ولما تقررت الاتفاق على ان كلام الله غير مخلوق فيجب ان تكون الكلمات اذلية غير مخلوقة ولقد كان الامر في اول الزمان على قولين احدهما القدم والثاني الحدوث والقولان مقصوران على الكلمات المكتوبة والايات المقررة بالاسن فصار الان الى قول ثالث وهو حدوث الحروف والكلمات وقدم الكلام والامر الذي تدل عليه العبارات وقد حسن قول ليس منها على خلاف القولين فكانت السلف على اثبات القدم والازلية لهذه الكلمات دون التعرض لصفة اخرى وراها وكانت المتزلة على اثبات الحدوث والمخلقية لهذه الحروف والاصوات دون التعرض لامر " وراها فابعد الاشعري قولاً ثالثاً وقضى بحدوث الحروف وهو خرق الاجماع وحكم بان ما نقرأه كلام الله مجازاً لا حقيقة وهو عين الابتداء فحالا قال ورد السمع بان ما نقرأه ونكتبه كلام الله تعالى دون ان يتعرض لكيفيته وحقيقته كما ورد السمع

٣٨٦ (١) فالبين - (٢) فالكاتبه - (٣) فما حابه - (٤) اتقدم -

١٥ - (٦) فغير - (٧) ف - (٨) ب ف ف قح - (٩) ب ف وهو

١٠٠٠٠٠٠٠ ب - - (١١) ب ف لمحي

٣٨٧ (١) - (٢) ف غير -

فصار الاتفاق بالمقدمات المشهورة المهودة لا اليقينية القبولة المشهودة وتبين ان اطلاق لفظ القرآن على القراءة والقروا باشتراك اللفظ وقد يسمى الدليل باسم الدلول ويطلق لفظ العلم على المعلوم كقوله تبارك وتعالى ولا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِأَمْرٍ اِي بمعلومه وقال ان قران الفجر كان مشهوداً عني به الصلوة والقراءة فيها والجواب لهم ان الايات التي جاء بها جبريل عليه السلام منزلاً على الرسول صلى الله عليه وسلم كلام الله كما ان الشخص الذي تمثل به جبريل وتراي وظهر له سمي جبريل حتى يقول هذا كلام الله وهذا جبريل لان ما اشير اليه بهاذا وهذا هو مظهره وانت تقول كلامك هذا صحيح وغير صحيح ولا تشير الى مجرد العبارة دون المعنى بل تشير الى العبارة على انها مظهر المعنى والا فالصلحة والفساد انما يدخلان على المعنى دون اللفظ والصوراب والمخاطب يرد على اللفظ دون المعنى وقد تكون العبارة سديدة لغة ونحواً ويكون المعنى غير سديد وبالعكس من ذلك ثم يشار الى العبارة ويراد به المعنى كذلك قولنا هذا كلام الله وكلام الله بين اظهرنا ولا يمسه الا المطهرون و قوله يتلونه حتى تلاوته ان علينا جمعة وقرآنه راجع الى العبارة ثم ان علينا بيانه راجع الى المعنى انه قرآن كريم في كتاب مكتوب ولو كان الكتاب من حيث هو كتاب هو القرآن لما قال في كتاب وفي اية اخرى يتلونه صُحُفًا مُطَهَّرَةً فِيهَا كُتِبَ قِيمَةٌ فَتَارَةً كَانَ

٣٨٥ (١) ب ف من القدمة - (٢) ف جملة - (٣) ف ابني - (٤) ب ز تسمى ف ز

٥ - (٥) ب ف ز به - (٦) ب ف هذا وهذا - (٧) ب وان - (٨) ٨٠٠٠٠٠ - (٩) ف

١٠٠ - (١٠) ف يشاره - (١١) ٢٠١١٥ - (١٢) ١٢٠١٦١٤ - (١٣) ٦٦٠٧٦ - (١٤) ٦٦٠٧٦ - (١٥) ٩٨٢

بإثبات كثير من الصفات من الوجه واليد إلى غير ذلك من الصفات الخيرية^١

فإن السلف لا يظن الظان أن أثبت القدم للحروف والأصوات التي قامت بالسنتنا وصارت صفات لنا فإنا على قطع نعلم افتتاحها واختتامها وتعلقها^٢ بالكسابتنا وفعالنا وقد بذلت السلف ارواحهم وصبروا على أنواع البلايا والمحن من معتزلة الزمان دون أن يقولوا القرآن مخلوق ولم يكن ذلك على حروف واصوات هي افاننا واكسابنا بل هم عرفوا يقيناً ان الله تعالى قولاً وكلاماً وامراً وان امره غير خلقه بل هو اذني قديم تقدمه كما ورد ذلك وفي قوله الآله الخلق والأمر^٣ وقوله لله الأمر من قبل ومن بعد وفي قوله سبحانه^٤ إنا قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون^٥ فالكسابتنا كلها انما تتكون بقوله وامره وقوله انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون وقوله واذا قال ربك واذا قلنا قال الله هذا كله قول قد ورد في ٣٨٨ السمع مضافاً الى الله تعالى اخص اضافة من الخلق فان المخلوق لا ينسب الى الله تعالى الا من جهة واحدة وهو الخلق والابداع والامر^٦ ينسب اليه لا على تلك النسبة والا فيرتفع الفرق بين الامر والخلق والحقيقت والامريات فالمراد من جهة المعقول العاقل يجد من نفسه فرقاً ضرورياً بين

١٣ ف البرية - ١٤ ف بنا ان - ١٥ ف ز وعلى مات (له ثبات) تتحقق -

١٦ ب - ١٧ ف ز ونحيا - ١٨ ب ف ز القرآن بذلك - ١٩ ٧٥٢ -

٢٠ ٣٠٣ - ١٦٤٢ (١) -

٣٨٨ (١) ف الحق - ٢٢ ب ف ون - ٣٠٣ ب ف -

قال وفعل وبين امر وخلق ولو كان القول فعلاً كساير الافعال بطل الفرق الضروري فثبت ان القول غير الفعل وهو قبل الفعل وقبلته قبلية ازلية اذ لو كان له اول لكان فعلاً سبقه قول اخر ويتسلسل ثم لا اجتمعت السلف على ان هذا القرآن هو كلام الله تعالى لم يرد منهاج اجماعهم ولم يبحث انهم ارادوا القراءة او القروء والكتابة او الكتوب كما انهم اذا وصلوا الى تربة الرسول صلى الله عليه وسلم قالوا هذا رسول الله صلى الله عليه وسلم وجيوا وصلوا وسلموا تسليماً من غير تصرف في ان المشار اليه شخصه ام روحه وعقروا زيادة تفضي فقالوا قد ورد في التنزيل اظهر مما ذكرناه

١٠ من الامر وهو التعرض لإثبات كلمات الله تعالى حيث قال عز من قائل وتنت كلمات ربك صدقاً وعدلاً لا مبدل لكلماته^١ ثم قال ولو لا كلمة سبقت من ربك وقال قل لو كان البحر مداً ٣٨٩ لكلمات ربّي وقال ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر^٢ ينسج من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله وقال ولكن حتى أقول مي لأملأن جهنم وكذلك حقت كلمة المذاب فتارة يجي الكلام بلفظ الامر وتثبت له الوحدة الخالصة التي لا كثرة فيها وما أمرنا إلا واحدة كلنج بالبحر وتارة يجي بلفظ الكلمات وتثبت لها الكثرة البالغة التي لا وحدة فيها ولا نهاية لها ما نفدت كلمات الله

١٤ ازله - ١٥ فلا - ١٦ ف ز الى غير غاية - ١٧ ب اجمع ف اجتمعت - ١٨ ف

ز - ١٩ ب ف ز الى - ١٠ الامور - ١١ ف كلمة - ١٢ ب كلمات الله - ١٣

١٤ ٣٨٩ (١) ١١١٢ (١) - ١٥ ١٨١٠٩ ب ف ز لتنفذ البحر فيسئل أن تنفذ

كلمات ربّي - ١٦ ٣١٢٦ (٣) - ١٧ ٣٢١٣ (٥) - ١٨ ٣٩٧١ (٥) - ١٩ ٥٠٥٠ -

٢٠ ا وجدت -

المصطفى صاوات الله عليه في الوحي أحياناً يأتي كصلة الجرس
وهو اشد علي ثم يفضم عني وقد وعيت ما قال والله اعلم

— (٣١٧) ب ف ه — (٣١٨) ب ف ز منه —

فله إذاً امر واحد و كلمات كثيرة ولا يتصور الا بحروف فمن
هذا قلنا امره قديم و كلماته كثيرة " ازلية و الكلمات مظاهر الامر
للامر " و الروحانيات مظاهر "الكلمات و الاجسام مظاهر الروحانيات
و الابداع و الخلق انما يتبدي من الارواح و الاجسام اما الكلمات
و الحروف " فازلية قديمة فكما ان امره لا يشبه امرنا و كلماته و حروفه " .
لا تشبه كلماتنا " وهي حروف قدسية و علوية و كما ان الحروف
بسايط الكلمات و الكلمات اسباب الروحانيات و الروحانيات " .
مدبرات الجسمانيات و كل الكون قائم بكلمة الله " محفوظ بامر الله
تعالى و لا ينفل " عاقل عن مذهب السلف و ظهور القول في حدود
٣٩٠ الحروف فان له شأناً وهم يسلمون الفرق بين القراء و المقرؤ و الكتابة ١٠
و المكتوب و يحكمون بان القراءة التي هي صفتنا و فعلنا غير المقرؤ
و الذي ليس هو صفة لنا و لا فعلنا غير ان المقرؤ بالقراءة قصص و اخبار
و احكام و اوامر و ليس المقرؤ من قصة ادم و ابليس هو بعينه المقرؤ
من قصة موسى و فرعون و ليس احكام الشرايع الماضية هي بعينها
احكام الشرايع الخالقة فلا بد اذاً من كلمات تصدر من كلمة ١٠
و ترد على كلمة و لا بد من حروف تتركب منها الكلمات و تلك
الحروف لا تشبه حروفنا و تلك الكلمات لا تشبه كلامنا كما ورد
في حق موسى عليه السلام سمع كلام الله كجر السلاسل و كما قال

(٣١٨) ف ز تعالى — (٣١٩) ب ف ز و ذلك — (٣٢٠) ف ومن — (٣٢١) ا — (٣٢٢) ا
مظاهرة للامر — (٣٢٣) مظاهرة — (٣٢٤) ب ف ز و الامر — (٣٢٥) ف و حروف كلماته
— (٣٢٦) ب ف كلامنا — (٣٢٧) ا — (٣٢٨) ب ف يظن
(٣٢٩) ب ف الثرية — (٣٣٠) ف كلماتنا — (٣٣١) ب ف انه كان (يسع)

والتصوير الخيالي وهو معانٍ في ذهن الانسان مختلفة الاعتبار فان
اعتبرت مجرد العقل كان تمييزاً صحيحاً بين الحق والباطل ويلزمه
ان يكون معاني كلية مجردة متحدة متفقة فان اعتبرت مجرد النفس
كان تفكيراً وترديداً بين الحق والباطل حتى يظفر بالحد الاوسط.
• فيطلع على الدليل المرشد والعلّة والسبب ويلزمها ان تكون ذاتية
كلية او جزئية بسيطة او مركبة ويلزمها ان تكون ذاتية او عرضية
موجبة او سالبة موجبة او مطلقة يقينية او غير يقينية منتجة او
غير منتجة وان اعتبرت مجرد الخيال كانت تقديراً او تصويراً فتارة ٣٩٢
تصوير المحسوس بالمعقول وتارة تقدير المعقول في المحسوس ويلزمها
١٠ ان تكون من جانب المعقول عريباً او عجمياً او هندياً او رومياً
او سريانياً او عبرانياً ومن جانب المعقول ان يكون بسيطاً في صورة
مركبة وركباً على نعت بسيط وذاتياً مع عرضي يقينياً مع وهم
واول ما يرد على السمع حرف وصوت يحصل في الهوى بسبب تفرج
يقع بحركة شديدة تحدث من قرع بعنف او قلع بجدة فان كان من
١٥ قرع اصطك الجسمان وانضغط الهوى بشدة وحدث الصوت وان
كان من قلع انقطع الجسمان وانتقلت الهوى بشدة وحدث الصوت
ووصل الموج الى الهوى الراكذ الذي في الصماخ وانفصل به وهو
مجاور للمصبة المفروشة في اقصى الصماخ المدودة مد الجلد على
الطلب فيحصل فيه طنين فتشعر به القوة المودعة في تلك المصبة

٣) ف وهي - ٥) ف ويلزمها - ٥٠٠٥) ا (اولا) ف بالوسط - ٦٠٠٦) ف -

- ٧٠٠٧) ب -

٣٩٢) ا) ب العروس - ٢) ا) مركب - ٣) ب الجسائي - ٤) ب والطلب

التفاعلة الرابعة عشرة

في هيئة الكهروم اونياني والنظن النفساني

ذهب النظام الى ان الكلام جسم لطيف منبعث من التكلم
ويقرع اجزاء الهوى فيتموج الهوى بحركته ويتشكل بشكله
ثم يقرع المصعب المفروش في الاذن فيتشكل المصعب بشكله ثم
يصل الى الخيال فيعرض على الفكر العقلي فيهم وربما يقول الكلام
٣٩١ حركة في جسم لطيف على شكل مخصوص ثم تحير في ان الشكل
اذا حدث في الهوى اهو شكل واحد يسمه السامون ام اشكال
كثيرة وانما اخذ مذهبه في هذه المسئلة وغيرها من المسائل من مذهب
الفلاسفة غير انه لم يفهم من كلامهم الا ضحيجاً ولم يورده نضجياً.

واما الفلاسفة فالنطق عندهم يطلق على نطق اللسان وهو
حروف منظومة باصوات مقطعة في مخارج مخصوصة نظماً يعبر عن
المتنى الذي في النفس بحكم الاصطلاح والمواضعة او بحكم التوقيف
والمصادرة ويطلق النطق على التمييز العقلي والتفكير النفساني

٤) ف هوا

٣٩١) ب) جسم - ٢) ب صحيحا -

طريق المجاز وان كان على طريق الحقيقة فاطلاق اسم الكلام عليه ٣٩٤
وعلى النطق النفسي بالاشترك
فان لوسعة العاقل اذا راجع نفسه وطلع ذهنه وجد من
نفسه كلاماً وقولاً يجوز في قلبه تارة اخباراً عن امور راها على
• هيئة وجودها او سمها من مبتدائها الى منتهاها على وفق ثبوتها
وتارة حديثاً مع نفسه بلر ونهي ووعود ووعيد لاشخاص على تقدير
وجودهم ومشاهدتهم ثم يعبر عن تلك الاحاديث وقت المشاهدة
وتارة نطقاً عقلياً اما يجزم القول ان الحق والصدق كذا واما بتريديد
الفكر انه هل يجوز ان يكون الشيء كذا او يستحيل او يجب الى
١٠ غير ذلك من الافكار حتى ان كل صانع يحدث مع نفسه او لا بالعرض
الذي توجهت اليه صنفته ثم تنطق نفسه في حال الفعل عادية مع
الات والادوات والمواد والناصر ومن انكر الاوائل التي في ذهن
فقد جحد الضرورة وباهت العقل وانكر الاوائل التي في ذهن
الانسان وسيله سبيل السوفسطية كيف وانكاره ذلك مما لم يدر
١٠ في قلبه ولا جال في ذهنه ثم لم يعبر عنه بالانكار ولا اشار " اليه
بالاقرار فوجد ان المعنى معلوم بالضرورة وانما الشك في انه هو العلم ٣٩٥
بنفسه او الارادة والتقدير والتفكير والتصوير والتدبير والتسميز
بينه وبين العلم هين اذ العلم تبين محض تابع للمعلوم على ما هو به

٣٩٤ (١) ان ب فان (٢) ب ف سبيل (٣) ف ز يكون (٤) ف

يد (٥) ف عدل (٦) ب بداها ف مبدعا (٧) ف ينطق ب ينطق (٨)

(٩) النفوسية (١٠) - (١١) - (١٢) ف يكبر (١٣)

ف ولا اشار

٣٩٥ (١) ب ف بينه (٢) ف اذا (٣) ف اذا

فيصل الى القوة الحياية فتصرف الحيايل فيه تقديراً فيصل الى
القوة النفسانية فتصرف النفس فيه تفكيراً فيصل الى القوة
العقلية فيتصرف العقل فيه تمييزاً وللمعنى صمود من المحسوس
المسوع الى المقول المعلوم صموداً من الكثرة الى الوحدة وزول
من المقول المعلوم الى المحسوس المسوع نزولاً من الوحدة الى
٣٩٣ الكثرة والعرفان مبتدي من تفريق ونقض وترك ورفض بمعنى
في جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة للصدق ثم انتهى الى
الوحدة ثم وقوف وهذا من حيث الصمود والعرفان مبتدي من
توحيد وتفكير وتييز وتصوير ممن في معرفة هي معرفة صفات
الخلق ثم انتهى الى الكثرة ثم وقوف وهذا من حيث النزول
١٠ وصار ابو الرزبل والشحام وابو علي الجبائي الى ان الكلام
حروف مفيدة مسموعة مع الاصوات غير مسموعة مع الكتابة
وصار الباقون من المعتزلة الى ان الكلام حروف منتظمة ضرباً من
الانتظام والحروف اصوات مقطعة ضرباً من التقطيع وهل يجوز
وجود حروف من غير اصوات كما جاز وجود اصوات من غير
حروف فيه خلاف بينهم
١٠ وصار ابو الحسن اوسعري الى ان الكلام معنى قائم بالنفس
الانسانية وبذات التكلم وليس بحروف ولا اصوات وانما هو القول
الذي يجده العاقل من نفسه ويجعله في خلقه وفي تسمية الحروف التي
في اللسان كلاماً حقيقياً تردد اهو على سبيل الحقيقة ام على
٢٥ ف فكرا (٦) ب ف وصودا (٧) -
٣٩٣ (١) ب ف وقوف (٢) ا ترفة ف ترفة (٣) ب الامول

وليس فيه اخبار ولا اقتضا. وطلب ولا استفهام ولا دعا ولا ندا وهي اقسام معلومة وقضايا معقولة وراى التبيين والتمييز بينه وبين الارادة اسهل واهون فان الارادة قصد الى تخصيص الفعل ببعض الجزئات ولا قصد في هذه القضايا ولا تخصيص واما التقدير والتفكير والتدبير فكل ذلك عبارات عن حديث النفس وهو الذي يعنى به . من النطق النفساني ومن العجب ان الانسان يجوز ان يخلو ذهنه عن كل معنى ولا يحدد نفسه قط خالياً عن حديث النفس حتى في النوم فانه في الحقيقة يرى في منامه اشياء^١ وتحدث نفسه بالاشياء ولربما يطاوعه لسانه وهو في منامه حتى يتكلم وينطق متابعة لنفسه فيما يتحدث وينطق

ومن مذاهب الغرزة ان الفكر قبل ورود السمع يجد من نفسه خاطرين احدهما يدعوه الى معرفة الصانع وشكر النعم وسلوك سبيل الحاسن والخبرات والثاني يدعوه الى خلاف ذلك ثم يختار ما فيه ٣٩٦ النجاة ويختب عما فيه الهلاك وذلك الخاطران الداعيان المحذوران المخبران عن كلام النفس وحديثها فكيف يسوغ لهم انكار ذلك ١٠ وايضاً فان الانسان في مراتب نظره واستدلاليه يضع قولاً ويرفع قولاً ويقسم كلياً وييطان احد القسمين فيتعين له الثاني فتقسيمه هو بعينه حديث النفس وتعيينه احد القسمين هو بعينه حكم العقل وربما اخذ القلم وكتب مجلدة من حديث^٢ فكره وشحن ديواناً من حديث نفسه ولسانه ساكت لا ينطق

١٠ (٣) لعل «بشر» الصواب — (٤) ف ز ويسع اشيا — (٥) ب ف مذهب
١١ (٣٩٦) ف باخذ — (٢) ب ف املا — (٣) ب ف يشحن — (٤) ف احاديث — (٥) ا

وصدق من قال
ان الكلام لفي القواد وانفا جعل اللسان على القواد دليلاً
فالعبارة والاشارة والكتابة دلالة بقرابنها تدل على ان لها مدلولاً
خاصاً متميزاً عن العلم والارادة ولكل عبارة خاصة مدلول خاص
٥ متميز عن ساير المدلولات وهذا اوضح ما تقرز فان دلالات العبارات
على النطق دلالة المواضع والتوقيف ويختلف بالامم والامصار
ودلالة الاحكام على العلم دلالة العقل فلا يختلف ذلك بالامم
والامصار ومدلول العبارات مع اختلافها مدلول واحد فان المعنى
الذي يفهم من قولك^١ الله هو بعينه المعنى الذي يفهم من^٢ اخذ اي
١٠ وتكرى وسرنا وند الى غير ذلك من الالفاظ فعلم من ذلك ان
الكلام الذي في نفس الانسان قول محقق ونطق موجود هو اخص
وصف لنفس الانسان حتى يتميز به عن ساير الحيوانات ومن انكره فقد ٣٩٧
خرج عن حد الانسانية ودخل في حريم البهيمية وكفر اخص نعم
الله تعالى على نوع الانسان

١٠ فلان الغرزة نحن لاننكر الخواطر التي تطرأ على قلب الانسان
وربما نسميها احاديث النفس اما مجازاً واما حقيقة غير انها تقديرات
للبارات التي في اللسان الاترى ان من لا يعرف كلمة بالعربية لا
يخطر بباله كلام العرب ومن لا يعرف العجمية لا يطرأ عليه

قط — (١) ب ف دالة — (٢) ف ز النفي — (٣) ف — (٤) ب ف فعل —
(٥) ب قوله و... الك... بهم — (٦) ف ز من قولك
١١ (٣٩٧) البهيمية — (٢) ب تطرى — (٣) ب ف من العربية — (٤) ب
ف على خاطره —

وصنعه بالطوع والرغبة قولا وذلك كله يدل على ان الكلام ليس نوعاً من الاعراض ذا حقيقة عقلية كساير الاعراض بل نطقه على النطق الذي في اللسان بحكم المواضع والمواطة والانسان قد يخلو عنه وعن ضده وتبقى حقيقة اسانيته فانه انما يتميز عن الحيوانات بصورته وشكله لا بنفسه او عقله ونطقه وقوله وانتم يا معشر الاشاعرة انتهجم مناهج الفلاسفة حيث حددتم الكلام بالنطق ٣٩٩ النفسي كما حدوا الانسان بقولهم الحيوان الناطق وجعلوا النطق اخص وصف الانسان تميز به عن سائر الحيوانات وجعلوه الفصل الذاتي ويلزمكم على مساق ذلك ان تكون النفس الناطقة هي الانسان من حيث الحقيقة والبدن يكون الة وقالباً لها ثم يلزم منه ان يكون الخطاب والتكليف على النفس والروح دون البدن والجسد وان يكون الماد للارواح والنفوس والثواب والعقاب لها وعليها وذلك طي لمسالك الشريعة وغني في مهالك الطبيعة

١٥٠ فالت اوعربر الذي يشعر به نفس الانسان معان مختلفة الخفايق وراء التمييز العقلي والتصوير الخيالي فان التمييز العقلي حكم جزم بان الامر كذا وان الحق في القضية كذا والتصوير الخيالي تقدير ما سمعه من العبارة من العربية والمجمية كما ذكرتم وليس فيه حكم ونفي الامر الاوسط وهو التدبير النفساني الذي لا يدممه كل ذي عقل ونفس من الانسان سواء عدم النطق اللساني او لم يعدم

١٩ - ب ف مباشر
٣٩٩ (١) ف انسان - ١٢ ا يلزم - ٣ ب ف الشخص - ٤ ف ز وروا - ٥٥ ف ز البتة - ١٩ ف تدبير

كلام المعجم ومن عرف اللسانين تارة تحدث نفسه بلسان العرب وتارة بلسان المعجم فلم على الحقيقة انها تقديرات واحاديث تابعة للعبارات التي تعلمها الانسان في اول نشوه والعبارات هي اصول لها منها تصدر وعليها ترد حتى لو قدرنا انساناً خالياً عن العبارات كلها اباكم لا يقدر على نطق لم يشك ان نفسه لا يتحدث بعربية ولا عجمية ولا لسان من اللسان وعقله يعقل كل معقول وان كان يعمرى عن كل مسموع ومنقول فعلم ان الكلام الحقيقي هو الحروف المنظومة التي في اللسان والتمعارف من اهل اللغة والعقلاء ان الذي في اللسان ٣٩٨ هو الكلام ومن قدر عليه فهو المتكلم ومن لم يقدر عليه فهو الاعمى الابكم فلم من ذلك ان الكلام ليس جنساً ونوعاً في نفسه ذا حقيقة عقلية كساير المعاني بل هو مختلف بالمواضع والاصطلاح والتواطؤ حتى لو تواطأ قوم على نقرات واشارات ورمزات لحصل التفاهم بها كما حصل التفاهم بالعبارات

ومن الدليل على ذلك ان الله تعالى سمي تفريدا الطير واصوات الحبل وديب النمل كلاماً وقولا حتى قال سليمان بن داود عليهما السلام عَلَيْنَا مَنَظِقُ الطَّيْرِ وَقَالَتْ نَمْلَةٌ وَقَالَ الْهُدُودُ أَحَطَّ بِكُمْ لَمَّا تَحْطَبُونَ ومثل ذلك يجري مجازاً في الجمادات ايضاً قالنا أَيْتَانِ طَائِرَيْنِ يَأْجِبَانِ أَوْيَّي مَنَّهُ وَأَطَّيْرٌ يَسْبَحُ الرُّعْدُ يَحْدِيهِ وَيَهْبِرُ عَنْ أَحْوَالِ دَلَالَتِهِمْ عَلَى وجود الصانع بالتنسيج والتأويب وعن استعدادهم لقبول فعله

٥٥ ب ف لسانا - ١٩ ا لم يشك - ٧ ب ف ف كالم
٣٩٨ (١) ف اللوم ف ب ز بل - ١٢ التواطئ - ٣٠ الفهم - ٤٠ ف
٥٥ - ب ف الطيور - ١٩ ب ف داود وسلطان - ٧٠ سورة ١٦، ١٧، ١٥ و ١٥
١٢، ١٤ (٨)

النفس بنظمتها الذاتي وتميزها العقلي وهذا لا ينكره الا من انكر نفسه وعدم حديثه^٢ وحسه

وقولهم يجوز ان يحصل التفاهم بالنقرات والرموز كما يحصل

بالمبارات

• فتا وهذا من الدليل القاطع على ان الذي في اللسان كلام مجازي^٣

فان التفاهم حاصل بغيره والفهم نطق نفساني دون العلم العقلي فان الانسان يجوز ان يفهم باطلاً ويكره بعقله^٤ فالفهم غير ذلك فالفهم غير والعلم غير وذلك الفهم مدلول كلام القائل فقط وهو نطق مجرد نفساني ومحاورة فكرية اذ يديره في خلدته فيجيب^٥ عنه تسليماً له

١٠ واعتراضاً عليه وربما يكون معنى^٦ في الذهن يبسط ويشرح في

المباراة وربما يكون معاني كثيرة تقبض وتختصر في اللفظ وبالجملة مدلولات المبارات والاشارات نطق نفساني بخلاف مدلولات اصوات الهيايم وتغريد الطير^٧ فانها وان حصل بها التفاهم الحيالي فلم يحصل بها الفهم^٨ النفساني حتى تتصرف^٩ فيما سمعته^{١٠} بالكلية والجزئية^{١١} والموجبة والسالبة والذاتية والعرضية فقد عدت تلك النفوس ما^{١٢}

هو من خواص النفس الانسانية وعدمت ايضاً ما هو من خواص ٤٠٢

العقل الانساني من الاعتبارات الكلية التي له والاحكام

١ ٤٠١ ب ف نطقه - ٢ ف - ٣ ا مجاز - ٤ ب ف -

٥ ب تغريد ف تغريه - ٦ ف فيجدره - ٧ ف أو اعتراضا - ٨ ب ف

ز واحد - ٩ ب ف ز ونقصر - ١٠ ب ف الطيور - ١١ الفهم

١٢ انصرف - ١٣ ا فيها بسمه - ١٤ ب ف والجزئية - ١٥ ب

ف ما

٤٠٢ ا ز الجزئية

ومن البرهانه على ذلك سوى الاحساس الذي لا ينكره الامان

٤٠٠ جاحد ان كل عاقل مكلف بالنظر والاستدلال حتى يحصل لنفسه المعرفة بوحداية الصانع ولن يتأق الفكر والنظر الا بتربيد المخاطرين في جهات الامكان وتديير الاوائل التي هي بداية العقل بالتوائ والشواك في ترتيب المقدمات القياسية والتميز فيها بين اليقيني والجدلي والخطائي والشعري ثم التدرج من ذلك الترتيب

المختصوص والشكل الموصوف المين الى النتيجة التي هي المطلوبة وهذا التردد لن يتأق الا بقوال عقلية ونطق نفساني يكون اللسان ممبراً عنها تارة بالعربية وتارة بالعجمية ان كان منطقياً وبالاشارة والايام^١ ان كان ابكم^٢ فلم من ذلك ان الذي حصل في الخيال غير

والذي حصل في النفس غير وان الذي حصل في العقل غير ومن امكنه التمييز بين هذه الاعتبارات سهل عليه تقدير النطق النفساني والقول بان ذلك المعنى جنس ونوع من المعاني له حقيقة لا تختلف والذي في الخيال واللسان ليس جنساً ونوعاً حقيقةً ثابتاً بل يختلف ذلك بحسب الاصطلاح والمواضعة وعلى امكان التعبير من حال الى

حال ومن شخص الى شخص ومكان الى مكان وذلك ليس كلاماً

حقيقياً ولا نوعاً متنوعاً ويتبسمه الذي في الخيال من الصور والاشكال

عن الحروف والكلمات التي في السمع وعن البصرات والمدركات

٤٠١ التي في البصر لكن المعاني التي في النفس حقائق موجودة تتردد فيها

٤٠٠ ف وان - ٢ ف المخاطر من جهات - ٣ ب ف وترتيب -

٤ ف او التدرج - ٥ الترتيب - ٦ ب ف تارة - ٧ ا ابكاً -

٨ ا بذلك - ٩ ب ف والترتف

بالقوة والاستعداد او كان بالفعل والوجود ومن عدم المعين كان فصله الذاتي عجمة اما صاهل او ناهق او هادر او فصل اخر فالوا ولا بد من اثبات النفس واثبات جوهرية اولاً حتى يصح اثبات النطق العقلي له تأتياً والاشعري ان وافق المعتزلة على ان نفى الروح والنفس جوهرابلاً عرض لا يبقى زمانين وهو الحيوة فقط فهو كالمتملي اذا وافق الطبيعي منا على ان النفس ليس جوهراروحانياً لا يقبل الاستحالة بل هو جسم قابل للكون والفساد وعرض تابع للمزاج ولا فرق بين قولهم مستحيل اي متغير حالاً فحلاً وبين قولهم لا يبقى زمانين اي موجود حالاً فحلاً

١٠. واما الفلاسفة اهل يهودية فقد دلوا على وجود النفس من جهة ادراكها ومن جهة احوالها اما الافعال فانخص افعالها بحد خروجها عن حد الاستعداد والانفعال التردد بين القضايا العقلية طلباً للدليل على المدلول وعثوراً على العلة المتضمنة للوجود اعني وجود المطلوب ٤٠٤ او الاعتقاد بالوجود حتى يرد التواني الى الاوائل والثوالت الى التواني ويستدل بلر خاص في ذهنه على امر مستحضر ويتوصل بمعنى حاصل الى معنى مستحصل وذلك من اخص افعال النفس الانسانية ليس لغيرها فيه نصيب وشركة ومن خواص افعالها انها اذا خرجت من القوة الى الفعل عقلاً وعلماً او خلقاً وعملاً اخرجت غيره من

١٤ ب بالنطق - ٥ ب ز الهيمة - ٦ ف جاهل - ٧ ب ف بل - ٨ ب ف أو - ٩ ف من جهة افعالها ومن جهة ادراكها ومن جهة احوالها (وهو صواب) - ١٠ ب ف والتردد
١٤٠٤ ب ف يتوصل - ١٦ - ١٧ فيها - ١٨ ب ف غيرهما -

الجزية التي اليه وبالجملة فهي عادمة الكليات واجدة الجزيات فلم تكن اصواتهم وانماهم قولاً ونطقاً وما ورد في التزييل من نسبة الكلام الى امثالهم فهو محمول على احد وجهين احدهما انه اعظام عقلاً وانطقهم حقيقة بحرف وصوت وجعل ذلك معجزة لذلك النبي الذي هو في زمانه والثاني انه اجرى على لسانهم وهم لا يعرفون كلاماً فقهمة نبي ذلك الزمان من غير ان يشعر به المتكلم من الوحش والطير كما اجرى على ذراع الشاة لا تاكل مني فاني مسمومة^{١٠}

واما نبه صاهب هذه الفارة الى الفلاسفة والتنسيع عليه بانه يودي الى كون النفس جوهراروحانياً غير جسم وان الخطاب يتوجه عليه وان الثواب والعقاب له فهو سؤال لا يستحق الجواب والمعاني العقلية اذا لاحت حسية كالشمس وجب اعتقادها وزم اعتقادها من غير التفات الى مذهب دون مذهب وقد قالت الفلاسفة النفس الانسانية عندنا بالمعنى الذي يشترك فيه الانسان والحيوان والنبات انه كمال اول "لجسم طبيعي [متحرك]" اي ذي حيوة بالقوة^{١١}

٤٠٣ وبالمعنى الذي يشترك فيه الانسان والملك انه جوهر غير جسم هو كمال اول لجسم طبيعي محرك له بالاختيار عن مبدأ نظمي عقلي بالفعل وبالقوة فالذي بالفعل هو خاصة النفس الملكية والذي بالقوة هو فصل النفس الانساني فالنطق فصل ذاتي على كل حال سواء كان

١٣ ف بحروف - ١٤ ب ز وجل ذلك - ١٥ ب فيه ف فهم - ١٦ ب مسموم - ١٧ ف ويكرن - ١٨ ف ز وطيد - ١٩ ف ان يجاب - ٢٠ ف زان - ٢١ ب ف - ٢٢ ف جسم - ٢٣ ف - ٢٤ ف ز له - ٢٥ ف وكال جسم ب اول - ٢٦ ب او بالفعل ف او بالفعل - ٢٧ ف - ٢٨ ف

بذاتها وان ذاتها لا تعزب عن ذاتها وترها تغفل عن كل شيء، تقديرًا
سوى ذاتها حتى النائم والسكران يغفل عن كل شيء، سوى ذاته ثم
المدرک من ذاته ليس بألة جسمانية او نفسانية لانها فرضناها غافلة عن
كل شيء، سوى ذاتها والمدرک ليس جسمًا او جزءًا من جسم فانًا في
الفرض المذكور اغفلناها عن كل شيء، سوى ذاتها فهي مدرکة
ومدرکة وعاقلة ومعقولة لا يجيبها عن ذاتها شيء، البتة ونفس
ادراكها نفسها لا كالجواس فانها لا تدرك ذاتها بذاتها ولا كاللدرک
بالالات اذا اصابت الالة افة بطل ادراكه او ضعف ولا كاللدرک
بآلة اذا ادرك شيئًا قويًا لم يمكنه ادراك الضعيف بل هي تدرك ٤٠٦

١٠ الضعيف بعد القوي والخفي بعد الجلي ولا كما يضعف بامتداد
الزمان وببليه ممر الدهور واللمتان فانه ربما يقوى في الكبير
ويضعف في الصغير فهذه كلها من خواص النفس الانسانية نحس
من انفسنا ضرورة ان الامر كذلك من غير احتياج الى برهان يقام
عليه والماعني الضرورية اذا احتال المرء فيها لطلب برهان عليها ازدادت
١٠ خفاء وانتقصت جلاء

ثم برهان افاطع على انه النفس لبس جسم ولا قوة في جسم ان العلم
المجرد الكلبي لا يجوز ان يحل في جسم وكل ما لا يجوز ان يحل
في جسم فاذا حل حل في غير جسم فالعلم المجرد الكلبي اذا حل حل

٤٠٦ ف يرف - ٥٠٦ فان - ٦٠٦ ب ف بالات
٤٠٦ ف - ٢٠٠٢ ب وكسلا كما - ٣٠٦ ب ويثله او تليه -
٤٠٦ ب الكثير ف الكبير - ٥٠٦ ب - ف الصغر - ٦٠٦ ف قيمة ب قيم - ٧٠٦
زهر - ٨٠٠٨ ب -

النفس الانسانية من القوة الى الفعل حتى تصبح صورتها مشابهة
لصورة المخرج كالمعلم للقراءة يخرج نفس الصبي من قوة الاستعداد
الى فعل القراءة حتى يصير قاريًا مثله وكالمعلم للحكمة يخرج نفس
المتعلم من قوة الصلاحية الى فعل الحكمة حتى يصير حكميًا مثله
وكالمعلم للصناعات البشرية الخاصة بنوع الانسان يخرج نفوس
المتعلمين من القوة الى الفعل حتى يصير صانعًا مثله وليست هذه
الخاصية ايضًا لنوع من الحيوانات لان ما لها بالطبع والقطرة فهي
لواليدها كذلك فهذا المعنى فضيلة النفس الانسانية وانفصلت
واليه الاشارة "بقوله تعالى "وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا" الآية وكان
له قوة القبول وقوة الاداء في طرفي العلم والعمل ومن خواص افعالها ١٠
انها حينما كثرت افعالها ازادت قوة وكلا وغيرها من النفوس
٤٠٥ والاجسام وقواها الجسمانية حينما كثرت افعالها ازادت ضعفًا وكلالا
ومن فواصن فواها وافعالها ان كل قوة جسمانية فهي متناهية
الاثر الى حد معلوم والقوة على ما لا يتناهى لا يتصور في الجسم بخلاف
القوة العقلية النفسانية فانها تقوى على ما لا يتناهى اذ ما يمكن ان ١٠
تدرکه النفس الناطقة من المحسوسات والمقولات ليست محصورة
فيستحيل ان يكون ذاتها ذاتًا جسمانيًا وقواها قوى جسمانية
واما فواصرها من مبرر ادراكها فاحص ادراكها انها تدرك ذاتها

٥٠٦ ب متناهية - ٦٠٦ ف ويخرج - ٧٠٦ ب ف ز اخر - ٨٠٦ ب ف ز نفوس -
٩٠٠٩ ب لهذا وهذا الذي فطك - ١٠٠٦ ف اشار التزويل - ١١٠٠٠٦ ف
- ١٢٠٦ سورة ٢٣٦
٤٠٥ ف ز كلما - ١٢٠٦ ب - ٣٠٦ ب ف ادراكها

في غير جسم^٨

أما القدم^٩ فبنيتها بناء على أن كل جسم منقسم وما حل في منقسم يجب أن يكون منقسماً ونبتها بناء على أن كل جسم مركب من مادة وصورة والمعنى الواحداني الكلي^{١٠} بالذات لا يحل في مركب ونبتها بناء على أن كل جسم فهو ذو وضع وقد^{١١} وشكل وحيز^{١٢} وكل ما حل في ذي قدر ووضع فيكون له نسبة وقد وهيمته ووضع والمعنى المقول المجرد في نفس الإنسان مجرد عن القدر^{١٣} والوضع فتجرده اما ان يكون باعتبار محله او باعتبار ما منه حصل وباطل ان يكون تجرده بما^{١٤} منه حصل فان^{١٥} الانسان يتلقى حد الانسان

٤٠٧ وحقيقته من انسان شخصي له قدر مخصوص لكن الحس تجرده ١٠ نوع تجريد عن المادة فان المادة لا تدخل في الحس بل التماثل الذي يطابقه يرسم فيه والخيال مجرد تجريداً اشد فان الحس يناله وهو حاضر والخيال يناله وهو غائب والفكر^{١٦} تجرده تجريداً اشد فان الخيال يناله مع غبوبيته شخصياً جزياً والفكر العقلي بتصوره مجرداً فيتصوره العقل كلياً واحداً مبراً من الوضع والقدر مجرداً عن المادة ١٥ والشكل فتجرده بما^{١٧} هو مجرد وتفرده عن الملايق المادية بما^{١٨} هو مفرد فدل ادراكه المقول على هذا الوجه المذكور على ان ذات النفس الناطقة العاقلة لا تنقسم الى جزء وجزء ولا تتركب من مادة

٩ ب ز الاولي - ١٠ ف فنتها - ١١ ب فيجب - ١٢ ب ف الواحداني الكلي الذات - ١٣ ب وقدره - ١٤ ف وحرف - ١٥ ا - ١٦ ف القدرة - ١٧ ب ف يتبار ما - ١٨ ب ف فان
٤٠٧ ا ف الفكرة - ٢ ب غبوبيته في غبوبيته - ٣ ف جزوياً - ب ف لا

وصورة ولا توصف بوضع ومقدار وشكل وحيز وذلك ما اردنا بيانه

واما امتياز النفس اوتانها عن الاجسام وقواها^{١٩} وساير النفوس المزاجية من جهة حالاتها^{٢٠} فاحدى حالاتها حركاتها وهي على مراتب . فمنها حركاتها من قوة الاستعداد العلمي والعملية الى الكمال ولما لم تكن هيولى عقلا الهيولاني^{٢١} على مثل^{٢٢} هيولى ساير الاجسام لم تكن حركاتها من القوة الى الفعل على مثل^{٢٣} تلك الحركات بل اولى^{٢٤} صورة لبستها^{٢٥} الهيولى الجسمية هي الابداد الثلاثة من الطول والعرض^{٢٦} والعمق واولى صورة لبستها الهيولى النفسانية هي الاحوال الثلاثة من

١٠ العقل المستفاد والعقل بالملكة والعقل بالفعل على ترتيب الاول والثاني ٤٠٨ والثالث وانما يتصور ذلك الترتيب اذا كان ثم تحرك من مبدأ الى كمال وانما تتصور الحركة حيث يتحقق ثم زمان وهاهنا^{٢٧} للنفس حالة اخرى غير زمانية ورا^{٢٨} الاحوال الثلاثة وهي حالة المنام فانك لا تشك في نفسك انك ترى في المنام الصادق احوالاً كثيرة من حضورك في قصورك وترددك بين رباع وديار وتقلبك بين اشجار وجنات وانهار ومكالماتك كلاماً كثيراً من سؤال وجواب وخبر واستخبار وقصة طويلة لو عبرت عنها في اليقظة لوسعتها^{٢٩} اوراق وضاق عن بسطها بيان وبنان وكل ذلك في لحظة واحدة كانها طرفة

١٩ ب ف اختيار - ٢٠ ب - ٢١ ب التراخي التواجية - ٢٢ ب ف احوالها - ٢٣ ا ف احد - ٢٤ ف الهولاني - ٢٥ ب ف مثال - ٢٦ اول - ٢٧ ب ف لبستها - ٢٨ ف ان العرض
٤٠٨ ا وباهي - ٢٩ ب ف في - ٣٠ ب ف في - ٣١ ف اما - ٣٢ ا حضور - ٣٣ ا قصور - ٣٤ ب الوساها - ٣٥ ف اوداك -

العقل بالفعل والملكة في الفعل انه " اذا سمع كلاماً في المناظرة
 مشتملاً على شبهة وقع في خاطره جواب ذلك في اوحى " ما يقدر
 واسع ما ينتظر " كانه معنى واحد ثم يعبر عنه بعبارات كثيرة
 ويبسطه بسطاً واسماً يشمل اوراقاً وعبلاً " اسماً فتحدس " من ذلك
 ان النفس الانسانية لو كانت من جملة الاجسام لما كان حلها كما
 وصفنا " ولو " كانت من عداد " ساير النفوس الحيوانية المزاجية لما
 كان ادراكها " ادراكاً غير زمني وحال اليقظة فيها " ذكرنا بحال
 الانبياء اشبه بحال المنام بحال الاولياء اقرب فقد تبين ما ذكرنا ٤١٠

٤٠٩ فيعلم من ذلك ضرورة ان المدرك لذلك لو " كان جسماً او قوة في
 جسم لاستدعى محلاً لهذه الادراكات تتعاقب عليه المعاني والصور
 وتتتالى عليه الايات والسور ويستدعي ذلك التعاقب زماناً واوراقاً ١٠
 وتقدماً وتأخراً فاطلع من ذلك على ان النفس ليست من جنس
 الاجسام والاجرام فان ادراكاتها التي لها بالذات ليست من جنس
 الادراكات الحسية بالالات الجسمانية وانها فوق المكان والزمان
 جوهراً وادراكاً وليست هذه الحالة مخصوصة بالنام بل وفي حالة
 اليقظة لها ثلاثة احوال احدها ان يرتسم فيها صورة المعلومات منفصلة ١٠
 مسئلة مسئلة والثانية ان ترتسم فيها جملة غير مفصلة لكن يحصل
 لها قوة وهيئة تقوى بها على تلك المسائل والثالثة ان يحصل لها من

(٩) ف ظن - (١٠) ب الصور ف صور كثيرة - (١١) ف ما لا - (١٢) ب الصور - (١٣) ف وحروف - (١٤) ادرك انتقالات - (١٥) ف ان
 (١٤٠٩) اطلاقاً بجملاً - (٢) تلالاً ب تنهاى - (٣) ب ف شيخ (لله
 صواب) - (٤) ف وان - (٥) ب ف ليست - (٦) - (٧) ب ف حال
 - (٨) ب ف صور - (٩) ف جملاً -

اعترض عليهم معترض من وجوه ثلاثة احدها اعتراض على
 الحدود والرسم الذي ذكره والثاني اعتراض على خواص افعالها
 والثالث اعتراض على ادراكاتها واحوالها وردها الى مدرك اخر
 اما اول اعتراض فقولهم حشد النفس بالمعنى الذي يشار به النفس
 الحيوانية والنباتية انه كال جسم طبيعي الى ذي حيوة بالقوة قيل

(١٠) ف ان - (١١) اطلاقاً - (١٢) الرجاء - (١٣) ايضاً - (١٤) ب
 على - (١٥) انقصر - (١٦) ب اذ - (١٧) ف او - (١٨) ب ف عداد -
 (١٩) ف ادراكها - (٢٠) افا
 (٤١٠) ب تبين يا انيسر كما - (٢) ف بالقسمة - (٣) ف النطق ب (الناطق
 - (٤) اوانا - (٥) ب ف ف افعال النفس وحملها على سبب اخر (ف الاخر)
 - (٦) ا ورووه -

عين و كما غفوت رأيت جملة من ذلك ثم يعبر عنها بعبارات كثيرة
 وربما يظن ان مثاله مثال انطباع صورة " في المرآة في لحظة وهذا ان
 صدق مثلاً " في الصورة المبصرة فكيف يصدق في الكلام الكثير
 من السؤال والجواب فانها لا تنقطع معاً في المرآة " اذ لا بد من
 تعاقب حروف " ولا بد للتعاقب من ازمنة متتالية حتى تدر كها .
 النفس وقد يرى الراي في المنام انه ختم القرآن ويذكر " انتقالات
 ذهنه من سورة الى سورة ومن آية الى آية كل ذلك خطرة ولحظة
 ٤٠٩ فيعلم من ذلك ضرورة ان المدرك لذلك لو " كان جسماً او قوة في
 جسم لاستدعى محلاً لهذه الادراكات تتعاقب عليه المعاني والصور
 وتتتالى عليه الايات والسور ويستدعي ذلك التعاقب زماناً واوراقاً ١٠
 وتقدماً وتأخراً فاطلع من ذلك على ان النفس ليست من جنس
 الاجسام والاجرام فان ادراكاتها التي لها بالذات ليست من جنس
 الادراكات الحسية بالالات الجسمانية وانها فوق المكان والزمان
 جوهراً وادراكاً وليست هذه الحالة مخصوصة بالنام بل وفي حالة
 اليقظة لها ثلاثة احوال احدها ان يرتسم فيها صورة المعلومات منفصلة ١٠
 مسئلة مسئلة والثانية ان ترتسم فيها جملة غير مفصلة لكن يحصل
 لها قوة وهيئة تقوى بها على تلك المسائل والثالثة ان يحصل لها من

الطبيعية الآلية حتى تستعملها في جهات الخير فكيف يسوغ لنا ان نحكم بان الشريعة كالات ومكملات للاجسام الطبيعية الآلية حتى تستعملها في جهات الشر فان الامر يتناقض فيه واطلاق لفظ الكمال ها هنا سيج

• واما الوهراض الثاني " على خواص الافعال التي ذكرها هو اناسلم كلما قرره ولكننا نقول بم تنكرون على من رد ذلك كله الى كمالية التركيب في المزاج وخاصة التاليف الواقع بين الامشاج " اذ عرف من خواص الجواهر غرائب افعال " وعجائب احوال لا يرتقي اليها الوهم ولا يرتقي نحوها العقل والفهم من تسكين وتخريك ٤١٢

١٠ وحل وعقد وتنمية واذبال وجذب وارسال وتسخير وتديبر وحب وبنض وتصحيح وامراض واحياء وامانة ما يقضى منه العجب الا ترى من خواص الاحجار وخواص النبات والاشجار وهدايات الجيوانات الى مصالحها ما لا يقصر في الدرجة عن خواص النفس الانسانية الا تعتبر من تاليفات الاعداد المجردة عن المادة مثل اعداد الوفق وغيرها كيف يؤثر في الاجسام حتى قيل ان النفس الانسانية عدد تاليفي كل ذلك من كمالية التاليف والتركيب وكما ان الاجرام البسيطة با هياتها ذوات خواص كذلك المركبات بتاليفها ذوات خواص فتاليف اكمل ترتقي المعادن والنبات على العناصر

٥٨ ب الاول - ٩ ب بان - ١٠ ف الكلام - ١١ ب ف -
 ١١٢ ا الاشباح - ١٣ ف افعال
 ٤١٢ ف هذا ايات - ٢ ايقش - ٣ ب ف افعال - ٤ ف لا
 ٥ ف تاليف وكل - ٥٥ افتتال اكمل -

اولا ما المعنى بالكمال الذي ذكرتموه هو جزء من جسم ام عرض في جسم ام امر اخر وراء الجسم فانكم ذكرتم انها بالمعنى الذي يشترك فيه الانسان والملك وهو جوهر وراء الجسم والكمال الذي وضمتموه موضع الجنس لفظا مشتركا قد اطلق تارة بمعنى جزء وقوة او عرض " واطلق تارة بمعنى اخر " هو وراء الجسم فمن الوجه الذي يشاركه الحيوان والنبات لم يشاركه الملك ومن الوجه الذي يشاركه الملك لم يشاركه الحيوان ولفظ الكمال واحد وقد اطلق اطلاق الجنس لا بالتواطؤ بل " بالاشتراك ٤١١ على ان الكمال " من وجه اخر لفظ مشترك فانه يطلق على المعنى الذي يقابله القوة ويعنى به الفعل والوجود ويطلق على المعنى الذي يقابله المبدأ ويعنى به الغاية والتام ويطلق على المعنى الذي يقابله النقص والعيب ويعنى به السلامة والافناظ المشتركة لا تصلح ولا تستعمل في الحدود والرسوم ثم قلمت كمال جسم فقد اضفتموه الى الجسم اما اضافة على سبيل اللام واما اضافة على سبيل من وكال الشيء يذني ان لا ينفصل عن الشيء فانه ان انفصل عنه يجوهر لم يكن كالا له فالتنفس اذا مكمل الجسم الطبيعي لا كمال له ثم النفوس يجواهرها تنقسم على راي الى خيرة بالذات والجوهر والى شريرة بالذات والجوهر فالتى هي خيرة كالات ومكملات للاجسام

٧٠٧ ب - ٨ ب - ٩ ب ف او قوة - ١٠ ب ز في جسم ف
 اوجس - ١١ ب ف جوهر - ١٢ ب من - ١٣ اولا - ١٤ ف الكلام
 ٤١١ (١) الآدم - ٢ ب «من و» - ٣ ف يجب - ٤ ف اذا -
 ٥ ف ولم - ٦ ا - ٧ اشرية -

وبتأليف افضل يرتقي الحيوان والانسان على المعادن والنبات فما
ذليكم ان هاهنا سوى التأليف الافضل والتتركيب الاكمل نفساً
روحانية فان جميع الخواص التي عددها يمكن حملها على كمالية
التركيب فقط سوى شيء واحد وهو ادراكه للكليات والامور
التي لها وحدانية بالذات حيث يلزم انقسامها بانقسام المحل وذلك
هو المحال^١

٤١٣ محل انقسام بانقسام المحل ضرورة فان هذه القضية عندنا ليست ضرورية
بل لما توهم في الالوان والاشكال انها تنقسم بانقسام المحل اجري
حكم ذلك في الكل فمن الاعراض ما يتعدم بانقسام المحال كالماسة ١٠٠
والتأليف ومنها ما لا يتعدم فيقوم بجزء منه قيامه بالكل وعند
التكلم العلم الواحد لا يقوم الا بجزء واحد وانعكس الامر عليكم
فنقول ان كان انقسام المحل يوجب انقسام العرض فالتأليف العرض
يستدعي اتحاد المحل وانتم اذا سلمتم معنى وحداني الذات لا ينقسم
بوجه فيلزمكم ان تثبتوا محلاً له وحداني الذات لا ينقسم اليست النقطة ١٠٠
عرض وهو شيء ما لا ينقسم بوجوه فيلزمكم ان تثبتوا محلاً له وحداني
الذات لا ينقسم من الجسم وعلمها من الجسم وجب ان لا ينقسم
على اثارلزمهم امراً لا جواب لهم عنه وهو ان هذا المعنى الكلي
الواحد الذي يدركه العقل يبقى مع العقل محفوظاً مذكوراً بالفعل

١٦ ب ف محل - ١٧ ب ف ز فنقول - ١٨ ب ز اذا - ١٩ ب باقسام
٤١٣ ب ف العقل - ٢٠ ب ز يوجب - ٢١ ب - ٢٢ ب ف ايجاد
٢٣ ب ف ز في (المنسوخ) - ٢٤ ب - ٢٥ ب - ٢٦ ب - ٢٧ ب - ٢٨ ب - ٢٩ ب - ٣٠ ب - ٣١ ب - ٣٢ ب - ٣٣ ب - ٣٤ ب - ٣٥ ب - ٣٦ ب - ٣٧ ب - ٣٨ ب - ٣٩ ب - ٤٠ ب - ٤١ ب - ٤٢ ب - ٤٣ ب - ٤٤ ب - ٤٥ ب - ٤٦ ب - ٤٧ ب - ٤٨ ب - ٤٩ ب - ٥٠ ب - ٥١ ب - ٥٢ ب - ٥٣ ب - ٥٤ ب - ٥٥ ب - ٥٦ ب - ٥٧ ب - ٥٨ ب - ٥٩ ب - ٦٠ ب - ٦١ ب - ٦٢ ب - ٦٣ ب - ٦٤ ب - ٦٥ ب - ٦٦ ب - ٦٧ ب - ٦٨ ب - ٦٩ ب - ٧٠ ب - ٧١ ب - ٧٢ ب - ٧٣ ب - ٧٤ ب - ٧٥ ب - ٧٦ ب - ٧٧ ب - ٧٨ ب - ٧٩ ب - ٨٠ ب - ٨١ ب - ٨٢ ب - ٨٣ ب - ٨٤ ب - ٨٥ ب - ٨٦ ب - ٨٧ ب - ٨٨ ب - ٨٩ ب - ٩٠ ب - ٩١ ب - ٩٢ ب - ٩٣ ب - ٩٤ ب - ٩٥ ب - ٩٦ ب - ٩٧ ب - ٩٨ ب - ٩٩ ب - ١٠٠ ب

ابد الدهر او يجوز ان يغفل عنه العقل ولا حاصل للقسم الاول فان
الانسان يجد من نفسه غفلته عن المقولات المحصلة فيبقى متحفظاً
في خزانة الحفظ وهي قوة جسمانية ان جاز ان يحفظها كلية فلم
لا يجوز ان يكون قوة جسمانية يحفظها كلية فان حفظ المرسم
في النفس كفنس الارتماس ام تبقى محفوظاً في غير خزانة
الحفظ وهو العقل الفارق الفياض عليه كما قيل انه يصير له
كالخزانة الحافظة متى طالعه اشرف عليه ثانياً وافاده الصورة الاولى ٤١٤
بمعناها فيذكره ما قد نسي ويذكر ثانياً ما قد اغفل فيلزم على مقتضى
ذلك الاشكالان احدهما ان الصورة المفصلة كيف ترسخ في ذات
١٠٠ واهب الصور مفضلة حتى تكون لزيد عنده صورة ولعمرو صورة
وهو يحفظ الكل مفصلاً متممداً متنازلاً بعضها عن بعض
بالكم والكيف وهو احدي الذات واسع الافاضة عام الاضافة
وهذا من عمل المحال والاشكال الثاني ان الذي تصورتم في جانب
الحفظ فيتصور في جانب الادراك الاول حتى تحكموا بان المدرك
١٠٠ للكليات هو العقل الفعال كما ان الحافظ هو وليس الى النفس
الانسانية الا تركيب القضايا وتأليف المقدمات ورفع الحجب ثم
يكون العقل مدرراً كما كان حافظاً والانسان يكون مدرراً بادراك
في ذات العقل الفعال كما كان حافظاً يحفظ في ذات العقل الفعال
فيكون العقل الانفعالي حاصله له كما كان العقل الفعلي حاصله منه
٢٠ وتكون نسبة العقول الجزئية اليه في المرز عليه نسبة الخواص

١٨ ب ف محفوظاً - ١٩ ب - ٢٠ ب ف يبقى محفوظاً
٤١٤ ب ف ترسم - ٢١ ف الاضافة - ٢٢ ف قصورا - ٢٣ ب - ٢٤ ب - ٢٥ ب - ٢٦ ب - ٢٧ ب - ٢٨ ب - ٢٩ ب - ٣٠ ب - ٣١ ب - ٣٢ ب - ٣٣ ب - ٣٤ ب - ٣٥ ب - ٣٦ ب - ٣٧ ب - ٣٨ ب - ٣٩ ب - ٤٠ ب - ٤١ ب - ٤٢ ب - ٤٣ ب - ٤٤ ب - ٤٥ ب - ٤٦ ب - ٤٧ ب - ٤٨ ب - ٤٩ ب - ٥٠ ب - ٥١ ب - ٥٢ ب - ٥٣ ب - ٥٤ ب - ٥٥ ب - ٥٦ ب - ٥٧ ب - ٥٨ ب - ٥٩ ب - ٦٠ ب - ٦١ ب - ٦٢ ب - ٦٣ ب - ٦٤ ب - ٦٥ ب - ٦٦ ب - ٦٧ ب - ٦٨ ب - ٦٩ ب - ٧٠ ب - ٧١ ب - ٧٢ ب - ٧٣ ب - ٧٤ ب - ٧٥ ب - ٧٦ ب - ٧٧ ب - ٧٨ ب - ٧٩ ب - ٨٠ ب - ٨١ ب - ٨٢ ب - ٨٣ ب - ٨٤ ب - ٨٥ ب - ٨٦ ب - ٨٧ ب - ٨٨ ب - ٨٩ ب - ٩٠ ب - ٩١ ب - ٩٢ ب - ٩٣ ب - ٩٤ ب - ٩٥ ب - ٩٦ ب - ٩٧ ب - ٩٨ ب - ٩٩ ب - ١٠٠ ب

الباطنة الى العقل الانساني في العرض عليه وهذا موضع اشكال
وشك عظيم وربما يستوفى شرحه في البحوث التي بيننا وبين
الفلاسفة ان شاء الله

القاعدة الخامسة عشر

في العلم بكونه آباري نقلي سيميا بصيرا

ذهب ابو القاسم الكمي ومن تابعه من البغداديين الى ان معنى ٤١٥
كونه سيميا بصيرا انه عالم بالمسوعات والبصرات لا زايد على
كونه عالماً بالملومات وواقفه جماعة من التجارية ومن قال من
المتزلة انه سميع بصير لذاته فذهب مذهب الكمي لا غير ومن
قال منهم ان المعنى بكونه سيميا بصيرا انه حي لا افة به فذهب
بخلاف مذهب الكمي وهو الذي صار اليه الجبائي وابنه ومنهم
من صار الى ان معنى كونه سيميا بصيرا انه مدرك للمسوعات
١٠ والبصرات وذلك زايد على كونه عالماً
وزهب ابو الحسن الوعري رحمه الله الى انه تعالى سميع بسمع بصير
ببصر وهما صفتان قائمتان بذاته زايدتان على كونه عالماً
ودله في ذلك ان الحى اذا قبل معنى وله ضد ولا واسطة بين

٤١٥ في كون

٤١٥ ا - ٢ - ف زايداً - ٣ - ف التجاريين - ٤ - ب ف ز ايل ال

٥ - ب ف يخالف - ٦ - ب ز غير - ٦٠٠٦ - ف بهير بصر وسمع -

على ان الاتصاف باضداد ذلك نقايص وآفات ويجب تماليه عنها وقد وصف الرب تعالى نفسه بالسمع والبصر على وجه التمدح كما وصف نفسه عالماً قادراً حياً على وجه التمدح فلو لا انها صفتا مدح لما تمدح بها فيلزم ان يكون ضدها صفتا ذم ونقص والنقص دليل الحدوث ولو قدرنا الادراك صفة زائدة على العلم او قلنا انه العلم ففيه نقص وقصور فلن يتحقق نقص الا ممكناً محتاجاً الى مكمل^{١٠} تعود الذات الى الكمال وذات الباري تعالى وصفاته مزهية عن شوائب الامكان ولا نقص^{١١} في ذاته وصفاته

١٠ ونحن لا نساعدهم ان السمع والبصر ادراكا زائداً على العلم فال الكمي فقد قال الذي يجده الانسان من نفسه ادراكه للمسموع^{١٢}

والبصر بقلبه وعقله ولا يحس بصره بالبصر بل يحس بالبصر ويسمع السامع لا الاذان وذلك هو العلم حقيقة ولكن لما لم يحصل له ذلك العلم الا بوسائط بصره سمي البصر حاسة والا فالمدرك هو العالم^{١٥} وادراكه ليس زائداً على علمه

والدليل على ذلك ان من علم شيئاً بالخبر ثم رآه بالبصر وجد تفرقة بين الحالتين الا ان تلك التفرقة ليست تفرقة جنس وخص^{١٦} ونوع ونوع بل تفرقة جملة وتفصيل وعموم وخصوص واطلاق وتعيين^{١٧} والافشور النفس بهما في الحالتين واحد^{١٨}

١٧ ب ف السمع والبصر - ٨ ف يكونه - ٨٨٨ - ا - ١٠٠ ب ف منزل (١١) او النقص

١٨ ٤١٧ ا بجد - ٢ ا ادراك السمع - ٣ ف لعله - ٤ ف الا -

١٥ ب ف - ٦ ب ف بواسطة - ٧ ا وتفيد - ٨٨٨ - ا -

الضدين لم يخل عنه او عن ضده فلو لم يتصف بكونه سميماً بصيراً لاتصف بضعها وذلك آفة ونقص وهذه المقدمات تحتاج الى اثبات فلا بد من البرهان على كل واحدة منهما

اما القدره^{١٩} او روى فالدليل عليها ان المصحح لقبول السمع والبصر شاهداً هو^{٢٠} كون الانسان حياً اناً عرفنا ذلك بطريق السير اذ لو كان المصحح وجوده او حدوده او قيامه بالنفس او غير ذلك من الاوصاف كان منتقضاً^{٢١} على الفور فيقي كونه حياً والباري تعالى حي فزم القضاء بكونه موصوفاً بالسمع والبصر لتعاليه عن قبول الاوقات والنقايص وليس منكر صحة قبول السمع والبصر اسعد^{٢٢} حالاً ممن يزعم ان الباري تعالى لا يتصف بالعلم وضده مصبراً^{٢٣} الى استحالة اتصافه بحكيمها

فانه قيل ما الدليل على انه اذا لم يتصف بالسمع والبصر يجب ان يتصف بضعها

فيل كل ما دل على استحالة عرو الجوهر عن التضادات فهو دليل على ذلك وقد سبق القول فيه

فانه قيل ما الدليل على ان الاتصاف بضع السمع والبصر من النقايص

فيل لا علم ان السمع والبصر من صفات المدح فذلك دليل^{٢٤}

١٩ ب ز هو - ٨ ب - ٩ ب ف - ١٠٠ ف منتقضا

٢٠ ب ف باسند - ٣٠٠٣ ب ف اتصافه - ٤ ا فهدما د ا ب اعداد

هذا - ٥٥٥٥ ب ف كل ما دل على ان الاتصاف بالسمع - ٦٩ الدليل -

قال ولو كان المدرك مدر كآبادراك للزم ان يحضر عند الحاسة السليمة قينة تلمب وانعام تسح وطبول تضرب وصور تنفخ^{١١} فيه وهو لا يراها ولا يسمعها^{١٢} اذ لم يخلق له ادراك ذلك وكذلك يجوز ان يرى الشخص البعيد ولا يرى القريب لانه خلق له ادراك البعيد^{١٣} دون القريب^{١٤} وقد علمنا ضرورة ان الامر على خلاف ذلك • وقال الهلالي^{١٥} ان الحى اذا سلمت نفسه^{١٦} عن الافة سمي سميماً بصيراً ولا معنى للادراك شاهداً وغائباً الا ذلك

٤١٨ والدين عليه ان الذات اذا سلمت ادركت كل معروض عليها من التماثلات والمختلفات وادراكها السواد كادراكها البياض ولو كان مدر كآبادراك لجاز ان يدرك بعض الاشياء دون بعض مما يقابل المدرك فكان يجوز ان يدرك بياضاً ولا يدرك سواداً وهما متقابلان للحاسة في حالة او حالتين متماقتين كما ان العالم منا جاز ان يعلم شيئاً دون شيء

فالو وان سلمنا ثبوت الادراك في الشاهد فلم نسلم ان المصحح مجرد كون الحيوان حياً فقط وهما شرط آخر وهو حصول البنية^{١٥} وشرط للشرط وهو توسط الهوى المضي بين البصير والبصر والهوى الصافي بين السمع والمسموع كما شرطنا في الشم واللمس والدوق اتصال الاجرام ومماسيتها بالاتفاق واذا استدعت الثالث من الحواس

١٩ يحظر - ١٠٠ ب قيل في فية - ١٠١ انفتح - ١١٢ ب يسع لما صوت - ١٢٣ اذا - ١٢٤ ف القريب - ١٢٥ ف البعيد - ١٢٦ ب ف ز ومن تابه - ١٢٧ ب ف يشبه
٤١٨ ب ف للسواد - ١٢٩ للياض - ١٣٠ ف العلم - ١٣١ ف بل - ١٣٢ ازان - ١٣٣ ب ف زائر - ١٣٤ ف كاشركا [كذا] -

شرطاً حتى يتحقق الادراك ولاجل ذلك امتنع اثباته غائباً كذلك الحاسنان الباقيتان استدعتا شرائط اخر سوى كونه حياً حتى يتحقق الادراك فانتم مدفوعون الى اقامة الدليل على حصر الشرائط في كونه حياً فقط والا فاردفوا كون الحيوة شرطاً كما رفعت كون البنية وتوسط الهوى شرطاً واجعلوا وجود الحيوة شرطاً من حيث العادة لا من حيث الضرورة كما جعلتم البنية شرطاً من حيث العادة وهذا الموضوع من مشكلات مسائل الادراكات

٤١٩

قال اوشعري الادراكات من قبيل العلوم على قول وراي وهو جنس اخر على قول فن قال بالقول الاول فيقول هو مماثل للعلوم^{١٥} ولا يفتقران الا في ان احد العلمين يستدعي تعيين المدرك والعلم من حيث هو علم لا يستدعي تعيين المدرك فلا جرم بقول العلم يتعلق بالمدوم والادراك لا يتعلق به اذ المدوم لا يتعين ولا تظن ان هذا الراي هو مذهب الكمي فانه لم يثبت لادراك معنى اصلاً والاشعري اثباته معنى وقال هو من جنس العلوم فعلى هذا القول^{١٥} الرب تعالى سميع بصير بادراكين هما علمان مخصوصان وراء كونه عالماً هو مدلول الاحكام والاتقان ومن قال بالقول الثاني استدل بان العلم بالشيء اذا اضيف الى علم اخر به واتحد المتعلق واستوى العلمان في صفات النفس لم يتصور اختلافهما فلما وجدنا في انفسنا اختلافاً بين العلم والادراك واحسنا تفرقة بين المعلوم خبيراً وبين

١٨ ب ف ولاجله - ١٩ ف الشرط
٤١٩ اوهي من - ٢٠ ب ف العلم - ٢١ اذ اذا - ٢٢ ف تظن -
٢٣ اثبت له - ٢٤ ب ف - ٢٥ ف من -

يجب ان تكون مائة من الادراك فقد اثبت الادراك من حيث نفاه
 ثم الذي يحسه "الانسان من نفسه معنى موجود لانفي محض
 وفورهم لاقه به نفي فلا يتصور الاحساس به ويستحيل ٤٢١
 ان ترجع التفرقة بين حائلي الادراك وعدم الادراك الى عدم محض
 فحينئذ تنعدم التفرقة فان التفرقة بالعدم وعدم التفرقة سوي
 ثم قول نحن نجد تفرقة ضرورية بين كون الانسان سمياً وبين
 كونه بصيراً وهما متفقان في ان معنى كل واحد منهما انه حي لاقه
 به فهذه التفرقة ترجع الى ماذا فلا بد من امرين زايدين على كونه
 حياً لاقه به حتى يكون باحدهما سمياً وبالتالي بصيراً والا فتبطل
 ١٠ التفرقة الضرورية فالذي انفصل به السمع عن البصر وهو وراه
 كونه حياً لاقه به فكذلك الذي انفصل به السمع والبصر عن
 العلم وسائر الصفات وراه كونه حياً لاقه به ولئن اُزِم الجبائي بان
 يقال معنى كونه عالماً قادراً انه حي لاقه به حتى يرد الصفات كلها
 الى كونه حياً لاقه به لم يجد عن هذا الالزام مخلصاً
 ١٠ وقد قال بعض الفهوا' وقرر ان جميع صفات الكمال تجتمع في
 كونه حياً وتتفي صفات النقص بقولنا لاقه به واما اشتراطهم
 البنية حسب اشتراط الحيوة غير صحيح فان الادراك الواحد لا
 يقوم الا بجزء واحد من الجملة واذا قام به افاد حكماً له ولا اثر
 للجواهر المحيطة فان كل جوهر مختص بجزءه موصوف باعراضه

١٣ ف يحس
 ١٤٢١ ف هو - ٢ ب ولان ف وليس - ٣ ف - ٤ ف ز به -
 ٥ ب فقولنا بقوله (المط الثاني) ا بقوله - ٦ ف ز على - ٧ ب ف ز به -

المرئي عياناً مع اتحاد المتعلق واستواء الامر في الحدوث علمنا ان
 الجنسين مختلفان وايضاً فان الاكاه لو احاط علماً بما احاط به البصير
 حصل له كل علم سوى الادراك فدل انه زايد على العلم على ان
 ٤٢٠ هذا بشكل بقاعدة من لم يجعل البنية شرطاً فانه جوز ان يخلق الله
 تبارك وتعالى الروية في القلب والعلم في البصر فحينئذ يلتبس العلم
 بالادراك ويلزم ان يسمع السامع بالبصر ويصير بالسمع ويشم بجاسة
 الذوق ويدوق بجاسة الشم ويلزم ان تكون حاسة واحدة هي سامعة
 مبصرة شامة ذائقة لامسة وانما اختص كل ادراك بجاسة خاصة سنة
 لله في خلقه وكذلك يجوز ان تكون امور حاضرة لا نجسها وامور
 غائبة نبصرها ولكن العادة الجارية امتتنا من ذلك اليست الملايكة ١٠
 كانت تحضر مجلس النبوة والقوم حضور والاعين سليمة وهم لا
 يصرون اليست الشياطين والجن يطوفون في البلاد ويسرحون في
 الارض وان ابليس هو يرثا وقبيله من حيث لاقه فبطلت تلك
 التهويلات والتشيعات التي الزمها الخصم
 واما جواب الجبائي عن القاعدة التي صار اليها من حد السمع ١٥
 والبصير انه الحي الذي لاقه به قيل اطلقت القول بنفي الافة
 وذلك بالاتفاق ليس بشرط فان السمع والبصير قد يكونان افاً وذا
 افات كثيرة فلا بد وان يخص "نفي الافة بمحل الادراك ثم تلك الافة

٨ ب ف والاشترا في المدوت - ٩ ب ف يجمع ما - ١٠ ب ف انه بشكل
 هذا الدليل
 ٤٢٠ ف اذ يلزم - ٢ اسبة - ٣ ب ف - ٤ ب ف وبثرون
 العباد - ٥ ف نراهم - ٦ ب - ٧ ب فجوابه - ٨ ف اظك -
 ٩ ب - ١٠ ف - ١١ ب ف ان - ١٢ ف يخص -

اما القول بالوسمة التي تنبثق من العين فبطلانه باننا نعلم قطعاً ان ٤٣٣
العين على صغرها لا تتسع لاجسام تنبسط على نصف كرة العالم
فان تلك الاجسام ان كانت موجودة بالفعل محسوسة بالجفن فوجب
ان يكون قدرها مثل نصف قدر كرة السماء وهذا محال وان
حدثت في ساعة الملاحظة فأسبب لحدوثها ومن المعلوم ان القدرة
المادة لا تصلح لحدوث الاجسام والقول بتولد الاجسام احل ويلزم
من ذلك ايضاً ان جماعة من ذوي الابصار ان اجتمعوا على رؤية
شيء وجب ان يتوى ادراك الضيف البصر الذي معهم فان شعاعه
ان قل ما في نفسه فقد تكثر بشعته وان ضعف عن حالة القوى فقد
يقوى باشتراك شعته فينبغي ان يستعين الضيف كما يستعين بقوة

ضوء السراج

ثم السراج ان كان عرضاً فيستحيل عليه الانتقال وان كان
جوهرًا فلا يتخلوا اما ان يبقى متصلًا واما ان لا يبقى فان بقي
فيلزم ان يتفرق ويدرك الشيء متفرقًا وينبغي ان يكون مثل "خط
١٥ مستقيم يتحرك بتحريك الريح ويتقطع بقطع الماء" وان لم يبق متصلًا
فلم يدرك العين بما اتصل "به بل بما انفصل عنه فما اتصل بالمرئي لم
يتصل بالعين وما اتصل بالعين لم يتصل بالمرئي فيلزم ان لا يتحقق له
ادراك اصلاً

٤٣٣ (١) ب لا يتسع الاجسام - (٢) اعشوة ب عشوة - (٣) ا فراجب -
١٤٨ ب ف قدر نصف - (٥) ب ف على - (٦) ب ف لو - (٧) ٧٠٠٧ - ا - (٨) -
باشباك - (٩) ف اذ - (١٠) ١٠٠٠٠٠٠٠ ف ب او - (١١) ف مثله - (١٢) ا كتقطع
الماء (متغيراً) - (١٣) ف انظر -

وكما لا يوتر جوهر في جوهر لا يوتر حكم جوهر في جوهر اخر
٤٣٢ ولا يختلف حكم جوهر بعينه في تفرده وانضمامه واذا جاز قيام
الادراك به مع اتصاله بالجواهر جاز قيامه به مع تفرده فانه لا يتحول
عن صفته تفرده او انضمامه الى غيره خصوصاً اذا كان الادراك في صفة
نفسه لا يقتضي جمماً وضماً واضافة ونسبة ولم يكن من الاعراض .
الاضافية بخلاف الاجتماع والافتراق والماسة ثم لو كانت البنية
شروطاً لاشتراط كونها جياً لوجب طرده في الغايب حتى يكون
الباري تعالى في علمه وقدرته ذا بنية كما كان جياً لان الشروط يجب
طردها شاهداً وغايباً

ومن الهجب انهم كما شرطوا البنية شروطوا في الروية اتصال
١٠ الاشعة وهي اجسام مضيئة تنبثق عن البصر عند فتح الاجفان
وهي اجسام تتشكل وتتحرك وتتزوج وتستقيم فاذا اتصل الشعاع
المنبثق من الناظر بالقاعدة على حد معلوم مع الاستقامة ولم يكن ثم
بعد مفراط ولا قرب مفراط ادركه الرائي فلذلك لا يرى الشيء البعيد
على غاية البعد ولا يرى باطن الاجفان وان كانت القاعدة صقيلة
ارتدت الاشعة الى الرائي فرأى "عند ذلك نفسه وربما يظن انه
ينفصل عن المتلون صورة ويمتد الى العين فينطبع فيها وكلاهما
المذهيين باطل

(٢٨) ف ز عرض
٤٣٢ (١) ف اطله - (٢) - ا - (٣) ب ف يحول - (٤) ا ز به مع
اتصاله بالجواهر جاز قيامه به - (٥) ف وجب - (٦) ب ف والهجب منهم - (٧) -
- (٨) - ا - (٩) ب - - (١٠) ١٠٠٠٠٠٠٠ - ا - (١١) ب فراى ف فرأى -
(١٢) فينطبع - (١٣) ف كل

يُجد التفارقة بين عمل العلم وعمل الإدراك ولأن الذي يدرك يبصره ٤٢٥
من الرئي هو الألوان والأشكال فيستدعي ذلك مقابلة ومواجهة
فالذي يُدرك بسمعه من المسموع هو الأصوات والحروف ولا
يستدعي ذلك مقابلة وكذلك المشوم والمذوق والملموس يستدعي
اتصال الأجسام ولا يستدعيه السمع والبصر فلذلك يجوز أن يوصف
الباري تعالى بأنه سميع بصير ولا يجوز أن يوصف بأنه شام ذائق
لامس وكذلك لا يجوز أن يسمع الشيء من حيث يبصر ويبصر
من حيث يسمع فدل ذلك على أن الإدراكات مختلفة الحقائق
والمحال جيمًا وهذا كله على رأي من يفرق بين الإدراك والعلم فاما

١٠ من قضي بأن الإدراك علم بانحدار المحل والحقيقة

سوى الي الشيء الوشعري فإنه يقول كل ادراك علم على قول ولا
يقول كل علم ادراك بل الإدراك علم مخصوص فإنه يستدعي تعيين
المدرك ويتعلق بالوجود فقط والوجود هو المصحح بخلاف العلم
المطلق فإنه لا يستدعي تعيين المدرك ولا يتعلق بالوجود من حيث
١٥ هو موجود بل يتعلق بالمدوم والوجود والواجب واللازم والمستحيل
لكن من الإدراكات ما هو علم مخصوص كالسمع والبصر وتزد
وايه في سائر الإدراكات اهي علوم مخصوصة ام ادراكات وراي ٤٢٦
بعض اصحابه انها ادراكات أخر وليس الوجود بمجرد مصححاً لها
فقط بل الاتصال فيها شرط فلا يتصور شم الا باتصال اجزاء من

٤٢٥ (١) من (٢) ب ف ويستدعي - (٣) ايسه - (٤) ف -

(٥) ف فيستدعي - (٦) ب - (٧) ايتعلق

(٨) ٤٢٦ ف الجرد - (٩) الخرام (لله اجرام) -

والقول بانقال "صورة من الرئي الى البصر باطل ايضاً فان الصورة
لو انتقلت لا حترقت العين بروية النار وهي ان " كانت عرضاً
٤٢٤ فهي لا تنتقل وان كانت جوهرًا فلينقص الرئي بانفصال شيء
منه ولا ينفصل شيء منه الا بسبب ولا سبب هاهنا فهو باطل فتحقق
ان الإدراك معني في حاسة المدرك ثم يبقى هاهنا مباحثة اخرى وهي
ان الإدراك هل هو ادراك لصورة في حاسة المدرك تطابق الصورة
الخارجة ام هو ادراك ما في الخارج من غير توسط صورة في الحاسة
وشيء اخر وهو ان محل الادراك هو الحاسة الظاهرة من العين
والانف والشم والاذن ام هي آلات وادوات للحاسة المشتركة
بينهما فيكون الحس الحقيقي فيها حتى تجتمع المخلفات فيها ويكون ١٠

الإدراك ادراكًا واحدًا فيظن بعض العقلاء انه هو العلم اذ هو في
الباطن ويظن بعضهم انه ادراك اخص من العلم اذ مدركه في الظاهر
والادراكات الخمس مختلفة الحقائق حتى يكون اختلافها بالنوع ام
الاختلاف راجع الى المدركات والاحساس بها بمعنى واحد وهذا
الخلافا بين المتكلمين والفلاسفة

١٥ قال المتكلمون الحواس الخمس مشتملة على ادراكات خمس
تختلف انواعها وحقايقها والانسان يجد من نفسه انه يرى يبصره
ويسمع باذنه كما يجد انه يعلم بقلبه فالبصر محل الروية والاذن محل
السمع كالقلب هو محل العلم وكما يجد التفارقة بين العلم والادراك

(١٦) ا باتصال - (١٧) ب ف ان - (١٨) ب ف فلا

(١٩) ٤٢٤ ف فليقتض - (٢٠) ف فيتعلق - (٢١) ب ف صورة - (٢٢) ب ف

والاذن والشم واليد - (٢٣) ب ف هذه - (٢٤) ف معنى - (٢٥) ب ف التكلم -

ف - (٢٦) ٨٠٠٨

المتروح او من الهوى الى المنام وكذلك الذوق واللمس لا يتصور وجودها الا باتصال جرم مجرم^٢

وقالت الفلاسفة يرتسم في الحواس الظاهرة بصور صورة تفيض عليها من واهب الصور عند استعدادات تحصل فيها بمقابلة الحاس والمحسوس ثم قد تكون تلك الصورة نفس الإدراك وقد يكون.

الإدراك شيء آخر دون تلك الصورة كمقابلة المرئي من الألوان والأشكال في الرطوبة الجليدية من العين التي تشبه البرد والجمد فانها مثل مرآة فاذا قابلها متلون انطبع مثل صورته فيها كما ينطبع مثل صورة الانسان في المرآة بتوسط جسم شفاف بينها لا بان

ينفصل من المتلون شيء ويمتد الى العين ولا بان يتصل شعاع فيمتد الى المتلون فاذا حصلت الصورة في الجليدية افضت الى القوة الباصرة المودعة^٣ في ملتقى الانبويتين في مقدم الدماغ وهما عصبتان مجوفتان على شكل صليب فتدركه النفس بهما فتكون الصورة في الجليدية من العين والادراك في الحس المشترك ولما كانت الجليدية كرية ومقابلة الكرة يكون بالركز وفرضنا سطحاً مستديراً مثلاً ١٠

كالترس كان يقابله على خطوط مستقيمة محيط بالترس متسع الاسفل متضيق الاعلى ينتهي الى الجليدية على دائرة صغيرة وحينما ازاد الترس بعداً ضاقت الزاوية فصغر في العين فيرى الكبير من البعد صغيراً فلو كان الادراك معنى في العين وتعلق بالدرك على ما هو

٢٣ اجزء مجزء - ٢٤ ب ز لا ما - ٢٥ ف صور - ٢٦ اع - ٢٧ ف لمقابلة - ٢٨ ف البردة - ٢٩ ب ف - ٣٠ ف الودعة
٤٢٧ (١٠٠٠) ف فقد اضافت -

به كان المرئي مرئياً على مقدار شكله وصورته ولم يتفاوت الامر بالقرب والبعد وايضاً فان النقطة من النار اذا ادبرت بسرعة اشبهت دائرة يدركها البصر وهي في نفسها نقطة والقطر النازل يرى خطأً مستقيماً وهو مستدير فتحقق ان الحس الحقيقي ما في الباطن دون الصورة الظاهرة واما السمع فان الصوت والكلام المركب من الحروف اذا صادف الهوى الرآكد الذي في الصياح المجاور للمصيبة المفروشة في اقصى الصياح الممدودة مد الجلد على الطبل والوتر على الصنج حصل منه طنين فيها فتشعر به القوة المودعة في تلك المصيبة على رأي او ادراكه الحس المشترك على رأي فيحصل السماع ثم الفهم ثم

التمييز ثم الحكم ثم القبول فتلك المصيبة بالنسبة الى الصوت والكلام نازل منزلة الجليدية في العين غير ان الصورة في المرآة تحصل دفعة تامة والصورة في العصبية تحصل متعاقبة في لحظة ويحصل الادراك ٤٢٨ به ويتنقش الخيال منه انتقاش اللوح من القلم فيحصل فيه الكلام مكتوباً ماممياً فيقرأ كما يقرأ من الصحيفة وهاتان الحاستان

١٠ ممتازتان عن ساثر الحواس بان ادراكهما غير ما ارتسم في الحاستين واما الشم فانه بقوة في زاويتي الدماغ المشبهتين بجملي الثدي وانا يدرك بواسطة جسم ينقل من الروايح وذلك بانفعال الهوى من ذي الراجعة لا بانتقال اجزاء تنفصل منها او راجحة تنتقل عنها فيصل

٢٤ اوبد الوتر - ٢٥ ا - ٢٦ ف ز بده - ٢٧ ب ف والقبول بده - ٢٨ ب ز واحدة - ٢٩ ا - ٣٠ ب ف ز اسرع من ٤٢٨ ف فينقش - ٣١ ب ف فيحصل - ٣٢ ب متلوتا - ٣٣ ماينا تقرا كما تقرا - ٣٤ ا المايتان - ٣٥ ف الشبهتين - ٣٦ ف...٧ ا فيدركه - ٣٨ ا -

الى الحلمتين فتندر كه القوة المركوزة فيها والذوق هو قوة مودعة في العصبه المفروشة على ظاهر اللسان بواسطة الرطوبة العذبة التي لا طعم لها المنبسطه على ظاهر اللسان فانها تأخذ طعم ذي الطعم وتستجيب اليه وتتصل بتلك العصبه فتندر كما العصبه واللمس هو قوة مبهوثه في جميع البشرة واللحم المتصل بها يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والصلابة واللين والخشونة والملاسة والخفة والثقيل والذي يحمل هذه القوة جسم لطيف مجري في شبك العصب ويستمد من القلب والدماغ وانما يدرك اذا استحال كيفية البشرة الى شبه المدرك بشرط ان يتفاوتا في الكيفية^{١٢} وهذه القوى كلها معمدات لقبول الفيض من واهب الصور والا فالحاسة لا^{١٠} تتحدث ادراكاً

والوشري فصل بين السمع والبصر وبين الثلاثة الباقية حيث شرط هاهنا اتصالاً جسمانياً واثبت احساساً جسمانياً ولم يثبتها في صفات الباري تعالى ولما علم ان لها اختصاصاً بالباطن ردد قوله في ان الادراك علم مخصوص او معنى اخر في الحاسة المشتركة ولا يستبعد من مذهبه قيام الادراك السمعي بالبصر والبصر بالسمع

١٠ ف الذكورة - ١١ ف ويتصل بذلك العصبه - ١٢ ب ف فاصح انه - ١٣ ف - ١٤ ب ف ز قالت الاوائل هذه مغالطة في الادراكات ووجه القول فيها ان ٤٢٩ ب ف واقرب مذهب من طريقهم مذهب ابي الحسن حيث فصل بين الحاسنين السمع - ١٥ ا قال - ١٦ اتصال جسماني واحساس جسماني بخلاف مغالط الباري - ١٧ ب ف السمع والبصر - ١٨ ب ف ز دون ساير الحواس - ١٩ ب ف ز هو - ٢٠ ب ف ز كما ذكرنا - ٢١ ب ف ز ان فرع سمك انه يجوز ١٠٠٩ ب ف وقيام الادراك البصري بالسمع

فان القوم حكموا باتخاذها عند الحاسة المشتركة حتى يصير المرئي مقروءاً والقروء مرئياً فانها في حقيقة الادراك لا يختلفان وعلمها عمل واحد فيتحدان وكلام المتزلة في الادراكات "مختلف لا يثبت له^{١٣} والله اعلم"

١٠ ب ف ز التكلمين من - ١١ الادراك - ١٢ ب ف ولا حاصل وراه -

على الرسم المهود
 فأت الأسمري الموجودات اشتركت في قضايا واختلفت في
 قضايا والروية قد تملقت بالاختلافات منها والتفقات ولا يجوز ان
 يكون الصحيح للروية ما يختلف فيه فانه يوجب ان يكون الحكم
 واحد علشان مختلفان وهذا غير جائز في المقولات او يلزم ان يكون
 الحكم عام علة خاصة هي اخص من معلولها وما يتفق فيه الجوهر
 والعرض اما الوجود او الحدوث والحدوث لا يجوز ان يكون
 مصحفاً للروية فان الحدوث هو وجود مسبوق بعدم والعدم لا
 تأثير له في الحكم فبقي الوجود مصحفاً بالضرورة وهذا تقسيم
 ١٠ حاضر فان الروية بالاتفاق تملقت بالجوهر والعرض وهما قد اختلفا
 من كل وجه سوى الوجود والحدوث وقد بطل الحدوث فتعين
 الوجود ولا يلزم على هذه الطريقة انتشار الاقسام كما لزم على طريق
 الاصحاب غير استبعاد محض " للمتمتلة في " قولهم لو كان كل
 موجود مريباً لكان العلم والقدرة والطعم والرائحة وما سوى اللون ٤٣١
 ١٠ والمتلون مريباً ولكن نفس الروية مربية بالروية وهذا محال ويلتزم
 ابو الحسن جواز الروية في جميع الموجودات على الاطلاق خصوصاً
 اذا قال الروية علم مخصوص فالعلم كما يتعلق بهذه الموجودات
 كذلك الروية ولا فرق الا ان العلم المطلق يتعلق بالواجب والجائز
 والمستحيل وهذا العلم لا يتعلق بالوجود فقط فانه يقتضي تعيين
 ب ف معلول - ١٧ ب - ٨٠٠٨ ف ومنا ينقسم حاضر - ٩ ف في
 - ١٠ ف طرف - ١١٠٠٠١١ من المتمتلة من
 ٤٣١ ١ ف وها هنا - ٢٢ ويلزم ابا الحسن - ٣ ا ف ذلك -

القاعدة السادسة عشر

في هو از روية اباري " تعالى عنده ووجوبها " سما

لم يصير صاير من اهل القبلة الى تجوز اتصال اشعة من البصر
 بذاته تعالى او انطباع شبح يتمثل في الحاسة منه وانفصال^{١٥} شي
 من الرائي والمرئي واتصاله بهما لكن اهل الاصول^{١٦} اختلفوا في ان
 الروية ادراك ورا العلم ام^{١٧} علم مخصوص^{١٨} ومن زعم انه ادراك
 ورا العلم اختلف في اشتراط البنية واتصال الشعاع ونفي القرب
 ٤٣٠ الفرط والبعد والذوط وتوسط الهوى المشف فشرطها المتمتلة ونفوا
 روية الباري تعالى بالابصار^{١٩} نفي الاستحالة^{٢٠} والاشعري اثبتا اثبات
 الجواز على الاطلاق والوجوب بحكم الوعد ثم ردد قوله انه علم
 مخصوص اي لا يتعلق الا بالموجود ام هو ادراك حكمه حكم العلم
 في التعلق اي لا يتأثر من المرئي ولا يؤثر فيه ونحن نورد كلام الفريقين
 ب ف الله - ١٤ ب ف وجوب رويته - ١٥ ف افعال - ١٦ ف اصوات
 - ١٧ ب ف ذ هو - ١٨ ب ف ز كما سبق تقريره
 ٤٣٠ ف - ٢٠ ف الاضمار ب ف ز ولم يشرط الاشمري ونبت روية الله
 تعالى بالابصار اثبات - ٢١ ب ف ذ في دار القرار - ٢٢ ب ف ز ابو الحسن -
 ب ف ز في -

من الاقسام الثلاثة حتى تكون تلك القضية هي المصححة لتعلق العلم بها وكونها معلومة هي نفس تعلق العلم بها فتكون العلة والمعلول واحداً واذا قررتم ان الروية اما علم بخصوص او معنى في حكم العلم ثم لم تطلبوا مصححاً للعلم فلم تطلبتم مصححاً للروية فقولوا • تعلقت الروية بما تعلق به العلم او لعله ولا مصحح

واعترض انه ان تقسيم الحال الى قضية الاشتراك والافتراق انما يصح على مذهب مثبتي الحال وانتم معاصر الاشعرية قد نقيتم ٤٣٣ الحال ورددتم قضايا الخصوص والعموم والافتراق والاشتراك الى محض المبارات فكيف صرتم الى الزام احكام الحال حتى ابطلتم ١٠ قضية الافتراق وعينتم قضية الاشتراك ثم حصرتم ذلك في قضية واحدة وهو الوجود على ان الموجودات انما تختلف بوجودها عندكم والوجود في الجوهر هو نفس الجوهر وكما يتناز الجوهر والعرض بالجوهريّة والعرضية تمايزا في الوجود وكما تمايز القديم والحادث في القدم والحادث تمايزا في الوجود فان الوجود العلم الذي شمل ١٥ الموجودات حتى يصح ان يكون مصححاً وحتى يصح الجمع بين الشاهد والغائب بذلك الجامع

واعترض انك قد اجتمعت القول اجمالا في ان الروية تعلقت بالجوهر والعرض اما الجوهر المجرد والجسم المجرد فغير مسلم تعلق الروية به اذ قد استحال تجرده عن اللون فلم تعلق الروية به مجرداً واما

(٢) ف ليتلق (٣) ف يطورا (٤) ب فبا تعلق به ولا علة

(٤٣٣) (١) الترام (٢) ف مثبت (٣) ب ف ب (٤) ف با يرى

(٥) ف فايز (٦) ف فغيره (٧) ف مجردة

المرئي والتميين لا يتحقق في العدم وان ساكننا طريقة العلم فهو اسهل فان العلم من حيث هو علم نوع واحد وحقيقة واحدة واذا جوز تعلق العلم به فقد جوز تعلق الروية به

وفد سلك لوسناز ابو اسعاه طريقتة قريبة من هذه فقال الروية معنى لا توتر في المرئي ولا تتناثر منه فان حكمه حكم العلم بخلاف • سايز الحواس فانها توتر وتتأثر وانما يلزم الاستحالة فيه ان لو تأثرت الروية من المرئي او تأثر المرئي من الروية وكل ما هذا سبيله فهو جائز التعلق بالقديم والحادث وكل موثر ومناثر فهو مستحيل عندنا كما هو مستحيل عندكم ولا كلفة في هذه الطريقة الا اثبات معنى في البصر لا يوتر ولا يتأثر وقد اثبتنا من قبل ان الادراك البصري ١٠ • لا يستدعي اتصال شعاع بالمرئي ولا انفصال شي من الرائي واذا بطل الوجوهان انتفى التأثير والتأثر وصار المعنى كالعلم او هو من جنس العلم وقد تقرر الاتفاق على جواز تعلق العلم به وهذا نهاية ما قيل في اثبات الجواز من جهة العقل

فان المفترقة قد طلبتم للروية علة مصححة وتبين لكم الوجود فيما انكرتم ان جواز الروية من الاحكام التي لا تعلق فان من الاحكام ما يعطل كالعالمية والقادرية ومنها ما لا يعطل كالتمييز وقبول العرض وجميع الصفات النفسية اليس تعلق العلم بالمعلومات لا يستدعي مصححاً اذ تعلق بالواجب والجائز والمستحيل ولم توجد قضية هي اعم

(٥) ف العين (٥) ف ب (٦) ب الحسن ف اسحق رحمه الله (٧) ف يوتر ...

يتاثر (٨) ب ف فكان (٩) ا ب (١٠) ب ف ب (١١) ا ب

(١٢) ف المرئي

واعراض فانس قد تحقق ان الروية من جملة الجواس الخمس ٤٣٥
 افقولون انها تتعلق بالوجود والمصحح لها الوجود ام الروية
 خاصة تتعلق بكل موجود فان عمم الحكم فقد افتتحم امراً وهو
 الترام كونه تعال مسموماً مشموماً مطموماً ملموساً وذلك شرك
 عظيم وان خصصتم الحكم بالروية وجب عليكم اظهار دليل
 التخصص فان قاتم الدليل انه لا يوز في المرئي ولا يثاثر منه فقبل
 هو نفس المتنازع فيه وان قاتم هو علم او في حكم العلم الا انه
 يقتضي تعيين المدرك فيقال لكم التعيين قد يكون تعيين العقل ولا
 شك ان الحس لا يستدعي ذلك التعيين فان تعيين العقل كتخصيص
 ١٠ العام وتفضيل الجمل وتقييد المطلق وتحديد الشيء ولا تختص
 امثال " هذه التعيينات بالروية والحس وان قاتم التعيين تعيين الحس
 فهو يستدعي قبول الاشارة اليه " وذلك يقتضي حيزاً او مكاناً وجهة
 ومقابلة وهو محال

فالت اوعز به الجواب عن الاعتراض الاول ان طلب "المصحح لم
 يختص بنا فانكم جعلتم اللون والتلون مصححاً وذلك ان الروية لا
 تتعلق ببعض الموجودات وذلك نوعان نوع من الاعراض ونوع من ٤٣٦
 الجواهر فصح كون الجوهر والعرض مرئياً فقلنا ما المصحح لهذه
 الصحة اهو كون الجوهر جوهراً فترم ان لا يكون العرض مرئياً

٤٣٥ ف - ٢ ب ز عظيم - ٣ ا - ٤ ف فوجب - ٥ ف
 ذلك - ٦ ب دليل التخصيص ف دليل القصد - ٧ ف لا - ٨ ا -
 ٩ ب ف قبل - ١٠ ف العلة - ١١ ا في الماشية او تعيين الحس - ١٢ ف
 اشارة - ١٣ ا -

٤٣٦ ١٠٠٠١ ا فان قلنا المصحح هو -

العرض فليس كل عرض قد تعلقت الروية به وانما يستقيم ذلكم
 هذا ان لو تعلقت الروية بالجواهر والعرض على الاطلاق والتعميم حتى
 ٤٣٤ يصح منكم ربط الحكم بجامع بينهما واذا تعلقت ببعض الاعراض
 دون البعض فلم يكن الحكم معلقاً بالعرض من حيث انه عرض
 ولا بالجواهر من حيث انه جواهر ولا يكون معلقاً بما يجمع بينهما
 وهو الوجود او الحدوث فلا بد اذاً من اثبات التعلق وحصره في
 شيء دون شيء او تسميته بكل شيء وذلك نفس المتنازع فيه

واعراض رابع لم قاتم ان الحدوث لا يكون مصححاً وقد عرفتم
 ان من الاحكام العقلية ما يتعلق بالحدوث دون الوجود وليس لقائل
 ان يقول ان كونه مسبوقاً بعدم ليس بمؤثر فان معناه انه وجود على ١٠
 صفة واعتبار وكما ان المرئي اخص من العلوم والروية تتعلق بالعلوم
 على صفة الوجود كذلك نقول تتعلق بالوجود على صفة الحدوث
 وبالحدوث على صفة المقابلة او التكون او غير ذلك من الصفات
 والاعتبارات وهذا السر وهو ان المنقسم ربما يورد اقساماً وينفي
 بعض الاقسام مفرداً وربما يكون الحكم معلقاً بمركب من القسمين ١٠
 لا ينفرد منها فكما يجب نفى الافراد من حيث هي افراد فكذلك
 يجب نفى المركب من حيث هو مركب وهذا مما انفله التكلم
 كثيراً في مجاري تقسياته وهو واجب الرعاية جداً

٤٣٨ ا تعلق - ٩ ف يستمر - ١٠ ف الملغ
 ٤٣٤ ف التعلق - ٢ ف لكل - ٣ ا ز بوجود - ٤ ا كما -
 ٥ او كذلك - ٦ ا والظنون - ٧ ف - ٨ ب ف الركبات - ٩ ف
 يا

وباعتبار انها حركة اوجبت كون المحل متحرراً كما وهي باعتبار انها كون لها حكم اخر وباعتبار انها عرض لها حكم اخر ولو رفعنا هذه الاعتبارات المحسبُ باب النظر والنظر العقل على موجودات معينة وبطلت الاعتبارات بأسرها ولا قطعنا بان الروية تلتقت بمجسني العرض والجوهر عرفنا ان الصحة على قضية واحدة وانما نعتي بالصحة صلاحية كل جنس لتعلق الروية فنلك الصلاحية صحتها على نعت واحد وانما العلة المتقضية لتلك الصلاحية يجب ان تكون على نعت واحد والوجود وان اختلف بالنسبة الى الاختلافات غير انه في العقل والتصوير معنى واحد يشمل القسمين فصيح " ان يكون مناطاً للحكم " وهذا كما قررناه في الجمع بين الشاهد " والغائب بالشرط والشرط والعلة والمعلول والدليل والدلول والحقيقة والمحقق

٤٣٨

واما الجواب عن اعتراض الثالث وهو اجمال القول في تعلق الروية بالجوهر والعرض قلنا الانسان يدرك من نفسه ادراك الجمعية الجوهر وتجزئه وشكله من تدوير وتثليث وتربيع وتحميس الى غير ذلك من الاشكال ولهذا يبصر شخصاً من بعد فيدري شخصيته ويشك في لونه وصفه وكبره كما ذكرنا اسباب ذلك ثم يدرك بعد شكه ولونه فعرف ان الاشكال والالوان غير الجسم من حيث هو جسم غير في البصر وقد ادركها البصر جميعاً فلا بد من مصحح جامع

(٥) ب (٦) ف الجسم - (٥) ب ف وانحر بصر - (٦) ف مجس - (٧) ف ز فيها - (٨) ف فلنا - (٩) ب ف وجه - (١٠) ف اختلف - (١١) ب فيصح ف يصح - (١٢) ف الماض
٤٣٨ (١) مضطرب يدرك ادراكه لجمعية الجوهر (ولله الصواب) - (٢) ب فديرك ف فديرك اقدري - (٣) اوتلك - (٤) ف بده -

او كون العرض عرضاً فلزم ان لا يكون الجوهر مرتباً فلا بد اذا من قضية واحدة جامعة بينهما شاملة لهما حتى تتكون الصحة ممثلة لها اذا الصحة حكم هو قضية واحدة فلا يكون مصححها علان مختلفان فان اختلاف العلتين يوجب اختلاف الحكمين في العليات ولما تلتقت الروية بمختلفات وجب علينا طلب العلة التي لاجلها صح تعلقها بها ولا بد ان يكون السبب المصحح قضية تجمعها لا كاللون والمتلون فانها قضيتان مختلفتان اختلاف الجنس والجنس والنوع والنوع ومن المحال ربط حكم واحد بعلمتين مختلفتين فان العلة العقلية لا بد ان تستقل بافادة الحكم فان استقل احد المختلفين استغنى الحكم عن الثاني فطلبنا العلة لان الروية تلتقت بمختلفين ١٠ وجعلنا العلة قضية واحدة تشملها لاتحاد الحكم وهو الصحة فصح الطلب وحصل المطلوب

واما الجواب عن الاعتراض الثاني وهو الزام الحال على مذهب ابي الحسن وابطال الاشتراك والافتراق على نفي الحال
٤٣٧ قال الفاضل ابو بكر الذي ذكرته دليلي وانا قائل بالحال فسقط الاعتراض

وقال ابو الحسن القضايا العقلية والوجوه الاعتبارية لا ينكرها منكر ولسنا ممن لا يجمع بين مختلفين ولا يفرق بين مجتمعين ولا يقول بوجه ووجه وحيث وحيث واعتبار واعتبار فان الحركة اذا قامت بحمل وصف المحل بكونه متحرراً كما فهمي من حيث انها حركة ٢٠

(٢) ا - (٣) اجا - (٤) ف كلالوان - (٥) الانغام
٤٣٧ ف يبرف - (٢) اقول - (٣) ب اذا -

بينها وذلك ما عيناه ولذلك قلنا ان اللون والثلون لن يصلح ان يكون علة لانه تركيب في العلة ومع كونه تركيباً هو تشكيل فانهم يقولون المصحح هو اللون او الثلون فلا العلة المرئية صالحة ولا التشكيل في العلة مستعمل فبطل ما نصوبه علة وضح ما نصباه

وفورهم لم تتعلق الروئية بجميع الاعراض
 قلنا ولو تعلق حساً بجميع الاعراض ما كنا نحتاج الى طلب العلة كما لم نحتاج الى طلب العلة لتعلق العلم بالمعلوم اذ تعلق بكل ما يصح ان يعلم معدوماً او موجوداً محالاً او ممكناً لكننا نطلب العلة ٤٣٩ لانها تعلقت بالبعض وكما تعلقت ببعض الاعراض تعلقت بجميع ١٠ الاجرام فطلبنا جامماً ولم ننظر بجامع بين الجواهر وبعض الاعراض كما صادوا اليه من اللون والثلون فان الروئية تعلقت باللون كما تعلقت بالاجتماع والافتراق والماسة والمحاذاة وهي اعراض وراء تعلقت باللون فلم يكن بد من تعميم الحكم في كل عرض لعموم الجامع بين الجنسين ولا اشكال في هذه المسئلة سوى هذه المنزلة وهي وردة ١٥ العقول فليحترز فيها تحرز الماشي في الوحول
 واما الجواب عن الاعراض الرابع فنقول الحدوث ليس يصلح ان يكون مصححاً على المذهبين اما على مذهبكم فلان بعض

٥) ف ولذا الفنى - ٦) ب ف يصح - ٧) ف وباطل - ٨) ا - ٩) ف العلم - ١٠) ف وب - ايضاً من «كها» - ١١) ف زاو ٤٣٩) ف يظن - ٢٠٠٢) ف بالكون كما تعلق باللون وتعلق بالاجماع للاجتماع ٢) والجاورة - ٤) ف فرطة - ٥) ب ف فليحترز ... احتراز - ٦) ف الوصل -

الاعراض يستحيل رؤيته فلو كان الحدوث مصححاً لصح تعلق الروية بكل محدث واما على مذهب ابي الحسن فلان الحدوث وجود مسبق بعدم والعدم لا تأثير له فبقي الوجود مصححاً
 وفورهم معنى قولنا مسبق بعدم انه وجود مخصوص لا وجود عام مطلق والوجود المخصوص باعتبار الحدوث علة مصححة

فيل المخصوص في الوجود يجب ان يكون بصفة وجودية راجعة الى الوجود حتى يصح موثراً في اثبات الحكم وسبق العدم لا يصلح ان يكون موثراً في اثبات الصلاحية والصحة للروية فبقي الوجود ٤٤٠ المطلق ونعني بالصفة الوجودية ان يخص الوجود مثلاً بانه جوهر ١٠ او عرض والعرض بانه كون او لون فهذه الاعتبارات مما تؤثر فاما العدم السابق فلا تأثير له والوجود باعتبار عدم سابق لا يكتسب اعتباراً وجهاً الا احتياجاً الى موجد وهو باعتبار هذا لا يصلح ان يكون مصححاً للروية والادراك

١٥) الخمس لكن الجواس مختلفة الحقائق والادراكات ولكل حاسة خاصة لا يشر كها فيها غيرها وليس منها حاسة تتعلق بخمسي الجوهر والمرض على وتيرة واحدة بل كلها تتعلق باعراض ومن شرط تعلقها اتصال جسم مجسم حتى يحصل ذلك الادراك عن السمع فانه لا

٢٧) ف ز عا - ٢٨) ب ف ز انه - ٢٩) ب ز ان يكون - ١٠٠) ف موثر - ١١) ف يصح ٤٤٠) ا وبى - ٢) ب ف ز على الوجود - ٣) ف وجود - ٤) ا باعتباره وهذا - ٥) ف يصح - ٦) ف يشاركها - ٧) ا فيها -

جانب " المستمع ولا حرف ولا صوت ولا لسان ولا صياح " فاذا تصور مثل ذلك في الشاهد حمل استماع موسى "كلام الله" على ذلك وعن^{١٥} هذا قال إني أصطفيتك على الناس برسائي وبكلامي فالرسالات بواسطة الرسل والكلام من غير واسطة لكنه من^{١٦} وراء حجاب واما في حقنا فكلام الله تعالى مسموع باسماعنا مقرر بالاستئنا^{١٧} محفوظ في صدورنا وقد تبين الفرق بين القراءة والمقرؤ في مسألة

الكلام

ومها نمك - لوسمري في جواز روية الباري جل جلاله سؤال موسى عليه السلام رَبِّ ارِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ وجواب الرب تعالى لئن ترأيتي ووجه الاستدلال ان موسى عليه السلام هل كان عالماً بجواز الروية ام كان جاهلاً بذلك فان كان جاهلاً فهو غير عارف بالله تعالى حتى معرفته وليس يليق ذلك بجناب النبوة وان كان عالماً بالجواز فقد علمه على ما هو به والسؤال بالجواز يكون لا بالاستحجال وجواب الرب تعالى لئن ترأيتي يدل على الجواز ايضاً فانه ما قال لست بمري^{١٥} لكنه اثبت العجز او عدم الروية من جهة الرائي وعن هذا قال ولكن انظر إلى الجبل فإن استمر مكانه فسوف ترأيتي اذ الجبل لا يمكن مطلقاً للتجلي مع شدته وصلابته فكيف يكون البصر مطلقاً فربط المنع بلر جازع ومع جوازه أحال المنع على ضعف الالة

(١٦) ف اصباح - (١٣) ف زمن - (١٤) رب العالمين - (١٥) اوعد ب وعلى

(١٦) (١٦) (١٧) (١٨) (١٩) (٢٠) (٢١) (٢٢) (٢٣) (٢٤) (٢٥) (٢٦) (٢٧) (٢٨) (٢٩) (٣٠) (٣١) (٣٢) (٣٣) (٣٤) (٣٥) (٣٦) (٣٧) (٣٨) (٣٩) (٤٠) (٤١) (٤٢) (٤٣) (٤٤) (٤٥) (٤٦) (٤٧) (٤٨) (٤٩) (٥٠) (٥١) (٥٢) (٥٣) (٥٤) (٥٥) (٥٦) (٥٧) (٥٨) (٥٩) (٦٠) (٦١) (٦٢) (٦٣) (٦٤) (٦٥) (٦٦) (٦٧) (٦٨) (٦٩) (٧٠) (٧١) (٧٢) (٧٣) (٧٤) (٧٥) (٧٦) (٧٧) (٧٨) (٧٩) (٨٠) (٨١) (٨٢) (٨٣) (٨٤) (٨٥) (٨٦) (٨٧) (٨٨) (٨٩) (٩٠) (٩١) (٩٢) (٩٣) (٩٤) (٩٥) (٩٦) (٩٧) (٩٨) (٩٩) (١٠٠) (١٠١) (١٠٢) (١٠٣) (١٠٤) (١٠٥) (١٠٦) (١٠٧) (١٠٨) (١٠٩) (١١٠) (١١١) (١١٢) (١١٣) (١١٤) (١١٥) (١١٦) (١١٧) (١١٨) (١١٩) (١٢٠) (١٢١) (١٢٢) (١٢٣) (١٢٤) (١٢٥) (١٢٦) (١٢٧) (١٢٨) (١٢٩) (١٣٠) (١٣١) (١٣٢) (١٣٣) (١٣٤) (١٣٥) (١٣٦) (١٣٧) (١٣٨) (١٣٩) (١٤٠) (١٤١) (١٤٢) (١٤٣) (١٤٤) (١٤٥) (١٤٦) (١٤٧) (١٤٨) (١٤٩) (١٥٠) (١٥١) (١٥٢) (١٥٣) (١٥٤) (١٥٥) (١٥٦) (١٥٧) (١٥٨) (١٥٩) (١٦٠) (١٦١) (١٦٢) (١٦٣) (١٦٤) (١٦٥) (١٦٦) (١٦٧) (١٦٨) (١٦٩) (١٧٠) (١٧١) (١٧٢) (١٧٣) (١٧٤) (١٧٥) (١٧٦) (١٧٧) (١٧٨) (١٧٩) (١٨٠) (١٨١) (١٨٢) (١٨٣) (١٨٤) (١٨٥) (١٨٦) (١٨٧) (١٨٨) (١٨٩) (١٩٠) (١٩١) (١٩٢) (١٩٣) (١٩٤) (١٩٥) (١٩٦) (١٩٧) (١٩٨) (١٩٩) (٢٠٠) (٢٠١) (٢٠٢) (٢٠٣) (٢٠٤) (٢٠٥) (٢٠٦) (٢٠٧) (٢٠٨) (٢٠٩) (٢١٠) (٢١١) (٢١٢) (٢١٣) (٢١٤) (٢١٥) (٢١٦) (٢١٧) (٢١٨) (٢١٩) (٢٢٠) (٢٢١) (٢٢٢) (٢٢٣) (٢٢٤) (٢٢٥) (٢٢٦) (٢٢٧) (٢٢٨) (٢٢٩) (٢٣٠) (٢٣١) (٢٣٢) (٢٣٣) (٢٣٤) (٢٣٥) (٢٣٦) (٢٣٧) (٢٣٨) (٢٣٩) (٢٤٠) (٢٤١) (٢٤٢) (٢٤٣) (٢٤٤) (٢٤٥) (٢٤٦) (٢٤٧) (٢٤٨) (٢٤٩) (٢٥٠) (٢٥١) (٢٥٢) (٢٥٣) (٢٥٤) (٢٥٥) (٢٥٦) (٢٥٧) (٢٥٨) (٢٥٩) (٢٦٠) (٢٦١) (٢٦٢) (٢٦٣) (٢٦٤) (٢٦٥) (٢٦٦) (٢٦٧) (٢٦٨) (٢٦٩) (٢٧٠) (٢٧١) (٢٧٢) (٢٧٣) (٢٧٤) (٢٧٥) (٢٧٦) (٢٧٧) (٢٧٨) (٢٧٩) (٢٨٠) (٢٨١) (٢٨٢) (٢٨٣) (٢٨٤) (٢٨٥) (٢٨٦) (٢٨٧) (٢٨٨) (٢٨٩) (٢٩٠) (٢٩١) (٢٩٢) (٢٩٣) (٢٩٤) (٢٩٥) (٢٩٦) (٢٩٧) (٢٩٨) (٢٩٩) (٣٠٠) (٣٠١) (٣٠٢) (٣٠٣) (٣٠٤) (٣٠٥) (٣٠٦) (٣٠٧) (٣٠٨) (٣٠٩) (٣١٠) (٣١١) (٣١٢) (٣١٣) (٣١٤) (٣١٥) (٣١٦) (٣١٧) (٣١٨) (٣١٩) (٣٢٠) (٣٢١) (٣٢٢) (٣٢٣) (٣٢٤) (٣٢٥) (٣٢٦) (٣٢٧) (٣٢٨) (٣٢٩) (٣٣٠) (٣٣١) (٣٣٢) (٣٣٣) (٣٣٤) (٣٣٥) (٣٣٦) (٣٣٧) (٣٣٨) (٣٣٩) (٣٤٠) (٣٤١) (٣٤٢) (٣٤٣) (٣٤٤) (٣٤٥) (٣٤٦) (٣٤٧) (٣٤٨) (٣٤٩) (٣٥٠) (٣٥١) (٣٥٢) (٣٥٣) (٣٥٤) (٣٥٥) (٣٥٦) (٣٥٧) (٣٥٨) (٣٥٩) (٣٦٠) (٣٦١) (٣٦٢) (٣٦٣) (٣٦٤) (٣٦٥) (٣٦٦) (٣٦٧) (٣٦٨) (٣٦٩) (٣٧٠) (٣٧١) (٣٧٢) (٣٧٣) (٣٧٤) (٣٧٥) (٣٧٦) (٣٧٧) (٣٧٨) (٣٧٩) (٣٨٠) (٣٨١) (٣٨٢) (٣٨٣) (٣٨٤) (٣٨٥) (٣٨٦) (٣٨٧) (٣٨٨) (٣٨٩) (٣٩٠) (٣٩١) (٣٩٢) (٣٩٣) (٣٩٤) (٣٩٥) (٣٩٦) (٣٩٧) (٣٩٨) (٣٩٩) (٤٠٠) (٤٠١) (٤٠٢) (٤٠٣) (٤٠٤) (٤٠٥) (٤٠٦) (٤٠٧) (٤٠٨) (٤٠٩) (٤١٠) (٤١١) (٤١٢) (٤١٣) (٤١٤) (٤١٥) (٤١٦) (٤١٧) (٤١٨) (٤١٩) (٤٢٠) (٤٢١) (٤٢٢) (٤٢٣) (٤٢٤) (٤٢٥) (٤٢٦) (٤٢٧) (٤٢٨) (٤٢٩) (٤٣٠) (٤٣١) (٤٣٢) (٤٣٣) (٤٣٤) (٤٣٥) (٤٣٦) (٤٣٧) (٤٣٨) (٤٣٩) (٤٤٠) (٤٤١) (٤٤٢) (٤٤٣) (٤٤٤) (٤٤٥) (٤٤٦) (٤٤٧) (٤٤٨) (٤٤٩) (٤٥٠) (٤٥١) (٤٥٢) (٤٥٣) (٤٥٤) (٤٥٥) (٤٥٦) (٤٥٧) (٤٥٨) (٤٥٩) (٤٦٠) (٤٦١) (٤٦٢) (٤٦٣) (٤٦٤) (٤٦٥) (٤٦٦) (٤٦٧) (٤٦٨) (٤٦٩) (٤٧٠) (٤٧١) (٤٧٢) (٤٧٣) (٤٧٤) (٤٧٥) (٤٧٦) (٤٧٧) (٤٧٨) (٤٧٩) (٤٨٠) (٤٨١) (٤٨٢) (٤٨٣) (٤٨٤) (٤٨٥) (٤٨٦) (٤٨٧) (٤٨٨) (٤٨٩) (٤٩٠) (٤٩١) (٤٩٢) (٤٩٣) (٤٩٤) (٤٩٥) (٤٩٦) (٤٩٧) (٤٩٨) (٤٩٩) (٥٠٠) (٥٠١) (٥٠٢) (٥٠٣) (٥٠٤) (٥٠٥) (٥٠٦) (٥٠٧) (٥٠٨) (٥٠٩) (٥١٠) (٥١١) (٥١٢) (٥١٣) (٥١٤) (٥١٥) (٥١٦) (٥١٧) (٥١٨) (٥١٩) (٥٢٠) (٥٢١) (٥٢٢) (٥٢٣) (٥٢٤) (٥٢٥) (٥٢٦) (٥٢٧) (٥٢٨) (٥٢٩) (٥٣٠) (٥٣١) (٥٣٢) (٥٣٣) (٥٣٤) (٥٣٥) (٥٣٦) (٥٣٧) (٥٣٨) (٥٣٩) (٥٤٠) (٥٤١) (٥٤٢) (٥٤٣) (٥٤٤) (٥٤٥) (٥٤٦) (٥٤٧) (٥٤٨) (٥٤٩) (٥٥٠) (٥٥١) (٥٥٢) (٥٥٣) (٥٥٤) (٥٥٥) (٥٥٦) (٥٥٧) (٥٥٨) (٥٥٩) (٥٦٠) (٥٦١) (٥٦٢) (٥٦٣) (٥٦٤) (٥٦٥) (٥٦٦) (٥٦٧) (٥٦٨) (٥٦٩) (٥٧٠) (٥٧١) (٥٧٢) (٥٧٣) (٥٧٤) (٥٧٥) (٥٧٦) (٥٧٧) (٥٧٨) (٥٧٩) (٥٨٠) (٥٨١) (٥٨٢) (٥٨٣) (٥٨٤) (٥٨٥) (٥٨٦) (٥٨٧) (٥٨٨) (٥٨٩) (٥٩٠) (٥٩١) (٥٩٢) (٥٩٣) (٥٩٤) (٥٩٥) (٥٩٦) (٥٩٧) (٥٩٨) (٥٩٩) (٦٠٠) (٦٠١) (٦٠٢) (٦٠٣) (٦٠٤) (٦٠٥) (٦٠٦) (٦٠٧) (٦٠٨) (٦٠٩) (٦١٠) (٦١١) (٦١٢) (٦١٣) (٦١٤) (٦١٥) (٦١٦) (٦١٧) (٦١٨) (٦١٩) (٦٢٠) (٦٢١) (٦٢٢) (٦٢٣) (٦٢٤) (٦٢٥) (٦٢٦) (٦٢٧) (٦٢٨) (٦٢٩) (٦٣٠) (٦٣١) (٦٣٢) (٦٣٣) (٦٣٤) (٦٣٥) (٦٣٦) (٦٣٧) (٦٣٨) (٦٣٩) (٦٤٠) (٦٤١) (٦٤٢) (٦٤٣) (٦٤٤) (٦٤٥) (٦٤٦) (٦٤٧) (٦٤٨) (٦٤٩) (٦٥٠) (٦٥١) (٦٥٢) (٦٥٣) (٦٥٤) (٦٥٥) (٦٥٦) (٦٥٧) (٦٥٨) (٦٥٩) (٦٦٠) (٦٦١) (٦٦٢) (٦٦٣) (٦٦٤) (٦٦٥) (٦٦٦) (٦٦٧) (٦٦٨) (٦٦٩) (٦٧٠) (٦٧١) (٦٧٢) (٦٧٣) (٦٧٤) (٦٧٥) (٦٧٦) (٦٧٧) (٦٧٨) (٦٧٩) (٦٨٠) (٦٨١) (٦٨٢) (٦٨٣) (٦٨٤) (٦٨٥) (٦٨٦) (٦٨٧) (٦٨٨) (٦٨٩) (٦٩٠) (٦٩١) (٦٩٢) (٦٩٣) (٦٩٤) (٦٩٥) (٦٩٦) (٦٩٧) (٦٩٨) (٦٩٩) (٧٠٠) (٧٠١) (٧٠٢) (٧٠٣) (٧٠٤) (٧٠٥) (٧٠٦) (٧٠٧) (٧٠٨) (٧٠٩) (٧١٠) (٧١١) (٧١٢) (٧١٣) (٧١٤) (٧١٥) (٧١٦) (٧١٧) (٧١٨) (٧١٩) (٧٢٠) (٧٢١) (٧٢٢) (٧٢٣) (٧٢٤) (٧٢٥) (٧٢٦) (٧٢٧) (٧٢٨) (٧٢٩) (٧٣٠) (٧٣١) (٧٣٢) (٧٣٣) (٧٣٤) (٧٣٥) (٧٣٦) (٧٣٧) (٧٣٨) (٧٣٩) (٧٤٠) (٧٤١) (٧٤٢) (٧٤٣) (٧٤٤) (٧٤٥) (٧٤٦) (٧٤٧) (٧٤٨) (٧٤٩) (٧٥٠) (٧٥١) (٧٥٢) (٧٥٣) (٧٥٤) (٧٥٥) (٧٥٦) (٧٥٧) (٧٥٨) (٧٥٩) (٧٦٠) (٧٦١) (٧٦٢) (٧٦٣) (٧٦٤) (٧٦٥) (٧٦٦) (٧٦٧) (٧٦٨) (٧٦٩) (٧٧٠) (٧٧١) (٧٧٢) (٧٧٣) (٧٧٤) (٧٧٥) (٧٧٦) (٧٧٧) (٧٧٨) (٧٧٩) (٧٨٠) (٧٨١) (٧٨٢) (٧٨٣) (٧٨٤) (٧٨٥) (٧٨٦) (٧٨٧) (٧٨٨) (٧٨٩) (٧٩٠) (٧٩١) (٧٩٢) (٧٩٣) (٧٩٤) (٧٩٥) (٧٩٦) (٧٩٧) (٧٩٨) (٧٩٩) (٨٠٠) (٨٠١) (٨٠٢) (٨٠٣) (٨٠٤) (٨٠٥) (٨٠٦) (٨٠٧) (٨٠٨) (٨٠٩) (٨١٠) (٨١١) (٨١٢) (٨١٣) (٨١٤) (٨١٥) (٨١٦) (٨١٧) (٨١٨) (٨١٩) (٨٢٠) (٨٢١) (٨٢٢) (٨٢٣) (٨٢٤) (٨٢٥) (٨٢٦) (٨٢٧) (٨٢٨) (٨٢٩) (٨٣٠) (٨٣١) (٨٣٢) (٨٣٣) (٨٣٤) (٨٣٥) (٨٣٦) (٨٣٧) (٨٣٨) (٨٣٩) (٨٤٠) (٨٤١) (٨٤٢) (٨٤٣) (٨٤٤) (٨٤٥) (٨٤٦) (٨٤٧) (٨٤٨) (٨٤٩) (٨٥٠) (٨٥١) (٨٥٢) (٨٥٣) (٨٥٤) (٨٥٥) (٨٥٦) (٨٥٧) (٨٥٨) (٨٥٩) (٨٦٠) (٨٦١) (٨٦٢) (٨٦٣) (٨٦٤) (٨٦٥) (٨٦٦) (٨٦٧) (٨٦٨) (٨٦٩) (٨٧٠) (٨٧١) (٨٧٢) (٨٧٣) (٨٧٤) (٨٧٥) (٨٧٦) (٨٧٧) (٨٧٨) (٨٧٩) (٨٨٠) (٨٨١) (٨٨٢) (٨٨٣) (٨٨٤) (٨٨٥) (٨٨٦) (٨٨٧) (٨٨٨) (٨٨٩) (٨٩٠) (٨٩١) (٨٩٢) (٨٩٣) (٨٩٤) (٨٩٥) (٨٩٦) (٨٩٧) (٨٩٨) (٨٩٩) (٩٠٠) (٩٠١) (٩٠٢) (٩٠٣) (٩٠٤) (٩٠٥) (٩٠٦) (٩٠٧) (٩٠٨) (٩٠٩) (٩١٠) (٩١١) (٩١٢) (٩١٣) (٩١٤) (٩١٥) (٩١٦) (٩١٧) (٩١٨) (٩١٩) (٩٢٠) (٩٢١) (٩٢٢) (٩٢٣) (٩٢٤) (٩٢٥) (٩٢٦) (٩٢٧) (٩٢٨) (٩٢٩) (٩٣٠) (٩٣١) (٩٣٢) (٩٣٣) (٩٣٤) (٩٣٥) (٩٣٦) (٩٣٧) (٩٣٨) (٩٣٩) (٩٤٠) (٩٤١) (٩٤٢) (٩٤٣) (٩٤٤) (٩٤٥) (٩٤٦) (٩٤٧) (٩٤٨) (٩٤٩) (٩٥٠) (٩٥١) (٩٥٢) (٩٥٣) (٩٥٤) (٩٥٥) (٩٥٦) (٩٥٧) (٩٥٨) (٩٥٩) (٩٦٠) (٩٦١) (٩٦٢) (٩٦٣) (٩٦٤) (٩٦٥) (٩٦٦) (٩٦٧) (٩٦٨) (٩٦٩) (٩٧٠) (٩٧١) (٩٧٢) (٩٧٣) (٩٧٤) (٩٧٥) (٩٧٦) (٩٧٧) (٩٧٨) (٩٧٩) (٩٨٠) (٩٨١) (٩٨٢) (٩٨٣) (٩٨٤) (٩٨٥) (٩٨٦) (٩٨٧) (٩٨٨) (٩٨٩) (٩٩٠) (٩٩١) (٩٩٢) (٩٩٣) (٩٩٤) (٩٩٥) (٩٩٦) (٩٩٧) (٩٩٨) (٩٩٩) (١٠٠٠) (١٠٠١) (١٠٠٢) (١٠٠٣) (١٠٠٤) (١٠٠٥) (١٠٠٦) (١٠٠٧) (١٠٠٨) (١٠٠٩) (١٠١٠) (١٠١١) (١٠١٢) (١٠١٣) (١٠١٤) (١٠١٥) (١٠١٦) (١٠١٧) (١٠١٨) (١٠١٩) (١٠٢٠) (١٠٢١) (١٠٢٢) (١٠٢٣) (١٠٢٤) (١٠٢٥) (١٠٢٦) (١٠٢٧) (١٠٢٨) (١٠٢٩) (١٠٣٠) (١٠٣١) (١٠٣٢) (١٠٣٣) (١٠٣٤) (١٠٣٥) (١٠٣٦) (١٠٣٧) (١٠٣٨) (١٠٣٩) (١٠٤٠) (١٠٤١) (١٠٤٢) (١٠٤٣) (١٠٤٤) (١٠٤٥) (١٠٤٦) (١٠٤٧) (١٠٤٨) (١٠٤٩) (١٠٥٠) (١٠٥١) (١٠٥٢) (١٠٥٣) (١٠٥٤) (١٠٥٥) (١٠٥٦) (١٠٥٧) (١٠٥٨) (١٠٥٩) (١٠٦٠) (١٠٦١) (١٠٦٢) (١٠٦٣) (١٠٦٤) (١٠٦٥) (١٠٦٦) (١٠٦٧) (١٠٦٨) (١٠٦٩) (١٠٧٠) (١٠٧١) (١٠٧٢) (١٠٧٣) (١٠٧٤) (١٠٧٥) (١٠٧٦) (١٠٧٧) (١٠٧٨) (١٠٧٩) (١٠٨٠) (١٠٨١) (١٠٨٢) (١٠٨٣) (١٠٨٤) (١٠٨٥) (١٠٨٦) (١٠٨٧) (١٠٨٨) (١٠٨٩) (١٠٩٠) (١٠٩١) (١٠٩٢) (١٠٩٣) (١٠٩٤) (١٠٩٥) (١٠٩٦) (١٠٩٧) (١٠٩٨) (١٠٩٩) (١١٠٠) (١١٠١) (١١٠٢) (١١٠٣) (١١٠٤) (١١٠٥) (١١٠٦) (١١٠٧) (١١٠٨) (١١٠٩) (١١١٠) (١١١١) (١١١٢) (١١١٣) (١١١٤) (١١١٥) (١١١٦) (١١١٧) (١١١٨) (١١١٩) (١١٢٠) (١١٢١) (١١٢٢) (١١٢٣) (١١٢٤) (١١٢٥) (١١٢٦) (١١٢٧) (١١٢٨) (١١٢٩) (١١٣٠) (١١٣١) (١١٣٢) (١١٣٣) (١١٣٤) (١١٣٥) (١١٣٦) (١١٣٧) (١١٣٨) (١١٣٩) (١١٤٠) (١١٤١) (١١٤٢) (١١٤٣) (١١٤٤) (١١٤٥) (١١٤٦) (١١٤٧) (١١٤٨) (١١٤٩) (١١٥٠) (١١٥١) (١١٥٢) (١١٥٣) (١١٥٤) (١١٥٥) (١١٥٦) (١١٥٧) (١١٥٨) (١١٥٩) (١١٦٠) (١١٦١) (١١٦٢) (١١٦٣) (١١٦٤) (١١٦٥) (١١٦٦) (١١٦٧) (١١٦٨) (١١٦٩) (١١٧٠) (١١٧١) (١١٧٢) (١١٧٣) (١١٧٤) (١١٧٥) (١١٧٦) (١١٧٧) (١١٧٨) (١١٧٩) (١١٨٠) (١١٨١) (١١٨٢) (١١٨٣) (١١٨٤) (١١٨٥) (١١٨٦) (١١٨٧) (١١٨٨) (١١٨٩) (١١٩٠) (١١٩١) (١١٩٢) (١١٩٣) (١١٩٤) (١١٩٥) (١١٩٦) (١١٩٧) (١١٩٨) (١١٩٩) (١٢٠٠) (١٢٠١) (١٢٠٢) (١٢٠٣) (١٢٠٤) (١٢٠٥) (١٢٠٦) (١٢٠٧) (١٢٠٨) (١٢٠٩) (١٢١٠) (١٢١١) (١٢١٢) (١٢١٣) (١٢١٤) (١٢١٥) (١٢١٦) (١٢١٧) (١٢١٨) (١٢١٩) (١٢٢٠) (١٢٢١) (١٢٢٢) (١٢٢٣) (١٢٢٤) (١٢٢٥) (١٢٢٦) (١٢٢٧) (١٢٢٨) (١٢٢٩) (١٢٣٠) (١٢٣١) (١٢٣٢) (١٢٣٣) (١٢٣٤) (١٢٣٥) (١٢٣٦) (١٢٣٧) (١٢٣٨) (١٢٣٩) (١٢٤٠) (١٢٤١) (١٢٤٢) (١٢٤٣) (١٢٤٤) (١٢٤٥) (١٢٤٦) (١٢٤٧) (١٢٤٨) (١٢٤٩) (١٢٥٠) (١٢٥١) (١٢٥٢) (١٢٥٣) (١٢٥٤) (١٢٥٥) (١٢٥٦) (١٢٥٧) (١٢٥٨) (١٢٥٩) (١٢٦٠) (١٢٦١) (١٢٦٢) (١٢٦٣) (١٢٦٤) (١٢٦٥) (١٢٦٦) (١٢٦٧) (١٢٦٨) (١٢٦٩) (١٢٧٠) (١٢٧١) (١٢٧٢) (١٢٧٣) (١٢٧٤) (١٢٧٥) (١٢٧٦) (١٢٧٧) (١٢٧٨) (١٢٧٩) (١٢٨٠) (١٢٨١) (١٢٨٢) (١٢٨٣) (١٢٨٤) (١٢٨٥) (١٢٨٦) (١٢٨٧) (١٢٨٨) (١٢٨٩) (١٢٩٠) (١٢٩١) (١٢٩٢) (١٢٩٣) (١٢٩٤) (١٢٩٥) (١٢٩٦) (١٢٩٧) (١٢٩٨) (١٢٩٩) (١٣٠٠) (١٣٠١) (١٣٠٢) (١٣٠٣) (١٣٠٤) (١٣٠٥) (١٣٠٦) (١٣٠٧) (١٣٠٨) (١٣٠٩) (١٣١٠) (١٣١١) (١٣١٢) (١٣١٣) (١٣١٤) (١٣١٥) (١٣١٦) (١٣١٧) (١٣١٨) (١٣١٩) (١٣٢٠) (١٣٢١) (١٣٢٢) (١٣٢٣) (١٣٢٤) (١٣٢٥) (١٣٢٦) (١٣٢٧) (١٣٢٨) (١٣٢٩) (١٣٣٠) (١٣٣١) (١٣٣٢) (١٣٣٣) (١٣٣٤) (١٣٣٥) (١٣٣٦) (١٣٣٧) (١٣٣٨) (١٣٣٩) (١٣٤٠) (١٣٤١) (١٣٤٢) (١٣٤٣) (١٣٤٤) (١٣٤٥) (١٣٤٦) (١٣٤٧) (١٣٤٨) (١٣٤٩) (١٣٥٠) (١٣٥١) (١٣٥٢) (١٣٥٣) (١٣٥٤) (١٣٥٥) (١٣٥٦) (١٣٥٧) (١٣٥٨) (١٣٥٩) (١٣٦٠) (١٣٦١) (١٣٦٢) (١٣٦٣) (١٣٦٤) (١٣٦٥) (١٣٦٦) (١٣٦٧) (١٣٦٨) (١٣٦٩) (١٣٧٠) (١٣٧١) (١٣٧٢) (١٣٧٣) (١٣٧٤) (١٣٧٥) (١٣٧٦) (١٣٧٧) (١٣٧٨) (١٣٧٩) (١٣٨٠) (١٣٨١) (١٣٨٢) (١٣٨٣) (١٣٨٤) (١٣٨٥) (١٣٨٦) (١٣٨٧) (١٣٨٨) (١٣٨٩) (١٣٩٠) (١٣٩١) (١٣٩٢) (١٣٩٣) (١٣٩٤) (١٣٩٥) (١٣٩٦) (١٣٩٧) (١٣٩٨) (١٣٩٩) (١٤٠٠) (١٤٠١) (١٤٠٢) (١٤٠٣) (١

القاعدة السابعة عشر

في التحسين والتفجیح

٤٤٥

ويلاه انه لا يجب على الله تعالى شيء من قبيل العقل ولا يجب على العباد شيء قبل ورود الشرع

مذهب اهل الهل ان العقل لا يدل على حسن الشيء وقبحه في حكم التكليف من الله شرعاً على معنى ان افعال العباد ليست على صفات نفسية حسناً وقبحاً بحيث لو اقدم عليها مقدم او احجم عنها محجم استوجب على الله ثواباً او عقاباً وقد يحسن الشيء شرعاً ويقبح مثله المساوي له في جميع الصفات النفسية فعنى الحسن ما ورد الشرع بالثناء على فاعله ومعنى القبيح ما ورد الشرع بدم فاعله واذا ورد الشرع بغيره لم يقتض قوله صفة للفعل وليس الفعل على صفة بغير الشرع عنه يحسن ويقبح ولا اذا حكم به البسه صفة فيوصف به حقيقة وكما ان العلم لا يكسب المعلوم صفة ولا يكتسب عنه صفة كذلك القول الشرعي والامر الحكيم لا يكسبه صفة ولا يكتسب

٤٤٥ (١) ف قبل - (٢) ب ف السبع (ولله صواب) - (٣) ا -
(٤) او احجم - (٥) ب ف ز ثم - (٦) ب ف العقل -

عنه صفة وليس لتعلق القول من القول صفة كما ليس لتعلق العلم من العلم صفة

وغافقا في ذلك التنوية والتناسخية والبراهمة والحوارج والكرامية والمتمتلة فصاروا الى ان العقل يستدل به حسن الافعال وقبحها على معنى انه يجب على الله الثواب والثناء على الفعل الحسن ويجب عليه الملام والعقاب على الفعل القبيح والافعال على صفة ٤٤٦ نفسية من الحسن والقبيح واذا ورد الشرع بها كان مخيراً عنها لا مثبتاً لها ثم من الحسن والقبح ما يدرك عندهم ضرورة كالصدق المفيد والكذب الذي لا يفيد فائدة ومنها ما يدرك نظراً بان يعتبر الحسن والقبح في الضروريات ثم يرد اليها ما يشار لها في مقتضياتها ثم يرتبون على ما ذكرناه قولهم في الصلاح والاصلح واللطف والثواب والعقاب

وقد فرره ابو الحسن السعدي بين حصول معرفة الله تعالى بالعقل وبين وجوبها به فقال المارف كلها انما تحصل بالعقل لكنها تجب بالسمع وانما دليله في هذه المسئلة لنفي الوجوب التكليفي بالعقل لا لنفي حصول العقلي عن العقل قال اهل الهل لو قدرنا انساناً قد خلق تام الفطرة كامل العقل دفعة واحدة من غير ان يتخلق باخلاق قوم ولا تأدب باداب الابوين ولا تترى بزي الشرع ولا تعلم من معلم ثم عرض عليه امران احدهما

(٧) ف له تعلق - (٨) ف الحوارجة - (٩) ف يدرك
(١٠) ٤٤٦ (١) ب ف صفات - (٢) ف ومنهم - (٣) ا - (٤) ف بالعقل -
(٥) الحصول - (٦) ب ف لو قدر الانسان وقد - (٧) ب ف يخلق

بالنظر فان النظري لا بد وان يرد الى الضروري البيهيمي واذا لا
بيهيمي فلا مرد له اصلاً فلم يبق لهم الا استرواح الى عادات الناس ٤٤٨
من تسمية ما يضرهم قبيحاً وما ينفعهم حسناً ونحن لاننكر امثال
تلك الاسامي على انها تختلف بمادة قوم دون قوم وزمان وامثال
ومكان ومكان واضافة واضافة وما يختلف بتلك النسب والاضافات
لا حقيقة لها في الذات فربما يستحسن قوم ذبح الحيوان وربما
يستقبله قوم وربما يكون بالنسبة الى قوم وزمان ومكان حسناً وربما
يكون قبيحاً لكننا وضمننا الكلام في حكم التكليف بحيث يجب
الحسن فيه وجوباً يثاب عليه قطعاً ولا يتطرق اليه لوم اصلاً ومثله
١٠ هذا لا يتبع ادراكه عقلاً هذه هي طريقة اهل الحق على احسن ما
تقرر واوضح ما تحرر

وقالت الطوائف العظيمة نحن نمارض الامرين الذين عرضنا على
العقل الصريح بليرين اخرين نعرضها عليه فنقول العاقل اذا سنحت
له حاجة وامكن قضاؤها بالصدق كما امكن قضاؤها بالكذب بحيث
١٠ تساويان في حصول الغرض منها كل التساوي كان اختياره الصدق
اولى من اختياره الكذب فلولا ان الكذب عنده على صفة يجب
الاحتراز عنه والالامرجع الصدق عليه
فالوا وهذا الفرض في حق من لم تلبه الدعوة او في حق من
انكر الشرايع حتى لا يلزم كون الترجيح بالتكليف وعن هذا ٤٤٩

١٧ اولاب واذا لا فاذا لا

١٨ ٤٤٨ ف وقدم ٢ ا مكان ٣ ف هذا التبج ٤ ف ز

٥ ف ف عنده ٦ ف ف

ان الاثنين اكثر من الواحد والثاني ان الكذب قبيح بمعنى انه
يستحق من الله تعالى لوماً عليه لم يشك انه لا يتوقف في الاول
ويتوقف في الثاني ومن حكم بان الامرين سيان بالنسبة الى عقله
٤٤٧ خرج عن قضايا العقول وعاند عناد القبول او لم يتقرر عنده ان الله
تعالى لا يتضرر بكذب ولا ينتفع بصدق فان القولين في حكم
التكليف على وثيرة واحدة ولم يمكنه ان يرحح احدهما على الثاني
بمجرد عقله

وايزي بوضعه ان الصدق والكذب على حقيقة ذاتية لا تتحقق
ذاتهما الا بان كان تلك الحقيقة مثلاً كما يقال ان الصدق اخبار عن
امر على ما هو به والكذب اخبار عن امر على خلاف ما هو به ونحن
نعلم ان من ادرك هذه الحقيقة عرف التحقق ولم يحظر به كونه
حسناً او قبيحاً فلم يدخل الحسن والقبح اداً في صفاتها الذاتية
التي تحققت حقيقتها ولا زمتها في الوهم بالبيهة كما بينا ولا
لزمتها في الوجود ضرورة فان من الاخبار الصادقة ما يلام عليها
كالدلالة على نبي هرب من ظالم ومن الاخبار التي هي كاذبة ما
يثاب عليها مثل انكار الدلالة عليه فلم يدخل كون الكذب قبيحاً
في حد الكذب ولا لزمه في الوهم ولا لزمه في الوجود فلا يجوز
ان يعد من الصفات الذاتية التي تلزم النفس وجوداً وعدمياً عندهم
ولا يجوز ان يعد من الصفات التابعة للحدوث فلا يقل بالبيهة ولا

١٤ ٤٤٧ ب ف ز كيف (ولم يقرر) ٢٢ ب ف لم ٢٣ ف العقق

٢٤ الزمها ٢٥ ب ف التي هي صادقة ٢٦ ف ولا لزمه

الشرعية حتى لا يمكن ان يقاس فعل على فعل وقول على قول ولا يمكن ان يقال لم ولانه اذا لتليل للذوات ولا صفات للافعال التي هي عليها حتى يربط بها حكم مختلف فيه ويقاس عليها امر متنازع فيه وذلك رفع للشرائع بالكلية من حيث اثباتها ورد الاحكام الدينية من حيث قبولها

وزارت الفلاسفة على المعتزلة حجة وتقريراً قالوا قد اشتمل الوجود على خير مطلق وشر مطلق وخير وشر ممتزجين فالخير المطلق مطلوب العقل لذاته والشر المطلق مرفوض العقل لذاته والمتزوج فمن وجه ومن وجه ولا يشك الماقل في ان العلم يجنسه ونوعه خير محمود ومطلوب والجل لجنسه ونوعه شر مذموم غير مطلوب وكل ما هو مطلوب العقل فهو مستحسن عند العقلاء وكل ما هو مهروب العقل فهو مستقبح عند الجمهور والفترة السليمة داعية الى تحصيل المستحسن ورفض المستقبح سوى جملة عليه شارع او لم يجمله ثم الاخلاق الحميدة والحصل الرشيدة من العفة والجود والشجاعة والنجدة مستحسنات فعلية واضدادها مستقبحات علمية وكال حال ٤٥١

الانسان ان تستكمل النفس قوتي العلم الحق والعمل الخير تشبيهاً بالاله تعالى والروحانيات العلوية بحسب الطاقة والشرائع انما ترد بتهميد ما تقرّر في العقول لا بتغييرها لكن العقول الجزية لما

٤٥٠ (١) ف الافعال — (٢) ب ف عليه — (٣) ا ورود — (٤) ف ووجه —

(٥) ا ورفع — (٦) ف ز وشرع انتازع — (٧) ف عملية

(٨) ف التام — (٩) ب وبالروحانيات — (١٠) ب ف بتقرير ما تقدّم —

(١١) ا تقيدها — (١٢) ب ف الجزوية —

صادفنا العقلاء يستحسنون انقاذ النروقي وتخليص الهلكي ويستقبحون الظلم والمدحون

واوضح من هذا انه انا نرفض الكلام في عاقلين قبل ورود الشرع يتنازعان في مسألة تنازع النفي والاثبات فلا شك انهما يقسمان الصدق والكذب ثم ينكر احدهما على صاحبه قوله انكاره استقبح ويقرر كلامه تقرير استحسن حتى يقضي الامر بينهما من الانكار قولاً الى المتخاصمة فعلاً وينسب كل واحد منهما صاحبه الى الجهل ويوجب عليه الاحتراز عنه ويدعوه الى مقاتله ويوجب عليه التسليم فلو كان الحسن والقبيح مرفوضاً من كل جهة لارتفع التنازع وامتنع الإقرار والانكار وفوقكم مثل هذا في العادة جائز جاز ولكن في حكم

التكليف ممتنع
فتا ليس ذلك مجرد العادة بل هو العقل الصريح القاضي على كل مختلفين في مسألة بالنفي والاثبات وما حسن في العقل حسن في المحكمة الالهية وما حسن في المحكمة وجب وجوب المحكمة لانه له من حيث المحكمة تقريراً او تدبيراً

٤٥٠ فالو اوردفنا الحسن والقبح من الافعال الانسانية ورددناها الى الاقوال الشرعية بطلت المعاني العقلية التي نستنبطها من الاصول

٤٤٩ (١) ب الناقلين — (٢) ا — (٣) ا يقسمان — (٤) ب ف —

(٥) ف مقالته — (٦) ف ووجه — (٧) ا جار — (٨) ا كذلك — (٩) ب ف

صريح العقل

الابدئية بخصوصتان بهما مقصورتان عليها والافعال مميزات أو مانات بالعرض لا بالذات وتختلف بالنسبة الى شخص وشخص وزمان وزمان

• ثم زادت الصابئة على الفلاسفة بان قالوا كما كانت الموجودات في العالم السفلي مرتبة على تأثير الكواكب والروحانيات التي هي مدبرات للكواكب وفي اتصالاتها نظر نحس وسعد ويجب ان يكون في اثرها حسن وقبح في الخلق والاخلاق والعقول الانسانية متساوية في النوع فوجب ان يدر كما كل عقل سليم وطبع قويم ولا تتوقف معرفة المقولات على من هو مثل ذلك العاقل في النوع ما هذا إلا بشرئ مثلكم يريد أن يتفضل عليكم فنحن لا نحتاج الى من يعرفنا حسن الاشياء وقبحها وخيرها وشرها ونفها وضرها وكما كنا نستخرج بالمقول من طبائع الاشياء منافها ومضارها كذلك نستنبط^{٤٥٣} من افعال نوع الانسان حسنها وقبحها فنلايس ما هو حسن منها بحسب الاستطاعة ويجتنب ما قبح منها بحسب الطاقة فلا نحتاج الى شارع متحكم على عقولنا بما يهتدى ولا يهتدى أبشر يهدوننا^{٤٥٤} ولئن أطمئ بشرئ مثلكم إنكم إذا نجايرون^{٤٥٥} فهذه مقالة القوم ولها شرح ذكرناه في كتابنا الموسوم بالملل والنحل^{٤٥٦}

وزادت التافهة على الصابئة بان قالت نوع الانسان لما كان

٤٥٣ - الما - ب ف وكان - ٥٥ ب ف اارما - ٢٦ ٢٢٣٣٤

٤٥٣ - ا ز و - ٢٢ استبط - ١٣ فيلابس - ٥٥ ف مما -

٤٥٤ - ف - ٢٦ ٢٦٦ - ٢٧ ١٢٣٦٦ - ٢٨ اكتاب النحل والملل راجع الى

ص ١٨٠ -

كانت قاصرة عن اكتساب المقولات بأسرها عاجزة عن الاهتمام الى المصالح الكلية الشاملة لنوع الانسان وجب من حيث الحكمة ان يكون بين الناس شرع يفرضه شارع يحملهم على الايمان بالغيب جملة ويهديهم الى مصالح ماشهم ومعادهم تفصيلاً فيكون قد جمع لهم بين خصلي العلم والعمل على مقتضى العقل وحملهم على التوجه الى الخير المحض والاعراض عن الشر المحض استبقاه لنوعهم واستدامة لنظام العالم ثم ذلك الشارع يجب ان يكون من بينهم مميزاً بايات تدل على انها من عند ربه واجماً عليهم بعقله الرزين ورأيه المتين ولفظه المبين وحدهه النافذ وبصره الناقد وخلقه الحسن وسسته الارصن يلين لهم في القول ويشاورهم في الامر ويكلهم على مقادير عقولهم ويكلفهم بحسب طاقتهم ووسمهم كما ورد في الكتاب اذع الى سبيل ربك بالحكمة والتوعظة الحسنه وجادلهم بالتي هي احسن^{٤٥٥}

٤٥٢ فلما وقد اخذت المعتزلة حيث ردوا القبح والحسن الى

الصفات الذاتية للافعال وكان من حتمهم تقريده ذلك في العلم والجله^{٤٥٦} اذ الافعال تختلف بالاشخاص والازمان وسائر الاضافات وليست هي على صفات نفسية لازمة لها لا تفارقها البتة

واطلاق الوصفية حيث رفعتها عن العلم الذي ليس في نوعه ذميم وعن الجهل الذي ليس في نوعه حميد اذ السعادة والشقاوة

ب ف يميزا من يميز - ٧ ف - ٨ ف طيه - ١٩ الناقد -

١٧١٢٦ (١٠

٤٥٢ ف ز يجيث - ٢٠٢٢ ب - -

غير مسلم فإنه يستوي عند صاحب الحاجة طرفاً الصدق والكذب
وان اختار الصدق لم يكن اختياره أمراً ضرورياً ولا يقارنه العلم
بوجوب اختياره ضرورة ولو استروح اليه فلداع او اعتياد او
غرض يجعله على ذلك ومن استوى عنده الصدق والكذب في
اللام في الحال والعقاب في ثاني الحال لم يرجح احدهما على الثاني لامر

في ذاته

واما استحسان العقلاء، انقاذ الفرق^١ واستباحهم للعدوان

فطلب ثناء، يتوقع منهم على ذلك الفعل وذم على الفعل الثاني ومثل
هذا قد سلمناه ولكننا فرضنا القول في حكم التكليف "هل يستحق

على الله ثواب وعقاب بعد ان علم انه لا يلحقه ضرر ولا نفع من فعله ٤٥٥

واما التنازعان بالنفي والاثبات في امر معقول قبل ورود

الشرع وانكار كل واحد منهما على صاحبه فسلم لكن الكلام

وقع في حق الله تعالى هل يجب عليه ان يدع ويدم ويثيب ويعاقب

على ذلك الفعل وذلك غيب عنا فم يعرف انه يرضى عن احدها

١٥ ويثيبه على فعله ويسخط على الثاني ويعاقبه على فعله ولم يخبر عنه مخبر

صادق ولا دل على رضاه وسخطه فعل ولا اخبر عن محكومته ومعلومه

مخبر ولا امكن ان تقاس افعاله على افعال العباد فانا نرى كثيراً

من الافعال تقبح منا ولا تقبح منه كإيلام البري واهلاك الحرث

والنسل الى غير ذلك وعليه يخرج انقاذ الفرق^٢ والهلكى فان نفس

١٥ طرفي - ٢٩ ف يارق - ٢٧ ف واستروح - ١٢٨ واللام - ١٢٩

الفرقا - ١٢٠ ب زوالهكى - ١١١ ب ف ذاته

٤٥٥ ١ - ٢ - ٣ ب ف ذاته - ٢٣ ب ف لدرى -

موصوفاً بنوع اختيار في افعاله مخصوصاً بنطق وعقل في علومه
واحواله ارتفع عن الدرجة الحيوانية استسخاراً لها فان كانت اعماله
على مناهج الدرجة الانسانية ارتفعت الى الملكية^١ او الى النبوة
وان كانت على مناهج الدرجة الحيوانية انخفضت^٢ الى الحيوانية او
الى اسفل وهو ابدأ في احد امرين اما فعل الجزاء او جزاء على فعل كما
يقولون كرد وپاداشت فالنا نقول محتاج^٣ في افعاله واحواله الى
شخص مثله يقبح ويجسن^٤ فلا العقل يجسن ويقبح ولا الشرع لكن
حسن افعاله جزاء على حسن افعال^٥ غيره وقبح افعاله كذلك وربما
يصير حسنها وقبحها صوراً^٦ حيوانية وربما يصير الحسن والقبح في
٤٥٤ الحيوانية^٧ افعالاً انسانية وليس بعد هذا العالم عالم جزاء يحكم فيه ١٠

ويجاسب ويثاب ويعاقب^٨

وزارت ابراهمه على التاضفة بان قالوا نحن لا نحتاج الى شريعة

وشارع اصلاً فان ما يأمر به النبي لا يخلو اما ان يكون معقولاً او

لا يكون معقولاً فان كان معقولاً فقد استغنى بالعقل عن النبي

وان لم يكن معقولاً لم يكن مقبولاً^٩

١٥ اهاب اهل الحق عن مظان كرفرة فظاوا^{١٠} للمعتزلة المعارضة غير

صحيحة فان ما ذكرناه من الفرق بين العلم بان الاثنيتين اكثر من

الواحد والحكم بان الكذب قبيح ظاهر لا مرا^{١١} فيه وما ذكرتموه

- ٢٩ ب ف ارتفاع - ١٠٠ فاللايكة - ١١١ ب اخلت ف انخفضت -

١٢٢ ب ف نحتاج - ١٢٣ ف بحسن فله او شيع - ١٢٤ ف افعاله - ١٢٥ ف

صور - ١٢٦ ب ف الحيوانيات

- ٤٥٤ ١ راجع الى الل من ١٢٧ - ٢٢ ب ف لم يكن - ٢٣ ف بين -

٢٤ ب ف مربية -

احدهما من الثاني ليس استقباحاً يتنازع فيه
وفوراً ما يحسن من العقل يحسن من حيث الحكمة فيجب

على " الله حكمة لا تكليفاً "

فلما ما المعنى بقولكم يجب على " الله تعالى من حيث الحكمة وما

• معنى الحكيم والحكمة فان عندنا وقوع الفعل على حسب العلم حكمة

سواء كان فيه مصلحة وغرض او لم يكن بل لا " حامل للبدع الاول

على ما يفعله فلور " كان فالعامل فوقه والبداعي اعلى منه بل فعله ٤٥٧

وصنعه على هيئة يحصل منها نظام الموجودات بأسرها من غير ان

يكون له حامل من خارج وغرض ودواع من الخير والحكيم من فعل

١٠ فملاً على مقتضى علمه والحسن والاحكام في الفعل من اثار العلم

واما الخير اذا فعل فملاً مستحسناً عنده من غير اذن المالك فليس

من الحكمة وجوب المجازاة على ذلك الفعل خصوصاً والمالك لم

ينتفع بذلك المستحسن ولا اكتسب زينة وجمالاً والحال عنده ان

فعل وان لم يفعل على وتيرة واحدة

١٥ وبقي له يقال اذا لم يرجع الى المالك نفع ولا ضرر فربما يرجع

الى الفاعل فيعارض بان يقال ذلك الفعل في الحال مشقة وكلفة مع

جواز ان يخطئ فيعاقب في ثاني الحال حساب وكتاب مع جواز ان

يثاب على الصواب فاي عقل يخاطر هذه المخاطرة ويقتم هذا

١٠) اب ما يحسن في العقل يحسن في الحكمة فيجب على الله حكمة لا تكليفاً - (١) ف

١٧) ف بالا

٤٥٧) ب ف نبي - (٢) ف وان - (٣) ا منه - (٤) ف ز غير -

ب البجالة - (٦) ف كسب - (٧) ب ف ان -

الاغراق والاهلاك يحسن منه تعالى ولا يقبح وذلك من قبيل
والانقاذ ان كان حسناً فالاغراق يجب ان يكون قبيحاً فان قدر
في ضمن اهلا كه سر لم نطلع عليه او غرض لم نوصله اليه الاب
فليقدر في اهلا كنا كذلك والفعل من حيث الصفات النفسية واحد
• فلم قبح من فاعل وحسن من فاعل

واما ما قد دروه من تنازع المتنازعين في مسألة عقلية فذلك

٤٥٦) لعمرى من مستحسنات القول من حيث ان احدهما علم والثاني

جهل لا من حيث ان احدهما مكتسب له مستوجب على كسبه

ثوباً على الله تعالى لانهما وان اقتسا صدقاً وكذباً وعلماً وجهلاً لم

يستوجبا بشر وعهما في النظر ومخاصمتها على تجاذب الكلام على ١٠

الله تعالى ثوباً وعقاباً ولم يعرف بمجرد المناظرة ان حكم الله في

حقيهما اذا كان الشروع جازياً او محرماً بل يعارض الامر بين الجواز

والتحريم فوجه الجواز فيه انه اشتغال بالنظر والنظر متضمن للعلم

والعلم محمود لنفسه وجنسه والطريق المحمود محمود ووجه

التحريم فيه انه تصرف في ملك الغير بغير اذنه واشتغال بالنظر وهو ١٥

مخاطرة وربما يخطئ وربما يصيب وان اخطأ فربما يحصل له الجهل

والجهل مذموم لجنسه ونفسه فن هذا الوجه اوجب العقل التوقف

ومن ذلك الوجه اوجب الشرع والامر فيه متعارض وما يستقبح

(٤) ب ز تخليس - (٥) ف حسنة - (٦) ف شر - (٧) ف عوض

٤٥٦) ب ف العقل - (٢) ف الكلام - (٣) ا - (٤) احتيا ما ذا لو

- (٥) ا - (٦) اب ز مخاطرة - (٧) ب ف جعل - (٨) ف التوقيف -

ف التروع -

قبول العلم وادابه^{١٢} وهدايتيه الى معرفته التي هي اسنى جوائزه وحيابه وان تمدوا زمته الله لا تخصوها^{١٣} فلا ابتدا الانعام واجب عليه فعلا^{١٤} ولا اذا قابل نعمة بشكر يسير كان الثواب واجبا عليه لانه يُعد مقصرا في اداء شكر ما انعم عليه فكيف يستحق نعمة ٤٥٩ اخرى فمن هذا الوجه لا يثبت قط استحقاق العبد ولا يتحقق قط وجوبه على الرب ثم ان سلم تسليم جمل انه يستحسن من حيث العادة الشكر على النعم فكذلك يستحسن من حيث العادة ان يتقابل المؤمن ويتأمل الامران قدرا وزمانا ولا يتصور ان يقع التقابل والتأمل بين اكثر كثير النعم وبين اقل قليلها ولا يتحقق التأمل بين اكثر ككثير النعم وبين اقل قليلها له وجود اللحظة او خطرة او لفظة كما يقتضى العقل الجواب شي في مقابلة شي . مكافاة جزا كذلك يقتضى اعتبار قدر الشي في مقابلة قدر وبالالتفاق لم يعتبر القدر فيجب ان لا يعتبر الاصل فان كنا نستفيد الوجوب من العقل ونعتبر العقل بالمادة فهذا هو قضية العقل والمادة صدقا فكيف يثبت مثله استحقاق العبد وجوبا على الله تعالى

واما الوجوب على العبد والاستحقاق لله تعالى فليس من قضايا

١٢) ف وآدابه - (١٣) - سورة ١٤٣٧ - (١٤) ب فان واجبا - (١٥) ب عطلا - (١٦) ف -
 ١٧) في ابد الوجه - (١٨) ف وجوب - (١٩) الجمن في - (٢٠) ب ز به - (٢١) - از والتاوض - (٢٢) ف وكما - (٢٣) نستعمل بالوجوب بالمثل وتبين ب نستفي - (٢٤) ب ف بئله - (٢٥) ف لله -

الاقتحام وان رجعوا الى عادات الناس في شكر النعم والثناء على المحسن والتعبد للهالك والعباد للملوك انها من مستحسنت العقول والجراب عنه من وجهين احدهما ان العادة لا تكون دليلا عقليا يلزم الحكم به ضرورة بل العادات متعارضة والشكر والكفر ٤٥٨ سيان في حق من لا ينتفع بشكر ولا يتضرر بكفر والثاني ان الشكر على النعمة لا يستوجب بسببه نعمة اخرى بل هو قضاء لواجب ثبت عليه اذا ادى ما وجب عليه لم يستوجب بذلك زيادة نعمة فلا يجب على الله تعالى ثواب بسبب شكر النعمة ولهذا نقول من انفق جميع عمره في شكر سلامة عضو واحد كان يعد مقصرا فاذا قابل قليل شكره بكثير نعم الله تعالى كيف يكون يعد موفرا^{١٠} وكيف يستحق على النعم زيادة نعمة وكذلك حكم جميع العبادات في مقابلة النعم السابقة قليل في كثير ولا يستوجب بسببها ثواب ثم قول الواجب في حق الله تعالى غير معقول على الاطلاق والاستحقاق للرب على العبد غير مستحيل حمله فانه ما من وقت من الاوقات الا ويتقلب العبد في نعم كثيرة من نعم الله تعالى ابتداء^{١١} بلجزل المواهب وافضل العطايا من حسن الصورة وكمال الخلقه وقوام البنية واعداد الالة واتام الاداة وتعديل الفتاة نعم وما تمته به من ارواح الحيوة وفضله به من حياة الارواح وما كرمه به من

١٠) ف الرب (ثانية) والعباد لله والثناء للملوك (ن) - ٨ ف لا
 ١١) ٤٥٨ ب ف - (١٢) ا يجب - (١٣) ف سلاته - (١٤) ف اذن -
 ١٥) ب بكثرة نعمة - (١٦) ف - (١٧) ف النعم - (١٨) ب ف الوجوب -
 ١٩) ب ف العبد على الرب مستحيل حمله - (٢٠) او كمال - (٢١) او حياة -

وجوباً على نفسه بالمعرفة وعلى قلبه بالطاعة أم كيف يعرفنا وجوباً على الفاطر الباري تعالى بالثواب والعقاب خصوصاً على أصل المعتزلة فإن التكليف والامر والايجاب " من الله تعالى " مجاز في العقل إذ لا يرجع الى ذاته صفة يكون بها أمراً مكلفاً بل هو عالم قادر فاعل ٤٦١ للامر كما هو فاعل الخلق والعقل انما يعرفه على هذه الصفة ويستحيل ان يعرفه انه يقتضي ويطلب منه شيئاً ويأمر وينهي بشي. فغاية العقل ان يعرفه على صفة يستحيل عليه الاتصاف بالامر والنهي فكيف يعرفه على صفة يريد منه طاعة يستحق عليها ثواباً ولا يريد منه معصية يستحق عليها عقاباً ولا طاعة ولا معصية إذ لا امر ولا نهى " اذ لم يبعث بمدينياً فيخلق لاجله كلاًماً في شجرة فيسمه ولو خلق لنفسه كلاًماً فهو مسموع كل الحد ولا له في ذاته كلام يمكن ان يستدل عليه كسائر صفات ذاته بل امره ونهيه من صفات فعله بشرط ان لا يدل امره المفعول المصنوع على صفة في ذاته فهو مدلول امره ونهيه اذ " خلق في شجرة افعل لا تفعل لا " يدل ذلك على صفة غير كونه عالماً قادراً فليعرف من ذلك ان من نفى الامر الاولي لم يمكنه اثبات التكليف على العبد ولا امكته اثبات حكمه في افعال العباد من حسن " او قبح ويودي ذلك الى نفي الاحكام الشرعية المستندة الى قول من ثبت صدقه " بالمعزة فضلاً عن " ١٠٠٠١٠٠

- ١٠٠٠٠١٠
 (١) ٤٦١ ب الامر لامر - (٢) ب ف نهاية - (٣) ب ف يستحق عليه -
 (٤) ب اذا امر ولا نهى - (٥) ف كلاً - (٦) اولا - (٧) المسموع لكل احد -
 (٨) اذ به - (٩) ب ف زوجه - (١٠) ب ف هو - (١١) ب ف واذ -
 (١٢) ب ف لم - (١٣) ب ف يحسن - (١٤...١٦) ف صفه بالمعزة مع الامر -

العقل والمادة ايضاً " فانه اذا " لم يتضرر بمعصية " ولا ينتفع بطاعة ولم تتوقف قدرته في الاجاد على فعل واحد وحال " يصدر من الغير فيستعين " به بل كما انعم ابتداء قدر على الانعام دواماً كيف يوجب على العبد عبادة شاقة في الحال لارتقاب ثواب في ثاني الحال اليس لو ٤٦٠ رمي اليه زمام الاختيار حتى يفعل ما يشاء جرياً على نسق " طبيته " المائلة الى لذيد الشهوات ثم اجزل في العطاء " من غير حساب كان ذلك اروح للبعد وما كان قبيحاً عند العقلاء " ١٠

ثم قول من راس موجب العقول في اصل التكليف متعارضة الاصول فاننا نطالب الخصم باظهار وجه الحسن في اصل التكليف والايجاب عقلاً او شرعاً وقد علم ان لا يرجع الى المكلف خير وشر ١٠ ووقع وضروفتين وشين وحمد ودم وجمال ونكال وان كانت ترجع هذه المعاني الى المكلف لكن والمكلف قادر على اسباغ النعم عليهم من غير سبق التكليف فتعارض الامران احدهما ان يكلفهم فيامرهم وينهاهم حتى يطاع ويعصى ثم يثيب ويعاقب على فعلهم والثاني ان لا يكلفهم بل امر ونهي اذ لا يترتب منهم بطاعة ولا يتشبهن ١٠ منهم بمصيبة ولا يثيب ثواباً على فعل ولا يعاقب عقاباً على فعل بل ينعم دواماً كما انعم ابتداء اليس العقل الصريح يتخير في هذين المتعارضين ولا يهتدي الى اختيار احدهما حقاً وقطعاً فكيف يعرفنا

- ١٠٠٠٠١٠
 (١) ٤٦٠ - (٢) ف - (٣) ف بصيته - (٤) ف الذين فيستحق - (٥) امره
 (٦) ٤٦٠ ف طيه الاابل - (٧) ف العظام غير - (٨) ب ف العقل - (٩) ف
 انه - (١٠...١٥) ب ف فيامر وينهي - (١٦...١٧) اب - (١٧) اثبت - (١٨) ب
 ف زعيم - (١٩) انيس

يستحسن ما يستقبحه صاحبه^{١٢} بناءً على انكاره وقل ما يتفق
 ارتفاع النزاع بينها الا بقاض يكون حكمه في الامر وراى حكمها ٤٦٣
 وعقله ارجح من عقلها يتبعاً كان اليه وذلك هو الذي ينفي الحسن
 والقبح من حيث العادة ويثبت الحسن والقبح من حيث التكليف
 • واما ما ذكره من رفع المعاني المعقولة في مجاري الحركات
 التكليفية والاحكام الشرعية فذلك لمعري مشكل في المسئلة
 والجواب عنه من وجهين احدهما ان نقول ما من معنى يستنبط
 من فعل وقول لربط حكم الامن حيث العقل يمارضه معنى
 اخر يساويه في الدرجة او يفضل عليه في المرتبة فيتغير العقل في
 الاختيار الى ان يرد شرع يختار احدهما اعتباراً فحينئذ يجب على
 العاقل اعتباره واختياره
 ونضرب له مثله فنقول اذا قتل انسان انساناً مثله فيمرض
 للعقل الصريح ها هنا اراء مختلفة كلها متعارضة احدها ان يقتل
 به قصاصاً ردعاً للعاني من كل مجترى وفيه استقائوع الانسان وتشفياً^{١٣}
 للنبيظ من كل قريب وفيه استطابة نفس الانسان ويعارضه معنى
 اخر وهو انه اتلاف في مقابلة اتلاف وعدوان بازاء عدوان ولا يجبا
 الاول بقتل الثاني وان كان في الردع ابقاً بالتوقع والتوهم ففي ٤٦٤
 القصاص اهلاك الشخص بناجز الحال والتحقيق وربنا يعارضه معنى

١٢ ب ف الثاني - ١٣ ف قد
 ٤٦٣ ب ف الثاني - ٢ ب ف لربط به - ٣ ف متخير - ٤ ف
 - ٥ ب ف ز منها انه يجب - ٦ ف تشفياً - ٧ ب ف استقا النوع
 ٤٦٤ ب ف استهلاك -

العقلية المتعارضة المستندة الى عادات الناس المختلفة بالاضافة
 والنسب وكثيراً ما نقول من نفى قول الله فقد نفى الفعل^{١٤} فصار
 ٤٦٢ من اوحش الجبرية اعني اثبت جبراً على الله تعالى وجبراً على العبد
 من نفى اكساب العباد فقد نفى قول الله صار من اوحش القدرية
 اعني قدرا على الله وقدرا على العبد والقدرية جبرية من حيث نفى
 الكلام والقول والامر والجبرية قدريية من حيث نفى الفعل
 والكسب والامور به فليتنبه لهذه الدقيقة
 واما ما ذكره من جواز النزاع بين مختلفين في مسئلة عقلية
 وانكار احدهما على صاحبه واستقباح مذهبه مسلم ولكن النزاع
 في امر وراه وهو انه هل يجب على المتنازعين الشروع في تلك^{١٥}
 المسئلة وجوباً يستحق به ثواباً واذا حصل على علم فهل يستحق
 به ثواب الايد واذا حصل على جهل فهل يصير به مستحقاً لعقاب
 الايد فا دليكم على نفس النزاع وقد عرفتم ان الامر فيه غيب
 والاذن فيه من المالك غير موجود وفي التصرف خطر ومن المعلوم
 ان من خاض لجة البحر ليطلب درة وهو غير حاذق الصنعة كان على^{١٥}
 خطر الهلاك وربما يصير ملوماً من جهة مالكة ان كان عبدا او مفرماً
 من جهة صاحب المال ان كان شريكاً ثم الاستقباح والاستحسان
 والاكثار^{١٦} والاقرار متعارضان عند الخصمين فان كل واحد منهما

١٥ ف ز كذا - ١٦ ب ف فعل البه
 ٤٦٢ ١٠٠٠٠ - ١ - ٢ - ٣ المامور - ٤ امور -
 ب ف ز بالنظر - ١٩ ف وجواباً - ٢٠ ب ف يبر به مستحقا للواب -
 ب ف ز فيه - ١٩ ب ف - ١٠٠ ب ف درأ - ١١ ف في الاكثار -

المركات بالنسبة إلى الأوقات تحريماً وتخيلاً ليس الحكم في نكاح
الاخت للاب والام في شرع ايما ادم عليه السلام بخلاف الحكم في
الجمع بين الاختين المتباعدين في شرع نبينا محمد صلى الله عليه وسلم
كيف حل ذلك على اتحاد اللحمة وحرم هذا على تباعد اللحمة
• ونحن فرجاً نتجز فنفضيف الحرام والحلال إلى الاعيان فنقول المنهر
حرام والكلب نجس والماء طاهر وهذا يحرم لعينه وهذا يحرم لغيره
وهذا نجس العين وهذا نجس بعارض وكل ذلك يجوز في العبارة والا
فهي كلها احكام شرعية نزلت منزلة صفات عقلية واضيفت إلى
الاعيان والافعال اضافة حكمية والحسن والقبح في الصدق
١٠ والكذب كالحلال والحرام في الزنا والنكاح^١ وكالجواز والحظر في

البيع والربا

وفد نمك الارساذا ابو اسعاه بطريق لا باس به فقال صحة كون
الضدين مراداً على البدل يوجب التوقف مثاله من خاف التلف من
شئين على البدل ولم يكن له دليل يدل على احدهما بالتعيين يوجب ٤٦٦
١٠ التوقف في الامرين

وقال ايضا العقل يقضي بان من له الاجباب والاجاب حقه
فصاحب الحق له ان يطلب وله ان لا يطلب سيما اذا كان مستغنياً
عن المطالبة به وعن تحصيله له وقبل الرسالة لا سبيل إلى معرفة
مطالبته للعبد بحقه فانه ربما يطالب وربما يتفضل بالاسقاط فيتوقف

٥٠ - ف - ب ف المركات بالنسب - ١٧ المحكمة في اللجعة - ١٨ ف
اللقمة - ١٩ افهن - ١٠٠ ب ز والولي
٤٦٦ ب ف طالب - ٤ ف يقفل -

تلك وراها فيفكر العقل ايراعى^٢ شرايط اخرى سوى مجرد
الانسانية من العقل والبلوغ والعلم والجهل ام من الدين والطاعة ام
من النسب والجوهر فيتخير العقل كل التحير فلا بد اذا من شارع
يقرر من المعاني ما يجب على العبد وحيًا وتزيلاً وانها كلها رجعت
إلى استنباط عقلك ووضع ذهنك من غير ان كان الفعل مشتملاً
عليها فانها لو كانت صفات نفسية لاشتملت حرمة واحدة على
صفات متناقضة واحوال متنافرة وليس معنى قولنا ان العقل
يستنبط^٣ منها انها كانت موجودة في الشيء يستخرجها^٤ العقل بل
العقل تردد بين اضافات الاحوال بعضها إلى بعض ونسب الاشخاص
والمركات نوعاً إلى نوع وشخصاً إلى شخص فطري مثله^٥ من تلك
المعاني ما حكيناه واحصيناه وربما يبلغ إلى ما لا يحصى فعرف بذلك
ان المعاني لم ترجع إلى الذوات بل إلى مجرد الخواطر الطارئة على
العقل وهي متعارضة

والجواب الثاني ان نقول لو كان الحسن والقبح والحلال والحرام
٤٦٥ واجمة إلى صفات نفسية للاعيان او الافعال لما تصور ان يرد الشرع^٦

بتحسين شيء وآخر بتقبيحه ولما تصور نسخ الشرايع حتى يتبدل
حظر باباحة وحرام بحلال^٧ وتخير بوجوب ولما كان اختلفت

٢ ف اذ تراعى - ٣ ب ف اخر - ٤ ف ز او من - ٥ ب ف أو -
٦ ب ف ز ما هنا - ٧ ب ف اوجب - ٨ ف شاملها - ٩ ف العقل -
١٠ ف استنباط - ١١ ب ف استخراجها - ١٢ ف فطرأ عليه - ١٣ ب ف
والكراهية يمكن ان سقطت كلية
٤٦٥ ب ف شرع - ٢ ف تقبيح - ٣ ب باباحة - ٤ ف يحال -

جزاء و كفاه و قط لا يكافي نعم الله التي لا تحصى بالشكر فانه ان
 اوقع شكره في مقابلة نعمه على انه يكافيه لئلا يكون تحت منه
 فهو كفران محض وان كان على انه ينعمه كما انتفع به فهو كفران
 صريح فلا النعمة تقبل المقابلة ولا الماوضة ولا النعم يقبل النفع
 • والضرب وكيف يحسن الشكر والشكر انما ينفع الشاكر ان لو حصل
 على رضی الشكور واذنه فاذا لم يعرف رضاه واذنه الا بالسمع فلا
 يحسن الشكر الا بالسمع ولكن لما تربى الانسان على مناهج الشرع
 وراى اهل الدين يستحسنون الشكر وقرأ آيات تحسين الشكر

ظن ان مجرد العقل يقضى بذلك

١٠ اما الجواب عن طاعة الفلاس قولهم ان الوجود قد اشتمل على ٤٦٨

خير محض وشر محض وخير وشر ممتزجين فهو كلام من لم يتحقق
 الخير والشر ما هو ذا المعنى بالخير اولا فان الخير يطلق على كل
 موجود عندكم وعلى هذا الشر يطلق على كل معدوم وعلى هذا لم
 يستمر قولكم الوجود يشتمل على خير مطلق فكانكم قائم اشتمل
 ١٥ الوجود على الوجود وهو تكرار غير مفيد ولم يستتب قولكم وعلى
 شر مطلق فان الشر المطلق هو المعدوم والوجود كيف يشتمل على
 المعدوم فلم يصح التقسيم راسا على انا انما فرضنا المسئلة في المركبات
 التي ورد عليها التكليف فان الخير والشر فيها هو المقصود بالحسن
 والقبح وقد ساعدتونا على ان حكمها في الافعال غير معلوم بالضرورة

٣٣ ف منفه - ٤٤ ف كفر - ١٥٥ - ١٥٦ ف ب وسع -

٢٧ ف - ٤٦٨ اعتج - ٢٠ ف يفتق - ٣٠ ب ز انا - ١٤٥ - ١٥٥ ف

العقل في ذلك وهذا كله من قبيل تعارض الادلة في العقل لكن
 المحصم يعتد عن هذا ويقول احد الطرفين أمن على الحقيقة والثاني
 مخوف والاخذ بالامن اولى فانه ان اخذ بانه ربما يتفضل لانه لا
 اذا حقه امن من الماغبة وان اخذ بانه ربما يتفضل خاف لانه ربما لا
 يتفضل فانما يستقيم ان لو كان التعارض متساوي الطرفين من
 كل وجه فيتوقف العقل ضرورة

وقال ارسناز الشكر ينفع الشاكر ولا ينفع المشكور فلا

فايدة في فعله لاستوا فعله وتركه

قال المحصم الشكر ينفع الشاكر ولا يضر المشكور فوجب

١٠ فعله لترجيح نفعه على ضره

قال ارسناز ربما يضر الشاكر لانه قابل كثير نعم الله تعالى

٤٦٧ بقليل شكره ولا شك ان من انعم على انسان بكثير من النعم

خطيره وحقيقه فاخذ الحقيير بشكر عليه عد من السفه ووجب اللوم

عليه وضرب له حديث الرغيف المعروف

قال المحصم ليس الشاكر من يقتصر على بعض النعم او على ١٥

الحقيير منها بل الشاكر من يستوعب بشكره جميع النعم ثم ربما يخص

بعضها بالذكر تنبيها على الباقي

قال ارسناز التعرض لمقابلة النعم بالشكر كفر فانه راي المقابلة

٣٠ ب قبل - ٤٤ ب ف في - ٥٥ ب ز الوضع - ٦٦ ب ف بالحقيقة -

٨٠٠٠٨ ب ف فادى - ٩٠ ا فاني - ١٠٠ ف التعرض - ١١٠ ف ينع - ١٢٠ ب

ليرجع ف الترجع - ١٣٠ ف فانه - ٤٦٧ ف وحقره - ٢٠ اشكى -

الفعل وكما ان الممكن بذاته لا يترجح احد طرفي امكانه على الثاني الا بمرجح كذلك ما هو بالقوة فلا يخرج من القوة الى الفعل الا بخروج وكما ان المرجح على الحقيقة ما انتفى عنه وجوه الامكان كذلك المخرج على الحقيقة ما انتفى عنه وجوه القوة كالمرجح لجانب الوجود على العدم في الممكنات هو واجب الوجود بذاته والمخرج من القوة الى الفعل هو العقل الفعّال فقد اعترفتم بان لا ٤٧٠ خالق الا الله ولا هادي الى المعارف ولا موجب للتكاليف المستدعية للجزاء الا هو بتوسط العقل الاول الفعّال والعقول الجزئية بحكم مناسبتها العقل الاول وبما تشتمل منها صور المعارف فيعرف الاوليات ١٠ فطرة وبديهة ثم يرد اليها الثواني والثالث نظرا وتفكرا حتى يخرج الى الفعل وهذا على طريق الجواز والامكان لا على طريق الوجوب والضرورة لكن لا يعرف اجابه وتكليفه على العموم اذ ليس لكل واحد من نوع الانسان استعداد الاستعداد منه من كل وجه بل واحد بعد واحد فذلك هو النبي عندنا فلا تعرف المعارف الا بالعقل ولا يجب المعارف الا بالسمع فلزمكم من حكم قاعدتكم هذه ما اثبتنا وهو لازم ضرورة

واما الجواب عن مسألة الصائبة نقول انتم منازعون في اثبات تاثيرات الكواكب في الاجسام السفلية كل المنازعة ونسلم لكم ذلك تسلم المساهلة فالسعد والنقص لم يؤثر الا في الحسن والقبح

١٠٠٦ ف وكان - ١٧ ابرجح - ٨ ف بالمرجح - ٩ ف الوجوه

١١ ٤٧٠ التكليف - ٢٠٠٢ ف بتوسط - ٣ ب ف الجزئية بحكم

- ١٥ ف وذلك - ١٥ -

ولا العقل يمتدى اليه بالنظر لان ذلك يختلف بالاضافات والازمان فيقي قولكم العلم من حيث هو علم محمود وكل محمود مطلوب لذاته والجهل بالمكس من ذلك فهو مسلم ولكن الطالب اذا حصل له المطلوب فهل يستوجب على الله ثوابا ام لا وان لم يحصل بل حصل ضده هل يستوجب عقابا ام لا لان التنازع انما وقع من حيث التكليف لا من حيث ذات الشيء وصورته

فالمراد معنى الجزاء عندنا ترتب سعادة وشقاوة ابدية على نفس ٤٦٩ عالمة او جاهلة كترتب صحة وسلامة في البدن على شرب دواء وذلك حاصل له بالضرورة و كترتب مرض والم في البدن على شرب سم وذلك حاصل له بالضرورة ايضا

فيل اذا كان سعادة النفس مترتبة على حصول قوى العلم والعمل وخروجها من القوة الى الفعل يحتاج الى معاناة امور شديدة ومقاومة احوال عسيرة من تحصيل القدمات والوقوف على كيفية تاديتها بالطلب او المطلوب ولم تكن الفطرة الانسانية بجبرها كافية في التحصيل وتعارض الامر عند العقل بوقف العاقل لتلايقع في طريق ١٥ يفضى به الى الجهالة الموجبة للشقاوة فان التوقف اولى من اقتحام الخطر في الهالك وايضا فان عندكم مخرج العقل من القوة الى الفعل يجب ان يكون عقلا بالفعل فان العقل بالقوة لا يخرج العقل بالقوة فانه بعد محتاج الى مخرج وليس هذا بذاته يخرج ذاته من القوة الى

العلم - ٢٦ ف والحمل - ٢٧ ف زبه

١١ ٤٦٩ ف ز واخرجهما من (قوة الى الفعل - ٢٧ ب امور - ٢٣ ف

بالتطلب - ١٥ الى - ١٥ ب ف زبه - ٢٦ ف هو

العامه على التسليم ذلك جملة وسياقي تقرير ذلك
 واما الجواب عن مقالنا المتأخر فطريق الرد عليهم ان يبطل مذهبهم ٤٧٢
 في اصل التناسخ وانكار البعث في الاخرة فنقول انتم جزاء على
 كل فعل فهل تنتهي الافعال عندكم الى جزاء محض وهل تبسدي
 الا جزية من فعل محض فان قضيتم بالتسلسل فذلك دور محض فانه
 ان لم يكن فعل الاجزاء ولا جزاء الا على فعل فلم يكن فعل وجزاء
 اصلاً فانه يتوقف كون الجزاء جزاءً على سبق فعل ويتوقف كون
 الفعل فعلاً على سبق جزاء فيكون كل واحد منهما متوقفاً على
 صاحبه فيكون حكمه توقف المعلوم على العلة وتوقف العلة
 ١٠ على المعلوم وذلك محال فلا بد من ابتداء بفعل اولي ليس بجزاء
 والانتهاى الى جزاء اخر ليس بفعل وذلك تسليم المسئلة
 ثم نقول ما الدرجة العليا في الخير وما الدرجة السفلى في الشر
 عندكم قالوا الدرجة العليا في الخير هي الملكية والنبوة والدرجة
 السفلى هي الشيطانية والجنية
 ١٥ فقول لرم لو قتل نبي حية فاثوابه ولا درجة في الثواب فوق
 النبوة ولو قتل جنياً فاعقابه ولا درجة في العقاب تحت
 الجنية فيجب ان يعرى اشرف الطاعات عن الثواب واكبر
 الكبائر عن العقاب

(٤) ف ز ان قات الله
 (١) ٤٧٢ ف فوجه - (٢) ب ف ز اصل - (٣) ب ف - (٤) ف ز وفلا
 هو جزاء على فعل - (٥) الى اخوية - (٦) ف ز ابتدا - (٧) ب ولم يكن -
 (٨) ب ف ز اذاً - (٩) ب ف الابتداء من - (١٠) ف - (١١) اللابئة -
 (١٢) ف الدرجة - (١٣) ف حية - (١٤) ف ز على مذهبكم

من حيث الخلقة وذلك غير متنازع فيه وانما النزاع بيننا في الحسن
 والقيح من حيث الامر ولا شك ان الله تعالى حكم في افعال العباد
 ٤٧١ بافعل ولا تفعل وعلى ذلك الحكم الحكم جزئى في الدار الاخرة
 فنقول ذلك الحكم غير معلوم ضرورة ولا استدلالاً من حيث

العقل فوجب التوقف الى ان يرد به سمع وما قالوه من نفي النبوة
 في الصورة البشرية فنقرر الحجة عليه في اثبات النبوات واما المنافع
 والمضار في الاشياء وكونها معلومة بالعقل فغير مسلم على الاطلاق
 فان طريقها عند القوم وعند الطبيعيين والاطباء هو التجربة
 والتجربة ما لم تتكرر لم تفد العلم والتكرار فيه غير ممكن لاختلاف
 طبائع الاشياء بالنسبة الى مزاج ومزاج وهواء وتربة وترية ١٠
 وقط لا تحصل التجربة في شيء واحد باعتبار واحد وايضاً فان الخواص
 التي هي وراء كفيات الاشياء وطبيعتها ربما تخالف ما يحصل بالتجربة
 من الطبائع والخواص عندهم من فيض النفس الكلية على ماهيات
 الاشياء وربما تحصل اثار كثيرة من مجرد عدد يتربى من اعداد
 مخصوصة وربما تحصل اثار مختلفة من مجرد امزجة تتركب من عناصر ١٥
 مخصوصة والمطلع على الماهيات غير الساحث عن الكيفيات
 والكميات فلا بد اذاً من اثبات شخص له اطلاع على الكواكب
 وعلى ما وراء الكواكب حتى يكون الكل عنده كصورة واحدة
 فنقرر للخاصية منافع الاشياء ومضارها من جهة الخواص ويحصل

(٦) ب ف ز واقع - (٧) ب ف حكما - (٨) اجرى
 (١) ٤٧٨ ب ف طريق معرفتها - (٢) ف المال - (٣) الخاصة ومنافع -

القاعدة الثامنة عشر

في ابطال الفرض والعلّة في افعال الله تعالى واطال القول بالصدوح
والاصح والالطف ومعنى التوفيق القبول والشرح والتم
والطبع ومعنى التمه والسكر ومعنى الابهل والرزق

• مذهب أهل الحق ان الله تعالى خلق العالم بما فيه من الجواهر
والاعراض واصناف الخلق والانواع لالمة حاملة له على الفعل ٤٧٤
سوا قدرت تلك اللة نافعة له او غير نافعة اذ ليس يقبل النفع والضرر
أو قدرت تلك اللة نافعة للخلق اذ ليس يبعثه على الفعل باعث فلا
غرض له في افعاله ولا حامل بل علة كل شيء صنعه ولا علة لصنعه
١٠ وفات الميزنة الحكيم لا يفعل فعلاً الا لحكمة وغرض والفعل
من غير غرض سفه وعبث والحكيم من يفعل احد امرين اما ان
يتنفع او يتنفع غيره ولما تقدرس الرب تعالى عن الانتفاع تبين انه اتا

٤٧٤ -

٤٧٤ - ١ - ٢ - ف ز طة - ٣ - اذ لو - ٤ - ب ف ز باعث ولا
٥ - ب ز ولا سبب ف ولا طة ولا سبب - ٦ - ا والرب تعالى تقدرس -

٤٧٣ وما يطول التنازع راسا ان كان مزاج استعد لقبول الصورة
يلامها من واهب الصور فاذا فاضت عليه الصورة قارنتها صورة
النفس المستحسنة لزم ان يكون لبدن واحد نفسان وذلك حال
واما الجرب عن مظان البراهمة سياقي على استيفاء في مسألة اثبات
النبوات والرد عليهم فيما يليق بسؤالهم ان الذي ياتي به النبي معقول
او غير معقول

تقول ما ياتي به النبي معقول في نفسه اي جنسه معقول ويمكن
ان يدركه العقل وليس كل ما هو معقول الجنس يجب ان يعقله
الانسان فان العلم بجواص الاشياء وماهيات الموجودات مما هو
معقول الجنس وليس كل انسان يدركه في الحال فطل التلبس الذي
تلقوا به

٤٧٣ - ب ف كل - ٢ - ا عمأ - ٣ - ف -

ولا فائدة وغيره يتصور امرأ ثم يعرض له احتياج الى وجوده فيحتاج لوجوده ليمت غرضه به كمن يريد بيبي داراً تصورها أو لا ثم احتياج اليها للاستكثان والسكثي احتال لوجودها الاتها ليمت غرضه بها أو من يهب مالا أو يعطي عطاء ابتداء أو عقيب سوال يتصور في نفسه أو لا اكتساب حمد وجزاً وحمله على ذلك ضعف حال الفقير فرق له رقة الجنسية فاقم عليه كان الحامل له على النوال نفع بلحقه أو ٤٧٦ ضرر يدفعه وتعالى الخالق الاول عن ذلك ولم يكن تصوره وعلمه من التصور المعلوم حتى يكون هو الحامل بل المتصور من العلم والقدور من القدرة هذا كلام القوم وهو حسن لولا تشبيهم بأمر ١٠ لا تزئيمها والتزامهم امورا لا نستقصيها

فقال اهل العلم الدليل على ان الباري تعالى غني على الاطلاق اذ لو كان محتاجاً من وجه كان من ذلك الوجه مفتقراً الى من يزيل حاجته فهو منتهى مطلب الحاجات ومن عنده نيل الطلبات ولا يبيع نعمه بالانمان ولا يكدر عطياه بالامتنان فلو خلق شيئاً ما لعلته ١٠ تحمله على ذلك او لداعية تدعوه اليه او لكمال يكسبه او حمد واجر يحصله لم يكن غنياً حميداً مطلقاً ولا برأ جواداً مطلقاً بل كان فقيراً محتاجاً الى كسب

والذي يفره ان كل صلاح نقدته بالعقل بالنسبة الى شخص

(٨) ب ف اذا - (٩) ف والآخ - (١٠) ب واجرة ف واجرا
(١) ف الحامل - (٢) - (٣) ب العلم والقدور - (٤) ب تشبيهم
ف تشبيهم في ذلك - (٥) ف ز قام - (٦) ف ز يفتي طلبته - (٧) ف طلب -
- (٨) - (٩) -

يفعل لينفع غيره فلا يخلو فعل من افعاله من صلاح ثم الاصلاح هل تجب رعايته قال بعضهم تجب كعناية الصلاح وقال بعضهم لا تجب اذ الاصلاح لا نهاية له فلا اصلاح الا وفوقه ما هو اصلاح منه ولم يكلام في اللطف وتردد في وجوب ذلك

وفد فالتفلسف واجب الوجود لا يجوز ان يفعل فعلاً لعله لا •
ليحمد ويتزين بالحمد والشكر ولا ينتفع او يدفع الضرر ولا الامر •
داع يدعوه ويحمله على الفعل والعالي لا يريد امرأ لاجل السافل بل الافعال صدرت عن المبادي الاول وهي استندت الى العقل الفعال ٤٧٥ وانما ابداع العقل بلوازمه وابدع بتوسطه سائر الاشياء على وجه الزوم عنه ضرورة اذ ليس يتصور وجود واجب الوجود الا كذلك ١٠ فالوا افادة الخير والصلاح من المنعم تنقسم الى ما يكون لفائدة

وغرض يرجع الى الفيد والفائدة تنقسم الى ما هو مثل البذل كقابلة المال بالمال والى ما ليس مثلاً كمن يبذل المال رجاء للثواب والمحمدة او اكتساب صفة الفضيلة وطلب الكمال به وهذه ايضا معاوضة وليس بجود كما ان الاول معاملة وليس بانعام بل الجود ١٠ والانعام هو افادة ما ينبغي من غير عوض وغرض فالاول قد افاد الجود على الموجودات كلها كما ينبغي على ما ينبغي من غير ادخار ممكن من ضرورة او حاجة او رقة بحيث لو قدر غيره من الممكنات الوهمية كان نقصاً في ذلك الموضوع لا كالفعل ذلك بلا عوض ٢

(٧) ف ولا لام وداع
(١) ب ف طريق - (٢) اوجوب - (٣) تكرار في ب - (٤) ا يجوز
(٥) ف ز لن سفي (كذا) - (٦) ف وعلى - (٧) ب ف ف غرض -

مكتسباً نفعاً ومتوقفاً حمداً أو اجراً وعن ذلك ورد في بعض الكتب ما خلقت الخلق لاربح عليهم بل خلقتهم ليرجوا عليّ والذري يفره ان الحكمة في خلق العالم ظاهرة لمن تأملها بالعقل منصوصة لمن طلبها في السمع

• اما النفس فقد شهد بان الحكمة في خلق العالم اظهار ايات ليستدل ٤٧٨

بها على وحدانيته ويتوصل بها الى معرفته فيعرف ويعبد ويستوجب به ثواب الابد

واما السمع فايات القرآن كثيرة منها قوله تعالى وخلق الله السموات والأرض ولنجزي كل نفس بما كسبت ولهذا صار كثير من العقلاء الى ان اول ما يخلقته الرب تعالى يجب ان يكون عاقلاً مفكراً لان خلق شيء من غير من ينظر فيه باعتبار ويتوصل الى معرفة البارئ تعالى باستبصار عبث وسفه

فالوا وما ذكرناه لا ينافي الغنى بل هو كمال الغنى عن خلقه فان كمال الغنى لا يعرف الا باحتياج كل العالم اليه واحتياج العالم انما يعرفه العالم فيستدل به على انفرادة تعالى بفضائه والله تعالى في كل صنع من صنائمه حكمة ظاهرة وآية تدل على وحدانيته باهرة لا تنكرها العقول السليمة ولا ينوب عنها الا الاوهام السقيمة

فال اهل طمى مسلم ان الحكيم من كانت افعله محكمة متقنة

(٩) ف ا خيراً - (١٠) ف ولكن

(١١) ٤٧٨ ف الايات - (١٢) ف - (١٣) ف فيها - (١٤) ٤٥٠٣١ -

(١٥) الف - (١٦) ف والف - (١٧) ف ليستدل - (١٨) ف ز كمال - (١٩) ٩٠٠٩ -

عارضه صلاح فوق ذلك او فساد مثل ذلك بالنسبة الى شخص آخر فان كان الصلاح يقتضى وجوده بالنسبة الى ذلك الشخص فالفساد يقتضى عدمه بالنسبة الى شخص اخر فالصالح في اصحاب السموم ٤٧٧ صلاح وفي غيرهم من الحيوانات فساد فلو كان الصلاح اقتضى وجوده فالفساد اقتضى عدمه وكما يختلف ذلك بالاشخاص يختلف الصلاح والفساد بالجزئ والكل ونحو لانفكر ان افعال الله تعالى اشتملت على خير وتوجهت الى صلاح وانه لم يخلق الخلق لاجل الفساد ولكن الكلام انما وقع في ان الحامل له على الفعل ما كان صلاحاً يرتقبه وخيراً يتوقعه بل لا حامل له ووفق بين لزوم الخير والصلاح لاضلاع الافعال وبين حمل الخير والصلاح على وضع الافعال كما يفرق فرقاً ضرورياً بين الكمال الذي يلزم وجود الشيء وبين الكمال الذي يستدعي وجود الشيء فان الاول فضيلة هي كالصفة اللازمة والثاني فضيلة كالعلة الحاملة

فان المفترضة قد قام الدليل على ان الرب تعالى حكيم والحكيم من تكون افعله على احكام واتقان فلا يفعل فعلاً جزافاً فان وقع خيراً فخير وان وقع شراً فشر بل لا بد وان ينحو غرضاً ويقصد صلاحاً ويريد خيراً ثم ان النفع ينقسم الى ما يرجع الى الفاعل ان كان محتاجاً اليه او الى غيره وان كان الفاعل غنياً غير محتاج لانتفاء الغرق وتخليص الهلكى مستحسن في العقل وربما لا يكون النقص

(٩) ب ز حق

(١٠) ٤٧٧ ب ف الجزوى - (١١) ب ف - (١٢) ب ف صلاح - (١٣) ب ف

(١٤) ب ف - (١٥) ب ف في افاله - (١٦) ب ف القول - (١٧) ب ف - (١٨) ب ف -

والسوام^{١٤} في الفلا تفعدو وتروح من غير تكليف فما السر في تخصيص
بني ادم بالتكليف^{١٥} ولم يتنفع به ولا يتضرر بضده
فالو^{١٦} لياتي المكلف بما امر به^{١٧} فيثبه عليه ويروضه عما فات
عليه ويكون التذاد المكلف بالثواب والعوض المرتبين على فعله
اكثر من التذادة بنفس التفضل والكرم

فيل بالله العجب من حكمة ما اشرفها ومن سر^{١٨} ما ادقه تعبت ٤٨٠
عقولكم من شدة التعمق في استخراج المعاني فقد عاد حكمة الله
تعالى في خلق السموات والارض بما فيها الى ان يكون التذاد
المكلف بثواب يناله على عمله اكثر من التذادة بتفضل يناله من
غير عمل ائناً اذا فحصنا عن الاغراض كان الغرض من خلق العالم هو
الاستدلال وكان الغرض من الاستدلال حصول المعرفة وكان
الغرض من حصول المعرفة وجوب الثواب وكان الغرض من
الثواب حصول الشفاعة بين لذي القابلة والعطية فنرض الاغراض
من خلق العالم بما فيه من الجواهر والاعراض ما لا يجوز ان يكون
١٥ غرضاً لما قل ولا يقدر الخالق على ان يخلق لذة في التفضل^{١٩} اكثر
مما يخلقها في الثواب واللذات كلها مخلوقة لله تعالى اولاً^{٢٠} ينادي
المكلف يا رب مغفرتك اوسع من ذنوبي ورحمتك ارجى عندي من
عملي يا من لا تنفمه^{٢١} المغفرة ولا تنضره المعصية اغفر لي ما لا يضرك

(١٤) السائمة - (١٥) ف ز غلا - (١٦) ب ف -
(١٧) ٤٨٠ ف وسر - (١٨) ف علمه - (١٩) ب ف لا نا - (٢٠) ب ز وجوب
الثواب - (٢١) ا - (٢٢) ا عوضا - (٢٣) ف التفضيل - (٢٤) ا ولا -
(٢٥) ف يادى - (٢٦) ف تنفمه - (٢٧) ب ف الذنوب -

وانما تكون محكمة اذا وقعت على حسب علمه^١ واذا حصلت على
حسب^٢ علمه لم تكن جزافا ولا وقعت بالاتفاق
وفوقكم لا بد وان ينحو غرضاً ويريد صلاحاً فما المعنى بالغرض
وما المعنى بالصلاح ولا يشك انكم^٣ تفسرون الغرض باجتلاب نفع
٤٧٩ او دفع ضرر اذا القادر الحق على كل شيء، والنفي المطلق عن كل شيء^٤
مقتبس^٥ عن الضرر والنفع والالم واللذة ويتصالي عن ان يكون
محلا للحوادث قابلاً للاستحالة والتغيرات وان فسرتوه بنفع الغير^٦
وصلاحه فما النفع المطلق وما^٧ الصلاح المطلق في خلق العالم باسمه ان
قلتم يستدل بوجود دلائله على وحدانيته

فيل لكم^٨ والحكيم اذا فعل فعلاً لغرض معين وجب ان يحصل^٩
له ذلك الغرض من كل وجه ولا يتخلف غرضه من وجه والا فينسب
الى الجهل والمجز ومن العلوم ان الغرض الذي عينتموه لم يحصل اذا
قدرتم^{١٠} خلق العالم في الاقل^{١١} من العقلاء وان لم يقرر ذلك لم يحصل
في الاكثر والغرض اذا كان مطلقاً على اختيار الغير لم يصف عن
شوايب الخلاف فلا يحصل^{١٢} على الاطلاق ثم لو خلقهم ولم يكلفهم^{١٣}
لا عقلاً ولا سمماً وفوض الامر اليهم ليفعلوا ما ارادوا^{١٤} يتضرر
بذلك ام يلحقه نقص او يثام جلاله فعل او ليست الطيور في الهوى

(١) ف ز واحاطته - (٢) ب ف وفق - (٣) ب ف اصم لا
(٤) ٤٧٩ ب ف يقبس - (٥) ف - (٦) ب - (٧) ا والصلاح -
(٨) ب ف ليستل - (٩) ب ف - (١٠) ب ف ز له - (١١) ب ف قدر
(١٢) اخلو - (١٣) ب الاول من الازل عن - (١٤) ف ز له - (١٥) ب ف
ب يخلق لهم - (١٦) ب ف شاموا من غير حرج -

فشيوننا من بغداد حكما بان الواجب في الحكمة لخلق العالم
 وخلق من يكون قابلاً للتكليف ثم استصلاح حاله بقصى ما يقدر
 من اكمال العقل والاقدار على النظر والفعل واظهار الايات وازاحة
 العال وكل ما ينال العبد في الحال والمال من البساء والضراء والفقر ٤٨٢
 • والغنى والمرض والصحة والحيوة والموت والثواب والعقاب فهو
 صلاح له حتى تخليد اهل النار في النار صلاح لهم واصلاح فانهم لو
 اخرجوا منها لمادوا لما نهوا عنه وصاروا الى شر من الاول وشيوننا
 من البصرة صاروا الى ان ابتداء الخلق تفضل وانعام من الله تعالى
 من غير انجاب عليه لكنه اذا خلق العقلاء وكلفهم وجب عليه ازاحة
 ١٠ علمهم من كل وجه ورعاية الصلاح والاصلاح في حقهم بآم وجه وابلغ
 غاية

فالوا والدليل على المذهبين ان الصانع حكيم والحكيم لا يفعل
 فعلاً يتوجه عليه سؤال ويلزم حجة بل يزيح العال كلها فلا يكلف
 نفساً الا وسماها ولا يتحقق الوسع الا باكمال العقل والاقدار على
 ١٥ الفعل ولا يتم الغرض من الفعل الا باثبات الجزاء ويُجزى كل نفس
 بما كسبت فاصل التخليق والتكليف صلاح والجزاء صلاح وابلغ
 ما يمكن في كل صلاح هو الاصلاح وزيادات الدواعي والصورادف
 والبواعث والزواجير في الشرع وتقدير الطاف بعضها خفي وبعضها جلي
 فافعال الله تعالى اليوم لا تخلو من صلاح واصلاح واطف وافعال الله

٢٦ ف حالة - ٤٧ ف العقل

٤٨٢ ب ف كون الصانع حكيماً - ٢ التكليف - ٣ ب ف الملق

صلاح - ٤ ب ف ليس -

واعطني ما لا ينفك^{١٢} حتى يكون ابتهاجي برحمتك ومنفرتك الطف
 من التذاذي بمعرفتي وطاعتي او لا يعدد من غاية اللوم وركاكة الهمة
 ان يهدي فقير هدية حقيرة الى ملك كبير سجيته^{١٣} البذل والمطايا^{١٤}
 من غير سؤال وعرض هدية لنيل ثواب^{١٥} ثم يوجب عليه العوض
 ويقول التذاذي بما يقابل هديتي اكثر من عطائك التي لا تخصني انظره
 ٤٨١ كيف عادت الحكمة الالهية في خلق العالم باسره عند القوم الى اخس
 الدرجات في الهمة وامس الحاجات الى الرمة بحيث لا يرتضيه عاقل
 لادرام بيته الكثيف فكيف يرتضيه الفاطر لاحكام صنعه اللطيف
 فتعالى وتقدس

واما الارباب في مثل قوله تعالى وَيُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ^{١٦}
 فهي لام المال وصيرورة الامر وصيرورة العاقبة لالام التعليل كما
 قال تعالى فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا وَقَوْلُهُ
 جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لَتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا وَتَلَبَّثُوا مِنْ فَضْلِهِ
 واعلم انه كما لا تتطرق لم الى ذات الباري تعالى وصفاته لم تتطرق الى
 صناعيه وافعاله حتى لا يلزم ان يجاب لانه كذى او لكونه كذى فلا
 يقال لم وجد ولم كان العالم ولا يقال لم اوجد العالم ولم خلق العباد ولم
 كلف العقلاء ولم امر ونهى ولم قدر وقضى لا يُسألُ عما يفعلُ وهم
 يُسألون^{١٧}

فالت الغزاة نحن على طريقين في وجوب رعاية الصلاح والاصلاح

(١٢) ف ينفك - (١٣) اسخنة - (١٤) ب ف العطا - (١٥) ف نوال

(١٦) ٤٨١ (١) ٤٥، ٢١ (٢) ف ضرورة - (٣) ٢٨، ٧٠ (٤) ٢٨، ٧٣

- ٢١، ٢٣ (٥)

حتى يصح اعتبار الغائب بالشاهد ولم يجب علينا رعايتها بالاتفاق ٤٨٤
الابقدر ما والتعرض للنصب والتعب والنصب لو كان فاصلاً بين
الشاهد والغائب لكان فاصلاً في اصل الصلاح

• ومنه ان القربات من التوافل صلاح فليجب وجوب الفريض
ومنه القضاء بان خلود اهل النار في النار يجب ان يكون صلاحاً
لهم وقولهم بانهم لو ردوا لعادوا لانهوا عنه لا يعني فان الله تعالى لو
اماتهم أو سلب عقولهم وقطع عقابهم كان اصلح لهم ولو غفر لهم
ورحمهم واخرجهم من النار اذ لم يتضرر بكفرهم وعصيانهم كان

اصلح لهم

١٠ • ومنه ان كل ما فعله الرب تعالى من الصلاح لو كان حتماً عليه

لما استوجب بفعله ما شكره او حمداً فانه في فعله قضي ما وجب
عليه وما استوجب عبد بطاعته ثواباً وتفصيلاً فانه في طاعته قضي ما
وجب عليه ومن قضي دينه لم يستوجب شيئاً آخر

• ومنه قولهم نحن فروضنا الكلام في انظار ابليس وامهاله اكان
١٥ صلاحاً له وللخلق ام كان فساداً وفي امارة النبي صلى الله عليه وسلم
هل كان صلاحاً له وللخلق ام فساداً فان كان تيقية ابليس صلاحاً
مع اضلاله الخلق فهلا كان تيقية النبي صلى الله عليه وسلم صلاحاً مع
هدايته للخلق وكيف صار الامر بالضد من ذلك

• ومنه قولكم انكم حسبتم التكليف لتعريض المكلف للثواب
٢٠ الدائم واذا علم الرب انه لو اخترم العبد قبل البلوغ وكال العقول لكان ٤٨٥

٤٨٤ ١٠ واذا لم ٢٠ ب زمن كل وجه ٣٠ ب ف ٥٠ ف ٥٠

٥٠ راجع سورة ١٦٠ ٧٢ ١٦٠ ف يقل ما فعل ٢٧ ب ف على الثواب

تعالى غدا على سبيل الجزاء اما ثواب او عوض او تفضل فالصلاح
ضد الفساد وكل ما عري عن الفساد يسمى صلاحاً وهو الفعل
٤٨٣ المتوجه الى الخير من قوام العالم ببقاء النوع عاجلاً والمودي الى السعادة
السرمدية اجلاً والاصلاح هو اذا صلاحان وخيران فكان احدهما
اقرب الى الخير المطلق فهو الاصلح واللفظ هو وجه التيسير الى
الخير وهو الفعل الذي علم الرب تعالى ان العبد يطيع عنده وليس
في مقدور الله تعالى لطف وفعل لو فعله لا من الكفار ثم الثواب
هو الجزاء على الاعمال الحسنة والمعوض هو البديل عن القاتل

كالسلامة التي هي بديل الالم والنعيم الذي هو في مقابلة البلاء
والزوايا والفتن والتفضل هو اتصال منفعة خاصة الى الغير من غير
استحقاق يستحق بذلك حمداً وثناء ومدحاً وتنظيماً ووصف بانه
محسن مجمل وان لم يفعله لم يستوجب بذلك ملاماً وذنماً وليس للممتزلة
فيما ذكره مستند عقلي ولا مستروح شرعي الا مجرد اعتبار
العادة في الشاهد وتنسيماً معقولاً اعتبار الغائب بالشاهد وهم
في الحقيقة مشبهة في الافعال
فالزمت الوعرة عليهم الزامات

منه قولهم اذا اوجبت على الله تعالى رعاية الصلاح والاصلاح
في افعله فيجب ان توجبوا علينا رعاية الصلاح والاصلاح في افعالنا

٥٠ اجري غير

٤٨٣ ١٠ اصلاح ٢٠ ف او الودي ٣٠ اطبع ٤٠ از من

٥٠ الخير ٦٠ ف التميم التي هي ٧٠ ف ز واللحن ٨٠ ب ف الخالصة

٨٠ اودوياً ١٠٠ ب ف ز من الواضحات (ب ز الضائفات) والحدود

١٠٠١٠١٠ ب ١٢٠ اتينياً ف وسيتها ١٣٠ ا ١٤٠ ف صحت

ومن مذهبيهم ان الرب اذا علم ان في تكليفه عبداً من العباد فساد الجماعة فانه يقبح تكليفه لانه استفساد لمن يعلم انه يكفر عند تكليفه

ومن لزامات ان القوم قضوا بان الرب تعالى قادر على التفضل بمثل الثواب فاي غرض في تعريض العباد للبلوى والمشاق

فالوا الغرض فيه ان استيفاء المستحق هنأ والد من قبول التفضل وهذا كلام من لم يعرف الله حق معرفته وكيف يستنكف العبد وهو مخطوق مروب من قبول فضل الله تعالى فلو خلق الخلق واسكنهم الجنة كان حسناً منه ولو خلقهم في الدنيا ثم اماتهم من غير تكليف كان حسناً ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين اليس لو خلقهم وكلفهم وقطع عنهم الاطراف كانوا ابلغ في الاجتهاد واحمل للمشاق فكان الثواب لهم اكثر والانتداز بما يستحقونه من العوض اشد فملا قطع عنهم الاطراف بأسرها لتكون اللذة في الثواب اوفر

١٥ ثم لمزهم فرض الكلام في طفلين احدهما اخترمه قبل البلوغ لعلمه بانه لو بلغ لكفر فصار الصلاح في حقه الاخترام حتى لا يستوجب عقاب النار والاخر اوصله الى البلوغ والتكليف فكفر فيقول يارب هلاً اخترمتني قبل البلوغ كما اخترمت اخي ٤٨٧ حتى لا يتوجه على تكليف يوجب عقاب الابد وطفلين آخرين اخترمت

٣٣ في صبح - ١٤٠ فانه - ٥٠ ب ف ز له - ٧٠٢٦ - ٧٠٢٦ ف الابد
- ١٨ از لو - ٩٠ ب ف حال البلوغ والعقل - ١٠٠ ف ز فكفته
٤٨٧ (١) اكثر - ٢٠٠٢ ب ف - ٣٠ فلا استوجب به -

ناجياً ولو اهمله وسهل له النظر لعند وكفر وجد فكيف يستقيم ان يقال اراد به الصلاح والاصح ومن المعلوم ان القصود من التكليف عند القوم الصلاح والتعريض لا معنى للدرجات التي لا تنال الا بالاعمال فيجب ان يكون الرب مسيئاً للنظر لمن خلقه واكمل عقله وكلفه مع العلم بانه يهلك ويخسر ولزم من حيث الحكمة ان يكون علمه مانعاً له عن ارادته والتعريض لمن هذه حاله بالرفع والثواب وفي العادة كل من عرف من حال ولده انه لو سافر والتجر في مال يعطيه لهلاك وخسر لا يحسن من حيث العقل ان يعثه لاجل التجارة ويعطيه المال لاجل الخسارة ولو علم من ولده انه لو اعطاه سيفاً وسلاحاً ليقاتل عدواً من اعدائه لقتل نفسه ويبقى السلاح لعدوه ١٠ لم يكن من الحكمة ان يعطيه السلاح ويعثه للقاء عدوه التبه بل لو فعل ذلك كان ساعياً في هلاك ولده

ومن مذهبيهم ان الرب تعالى لو علم انه لو ارسل رسولا الى خلقه وكلفه الاداء عنه مع علمه بانه لا يؤدي فان علمه به يصرفه عن ارادته الاداء عنه فكذلك لو علم انه يكفر ويهلك وجب ان يصرفه ١٥ عن ارادته الخير والصلاح له وهذا بمثابة من ادلى حبلأ الى غريق ليخلص به نفسه مع العلم بانه يخنق نفسه فقد اساء النظر له بل قصد به هلاكه

٤٨٥ ب ف الاستصلاح - ١٢ ف ز نافعا - ٣٠ ف ب للنع - ١٤٠
ولذو - ٥٠ ب ف ال - ١٦ - ٧٠ ب ف ز ظلال - ١٨ او بيني
الصلاح لعدوه
٤٨٦ ب ف ز من الفرق - ٢٠ ب ف ز -

العقل وإذا اضطر اليه رام الخلاص منه فدل ذلك على قبجه ونحن لا ننازعهم في ان الالام ضرر وثأه النفوس وتنفز منه الطباع ولكن كثيراً من الالام مما ترضاه النفوس وترغب اليه الطباع اذا كان ترجو فيها صلاحاً هو اولى بالرعاية مثل الحمامة والصبر على شرب الدواء رجاء للشفاء ونزى كثيراً ايلام الصبيان والمجانين وشروط العوض فيه يزيد في قبجه والمالك قادر على التفضل بحسن العوض عالم بان الصلاح في الايلام وبالجملة هو التصرف في ملكه له التصرف مطلقاً كما شاء يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد

١٠ وللفريقين في التوفيق والخذلان والشرح والطبع وامثالها كلام على طرفي الغلو والتقصير والحق بينهما دون الجائز منها فالتفتحة التوفيق من الله تعالى اظهار الايات في خلقه الدالة ٤٨٩

على وحدانيته وابداع العقل والسمع والبصر في الانسان وارسال الرسل وانزال الكتب لطفاً منه تعالى وتنبهياً للعقلاء من غفلتهم وتقريباً للطرق الى معرفته وبياناتاً للاحكام تميزاً بين الحلال والحرام ١٠ واذا فعل ذلك فقد وفق وهدى واوضح السبيل وبين المحجة والزم الحجة وليس يحتاج في كل فعل ومعرفة الى توفيق مجرد وتسديد منجز بل التوفيق عام وهو سابق على الفعل والخذلان لا يتصور مضافاً الى الله تعالى بمعنى الاضلال والاعواء والصدع عن الباب وارسال الحجاب على الابواب اذ يبطل التكليف به ويكون العقاب ظلماً

١٠ ف ز القول و - ٥ ف دوا الصبر - ٢٩ ب ف الاطفال - ٢٧ ب ف ينس - ١٨ - ١٩ ا فيه - ١٠٠ ا ز كلام - ١١١ ا في الحاشية والختم

١٢٢ ف ز هو القصد

٤٨٩ ب وان الفين - ٢٧ ب -

احدهما قبل البلوغ وهو ابن كافر وقد علم انه لو بلغ لامن واصلح والاخر اوصله الى البلوغ وهو ابن مسلم فكفر وافسد فيقول هلاً اخترمتني حتى لا استوجب عقاب الابد وبالجملة من اوجب رعاية الصلاح والاصلاح يوجب اخترام الاطفال الذين علم الله تعالى منهم الكفر بعد البلوغ حتى لا يوجد كافر في العالم وابقاء الاطفال الذين علم الله تعالى منهم الايمان حتى لا يتحقق الا الايمان والمومن في العالم والصلاح يدور على المعلوم كيف كان ثم ما من اصلح الا وفوقه اصلح والاقتصار على مرتبة واحدة كالاقتصار على الصلاح فلا معنى للاصلح ولا نهاية له ولا يمكن في العقل رعايته

١٠ تم للمعترزة في الودوم والمهلمر كلام وهو على مذهب الاشعري لا تقع مقدورة لغير الله واذا وقت كان حكمها الحسن سواء وقعت ابتداء او وقعت جزءاً من غير تقدير سبق استحقاق عليها ولا تقدر جلب نفع ولا دفع ضرر اعظم منها بل المالك متصرف في ملكه ٤٨٨ كما شاء سواء كان المملوك برياً او لم يكن برياً ومن صار من التنوية

الى ان الالام والاوجاع والنعوم منسوبة الى الظلمة من دون النور فقد سبق الرد عليهم ومن نسبها الى اعمال سبقت لغير هذا الشخص فهو مذهب التناسخية فقد سبق الرد عليهم بقي استرواح العقلاء الى اهل العادة يستحبون الالام من غير سبق جناية والالام مما يباه

١٠ ف دون - ٥ ف ز يقول ملاً بلقي وكلفني حتى آمن فاستوجب به ثواب الابد اكثر - ١٩ ب ف ز كل - ٧ ب ف يزعم ان يقضي بوجوب - ٨ ف جبراً

١٠ ف ز سبق - ١٠٠ ب ف او

٤٨٨ ف بان - ٢٧ ف ز صاروا - ٢٧ ا اول الامر ف ارم - ٢٣ ف

ب ز انهم -

فانت الوصية التوفيق والخذلان ينسبان الى الله تعالى نسبة واحدة على جهة واحدة فالتوفيق من الله تعالى خلق القدرة الخاصة على الطاعة والاستطاعة اذا كانت عنده مع الفعل وهي تتجدد ساعة فساعة فكل فعل قدرة خاصة والقدرة على الطاعة صالحة لها دون ضدها من المعصية فالتوفيق خلق تلك القدرة المتفقة مع الفعل .
والخذلان خلق قدرة المعصية واما الايات في الخلق فنسبتها الى ٤٩٠ الموفق كنسبتها الى المخدول والقدرة الصالحة للضدين اعني الخير والشر ان كانت توفيقاً بالاضافة الى الخير فهي خذلان بالاضافة الى الشر

والفصل بين الطرفين ان يقسم التوفيق قسمة عموم وخصوص ١٠ على عموم الخلق وخصوصهم فعموم الخلق في توفيق الله تعالى شامل لجميعهم وذلك نصب الازلة والاقدار والاستدلال وارسال الرسل وتسهيل الطرق لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وخصوص الخلق في توفيق الله الخاص لمن علم منه الهداية وازادته الاستقامة وذلك اصناف لا تحصى والطاف لا تستقصى تبدي من كمال الاعتدال ١٠ في المزاج احدهما من جهة الطبيعة طيناً والثاني من جهة الشريعة خلافاً وهذا في النطفة الحاصلة من الابوين وعلتها النقص الاول من السعادة والشقاوة كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه ثم التربية من الابوين

(٣) اصله

(١) اذ بالاضافة - (٢) اوهي - (٣) ف اذ - (٤) الطمة -

(٥) النفس الاولى -

او من الاستاذ او من المعلم او من اهل البلد وذوي القرابة والخلطة معونة اخرى قوية حتى ربما يغير الاعتدال من النقص الى الكمال وعن الكمال الى النقص وعلته النقص الثاني من الفطرة والاحتياج كما قال عليه السلام فطر الله العباد على معرفته فاحتالهم الشياطين عنها وقال كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه وينصرانه ٤٩١ ويعيسانه ثم الاستقلال بجالة البلوغ وكال العقل يحتاج الى قوي استمداد من التوفيق وذلك بركة الأقدام ومجرة الاقلام فالتوفيق فيها من الله ان لا يكله الى نفسه مما هي عليها من الاستقلال والاستبداد والخذلان ان يخذله ويكله الى نفسه وحوله وقوته وعن هذا ١٠ كان التبري من الحول والقوة بقولهم لا حول ولا قوة الا بالله واجباً في كل حال وذلك مطردة الشياطين اذ يدخل احتيال الشيطان تغريه بجوله وقوته والفطرة هي الاحتياج الى الله تعالى والتسليم لله والتوكل على الله اذ لا حول ولا قوة الا بالله وذلك كثرة من كنوز الجنة وهذه الحالة اعني حالة البلوغ والاستقلال هي مشار القوى الحيوانية ١٠ منها الغضبية والشهوية قال الصديق الاول يوسف عليه السلام وما أبرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء الا ما رحم ربي وذلك عند مشار القوى الشهوية وركز الكليم عليه السلام ذلك القبطي فقضى عليه فقال هذا من عمل الشيطان وذلك عند مشار القوة الغضبية وتبرأ الرسول عليه السلام من القوتين جميعاً فقال في كل حال اللهم واقية

(٦) ف وذوي - (٧) ف وطيه

(١) ٤٩١ (٢) منزلة - (٣) ١ - (٤) ف - (٥) ف المعصية -

(٦) ١٢٥٣ - (٧) ٢٨١٤ - (٨) القريبين

تستعين استعانة بالربوبية والتوفيق والخذلان والشرح والطبع والفتح
والختم والهداية والضلال ينسب الى الله تعالى بشرط ان يكون الحق
الاسمين به احسن الاسمين والله الأتمناه الخسنى فأدعوه بها وأولى
الفعالين بحكمه وتقديره اولى الفعالين وجوداً واجدرهما حصولاً
• بيدك الخبير إناك على كل شيء قدير اللهم من احسن فيفضلك
يفوز ومن اساء فيخطيئه يهلك لا المحسن استغنى عن رفقك ومعونتك
ولا المسي عليك ولا استبد بامر خرج به عن قدرتك فيا من
هكذا لا هكذا غيرك صل على محمد وعلى اله افعل بي ما انت
اهله انك اهل لكل جميل

١٠ والقول في النعمة والرزق قريب مما ذكرناه فمن راعى فيهما
عموماً قال النعمة كل ما ينعم به الانسان في المال والمال والرزق كل
ما يتعدى به من الحلال والحرام وقد سهاها الله تعالى باسمها فقال
وَإِذَا أَنْتَمَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَى بِجَانِبِهِ وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي
الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَمَنْ رَاعَى فِيهِمَا خِصُوصًا قَالَ النعمة في
١٠ الحقيقة ما يكون محمود العاقبة وهو مقصور على الدين قال الله تعالى ٤٩٤
فِيهِمْ أَيُّهُمْ أَشَدُّ بِؤْسًا فَمِنْ مَالٍ وَبَيْنَ نُسَارِحِهِمْ فِي
الْخَيْرَاتِ بَلْ لَا يَشْعُرُونَ والرزق في الحقيقة ما يكون مباحاً
شرعاً قال الله تعالى أَنْتُمْ أَيُّكُمْ رَزَقْتُمْ وَالْحَرَامَ لَا يَجُوزُ الْإِنْفَاقَ مِنْهُ

٤٩٣ (١) ف والذالة - (٢) السنين - (٣) ٧,١٢٩ - (٤) ف العطين -
٤٩٢ (١) افذه - (٢) ب زايه ف زايه - (٣) ٢٦ - (٤) احياته -
(٥) ب ف ز جزا - (٦) ب وكله ف وكل - (٧) ف والقصور - (٨) ب ف يفتدي
(٩) ١٧,٨٥٠ و ١٧,٨٥٠
٤٩٤ (١) ب ف - (٢) ٢٢,٥٧ - (٣) ب ف ز حلالا - (٤) ٢,٢٥٥ -

٤٩٢ كواقية الوليد رب لا تتكلمي الى نفسي طرفة عين وعلى هذه الحالة
النفس الثالثة وهي تمتد الى اخر العمر فلا تريد مواظب الشرع
ترغيباً وترهيباً ولا تجانبه مواقع التقدير تنبيهاً وتحذيراً فان انفتح
سمعه لمواظب الشرع وبصره لمجاري التقدير الشرع صدره وصرار على
نور من ربه فذلك الشرع والبسط الفم شرح الله صدره للاسلام فهو
على نور من ربه وان جعل اصبعه في اذنيه فلم يسمع الايات الامرية
واسبل جفنه على عينيه فلم يبصر الايات الحقيقية صار على ظلمة من
طبعه وذلك الطبع والختم بل طبع الله عليها بكفرهم ختم الله على
قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة^{١٠} وربما يكون الختم
والطبع من قساوة في جوهر جبلية اكتسبها من اصل فطرته وربما
يكون على كفرة ونفاق اثره على خلاف فطرته فالتقدير مصدر
والتكليف مظهر والكل مقدر والمقدر ميسر لما خلق له فالحاصل
ان الموكول الى حوله وقوته في خذلان الله تعالى والمتوكل على حول
الله وقوته في توفيق الله تعالى فعلى راي القدرية العبد ابدأ في الخذلان
اذ هو موكول الى حوله وقوته ولم يستعن بالله ولم يتوكل على الله
وعلى راي الجبرية العبد ابدأ في الخذلان اذ هو خذل نفسه عن
٤٩٣ امتثال امر الله تعالى لم يعبد الله ولم يحفظ حدود الله تعالى
والله الذي لا غبار عليه إناك تعبد محافظاً على العبودية وإياك

١٠ (١) -
٤٩٢ (١) افذه - (٢) ب زايه ف زايه - (٣) ٢٦ - (٤) احياته -
(٥) ب ف ز جزا - (٦) ب وكله ف وكل - (٧) ف والقصور - (٨) ب ف يفتدي
الموكل

القاعدة التاسعة عشر

٤٩٥

في آيات النبوات

وتحقيق المعجزات ووجوب عصمة الأنبياء عليهم السلم صارت البراهمة والصابية الى القول باستحالة النبوات عقلاً وصارت المعتزلة وجماعة من الشيعة الى القول بوجوب وجود النبوات عقلاً من جهة اللطف وصارت الاشعرية وجماعة من اهل السنة الى القول بجواز وجود النبوات عقلاً ووقوعها في الوجود عياناً وتنتفي استحالتها بتحقيق وجودها كما ثبت تصورها بنفي استحالتها^{١٠} فقالوا: يعرف صدق المدعي وقد شار كناه في النوعية والصورة

١٠ انفس دعواه وقد علم ان الخبر محتمل للصدق والكذب ام بدليل اخر يقترب به وذلك الدليل ان كان مقدوراً له فهو ايضاً مقدوراً وان لم يكن مقدوراً له ولكنه مقدور بقدره الله تعالى فلا يخلو اما ان يكون فعلاً معتاداً ولا يختص ذلك بهذا المدعي فلا يكون دليلاً وان كان فعلاً غارقاً فمن اي وجه يدل على صدقه والفعل من حيث هو فعل لا يدل على الاختصاص بشخص معين سوى اقترانه بنفس

(١) ٤٩٥ ف ز نبوت - (٢) ب ف ز ومدرك الاستحالة على مذنب (ف مذميين الكافرين آيل الى جسم باب معرفة الصدق في دعوى النبوة - (٣) ف - (٤) ب ف بل هو

وكلا القولين صحيح اذا اعتبر فيهما الخصوص والعموم ولا مشاحة في المواضع والشكر على النعم والازراق واجب وهو ان تراها بقلبك من النعم فضلاً فتحمده قولاً ولا تستعملها في المعاصي فعلاً والازراق مقدرة على الآجال والآجال مقدورة عليها ولكل حادث نهاية ليس تختص النهايات بحياة الحيوانات وما علم الله ان شاء ينهي عند أجل معلوم كان الامر كما علم وحكم فلا يزيد في الازراق زايد ولا ينقص منها ناقص فاذا جاء اجلهم لا يتأخرون ساعة ولا يستقدمون وقد قيل ان المكتوب في اللوح المحفوظ حكمان حكم مطلق بالاجل والرزق وحكم مقيد بشرط ان فعل كذا يزداد في رزقه واجله وان فعل كذا ينقص منهما كذا وعليه حمل ما ورد في الخبر ١٠ من صلاة الرحم يزيد في العمر وقد قال تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره الا في كتاب وقوله ينحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب.

(٥) ف مفدورة - (٦) ف وليس - (٧) اشيا - (٨) ف ز كذا فان - (٩) ٣٥، ١٣ ب ف ز ين قبل ان تترأماً (وهو من ٥٧، ٢٢ - (١٠) ١٣، ٣٩

دعواه وللإقتران اسباب آخر محتملة كما لخرق العادات احوال مختلفة
 ٤٩٦ وإذا احتملت الوجوه عقلاً لم تتعين جهة الدلالة فالتحسم باب الدليل
 من كل وجه اما نفس الإقتران قريباً لا يتفق في بعض الاحوال اذ
 الفعل فعل الله تعالى وهو منوط بشيئته فكيف يجب المدعي على
 الله فعلاً يفعله في تلك الحال وليس يدعي النبي على اصلكم هذه
 الدعوى التي قدرتموها فانه يحيل خلق الايات على مشيئة الله تعالى
 كما اخبر كتابكم قل إنما الآيات عند الله وما يُشعركم أنها إذا
 جاءت لا يؤمنون^{١٠} وم من نبي سئل اظهار الآية فلم يظهر في الحال
 على يده فأنش كان ظهور الآية في بعض الاوقات دليلاً على صدقه
 فعدم ظهورها في بعض الاوقات يجب ان يكون ايضاً دليلاً على
 كذبه وليس الامر كذلك على اصلكم فاذا قال واحد من عرض
 الناس وهو مجهول الحال عند الكل اني رسول الله اليكم فطوب
 بالآية وجب عليه التضرع الي الله في استدعاء الآية الخارقة للعادة
 على مقتضى الدعوى ووجب على الله اجابته في الحال الى ذلك كان
 الاجاب اولى على الله ورسوله من الخلق وهو عكس ما رمت اثباته^{١٠}
 ثم مسألة النظر والاستمهال فيه يفضي الي افعال الانبياء فانه اذا
 ادعى الرسالة فقال المدعو العلم بالرسول يترتب على العلم بالمرسل
 ٤٩٧ والعلم به ليس يقع بديهية وضرورة فلا بد من نظر واستدلال في افعاله
 استدلالاً بتغيرها على حدوثها ووجدونها على ثبوت محدثها ثم النظر

١ ٤٩٦ ب ف المالة - ٦، ١٠٩ (٢) - ا ز في (٣) - ١١٤ الاحوال -
 ٥ ب ف يروي - ٢٦ ف الذي
 ١ ٤٩٧ ب ف يستدل -

في قدمه ثم النظر في وحدانيته ثم النظر في صفاته الواجبة له والجازة
 عليه وما يستحيل في صفته وبعد ذلك ينظر في جواز انبعاث الرسل
 ثم في معجزة هذا المدعي بعينه
 فيقول امهاني حتى انظر في هذه الابواب واقطع هذه المراتب
 فهل يجب على النبي امهاله ام لا فان لم يعمل فقد ظلمه اذ كلفه ما لا
 يطيق وذلك ان العلم اذا لم يحصل الا بالنظر والنظر يستدعي مهلة
 وزماناً ولم يمهله فقد ظلمه وامره بمجرد التقليد والتقليد اما كفر واما
 قبيح واذا امهله فيزعمه ان لا يعود اليه حتى ينتهي النظر نهايته
 ولا يتقرر ذلك بزمان معين بل يختلف الحال باختلاف الاشخاص
 ١٠ واذهانهم وكياستهم في مدارج النظر وايضاً فن " استمهل ووجب امهاله
 يطلل النبي " عن الدعوة فان عاد اليهم قالوا نحن بعد في مهلة النظر
 فليس لك علينا حكم بعد الامهال ولم يثبت عندنا صدقك^{١١} فنتبك
 ثم اذا كان النبي مبلغاً عن الله تعالى فلا بد وان يسمع امره وكلامه
 اولاً ثم يبلغ عنه او يسمع من^{١٢} سمع منه فم عرف النبي^{١٣} بان
 ١٠ المتكلم هو الله او بم عرف ان التوسط ملك يوحى اليه وبم عرف ٤٩٨
 ذلك الملك ان الرب هو الامر المتكلم فا الجواب عن هذه المسئلة
 هذا كلامنا على نفس الدعوى

اما الكلام على بيعة الدعوى فنحن اولاً ننكر ما حكيتوه

١٢ ا يجب - (٣) ف الرسول - ٤ ب ا - ٥ ب ا ظم - ٢٩ ف ا و
 - ٧ ف فيزم - ٨ ب ف ينهي - ٩ ف - ١٠ ف ز في - ١١ ف
 فان من - ١٢ ب ف يسل - ١٣ اليه - ١٤ ب ف ز يبد - ١٥ ا ز
 عليه السلام - ١٦ ف عن

ومن له الامر والخلق والملك له ان يتصرف في عباده بالامر والنهي وله ان يختار منهم واحداً لتعريف امره ونهيهِ فيبلغ عنه اليهم فان من له الخلق والابداع له الاختيار والاصطفاء، وربك يخلق ما يشاء ويختار فلا استحالة في هذه المراتب ولا استحالة في نفس الدعوى ولا يضاهاي استحالاته استحالة دعوى الالهية بل هو من الجائزات احتمال الصدق والكذب وانما ترجح الصدق على الكذب بدليل^{١٠} وللمسكلمين طرره في 'ب'ك المربع' احدها ان اقتتران المعجزة بدعوى النبي^{١١} فانزل منزلة التصديق بالقول وذلك انه متى عرف من سنة الله تعالى انه لا يظهر امراً خارقاً للمادة^{١٢} على يدي من يدعي الرسالة عند^{١٣} وقت التحدي والاستدعاء الا لتصديقه فيما يجري ٥٥٠ به واجتماع هذه الاركان انتفض قرينة قطعية دالة على صدق المدعي فكان المعجزة بالفعل كالتصديق شفهاً بالقول ونحن نعلم قطعاً في صورة من يدعي الرسالة من ملك حاضر محتجب بستر والجماعة على كثرتها حضور ثم ان رجلاً من عرض الناس اذا قام بين يدي ذلك الجمع الكثير من الخلق وقال ايها الناس اني رسول هذا الملك اليكم وآية صدقي في دعواي انه يحرك هذا الستر اذا استدعيت منه ثم قال ايها الملك ان كنت صادقاً في دعواي الرسالة عنك فعرك هذا الستر

١٠) ازواللك - ٥٥) ب ف لان له - ١٦) ا - ٧) ب ف بل من - ٨) ب ف بدله - ٩) ف ز للصدق على الكذب - ١٠) ١٠٠٠٠٠٠) ب ف لتحدي الدعوى - ١١) از الا - ١٢) ب ف عنه في - ١٣) ب ف تحدى من اجماع - ١٤) ا وايتت في صدق دعواي آية - ٥٥٠

عن الانبياء من قلب المعصاحية واحياء الموتى وخلق البحر وخروج الناقة من الصخرة الصماء وتسيح الحصا وانشقاق القمر فان جنس ذلك مستحيل الوجود فنحن او لاننع حصولها فإذا دليلكم على وقوع ذلك ثم تم تنكرون على من يرد الحوارق الى خواص الاشياء فاننا نجد حصول امثال ذلك من الجادات على يد من لا دين له^{١٠} كالامطار التي تحصل من اصطكاك الاحجار وكالرياح التي تهب من تحريك ما مخصوص ثم التزيم والتنجيم والتنجير وعلم الطلسمات واستنخار الروحانيات واستخدام الكواكب العلوية علوم معروفة والعمل بها من المعجيب المعجزة والغريب المفضمة^{١١} فما انكرتم ان ما اتى به هذا المدعي من جنس ذلك ثم الواجب عليكم ان تثبتوا^{١٢} وجه دلالة المعجزة على الصدق^{١٣} فانه من حيث هو فعل دل على قدرة الفاعل فقط من^{١٤} هذا الوجه لم يدل على صدق قول المدعي من^{١٥} ٤٩٩ حيث اقتترانه بدعواه لم يدل ايضاً لان اقتترانه بدعواه كاقترانه بحدوث حادث اخر من قول او عمل ثم لم يدل نفس الاقتران على^{١٦} حق او باطل فكيف دل هاهنا وايضاً فان عندكم يجوز خرق^{١٧} العادات على يدي مدعي الالهية ولم يدل ذلك على صدق دعواه فكيف يدل على صدق دعوى النبوة^{١٨}

قال اهل الهى قام الدليل على ان الرب تعالى خالق الخلق ومالكهم

١٠) ٤٩٨) ا - ٢) الخواص - ٣) ف دني - ٤) ف ز ولا عمل - ٥) ف تحدث - ٦) ف فيه - ٧) ف والسحر - ٨) ف المعجزة - ٩) ف صدق الدعوى - ١٠) ف ومن - ١١) ب ف ظهور خارق للمادة - ١٢) ف فاته - ١٣) ٤٩٩) ا في الماشية هناك - ١٤) ب ف ظهور خارق الخلق ومالكهم

واحد وهو ان يكون المدعي في حال ما يدعي مستجاب الدعوة بالاية حتى تكون الاية دالة على صدق حالته ودرجته عند الله تعالى واذا قدر كونه كاذباً انقلبت الدلالة على الصدق دلالة على الكذب وهو محال لتناقضه وكما ان الوقوع اذا دل على القدرة لم يدل على العجز والإحكام لما دل على العلم لم يدل على الجهل كذلك دليل الصدق لا يجوز ان يكون دليلاً على الكذب وهذه الطريقة احسن من الاولى

ووجه امر نقول ان قرينة الصدق ملازمة لتحدي النبي ٥٠٢ الصادق عن الله تعالى وذلك ان المعجزة تنقسم الى منع المعتاد والى اثبات غير المعتاد اما المنع فكالمجلس^٢ من الحركات الاختيارية مع سلامة البنية واحساس التيسير والثاني في مجرى العادة ومثال ذلك تيه بني اسرائيل في قطع الطريق ومنع السحرة من التخييل وحصر زكريا من الكلام المعتاد ويجوز ان يقدر صرف الدواعي عن المعارضة بمثل ما جاء به النبي عليه السلام من جنس المعجزات وان كان ذلك من قبيل مقدوراتهم ولهذا عد بعضهم اعجاز القرآن من هذا القبيل وهو مذهب مهجور ويجوز ان يقدر منع الناس عن التحدي بمثل ما تحدى به النبي من جنس المعجزات فلا يقدر احد على المعارضة بالدعوى فضلاً عن معارضته بالخارق للعادة ويكون^١

١) في يستجاب

٢) ب ف - ١٥٠٢ ب ف - ٢) ب ف من المعتاد - ٣) لله كليس - ٤) ب ف من - ٥) از ويجدى - ٦) ا يعرف صدق - ٧) ف تحدى حالة - ٨) الجهور - ٩) ب ف ز والتحدي - ١٠) ا -

فحرك في الحال علم قطعاً^١ وبقينا بقريته الحال انه اراد بذلك الفعل تصديق المدعي ونزل التحريك منه على خلاف العادة منزلة التصديق بالقول ولم ينك واحد من اهل الجمع ان الامر على ما يجري به المدعي فكذلك في صورة مستلثنا هذه فاذا المرجح للصدق هي القران المحاصلة من اجتماع امور كثيرة منها الخارق للعادة ومنها كونه مقرراً بالمعنى ومنها سلامته عن المعارضة فانتهضت هذه القران بمجموعها دالة على صدق المدعي نازلة منزلة التصديق بالقول وذلك مثل العلم

الحاصل من ساير القران اعني قران الحال وقران المقال
ووجه امر الاية الخارقة للعادة كما دلت بوقوعها على قدرة ٥٠١ الفاعل وباختصاصها على ارادته وباحكامها على علمه كذلك دلت ١٠٠ بوقوعها مستجابة لدعاء الداعي لا للدعوى المدعي على ان له عند الله حالة صدق ومقالة حتى ومن كانت دعوته مستجابة عند الله يستحيل ان يكون في دعواه كاذباً على الله تعالى وهذا هو حقيقة النبوة وذلك ان استجابته في امور لا يقدر الخلق على ذلك دليل على صدق هذا الداعي ولو قدر الداعي كاذباً في نفسه على الله اقبح ١٠٠ كذب وهو الرسالة عنه بما لم يرسل انقلب دليل الصدق دليلاً على الكذب وهو متناقض ونحن لا ننكر ان يكون شخص من الاشخاص مستجاب الدعوة ثم ينقلب حاله الى حالة الاشقياء كما لا ننكر ان يظهر خارق للعادة على يد ساحر لكن الشرط في الامر^١

٣) ب ف يحكم قرينة - ٤) ا - ٥) - ١١) ا - ١٢) ب ف قدر الخالق
١٥٠١) ف حال - ٢) ب ف استجابة الدعوة - ٣) حال - ٤) ا ذلك
٥) ف بلى - ٦) ف ز نبي^٢

لهذه المعجزة قرينة متصلة بنفس الدعوى حتى لا تخلو قط دعوى نبي من الانبياء^{١١} عن قرينة الصدق ولا تأخر الدلالة عن نفس التحدي وهذا يبلغ في باب الإعجاز فان التصدي للمعارضه بحس من نفسه عجزاً مع استمرار عادته بمثل ذلك التحدي فيقول النبي اني^{١٢} رسول الله اليكم^{١٣} آية صدي ان لا يعارضني معارض في نفس دعواي هذه والنفوس متطلعة والاسن سليمة والدواعي باعثة

٥٠٣ فتعير^{١٤} المقول وتخصر الاسن وتراجع الدواعي وتمنح الدعاوي لست اقول لا ينكره منكر بل اقول لا يعارضه معارض بمثل التحدي والدعوى فيقول لا بل اني رسول الله اليكم ولهذا لم نجد في قصص الانبياء من عارضهم بمثل دعواهم في حال التحدي ولا استمرت هذه الدعوى لاحد من بعدهم ولا يلتفت الى ما يحكى عن مسيلمة الكذاب انه ادعى الرسالة عن الله تعالى فان من كتب الى نبي الله اما بعد فان الارض بيني وبينك نصفين لم يكن معارضاً له في نفس دعواه بل مسلماً له من وجه ومتحكماً من وجه ومن ادعى الرحانية في الحالة الثانية لم يكن ثابت القدم على الدعوى^{١٥} الاولة وكان من حقه لو كان منازعاً له ان يقول اني عبد الله ونبيه لا شريك الله في الرحانية وشريك رسوله في الارض فاعرف هذه الدقيقة فان فيها سراً و غوراً

(١١) ب حالة ف - (١٢...١٢) ف - (١٣) ف فتعير

(١٤) او تعق الدواعي - (١٥) ف - (١٦) ف اشيرة - (١٧) ا -

(١٨) ب ف متحكماً عليه - (١٩) ادعى - (٢٠) ب ف - (٢١) ب ف رسول -

(٢٢) الله - (٢٣) ب ف ز ولا (ف والا) تغل عن هذه المقية - (٢٤) ف ولما

ب وانما -

ثم الجواب عن شبهات المنكرين ان نقول قولكم ان اقتران المعجزة بدعوى المدعي لا ينتهض دليلاً على صدقه فان نفس الاقتران بالاضافة الى دعواه او الى غيرها من الافعال او الاقوال بمثابة واحدة^{١٦}

فقول سبيل تعريف الله تعالى عباده صدق الرسل بالآيات الخارقة للمادة كسبيل تعريفه اياهم^{١٧} الاهيته بالآيات الدالة عليها والتعريف قد يكون بالقول تارة وقد يكون بالفعل اخرى والتعريف ٥٠٤ بالقول قد يكون اخباراً عن صدقه كقوله تعالى للملائكة اني جاعل في الأرض خليفة^{١٨} وقد يكون تنبيهاً على صدقه بتعجيز الملق عن معارضته كما علم ادم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة وكما علم المصطفى القرآن وقال فأتوا يسورة من مثله فكما عجزت الملائكة عن معارضة ادم بالاسماء عجزت العرب والعجم عن معارضة المصطفى بآيات القرآن ودلت الاسماء والآيات على صدق النبي الاول والنبي الاخر ولما ثبت صدق الاول كان مبشراً بن بعده الى الاخر ولما ثبت صدق الاخر كان هو مصدقاً لمن قبله الى الاول فكانت الاقوال متواصلة والعلوم متواترة والكلمات متفحة والدعوات متحدة والكتب والصحف متصادقة والسيوف على رقاب المنكرين قائمة ومن اصطفاه الله عز وجل لرسالته من عباده واجتباها لدعوته كساه ثوب جمال في الفاظه واخلاقه واحواله ما يعجز الخلايق عن

(١٦) ب ف ز قلنا قد يتنا وجه الدلالة من حيث القرينة ومن حيث المعجز عن المعارضة

وتريد الان ايضاً - (١٧) تعريفهم اياه

(١٨) (١) ٢٥٢٨ - (٢) ٢٥٢٨ - (٣) ا - (٤) ب ف ز هو - (٥) ب عن ف بن

ما لا يطلق وهو كما لو "كلف عباده بمعرفته ثم يطمس عليهم وجوه
ادنته واذا لا طريق الى التصديق الا بالقول والفعل ولا طريق الى ذلك
بالقول تعين الفعل ولربما يعرف الملايكة بالقول ويعرف الناس بالفعل ٥٠٦
ولربما يعرف النوعين بهما جميعاً اعني تعريفهما بفعل نازل منزلة القول
او بقول دال دلالة الفعل وليس ذلك التعريف إيجاباً عليه تعالى وتقدس
بل وجوباً له حتى لا يودي الى التعجيز في نصب الادلة وحتى لا يفضي
الى التكذيب في خبر الاستخلاف وحتى لا يكون على الله حجة بعد
الرسول بتكليف ما لا يطلق فيقال ربنا لو لا أرسلت إنا رسولا
واذا أرسلت فلا نبيت لنا طريقاً ودليلاً يتوصل به الى صدق
١٠ ويتوصل بتصديقه الى معرفتك وطاعتك

وفوكم ان الرسول يجيل نزول الآية الى مشيئة الله تعالى قلنا
تلك الحوالة من ادل الأدلة على صدق المقالة اذ لو ادعى الاستقلال
بإظهار الآيات ما كان مخبراً عن الله تعالى بمره ولا داعياً الى الله بأذنه
فهو في "كل حال" من الاحوال يثبت حتى موكله ويظهر المعجز من
١٥ نفسه ويجيل الحول والقوة الى مرسله وكان الفصل الذاتي لنفس النبي
عليه السلام ان لا يكون موكولاً لنفسه " طرفة عين فلا ينطق عن
الهو ولا يتحرك الا على من الهدي وذلك هو المعصية الالهية
المقيمة لنفسه القومة لذاته ولئن كان النطق فصلاً ذاتياً لنوع الانسان

١٨ - ا - ب ف يتطاع - ١٠٠ - ا -
١٠٦ (١) - ا - ب ف تعرفوا - ٣ - ا ذلك - ٩ - ا بيت - ٥ - ب
ف وحق - ٦ - ٢٥١٣٤ - ٧ - ا ثبت - ٨ - ف يتوصل - ٩ - ا يزال ب
دال - ١٠ - ب ف حالة - ١١ - ب ف الى فقه

معارضته بشي، من ذلك فيصير جميع حر كانه معجزة للناس كما صارت
حركات الناس معجزة لمن دونهم من الحيوانات ويكون مستتباً
جميع نوع الانسان كما صار الانسان مستسخراً لجميع انواع الحيوان
والله يضطفي من الملايكة رسلاً ومن الناس رسلاً مبشرين ومنذرين
٥٠٥ لتلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ونعيد ما ابدناه آنفاً .

فقول انتم معاصر الصابية والبراهمة المولون على مجرد العقول
وقضاياها واقتضوا ولم يحتج بالواقفة بل قام الدليل الواضح على
ان الله تعالى تصرفاً في عباده بالتكليف والامر وعلى حر كاتهم
بالاحكام والحدود ومن القضايا العقلية ان نوع الانسان يحتاج الى
اجتماع على نظام وصلاح وان ذلك الاجتماع لن يتحقق الا بتعاون
وتنازع وان ذلك التعاون والتنازع لن يتصور الا بحدود واحكام وان
تلك الحدود والاحكام تجب ان تكون موافقة لحدود الله واحكامه
وان كل من دب ودرج ليس يتلقى من الله حدوده واحكامه ولا
له ان يضع من عند نفسه حدوداً واحكاماً فلزم العقل ضرورة ان
يكون بين الناس شرع يفرضه شارع يتلقى من الله وحياً ويتزله تنزيلاً
على عباده وهذه قضايا عقلية بيننا وبينكم وانما حقيقة القول ايل
الى تعيين الشارع

فقول لن يتحتم على الله تعالى تعريف صدق من اصطفاه لرسالته
وتعيين شخص من اجتهاد لشرعيته فانه يودي الى التعجيز والى تكليف

٦١ ب فقرر - ٧٠ الميوان - ١٠٨ - ا - ٩٠٠٠٩ - ف ٢٢٧٤
١٠٥٥٥ ف الزين - ٢ - ف يتتبع ب نتج - ٣ - ف ز والنهي -
١٠٥ - ف - - ٦٠٠٦ - ف ويرتله ترتيلاً - ٧ - ب ف ايس يختم -

بشراً رسولاً، وإذا بيناً أن البشرية لاتتافي الرسالة فقد اثبتنا جواز انبثاق الرسل والصياية سلموا الرسالة للروحانيات وواجبوا التوجه الى هياكلها من الكواكب السبعة وعملوا الاشخاص على صورة الهياكل فتقربوا اليها وذلك عود الى الصورة والاصنام والخلفاء سلموا الرسالة للجسمانيات وواجبوا التوجه الى اشخاصهم ولم يتخذوا اصناماً الهمة ولا اعتقدوا النبيين ارباباً لكنهم قالوا لهم طرفان بشرية ورسالة قل سبحانه ربي هل كنت إلا بشراً رسولاً فيطرف البشرية يشاكل نوع الانسان ويشاركه فياكل ويشرب وينام ويستيقظ ويجي ويموت ويطرف الرسالة يشاكل نوع الملائكة وينسار كه فيسبح ويقدم ويبيت عند ربه فيطعمه ويسقيه وتنام عيناه ولا ينام قلبه ويموت قلبه ولا يموت روحه والمناظرة بين الفريقين في اول الزمان كانت قائمة وقد اظهرها الخليل صلى الله عليه حيث قال ايني بري بما تُشركون ايني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيئاً وما أنا من المُشركين^{١٠} وبذلك امر خاتم النبيين عليه السلام قال علي^{١١} ملة ايكم ابراهيم^{١٢} وقال ايني امرت أن أكون أول من أسلم^{١٣} وقال اني وجهت وجهي الالية وغيرها من الايات وفيه فصول كثيرة ذكرناها في كتاب^{١٤} الملل والنحل

واما الجواب عن مسألة اهال النظر وافحام الانبيا فانما يلزم ٥٠٩

٥٠٨ (١) ١٧٨٩ - (٢) ف اثبتنا - (٣) ف القول والاصنام - (٤) ف الاصنام - (٥) ف والا - (٦) از اله - (٧) ١٧٩٥ - (٨) ١٢٨ - (٩) ظهوره - (١٠) ٦٧٨ - (١١) ف سلمنا - (١٢) ١٢٠٠١٢ ف بلة ابراهيم فقال ملة ايكم ابراهيم حنيئاً ٢٢٧٧ - (١٣) ٦١٤ - (١٤) ب ف كتابنا الموسوم بالملل - (١٥) ٥٠٩ ب ف ملة -

فما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى^{١٥} فصل ذاتي لنفس النبي^{٥٠٧} عليه السلم اعرف الاشارة ولا تؤاخذني بالعبارة ونقول انتم معاشر الصياية سلمتم بنبوة عاذيون وهمرس وهما شيك وادريس عليها السلم فبم عرفتم صدقهما ابجود الدعوى والخبر ام بديل ونظر وكل ما قدرتموه دليلا في حتى شخص واحد ثبتت به نبوته او على الجملة. صدقه في جميع اقواله فهو دليل الخبر الثاني والثالث وان احتم الرسالة في الصورة البشرية فهما بشر مثلكم وانتم مخبرون عنها بشر مثلنا

فله فتم انها كاتا حكيمين عالين لا نبين من سلين قيل وبم وجب عليكم اتباعها والمحافظة على حدودها واحكامها وانتهاج مناهجها^{١٠} في الدعوات والصلوات والصيام والزكوات وقد تساوت اقدامكم في العقول والانفس وتشابهت صوركم في البشرية والانسانية ومن عيب ما يلزم منكروي النبوة ان من انكر النبوة فقد اقر بها من انكرها فان النبوة لا معنى لها الا الخبر عن الله تعالى بانه ارسل رسولا ومن انكر فقد ادعى انه مخبر عن الله انه لم يرسل^{١٥} رسولا فقد ادعى الرسالة لنفسه فكان انكاره اقراراً واعد انكاره تسليمياً ومن سلم ان الله على عباده تكليفاً وامراً فقد سلم انه يرسل رسولا واتا النزاع وقع في ان الرسالة هل تتصور في الصورة البشرية^{١٥} وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى إلا أن قالوا آتت الله

٥٢٣ (١٢) - (١٥) ٥٠٧ - (١٦) ف غلاة - (١٧) ب ف واقع

١٠. أن جاءكم ذكر من ربكم على رجلٍ منكم لينذركم وأما هود بعدده فقال يا قوم أعبدوا الله ما لكم من إله غيره ثم قال ولكم رسول من رب العالمين اثبت التوحيد ثم النبوة وأما صالح بعدده قال يا قوم أعبدوا الله ما لكم من إله غيره ثم قال قد جاءكم بينة من ربكم وأما لوط فإنه كان يدعو الناس بدعوة الخليل وما جرى بينه وبين قومه من عبدة الأوثان والكواكب من اظهر ما يتصور وقال أتبدلون ما تبحون والله خلقكم وما تعملون وقال لأبيه آزر أتخذ أصناماً آلهة يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يبني عنك شيئاً ثم اثبت الرسالة فقال يا أبت إني قد جاءني من العلم ما لم يأتك فاتبعني أهدك صراطاً سوياً وكانت الدعوة جارية على لسان اولاده الى زمن موسى عليه السلام وكان من شأنه مع فرعون ما كان اذ قال له فرعون وما رب العالمين فمن ربك يا موسى حتى حقق عليه التوحيد بتعريف وحدانيته استدلالاً من افعاله عليه في جواب وما رب العالمين قال رب السموات والارض وما بينهما وفي جواب من ربكما قال ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى ثم قال بعد ما قرر التوحيد إني رسول من رب العالمين فمن كان منكرًا للتوحيد وجبت البداية معه بإثباته ومن كان مقرا به وجبت به البداية معه بإثبات النبوة كحال عيسى مع بني اسرائيل اذ قال قد جعلكم بينة من ربكم ولما كانت دعوة سيد البشر محمد صلعم ٥١١

(٢) ٧,٦٣,٦٧ (٣) — ٧,٦٣ (٤) — ٧,٥٩ (٥) — ٧,٧١ (٦) — ١٦ از ابراهيم — ٣٧,٩٣ (٨) — ٦,٧٤ (٩) — ١١,٤٣ (١٠) — ١١,٤٤ (١١) — ١١,٤٤ (١٢) ف دعوة الرسالة جا به — ٢,٥١ (١٣) — ٢,٥٢ (١٤) — ١٤ ف — ١٥١٠ (١) ٥١٠ — ٧,٥٧ (١) ٥١٠

الافحام على من قال بالمهلة ويجب على النبي اهل النظر وذلك مذهب المترلة واما من قال بانه لا يمهله ولا يجب عليه ان يمهله بل يجب بانى جنت لارفع المهلة وارشدك الى معرفة المرسل بان اخبر عنك بما لايمكنك انكاره وهو احتياجه الى صانع فاطر حكيم اذ كنت تعرف ضرورة انك لم تكن فكنت وما كنت بنفسك بل بكون غيرك وهذه هي ابتدا الدعوة بآياتها للناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون فكيف يمهله ويكمله الى نفسه وهو مأمور بدعوة الناس الى التوحيد والمعرفة حالة فطالة وشخصاً فشخصاً والاستمهال انما يتوجه اذا خلت الدعوة عن الحجة اللزمة والدلالة الفخمة فان من تحققت رسالته في نفسها وتصدى لدعوة الناس الى وحدانية الله تعالى لا يحل دعوته عن الدلالة على التوحيد اولاً ثم يتعدى بالرسالة عنه ثانياً باعتبار حال جميع الانبياء عليهم السلام في دعوتهم اما ادم ابو البشر فقد ثبت صدقه باخبار الله تعالى ملايكته إني جاعل في الأرض خليفة فلم يكن في اول زمانه من كان مشركاً فيدعوه الى التوحيد وحين امروا بالطاعة فمن صدق الله تعالى في خبره ٥١٠ فسجد له بامره ومن لم يسجد فكانه لم يصدق فاستحق اللعنة وهو اول من كفر واما نوح عليه السلام فاول كلامه مع قومه ان اعبدوا الله ما لكم من إله غيره فاثبت التوحيد ثم النبوة فقال أو عيسىم

(٢) ٢,٠٠٢ ب ف واجب النبي الناظر — (٣) ب ف يلزم — (٤) ب ف — (٥) ف اخبر عنه رباب اخبرك يا — (٦) ب ف يكون — (٦) ٢,١٩ — (٧) الدعوى — (٨) ب ف ز قس — (٩) ف — ٥١٠ (١) ٥١٠ — ٧,٥٧ (١) ٥١٠

اكمل ورسالته ارفع واجل كان يتدي تارة مع عبدة الاصنام باثبات التوحيد ثم بالنبوة يا أيها الناس أعبدوا ربكم الذي خلقكم اثبت احتياجهم ضرورة الى فاطر وشاركهم في ذلك من قبلهم والذين من قبلكم كما قرر احتياجهم الى الخالق في وجودهم وقررت احتياجهم الى رازق في بقائهم الذي جعل لكم الأرض فراثا والنساء بناءة .
 الآية ثم قرر بعد ذلك نبوته وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله الآية بمعناها دالة على التوحيد وبظواهر لفظها البليغ ونظما الانيق دالة على صدق دعواه وتحمديه ولربما يتدي بدعوى الرسالة ثم يضمنها حقايق التوحيد يا أيها الناس إني رسول الله أنيكم جميعا الذي له ملك السموات والأرض لا إله الا هو يحيي ويميت الآية حتى كانت الآية بمدونة الفاظها ودرطوبة عبارتها الخارجة عن نظم الشعراء ونثر الفصحاء الخارقة لعاداتهم الجارية وعباراتهم الفارقة لوضع دلالة على رسالته وصدق لهجته وكانت معانيها الحقيقية وحقايقها المنوية دالة على التوحيد واقتزنت الدلالاتان اقتزانا لا يمكن للمستمع الاستمهال وليس ذلك امرا بالتقليد فان ١٠ التقليد "قول النور" من غير حجة وفيها تقرّر حجتان مفتحتان ٥١٢ وانما لم يلزم تكليف ما لا يطابق اذا لم يكن المستمع متمكنا من الاستماع والنظر والتدبر في كل ما يستمعه ويعقله حتى لو انكره ظهر عناده وبطل استرشاده هذا هو طريق الدعوة النبوية والحجة العقلية

- ١٢ - ا - ٣ ب ف اخبر عن - ٤ ب ف ز خالق - ٥ ف وشارك - ٦ ب ف لكتها - ٧ ب ف لكتها - ٨ ب ف لكتها - ٩ ف لكتها الخاقفة - ١٠ ب ف بياها - ١١ (١٠٠٠١) - ١٢ ف - ١٣ ف - ١٤ ف - ١٥ ف - ١٦ ف - ١٧ ف - ١٨ ف - ١٩ ف - ٢٠ ف - ٢١ ف - ٢٢ ف - ٢٣ ف - ٢٤ ف - ٢٥ ف - ٢٦ ف - ٢٧ ف - ٢٨ ف - ٢٩ ف - ٣٠ ف - ٣١ ف - ٣٢ ف - ٣٣ ف - ٣٤ ف - ٣٥ ف - ٣٦ ف - ٣٧ ف - ٣٨ ف - ٣٩ ف - ٤٠ ف - ٤١ ف - ٤٢ ف - ٤٣ ف - ٤٤ ف - ٤٥ ف - ٤٦ ف - ٤٧ ف - ٤٨ ف - ٤٩ ف - ٥٠ ف - ٥١ ف - ٥٢ ف - ٥٣ ف - ٥٤ ف - ٥٥ ف - ٥٦ ف - ٥٧ ف - ٥٨ ف - ٥٩ ف - ٦٠ ف - ٦١ ف - ٦٢ ف - ٦٣ ف - ٦٤ ف - ٦٥ ف - ٦٦ ف - ٦٧ ف - ٦٨ ف - ٦٩ ف - ٧٠ ف - ٧١ ف - ٧٢ ف - ٧٣ ف - ٧٤ ف - ٧٥ ف - ٧٦ ف - ٧٧ ف - ٧٨ ف - ٧٩ ف - ٨٠ ف - ٨١ ف - ٨٢ ف - ٨٣ ف - ٨٤ ف - ٨٥ ف - ٨٦ ف - ٨٧ ف - ٨٨ ف - ٨٩ ف - ٩٠ ف - ٩١ ف - ٩٢ ف - ٩٣ ف - ٩٤ ف - ٩٥ ف - ٩٦ ف - ٩٧ ف - ٩٨ ف - ٩٩ ف - ١٠٠ ف

لا كما زعمت المعتزلة ان المستمع اذا استمهل وجب على النبي امهاله فليزعم ان لا تثبت لني ما رسالة ولا يستمر لرسول ما دعوة فان كل عاقل اذا استمهل وامهل تطلت النبوة في الحال وصار منتظرا مدة الامهال حتى يعود اليه الدعوة وان يلزم العود اليه . وبعد لم تثبت عنده نبوته بل يعود جبريل عليه السلام ويقول قم فأنذر فيقوم الى المستجيب فيقول انت امهلتني وانا بعد في مهلة النظر والنظر طريق المعرفة فتريد تصدني عن الطريق فانت قبل معرفتي من انت مظل ضال قاطع للطريق فيتخاصمان ويقتلان ويبول الاثام الى النبي قولا وفعلا فيلزم المعتزلة القول بان اول واجب على العاقل قتال النبي عليه السلم وقتله وهذا مما لا يحصى لهم عنه

واما الجواب عن ردهم الخوارق الى الخواص والتنجيم وعلم السحر والطلسمات قلنا لا ينكر العاقل حصول العجايب من الخواص والعزائم لكن امثال هذه الغرائب ليست تخلو قط عن حيل كسبية تنضاف اليها من مباشرة فعل وجمع شي الى شي واختيار وقت وتعميم قول واعداد الة واستعداد مادة وبالجملة من مزاوله ٥١٣ فعل وقول من جهة الدعي بحيث يتبين للناظر ان ذلك ليس فعلا

- ١٣ ا ز عليه السلام - ١٤ ا لتي رسالته - ١٥ ا للرسول ما ادعاه ب للرسول - ١٦ ا للدعوة واتى ف الدعوة وان (ب وانما) - ١٧ ا الى النبي - ١٨ ف ز له - ١٩ ف - ٢٠ ا بل - ٢١ ب ف على - ٢٢ ا - ٢٣ ب ف ز والتزم - ٢٤ ف الجز - ٢٥ ا - ٢٦ ا - ٢٧ ا - ٢٨ ا - ٢٩ ا - ٣٠ ا - ٣١ ا - ٣٢ ا - ٣٣ ا - ٣٤ ا - ٣٥ ا - ٣٦ ا - ٣٧ ا - ٣٨ ا - ٣٩ ا - ٤٠ ا - ٤١ ا - ٤٢ ا - ٤٣ ا - ٤٤ ا - ٤٥ ا - ٤٦ ا - ٤٧ ا - ٤٨ ا - ٤٩ ا - ٥٠ ا - ٥١ ا - ٥٢ ا - ٥٣ ا - ٥٤ ا - ٥٥ ا - ٥٦ ا - ٥٧ ا - ٥٨ ا - ٥٩ ا - ٦٠ ا - ٦١ ا - ٦٢ ا - ٦٣ ا - ٦٤ ا - ٦٥ ا - ٦٦ ا - ٦٧ ا - ٦٨ ا - ٦٩ ا - ٧٠ ا - ٧١ ا - ٧٢ ا - ٧٣ ا - ٧٤ ا - ٧٥ ا - ٧٦ ا - ٧٧ ا - ٧٨ ا - ٧٩ ا - ٨٠ ا - ٨١ ا - ٨٢ ا - ٨٣ ا - ٨٤ ا - ٨٥ ا - ٨٦ ا - ٨٧ ا - ٨٨ ا - ٨٩ ا - ٩٠ ا - ٩١ ا - ٩٢ ا - ٩٣ ا - ٩٤ ا - ٩٥ ا - ٩٦ ا - ٩٧ ا - ٩٨ ا - ٩٩ ا - ١٠٠ ا

الله تعالى انشاء في الحال تصديقاً لدعوته بخلاف المعجزة فان كل عاقل يعلم بالضرورة ان عظماً رفاقاً رماماً تجتمع فتحياً شخصاً وتنتخص حياً من غير معالجة من جهة التحدي ولا مزاوله امر عنه لا يكون ذلك الافعلا وصنعاً من الله تعالى يظهر منه قصده الى تصديق رسوله فانا قد ذكرنا ان الفعل بتخصيصه ببعض الجازيات يدل على ارادة الفاعل فاذا فعله عقيب دعوته "مقترناً بدعواه وهو صادق في نفسه دل على قصده" الى تصديقه وتخصيصه لرسالته ولو قدر ظهور مثل تلك المعجزة على يد كاذب لم يجوز ان تقتزن بدعواه النبوة بل يصرف عنه داعيه الدعوى ضرورة حتى لا ينقلب الدليل شبهة ولا ينحسم الطريق على قدرة الله تعالى في اظهار التصديق "بالآيات" وكذا اذا اختص الفعل "بوقت وقدر وشكل دل على ارادة مخصصة بذلك الوقت والقدر والشكل ولن يقدر وقوعه اتفاقاً كذلك اذا اختص الفعل بوقت تحدي التحدي دل ذلك على انه انما اراد تخصيصه بالصدق وكما لم يختلف وجه "الدليل العقلي" على اصل الارادة باصل التخصيص لم يختلف وجه الدليل على وجه تعلق الارادة بتخصيص ١٥

١٤ التصديق فانهم هذه الدقيقة هذا كمن علم ان له عند الله دعوة مستجابة فدعا واستجيب له علم ضرورة ان المجيب اراد تخصيصه

- ٥٥ ف فلل الله - ٦ ب ف لدعواه - ٧ ف ربما - ٨ ب فقصي ف فقصي -
 ٩ ب ف ز عتا - ١٠ ب ف باختصاصه - ١١ ب ف دعاه - ١٢ ا صدقه -
 ١٣ ا الى رسالته - ١٤ ب ف ذلك المعجز - ١٥ ف - ١٦ ف
 العفل - ١٧ ا ربما - ١٨...١٨ ا دلالة العفل
 ١٥٤ ب ف - -

بتلك الاجابة كرامة له وانعاماً عليه ولم يقدح في علمه ذلك تجويز المعجز ان ذلك ربما يقع اتفاقاً او بسبب اخر فاذا كان مثل ذلك معلوماً في الجزيات لكل شخص شخص عرف مواقع نعم الله تعالى على عبده وكان بصيراً بزمانه مقبلاً على شانه فاظنك بحال من اصطفاه الله تعالى من خلقته واجتباها من بريته وقد تبين انه يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة من امرهم

قال النكرويه ولنا اسئلة اخرى ويجب عليكم الجواب عنها منها ان الحارق للمادة اذا تكرر وتوالى صار معتاداً بالاتفاق فاما يومنكم في الحالة الاولى انه من المتكررات المتادة في ثاني الحال وان لم يوجد في سابق الاحوال الستم تشرطون ان يكون الحارق في زمن التكليف فان في اخر الزمان تنخرق المعادات كلها فتتكور الشمس وتتكدر النجوم وتسير الجبال وتنشق السما وترزل الارض فلو ادعى مدع ان هذه وامثالها معجزاتي وهي بالاتفاق خوارق لا تندرج تحت قوة البشر ولا يتوصل اليه بالجيل بل تمحضت فعلاً لله تعالى فلا يكون ذلك دليلاً على دعوى هذا المدعي فالعاقل في زمن التكليف ربما يتوقع ان تتوالى الايات فلا يحصل له العلم ١٥٥ بكونها اية على صدقه ما لم يامن التوالي والتعاقب بل يورثه ذلك توقفاً وتربصاً

- ٢٢ ف معجز - ٢٣ ب ف وقع - ٢٤ ا الذي - ٢٥ ف تشرطون - ٢٦ ا باق - ٢٧ ف يكرر - ٢٨ ف ويكرر - ٢٩ ا معجزتي - ٣٠ ب قدرة ف قدر - ٣١ ف فلل الله
 ١٥٥ ب ف يحصله -

الله تعالى فإلّا لكم ربطتم صدق الرسول بالمعجزات هذا الربط
ومنزلاً قولهم هل للنطق طريق إلى معرفة صدق الرسل سوى
المعجزات الخارقة للمعادن فإن منعم ذلك فقد حصرتم القول
وحسمتم الطريق على الله تعالى وذلك تعجيز وإن جوزتم ذلك فهلا
وجب ذلك وجوب المعجزة فما الذي جعل المعجزة أولى بالدلالة من
ذلك الدليل^١

ومنزلاً قولهم انكم لا تخلون عن دعوى علم ضروري في وجه
دلالة المعجزة فتارة تدعون الضروري من حيث القرينة الحالية وهي
اقتران التحدي بالمعجزة وتارة تدعون ذلك من حيث دلالتها على
١٠ قصد المخصص إلى التخصيص وتارة تدعون ذلك من حيث أنها نازلة
متزلة التصديق بالقول وتارة تدعون ذلك من حيث سلامتها عن
المعارضة فهلا ادعيت الضرورة في أصل الدعوى أنه يعلم صدقه
ضرورة

ولئن قلتم ان قوله خبر يثبت الصدق والكذب فيقال لكم
١٥ والاحتمالات تتوجه إلى هذه الوجوه أيضاً فبطل دعواكم الضرورة
فيها خصوصاً والمنازع فيها على رأس الإنكار وإن يروا آية يعرضوا
ويقولوا سحر مستتر وما تأتيهم من آية من آيات ربهم إلا كانوا
عنها معرضين^٢ ما نسبتهم إلى العناد الصرف نسبوكم إلى الجور^٣

٣ ب ف الرسل - ٤ ف حصرتم - ٥ ف الطرق - ٦ ب - ٧ علوم

ضرورية - ٨ ز اللم - ٩ ف صدق المخصص إلى التصديق -

١٠ ١٠٠٠٠٠٠٠

١١ سورة ٢٠٤ - ٢١ - ٢٢ - ٢٣ أولين نسبتهم - ٢٤ السباد -

ب نسبوا - ٢٦ المور -

ومنزلاً ان العقلاً كما يجوزون وقوع امثاله في ثاني الحال كذلك
يجوزون وقوع امثاله في سالف الأيام او في قطر اخر من الاقطار او
ظهور ذلك بفعل فاعل اخر وإن كانوا عاجزين عن ممارضته فربما لا
يعجز غيرهم فمعجزهم لا يدل على صدقه

ومنزلاً ان الشك في صدقه لكل واحد من الناس فيجب ان
يكون الراجع للشك لكل واحد وعلى مقتضى ذلك يلزم ان
يخصص كل واحد او كل جمع غيب او حضور بمعجزة خاصة وليس
ذلك شرطاً على اصلكم بل عندكم المعجزة الواحدة لجماعة من اهل
الجزيرة والبصيرة كافية ويلزم التصديق على غيرهم من اهل التقليد
ولا يجب استمرار المعجزة في كل زمن بل لو استمرت خرجت عن
الاعجاز والتحققت بالمتاد فأذا يلزمنا تصديق الانبياء الماضين ولم
يوجد في زماننا ما يدل على صدقهم وبما يلزم اهل الاقطار^١ في زمانه
ولم يشاهدوا ما ظهر على يده^٢ من الايات وهذا مشكل

ومنزلاً انكم اذا جوزتم الاضلال على الله تعالى فما يشعرم انه
يظهر الايات على يدي كاذب ولا يظهرها على وفق^٣ صادق فلا ذلك^٤
٥١٦ يضره في الالهية ولا هذا ينفعه في الربوبية وكثير من الانبياء قد
خلت دعوتهم من المعجزة فعضوا على امر الله دعاة للنطق من غير
التفات إلى طلب الايات منهم ومن غير اكباب على طلب الايات من

٣ ف اللا - ٤ ب ف اقطار الارض - ٥ ب ف ظربا - ٦ ز قولم -

٧ ف للشكر - ٨ ف اذا - ٩ ف فيما - ١٠ ا وربما - ١١ ف

الاضطار - ١٢ اعليه - ١٣ ف ز دعوى

١٤ ٥١٦ ب ف عن - ١٥ ب ف ز إلى الحق -

وقت من الاوقات لا يخرج الدلالة عن كونها دالة لانه لم يوجد اقتران يدل على الاختصاص واختصاص يدل على قصد التصديق والمعجزة ايضاً ذات دلالة من حيث القرينة وجواز حصول مثله لا يرجع دلالة القرينة كمن عرف قطعاً بحكم قرينة اطراد المادة ان ما الفرات لم ينقلب دماً عبيطاً وهو جار جريانه في الاول مع انه يجوز عقلاً او وهماً من قضية قدرة الله تعالى انه قلبه دماً جارياً او يبس النهر عن الجريان وهذا التجويز لا يدفع العلم الضروري وكذلك يجوز عقلاً ان تكون الصفرة في الوجه غير دالة على الوجل لكن اذا اقترنت بها حال وسبب للوجل علم ضرورة انها صفرة الوجل لا صفرة المرض ١٠ وقول نعلم ضرورة ان الصعود الى السماء والمشي على الماء، وإحياء الموتى وقلب العصا حية تسمى وامثال ذلك نقض لمادة البشر فاذا اقترنت بتحدّي الرسالة او تصديق قول ما كانت اية وحجة على البشر وان لم تكن نقضاً لمادة اللائكة والجن والمعتبر في كون الآية حجة ان يكون ذلك 'نقضاً لمادة' من كانت الآية حجة عليه والمادة عادة له وكذلك لو ادعى النبي مداً وجزراً في جيحون كان ذلك حجة لانه نقض لمادتها وان كان معتاداً لاهل البصرة ٥١٩ وكذلك لو قال اية صدقي ان يبنت الله نخبلاً بخراسان كان ذلك اية معجزة له^٢

(٣) ازم - ١٩ - ا - ٥ - ف الوان - ١٠٠٦ - ف التجويز لا يرجع على الضرورة - ٧ - ف زنجن - ٨ - ف اللكية - ٩ - والحق والتبين - ١٠٠١٠ - ا - (١١) انقض المادة

٥١٩ الانما - ٧ - ف غلله - ٣٠٠٣ - ف رحصل ذلك كان معجزة له -

المحض فأوجه الخلاص ولات حين مناص
قال اهل الحق اما الجواب عن السؤال الاول ان المعتاد انما لم يكن دليلاً لانه لا اختصاص له بدعوى المدعي وغير المعتاد يختص بدعواه اختصاص دلالة اما من حيث القرينة كحجرة الخجل وصفرة الوجل واما من حيث ان اختصاص الفعل بدعواه كاختصاصه بوقت معين ثم اختصاصه بوقت معين دليل قصد المخصص بالوقت واختصاصه بدعواه دليل قصد المخصص الى التصديق والوجهان حاصلان بنفس الاقتران ولو تولى الخارق بعد ذلك لم ترتفع هذه الدلالة فان اعتياده^١ في ثاني الحال لم يرفع القرينة الاولى ولا يبطل الاختصاص^٢ الاول وقال بعضهم المعجزة كما سلمت عن المعارضة تسلم عن الاعتياد^٣ في ثاني الحال ولهذا لم يعهد من معجزات الانبياء ما كان خارقاً في الاول ثم صار معتاداً في الثاني الحال^٤ وانما هو الزام تجويزي عقلي فيندفع بما ذكرناه منماً للازام^٥
واما الجواب عن السؤال الثاني فهو يقارب ما ذكرناه من تحقيق وجه دلالة المعجزة^٦ وبالجمللة التجويزات الحياوية والوهمية مدفوعة^٧ ٥١٨ بالدلائل العقلية والقرائن القطعية وقد قررنا ان المعجزة ذات دلالة عقلية وهو اختصاصها بتحدّي المدعي واقتضاء الاختصاص قصداً الى التخصيص وجواز حصول مثل ذلك في قطر من الاقطار او في

(٧) از الحكم في - ٨ - ب اصرار - ٩٠٠٩ - ب - ١٠٠ - ا ف ايتاره -

(١١) الاختصاص - ١٢ - ف بالمعزة بكلم - ١٣ - ف ايتار - ١٤ - ا -

(١٥) ب ف ز وتليما - ١٦ - ب ف - ١٧ - ف الدلالة للمعزة - ١٨ - ب

ف مرفوعة

٥١٨ ا ذلك - ٢ - التحدي -

واما الجواب عن السؤال الثالث ان نقول كل من عارضه شك في صدق التحدي وجب اراحته لكن المعجزة اذا ظهرت لاهل الخبرة وحصل لهم العلم بذلك وهم جم غفير فاحرى ان لا يبقى شك لاهل الصناعات الاخر وان اشد الناس انكاداً من كان عنده خبرة وبصيرة بخواص الاشياء واحوال اهل المخرفة والتخيل .
 واذا ظهرت المعجزة على خلاف ما توهموه فهم اولى الناس بالقبول واما العامة فالتخيلات والمخاريق اذا اورثت لهم شكاً في الحال فاولى ان لا يعترهم ريب " في مقال اصحاب المعجزات فيلزمهم الاقرار بتصديقه ويلزم غيرهم من العامة اذا سمعوا منهم جلية الامر الاعتراف به من غير توقف ولا ريب ولا يجب على النبي عليه السلام ١٠ تتبع احاد الناس وافراد كل واحد بمعجزة خاصة واذا تقر صدقه فنسبة قوله الى من صح عنده كنيسته الى غيره اما في زمانه وهو في " قطر اخر باستفاضة الخبر اليه والمواترة " عليه واما في غير زمانه بالنقل والاستفاضة والشيوع

٥٢٠ واما الجواب عن السؤال الرابع نقول نحن نجوز الاضلال على الله تعالى ولكن بشرط ان لا يقع خلاف المعلوم وبشرط ان لا يتناقض الدليل والمدلول ولا يلتبس الدليل والشبهة وبشرط ان لا يودي الامر الى التعجيز وبشرط ان لا يودي الى التكذيب في القول ونذكر

- (٤) ف ظهر - (٥) ب ف ز والكفاية - (٦) ف الاحرى - (٧) امسية -
 (٨) والتحصيل - (٩) ف اورثم - (١٠) ب ف فاعرى - (١١) ا -
 (١٢) ب ف وتواتره
 (١٥٢٠) ف ز غن - (٢) ف - (٣) ب ف الاخلال - (٤) ف بالشبهة
 - (٥) ب ويدل -

لكل واحد وجهاً ومثلاً فنقول اذا علم الرب تعالى انه يرسل رسولاً يهتدي به قوم فهو كما يعلم انه ينصب دليلاً يستدل به قوم فلو اضلهم بعين ذلك الدليل وقع الامر على خلاف المعلوم وذلك محال وكذلك اذا اخبر انه يرسل رسولاً يهتدي به ثم اضل كل من بعث اليه تناقض الخبر وانقلب الصدق كذباً وذلك محال فان الكذب لا يجوز على الله تعالى وانما لا يجوز ذلك عليه لان الكذب اخبار عن النبي، على خلاف ما هو به وهو يعلمه على ما هو به وكل من علم شيئاً كان له خبر عن معلومه والخبر عن المعلوم خبر عن ما هو به فلا يجتمع في العالم خبران متناقضان واذا علم الرب تعالى صدق النبي ١٠ واخبر عن صدقه فقد صدقه ومن صدقه فلا يجوز ان يكذبه ومن وجه تناقض الدليل ان جهة الدلالة في القرينة وفي الفعل لا تختلف فاذا دل النبي، على شيء لا يجوز ان يدل على خلافه فان ذلك غير مقدور كما ان جهة التخصيص اذا دلت على الارادة لم تدل على خلاف ٥٢١ ذلك فجهة التخصيص بالتصديق لا تدل على خلاف قصد المخصص ١٥ بالتصديق فارسال رسول واخلاقه عن دليل الصدق واظهار معجزة والقصد بها الى اضلال الخلق واظهار خارق للعادة على يدي كاذب . في معارضة دعوى النبي كل ذلك محال لا ذكرناه انه يودي الى محال كاخلاء النظر الصحيح التام عن الاقضاء الى العلم فانه اذا تم وجب

- (٦) اويتل - (٧) ف بعد - (٨) ا - (٩) ب -
 (١٥٢١) ف - (٢٠٠٢) ف فان سال سائل رسول - (٣) ف خارق العادة -
 (٤) ب ب - (٥) ا - (٦) ف هذا - (٧) ف كاضلال -

النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ
الْأَيَّةِ وَعَلَى لِسَانِ الْخَلِيلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ رَبَّنَا وَأَبْنَيْهِمْ فِيهِمْ رَسُولًا
الْأَيَّةِ وَأَمَارَاتِهِ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ أَكْثَرَ مِنْ أَنْ تُحْصَى وَلَقَدْ كَانَ
لِمُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ بَيْتُ صُورٍ اعْتَنَى صُورَ الْأَنْبِيَاءِ وَالْأَوْلِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ
• يدخله فيطالع الصور كل سبت فلو لم يظهر النبي معجزاته على اظهر
ما مضى من الدلائل كافيًا له فهذا اقتصرتم معجزاته على اظهر
الامر للاميين من العرب دون اهل الكتاب من اليهود والنصارى
فانهم كانوا محجوجين بما ثبت عندهم من الاخبار عن الصادقين^١

١٠ وان يستند الى علم ضروري ولكن الضروري ربما يكون بعيد المبدأ
وانما يستند اليه النظري بعد نظريات كثيرة وربما يكون قريب المبدأ
فيستند اليه في اول المرتبة والعلم بصدق النبوات ان عددناه من
جنس العلوم الحاصلة بقراين الاحوال فهو في اول المرتبة يصل اليه
فيقال هذا التحدي اما ان يكون صادقاً واما ان يكون كاذباً
• وبطل ان يكون كاذباً لحصول الخارق للعادة على يده وعلى وفق
دعواه من غير ان يعارضه معارض واقتزان هذه الماني مما يستعقب
علماً ضرورياً بصدقه فيدعي الضرورة ها هنا لا في اول الدعوى وان
عددها من جنس العلوم الحاصلة بوجه دليل التخصيص بالتصديق
فالعلم الحاصل به كالمعلم بكونه مريداً فان التخصيص يدل

١٠ ٧١٥٦ - ب ف زاجبة لدعوت - ٢١٢٣ (٦) - ٧ ف الصور -
١٨ اخبار الصادقين - ٩ ف زكان
١٠ ٥٧٣ - ا - ٢ - ٣ - ٤ - ٥ - ٦ - ٧ - ٨ - ٩ - ١٠ - ١١ - ١٢ - ١٣ - ١٤ - ١٥ - ١٦ - ١٧ - ١٨ - ١٩ - ٢٠ - ٢١ - ٢٢ - ٢٣ - ٢٤ - ٢٥ - ٢٦ - ٢٧ - ٢٨ - ٢٩ - ٣٠ - ٣١ - ٣٢ - ٣٣ - ٣٤ - ٣٥ - ٣٦ - ٣٧ - ٣٨ - ٣٩ - ٤٠ - ٤١ - ٤٢ - ٤٣ - ٤٤ - ٤٥ - ٤٦ - ٤٧ - ٤٨ - ٤٩ - ٥٠ - ٥١ - ٥٢ - ٥٣ - ٥٤ - ٥٥ - ٥٦ - ٥٧ - ٥٨ - ٥٩ - ٦٠ - ٦١ - ٦٢ - ٦٣ - ٦٤ - ٦٥ - ٦٦ - ٦٧ - ٦٨ - ٦٩ - ٧٠ - ٧١ - ٧٢ - ٧٣ - ٧٤ - ٧٥ - ٧٦ - ٧٧ - ٧٨ - ٧٩ - ٨٠ - ٨١ - ٨٢ - ٨٣ - ٨٤ - ٨٥ - ٨٦ - ٨٧ - ٨٨ - ٨٩ - ٩٠ - ٩١ - ٩٢ - ٩٣ - ٩٤ - ٩٥ - ٩٦ - ٩٧ - ٩٨ - ٩٩ - ١٠٠

وجود العلم لا محالة وكنصب دلالة التوحيد لئلا يدل على الشرك
والاضلال على الاطلاق يجوز ان يضاف الى الله تعالى بمعنى انه يخلق
ضلالاً في قلب شخص لكنه اذا ادى الى محال فهو محال فلا يفعله
لتناقضه واستحالته ولا لقيحه وبشاعته

واما العوab عن السؤال الخامس نقول "لا ينحصر طريق
التعريف في المعجزات بل يجوز ان يخلق لهم علماً ضرورياً بصدق
النبي فلا يحتاج الذكر الى طلب المعجزة ليعرف بها صدقه او ينصب
لهم امارات اخر غير خارقة للعادة لكن يتبين "لواحد بحكم" قرينة
الحال والمقال صدقه والقراين لا تنحصر في طريق واحد ورب قرينة
اورثت علماً لشخص ولم تورث "علماً لغيره" او يجبر من استاهله
لسماع "كلامه فيعلم صدقه كما اخبر الملايكة "اني جاعل في الارض
٥٧٢ خليفة" واذا ثبت صدقه عندهم اما بالخبر او بتعليم الاسماء، ازم
تصديقه على كل من خلف بعدهم واذا اخبر من ثبت صدقه بدليل
ما عن صادق اخر يخلفه وجب تصديقه وكذلك الخبر عن كل
صادق بشارة لمن بعده واعلاماً للخلق بايات في خلقه وصورته وقوله
وفعله وجب على كل من سمع ذلك تصديقه باخبار الاول ولهذا اخبر
التزويل عن مثل هذه الحالة على لسان عيسى عليه السلام ومبشراً
برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد^٢ وعلى لسان موسى عليه السلام

٨ ف الوحانية - ٩ ف الشرك - ١٠ ف فالاطلال - ١١ ب ف زقيم -
١٢ اب الدعوا - ١٣ ف ثبت - ١٤ ا - ١٥ - ١٥٠٠٠٠ ف يرث للشخص
اخر - ١٦ ف - ١٧ ف ف يقول تعالى - ١٨ ٢٢٨
١٠ ٥٧٢ ا زبده - ٢ اصديق بشار - ٣ ٦٠٦ -

على انه يريد وهذا التخصيص بعينه يدل على انه يريد هذا المراد بعينه وكون المنازع على راس الانكار لا يدفع الضرورة الواقعة في العلم فانه بعد ظهور الآية معاند عاداً ظاهراً واعلم ان النبوة والرسالة انما يمكن اثباتها بعد اثبات كون الباري تعالى آمراً ناهياً مكلفاً واجب الطاعة ومن لم يثبت كونه آمراً ناهياً لم يمكنه اثبات النبوة واول امر يتوجه منه تعالى على عباده فانما يتوجه اولا على رسوله بالدعوة الى التوحيد بانه لا اله غيره اي لا خالق ولا اولاد غيره على عباده باستماع دعوته والنظر في معجزته والنبي يصح اولا صدقه في جميع اقواله ثم يودي رسالته ولا يتصور نبي قط الا وان تكون اية الصدق معه لان حقيقة النبوة هو صدق القول مع ثبوت اية النبوة فلا بد لنبينا من خصالها لا نبوة له بعد ذلك الايات قد تكون ايات مخصوصة على كل مسألة وقول يدعي ذلك وذلك مثل دلالاته على التوحيد بان الاله واحد في خلقه وامره لا شريك له وقد تكون الايات عامة تدل على صدق قوله في جميع اقواله واحواله وتلك الايات قد تكون من جنس الاقوال كايات الكتاب وقد تكون من جنس الافعال كايات الاحياء وقلب الجراد حيواناً وبالجملة فدلالة الصدق لا تنتفك عن حالة ومقالة طرفه عين وذلك هو المعنى بالمصصة الواجبة للانبياء عليهم السلام لان المصصة

(٤) ف كونه - (٥) ف يرفع - (٦) ف وعنده ظاهر - (٧) ب ف يصح - (٨...٨) ف له آمراً ونهياً - (٩) ف ذ الرسالة و - (١٠) امن ف - (١١) ف

وان
٥٧٤ (١٠٠٠) ادليله -

لو ارتفعت بطلت الدلالة وتناقضت الدعوى خصوصاً فيما ارسلوا به اليهم وكلف الناس تصديقه في اقواله ومتابعته في افعاله والاصح انهم مصومون عن الصغائر عصمتهم عن الكباير فان الصغائر اذا توالى صارت بالاتفاق كباير وما اسكر كبايره فقليله حرام لكن المجوز عليهم عقلاً وشرعاً مثل ترك الاولى من الامرين المتقابلين ٥٢٥ جوازا وجوازا وحظرا وحظرا ولكن التشديد عليهم في ذلك القدر يوازي التشديد على غيرهم في كباير الامور وحسنات الابرار سيئات المقرين ونحو كل زلة يجري عليهم سر عظيم فلا تلتفت الى ظواهر الاحوال وانظر الى سراير المال

(٢) ا ب صدقه - (٣) الاحوال - (٤) ف - (٥) ف قليلة - (٦) ف في حتمهم
٥٢٥ (١) ف وازى - (٢) ف الافعال -

وشخصاً فمخضاً بما ظهر عليه من الآيات وبما أخبر من ثبت صدقه عندنا وإنما يتحقق ختم الأنبياء عندنا بنجر النبي الصادق عليه السلم وبما أخبر القران انه خاتم النبيين ومن انكر نبوته من اهل الكتاب وغيرهم من الشر كين فلا متمسك لهم الا القول باحالة النسخ والقبح في وجه المعجزة

قال اهل العمى الدليل على صدق نبينا عليه السلم الكتاب الذي جاء به هدى للناس ويثبت من الهدى والفرقان ووجه دلالة على صدقه من حيث لفظه البليغ ومعناه المين فنقول كما تميز نوع الانسان عن انواع الحيوانات بالنطق المعبر عن الفصكر وصار ذلك شرفاً وكرامة له كما قال تعالى ولقد كرمنا نبي آدم كذلك تميز لسان العرب ولغتهم من ساير الالسن واللغات بلسلوب اخر من عذوبة اللسان ودرطوبة اللفظ وسهولة المخارج والتعبير عن متن عذوبة الدائر في الضمير باوضح عبارة واصح تفسير وصار ذلك شرفاً وكرامة لهم كما قال تعالى بلسان عربي مبين وكذلك تميز لسان النبي صلى الله عليه وسلم من لسان العرب بلسلوب اخر من الفصاحة المبينة والبلاغة الفاخرة والبراعة المطابقة لما في ضميره من المعاني المبينة والحقائق الزينة كما لا يخفى على من انصف واعتبر واختر كلامه واستبصر وصار ذلك شرفاً وكرامة كما قال لئيب الناس ما نزل

(٢) ف على يده - (٣) اوربا - (٤) ف يفتح - (٥) ب ف له - (٦) ادرجة - (٧) ف كتاب - (٨) ٢, ١٨١ - (٩) ا على ب من - (١٠) ف - (١١) ١٧, ٧٢ - (١٢) افس - (١٣) ب ف زكلم
٥٢٧ (١) الف التنية - (٢) ف ز تال -

القاعدة العشرون

في آيات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم

وبيان معجزاته ووجه دلالة الكتاب العزيز على صدقه وجله من الكلام في السمعات من الاسماء والاحكام وحقيقة الايمان والكفر والقول في التكفير والتضليل وبيان سوال القبر والحشر والبعث والميزان والحساب والحوض والنفاعة والصرراط والجنة والنار واثبات الامامة وبيان كرامات الاولياء من الامة وبيان جواز النسخ في الشرائع وان هذه الشريعة ناسخة للشرائع كلها وان محمداً المصطفى صلى الله عليه خاتم الانبياء وبه ختم الكتاب واذا حققنا القول في النبوات وبيان صدقهم بالمعجزات فالانبياء ١٠ عليهم السلام ممن ورد اسمه في الكتاب ومن لم يرد واجبو الطاعة ٥٢٦ ويوجب على كل مكلف الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله وانما ثبت صدق من تقدم على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم اسماً فاسماً

(٣) ف ز مصفى - (٤) ف وحله - (٥) ف للثريفة - (٦) ف المصطفى - (٧) ب ف النبيين
٥٢٦ (١) ف ز وان لا يفرق بين احد من رسله (والله عا كتبه الشريستاني) -

كيف ولو اعتبرت سورة بسورة باعتبار متامل فيها منصف صادف كل سورة على حياها اشتملت على صنف من الفصاحة وضرب من البلاغة والجزالة ولم تشار كما في ذلك سورة اخرى وربما تكون القصة واحدة والتيمير عنها مختلف اختلافاً لا يحل بالمعاني ويكون اسلوب النظم والبلاغة نوعاً اخر يبين الاولى واختبر هذا المعنى في ٥٠ قصة مشاة وبالخصوص في قصة موسى عليه السلم في سورة المص وقصته في سورة طه فمن ذا الذي يقدر على مثل ذلك من البشر وكيف يصل الى غايته القوة المنطقية الانسانية ولهذا لما فطنت البناء من العرب لبديع النظم والجزالة فيه قالوا ان هذا الإسخر يؤثر هذا من حيث اللفظ

٥٣٠ وما من حيث المعنى فما اشتمل عليه القران من غرائب الحكم وبدائع المعاني التي عجزت الحكماء والاوائل عن الاتيان بمثلها نوع اخر من الاعجاز خصوصاً ممن نشأ بتيماً بين الاميين من العرب ولم يقرأ كتاباً ولم يدرس علماً ولا تلقف من استاذ ولا تعلم من معلم فلولا انه وحي محض يوحى عليه وتزليل نزل اليه والا فمن اين لطبع مجرد يجود بثله وايضاً فاشتمل عليه القران من قصص الانبياء والمرسلين كيف جرت دعوتهم ومن اين اجاب كلمتهم

١٠ ب يشاكلها - ٥٠ بالمعنى - ٦٠ ف - ٧٠ ف زكل - ٨٠ ب ف من - ٩٠ ف - ب اذا ظننته - ١٠٠ اللفظ - ١١٠ (١١) ٥١٠٠
١٠٥٣٠ ا بدائع ف غير - ٢٠٠٠٧ ا - ٣٠ ا على - ١٠٥ - ا -
٥٠٠٥ ف - ٦٠ ب بحث ف بحث - ٧٠ ب محمود - ٨٠ ف مجرد -
٩٠ ب خرق اجرت (اولا) جودت (ثانيا) - ١٠٠٠١٠ اومن كلمتهم -

ومن نكل عنهم الى اي حال ال امرهم فمن لم يسمع ذلك من احد ولا خط كتاباً يبيّنه ولا طالع كتب الانبياء والتواريخ والاخبار معجز ظاهر ودليل على ان الحق باهر وهذا في قصة الماضين فاقولك في الاخبار عن النعيب مما سيكون في ثاني الحال مما رأينا طابق الحال وصدق المقال اذا خبر انه يظهره " على الدين " كله وقد اظهر واخبر انه غلبت الروم وقد تحقق وغير ذلك من الاخبار وكذلك ما اشتمل عليه القران من انواع العبادات والمعاملات من احكام الحلال والحرام والحدود والقصاص والبديات واحكام السياسات اعجاز ظاهر اذ جمع فيها بين اصلاح الماش ونجاة الماد وبنائها على قوانين كلية تجمع شمل العامة وتناظر عقل الخاصة ومن قرأ الكتب المنزلة من التوراة والانجيل والزبور تبين له الفرق الظاهر بينها وبين القران " اذ كل ما اشتملت عليه من الحقايق العقلية والاحكام الشرعية على بسطها اشتمل عليه القران باوضح عبارة واوضح اشارة على اختصاصه ومن اراد ان يتخطى عما اقرراه الى مفردات الحروف وكيفيات تركيبها وما فيها من الحكم والمعاني قضى منها العجب وبالجملة القران بصورة الفاظه وعباراته معجز وبمعنى حقايقه وعجائبه معجب وهو دليل ظاهر على حقيقة ذاته وصدق المتحدي بآياته

قال اهل الزبغ والباطل لنا على مساق ما ذكرتموه من اعجاز

(١١) ف يظهر - ١٢٧ ب المعين - ١٣٠ ا ظهر - ١٤٠ ف الفرقان
(١٥٣١) ا ما على ما - ٢٠ ف كيفية - ٣٠ ف التعجب - ١٠٥ -

والبحر يبساً والحجر الصلدا عينا نفاخة الى غير ذلك من معجزات
الانبياء عليهم السلام اذ ظهرت على قضية لم يبق للتردد فيها مجال
فال اهل الهى اما السؤال الاول فنقول القديم يستحيل ان
يكون معجزة والكنسب للعبد كذلك وللقران وجوه من المعجزات
• ولكل وجه وجوه من التقديرات فيجوز ان يقال ان التلاوة من
حيث انها تلاوة معجزة وتقدير الاعجاز فيها من وجهين احدهما ان
يخلق الله تعالى هذه الحروف المركبة وتلك الكلمات المنظومة في لسان
التالي من غير ان يكون قادرا عليها وعمر كاسانه بقدرته واستطاعته
فتمحض 'فلا' الله تعالى ويظهر اعجازه في نظمه 'المخصوص ويجوز
١٠ ان يخلق الله في نفس النبي كلاماً منظوماً فيترجم عنه بلسانه ويكون ٥٣٣
تحريك اللسان مقدورا له لكن الكلام المعجز ما اشتمل عليه الضمير
ونمت في الصدور كما قال تعالى ولا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَتَنَبَّأَ بِهِ إِنَّ
عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ اِي فِي صَدْرِكَ وَقَلْبِكَ فَاذَا قَرَأَهُ اِي جَمْعُهُ فَأَتَّبِعْ
قُرْآنَهُ ويجوز ان يخلق الله ذلك الكلام في قلب الملك او في لسانه
١٥ فيلقيه وحياً الى قلب النبي ويبر عنه النبي بلسانه كما قال تعالى إنه
نُفُوذُ رَسُوْلٍ كَرِيْمٍ اِي تَنْزِيْلًا وَوَحْيًا وَكَمَا قَالَ عَلَمَةٌ شَدِيْدُ الْقُوَى
• ويجوز ان يكون قد خلق الله هذه العبارات المنظومة بعينها في
اللوح المحفوظ فيقرأ جبريل عليه السلم منه ويقرأها على النبي صلى

٥٥) ف المعجزات الظاهرة على ابيدي الانبياء - ٢٦) ف اظهرت هي - ٢٧) ف -

٢٨) ف صدر - ٢٩) ف نسخض - ١٠٠) افلا له ف الله - ١١) ف طهر

٥٣٣) ١٠) ٧٥,١٦٦ - ٢) ٧٥,١٨٨ - ٣) ب ف ز يكون - ٥) ٦١,٩٠٠ -

٥) ٥٢,٥٠٠ - ٦) ب ز كان ف كان -

القران سؤالان احدهما ان القران بمعنى المرقوم والمكتوب صفة قديمة
عندكم والقديم لا يكون معجزا وبمعنى القراءة هو فعل القاري
وتلاوته وفعل العبد لا يكون معجزا
فله فلم ان الرب تعالى يخلق في الحال من غير كسب النبي قيل
وفي اى محل يخلقه اى لسانه ومن المعلوم ان الحرف والصوت القائم
بلسانه ومخارج حروفه مقدورة له والمعجزة لا تكون مقدورة للعبد
ام في محل اخر من شجرة او لوح او قلب ملك فالمعجزة ذلك المخلوق
لا ما نطق به النبي فاهو معجزة لم نسمة وما سمعناه ليس بمعجزة
فما الجواب عن هذا السؤال

٥٣٢) والثاني انكم قاتم وجه اعجاز القران فصاحته وجزالته ونظمه ١٠

وبلاغته فما حدود هذه المعاني او لا حتى نبين حقايقها فتتكام عليها
اهي بافرادها معجزة ام مجموعها وقد راينا كم اختلفتم في ان القران
معجزة من جهة صرف الدواعي ام من جهة ما اشتمل عليه من بديع
النظم والفصاحة ومن قال بالقسم الثاني اختلف في ان الفصاحة
بديعة ام الجزالة ام النظم ومن المعلوم الذي لا مرية فيه ان المعجز
يجب ان يكون ظاهرا لكل من هو في حقه معجز ظهورا لا يستراب
فيه البتة ومن قال منكم انه معجز من حيث الفصاحة فقط جوز ان
يكون في كلام العرب مثله من حيث النظم والجزالة ومن قال بالثاني
فقد جوز الماتلة في الاول فلم يظهر ظهور انقلاب الجهاد حيواتا

٥٥) ف روح - ٢٦) ف يسسه

٥٣٢) ١) ف مل هي - ٢) النظم - ٣) اختلفوا ب ف ز ايضا -

٥) امضرب ف ظهور الاسراب -

اصلاً فالارتسام في النفس والحيال كالانتقاش^{١١} في التراب سواء
فيبقى نظم الشعر نقشاً بعد نقش زماناً بعد زمان ابد الدهر وكذلك
ارتسام قلب النبي من القاء القران اليه وحياً وتزييلاً كالانتقاش التراب
الناعم بالنقش^{١٢} المنقور في اللوح فيكون المرسم قلبه^{١٣} والمبر عنه
لسانه والرسم غير مقدور له بل تخضع ذلك ابتداءً من الله تعالى فهذا
هو طريق وجوده معجزاً

وعلى طريقة اخرى ظهور ظهور كلام الباري تعالى بالعبارات والحروف
والاصوات وان كان في نفسه واحداً ازلياً كظهور جبريل بالاشخاص
والاجسام والاعراض وان كان في نفسه ذا حقيقة اخرى^{١٤} متقدماً
على الشخص فانه لا يقال انقلبته حقيقة الى حقيقة الجسمية في شخص
مبين لان قلب الاشخاص محال وان قيل انعدمت حقيقة وجدت ٥٣٥
حقيقة اخرى فالثاني ليس بجبريل فلا وجه الا ان يقال ظهر به ظهور المعنى
بالمبارات او ظهور روح ما بشخص ما فكما صارت العبارات شخص
المعنى كذلك صارت صورة الاعرابي شخص الملك وقد عبر القران
١٥ عن مثل هذا المعنى وكَوَّجَلْنَاهُ مَلَكًا لَّجَلْنَاهُ رَجُلًا فَكَذَلِكَ يُجِبُّ اَنْ
تفهم عبارات القران

المبراب عن سوال الثاني فنحقق اولاً حقائق الفصاحة والجزالة
والنظم والبلاغة ونميز بين كل واحد منها^{١٥} ثم نبين ان الاعجاز في
كل واحد او في المجموع فنقول اولاً قولاً على سبيل المباحثة والبسط

١٢) كالارتسام — ١٣) ا —

١٤) ٥٣٥ (١٠٠٠) ا — ٢) ف الاحتماس — ٣) ف بالعبارة — ٤) اشخص

١٥) الاعراض — ١٦) اجل — ١٧) ٦, ٩ — ١٨) ا — ١٩) از بحقيقة —

الله عليه فيسمع النبي منه كما لو يسمع الواحد منا ويكون المعجز
هو الكلام المنظوم وجبريل مظهر والنبي مظهر كما ان واحداً منا
يقراه ويكون مظهر الكن اظهار جبريل اظهارنا ليدل على صدق
النبي عليه السلم وهذا كما خلق الله تعالى الناقة في الصخرة ثم اظهرها
منها عند دعوة صالح عليه السلم فيكون اظهار^{١٦} المعجزة^{١٧} مقروناً
بالدعوى والتعدي لا اظهار^{١٨} المعجز كخلق المعجز^{١٩} في الدلالة على
الصدق ويذني ان نبيه ها هنا^{٢٠} على هذه^{٢١} الدقيقة وهي انا اذا
روينا شعر الشاعر فنحس من انفسنا قدرة على التلفظ بذلك الشعر
ولا نحس من انفسنا قدرة على نظم ذلك بل ربما يكون الراوي عديم
٥٣٤ الطبع في انشاء الشعر فضلاً عن نظم مخصوص فما القدر منه وما
غير القدر فنقول اذا قرانا شعراً من كتاب او سمعناه من لسان
وحفظناه ارتسم الخيال في القلب والنفس بذلك الشعر وتمكن منه^{٢٢}
ثم عبر بلسانه عنه فيكون المسموع والمفوظ من حيث انه سمعه
وحفظه مقدوراً له لكن النظم المرتب في المحفوظ والمسموع غير
مقدور له وهو كما لو القي من لا يعرف الكتابة اصلاً لوحاً منقوراً^{٢٣}
فيه سور منظومة على تراب ناعم حتى انقش بها نقشاً مطابقاً كان
اللقاء مقدوراً له^{٢٤} والنقش^{٢٥} غير مقدور له اذ ليس يعرف الكتابة

١٦) ٧٠٠٧ اظم يسع منه — ١٧) ٨٠٠٨ ا — ١٨) الدليل — ١٩) ب — ٢٠) ب

٢١) ف — ٢٢) ا واظهار — ٢٣) ب ز ويجوز ان يخلق الله تعالى ما في الصخرة

متضمنها (?) ثم يظهر ما عند التعدي واظهار المعجز خلق — ٢٤) ١٦٠٠٠١٥ ب ف —

١٥٣٤ (١) ف ز فيه — ٢) ب ف او — ٣) ب ف فيه — ٤) ا —

٥) ٥٠٠٥ ف — ٦) ٦٠٠٦ ا مقدور لكل التعلم — ٧) ٧٠٠٧ ا — ٨) اذا —

٩) ب ف سورة — ١٠) ١٠٠٠١٠ ب — ١١) ف ز والانتقاش —

ليوضح الغرض والمعنى " به ثم نقول قولاً ثانياً على سبيل التحديد والضبط المنحصر الغرض والمعنى " فيه اللفظ قد يكون دالاً على المعنى " دلالة مطلقة اما وضماً واما مجازاً وقد يكون دالاً على المعنى " بشرط ان يكون مفضلاً عن كنه حقيقته معبراً عن غرض التكلم واراذته والقسم الاول مثل قولنا تحرك الجسم فانه يطلق على حركة الجادات " والنبات والحيوان والانسان والسا والارض وكل ما هو قابل للحركة

٥٣٦ كما ورد في القران يوم تَمُورُ السَّيِّآتُ مَوَدًّا وَتَسِيرُ الْجِبَالُ سَيْرًا فان المود اخص دلالة من السير وها اخص من الحركة وذلك ان المود حركة لطيفة لجسم لطيف وذلك كالشعاع يذهب شعاعاً بخلاف السير

١٠ فكان المود المضاف الى السماء والسير المضاف الى الجبال مفضلاً عن متن الغرض مبنياً عن المعنى اللاتيق به وكان اوضح من تحركت السماء وسارت وجاءت وذهبت ثم هو مع فصاحته لفظ جزل لانه متلاقي التركيب متقارب المتعارج سهل التلفظ به مطابق المعنى وذلك هو معنى الجزالة وقد توجد الجزالة والفصاحة في لفظ واحد وقد توجد في الفاظ كثيرة وجمل من الكلام غير يسيرة ولا بد من نظير تلك الكلمات فانظمت يطلق على مطلق التركيب والترتيب لكنه ينقسم اقساماً فقد يقع ركيكاً وقد يقع رفيعاً ما دونها درجة ما تتحقق في

١٠٠٠٠١٠٠ - ف - (١٠٠٠١٠٠) ب - (١٢) ب ف الجباد - (١٣) ف ب خص
 (١٤) ب ف بموضوع
 (١٥) ٥٣٦ - (١٢) - (٢) ب ف تلاقي - (٤) ب ف للمعنى
 (٥) ف مسير - (٦) ف تطهير - (٧) ف - (٨) ب - (٩) ف فا -

المحاورة المعتادة وفوقها ما تتحقق " في المكتوبة والمراسلة وفوقها درجة ما " تذكر في الخطابة والموعظ " وفوقها درجة ما ينتظم به الشعر وليس فوقها درجة للنظم عند العرب فهو على اقسام لا تنضبط ولذلك سمي الشعر نظماً وما سواه نثراً ثم اذا اجتمعت الفصاحة والجزالة والنظم اطلق عليها اسم " البلاغة من بلوغ الكلام درجة الكمال هذا قولنا على سبيل المباحة والبسط

اما قولنا على سبيل التعمير والضبط فنقول الفصاحة عبارة عن دلالة اللفظ على المعنى بشرط ايضاح وجه المعنى وايضاح الغرض فيه والجزالة عبارة عن دلالة اللفظ على المعنى بشرط قلة الحروف واختصارها وتناسب مخارجها وربما يجتمع المعنيان فيكون اللفظ فضيحاً جزلاً مما فتجمع معان كثيرة في الفاظ يسيرة كما يقال نفل العر ونصيب الفضل ومثاله في القران وَكَلِّمُ فِي الْقِيَّاصِ حَيَّوَةً وربما يتباينان

والنظم ترتيب الاقوال بعضها على بعض ثم الحسن فيه يتقدر بقدر تناسب الكلمات في اوزانها وتقاربها في الدلالة على المعنى وذلك انواع واصناف

والبعض عبارة عن اجتماع المعاني الثلاثة اعني الفصاحة والجزالة والنظم بشرط ان يكون المعنى ميبثاً صحيحاً حسناً ومن المعلوم

١٠٠٠٠٠٠٠ ب - (١١) - (١٢) ب ف مواظقة - (١٣) ب ف لفظ
 (١٤) ٥٣٧ ف عن - (١٥) ٢٠٢ - (١٦) ب وافضاح - (١٧) ف منه ممة -
 (١٨) ف واقصارها - (١٩) ب فيجمع ف مجتمع - (٢٠) ب العر - (٢١) ١٧٥
 (٢٢) ا ويضها اعلى من بعض - (٢٣) ا بشرط ان يكون المعنى ميبثاً -

غاية الانتظام ونهاية الابرام ومن ذا الذي يصل بفكرة الضعيف وعقله المسمر بمعاديات الوهم والخيال الى الحكم المحققة في تركيب الحروف وترتيب الكلمات التي هي كالمواد والصور ومطابقتها لعالم الخلق حتى ينطبق عالم الامر على عالم الخلق وذلك العلم الاخص بالانبياء عليهم السلم وهنالك فضل الافهام وتكمل الاوهام وتورد العقول البشرية عند الاسرار الالهية هبا، وتستحيل الحواس الانسانية عند خواص الحكم الربانية عفاءً وكَوْنًا ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يملئه من بعيده سبعة أبحر ما نَفِثَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ ولقد قصر من قصد اعجاز القران في سورة طويلة وحصره في آيات مخصوصة انظر الى اول اية نزلت كيف اشتملت على وجوه من البلاغة والحكم اقراً باسم رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ فمن اراد ان يعبر عن تقدير الخالقبة عموماً لجميع الخلق في العالم ثم خصوصاً للانسان المطابق لخلقته بخلقة العالم باسمه كيف يعبر عنه بلفظ افصح منه بياناً وواجز لفظاً واشرف نظاماً وبلغ عبارة ومعنى " ثم انظر كيف خصص اسم الربوبية في حال " تربيته " وكيف عمم الخلق اولاً ثم خصص وكيف ابتداء خلق الانسان من العلق حيث كانت مرتبته في حال قبول صورة الوحي مرتبة العلق من قبول صورة الانسان الى ان انتهى الى البلاغ السابع من قبول

١٤ الاحكام ف الانضمام — ٩ ب فكره — ١٥ خطأ في الاصل لعل الصواب

المهور بمعاديات (ن)

١٥٣٩ (١) ف ز جفاً — ٢١, ٢٦ — ٣ ف وقد — ٤ ب ف على —

٥ ب ف او حصره — ٦ ف ز النبي — ٧ الحكم — ٨ — ٦٦, ٨ — ٩ او

١٠ اخلقة — ١١ ب — ١٢ ف حالة — ١٣ ب تربيته —

ان القران فاق كلام العرب بمجاهورتها ومراسلاتها وخطبتها واشعارها فصاحة وجزالة ونظاماً بحيث عجزت عن معارضتها عجز من لم يقدر عليها اولاً واخيراً لا عجز من قدر في الاول وعجز في الاخر والا لكانوا يمارضونه بما تمهد عندهم من الكلام الاول فانقران معجز من حيث البلاغة التي هي عبارة عن مجموع المعاني الثلاثة والعرب قد احست من انفسها ان القران خارج عن جنس كلامهم جملة وكذلك كل من كان له ادنى معرفة بالعربية يعرف اعجازه الا ان البلغاء يعرفون وجوه الاعجاز فيه على قدر مراتبهم في البلاغة ومن كان افصح وبلغ كانت معرفته اشد واوضح كما ان من كان اسحر في زمن موسى كان علمه ومعرفته باعجاز العصا اوفر ومن كان اخلق في الطب في زمن عيسى كانت معرفته باعجاز احياء الموتى وبراء الاكمه والابرس اكثر ومن كان اعلم في علم الطبيعة في زمن الخليل كان نفسه باعجاز السلامة عن النار اشد واصدق والاختلاف في وجوه الاعجاز لا يوهن وجه الاعجاز ولهذا لو اجتمع عند العالم بوجوده الاعجاز العلم بوجوده الحكم والمعاني الشريفة فيه كانت معرفته اكثر ولو ضم الى ذلك العلم بوجوده تمهيد السياسات العامة والعبادات الخاصة والامر بمكارم الاخلاق والنهي عن ذميات الافعال والحك على معاني الشيم والهمم كانت معرفته بالاعجاز في

(١١) ب ومجاهورتها بمجاهورتها — ١٢ ب ورسالاتها

١٤٣٨ (١٠٠٠٠١) ف — ٢ ب بوجه اعجاز — ٣ ف ز اكثر و — ٤

بوجه — ٥ ف او — ٦ — ٧ ب ف ز والحاصل —

جميع القرآن الرحمن علم القرآن خلق الانسان كما ينتهي الى المرتبة السابعة حتى يقبل علم البيان علمه البيان و كيف قرن " اقراء وربك الأكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم فالحكمة^{١٠} في اقراء و اقراء أولاً وثانياً وربك^{١١} الأكرم^{١٢} ابلغ لفظاً ومعنى من اقرا باسم ربك ثم عمم التعلم ثم خصص الانسان كما عمم الخلق ثم^{١٣} خصص الانسان و كيف اجتمعت الفصاحة في الفاظ باسفار وجوه المعاني و كيف اقتزنت بهذه الجزالة على قلة حروفها وخفة كلماتها من غير اخلال في الدلالة و كيف انتظمت باشرف تركيب من حيث اللفظ و اوضح ترتيب من حيث المعنى و كيف لاحت فيها البلاغة برطوبة الانفاذ ومتانة المعاني حتى كانها جمعت علم الاولين والاخرين^{١٤} من تقرير العموم والخصوص وتقدم الامر على الخلق و اضافة الهداية والخلق اليه " تبارك الله رب العالمين^{١٥} فتبين^{١٦} من هذه القرآين^{١٧} ان القرآن مجملته معجز وذلك في حق من لا يعرف دقائق^{١٨} البلاغة وحقائق المعاني وبمشر سور منه معجز في حق قوم وبسورة واحدة معجز في حق قوم و آية واحدة معجز في حق قوم وتقدر مقادير^{١٩} الاعجاز على قدر^{٢٠} الدراية والتحقيق^{٢١}

ومن العجب ان المعتزلة قالوا بوجوب النظر قبل ورود الشرع وبنوا ذلك على ان العاقل المفكر لا يخلو^{٢٢} عن خاطرين يطريان على

(١٤) اقرب - (١٥) ف فالمحكمة - (١٦) اودك
(١٧) الأكرم - (١٨) الفظ - (١٩) ف التميم - (٢٠) ف
بالانسان - (٢١) ابتشار - (٢٢) ب جا ف ب - (٢٣) اصح - (٢٤) اوجي
ب ف وتقدر - (٢٥) ف الى - (٢٦) ٧٠٢ (٢٧) ١٣...١٣ ب من هذا ف
- (٢٨) - (٢٩) ب ف مقادير - (٣٠) ف التحق - (٣١) ب ف يرى

قلبه احدهما يدعوه الى النظر حتى يعرف الصانع فيشكر فيثاب على شكره والثاني يمنعه عن ذلك فيختار بعقله احق^{٢٥} الطريقين بالامن ويرفض احقهما^{٢٦} بالخوف فيقال لهم^{٢٧} اذا تحدى النبي بالرسالة واخبر انه رسول الله كان خبره محتتملاً للصدق والكذب فهلا طرا الخاطران^{٢٨} في تصديقه وتكذيبه ثم يحصل الخبر بالصدق اولى^{٢٩} فان فيه الامن اذ لو كان صادقاً فكذبه خسر ولو كان كاذباً فصدقه لم يخسر فانه ان يكن كاذباً ففليه كذبه وفي طلب المعجزة منه خطر اخر وهو جعل الخبر اولى بالكذب فكانه يكذبه في الحال الى ان تظهر المعجزة فيصدقه في تاتي الحال وعند المعتزلة القرآن من جنس كلام العرب فانهم يقدرون^{٣٠} على مثله قدرتهم على كلامهم فلم يستمر لهم التمسك باعجاز القرآن فال اهل الزبغ اذا قال النبي اني رسول الله اليكم وانه ازل^{٣١} علي كتاباً اقرأه عليكم^{٣٢} فما المعنى بالرسالة عن الله تعالى وما معنى قوله اني نبي الله^{٣٣} افرجع الرسالة والنبوة الى صفة قائمة بذاته بها يستحق ان يخاطب الناس بالاوامر والنواهي عن الله تعالى ام ترجع الى اخبار الله تعالى انه رسولي فان كان الاول^{٣٤} فما حقيقة تلك الصفة وان كان الثاني فكيف يتصور ان يكلم الله بشرا فان الذي يسمعه البشر^{٣٥} من الكلام حروف واصوات وعند كل امه ليس بحرف ولا صوت وان كان حياً من الله تعالى فما معنى الوحي و كيف يتصور ان ينزل ملك^{٣٦} على صورة البشر فان كان الملك شخصاً جسائياً^{٣٧} فيجب ان

(٢٨...٢٨) ف احد الطرفين بالامر - (٢٩) ف احدهما
(٣٠) ١٥٤١ ويحصل ف يميل - (٣١) الاو - (٣٢) اوان - (٣٣) ب منه ف
- (٣٤) ١٥٥٥ - (٣٥) - (٣٦) ب ف الى - (٣٧) ٢٨ ابشر - (٣٨) ب ف
حرف وصوت - (٣٩) ف ملكا - (٤٠) افاً الملك شخص جسائياً

السوء إن أتأ إلا نذيرٌ وبشيرٌ يُؤْمِنُونَ لعمرى لا تقدم نفس النبي ومزاجه كالمية في الفطرة وحسناً في الاخلاق وصدقاً وامانة ٥٤٣ هـ في الاقوال والافعال قبل بعثه لانه بها استحق النبوة او وصل بسببها الى الاتصال بالملائكة وقبول الوحي كما قال تعالى فَمَا رَحْمَةً مِنْ اللَّهِ لَئِن لَّمْ يَكُنْ لَكُمْ فِطْرَةٌ لَّا تَنْقُضُوهَا مِنْ حَوْلِكُمْ ٥٥٢ هـ

وكما قال القوم لولا نزل هذا القرآن على رجلٍ من القرينتين عظيم قال سبحانه أَمْهُمْ يَحْسِبُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ فَنُحْصِنُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَخْصَ الرَّحْمَةِ وَرَحْمَةً مُشْخَصَةً وَرِسَالَتَهُ إِلَى الْخَلْقِ رَحْمَةً وَرَحْمَةً وَنِعْمَةً كَمَا قَالَ تَعَالَى وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ يُعْرِفُونَ نِعْمَةَ اللَّهِ بِكُمْ يُنَكِّرُونَ نَهَا وَأَكْثَرُهُمُ الْكَافِرُونَ ٥٥١ هـ والانبيا خيرة الله في خلقه وحجة الله ٥٥٠ هـ على عباده والوسايل اليه وابواب رحمته واسباب نعمته الله يُضْطِيقِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ ٥٥٠ هـ إِنَّ اللَّهَ أَصْطَقَى أَدَمَ وَنُوْحًا الْآيَةَ ٥٥٠ هـ فكما يضطيقهم من الخلق قولاً بالرسالة والنبوة يضطيقهم من الخلق فعلاً بكمال ٥٥٠ هـ الفطرة ونقاؤه الجوهر وصفاء العنصر وطيب الاخلاق وكرم الاعراق فيقيمهم مرتبة مرتبة حتى اذا بلغ اشدده وبلغ اربعين سنة وكملت قوته النفسانية وتهيات لقبول الاسرار الالهية بعث اليهم ملكاً وانزل عليهم كتاباً ولا تظن ان الملك يتجسد شخصاً ٥٥٠ هـ

٥٤٣ (١) - ٧١٨٨ (٩) اذ في

٥٤٣ (١) في كمالته - ١٥٠٣ (٣) اوصدق - ١٤١ (٤) الا انه -

٥٤٣ (١) - ١٥٠٣ (٣) اوصدق - ١٤١ (٤) الا انه -

٥٤٣ (١) - ١٥٠٣ (٣) اوصدق - ١٤١ (٤) الا انه -

٥٤٣ (١) - ١٥٠٣ (٣) اوصدق - ١٤١ (٤) الا انه -

٥٤٣ (١) - ١٥٠٣ (٣) اوصدق - ١٤١ (٤) الا انه -

٥٤٣ (١) - ١٥٠٣ (٣) اوصدق - ١٤١ (٤) الا انه -

٥٤٣ (١) - ١٥٠٣ (٣) اوصدق - ١٤١ (٤) الا انه -

٥٤٣ (١) - ١٥٠٣ (٣) اوصدق - ١٤١ (٤) الا انه -

٥٤٣ (١) - ١٥٠٣ (٣) اوصدق - ١٤١ (٤) الا انه -

٥٤٣ (١) - ١٥٠٣ (٣) اوصدق - ١٤١ (٤) الا انه -

يكون على صورة بشر حتى يكلمه بكلام البشر وان كان جوهرها روحانياً ٥٤٢ هـ فكيف يتصور ان يتشخص ويظهر بشخص جسائي ليس نفس الدعوى اذ لم تكن معقولة في نفسها لم يجز مطالبته بالبرهان عليها فلا نزول الملك معقول ولا نزول القرآن الذي هو كلامه معقول بل هما مستحيلان عند العقلاء بأسرهم وايضاً فانه ادعى بعد ذلك صموده • الى السما والجسائي الكثيف يستحيل ان يصعد والاجرام العلوية لا تقبل الخرق واذا اشتمل كلامه على ما يستحيل في العقل حكم بطلان اصل دعواه الى غير ذلك مما ادعى انه شاهد العوالم واخبر عن حشر الاجسام والاحياء في القبور والميزان والصراط والحوض بعد ذلك فان هذه غير معقولة بل قبولها على الوجه الذي يدعيه ٥٤٢ هـ مستحيل

قال اهل الهى النبوة ليست صفة راجعة الى نفس النبي ولا درجة يبلغ اليها احد بعلمه وكسبه ولا استعداد نفسه يستحق به اتصالاً بالروحانيات بل رحمة من الله تعالى ونعمة يمن بها على من يشاء من عباده وكما قال نوح عليه السلام ولا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول إني ملك ٥٤٢ هـ الى غيره من الانبياء وسيد البشر صلى الله عليه قال كما قال الاول قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولاً قل لا أملك نفسي نقماً ولا ضراً إلا ما شاء الله ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني

٥٤٢ (١) في العقل - ٧٠٠٢ (٣) - ٣ (٣) في الاجساد - ١٤١ (٤) في النفس

٥٤٢ (١) نظر ١٣١٣ ب ز كما ستم يدعوا جا ان نحن إلا بشر مثلكم ولكن آفة

٥٤٢ (١) نظر ١٣١٣ ب ز كما ستم يدعوا جا ان نحن إلا بشر مثلكم ولكن آفة

٥٤٢ (١) نظر ١٣١٣ ب ز كما ستم يدعوا جا ان نحن إلا بشر مثلكم ولكن آفة

٥٤٢ (١) نظر ١٣١٣ ب ز كما ستم يدعوا جا ان نحن إلا بشر مثلكم ولكن آفة

٥٤٢ (١) نظر ١٣١٣ ب ز كما ستم يدعوا جا ان نحن إلا بشر مثلكم ولكن آفة

٥٤٢ (١) نظر ١٣١٣ ب ز كما ستم يدعوا جا ان نحن إلا بشر مثلكم ولكن آفة

٥٤٢ (١) نظر ١٣١٣ ب ز كما ستم يدعوا جا ان نحن إلا بشر مثلكم ولكن آفة

٥٤٢ (١) نظر ١٣١٣ ب ز كما ستم يدعوا جا ان نحن إلا بشر مثلكم ولكن آفة

٥٤٤ بمعنى انه يتكاتف^{١٨} بعد ما كان جسماً لطيفاً تكاتف الهواء اللطيف غيماً كما ظنه قوم ولا انه تعلم حقيقته ووجود شخص اخر ولا انه تنقلب حقيقته الى حقيقة اخرى فان كل ذلك محال بل الجوهر النورانية خصت بقوة الظهور باي شخص ارادوا كما قال تعالى فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا وَكَأَنَّهَا وَكُنَّ جَنَّةً مَلَكَائِيلَهُمْ رَجُلًا • ولا نجد له مثالا في هذا العالم الا تمثل أرواحنا باجسادنا غير ان التمثل يستدعي شخصا كاملاً^{١٩} في الحال والتعلق يستدعي شخصا يتكون^{٢٠} مرتبة فرتبة سلاطة ونظفة وعلقة وما نذكره مشالا تمثل المعنى الذي في الذهن بالعبارات^{٢١} التي في اللسان وبالكتسابة التي في اللوح غير ان اللفظ دليل على المعنى وكل دليل مظهر المعنى من وجه^{١٠} وكل مظهر دال على المعنى من وجه من غير حلول الاعراض في الجواهر ولا نزول الاجسام على الاجسام وان تخطبت منه الى ظهور صورة الشخص في المرآة الصقيلة ووقوع الظل على^{٢٢} الماء الصافي قارنت المعنى مثالا وادراكا

الذم قلوبهم معاصر الصائبة المحيلين نزول الروحاني على الجسماني^{١٥} ان كل روحاني له هيكل يظهر به ويتصرف فيه ويستوي^{١٦} عليه وكل هيكل في العالم العلوي له شخص في العالم السفلي يظهر به ويتصرف فيه^{١٧} ويستوي^{١٨} عليه غير انكم اتخذتم بصنعتكم اصناماً

(١٨) اشكاف

- ١٥ ٥٤٤ ب ف ز كما ظنه قوم - ٢ ف ز فيوجد - ٣ ا - ٤ ١٦٧١
 - ٥ ب ف ز - ٦ ٩٦٩ - ٧ اول نجد - ٨ ف - ٩ ٩٠٠٨ ف ل
 وايما باسنادنا - ١٠ ف ز يكون - ١١ ب - ١٢ ب فيكون -
 ١٣ ب ف العبارة - ١٤ ا في - ١٥ ١٥٠٠١٥ ب - ١٦ ف ب

المة وهي مظاهر تلك الهياكل التي هي مظاهر تلك الروحانيات ومن معاصر المناء اثبتنا اشخاصاً ربانية مفطورة بوضع الخلقه^{٥٤٥} على اصطفا من الجواهر واجتباء من المنصر مناسبة لتلك الجواهر الروحانية مناسبة النور للنور والظل للظل وللشي عليه السلم طرفان بشرية ورسالية قل سنبان ربي هل كنت إلا بشراً رسولاً فيطرف يقبل الوحي وبطرف يؤدي الرسالة والوحي هو القاء الشيء الى الشيء بسرعة فكل صورة علمية يقبلها بطرفه الروحانية عن الملايكة الذين هم رسل ربهم اليه دفعة واحدة كوقوع الصورة في المرآة فهو وحي واقرب مثال له البنا المنام الصادق فان الرائي يرى كأنه نزل بسناناً واجتبي ثملاً وخاض في الماء وتحدث احاديث كثيرة من سوال وجواب وامر ونهي بحيث لو املاها ملأت اوراقاً وشغنت صفائح صحايف وكل ذلك في غفوة كأنها لحظة وما ذلك الا لان الصور والفعلية القولية اذا كانت من عالم المعاني بواسطة تلك المنام لم يستدع زماناً ولا ترتيباً بحيث يستدعيها حال اليقظة بل وقعت دفعة واحدة في نفس الرائي حتى انتقلت فيه^{١٠} ثم عبر عنه بمبارات كثيرة وعبر المعبر عن صورها الخيالية الى معانيها العقلية^{١١} ولذلك صارت الرويا الصادقة جزءاً من اجزاء النبوة كما صارت التوذة والآلة وحسن السميت جزءاً من اجزاء النبوة فالنبوة اذا جملة ذات^{٥٤٦}

- ١٥ ٥٤٥ ا وا تم - ٢ التيم - ٣ ١٧٩٥٣ - ٤ ارب - ٥ ف
 احاديثا - ٦ ا - ٧ ف الصورة - ٨ ا ز والقران - ٩ ا ز كثيرة
 - ١٠ ف ب - ١١ ف -
 - ١٢ ٥٤٦ ا -

اجزاء وتلك الجملة مجموعها لا تتحقق الا لمن اصطفاه الله تعالى لرسالته وبعض اجزائها قد ثبت للصالحين من عباده فيبلغون الى ذلك الجزء بطاعتهم وعبادتهم كما قال صلى الله عليه وسلم اصدقكم رؤيا اصدقكم حديثاً اما مجموعها من حيث المجموع فلا يصل اليه احد بكسبه واستطاعته

واما نزول كلام الباري تعالى فمعنى نزول الملك به فليس يستدعي النزول انتقالاً فانك تقول نزلت عن كلامي ونزل الامير عن حقه وقد ورد الي الخبر نزول الرب تعالى الى السماء الدنيا وورد في القران مجيئه واتيانه وذلك لا يستدعي انتقالاً كما حقق في التاويلات ثم الكلام الذي هو امره الازلي لا يطلق عليه النزول الا بمعنى نزول الايات الدالة عليه ثم الالتزام على الخضم انما يظهر اذا اثبتنا له امراً ونهياً واثبات الامر انما يظهر اذا توافقنا على انه تعالى ملكا ومالكا وله ان يتصرف في ملكه بالامر والنهي والتكليف على من ثبت له اختيار واذا حصل وفاقنا على هذه المراتب وعلينا ان كل واحد من احاد الناس لا يتأهل لقبول امر الله تعالى وحياء له^{١٥} تعيين بالضرورة واحداً اصطفاه من عباده وذلك يخلق ما يشاء^{٥٤٧} ويختار ما كان لهم الخيرة فدعواه نفسها من الجزرات العقلية واذا كانت الدعوى مقرونة بدليل الصدق وجب التصديق ووجب

١٥ ف كمن - ٢٧ ف طاعتم وعبادتم - ٣٠ ب ف يبلغ - ٤٠ ف -
٥٠ ايمن - ٦٠ اكلام كذا - ٧٠ ف الامر - ٨٠٠٨ - ٨٠٠٩ - ٩٠ ف
الاولى - ١٠٠ ف الدالات - ١١٠ ف واللائم - ١٢٠ ترتيب - ١٣٠ ب
ف يتأهل - ١٤٠ ف اليه
٥٤٧ (١) ٢٨٦٨ ب ف من ارم - ٢٠ ف ويجب -

ان لا يتراخي دليل الصدق عن نفس الخبر فان المخاطب مكلف بالتصديق في الحال ولا يتراخي الوجوب عليه الا ان يعرف الصدق بل التمكن كاف كما بينا ولكن التمكن انما يتحقق من جانب المكلف بوجود العقل التام والعقل انما يدرك اذا وجد دليل الصدق فكما لا يتراخي الوجوب عن وقت التكليف لا يتراخي ايضاً دليل الصدق عن نفس الدعوى فليبحث ها هنا كل البحث ان الدليل المقرون بالخبر والدعوى ماذا يبحث لا يلزم اقسام ولا ينفع احجام واما ساير الاخبار السمعية فاذا ثبت صدق النبي وجب الايمان بذلك والسمع والطاعة له فان عرفنا له وجهاً بالدليل العقلي فبصيرة وخيرة وان لم نعرف له وجهاً فقسلم وتصديق وما يستحيل في العقل وكان بين الاستحالة يعرف وجه استحالته ونعلم ان الصادق الامين لا يقرر المستحيل فطلب لكلامه عملاً صحيحاً فاذا وجدناه فخيرة والا فامنا وصدقنا بالظاهر ووكنا علم الباطن الى الله تعالى ورسوله فمن ذلك حشر الاجسام وبعث من في القبور من الاشخاص^{٥٤٨} فاعلم انه لم يرد في شريعة ما من الدلائل اكثر مما ورد في شرعنا من حشر الاجسام وكان الزمان لا كان مقروناً بالقيامة كانت الاية اصح بها والبيانات ادل عليها ومفارقة الارواح للاجساد ويقا. الارواح قد اعترف بها الحكماء الهليون وحشر الاجساد لما كان

٢٣ ف يترخي - ٤٠ ب الناظر - ٥٠٠٠٥ ب ف - ١٠٦ ا - ١٠٧ ف فاذا
- ٨٠ ف القول - ٩٠ ب ف - ١٠٠ ف فان - ١١٠ ب ف ذ والى -
١٢٠ ب ف ما
٥٤٨ (١) ١٠١ - ٢٠ ا - ٣٠ ف الايات - ٤٠ ف لنا -

ممكناً في ذاته وقد ورد به الصادق وجب التصديق بذلك من غير ان يبحث عن كيفية ذلك اذ الرب تعالى قادر على الاعادة وقدرته على الانشاء والابتداء فيحيي العظام وهي رميم كما انشأها اول مرة وكما يحيي الارض بعد موتها كل ربيع كذلك يحيي الموتى ودليل من رام اثباته على طريق الحكمة هو ان النفوس الجزئية اذا فارقت الابدان ولم تستقر في تصوراتها عن آلات جسمانية احتاجت الى الابدان ضرورة والا كانت معذبة فان سعادتها في تصوراتها انما تكون بالآلات والالات انما تتحقق اذا عادت بسعيها كما كانت فن قال بجمش الاجسام وفي بقضية الحكمة اذ " وفروا على كل نفس حظها من كمالها اللائق بها واعطاءها جزاءها على مقدار سعيها ومن ١٠ نفى ذلك قضى بالمشر على نفس او نفسين في كل عصر " قد تجردت ٥٤٩ عن المواد الجسمانية وقضى بالتعذيب على كل نفس في العالم وذلك يناقض الحكمة وايضاً فان الترتيب بين كل نفس ونفس حاصل في الدنيا واذا فارقت النفس البدن فاما ان يزول الترتيب حتى يستوي الحال بين من حصل لنفسه علوماً كثيرة وبين من اشتمل على ١٥ جهالات كثيرة واما ان يثبت الترتيب وليس في ذلك العالم جهة ولا نار عندهم فيحصل لهم بذلك لذة او اذلاً نعمة ثم معدة لاهل السعادة ولا عذاب مدخر لاهل الشقاوة وانما اللذة والالم والنعمة

٥٥ محرف - ٦٠٦ ب ف الرقيم - ٧ ف الجزئية - ٨ الاالات -

٩ ف السعادة لها - ١٠ ب ف الاجساد - ١١ ب ف حيث - ١٢ ا زكل

١٣ اعنو - ١٤ ن ابتقتها ب سنها ف بلا نقط

٥٤٩ ا - ١ ب - ٢ ب - ٣ ف حالات - ٤ والمراد لا -

٥ ف الثلاث -

والعذاب تنشأ من كل نفس او لازم كل نفس بحسب ما استعدت له من العلم والجل الى تناقضات كثيرة اوردنا لذكرها رسالة في الماد واما سؤال القبر وعذابه فقد ورد بهما الخبر الصحيح في ك موضع حتى بلغ الاستفاضة وهو حق واما وجه ذلك على الطريقة المرضية ليس ذلك للروح " المجرّد خاصة ولا للبدن " على هذه الهيئة المشاهدة حتى يلزم عليه ما يناقض الحس ولو كان الخطاب اعني خطاب المكين خطاباً بالاعتقاد المجرّد لكان " التزام الاعتقاد على الروح المجرّد ولو كان الخطاب " بالاعتقاد دون " القول والعمل جميعاً لكان يشترط " فيه حشر الجسد على الصورة المخصوصة لكنه ١٠ خطاب يقتضي عقدا وجواباً من حيث القول من ربك وما دينك ٥٥٠ ومن نبيك فلو كان الرجل حياً وتوجه عليه هذا الخطاب استدعي منه فهماً للخطاب وجواباً والجزاء الفاهمة من الانسان والناطقة اجزاء مخصوصة وتلك الاجزاء مستقلة بالجواب وان كان الشخص من حيث هو شخص غير مستمر بذلك كالنايم مثلاً او كالسكران ١٥ فيجوز ان يحيي الله تعالى تلك الاجزاء ويكون السؤال متوجهاً عليها من حيث انها فاهمة وناطقة ثم يكون الحشر بعده للشخص بصورته اذ السؤال متوجه عليه حتى يخرج عن عهدة المقد والقول والعمل واما المراد فقد ورد الكتاب العزيز به في قوله تعالى وَنَضَعُ

٦ ب ف عطية - ٧ ا موافق - ٨ ب ف بحيث - ٩ انما ليست -

١٠ الروح - ١١ البدن - ١٢ ب ز ا - ١٣ ف ب خطاباً -

١٤ ف - ١٥ ب ف يشترط

١٥٥ الفل - ١٦ ف ز والله اعلم -

المَوَازِينِ الْقِسْطَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَقَدْ قِيلَ أَنَّ الْمَوَزُونَ بِهِ جِسْمٌ أَمْسَا
كَأَخْدِ مَكْتُوبٌ عَلَيْهِ خَيْرَاتُ الْعِبَادِ وَشُرُورُهُ ثُمَّ يَخْلُقُ اللَّهُ فِيهِ تَقْلِيدًا
خَفِيفَةً فَيَتَرَجَّحُ بِهِ الْمِيزَانُ وَالْآخَرَى أَنْ يُقَالَ إِنَّ كُلَّ شَيْءٍ فِي الْعَالَمِ
مِيزَانٌ لَا يُقْبَلُ بِوَجُودِ ذَلِكَ الشَّيْءِ فَيُوزَنُ مَا يُقْبَلُ النُّقْلُ وَالخَفِيفَةُ الْمِيزَانُ
وَالْمِيزَانُ الْمَعْرُودُ وَمِيزَانُ الْمَكِيلَاتِ الْكَيْلُ وَالْمَذْرُوعَاتُ الذَّرْعُ
وَالْمَسَافَاتُ الْفَرَاخُ وَالْأَمِيَالُ وَالْمَعْدُودَاتُ الْعِدَّةُ وَمِيزَانُ الْأَعْمَالِ
وَالْأَقْوَالُ مَا يَكُونُ لِأَيَّامٍ بِهَا وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا أَرَادَ

٥٥١ • وَأَمَّا الْخُرُوضُ وَالنَّطَاعُ فَالْخُرُوضُ يَجْرِي عَلَى ظَاهِرِهِ وَهُوَ كَالنَّهَارِ
الَّتِي تَكُونُ فِي الْجَنَّةِ مِنْ شَرْبِ مِنْهُ شَرْبَةً فِي الْقِيَامَةِ لَمْ يَنْظُمَا بَعْدَهَا
أَبْدًا

١٠

وَأَمَّا النَّطَاعُ فَقَدْ قَالَتِ الْمُعْتَرَّةُ أَنَّهَا لِلْمَطْمِئِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ بِنَاءً عَلَى
مَذْهَبِهِمْ أَنَّ الْفَاسِقَ إِذَا خَرَجَ مِنَ الدُّنْيَا مِنْ غَيْرِ تَوْبَةٍ خَلَّدَ فِي النَّارِ
لِأَنَّهُ قَدْ اسْتَوْجِبَ النَّارَ بِفُسْطَقِهِ وَمِنْ دَخَلِ النَّارِ كَانَ مَفْضُوبًا عَلَيْهِ
وَمَنْ كَانَ مَفْضُوبًا عَلَيْهِ لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ وَإِيضًا فَانَّهُ فِي حَالِ الْفُسْطَقِ
مَا اسْتَحَقَّ اسْمَ الْإِيمَانِ لِأَنَّ الْإِيمَانَ عِبَارَةٌ عَنْ خُصَالِ مَحْمُودَةٍ يَسْتَوْجِبُ ١٥
الْمُؤْمِنُ بِهَا الْمَدْحَ وَالشَّيْءَ وَالْفَاسِقُ لَا يَسْتَوْجِبُ الْمَدْحَ وَقَدْ أَخْلَى
أَرْكَانَ إِيْمَانِهِ بِخُرُوجِهِ عَنِ الطَّاعَةِ وَاسْتَدَلُّوا عَلَى ذَلِكَ بِآيَاتٍ مِنَ الْكِتَابِ
مِنْهَا قَوْلُهُ تَعَالَى وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَمَدَّدْ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا
خَالِدًا فِيهَا وَقَوْلُهُ تَعَالَى بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهَا حَبْلَتُهُ

(٣) ٢١٤٨ - (٤) وَالْآخَرَى - (٥) فِي الْمَائِيَةِ الْفِيَانِ

(١) ٥٥١ أَشْبَهَا - (٢) فَ تَخَلَّدَ - (٣) ب ف وَالْمَفْضُوبُ - (٤) ف

أَخْلَى - (٥) ٤١٨٤ -

قَالُوا لَكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ وَقَوْلُهُ تَعَالَى وَمَنْ يَبْغِ
مُؤْمِنًا مُعْتَدًا فَجَزَاءُ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا وَإِيضًا فَإِنَّ الرَّبَّ تَعَالَى ذَكَرَ
حَالَ الْأَشْقِيَاءِ وَحَالَ السَّعْدَاءِ وَرَبَطَ الْخُلُودَ بِمَكَانِهِمَا وَلَمْ يَذْكَرْ فِي
الْقُرْآنِ قَسَمًا ثَانِيًا فَقَالَ قَالِمًا الَّذِينَ شَفَّوْا وَأَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا وَفِي
تَفْصِيلِ الْفَرِيقَيْنِ فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ

• وَزَادَ الْخُرَاجُ عَلَيْهِمْ بِأَنَّ كَفَرُوا صَاحِبَ الْكِبْرِيَّةِ وَاسْتَدَلُّوا
عَلَيْهِ بِقِصَّةِ إِبْلِيسَ " إِذْ كَانَ عَارِفًا بِاللَّهِ مَطِيعًا لَهُ غَيْرَ أَنَّهُ ارْتَكَبَ ٥٥٢
كِبْرِيَّةً وَهُوَ الْاِمْتِنَاعُ مِنَ السُّجُودِ لِأَدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَاسْتَوْجِبَ اللَّعْنَ
وَالتَّكْفِيرَ وَالتَّخْلِيدَ فِي النَّارِ

١٠ • وَفَضَّرَتِ الرَّبِّيَّةُ فِي مَقَابِلَتِهِمْ حَيْثُ قَالُوا الْإِيمَانَ قَوْلٌ وَعَقْدٌ
وَإِنْ عَرِيَ عَنِ الْعَمَلِ فَلَا يَضُرُّهُ مَعَ الْإِيمَانِ مَصْنُوعَةٌ كَمَا لَا يَنْفَعُ مَعَ
الْكَفْرِ طَاعَةٌ

• وَشَرَّهْمُ قَصِيرًا الْكِرَامِيَّةَ الَّذِينَ يَنْفِرُ الطَّبَعُ السَّلِيمُ عَنِ نَقْلِ
مَقَالَتِهِمْ وَذَكَرَ مَذَاهِبَهُمْ لِحُبِّهَا وَرَكَاتِهَا قَالَتِ الْإِيمَانُ قَوْلٌ بِمَجْرَدِ
١٥ • وَهُوَ الْاِقْتِرَارُ بِاللِّسَانِ فَحَسِبَ وَإِنْ كَانَ الْقَرَأَةُ مَنَافِقًا فَهُوَ مُؤْمِنٌ
وَلَيْتَهُمْ قَالُوا مُؤْمِنٌ عِنْدَنَا بَلْ قَالُوا مُؤْمِنٌ حَقًّا عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى حَتَّى يَثْبُتَ
فِي حَقِّهِ مَشَارَكَةُ الْمُؤْمِنِينَ فِي أَحْكَامِ الْإِسْلَامِ

قَالَتِ الرَّبِّيَّةُ الْإِيمَانَ عِبَارَةٌ عَنِ التَّصَدِيقِ فِي وَضْعِ اللَّغَةِ وَقَدْ

(٦) ٢١٧٥ - (٧) ٤١٩٥ - (٨) ١١١٠٨ - (٩) ١١١٠٩ - (١٠) ب ف -

(١١) ف ز لَغَةِ اللَّهِ

(١٢) ٥٥٢ أَعْدَدَ قَوْلٌ - (١٣) فَ تَجْرَدُ - (١٤) ب ف ز هَوْلًا - (١٥) ٤١٨٤ -

(١٦) اِزْدَرَفِي اللَّهِ عَنْهُمْ - (١٧) -

قوله الشرح على معناه
 واختلف هو اب ابي الحسن رحمه الله في معنى التصديق فقال مرة
 هو المعرفة بوجود الصانع والاهيته وقدمه وصفاته وقال مرة التصديق
 قول في النفس يتضمن المعرفة ثم يبر عن ذلك باللسان فيسمي
 الاقرار باللسان ايضاً تصديقاً والعمل على الاركان ايضاً من باب
 التصديق بحكم الدلالة اعني دلالة الحال كما ان الاقرار بتصديق
 ٥٥٣ بحكم الدلالة اعني دلالة المقال فكان المعنى القام بالقلب هو
 الاصل المدلول والاقرار والعمل دليلان

قال بعض اصحاب الايمان هو العلم بان الله ورسوله صادقان فيما
 اخبرنا به ويمزى هذا ايضاً الى ابي الحسن ثم القدر الذي يصير به ١٠
 المؤمن مؤمناً وهو التكليف العام على عوام الخلق وخواصهم هو
 ان يشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له في ملكه ولا نظير له
 في جميع صفات الاهيته ولا قسم له في افعاله وان محمداً رسوله
 ارسله بالهدى ودين الحق يُظهِرُه عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ فَاذَاتِي بِذَلِكَ لَمْ
 ينكر شيئاً مما جاء به وانزل به فهو مؤمن فان وافاه الموت على ذلك ١٥
 كان مؤمناً عند الله وعند الخلق وان طرئ عليه ما يضاد ايمانه ذلك
 والمباذبالله حكمه بالكفر عند ذلك وان اعتقد مذهباً يلزمه
 من حكم مذهبه مضادة ركن من هذه الاركان لم يحكم بكفره

١٧ ف -

٥٥٣ (١) ب ف في جميع ما - (٢) مو - (٣) او مان - (٤) الا ايمته

(٥) ف ز عبده - (٦) ١٣٣٣ - (٧) ا ز كلة - (٨) ب ف تول عليه -

(٩) او ذلك -

مطلقاً بل ينسب الى الضلالة والبعدة ويكون حكمه في الاخرة
 موكولاً الى الله تعالى تخليداً في النار او تاقبياً

والدليل على ما ذكرناه انا بالتواتر المفضي الى اليقين علمنا ان النبي
 عليه السلام لما اظهر الدعوة دعا الناس الى كلمتي الشهادة لا اله الا

الله محمد رسول الله ونعلم قطعاً انه لم يرض منهم في هذه الشهادة بمجرد ٥٥٤
 القول مع اضمار خلافة في القلب اذا قرر لهذا المعنى قوماً ساهم

مناققين وساهم الكتاب بذلك مع نفي الايمان عنهم كما قال تعالى
 وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَيَأْتُونَ الْآخِرَ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ

ونسبهم الى الكذب وساهم كاذبين في غير آي من الكتاب والله
 ١٠ يشهد ان المناققين لكاذبون والكرامي يشهد ان المناققين لصادقون

فقد علم من ذلك قطعاً ان التصديق بالقلب ركن وهو الركن
 الاعظم اذ الاقرار باللسان يعبر عنه ونعلم قطعاً ان النبي عليه السلم

كما لم يرض منهم بمجرد القول ما لم يقترن به عقد لم يكلف جميع
 الخلق معرفة الله تعالى كما هو لان ذلك غير مقدور للخلق واقرب

١٥ دليل على ذلك انه تعالى يعلم جميع معلوماته على التفصيل ويعلم انه
 يخلق جميع مخلوقاته على التفصيل ويعلم جميع مراداته من الخلق

والخلق وليس يعلم العبد ذلك ولا يقدر ان يعلم ولم يكلف الا ان
 يعرف انه لا اله الا الله وتكون معرفته مستندة الى دليل جلي كما

(١٠) ب ف ز جملة

(١) ٥٥٤ ب ف اللفظ - (٢) ٢٠٠٢ ا ب - (٣) ٢٠٧ (٤) ف ظلم -

(٥) ب تشير ف يشير - (٦) ب ف الملائق - (٧) ف ز هو - (٨) ب ف ز انه

يلم - (٩) ف ويريد ب ويريد - (١٠) ب - او الملق - (١١) ب ف هو -

الكتاب^{١٠} في كم اية ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات ففرق بين لفظ
 الايمان والعمل واعلم ان الايمان له حقيقة والعمل له حقيقة غير
 الايمان وخاطب في كم اية الفاسقين بخطاب المؤمنين يا ايها الذين آمنوا
 لا تقبلوا كذباً^{١١} علم بذلك قطعا ان الايمان لو كان هو العمل بعينه
 او كان العمل ركناً مقيماً بحقيقة الايمان لما ميز بهذا التمييز وايضاً ٥٥٦
 فيلم الوعيدية ان لا يوجد مؤمن في العالم الا نبي معصوم اذ لا
 عصمة لغير الانبياء. ويلزم ان لا يطلق اسم الايمان على احد حتى
 يستوفي جميع خصال الخير عملاً وفعلاً فيكون اسم الايمان موقوفاً
 على العمل في المستأنف فهو لا مرجية الايمان عن العمل واولئك
 ١٠ مرجية العمل عن الايمان فلم قطعا ان العمل غير داخل في الايمان
 ركناً مقوماً له حتى يقال بدمه يكفر ويخرج عن الايمان في الحال
 ويذنب ويخلد في النار في ثاني الحال وغير خارج عن الايمان تكليفاً
 لازماً له حتى يقال بدمه لا يستحق لوماً وزجراً في الحال ولا
 استوجب عقاباً وجزاً في المال والقول بان المعاصي تحبط الطاعات
 ١٠ ليس باولى من القول بان الطاعات ترفع المعاصي ومن قال صاحب
 الكبيرة يخلد في النار بشرط تخفيف العذاب عليه بسبب تصديقه
 قولاً وعقداً وطاعته المحبطة يمارضه قول المرجي تخليد في الجنة
 بشرط حطه عن درجة الطيعين بسبب ايمانه وسائر طاعاته والطاعات
 لو احبطت كيف اثرت في التخفيف والتخفيف كيف يتصور مع

١٥ في فرق - ١٦ ب ف ز الصالح - ١٧ ف ز لا تقبلوا كذباً
 ١٥٦ ف اذ - ٢٠٢ ف بالمقربة - ٣ ب ف هذا - ٤ التناقض
 ٥ ف يحبط - ٦ اعنه - ٧ ف بشر -

ورد به التنزيل والا فتكليف ذلك شطط لا يستطاع فثبت القول
 والعقد مصدراً ومظهراً وقد يكفى بالمصدر في القلب اذا لم يقدر^{١٢}
 ٥٥٥ على الاتيان بالاقرار باللسان لكن في حكم الله تعالى الاشارة في
 حق الاخرين تنزل منزلة العبارة في حق الناطق وقصة الحرساء اعتقها
 فانها مؤمنة دليل على صحة ما ذكرناه في اصل الايمان وقدره بقي
 كون العمل ركناً او واجباً تابعاً
 فتقول المرجية بادعاء العمل كله عن القول والعقد حتى قالت لم
 يضرب العبد ان لم يأت بطاعة واحدة^{١٣}
 وتقول الوعيدية بكونه ركناً من الاركان^{١٤} ان العبد تخلد
 الكبيرة في النار مع الكفار حتى قالت يسلب اسم الايمان عن ترك
 طاعة واحدة وكلا الذهبين مردود
 اما الاول فيرفع معظم التكاليف من الاوامر والنواهي ويفتح
 باب الاباحة ويفضي الى الهرج واذ ورد في الشرع بذلك كله وربط
 بكل حركه من حركات الانسان حكماً بحكم^{١٥} انه ان لم تضره
 المعاصي^{١٦} لم تنفسه الطاعات وانه ان لم يكن مؤخذاً بترك ما امر به
 لم يكن مثاباً بامتثال ما امر
 واما الذهب^{١٧} الثاني فيرفع معظم الايات من الكتاب والاخبار
 والسنة^{١٨} وتنطق باب الرحمة ويفضي الى اليأس والقنوط^{١٩} واذ ورد في

١٢ ب ف يقدر
 ٥٥٥ ب ف والاشارة - ٢ ف انشاء - ٣ افتقول للمرجية -
 ١٥ - ١٥ او تقول للوعيدية - ١٦ ب ف في الايمان - ١٧ ب
 ف - ١٨ ف نرفع - ١٩ واذ ورد الشرع - ٢٠ العلم (١١) ا -
 ف ولم - ١٣ امن السنة - ١٤ ف واذ ورد الكتاب -

التخليد والتخليد كيف يجوز في العدل على عمل مقدر بوقت بل
وتخليد الكافر في النار متى كان عدلاً عقلياً وهو لم يكفر الا مائة
سنة فهلا تقدر التعذيب بماية سنة أفن غصب مائة دينار وأخذ منه
٥٥٧ مائتي دينار " كان عدلاً قال هو على اعتقاد انه لو بقي ابد الدهر
بقي على الكفر قيل واعتقاد انه يعمل غير اعتقاد ان عمل اليس من
غضب مائة دينار على اعتقاد ان لو ظفر لم يواخذ بالالف كذلك فيما
نحن فيه فالعدل المعقول اذا ما ورد الشرع به والحكم المشروع ما
دل العقل عليه وهو ان العبد اذا كان مصداقاً بقلبه غيراً عن تصديقه
بلسانه مطيعاً لله تعالى في بعض ما امره به عاصياً له في البعض استحق
المدح بقدر ما اطاع واللوم بقدر ما قد عصى في الحال واستحق
الشواب بقدر الايمان والطاعة والعقاب بقدر العصيان في الآل ثم يبقى
ان يتعارض امران احدهما ان يثاب اولاً ثم يعاقب مخرراً او بالعكس
وليس في الفضل والعدل القسم الاول فان رحمة الله اوسع من ذنوب
الخالق وفضله ارجى من العمل ولا تنقصه المنفرة ولا تضره الذنوب
ولان الايمان والمعرفة احق بالتخليد عدلاً وعقلاً من معصية موقته ١٥
ولانه لم يؤثر ان احداً يخرج من الجنة الى النار فيقسم القسم الثاني
وشفاعة النبي عليه السلم قد وردت سمناً حيث قال شفاعةي لاهل
الكباير من امتي
وما تمكروا به من لوبان فمخصوصات عموماها محمولة على

١٩ ف مقدور - ١٠٠ الف - ١١ ف دينار (اولاً ثم درهم) ازل
١٥٥٧ ا - ٢ ان ف واعتقاده ان - ٣٠٠٣ ف انه لو تالف غصب
يواخذ ب ان تالف غصب - ٩ ب ف - ٥ ب ف والنز - ٦ اوان
٧٠٠٧ ب - ٨ ب ف فمخصوصة -

الاستحلال وظواهرها معارضة بايات دلّت على ذلك منها قوله تعالى ٥٥٨
إن الله لا يغير أن يُشرك به ويُغفر ما دون ذلك لمن يشاء ومنها
قوله تعالى قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من
رحمة الله إن الله يُغفر الذنوب جميعاً وان خص هذا العام بالتوبة
من غير دلالة التخصيص فخص تلك العمومات بحال الاستحلال في
كل اية دليل على التخصيص وأما قوله تعالى ومن يغفر الله ورسوله
فعناه يكفر به ورسوله لانه قرنه بقوله ويتعد حدوده وتعدى
جميع الحدود لا يتصور الا من الكافر واما المؤمن المومن المطيع لله عز
وجل سبعين سنة كيف يكون متمدياً جميع الحدود بمصيبة واحدة
و كذلك قوله بلى من كسب سيئة اي شر كما ببديل قوله وأحاطت
به خطيئته والاحاطة من كل وجه لا يتصور في حق المؤمن لانه
باياته منع الاحاطة من كل وجه وقوله تعالى ومن يقتل مؤمناً متعمداً
فممنه مستحلاً قتله لان العمدية المطلقة من كل وجه لا تتصور
الا من الكافر ودليله آخر الاية من التشديد في العقاب والتخليل
بالغضب واللعن وذلك بالاتفاق غير مطلق على " القاتل الذي لا
يستحل الدم وهو خائف وجل وذكر حال الاشقياء والسعداء
مقصود على مآل الحال فأولئك ما لهم إلى النار خالدين فيها وهؤلاء
ما لهم إلى الجنة خالدين فيها والدليل عليه الاستثناء في اخر الاية ١١

١٠٠٩ ب ف ظواهرها بايات
٥٥٨ (١) ٤٥١ - ٢ ٢١٥٥٤ - ٣ ب للعالم ف العام - ٤٠٠٤٠ ف -
٥ ٤١٨ - ٦ ب ف باه - ٧ ا قرن ف قرن به - ٨ ا ويندى - ٩ ا ولا -
١٠ ف حدود - ١١ ٢٧٥ - ١٢ ف ز ف جزاؤه جهنم - ١٣ ف
اي - ١٤ اوان - ١٥ اللقاتل - ١٦ ف ز والله اعلم

الصدر الاول الى زماننا ان الارض لا يجوز ان تخلو عن امام قائم بالامر

اما الصدر الاول فقد قال ابو بكر رضي الله عنه في خطبته قبل البيعة ايها الناس من كان يعبد محمداً فان محمداً قد مات ومن كان يعبد الله فانه حي لا يموت وتلا هذه الآية وما مُحَمَّدٌ اِلَّا رَسُوْلٌ قَدْ خَلَتْ اَمَّ قَالِ وَاِنَّ مُحَمَّدًا قَدْ مَضَىٰ بِسَبِيْلِهِ وَلَا يَدُّ لِهَذَا اَلْاَمْرِ مِنْ جَانِبٍ صَدَقَتْ يَا اَبُو بَكْرٍ وَلَكِنَّا نَصْبِحُ وَنَنْظُرُ فِي هَذَا اَلْاَمْرِ وَنَخْتَارُ مِنْ يَقُوْمُ بِهِ وَلَا يَقْبَلُ اَحَدٌ اَنْ هَذَا اَلْاَمْرُ يَصْلِحَ مِنْ غَيْرِ قَائِمٍ بِهِ ثُمَّ كَانَ مِنْ اَمْرِ اَلْاِنْتِصَارِ مِنْ اَخْتِيَارِ سَعْدِ بْنِ عِبَادَةَ وَقَوْلِهِمْ مِنْ اَمِيرٍ وَمِنْكُمْ اَمِيرٌ قَامَ اَبُو بَكْرٍ وَعَمَّرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا مَعَ جَمَاعَةٍ مِنَ الْمُهَاجِرِيْنَ يَقْصِدُوْنَ سَقِيْفَةَ بَنِي سَاعِدَةَ وَقَالَ عُمَرُ كُنْتُ اَزُوْرُ فِيْ نَفْسِيْ كَلَامًا فِي الطَّرِيْقِ حَتَّى وَاقْبِنَا السَّقِيْفَةَ هَمَمْتُ اَنْ اَتَكَلَّمَ بِهَ فَقَامَ اَبُو بَكْرٍ وَقَالَ مَهْ يَا عُمَرُ وَذَكَرَ جَمِيْعَ مَا كُنْتُ اَزُوْرُهُ اِلَّا اَنْهَ كَانَ اَلْبَيْنُ وَكُنْتُ ٥٦١

١٥ اخشن فبايعته وبايعه الناس القصة المشهورة ولما قرب وفاة ابي بكر رضي الله عنه فقال تشاوروا في هذا الامر ثم وصف عمر بصفاته وعهد اليه واستقر الامر عليه وما دار في قلبه ولا في قلب احد ان يجوز خلو الارض عن امام ولما قربت وفاة عمر رضي الله عنه جعل الامر

(٢) ب ف تخلي - (٣) ب ف اول خطبته خطبا - (٤) ٦١٣٨ ب ز من قبيل الرسل
- (٥) ب ف ز منهم - (٦) ف ز لا - (٧) ب ان اختاروا - (٨) ف ولكم -
(٩) ب - (١٠) ف قام
(١٠٥٦١) ف تشاوروا -

٥٥٩ القول في اوصافه اعلم ان الامامة ليست من اصول الاعتقاد بحيث يفضي النظر فيها الى قطع ويقين بالتمين ولكن الخطر على من يخطي فيها يزيد على الخطر على من جهل اصلها والتعسف الصادر عن الاهواء المضلة مانع من الاتصاف فيها

وقد قال جمهور اصحاب الحديث من الاشعرية والفقهاء وجماعة الشيعة والمعتزلة واكثر الخوارج بوجودها فرصاً من الله تعالى ثم جماعة اهل السنة قالوا هو فرض واجب على المسلمين اقامته واتباع المنصوب فرض واجب عليهم اذ لا بد لكافة من امام ينفذ احكامهم ويقيم حدودهم ويحفظ بيضتهم ويحرس حوزتهم ويبيح جيوشهم ويقسم غنائمهم وصدقاتهم ويتحاكوا اليه في خصوصاتهم^{١٠} ومناكحتهم ويراعي فيه امور الجمع والاعباد وينصف المظلوم ويتصرف من الظالم وينصب القضاة والولاة في كل ناحية ويعتد القراءة والدعاة الى كل طرف واما العلم والمعرفة والهداية فهي حاصلة للعقلاء بنظرهم الناقب^١ وفكرهم الصائب ومن زاغ عن الحق وظل عن سواء السبيل فعلى الامام تنبيهه على وجه الخطأ وارشاده^{١٠} الى الهدى فان عاد^١ والا فينصب القتال ويطهر الارض عن البدعة والضلال بالسيف الذي هو بارق سطوة الله تعالى وشهاب نغمته وعقبة عقابه وعذبة عذابه

والدليل الطالع على محبوب الوصية سمعاً اتفاق الامة بأسرهم من

(١) الفرى النفل - (٢) ف وجوما فرض - (٣) ف وبين - (٤) ف ناكحهم - (٥) ب - (٦) ا - (٧) ب ف والدن
(١٠٥٦٠) ب عادوا فينصب ف عاد والا فينصب -

له واللازمة ديناً كما لزمه الصلوات الخمس ديناً ولا جازوا الى غيره
بيعة واجماع

ومن 'الحال من ميث العادة ان يسمع الجمل الغير كلاماً من رسول
الله صلى الله عليه وسلم ثم لا ينقلونه في مظنة الحاجة وعصيان الامة
• بخالفته والدواعي بالضرورة تتوفر على النقل خصوصاً وهم في ثناءة
الاسلام وطراوة الدين وصفوة القلوب وخلوص العقائد عن الضغائن
والاحقاد والتالف المذكور في الكتاب العزيز ^{١٠} وَأَلْفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ
فَأَصْبَحَتْ بَيْنَهُمْ إِخْوَانًا وَإِذَا كَانَتِ الدَّوَاعِي عَلَى النُّقْلِ مَوْجُودَةً
والصوارف عنه مفقودة ولم ينقل دل على انه لم يكن في الباب نص
^{١٠} اصلاً وايضاً لو عين شخصاً كان يجب على ذلك الشخص المعين
ان يتحدى بالامامة ويخاصم عليها ويخوض فيها حتى اذا دفع عن حقه
سكت ولزم يتيه فيظهر الظالم عليه ولم ينقل ان احدا تصدى للامامة
وادعاها نصاً عليه وتسليماً اليه

٥٦٣

فان النعمان من الخراج ومهماغه مه الضريرة مثل ابي بكر
^{١٥} الاصم وهشام القوطي ان الامامة غير واجبة في الشرع وجوباً لو
امتنت الامة عن ذلك استحقوا اللوم والعقاب بل هي مبنية على
معاملات الناس فان تعادوا وتعاونوا وتناصروا على البر والتقوى
واشتغل كل واحد من المكلفين بواجبه وتكليفه استغنوا عن الامام

٢) ف والزوم - ٣) اجازوا غيره ب جادوا الى ف حادوا الى - ٤) يتلقونه -
٥) ف طراوة - ٦) ٦٠٠٦ - ٦٠٠٨ - ١٧ - ٨) ب ف الظلم
١٥٦٣ القرطبي راجع اللال ص ٥٠ - ٢) ب ف من - ٣) ا - ١) ٣ - ا
الدين والتقوى - ٤) ٤٠٠٤ - ا -

شوري بين ستة وكان الاتفاق على عثمان رضي الله عنه وبعد ذلك
كان الاتفاق على علي رضي الله عنه فدل ذلك كله على ان الصحابة
رضوان الله عليهم وهم الصدر الاول كانوا على بكرة ابيهم متفقين
على انه لا بد من امام ويدل على ذلك اجماعهم على التوقف في
الاحكام عند موت الامام الى ان يقوم امام اخر ومن ذلك الزمان
الى زماننا كانت الامامة على المنهج الاول عصراً بعد عصر من
امام الى امام اما باجماع من الامة او بهد ووصية واما بهما جميعاً
فذلك الاجماع على هذا الوجه دليل قاطع على وجوب الامامة هذا
كلامنا في وجوب الامامة على الاطلاق

اما القول في تعيين الامام هل هو ثابت بالنص ام بالاجماع ^{١٠}
فالتاثلون اختلفوا في ان النص ورد على شخص بعينه ام ورد بذكر
^{٥٦٢}صفته ^{١١} فالتاثلون بالاجماع اختلفوا في ان اجماع الامة عن بكرة
ابيهم شرط في ثبوت الامامة ام يكفي بجماعة من اهل الحل والعقد
وقد ذكرت مذاهبيهم في الكتب

فال اهل السنة التاثلون بالاجماع الدليل على عدم النص على امام ^{١٥}
بعينه هو انه لو ورد نص على امام بعينه لكانت الامة بأسره
مكلفين بطاعته ولا سبيل لهم الى العلم بعينه باذلة القول والخبر
لو كان تواتراً لكان كل مكلف يجد من نفسه العلم بوجوب الطاعة

١٢) - ا - ٣) ف عن - ٤) ف اليهم - ٥) ب التوقيف - ٦) ب ف نظم
يخل عصر - ٧) ٧٠٠٧ ب ف - ٨) ب ف أمر - ٩) ب ف او - ١٠) ١٠٠٠٠٠٠
ب -
١٥٦٢ ب ف ان

فاقتلوه فأيما رجل بايع بايع رجلًا من غير مشورة من المسلمين فأنها تفرّة
ان يقتلوا يعني أني بايعت الأبكر وما شاورت الجماعة ووقى الله
شرها فلا تمودوا الي مثلها ولم يكن وقت البيعة اتفاق الجماعة وفي
الغد لما بايعوه الخازن بنو أمية وبنو هاشم حتى قال ابو سفيان لملي
رضي الله عنه لم تدع هذا الامر حتى يكون في شر قبيلة من
قريش فاجابه علي ففتننا وانت كافر وتريد ان تقتننا وانت مسلم
وقال العباس قولاً مثل ذلك وقد سمع النبي صلى الله عليه وسلم
انت ابي وابو ببيعة الامة الخلافة في ولدك ما اختلف الليل والنهار
ولم يخرج علي رضي الله عنه الي البيعة حتى قيل انه كان له بيعة في
١٠ السر بيعة في العلانية وقد خرج اسامة بن زيد وهو على جيشه امير
بتامير النبي صلى الله عليه وسلم

٥٦٥

فالوا فاذا لم يتصور اجماع الامة في اهم الامور واوالها بالاعتبار
دل على ان الاجماع لن يتحقق قط وليس ذلك دليلاً في الشرع
فالوا ونصب الامامة بالاختيار متناقض من وجهين احدهما ان
١٠ صاحب الاختيار موجب في النصب على الامام حتى يصير اماماً ويجب
عليه طاعته اذا قام بالامامة فهو انما صار اماماً باقامته فكيف صار
واجب الطاعة بامامته والثاني ان كل واحد من المجتهدين الناصبين
للامامة لو خالف الامام في المسائل الاجتهادية باجتهاده جاز له ذلك
وما من مسألة فرضتم وجوب الطاعة له فيها ويجوز المخالفة له فيها

٨ ب ز هـ - ٩ ب ف اتع - ١٠ ب ف - ١١ اثر - ١٢ ف
وانت - ١٣ ب ف الاتياء.

٥٦٥ - ١ - ٢ - ٣ - ٤ - ٥ - ٦ - ٧ - ٨ - ٩ - ١٠ - ١١ - ١٢ - ١٣ - ١٤ - ١٥ - ١٦ - ١٧ - ١٨ - ١٩ - ٢٠ - ٢١ - ٢٢ - ٢٣ - ٢٤ - ٢٥ - ٢٦ - ٢٧ - ٢٨ - ٢٩ - ٣٠ - ٣١ - ٣٢ - ٣٣ - ٣٤ - ٣٥ - ٣٦ - ٣٧ - ٣٨ - ٣٩ - ٤٠ - ٤١ - ٤٢ - ٤٣ - ٤٤ - ٤٥ - ٤٦ - ٤٧ - ٤٨ - ٤٩ - ٥٠ - ٥١ - ٥٢ - ٥٣ - ٥٤ - ٥٥ - ٥٦ - ٥٧ - ٥٨ - ٥٩ - ٦٠ - ٦١ - ٦٢ - ٦٣ - ٦٤ - ٦٥ - ٦٦ - ٦٧ - ٦٨ - ٦٩ - ٧٠ - ٧١ - ٧٢ - ٧٣ - ٧٤ - ٧٥ - ٧٦ - ٧٧ - ٧٨ - ٧٩ - ٨٠ - ٨١ - ٨٢ - ٨٣ - ٨٤ - ٨٥ - ٨٦ - ٨٧ - ٨٨ - ٨٩ - ٩٠ - ٩١ - ٩٢ - ٩٣ - ٩٤ - ٩٥ - ٩٦ - ٩٧ - ٩٨ - ٩٩ - ١٠٠

ومتابعته فان كل واحد من المجتهدين مثل صاحبه في الدين والاسلام
والعلم والاجتهاد والناس كاسنان المشط والناس كابل مائة لا تجد
فيها راحلة فمن اين يلزم وجوب الطاعة لمن هو مثله
وزادوا على ذلك تقريراً بانه فالوا وجوب الطاعة لواحد من

الامة اما ان يثبت بنص من الرسول فقد دلتم على انه لا نص على
احد واما ان يكون باختيار من المجتهدين والاختيار من كل واحد
من الامة اجماعاً بحيث لا يقدر فيه اختلاف لا يتصور عقلاً ولا
وقوعاً اما العقل فان الاختيار اذا كان مبنياً على الاجتهاد والاختيار
يبنى على ما تبين لكل واحد من العقلاء من قضايا تردده في الوجوه
العقلية والسمعية وذلك اذا كان مختلفاً في الطباع فبالضرورة ان ١٠

٥٦٤ يصير مختلفاً في الحكم ليس احق الاحكام بوجود الاتفاق فيه
الخلافة الاولى واولى الازمان في الشرع هو الزمان الاول واولى
الاشخاص بالصدق والاخلاص الصحابة واحق الصحابة بالامانة
ونفى التهمة والحيانة المهاجرون والانصار واقرب الناس الي رسول
الله ابو بكر وعمر فانظر كيف اخاز الانصار الي السقيفة وكيف
قالوا منا امير ومنكم امير وكيف اجمعا على سعد بن عبادة لولا
ان تداركه عمر بان بايع بنفسه حتى شايه الناس ثم قال بعد ذلك
الا ان بيعة ابي بكر كانت قلته فوق الله شرها فمن عاد الي مثلها

١٥ في - ١٦ ب ف ان - ١٧ ب ف واحد - ١٨ اختلافاً - ١٩

الوجوب

٥٦٤ ١٠ اولي واول - ١١ ب واقبل ف واول - ١٢ ف الامانة -

١٣ ايدرکه - ١٤ - ١٥ - ١٦ ف وقي -

باجتهاده فكيف نجعله اماما واجب الطاعة بشرط ان يخالفه اذا ادى الى المخالفة اجتهاده
 قالوا فدل هذا كله على ان الامامة غير واجبة في الشرع نعم لو
 احتجوا الى رئيس مجمي بيضة الاسلام ويجمع شمل الامة وادى
 اجتهادهم الى نصبه مقدما عليهم جاز ذلك بشرط ان يبقى في
 معاملاته على النصفه والعدل حتى اذا جار في قضية على واحد وجب
 عليهم خلمه ومناذته وهذا كما فعلوا بعشمن وعلي رضي الله عنهما فانه
 لما احدث عشمن تلك الاحداث خلموه فلما لم ينخلع قتلوه ولما رضي
 علي بالتحكيم وشك في امامته خلموه وقتلوه
 فان التبعه الروامه وابعه في الدبر، عقلا وشرعا كما ان النبوة ١٠

واجبة في الفطرة عقلا وسمعا
 اما وهورب الروامه عقلا ان احتياج الناس الى امام واجب الطاعة
 يحفظ احكام الشرع عليهم ويحملهم على مراعاة حدود الدين كاحتياج
 الناس الى نبي مرسل يشرع لهم الاحكام ويبين لهم الحلال والحرام
 واحتياج الخلق الى استبقا الشرع كاحتياجهم الى تهديد الشرع واذا
 كان الاول واجبا اما لظفا من الله تعالى واما حكمة عقلية واجبة
 كان الثاني واجبا

واما السمع فان الله تعالى امرنا بتبعية اولي الامر وطاعتهم فقال
 اطيعوا الله واطيعوا الرسول واؤيوا الامر منكم فاذا لم يكن امام واجب

١٥ ابيته - ٥٠ ب ف - ٦٠ ب ف ز لهم - ٧٠ ب ف لو - ٨٠ ب ف
 وذلك - ١٩٠ ب -
 ١٥٦٦ ف - ب من - ٤٦٢ (٢) -

الطاعة كيف يلزمنا ذلك التكليف وقال الله تعالى يا ايها الذين
 آمنوا اتقوا الله وكفوا مع الصادقين فلو لم يكن في الامة صادقون
 واجبو الطاعة كيف وجب علينا ان نكون معهم ويستحيل ان
 يكلف انسان كن مع فلان ولا فلان في العالم واذا كان العالم لا يتلو
 عن صادق مطلق فقد تحققت عصمته فاننا لا نعلمي بالعصمة الا الصدق
 في جميع الاقوال ومن كان صادقا في جميع الاقوال كان صالحا في ٥٦٧
 جميع الاحوال

و فرروا ذلك من وجه اخر وقالوا كما يجب حسن الظن بالصحابه
 انهم لا يعدلون عن نص ظاهر الى الاختيار وهم الصفوة الاولى على
 طراوة القبول يجب حسن الظن ايضا بالرسول انه اذا علم احتياج
 الخلق الى من يجمع شملهم ويرفع الخلاف بينهم ويحملهم على مناهج
 الشرع وينصف المظلوم ويتصرف من الظالم وانهم الى من ينتهج
 مناهجه في دعوة المخالفين باللسان والسيف اخرج منهم الى مسايل
 الاستنجا، والمسح على الخفين والتميم بالتراب وغير ذلك فاذا لم
 يقصر في ايراد حكم في كل باب يستدل به على نظيره من ذلك
 الباب كيف امسك عن اهم الابواب كل الامساك فلم ينطق به
 نصا ولا اشار الى شخص تعيينا ولا ذكره بوصف حتى بقيت الامة
 على اختلاف في الاصول والفروع فمن ضال ومن هاد يدعي كل واحد
 انه على الحق وخصمه على الباطل ولا حاكم بينهما ومن جاهل ومن

١٢٠ (٢) - ١٢٠ - ١٢٠ - ١٢٠ ف صادقين - ١٢٠ ف الصدق
 ١١٧٧ ف وانتم - ١٢٠ دعواه - ١٢٠ بالشان - ١٢٠ يصروا -
 اكل - ١٢٠ -

صلى الله عليه وسلم في صريحه ليظهر فضل الفاضل وقصور القاصر واما ٥٦٩
ان تقولوا لم يحمل الامر فوضى ولا ترك الحال شورى فيلزمكم النص
والتعيين ثم لا نص الا في حق من يدعي النص ومن لا يدعي النص
كيف يتعين بالنص واعلم انه لا شبه في المسئلة الا ما ذكرناه وما تذكرة
الامامية من سوء القول في الصحابة رضي الله عنهم واقرا الاحاديث على
الرسول فكل ذلك ترهات لا يصلح ان تشحن بها الكتب او يجري
بها القلم وكذلك ما ذكره الزيدية من امامة المفضول مع قيام الفاضل
واستحقاق الامامة عندهم بخصال اربع العفة والعلم والشجاعة^١
والخروج بعد ان يكون فاطمياً يلزمهم ان يكون في كل صقع امام
١٠ واجب الطاعة فيكون في الارض الف الف امام نافذ الامر واجب

الطاعة اذا استجمع كل واحد هذه الخصال

ابواب اهل السنة عن معاذ العجرات في تقي ومهروب الامامة اصلاً عقلاً
وشرعاً ان الواجبات عندنا بالشرع ومدرك هذا الواجب اجماع الامة
والاختلاف الذي ذكرتموه في تعيين الامام من اذل الدليل على ان
١٠ اصل الامامة واجب اذ لم يكن واجباً للشرعوا في التعيين ولما
اشتغلوا به كل الاشتغال

فهي له قال اجماع الامة هل هو دليل في الشرع وان اجماع
هل يتصور وقوعه صادراً عن الاجتهاد بحيث لا يتصور فيه الخلاف^٢

٥٦٩ (١) الامة - (٢) ف الفقه - (٣) راجع اللال ص ١١٥ (جوزوا ان
يكون كل فاطمي عالم زاهد شجاع سخي مخرج بالامامة) - (٤) ب ف بالسمع -
٥ اول (٦) الم
٥٧٠ (١) وقولاً - (٢) ب ف خلاف -

علم يدعي كل واحد منهما انه العالم وخصمه الجاهل ولا هادى لهما^١
فلئن كان يتوجه للعباد ان يقولوا ربنا كونا أرسلت انبأ رسولا^٢
مع ٥٦٨ انه لا يتوجه على الله سوال أفلا يتوجه للامة ان يقولوا انبأنا
هلا عينت لنا اماماً نتبع قوله من قبل ان نذل ونغزى وان الله
تعالى ارسل الرسل ليلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فهلا
بين الرسول الامامة وعين الامام ليلا يكون للناس على النبي حجة
بعد الامة

فليس فتم عرف احتياج الخلق ولم يبين فلم تحسوا الظن به وان
قامت عين وبين ولم يتبعوا قوله لم تحسوا الظن بالصحابة فأن الاخلص
وما الاولى بتوريك الذنب عليه

وانتم بين امر به اما ان تقولوا جعل الامر بين الامة فوضى^٣
وفوض الامر الى رأي المجتهدين ليبن فضل المجتهد الناظر وقصور
القاصر عن رتبة الاجتهاد وجعل العلماء مجملتهم حملة الشريعة ونقله الدين
فيل لكم وهلا كان الامر فوضى^٤ بين العقلاء وفوض الامر الى
نظر الناظرين واجتهاد المجتهدين^٥ فلا يرسل اليهم رسلاً مبشرين^٦
ومندرين ليتبين فضل المجتهد الناظر^٧ وقصور المطل القاصر وهلا
سلك الصحابة هذا المنهاج فيجعلون الامر فوضى^٨ بين الامة ولا
يرتبون امر الامامة ولا يشتغلون بتعيين الامام عن موارد النبي

(٢) ب ف - (٣) الم (٤) ف مضرب - (٥) ٢٨٥٧ و ٢٠١٣٤
٥٦٨ (١) فلا - (٢) ب ف فلم - (٣) ب ف المخلص ومن الاول -
(٤) ف ز فوض كتاب اولاً - (٥) ف الامة - (٦) ف - (٧) ف ليتبين -
(٨) ب ف - (٩) ف حملة العرش - (١٠) ف فوض - (١١) ١١٠٠٠٠ ف -

واما ففورهم ان الاتفاق على امامة ابي بكر رضي الله عنه لم يكن صادرا من جملتهم ليس كذلك اذ لم يبق احد من الصحابة الا كانت له بيعة وعلي كرم الله وجهه كان مشغولا في وقت البيعة بموارة رسول الله صلى الله عليه وسلم محزونا على مفارقتة لم يخرج اليهم حتى لارادى الناس دخولوا في امر دخل فيه ولم ينقل عنهم اتيكار وفورهم ان الاجماع في نصب الامامة ايجاب على الامام من جهة المجيمين حتى يصير واجب الطاعة لهم وينعكس الامر بعد ذلك حتى يصيروا واجبي الطاعة له وهو متناقض

١٠ قول هذا لو كان الوجوب الذي يتلقى من الاجماع مقصورا على من صدر منه الاجماع وليس الامر كذلك فان الوجوب مستند الى النص الخفي والجلي من صاحب الشرع عليه السلام فهو الموجب والاجماع مظهر الوجوب وهو طريق قطعي في معرفته لا ان قول من ٥٧٢ لم يثبت صدقة ضرورة يكون حجة

وفورهم لو خالف كل واحد من المجتهدين امامه في مسألة جاز ١٠ قلنا نعم لانه مجتهد كما ان الامام مجتهد ولا يجوز لمجتهد تقليد المجتهد وهو لا يخالفه في الاجماع على انه امام بعد استاده الى النص وانما يخالفه في مسألة اخرى وهو جاز ليس ادى اجتهاد ابي بكر الى قتال اهل الردة ومانعي الزكوة اليه وسي ذرايعهم وانتقام اموالهم وادى اجتهاد عمر رضي الله عنه الى ان يرد اليهم سباياهم فردها

(٢) ف واحد - (٣) يصير واجب - (٤) الاجماع

(٥) ٥٧٢ ب ف صرفة الوجوب - (٦) ازمسئلة - (٣) ب ف ز بعد ذلك

(ف) في ايام خلافته - (٥) ب = اعليهم -

واما تصوره عقلا فن الجائزات العقلية موافقة لشخصين على رأي واحد واذا تصور في شخصين فا المانع من تصوره في ثلاثة واربعة الى ان يستوعب الجميع واما تقدير وقوعه في الصدر الاول فهو ايسر ما في المقدور فان الصحابة كانوا محصورين في المهاجرين والانصار واهل الراي والاجتهاد منهم ا يكون الى عدد يمكن ضبطهم وحصرهم . في محفل واحد ويتناظرون في امر ويتفقون على رأي واحد ولا يبدو من احدهم اتيكار

واما ومه كونه ديهو انا بالضرورة نعلم ان الصحابة اذا اجمعوا على امر فلا يحصل منهم ذلك الاتفاق الا لنص خفي قد تحقق عندهم اما نص في ذلك الامر بعينه واما نص على ان الاجماع حجة ثم ذلك ١٠ النص ربما يكون عندهم تواترا وعندنا من اخبار الاحاد فلا بد من اضمار قطعا حتى يكون حجة لكن الاجماع قرينة دالة عليه قطعا وهو كالاخبار المتواترة فانها اورثت العلم بحكم القرينة لا بحكم العدد ومن الدليل على ان الاجماع حجة تبكيت الصحابة لمن

خالف الاجماع واخراجهم اياه عن سنن الهدى وقد جوزوا للمجمعين ترك التعرض لمستند الاجماع فان المستند ربما كان قرينة قولية او فضلية اورثتهم العلم ولم يمكنهم التعبير عنها بلفظ وربما كان قولا صريحا فان صرحوا به كان ذلك دليلا ثابتا في المسئلة وان لم يصرحوا كفاهم الاجماع

(٣) ب ف ز من - (٤) ب منها - (٥) الا - (٦) اوقد - (٧) ب ز الاجماع

ف العدد اولاً ثم الاجماع - (٨) ا -

(١) ٥٧١ ف يكون -

عند احد نص في تخصيص بني هاشم لنقل ذلك حتى يرتفع النزاع فان
منازعة الانصار قريشاً كمنازعة قريش بني هاشم ومنازعة بني هاشم علياً
ومن العجب ان خبر التخصص بقريش لم يكن متواتراً اذ لو
تواتر لما ادعت الانصار شركة في الامر وهم قد اتقادوا الخبر الاحاد^{٥٧٤}
فكيف يظن بهم انهم لا يتقادون للخبر المتواتر

فانه قبل عمر رضي الله عنه كان يجوز الامامة لغير قريش بل
للموالي حين قال لو كان سالم مولى حذيفة حياً لما تخالفي فيه شك
وايضاً فانكم ادعيت ان لا نص في الامامة وقد ثبت نص في تخصيص
قريش بأن قال الآية من قريش فا جوابكم عن يقول اذا ثبت نص في
تخصيص قريش عن كل المسلمين فيجوز ان يثبت نص في تخصيص بني
هاشم من قريش وايضاً فانكم ادعيت في الاول احالة ثبوت النص
وربطتم الحكم بالاجماع ثم قلتم ان الاجماع يتضمن نصاً حتى يكون
دليلاً في الشريعة فقد ربطتم الامامة بالنص فهلا ادعيت النص على ابي
بكر ولم عقدتم باباً في ابطال النص واثبات الاختيار

١٥ قبل اما الاول فلان عمر سلم لابي بكر ذلك الخبر الذي رواه
ولم يظهر منه انه كان يجوز الامامة لغير قريش واما سالم فقد قيل انه
كان ينسب الى قريش فلذلك قال ما تخالفي فيه شك لا شهد النبي
عليه السلام بحسن سيرته وامانته

واما النص القوي الذي يتضمنه الاجماع فهو لمعري لازم جداً فان

(٥) ائمة - ١٥٠ والخبر احاد

(١) ٥٧٤ فذكر عن كل المسلمين - (٢) ٢٠٠٢ ف - (٣) احالة - (٤) ب

فان - (٥) الم -

وكم من مسألة خالفه الصحابة في مسائل الفرائض والديات واجاب
الرجم فرجع الى قولهم وترك اجتهاده وهذا لانه لا يجب العصة
لالامة فيجوز عليهم الخطا والكباير فضلاً عن الزلل في الاجتهاد
وقولهم ان الناس لو تناصفوا وعدلوا استغنوا عن امام قلنا

هذا جائز في العقل جواز سداد الناظرين في نظرهم قبل ورود الشرع
ولكن العادة الجارية والسنة المطردة ان الناس بانفسهم لا يستقرون
على مناهج العدل والشرع الا بحامل يحملهم على ذلك بالتخويف
والتشديد ولا يتأق ذلك الا بسياسة الامام والتخويف بالسيف
والتشديد على الظالم

٥٧٣ واما الجواب عن قول الصفة اما ان تلقي الواجبات من العقل

فقد فرغنا منه واما مستند الوجوب في نصب الامام هو الاجماع
الدال على النص الوارد من الشرع

وقولهم ان الله تبارك وتعالى امرنا بطاعة اولي الامر ومتابعة

الصادقين قلنا هذا مسلم في وجوب طاعة الامام على الاطلاق لكن
الكلام انما وقع في التعيين اهو متعين بتعيين الشارع نصاً ام

يتعين بتعيين اهل الاجماع والاول لم يثبت اذ لو ثبت لنقل ولما
تصور سكوت القوم او سكوت واحد من القوم في موضع اختلاف
الناس في تعيين الامام اليس لا كان عند ابي بكر رضي الله عنه نص
في تخصيص قريش بالامامة روي ذلك في حال دعوى الانصار فسكتوا
عن الدعوى وصارت الامامة مخصوصة بقريش نصاً كذلك لو كان

(٥) ب يوجب - (١) ف -

(١) ٥٧٣ - (٢) الاول - (٣) ٣٠٠٢ - (٤) ا -

الامامة اذا لم تثبت بالاجماع والايضا لا يثبت بالنص فلم يثبت الامامة بالنص

٥٧٥ و الجواب ان النص الضمني في الاجماع ربما يكون نصاً في الامامة

وربما يكون نصاً في ان الاجماع حجة فتردد الامر بين هذين المحتملين فلم يمكننا دعوى النص على ابي بكر وذلك النص ربما لا يكون نصاً ظاهراً لكن قرينة الحال عند القوم وهم شهود الحضرة

ربما اورثتهم قطعاً فتزل غير الظاهر عندهم كالمظاهر وحصل لهم القطع بذلك واعلم ان الاجماع انما كان حجة لان الجمعين لجمعهم معصومون عن الخطا والكفر والضلالة وان كان ذلك جائزاً في

احادهم فمجموع هذه الامة في العصمة نازل منزلة شخص واحد في العصمة ويجوز ان يثبت حكم لجمع من حيث هو جملة مجموعة ولا يثبت لواحد منهم بخبر التواتر فان العلم يحصل بجموعه وان لم يحصل باحاده وكالمسكر الحاصل من الاقذاح والشعب الحاصل من

القم وغير ذلك وعليه حمل قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين وقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين

٥٧٦ واما الجواب عن الفسلفة التي اوردها نقول لا يمكن ان يقال ان النبي صلى الله عليه وسلم ما كان يعرف من مجلس للامامة بعده

وينوب منابه فان كان يخبر اصحابه بما سيكون بعده الى يوم القيامة من الفتن والبلايا وخروج الدجال ولقد قال صلى الله عليه وسلم زويت

٢٦ فالامامة لم يثبت
٥٧٥ ١) ف اورث لهم - ٢) ف يحصل - ٣) - ٤) از واحد
٥) كالخبر - ٦) ١١٥٠ - ٧) ١١٥٠

٥٧٦ ١) ف من الامامة -

لي الارض فاريت مشاركتها ومنازعتها وسيلغ ملك امي ما زوي لي منها وكان يخبر اصحابه العشرة بما يفعله كل واحد ويجري عليه من

القدر واخبر علماً رضي الله عنه انك تقاقل الناكين والقاسطين والمارقين وحديث ذي الحويصرة حيث ناظر وفاق وانه سيخرج من

صبي هذا الرجل وايتهم ذو الشدية معروف وما قال له في صلح المدينة انك ستبئى بئى ما بليت به وضح ذلك يوم التحكيم وما

اطلمه الله تعالى على امور امه من حال امته كما قال يستخلفهم في الأرض وقوله قل للخلفين من الاعراب ستعون الى قوم اولي

بأس شديد وما روى انه رأى في المنام ان ابا بكر يتزع دلو او دلوين يصف وان عمر كان يتزع بقوة وشدة فقال عليه السلام فلم ار

عقبياً يفري فريه وقال اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر فيبعد كل البعد ان لا يظلمه الله تعالى على من يجلس بعده لكن لا يبعد ان

لا يظلمه لاحد ولا ينص على شخص لانه لم يكن مأموراً بذلك وان قدر انه مأمور لزم القطع بالنص والاطهار فان الله تعالى بعثه هادياً

١٥ مهدياً وسراجاً منيراً هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق الآية

فانه قيل قد اظهر ذلك يوم غدیر خم حيث امر الناس بالدوحات وخطب الناس واخذ بيد علي وقال من كنت مولاه فعلي مولاه

٢) ف كذا في الاصل تصحيح وانه ب وانه فتركت هذا السطر على ما هو عليه -
٣) اقبل يا - ٤) اعليه - ٥) ٢٤٥٤ - ٦) ٢٤١٦

٥) ٥٧٧ ١) ف الى - ٢) ف ولو - ٣) ف ز والاشهاد - ٤) ١٣٣ -
٥) ف ز ضمير (٢) ب ففتت -

وذلك وان كان في غيركم اوصى بكم الى الوالي فابى عليه علي
ورجع العباس الى النبي فقال له في ذلك فخطب الخطبة المعروفة الى
قوله الا من ولي هذا الامر فليقبل من محسنهم وليتجاوز عن مسيئهم
فقيل يا رسول الله اوص بقريش فقال الناس تبع لقريش ثم قال
• اوصيكم باهل بيتي وعترتي خيرا فانهم لحمي احفظوا منهم ما
يحفظون فيما بينكم وهذا كله من الاخبار دليل على الاختيار

فانه قبل انما قلنا طريق العلم بتعيين الامام النص دون الاختيار

لان الامام يجب ان يكون على صفات مخصوصة منها العصمة
ومنها العلم والعقل ومنها الشجاعة ومنها العدل على الرعية ولا ٥٧٩

١٠ مجال للاجتهاد وغيلات الظنون في معرفتها ومعرفتها مقاديرها بل
لا يلم ذلك الا بالنص من الرسول مستندا الى وحي من الله فاذا كنتم
تختارون الائمة بطواهرهم وتجاوزون ان يكونوا من الزنادقة في
الباطن وان يكتدبوا على الله ورسوله وان يعطوا الحدود ويظلوا
الحقوق ويتاولوا متسايات القران على غير وجهها وينقلوا الاخبار
١٠ على غير طريقها افتراء على الله ورسوله أو لم يعهد من بني امية التعرض
لاهل البيت قتلا وهتكاً للحرمة واستحلالاً للاموال أو لم ينقل
عنهم الظلم والجور على الرعايا وملابسة الفسق والفجور فأيومنكم
ان متابعتكم ائمة الجور تورثكم النار وبئس المصير

٥٠ ب ف - ٦٩ ف زينه - ١٠٧ ا - ٨ ف كما - ٩٩ ب الاخبار

- ١٠٠ ف والنقل - ١١ ف والفتحة

٥٧٩ ف محال الا - ٢ ب ف - ٣ ف مع - ٤ ف تناولوا

٥ او يتلون - ٦٩ الاستحلال - ٧ ف منهم - ٨ ب ما بينكم -

اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من
خذله وأدر الحق معه حيث دار وهذا حين نزل قوله تعالى يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ
بَلِّغْ مَا آتَاكَ الْكِتَابَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَقَدْ فُهِمَ
الجماعة من قوله من كنت مولاه فعلي مولاه الخلافة حيث هناء عمر
فقال يخ يا علي اصبحت مولى كل مؤمن ومومنة وقال عليه
السلم انت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي وقد قال
عليه السلم انا مدينة العلم وعلي بابها الى غير ذلك من الاخبار

فيل ان اقتنعتم بمثل هذه الاخبار فخذوا منا في حق ابي بكر
كذلك حيث روى مسلم في صحيحه انه قال عليه السلم ايتوني
بدواة وكنتف اكتب لابي بكر كتاباً لا يـُـختلف عليه انسان ١٠٠

٥٧٨ وقال " ليصل بالناس ابوبكر " وقال ان وليتموها ابا بكر تجدوه ضعيفا
في نفسه قويا في امر الله تعالى وان وليتموها عمر تجدوه قويا في نفسه
قويا في امر الله وان تولوها عثمان يسلك بكم مسلك السداد وان
تولوها علياً تجدوه هادياً مهدياً ياخذ بكم الطريق المستقيم وقال لا يزال
هذا الامر في قريش ما بقي منهم اثنان وقال حملة الحديث لما نزلت
سورة الفتح جاء العباس الى علي رضي الله عنها وقال اني اعرف الموت
في وجوه بني عبد المطلب وأتى برسول الله صلى الله عليه وسلم وقد
نمى اليه فانطلق بنا اليه نساءه لمن الامر بعده فان كان فيكم فانتم

٦٩ انزول - ٧٠ ب ف النبي ٥٧١ - ٨٠ ب زمن - ٩٠٠٩ ب ف اكتبتم

هذا الاظهار والاشهار - ١٠٠ ا - ١١ ف - ١٢ ف فا - ١٣...١٣ ب

ابي بكر

٥٧٨ ا - ١ - ٢ ف كذا (اولاً) ثبت فيه - ٣ ب ف فيمن - ٤ ف

فاكان -

الكتاب نقل ما ذكر في الكلام وانما شرطت حل المشكلات من المقولات وبيان منتهى اقدم اهل الاصول في مراتب العقول^١ دون المنقول^٢

واما كرامات الووليا، فجاز عقلاً ووارد سمعاً ومن اعظم كرامات

• الله تعالى على عباده^٣ تيسير اسباب الخير لهم وتفسير اسباب الشر ٥٨١ عليهم وحشما كان التيسير اشد والى الخير اقرب كانت الكرامة

اوفر وما ينقل عن بعضهم من خوارق العادات وصح النقل وجب

التصديق ولا يجوز الاكثار عليه اليس قد ورد في القرآن قصة عرش بلقيس وقول ذلك الولي انا آتيك به قبل ان يرتد إليك طرفك^٤

١٠ قلنا رآه مستقراً عنده قال هذا من فضل ربي أو لم تكن قصة ام

موسى وسري ام عيسى عليه السلام وما ظهر لهما من الخوارق من

القاء موسى في اليم^٥ كرامة لها وورق الشفاء في الصيف وورق

الصيف في الشتاء وظهور النخلة في الصحراء من اعظم الكرامات

لمريم عليها السلام وما ينقل عن صالحى هذه الامة اكثر من ان يحصى

١٥ وهي باحاديها ان لم تقدرنا علماً بوقوعها فهي مجموعها افادتنا علماً قطعياً

وبقياً صادقاً بان خوارق العادات قد ظهرت على ايدي اصحاب

الكرامات

واعلم ان كل كرامة تظهر على يد ولي فهي بينها معجزة

لني اذا كان الولي في معاملاته تابعاً لذلك النبي وكل ما يظهر في حقه

٢٠ فهو دليل على صدق استاذة وصاحب شريعته فلا تكون الكرامة

١ ب ف بل - ١٠٠٠٠٠٠٠ - ١ - ١١ ب ف لباده
٢ ٥٨١ اللجرات - ٢٧٤٠٠ (٢ - ٣) (ف اولاً) النار.

فيل صفات الامامة يجوز ان يستدل عليها بالامارات والاقوال تدل على العلم والفضل وحسن الافعال تدل على العفة والمهارة بالحرب تدل على السياسة والشجاعة فكما يستدل بالافعال على الشهادة والقضاء، كذلك يستدل على الصفات التي تشترط في الامة وان ظهر بعد ذلك جهل او جور او ضلال او كفر انخلع منها او^١ غلغله وما ينقل عن الاموية فهو صحيح الا انه لا ينافي الامامة عندهم^٢ وعند من يجوز ذلك على الامة

٥٨٠ فانه قيل فما القدر الذي من صفات المدح يصير بها مستحقاً

لل امامة وما المدد من امة يصح به عقد البيعة

فيل القدر من الصفات ان يكون مسلماً قرشياً مجتهداً في ١٠ العلم بصيراً بسياسة الرعية ذا نجدة وكفاية ومن العلماء من نقص من المدد الذي ذكرناه ومنهم من زاد والمدد لعقد البيعة فقبل تتم البيعة بوجع عدل وقيل برجلين وقيل باربعة وقيل بجماعة من اهل الحل

والمقد والاجتهاد والبصيرة بالامور ولو عقد واحد ولم يسمع من الباقيين نكير كفى ذلك ويوجب الاشهاد به فانه خطب جسيم^٣

ومنصب عظيم والمسائل المرتبة على ما ذكرناه من عقد البيعة لرجلين في صفتين او اقليمين فانه اذا خلع نفسه او احدث احدائاً

يستحق بها الخلع اينخلع ام يستوجب ذلك كله من مظان الاجتهاد

وليراجع الكتب المصنفة في الكلام فاني لم اشترط على نفسي في هذا

١٠ ارجا - ١٠٠ اجواز - ١١ اخلع - ١٢٢ - ١ - ٢٣ ف -

١٥٨٠ ب ف به - ٢ ف القدر من عدد الامة - ٣ امته - ٤ ف ز

٥ ب ف القدر - ١٦ - ١ - ٧ اخلع - ٨ اكل ذلك

٩

أكثر مما أوتي^١

فيل بلغنا ان عيسى عليه السلام كان يمشي على الماء، قال صلى الله عليه وسلم لو ازداد يقيناً لشيء على الهواء.

وسما ينص بربها^٢ الموضع الكلام في النسخ وان هذه الشريعة ناسخة للشرائع كلها وهي اتمها واكملها وان محمد المصطفى صلى الله عليه وسلم خاتم الانبياء، وبه نغتم الكتاب

قال بعض العلماء النسخ رفع الحكم بعد ثبوته وقال بعضهم النسخ تبيين انتهاء مدة الحكم و كانه تخصيص بزمان وهو بظاهره كان شاملاً لكل زمان والنسخ يتبين انه لم يشمل الاوقات كلها

١٠ وقالت اليهود النسخ رفع تكليف بعد توجهه على العباد وذلك لا يجوز في حق الباري تعالى فانه يؤدي ذلك الى البدا والندم على ما قال ولوان واحداً منا امر غلامه على كل حال ان يفعل فعلاً ثم منعه من ذلك اما في الحال او في ثاني الحال دل ذلك على انه بدا له ذلك اي ظهر له امر بخلاف ما تصور في الاول او ندم بالقلب على تكليفه

١٠ الاول وهاتان القضيتان مستحيلتان في حق من لا تخفى عليه ذرة ٥٨٤ في الارض ولا في السماء، ومن له الملك والملك والتصرف في عباده بما يشاء.

قال لرم المستحيل على نوعين مستحيل لئنه كاجتماع السواد والبياض في محل واحد في حالة واحدة ولا شك ان رفع التكليف وحكم التكليف بعد ثبوته ليس من ذلك القبيل ومستحيل لما

١ ف زولا - ٥ - ف - ١٥ ا كان يمشي

٢ ٥٨٤ ف الصفتان -

قط قادمة في المعجزات بل هي مؤيدة لها دالة عليها راجعة عنها ٥٨٢ وعائدة اليها وقد قال النبي كائن في امي ما كان في الزمان الاول حدوا القذة بالقذة والنمل بالنمل حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلتموه

وقال عليه السلام ان في امي من مثله مثل ابراهيم الخليل ومن مثله مثل موسى وفي الآية وكما ضرب ابن مريم مثلاً إذا قومك منه يصدون^١ اشارة الى هذا المعنى ولما كانت شريعته اكمل الشرايع

ودينه اكمل الاديان كما قال تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام ديناً وجب ان يكون التحلي بهذا الدين والشريعة اشرف واكرم ممن تحلى بشريعة

اخرى اذ الشرايع والاديان جلايب النفوس والارواح وبقدر التحلي بها والشبات فيها والاقبال عليها ينال الشرف والكرامة قال الله تعالى

ان تقوا الله يجعل لكم فرقانا ويكفر عنكم سيئاتكم وليت شعري اي كرامة تريد على نيل الفرقان بين الحق والباطل وسبيل النجاة والهلاك وفي الخبر لا يزال العبد يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احبته كنت له سمعاً وبصراً ويدا ومويداً واي كرامة ١٠

اجل من حصول المحبة بشرايتها المذكورة وفي الخبر لو عرفتم الله حتى معرفته لعلتم العلم الذي ليس معه جهل ولو عرفتم الله حتى معرفته

٥٨٣ زالت الجبال بدعايكم وما اوتي احد من اليقين الا وما لم يوت منه

١ ٥٨٢ ف يكون - ٤٦٥٧٢ - ٣٠ الثرية - ٥٥٥ - ٥٥ ب

ف اكمل - ٦ احلايت - ٧ ف طيبا - ٨ ا ز من - ٨٧٩ ٩

- ١٠٠ -

ب ف ما - ١٢ -

بحكم واحد غير ما ثبت في شرعهم فقد تحقق ان الحكم الاول مرفوع بذلك الحكم او قد انتهى مدة الحكم الاول وتجدد هذا الحكم فثبت النسخ وان اذكروا ذلك فنكاح الاخوات في زمن ادم عليه السلام حتى قيل انه استمر ذلك الحكم الى زمن نوح مما يجب الاعتراض به ليتحقق النسل والذرية وتوبة عبدة العجل يقتل انفسهم كان حكماً لم يكن قبل ذلك وصار مرفوعاً عن غيرهم في التوراة^{١٠} والختان في اليوم السابع من الولادة حكم لم يكن لنوح وغيره بل ترك الختان كان مشروعاً لهم وامر بذلك ابراهيم عليه السلام على الكبر واطلق له ان لا يختن اسماعيل في طفولته حتى يصير مراهماً وحظر^{٥٨٦} على موسى ترك الختان فوق سبعة ايام والتمسك بالسبت ما كان واجباً على الانبياء. قبل موسى عليه السلام ثم صار واجباً على موسى فاذا استجبل ان يعود الى ما كان مباحاً وكذلك الصيد في يوم السبت^{١٠} وجميع الافعال الدنياوية كان مباحاً قبل موسى عليه السلام فصار محظوراً على موسى والمواعدة من ادل الدلائل على النسخ اذ واعدته المقات ثلثين ليلة ثم اتها بمشرفم ميثقات ربه اربعين ليلة وكذلك تلك التكاليف الشديدة على بني اسرائيل ما كانت واجبة على من قبلهم

والسر في ذلك كله ان الحظر والوجوب احكام لا ترجع الى الافعال حتى تكون صفات لها ولا الافعال كانت على صفات من

١٠ ب ف ز نلا - ٢٦ از قد - ٧ از مدة - ٨ از ذلك - ٩ التوبة
٥٨٦ ب ف ز ال - ٢٠٠٢ ب - ٣٠٠٣ ف وكل عمل دنياوي -
١٠ - ٥ ف والاياة - ٦ ف (تصحیح) فاذا -

يفضي الى المحال بخلاف المعلوم ولا محال هاهنا يفضي اليه النسخ الا البدا والندم والبدا يُطلق على معنيين احدهما الظهور يقال بدا له الشيء اذا ظهر وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يتخسبون وهذا لا يجوز على الله تعالى فان المعلومات كلها ظاهرة لديه مكشوفة عنده والنسخ لا يؤدي الى ذلك لانه كان عاماً بذلك التكليف عند توجهه على العبد وكان عاماً برفعة عند النسخ فلم يظهر له امر متجدد لم يعلمه ولا رفع الحكم لانه ظهر له شيء اخر

ويطلق ابدأ على الندم على ما كان والندم هو ان يقول قولاً او يفعل فعلاً لغرض ثم يرى ان الصلحة في غير ما صدر عنه قولاً وفعلاً وهذا ايضاً لا يجوز في وصف الباري تعالى فانه لا يفعل فعلاً^{١٠}

٥٨٥ لغرض واذا فعل بخلاف ذلك لم يفعله لمصلحة وغرض اخر بل اقواله واقواله لا تملل كما بينا قبل فلم يتصور في حقه الندم ولا افضى النسخ الى الندم فتعين القول بان النسخ غير مستجبل عقلاً ثم وقوعه شرعاً من ادل الدليل على انه غير مستجبل عقلاً^{١٠}

فتقول لاشك ان موسى عليه السلام تاخر وجوداً عن ادم ونوح^{١٠} وهود وصالح وابراهيم واسماعيل ويعقوب وجماعة من الانبياء والاسباط عليهم السلام اهل كان جميع ما ورد به موسى مشروعاً لهم او منها ما كان مشروعاً ومنها ما لم يكن مشروعاً فان كان كله مشروعاً لهم فلم يرد موسى بشريعة اصلاً بل قرر الشرايع الماضية وان ورد

١٠ ب ف ز لو - ٢٦ ف ز عه
٢٦ ٢٨ ٢٩ - ٣ ف ز لو - ٣٠ ب ما كان ب ف ف غير مشروع -
٥٨٥ ب ف عه - ٢٠ وجوده - ٣٠ ب ما كان ب ف ف غير مشروع -
١٠ ب الجميع ف جميعه -

ألى خلق آخر فتبارك الله احسن الخالقين انشأ من طور الى طور ابداءاً
من كور الى كور وكل مرتبة ناسخة للصورة الاولى لآيسة"١١
صورة اخرى ثم خالفت تلك الصورة الى اخرى كذلك الامر الاول ٥٨٨
في كسوة صورة لنوع الانسان يتصرف بتربيتها من شريعة الى
شريعة وكل شريعة ناسخة صورة ولايسة اخرى حتى ينتهي الى كال
الشرايع كلها وتختتم بخاتم النبين كلهم وليس بعد الكمال والاستقامة
الا الماد والقيامه بعثت انا والساعة كهاتين فيم الخلق هنالك ويتم
الامر ها هنا وتختتم الخلقه بكمال حال النطفة انساناً تاماً وتختتم الشريعة
بكمال حال الشرع الاول ديناً تاماً كاملاً اليوم اكملت لكم دينكم
وانتم عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام ديناً رضينا بالله
رباً وبالا سلام ديناً وبمحمد المصطفى صلى الله عليه وسلم نبياً وبالقران
اماماً وبالكمة قية وباللومنين اخواناً"١٢

وقد تجز غرضنا من عشرين قاعدة في بيان نهايات اقدم اهل
الكلام وان تنفس الاجل واهل العمر شرعنا في عشرين اخرى

٥٨٨ غلظ - ٩ ف (الخط الثاني) ابداءاً - ١٠ ف كون ب كورة -
(١) الاله ب كسبية
٥٨٨ ا ز ان - ١٢ بتربيتها - ١٣ - ١٤ ف هناك -
١٥ الغلظ - ١٦ ويتم - ١٧ ف - ١٨ - ١٩ - ٢٠ ف - ٢١ رضيت -
٢٢ ب ز وفي الحمد ثم الكتاب جمد الله قال وحسن توفيقه وعلى الله على محمد وآله
وسلم تلياً. اوب ويرد فصل في «الجزء الفرد» نقله الى الذيل. ولا ذكر الجزم
الفرد مطلقاً في اقدم النسخ (ف) وكتب في آخر النسخة (ب) ثم الكتاب. وكل النسخ
الثلاث تحتوي على دعاء زين العابدين الذي ائنه كختم مناسب للكتاب
٥٨٨ ف (الشريين - ٢٢ ف العالم - ٢٣ ب ف العمر - ٢٤ ب واهل
الاجل ف واهل الاجل -

الحسن والقيح ورد الشرع بتقريرها ولا قول الشارع اكسبها صفات
لا تقبل الرفع والوضع بل الاحكام راجعة الى أقوال الشارع وتوصف
الافعال بها قولاً لا فعلاً شرعاً لا عقلاً فيجوز ان يرتفع بعضها ببعض
وذلك كالحرمه في الاجنبيات ترتفع بالعقد الصحيح والحل في النكوحه
يرتفع بالطلاق المبين وكاحكام المقيم تخالف احكام المسافر واحكام
٥٨٧ الرجال في بعض الاحوال تخالف احكام ربات الحجال واذا كانت الاحكام
قابلة للرفع والوضع والتغيير والتبديل فما المستحيل في وضع احكام
على اقوام في زمن ثم رفعها عن اقوام في زمن اخر ثم يقابل التكليف
بالافعال وتقابل التغييرات العقلية من الموت والحيوة والصحة
والسقم والراحة والشدة والنعمة والبلية وانبات الزرع وافساده
وانشاء الحيوان واهلاكه وخلق الانسان وافقائه تارة الى مدة وتارة
في الحال من غير مهلة تصريفه لا بد انهم حيث يشاء كما يشاء لا ينال
عمماً يفعل بالتغييرات التكليفية من الاباحة والحظر والانجاب
والاطلاق والمشي تارة الى موضع والوقوف تارة في موضع والقيام
تارة والقمود اخرى تصريفاً لمقولهم ونفوسهم كما يشاء حيث يشاء لا
ينال عمماً يفعل فسبحان الذي يسد ملكوت كل شيء وإليه
ترجعون له الملك والمالك والخلق والامر والقول والقول والتصريف
والتكليف ليس الخلق الاول في مادة الانسان يتصرف في تربيته
من سلاله الى نطفه الى مضغته الى عظام الى كسوة العظام لحما

٢٧ اقول - ١٢٨ - ٩ ف الاجنبية
٥٨٧ العلية - ١٢٢ - ١٢٣ ف ز وتم ينالون - ١٢٤ ب
١٢٥ ب ف يقول - ١٢٦ - ١٢٧ - ١٢٨ متصرف -

[الذيل]

مسئلة

"في اثبات الجوهر الفرد"

الجسم ينتهي بالتجزية الى حد لا يقبل الوصف بالتجزى
ويسميه التكلمون جوهرًا فردًا وصارت الفلاسفة الى انه لا ينتهي
الى حد لا يقبل " الوصف بالتجزى "^{١٠}
ومدار المسئلة على ان الجسم عند التكلم هو المركب من اجزاء
متناهية وما تحصره " النهايات والاطراف لا يشتمل على ما لا نهاية
له وعند الفيلسوف الاجزاء انما تحدث بالفعل في الجسم اما رضا
١٠ كسرًا واما بانتشاره " واما باختلاف عرضين واما بالوهم والقوة
والجسم مركب من هيولى وصوره لا من اجزاء متجزية ٥٨٩
وربيل التكلم في المسئلة ان المتاهي اطرافه واضلاعه يستحيل
ان يشتمل على منقشات بلا نهاية فان المحصور بالنهايات لا يكون
حاصرًا بما لا نهايات له وايضاً فان الاتصال المحسوس في الجسم متناه

٥٨٨ (١٠٠٠١١) ب - - (١٢٠٠١٢) التجزى - (١٣) ب ز من - (١٤) الانتاره

٥٨٩ (١٠) الاطلاعه -

في بيان نهايات اوهام الحكماء، الالهيين وعند ذلك يحق لنا ان نقول
وحققاً وصدقاً نقول متبركين بالفاظ الصالحين وهي كلمات ملتقطة من
دعوات زنف العابدين رضوان الله عليه يامن لا يبلغ اخى ما استأثرت
به من جلالك وعزتك اقضى نعمت الناعتين يا من قصرت عن رويته
ابصار الناظرين وعجزت عن نعمته اوهام الواصفين يا من لا تراه
العيون ولا تتخالطه الظنون ولا يصفه الواصفون انت كما وصفت به
٥٩٩ نفسك وانت كما اثبتت على نفسك ضلت فيك الصفات وتقسمت
دونك النعموت وحارت في كبرياك لطايف الاوهام والعقول انت
الاول في ازليتك وعلى ذلك انت دائم لا تزول وانت الاخر في
ابديتك وكذلك انت قائم لا تحول وانت الظاهر فيما احتجيت عن
١٠ شي، وانت الباطن فما الخفتيت في شي، ولا تنبرك الدهور ولا تبليك
الامور ولا يعثورك الزمان ولا يجورك المكان ولا يشغلك شان عن
شان كذلك انت الله الذي لا اله الا انت لك الاسماء الحسنى والمثل
الاعلى والكلمة العليا ازلت الكتب بالحق وارسلت الرسل بالصدق
وختمتهم باخرهم عصرًا واولهم مائة وذكرًا محمد المصطفى صلى الله
عليه وسلم اللهم اكتب لي هذه الشهادة عندك واجعلها عهدا توديه لي
يوم القيامة وقد رضيت عني يا ارحم الراحمين ربنا لا توأخذنا ان نسبنا
او اخطانا ربنا لا تُرغ قلوبنا بئد إذ هديتنا وهب لنا من كدناك
رحمة اذك انت الوهاب

٥٩٩ (١٠) الخز - (١٢) ف برك - (١٣) ف - (١٤) ف والكليات

٥٩٩ (١٠) الخز - (١٢) ف برك - (١٣) ف - (١٤) ف والكليات

ان يتصل به جسم اخر بحيث لا يقف الوهم الى حد ونهاية ثم لا يدل ذلك على ان جسماً لا يتناهي متصور الوجود بل الاتصال في الجسم يجوز الى حد لا ينتهي الى هذا المحال وهو تصور جسم لا يتناهي وان بقي الوهم في حال التقدير الوهمي وذلك مما يتعمل في الوهم من خلا خارج العالم فانه يتوهم حداً ونهاية للعالم ثم يقدر فضاء وخلا. ينتهي به والا فيثبت خلا. فاراداً وذلك خلاف العقل وبرهانه

وبذلك امام الحرمين في اثبات الجزء الفرد مسلماً اخر فقال نفرض "الكلام في كرة حقيقية وبسيط حقيقي ونضرب " بالكرة على البسيط افلاقه ام لا فان " لاقاه افلاقه " ينقسم ام لا " فان لا لاقاه ينقسم فليست كرة بل هو بسيط وان لاقاه بغير منقسم فذلك الجوهر الفرد ويمكن ان يطرد هذا البرهان ايضاً في البسيط التناهي بحده فان الحد خط والخط طول لا عرض له فقد تناهى الجسم فان ٥٩١ كان الحد الذي يتناهي به منقسماً لم يكن خطاً وان لم ينقسم عرضاً وانقسم طولاً فينقسم الى نقط وهو امر لا ينقسم وذلك هو الجزء. الفرد عند المتكلم وعلى كل حال متناه فاننا يتناهي بامر لا ينقسم سطحاً وخطاً ونقطة والا لم يكن نهاية

فانه قبل السطح والخط والنقطة اعراض عندنا فالنقطة عرض الخط والخط عرض في السطح والسطح عرض في الجسم وما كان عرضاً لا يقبل الوصف بالتجزئية والجوهر الفرد عند كم حجم له جثة ومساحة

١٩ اجسم - ب على - ٨٠٨٨ ب وبيت - ١٩ - ١٠ ب يرض
- ١١ ب يرض - ١٢ (١٢٠٠) ب - ١٣ ف انقسم او لا ينقسم
٥٩١ ب زما - ١٢ - ١ - ٣ اسطاً -

بالس والانفصال يستدعي سبق اتصال لا محالة فلو كان الجسم مما ينفصل عن النهاية فليكن فيه الاتصال غير النهاية فان كان الانفصال بالفعل فيسببه الاتصال بالفعل وان كان الانفصال بالقوة والوهم فليكن فيه الاتصال بالقوة والوهم ثم اتصاله متناه قوة وفلا فانفصاله يجب ان يكون كذلك وايضاً فان القدار الذي اشتمل عليه الجسم متناه معدود مقدور فلو نصف الجسم نصفين وكان احد المقدارين يقبل التجزي الى غير النهاية حتى يصير ذا مقادير بغير نهاية فيلزم ان يكون الاقل وهو النصف مثل الاكثر وهو الجملة ويلزم ان يكون فيما لا يتناهي من القادير تفاوت الاقل والاكثر وكلاهما محال

فانه قيل ما ذكرتموه صحيح في تقدير اجزا الجسم بالفعل فان الجسم التناهي لا يشتمل على اجزاء بالفعل غير متناهية لكننا نقول هو يشتمل على اجزاء بالقوة غير متناهية فالحضور في الفعل لا يحصر ٥٩٠ غير التناهي بالفعل فلم لا يجوز ان يحصر غير التناهي بالقوة وفي النزاع قلنا ما قدرتموه بالقوة يجوز في العقل ان يخرج الى الفعل ١٠ فان لم يجز ظهرت الاستحالة وبقي الوهم المجرد الذي دل على خلافه برهان العقل وان جاز خروجه الى الفعل وقدرنا خروجه الى الفعل لزم المحال الذي ذكرنا هذا كما يقال ما من جسم الا ويمكن

١٢ ا يصل غير - ٣٠٠٣ ب - ٥ - ب - ٥ ب مقدر - ١٩ ب زمت
- ١٧ (٧٠٠٧) ب - ١٨ ب في
٥٩٠ ب الغير - ٢٠٠٢ ا - ٣٠٠٣ ب من القوة - ٥ ب يظهر
- ٥٠٠٥ ب -

فلا شك انه يتنازأ احدهما على الثاني ويتخاذلان ويتقابلان على نقطة وليسا متخاذلين الا على الثالث والرابع فيكون الجوهر المتحرك على متصل الثالث والرابع محاذياً للجوهر الثاني وكذلك الزمونا جواهر مخوفة جواهر فلا شك انه يماس كل واحد من الجواهر بغير ما تماس البواقى فتتقسم بستة اجزاء وكذلك النقطة في الدائرة تلاقى اجزاء الدائرة فلو لا ان فيها بالقوة ما في اجزاء الدائرة والا لا لاقتهما وكذلك لو قدرنا جوهرنا متحركاً على محيط الدائرة وجوهرنا متحركاً على مركز الدائرة وبين الجوهريين خط متصل بهما جميعاً فان تحرك الجوهر على المحيط حركة واحدة وقطع حيزاً واحداً وتحرك الخط ١٠ بحركته فيجب ان يتحرك الخط الذي على المركز اقل من تلك المسافة وانما قلتها او كثرتها بيمد طول الخط وقصره وذلك هو بعد ٥٩٣ المسافة بين المحيط والمركز فيودي الى ان ينقطع من المركز اقل من جزء واحد وذلك مثل قول بالتجزى ومثل حركة الشمس مع الظل فان الشمس تتحرك عن فلكها اقداً كثيرة حتى يظهر في الظل قدم ١٥ واحد فلو قدرنا حركتها بمقدار جزء واحد فيجب ان يتحرك الظل بمقدار الف جزء من جزء فيتجزى الجزء الفروض

المربوع عن هذه الشبهات من وجوب احدهما الازامات والمارضات والثاني التحقيق^٢

اما الاول فنقول بنيت هذه الازامات على قضية مذهبنا لا على مقتضى مذهبكم لان على مقتضى مذهبكم لا يتصور جوهر فرد

(٦) ب يمتاز - (٧) ب - (٨) ب - (٩) ب الجوهر

(١٠) (١) - (٢) ب الشبهة - (٣) ب زيان الصواب فيه - (٤) افضية

فذلك لزومكم ما لا يلزمنا في ابعاده الثالثة قلنا هب انه اعراض قاية بالجسم ليست هي اعراضاً تنقسم بانقسام الجسم فان النقطة على اصلكم شيء ما لا تنقسم والخط ينقسم طولاً ولا ينقسم عرضاً والسطح ينقسم طولاً وعرضاً ولا ينقسم عمقاً والجسم ينقسم طولاً وعرضاً وعمقاً وكما ان الاعراض تنقسم بانقسام المحل وتتحد بالتحاد المحل وتتحد المحل بالتحاده وكما انكم سميتم هذه الاعراض نهايات الجسم كذلك الجوهر عندنا اطراف ونهايات وليست بنهي اطراف كما سنبين

اما شهرهم قالوا لو قدرنا جوهرين جوهريين ايقلاق ما على ٥٩٢ يمينه بعين ما على يساره ام يغيره فان قائم بعينه فهو سفسطة فان قلت ١٠ بغيره فقد ثبت التجزي في الجوهر الفرد وكذلك لاق احداهما بكلكه او يبعضه فان لاقاه بكلكه واسره لم يبق للثاني ملاقاته فان المشغول بكلكه واسر كيف يصير مشغولاً بغيره وان لاقاه ببعضه فقد تجزى وكذلك صوروا جوهرنا على متصل جوهريين فانه يلاقى الجوهريين السفلاوين وانما يلاقى كل واحد منهما بطرف غير الاخر وان منع ١٠ هذا التصوير فصوروا خطأ من كياً من ستة اجزاء وخطاً يجاذيه من ستة اجزاء وعلى راس احد الطرفين جوهر وعلى ذنب الخط الاخر جوهر وقد رنا تحرك الجوهريين في حالة واحدة على تساوي الحركتين

(١١) ب من الابداد - (١٢) ب انا - (١٣) اعراض - (١٤) ب - (١٥) وليس؟

(١٦) ب بغير - (١٧) ب زله

(١٨) (١) في العاش اذا - (١٩) ب لاقاه في - (٢٠) ب بكلكه واسره - (٢١) ا

- (٢٢) ب فسورا -

والعرض والعمق تحقق مثله في الجوهر الفرد وقبوله ذلك اتصال واحد واتصال من ست جهات او ست اتصالات الا ان التكلم يقول ذلك بانضمام امثالها اليها والفيلسوف يقول ذلك بانضمام صورتها اليها ونقول ما فرضتموه علينا من الجواهر الثلاثة انها الزام على مذهبنا ٥٩٥ • وليس الفرض صحيحاً ولا الجوهر على ما قررتوه وهي الجواهر التي نقول فيها انها لا تتجزى فان مدلول دليلنا ان كل ما حصره جسم متناه يجب ان يكون متناهياً وما لا يتناهى لا يحصره ما يتناهى ثم انا نسمي ما انتهى جزاً فرداً اصطلاحاً وذلك معقول الدليل وليس بمحسوس ولان ما يقدره الوهم ودل عليه البرهان هو ذلك الجزء الذي انتهى به فانا نقول الجوهر الذي بين الجوهرين يلاقي احدهما بطرف فنقول ان ذلك الطرف متجزى او غير متجزى فان كان متجزياً فهو الجوهر الفرد وليس بطرف وقد فرضتم انه طرف وان لم يكن متجزياً فذلك عرض قائم بمتجزى هو الجزء الفرد عندنا لا ما قد درتوه فالطرفان جزان فردان والوسط ايضاً فرد فقد اعترضتم بالازام الذي تمسكتم به انه ذو نهايتين ووسط وذلك هو الاجزاء الثلث عندنا ولا يودي الى التجزي ابدأ فان الطرف لا يتقسم ولو انقسم ما كان طرفاً وعلى هذا المساق كل ذي نهاية من جسم وجوهر فانما ينتهي بحد لا يتقسم والجسم ينتهي ببسطه وهو السطح وذلك يتقسم طولاً وعرضاً ولا يتقسم عمقاً والسطح ينتهي بخطه وذلك يتقسم طولاً ولا يتقسم عرضاً والخط ينتهي بنقطته وذلك لا يتقسم لا طولاً ولا عرضاً ٥٩٦ •

٥٩٥ ب مدارك دليه - ٢ ازلا - ٣ م - ٤ ب كل

وليس هذا التقدير والفرض على مقتضى مذهبنا صحيحاً فان الذي اثبتناه معقول بالدليل غير محسوس ولا موهوم وذلك انا اثبتنا البرهان على ان جسماً محدوداً متناهياً محصوراً لا يشتمل على ما ليس بمتناه وغير محدود ولا محصور فلا يجوز ان يتجزى ابدأ فبقي التجزي مدلول دليلنا العقلي ثم يلزم ان يبقى شيء لا يتقسم ولا يتجزى • ونسبته جوهر فرداً هذا كما قررتوه في اثبات الهبولى والصورة جوهرين وحققتم الفصل بين الجوهرين عقلاً لا حساً واحتم انفصال ٥٩٤ احدهما عن الثاني على مقتضى مذهب وجوزتم على مقتضى مذهب فتوجه الازام عليكم ونقول الهبولى جوهر قابل للتجزى والتشكل والتجزى والتشكل صورة في الهبولى والجسم مركب منها وكل واحد منهما على الانفراد لا يقبل الوصف بالتجزى ومجموعهما قابل اذيقبل التجزي من حيث الصورة ام من حيث الهبولى فانه قيل التجزي من حيث الصورة فهو باطل فان الصورة اتصال والاتصال كيف يكون قابلاً للانفصال بل قابل للانفصال امر اخر وهو الهبولى ١٥ فنقول أو تقوى تلك الهبولى على قبول انفصالات بلا نهاية وهل فيها قوة هذا القبول فان لم تقو فذلك المنى بالجوهر الفرد عندنا وان قويت على ذلك فيفتي هذا التجزي الى جواز وجود جسم بسيط ذاهب في الجهات بغير نهاية وقد قام البرهان على استحالة كل ما ذكرناه في الهبولى وقبولها للصورة فهي الابداء الثلاثة الطول ٢٠

٥٩٥ استولا - ٦ ب الدليل

٥٩٤ (١٠٠٠) ب - ٢ ا في الماش من القبول - ٣ ب وقس الاتصال

يفطن فيما وراء العالم فلم يثبت خلا وفضا بتناهي الاجسام وما يفطن
فيما هو داخل العالم فثبت ملا وفضاً بلا تناهي الاجزاء ولا خارج
من المحيط ولا داخل في المركز والله اعلم

—