على انه لو جاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق كل مالقدر
هو عليه من الاعراض عليه الثالث انه لو كان حادثا فاما بتكوين آخر
اى على اسود فيقال اسودا بمعنى القادر على السواد وابيض بمعنى القادر على البياض وكاتب
فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم منه استحالة تكوّن العالم مع انه مشاهد
والا بد ونه فيستغنى الحادث عن المحدث والاحداث وفيه تعطيل الصانع
اى التكوين ١٢
الرابع انه لو حدث لحدث اما فى ذاته فيصير محلا للحوادث او فى غيره
تعالى ١٢
كما ذهب اليه ابو الهذيل من ان تكوين كل جسم قائم به يكون كل جسم خالقا
ويكونا لنفسه والاخفار فى استحالته وبنى هذه الادلة على ان التكوين صفة
حقيقية كالعلم والقدرة والمحققون من المتكلمين على انه من الاضافات
والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شئ
ومعه وبعده ومذكورا بالسنتنا ومعبودا ومحمودا ومحييا ونحو ذلك والحاصل
فبان المذكور فى الحقيقة ليس الا اللفظ دون الذات ١٢ منه
فى الازل هو مبدء التخليق والترزيق والاماتة والاحياء وغير ذلك
ولا دليل على كونه صفة اخرى سوى القدرة والارادة فان القدرة
وان كانت نسبتها الى وجود المكوّن وعدمه على السوار لكن مع
انضمام الارادة تختص احد الجانبين ولما استدل القائلون
بحدوث التكوين بانه لا يتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب
فلو كان قديما لزم قدم المكوّنات وهو محال اشار الى الجواب بقوله
اى المكونات ١٢
وهو اى التكوين تكوينه للعالم وكل جزء من اجزائه لا فى الازل بل

قلت اذا كان الخلق اضافة وتكوين مخلوقا فالتكوين اضافة مخلوقة
وهلم جرا فيتسلسل وايضا على ان التكوين من الاضافات
فلو لم يكن التكوين قديما لم يكن الخلق قديما وهو خلاف
ما عليه الاشاعرة من ان الخلق قديم
قوله شرح مقاصد
لانه حينئذ يكون من الاضافات
الى الاثر فلا يكون موجودا
قبل الاثر ١٢
قوله شرح مقاصد
والاعتبارات العقلية
لا توجد الا بوجود منشإ انتزاعها
قوله شرح مقاصد
ولما استدل القائلون
بحدوث التكوين بانه لا يتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب
فلو كان قديما لزم قدم المكونات وهو محال اشار الى الجواب بقوله
قوله شرح مقاصد
والتكوين القديم لا يستلزم وجود المكون
لجواز ان يكون المكون موجودا
بالقوة فى الازل فالمحال
هو قدم المكونات بالفعل
قوله شرح مقاصد
والتكوين القديم لا يستلزم وجود المكون
لجواز ان يكون المكون موجودا
بالقوة فى الازل فالمحال
هو قدم المكونات بالفعل

لوقت وجوده على حسب علمه وارادته فالتكوين باق ازلا وابدا

والممكون حادث بحدوث التعلق كما فى العلم والقدرة وغيرهما من الصفات

القديمة التى لا يلزم من قدمها قدم متعلقاتها لكون تعلقاتها حادثة وهذا

تحقيق ما يقال ان وجود العالم ان كان متعلق بذات الله تعالى وصفة من صفاته

لزم تعطيل الصانع واستغناء الحوادث عن الموجد وهو محال وان تعلق فاما ان

يستلزم ذلك قدم ما يتعلق وجوده به فيلزم قدم العالم وهو باطل ولا فلا يكون التكوين

ايضا قديما مع حدوث الممكون المتعلق به وما يقال من ان القول بتعلق وجود الممكون

بالتكوين قول بحدوث القديم بالا يتعلق وجوده بالغير والحادث ما يتعلق به

فضيه نظر لان المعنى القديم والحادث بالذات على ما نقول به الفلاسفة وانما

عند المتكلمين فالحادث ما لوجوده بداية اى يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه ومجرد

تعلق وجوده بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى لجواز ان يكون محتاجا الى الغير

صادرا عنه دائما بدوامه كما ذهب اليه الفلاسفة فيما اوجبوا قدمه من الممكنات كالهيولى

مثلا نعم اذا اثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختيار دون الايجاب بدليل

لا يتوقف على حدوث العالم كان القول بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولا

بحدوثه ومن ههنا يقال ان التشخص على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى

الرد على من زعم قدم بعض الاجزاء كالهيولى والا فهم انما يقولون بقدمها

بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم تكونه بالغير والحاصل انا لا نسلم ان التكوين

قوله على حسب علمه الخ يعنى ان تعلق التكوين في وقت معين على طبق تعلق العلم والارادة ومتوقف عليه والا فالتكوين لا يتعلق الا بما علم الله تعالى ان وجوده في ذلك الوقت اولى من عدمه وقوله والممكون حادث بحدوث التعلق الخ اشارة الى ان حدوث المتعلق انما يستلزم حدوث التعلق اذا كان التعلق بالايجاد والتكوين واما اذا كان بالعلم والقدرة فلا يستلزم ذلك كما ذكره بقوله كما في العلم والقدرة وقوله فضيه نظر لان المعنى القديم الخ اقول لا نسلم ان القديم بالمعنى المذكور هو الذى لا يتعلق وجوده بالغير والحادث بالمعنى المقابل له هو الذى يتعلق وجوده بالغير بل القديم بالمعنى المذكور هو الذى لا يكون وجوده مسبوقا بالعدم والحادث بالمعنى المذكور هو الذى يكون وجوده مسبوقا بالعدم سواء كان وجوده بالغير او لا بالغير وقوله والحاصل انا لا نسلم ان التكوين الخ اقول لا نسلم ان التكوين بمعنى عدم المسبوقية بالعدم يستلزم ان يكون وجود الممكن بالغير ولا نسلم ان التكوين بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا يتصور الا ان يكون وجود الممكن بالغير وقوله ان التكوين بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا يتصور الا ان يكون وجود الممكن بالغير ممنوع بل يتصور ان يكون وجود الممكن لا بالغير بان يكون وجوده بالذات ولا يكون وجوده مسبوقا بالعدم بان يكون قديما بالذات ولا يكون وجوده بالغير بان يكون واجبا بالذات وقوله فيما اوجبوا قدمه من الممكنات كالهيولى مثلا نعم اذا اثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختيار دون الايجاب بدليل الخ اقول لا نسلم ان الهيولى مما اوجبوا قدمه من الممكنات بل هم يقولون بحدوثها ايضا وقوله لا يتوقف على حدوث العالم الخ اقول لا نسلم ان القول بتعلق وجود الممكن بتكوين الله تعالى قولا بحدوثه بل هو قول بحدوث التعلق فقط وقوله ومن ههنا يقال ان التشخص على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد على من زعم قدم بعض الاجزاء كالهيولى الخ اقول لا نسلم ان التشخص على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد على من زعم قدم بعض الاجزاء كالهيولى بل هو اشارة الى الرد على من زعم قدم جميع اجزاء العالم كالفلاسفة وقوله والحاصل انا لا نسلم ان التكوين الخ اقول لا نسلم ان التكوين بمعنى عدم المسبوقية بالعدم يستلزم ان يكون وجود الممكن بالغير بل يتصور ان يكون وجود الممكن لا بالغير بان يكون وجوده بالذات ولا يكون وجوده مسبوقا بالعدم بان يكون قديما بالذات ولا يكون وجوده بالغير بان يكون واجبا بالذات وقوله فيما اوجبوا قدمه من الممكنات كالهيولى مثلا نعم اذا اثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختيار دون الايجاب بدليل الخ اقول لا نسلم ان الهيولى مما اوجبوا قدمه من الممكنات بل هم يقولون بحدوثها ايضا وقوله لا يتوقف على حدوث العالم الخ اقول لا نسلم ان القول بتعلق وجود الممكن بتكوين الله تعالى قولا بحدوثه بل هو قول بحدوث التعلق فقط وقوله ومن ههنا يقال ان التشخص على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد على من زعم قدم بعض الاجزاء كالهيولى الخ اقول لا نسلم ان التشخص على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد على من زعم قدم بعض الاجزاء كالهيولى بل هو اشارة الى الرد على من زعم قدم جميع اجزاء العالم كالفلاسفة وقوله والحاصل انا لا نسلم ان التكوين الخ اقول لا نسلم ان التكوين بمعنى عدم المسبوقية بالعدم يستلزم ان يكون وجود الممكن بالغير بل يتصور ان يكون وجود الممكن لا بالغير بان يكون وجوده بالذات ولا يكون وجوده مسبوقا بالعدم بان يكون قديما بالذات ولا يكون وجوده بالغير بان يكون واجبا بالذات

بدون وجود المكوّن وان وزانه معه وزان الضرب مع المضروب فان
الضرب صفة اضافية لا يتصور بدون المضافين اعني الضارب والمضروب
والتكوين صفة حقيقية هي مبدء الاضافة التي هي اخراج المعدوم من
العدم الى الوجود لا عينها حتى لو كانت عينها على ما وقع في عبارة المشائخ لكان
القول بتحققه بدون المكون مكابرة وانكارا للضروري فلا يندفع بما قال
من ان الضرب عرض مستحيل البقاء فلا بد لتعلقه بالمفعول وصول الالم اليه
من وجود المفعول معه او لو تاخر لانعدم هو بخلاف تعلق الباري تعالى فانه ازلي
واجب الدوام يبقى الى وقت وجود المفعول وهو غير المكون عندنا
لان الفعل يغاير المفعول بالضرورة كالضرب مع المضروب والاكل مع المأكول
ولانه لو كان نفس المكوّن لزم ان يكون المكوّن مكوّنا مخلوقا بنفسه ضرورة
انه مكوّن بالتكوين الذي هو عينه فيكون قديما مستغنيا عن الصانع وهو محال
وان لا يكون للخالق تعلق بالعالم سوى انه قدم منه قادر عليه مع غير صنع وتاثير فيه
ضرورة تكونه بنفسه وهذا لا يوجب كونه خالقا والعالم مخلوقا فلا يصح القول بانه
خالق للعالم وصانعه هذا خلف وان لا يكون الله تعالى مكوّنا للاشياء ضرورة
انه لا معنى للمكون الا من قام به التكوين والتكوين اذا كان عين المكون
لا يكون قائما بذات الله تعالى وان يصح القول بان خالق سواد هذا الحجر
اسود وهذا الحجر خالق للسواد اذ لا معنى للخالق والاسود الا من قام به الخلق والسواد

قوله الاسن قائم به الخ هذا مذهب اللغة فلا تهم في المباحث العلمية ١٢

قوله وان يصح القول بان خالق سواد هذا الحجر اسود الخ ١٢

والسواد وهما واحد فمخلبها واحد وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل
والمفعول ضروريا لكنه ينبغي للعاقل ان تيامل في امثال هذه المباحث
ولا ينسب الى الراسخين عن علماء الاصول ما تكون استحالته بديهية ظاهرة على
من له ادنى تمييز بل يطلب لكلامه محملا يصلح محلا لنزاع العلماء وخلاف العقلاء
فان من قال التكوين عين المكون اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس
ههنا الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك
فهو امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس امرا
محققا مغايرا للمفعول في الخارج ولم يريدوا ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم
المكون لتلزم المحالات وهذا كما يقال ان الوجود عين الماهية في الخارج
بمعنى انه ليس في الخارج للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر
حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول كالجسم والسواد بل الماهية
اذا كانت فكونها هو وجودها لكنهما متغايران في العقل بمعنى ان للعقل
ان يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس فلا يتم ابطال هذا الراي
الا باثبات ان تكوّن الاشياء وصدورها عن الباري تعالى يتوقف
على صفة حقيقية قائمة بالذات مغايرة للقدرة والارادة والتحقيق ان
تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده او انسب
الى القدرة يسمى ايجادا والى القادر يسمى الخلق والتكوين

قوله وهذا الكلام ظاهر الخ اقول ان يكون قوله ان الحكم بتغاير الفعل والمفعول الخ
مفهوما من قوله ان الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروري ولكن لا يخفى ان
الحكم بتغاير الفعل والمفعول لا يستلزم كون الفعل مغايرا للمفعول
لجواز ان يكون مغايرا له بالاعتبار كما ذهب اليه الخصم فتدبر منه

قوله ثم ان الحكم بتغاير الفعل الخ اقول المغايرة بحسب المفهوم ضروري لكن
الدليل لم يقم على التغاير قبل الايجاد بل على التغاير بعده

قوله ولا ينسب الى الراسخين الخ اقول ان الاشاعرة ذهبوا الى ان
التكوين مغاير للمكون وان المكون قديم وان التكوين حادث
وتعريض للمصنف فانه لما قال
التكوين عين المكون نسب القول بان
التكوين غير المكون الى الاغمر وليس كذلك اذ
العينية بهذا المعنى تتحقق على القول بحدوث
المكون في اشاعرة

قوله فان من قال التكوين الخ اقول ان الاشاعرة لما قالوا
التكوين مغاير للمكون
لم يريدوا بالتكوين نفس
الايجاد بل ما ترتب عليه
من الاثر فان اطلاق
المصادر على اسماء
المفاعيل شائع

قوله بخلاف ما اذا قيل الخ اقول يعني ان القدرة لا يتعلق
بها القدرة لا يتحقق الايجاد
عين الاثر فيجوز ان يكون
الوجود موجودا في الخارج
دون ماهيته التي هي نفس
الاثر كما ذهب اليه بعض
المحققين ١٢

ونحو ذلك فحقيقته كون الذات بحيث تعلقت قدرته بوجود المقدور لوقته
ثم تتحقق بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات الافعال كالتصوير والترزيق
والاحياء والاماتة وغير ذلك الى ما لا يكاد يتناهى واما كون كل من
ذلك صفة حقيقية ازلية فمما تفرد به بعض علماء ما وراء النهر وفيه تكثير
للقدماء جدا وان لم يكن متغايرة والاقرب ما ذهب اليه المحققون منهم
وهو ان مرجع الكل الى التكوين فانه ان تعلق بالحيوة يسمى احياء وبالموت
اماتة وبالصورة تصويرا وبالرزق ترزيقا الى غير ذلك فالكل تكوين
وانما الخصوص بخصوصية التعلقات **والارادة صفة الله تعالى**
ازلية قائمة بذاته كرر ذلك تاكيدا وتحقيقا لاثبات صفة
قديمة لله تعالى تقتضي تخصيص المكونات بوجه دون وجه وفي وقت دون
وقت لا كما زعمت الفلاسفة من انه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالارادة
والاختيار والنجارية من انه مريد بذاته لا بصفة وبعض المعتزلة من انه
مريد بارادة حادثة لا في محل والكرامية من ان ارادته حادثة في ذاته
والدليل على ما ذكرنا الآيات الناطقة باثبات صفة الارادة والمشية
لله تعالى مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء به وامتناع قيام الحوادث
بذاته تعالى وايضا نظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصلح
دليل على كون صانعه قادرا مختارا وكذا حدوثه اذ لو كان صانعه

موجبا بالذات لزوم قدمه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علة الموجبة

_{بان يمتنع الملازمة مبنية على بطلان التسلسل في جانب العرض ۱۲ احمد}

ورؤية الله تعالى بمعنى الانكشاف التام بالبصر وهو معنى اثبات الشيء كما هو بحاسة البصر وذلك انا اذا نظرنا الى البدر ثم اغمضنا العين فلا خفاء في انه وان كان منكشفا لدينا في الحالتين لكن انكشافه حال النظر اليه اتم واكمل ولنا بالنسبة اليه حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية جائزة في العقل بمعنى ان العقل اذا خلي ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته ما لم يقم له برهان على ذلك مع ان الاصل عدمه وهذا القدر ضروري فمن ادعى الامتناع فعليه البيان وقد استدل اهل الحق على امكان الرؤية بوجهين عقلي وسمعي تقرير الاول انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهي اما الوجود او الحدوث او الامكان اذ لا رابع يشترك بينهما والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم والامكان عن عدم ضرورة الوجود والعدم ولا مدخل للعدم في العلية فتعين الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره فيصح ان يرى من حيث تحقق علة الصحة وهي الوجود ويتوقف امتناعها على ثبوت كون شيء من خواص الممكن شرطا او من خواص الواجب مانعا وكذا يصح ان يرى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك انما لا يرى بناءً على ان الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها بطريق جري العادة لا بناءً

_{عن شوائب التوجيه ومداخلة الوهم ۱۲}

_{اي بين الاعيان والاعراض ۱۲}

على اثناء رويتها وحين اعترض بان الصحة عدمية فلا يستدعي علة ولو سلم
فالواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات كالحرارة بالشمس والنار فلا يستدعي علة
مشتركة ولو سلم فالعدمي يصلح علة للعدمي ولو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود.
بل وجود كل شئ عينه اجيب بان المراد بالعلة متعلق الروية والقابل
لها ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا ثم لا يجوز ان تكون خصوصية الجسم او العرض
لانا اول ما نرى شبحا من بعيد انما ندرك منه هوية ما دون خصوصية
جوهرية او عرضية او انسانية او فرسية ونحو ذلك ولو سلم رؤية جوهر او عرض
متعلقة بهوية قد نقدر على تفصيلا الى ما فيه من الجواهر والاعراض وقد لا نقدر
فمتعلق الروية هو كون الشئ له هوية ما وهو المعنى بالوجود واشتراكه ضروري فيه
نظر لجواز ان يكون متعلق الروية هو الجسمية وما يتبعها من الاعراض من غير
اعتبار خصوصية وتقرير الثاني ان موسى عليه السلام قد سأل الروية
بقوله رب ارني انظر اليك فلو لم تكن ممكنة لكان طلبها جهلا بما يجب
في ذات الله تعالى وما لا يجوز او سفها وعبثا وطلبا للمحال وحاشا الانبياء
منزهون عن ذلك وان الله تعالى قد علق الروية باستقرار الجبل وهو
امر ممكن في نفسه والمعلق بالممكن ممكن لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند
ثبوت المعلق به والمحال لا يثبت على شئ من التقادير الممكنة وقد اعترض
بوجوه اقواها ان سؤال موسى عليه السلام كان لاجل قومه حيث قالوا لن نؤمن

نومن لک حتی نری الله جهرة فسال لیعلموا امتناعها کما علمه هو وبانا لا نسلم
ان المعلق علیه ممکن بل هو استقرار الجبل حال تحرکه وهو محال اجیب بان
کلا منهما خلاف الظاهر ولا ضرورة فی ارتکابه علی ان القوم ان کانوا
مؤمنین کفاهم قول موسی علیه السلام ان الرؤیة ممتنعة وان کانوا کفارا لم یصدقوه
فی حکم الله تعالی بالامتناع وایا ما کان یکون السؤال عبثا والاستقرار حال
التحرک ایضا ممکن بان یقع السکون بدل الحرکة وانما المحال اجتماع الحرکة
والسکون واجبة بالنقل وقد ورد الدلیل السمعی بایجاب رؤیة
المؤمنین الله تعالی فی الدار الآخرة اما الکتاب فقوله تعالی وجوه یومئذ ناضرة
الی ربها ناظرة واما السنة فقوله علیه السلام انکم سترون ربکم کما ترون القمر لیلة البدر
وهو مشهور رواه احد وعشرون من اکابر الصحابة رضوان الله علیهم واما
الاجماع فهو ان الامة کانوا مجمعین علی وقوع الرؤیة فی الآخرة وان الآیات
الواردة فی ذلک محمولة علی ظواهرها ثم ظهرت مقالة المخالفین وشاعت شبههم
وتاویلاتهم واقوی شبههم من العقلیات ان الرؤیة مشروطة بکون المرئی
فی مکان وجهة ومقابلة من الرائی وثبوت مسافة بینهما بحیث لا یکون فی غایة
القرب ولا فی غایة البعد واتصال شعاع من الباصرة بالمرئی وکل ذلک محال
فی حق الله تعالی والجواب منع هذا الاشتراط والیه اشار بقوله فیری لا
فی مکان ولا علی جهة من مقابلة واتصال شعاع او ثبوت

مسافة بين الرائي وبين الله تعالى وقياس الغائب على الشاهد فاسد

وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى ايانا وفيه نظر لان الكلام

في الرؤية بحاسة البصر فان قيل لو كان جائز الرؤية والحاسة سليمة وسائر الشرائط موجودة

لوجب ان يرى والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وانه سفسطة

قلنا ممنوع فان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى لا يجب عند اجتماع الشرائط

وعن السمعيات قوله لا تدركه الابصار والجواب بعد تسليم كون الابصار

للاستغراق وافادته عموم السلب لا سلب العموم وكون الادراك

هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي انه لا دلالة

فيه على عموم الاوقات والاحوال وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية

اذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته ولنا انما

التمدح في ان يمكن رؤيته ولا يرى للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء

وان جعلنا الادراك عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب

والحدود فدلالة الآية على جواز الرؤية بل تحققها اظهر لان المعنى انه مع كونه

مرئيا لا يدرك بالابصار لتعاليه عن التناهي والاتصاف بالحدود والجوانب

ومنها ان الآيات الواردة في سوال الرؤية مقرونة بالاستعظام

والاستكبار والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم في طلبها

لا لامتناعها والا لمنعهم موسى عم عن ذلك كما فعل حين سأل لولا ان يحمل

لهم آلة فقال بل انتم قوم تجهلون وهذا شعر بامكان الرؤية في الدنيا
ای عدم منع موسی علیه السلام ایاهم ۱۲ احمد
ولهذا اختلفت الصحابة رضی الله عنهم في ان النبي صلعم هل رأى ربه ليلة المعراج
ام لا والاختلاف في الوقوع دليل الامكان واما الرؤية في المنام
فقد حكيت عن كثير من السلف ولا خفاء في انها نوع مشاهدة يكون
بالقلب دون العين والله تعالى خالق لافعال العباد من الكفر
والايمان والطاعة والعصيان لا كما زعمت المعتزلة ان العبد خالق
تصحيح بعد التحصيص لنكتة ظاهرة ۱۲ محمود
لافعاله وقد كانت الاوائل منهم يتحاشون عن اطلاق لفظ الخالق ويكتفون
بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلك وحين رأى الجبائي واتباعه
ان معنى الكل واحد وهو المخرج من العدم الى الوجود تجاسروا على اطلاق
لفظ الخالق احتج اهل الحق بوجوه الاول ان العبد لو كان خالقا لافعاله لكان
عالما بتفاصيلها ضرورة ان ايجاد الشئ بالقدرة والاختيار لا يكون الا
كذلك اللازم باطل فان المشي من موضع الى موضع قد يشتمل على سكنات
متخللة وعلى حركات بعضها اسرع وبعضها ابطأ لا شعور للماشي بذلك
وليس هذا ذهولا عن العلم بل لو سئل لم يعلم وهذا في اظهر افعاله واما اذا
تاملت في حركات اعضائه في المشي والاخذ والبطش ونحو ذلك وما يحتاج
اليه من تحريك العضلات وتمديد الاعصاب ونحو ذلك فالامر
اظهر الثاني النصوص الواردة في ذلك كقوله تعالى والله خلقكم

وما تعملون اي عملكم على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير او معمولكم
على ان ما موصولة ويشمل الافعال لانا اذا قلنا افعال العباد
مخلوقة لله تعالى او للعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدري الذي هو الايجاد
والايقاع بل الحاصل بالمصدر الذي هو متعلق الايجاد والايقاع اعني
ما نشاهده من الحركات والسكنات مثلا وللذهول عن هذه النكتة
قد يتوهم ان الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية وكقوله
تعالى خالق كل شئ اي ممكن بدلالة العقل وفعل العبد شئ وكقوله تعالى افمن
يخلق كمن لا يخلق في مقام التمدح بالخالقية وكونها مناطا لاستحقاق
العبادة لا يقال فالقائل بكون العبد خالقا لافعاله يكون من المشركين
دون الموحدين لانا نقول الاشراك هو اثبات الشريك في الالوهية
بمعنى وجوب الوجود كما للمجوس او بمعنى استحقاق العبادة كما لعبدة
الاصنام والمعتزلة لا يثبتون ذلك بل لا يجعلون خالقية العبد
كخالقية الله تعالى لافتقاره الى الاسباب والآلات التي هي
بخلق الله تعالى الا ان مشائخ ما وراء النهر قد بالغوا في تضليلهم
في هذه المسئلة حتى قالوا ان المجوس اسعد حالا منهم حيث
لم يثبتوا الا شريكا واحدا والمعتزلة يثبتون شركاء لا تحصى احتجت
المعتزلة بانا نفرق بالضرورة بين حركة الماشي

وبين حركة المرتعش ان الاولى باختياره دون الثانية

وبانه لوكان الكل بخلق الله تعالى لبطلت قاعدة التكليف والمدح

والذم والثواب والعقاب وهو ظاهر والجواب ان ذلك انما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي الكسب والاختيار اصلا واما نحن فنثبته على ما تحققته ان شاء الله تعالى وقد تمسك بانه لو كان خالقا لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب والزاني والسارق الى غير ذلك وهذا جهل عظيم لان المتصف بالشئ من قام به ذلك الشئ لا من اوجده ألا يرون ان الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض وسائر الصفات في الاجسام ولا يتصف بذلك وربما يتمسك بقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير وهي اي افعال العباد كلها باراداته ومشيته وحكمه وقضيته اي قضائه وهو عبارة عن الفصل مع زيادة احكام لا يقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضاء به لان الرضاء بالقضاء واجب واللازم باطل لان الرضاء بالكفر كفر لانا نقول الكفر مقضي

قوله قاعدة التكليف اي القاعدة التي هي كون الانسان مكلفا وكونه ممدوحا على افعاله وكونه مثابا وعقابا وذلك لان الانسان مختار في فعله اولا فيكون التكليف بالمحال ممتنعا والثواب والعقاب عليه واجبا والمدح والذم حسنا وهذه الامور لا تتحقق الا بعد تحقق الاختيار

قوله لو كان خالقا لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد الخ قال الشارح المحقق في شرح المواقف ان هذا انما يتأتى من جانب المعتزلة القائلين بان العبد خالق لافعاله اما على مذهبنا من ان الله تعالى خالق لافعال العباد فلا يتأتى ذلك لان الفعل عندنا هو الكسب والكاسب هو المحل لا الخالق

قوله وبانه لو كان الكل بخلق الله تعالى لبطلت قاعدة التكليف والمدح الخ قال الشارح المحقق في شرح المواقف ان هذا انما يتأتى من جانب المعتزلة القائلين بان العبد خالق لافعاله اما على مذهبنا من ان الله تعالى خالق لافعال العباد فلا يتأتى ذلك لان الفعل عندنا هو الكسب والكاسب هو المحل لا الخالق

قوله والثواب والعقاب هو ظاهر والجواب ان ذلك انما يتوجه على الجبرية القائلين بنفي الكسب والاختيار اصلا واما نحن فنثبته على ما تحققته ان شاء الله تعالى الخ قال الشارح المحقق في شرح المواقف ان الاشاعرة لما اثبتوا للعبد كسبا ما في الافعال التي هي مخلوقة لله تعالى فسروا الكسب بان العبد محل اجرى الله تعالى العادة بخلق القدرة والداعي والعلم والحياة فيه وبخلق الفعل فيه عند توجه القدرة الحادثة نحو الفعل على وفق الداعي والعلم فالعبد مكتسب للفعل بالمعنى المذكور وهو مناط التكليف والثواب والعقاب

قوله وقضيته اي قضائه وهو عبارة عن الفصل مع زيادة احكام الخ قال الشارح المحقق في شرح المقاصد القضاء في اللغة الحكم وفي الشرع الحكم الكلي الالهي المتعلق بالاشياء على ما هي عليه من غير تغير فيها لا يزال الخ

قوله لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضاء به لان الرضاء بالقضاء واجب الخ قال الشارح المحقق في شرح المقاصد ان الرضاء بالقضاء واجب عند الاشاعرة لانه من مقتضيات الارادة وعند المعتزلة ليس بواجب لان الارادة عندهم ليست من مقتضيات القضاء بل هي مستلزمة للرضاء لان الارادة عندهم من الصفات التي تتعلق بالاشياء على ما هي عليه من الوجوه والاعتبارات المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال الخ

قوله والثواب والعقاب هو ظاهر الخ قال الشارح المحقق في شرح المقاصد ان الوجوب الذي هو مقتضى القضاء عند الاشاعرة هو الوجوب بالمعنى الاخص الذي هو مقابل الجواز وهو لا ينافي الاختيار بل هو مقتض له وعند المعتزلة هو الوجوب بالمعنى الاعم الذي هو مقابل الامتناع وهو ينافي الاختيار

قوله ولو كان خالقا للقبائح الخ يعني لو كان خالقا لافعال العباد لكان خالقا للقبائح لان القبائح افعال العباد ولو كان خالقا لها لكان فاعلا لها لان خالق الشئ فاعل له ولو كان فاعلا لها لكان متصفا بها لان الفاعل من قام به الفعل لا من اوجده

قوله ولو كان خالقا لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد الخ قال الشارح المحقق في شرح المقاصد ان هذا انما يتأتى من جانب المعتزلة القائلين بان العبد خالق لافعاله اما على مذهبنا من ان الله تعالى خالق لافعال العباد فلا يتأتى ذلك لان الفعل عندنا هو الكسب والكاسب هو المحل لا الخالق

قوله ولو كان خالقا لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد الخ قال الشارح المحقق في شرح المقاصد ان هذا انما يتأتى من جانب المعتزلة القائلين بان العبد خالق لافعاله اما على مذهبنا من ان الله تعالى خالق لافعال العباد فلا يتأتى ذلك لان الفعل عندنا هو الكسب والكاسب هو المحل لا الخالق

قوله ولو كان خالقا لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد الخ قال الشارح المحقق في شرح المقاصد ان هذا انما يتأتى من جانب المعتزلة القائلين بان العبد خالق لافعاله اما على مذهبنا من ان الله تعالى خالق لافعال العباد فلا يتأتى ذلك لان الفعل عندنا هو الكسب والكاسب هو المحل لا الخالق

لا قضاء والرضاء انما يجب بالقضاء دون المقضي وقد يكره وهو تحته
كل مخلوق بجده الذي يوجد من حسن وقبح ونفع وضرر وما يجوبه من
زمان او مكان وما يترتب عليه من ثواب وعقاب والمقصود تعميم
ارادة الله تعالى وقدرته لما مر من ان الكل يخلق الله تعالى
وهو يستدعي القدرة والارادة لعدم الاكراه والاجبار فان قيل
فيكون الكافر مجبورا في كفره والفاسق في فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان
والطاعة قلنا انه تعالى اراد منهما الكفر والفسق باختيارهما فلا جبر كما انه
علم منهما الكفر والفسق بالاختيار ولم يلزم تكليف المحال والمعتزلة
انكروا ارادة الله تعالى للشرور والقبائح حتى قالوا انه اراد من الكافر
والفاسق ايمانه وطاعته لا كفره ومعصيته زعما منهم ان ارادة القبيح
قبيحة كخلقه وايجاده ونحن نمنع ذلك بل القبيح كسب القبيح والاتصاف
به عندهم يكون الكثير مما يقع من افعال العباد على خلاف ارادة الله
تعالى وهذا شنيع جدا حكي عن عمرو بن عبيد انه قال ما الزمني احد
مثل ما الزمني مجوسي كان معي في السفينة فقلت له لم لا تسلم فقال
لان الله تعالى لم يرد اسلامي فاذا اراد اسلامي اسلمت فقلت للمجوسي
ان الله تعالى يريد اسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك
فقال المجوسي فانا اكون مع الشريك الاغلب رحمكم

لا قضاء والرضاء انما يجب بالقضاء دون المقضي وقد يكره وهو تحته
كل مخلوق بجده الذي يوجد من حسن وقبح ونفع وضرر وما يجوبه من
زمان او مكان وما يترتب عليه من ثواب وعقاب والمقصود تعميم
ارادة الله تعالى وقدرته لما مر من ان الكل يخلق الله تعالى
وهو يستدعي القدرة والارادة لعدم الاكراه والاجبار فان قيل
فيكون الكافر مجبورا في كفره والفاسق في فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان
والطاعة قلنا انه تعالى اراد منهما الكفر والفسق باختيارهما فلا جبر كما انه
علم منهما الكفر والفسق بالاختيار ولم يلزم تكليف المحال والمعتزلة
انكروا ارادة الله تعالى للشرور والقبائح حتى قالوا انه اراد من الكافر
والفاسق ايمانه وطاعته لا كفره ومعصيته زعما منهم ان ارادة القبيح
قبيحة كخلقه وايجاده ونحن نمنع ذلك بل القبيح كسب القبيح والاتصاف
به عندهم يكون الكثير مما يقع من افعال العباد على خلاف ارادة الله
تعالى وهذا شنيع جدا حكي عن عمرو بن عبيد انه قال ما الزمني احد
مثل ما الزمني مجوسي كان معي في السفينة فقلت له لم لا تسلم فقال
لان الله تعالى لم يرد اسلامي فاذا اراد اسلامي اسلمت فقلت للمجوسي
ان الله تعالى يريد اسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك
فقال المجوسي فانا اكون مع الشريك الاغلب رحمكم

الاغلب حكى ان القاضي عبد الجبار الهمداني دخل على الصاحب ابن عباد وعنده الاستاذ ابو اسحق الاسفرائي فلما رأى الاستاذ قال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء والمعتزلة اعتقدوا ان الامر يستلزم الارادة والنهي عدم الارادة فجعلوا ايمان الكافر مرادا و كفره غير مراد ونحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مرادا وقد يمر به وقد يكون مرادا ونهي عنه لحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى اولانه لا يسئل عما يفعل والدليل على ان السيد اذا اراد ان يظهر على الحاضرين عصيان عبده وما مره بشيء ولا يريده منه وقد يتمسك من الجبائيين بالآيات وباب التاويل مفتوح على الفريقين وللعباد افعال اختيارية يثابون بها ان كانت طاعة ويعاقبون عليها ان كانت معصية لما زعمت الجبرية انه لا فعل للعبد اصلا وان حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة له عليها ولا قصد ولا اختيار وهذا باطل لانا نفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش ونعلم ان الاولى باختياره دون الثانية ولانه لو لم يكن للعبد فعل اصلا لما صح تكليفه ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله ولا اسناد الافعال

عصام قوله الاغلب حكى ان القاضي الخ قال الشارح العلامة الخ قوله على الصاحب ابن عباد صاحب بن عباد الخ قوله ولقب بالصاحب لانه صحب الرفيع والوضيع قوله ابو اسحق الاسفرائي الخ قوله وكان يقال اي في زمانه الخ قوله فجعلوا ايمان الكافر مرادا الخ قوله ونحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مرادا الخ قوله وقد يكون مرادا ونهي عنه الخ قوله من الجبائيين الخ قوله ان الشيء قد لا يكون مرادا الخ قوله ويمر به الخ قوله وقد يكون مرادا ونهي عنه الخ قوله ولانه لا يسئل عما يفعل الخ قوله ان السيد اذا اراد ان يظهر على الحاضرين الخ قوله من الجبائيين الخ قوله وللعباد افعال اختيارية الخ قوله ان كانت طاعة ويعاقبون عليها ان كانت معصية الخ قوله ان حركاته بمنزلة حركات الجمادات الخ قوله ولا قصد الخ قوله ولا اختيار الخ قوله باختياره الخ قوله ولانه لو لم يكن للعبد فعل اصلا الخ قوله ولا ترتب استحقاق الثواب الخ

عصام قوله ولقب بالصاحب الخ اي لانه صحب الرفيع والوضيع الخ قوله ان الشيء قد لا يكون مرادا الخ اي نحن نعلم ان الشيء الخ قوله من الجبائيين الخ قوله ان الشيء قد لا يكون مرادا الخ اي نحن نعلم ان الشيء الخ قوله ويمر به الخ اي ويريده منه الخ قوله وقد يكون مرادا ونهي عنه الخ قوله ولانه لا يسئل الخ قوله ان السيد اذا اراد ان يظهر الخ قوله من الجبائيين الخ قوله وللعباد افعال الخ قوله ان كانت طاعة الخ قوله ان كانت معصية الخ قوله ان حركاته بمنزلة الخ قوله ولا قصد الخ قوله باختياره الخ قوله ولانه لو لم يكن للعبد الخ قوله ولا ترتب الخ

الى تقتضي سابقية القصد والاختيار اليه على سبيل الحقيقة مثل صلى وكتب وصام بخلاف مثل طال الغلام واسود لونه والنصوص القطعية تنفي ذلك كقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون وقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر الى غير ذلك فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى وارادته الجبر لازم قطعا لانهما اما ان يتعلقا بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع ولا اختيار مع الوجوب والامتناع قلنا يعلم ويريد ان العبد يفعله او يتركه باختياره فلا اشكال فان قيل فيكون فعله الاختياري واجبا او ممتنعا وهذا ينافي الاختيار قلنا انه ممنوع فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا منافٍ له وايضا منقوض بافعال الباري فان قيل لا معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار الا كونه موجد الافعاله بالقصد والارادة وقد سبق ان الله تعالى مستقل بخلق الافعال وايجادها ومعلوم ان المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين قلنا الكلام في قوة هذا الكلام ومتانته الا انه لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله تعالى وبالضرورة ان لقدرة العبد وارادته مدخلا في بعض الافعال كالحركة البطش دون البعض كالحركة الارتعاش انجر بنا في النقض عن هذا المضيق الى القول بان الله خالق والعبد كاسب وتحقيقه ان صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل كسب وايجاد الله تعالى الفعل عقيب

ذلك خلق والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين فاتضح
مقدورية الله تعالى بجهة الايجاد ومقدورية العبد بجهة الكسب بهذا القدر من المعنى
ضروري وان لم نقدر على ازيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة
عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وايجاده مع ما للعبد فيه
من القدرة والاختيار ولهم في الفرق بينهما عبارات مثل ان الكسب
واقع بآلة والخلق لا بآلة والكسب مقدور وقع في محل قدرته والخلق
لا في محل قدرته والكسب لا يصح انفراد القادر به والخلق يصح فان قيل فقد
اثبتم بالنسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة قلنا الشركة ان يجتمع اثنان
على شيء ويتفرد كل منهما بما حوله ودون الآخر كاركار القرية والمحلة وكما اذا
جعل العبد خالقا لافعاله والصانع خالقا لسائر الاعراض والاجسام
بخلاف ما اذا اضيف امر الى شيئين بجهتين مختلفتين كالارض تكون
ملكا لله تعالى بجهة التخليق وللعباد بجهة ثبوت التصرف وكفعل العبد
ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة الكسب فان قيل
فكيف كان كسب القبيح قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم بخلاف
خلقه قلنا لانه قد ثبت ان الخالق حكيم لا يخلق شيئا الا وله عاقبة
حميدة وان لم تطلع عليها فجزمنا بانتفاء ما نستقبحه من الافعال
قد يكون له فيها حكم ومصالح كما في خلق الاجسام الخبيثة الضارة المؤلمة

بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح فجعلنا الكسب للقبح مع ورود

النهي عنه قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب والحسن

منها اى من افعال العباد وهو ما يكون متعلق المدح في العاجل

والثواب في الآجل والاحسن ان يفسر بما لا يكون متعلقا للذم العقاب

ليشمل المباح برضاء الله تعالى اى بارادته من غير اعراض والقبيح

منها وهو ما يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الآجل

ليس برضاه لما عليه من الاعتراض قال الله تعالى ولا يرضى

لعباده الكفر يعني ان الارادة والمشيئة والتقدير تتعلق بالكل والرضا

والمحبة والامر لا يتعلق الا بالحسن دون القبيح والاستطاعة

مع الفعل خلافا للمعتزلة وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل

اشارة الى ما ذكره صاحب التبصرة من انها عرض يخلق الله تعالى في الحيوان

يفعل به الافعال الاختيارية وهي علة للفعل والجمهور على انها

شرط لالاداء الفعل لا علة وبالجملة هي صفة يخلقها الله تعالى عند

قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والآلات فان قصد فعل الخير خلق

الله تعالى قدرة فعل الخير فيستحق المدح والثواب وان قصد فعل الشر خلق الله

تعالى قدرة فعل الشر فكان هو المضيع لقدرته فعل الخير فيستحق الذم والعقاب

ولهذا ذم الكافرون بانهم لا يستطيعون السمع واذا كانت الاستطاعة

عرضا وجب ان تكون مقارنة للفعل بالزمان لاسابقة عليه
والالزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه لما مر من امتناع
بقاء الاعراض فان قيل لو سلمت استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع
في امكان تجدد الامثال عقيب الزوال فمن اين يلزم وقوع الفعل
بدون القدرة قلنا انما ندعي لزوم ذلك اذا كانت القدرة التي
بها الفعل هي القدرة السابقة واما اذا جعلتموها المثل المتجدد المقارن
فقد اعترفتم بان القدرة التي بها الفعل لاتكون الا مقارنة
له ثم ان اوعزتم انه لابد لها من امثال سابقة حتى لايمكن الفعل بادل
ما يحدث من القدرة فعليكم البيان واما ما يقال لو فرضنا بقاء القدرة
السابقة الى آن الفعل اما بتجدد الامثال واما باستقامته بقاء الاعراض
فان قالوا بجواز وجود الفعل بها في الحالة الاولى فقد تركوا مذهبهم
حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة وان قالوا بامتناعه لزم التحكم
الترجيح بلا مرجح اذ القدرة بحالها لم تتغير ولم يحدث فيها معنى
لاستحالة ذلك على الاعراض فلم صار الفعل بها في الحالة الثانية
واجبا وفي الحالة الاولى ممتنعا ففيه نظر لان القائلين بكون الاستطاعة
قبل الفعل لايقولون بامتناع المقارنة الزمانية وبان كل فعل يجب
ان يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة حتى يمتنع حدوث

وجب ان تكون مقارنة للفعل بالزمان لاسابقة عليه
والالزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه لما مر من امتناع
بقاء الاعراض فان قيل لو سلمت استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع
في امكان تجدد الامثال عقيب الزوال فمن اين يلزم وقوع الفعل
بدون القدرة قلنا انما ندعي لزوم ذلك اذا كانت القدرة التي
بها الفعل هي القدرة السابقة واما اذا جعلتموها المثل المتجدد المقارن
فقد اعترفتم بان القدرة التي بها الفعل لاتكون الا مقارنة
له ثم ان اوعزتم انه لابد لها من امثال سابقة حتى لايمكن الفعل بادل
ما يحدث من القدرة فعليكم البيان واما ما يقال لو فرضنا بقاء القدرة
السابقة الى آن الفعل اما بتجدد الامثال واما باستقامته بقاء الاعراض
فان قالوا بجواز وجود الفعل بها في الحالة الاولى فقد تركوا مذهبهم
حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة وان قالوا بامتناعه لزم التحكم
الترجيح بلا مرجح اذ القدرة بحالها لم تتغير ولم يحدث فيها معنى
لاستحالة ذلك على الاعراض فلم صار الفعل بها في الحالة الثانية
واجبا وفي الحالة الاولى ممتنعا ففيه نظر لان القائلين بكون الاستطاعة
قبل الفعل لايقولون بامتناع المقارنة الزمانية وبان كل فعل يجب
ان يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة حتى يمتنع حدوث

الفعل فی زمان حدوث القدرة مقرونة بجمیع الشرائط ولانه یجوز ان یمتنع
الفعل فی الحالة الاولی لانتفاء شرط او وجود مانع ویجب فی الثانیة
لتمام الشرائط مع ان القدرة التی هی صفة القادر فی الحالتین علی
السواء ومن ذهب بعضهم الی انه ان اراد بالاستطاعة القدرة
المستجمعة لجمیع شرائط التاثیر فالحق انها مع الفعل والا فقبله
واما امتناع بقاء الاعراض فمبنی علی مقدمات صعبة البیان
وهی ان بقاء الشیء امر محقق زائد علیه وانه یمتنع قیام العرض بالعرض
وانه یمتنع قیامهما معا بالمحل ولما استدل القائلون بکون الاستطاعة
قبل الفعل بان التکلیف حاصل قبل الفعل ضرورة ان الکافر مکلف
بالایمان وتارک الصلوة مکلف بها بعد دخول الوقت فلو لم تکن
الاستطاعة متحققة حال لزم تکلیف العاجز وهو باطل اشار الی
الجواب بقوله وتقیع هذا الاسم یعنی لفظ الاستطاعة علی
سلامة الاسباب والآلات والجوارح کما فی قوله تعالی
وﷲ علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلا فان قیل الاستطاعة
صفة المکلف وسلامة الاسباب والآلات لیست صفة له فکیف یصح
تفسیرها بها قلنا المراد سلامة الاسباب والآلات له والمکلف کما تصف
بالاستطاعة یتصف بذلک حیث یقال هو ذو سلامة

قوله وقد یطلق اسم الاستطاعة علی الاسباب والآلات
احتراز عن الاستطاعة بمعنی القدرة مع الفعل او قبله
قوله وقد یطلق اسم الاستطاعة علی القدرة مع سلامة الاسباب
والآلات اشارة الی ان الاستطاعة بمعنی القدرة مع الفعل او قبله
قوله وقد یطلق اسم الاستطاعة علی القدرة مع سلامة الاسباب
والآلات اشارة الی ان الاستطاعة بمعنی القدرة مع الفعل او قبله
قوله وقد یطلق اسم الاستطاعة علی القدرة مع سلامة الاسباب
والآلات اشارة الی ان الاستطاعة بمعنی القدرة مع الفعل او قبله
قوله وقد یطلق اسم الاستطاعة علی القدرة مع سلامة الاسباب
والآلات اشارة الی ان الاستطاعة بمعنی القدرة مع الفعل او قبله
قوله وقد یطلق اسم الاستطاعة علی القدرة مع سلامة الاسباب
والآلات اشارة الی ان الاستطاعة بمعنی القدرة مع الفعل او قبله
قوله وقد یطلق اسم الاستطاعة علی القدرة مع سلامة الاسباب
والآلات اشارة الی ان الاستطاعة بمعنی القدرة مع الفعل او قبله

الاسباب الا انه لتركبه لا يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة

وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة التي هي سلامة

الاسباب والآلات لا الاستطاعة بالمعنى الاول فان اريد بالعجز

عدم الاستطاعة بالمعنى الاول فلا نسلم استحالة تكليف العاجز ان

اريد بالمعنى الثاني فلا نسلم لزومه لجواز ان تحصل قبل الفعل سلامة الاسباب

والآلات وان لم تحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل وقد يجاب بان القدرة

صالحة للضدين عند ابي حنيفة رحمة الله عليه حتى ان القدرة المصروفة الى

الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان لا اختلاف الا في التعلق

وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة فالكافر قادر على الايمان

المكلف به الا انه صرف قدرته الى الكفر وضيع باختياره صرفها الى

الايمان فاستحق الذم والعقاب ولا يخفى ان في هذا الجواب تسليما

لكون القدرة قبل الفعل لان القدرة على الايمان في حال الكفر تكون

قبل الايمان لامحالة فان اجيب بان المراد ان القدرة وان صلحت

للضدين لكنها من حيث التعلق باحدهما لا تكون الا معه حتى ان ما يلزم

مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها

للترك هي القدرة المتعلقة به واما نفس القدرة فقد تكون مقدمة

متعلقة بالضدين قلنا هذا مما لا يتصور فيه نزاع اصلا بل هو

٧١ شرح عقائد نسفی

لغو من الكلام فليتامل ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه سواء
كان ممتنعا في نفسه كجمع الضدين او ممكنا كخلق الجسم واما ما يمتنع بناء
على ان الله تعالى علم خلافه او اراد خلافه كايمان الكافر وطاعة
العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف به لكونه مقدورا للمكلف بالنظر
الى نفسه ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه لقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها والامر في قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء (بالملائكة)
للتعجيز دون التكليف وقوله تعالى حكاية ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به
(جواب سوال مقدر) ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل ايصال ما لا يطاق من العوارض
اليهم وانما النزاع في الجواز فمنعته المعتزلة بناء على القبح العقلي وجوزه
الاشعري لانه لا يقبح من الله تعالى شيء وقد يستدل بقوله تعالى لا يكلف
الله نفسا الا وسعها على نفي الجواز وتقريره انه لو كان جائزا لما لزم من
فرض وقوعه محال ضرورة ان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم تحقيقا لمعنى
اللزوم لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى وهو محال فهذه نكتة في بيان استحالة
كل ما يتعلق علم الله وارادته واختياره بعدم وقوعه وحلها انا لا نسلم ان كل ما يكون ممكنا في
نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال وانما يجب ذلك لو لم يعرض له الامتناع بالغير والا لجاز ان يكون لزوم
المحال بناء على الامتناع بالغير الا ترى ان الله تعالى لما اوجد العالم بقدرته واختياره
فعدمه ممكن في نفسه مع انه يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلول عن علته التامة

وهو محال والحاصل ان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر
الى ذاته واما بالنظر الى امر زائد على نفسه فلا نم انه لا يستلزم
المحال وما وجد من الالم فى المضروب عقيب ضرب انسان
والانكسار فى الزجاج عقيب كسر انسان قيد بذلك ليصلح
محلا للخلاف فى ان للعبد فيه صنع ام لا وما اشبهه كالموت عقيب
القتل كل ذلك مخلوق الله تعالى لما مر من ان الخالق
هو الله تعالى وحده وان كل الممكنات مستندة اليه بلا واسطة والمعتزلة
لما اسندوا بعض الافعال الى غير الله قالوا ان كان الفعل
صادرا عن الفاعل لا بتوسط فعل آخر فهو بطريق المباشرة
والا فبطريق التوليد ومعناه ان يوجب فعل لفاعله فعلا
آخر كحركة اليد توجب حركة المفتاح فالم يتولد من الضرب
والانكسار من الكسر وليسا مخلوقين لله تعالى وعندنا الكل بخلق
الله تعالى لا صنع للعبد فى تخليقه والاولى ان لا يقيد بالتخليق
لان ما يسمونه متولدات لا صنع للعبد فيه اصلا اما التخليق فلاستحالته
من العبد واما الاكتساب فلاستحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة
ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف افعاله الاختيارية والمقصود
ميت بأجله اى الوقت المقدر لموته لا كما زعم بعض المعتزلة

قوله وهو محال ان كان بسبب العبد مثلا فظاهر وان كان بسبب آخر فلان الكلام فى الممكن الذى يصح ان يكون مقدورا للعبد وما ذكره الشارح يفيد ان الممكن الذى لا يصح ان يكون مقدورا للعبد لا يصح ان يكون مقدورا لغيره ايضا وليس كذلك فان الممكن الذى لا يصح ان يكون مقدورا للعبد يصح ان يكون مقدورا لغيره كخلق الاجسام فانه ممكن لا يصح ان يكون مقدورا للعبد ويصح ان يكون مقدورا لله تعالى وقوله فلان كان بسبب العبد مثلا الخ اقول ان اراد بالمثل ما يشمل الكسب والمباشرة فظاهر وان اراد ما يشمل التولد ايضا فلا يخفى ان التولد ليس بمقدور للعبد اصلا فكيف يصح ان يكون مقدورا له مثلا وقوله وان كان بسبب آخر الخ اقول ان اراد بالسبب ما يشمل الكسب والمباشرة فظاهر وان اراد ما يشمل التولد ايضا فلا يخفى ان التولد ليس بمقدور لذلك السبب ايضا فلا يكون مقدورا له مثلا بل هو مقدور لله تعالى ابتداء فالاولى ان يقال ان كان بسبب العبد مثلا بالكسب او بالمباشرة فظاهر وان كان بسبب آخر مثلا بالتولد فان كان ذلك السبب ايضا بايجاد الله تعالى ابتداء فظاهر وان كان بايجاد العبد مثلا بالكسب او بالمباشرة فلا يكون مقدورا له مثلا بل هو مقدور لله تعالى ابتداء فظاهر ايضا وقوله لا صنع للعبد فى تخليقه اقول لا صنع للعبد فى تخليقه بوجه من الوجوه لا بالكسب ولا بالمباشرة ولا بالتولد ولا بالتخليق ولا بالايجاد ولا بالابداع ولا بالاختراع ولا بالانشاء ولا بالاحداث ولا بالتكوين ولا بالتصوير ولا بالتقدير ولا بالتسوية ولا بالتهيئة ولا بالتركيب ولا بالتحليل ولا بالتحويل ولا بالتغيير ولا بالتبديل ولا بالتفريق ولا بالتبعيض ولا بالتجزية ولا بالتجسيم ولا بالتشكيل ولا بالتصليب ولا بالتدوير ولا بالتسطيح ولا بالتخريط ولا بالتثقيب ولا بالتخريم ولا بالتطعيم ولا بالتلحيم ولا بالتجليس ولا بالتمويه ولا بالتذهيب ولا بالتزويق ولا بالتنميق ولا بالتزيين ولا بالتحسين ولا بالتقبيح ولا بالتهجين ولا بالتشويه ولا بالتسويد ولا بالتبييض ولا بالتحمير ولا بالتصفير ولا بالتخضير ولا بالتزريق ولا بالتشهيب ولا بالتدهين ولا بالتكحيل ولا بالتحمير ولا بالتوريد ولا بالتصديع ولا بالتوجيع ولا بالتفريح ولا بالتسريح ولا بالتحزين ولا بالتسخين ولا بالتبريد ولا بالتجفيف ولا بالترطيب ولا بالتيبيس ولا بالتليين ولا بالتصليب ولا بالتعذيب ولا بالتنعيم ولا بالتوجيع ولا بالتفريح ولا بالتسريح ولا بالتحزين ولا بالتسخين ولا بالتبريد ولا بالتجفيف ولا بالترطيب ولا بالتيبيس ولا بالتليين ولا بالتصليب ولا بالتعذيب ولا بالتنعيم

من ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل لنا ان الله تعالى قد حكم بآجال
العباد على ما علم من غير تردد وبانه اذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة
ولا يستقدمون واحتجت المعتزلة بالاحاديث الواردة في ان
بعض الطاعات يزيد في العمر وبانه لو كان ميتا باجله لما استحق
القاتل ذما ولا عقابا ولا دية ولا قصاصا اذ ليس موت المقتول
بخلقه ولا بكسبه والجواب عن الاول ان الله تعالى كان يعلم انه
لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره اربعين سنة لكنه علم انه يفعلها
ويكون عمره سبعين سنة فنسبت هذه الزيادة الى تلك الطاعة بناء
على علم الله تعالى انه لولاها لما كانت تلك الزيادة وعن الثاني
ان وجوب العقاب والضمان على القاتل تعبدي لارتكابه المنهي
وكسبه الفعل الذي يخلق الله تعالى عقيبه الموت بطريق جرى العادة
فان القتل فعل القاتل كسبا وان لم يكن خلقا والموت
فائت بالميت مخلوق الله تعالى لا صنع للعبد فيه تخليقا ولا اكتسابا
وبنى هذا على ان الموت وجودي بدليل قوله تعالى خلق الموت
والحيوة والاكثرون على انه عدمي ومعنى خلق الموت قدره والاجل
واحد لا كما زعم الكعبي ان للمقتول اجلين القتل والموت
وانه لو لم يقتل لعاش الى اجله الذي هو الموت ولا

قال الشارح اعلم ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل لنا ان الله تعالى قد حكم بآجال العباد على ما علم من غير تردد وبانه اذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون واحتجت المعتزلة بالاحاديث الواردة في ان بعض الطاعات يزيد في العمر وبانه لو كان ميتا باجله لما استحق القاتل ذما ولا عقابا ولا دية ولا قصاصا اذ ليس موت المقتول بخلقه ولا بكسبه والجواب عن الاول ان الله تعالى كان يعلم انه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره اربعين سنة لكنه علم انه يفعلها ويكون عمره سبعين سنة فنسبت هذه الزيادة الى تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى انه لولاها لما كانت تلك الزيادة وعن الثاني ان وجوب العقاب والضمان على القاتل تعبدي لارتكابه المنهي وكسبه الفعل الذي يخلق الله تعالى عقيبه الموت بطريق جرى العادة فان القتل فعل القاتل كسبا وان لم يكن خلقا والموت فائت بالميت مخلوق الله تعالى لا صنع للعبد فيه تخليقا ولا اكتسابا وبنى هذا على ان الموت وجودي بدليل قوله تعالى خلق الموت والحيوة والاكثرون على انه عدمي ومعنى خلق الموت قدره والاجل واحد لا كما زعم الكعبي ان للمقتول اجلين القتل والموت وانه لو لم يقتل لعاش الى اجله الذي هو الموت ولا

كما زعمت الفلاسفة ان للحيوان اجلا طبيعيا وهو وقت موته بتحلل رطوبته
والطفاء حرارته الغريزيتين واجلا اختراميته بحسب الآفات والامراض
والحرام رازق لان الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان
فياكله وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما وهذا ولى من تفسيره بما يتغذى
به الحيوان لخلوه عن معنى الاضافة الى الله تعالى مع انه معتبر فى مفهوم الرزق
وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لانهم فسروه تارة بالمملوك ياكله المالك
وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به وذلك لا يكون الا حلالا لكن يلزمهم على الاول
ان لا يكون ما تاكله الدواب رزقا وعلى الوجهين ان من اكل الحرام
طول عمره لم يرزقه الله تعالى اصلا ومبنى هذا الاختلاف على ان الاضافة
الى الله تعالى معتبرة فى معنى الرزق وانه لا رزاق الا الله وحده وان
العبد يستحق الذم والعقاب على اكل الحرام وما يكون مستندا الى الله تعالى
لا يكون قبيحا ومن ثم به لا يستحق الذم والعقاب والجواب ان ذلك لسوء
مباشرته اسبابه باختياره وكل يستوفى رزق نفسه حلالا كان او حراما
لحصول التغذى بهما جميعا ولا يتصور ان لا ياكل انسان رزقه او ياكل
غير رزقه لان ما قدره الله تعالى غذاء شخص يجب ان ياكله ويمتنع ان
ياكل غيره واما بمعنى الملك فلا يمتنع والله تعالى يضل من يشاء ويهدى من يشاء
بمعنى خلق الضلالة والاهتداء لانه الخالق وحده وفى التقييد بالمشية اشارة

الى ان ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق لانه عام في حق الكل ولا الاضلال
عبارة عن وجدان العبد ضالا او تسميته ضالا او لا معنى لتعليق
ذلك بمشيته تعالى نعم قد تضاف الهداية الى النبي صلى الله عليه وسلم
مجازا بطريق التسبيب كما يسند الى القرآن وقد يسند الاضلال
الى الشيطان مجازا كما يسند الى الاصنام ثم المذكور في كلام المشائخ
ان الهداية عندنا خلق الاهتداء ومثل هداه الله فلم يهتد مجاز عن الدلالة
والدعوة الى الاهتداء وعند المعتزلة بيان طريق الصواب هو لظ
لقوله تعالى انك لا تهدي من احببت ولقوله عم اللهم اهد قومي مع انه
بين الطريق ودعاهم الى الاهتداء والمشهور ان الهداية عند المعتزلة
الدلالة الموصلة الى المطلوب وعندنا الدلالة على طريق يوصل
الى المطلوب سواء حصل الوصول والاهتداء او لم يحصل وما هو لا اصلح
للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى والا لما خلق الكافر الفقير
المعذب في الدنيا والآخرة ولما كان له امتنان على العباد واستحقاق شكر
في الهداية وافاضته انواع الخيرات لكونها اداء للواجب لما كان امتنانه
على النبي عم فوق امتنانه على ابي جهل لعنه الله تعالى اذ فعل كل منهما
بغاية مقدوره من الاصلح له ولما كان لسؤال العصمة والتوفيق وكشف
الضراء والبسيط في الخصب والرخاء معنى لان ما لم يفعل في حق

الى ان ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق لانه عام في حق الكل ولا الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا او تسميته ضالا او لا معنى لتعليق ذلك بمشيته تعالى نعم قد تضاف الهداية الى النبي صلى الله عليه وسلم مجازا بطريق التسبيب كما يسند الى القرآن وقد يسند الاضلال الى الشيطان مجازا كما يسند الى الاصنام ثم المذكور في كلام المشائخ ان الهداية عندنا خلق الاهتداء ومثل هداه الله فلم يهتد مجاز عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء وعند المعتزلة بيان طريق الصواب هو لظ لقوله تعالى انك لا تهدي من احببت ولقوله عم اللهم اهد قومي مع انه بين الطريق ودعاهم الى الاهتداء والمشهور ان الهداية عند المعتزلة الدلالة الموصلة الى المطلوب وعندنا الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب سواء حصل الوصول والاهتداء او لم يحصل وما هو لا اصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى والا لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة ولما كان له امتنان على العباد واستحقاق شكر في الهداية وافاضته انواع الخيرات لكونها اداء للواجب لما كان امتنانه على النبي عم فوق امتنانه على ابي جهل لعنه الله تعالى اذ فعل كل منهما بغاية مقدوره من الاصلح له ولما كان لسؤال العصمة والتوفيق وكشف الضراء والبسيط في الخصب والرخاء معنى لان ما لم يفعل في حق

قوله تعالى رب انهن اضللن كثيرا ١٢

بانواع الآلام واصناف الاسقام ١٢ ابو درد