

شرح العقائد النسفية

للعلامة سعد الدين التفتازاني

مسعود بن عمر بن عبد الله

٧٢٢ - ٧٩١ هـ

تحقيق الدكتور الشيخ
أحمد حجازي السقا

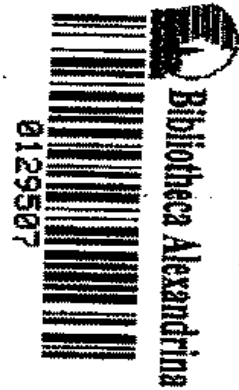
حقوق الطبع محفوظة

١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م

ملتنرم الطبع والنشر

مكتبة الكليات الأزهرية

٩ شارع الصناديق - الأزهر - القاهرة



شرح العقائد النسفية

للعلامة سعد الدين التفتازاني

محقق الدكتور الشيخ
أحمد حجازي السقا

مكتبة الكليات الأزهرية
٩ شارع الصنارقية - الأزهر - القاهرة

بسم الله الرحمن الرحيم

ملاحظة :

حقوق الطبع والنشر محفوظة للناسخ

الطبعة الأولى بمصر

١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م

مطبعة مورافقلى

مقدمة الكتاب

الحمد لله رب العالمين • والصلاة والسلام على خاتم النبيين
إبراهيم • وعلى آله الطيبين الطاهرين • والتابعين لهم بخير إلى
يوم الدين •

وبعد . . .

فهذا كتاب صغير الحجم ، كثير الفائدة في « علم الكلام » طبع
في مصر بدون تحقيق مع أن له مخطوطات كثيرة في مكتبة الأزهر •
وهأنذا أقدمه محققاً لأول مرة ، على المطبوعة في مطبعة الحلبي ورمزها :
ط ، وعلى المخطوطة سنة إحدى وسبعين وتسعمائة ، ورمزها : خ
مع مقارنتها بالمخطوطة سنة ألف ومائة وتسعة وخمسين من الهجرة •

وأستسمح القارئ العذر في ترك التعليقات الكثيرة على هذا
الكتاب • لأنه في نظر المؤلف والشارح « متن » أعد مختصراً لطلاب
العلم • ولو أننا توسعنا في التعليقات ، لفوتنا على القراء ، الغرض
الأصلي من تأليفه •

ونعرف بالكتاب فنقول :

العقائد النسفية

العقائد النسفية التي شرحها العلامة سعد الدين التفتازاني ،
قد ألفها الشيخ نجم الدين أبو حفص عمر بن محمد المتوفى عام ٨٣٧ هـ
فرغ السعد من شرحها في شعبان عام ٧٦٨ هـ ، ويسمى هذا الشرح
بالمختصر ، وهو يشتمل على غرر الفوائد في ضمن فصول هي للدين
قواعد •

وتقول عنه الدائرة : أتمه في (خوارزم) في شعبان عام ٧٦٨ هـ
١٣٦٧ م وهو شرح موجز ، ويعد من الكتب المدرسية المحبوبة ، وقد
شرح هذا الشرح عدة مرات .

طبعااته : طبع في كلكتا عام ١٢٤٤ هـ ، ودلهي ١٨٧٠ م ، وفي عام
١٩٠٤ م ، لکھنؤ ١٨٧٦ م ، ١٨٨٨ م ، وفي عام ١٨٩٠ - ١٨٩٤ م وفي
الاستانة عام ١٢٩٧ هـ شرح خيالي وحواشي قره خليل على الشرح .
وفي كوينور عام ١٣٣٠ هـ ١٩٠٣ م . ونقل دوسون مقتطفات منه
الى اللغة الفرنسية ، وتمت ترجمة المائة لشرح العقائد ، وفي
استانبول وجنيف عام ١٧٩٠ م .

أما الشروح التي كتبت عليه ، فقد طبع منها شرح خيالي في دلهي
عام ١٨٧٠ م وعام ١٣٣٧ هـ مع حواشي عبد الحكيم السيالكوتي ،
وفي عام ١٣٣٦ هـ مع الحواشي السابقة . وفي الاستانة عام ١٢٩٧ هـ
مع كتلي وبهش . وفي القاهرة عام ١٢٩٧ هـ حواشي قره خليل . وطبع
من هذه الشروح أيضا : شرح الحسن شاهد (أبو الحسن بن الفضل)
في بهار عام ١٣٣٧ هـ كما طبع شرح رمضان أفندي في دلهي عام ١٣٣٧ هـ

شارح العقائد النسفية

اسمه : مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني (١) . وقيل :
محمود عمر (٢) . وقيل : انه ولد في صفر سنة اثنى عشرين وسبعمائة
من الهجرة (٣) . وقيل : انه ولد سنة اثنى عشر وسبعمائة (٤) .
وتوفي سنة احدى وتسعين وسبعمائة (٥) . وقيل : انه توفي في سنة
اثنى عشر وتسعين وسبعمائة (٦) .

(١) بغية الوعاة - للسيوطي - ص ٢٩١ ج ٢

(٢) آباء الأئمة - لابن حجر - ص ١٤ ج ٢

(٣) مفتاح السعادة - لرازي - ص ٢٠٤ ج ١

(٤) بغية الوعاة - للسيوطي - ص ٢٨٢ ج ٢

(٥) الفوائد الذهبية .

(٦) بغية الوعاة

وقد ولد في قرية « تفتازان » وهي مدينة من مدن « خراسان »
ورحل في طلب العلم الى أكثر من مدينة ، وتعلم على أيدي معلمين
أفاضل وألف كتباً كثيرة منها :

١ - مقاصد الطالبين في علم أصول الدين •

٢ - شرح العقائد النسفية •

ومن مناقبه هذه المنقبة :

يقول ابن العماد الحنبلي في « شذرات الذهب » - والقول على
دمته - كان سعد الدين في ابتداء طلبه بعيد الفهم جداً ولم يكن
في جماعة « العضد (٧) » أبداً منه ، ومع ذلك كان كثير الاجتهاد ،
ولم يؤيسه جمود فهمه من الطلب ، وكان « العضد » يضرب به
المثل بين جماعته في البلادة ، فاتفق أن أتاه الى خلوته رجل لا يعرفه ،
فقال له : قم يا سعد الدين انذهب الى السير •

فقال : ما للسير خلقت • أنا لا أفهم شيئاً مع المطالعة ، فكيف
إذا ذهبت الى السير ولم أطلع ؟

فذهب وعاد وقال له : قم بنا الى السير فأجابه بالجواب الأول
ولم يذهب معه فذهب الرجل وعاد وقال له مثل ما قال أولاً • فقال :
ما رأيت أبداً منك - ألم أقل لك : ما للسير خلقت ؟

فقال له : رسول الله صلى الله عليه وسلم يدعوك - فقام
منزعجاً ولم ينتقل ، بل خرج حافياً - حتى وصل الى مكان خارج
البلد به شجيرات - فرأى النبي صلى الله عليه وسلم في نفر من
أصحابه تحت تلك الشجيرات ، فتنبسم له وقال : نرسك اليك المرة ،
بعد المرة ولم تأت ، فقال : يا رسول الله ما علمت أنك المرسل ، وأنت
أعلم بما اعتذرت به من سوء فهمي ، وقلة حفظي ، وأشكو اليك
ذلك •

(٧) هو الامام عضد الدين الابجي .

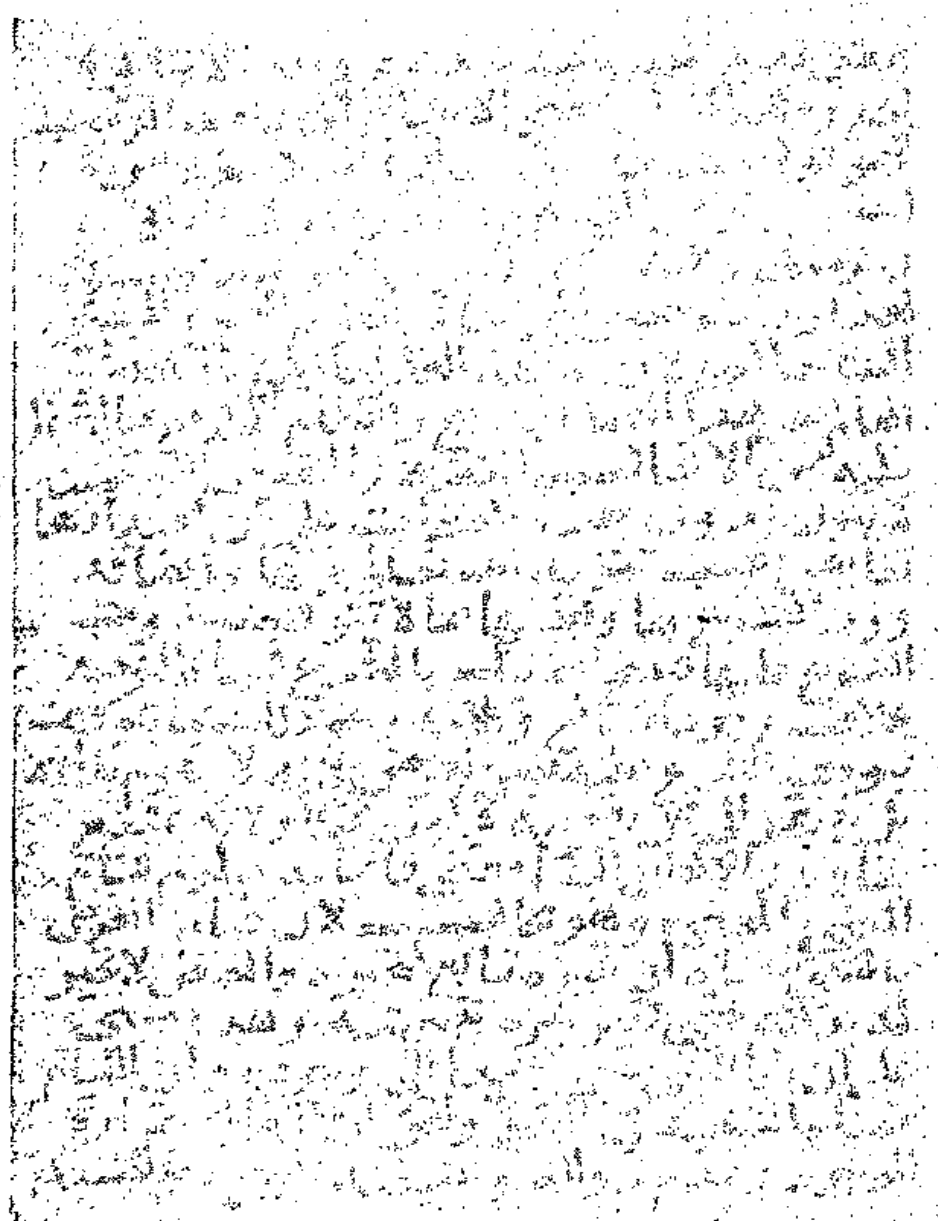
فقال لله رسول الله صلى الله عليه وسلم : « افتح فمك » وتفلأ
له فيه ، ودعا له ، ثم أمره بالعود التي منزله ، وبشره بالفتح ، فعاد
وقد تضرع علما ونورا ، فلما كان من الغد أتى الى مجلس « العضد »
وجلس مكانه ، فأورد في أثناء جلوسه أشياء ظن رفقته من الطلبة
أنها لا معنى لها ، لما يعمدون منه ، فلما سمعها « العضد » بكى
وقال : أمرك يأسعد الدين • الى • فانك اليوم غيرك فيما مضى • ثم
قام من مجلسه وأجلسه فيه ، وغضم أمره من يومئذ •

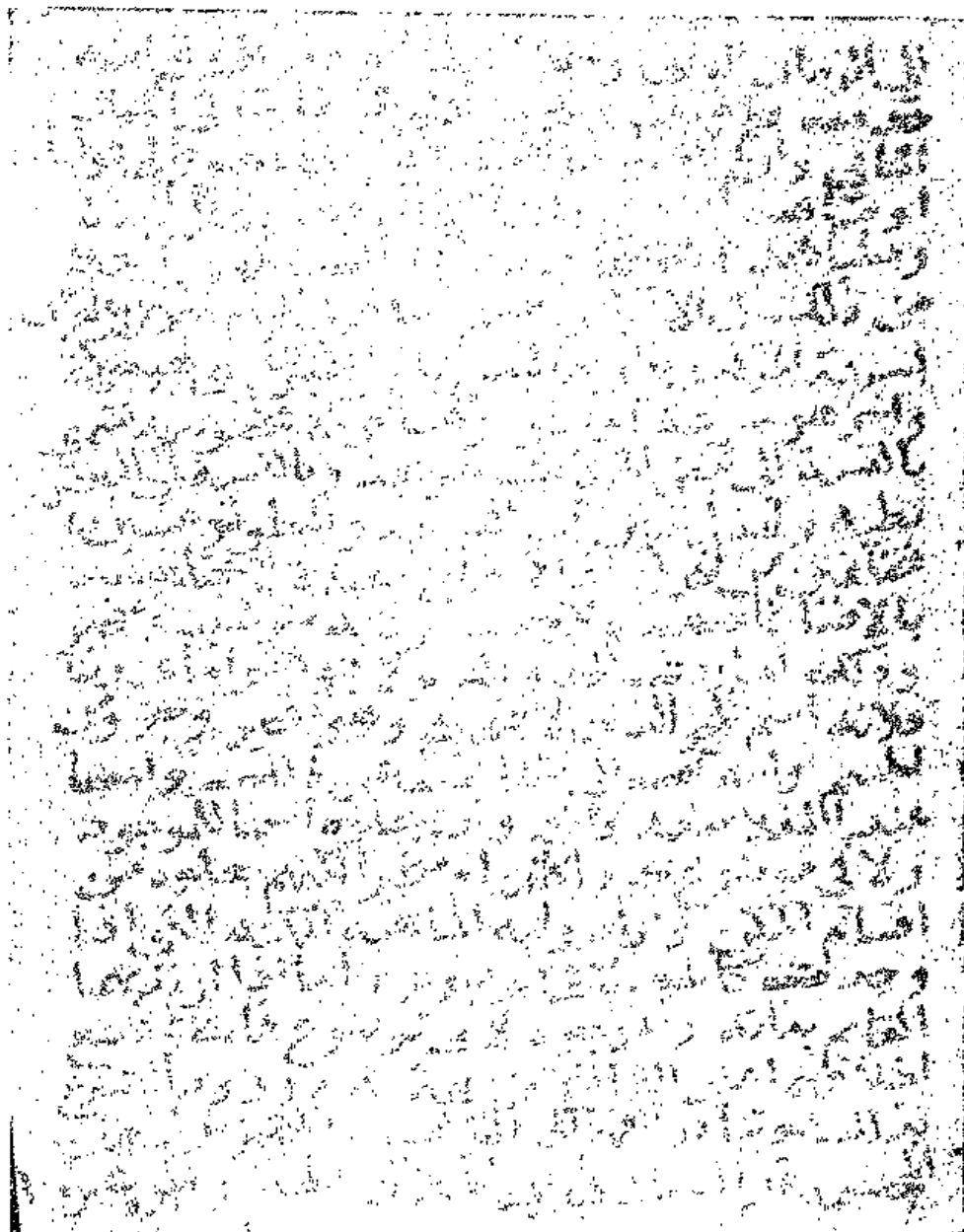
وعند هذا القدر ، نقف ، ونسأل الله عز وجل أن يوفقنا لخدمة
العلم والدين •

ونقدم خالص الشكر والتقدير لصاحب الفضيلة الأستاذ
الدكتور « أحمد طلعت غنام » أستاذ العقيدة والفلسفة بجامعة
الأزهر • لأنه وجهنا الى تحقيق هذا الكتاب المفيد ، وساعدنا في حل
كثير من ألفاظه ، وشرح لنا كثيرا من معانيه • وعلمنا مما لم نكن
نعلم من مباحثه وأغراضه ومقاصده •

د/أحمد حجازى السقا

الحائز على درجة الدكتوراه من كلية أصول الدين —
في موضوع : « البشارة بنبي الاسلام في التوراة والانجيل »





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله المتوحد بجلال ذاته وكمال صفاته ، المتقدس في نعوت الجبروت عن شوائب النقص ، وسماته • والصلاة على نبيه محمد ، المؤيد بساطع حبجه ، وواضح بيناته ، وعلى آله وأصحابه ، هداة طريق الحق ، وحماته •

وبعد

فان مبنى علم الشرائع والأحكام ، وأساس قواعد عقائد الاسلام :

هو علم التوحيد والصفات ، الموسوم بالكلام • المنحى عن غياهب الشكوك ، وظلمات الأوهام •

ولأن^(١) المختصر المسمى بـ «العقائد» ، لئلام الهمام ، قدوة علماء الاسلام ، فجم الملة والدين « عمر النفسى » — أعلا الله درجته ، في دار السلام — يشتمل من هذا الفن على غرر الفرائد ، ودرر الفوائد في ضمن فصول • هي للدين قواعد وأصول • وأثناء نصوص ، هي لليقين جواهر وفصوص • مع غاية من التنقيح والتذهيب ، ونهاية من حسن التنظيم والترتيب •

حاولت^(٢) أن أشرحه شرحا يفصل مجملاته ، ويبين معضلاته وينشر مطوياته ، ويظهر مكنوناته ، مع توجيه للكلام في تنقيح ، وتنبيه على المرام في توضيح ، وتحقيق للمسائل غب تقرير ، وتدقيق للدلائل اثر تحرير ، وتفسير للمقاصد بعد تمهيد ، وتكثير للفوائد ، مع تجريد • طاويا كشح المقال ، عن الاطالة والاملال ، ومتجافيا عن طرفي الاقتصاد : الاطناب والاخلال • والله الهادي الى سبيل الرشاد ، والمستقول لنيل العصمة والسداد ، وهو خسبى ونعم الوكيل •

(١) وان : ص

(٢) فحاولت : ص

اعلم أن الأحكام الشرعية ، منها ما يتعلق بكيفية العمل وتسمى
فرعية وعملية • ومنها ما يتعلق بالاعتقاد ، وتسمى أصلية واعتقادية •
العلم^(١) المتعلق بالأولى ، يسمى علم الشرائع والأحكام ، لما أنها
لا تستفاد الا من جهة الشرع ، ولا يسبق الفهم عند إطلاق الأحكام
الا اليها • وبالثانية علم التوحيد والصفات ، لما أن ذلك أشهر
مباحثه وأشرف مقاصده •

وقد كان^(٢) الأوائل من الصحابة والتابعين — رضوان الله عليهم
أجمعين — لصفاء عقائدهم ، ببركة صحبة النبي عليه السلام ، وقرب
العهد بزمانه ، ولقلة الوقائع والاختلافات ، وتمكنهم من المراجعة الى
الثقات ، مستغنين عن تدوين العلمين وترتيبهما أبوابا وفصولا ،
وتقرير مباحثهما^(٣) فروعاً وأصولاً •

الى أن حدثت الفتن بين المسلمين ، وغلب^(٤) المبغي على ثمة
اندين ، وظهر اختلاف الآراء ، والميل الى البدع والأهواء ، وكثرت
الفتاوى والواقعات ، والرجوع الى العلماء في المهمات • فاشتغلوا
بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط وتمهيد القواعد والأصول ،
وترتيب الأبواب والفصول ، وتكثير المسائل بأدلتها ، وإيراد الشبه
بأجوبتها ، وتعيين الأوضاح والاصطلاحات ، وتبيين المذاهب
والاختلافات •

وسموا ما يفيد معرفة الأحكام العملية عن أدلتها التفصيلية :
بالفقه • ومعرفة أحوال الأدلة إجمالاً ، في إفاذتها بالأحكام : بأصول
الفقه ، ومعرفة العقائد عن أدلتها : بالكلام • لأن عنوان مباحثه كان قولهم
الكلام في كذا وكذا ولأن مسألة الكلام كانت أشهر مباحثه ، وأكثرها
نزاعاً وجدالاً ، حتى أن بعض المتغلبة قتل كثيراً من أهل الحق ،
لعدم قولهم بخلق^(٥) القرآن ، ولأنه يورث قدرة على الكلام ، في تحقيق
الشرعيات ، والزام الخصوم • كالمنطق للفلسفة ، ولأنه أول ما يجب
من العلوم التي انما تعلم وتتعلم بالكلام ، فأطلق عليه هذا الاسم^(٦)
لذلك ثم خص به ، ولم يطلق على غيره تمييزاً •

(١) قاله : من

(٢) كانت : من

(٣) مقاصدهما : خ •

(٤) وغلب : ط •

(٥) ظهرت فتنة خلق القرآن في عهد الخليفة المأمون رضي الله عنه •

(٦) يعني الكلام •

ولأنه إنما يتحقق^(١) بالمباحثة وإدارة الكلام من الجانبين ، وغيره .
قد يتحقق بالتأمل ، ومطالعة الكتب ، ولأنه أكثر العلوم خلافاً ونزاعاً
فيشتد اعتقاده إلى الكلام مع المخالفين والرد عليهم ، ولأنه لقوة
أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه من العلوم . كما يقال للأقوى
من الكلامين هذا هو الكلام ، ولأنه لا يبتناؤه على الأدلة القطعية المؤيد
أكثرها بالأدلة السمعية أشد العلوم تأثيراً في القلب وتغلغلا فيه ،
فسمى بالكلام المشتق من الكلم ، وهو الجرح . وهذا هو كلام
القدماء .

ومعظم خلافياته مع الفرق الإسلامية . خصوصاً المعتزلة لأنهم
أول فرقة أسسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة ، وجرى
عليه جماعة^(٢) من الصحابة — رضوان الله عليهم أجمعين — في باب
العقائد . وذلك أن رئيسهم « واصل بن عطاء » اعتزل^(٣) مجلس
« الحسن البصري » — رحمه الله — ليقدر أن يرتكب الكبيرة ليس
بمؤمن ولا كافر ، ويثبت المنزلة بين المنزلتين . فقال الحسن : قد
اعتزل عنا ، فسموا المعتزلة . وهم سموا أنفسهم « أصحاب العدل
والتوحيد » لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله^(٤) ،
ونفى الصفات القديمة عنه .

ثم انهم توغلوا في علم الكلام ، وتشبهوا بأذيال الفلاسفة
في كثير من الأصول ، وشاع مذهبهم فيما بين الناس ، إلى أن قال
الشيخ « أبو الحسن الأشعري » لأستاذه « أبي علي الجبائي » :
ما تقول في ثلاثة أخوة مات أحدهم مطيعاً ، والآخر عاصياً ، والثالث
صغيراً ؟ فقال^(٥) : الأول يثاب بالجنة . والثاني يعاقب بالنار . والثالث
لا يثاب ولا يعاقب . قال الأشعري : فإن قال الثالث : يارب لم أمتني
صغيراً ، وما أبقيتني إلى أن أكبر فأؤمن بك وأطيعك فأدخل الجنة ؟
(ماذا يقول الرب تعالى ؟) فقال : يقول الرب اني كنت أعلم^(٦) أنك لم
كبرت لعصيت فدخلت النار ، فكان الأصلح لك أن تموت صغيراً .
قال الأشعري : فإن قال الثاني : يارب لم لم تمتني صغيراً لئلا

(٢) جماعة الصحابة : ط .

(٤) الله تعالى : خ .

(٦) ما بين القوسين : ط .

(١) يتحقق بالكلم : خ .

(٣) من مجلس : خ .

(٥) أن الأول : خ .

(٧) أعلم منك : خ .

أعصى فلا أدخل النار ؟ فماذا يقول الرب ؟ فبهت الجبائي • وترك
الأشعري مذهبه ، واشتغل هو ومن تبعه بإبطال رأى المعتزلة ،
والتجأت ما وردت^(١) به السنة ، ومضى عليه الجماعة • فسموا أهل السنة
والجماعة •

ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية وخاض فيها الاسلاميون
حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة ، فخلطوا بالكلام
كثيرا من الفلسفة ، ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا من ابطالها • وهلم
جرا الى أن أدرجوا فيه معظم الطبيعيات والانهيات ، وخاضوا في
الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة ، لولا اشتماله على
السمعيات • وهذا هو كلام المتأخرين •

وبالجملة هو أشرف العلوم لكونه أساس الأحكام الشرعية ،
ورئيس العلوم الدينية ، وكون معلوماته : العقائد الاسلاميه •
وغايته الفوز بالسعادات الدينية والدنيوية ، وبراهينه : الحجج
المنطقية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية .

وما نقل عن بعض السلف^(٢) من المظن فيه ، والمنع عنه ، فقاما
هو للمتعصب في الدين ، والقاصر عن تحصيل اليقين ، والقاصد لفساد
عقائد المسلمين ، والخائض فيما لا يفتقر اليه من غوامض المتفلسفين •
والا فكيف يتصور المنع عما هو أصل الواجبات ، وأساس المشروعات •

ثم لما كان مبنى علم الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات
على وجود الصانع وتوحيده وصفاته وأفعاله • ثم منها الى سائر
السمعيات ، مناسب تصدير الكلام^(٣) بالتنبيه على وجود ما يشاهد من
الأعيان والأعراض ، وتحقيق العلم بهما ليتوصل بذلك الى معرفة
ماهو المقصود الأهم فقال :

(قال أهل الحق) وهو الحكم المطابق للواقع يطلق على الأقوال
والعقائد والأديان والمذاهب ، باعتبار اشتمالها على ذلك ، والحكم
يقابله الباطل وأما الصدق فقد شاع استعماله^(٤) في الأقوال خلصة ،

(١) ما ورد به ظاهر السنة : غ .

(٢) من السلف : غ .

(٣) تصدير الكتاب : غ .

(٤) استعماله : سقط : غ .

ويقابله الكذب. وقد يفرق بينهما بأن المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع ، وفي الصدق من جانب الحكم ، فمعنى صدق الحكم مطابقته للواقع ، ومعنى حقيقته مطابقة الواقع اياه .

(حقائق الأشياء ثابتة) حقيقة الشيء وماهيته ما به الشيء هو هو ، كالحیوان الناطق للانسان ، بخلاف مثل الضاحك والكاتب ، مما يمكن تصور الانسان بدونهم ، فانه من العوارض .

وقد يقال : ان ما به الشيء هو هو ، باعتبار تحققه حقيقة ، وباعتبار تشخصه هوية . ومع قطع النظر عن ذلك ماهية .

والشيء عندنا : الموجود . والثبوت والتحقق والوجود ، والذون : الفاظ مترادفة ، معناها بديهي التصور .

فان قيل فالحكم بثبوت حقائق الأشياء يكون لغوا بمنزلة قولنا: الأمور الثابتة ثابتة . قلنا : المراد أن ما نعتقد حقائق الأشياء ، ونسميه بالأسماء من الانسان والفرس والسماء والأرض ، أمور موجودة في نفس الأمر ، كما يقال : واجب الوجود موجود . وهذا الكلام مفيد ربما يحتاج الى البيان . وليس مثل قولك : الثابت ثابت ، ولا مثل قوله :

أنا أبو النجم وشعري شعري

على ما لا يخفى .

وتحقيق ذلك : أن الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة ، يكون الحكم عليه بالشيء مفيدا بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات ، دون البعض ، كالانسان اذا أخذ من حيث انه جسم ما ، كان الحكم عليه بالحيوانية⁽¹⁾ مفيدا . واذا أخذ من حيث انه حيوان ناطق ، كان ذلك لغوا .

(والعلم بها) أى بالحقائق من تصوراتها والتصديق بها وبأحوالها (متحقق) .

(1) مفيد بالحيوانية : من .

وقيل : المراد العلم بثبوتها للقطع بأنه لا علم بجميع الحقائق .
والجواب : ان المراد الجنس ، ردا على القائلين بأنه لا ثبوت لشيء
من الحقائق ، ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها (خلافا
للسوفسطائية) فان منهم من ينكر حقائق الأشياء ، ويزعم أنها أوهام
وخيالات باطلة وهم العنادية ، ومنهم من ينكر ثبوتها • ويزعم أنها
تابعة للاعتقادات ، حتى ان اعتقدنا الشيء جوهرًا فجوهر ، أو عرضًا
فعرض ، أو قديما فقديم ، أو حادثا فحادث وهم العنيدية •

ومنهم من ينكر العلم بثبوت شيء ولا ثبوته • ويزعم انه شك •
وشاك في أنه شك وهلم جرا • وهم اللا أدريّة •

لنا تحقيقا : أنا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الأشياء بالعيان ،
وبعضها بالبيان • والزاما : أنه ان لم يتحقق نفى الأشياء ، فقد
ثبتت ، وان تحقق ، فالنفي حقيقة من الحقائق ، لكونه نوعا من
الحكم ، فقد (١) ثبت شيء من الحقائق ، فلم يصح نفيها على الاطلاق •
ولا يخفى أنه انما يتم على العنادية • قالوا : الضروريات منها
حسيات ، والحس قد يغلط كثيرا ، كالأحول يرى الواحد اثنين ،
والصفراوي يجد الحلو مرا • ومنها بديهيّات • وقد يقع فيها
اختلافات • وتعرض شبه يفتقر في حلها الى أنظار دقيقة • والنظريات
فرع الضروريات • ففسادها فسادها • ولهذا كثر فيها اختلاف
العقلاء •

قلنا : غلط الحس في البعض ، لأسباب جزئية ، لا ينافي الجزم
بالبعض بانتفاء أسباب الغلط • والاختلاف في البديهي لعدم الالف
أو لخفاء في التصور ، لا ينافي البداهة • وكثرة الاختلافات لفساد
الأنظار ، لا تنافي حقيقة بعض النظريات • والحق : أنه لا طريق الى
المنظرة معهم ، خصوصا اللا أدريّة • لأنهم لا يعترفون بمعلوم ،
ليثبت به مجهول ، بل الطريق تعذيبهم بالنار ، ليعترفوا أو يحترقوا •
و «سوفسطا» اسم للحكمة الموهمة • والعلم المزخرف ، لأن «سوقا»
معناه العلم والحكمة و « اسطا » معناه المزخرف ، والغلط • ومنه

(١) فقد : ط •

اشتقت السفسطة ، كما اشتقت الفلسفة من « فيلاسوفا » أى محب الحكمة .

(وأسباب العلم) وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به ، أى يتضح ويظهر ، ما يذكر .

ويمكن أن يعبر عنه : موجودا كان أو معدوما ، فيشمل ادراك الحواس وادراك العقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية ، بخلاف قولهم صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض ، فانه وان كان شاملا لادراك الحواس بناء على عدم التقييد بالمعاني، والتصورات بناء على أنها لا نقائص لها . على ما زعموا — لكنه لا يشمل غير الیقینيات من التصديقات . هذا . ولكن ينبغي أن يحمل التجلي على الانكشاف التام الذى لا يشمل الظن ، لأن العلم عندهم مقابل للظن .

(للخلق) أى للمخلوق من الملك والانس والجن ، بخلاف علم الخالق — تعالى — فانه لذاته لا لسبب من الأسباب .

(ثلاثة : الحواس السليمة ، والخبر الصادق ، والعقل) بحكم الاستقرار . ووجه الضبط : أن السبب ان كان من خارج فالخبر الصادق ، والا فان كان آلة غير المدرك ، فالحواس والا فالعقل .

فان قيل : السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى ، لأنها بخلقه وإيجاده من غير تأثير للحاسة ، والخبر الصادق^(١)، والعقل ، والسبب الظاهري ، كالنار للاحراق هو العقل لا غير ، وانما الحواس والأخبار ، آلات وطرق للعقل في الادراك . والسبب المفضى في الجملة بأن يخلق الله تعالى فينا العلم معه بطريق جرى العادة، يشمل المدرك كالعقل ، والآلة كالحس ، والطريق كالخبر ، لا ينحصر في الثلاثة ، بل ههنا أشياء أخر ، مثل الوجدان والحدس والتجربة . ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادئ والمقدمات .

(١) الصادق : مط خ .

قلنا : هذا على عادة المشايخ في الاختصار على المقاصد والأعراض عن تدقيقات الفلاسفة فانهم لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة عقيب الاستعمال للحواس الظاهرة ، التي لا يتسكك فيها سواء كانت من ذوى^(١) العقل أو غيرهم ، جعلوا الحواس أحد الأسباب . ولما كان معظم المعلومات الدينية مستفادا من الخبر الصادق ، جعلوه سببا آخر . ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترك والوهم وغير ذلك . ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحدسيات والتجريبات والبدييات والنظريات ، وكان مرجع الكل الى العقل : جعلوه سببا ثالثا ، يفضى الى العلم ، بمجرد التفات أو بانضمام حدس أو تجربة أو ترتيب مقدمات . فجعلوا السبب في العلم بأن لنا جوعا وعطشا ، وأن الكل أعظم من الجزء ، وأن نور القمر مستفاد من الشمس ، وأن « السقمونيا » مسهل ، وأن العالم حادث : هو العقل . وإن كان في البعض باستعانة من الحس .

(فالحواس) جمع حاسة ، بمعنى القوة الحساسة (خمس) . بمعنى : أن العقل حاكم بالضرورة بوجودها . وأما الحواس الباطنة التي تثبتها الفلاسفة فلا تتم دلالتها على الأصول الاسلامية (السمع) وهو قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ يدرك بها الأصوات بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ ، بمعنى أن الله تعالى يخلق الادراك في النفس عند ذلك .

(والبصر) وهو قوة مودعة في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان في الدماغ^(٢) ، ثم تفرقان ، فيتباديان الى العينين يدرك بها الأضواء والألوان والأشكال والمقادير والحركات ، والحسن والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى ادراكها في النفس ، عند استعمال العبد تلك القوة (والشم) وهي قوة مودعة في الزائدتين الناتجتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحالمتي الثدي ، يدرك بها الروائح بطريق وصول

(١) اللغة الصحيحة أن تأتي هيئة القوية بعد سواء دائما مثل قوله تعالى :

« سواء عليهم أأنذرتهم » ؟

(٢) الدماغ : سقط خ .

الهواء المتكيف بكيفية ذى الرائحة الى الخيشوم (والذوق) وهى قوة منبثة فى العصب المفروش على جرم اللسان ، يدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية التى فى الفم بالطعوم ، ووصولها الى العصب (واللمس) وهى قوة منبثة فى جميع البدن ، يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة . ونحو ذلك عند التماس والاتصال به (وبكل حاسة منها) أى الحواس الخمس (يوقف) أى يطلع (على ما وضعت هى) أى تلك الحاسة (له) يعنى : أن الله — سبحانه وتعالى — قد خلق كلا من تلك الحواس لأدراك أشياء مخصوصة ، كالسمع للأصوات ، والذوق للطعوم والشم للروائح ، لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الأخرى . وأما أنه هل يجوز^(١) ذلك أو يمتنع ذلك؟ ففيه خلاف . والحق الجواز : كما أن ذلك بمحض خلق الله تعالى ، من غير تأثير للحواس ، فلا يمتنع أن يخلق الله^(٢) عقيب صرف الباصرة ادراك الأصوات مثلا .

فان قيل : أليست الذائقة تدرك بها حلاوة الشيء وحرارته معا؟ قلنا : لا . بل الحلاوة تدرك بالذوق ، والحرارة باللمس الموجود فى الفم واللسان .

(والخبر الصادق) أى المطابق للواقع . فان الخبر كلام ، يكون لنسبته خارج ، تطابقه تلك النسبة ، فيكون صادقا ، أو لا تطابقه فيكون كاذبا . فالصدق والكذب على هذا ، من أوصاف الخبر ، وقد يقالان بمعنى الاخبار عن الشيء على ما هو به ، أولا على ما هو به . أى الاعلام بنسبة تامة تطابق الواقع أو لا تطابقه . فيكونان من صفات الخبر ، فمن ههنا يقع فى بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف ، وفى بعضها خبر الصادق بالاضافة .

(على نوعين : أحدهما : الخبر المتواتر) سمي بذلك لما أنه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالى (وهو الخبر الثابت على السنة قوم ، لا يتصور تواطؤهم) أى لا يجوز العقل توافقهم (على الكذب) ومصادقه : وقوع العلم من غير شبهة (وهو)

(٢) الله تعالى .

(١) يجوز ذلك : خ .

بالضرورة (موجب للعلم الضروري ، كالعلم بالملوك الخالية
في الأزمنة الماضية ، والبلدان النائية) يحتل العطف على الملوك،
وعلى الأزمنة ، والأول أقرب ، وإن كان أبعد فهنا أمران : أحدهما:
أن المتواتر موجب للعلم . وذلك بالضرورة فلنا نجد من أنفُسنا
العلم بوجود « مكة » و « بغداد » وأنه ليس إلا بالاختبار .
والثاني : أن العلم الحاصل به ضروري . وذلك لأنه يحصل
للمستدل وغيره ، حتى الصبيان الذين لا اهتمام لهم بطريق
الاكتساب ، وترتيب المقدمات . وأما خبر النصاري بقتل عيسى
— عليه السلام — واليهود بتأييد (١) دين موسى — عليه السلام
فقتواتره ممنوع .

فإن قيل : خبر كل واحد لا يفيد إلا الظن . وخم الظن إلى
الظن لا يوجب اليقين .

وأيضاً : جواز كذب كل واحد ، يوجب جواز كذب المجموع ،
لأنه نفس الآحاد . قلنا : ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع
الانفراد ، كقوة الحبل المؤلف من الشعرات .

فإن قيل : الضروريات لا يقع فيها التفاوت ولا الاختلاف ،
ونحن نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين ، أقوى من العلم
بوجود « أسكندر » والمتواتر قد أنكر إفادته العلم ، جماعة من
العقلاء . كالسمنية والبراهمة .

قلنا ممنوع ، بل قد تتفاوت أنواع الضروري ، بواسطة
التفاوت في الالف والعادة ، والممارسة ، والاختار بالبال ،
وتصورات أطراف الأحكام . وقد يختلف فيه مكابرة وعناد ،
كالسوفسطائية في جميع الضروريات .

(١) لفظ « الأبد » في التوراة ، لا يدل على أن الأبد ليوم القيلة ، بل إلى يوم
ظهور النبي الآتي الممثل لموسى لينسخ شريعته . النبي الأمي الذي أخبر عنه موسى في
الاصحاح الثامن عشر من سفر التثنية .

(والنوع الثانى : خبر الرسول المؤيد) أى الثابت رسالته (بالمعجزة) والرسول : انسان بعثه الله — تعالى — الى الخلق لتبليغ الأحكام • وقد يشترط فيه الكتاب ، بخلاف النبى فانه أعم • والمعجزة : أمر خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى أنه رسول الله — تعالى — (وهو) أى خبر الرسول (يوجب العلم الاستدلالى) أى الحاصل بالاستدلال ، أى النظر فى الدليل • وهو الذى يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبرى • وقيل : قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولاً آخر • فعلى الأول الدليل على وجود الصانع : هو العالم • وعلى الثانى : قولنا العالم حادث ، وكل حادث فله صانع • وأما قولهم : الدليل هو الذى يلزم من العلم به ، العلم بشئ آخر ، فبالثانى أوفق •

أما كونه موجبا للعلم ، فللقطع بأن من أظهر الله المعجزة على يده ، تصديقا فى دعوى الرسالة ، كان صادقا فيما أتى به من الأحكام • وإذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها قطعاً • وأما أنه استدلالى ، فلتوقفه على الاستدلال ، واستحضار أنه خبر من ثبتت رسالته بالمعجزات • وكل خبر هذا شأنه ، فهو صادق • ومضمونه واقع (والعلم الثابت به) أى بخبر الرسول (يضاهى) أى يشابه (العلم الثابت بالضرورة) كالمحسوسات والبد依يات والمتواترات (فى التيقن) أى عدم احتمال النقيض (والثبات) أى عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق للجزم الثابت • والا لكان جهلا أو ظلما أو تقليدا •

فان قيل : هذا انما يكون فى المتواتر فقط فيرجع الى القسم الأول • قلنا : الكلام فيما علم أنه خبر الرسول بأن سمع من فيه أو تواتر عنه ذلك أو بغير ذلك ، ان أمكن • وأما خبر الواحد فانما لم يفد العلم لعروض الشبهة فى كونه خبر الرسول •

فان قيل : فان كان متواترا أو مسموعا من فى رسول الله — عليه السلام — كان العلم الحاصل به ضروريا • كما هو حكم سائر المتواترات والحسيات • لا استدلاليا • قلنا : العلم الضرورى

في المتواتر عن الرسول هو العلم بكونه خبر الرسول — عليه الصلاة والسلام — لأن هذا المعنى هو الذي تواتر الاخبار به . وفي المسموع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم هو ادراك الإلفاظ ، وكونها كلام رسول الله (١) عليه الصلاة والسلام .

والاستدلالى : هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله . مثلاً : قوله عليه الصلاة والسلام « البينة على المدعى ، واليمين على من أنكر علم بالتواتر » أنه خبر الرسول صلى الله عليه وسلم وهو ضرورى . ثم ، علم منه : أنه يجب أن يكون البينة على المدعى . وهو استدلالى .

فان قيل : الخبر الصادق المفيد للعلم ، لا ينحصر في النوعين ، بل قد يكون خبر الله تعالى ، أو خبر الملك أو خبر أهل الاجماع ، أو الخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب . كالخبر بقدوم « زيد » عند تسارع قومه الى داره . قلنا : المراد بالخبر (٢) خبر يكون سبب العلم لعامة الخلق ، بمجرد كونه خبراً ، مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل . فخير الله تعالى أو خبر الملك ، انما يكون مفيداً للعلم بالنسبة الى عامة الخلق ، اذا وصل اليهم من جهة الرسول عليه السلام ، فحكمه حكم خبر الرسول . وخبر أهل الاجماع في حكم المتواتر . وقد يجاب بأنه لا يفيد بمجرد ، بل في النظر في الأدلة (٣) الدالة على كون الاجماع حجة . قلنا : وكذلك خبر الرسول ، لهذا جعل استدلالياً .

(١) وأما العقل (وهو قوة للنفس ، بها تستعد للعلوم والادراكات . وهو المعنى بقولهم : غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات . وقيل : جوهر يدرك به الغائبات بالوسائل ، والمحسوسات بالمشاهدات) فهو سبب العلم أيضاً (صرح بذلك لمسا فيه من خلاف الملاحدة والسمنية ، في جميع النظريات ، وبعض الفلاسفة في الالهيات بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء . والجواب : ان ذلك لفساد النظر فلا ينافى كون النظر الصحيح من العقل ،

(١) صلى الله عليه وسلم : غ . (٢) بالخبر : سقط غ .

(٣) الدالة على : ط .

مفيدا للعلم • على أن ما ذكرتم استدلال بنظر العقل ، ففيه اثبات ما نفيتم ، فيتناقض •

فان زعموا انه معارضة للفاسد بالفاسد • قلنا : اما أن يفيد شيئا فلا يكون فاسدا أو لا يفيد فلا يكون معارضة •

فان قيل : كون النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف • كما في قولنا : الواحد نصف الاثنين وان كان نظريا لزم اثبات النظر بالنظر ، وأنه دور • قلنا : الضروري قد يقع فيه خلاف ، اما لعناد أو لقصور في الادراك • فان العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء ، واستدلال من الآثار وشهادة من الأخبار • والنظري قد يثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر ، كما يقال : قولنا العالم متغير ، وكل متغير حادث ، يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة • وليس ذلك لخصوصية هذا النظر ، بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه • فيكون كل نظر صحيح ، مقرون بشرائطه ، مفيدا للعلم • وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب •

(وما ثبت منه) أي من العلم الثابت بالعقل (بالبديهية) أي بأوله التوجه من غير احتياج إلى (١) تفكير (فهو ضروري ، كالعلم بأن كل شيء أعظم من جزئه) فإنه بعد تصور معنى الكل والجزء والأعظم ، لا يتوقف على شيء • ومن توقف فيه حيث زعم أن جزء الانسان ، كاليد مثلا ، قد يكون أعظم من الكل ، فهو لم يتصور معنى الكل والجزء • (وما ثبت به بالاستدلال) أي بالنظر في الدليل • سواء كان استدلالا من العلة على المعلول • كما اذا رأى نارا فعلم أن لها دخانا أو من المعلول على العلة • كما اذا رأى دخانا ، فعلم أن هناك نارا • وقد يخص الأول باسم التعليل والثاني بالاستدلال (فهو اكتسابي) أي حاصل بالكسب • وهو مباشرة الأسباب بالاختيار ، كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات ، والاصفاء وتقليب الحدقة • ونحو ذلك في الحسيات • والاكترابي أعم من الاستدلالي ، لأنه الذي يحصل بالنظر في الدليل ، فكل استدلال

(١) إلى الفكر : ط .

(٢) ثبت بالاستدلال : ط .

اكتسابي ، ولا عكس • كالأبصار الحاصل بالقصد والاختيار •
وأما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي • ويفسر بما لا يكون
تحصيله مقدورا للمخلوق • وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ، ويفسر
بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل • فمن هنا جعل بعضهم العلم
الحاصل بالحواس اكتسابيا ، أي حاصلا بمباشرة الأسباب
بالاختيار • وبعضهم ضروريا أي حاصلا بدون الاستدلال • فظهر
أنه لا تناقض في كلام صاحب « البردائية » حيث قال : ان العلم الحادث
بنوعان ضروري : وهو ما يحدثه الله في نفس العبد من غير كسبه
واختياره ، كالعلم بوجوده وتغير أحواله • واكتسابي : وهو ما يحدثه
الله به بواسطة كسب العبد ، وهو مباشرة أسبابه • وأسبابه ثلاثة:
الحواس السليمة ، والخبر الصادق ، ونظر العقل •

ثم قال : والحاصل من نظر العقل : نوعان : ضروري يحصل
بأول النظر من غير تفكر كالعلم بأن الكل أعظم من جزئه (١) •
واستدلالي يحتاج فيه إلى نوع تفكر ، كالعلم بوجود النار عند
رؤية الدخان (والالهام) المفسر بالقاء معنى في القلب ، بطريق
انفيض (ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق)
حتى يردبه الاعتراض على حصر الأسباب في الثلاثة المذكورة (٢) •
وكان الأولى أن يقول : أسباب (٣) العلم بالشيء ، إلا أنه حاول
التنبية على أن مرادنا بالعلم والمعرفة واحد ، لا كما اصطلاح عليه
البعض من تخصيص العلم بالمركبات أو الكليات والمعرفة بالبسائط
أو الجزئيات • إلا أن تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له • ثم
الظاهر أنه أراد أن الالهام ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق ،
ويصلح للالتزام على الغير ، والا فلا شك أنه قد يحصل به العلم •
وقد ورد القول به في الخبر (نحو قوله عليه الصلاة والسلام
« ألهمني ربي ») (٤) وحكى عن كثير من السلف •

وأما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد ، فقد يفيدان الظن ،
والاعتقاد الجازم ، الذي لا يقبل (٥) الزوال • فكأنه أراد بالعلم

(١) المذكورة : سقط خ .
(٢) ما بين القوسين : سقط خ .

(١) جزئه : خ .
(٢) يقول أسباب : خ .
(٥) الذي يقبل : خ .

ما لا يشملها • والا فلا وجه لحصر الأسباب في الثلاثة (والعالم)
 أى ما سوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع • يقال
 عالم الأجسام وعالم الأعراض وعالم النبات وعالم الحيوان ، الى
 غير ذلك ، فتخرج صفات الله تعالى ، لأنها : ليست غير الذات كما أنها
 ليست عينها (بجميع اجزائه) من السموات وما فيها والأرض
 وما عليها (محدث) أى مخرج من العدم الى الوجود • بمعنى أنه
 كان معدوما ، فوجد ، خلافا للفلاسفة • حيث ذهبوا الى قدم
 السموات بموادها وصورها وأشكالها ، وقدم العناصر بموادها
 وصورها ، لكن بالنوع بمعنى أنها لم تزل عن صورة قط^(١) عن صورة
 ما • نعم أطلقوا القول بحدوث ما سوى الله تعالى ، لكن بمعنى
 الاحتياج الى الغير ، لا بمعنى سبق العدم عليه •

ثم أشار الى دليل حدوث العالم بقوله (اذ هو) أى العالم
 (أعيان وأعراض) لأنه ان قام بذاته فعين • والا فعرض • وكل
 منهما حادث لما سنبين • ولم يتعرض له المصنف — رحمه الله
 تعالى — لأن الكلام فيه طويل ، لا يليق بهذا المختصر • كيف وهو
 مقصور على المسائل دون الدلائل (فالأعيان ما) أى ممكن يكون
 (له قيام بذاته) بقرينة جعله من أقسام العالم •

ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين : أن يتميز بنفسه غير تابع
 تحيزه لتحيز شيء آخر بخلاف العرض فان تحيزه تابع لتحيز
 الجوهر ، الذى هو موضوعه . أى محله الذى يقوم به • ومعنى وجود
 العرض في الموضوع : هو أن وجوده في نفسه هو وجوده في
 الموضوع • ولهذا يمتنع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم في الحيز
 فان وجوده في نفسه أمر ، ووجوده في الحيز أمر آخر • ولهذا
 ينتقل عنه • وعند الفلاسفة • معنى قيام الشيء بذاته : استغناؤه
 عن محل يقوم به • ومعنى قيامه بشيء آخر : اختصاصه به ، بحيث
 يصير الأول نعتا والثانى منعوتا ، سواء أكان متحيزا كما في سواد
 الجسم ، أو لا (٢) وكما في صفات المجردات •

(وهو) أى ماله قيام بذاته من العالم (إمبا مركب)

(١) عن صورة ما : سقط ط .

(٢) أو لا كما في صفات الله تعالى . والمجردات (وهو) ... الخ : ط .

الجسم أو لا وكما في صفات المجردات . وهو ... الخ : خ •

من جزأين فصاعداً عندنا (وهو الجسم) وعند البعض لابد من ثلاثة أجزاء لتحقيق الأبعاد الثلاثة • أعنى الطول والعرض والعمق • وعند البعض من ثمانية أجزاء (١) ، ليتحقق تقاطع الأبعاد على زوايا قائمة • وليس هذا نزاعاً لفظياً راجعاً إلى الاصطلاح ، حتى يدفع بأن لكل أحد ، أن يصطلح على ما يشاء ، بل هو نزاع في أن المعنى الذي وضع لفظ الجسم بأزائه • هل يكفي فيه التركيب من جزأين أم لا ؟

احتج الأولون بأنه يقال لأحد الجسمين إذا زيد عليه جزء واحد : أنه أجسم من الآخر ، فلولا أن مجرد التركيب كاف في الجسمية ، لما صار بمجرد زيادة الجزء ، أزيد في الجسمية • وفيه نظر • لأن أفعل من الجسمامة بمعنى الضخامة ، وعظم المقدار • يقال : جسم الشيء — أي عظيم — فهو جسيم • وجسام بالضم والكلام في الجسم الذي هو اسم لا صفة (أو غير مركب كالجوهر) يعنى العين الذي لا يقبل الانقسام لا فعلاً ولا وهماً ولا فرضاً (وهو الجزء الذي لا يتجزأ) ولم يقل : وهو الجوهر : احترازاً عن ورود المنع •

فإن ما لا يتركب لا ينحصر عقلاً في الجوهر ، بمعنى الجزء الذي لا يتجزأ ، بل لابد من إبطال الهولي والصورة والعفون والنفوس المجردة ليتم ذلك وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفريد ، أعنى الجوهر الذي لا يتجزأ • وتركب الجسم إنما هو من الهولي والصورة •

وأقوى أدلة اثبات الجزء : أنه لو وضع كرة حقيقية على سطح حقيقي ، لم تماسه إلا بجزء غير منقسم . إذ لو ماسته بجزأين ، لكان فيهما خط بالفعل ، فلم تكن كرة حقيقية على سطح حقيقي (٢) وأشهرها عند المشايخ : وجهان : الأول : أنه لو كان كل عين منقسماً لا إلى نهاية ، لم تكن الخردلة أصغر من الجبل • لأن كلا منهما غير متناهي الأجزاء ، والعظم والصغر إنما هو بكثرة الأجزاء وقلتها • وذلك إنما يتصور في المتناهي • الثاني : أن اجتماع أجزاء الجسم ليس لذاته ، وإلا لما قبل الاقتراق • فإله تعالى قادر على (٣) أن يخلق

(١) حقيقي : ط .

(٢) أجزاء : ط .

(٣) على : ط .

فيه الافتراق الى الجزء الذى لا يتجزأ • لأن الجزء الذى تنازعنا فيه ان أمكن أفتراقه ، لزم قدرة الله تعالى عليه ، دفعا للعجز ، وان لم يمكن ، ثبت المدعى والكل ضعيف ، أما الأول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة • وهو لا يستلزم ثبوت الجزء ، لأن حلولها فى المحل ، ليس حلول السريان ، حتى يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل • وأما الثانى والثالث فلان الفلاسفة لا يقولون بأن الجسم متألف من أجزاء بالفعل ، وأنها غير متناهية ، بل يقولون : انه قابل لانقسامات غير متناهية • وليس فيه اجتماع أجزاء أصلا ، وانما انعظم والصغر باعتبار المقدار القائم به • والافتراق ممكن لا انى نهاية • فلا يستلزم الجزء • وأما أدلة النفى أيضا فلا تخلو عن ضعف • ولهذا مال الامام الرازى فى هذه المسألة الى التوقف •

فان قيل : هل لهذا الخلاف ثمرة ؟ قلنا : نعم فى اثبات الجوهر انفراد ، نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة ، مثل اثبات الهيولى والصورة ، المؤدى الى قدم العالم ، ونفى حشر الأجساد ، وكثير من أصول الهندسة ، المبني عليها دوام حركة السموات ، وامتناع الخرق والالتصام عليها •

(والعرض ما لا يقوم بذاته) بل بغيره ، بأن يكون تابعا له فى التحيز أو مختصا به اختصاص الناعت بالمنعوت على ما سبق • لا بمعنى أنه لا يمكن تعقله بدون المحل على ما وهم • فان ذلك انما هو فى بعض الأغراض (كالأغراض النسبية ، كالأبوة والنبوة ، فان تعقل أحدهما لا يتمكن دون الآخر) (١) ويحدث فى الأجسام والجواهر (قيل : هو من تمام التعريف ، احترازا عن صفات الله تعالى •

(كالألوان) وأصولها ، قيل : السواد والبياض ، وقيل الحمرة والخضرة والصفرة أيضا • والبواقي بالتركيب (والألوان) هى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون (والطعوم) وأنواعها تسعة : وهى المرارة والحراقة والملوحة والعضومة والحموضة والغضوضة والقبض والحلاوة والدسومة والتفاهة • ويحصل بسبب التركيب أنواع لا تحصى (والروائح) هى وأنواعها كثيرة • وليست

(١) ما بين القوسين : من غ •

لها أسماء مخصوصة . والا ظهر أن ما عدا الأكوان لا يعرض
 إلا للأجسام . وإذا تقرر أن العالم أعيان وأعراض . والأعيان
 أجسام وجواهر ، فنقول : الكل حادث . أما الأعراض فبعضها
 بالمشاهدة ، كالحركة بعد السكون ، والضوء بعد الظلمة ، والسواد
 بعد البياض . وبعضها بالدليل ، وهو طريان العدم ، كما في
 اخداد ذلك . فان القدم يناقى العدم ، لأن القديم ان كان واجبا
 لذاته ، فظاهر ، والا لزم استناده اليه بطريق الإيجاب ، اذ الصادر
 عن الشيء بالقصد والاختيار ، يكون حادثا بالضرورة . والمستند
 الى الموجب القديم قديم . ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العنة .
 وأما الأعيان فلأنها لا تخلو عن الحوادث . وكل ما لا يخلو عن
 الحوادث فهو حادث .

أما المقدمة الاولى : فلأنها لا تخلو عن الحركة والسكون .
 وهما حادثان ، وأما عدم الخلو فيهما فلأن الجسم أو الجوهر ،
 لا يخلو عن الكون في حيز . فان كان مسبوقا بكون آخر في ذلك
 الحيز بعينه فهو ساكن ، وان لم يكن مسبوقا يكون آخر في ذلك
 الحيز ، بل في حيز آخر ، فمتحرك . وهذا معنى قولهم : الحركة
 كونا في آئين في مكانين ، والسكون كونا في آئين في مكان واحد .

فان قيل : يجوز أن لا يكون مسبوقا بكون آخر أصلا ، كما في
 آن الحدوث ، فلا يكون متحركا ، كما لا يكون ساكنا . قلنا : هذا
 المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى . على أن الكلام
 في الأجسام ، التي تعددت فيها الأكوان ، وتجددت عليها الأعصار
 والازمان . وأما حدوثهما فلأنهما من الأعراض وهي غير باقية ،
 ولأن ماهية الحركة لما فيها من الانتقال من حال الى حال ،
 يقتضى المسبوقية بالغير ، والأولية تنافيهما . ولأن كل حركة فهي
 على التقضى وعدم الاستقرار . وكل سكون فهو جائز الزوال ،
 لأن كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة . وقد عرفت أن ما يجوز
 عدمه يمتنع قدمه .

وأما المقدمة الثانية : فلأن ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت
 في الأزل ، لزم ثبوت الحادث في الأزل . وهو محال .

وههنا أبحاث :

الأول : أنه لادليل على انحصار الأعيان في الجواهر والأجسام، وأنه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ، ولا يكون متحيزا أصلا ، كالعقول والنفوس المجردة التي يقول بها الفلاسفة . والجواب : ان المدعى حدوث ما ثبت وجوده بالدليل عن الممكنات وهو الأعيان المتحيزة والأعراض . لأن أدلة وجود المجردات غير تامة ، على ما بين في المطولات .

الثاني : ان ما ذكر لا يدل على حدوث جميع الأعراض . اذ منها ما لا يدرك بالمشاهدة حدوثه ، ولا حدوث أضداده كالأعراض القائمة بالسموات من الأشكال والامتدادات والأضواء . والجواب : ان هذا غير مغل بالعرض . لأن حدوث الأعيان يستدعي حدوث الأعراض ، ضرورة أنها لا تقوم الا بها .

الثالث : ان الأزل ليس عبارة عن حالة مخصوصة ، حتى^(١) يلزم من وجود الجسم فيها ، وجود الحوادث فيها ، بل هو عبارة عن عدم الأولوية ، أو عن استمرار الوجود في أزمنة مقدرة ، غير متناهية في جانب الماضي .

ومعنى أزلية الحركات الحادثة : أنه ما من حركة الا وقبلها حركة أخرى لا الى بداية . وهذا هو مذهب الفلاسفة . وهم يسلّمون أنه لا شيء من جزئيات الحركات بقديم ، وإنما الكلام في الحركة المطلقة . والجواب : انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي ، فلا يتصور قدم المطلق ، مع حدوث كل جزء^(٢) من الجزئيات .

الرابع : انه لو كان كل جسم في حيز ، لزم عدم تناهي الأجسام ، لأن الحيز هو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من الحاوي . والجواب : ان الحيز عند المتكلمين : هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم وينفذ فيه أبعاده لما ثبت

(١) هي : ط .

(٢) جزء : ط .

أن العالم محدث ، ومعلوم أن المحدث لا بد له من محدث ، ضرورة امتناع ترجيح أحد طرفي الممكن من غير مرجح ، ثبت أن له محدثا .
 (والمحدث للعالم هو الله تعالى) أي الذات الواجب الوجود ، الذي يكون وجوده من ذاته ، ولا يحتاج الى شيء أصلا ، اذ لو كان جائز الوجود ، لكان من جملة العالم ، فلم يصلح محدثا للعالم ومبدئا له ، مع أن العالم اسم لجميع ما يصلح علما على وجود مبدئ له . وقريب من هذا ما يقال : ان مبدئ الممكنات بأسرها لا بد أن يكون واجبا اذ لو كان ممكنا لكان من جملة الممكنات ، فلم يكن مبدئا لها . وقد يتوهم أن هذا دليل على وجود الصانع عن غير افتقار الى ابطال التسلسل . وليس كذلك ، بل هو اشارة الى أحد أهلة بطلان التسلسل . وهو أنه لو ترتبت سلسلة الممكنات لا الى نهاية لاحتاجت الى علة ، وهي لا يجوز أن تكون نفسها ولا بعضها ، لاستحالة كون الشيء علة لنفسه ولا لعلله ، بل خارجا عنها ، فتكون واجبا ، فتقطع السلسلة .

ومن مشهور الأدلة : برهان التطبيق . وهو أن تفرض من المعلوم الأخير الى غير النهاية جملة . ومما قبله بواحد مثلا الى غير النهاية جملة أخرى (١) . ثم تطبيق الجملتين بأن تجعل الأول من الجملة الأولى بازاء الأول من الجملة الثانية ، والثاني بالثاني ، وهلم جرا ، فان كان بازاء كل واحد من الأولى واحد من الثانية ، كان الناقص كالزائد . وهو محال . وان لم يكن فقد وجد في الأولى ، ما لا يوجد بازائه شيء من الثانية ، فتقطع الثانية وتنتهي . ويلزم منه تنهاى الأولى لأنها لا تريد على الثانية الا بقدر متناه ، والزائد على المتناهى بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة .

وهذا التطبيق انما يكون فيما دخل تحت الوجود دون ما هو وهمي محض . فانه ينقطع بانقطاع الوهم . فلا يرد النقض بمراتب العدد بأن يطبق جملتان ، احدهما من الواحد لا الى نهاية . والثانية من الاثنتين لا الى نهاية . ولا بمعلومات الله تعالى ومقدوراته ، فان الأولى أكثر من الثانية مع لا تناهيهما . وذلك

(١) ثم : ط .

لأن معنى لاتناهي الأعداد والمعلومات والمقدورات : أنها لا تنتهي إلى الحد لا يتصور فوقه آخر ، لا بمعنى أن ما لا نهاية له يدخل تحت الوجود • فإنه محال •

(الواحد) يعنى : أن صانع العالم واحد ، ولا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود ، إلا على ذات واحدة • والمشهور في ذلك بين المتكلمين : برهان التمانع المشار إليه بقوله تعالى : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا^(١) » وتقريره : أنه لو أمكن الهان لأمكن بينهما تمنع بأن يريد أحدهما حركة « زيد »^(٢) والآخر سكونه ، لأن كلا منهما في نفسه أمر ممكن • وكذا تعلق الإرادة بكل منهما • إذا لا تضاد بين الإرادتين ، بل بين المرادين ، وحيث أنهما أن يحصل الأمران ، فيجتمع الضدان ، أولا فيلزم عجز أحدهما وهو أمانة الحدوث والامكان ، لما فيه من شائبة الاحتياج • فالتعدد مستلزم لامكان التمانع ، المستلزم للمحال ، فيكون محالا • وهذا تفصيل ما يقال : أن أحدهما أن لم يقدر على مخالفة الآخر ، لزم عجزه ، وإن قدر ، لزم عجز الآخر وبما ذكرنا يندفع ما يقال : أنه يجوز أن يتفقا من غير تمنع ، أو أن تكون الممانعة والمخالفة غير ممكنة ، لاستلزامها المحال • أو أن يمتنع اجتماع الإرادتين كإرادة الواحد حركة « زيد » وسكونه معا •

واعلم^(٣) : أن قول الله تعالى « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » حجة اقناعية • والملازمة عادية على ما هو اللائق بالخطابيات ، فإن العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم ، على ما أشير إليه بقوله تعالى : « ولعل بعضهم على بعض »^(٤) • والا فإن أريد الفساد بالفعل أى خروجهما عن هذا النظام المشاهد ، فمجرد التعدد لا يستلزمه • لجواز الاتفاق على هذا النظام المشاهد • وإن أريد إمكان الفساد ، فلا دليل على انتفاؤه ، بل النصوص شاهدة ، بطل السماوات ، ورفع هذا النظام ، فيكون ممكنا لا محالة •

لا يقال الملازمة قطعية • والمراد بفسادهما : عدم تكونهما ،

(١) كلمة (زيد) تمثيل للإشباح •

(٢) المؤمنون ٩١

(٣) الأنبياء : ٢٢

(٤) واعلم : ط •

بمعنى أنه لو فرض صانعان لأمكن بينهما تمانع في الأفعال ، غلم يكن أحدهما صانعا ، فلم يوجد مصنوع • لأننا نقول : إمكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع ، وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع ، على أنه يرد منع الملازمة ان أريد عدم التكون بالفعل ، ومنع انتفاء اللازم ان أريد بالامكان •

فان قيل : مقتضى كلمة « لو » أن انتفاء الثانى في الزمان الماضى ، بسبب انتفاء الأول ، فلا يفيد الا الدلالة على ان انتفاء الفساد في الزمان الماضى ، بسبب انتفاء التعدد • قلنا : نعم بحسب أصل اللغة • لكن قد تستعمل للاستدلال بانتفاء الجزء على انتفاء الشرط ، من غير دلالة على تعيين زمان ، كما في قولنا : لو كان العالم قديما ، لكان غير متغير • والآية من هذا القبيل • وقد يشتبه على بعض الأذهان أحد الاستعمالين بالآخر ، فيقع الخطب .

(القديم) هذا تصريح بما علم المتزاما اذ الواجب لا يكون الا قديما أى لا ابتداء لوجوده ، اذ لو كان حادثا مسبقا بالعدم ، لكان وجوده من غيره ضرورة • حتى وقع في كلام بعضهم : ان الواجب والقديم مترادفان • لكنه ليس بمستقيم ، للقطع بتغاير المفهومين • وانما الكلام في التساوى بحسب الصدق • فان بعضهم على أن القديم أعم من الواجب (١) ، لصدقه على صفات الواجب ، بخلاف الواجب (٢) ، فانه لا يصدق عليها ، ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة ، وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة •

وفي كلام بعض المتأخرين كالامام حميد الدين الضير — رحمه الله — ومن تبعه ، تصريح بأن واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته • واستدلوا على أن كل ما هو قديم فهو واجب لذاته • بأنه لو لم يكن واجبا لذاته ، لكان جائز العدم في نفسه ، فيحتاج في وجوده الى مخصص ، فيكون محدثا اذ لا نغنى بالمحدث الا ما يتعلق وجوده بايجاد شيء آخر •

(١) من الواجب : غ .

(٢) بخلاف الواجب : ه .

ثم اعترضوا بأن الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية • والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى • فأجابوا : بأن كل صفة ، فهي باقية ، ببقاء هو نفس تلك الصفة • وهذا كلام في غابة الصعوبة فإن القول بتعدد الواجب لذاته : مناف للتوحيد • والقول بإمكان الصفات ، يناfi قولهم بأن كل ممكن فهو حادث • فإن زعموا بأنها قديمة بالزمان ، بمعنى عدم المسبوقية بالعدم — وهذا لا يناfi الحدوث الذاتي ، بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب — فهو قول بما ذهب اليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحدوث الى الذاتي والزمانى . وفيه رفض لكثير من القواعد • وسيأتى لهذا زيادة تحقيق •

(الحى القادر العليم السميع البصير الثائى) أى المريد لأن بديهية العقل جازمة بأن محدث العالم على هذا النمط البديع والنظام المحكم مع ما يشتمل عليه من الأفعال المتقنة ، والنقوش المستحسنة ، لا يكون بدون هذه الصفات • على أن أضدادها نقائص ، يجب تنزيه الله تعالى عنها • وأيضا قد ورد الشرع بها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد ، بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه (ليس بعرض) لأنه لا يقوم بذاته بل يفترق الى محل يقومه فيكون ممكنا ، ولأنه يمتنع بقاؤه والا لكان البقاء معنى قائما به ، فيلزم قيام المعنى بالمعنى • وهو محال • لأن قيام العرض بالشئ • معناه : أن تحيزه تابع لتحيزه ، والعرض لا تحيز له بذاته ، حتى يتحيز غيره بتبعيته • وهذا مبنى على أن بقاء الشئ ، معنى زائد على وجوده ، وإن القيام معناه التبعية فى التحيز •

والحق : أن البقاء استمرار الوجود وعدم زواله • وحقيقته: الوجود من حيث النسبة الى الزمان الثانى • ومعنى قولنا وجد فلم يبق : أنه حدث فلم يستمر وجوده فلم يكن ثابتا فى الزمان الثانى ، وأن القيام هو الاختصاص الباعث ، كما فى أوصاف البارئ تعالى ، وأن انتفاء الأجسام فى كل آن ومشاهدة بقائها بتجدد الأمثال ، ليس بأبعد من ذلك فى الأعراض •

نعم تمسكهم — أى الحكماء^(١) — في قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة وببطئها ، ليس بتمام . اذ ليس هنا شيء هو حركة وآخر هو سرعة أو بطء ، بل هنا حركة مخصوصة ، تسمى بالنسبة الى بعض الحركات سريعة ، وبالنسبة الى البعض بطيئة . ولهذا يتبين أن ليس السرعة والبطء نوعين مختلفين من الحركة . اذ الأنواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات .

(ولا جسم) لأنه متركب ومتحيز ، وذلك أمانة الحدوث (ولا جوهر) أما عندنا فلأنه اسم للجزء الذى لا يتجزأ ، وهو متحيز ، وجزء من الجسم ، والله تعالى متعال ، عن ذلك . وأما عند الفلاسفة ، فلأنهم وان جعلوه اسما للموجود ولا في موضوع مجردا كان أو متحيزا ، لكنهم جعلوه من أقسام الممكن ، وأرادوا به الماهية الممكنة ، التى اذا وجدت كانت لا في موضوع . وأما اذا أريد بهما القائم بذاته والموجود ، لا في موضوع فإنه يمتنع اطلاقهما على الصانع ، من جهة عدم ورود الشرع بذلك ، مع تبادل الفهم الى المتركب والمتحيز .

وذهبت المجسمة والنصارى الى اطلاق الجسم والجوهر عليه (٢) ، بالمعنى الذى يجب تنزيه الله تعالى عنه .

فان قيل : كيف صح اطلاق الموجود والواجب والقديم^(٣) عليه ونحو ذلك ، مما لم يرد به الشرع ؟ قلنا : بالاجماع وهو من الأدلة الشرعية . وقد يقال : ان الله والواجب والقديم ألقاظ مترادفة ، والموجود لازم للواجب ، واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة ، فهو اذن باطلاق ما يرادفه من تلك اللغة ، أو من لغة أخرى . وما يلزم معناه . وفيه نظر .

(ولا متصور) أى ذى صورة وشكل . مثل صورة انسان أو فرس . لأن ذلك من خواص الأجسام ، يتحصل لها بواسطة الكميات والكيفيات ، واحاطة الحدود والنهايات (ولا محدود)

(١) والجوهر بالمعنى : خ .

(٢) أى الحكماء : ط .

(٣) والقديم ونحو : ط .

أى ذى حد ونهاية (ولا معدود) أى ذى عدد وكثرة ، يعنى ليس محلا للكميات المتصلة • كالمقادير ، ولا المنفصلة • كالأعداد • وهو ظاهر (ولا متبعض ولا متجزئ) أى ذى أبعاد وأجزاء (ولا متركب) منها ، لما فى كل ذلك من الاحتياج المنافى للوجوب^(١) فما له أجزاء يسمى باعتبار تألفه منها متركبا أو باعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزئا (ولا متناه) لأن ذلك من صفات المقادير والأعداد (ولا يوصف بالمائية^(٢)) أى المجانسة للأشياء ، لأن معنى قولنا : ما هو ؟ من أى جنس هو ؟ والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات بفصول مقومة ، فيلزم التركيب (ولا بالكيفية) أى من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، وغير ذلك مما هو من صفات الأجسام وتوابع المزاج والتركيب (ولا يتمكن فى مكان) لأن التمكن عبارة عن نفوذ بعد ، فى بعد آخر متحقق أو متوهم ، يسمونه المكان • والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم ، أو بنفسه — عند القائلين بوجود الخلاء — والله تعالى منزّه عن الامتداد والمقدار ، لاستلزامه التجزئ •

فان قيل : الجوهر الفرد متحيز ، ولا بعد فيه • والا لكان متجزئا^(٣) • قلنا : المتمكن أخص من المتحيز ، لأن الحيز هو الفراغ المتوهم الذى يشغله شيء ممتد ، أو غير ممتد • فما ذكر دليل على عدم التمكن فى المكان •

وأما الدليل على عدم التحيز فهو انه لو تحيز ، فاما فى الأزل فيكون متجزئا • واذا لم يكن فى مكان لم يكن فى جهة لا علو يساوى الحيز أو ينقص عنه • فيكون متناهما أو يزيد عليه • فيكون متجزئا • واذا لم يكن فى مكان لم يكن فى جهة لا علو ولا سفلا ولا غيرهما ، لأنهما اما حدود وأطراف للأمكنة : أو نفس الأمكنة باعتبار عروض الاضافة الى شيء •

(ولا يجرى عليه زمان) لأن الزمان عندنا عبارة عن متجدد،

(١) بالمائية : ط •

(٢) متجزئا : ط — متحيزا : خ •

يقدر به متجدد آخر . وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة .
والله تعالى منزّه عن ذلك .

واعلم : أن ما ذكره من التنزيهات ، بعضها يغنى عن البعض ،
الا أنه حاول التفصيل والتوضيح في ذلك ، قضاء لحق الواجب
في باب التنزيه وردا على المشبهة والمجسمة وسائر فرق الضلال
والطغيان ، بأبلغ وجه وأكد . فلم يبال بتكرير الألفاظ المترادفة ،
والتصريح بما علم من طريق الالتزام . ثم ان مبنى التنزيه عمداً :
ذكرت على أنها تنافي وجوب الوجود ، لما فيها من شائبة الحدوث
والامكان ، على ما أشرنا اليه . لا على ما ذهب اليه المشايخ
من أن معنى العرض بحسب اللغة : ما يمتنع بقاؤه . ومعنى
الجوهر : ما يتركب عنه غيره . ومعنى الجسم : ما يتركب هو عن
غيره ، بدليل قولهم : هذا أجسم من ذاك . وان الواجب لو تركب ،
فأجزأؤه اما أن يتصف بصفات الكمال ، فيلزم تعدد الواجب ،
أو لا ، فيلزم النقص والحدوث . وأيضا : اما أن يكون على جميع
الصور والأشكال والكيفيات والمقادير^(١) ، فيلزم اجتماع الأضداد ،
أو على بعضها ، وهي مستوية الأقدام في افادة المدح والنقص ،
وفي عدم دلالة المحدثات عليه ، فيفتقر الى مخصص ، ويدخل
تحت قدرة الغير ، فيكون حادثا ، بخلاف مثل العلم والقدرة ،
فانها صفات كمال ، تدل المحدثات على ثبوتها .

وأضدادها صفات نقصان لا دلالة على ثبوتها لأنها تمسكات
ضعيفة توهم عقائد الطالبين ، وتوسع مجال الطاعنين . زعموا
لهم : أن تلك المطالب العالية ، مبنية على أمثال هذه الشبهة
الواهية .

واحتج المخالف : بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية
والصورة والجوارح ، وبأن كل موجودين فرضا لابد أن يكون
أحدهما متصلا بالآخر ، مما سأل ، أو منفصلا عنه ، مبينا في الجهة .
والله تعالى ليس حالا ولا محلا للعالم ، فيكون مبينا للعالم في جهة ،

(١) من طريق : خ - بطريق : ط . (٢) والمقادير : سقط خ .

فيتحيز ، فيكون جسما أو جزء جسم ، مصورا ، متناها . والجواب عنه : ان ذلك وهم محض ، وحكم على غير المحسوس بأحكام المحسوس . والأدلة القطعية قائمة على التتزيهات ، فيجب أن يفوض علم النصوص إلى الله تعالى ، على ما هو دأب السلف ، أيثارا للطريق الأسلم ، أو تؤول بتأويلات صحيحة على ما اختاره المتأخرون ، دفعا لمطاعن الجاهلين ، وجدنا للطبع^(١) القاصرين ، سلوكا للسبيل الأحكم (ولا يشبهه شيء) أي لا يماثله . أما إذا أريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة فظاهر (أنه ليس كذلك)^(٢) وأما إذا أريد بها كون الشيئين بحيث يسد أحدهما مسد الآخر ، أي يصلح كل ما يصلح له الآخر ، فلان شيئا من الموجودات لا يسد مسده في شيء من الأوصاف ، فان أوصافه من العلم والقدرة وغير ذلك، أجل وأعلى مما في المخلوقات ، بحيث لا مناسبة بينهما .

قال في البداية : « ان العلم منا^(٣) موجود وعرض ومحدث وجائز الوجود ومتجدد في كل زمان ، فلو أثبتنا العلم صفة لله تعالى^(٤) لكان الله موجودا وصفة وقديما وواجب الوجود ، ودائما من الأزل إلى الأبد ، فلا يماثله^(٥) وعلم الخلق بوجه من الوجوه » . هذا كلامه .

فقد صرح بأن المماثلة عندنا انما تثبت بالاشتراك في جميع الأوصاف ، حتى لو اختلفا في وصف واحد انتفت المماثلة .

قال الشيخ أبو المعين في التبصرة : « انا نجد أهل اللغة لا يمتنعون من القول بأن « زيدا » مثل « عمرو » في الفقه ، إذا كان يساويه فيه ، ويسد مسده في ذلك الباب . وان كان بينهما مخالفة بوجوه كثيرة . وما يقوله الأشعرية من أنه لا مماثلة الا بالمساواة من جميع الوجوه ، فاسد . لأن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « الحنطة بالحنطة ، مثلا بمثل » . وأراد : الاستواء^(٦) في الكيل ، لا غير ، وان تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة . والظاهر : أنه لا مخالفة . لأن مراد

(١) يصنع : خ .

(٢) سقط : خ .

(٣) هنا : ط .

(٤) لله تعالى : خ .

(٥) بمثل علم الخلق : خ .

(٦) الاستواء به : ط .

« الأفعوى » المساواة من جميع الوجوه ، فيما به المماثلة ، كالكيل مثلا » • وعلى هذا ينبغي (١) أن يحمل كلام البداية أيضا • والا فاشترك الشيئين في جميع الأوصاف ، ومساواتهما من جميع الوجوه ، يدفع التعدد ، فكيف يتصور التماثل ؟

(ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء) لأن الجهل بالبعض ، أو العجز عن البعض ، نقص ، واقتدار الى مخصص ، مع أن النصوص القطعية ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة • فهو بكاء شيء عليم ، وعلى كل شيء قدير ، لا كما يزعم الفلاسفة : أنه لا يعلم الجزئيات ، ولا يقدر على أكثر من واحد • والدهرية على أنه تعالى لا يعلم ذاته • « والنظام » على أنه لا يقدر على خلق الجهل والقيح • و « البلخي » على أنه لا يقدر على مثل مقدور العبد • وعامة المعتزلة : أنه لا يقدر على نفس مقدور العبد •

(وله صفات) لما ثبت من أنه عالم حي قادر الى غير ذلك • ومعلوم أن كلا من ذلك ، يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب ، وليس الكل ألفاظا مترادفة ، وإن صدق المشتق على الشيء يقتضى ثبوت مأخذ الاشتقاق له ، فثبت له صفة العلم والقدرة والحياة • وغير ذلك • لا كما تزعم المعتزلة من أنه عالم لا علم له ، وقادر لا قدرة له ، الى غير ذلك • فإنه محال ظاهر ، بمنزلة قولنا : أسود لا نسواد له •

وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرهما ، ودل صدور الأفعال المتقنة على وجود علمه وقدرته لا على مجرد تسميته عالما قادرا •

وليس النزاع في العلم والقدرة ، التي هي من جملة الكيفيات والملاكات ، لما صرح به مشايخنا (٢) : من أن الله تعالى حي ، وله حياة أزلية ، ليست بعرض ولا مستحيل البقاء (٣) والله تعالى عالم ، وله علم أزلي شامل ، ليس بعرض ولا مستحيل البقاء (٤) ولا ضروري • ولا مكتسب . وكذا في سائر الصفات ، بل النزاع في أنه كما أن

(٢) مشايخنا رحمهم الله : خ •

(١) لا ينبغي : ط •

(٣) ما بين القوسين : من ط •

للعالم منا علما ، هو عرض قائم به ، زائد عليه ، حادث (فهل لصانع العالم علم ، وهو صفة أزلية قائمة به زائدة عليه) (١) وكذا جميع الصفات ؟ فأنكره الفلاسفة والمعتزلة . وزعموا أن صفاته عين ذاته ، بمعنى أن ذاته تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات علما ، وبالمقدروات قادرا الى غير ذلك . فلا يلزم تكثر في الذات ولا تعدد في القدماء والواجبات . والجواب : ما سبق من أن المستحيل تعدد الذات القديمة . وهو غير لازم . ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة وحياة وعالما وحيا وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا للمخلق . ويكون الواجب غير قائم بذاته . الى غير ذلك من المحالات (أزلية) لا كما تزعم الكرامية ، من أن له صفات لكنها حادثة لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى (قائمة بذاته) ضرورة أنه لا معنى لصفة الشيء الا ما يقوم به لا كما تزعم المعتزلة ، من أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره ، لكن مرادهم نفى كون الكلام صفة له لا أثبات كونه صفة له غير قائم بذاته .

ولما تمسكت المعتزلة بأن في اثبات الصفات (٢) أبطال التوحيد ، لما أنها موجودات قديمة مغايرة لذات الله تعالى ، فيلزم هدم غير الله تعالى ، وتعدد القدماء ، بل تعدد الواجب لذاته ، على ما وقعت الإشارة اليه في كلام المتقدمين ، والتصريح به في كلام المتأخرين من أن واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته . وقد كفرت النصارى باثبات ثلاثة من القدماء ، فما بال الثمانية أو أكثر : أشار الى جوابه بقوله (وهي لا هو ولا غيره) يغنى : أن صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات ، فلا يلزم عدم الغير ولا تكثر القدماء .

والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة ، لكن لزمهم ذلك لأنهم أثبتوا الأقانيم الثلاثة التي هي الوجود والعلم والحياة ، وسموها الآب والابن وروح القدس . وزعموا : أن أقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا الانفكاك عن المحل (٣) والانتقال ، فكانت الأقانيم (٤) ذواتا متغايرة . ولقائل أن يمنع توقف

(١) ما بين القوسين من ط . (٢) يقصد اثبات صفات زائدة على

التعدد والتكثر على التغاير ، بمعنى جواز الانفكاك ، للقطع بأن مراتب لأعداد من الواحد والاثنين والثلاثة ، الى غير ذلك متعددة متكررة ، مع أن البعض جزء من البعض ، والجزء لا يغير الكل .

وأیضا : لا يتصور نزاع من أهل السنة والجماعة^(١) في كثرة الصفات وتعدددها ، متغايره كانت أو غير متغايرة . فالأولى أن يقال : المستحيل تعدد ذات قديمة لا ذات وصفات ، وأن لا يجتزأ على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها ، بل يقال : هي واجبة لا لغيرها ، بل لما ليس عينها ولا غيرها . أعنى : ذات الله - تعالى وتقدس^(٢) - ويكون هذا مراد من قال : الواجب الوجود لذاته : هو الله تعالى وصفاته . يعنى : انها واجبة لذات الواجب تعالى . وأما^(٣) في نفسها فهي ممكنة ، ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم ، واجبا به غير منفصل عنه ، فليس كل قديم الها حتى يلزم من وجود القدماء ، وجود الالهية^(٤) . لكن ينبغي أن يقال : الله تعالى قديم بصفاته . ولا يطلق القول بالقدماء ، لئلا يذهب الوهم الى أن كلا منها ، قائم بذاته ، موصوف بصفات الألوهية . ولصعوبة هذا المقام ، ذهبت المعتزلة والفلاسفة الى نفى الصفات . والكرامية الى نفى قدمها . والأشاعرة الى نفى غيريتها وعينيتها .

فان قيل : هذا^(٥) النفي في الظاهر رفع للنقيضين ، وفي الحقيقة جمع بينهما (لأن نفي الغيرية صريحا مثلا ، اثبات للعينية ضمنا . وإثباتها مع نفي العينية صريحا ، جمع بين النقيضين . وكذا نفي العينية صريحا ، جمع بينهما)^(٦) لأن المفهوم من الشيء ، ان لم يكن هو المفهوم من الآخر ، فهو وغيره . والا فهو عينه . ولا يتصور بينهما واسطة .

قلنا : قد هسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر ، أى يمكن الانفكاك بينهما .

(١) والجماعة : ط .

(٢) ويقول : خ .

(٣) ولها في نفسها فممكنه : خ .

(٤) الآلهة : ط .

(٥) هذا في الظاهر : خ .

(٦) سقط خ .

والعينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت أصلا ، فلا يكونان نقيضين ، بل يتصور بينهما واسطة بأن يكون الشيء بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر ، ولا يوجد بدون كالجزم مع الكل ، والصفة مع الذات ، وبعض الصفات مع البعض •

فان ذات الله تعالى وصفاته أزلية ، والعدم على الأزل محال • والواحد من العشرة يستحيل بقاءه بدونها ، وبقاءها بدونها • اذ هو منها • فعدمها عدمه ، ووجودها وجوده ، بخلاف الصفات المحدثه • فان قيام الذات بدون تلك الصفات المعينة متصور ، فيكون غير الذات • كذا ذكره المشايخ •

وفيه نظر لأنهم ان أرادوا صحة الانفكاك من الجانبين ، انتقض بالعالم مع الصانع ، والعرض مع المحل • اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه ، ولا وجود العرض - كالسواد مثلا - بدون المحل • وهو ظاهر ، مع القطع بالمغايرة اثباتا • وان اکتفوا بجانب واحد ، لزمت المغايرة بين الجزء والكل ، وكذا بين الذات والصفة ، للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل ، والذات بدون الصفة • وما ذكروا من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ، ظاهر الفساد •

لا يقال : المراد امكان تصور وجود كل منهما ، مع عدم الآخر ، ولو بالعرض ، وان كان محالا • والعالم قد يتصور موجودا^(١) ، ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع ، بخلاف الجزء مع انكل ، فانه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد ، يمتنع وجود الواحد من^(٢) العشرة بدون العشرة ، اذ لو وجد لما كان واحدا من العشرة • والحاصل ان وصف الاضافة معتبر ، وامتناع الانفكاك ظاهر •

لأننا نقول : قد صرحوا بعدم المغايرة بين الصفات ، بناء على أنها لا يتصور عدمها ، لكونها أزلية ، مع القطع بأنه يتصور وجود البعض ، كالعلم مثلا (ثم يطلب بالبرهان اثبات)^(٣) البعض الآخر ، فعلم أنهم

(٢) من العشرة : سقط غ •

(١) موجوداته يطلب : غ •

(٣) يطلب اثبات : غ •

لم يريدوا هذا المعنى ، مع أنه لا يستقيم في العرض مع المحل .
ولو اعتبر وصف الاضافة لزم عدم المغايرة بين كل متضايقين ،
كالأب والابن وكالأخوين ، وكالعلة مع المعلول ، بل بين الغيرين .
لأن الغير من الأسماء الاضافية . ولا قائل بذلك .

فان قيل : لم لا يجوز أن يكون مرادهم انها لا هو ، بحسب
المفهوم ، ولا غيره بحسب الوجود ، كما هو حكم سائر المحمولات
بالنسبة الى موضوعاتها فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ،
ليصح الحمل والتغاير بحسب المفهوم ، ليفيد الحمل . كما في قولنا :
الانسان كاتب ، بخلاف قولنا الانسان حجر ، فانه لا يصح . وقولنا :
الانسان انسان ، فانه لا يفيد .

قلنا : ان (١) هذا انما يصح في مثل العالم والقادر ، بالنسبة الى
الذات ، لا في مثل العلم والقدرة ، مع أن الكلام فيه ولا في الأجزاء
الغير المحمولة كالواحد من العشرة ، واليد من زيد .

وفكر في « التبصرة » : ان كون الواحد من العشرة
واليد من « زيد » غيره ، مما لم يقل به أحد من المتكلمين سوى
« جعفر بن حارث » وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك من
جهالاته . وهذا لأن العشرة اسم لجميع الأفراد ، ومتناول لكل
فرد من أحماده مع أغياره ، فلو كان الواحد غيرها لصار غير
نفسه ، لأنه من العشرة ، وأن تكون العشرة بدونه . وكذا لو كان
يد زيد غيره ، لكان اليد غير نفسها . هذا كلامه . ولا يخفى
ما فيه من الضعف (٢) .

(وهي) أي صفاته الأزلية (العلم) وهو صفة أزلية تنكشف
المعلومات عند تعلقها بها (والقدرة) وهي صفة أزلية تؤثر
في المقدرات عند تعلقها بها (والحياة) وهي صفة أزلية توجب
صحة العلم .

(والقوة) وهي بمعنى القدرة (والسمع) وهي صفة تتعلق
بالمسموعات (والبصر) وهي صفة تتعلق بالمبصرات فتدرك ادراكا
تاملا لا على سبيل التخيل أو التوهم ولا على طريق تأثير حاسة

(١) لأن : ع .

(٢) من الضعفة : ع .

ووصول هواء • ولا يلزم من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات ،
كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة ، قدم المعلومات والمقدورات ،
لأنها صفات قديمة تحدث لها تعلقات بالحوادث (والارادة
والمشيئة) وهما عبارتان عن صفة في الحى ، توجب تخصيص
أحد المقدورين في أحد الأوقات بالوقوع ، مع استواء نسبة القدرة
الى الكل • وكون تعلق العلم تابعا للوقوع •

وفيما ذكر تنبيه على الرد على من زعم أن المشيئة قديمة ،
والارادة حادثة قائمة بذات الله تعالى • وعلى من زعم ان معنى
ارادة الله تعالى فعله : انه ليس بمكره ولا ساء ولا مغلوب •
ومعنى ارادته فعل غيره : انه أمر به • كيف ؟ وقد أمر كل مكلف
بالايمان وسائر الواجبات • ولو شاء لوقع •

(والفعل والتخليق) عبارة عن صفة أزلية تسمى التكوين •
وسيجىء تحقيقه • وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله
في المخلوق (والترزيق) هو تكوين مخصوص ، صرح به ، اشارة الى
أن مثل التخليق والترزيق والتصوير والاحياء والاماتة • وغير ذلك •
مما أسند الى الله تعالى : كل منها راجع الى صفة حقيقية أزلية
قائمة بالذات ، هي التكوين ، لا كما زعم « الأشعرى » من أنها
اضافات وصفات للأفعال (والكلام) هو صفة أزلية عبر عنها
بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف • وذلك لأن كل من
يأمر وينهى ويخبر يجد في نفسه معنى • ثم يدل عليه بالعبارة
أو الكتابة أو الاشارة • وهو غير العلم • اذ (١) قد يخبر الانسان
عمالا يعلمه ، بل يعلم خلافة • وغير الارادة ، لأنه قد يأمر بما
لا يريده • كمن أمر عبده قصدا لظهار عصيانه ، وعدم امتثاله
لأوامره • ويسمى هذا كلاما نفسيا على ما أشار اليه « الأخطل »
بقوله :

ان الكلام لفي القواد وانما ✽ جعل اللسان على القواد دليلا

وقال عمر رضى الله عنه « انى زورت في نفسى مقالة » وكثيرا
ما تقول لصاحبك : ان في نفسى كلاما ، أريد أن أذكره لك •

(١) او : غ •

والدليل على ثبوت صفة الكلام : اجماع الأمة وتواتر النقل عن الأنبياء — عليهم السلام — انه تعالى متكلم^(١) ، مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام .

فثبت : أن لله تعالى صفات ثمانية : هي : العلم والقدرة ، والحياة ، والسمع ، والبصر ، والارادة ، والتكوين ، والكلام . ولما كان في الثلاثة الأخيرة زيادة نزاع وخفاء ، كرر الإشارة الى اثباتها وقدمها . وفصل الكلام بعض التفصيل فقال : (وهو) أى الله تعالى (متكلم بكلام ، هو صفة له) ضرورة امتناع اثبات المشتق للمشيء من غير قيام مأخذ الاشتقاق به . وفي هذا رد على المعتزلة ، حيث ذهبوا الى أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره ، ليس صفة له (أزلية) ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته (ليس من جنس الحروف والأصوات) ضرورة أنها أعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض ، لأن امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الأول بديهي . وفي هذا رد على الحنابلة والكرامية القائلين بأن كلامه تعالى عرض من جنس الأصوات والحروف ، ومع ذلك فهو قديم (وهو) أى الكلام (صفة) أى معنى قائم بالذات (منافية للسكوت) الذى هو ترك التكلم مع القدرة عليه (والآفة) التى هى عدم مطاوعة الآلات اما بحسب الفطرة كما في الخرس^(٢) . أو بحسب ضعفها وعدم بلوغها حد القوة ، كما في الطفولية .

فان قيل : هذا الكلام^(٣) انما يصدق على الكلام اللفظي ، دون الكلام النفسي . اذ السكوت والخرس انما ينافي التلغظ . قلنا : المراد السكوت والآفة الباطنيان ، بأن لا يريد في نفسه التكلم ، أو لا يقدر على ذلك . فكما ان الكلام لفظي ونفسي ، فكذا ضده . أعني السكوت والخرس (والله تعالى متكلم بها أمر ناه مخبر) يعنى أنه صفة واحدة تتكرر الى الأمر والنهى والخبر ، باختلاف التعلقات . كالعلم والقدرة وسائر الصفات . فان كلامها ، صفة واحدة قديمة ، والتكرر والحدوث انما هو في التعلقات والاضافات ،

(١) الحركة : خ — الخرس : ط .

(١) تكلم : خ .

(٢) الكلام : ط .

لما أن ذلك أليق بكمال التوحيد ، ولأنه لا دليل على تكثر كل منها في نفسها .

فان قيل : هذه أقسام للكلام لا يعتل وجوده بدونها . قلنا : أنهم (١) ممنوع ، بل انما يصير أحد تلك الأقسام عند العلاقات . وذلك فيما لا يزال (٢) . وأما في الأزل فلا انقسام أصلا .

وذهب بعضهم : الى انه في الأزل خبر ، ومرجع الكل اليه . لأن حاصل الأمر : اخبار عن استحقاق الثواب على الفعل ، والعقاب على الترك . والنهي على العكس . وحاصل الاستخبار : الخبر عن طلب الاعلام . وحاصل النداء : الخبر عن طلب الاجابة . ورد بأننا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة ، واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد .

فان قيل : الأمر والنهي بلا مأمور ولا منهي (٣) ، سفه وعيب . والاخبار في الأزل بطريق المضي ، كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه . قلنا : ان لم نجعل كلامه في الأزل أمرا ونهيا وخبرا ، غار أشكال . وان جعلناه ، فالأمر في الأزل لايجاب تحصيل المأمور به في وقت وجود المأمور وصورته أهلا لتحصيله . فيكفي وجود المأمور في علم الأمر ، كما اذا قدر الرجل ابنا له ، فأمره بأن يفعل كذا بعد الوجود ، والاخبار بالنسبة الى الأزل لا يتصف بشيء من الأزمنة ، اذ لا ماضى ولا مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله تعالى ، لتنزيهه عن الزمان ، كما أن علمه أزلى لا يتغير بتغير الأزمان .

ولما صرح بأولية الكلام ، حاول التنبيه على ان القرآن أيضا قد يطلق على هذا الكلام النفس القديم ، كما يطلق على النظم المثلث الحادث . فقال : (والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق) وعقب القرآن بكلام الله ، لما ذكره المشايخ من أنه يقال : القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق . ولا يقال : القرآن غير مخلوق ، لئلا يسبق الى الفهم أن المؤلف من الأصوات والحروف قديم . كما ذهب اليه الحنابلة جهلا أو عنادا ، وأقام غير المخلوق مقام غير الحادث ، تنبيها

(١) لا يزال الكلام ؟ غ .

(١) انه : ط .

(٢) ومنه : خ .

على اتحادهما ، وقصدا الى جرى الكلام على وفق الحديث ، حيث قال صلى الله عليه وسلم: «القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق»^(١) . ومن قال انه مخلوق ، فهو^(٢) كافر بالله العظيم . وتنصيصا على^(٣) محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين ، وهو أن القرآن مخلوق أو غير مخلوق . ولهذا نترجم المسألة ، بمسألة خلق القرآن . وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم : يرجع الى اثبات الكلام النفسى ونفيه ، والا فنحن لا نقول بقديم الألفاظ والحروف ، وهم لا يقولون بحدوث كلام نفسى . ودليلنا ما مر أنه ثبت بالاجماع وتواتر النقد عن الأنبياء صلوات الله عليهم أنه متكلم ، ولا معنى له سوى أنه متصف بالكلام ، ويمتنع قيام اللفظى الحادث بذاته تعالى . فتعين النفسى القديم .

وأما استدلالهم بأن القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق، وسمات الحدوث من التأليف والتنظيم والانزال والتنزيل ، وكونه عربيا مسموعا فصيحاً معجزاً . الى غير ذلك فانما يقوم حجة على الحنابلة لا علينا . لأننا قائلون بحدوث التنظيم وانما الكلام فى المعنى القديم . والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكلماً ذهبوا الى أنه متكلم بمعنى ايجاد الأصوات والحروف فى محالها ، أو ايجاد أشكال الكتابة فى اللوح المحفوظ ، وان لم يقرأ على اختلاف بينهم . وأنت خير بأن المتحرك : من قامت به الحركة ، لا من أوجدها ، والا لصح اتصاف البارئ بالأعراض المخلوقة له^(٤) — تعالى عن ذلك علواً كبيراً —

ومن أقوى شبه المعتزلة : انكم متفقون على أن القرآن اسم لما نقل اليها ، بين دفتى المصاحف تواتراً . وهذا يستلزم كونه مكتوباً فى المصاحف ، مقروءاً بالألسن ، مسموعاً بالأذان . وكل ذلك من سمات الحدوث بالضرورة فأشار الى الجواب بقوله : (وهو) أى القرآن الذى هو كلام الله تعالى (مكتوب فى مصاحفنا) أى بأشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه (محفوظ فى قلوبنا) أى

(١) يستدل المعتزلة بقوله تعالى : « ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث » .

(٢) فهو : ط .

(٣) على أن : خ .

(٤) له : ط والمعنى : نسبتها الى .

بالألفاظ المخيلة (مقروء بألسنتنا) بالحروف المنفوعة المسموعة
 (مسموع بأذاننا) بذلك أيضا (غير حال فيها) أى مع ذلك ليس
 حالا في المصاحف ولا في القلوب والألسنة والآذان ، بل هو معنى
 قديم قائم بذات الله تعالى ، يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه ،
 ويحفظ بالنظم المخيل ، ويكتب بنقوش وصور (١) وأشكال موضوعة
 للحروف الدالة عليه . كما يقال : النار بجوهر محرق تذكر باللفظ
 وتكتب بالقلم ، ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتا وحرفا .
 وتحقيقه أن للشيء وجودا في الأعيان ، ووجودا في الأذهان ،
 ووجودا في العبارة ، ووجودا في الكتابة . والكتابة تدل على العبارة .
 وهى (٢) على ما في الأذهان . وهو على ما في الأعيان . فيبحث يوصف
 القرآن بما هو من لوازم القديم . كما في قولنا : القرآن غير
 مخلوق . فالمراد : حقيقته الموجودة في الخارج . وحيث يوصف
 بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات ، يراد به الألفاظ المنطوقة
 والمسموعة . كما في قولنا : قرأت نصف القرآن . أو المخيلة كما في
 قولنا : حفظت القرآن ، أو الأشكال المنقوشة ، كما في قولنا :
 يحرم للمحدث مس القرآن . ولما كان دليل الأحكام الشرعية
 هو اللفظ دون المعنى القديم ، عرفه (٣) أثمة الأصول : بالملفوظ
 في المصاحف ، المنقول بالتواتر . وجعلوه اسما للنظم والمعنى جميعا
 أى للنظم من حيث الدلالة على المعنى ، لا مجرد المعنى .

أما الكلام القديم الذى هو صفة (٤) الله تعالى . فذهب
 « الأشعرى » الى أنه يجوز أن يسمع . ومنعه الأستاذ « أبو اسحق
 الاسفراينى » وهو اختيار الشيخ « أبى منصور » . — رحمه الله —
 فمعنى قوله تعالى : « حتى يسمع كلام الله » (٥) يسمع ما يدل عليه .
 كما يقال : سمعت علم فلان . فهو سى عليه السلام سمع صوتا ،
 دالا على كلام الله تعالى . لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك ،
 خص باسم الكليم .

فان قيل : لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم ،

(١) وصور : ط — والعبارة : خ .

(٢) صنع : خ — صفة : ط .

(٣) وصور : ط .

(٤) اهل : خ .

(٥) اتوبة ٦

مجازاً في النظم المؤلف ، لصح نفيه عنه بأن يقال : ليس النظم المنزل^(١) المعجز المفصل الى السور والآيات كلام الله تعالى • والاجماع على خلافه • وأيضا : المعجز المتحدى به هو كلام الله تعالى حقيقة ، مع القطع بأن ذلك كما يتصور في النظم المؤلف المفصل الى السور اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة •

قلنا : التحقيق : أن كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسى القديم • ومعنى الاضافة : كونه صفة الله تعالى وبين اللفظى الحادث المؤلف من السور والآيات • ومعنى الاضافة : أنه مخلوق لله تعالى ، ليس من تأليفات المخلوقين • فلا يصح النفى أصلا ، ولا يكون الاعجاز والتحدى الا في كلام^(٢) الله تعالى • وما وقع في عبارة بعض المشايخ من انه مجاز ، فليس معناه أنه غير موضوع للنظم المؤلف ، بل معناه^(٣) أن الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم بالنفس ، وتسميه اللفظ به ووضع له لذلك ، انما هو باعتبار دلالة على المعنى ، فلا نزاع لهم في الوضع والتسمية •

وذهب بعض المحققين : الى أن المعنى في قول مشايخنا كلام الله تعالى معنى قديم ، ليس في مقابلة اللفظ ، حتى يراد به^(٤) مدلول اللفظ ومفهومه ، بل في مقابلة العين • والمراد به : ما لا يقوم بذاته كسائر الصفات • ومرادهم : ان القرآن اسم للفظ ، والمعنى شامل لهما • وهو قديم ، ولا كما زعمت الحنابلة من قدم اللفظ^(٥) المؤلف المرتب الأجزاء ، فانه بديهى الاستحالة ، للقطع بأنه لا يمكن التلطف بالسين من بسم الله ، الا بعد التلطف بالباء ، بل بمعنى أن اللفظ القائم بالنفس ، ليس مرتب الأجزاء في نفسه ، كالقائم بنفس الحافظ ، من غير ترتيب الأجزاء وتقدم البعض^(٥) على البعض والترتيب انما يحصل في التلطف والقراءة ، لعدم مساعدة الآلة •

وهذا معنى قولهم : المقروء قديم : والقراءة حادثة • وأما القائم بذات الله تعالى ، فلا ترتب فيه ، حتى أن من سمع كلامه تعالى ،

(١) المنزل : غ •

(٢) به : ط •

(٣) بعضها : خ •

(١) المنزل : ط •

(٢) معناه : ط •

(٣) النظم : ط •

سمعه غير مرتب الأجزاء لعدم احتياجه الى الآلة . هذا حاصل كلامهم^(١) .

وهو جيد لمن تعقل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة أو المخيلة ، المشروط وجود بعضها بعدم البعض ، ولا من الأشكال المرتبة الدالة عليه . ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة في خياله ، بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا من ألفاظ مخيلة أو نقوش مرتبة ، واذا تلفظ كان كلاما مسموعا . (والتكوين) وهو المعنى الذى يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع ونحو ذلك . ويفسر باخراج المعدوم من العدم الى الوجود (صفة الله تعالى) لاطباق العقل والنقل على أنه خالق للعالم مكون له ، وامتناع اطلاق اسم المشتق على الشيء من غير أن يكون مأخذ الاشتقاق ، وصفا له ، قائما به (أزلية) لوجوه :

الأول : أنه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى — لما مر —

الثانى : أنه وصف ذاته في كلامه الأزلى بأنه الخالق . فلو لم يكن في الأزل خالقا ، لزم الكذب ، أو المعدول الى المجاز . أو^(٢) الخالق فيما يستقبل ، أو القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة . على أنه لو جاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق ، لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه من الأعراض .

الثالث : أنه لو كان حادثا ، قاما بتكوين آخر ، فيلزم التسلسل . وهو^(٣) محال . ويلزم منه استحالة تكون العام مع أنه مشاهد ، واما بدونه فيستغنى الحادث عن المحدث والأحداث . وفيه تعطيل الصانع .

والرابع : أنه لو حدث ، لحدث اما في ذاته فيصير محلا للحوادث ، أو في غيره . كما ذهب اليه « أبو الهذيل » من أن تكوين كل جسم قائم به ، فيكون كل جسم خالقا ، أو مكونا^(٤) لنفسه . ولا خفاء في استحالته . ومبنى هذه الأدلة : على أن التكوين صفة حقيقية ، كالعلم والقدرة . والمحققون من المتكلمين على أنه من

(٢) أى : ط .

(١) كلامه : غ .

(٤) ومكونا : غ — أو مكونا : ط .

(٣) ويكون : غ — وهو : ط .

الاضافات والاعتبارات العقلية ، مثل كون الصانع — تعالى وتقدس — قبل كل شيء ومعه وبعده • ومذكورا (١) بالسنتناء ومعبودا لنا ، ويميتنا ويحيينا • ونحو ذلك • والحاصل في الأزل : هو مبدأ التخليق والترزيق والامانة والاحياء • وغير ذلك • ولادليل على كونه — أى التكوين — صفة أخرى ، سوى القدرة والارادة • فان القدرة وان كانت نسبتها الى وجود المكون (٢) وعدمه على السواء ، لكن مع انضمام الارادة يتخصص أحد الجانبين • ولما استدل القائلون بحدوث التكوين بأنه لا يتصور بدون (٣) المكون ، كالضرب بدون المضروب • فلو كان قديما لزم قدم المكونات • وهو محال ، أشار الى الجواب بقوله : (وهو) أى التكوين (تكوينه تعالى للعالم ولكل جزء من أجزائه لا في الأزل ، بل لوقت وجوده على حسب علمه وارادته) فالتكوين باق أزلا وأبدا ، والمكون حادث بحدوث التعلق ، كما في العلم والقدرة ، وغيرهما من الصفات القديمة ، التي لا يلزم من قدمها ، قدم متعلقاتها (٤) ، لكون متعلقاتها حادثة • وهذا تحقيق (٥) ما يقال ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى أو صفة من صفاته ، لزم تعطيل الصانع واستغناء تحقق (٦) الحوادث عن الموجد • وهو محال • وان تعلق غاما أن يستلزم ذلك قدم ما يتعلق وجوده به فيلزم قدم العالم • وهو باطل ، أولا ، فليكن التكوين أيضا قديما ، مع حدوث المكون المتعلق به •

وما يقال من أن القول (٧) بتعلق وجود المكون بالتكوين ، شل بحدوثه اذ القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير ، والحادث ما يتعلق وجوده به • ففيه نظر ، لأن هذا معنى القديم والحادث بالذات ، على ما يقول به الفلاسفة • وأما عند المتكلمين ، فالحادث ما يكون (٨) لوجوده بداية ، أى يكون مسبوقا بالعدم ، والقديم بخلافه • ومجرد تعلق وجوده بالغير ، لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى ، لجواز أن يكون محتاجا الى الغير صادرا عنه ، دائما بدوامه • كما ذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات ، كالهولي مثلا •

(١) الممكن : غ — المكون : ط •

(٢) متعلقاتها : ط •

(٣) تحقق : ط •

(٤) يكون : ط •

(١) وهو منكور : غ •

(٢) يكون : غ •

(٣) لا : غ •

(٤) المكون : غ •

نعم إذا أثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختيار دون الإيجاب^(١) ، بدليل لا يتوقف على حدوث العالم ، كان القول ينطبق وجوده بتكوين الله تعالى ، قولاً بحدوثه . ومن هنا يقال التخصيص على كل جزء من أجزاء العالم ، إشارة إلى الرد على من زعم قدم بعض الأجزاء ، كالهوى . والا فهم إنما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم ، لا بمعنى عدم تكونه بالغير والحاصل : أنا لانسلم أنه لا يتصور التكوين بدون وجود المكون ، وأن وزانه معه كوزان الضرب مع المضروب . فإن الضرب صفة اضافية لا يتصور بدون المضافين ، أعني المضارب والمضروب . والتكوين صفة حقيقية ، هي مبدأ الاضافة التي هي اخراج المعدوم من العدم إلى الوجود ، لا عينها . حتى لو كانت عينها على ما وقع في عبارة المشايخ ، اكان القول بتحقيقها بدون المكون ، مكابرة وانكاراً للضرورة ، فلا يندفع بما يقال من أن الضرب عرض مستحيل البقاء ، فلا بد لتعلقه بالمفعول ووصول الألم إليه من وجود المفعول معه ، إذ لو تأخر لانعدم ، وهو بخلاف فعل الباري ، فإنه أزلى واجب الدوام ، يبقى إلى وقت وجود المفعول .

(وهو غير المكون عندنا) لأن الفعل يغير المفعول بالضرورة ، كالضرب مع المضروب والأكل مع المأكول ، ولأنه لو كان نفس المكون ، لزم أن يكون المكون مكوناً مخلوقاً بنفسه ، ضرورة أنه مكون بالتكوين ، الذي هو عينه فيكون قديماً مستغنياً عن الصانع ، وهو محال . وأن لا يكون للخالق تعلق بالعالم ، سوى أنه أقدم منه وقادراً عليه من غير صنع وتأثير في^(٢) . ضرورة تكونه بنفسه . وهذا لا يوجب كونه خالقاً (والعالم مخلوقات له)^(٣) فلا يصح القول بأنه خالق العالم وصانعه . هذا خلف . وأن لا يكون الله تعالى مكوناً للأشياء ، ضرورة أنه لا معنى للمكون ، إلا من قام به التكوين . والتكوين إذا كان غير المكون لا يكون قائماً بذات الله تعالى ، وأن يصح القول بأن خالق سواد هذا الحجر أسود . وهذا الحجر خالق السواد . إذ لا معنى للخالق والأسود إلا من قام به

(١) الإيجاب : غ .

(٢) فیه : ظ .

(٣) وكون العالم مخلوقاً : غ .

الخلق والسواد ، وهما واحد ، ومطلهما واحد . وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريا .

لكنه ينبغي للعاقل أن يتأمل في أمثال هذه المباحث ، ولا ينسب إلى الراسخين من علماء الأصول ما يكون استحالته بديهية ظاهرة ، على من له أدنى تمييز ، بل يطلب للكلامهم محملا صحيحا^(١) ، يصلح محلا لنزاع العلماء ، واختلاف العقلاء . فان من يقال : التكوين غير^(٢) المكون ، أراد أن الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا ، الا الفاعل والمفعول ، وأما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ، ونحو ذلك . فهو أمر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل إلى المفعول ، وليس أمرا محققا مغايرا للمفعول في الخارج ، ولم يرد أن مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون ، ليلزم المحالات .

وهذا كما يقال : ان الوجود عين الماهية في الخارج ، بمعنى ليس في الخارج للماهية تحقق ، ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر ، حتى يجتمعان القابل والمقبول ، كالجسم والسواد ، بل الماهية اذا كانت فتكونها^(٣) هو وجودها ، لكنهما متغايران في العقل ، بمعنى أن للعقل أن يلاحظ الماهية دون الوجود ، وبالعكس . فلا ينم ابطال هذا الرأي الا باثبات أن تكون الأشياء وصدورها عن البارئ تعالى ، يتوقف على صفة حقيقية قائمة بالذات ، مغايرة للقدرة والارادة .

والتحقيق : أن تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اذا نسب إلى القدرة . يسمى ايجابا له ، واذا نسب إلى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك . فحقيقته : كون الذات بحيث تعلق قدرته بوجود المقدور لوقته ، ثم يتحقق بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات الأفعال ، كالترزيق والتصوير والاحياء والاماتة ، وغير ذلك إلى ما لا يكاد يتناهى ، وأما كون كل من ذلك صفة^(٤) حقيقية أزلية فمما انفرد به بعض علماء ما وراء النهر ، وفيه تكثير للمقدماء جدا ، وان لم تكن متغايرة . والأقرب ما ذهب إليه المحققون منهم ، وهو أن مرجع الكل إلى

(١) عين : ط .

(٢) الصفة : غ .

(٣) صحيحا : ط .

(٤) تكونها : غ .

التكوين • فانه ان تعلق بالحياة يسمى احياء ، وبالموت اماتة ، وبالصورة تصويرا ، وبالرزق ترزيقا • الى غير ذلك • فالكل تكوين • وانما الخصوص بخصوص (١) العلاقات •

(والارادة صفة لله تعالى أزلية ، قائمة بذاته) كرر ذلك تأكيدا وتحقيقا ، لاثبات صفة قديمة لله تعالى تقتضى تخصيص المكونات بوجه دون وجه ، في وقت دون وقت ، لا كما زعمت « الفلاسفة » من أنه تعالى موجب بالذات ، لا فاعل بالارادة والاختيار و « النجارية » من أنه مريد بذاته لا بصفته ، وبعض « المعتزلة » من أنه مريد بارادة حادثة لا في محل ، « والكرامية » من أن ارادته حادثة في ذاته • والدليل على ما ذكرنا : الآيات الناطقة بآثبات صفة الارادة والمشية لله تعالى ، مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء به ، وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى • وأبضا : نظام العالم ووجوده على الوجه الأوفق الأصلح دليل على كون صانعه قادرا مختارا • (وكذا حدوثه) (٢) اذ لو كان صانعه موجبا بالذات ، لزم قدمه • ضرورة امتناع تخلف المعلوم عن علته (٣) الموجبة •

(ورؤية الله تعالى) بمعنى الانكشاف التام بالبصر ، وهو معنى ادراك (٤) الشيء كما هو بحاسة البصر • وذلك أنا اذا نظرنا الى البدر ، ثم غمضنا العين ، فلا خفاء في أنه وان كان منكشفا لدينا في الحالين ، لكن انكشافه حال النظر اليه أتم وأكمل ، ولنا بالنسبة اليه حينئذ حالة مخصوصة ، هي المسماة بالرؤية (جائزة في العقل) (٥) بمعنى أن العقل اذا خلى ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته ، ما لم يقم له برهان على ذلك ، مع ان الأصل عدمه • وهذا القدر ضروري • فمن ادعى الامتناع فعليه البيان •

وقد استدل أهل الحق على امكان الرؤية بوجهين : عقلی

وسمعی •

تقرير الأول : أنا قاطعون برؤية الأعيان والأعراض • ضرورة أنا نفرق بالبصر بين جسم وجسم • وعرض وعرض • ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة ، وهي اما الوجود أو المحدث أو الامكان ، اذا

(١) بخصوصية : ط ج (٢) وهذا دليل على حدوثه : غ •

(٣) اعملة : غ •

(٤) اعملة : غ •

(٥) في الإبصار في العقل : غ •

لا رابع يشترك بينهما • والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم ، والامكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم • ولا مدخل للعدم في العلة ، فتعين الوجود • وهو مشترك بين الصانع وغيره ، فيصح أن يزي من حيث تحقق علة الصحة ، وهي الوجود ، ويتوقف امتناعها على ثبوت كون شيء من خواص الممكن شرطا ، أو من خواص الواجب مانعا • وكذا يصح أن ترى سائر الموجودات من الأصوات والطعوم والروائح ، وغير ذلك • وإنما لا ترى بناء على أن الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها بطريق جرى العادة ، لا بناء على امتناع رؤيتها •

وحين اعترض بأن الصحة عدمية فلا تستدعي علة • ولو سلم (قالواحد النوعي) (١) قد يعطل بالمختلفات كالحرارة بالشمس والنار • فلا يستدعي علة مشتركة ، ولو سلم فالعدمى يصلح علة للعدمى ، ولو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود ، بل وجود كل شيء عينه . أجيب : بأن المراد بالعلة متعلق الرؤية ، والقابل لها • ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا ، ثم لا يجوز أن يكون خصوصية الجسم أو العرض ، لأننا أول ما نرى شيئا من بعيد ، إنما ندرك منه هوية ما ، دون خصوصية جوهرية أو عرضية أو إنسانية أو فرسية • ونحو ذلك • وبعد رؤيته برؤية واحدة متعلقة بهويته قد نقدر على تفصيله إلى ما فيه من الجواهر والأعراض • وقد لا نقدر ، فمتعلق الرؤية هو كون الشيء له هوية ما • وهو المعنى بالوجود واشتراكه ضرورى • وفيه نظر ، لجواز أن يكون متعلق الرؤية هو الجسمية وما يتبعها من الأعراض ، من غير اعتبار خصوصيته •

وتقرير الثانى : أن موسى عليه السلام قد سأل الرؤية بقوله : « رب أرنى أنظر إليك » (٢) فلو لم تكن الرؤية ممكنة ، لكان طلبها جهلا ، بما يجوز في ذات الله تعالى ، وما لا يجوز أو سفها وعبثا وطلبا للمحال • والأنبياء منزهون عن ذلك ، وأن الله قد علق الرؤية باستقرار الجبل ، وهو أمر ممكن في نفسه • والمعلق بالممكن ممكن ، لأن معناه الاخبار بثبوت (٣) المعلق عند ثبوت المعلق به ، والمحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة •

(٢) الامران ١٢٣

(١) قالوا : غ .

(٣) يكون : غ - بثبوت : ط .

وقد اعترض عليه بوجوه :

أقواها : أن سؤال موسى عليه السلام كان لأجل قومه ، حيث قالوا : « لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة »^(١) فسأل ليعلموا امتناعها ، كما علمه هو ، وبأننا لا نسلم أن المعلق عليه ممكن ، بل هو استقرار الجبل حال تحركه . وهو محال . وأجيب : بأن كلا من ذلك خلاف للظاهر ، ولا ضرورة في ارتكابه ، على أن القوم ان كانوا مؤمنين بكفاهم قول موسى عليه السلام : ان الرؤية ممتنعة . وان كانوا كفارا ، لم يصدقوه في حكم الله تعالى بالامتناع ، وأيا ما كان يكون السؤال عبثا . والاستقرار حال التحرك أيضا ممكن ، بأن يقع السكون بدل الحركة ، وانما المحال اجتماع الحركة والسكون .

(واجبة بالنقل . ورد الدليل السمعي بايجاب رؤية المؤمنين الله تعالى في دار الآخرة) أما الكتاب فبقوله تعالى : « وجوه يومئذ ناظرة الى ربها ناظرة »^(٢) وأما السنة فبقوله عليه السلام « انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر » وهو مشهور . رواه أحد وعشرون من أكابر الصحابة رضى الله عنهم . وأما الاجماع فهو أن الأمة كانوا مجمعين على وقوع الرؤية في الآخرة ، وأن الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها ، ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت شبههم وتأويلاتهم^(٣) .

وأقوى شبههم من العقلية : أن الرؤية مشروطة بكون المرئي ، في مكان وجهة ومقابلة من الراى وثبوت مسافة بينهما بحيث لا تكون في غاية القرب ولا في غاية البعد واتصال شعاع من الباصرة بالمرئي وكل ذلك محال في حق الله تعالى والجواب منع هذا الاشتراط واليه أشار بقوله (غيرى لا في مكان ولا في جهة من مقابلة أو اتصال شعاع ولا بثبوت^(٤) مسافة بين الراى وبين الله تعالى) وقياس الغائب على المشاهد فاسد وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى ايانا وفيه نظر لأن الكلام في الرؤية بحاسة البصر . فان قيل لو كان جائز الرؤية والجاسة سليمة (وسائر

(١) البقرة ٥٥

(٢) القيامة ٢٢ - ٢٣

(٣) الإدراك على الحقيقة هو الرؤية بالبصر . ولذلك نقاه . والرؤية قد تكون بمعنى العلم مجازا . مثل « ألم تر كيف فعل ربك بعاد » ولذلك لم ينف الرؤية لأن الله يعلم بآثاره .

(٤) أو تكون : ع - ولا ثبوت : هـ

الشرائط موجودة (١) لوجب أن يرى والا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وأنها سفسطة . قلنا ممنوع فإن الرؤية عندنا بخلق الله تعالى فلا تجب عند اجتماع الشرائط ومن السمعيات قوله تعالى «لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار» (٢) والجواب بعد تسليم كون الإبصار للاستغراق وإفادته عموم السلب لا سلب العموم وكون الإدراك هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئى أنه لا دلالة فيه على عموم الأوقات والأحوال وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية إذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها كالمعذور لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها وإنما التمدح في أنه تمكن رؤيته ، ولا يرى للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء . وإن جعلنا الإدراك عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب والحدود ، فدلالة الآية على جواز الرؤية ، بل تحققها أظهر ، لأن المعنى أن الله تعالى مع كونه مرئيا لا يدرك بالأبصار ، لتعاليه عن التناهي والاتصاف بالحدود والجوانب .

ومنها : أن الآيات الواردة في سؤال الرؤية مقرونة بالاستعظام والاستنكار . والجواب : أن ذلك لتعنتهم وعنادهم في طلبها ، لا لامتناعها . والا لمنعهم موسى عليه السلام عن ذلك ، كما فعل حين سألوا أن يجعل لهم آلهة . فقال : « انكم قوم تجهلون » (٣) وهذا مشعر بإمكان الرؤية في الدنيا .

ولهذا اختلف الصحابة رضى الله عنهم في أن النبي صلى الله عليه وسلم هل رأى ربه ليلة المعراج أم لا ؟ والاختلاف في الوقوع دليل الامكان (٤) .

وأما الرؤية في المنام ، فقد حكيت عن كثير من السلف . ولاخفاء في أنها نوع مشاهدة ، تكون بالقلب دون العين .



(والله تعالى خالق لأفعال العباد كلها من الكفر والإيمان ، والطاعة والعصيان) لا كما زعمت المعتزلة أن العبد خالق لأفعاله . وقد كانت الأوائل منهم يتحاشون (٥) عن إطلاق لفظ الخالق على العبد ،

(٢) الاتهام ١٠٢

(١) سقط : غ .

(٣) الأعراف ١٢٨

(٤) واختلفوا في المناسبة فقال بعضهم : إلى نعم ربه ناظرة . وإنهم

محجوبون عن رحمة الله لا عن ذاته . (٥) لا يتحاشون على ما غ .

ويكتفون بلفظ الموجد والمخترع ، ونحو ذلك . وحين رأى الجبائي
واتباعه أن معنى الكل واحد ، وهو المخرج من العدم الى الوجود ،
تجاسروا على اطلاق لفظ الخالق .

احتج أهل الحق بوجوه :

الأول : أن العبد لو كان خالقا لأفعاله لكان عالما بتفاصيلها ،
ضرورة أن ايجاد الشيء بالقدرة والاختيار ، لا يكون الا كذلك .
واللازم باطل ، فإن المشي من موضع الى موضع ، قد يشتمل على
سكنات متخللة ، وعلى حركات بعضها أسرع وبعضها أبطأ .
ولا شعور للمشي بذلك . وليس هذا ذهولا عن العلم . بل لو سئل
عنها لم يعلم . وهذا في أظهر أفعاله . وأما اذا تأملت في حركات
أعضائه في المشي والأخذ والبطش ، ونحو ذلك ، وما يحتاج اليه من
تحريك العضلات وتمديد الأعصاب ، ونحو ذلك . فالأمر أظهر .

الثاني : النصوص الواردة في ذلك . كقوله تعالى : « والله
خلقكم وما تعلمون »^(١) أى عملكم على أن « ما » مصدرية لئلا يحتاج
الى حذف الضمير ، أو معمولكم على أن « ما » موصولة ، ويشتمل
الأفعال لأننا اذا قلنا : أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أو للعبد ؟ لم
نرد بالفعل المعنى المصدري ، الذى هو الایجاد والایقاع ، بل
الحاصل بالصدر الذى هو متعلق الایجاد والایقاع ، أعنى ما نشاهده
من الحركات والسكنات مثلا ، والذهول عن هذه النقطة قد يتوهم
أن الاستدلال بالآية ، موقوف على كون « ما » مصدرية . كقوله
تعالى : « الله خالق كل شيء »^(٢) أى ممكن ، بدلالة العقل (وفعل
العبد شيء ممكن^(٣) . وكقوله تعالى : « أفمن يخلق كمن لا يخلق »^(٤) فى
مقام التمدح بالخالقية ، وكونها مناطا لاستحقاق العبادة .

لا يقال : فالقائل بكون العبد خالقا لأفعاله ، يكون من المشركين
دون الموحدين . لأننا نقول : الاشتراك هو اثبات الشريك فى الألوهية
بمعنى وجوب الوجود ، كما للمجوس ، أو بمعنى استحقاق العبادة ،
كما لعبدة الأصنام . والمعتزلة لا يثبتون ذلك ، بل لا يجعلون خالقية
العبد كخالقية الله تعالى ، لافتقاره الى الأسباب والآلات التى هى

(١) الصفات ٩٦ والنص مشابه يحتمل الوقف على ذنوبكم .. وما بعده

(٢) الرعد ١٦ .

(٣) النحل ١٧

(٤) سق خ .

بخلق الله تعالى ، الا أن مشايخ ما وراء النهر ، قد بالغوا في تضليلهم في هذه المسألة ، حتى قالوا : ان المجوس أسعد حالا منهم ، حيث لم يثبتوا الا شريكا واحدا ، والمعتزلة أثبتوا شركاء لا تحصى . واحتجت المعتزلة بأننا نفرق بالضرورة بين حركة الماشي وحركة المرتعش ، وأن الأولى باختياره دون الثانية ، وبأنه لو كان الكل بخلق الله تعالى ، لبطل قاعدة التكليف^(١) والمدح والذم والثواب والعقاب . وهو ظاهر . والجواب : ان ذلك انما يوجه على الجبرية القائلين بنفى الكسب والاختيار ، له أصلا . وأما نحن فنثبت على ما نحققه ان شاء الله تعالى .

وقد تنمى بأننا لو كان خالقا لأفعال العباد ، لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب والزاني والسارق الى غير ذلك . وهذا جهل عظيم لأن المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من أوجده ، أولا يرون أن الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض وسائر الصفات في الأجسام ولا يتصف بذلك ؟ وربما يتمسك بقوله تعالى : « فتبارك الله أحسن الخالقين »^(٢) — « واذ تخلق من الطين كهيئة الطير »^(٣) والجواب : ان الخلق ههنا بمعنى التقدير (وهي) أى أفعال العباد (كلها بارادته ومشيتته) قد سبق أنهما عندنا عبارة عن معنى واحد (وجكمه) لا يبعد أن يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين (وقضيته) أى قضائه . وهو عبارة عن الفعل مع زيادة أحكام .

ولا يقال : لو كان الكفر بقضاء الله تعالى ، لوجب الرضا به ، لأن الرضا بالقضاء^(٤) واجب ، واللازم باطل ، لأن الرضا بالكفر كفر لأننا نقول : الكفر مقضى لا قضاء ، والرضا انما يجب بالقضاء دون المقضى . (وتقديره) وهو تحديد كل مخلوق بحده الذي يوجد من حسن وقبح ، ونفع وضر ، وما يحويه من زمان ومكان ، وما يترتب عليه من ثواب وعقاب . والمقصود : تعميم ارادة الله وقدرته لما مر من أن الكل بخلق الله تعالى . وهو يستدعي القدرة والارادة لعدم الإكراه والاجبار .

فإن قيل : فيكون الكافر مجبورا في كفره ، والفاسق في فسقه ،

(١) البطل التكليف : غ .

(٢) المؤمنون ١٤

(٣) بقضاء الله : غ .

(٤) المسألة ١١ .

فلا يصح تكليفهما بالإيمان والطاعة • قلنا : أنه تعالى أراد منهما الكفر والفسق باختيارهما ، فلا جبر ، كما أنه تعالى علم منهما الكفر والفسق بالاختيار ، ولم يلزم تكليف المصالح • والمعتزلة أنكروا إرادة الله تعالى للشروع والقبائح ، حتى قالوا^(١) : أنه تعالى أراد من الكافر والفاسق إيمانه وطاعته ، لا كفره ومعصيته ، زعما منهم أن إرادة القبيح قبيحة كخلقه وإيجاده • ونحن نمنع ذلك بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به • فعندهم يكون أكثر ما يقع من أفعال العباد ، على خلاف إرادة الله تعالى • وهذا شنيع جدا^(٢) •

حكى عن « عمرو بن عبيد » أنه قال : ما ألزمني أحد مني ، ما ألزمني مجوسى ثان معى فى السفينة • فقلت له : لم لا تسلم ؟ فقال : لأن الله لم يرد اسلامى : فإذا أراد الله اسلامى أسلمت • فقلت للمجوسى : ان الله تعالى يريد اسلامك ، ولكن الشياطين لا يتركونك • فقال المجوسى : فأنا أكون مع الشريك الأغلب •

وحكى أن « القاضى عبد الجبار الهمداني » دخل على « الصاحب ابن عباد » وعنده « الأستاذ أبو اسحق الاسفراينى » فلما رأى الأستاذ • قال : سبحان من تنزه عن الفحشاء • فقال الأستاذ — على الفور — سبحان من لا يجرى فى ملكه الا ما يشاء •

والمعتزلة اعتقدوا أن الأمر يستلزم الإرادة ، والنهى عدم الإرادة فجعلوا إيمان الكافر مرادا ، وكفره غير مراد • ونحن نعلم أن الشيء قد لا يكون مرادا ، ويأمر به • وقد يكون مرادا ، وينهى عنه لحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى ، أو لأنه « لا يستل عما يفعل »^(٣) ألا ترى أن السيد إذا أراد أن يظهر على الحاضرين عصيان عبده ، يأمره بالشيء ، ولا يريده منه •

وقد يتمسك من الجانبين بالآيات • وباب التأويل مفتوح على الفريقين •

(وللعباد أفعال اختيارية يثابون بها) ان كانت طاعة (ويعاقبون عليها) ان كانت معصية لا كما زعمت الجبرية من أنه لا فعل للعبد أصلا ، وأن حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة للعبد عليها

(٢) وهذا شنيع جدا : سقط ع •

(١) قالوا : ط •

(٣) الآباء ٢٢

ولا قصد ولا اختيار . وهذا باطل ، لأننا نفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش ، ونعلم أن الأول باختياره دون الثاني ، ولأنه لو لم يكن للعبد فعل أصلا ، لما صح تكليفه ، ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على أفعاله ، ولا اسناد الأفعال التي تقتضى سابقة القصد والاختيار إليه على سبيل الحقيقة . مثل صلى وصام وكتب ، بخلاف مثل طال الغلام ، واسود لونه . والنصوص القطعية تنفى ذلك . كقوله تعالى : « جزاء بما كانوا يعملون »^(١) وقوله تعالى : « فمن شاء فليؤمن ، ومن شاء فليكفر »^(٢) الى غير ذلك .

فان قيل : بعد تعميم علم الله تعالى وارادته : الجبر لازم قطعاً . لأنهما اما أن يتعلقا بوجود الفعل ، فيجب أو بعدمه فيمتنع . ولا اختيار مع الوجوب والامتناع . قلنا : يعلم ويريد أن العبد يفعله أو يتركه باختياره . فلا أشكال .

فان قيل : فيكون فعله الاختياري واجبا أو ممتنعا . وهذا يناقض الاختيار . قلنا : ممنوع . فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا مناف له^(٣) . وأيضا : منقوض بأفعال الباري (جل ذكره) — لان علمه وارادته متعلقان بأفعاله ، فيلزم أن يكون فعله واجبا عليه^(٤) .

فان قيل : لامعنى لكون العبد فاعلا بالاختيار ، الا كونه موجدا لأفعاله بالقصد والارادة . وقد سبق : أن الله تعالى مستقل بخلق الأفعال وإيجادها . ومعلوم أن المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين . قلنا : لا كلام في قوة هذا الكلام ومثانته ، الا أنه لما ثبت بالبرهان أن الخالق هو الله تعالى . وبالضرورة ان لقدرة العبد وارادته مدخلا ، في بعض الأفعال ، كحركة البطش دون البعض ، كحركة الارتعاش ، احتجنا في النقض^(٥) عن هذا المضيق الى القول بأن الله تعالى خالق كل شيء^(٦) ، والعبد كاسب . وتحقيقه . أن صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل : كسب ، وإيجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك : خلق . والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين ،

(١) الكهف ٢٩

(٢) مخط خ

(٣) كل شيء : ط .

(١) الواقعة ٢٤

(٢) له : خ .

(٥) القمى : ط .

لكن بجهتين مختلفتين^(١) ، فالفعل مقدور الله بجهة الایجاد ، ومقدور العبد بجهة الكسب . وهذا القدر من المعنى ضرورى . وان لم نقدر على أزيد من ذلك ، فى تلخيص العبارة المفصحة ، عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى ، وإيجاده ، مع ما فيه للعبد من القدرة والاختيار .

ولهم فى الفرق بينهما عبارات : مثل ان الكسب ما وقع بألة ، والخلق لأبالة . والكسب مقدور وقع فى محل قدرته ، والخلق مقدور وقع لا فى محل قدرته . والكسب لا يصح انفراد القادر به ، والخلق يصح انفراده .

فان قيل : فقد أثبتتم ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة . قلنا : الشركة أن يجتمع اثنان على شىء واحد ، وينفرد كل منهما بما هو له دون الآخر ، كشركاء القرية والمطة . وكما اذا جعل العبد خالقا لأفعاله ، والصانع خالقا لسائر الأعراض والأجسام ، بخلاف ما اذا أضيف أمر الى شئئين^(٢) بجهتين مختلفتين كأرض تكون ملكا لله تعالى بجهة التخليق ، وللعباد بجهة ثبوت التصرف ، وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق ، وإلى العبد بجهة الكسب .

فان قيل : فكيف كان كسب القبيح قبيحا سفها ، موجبا لاستحقاق الذم والعقاب^(٣) ، بخلاف خلقه . قلنا : لأنه قد ثبت أن الخالق حليم لا يخلق شيئا ، الا وله عاقبة حميدة ، وان لم نطلع عليها ، فجزمنا بأن ما نستقيحه من الأفعال قد يكون له فيها حكم ومصالح ، كما فى خلق الأجسام الخبيثة الضارة المؤلة ، بخلاف الكاسب ، فإنه قد يفعل الحسن ، وقد يفعل القبيح ، فجعلنا كسبه للقبيح ، مع ورود النهى عنه ، قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب .

(والحسن منها) أى من أفعال العباد . وهو ما يكون متعلق المدح فى العاجل ، والثواب فى الآجل . والا لحسن أن يفسر بما لا يكون متعلقا للذم والعقاب ، ليشمل المباح (برضاء الله تعالى) أى بارادته من غير اعتراض (والقبيح منها) وهو ما يكون متعلق الذم فى العاجل والعقاب فى الآجل (ليس برضائه) لما عليه من

(١) التين : خ .

(١) مختلفتين : ط .

(٢) والعقاب : ط .

الاعتراض • قال الله تعالى : «ولا يرضى لعباده الكفر»^(١) يعني أن الارادة والمشية والتقدير يتعلق بالكل والرضا والمحبة • والأمر لا يتعلق إلا بالحسن دون القبيح (والاستطاعة مع الفعل) خلافا للمعتزلة (وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل) إشارة إلى ما ذكره صاحب «التبصرة» من أنها عرض يخلقه الله تعالى الحيوان يفعل به الأفعال الاختيارية • وهي علة للفعل • والجمهور على أنها شرط لإداء الفعل لا علة • وبالجمله : هي صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الأسباب والالات • فان قصد فعل الخير ، خلق الله تعالى قدرة فعل الخير ، وان قصد عمل الشر ، خلق الله تعالى قدرة فعل الشر • فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير ، فيستحق الذم والعقاب • ولهذا ذم الكافرين بأنهم لا «يستطيعون السمع»^(٢) وإذا كانت الاستطاعة عرضا ، وجب أن تكون مقارنة للفعل بالزمان ، لا سابقة عليه • والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه • لما مر من امتناع بقاء الأعراض •

فان قيل : لو سلم استحالة بقاء الأعراض فلا نزاع في امكان تجديد الأمثال عقيب الزوال ، فمن أين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة ؟ قلنا : انما ندعى لزوم ذلك ، اذا كانت القدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقة • وأما اذا جعلتموها المثل المتجدد المقارن فقد اعترفتم بأن القدرة التي بها الفعل لا تكون الا مقارنة له • ثم ان ادعيتم أنه لا بد لها من أمثال سابقة ، حتى لا يمكن الفعل بأول ما يحدث من القدرة ، فعليكم البيان •

وأما ما يقال : لو فرضنا بقاء القدرة السابقة إلى آن الفعل اما بتجديد الأمثال ، واما باستقامة بقاء الأعراض ، فان قالوا بجواز وجود الفعل بها في الحالة الأولى ، فقد تركوا مذهبهم ، حيث جوزوا مقارنة الفعل للقدرة • وان قالوا بامتناعه ، لزم التحكم والترجيح بلا مرجح ، اذ القدرة بحالها لم تتغير ، ولم يحدث فيها معنى^(٣) ، لاستحالة ذلك على الأعراض • فلم صار الفعل بها في الحالة الثانية واجبا ، وفي الحالة الاولى ممتمنا ؟ غفيه نظر • لأن القائلين بكون

(٢) مود ٢٠

(١) الزمر ٢٠

(٣) مغير ١ : غ •

الاستطاعة قبل الفعل^(١) ، لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية ، وبأن حدوث كل فعل يجب أن يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة ، حتى يمتنع حدوث الفعل ، في زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط . ولأنه يجوز أن يمتنع الفعل في الحالة الأولى لانتهاء شرط أو وجود مانع ، ويجب في الثانية لتمام الشرائط ، مع أن القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السواء .

ومن ههنا ذهب بعضهم الى أنه ان أريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير ، فالحق أنها مع الفعل والا فقبله .
وأما امتناع بقاء الأعراض ، فبنى على مقدمات صعبة البيان : وهي أن بقاء الشيء أمر^(٢) محقق زائد عليه ، وأنه يمتنع قيام العرض بالعرض ، وأنه يمتنع قيامهما معا بالمحل .

ولما استدلل القائلون بكون الاستطاعة قبل الفعل : بأن التكليف حاصل قبل الفعل ، ضرورة أن الكافر مكلف بالإيمان ، وتارك الصلاة مكلف بها بعد دخول الوقت ، فلو لم تكن الاستطاعة متحققة حينئذ ، لزم تكليف العاجز . وهو باطل : أشار الى الجواب بقوله : (ويقع هذا الاسم) يعنى لفظ الاستطاعة (على سلامة الأسباب والآلات والجوارح) كما في قوله تعالى : « ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا »^(٣) .

فان قيل : الاستطاعة صفة المكلف : وسلامة الأسباب والآلات ليست صفة له . فكيف يصح تفسيرها بها ؟ قلنا : المراد سلامة الأسباب^(٤) والآلات له . والمكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك ، حيث يقال : هو ذو سلامة أسباب الا أنه لتركبه لا يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة (وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة) التي هي سلامة الأسباب والآلات لا الاستطاعة بالمعنى الأول . فان أريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الأول ، فلا نسلم استحالة تكليف العاجز ، وان أريد بالمعنى الثاني ، فلا نسلم

(١) فعل العبد : غ - قبل الغد : ط .

(٢) أمر : ط .

(٣) أسبله والآلة : غ .

لزومه ، لجواز أن يحصل قبل الفعل سلامة الأسباب والآلات ، وأن
أم تحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل .

وقد يجاب بأن القدرة صالحة للضدين عند « أبي حنيفة » —
رحمه الله تعالى — حتى أن القدرة المصروفة الى الكفر هي بعينها
القدرة التي تصرف الى الايمان . ولا اختلاف الا في التعلق . وهو
لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة . فالكافر قادر على الايمان
المكلف به ، الا أنه صرف قدرته الى الكفر ، وضيع باختياره صرفها
الى الايمان ، فاستحق الذم والعقاب . ولا يخفى أن في هذا الجواب
تسليما لكون القدرة قبل الفعل ، لأن (١) القدرة على الايمان في حال
الكفر ، تكون قبل الايمان لا محالة .

فان أجيب بأن الرد أن القدرة وان صلحت للضدين ، لكنها
من حيث التعلق بأحدهما ، لا تكون الا معه ، حتى أن ما يلزم
مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل ، وما يلزم مقارنتها للترك
هي القدرة المتعلقة به . وأما نفس القدرة ، فقد تكون متقدمة متعلقة
بالضدين (٢) . قلنا : هذا مما لا يتصور فيه نزاع بل هو لغو من الكلام
فليتأمل .

(ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه ، سواء كان ممتنعا
في نفسه كجمع الضدين) أو ممكنا (في نفسه لكن لا يمكن للعبد) (٣)
كخلق الجسم . وأما ما (٤) يتمتع بناء على أن الله تعالى علم خلافة ،
أو أراد خلافة كايمن 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 » (٥) والأمر في قوله تعالى : « أُنَبِّئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ » (٦)
للتعجيز دون التكليف . وقوله تعالى حكاية عن حال المؤمنين : « ربنا
ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به » (٧) ليس المراد بالتحميل هو التكليف ،
بل إيصال ما لا يطاق من العوارض اليهم . وانما النزاع في الجواز

(١) لا أن : خ . (٢) بالضد : خ .

(٣) سقط غ . (٤) ما لم : خ .

(٥) البقرة ٢٨٦ (٦) البقرة ٢١

(٧) البقرة ٢٨٦ ومن حائل المؤمنين : ط .

فمنعته المعتزلة بناء على القبح العقلي ، وجوزوه « الأشعري » لأنه لا يقبح من الله تعالى شيء .

وقد يستدل بقوله تعالى : « لا يكلف الله نفسا إلا وسعها » على نفى الجواز . وتقريره : أنه لو كان جائزا لما لزم من فرض وقوعه محال ، ضرورة أن استحالة اللازم ، توجب استحالة الملزوم ، تحقيقا (١) لمعنى اللزوم ، لكنه لو وقع ، لزم كذب كلام الله تعالى . وهو محال . وهذه نكتة في بيان استحالة وقوع (٢) كل ما يتعلق علم الله تعالى أو إرادته أو اختياره ، بعدم وقوعه . وحلها : أنا لا نسلم أن كل ما يكون ممكنا في نفسه ، لا يلزم من فرض وقوعه محال . وإنما يجب ذلك ، لو لم يعرض له الامتناع بالغير ، والا لجاز أن يكون لزومه محال (٣) ، بناء على الامتناع بالغير ، إلا يرى أن الله تعالى لما أوجد العالم بقدرته واختياره ، فعدمه ممكن في نفسه ، مع أنه يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلوم عن علته التامة ، وهو محال .

والحاصل أن الممكن في نفسه ، لا يلزم من فرض وقوعه محال ، بالنظر إلى ذاته . وأما بالنظر إلى أمر زائد على نفسه ، فلا نسلم أنه لا يستلزم المحال (وما يوجد من الألم في المضروب عقيب ضرب إنسان والانكسار في الزجاج عقيب كسر إنسان) قيد بذلك ، ليصبح محالا للخلاف في أنه هل للعبد صنع فيه أم لا ؟ (وما أشبهه) كالموت ، عقيب القتل (كل ذلك مخلوق لله تعالى) لما مر من أن الخالق هو الله تعالى وحده ، وأن كل الممكنات مستندة إليه بلا واسطة . والمعتزلة لما أسندوا بعض الأفعال إلى غير الله تعالى . قالوا : إن كان الفعل صادرا عن الفاعل لا بتوسط فعل آخر ، فهو بطريق المباشرة . والا فبطريق التوليد . ومعناه أن يوجب الفعل لفاعله فعلا آخر ، كحركة اليد توجب حركة المفتاح . فالألم متولد من الضرب ، والانكسار من الكسر ، وليس مخلوقين لله تعالى . وعندنا : الكل بخلق الله تعالى (لا صنع للعبد في تخليقه) والأولى أن لا يقيد بالتخليق ، لأن ما يسمونه متولدات لا صنع للعبد فيه أصلا . أما

(١) وتحقيقا : خ .

(٢) وقوع : ط .

(٣) لزوم المحال : ط .

التخليق ، فلاستحالته من العبد . وأما الاكتساب ، فلاستحالته
اكتساب العبد ، ما ليس قائما بمحل القدرة . ولهذا لا يتمكن العبد
من عدم حصولها ، بخلاف أفعاله الاختبارية .

(والمقتول ميت بأجله) أى الوقت المقدر لموته . لا كما زعم
بعض المعتزلة : من أن الله قد قطع عليه الأجل . لنا : أن الله تعالى
قد حكم بأجل العباد على ما علم من غير تردد ، وبأنه إذا جاء
أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون .

واحتجت المعتزلة بالأحاديث الواردة في أن بعض الطاعات
تزيد في العمر ، وبأنه لو كان ميتا بأجله ، لما استحق القاتل ذما
ولا عقابا ولا دية ولا قصاصا ، إذ ليس موت المقتول بخلقه
ولا بكسبه . والجواب عن الأول : أن الله تعالى كان يعلم أنه لو لم
يفعل هذه الطاعات ، لكان عمره أربعين سنة ، لكنه علم أنه ان يفعلها
فيكون عمره سبعين سنة . فنسبت هذه الزيادة الى تلك الطاعة ،
بناء على علم الله تعالى أنه لو لاها ، لما كانت تلك الزيادة . وعن
الثانى : أن وجوب العقاب والضمان على القاتل ، تعبدى . لارتكابه
المنهى ، وكسبه الفعل الذى يخلق الله تعالى عقبيه الموت ، بطريق
جرى العادة . فان القتل فعل القاتل كسبا ، وإن لم يكن له خلقا .
والموت قائم بالميت مخلوق لله تعالى ، لا صنع فيه للعبد تخليقا
ولا اكتسابا . ومبنى هذا (١) على أن الموت وجودى ، بدليل قوله تعالى
« خلق الموت والحياة » (٢) والأكثر على أنه عدمى . ومعنى خلق
الموت : قدره (والأجل واحد ، لا كما زعم) « الكعبى » أن للمقتول
أجلين : القتل والموت . وأنه لو لم يقتل لعاش الى أجله الذى هو
الموت . ولا كما زعمت « الفلاسفة » أن للحيوان أجلا طبيعيا . وهو
وقت موته بتحلل رطوبته ، وانطفاء حرارته الغريزيتين ، وآجلا
اخرامية — على خلافا مقتضى طبيعته (٣) — بحسب الآفات والأمراض .

(والحرام رزق) لأن الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى الى
الحيوان فيأكله . وذلك قد يكون حلالا ، وقد يكون حراما . وهذا

(١) هذا الاختلاف على : غ .

(٢) الزمر ٢

(٣) على خلاف مقتضى طبيعته : ط

أولى من تفسيره بما يتغذى به الحيوان ، لخلوه عن معنى الاضافة الى الله تعالى ، مع أنه معتبر في مفهوم الرزق . وعند المعتزلة : الحرام ليس برزق ، لأنهم فسروه تارة بمملوك يأكله المالك ، وتارة بما لا يمنع من^(١) الانتفاع به . وذلك لا يكون الا حلالا ، لكن يلزم على الأول أن لا يكون ما يأكله الدواب رزقا . وعلى الوجهين ان من أكل الحرام طول عمره ، لم يرزقه الله تعالى أصلا . ومبنى هذا الاختلاف على أن الاضافة الى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق ، وأنه لا رازق الا الله وحده ، وأن العبد يستحق الذم والعقاب على أكل الحرام . وما يكون مستندا الى الله تعالى ، لا يكون قبيحا ، ومرتكبه لا يستحق الذم والعقاب . والجواب : ان ذلك لسوء مباثرة أسبابه ، باختياره .

(وكل يستوفي رزق نفسه حلالا كان أو حراما) لحصول التغذية بهما جميعا (ولا يتصور أن لا يأكل انسان رزقه أو يأكل غيره رزقه) لأن ما قدره الله غذاء لشخص ، يجب أن يأكله ، ويمتنع أن يأكله غيره . وأما بمعنى الملك فلا يمتنع .

(والله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء) بمعنى خلق الضلالة والاهتداء ، لأنه الخالق وحده . وفي التقيد بالمشيئة اشارة الى أنه ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق ، لأنه عام في حق الكل ، ولا الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا أو تسميته ضالا ، اذ لا معنى لتعليق ذلك بمشيئة الله تعالى .

نعم قد تضاف الهداية الى النبي عليه السلام مجازا بطريق التشبيب ، كما تسند الى القرآن . وقد يسند الاضلال الى الشيطان مجازا ، كما يسند الى الأصنام ، ثم المذكور في كلام المشايخ أن الهداية عندنا خلق الاهتداء . ومثل هداة الله تعالى فلم يهتد : مجاز عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء . وعند المعتزلة بيان طريق الصواب . وهو باطل ، لقوله تعالى : « انك لا تهدي من أحببت »^(١) والقوله عليه السلام « اللهم اهد قومي » مع انه بين الطريق ودعاهم^(٢) الى الاهتداء . والمشهور : أن الهداية عند المعتزلة هي الدلالة

الموصلة الى المطلوب • وعندنا : الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب ،
سواء حصل الموصول والاهتداء أو لم يحصل •

(وما هو الأصلح للعبد ، فليس ذلك بواجب على الله تعالى)
والا لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة ، ولما كان له
منة على العباد ، واستحقاق شكر في الهداية ، وإفاضة أنواع الخيرات
لكونها أداء للواجب ، ولما كان امتنان الله على النبي عليه السلام
فوق امتنانه على أبي جهل لعنه الله • اذ فعل بكل منهما غاية مقدروه
من الأصلح له ، ولما كان لسؤال العصمة والتوفيق وكشف الضراء ،
والبسط في الخصب والرخاء معنى ، لأن ما لم يفعله في حق كل واحد
فهو مفسدة له ، يجب على الله تعالى تركها ، ولما بقى في قدرة الله
تعالى بالنسبة الى مصالح العباد شيء ، اذ قد أتى بالواجب •

ولعمري ان مفسد هذا الأصل — أعنى وجوب الأصلح ، بل أكثر
أصول المعتزلة — أظهر من أن يخفى ، وأكثر من أن يحصى • وذلك
لقصور نظرهم في المعارف الالهية ، ورسوخ قياس الغائب على
الشاهد في طباعهم • وغاية تشبيهم في ذلك : أن ترك الأصلح يكون
بخلا وسفها • وجوابه : أن منع ما يكون : حق المانع • وقد ثبتت
بالأدلة القاطعة كرمه وحكمته ولطفه^(١) ، وعلمه بالعواقب يكون محض
عدل وحكمة • ثم ليت شعري ما معنى وجوب الشيء على الله
تعالى ؟ اذ ليس معناه استحقاق تاركة الذم والعقاب • وهو ظاهر .
ولا لزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن من الترك ، بناء على استلزامه
محالا من سفه أو جهل أو عبث أو بخل ، أو نحو ذلك • لأنه رفض
لقاعدة الاختيار ، وميل الى الفلسفة الظاهرة العوار •



(وعذاب القبر للكافرين ، ولبعض عصاة المؤمنين) خص البعض
لأن منهم من لا يريد الله تعالى تعذيبه ، فلا يعذب • (وتنعيم أهل
الطاعة في القبر بما يعلمه الله تعالى ، ويريده) وهذا أولى مما وقع
في عامة الكتب من الاقتصار على اثبات عذاب القبر دون تنعيمه ،
بناء على أن النصوص الواردة فيه أكثر ، وعلى أن عامة أهل

(١) وحكمته ولطفه : ط .

القبور كفار وعصاة ، فالتعذيب بالذكر أجدر (وسؤال منكر ونكير) وهما ملكان يدخلان القبر فيسألان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه . قال السيد أبو شجاع : ان للصبيان سؤالاً ، وكذا للأنبياء عند البعض (ثابت) كل من هذه الأمور ثابت^(١) (بالدلائل السمعية) لأنها أمور ممكنة أخبر بها الصادق على ما نطقت به النصوص . قال الله تعالى : « النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ، ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب »^(٢) وقال الله تعالى : « أغرقوا فادخلوا نارا » وقال النبي صلى الله عليه وسلم « استتزهوا من البول ، فان عامة عذاب القبر منه » . (وقال عليه السلام)^(٣) : قوله تعالى « يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة »^(٤) : نزلت في عذاب القبر ، اذ قيل له : من ربك ؟ وما دينك ؟ ومن نبيك ؟ فيقول ربي الله ، وديني الاسلام ، ونبيي محمد عليه السلام . وقال النبي عليه الصلاة والسلام : « اذا قبر الميت أتاه ملكان أسودان أزرقان عيناهما »^(٥) ، يقال لأحدهما منكر والآخر نكير « الى آخر الحديث . وقال النبي عليه الصلاة والسلام : « القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران » .

وبالجملة : الأحاديث الواردة في هذا المعنى ، وفي كثير من أحوال الآخرة : متواترة المعنى . وان لم يبلغ آحادها حد التواتر .

وأنكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض ، لأن الميت جماد لا حياة له ولا ادراك ، فتعذيبه محال . والجواب : انه يجوز^(١) أن يخلق الله تعالى في جميع الأجزاء أو في بعضها نوعا من الحياة ، قدر ما يدرك ألم العذاب أو لذة التنعيم . وهذا لا يستلزم إعادة الروح الى بدنه ، ولا أن يتحرك ويضطرب ، أو يرى أثر العذاب عليه ، حتى أن الغريق في الماء أو المأكول في بطون الحيوانات، أو المصلوب في الهواء ، يعذب وان لم نطلع عليه . ومن تأمل في عجائب ملكه تعالى وملكوته وغرائب قدرته وجبروته ، لم يستبعد أمثال ذلك فضلا عن الاستحالة .

(٢) غافر ٤٦ والآية الثانية : نوح ٦٥

(٣) زيادة من ط .

(٤) يجوز ط

(١) ثابت : خ .

(٢)

(٥) عيناها : ط .

واعلم : أنه لما كان أحوال القبر مما هو متوسط بين أمر الدنيا والآخرة ، أفردنا بالذكر ، ثم اشتغل ببيان حقيقة الحشر ، وتفصيلها . يتعلق بأمور الآخرة . ودليل الكل : أنها أمور ممكنة أخبر بها الصادق ونطق بها الكتاب والسنة ، فتكون ثابتة . وصرح بحقيقة كل منهما تحقيقا وتوكيدا واعتناء بشأنه ، فقال : (والبعث) وهذا أن يبعث الله تعالى الموتى من القبور ، بأن يجمع أجزاءهم الأصلية ويعيد الأرواح اليها (حق) لقوله تعالى : « ثم انكم يوم القيامة تبعثون » (١) وقوله تعالى : « قل يحييها الذي أنشأها أول مرة » (٢) التي غير ذلك من النصوص القاطعة الناطقة بحشر الأجساد .

وأفكر الفلاسفة . بناء على امتناع إعادة المعدوم بعينه ، وهو مع أنه لا دليل لهم عليه (٣) يعتقد به ، غير مضر بالمقصود . لأن مرادنا : أن الله تعالى يجمع الأجزاء الأصلية للإنسان ، ويعيد روحه إليه ، سواء سمي ذلك إعادة المعدوم بعينه ، أو لم يسم . وبهذا يسقط ما قالوا : أنه لو أكل إنسان إنسانا ، بحيث صار جزءا منه ، فتلك الأجزاء إما أن تعاد شيهما . وهو محال ، أو في أحدهما ، فلا يكون الآخر معادا ، بجميع أجزائه . وذلك لأن المعاد إنما هو الأجزاء الأصلية الباقية من أول العمر إلى آخره ، والأجزاء المأكولة فضلة : الأكل ، لا أصلية .

فان قيل : هذا قول بالتناسخ ، لأن البدن الثاني ليس هو الأول ، لما ورد في الحديث من أن أهل الجنة جرد مرد مكطون (٤) . وأن الجهنمي خرسه مثل جبل أحد — ومن ههنا (٥) قال من قال : « ما من مذهب إلا وللتناسخ فيه قدم راسخ » — قلنا : إنما يلزم التناسخ ، لو لم يكن البدن الثاني ، مخلوقا من الأجزاء الأصلية للبدن الأول ، وأن سمي مثل ذلك تناسخا ، كان ذلك نزاعا في مجرد الاسم . ولا دليل على استجمالة إعادة الروح إلى مثل هذا البدن ، بل الأدلة قائمة على حقيقته ، سواء سمي تناسخا أم لا .

(والوزن حق) لقوله تعالى : « والوزن يومئذ الحق » (٦) والميزان

(١) المؤمنون ٧٩

(٢) المؤمنون ١٦

(٣) مكطون : ط .

(٤) عليه : ط .

(٥) ههنا : ط .

(٦) الأعراف ٨

عبارة عما يعرف به كيفية مقادير الأعمال . والعقل قاصر عن إدراك
كيفيته . وأنكره المعتزلة لأن الأعمال أعراض ، وإن أمكن
إعادتها لم يمكن وزنها ، ولأنها معلومة لله تعالى فوزنها عبث .
والجواب : أنه قد ورد في الحديث : أن كتب الأعمال هي التي توزن ،
فلا اشكال . وعلى تقدير تسليم كون أفعاله الله تعالى متغلة
بالأغراض ، لعل في الوزن حكم لا نطلع عليها . وعدم إطلاعنا على
الحكمة ، لا توجب العبث .

(والكتاب) المثبت فيه طاعات العباد ومغاصصاتهم ، يؤثر
للمؤمنين بإيمانهم ، وللكفار بشمائلهم ووراء ظهورهم (حق) لقوله
تعالى : « ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً (١) » وقوله
تعالى : « فأما من أوتى كتابه يمينه فسوف يحاسب حساباً
يسيراً (٢) » وسألت المصنف (٣) عن ذكر الحساب ، اكتفاء بالكتاب .
وأنكره المعتزلة زعماء منهم أنه عبث . والجواب : ما مر .

(والسؤال حق) لقوله تعالى : « لنسألنهم أجمعين (٤) » ولقوله
عليه السلام الله : « الله يدنى المؤمن ، فيضع عليه كنفه ويستتره .
فيقول : أتعرف ذنبك كذا ، أتعرف ذنب كذا ؟ فيقول : نعم أي رب ،
حتى إذا قرره بذنوبه ، ورأى في نفسه أنه قد هلك . قال تعالى :
سفرتها عليك في الدنيا ، وأنا أغفرها لك اليوم ، فيعطى كتاب
حسنتاته . وأما الكفار والمنافقون فينادى بهم على رعوس الخلائق :
« هؤلاء الذين كذبوا على ربهم ، ألا لعنة الله على الظالمين (٥) »
(والحوض حق) لقوله تعالى : « أنا أعطيتك الكوثر (٦) » ولقوله
عليه السلام : « حوضي مسيرة شهر ، وزواياه سواء ، وماؤه أبين
من اللبن ، وريحه أطيب من المسك ، وكيزانه أكثر من نجوم السماء .
من يشرب منها فلا يظمأ أبداً » والأحاديث فيه كثيرة .

(والصراط حق) وهو جسر ممدود على متن جهنم ، أدق من
الشعر وأحد من السيف ، يعبره أهل الجنة ، ويذل به أقدام أهل
النار . وأنكره أكثر المعتزلة لأنه لا يمكن العبور عليه وإن أمكن فهو

(١) الانشقاق ٧ - ٨
(٢) الحجر ٩٢ والآية سقطت من غ .
(٣) الكوثر ١

(١) الإسراء ١٢
(٢) المصنف : ط .
(٥) الاعراف ١٨

تعذيب للمؤمنين • والجواب : ان الله تعالى قادر على أن يمكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين ، حتى أن منهم من يجوزه كالبرق الخاطف ، ومنهم كالريح الهابة ، ومنهم كالجواد ، الى غير ذلك مما ورد في الحديث (والجنة حق ، والنار حق) لأن الآيات والأحاديث الواردة في شأنهما أشهر من أن تخفى ، وأكثر من أن تحصى • ونمسك المنكرون بأن الجنة موصوفة بان عرضها عرض السموات والأرض • وهذا في عالم العناصر محال ، وفي عالم الإفريت : (ادخل عالم في عالم (١)) أو عالم آخر خارج عنه ، مستلزم لجواز الخرق والالتزام • وهو باطل • قلنا : هذا مبني على أصنكم الفاسد • وقد تكلمنا عليه في موضعه (وهما) أي الجنة والنار (مخلوقتان) الآن (موجودتان) تكرير وتوكيد • ورغم أكثر المعتزلة : أنهما إنما يخلقان يوم الجزاء • لنا : قصة آدم وحواء — عليهما السلام — واسكنهما الجنة ، والآيات الظاهرة في أعدادهما • مثل : « أعدت للمتقين (٢) » — و « أعدت للكافرين (٣) » اذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر •

فإن عورض بمثل قوله تعالى : « تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً (٤) » •

قلنا : يحتل الحال والاستمرار • ولو سلم فقصة آدم تبقى سالمة عن المعارض • قالوا : لو كانتا موجودتين الآن ، لما جاز هلاك أهل الجنة لقوله تعالى : « أكلها دائم (٥) » لكن اللازم باطل ، لقوله تعالى : « كل شيء هالك الا وجهه (٦) » •

قلنا : لا خفاء في انه لا يمكن دوام أكل الجنة بعينه وإنما المراد بالدوام أنه اذا غنى منه شيء جيء ببدله وهذا لا يناقض الهلاك لحظة • على أن الهلاك لا يستلزم الفناء ، بل يكفي الخروج عن الانتفاع به • ولو سلم فيجوز أن يكون المراد « أن كل شيء ممكن (٧) » فهو هالك في حد ذاته • بمعنى أن الوجود الامكاني بالنظر الى الوجود الواجبي ،

(١) آل عمران ١٢٣

(٢) القصص ٨٢

(٣) القصص ٨٨

(٤) سقط غ •

(٥) البقرة ٢٤

(٦) الرعد ٢٥

(٧) كل ممكن : غ •

بمنزلة العدم (ياقيتان لا تغنيان ، ولا يفنى أهلها) أى دائمتان لا يطرأ عليهما عدم مستمر . لقوله تعالى فى حق الفريقين : «خالدین فیہا أبدا» (١) .

وأما ما قيل : من أنهما تهلكان ، ولو لحظة ، تحقيقا لقوله تعالى : « كل شيء هالك الا وجهه » فلا ينافى البقاء بهذا المعنى ، على أنك قد عرفت أنه لا دلالة فى الآية على الفناء . وذهب الجهمية الى أنهما يفنيان ، ويفنى أهلها . وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع ، وليس عليه شبهة ، فضلا عن حجة .

(والكبيرة) قد اختلفت الروايات فيها فروى عن ابن عمر — رضى الله عنهما — أنها تسعة : الشرك بالله ، وقتل النفس بغير حق ، وقذف المحصنة ، والزنا ، والفرار عن الزحف ، والسحر (٢) ، وأكل مال اليتيم ، وعقوق الوالدين المسلمين ، والاحاد فى الحرم . وزاد أبوهريرة : أكل الربا . وزاد على — رضى الله عنه — السرقة وشرب الخمر . وقيل : كل ما كانت مفسدته مثل مرسدة شيء مما ذكر ، أو كثر منه . وقيل بكل ما توعد عليه الشرح بخصوصه . وقيل : كل معصية أصر عليها العبد فهي كبيرة . وكل ما استغفر عنها فهي صغيرة . وقال صاحب الكفاية : الحق أنهما اسمان اضافيان لا يعرفان بذاتيهما ، فكل معصية اذا أضيفت الى ما فوقها فهي صغيرة ، وان أضيفت الى ما دونها فهي كبيرة والكبيرة المطلقة هي الكفر ، اذ لا ذنب أكبر منه . وبالجمل : المراد ههنا أن الكبيرة التي هي غير الكفر (لاتخرج العبد المؤمن من الايمان) لبقاء التصديق الذى هو حقيقة الايمان ، خلافا للمعتزلة ، حيث زعموا : أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر . وهذا هو المنزلة بين المنزلتين ، بناء على أن الأعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان (ولا تدخله) أى العبد المؤمن (فى الكفر) خلافا للخوارج ، فإنهم ذهبوا الى أن مرتكب الكبيرة ، بل الصغيرة أيضا كافر ، وأنه لا واسطة بين الكفر والايمان .

(١) البيئة ٨

(٢) انظر بحث علم الاسم فى

تقنيننا لكتاب الفوات وما يتعلق بها للإمام فخر الدين الرازى — نشر التكايا الأزهرية

بمصر .

لنا وجوه :

الأول : ما سيجيء من أن حقيقة الايمان هو التصديق القلبي، فلا يخرج المؤمن عن الاتصاف به ، الا بما ينافيه . ومجرد الاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة أو حمية أو أنفة أو كسل ، خصوصا اذا افترن به خوف العقاب ورجاء العفو وانعزم على التوبة ، لا ينافيه . نعم : اذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفرا ، لكونه علامة للتكذيب . ولا نزاع في ان من المعاصي ما جعله الشارع أمارة للتكذيب . وعلم كونه كذلك بالأدلة الشرعية كسجود للصنم واللقاء المصحف في القاذورات ، والتلفظ بكلمات الكفر ، ونحو ذلك مما يثبت بالإدلة أنه كفر ، وبهذا ينحل ما قيل : أن الايمان اذا كان عبارة عن التصديق والاقرار ، ينبغي أن لا يصير المقر المصدق كافرا بشيء من أفعال الكفر والفاظه ، ما لم يتحقق منه التكذيب أو الشك .

الثاني : الآيات والأحاديث الناطقة بإطلاق المؤمن على العاصي . كقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى^(١) » وقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحا^(٢) » وقوله تعالى « وان طائفتان من المؤمنين اتبتلوا^(٣) » الآية . وهي كثيرة .

الثالث : أجماع الأمة من عصر النبي عليه السلام الى يومنا هذا ، بالهلافة على من مات من أهل القبلة من غير توبة ، والدعاء والاستغفار لهم ، مع العلم بارتكابهم الكبائر ، بعد الاتفاق على أن ذلك لا يجوز لغير المؤمن .

واحتجت المعتزلة بوجهين :

الأول : ان الأمة بعد اتفاقهم على أن مرتكب الكبيرة فاسق ، واختلوا في أنه مؤمن — وهو مذهب أهل السنة والجماعة^(٤) — أو كافر ؟ — وهو قول الخوارج — أو منافق — وهو قول الحسن البصري — فأخذنا المتفق عليه ، وتركنا المختلف فيه . وقلنا : هو فاسق ، وليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق . والجواب : ان هذا

(١) آية ١٧٨ « في القتلى » : ط . (٢) التحريم ٨

(٣) الخجرات ٩ . (٤) الجماعة : ط .

أحداث القول المخالف لما أجمع عليه السلف من عدم المنزلة بين المنزلتين ، فيكون باطلا .

والثاني : انه ليس بمؤمن ، لقوله تعالى : « أقمن كان مؤمنا ، كمن كان فاسقا (١) » ؟ يجعل المؤمن مقابلا للفاسق . وقوله عليه السلام « لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن » وقوله عليه الصلاة والسلام : « لا ايمان لمن لا امانة له » . ولا كافر ، لما تواتر من ان الامة كانوا لا يقتلونه ، ولا يجرون عليه احكام المرتدين ، ويدفنونه في مقابر المسلمين . والجواب : ان المراد بالفاسق في الآية ، هو الكافر ، فان الكفر من اعظم القسوق . والحديث وارد على سبيل التغليظ ، والمبالغة في الزجر عن المعاصي ، بدليل : الآيات والأحاديث اندالة على أن الفاسق مؤمن ، حتى قال عليه السلام لأبي ذر لما بانغ في السؤال : « وان زني وان سرق ، على رغم أنف أبي ذر » .

واحتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة في أن الفاسق كافر ، كقوله تعالى : « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون (٢) » وقوله تعالى : « ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون (٣) » وكقوله عليه السلام : « من ترك الصلاة متعمدا ، فقد كفر » وفي أن العذاب مختص بالكافر ، كقوله تعالى : « أن العذاب على من كذب وتولى (٤) » وقوله تعالى « لا يصلاحها الا الأتقى ، الذي كذب وتولى (٥) » وقوله تعالى : « ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين (٦) » الى غير ذلك . والجواب : انها متروكة الظاهر ، للنصوص القاطعة على أن مرتكب الكبيرة ليس بكافر ، والاجماع المنعقد على ذلك . على ما مر — والخوارج خوارج عما انعقد عليه الاجماع ، فلا اعتداد بهم . (والله لا يغفر أن يشرك به) باجماع المسلمين ، لكنهم اختلفوا في أنه هل يجوز عقلا أم لا ؟ فذهب بعضهم : الى أنه يجوز عقلا ، وانما علم عدمه بدليل السمع ، وبعضهم الى أنه يمتنع عقلا لأن قضية الحكمة (٧) : التفرقة بين المسىء والمحسن ، والكفر نهاية في

(١) السجدة ١٨ « لا يستون » : في غ تكملة الآية .

(٢) التور ٥٥

(٣) السجدة ٤٤

(٤) الليل ١٥ — ١٦

(٥) طه ٤٨

(٦) الحكم : غ .

(٧) النحل ٢٧

الجناية لا يحتمل الاباحة ، ورفع الحرمة أصلا ، فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة • وأيضا : الكافر يعتقد كفرا (١) حقا ، ولا يطلب له عفو أو مغفرة ، فلم يكن العفو عنه حكمة • وأيضا : هو اعتقاد الأبد ، فيوجب جزاء الأبد ، وهذا بخلاف سائر الذنوب •

(١) ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء (٢) من الصغائر والكبائر) مع التوبة أو بدونها ، خلافا للمعتزلة • وفي تقرير الحكم ملاحظة ثلاثية تدل على ثبوته ، الآية والأحاديث في هذا المعنى كثيرة •

والمعتزلة يخصونها بالصغائر وبالكبائر ، المقرونة بالتوبة • وبمسحوا بوجهين :

الأول : الآيات والأحاديث الواردة في وعيد العصاة • والجواب : أنها على تقدير عمومها إنما تدل على الوقوع دون الوجوب ، وقد كثرت النصوص في العفو ، فيخصص المذنب المعفور من عموم الوعيد • وزعم بعضهم : أن الخلف في الوعيد ، كرم فيجوز من الله تعالى • والمحققون : على خلافه • كيف ؟ وهو تبديل للقول • وقد قال الله تعالى : « ما يبذل القول لذي » (٣) •

الثاني : أن المذنب إذا علم أنه لا يعاقب على ذنبه ، كان ذلك تقريرا له على الذنب ، وأغراء للغير عليه • وهذا يناقض حكمة إرسال الرسل • والجواب : أن مجرد جواز العفو ، لا يوجب ظن عدم العقاب ، فضلا عن العلم • كيف ؟ والعمومات الواردة في الوعيد المقرونة بغاية من التهديد ، ترجع جانب الوقوع بالنسبة إلى كل واحد • وكفى به زاجرا (ويجوز العقاب على الصغيرة) سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة أم لا ، لدخولها تحت قوله تعالى : « ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » (٤) ولقوله تعالى : « لا يغادر صغيرة ولا كبيرة »

(٢) النص يحتمل أن يشاء توبة •

(٤) النساء ١١٦

(١) كفرا : غ

(٣) ق ٢٩

الا أحصاها(١) » والأحصاء انما يكون بالسؤال والمجازاة ، الى غير ذلك من الآيات والأحاديث .

وذهب بعض المعتزلة : الى أنه اذا اجتنب الكبائر ، لم يجز تعذيبه ، لا بمعنى أنه يمتنع عقلا ، بل بمعنى أنه لا يجوز أن يقع لغيرهم الأدلة السمعية على أنه لا يقع . لقوله تعالى : « ان تجتنبوا (٢) كبائر ما تنهون عنه ، نفكر عنكم سيئاتكم » واجيب : بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر ، لأنه الكامل في جميع الاتم (٣) . بالنظر الى انواع الكفر ، وان كان الكل ملة واحدة في الحكم ، او الى أفراد القائمة بأفراد المخاطبين ، على ما تمهد من قاعدة أن مقابلة الجمع بالجمع ، تقتضى انقسام الآحاد بالآحاد ، كقولنا : ركب القوم دوابهم ، ولبسوا ثيابهم .

(والعفو عن الكبيرة) هذا مذكور فيما سبق ، الا أنه أعاده ، ليعلم أن ترك المؤاخذه على الذنب ، يطلق عليه لفظ العفو ، كما يطلق عليه لفظ المغفرة ، وليتعلق به قوله : (اذا لم تكن عن استحلال ، والاستحلال كفر) لما فيه من التكذيب المنافي للتصديق . وبهذا تؤول النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار أو على سلب اسم الايمان عنهم (والشفاعة ثابتة للرسول والاخير ، في حق أهل الكبائر) بالاستقيض من الأخبار ، خلافا للمعتزلة . وهذا مبني على ما سبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة ، فبالشفاعة أولى . وعندهم : لما لم يجز ، لم تجز (٤) .

لنا : قوله تعالى : « واستغفر لذنبك ، والمؤمنين والمؤمنات (٥) » وقوله تعالى : « فما تنفعهم شفاعة الشافعين (٦) » فان اسلوب هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة . والا لما كان لنفي نفعها عن الكافرين عند القصد الى تقبيح حالهم وتحقيق بأسهم : معنى . لأن مثل هذا المقام يقتضى أن يوسموا بما يخصهم لا بما يعمهم وغيرهم . وليس المراد أن تعليق الحكم بالكافر يدل على نفيه عما

(١) النساء ٢١

(١) الكهف ٢٩

(٢) لم يخبر : غ .

(٢) وجمع الاسم : ط .

(٣) الكفر ٢٨

(٥) محمد ١٩

عداء ، حتى يرد عليه أنه انما يقوم حجة على من يقول بمفهوم
المخالفة •

وقوله عليه السلام : « شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي » وهو
مشهور ، بل الأحاديث في باب الشفاعة متواترة المعنى •

واحتجبت المعتزلة بمثل قوله تعالى : « واتقوا يوما لا تجزى
نفس عن نفس شيئا ، ولا يقبل منها شفاعَةٌ (١) » وقوله تعالى :
« ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع (٢) » والجواب — بعد تسليم
دلائلها على العموم في الأشخاص والأزمان والأحوال — أنه : يجب
تخصيصها بالكفار ، جمعا بين الأدلة • ولما كان أصل العفو والشفاعة
ثابتا بالأدلة القطعية من الكتاب والسنة والاجماع ، قالت المعتزلة
بالعفو عن الصغائر مطلقا ، وعن الكبائر بعد التوبة ، وبالشفاعة
لزيادة الثواب • كلاهما فاسد •

أما الأول : فلأن الثائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبير ،
لا يستحقان العذاب عندهم ، فلا معنى للعفو •

وأما الثاني : فلأن النصوص الدالة على الشفاعة ، بمعنى طلب
انعفو عن الجنابة (وأهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار)
وإن ماتوا من غير توبة لقوله تعالى : « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا
يره (٣) » ونفس الإيمان عمل خير ، لا يمكن أن يرى جزاءه ، قبل
دخول النار ، ثم يدخل النار فيخلد (٤) ، لأنه باطل بالاجماع • فتعين
الخروج من النار • ولقوله تعالى : « وعد الله المؤمنين والمؤمنات ،
جنات تجري من تحتها الأنهار (٥) » ، ولقوله تعالى : « أن الذين آمنوا
وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا (٦) » إلى غير ذلك
من النصوص الدالة على كون المؤمن من أهل الجنة ، مع ما سبق
من الأدلة القاطعة على أن العبد لا يخرج بالمعصية عن الإيمان •
وأیضا : الخلود في النار من أعظم العقوبات • وقد جعل جزاء

(١) غافر ١٨
(٢) فيخلد : ط •
(٣) الكهف ١٠٧

(١) آية ٤٨
(٢) الزلزلة ٧
(٣) التوبة ٧٢

للكفر الذى هو أعظم الجنايات ، فلو جوزى به غير المكفر ، لكان زيادة على قدر الجناية ، فلا يكون عدلا • وذهبت المعتزلة الى أن من أدخل النار فهو خالد فيها ، لأنه إما كافر أو صاحب كبيرة ملت بلا توبة ، اذ المعصوم والتائب وصاحب الصغيرة اذا اجتنبوا الكبائر ، ليسوا من أهل النار — على ما سبق من أصولهم — والكاشر مغلد بالاجماع •

وكذا صاحب الكبيرة بلا توبة • لوجهين :

أحدهما : أنه يستحق العذاب ، وهو مضرة خالصة دائمة ، غينا فى استحقاق الثواب ، الذى هو منفعة خالصة دائمة • والجواب : منع قيد الدوام ، بل منع الاستحقاق بالمعنى الذى قصدوه ، وهو الاستيجاب • وانما الثواب فضل منه^(١) والعذاب عدل • فان شاء عفا وان شاء عذبه مدة ثم يدخله الجنة •

الثانى : النصوص الدالة على الخلود • كقوله تعالى : « ومن يقتل مؤمنا متعمدا • فجزاؤه جهنم خالدا فيها^(٢) » وقوله تعالى : « ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها^(٣) » وقوله تعالى : « من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته ، فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون^(٤) » والجواب : ان قائل المؤمن لكونه مؤمنا لا يكون الا الكافر • وكذا من تعدى جميع الحدود • وكذا من أحاطت به خطيئته وشملت من كل جانب • ولو سلم ، فالخلود قد يستعمل فى المكث الطويل ، كقولهم : سجن^(٥) مغلد • ولو سلم • فمعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود — كما مر —

(والايمان) فى اللغة : التصديق • أى اذعان حكم المخبر وقبوله وجعله صادقا ، افعال من الأمن كان حقيقة آمن به آمنه من التكذيب ، والمخالفة • يتعدى باللام^(٦) • كما فى قوله تعالى حكاية : « وما أنت بمؤمن لنا^(٧) » أى بمصدق وبالياء كما فى قوله عليه

(٢) النساء ٩٢

(٤) البقرة ٨٢

(٦) بالامر : غ •

(١) من الله : غ •

(٣) النساء ١٢

(٥) سجن : غ — سجن : غ •

(٧) يوسف ١٧

السلام « الايمان أن تؤمن بالله » الحديث • أى تصدق وليس حقيقة التصديق أن يقع في القلب نسبة الصديق الى الخبر أو المخبر عن غير اذعان وقبول ، بل هو اذعان وقبول لذلك ، بحيث يقع عليه اسم التسليم • على ما صرح به الامام الغزالي •

وبالجملة : هو المعنى الذى يعبر عنه بالفارسية بكرويدن • وهو معنى التصديق المقابل للتصور ، حيث يقال في أوائل علم الميزان: العلم اما تصور واما تصديق • صرح بذلك رئيسهم «ابن سينا» ونو حصل هذا المعنى لبعض الكفار ، كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة أن عليه شيئاً من أمارات التكذيب والانكار ، كما اذا فرضنا أن أحدا صدق بجميع ما جاء به النبى عليه السلام وسلمه وأقر به وعمل • ومع ذلك شد الزنار بالاختيار ، أو سجد للصنم بالاختيار، نجعله كافراً ، لما أن النبى عليه السلام جعل ذلك علامة التكذيب والانكار • وتحقيق هذا المقام : على ما ذكرت ، يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات المورودة في مسألة الايمان • واذا عرفت حقيقة معنى التصديق ، فاعلم أن الايمان في الشرع (هو التصديق بما جاء به من عند الله تعالى) أى تصديق النبى عليه السلام بالقلب في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به من عند الله تعالى اجمالاً ، وأنه كاف في الخروج عن عهدة الايمان • ولا تنحط درجته عن الايمان التفصيلي ، فالمشرك المصدق بوجود الصانع وصفاته لا يكون مؤمناً ، الا بحسب اللغة دون الشرع ، لاخلاله بالتوحيد • واليه الاشارة بقوله تعالى : « وما يؤمن أكثرهم بالله الا وهم مشركون(١) » (والاقرار به) أى باللسان الا أن التصديق ركن لا يحتل السقوط أصلاً ، والاقرار قد يحتمله كما في حالة الاكراه •

فان قيل قد لا يبقى التصديق كما في حالة النوم والغفلة . قلنا : التصديق باق في القلب والذهول انما هو عن حصوله • ولو سلم فالشئاع جعل المحقق الذى لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي ، حتى كان المؤمن اسماً لمن آمن في الحال أو في الماضي ، ولم يطرأ عليه ما هو علامة التكذيب • هذا الذى ذكره من أن

(١) يوسف ١٠٦

الايمن هو التصديق والاقرار مذهب بعض العلماء • وهو اختيار
 الامام شمس الأئمة وفخر الاسلام — رحمهما الله —
 ومذهب جمهور المحققين الى أنه التصديق بالقلب ، وانما الاقرار
 شرط لاجراء الأحكام في الدنيا لما أن التصديق بالقلب (١) أمر باطن ،
 لا بد له من علامة • فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه ، فهو مؤمن عند
 الله ، وان لم يكن مؤمنا في أحكام الدنيا • ومن أقر بلسانه ولم
 يصدق بقلبه كالمناق ، فبالعكس • وهذا هو اختيار الشيخ
 « أبى منصور » — رحمه الله — والنصوص معاضدة لذلك • قال
 الله تعالى : « أولئك كتب في قلوبهم الايمان (٢) » وقال تعالى :
 « وقلبه مطمئن بالايمان (٣) » وقال تعالى : « ولا يدخل الايمان في
 قلوبكم (٤) » وقال عليه السلام : « اللهم ثبت قلبي على دينك
 وطاعتك » وقال عليه السلام لأسماء حين قتل من قال لا اله الا
 الله : « هلا شققت قلبه » •

فان قلت : نعم الايمان هو التصديق • لكن أهل اللغة لا يعرفون
 منه الا التصديق باللسان • والنبي عليه السلام وأصحابه كانوا
 يقنعون من المؤمنين بكلمة الشهادة ، ويحكمون بايمانهم من غير
 استفسار عما في قلبه • قلت : لاخفاء في أن المعتبر في التصديق :
 عمل القلب ، حتى لو فرضنا عدم (٥) وضع لفظ التصديق لمعنى (٦)
 غير التصديق القلبي ، لم يحكم أحد من أهل اللغة والعرف بأن
 المتلفظ بكلمة صدقت : مصدق للنبي عليه السلام ومؤمن به • ولهذا
 صح نفى الايمان عن بعض المقرين باللسان • قال الله تعالى :
 « ومن الناس من يقول : آمنا بالله وباليوم الآخر ، وما هم
 بمؤمنين (٧) » وقال تعالى : « قالت الأعراب : آمنا • قل : لم
 تؤمنوا • ولكن قولوا أسلمنا (٨) » •

واما المقر باللسان وحده ، فلا نزاع في أنه يسمى مؤمنا لغة •
 ويجرى عليه أحكام الايمان ظاهرا • وانما النزاع في كونه مؤمنا غيبا

(٢) المجادلة ٢٢

(٣) الحجرات ١٤

(١) بالقلب : ط •

(٢) النحل ١٠٦

(٥) عدمه : خ •

(٦) لمعنى أو وضعه لمعنى غير التصديق : ط •

(٨) الحجرات ١٤

(٧) البقرة ٨

بينه وبين الله تعالى • والنبي عليه السلام ومن بعده كما كانوا يحكمون بأيمان من تكلم بكلمة^(١) الشهادة ، كانوا يحكمون بكفر المنافق ، فدل على أنه لا يكفي في الايمان فعل اللسان • وأيضا : الاجماع منعقد على ايمان من صدق بقلبه ، وقصد الاقرار باللسان ، ومنعه منه مانع ، من خرس ونحوه • فظهر أن ليست حقيقة الايمان مجرد كلمتي الشهادة — على ما زعمت الكرامية — ولما كان مذهب جمهور المتكلمين والمحدثين والفقهاء ، أن^(٢) الايمان تصديق بالجنان ، واقرار باللسان ، وعمل بالأركان • أشار^(٣) الى نفى ذلك بقوله : (فأما الأعمال) أى الطاعات (فهى تتزايد فى نفسها) والايمان لا يزيد ولا ينقص (فههنا مقامان :

الأول : ان الأعمال غير داخلة فى الايمان ، لما مر من أن حقيقة الايمان هو التصديق ، ولأنه قد ورد فى الكتاب والسنة عطف الأعمال على الايمان كقوله تعالى : « ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات^(٤) » مع^(٥) القطع بأن العطف يقتضى المغايرة ، وعدم دخول المعطوف فى المعطوف عليه • وورد أيضا جعل الايمان شرط صحة الأعمال • كما فى قوله تعالى : « ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى ، وهو مؤمن^(٦) » مع القطع بأن الشروط لا يدخل فى الشرط لامتناع اشتراط الشيء بنفسه • وورد أيضا اثبات الايمان لمن ترك بعض الأعمال ، كما فى قوله تعالى : « وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا^(٧) » على ما مر ، مع القطع بأنه لا يتحقق الشيء بدون ركنه ، ولا يخفى أن هذه الوجوه انما تقوم حجة على من يجعل الطاعات ركنا من حقيقة الايمان ، بحيث أن تاركها لا يكون مؤمنا • كما هو رأى المعتزلة ، لا على مذهب من ذهب الى أنها ركن من الايمان الكامل ، بحيث لا يخرج عنه^(٨) تاركها عن حقيقة الايمان ، كما هو مذهب الشافعى • وقد سبق تمسكات المعتزلة بأجوبتها فيما سبق •

(١) على أن : ط .

(٢) الكيف ٢٠

(٣) النساء ١٢٤

(٨) عنه : خ .

(١) بكلمة : ط .

(٢) كما أشار : ط .

(٥) الى غير ذلك مع القطع : ح .

(٧) الحجرات ٩

المقام الثلثي : أن حقيقة الايمان لا تزيد ولا تنقص ، لما مر من أنه التصديق القلبي ، الذي بلغ حد الجزم والاذعان . وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان ، حتى أن من حصل له حقيقة التصديق ، فسواء أتى بالطاعات أو ارتكب المعاصي ، فتصديقه باق على حاله لا تغير فيه أصلا . والآيات الدالة على زيادة الايمان محمولة على ما ذكره « أبو حنيفة » - رحمه الله - من أنهم كانوا آمنوا في الجملة ، ثم يأتي فرض بعد فرض ، فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص .

وحاصله : أنه كان يزيد بزيادة ما يجب الايمان به . وهذا لا يتصور في غير عصر النبي عليه السلام . (وفيه نظر . لأن الاطلاع على تفاصيل الفرائض ممكن في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم) (١) .

والايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا ، وتفصيلا فيما علم تفصيلا . ولا خفاء في أن التفصيلي أزيد ، بل أكمل . وما ذكر من أن الاجمالي لا ينحط عن درجته ، فانما هو في الاتصاف بأصل الايمان . وقيل : ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه في كل ساعة . وحاصله : أنه يزيد بزيادة الأزمان ، لما أنه عرض لا يبقى الا بتجدد الأمثال . وفيه نظر لأن حصول المثل بعد انعدام الشيء ، لا يكون من الزيادة في شيء . كما في سواد الجسم مثلا . وقيل : المراد زيادة ثمرته واشراق نوره وضيائه في القلب ، فانه يزيد بالأعمال وينقص بالمعاصي . ومن ذهب الى أن الأعمال من الايمان ، فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر ، ولهذا قيل : (أن هذه المسألة خرج مسألة كون الطاعات من الايمان .

وقال بعض المحققين : (٢) لا نسلم أن حقيقة التصديق لا يقبل الزيادة والنقصان ، بل تتفاوت قوة وضعفا للقطع بأن تصديق آحاد الأمة ليس كتصديق النبي عليه السلام . ولهذا قال ابراهيم عليه السلام : « ولكن ليطمئن قلبي » (٣) .

(١) ما بين القوسين سقط خ .

(٢) ما بين القوسين سقط خ .

(٣) البقرة ٢٦٠

بقي ههنا بحث آخر ، وهو أن بعض القدرية ذهب الى أن الايمان هو المعرفة . واطبق علماؤنا على فسادهم ، لأن أهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كما يعرفون أبناءهم ، . قطع يكفهم ، لعدم التصديق ، ولأن من الكفار من كان يعرف الحق يقينا ، وانما كان ينكر عنادا واستكبارا . قال الله تعالى : «وجحدوا بها ، واستيقنتها أنفسهم»^(١) فلا بد من بيان الفرق بين معرفة الأحكام واستيقانها ، وبين التصديق بها واعتقادها ، ليصح كون الثاني ايمانا دون الأول . والمذكور في كلام بعض المشايخ : أن التصديق عبارة عن ربط القلب ، على ما علم ، من اخبار المخبر ، وهو أمر كسبي يثبت باختيار المصدق ولذا يثاب عليه ويجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة ، فانها ربما تحصل بلا كسب ، كمن وقع بصره على جسم ، فحصل له معرفة أنه جدار أو حجر . وهذا ما ذكره بعض المحققين : من أن التصديق هو أن تنسب باختيارك الصديق الى المخبر . حتى لو وقع ذلك في القلب ، من غير اختيار ، لم يكن تصديقا ، وان كان معرفة .

وهذا مشكل ، لأن التصديق من أقسام العلم ، وهو من الكيفيات النفسانية دون الأفعال الاختيارية لأننا اذا تصورنا النسبة بين الشئئين ، وشككنا في أنها بالاثبات أو النفي ، ثم أقيم البرهان على ثبوتها . فالذي يحصل لنا هو الاذعان والقبول لتلك النسبة . وهو^(٢) دون معنى التصديق والحكم . والاثبات والايقاع .

نعم تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار في مباشرة الأسباب ، وصرف النظر ، ورفع الموانع ونحو ذلك . وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالايمان . وكان هذا هو المراد بكونه كسبيا اختياريا ، ولا تكفي المعرفة (في حصول التصديق^(٣)) لأنها قد تكون بدون ذلك . نعم يلزم أن تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار ، تصديقا . ولا بأس بذلك . لأنه حينئذ يحصل المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكرویدن^(٤) . وليس الايمان والتصديق سوى ذلك . وحصوله للكفار

(١) القمل ١٤

(٢) وهو دون معنى : غ - وهو معنى : ط .

(٣) بکروندن : غ .

(٤) سقط غ .

المعانددين المستكبرين ، محال^(١) وعلى تقدير الحصول ، فتكفبرهم
يكون بانكارهم باللسان ، واصرارهم على العناد والاستكبار . وهو^(٢)
من علامات التكذيب والانكار .

(والايمن والاسلام واحد) لأن الاسلام هو الخضوع
والانقياد بمعنى قبول الأحكام والاذعان . وذلك حقيقة التصديق
على ما مر . ويؤيده : قوله تعالى : « فأخرجنا من كان فيها من
المؤمنين ، فما وجدنا فيها بيت من المسلمين^(٣) » وبالجمله لا يصح
في الشرع الحكم على أحد بأنه مؤمن ، وليس بمسلم ، أو مسلم
وليس بمؤمن . ولا نعتى بوجدتهما سوى هذا .

وظاهر كلام المشايخ : أنهم أرادوا عدم تغايرهما بمعنى أنه
لا ينفك أحدهما عن الآخر ، لا الاتحاد بحسب المفهوم لما ذكر
في الكفاية ، من أن الايمان هو تصديق الله تعالى ، فيما أخبر به من
أوامره ونواهيه . والاسلام هو الانقياد والخضوع للالوهية .
وذا لا يتحقق الا بقبول الأمر والنهي فالايمن لا ينفك عن الاسلام
حكما ، فلا يتغايران . ومن أثبت التغاير ، يقال له : ما حكم من آمن
ولم يسلم ، أو أسلم ولم يؤمن ؟ فان أثبت لأحدهما حكما ليس
بثابت للآخر منهما ، فيها ونعمت^(٤) . والا فقد ظهر بطلان قوله .

فان قيل : قوله تعالى : « قالت الأعراب : آمنا . قل :
لم تؤمنوا . ولكن قولوا : أسلمنا^(٥) » صريح في تحقيق الاسلام بدون
الايمان . قلنا : المراد به أن الاسلام المعتبر في الشرع ، لا يوجد
بدون الايمان . وهو في الآية بمعنى الانقياد الظاهر ، ومن غير
انقياد الباطن ، بمنزلة المتلفظ بكلمة الشهادة ، من غير تصديق في باب
الايمان .

فان قيل : قوله عليه السلام : « الاسلام أن تشهد أن لا اله
الا الله ، وأن محمدا رسول الله ، وتقيم الصلاة ، وتؤتي الزكاة ،
وتصوم رمضان ، وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا » دليل
على أن الاسلام هو الأعمال ، لا التصديق القلبي .

(١) ممنوع : غ .

(٢) وما هو : ط .

(٣) الذاريات ٢٥ - ٢٦

(٤) فيها ونعمت : سقط غ .

(٥) الحجرات ١٤

قلنا : المراد أن ثمرات الاسلام وعلاماته ذلك • كما قال عليه السلام لقوم وفدوا عليه : « تدرون ما الايمان بالله وحده ؟ » • فقالوا : الله ورسوله أعلم • قال : « شهادة أن لا اله الا الله وأن محمداً رسول الله ، وإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، وصيام رمضان ، وأن تعطوا من المغنم الخمس » وكما قال صلى الله عليه وسلم : « الايمان بضغ وسبعون شعبة ، أعلاها قول : لا اله الا الله وأدناها إمطة الأذى عن الطريق » •

وإذا وجد من العبد التصديق والاقرار صح له أن يقول : (أنا مؤمن حقاً) لتحقيق الايمان له •

(ولا ينبغي أن يقول : أنا مؤمن ان شاء الله) لأنه ان كان للشك فهو كفر لا محالة • وان كان للتأذب ، وإحالة الأمور الى مشيئة الله تعالى ، أو للشك في العاقبة والمآل ، لا في الآن والحال ، أو للتبرك بذكر الله تعالى ، أو للتبريء عن تركية نفسه والاعجاب بحاله فأولوى تركه ، لما أنه يوهم الشك •

ولهذا قال : ولا ينبغي دون أن يقول : لا (١) يجوز ، لأنه اذا لم يكن للشك ، فلا معنى لنفى الجواز • كيف ؟ وقد ذهب اليه كثير من السلف ، حتى الصحابة والتابعين • وليس هذا مثل قولك : أنا شاب ان شاء الله ، لأن الشباب ليس من الأفعال المكتسبة ، ولا مما يتصور البقاء عليه في العاقبة والمآل ، ولا مما يحصل به تركية النفس والاعجاب ، بل مثل قولك : أنا زاهد متق ان شاء الله •

وذهب بعض المحققين : الى أن الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذي به يخرج عن الكفر ، لكن التصديق في نفسه قائل للشدة والضعف ، وحصول التصديق الكامل المنجى المشار اليه بقوله تعالى : « أولئك هم المؤمنون حقا . لهم درجات عند ربهم ومنفرة ورزق كريم(٢) » انما هو في مشيئة الله تعالى ، ولما نقل عن بعض الأشاعرة : أنه يصح أن يقال : أنا مؤمن ان شاء الله بناء على أن العبارة في الايمان والكفر ، والسعادة والشقاوة بالخاتمة • حتى أن المؤمن السعيد من مات على الايمان ، وان كان طول عمره على الكفر

والعصيان ، وأن الكافر الشقي من مات على الكفر — نعوذ بالله —
وان كان طول عمره على التصديق والطاعة • على ما أشير اليه بقوله
تعالى ، في حق إبليس : «وكان من الكافرين(١)» وبقوله عليه السلام :
« السعيد من سعد في بطن أمه ، والشقي من شقي في بطن أمه »
أشار الى إبطال ذلك بقوله :

(والسعيد قد يشقى) بأن يرتد بعد الايمان — نعوذ بالله —
(والشقي قد يسعد) بأن يؤمن بعد الكفر : (والتغير يكون عنى
السعادة والشقاوة • دون الاسعاد والاشقاء • وهما من صفات
الله تعالى) لما أن الاسعاد تكوين السعادة ، والاشقاء تكوين
الشقاوة (ولا تغير على الله تعالى ، ولا على صفاته) لما مر : من
أن القديم لا يكون محلا للحوادث • والحق : أنه لا خلاف في المعنى ،
لأنه ان أريد بالايمان والسعادة : مجرد حصول المعنى ، فهو حاصل
في الحال • وان أريد به ما يترتب عليه النجاة والثمرات فهو في
مشيئة الله تعالى ، لا قطع بحصوله في الحال • فمن قطع بالحصول ،
أراد الأول ، ومن فوض الى المشيئة ، أراد الثانى •

(وفي ارسال الرسل) جمع رسول • فعول من الرسالة • وهى
سفارة العبد بين الله تعالى وبين ذوى الألباب من خليقته ليزيح بها
علمهم فيما قصرت عنه عقولهم ، من مصالح الدنيا والآخرة — ولقد
عرفت معنى الرسول والنبي في صدر الكتاب — (حكمة) أى مصلحة
وعاقبة حميدة • وفي هذا اشارة الى أن الارسال واجب ، لا بمعنى
الوجوب على الله تعالى ، بل بمعنى أن قضية الحكمة تقتضيه لما فيه
من الحكم والمصالح ، وليس بممتنع ، كما زعمت السمنية والبراهمة •
ولا يمكن يستوى طرفاه ، كما ذهب اليه بعض المتكلمين .

ثم أشار الى وقوع الارسال وفائدته وطريق ثبوته وتعيين بعض
من ثبوت رسالته ، فقال : (وقد أرسل الله رسلا من البشر الى البشر
مبشرين) لأهل الايمان والطاعة بالجنة والثواب • (ومنذرين) لأهل
الكفر والعصيان بالنار والعقاب • فان ذلك مما لا طريق للعقل اليه ،
وان كان فبانظار دقيقة لا يتيسر الا لواحد بعد واحد (ومبينين للناس
ما يحتاجون اليه من أمور الدنيا والدين) فانه تعالى خلق الجنة

والنار وأعد فيهما الثواب والعقاب ، وتفصيل أحوالهما ، وطريق الوصول الى الاول ، والاحتراز عن الثانى ، مما لا يستقل به العقل . وكذا خلق الأجسام النافعة والضارة ، ولم يجعل للعقول والحواس الاستقلال بمعرفتهما . وكذا جعل القضايا منها ما هي ممكنات لا طريق الى الجزم بأحد جانبيه . ومنها ما هي واجبات أو ممتنعات لا يظهر للعقل الا بعد نظر دائم ويبحث كامل ، بحيث لو اشتغل الانسان به ، لتعطلت أكثر مصالحه ، فكان من فضل الله تعالى ورحمته ارسال الرسل لبيان ذلك ، كما قال تعالى : « وما أرسلناك الا رحمة للعالمين » (١)

(وأيدهم) أى الأنبياء (بالمعجزات الناقضات للعادات) جمع معجزة وهي أمر يظهر بخلاف العادة على يد مدعى النبوة عند تحدى المنكرين ، على وجه يعجز (٢) المنكرين عن الاتيان بمثله . وذلك لأنه لولا التأييد بالمعجزة ، لما وجب قبول غيوله ، ولما بنى الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب . وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جرى العادة ، بأن الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة ، وان كان عدم خلق العلم ممكنا في نفسه . وذلك كما اذا ادعى أحد بمحضر جماعة (٣) : أنه رسول هذا الملك اليهم ، ثم قال للملك : ان كنت صادقاً فخالف عادتك ، وقم من مكانك . ثلاث مرات . ففعل ، يحصل للجماعة علم ضرورى عادى بصدقه في مقالته ، وان كان الكذب ممكنا في نفسه . فان الامكان الذاتى بمعنى التجويز العقلى لا ينافى حصول العلم القطعى ، كعلمنا بأن « جبل أحد » لم ينقلب ذهباً ، مع امكانه في نفسه . فكذا ههنا يحصل العلم بصدقه ، بموجب العادة ، لأنها أحد طرق العلم القطعى (٤) كالحس .

ولا يقدر في ذلك العلم : احتمال كون المعجزة من غير الله أو كونها لا لغرض التصديق ، أو كونها لتصديق الكاذب ، الى غير ذلك من الاحتمالات ، كما لا يقدر في العلم الضرورى الحسى بحرارة

(١) الله تعالى : غ - الأنبياء ١٠٧ (٢) يعجزهم : غ .
(٣) من الجماعة : ط . (٤) الاطعى : ط .

النار ، امکان عدم الحرارة للنار ، بمعنى أنه لو قدر عدمها ، لم يلزم منه محال .

(وأول الأنبياء آدم عليه السلام وآخرهم محمد صلى الله عليه وسلم) أما نبوة آدم عليه السلام فبالكتاب الدال على أنه قد أمر ونهى ، مع القطع بأنه لم يكن في زمه نبي آخر ، فهو بالوحى لا غير . وكذا بالسنة والأجماع فانكار نبوته على ما نقل عن البعض يكون كفرا .

وأما نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فلا أنه ادعى النبوة وأظهر المعجزة . أما دعوى النبوة . فقد علم بالتواتر ، وأما اظهار المعجزة فتوجهين :

أحدهما : أنه أظهر كلام الله تعالى وتحدى به البلغاء مع كمال بلاغتهم ، فعجزوا عن معارضة أقصر سورة منه ، مع تهالكهم على ذلك ، حتى خاطروا بمهجم : وأعرضوا عن المعارضة بالحروف الى المقارعة بالسيوف ، ولم ينقل عن أحد منهم مع توفر الدواعى الاتيان بشيء مما يدانيه . فدل ذلك قطعا على أنه من عند الله تعالى ، وعلم به صدق دعوى النبى علما عاديا لا يقدر فيه شيء من الاحتمالات العقلية ، على ما هو شأن سائر العلوم العادية .

وثانيهما : انه نقل عنه من الأمور الخارقة للعادة ما بلغ القدر المشترك منه . أعنى ظهور المعجزة حد التواتر وان كانت تفاصيلها آحادا ، كشجاعة على رضى الله عنه ، وجود حاتم (فان كلا منهما ثبت بالتواتر وان كان تفاصيلها آحادا (١)) وهى مذكورة فى كتاب السير .

وقد يستدل أرباب البصائر على نبوته بوجهين :

أحدهما : ما تواتر من أحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها ، وأخلاقه العظيمة وأحكامه الحكيمة ، واقدامه حيث تحجم الإبطال ، ووثوقه بعصمة الله تعالى فى جميع الأحوال ، وثباته على حاله لدى الأهوال ، بحيث لم تجد أعداؤه مع شدة عداوتهم

(١) فى بين القوسين : ساقط .

فخرصهم على الطعن فيه مطعنا ، ولا الى القدح فيه سبيلا • فان العقل يجزم بامتناع اجتماع هذه الأمور في غير الأنبياء ، وأن^(١) يجمع الله هذه الكمالات في حق من يعلم أنه يفترى عليه ، ثم يمهل ثلاثا وعشرين سنة ، ثم يظهر دينه على سائر الأديان ، وينصره على أعدائه ، ويحيى آثاره بعد موته الى يوم القيامة •

وثلثيهما : أنه ادعى ذلك الأمر العظيم بين أظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة معهم ، وبين لهم الكتاب والحكمة ، وعلمهم الأحكام والشرائع ، وأتم مكارم الأخلاق ، وأكمل كثيرا من الناس في الفضائل العلمية والعملية ، ونور العالم بالإيمان والعمل الصالح ، وأظهر الله دينه على الدين كله ، كما وعده • ولا معنى للنبوة والرسالة سوى^(٢) ذلك • وإذا ثبتت نبوته ، وقد دل كلامه وكلام الله تعالى المنزل عليه على أنه خاتم النبيين ، وأنه المبعوث الى كافة الناس ، بل الى الجن والانس ، ثبت أنه آخر الأنبياء ، وأن نبوته لا تختص بالعرب • كما زعم بعض النصارى •

فان قيل : قد روى في الحديث نزول «عيسى» — عليه السلام — بعده • قلنا : نعم • لكنه يتابع محمدا عليه السلام ، لأن شريعته^(٣) قد نسخت ، فلا يكون اليه وحى ، ولا نصب أحكام ، بل يكون خليفة رسول الله عليه السلام • ثم الأصح أنه يصلى بالناس ويؤمهم ، ويقتدى به «المهدي» لأنه أفضل ، فإمامته أولى •

(١) وقد روى بيان عدتهم في بعض الأحاديث (على ما روى أن أنبيى عليه السلام سئل عن عدد الأنبياء • فقال : «مائة ألف وأربع وعشرون ألفا» وفي رواية : «مائتا ألف وأربع وعشرون ألفا») والأولى أن لا يقتصر على عدد في التسمية • فقد قال الله تعالى : «ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل ، ورسلا لم نقصصهم عليك^(٤)»

(١) وان لم : غ •

(٢) والرسالة ، لان ذلك • فلذا ثبت نبوته : غ •

(٣) شريعة عيسى بن مريم عليه السلام هي التوراة • والقرآن قد نسخ التوراة

وذكر انكر نزول عيسى والمهدي جماعة من الراسخين في العلم ، لان الساعة تأتي بغتة

(الغلوى — لشتوت) •

(٤) النساء ١٦٤ •

(ولا يؤمن في ذكر العدد أن يدخل فيهم من ليس منهم) أن ذكر عدد أكثر من عددهم (أو يخرج منهم من هو فيهم) أن ذكر عدد أقل من عددهم ، يعنى أن خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة في أصول الفقه ، لا يفيد الا الظن . ولا عبرة بالظن في باب الاعتقادات ، خصوصا اذا اشتمل على اختلاف رواية ، وكان القول بموجبه مما يفضى الى مخالفة ظاهر الكتاب . وهو ان بعض الأنبياء لم يذكر للنبي عليه السلام . ويحتمل مخالفة الواقع . وهو عد النبي عليه السلام من غير الأنبياء ، وغير النسي من الأنبياء ، بناء على أن اسم العدد خاص في مدلوله لا يحتمل الزيادة ولا النقصان (١) .

(وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى) لأن هذا معنى النبوة والرسالة (صادقين ناصحين) للخلاق لئلا تبطل غائدة البعثة والرسالة . وفي هذا اشارة الى أن الأنبياء عليهم السلام معصومون عن الكذب ، خصوصا فيما يتعلق بأمر الشرائع وتبليغ الأحكام وارشاد الأمة ، أما عمدا ، فبالاجماع ، وأما سهوا ، فعند الأكثرين . وفي عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل . وهو أنهم معصومون عن الكفر ، قبل الوحي وبعده بالاجماع . وكذا عن تعمد الكبائر عند الجمهور . خلافا للحشوية . وانما الخلاف في أن امتناعه بدليل السمع أو العقل ؟ وأما سهوا فجزوه الأكثرون . وأما الصغائر فتنجز عمدا (٢) . عند الجمهور ، خلافا للجباثي وأتباعه . وتنجز سهوا بالاتفاق ، الا ما يدل على الخسة ، كسرقة لقمة ، والتطفيف بحبة . لكن المحققين اشترطوا أن ينتهوا (٣) عليه ، فينتهوا عنه . هذا كله بعد الوحي .

وأما قبل الوحي ، فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة . وذهبت المعتزلة : الى امتناعها لأنها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم ، فتفوت مصلحة البعثة . والحق منع ما يوجب النفرة كعبر الأممات والفجور والصغائر الدالة على الخسة . ومنع الشيعة صدور

(١) علماء بني اسرائيل يقربون أنفسهم بالانبياء ويلقبون بالانبياءهم بانبياء

الانبياء . وقد ذكر في برنابا مخدم في انجيله .

(٢) ينتهوا ط .

(٣) عمدا : سقط ع .

الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده ، لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية (١) .

اذا تقرر هذا ، فما نقل عن الأنبياء مما يشعر بكذب أو معصية ، فما كان منقولاً بطريق الأحاد فمردود . وما كان بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره ، ان أمكن . والا فمحمول على ترك الأولى او كونه قبل البعث . وتفصيل ذلك في الكتب المبسوطة .

(وأفضل الأنبياء عليهم السلام محمد صلى الله عليه وسلم) لقوله تعالى : « كنتم خير أمة (٢) » الآية . ولا شك أن خيرية الأمة بحسب كما لهم في الدين . وذلك تابع لكمال نبيهم الذي يتبعونه . والاستدلال بقوله عليه السلام : « أنا سيد ولد آدم ولا فخر » ضعيف . لأنه لا يدل على كونه أفضل من آدم ، بل من أولاده .

(والملائكة عباد الله تعالى العاملون بأمره) على ما دل عليه قوله تعالى : « لا يسبقونه بالقول ، وهم بأمره يعملون (٣) » — « لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون » (٤) .

(لا يوصفون بذكورة ولا أنوثة) اذا لم يرد بذلك نقل ولا دل عليه عقل . وما زعم عبدة الأصنام أنهم بنات الله تعالى محال باطل ، وإفراط في شأنهم . كما أن قول اليهود . ان الواحد منهم قد يرتكب الكفر ويعاقبه الله بالمسخ ، تفريط وتقصير في حالهم . فان قيل : أليس قد كفر ابليس ، وكان من الملائكة ، بدليل صحة استثنائه منهم؟ قلنا : لا (٥) بل كان من الجن ، ففسق عن أمر ربه ، لكنه لما كان في

(١) تقية : ط .

(٢) آل عمران ١١٠

(٣) الأنبياء ٢٧

(٤) الأنبياء ١٩

(٥) ذلك على الحقيقة هو الجسم التوراني ... الخ . والملك متى المجاز هو التابع ، سواء كان التابع ، ملاكاً أو جنّة أو إنسان . وقوله تعالى عن الملائكة : « لا يسبقونه بالقول » هو عن الملائكة على الحقيقة . وقوله : « واذا قلنا للملائكة اسجدوا لآدم » هو مجاز عن عدم الاتباع . وعبر عن الاتباع بالملائكة مجازاً . وكان ابليس من الاتباع ، فنص الأمر الإلهي . وجنس ابليس من الجن . واذا كان لفظ الملائكة على المجاز ، يكون الاستثناء اتصالاً ، واذا كان على الحقيقة يكون الاستثناء مضافاً .

وأما هاروت وهاروت . فهما ليسا من الملائكة لا على الحقيقة ولا على المجاز . والقرآن بين أن اليهود أشاعوا رواية عفيها ، فكذبها الله في القرآن . (انظر كتاب علم السحر بين المسلمين وأهل الكتاب) .

صفة الملائكة في باب العبادة ورفع الدرجة، وكان جنيا واحدا مغمورا بالعبادة فيما بينهم، صح استثناءه منهم تغليبا .

(وأما هاروت وماروت فالأصح أنهما ملكان ، لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة ، وتعذيبهما إنما هو على وجه المعاقبة ، كما يعاقب الأنبياء على الزلة والسهو ، وكلنا يعظان الناس ، ويعلمان السحر (١) ، ويقولان : « إنما نحن فتنة فلا تكفر (٢) » ولا كفر في تعليم السحر ، بل في اعتقاده والعمل به .

(ولله كتب أنزلها على أنبيائه ، وبين فيها أمره ونهيهِ ووعدهِ ووعيده) وكلها كلام الله تعالى وهو واحد ، وإنما التعدد والتفاوت في النظم المقروء والمسموع (٣) . وبهذا الاعتبار كان الأفضل هو القرآن ثم التوراة ثم الانجيل ثم الزبور ، كما أن القرآن كلام واحد ، ولا يتصور فيه تفضيل . ثم باعتبار الكتابه والقراءة يجوز أن يكون بعض السور أفضل . كما ورد في الحديث . وحقيقة التفضيل : أن قراءته أفضل ، لما أنه أنفع ، أو ذكر الله تعالى فيه أكثر ، ثم الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوتها وكتابتها وبعض أحكامها .

(والمعراج لرسول الله عليه الصلاة والسلام في اليقظة بشخصه إلى السماء ، ثم إلى ما شاء الله تعالى من العلى : حق) أي ثابت بالخبر المشهور ، حتى أن منكره يكون مبتدعا ، وإنكاره وإدعاء استحالة إنما يبتنى على أصول الفلاسفة . والا فالخرق والالتزام على السموات جائز ، والأجسام كلها متماثلة يصح على كل ، ما يصح على الآخر . والله تعالى قادر على الممكنات كلها . فقولهُ : (في اليقظة) : إشارة إلى الرد على من زعم أن المعراج كان في المنام ، على ما روى عن « معاوية » أنه سئل عن المعراج . فقال : « كانت رؤيا صالحة » وروى عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت : « ما فقد جسد محمد عليه السلام ليلة المعراج » وقد قال تعالى : « وما جعلنا الرؤيا التي أريناك إلا فتنة للناس » (٤) .

(١) ويعلمان السحر : سقط خ . (٢) البقرة ١٠٢

(٣) ولم لا يكون التعدد والتفاوت أيضا في الأسماء والحدوث ؟

(٤) الإسراء ٦٠

وأجيب : بأن المراد الرؤيا بالعين • والمعنى ما فقد جسده عن الروح ، بل كان مع روحه • وكان المعراج للروح والجسد جميعا • وقوله (بشخصه) إشارة الى الرد على من زعم أنه كان للروح فقط • ولا يخفى أن المعراج في المنام أو بالروح ليس مما ينكر كل الانكار • والكفرة أنكروا أمر المعراج غاية الانكار ، بل وكثيرون من المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلك •

وقوله : (الى السماء) إشارة الى الرد على من زعم أن المعراج في اليقظة ، لم يكن الا الى بيت المقدس (١) ، على ما نطق به الكتاب • وقوله : (ثم الى ما شاء الله تعالى) إشارة الى اختلاف أقوال السلف • فقليل : الى الجنة • وقيل : الى العرش • وقيل : الى فوق العرش • وقيل : الى طرف العالم • فالأشياء وهو من المسجد الحرام الى بيت المقدس ، قطعى ثبت بالكتاب • والمعراج من الأرض الى السماء مشهور • ومن السماء الى الجنة أو العرش أو غير ذلك : آحاد • ثم الصحيح : أنه عليه السلام انما رأى ربه بفؤاده لا بعينه •

(وكرامات الأولياء حق) والولى : هو العارف بالله تعالى وصفاته ، بحسب ما يمكن المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي ، المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات • وكرامته ظهور أمر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة ، فما لا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح ، يكون استدراجا • وما يكون مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة •

والدليل على حقيقة الكرامة : ما تواتر عن كثير من الصحابة ومن بعدهم ، بحيث لا يمكن انكاره • خصوصا الأمر المشتهر • وإن كانت التفاصيل آحادا • وأيضا : الكتاب ناطق بظهورها من «مريم» ومن صاحب «سليمان» — عليه السلام — وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة الى اثبات الجواز •

(١) المسجد الأقصى بنى في عهد عمر رضى الله عنه سنة ١٥ هـ وقد أسرى بالنبي صلى الله عليه وسلم من مكان المسجد الحرام أى من مكة ، الى مكان المسجد الأقصى أى مدينة القدس • (راجع بحث اثبات النبوة في كتاب النبوات لمصر الدين الرازي) •

ثم أورد كلاما يشير الى تفسير الكرامة ، والى تفصيل بعض جزئياتها المستبعدة جدا . فقال : (فتظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولى ، من قطع المسافة البعيدة فى المدة القليلة) كاتيان صاحب سليمان عليه السلام وهو « آصف بن برخيا » على الأشهر بعرش « بلقيس » قبل ارتداد الطرف ، مع بعد المسافة (وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة اليها) كما فى حق مريم ، فانه تعالى قال : « كلما دخل عليها زكريا المحراب ، وجد عندها رزقا . قال : يا مريم أنى لك هذا ؟ قالت : هو من عند الله (١) » (والمشيء على الماء) كما نقل عن كثير من الأولياء (وفى الهواء) كما نقل عن : « جعفر بن أبى طالب » ، « ولقمان السرخسى » وغيرهما (وكلام الجماد والعجماء) واندهاع (٢) المتوجه من البلاء ، وكفاية المهم من الأعداء .

أما كلام الجماد فكما روى أنه كان بين يدى سليمان وأبى الدرداء رضى الله عنهما قصعة فسبحت وسمعا تسبيحها . وأما كلام العجماء فتكليم الكلب لأصحاب الكهف . وكما روى أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « بينا رجل يسوق بقرة قد حمل عليها ، اذا التفتت انبقرة اليه . وقالت : انى لم أخلق لهذا ، انما خلقت للحرث » (٣) . فقال الناس : سبحان الله بقرة تكلم ؟ فقال النبى عليه السلام : « آمنت بهذا » (وغير ذلك من الأشياء) مثل رؤية عمر رضى الله عنه ، وهو على المنبر بالمدينة جيشه : بـ « نهاوند » حتى أنه قال للأمير جيشه : يا سارية . الجبل . الجبل . تحذيرا له من وراء الجبل ، لكر العدو هناك ، وسماع سارية كلامه مع بعد المسافة . وكثيرا خالد رضى الله عنه السم من غير تضرر به ، وكجريان النيل بكتاب عمر رضى الله عنه . وأمثال هذا أكثر من أن تحصى .

ولما استدل المعتزلة المنكرون لكرامة الأولياء بأنه لو جاز ظهور خوارق العادات من الأولياء لاشتبه بالمعجزة ، فلم يتميز النبى

(١) آل عمران ٢٧

(٢) من أول واندهاع الى من الأشياء مثل : سقط خ .

(٣) وفى التوراة فى سفر العدد أن حمارة يلعم تكلبت .

من غير النبی ، أشار الى الجواب بقوله : (ويكون ذلك) أى ظهور خوارق العادات من (١) الأولياء أو الولی الذى هو من آحاد الأمة (معجزة للرسل الذى ظهرت هذه الكرامة لواحد من أمته ، لأنه يظهر بها) أى بتلك الكرامة (أنه ولی • ولن يكون وليا الا وأن يكون محققا في ديانته (٢) • وديانته الاقرار (باللسان (٣) ، والتصديق بالقلب (برسالة رسوله) مع الطاعة لله في أوامره ونواهيه ، حتى لو ادعى هذا الولی الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة ، لم يكن وليا ، ولم يظهر ذلك على يده •

والثاصل : أن الأمر المخارق للعادة هو بالنسبة الى النبی عليه السلام معجزة ، سواء ظهر ذلك من قبله أو من قبل آحاد من أمته • وبالنسبة الى الولی كرامة لخلوه عن دعوى نبوة من ظهر ذلك من قبله • فالنبي لابد من علمه بكونه نبيا ، ومن قصده اظهار خوارق العادات ، ومن حكمه قطعا بموجب المعجزات ، بخلاف الولی •

(وأفضل البشر بعد نبينا) والأحسن أن يقال : بعد الأنبياء • لكنه أراد البعدية الزمانية ، وليس بعد نبينا نبى • ومع ذلك لابد من تخصيص عيسى عليه السلام ، اذ لو أريد كل بشر يوجد بعد نبينا انتقض بعيسى عليه السلام (٤) • ولو أريد كل بشر يولد بعده ، لم يفد التفضيل على الصحابة • ولو أريد كل بشر هو موجود على وجه الأرض (لم يفد التفضيل على التابعين ومن بعدهم ، ولو أريد كل بشر يوجد على وجه الأرض) (٥) في الجملة ، انتقض بعيسى عليه السلام •

(أبو بكر الصديق) الذى صدق النبی صلى الله عليه وسلم في النبوة من غير تلثم وتردد (٦) ، وفي المعراج بلا تردد (ثم عمر الفاروق) الذى فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات (ثم

(١) من الولی : غ — من الاولياء أو الولی : ط

(٢) دينه : غ •

(٣) الاقرار بالآداب واللسان برسالة : غ •

(٤) على رأى من يتأول بنزوله • (٥) سقط : غ •

(٦) وتردد : ط •

عثمان ذو النورين) لأن النبي عليه السلام زوجه رقية ، ولما ماتت «رقية» زوجه «أم كلثوم» ولما ماتت قال : « لو كان عندي ثالثة لزوجتكما » (ثم على المرتضى) من عباد الله وخلائص أصحاب رسول الله . على هذا ، وجدنا السلف .

والظاهر : أنه لو لم يكن لهم دليل على ذلك ، لما حكموا بذلك . وأما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين متعارضة . ولم نجد هذه المسألة مما يتعلق به شيء من الأعمال ، أو يكون التوقف فيه مخلا بشيء من الواجبات فيها (١) ، وكان السلف متوقفين في تفضيل عثمان ، على على — رضى الله عنهما — حيث جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الختني . والانصاف : أنه ان أريد بالأفضلية كثرة الثواب ، فالتوقف جهة . وان أريد كثرة ما يعده ذوو العقول من الفضائل ، فلا .

(وخلافتهم) أى نيابتهم عن الرسول في اقامة الدين بحيث يجب على كافة الأمم الاتباع (على هذا الترتيب) أيضا ، يعنى أن الخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم لأبى بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلى — رضى الله عنهم — وذلك لأن الصحابة قد اجتمعوا يوم توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم في سقيفة بنى ساعدة ، واستقر رأيهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة أبى بكر — رضى الله عنه — واجمعوا على ذلك . وبإيعه على — رضى الله عنه — على رعوس الأشهاد بعد توقف كان منه ، ولو لم تكن الخلافة حقا له ، لما اتفق عليه الصحابة ، ولنازعه على رضى الله عنه ، كما نازع معاوية ولاحتج عليه (٢) لو كان في حقه نص ، كما زعمت الشيعة .

وكيف يتصور في حق أصحاب رسول الله الاتفاق على الباطل ، ونترك العمل بالنص الوارد ؟ ثم ان أبا بكر رضى الله عنه لما أيس من حياته ، دعا عثمان رضى الله عنه ، وأملى عليه كتاب عهده لعمر رضى الله عنه ، فلما كتب عثمان ، ختم الصحيفة وأخرجها الى الناس ، وأمرهم أن يبايعوا لمن في الصحيفة ، فبايعوا حتى مرت بعلى ، فقال : بآيعنا لمن كان فيها . وان كان عمر رضى الله عنه .

(١) فيها : ط .

(٢) عليهم : ط .

وبالجملة : وقع الاتفاق على خلافته ، ثم استشهد عمر رضى الله عنه ، وترك الخلافة شورى بين ستة : عثمان وعلى وعبد الرحمن ابن عوف وطلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص — رضى الله عنهم — ثم فوض الأمر خمستهم الى عبد الرحمن بن عوف ، ورضوا بحكمه ، فاختار هو عثمان ، وبايعه بمحضر من الصحابة ، فبايعوه وانقادوا لأوامره ونواهيه (١) ، وصلوا معه للجمع والأعياد ، فكان اجماعا . ثم استشهد (٢) ، وترك الأمر مهملا ، فاجتمع كبار المهاجرين والأنصار على رضى الله عنه ، والتمسوا منه قبول الخلافة ، وبايعوه ، لما كان أفضل أهل عصره ، وأولاهم بالخلافة .

وما وقع من المخالفات والمحاربات لم يكن عن نزاع في خلافته ، بل عن خطأ في الاجتهاد . وما وقع من الاختلاف بين الشيعة وأهل السنة في هذه المسألة وادعاء كل من الفريقين النص في باب الامامة ، وايراد الأسئلة والأجوبة من الجانبين (٣) ، فمذكور في المطولات .

(والخلافة ثلاثون سنة ثم بعدها ملك وامارة) لقوله عليه السلام : « الخلافة بعدى ثلاثون سنة ، ثم تصير ملكا عضوضا » وقد استشهد على رضى الله عنه على رأس ثلاثين سنة من وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم . فمعارضة ومن بعده لا يكونون خلفاء ، بل كانوا ملوكا وأمراء . وهذا مشكل ، لأن أهل الحل والعقد من الأمة قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسيين ، وبعض الروائيين كعمر بن عبد العزيز مثلا . ولعل المراد : أن الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة ، وميل عن المتابعة ، تكون ثلاثين سنة . وبعدها قد يكون وقد لا يكون .

ثم الاجماع على أن نصب الامام واجب (٤) ، وانما الخلاف في أنه هل يجب على الله تعالى أو على الخلق ، بدليل سمعى أو عقلى ؟ والمذهب : أنه يجب على الخلق سمعا لقوله عليه السلام : « من مات

(١) ونواهيه : ط . (٢) استشهد عثمان : خ .

(٣) من الجانبين : ط .

(٤) ليس اجماعا (انظر الأثرين في ٣٠ من سورة البقرة) .

ولم يعرف امام زمانه ، مات ميتة جاهلية (١) « ولأن الأمة قُتِلوا
أهم المهمات بعد وفاة النبي عليه السلام نصب الامام ، حتى قدموه
على الدفن . وكذا بعد موت كل امام . ولأن كثيرا من الواجبات
الشرعية يتوقف عليه ، كما أنسار اليه بقوله : (والمسلمون لابد لهم
من امام يقوم بتنفيذ أحكامهم ، واقامة حدودهم ، وسد ثغورهم ،
وتجهيز جيوشهم ، وأخذ صدقاتهم ، وقهر المتغلبة ، والمتلصصة ،
وقطاع الطريق ، واقامة الجمع والأعياد ، وقطع المنازعات الواقعة
بين العباد ، وقبول الشهادات القائمة على الحقوق ، وتزويج الصغار
والصغار الذين لا أولياء لهم ، وقسمة الغنائم ونحو ذلك من الأمور
التي لا يتولاها آحاد الأمة .

فان قيل : لم لا يجوز الاكتفاء بذى شوكة في كل ناحية ؟
ومن أين يجب نصب من له الرئاسة العامة ؟ قلنا : لأنه يؤدي الى
منازعات ومخاصمات مفضية الى اختلال (٢) أمر الدين والدنيا ، كما
يشاهد في زماننا هذا . فان قيل فليكتف بذى شوكة لله الرئاسة العامة
اماما كان أو غير امام ، فان انتظام الأمر يحصل بذلك . كما في عهد
الأنبياء . قلنا : نعم يحصل بعض النظام من أمر الدنيا ولكن يخل (٣)
أمر الدين ، وهو المقصود الأهم والعمدة العظمى .

فان قيل : فعلى ما ذكر من أن مدة الخلافة ثلاثون سنة يكون
الزمان بعد الخلفاء الراشدين خاليا عن الامام ، فتعصى الأمة كلهم ،
وتكون ميتتهم ميتة جاهلية . قلنا : قد سبق أن المراد : الخلافة الكامنة .
ولو سلم ، ففعل بعدها (٤) دور الخلافة ينقضى دون دور الامامة ، بناء
على أن الامام أعم ، لكن هذا الاصطلاح مما لم نجده للقوم ، بل من
الشيعة من يزعم : أن الخليفة أعم . وإلهذا يقولون بخلافة الإمامة
الثلاثة دون امامتهم . وأما بعد الخلفاء العباسيين فالأمر مشكل .

(١) الميتة جاهلية .

(٢) الاختلاف : خ .

(٣) الأصواب : انه لا يخل . لان النبي صلى الله عليه وسلم يقول : « اسمعوا
واطيعوا وأن تار عنكم عبد حبشي » وهذا الحديث موافق لقوله تعالى : « أطيعوا الله وأطيعوا
الرسول وأولى الأمر منكم » ولم يحدد نسب ولى الأمر . والله أن ينفذ شريعة الله
(٤) بعدها : سقط خ .

(ثم ينبغي أن يكون الامام ظاهرا) نرجع إليه ، فيقوم بالمصالح ، ليحصل ما هو الغرض من نصب الامام (لا مختفيا) من أعين الناس خوفا من الأعداء وما للظلمة من الاستيلاء (ولا منتظرا) خروجه عند صلاح الزمان ، وانقطاع موارد الشر والفساد وانحلال نظام أهل الظلم والعناد . لا كما زعمت الشيعة — خصوصا الامامية منهم — أن الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم على رضى الله عنه ، ثم ابنه الحسن ، ثم أخوه الحسين ، ثم ابنه علي زين العابدين ، ثم ابنه محمد الباقر ، ثم ابنه جعفر الصادق ، ثم ابنه موسى الكاظم ، ثم ابنه علي الرضا ، ثم ابنه محمد التقي ، ثم ابنه علي النقي ، ثم ابنه الحسن العسكري ، ثم ابنه محمد القائم ، المنتظر المهدي .

وقد اختفى خوفا من أعدائه ، وسيظهر فيملا الدنيا قسطا وعدلا ، كما ملئت جورا وظلما . ولا امتناع في طول عمره وامتداد أيامه كعيسى والخضر (١) عليهما السلام وغيرهما . وأنت خير بأن اختفاء الامام وعذمه ، سواء في (٢) حصول الأغراض المطلوبة من وجود الامام ، وأن خوفه من الأعداء ، لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه الا الاسم ، بك غاية الأمر أن يوجب اختفاء دعوى الامامة ، كما في حق آبائه ، الذين كانوا ظاهرين على الناس ، ولا يدعون الامامة . وأيضا عند فساد الزمان واختلاف الآراء واستيلاء الظلمة ، احتياج الناس الى الامام أشد ، وانقيادهم له أسهل .

(ويكون من قریش . ولا يجوز من غيرهم ولا يختص ببني هاشم) وأولاد علي — رضى الله عنه — يعنى يشترط أن يكون الامام قرشيا لقوله عليه السلام : « الأئمة من قریش » وهذا وإن كان خبر واحد (٣) ، لكن لما رواه أبو بكر — رضى الله عنه — محتجا به ، على الأنصار ، ولم ينكره أحد ، فصار مجمعا عليه ، لم يخالف فيه الا الخوارج وبعض المعتزلة .

(١) يقول البعض : ان حياة الخضر كحياة الشهداء .

(٢) في عدم حصول : ط .

(٣) لا يوجد في المسلمين السنيين واحد من قسمل قریش .

ولا يشترط أن يكون هاشميا أو علويا لما ثبت بالدليل من خلافة أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم ، مع أنهم لم يكونوا من بنى هاشم ، وإن كانوا من قریش ، فإن قریشا اسم للأولاد النضر بن كنانة . وهاشم هو أبو عبد المطلب ، جد رسول الله صلى الله عليه وسلم .

فإنه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف ابن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك ابن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار ابن معد بن عدنان .

فالعلويون والعباسيون من بنى هاشم ، لأن العباس وأبا طالب، ابنا عبد المطلب . وأبو بكر قرشي ، لأنه ابن أبي قحافة : وعثمان ابن عامر بن عمرو ، بن كعب^(١) بن لؤي . وكذا عمر ، لأنه ابن الخطاب ابن نفيل بن عبد العزى بن رباح بن عبد الله بن قرط ، بن رزاح ابن عدي بن كعب . وكذا عثمان لأنه^(٢) بن عفان بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف .

(ولا يشترط) في الامام (أن يكون معصوما) لما مر من الدليل على امامة أبي بكر ، مع عدم القطع بعصمته . وأيضا : الاشتراط هو المحتاج الى الدليل . وأما في عدم الاشتراط فيكفي عدم دليل الاشتراط .

احتج المخالف : بقوله تعالى : « لا ينال عهدى الظالمين^(٣) » وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الامامة . والجواب : المنع : فان الظالم من ارتكب معصية مسقطه للعدالة ، مع عدم التوبة والاصلاح ، فغير المعصوم لا يلزم أن يكون ظالما . وحقيقة العصمة : أن لا يخلق الله تدالي في العبد الذنب ، مع بقاء قدرته واختياره . وهذا معنى قولهم : هي لطف من الله تعالى ، يحمله على فعل الخير ، ويذره من الشر ، مع بقاء الاختيار ، تحقيقا للابتلاء .

(١) بن كعب بن سعد بن تميم بن مرة بن كعب بن لؤي : خ .

(٢) لأنه : خ .

(٣) البقرة ١٢٤ .

ولهذا قال الشيخ « ابو منصور » — رحمه الله — العصمة لا تزيل المحنة . وبهذا يظهر فساد قول من قال : انها خاصية في نفس الشخص ، أو في بدنه ، يمتنع بسببها صدور الذنب عنه . كيف ولو كان الذنب ممتنعا لما صح تكليفه بترك الذنب ، ولما كان مثابا عليه ؟ (ولا أن يكون أفضل أهل زمانه) لأن المساوى في الفضيلة بل المفضل الأهل علما وعملا ، ربما كان أعرف بمصالح الامامة ومفاسدها ، وأقدر على القيام بمواجبها ، خصوصا اذا كان نصب المفضل أدفع للشر ، وأبعد عن اثاره الفتنه . ولهذا جعل عمر — رضى الله عنه — الامامة شورى بين ستة ، مع القطع بأن بعضهم أفضل من البعض .

فلن قيل : كيف صح جعل الامامة شورى بين الستة ، مع أنه لا يجوز نصب امامين في زمان واحد . قلنا : غير الجائز هو نصب امامين مستقلين يجب طاعة كل منهما على الانفراد^(١) ، لما يلزم من ذلك من امثال أحكام متضادة . وأما في الشورى فالكُل بمنزلة امام واحد (ويشترط أن يكون من أهل الولاية المطلقة الكاملة) أى مسلما حرا ذكرا عاقلا بالغاً ، اذ ما جعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا . والعبد مشغول بخدمة المولى ، مستحق في أعين الناس ، والنساء ناقصات عقل ودين^(٢) ، والصبي والمجنون قاصران عن تدبير الأمور ، والتصرف في مصالح الجمهور (سائسا) أى مالكا للتصرف في أمور المسلمين بقوة رأيه ورويته ومعونته بأسه وشوكته (قادرا) بعلمه وعدله وكفايته وشجاعته (على تنفيذ الأحكام ، وحفظ حدود دار الاسلام ، وانصاف المظلوم من الظالم) اذ الاخلال بهذه الأمور مخل بالغرض من نصب الامام (ولا ينزل الامام بالفسق) أى بالخروج عن طاعة الله تعالى (والجور) أى الظلم على عباد الله تعالى ، لأنه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الأئمة^(٣) والأمراء بعد الخلفاء الراشدين . والسلف قد كانوا ينقادون لهم ، ويقيمون الجمع

(١) الآخر : خ — الانفراد : ط .

(٢) في ولاية العبد والمرأة خلاف بين الفقهاء يراجع عند نوله : « انى وجدت امرأة تملكهم » .

(٣) الأئمة : ط .

والأعياد ، باذنبهم ، ولا يرون الخروج عليهم ، ولأن العصمة ليست بشرط للامامة ابتداء ، فبقاء أولى .

وعن الشافعي — رحمه الله — ان الامام ينزل بالفسق والجور ، وكذا كل قاض ، وأمير . وأصل المسألة : ان الفاسق ليس من أهل الولاية عند الشافعي — رحمه الله — لأنه لا ينظر لنفسه ، فكيف ينظر لغيره ؟ وعند أبي حنيفة — رحمه الله — هو من أهل الولاية ، حتى يصح للأب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة . والمسطور في كتب الشافعية : أن القاضي ينزل بالفسق ، بخلاف الامام . والفرق : أن في انزاله ووجوب نصب غيره ، اتارة الفتنة لما له من الشوكة ، بخلاف القاضي . وفي رواية النوادر عن العلماء الثلاثة : أنه لا يجوز قضاء الفاسق وقال بعض المشايخ : اذا قلد الفاسق ابتداء يصح ، ولو قلد وهو عدل ينزل بالفسق ، لأن المقلد اعتمد عدالته ، فلم يرض بقضائه بدونها .

وفي فتاوى قاضي خان أجمعوا على أنه اذا ارتشى لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى ، وانه اذا أخذ القاضي القضاء بالرشوة ، لا يصير قاضيا . ولو قضى لا ينفذ قضاؤه .

(وتجاوز الصلاة خلف كل بر وفاجر) لقوله عليه السلام : « صلوا خلف كل بر وفاجر » ولأن علماء الأمة كانوا يصلون خلف (الفسقة ، وأهل الأهواء والمبتدع من غير تكبر . وما نقل عن بعض انسلاف من المنع عن الصلاة خلف الفاسق) (١) والمبتدع ، فمحمول على الكراهة اذ لا كلام في كراهة الصلاة خلف الفاسق والمبتدع . وهذا اذا لم يؤد الفسق أو البدعة الى حد الكفر ، وأما اذا أدى فلا كلام في عدم جواز الصلاة .

ثم المعتزلة وان جعلوا الفاسق غير مؤمن ، لكنهم يجوزون الصلاة خلفه ، لما أن شرط الامامة عندهم ، عدم الكفر ، لا وجود الايمان ، بمعنى التصديق ، والاقرار والأعمال جميعا .

(ويصلى على كل بر وفاجر) اذا مات علي الايمان ، للأجماع ، ولقوله عليه السلام : « لاتدعو الصلاة علي من مات من أهل القبلة » .

(١) ما بين التوسين : سقط خ .

فان قيل: أمثال هذه المسائل انما هي من فروع الفقه ، فلا وجه لايرادها في أصول الكلام ، وان أراد أن اعتقاد حقيقة ذلك واجب . وهذا من الأصول ، فجميع مسائل الفقه كذلك . قلنا : انه لما خرج من مقاصد علم الكلام من مباحث الذات والصفات والأفعال والمعاد والنبوة والامامة ، على قانون أهل الاسلام وطريق أهل السنة والجماعة ، حاول التنبية على نبيذ من المسائل (١) التي يتميز بها أهل السنة من غيرهم ، مما خالف فيه المعتزلة أو الشيعة ، أو الفلاسفة أو الملاحدة ، أو غيرهم من أهل البدع والأهواء . سواء كانت تلك المسائل (١) من فروع الفقه أو غيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد .

(ونكف عن ذكر الصحابة ، الا بخير) لما روى في الأحاديث الصحيحة من مناقبهم ، ووجوب الكف عن الطعن فيهم ، كقوله عليه السلام : « لا تسبوا (٢) أصحابي ، فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذمبا ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه » وكقوله عليه السلام : « أكرموا أصحابي ، فانهم خياركم » الحديث . وكقوله عليه السلام : « الله الله في أصحابي ، لا تتخذوهم غرضا من بعدى ، فمن أحبهم فبحبي أحبهم ، ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم . ومن آذاهم فقد آذاني ، ومن آذاني فقد آذى الله ، ومن آذى الله ، فيوشك أن يأخذه » .

ثم في مناقب كل من أبي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن والحسين وغيرهم من أكابر الصحابة أحاديث صحيحة .

وما وقع بينهم من المنازعات والمعاربات ، فله محامل وتأويلات . فسبهم والطعن فيهم ، ان كان مما يخالف الأدلة القطعية ، فكفر . كقذف عائشة رضي الله عنها ، والا فبدعة وفسق (٣) .

وبالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين ، جواز اللعن على معاوية وأعوانه (٤) ، لأن غاية أمرهم البغي والخروج

(١) هذا الحديث : ساقط .

(٢) سقط غ .

(٣) الشيعة يحتجون على سب بعض الصحابة ، بأن الصحابة سب بعضهم بعضا

وقتل بعضهم بعضا . ومن الخير تفويض الامر لله .

(٤) واضرا به : غ .

عن طاعة الامام الحق . وهو لا يوجب اللعن . وانما اختلفوا في «يزيد بن معاوية» حتى ذكر في الخلاصة^(١) وغيرها : أنه لا ينبغي اللعن عليه ، ولا على «الحجاج» لأن النبي عليه السلام نهى عن لعن المصلين ، ومن كان من أهل القبلة . وما نقل من لعن النبي عليه السلام لبعض من أهل القبلة ، فلما أنه يعلم من أحوال الناس ما لا يعلمه غيره . وبعضهم أطلق اللعن عليه ، لما أنه كفر حين أمر بقتل «الحسين» رضي الله عنه — واتفقوا على جواز اللعن على من قتله أو أمر به أو أجاز له أو رضى به ، والحق : أن رضا «يزيد» بقتل «الحسين» واستبشاره بذلك ، واهانتهم أهل بيت النبي عليه السلام ، مما تواتر معناه ، وإن كانت تفاصيله آحادا ، فتحن لا نتوقف في شأنه ، بل في إيمانه — لعنة الله عليه وعلى أنصاره وأعوانه (٢) — .

(ونشهد بالجنة للعشرة المبشرة الذين بشرهم النبي عليه الصلاة والسلام) بالجنة ، حيث قال عليه السلام : « أبو بكر في الجنة ، وعمر في الجنة ، وعثمان في الجنة ، وعلي في الجنة ، وطلحة في الجنة ، والزبير في الجنة ، وعبد الرحمن بن عوف في الجنة ، وسعد بن أبي وقاص في الجنة ، وسعيد بن زيد في الجنة ، وأبو عبيدة بن الجراح في الجنة » وكذا تشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسين (لما روى في

(١) في المظلة وغيرها : خ

(٢) أخطأ المؤلف في قوله « لعنة الله عليه وعلى أنصاره وأعوانه » لسألا لأن المؤلف قال : إن حوادث المعركة بين يزيد وبين الحسين — رضي الله عنهما — وردت بطريق الآحاد . ولا يصح أن مسلم عن طريق رواية لا تكون صحيحة وقد تكون فاسدة . إنما نحن المسلمين تحب الصحابة وتحترمهم ونحلى عليهم . ولا نمنع الفكر فيما جرى بينهم من سب وقتل . لأن الرواة الذين نقوا إلينا ما جرى بينهم يجوز عليهم السب والخطأ ونسيان أمر من الأمور . والشبهة لا غلوا في حب «الحسين» وآل البيت رضوان الله عليهم . وفي مقت يزيد والاهويين . ولا رد عليهم المستنويون مغالاتهم . وأدى هذا إلى ظهور المسلمين أمام الضالم على فرأتين متضادتين : مع أن ربهما واحد وكتابتهم واحد . فعلى المسلمين اليوم أن ينسوا ما كان ، ويتفقوا إلى ما يكون ويكونوا أمة واحدة على الكتاب والسنة المقررة للكتاب ، ويقرأوا التاريخ ، ويفوضوا ما كان إلى الله ، لأنه وحده هو المجزئ ، والله المرجع والمآب .

الحديث الصحيح » أن فاطمة سيدة نساء أهل الجنة ، وأن الحسن (١) والحسين سيدا شباب أهل الجنة » وسائر الصحابة لا يذكرون إلا بخير ، ويرجى لهم أكثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين • ولا تشهد بالجنة أو النار ، لأحد بعينه ، بل تشهد بأن المؤمنين من أهل الجنة والكافرين من أهل النار •

(ونرى المسح على الخفين في السفر والحضر) لأنه وإن كان زيادة (٢) على الكتاب ، ولكنه ثابت بالخبر المشهور • سئل علي بن أبي طالب رضي الله عنه عن المسح على الخفين . فقال : « جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم مدته ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر ، ويوماً وليلة للمقيم » وروى أبو بكر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه رخص للمسافر ثلاثة أيام ولياليهن ، وللمقيم يوماً وليلة ، إذا تطهر فلبس خفيه أن يمسح عليهما • وقال الحسن البصري - رحمه الله - « أدركت سبعين نفراً من الصحابة رضي الله عنهم - يرون المسح على الخفين • ولهذا قال أبو خزيمة رحمه الله : « ما قلت بالمسح حتى جاءني فيه دليل (٣) مثل ضوء النهار » وقال النكفي : « انتهى (٤) أخاف الكفر على من لا يرى المسح على الخفين • لأن الآثار التي جاءت فيه في حيز التواتر » وبالجمل : من لا يرى المسح على الخفين فهو من أهل البدعة ، حتى سئل أنس بن مالك رضي الله عنه عن أهل السنة والجماعة • فقال : ان تحب الشيخين ، ولا تطعن في الختني ، وتمسح على الخفين •

(١) ما بين القوسين من ط .

(٢) الزيادة على الكتاب مردودة عند بعض الفقهاء ، لأنها ليست مفسرة للكتاب وقد نص الكتاب على أن النبي صلى الله عليه وسلم شارح ومفسر في قوله تعالى : « ونزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم » وقوله تعالى : « وما أتاكم الرسول فخذوه » يدل على أن الإخذ بالكتاب ، والإقول المفسر له من الرسول . ولا يدل على الأحاديث التي زادت تفسيرات على الكتاب ، لاختياله أنها من وضع أهل الأهواء والبدع . ولأن الفقهاء المتقدمين والمتأخرين لم يفتوا على ما زاد على الكتاب من الأحاديث .

(٣) دليل : ط .

(٤) انتهى : ط .

(ولا نحرّم ثبيذ التمر) (١) وهو أن ينبذ تمر أو زبيب في الماء فيجعل في أثناء من الخرف ، فيحدث فيه لذع كما للفقاع ، فكأنه نهى عن ذلك في بدء الاسلام ، لما كانت الجرار أواني الخمر ، ثم نسخ ، فعدم تحريمه من قواعد أهل السنة والجماعة ، خلافاً للروافض . وهذا بخلاف ما إذا اشتد فصار مسكر ، فإن القول بحرمة قليلة وكثيرة ، مما ذهب اليه كثير من أهل السنة والجماعة .

(ولا يبلغ الولي درجة الأنبياء) لأن الأنبياء معصومون مأمونون عن خوف الخاتمة مدرومون بالوحي ومشاهدة الملك ، مأمورون بتبليغ الأحكام وإرشاد الأنعام بعد الاتصاف بكمالات الأولياء . فما نقل عن بعض الكرامية من جواز كون الولي أفضل من النبي ، كفر وضلال . نعم قد يقع تردد في أن مرتبة النبوة أفضل أم مرتبة الولاية ؟ بعد القطع بأن النبي متصف بالمرتبتين ، وأنه أفضل من الولي ، الذي ليس بنبي .

(ولا يصل العبد) ما دام عاقلاً بالغاً (إلى حيث يسقط عنه الأمر والنهي) لعموم الخطابات الواردة في التكليف ، واجتماع المجتهدين على ذلك . وذهب بعض المباحين إلى أن العبد إذا بلغ غاية المحبة ، وصفاً قلبه ، واختار الايمان على الكفر ، من غير نفاسق ، سقط عنه الأمر والنهي ، ولا يدخله الله تعالى النار ، بارتكاب الكبائر ، وبعضهم إلى أنه يسقط عنه العبادات الظاهرة (من الصلوات والصوم والزكاة والحج ، وغير ذلك) (٢) وتكون عبادته التفكر . وهذا كفر وضلال ، فإن أكمل الناس في المحبة والايمان ، هم الأنبياء ، خصوصاً حبيب الله تعالى ، مع أن التكليف في حقهم أتم وأكمل . وأما قوله عليه السلام : « إذا أحب الله عبداً لم يضره ذنب » فمعناه : أنه عصمه من الذنوب فلم يلحقه ضررها .

(والنصوص) من الكتاب والسنة تحمل (على ظواهرها) ما لم يصرف عنها دليل قطعي ، كما في الآيات التي يشعر ظواهرها بالجهة والجسمية . ونحو ذلك . لا يقال ليست هذه من النصوص بل من

(١) الخمر : خ .

(٢) مق ط .

المتشابهة • لأننا نقول : المراد بالنص هنا ليس ما يقابل الظاهر ، والمفسر والمحكم ، بل ما يعم أقسام النظم على ما هو المتعارف (فالعدول عنها) أى عن الظواهر (الى معان يدعيها أهل الباطن) وهم الملاحدة — وسموا الباطنية — لادعائهم أن النصوص ليست على ظواهرها ، بل لها معان باطنة لا يعرفها الا المعلم • وقصدهم بذلك : نفى الشريعة بالكلية (الحاد) أى ميل وعدول عن الاسلام ، (واتصال واتصاف بكفر) (١) لكونه تكذيبا للنبي عليه السلام فيما علم مجيئه بالضرورة •

وأما ما يذهب اليه بعض المحققين من أن النصوص محمولة (٢) على ظواهرها ، ومع ذلك ففيها اشارات خفية الى دقائق تنكشف على أرباب السلوك ، يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة ، فهو من كماله الايمان ومحض العرفان •

(ورد النصوص) بأن ينكر الأحكام التي دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب والسنة كحشر الأجساد مثلا (كفر) لكونه تكذيبا صريحا لله تعالى ورسوله عليه السلام • فمن قذف عائشة بالزنا : كفر (واستحلال المعصية) صغيرة كانت أو كبيرة (كفر) اذا ثبت كونها معصية ، بدليل قطعى • وقد علم ذلك فيما سبق (والاستهانة بها كفر ، والاستهزاء على الشريعة : كفر) لأن ذلك من أمارات التكذيب •

وعلى هذه الأصول يتفرع ما ذكر في الفتاوى ، من أنه اذا اعتقد الحرام حلالا ، فان كان حرمة لعينه ، وقد ثبت بدليل قطعى ، يكفر • والا فلا ، بأن تكون حرمة لغيره ، وأثبت بدليل ظنى • وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه ولغيره ، فقال : من استحل حرما قد علم في دين النبي عليه السلام تحريمه ، كمنكاح ذوى المحارم أو شرب الخمر ، أو أكل ميتة أو دما أو لحم خنزير ، من غير ضرورة فكافر • ونقل هذه الأشياء بدون الاستحلال فسق • ومن استحل شرب النبيذ الى أن يسكر كفر • أما لو قال لحرام : هذا حلال ، لترويج

(١) سقط خ •

(٢) محمولة : ط •

السلعة ، أو بحكم الجهل ، لا يكفر ، ولو تمنى أن لا يكون الخمر حراما أو لا يكون صوم رمضان فرضا لما يشق عليه . لا يكفر ، بخلاف ما اذا تمنى أن لا يحرم الزنا ، وقتل النفس بغير حق ، فانه يكفر ، لأن حرمة هذه الأشياء ثابتة في جميع الأديان موافقة للحكمة . ومن أراد الخروج عن الحكمة . فقد أراد أن يحكم الله بما ليس بحكمة . وهذا منه بربه .

وذكر الامام السرخسي في كتاب الحيض : أنه لو استحل وطء امرأته الحائض يكفر . وفي النوادر عن محمد رحمه الله : أنه لا يكفر . وهو الصحيح ، وفي استحلاله اللواط بامرأته لا يكفر على الأصح . ومن وصف الله بما لا يليق أو سخر باسم من أسمائه أو بأمر من أوامره أو أنكر وعده ووعيده ، يكفر . وكذا لو تمنى أن لا يكون نبي من الأنبياء على قصد استخفاف أو عداوة . وكذا لموضئك على وجه الرضا ، لمن تكلم بالكفر . وكذا لو جلس على مكان مرتفع وحوله جماعة يسألونه مسائل ، ويضحكونه ويضربونه بالومسائد ، يكفرون جميعا . وكذا لو أمر رجلا أن يكفر بالله ، أو عزم على أن يأمر بكفر . وكذا لو أفتى لامرأة بالكفر لتبين من زوجها . وكذا لو قال عند شرب الخمر أو الزنا : بسم الله . وكذا اذا صلى بغير القبلة ، أو بغير طهارة متعمدا ، يكفر . وان وافق ذلك القبلة . وكذا لو أطلق كلمة الكفر استخفافا لا اعتقادا ، الى غير ذلك من الفروع .

(واليأس من الله تعالى كفر) لأنه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون (١) (والأمن من الله تعالى : كفر) اذ لا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون . فان قيل : الجزم بأن العاصي يكون

(١) المؤلف قال برأى الخوارج من حيث لا يشعر . لانه عد « اليأس » وهو قنب واحد قد يألح من المسلم المؤمن بالله وبرسوله - كفر . ثم انه اورد قولاً على المستقلة ان يكونوا - على الالتزام - كفارا . لانهم آمنوا او يأسوا . ولم يجيب على الاول . بكلام واضح بالليل . والمستقلة لا يتعاون بها حكاة عنهم . فليس المشهور من مذهبهم نفي الشفاعة ليخوفوا العصاة ، والقول بفسق مرتكب الكبيرة . لا بطمع احد في رحمة الله بدون عمل . فمذهبهم لا يؤدي الى الأمن بدون عمل ، ولا يؤدي الى اليأس مع العمل . لتكون العبد راغبا راهبا .

في النار ، يأس من الله تعالى وبأن المطيع يكون في الجنة آمن من الله . هيلزم أن يكون المعتزلي كافرا ، مطيعا كان أو عاصيا . لأنه اما آمن أو آيس .

ومن قواعد أهل السنة : أن لا يكفر أحد من أهل القبلة . قلنا : هذا ليس بيبأس ولا آمن ، لأنه على تقدير العصيان ، لا ييبأس أن يوفقه الله تعالى للتوبة والعمل الصالح . وعلى تقدير الطاعة لا يأمن أن يخذله الله ، فيكتسب المعاصي . وبهذا يظهر الجواب عما قيل : ان المعتزلي اذا ارتكب كبيرة ، لزم أن يصير كافرا ، ليبأسه من رحمة الله تعالى ، ولاعتقاده أنه ليس بمؤمن . وذلك لأننا لا نسلم أن اعتقاد استحقاله النار ، يستلزم اليأس ، وان اعتقاد عدم ايمانه المفسر بمجموع التصديق والاقرار والأعمال ، بناء على انتفاء الأعمال ، يوجب الكفر . هذا والجمع بين قولهم لا يكفر أحد من أهل القبلة ، وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن ، واستحالة الرؤية أو سب النبيين ، أو لعنهما وأمثال ذلك : مشكل (١) .

(وتصدق الكاهن بما يخبره عن الغيب كفر) لقوله عليه السلام : « من أتى كاهنا فصدقه بما يقول ، فقد كفر بما أنزل على محمد عليه السلام » والكاهن هو الذي يخبر عن الكوائن في مستقبل الزمان ، ويدعى معرفة الأسرار ومطالعة علم الغيب . وكان في العرب كهنة يدعون معرفة الأمور ، فمنهم من كان يزعم أن له رؤيا من الجن ، وتابعة ، تلقى اليه الأخبار . ومنهم من كان يدعى أنه يستشرك الأمور بفهم أعطيه . والمنجم اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن .

وبالجملة : العلم بالغيب أمر تفرد به الله تعالى ، لا سبيل اليه للعباد ، الا باعلام منه تعالى ، والهام بطريق المعجزة أو الكرامة أو ارشاد الى استدلال بالامارات فيما يمكن ذلك فيه .

ولهذا ذكر في الفتاوى أن قول القائل عند رؤية هالة القمر « يكون المطر » (٢) — مدعى علم الغيب لا بعلامة : كفر . والله أعلم .

(١) ليس مشكلا على رأي المعتزلة . فقد جعلوه فاسقا .

(٢) المطر : ط .

(والمعدوم ليس بشيء) ان أريد بالشيء الثابت المتحقق على ما ذهب اليه المحققون من أن الشئئية ترادف الوجود والثبوت ، والعدم يرادف النفي . وهذا حكم ضروري لم ينازع فيه الا المعتزلة القائلون بأن المعدوم الممكن : ثابت في الخارج . وان أريد أن المعدوم لا يسمى شيئا ، فهو بحث لغوي مني على تفسير الشيء : أنه الموجود أو المعدوم أو ما يصح أن يعلم أو يخبر عنه . فالمرجع الى النقل وتتبع موارد الاستعمال .

(وفي دعاء الأحياء للأموات وتصدقهم) أى تصدق الأحياء (عنهم) أى عن الأموات (نفع لهم) أى للأموات ، خلافا للمعتزلة تمسكا بأن القضاء لا يتبدل ، وكل نفس مرهونة بما كسبت ، والمرء مجزى بعمله لا بعمل غيره . ولنا : ما ورد في الأحاديث الصحاح من الدعاء للأموات ، خصوصا في صلاة الجنازة . وقد توارثه السلف ، فلو لم يكن للأموات نفع فيه لما كان له معنى . قال صلى الله عليه وسلم : « ما من ميت يصلى عليه أمة من المسلمين ، يبلغون مائة كلهم ، يشفعون له الا شفعوا فيه » وعن سعد بن عباد ، أنه قال : يا رسول الله ان أم سعد ماتت . فأى الصدقة أفضل ؟ قال : « الماء » فحفر بئرا . وقال : هذه لأم سعد .

وقال عليه السلام : « الدعاء يرد البلاء ، والصدقة تطفئ غضب الرب » وقال عليه السلام : « ان العالم والمتعلم اذا مرا على قرية ، فان الله يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية ، أربعين يوما » والأحاديث والآثار في هذا الباب ، أكثر من أن تحصى .

(والله — تعالى — يجيب الدعوات ، ويقضى الحاجات) لقوله تعالى : « ادعوني أستجب لكم » (١) ولقوله — عليه السلام — : « يستجاب للعبد ما لم يدع . باثم أو قطيعة رحم ، ما لم يستعجل » ولقوله — عليه السلام — : « ان ربكم حي كريم ، يستحي من عبده اذا رفع يديه اليه ، أن يردهما صفرا » .

(١) فصل ٦.

واعلم : أن العمدة في ذلك صدق النية وخلوص الطوية وحضور القلب لقوله عليه السلام : « ادعوا الله وأنتم موقنون بالإجابة » .

واعلموا : أن الله لا يستجيب الدعاء من قلب غافل لاه .
واختلف المشايخ في أنه هل يجوز أن يقال : يستجاب دعاء الكافر ؟ فمنعه الجمهور ، لقوله تعالى : « وما دعاء الكافرين إلا في ضلال »^(١) ولأنه لا يدعو الله ، لأنه لا يعرفه ، ولأنه وإن أقر به ، لما وصفه بما لا يليق به ، فقد نقض إقراره . وما روى في الحديث : من أن دعوة المظلوم وإن كان كافرا ، تستجاب ، فمحمول على كفران النعمة ، وجوزه بعضهم ، لقوله تعالى حكاية عن إبليس : « أنظرني إلى يوم يبعثون » فقال الله تعالى : « انك من المنظرين »^(٢) وهذه إجابة .

واليه ذهب أبو قاسم « الحكيم السمرقندي »^(٣) و « أبو النضر الدبوسي » وقال (به) الصدر الشهيد ، وبه يقتضى .

(وما أخبر به النبي — عليه الصلاة والسلام — من أشراط الساعة) أى علاماتها (من خروج الدجال ودابة الأرض ويأجوج ومأجوج ونزول عيسى — عليه السلام — من السماء وظلوع الشمس من مغربها ، فهو حق) لأنها أمور ممكنة ، أخبر بها الصادق . قال حذيفة بن أسيد الغفاري : اطلع رسول الله علينا ، ونحن نتذاكر . فقال : « ما تذكرون ؟ » قلنا : نذكر الساعة . قال : « أنها لن تقوم ، حتى تروا قبلها عشر آيات » فذكر الدخان والدجال والدابة وظلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى ابن مريم ويأجوج ومأجوج وثلاثة خسوف : خسف بالمشرق ، وخسف بالمغرب ، وخسف بجزيرة

(١) غافر . ٥ .

(٢) الأعراف ١٢ — ١٥ .

(٣) السمرقندي : ط .

العرب • وآخر ذلك نار ، تخرج من اليمن ، تطرد الناس التي
محشرهم (١) •

والأحاديث الصحاح في هذه الأشرطة كثيرة جدا • فقد رويت
أحاديث وآثار في تفاصيلها وكيفياتها ، تطلب من كتب التفسير والسيرة
والتواريخ •

(والمجتهد) في العقلية والشرعية الأصلية والفرعية
(قد يخطئ ويصيب) وذهب بعض الأشاعرة والمعتزلة الى أن كل
مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية التي لا قاطع فيها : مصيب •

وهذا الاختلاف مبنى على اختلافهم في أن الله تعالى في كل
حادثة : حكما معينا ، أم حكمه في المسائل الاجتهادية ما أدى اليه
رأى المجتهد ؟ وتحقيق هذا المقام : أن المسألة الاجتهادية : اما أن
لا يكون لله تعالى - فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد ، أو يكون :
وحينئذ اما أن لا يكون من الله عليه دليل ، أو يكون • وذلك الدليل
اما قطعي أو ظني : ذهب الى كل احتمال جماعة • والمختار : أن الحكم
معين ، وعليه دليل ظني (٢) • أن وجده المجتهد أصاب ، وإن فقد
أخطأ • والمجتهد غير مكلف باصابته لغموضه وخفائه • فلذلك كان
المخطئ معذورا ، بل مأجورا • فلا خلاف على هذا المذهب في أن
المخطئ ليس بآثم • وإنما الخلاف في أنه مخطئ ابتداء وانتهاء ،
أي بالنظر الى (الدليل والحكم جميعا • واليه ذهب بعض المشايخ -
وهو مختار الشيخ أبي منصور - أو انتهاء فقط ، أي بالنظر الى (٣)
الحكم ، حيث أخطأ فيه ، وإن أصاب في الدليل حيث أقامه على وجهه ،
مستجما لشرائطه وأركانه ، فأتى بما كلف به من الاعتبارات ،

(١) رد بعض العلماء علامات الساعة ، لان القرآن صرح بمجيئها بغثة • ولان
أحاديث علامات الساعة وردت بطريق الأحاد (انظر الفتاوى للشيخ محمود شلتوت)
وقد سمعت من بعض العلماء : ان الدابة كانت في بني اسرائيل قبل ظهور محمد صلى
الله عليه وسلم لقوله تعالى : « ان هذا القرآن يقص على بني اسرائيل أكثر الذي
هم فيه مختلفون ... وإذا وقع القول ما يهم » أي على بني اسرائيل « أخرجنا لهم دابة »
أي أخرجنا لبني اسرائيل دابة تكلمهم • والله أعلم •

(٢) ظني في رأى المجتهد • واطمئني من الله •

(٣) سقط من ع •

وليس عليه (١) في الاجتهادات : اقامة الحجة القطعية ، التي مدلولها حق البتة .

والدليل على أن المجتهد قد يخطئ وجوه :

الأول : قوله تعالى : « ففهمناها سليمان » (٢) والضمير للحكومة أو الفتيا . ولو كان كل من الاجتهادين صوابا ، لما كان لتخصيص « سليمان » بالذكر ، جهة . لأن كلا منهما قد أصاب الحكم حينئذ وفهمه (٣) .

الثاني : الأحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ ، بحيث صارت متواترة المعنى . قال عليه السلام : « ان أصبت فلك عشر حسنات ، وان أخطأت فلك حسنة » وفي حديث آخر : « جعل للمصيب أجرين ، وللمخطئ ، أجرا واحدا » وعمر ابن مسعود : « ان أصبت فمن الله ، والا ، غمى ومن الشيطان » وقد اشتهر تخطئة الصحابة بعضهم بعضا في الاجتهادات .

الثالث : ان القياس مظهر لا مثبت . والثابت بالقياس ، ثابت بالنص (٤) . وقد أجمعوا على أن الحق فيما ثبت بالنص : واحد ، لا غير .

الرابع : انه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة نبينا — عليه السلام — بين الأشخاص . فلو كان كل مجتهد مصيبا ، لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين من الحظر والاباحة (أو الصحة والفساد) (٥) أو الوجوب وعدمه .

وتمام تحقيق هذه الأدلة والجواب عن تمسكت المخالفين ، يطلب من كتابنا « التلويح في شرح التنقيح » .

(ورسل البشر أفضل من رسل الملائكة ، ورسل الملائكة أفضل من عامة البشر ، وعامة البشر أفضل من عامة الملائكة) أما تفصيل رسل الملائكة على عامة البشر ، فبالاجماع ، بل بالضرورة .

(١) علمه : خ .

(٢) الانبياء ٧١

(٣) حدث وفهمه : ط .

(٤) بالنص معنى : ط .

(٥) من ط .

وأما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على
نامة الملائكة هلوجوه :

الأول : ان الله تعالى — أمر الملائكة بالسجود لآدم —
عليه السلام — على وجه التعظيم والتكريم (بدليل قوله تعالى) (١)
حكاية : « رأيتك هذا الذي كرمت على » (٢) و « أنا خير منه »
خلقتني من نار وخلقته من طين » (٣) ومقتضى الحكمة : الأمر للأدنى
بالسجود للأعلى ، دون العكس .

الثاني : ان كل واحد من اهل اللسان يفهم من قوله تعالى :
« وعلم آدم الأسماء كلها » (٤) الآية : ان المقصد منه الى تفضيل آدم
على الملائكة ، وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم .

الثالث : قوله تعالى : « ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل
ابراهيم وآل عمران على العالمين » (٥) والملائكة من جملة العالم . وقد
خص من ذلك بالاجماع (٦) تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة ،
مبنى معمولا به فيما عدا ذلك . ولاخفاء في أن هذه المسألة ظنية ،
يكتفى فيها بالأدلة الظنية .

الرابع : ان الانسان يحصل الفخائل والكمالات العلمية
والعملية ، مع وجود العوائق والعلائق (٧) والموانع ، من الشهوة
والغضب وسنوح الحاجات الضرورية الشاغلة عن اكتساب الكمالات .
ولا شك أن العبادة وكسب الكمالات مع الشواغل والصوارف ، أشق
وأدخل في الاخلاص ، فيكون أفضل .

وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض الأشاعرة ، إلى تفضيل
الملائكة : وتمسكوا بوجوه :

- | | |
|--------------------|-------------------------------|
| (١) سقط غ | (٢) الاسراء ٦٢ . |
| (٣) الاعراف ١٢ | (٤) البقرة ٣١ |
| (٥) آل عمران ٣٣ | (٦) بالاجماع عدم تفضيل : هـ . |
| (٧) والعلائق : غ . | |

الأول : ان الملائكة أرواح مجردة كاملة بالفعل . مبررات عن
مبادئ الشرور والآفات ، كالشهوة والغضب ، وعن ظلمات الهيولى .
والصورة قوية على الأفعال العجيبة ، عامة بالكواثن ماضيها وآتيها ،
من غير غلط .

والجواب : ان مبنى ذلك على أصول الفلاسفة دون
(الأصول) (١) الإسلامية .

الثاني : ان الأنبياء مع كونهم أفضل البشر ، يتعلمون
ويستفيدون منهم بدليل : قوله تعالى : « علمه شديد القوى » (٢)
وقوله تعالى : « نزل به الروح الأمين » (٣) ولا شك أن المعلم أفضل
من المتعلم .

والجواب : ان التعلم من الله ، والملائكة انما هم المبلغون .

الثالث : انه قد اضطرر في الكتاب والسنة تقديم ذكرهم ،
على ذكر الأنبياء . وما ذلك الا لتقدمهم في الشرف والرتبة .

والجواب : ان ذلك لتقدمهم في الوجود ، أو لأن وجودهم
أخفى . فالإيمان بهم أقوى ، وبالتقديم أولى .

الرابع : قوله تعالى : « لن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله ،
ولا الملائكة المقربون » (٤) فإن أهل اللسان يفهمون من ذلك أفضلية
الملائكة من عيسى — عليه السلام — اذ القياس في مثله : الترقى من
الأدنى الى الأعلى . يقال : لا يستنكف من هذا الأمر الوزير
ولا السلطان ، ولا يقال : السلطان ولا الوزير . ثم (٥) لا قائل بالفضل
بين عيسى — عليه السلام — وغيره من الأنبياء .

(١) الأصول : زيادة .

(٥) ثم قائل : غ .

(١) النجم هـ

(٢) الشعراء ١٩٢

(٣) النساء ١٧٢

والجواب : ان النصارى استعظموا المسيح ، بحيث يرتفع من أن يكون عبدا من عباد الله، بل ينبغي أن يكون ابنا^(١) له — سبحانه — لأنه مجرد لأب له . وكان قادرا على^(٢) ابراء «الأكمه والأبرص ويحيى الموتى» بخلاف سائر عباد الله ، من بنى آدم ، فرد عليهم بأنه لا يستنكف من ذلك المسيح ، ولا من هو أعلى منه في هذا المعنى ، وهم الملائكة الذين لا أب لهم ولا أم . ويقدر أن يباذل الله — تعالى — على أفعال أقوى وأعجب من ابراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى .

فالترقى والعلو ، انما هو في أمر التجرد وإظهار الآثار القوية، لا في مطلق الشرف والكمال . فلا دلالة على أفضلية الملائكة .

والله أعلم بالصواب واليه المرجع والمآب^(٣) .

(تم الكتاب)

وكان الفراغ من تحقيقه في يوم السبت ، السابع من ذى الحجة سنة ألف وأربعمائة وسبعة . الموافق أول أغسطس سنة ألف وتسعمائة وسبعة وثمانين في مدينة القاهرة .

(١) النصارى الكاثوليك يقولون : ان عيسى ابن الله بالطبيعة . والإرثوذكس يقولون : ان عيسى هو الله نفسه . وهو ابن لانه نزل من العذراء متجسدا مثل ابن يولد من امرأة . ويقولون باطل : فان الله لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد . وفي التوراة الى يقدسونها : « اسمع يا اسرائيل الرب الهنا رب واحد » (تث ٦ : ٤) .

(٢) لانه مجرد لأب له ، وقال تعالى : ويبرئ... الخ : ط .

(٣) آخر مخطوطة (خ) : تحررت هذه النسخة المباركة في يوم الثلاثاء ثاني عشر من شوال سنة احدى وسبعين وتسعمائة .

رقم الايداع ۷۶۰۹ / ۱۹۸۷ .

شركة النشر والتوزيع
مورافيتا سابقا

۱۹۰۰ محمد رياض - عابدين - ۱۰۰۰۰۰

فهرسة كتاب

شرح العقائد النسفية

للملاحة

سعيد الدين التفتازانى

الموضوع	صفحة	الموضوع	صفحة
الكلام القديم الذى هو صفة	٤٥	مقدمة الكتاب للاستياد الحق	٣
الله تعالى	٤٥	مقدمة العلامة الشيرازى	٩
التكوين صفة الله تعالى ازلية	٤٧	القول فى حقائق الاشياء	١٣
سبحاته وتعالى غير المكون	٤٩	اسباب العلم	١٥
الارادة صفة الله تعالى ازلية	٥١	العالم بجميع اجزائه محيى	٢٣
قائمة بذاته	٥١	طيل حدوث العالم وتقسيمه	٢٣
القول فى رؤيته تعالى	٥١	الى اعيان واعراض	٢٣
الله تعالى خالق لافعال العباد	٥٤	المحدث للعالم هو الله تعالى	٢٨
كلها	٥٤	والادلة على ذلك	٢٨
القول فى ان للعباد افعالا اختياريه	٥٧	للوحد	٢٩
لا يكلف العبد بما ليس فى وسعه	٦٢	القديم	٣٠
المقتول ميت باجله	٦٤	الحى القادر العليم السميع	٣١
الحرام رزق	٦٤	البصير الشائى	٣١
يضل الله من يشاء ويهدى من	٦٥	لا يخرج عن علمه وقهره	٣٦
يشيىء	٦٥	تعالى شئ	٣٦
ما هو الاصلح للعبد فليس بواجب	٦٦	صفاته تعالى القائمة بذاته	٤٠
على الله تعالى	٦٦	صفاته تعالى الازلية	٤٠
عذاب القبر للكافرين وبعض	٦٦	العلم - القدرة - الحياة -	
عصاة المؤمنين	٦٦	القوة - السمع - البصر -	
تنعيم اهل الطاعة فى القبر	٦٦	الفعل والتخليق - الكلام	٤١
الوزن حق	٦٨	القرآن كلام الله تعالى غير	
الكتاب المثبت فيه طاعات للعباد	٦٩	مخلوق	٤٣
ومعاصيهم	٦٩		

الموضوع	صفحة	الموضوع	صفحة
السؤال حق - الحوض حق -		نرى المسح على الخفين في السفر	
الصراط حق	٦٩	والحضر	١٠٤
الجنة حق - والنار حق	٧٠	لا تحرم نبيذ التمر	١٠٥
القول في الكبيرة	٧١	لا يبلغ الولي درجة الانبياء	١٠٥
القول في الايمان	٧٧	لا يسقط عن العبد الامر والنهي	١٠٥
الايمان والاسلام وهل يتغايران	٨٢	النصوص من الكتاب والسنة على	
القول في ارسال الرسل	٨٥	ظواهرها	١٠٥
اول الانبياء وآخرهم	٨٧	اليأس من الله تعالى كفر	١٠٧
الدلة على نبوة سيدنا محمد صلى		لا يكفر أحد من أهل القبلة	١٠٨
الله عليه وسلم	٨٧	تصديق الكاهن بما يخبره عن	
بيان عدة الانبياء عليهم السلام	٨٨	الغيب كفر	١٠٨
القول في الملائكة	٩٠	المعصوم ليس بشيء	١٠٩
اليقرب التي أنزلت على الانبياء	٩١	القول في دعاء الاحياء للاموات	
القول في المعراج	٩١	والصدق عنهم	١٠٩
كرامات الاولياء	٩٢	الله تعالى يجيب الدعوات	
أفضل البشر بعد نبينا	٩٤	ويقضى الحاجات	١٠٩
الخلافة ثلاثون سنة	٩٦	ولا أخبر به عليه الصلاة والسلام	
نصب الإمام واجب	٩٦	من اشراط الساعة	١١٠
شروط في الإمام	٩٨	القول في أن المجتهد يخطئ	
الصلاة تخلف كل بر وفاجر وعلى		ويضيق	١١١
كل بر وفاجر	١٠١	رسل البشر أفضل من رسل	
لا تذكر الصحابة إلا بخير	١٠٢	الملائكة ورسل الملائكة أفضل	
العشرة المبشرون بالجنة والشهادة		من عامة البشر وعامة البشر	
لهم بذلك	١٠٣	أفضل من عامة الملائكة	١١٢

تمت فهرسة

رقم الايداع ٧٦٠٩ / ١٩٨٧

To: www.al-mostafa.com