Gaylord
PAMPHLET BINDER
Syracuse, N. Y.
Stockton, Calif.

THE LIBRARIES

COLUMBIA UNIVERSITY

GENERAL LIBRARY

كتاب

زبد العقائد النسفيه

مع

شرحها وحواشيه

فى فلسفة التوحيد يشتمل على المقرر من هذا الفن لطلاب السنة الثامنة والتاسعة والعاشرة بالمعاهد الدينية الاسلامية

تأليف

حضرة الفاضل الشيخ عبد المتعال الصعيدى

المدرس بالجامع الاحمدى

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

(يطلب من مكتبة الشيخ على محمد شنب الكتبى بطنطا ومن مؤلفه)

« ومن المكاتب الشهيرة بمصر وطنطا والاسكندرية »

« المطبعة الرحمانية بالخرنفش بمصر رقم ٣٥ »

كتاب

زبد العقائد النسفية

مع

شرحها وحواشيه

تأليف

حضرة الفاضل الشيخ عبد المتعال الصعيدى

المدرس بالجامع الاحمدى

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

كل نسخة لاتكون مختومة بختم المؤلف أو امضائه تعد مسروقة

ويعطي لكل من يرشد عنها عشر نسخ من الكتاب

(يطلب من مكتبة الشيخ على محمد شنب الكتبى بطنطا ومن مؤلفه)

« ومن المكاتب الشهيرة بمصر وطنطا والاسكندرية »

«المطبعة الرحمانية بالخرنفش بمصر رقم ٣٥ »

BP
161
.N363
S3

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وصلاة وسلام على رسوله الذى جاء بدين كان أحسن الاديان بأصوله المؤسسة على أصدق البراهين العقلية والنقلية وبعد فهذا كتاب « زبد العقائد النسفية مع شرحها وحواشيه » وضعته في مدة الطلب لنفسى لما رأيت أن تحضير مايلزم للامتحان من هذا المتن وشرحه وحواشيه الكثيرة أمر شاق خصوصاً في الاويقات التى تسبق الامتحان وقد أردت أن أقدمه لاخوانى الطلاب لينتفعوا منه بما انتفعت وبتسهيل تحضير الدروس في أواسط السنة وقد راجعته قبيل الطبع على عجل وحذفت منه ما كان لى فيه من انظار ومناقشات وهاهو أقدمه للقراء الكرام ما

عبد المتعال الصعيدى

المدرس بالجامع الاحمدى

مقدمة

الكلام على وجود الله تعالى وصفاته الذي هو أهم مقاصد علم الكلام يتوقف على أن حقائق الاشياء ثابتة وعلى أن العلم بها وبأحوالها متحقق حتى يمكن اثبات الوجود والصفات له تعالى

وحقيقة الشئ مابه الشيء هو هو بمعنى أمر باعتباره مع الشئ يكون الشئ هو الشئ فالضمير الثانى للشئ والضمير الاول للفصل أتى به للدلالة على أن الحقيقة باعتبارها مع الشيء لا يثبت إلا نفسه بخلاف جزء الماهية وعارضها فانهما باعتبارهما مع الشئ لايثبت الا جزؤه وعارضه وهذا هو أحسن حل للتعريف وقيل الضميران للشئ والمعنى عليه أمر بسببه الشئ ذلك الشئ ويرد عليه أنه يصدق التعريف حينئذ على الفاعل فان الشئ انما يصير شيئاً بسبب الفاعل وايجاده اياه ورد بان الفاعل مابسببه وجود الشئ بأن يكون أثر الفاعل أما نفس ماهية الشئ أو الماهية باعتبار الوجود والخلف بين من قال يجعل الماهية ومن لم يقل لفظى فالقول بانها مجعولة ليس الا بذلك الاعتبار وأما كون الماهية التي هي الشئ نفسها فليس أثر للفاعل البتة اذلا مغايرة بين الشيء ونفسه والسببية بينهما المستفادة من الباء ليست الا من ضيق العبارة وليس هنا سببه أصلا وقيل الضمير الثانى للموصول والمعنى الامر الذي بسببه الشيء ذلك الامر ولايرد عليه النقض بالفاعل كما هو ظاهر ولكن ينتقض ظاهر التعريف بالعرضى كالضاحك للانسان فانه أمر بسببه الانسان ضاحك ولا يرد في الحقيقة فان السببية فى التعريف

بمعنى أن لايحتاج الشيء فى كونه ذلك الامر إلى غير ذلك الامر ولا كذلك الضاحك مثلا فانه يحتاج إلى غيره وهو منشؤه أعني التعجب ولا يرد على القيل الثانى والثالث أنه يصدق التعريف عليهما على جزء الماهية كالناطق بالنسبة للانسان لان المراد بالسببية فى التعريف التامة وجزء الماهية يحتاج الى الجزء الآخر حتى ينبنى عليه هذا التسبب

وقيل ان هو هو اشتهر فى الاتحاد والباء فى به بمعنى مع متعلق به والمعنى مايتحد معه الشيء والمراد بالاتحاد الاتحاد فى المفهوم فلايصدق التعريف على الفاعل لانه لايتحد بالشيء ولا على العرضى لانه لايتحد معه مفهوما وان اتحد اما صدقا ورد بأن فيه حمل على ماهو غير متبادر من اصطلاحهم وهو أن يكون الاتحاد فى الصدق ثم العرضى مايمكن أن تتصور الماهيـة بدونه والذاتي بخلافه والمراد التصوريا لكنه وأما التصور بالوجه فالذاتى فيـه كالعرضي قيل فاللازم البين بالمعني الاخص لايمكن التصور بدونه فيلزم أن يخرج من العرضى ويدخـل فى الذاتي وأجيب أولا بان ذلك اللازم لايمكن التصور بدونه اذا كان الملزوم ملحوظاً قصداً أما اذا لحظ من حيث كونه لازما لملزوم آخر مثلا فيمكن التصور بدونه والا لزم أن ينتقل الذهن عن ملزوم واحـد الى لازمه والي لازم لازمه وهكذا حتى يحصل اللوازم بأسرها وليس كذلك وثانياً بأن المراد من عـدم امكان التصور بدون الذاتي عدم إمكان ملاحظته مجرداً عن الماهية واللازم البين بالمعني الاخص يمكن فيـه ذلك كسائر العرضيات وثالثاً بأن المراد من التصور هو التصور بطريق الا كتساب وذلك اللازم وان شارك الذاتى فى عـدم امكان التصور بدونه الا أن الذاتي بحيث يكتسب منه التصور بالكنه بخلاف اللازم وقيل أيضاً أن

قولهم العرضى مايمكن الخ يقتضى أنه قد يتصور الكنه بالعرضى وهو محال وهذا انما يرد لو أريد بالامكان الامكان الخاص أما لو أريد به الامكان العام بمعنى الوجوب فلا على أنه لو أريد الامكان الخاص بالنسبة إلى التصور بالكنه مع قطع النظر عن كونه بدون العرضى أو به لايلزم ذلك بل لو جعل الامكان بالنسبة للجميع فالتصور بالكنه ممكن بالعرضى بأن يكون العرضى سبباً لحصوله فقد يكون للعرضى نسبة خاصة بحيث يلزم من العلم به العلم بالكنه (هـذا) والحقيقة والماهية بمعنى واحد هو ماتقدم وقيل ان مابه الشيء هو هو باعتبار تحققه في الخارج حقيقة وباعتبار ذاته ماهية وأما الهوية فهى مجموع الماهية والتشخص على القولين

هذا تعريف الحقيقة وأما أنها ثابتة وأن العلم بها متحقق فاعلم أنهم قد اختلفوا فيهما فمنهم من أثبتهما ومنهم من أنكرهما والفريق الاول هو أهل السنة والثانى السوفسطائية فقال السنيون ان حقائق الاشياء ثابتة والشيء عندهم هو الموجود ولكن المراد به هاهنا مايصح أن يعلم ويخبر عنه مجازاً فاندفع الاعتراض القائل بأن الحكم على حقائق الاشياء بأنها ثابتة لغو اذ حقائق الاشياء هى نفس تلك الاشياء فوجودها وجودها ولا معنى لقولنا الموجودات موجودة وقد أجيب عنه أولا بأن المراد بالثبوت المحمول الثبوت الغير التابع للاعتقاد فيكون رداً على فريق من السوفسطائية قال بذلك وثانياً بجعل الحكم بالثبوت على الافراد من الانسان والفرس وغيرهما مع عدم ملاحظة وصفها العنوانى (الشيئية) وسها بعضهم فقال المراد بالحقائق مايجاب بها عن السؤال بما هو يعنى الطبائع والماهيات الكلية المختلف فى وجودها ومعلوم أن ذلك مصطلح أهل الميزان ونحن فيه والسوفسطائية سواء وقال آخرون المعني حقائق

الموجودات فى اعتقادنا ثابتة وهو كلام مفيد ليس مثل قولنا الثابت ثابت من غير اعتبار الاعتقاد فى مفهوم الموضوع ويندر احتياجه إلى بيان فان اعتبار ذلك في الموضوع مشهور بين الناس حتى صار حقيقة عرفية بخلاف قوله * أنا أبو النجم وشعرى وشعري *

فان تأويله بشعرى الآن كشعري فيما مضي على سبيل المجاز وحمل بعضهم احتياجه إلى البيان غاية في الافادة اذ من علامات الافادة فى الكلام احتياجه الى الدليل وليس بشيء فان شعرى شعرى كذلك ربما يحتاج الي دليل

وقالوا ان العلم بها متحقق سواء كان تصوراً أو تصديقاً واعترض بأن العلم التصوري بجميع الحقائق غير ثابت قطعاً فالوجه تخصيص العلم بالثاني والاعتراض وان كان ساقطاً أولا لان المراد العلم الاجمالى وهو ثابت قطعاً وثانياً لانه يرد على التصديق أيضاً كما هو ظاهر فقد أجيب عنه بأن المراد العلم بجنس الحقائق لابجميعها والحق أن المراد العلم التصديقي اذ هو موضع النزاع بيننا وبينهم أما التصورى فمتفق عليه من الجميع والسوفسطائية فرق ثلاث الاولى نفت الحقائق موجودها ومعدومها الذي له ثبوت فى نفس الامر مطلقاً بتبعية الاعتقاد وبدونه فلا رب عندهم ولا نبي ولا عيد ومنشأ ذلك زعمهم أنه مامن قضية بديهية أو نظرية الا ولها قضية أخرى تعارضها وتماثلها فى القوة فلاوجه لثبوت تلك دون هذه وهو باطل وتسمى تلك الفرقة بالعنادية والثانية ذهبت الى أن الحقائق ثابتة فى نفس الامر ولكن بتبعية الاعتقاد فلو قطع النظر عنه لم يكن لها ثبوب البتة ومنشأ ذلك عندهم مائبت من أن الصفراوى يجد السكر فى فمه مراً وهو يدل على أن الحقائق تابعة

للاعتقادات وتلك الفرقة كما يصرح مذهبهم تقول أن مذهب كل قوم حق بالنسبة اليهم ومعنى حقيته مطابقته لما في نفس الامر بتبعية اعتقاده وقبل مطابقته لاعتقاده ولا حاجة إلى تكلفه مع ماقررنا من أن للحقائق عندهم ثبوتا في نفس الامر يتبع الاعتقاد ويسمون بالعنـدية والثالثة وتسمى باللاأدرية ترددت في ثبوت الحقائق حتى فى ترددها وتشكلها فى ثبوتها والذى ألجأهم لذلك مازعموه من أنه لا وثوق بالعيان لكثرة غلط الحس ولا بالبديهة لان البديهيات كثير مايقع فيها الاختلافات ولا بالدليل لانه فرع لهما ففسادهما يستتبع فساده ولوقوع الاختلاف فى بعضهما أيضاً وهو مردود بأن غلط الحس في البعض لاسباب جزئية لاينافى الجزم بالبعض الآخر نعم كان يقال ذلك لو كان للغلط أسباب عامة توجد مع ذلك البعض وبديهة العقل جازمة بانتفائها فيه كادراك حلاوة العسل مثلا وبأن الاختلاف فى البديهي لعدم الألف أو الخفاء فى التصور لاينافى بداهته وبأن وقوع الخلاف فى بعض النظريات لفساد الانظار لاينافى حقية بعضها

واعلم أنه لاطريق الي المناظرة معهم خصوصاً اللاأدرية لتوقفهم عن الحكم بثبوت المعلومات فلا يمكن أن يتوصل بالمناظرة معهم الى مجهول ولا سبيل للمتناظر معهم الا تعذيبهم بالنار حتى يعترفوا ولكن أهل السنة قد استدلوا على دعواهم بدليلين لاعلي وجه المناظرة معهم بل ليتبين لمريد الحق فساد مذهبهم فينأى عنه . ذكروا أحد الدليلين علي سبيل التحقيق لمذهبهم واثبات دعواهم وذكروا الثانى الزاماً لهم ورداً لما ادعوه الدليل الاول ماتشهد به الضرورة من ثبوت بعض الاشياء جزما فى نفس الامر من غير تبعية للاعتقاد سواء كان طريقها الحس أو

بداهة العقل أو البرهان الدليل الثانى أنه ان لم تتحقق نسبة النفي الى الحقائق في نفسها من غير مدخلية للاعتقاد فقد ثبت أن للاشياء حقائق وان تحقق نسبة النفي اليها وهو حقيقة من الحقائق فقد ثبت شيء من الحقائق فلا يصح نفيها واعترض بأن لهم أن لايعترفوا بأحد الشقين وغاية مايلزم عليه هو ارتفاع النقيضين المحال ولا حقيقة له عندهم والاولى أن يقال فى الرد عليهم ان ماادعيتموه ان زعمتم أنه مخيل فقد ثبت مقصودنا وهو ابطال ماادعيتم وان زعمتم أنه متحقق ففيه ماتقدم أو يقتصر على الشق الاخير فان تمسكهم فيه بما قد أوردوه من الشبهات يدل على أنه ثابت فى نفس الامر عندهم

سبق عرفنا لك حقيقة الشيء والآن نعرف لك العلم بها فهو صفة ينكشف بها المذكور معدوما كان أو موجودا انكشافا تاما لمن قامت تلك الصفة به وهو شامل للادراكات التصورية والتصديقية اليقينية اذ ماعداها لا انكشاف تاما فيه وشامل لادراك العقل وادراك الحواس لافرق فيها بين العاقل وغيره كما ذهب اليه الاشعرى وذهب غيره الى أن ادراك الحواس قسم آخر مغاير للعلم وعرف العلم بأنه صفة تنكشف بها المعانى الخ ماتقدم وأشكل بعضهم عليه بأنه لايشمل ادراك المحسوس بعد غيوبته عن الحس كما هو ظاهر كما أن ذلك ليس احساساً لغيبوبته عن الحس مع أنه لا ادراك بعدهما وقيل فى تعريف العلم أنه صفة توجب تمييزا لمحلها وهو النفس لايحتمل متعلقه نقيض التمييز فخرج الصفات التي توجب لمحلها التميز فقط كالشجاعة تميز الشجاع عن الجبان وخرج الظن والشك والوهم والتقليد والجهل المركب لاحتمال المتعلق معها النقيض ووجه خروج الشك والوهم مع أن كلا منهما تصور وهو داخل كما سيأتى بناء على أنه لانقيض له ان

ادخالهما فى التصور من حيث أنهما تصور للنسبة من حيث هي هي ولا نزاع فى دخولهما فى التعريف حينئذ وأما باعتبار أنهما إدراك لها على سبيل التجويز المساوى أو المرجوح فهما خارجان لاحتمال متعلقهما النقيض لان لهما نقيضاً بهذا الاعتبار والتمييز هو الاثبات والنفى ومتعلقه النسبة فى التصديق والصورة ومتعلقه الماهية المتصورة فى التصور فليس العلم بمعنى الصورة الحاصلة على هذا التعريف كما هو مذهب الفلاسفة بل هو صفة يخلقها الله عقب استعمال الاسباب توجب الانكشاف وجوبا عاديا لا عقليا وشموله للتصورات بناء على أنها لا تقائض لتمييزها الذى هو الصورة وهو قول ضعيف والمراد بها التصورات بالوجه أما التصور بالكنه فهو داخل حتى على القول الثاني اذ كل متصور به لا يحتمل خلاف صورته لما أنه لا يمكن تعدد حقيقة الشيء (هذا) وقد حقق بعضهم أن الخلاف بين القائلين بالنقيض للتصورات وغير القائلين به لفظى فلا حاجة الى ذكر الاعتراض المشهور على غير القائلين والجواب عنه

وللعلم أسباب ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل الصحيح والحواس المؤفة والخبر الكاذب وان كانا قد يفيدان التصور الا أنهما غير معتد بهما ومرادنا بالسبب المفضى الى العلم فى الجملة بأن يخلق الله فينا العلم معه بطريق جرى العادة ووجه ضبطه فيها الاستقراء لانه ان كان خارجا عن العالم فالخبر والا فان كان آلة للادراك فالحواس وان كان به الادراك فالعقل وليس المراد السبب المؤثر فانه هو الله وحده أو السبب الظاهرى فانه هو العقل لاغير نعم أن السبب المفضى يشمل نحو الوجدان والحدس والتجربة والنظر فى المبادىء والمقدمات الا أنه استغنى عن الجميع بالعقل لانه مرجعها وأما الحواس الباطنة وهى التي ترتسم فيها

صور الجزئيات المادية فلم تثبت الا عند الفلاسفة وذلك لان النفس عندهم جوهر بسيط وتكيفها بالصور الجزئية ينافي بساطتها وأيضاً فاختلاف تلك الصور يدل على أن لها مصادر غير النفس اذ الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ومدرك الجزئيات والكليات عندنا النفس بواسطة الآلات في الجزئيات وبغير واسطة في الكليات والنفس عندنا ليست جوهراً بسيطاً ولا مانع من أن تكون مصدراً للآثار المختلفة ودعوى أن ليس في الشرع مايدل على بطلان زعمهم دعوى من لم يطلع

ومعلوم أن تلك الاسباب انما هي للعلم الحادث الحاصل للمخلوقات انساً أو ملكاً أو جناً ولا مانع من أن يكون لهذين أيضاً حواس كالانس يفيد انهما العلم بالمحسوسات وأما علم الله فانه ليس بذي سبب وسمعه وبصره ليسا في الحقيقة بسببين لعلمه بالمسموعات وبالمبصرات بل هما سببان لتعلقه بذلك

والحواس خمس قد خلق الله كلا منها لادراك أشياء مخصوصة فالسمع مثلا للاصوات والذوق للمطعوم ولا يبعد على قدرة الله أن يخلق عند كل حاسة مادركه الاخرى فيجوز أن يوجد عند صرف الباصرة إدراك الاصوات مثلا وهذا هو الحق

والخبر نوعان الاول المتواتر وهو الخبر المنقول عن قوم يمتنع تواطؤهم على الكذب بحسب العادة بشرط أن يكون أخبارهم عن محسوس غير ممتنع واتحد الناقل عنهم فمتى ثبت الخبر عن أولئك القوم علمنا أنه متواتر وهذا الضابط للعلم بكونه متواتراً أحسن من ضبطهم له بوقوع العلم بعده من غير شبهة فانه مع مايازم عليه من الدور لايدل على كونه متواتراً فانه كما يكون العلم ثابتاً بالتواتر يكون بغيره من الحس والبديهة

فلا يدل عليه ولكن قد دفع هذا بأنه مع جزم العقل بأن العلم بوجود مكة وغيره لا يكون لسبب غير التواتر يكون دالا عليه قطعاً ، ووجه الدور ان نفس العلم موقوف على التواتر فاثبات التواتر به يستلزم الدور ودفع أيضاً بأن نفس التواتر ليس هو المثبت بالعلم بل العلم به هو الذى يثبت به ونفس التواتر هو الذي يفيد العلم فلا دور وعلى كل فالأحسنية لاتزال ولا يشترط التواتر بعدد مخصوص كما قيل

ولابد أن يثبت هذا الخبر عن أولئك القوم في جميع طبقاته الاولى والوسطى والثالثة فلا تواتر فى خبر النصارى يقتل عيسى واليهود بأن موسى قال بتأبيد دينه فلم يبلغ أصل المخبرين بالقتل ستة أوسبعة والعادة تجوز اتفاق مثل ذلك العدد على الكذب وعرق اليهود قد انقطع فى زمن بختنصر فلم يبلغوا حد التواتر فى الطبقة الوسطى

والعلم الحاصل بهذا الخبر ضرورى فانه يحصل لكل واحد حتي الصبيان الذين لااهتداء لهم بطريق النظر وترتيب المقدمات والقول بأنه استدلالى لتوقفه على الاستدلال بأن مايثبت هو به خبر قوم يمتنع تواطؤهم علي الكذب وكل خبر كذلك فهو صادق ظاهر البطلان اذلا يتردد فى صدقه بعد العلم بكونه ثابتاً عمن يمتنع تواطؤهم علي ضده

وقد قال معترض الخبر المتواتر ليس الا جملة أخبار آحاد وخبر الواحد لايفيد الا الظن ولا شك ان اجتماع الظن مع الظن لا يفيد اليقين وجواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع وهو قول يصادم الحس وتبطله البداهة فكيف يكون خبر الواحد كخبر الجماعة وماهى فائدة الاجتماع حينئذ من القوة والتعاون فان قال وجواز الكذب أيضاً قد اجتمع مع خبر كل واحد قلنا ان كذب الخبر احتمال عقلى وهو لم يوضع

الا للصدق فلم يقو مع اجتماع الاخبار حتى يصادم اليقين

بقى أن يقال ماسبق من أن هذا الخبر يفيد العلم الضرورى لايتفق مع مائبت من أن الضروريات لا يقع فيها التفاوت ونحن نجد أن العلم بكون الكل أعظم من الجزء أقوى من العلم بوجود اسكندر وأيضاً فالضروريات لايختلف فيها وقد أنكر افادته بعض من العقلاء كالسمنية والبراهمة والجواب عن كل بالمنع فالضرورى قد يقع فيه الخلاف عناداً ومكابرة وتتفاوت أنواعه بحسب تفاوتها فى الالف والعادة ونحوها

النوع الثانى خبر النبى وهو انسان بعثه الله لتبليغ الاحكام والمراد بتبليغ الاحكام مايشمل تقريرها كأنبياء بنى اسرائيل بعثوا لتقرير دين موسى وأما الرسول فذهب أهل السنة إلى أنه أخص من النبى فهو عندهم انسان بعثه الله لتبليغ الاحكام وأنزل عليه كتاب من الكتب السماية وسواء بعد هذا كان له شرع أم لا خلافا لمن عول منهم فى الخصوصية بينهما على هذا ورد عليه بأن اسماعيل كان رسولا مع أن شريعته هى شريعة أبيه من قبله وادعت المعتزلة التساوى بينهما وهناك قول آخر بان الرسول لايشترط فيه أن يكون انسانا بل مثله الملك بخلاف النبي لابد فيه من ذلك فهو الاخص عند صاحبه

واستدل لاهل السنة بما ورد أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن عدد الانبياء فقال مائة وأربعة وعشرون ألفاً وقيل له كم الرسول منهم قال ثلثمائة وثلاثة عشر جما غفيراً وهو نص في أخصية الرسول عن النبى قيل فكان يجب أن تكون الكتب على عددهم مع أنها مائة وأربعة والجواب أنه لا مانع من تكرار نزولها وتخصيص بعضها ببعض الانبياء ليس الا لنزولها عليه أولا واستدل أيضاً بقوله تعالى (وما أرسلنا من

قبلك من رسول ولا نبي) فالعطف يدل على المغايرة بينهما وتباينهما باطل لتصادقهما وكون الرسول أعم أو مساويا لافائدة معه في اعادة نفي النبي لانه ينتفي بنفي الرسول فلم يبق الا أن يكون أخص منه والحق أن الآية محتملة للمذاهب الثلاثة وأعادة النفي يجوز أن تكون للاهتمام نظير قوله تعالى وكان رسولا نبياً على أنه يكفي في العطف المغايرة الاعتبارية

ومن دلائل النبوة المعجزة وهي أمر خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى النبوة فخرج السحر لان الحق انه ليس من خوارق العادات كما أن الطلسم وما يترتب على خصائص بعض الاشياء كالمغنطيس والكهرباء كذلك وخرج الخارق الذي يظهر على يد المتنبيء سواء كان على وفق مادعاه أم لا لانه لم يقصد به اظهار صدقه فان تصديق الكاذب محال على الله نعم هذا القيد لايدفع الالتباس بين المعجزة وهذا الخارق فانه لااطلاع لنا على قصد الله جل شأنه ودفعه يكون بأن يقدرنا الله على معارضة المتنبيء حتى ينفضح أمره ويظهر للناس كذبه

ومن الذي يخرج عن تعريف المعجزة كرامات الاولياء وأرهاصات الانبياء لعدم ظهورها على يد مدعي النبوة ومن قال انهما معجزات للنبي فقد شبه في الكرامة وغلب المعجزة على الارهاص ولم يرد بذلك انهما منها على الحقيقة ووجه التشبيه ماتستتبعه الكرامة من اظهار صدق النبي أيضاً ثم أنه لاحق في الاعتراض بأن المعجزة لاتعرف الا بعد العلم بالنبوة فكيف تجعل دليلا عليها اذلايتردد في أنها معجزة بعد العلم بالعجز عن الاتيان بالمثل عند التحدي وهو قبل أن تثبت النبوة

وخبر النبي لايفيد الا العلم النظري فيفيد العلم لانه يخبر عن الله جل شأنه وخبر الله مقطوع بصدقه والنبي يستحيل عليه تعمد الكذب

فيما ينقله الينا عنه وسهو الانبياء نادر فى مثل هذا وقد وقع التنبيه منهم فيما سهوا فيه فلا يعكر في افادة أخبارهم اليقين أما خبر النبى فى غير ما يبلغه الينا عن الله فلا يفيد العلم وكذلك فيه اذا كان ساهيا وقوله صلى الله عليه وسلم أنتم أعلم بأمور دنياكم وما ورد فى قصة ذى اليدين أقوى شاهد على ذلك فلا تعبأ بغيره

وأما انه نظرى فلتوقفه على الاستدلال بأنه خبر بلغه الرسول وكل خبر كذلك فهو صادق وما قيل أنه بعد تصوره بعنوان أنه بلغه الرسول يستلزم العلم بداهة ممنوع لانه يقطع فيه النظر عن كونه كذلك فلابد في افادته العلم من ترتيب تلك المقدمات هكذا أجيب ولا يخفى ضعفه

وقد استشكل بعضهم بأن هذا الخبر لايفيد العلم إلا إذا كان متواتراً أو مشاهداً من النبى فكان الواجب ان يستغنى عنه بهما نظير غيره واذا ثبت انه لا يفيد العلم الا اذا كان كذلك فالعلم الحاصل به ضروري كما في سائر المتواترات والحسيات والجواب أن التواتر والمشاهدة انما هما طريقان للعلم بكونه خبر النبي فهو الذى يرجع اليهما ولا دخل لهما فى العلم بمضمون الخبر بل نفس الخبر باعتبار صدوره عن النبى هو الذى يفيده فكيف يستغني بهما عنه إذا كانا لا يصلحان لافادة العلم الذي يفيده وبهذا يتبين أن العلم الضرورى الحاصل بهما انما هو بكونه خبر النبي وأين هذا مما معنا

والدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بمطلوب خبري والاحسن حمل الامكان فى التعريف على معناه الاعم من الضرورة أو الجواز ليكون جاريا على مذهب الجماعة من أن التوصل بالدليل الى العلم بالمطلوب بطريق جرى العادة فيجوز تخلفه والمعتزلة القائلين بأنه

ضرورى ولكن بطريق التوليد والفلاسفة القائلين بأنه كذلك غير أنه بطريق الاعداد ولا يشترط فيه التوصل بالفعل فيشمل المقدمات قبل النظر فيها وكذلك بعد النظر فيها لان أمكان التوصل يجامع التوصل بالفعل كما هو مشهور والعجب أن بعضهم أخرجها عند بقيد الامكان مع أنها معه أولى بأن تكون من أفراد الدليل وأما النظر الفاسد فلا يمكن التوصل به وان وصل فعلى طريق الاتفاق وهذا التعريف خاص ببعض أفراد القياس وهو البرهان إذ هو الذى يتوصل به الى العلم وهو الذى اعتبره علماء الاصول وقيل فى تعريف الدليل أنه قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته وصورته قولا آخر فللصورة مدخل فى الاستلزام كالمادة والمراد بالقول الاول المعقول كما أن الثاني كذلك وإطلاق الدليل على الملفوظ تجوز ولا استلزام فيه الا باعتبار مدلوله ، وهذا التعريف كالاول خاص بالبرهان اذ غيره لا ينتج الا الظن ولا استلزام مع الظنيات فى نفس الامر بل على تقدير تسليم مقدمات القياس الا انه لا يشمل غير الدليل المركب بخلاف الاول فانه يعم المركب والمفرد كالعالم يدل على وجود الصانع وقد قيل أن الاول خاص بالمفرد والثانى بالمركب أولا وجه لتخصيص الاول بالمفرد الا ما أدعى من أن المتبادر منه أنه ما يتوصل بالنظر فى أحواله ولا كذلك الا المفرد وأما المركب فانه يتوصل بالنظر فيه ذاته وهو غير وجيه ولا يدل عليه دليل

بقى ما يقال من أنه يخرج عن هذا التعريف النتيجة فانه يلزم للعمل بها العلم بالمقدمات المنتجة لها وليس ذلك لازما من العلم بها بمعنى أن يكون معلولا له بطريق جري العادة أو التوليد أو الاعداد ، ومن أنه يخرج عنه القضية الواحدة المستلزمة لعكسها والكل ظاهر وبقي أيضا الاعتراض

بأنه يخرج عنه ماعدا الشكل والقياس الاستثنائى اذلا يلزم من العلم به شيء والا لامتنع أن يتحقق العلم به بدون العلم بنتائجه وليس كذلك والجواب أن اللزوم متحقق قطعاً بعد معرفة كيفية الدلالة

(ذيول) خبر الله تعالى وخبر الملك في حكم خبر النبي فلا يعترض على حصر الخبر فى النوعين به بل قيل أنهما عينه وكذلك الاجماع فى حكم الخبر المتواتر غير أنه استدلالى من - بيث توقف حجيته على العلم بخبر النبي بها فلا يعترض به أيضاً وأما الخبر المفيد بواسطة القرائن فلم يعتبروه وان كان كخبر النبى فى أن العلم الحاصل بهما نظرى وليس لذات الخبر مع أنه يرجع فى كل منهما الى العقل ذلك لان خبر النبى لما كان يستفاد منه معظم الاحكام الدينية ناسب جعله سبباً آخر ليس داخلا في العقل بخلاف هذا الخبر وما وجه به من أن خبر النبى لما كانت افادته بواسطة الدليل وهو لا ينفك عن المدلول بخلاف هذا فان افادته للعلم بواسطة القرائن المحتفة به وهى لاتلزم صاحبها قطع النظر عنه دون خبر النبى مردود بأن المراد ليس مطلق قرينة بل القرينة القطعية الدلالة وبديهى أنها كالدليل لاتنفك عن المقرون بها

والعقل قوة للنفس بها تتمكن من ادراك الحقائق وقوة الشيء صفة له وصفة الشيء لايقال أنها غيره فليس العقل آلة للنفس كما وهم كيف والالة هى الامر المغاير للفاعل في الوجود الواسطة في وصول أثره الى منفعله والذى يؤخذ من تعبير السعد عنه بأنه ليس آلة غير المدرك في مقام حصر أسباب العلم أن العقل آلة للنفس وجعل الغيرية على معنى عدم تأتى الانفكاك نظير ماقيل في صفات الله تعالى فيكون العقل مع ذلك صفة للنفس أيضا (بعيد) فأن الغيرية بهذا المعنى لاتصح الا في الصفات القديمة أما الحادثة

فلا لامكان انفكاكها عن الموصوف على أن العبارة تتضارب لو أجريت عليه وقيل فى التأويل غير ذلك وهو لاينقص عنه فى الركة كما أن أصل العبارة أدرك

وحد أناس العقل بأنه غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وهو لايتناول غير العقل الغريزي بخلاف المكتسب الذى به إدراك النظريات فتعريفهم غير جامع لافراد العقل ، وذهب بعض آخر الى أنه جوهر يدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة ولا ينطق على شيء من أفراد العقل اللهم الا العقل الذى قد أثبتوه بعد هذا العقل الذى به الادراك وادعوا أنه جوهر مجرد خارج عن الجسم لايتعلق به لا بتدبير ولا تصرف وانما هو بمنزلة الهادي للنفس فى سائر تصرفاتها على أنه ليس معنا ولا يعد الا من أسباب العلم البعيدة ، والقول بأن هذا التعريف لايصلح الا للنفس اذ هى العامة فى الغائبات والمحسوسات ينافى مايصرح به من أن المعرّف ليس الا من أسباب الادراك بقرينة الباء وهو لاينطبق على النفس وقد تكلف بعضهم فى تصحيح هذا التعريف للنفس والحق أنه للعقل أيضاً بناء على أنه هو والنفس سواء في التعلق بالغائبات والمحسوسات ولا تغاير بينهما الا باعتبار أن العقل سبب في الادراك والنفس هي المدركة بواسطته

والعقل عندنا سبب عام فى افادة جميع أنواع العلوم نظريها وضروريها يشهد لنا بذلك الوجدان السليم والذوق الصحيح فضلا عن ضرورة العقل

وقد انقسم مخالفونا فى ذلك على خمسة مذاهب . الاول ماجنح اليه بعض الفلاسفة من أنكار افادته العلم فى الالهيات وحجتهم فى ذلك أنها قد كثرت فيها الاختلافات بل قد تتناقض فيها آراء الشخص الواحد

وكل ذلك مع مايجب من الاحتياط فى مسائلها يدعو لعدم الجزم بنظر العقل في شيء منها وان لم يقع فيه خلاف هذا مابنوا عليه مذهبهم وهو فاسد لان الخلاف لفساد النظر لاينافى كون النظر الصحيح مفيداً للعلم وما قرر من أن أنكارهم مختص بافادته العلم هو مقتضى النقل الصحيح وبهذا سقطت المناقشة بأن دعواهم تؤول فى الآخرة الى دعوى أن الله وصفاته لايعلمان بنظر العقل وهى مسألة من الالهيات وأثباتها بذلك النظر يتناقص مع ماذهبوا اليه ووجه السقوط أنه انما يناقض مدعاهم أن لو قالوا أن هذا النظر يفيدنا الجزم الذى قد أنكرنا استفادته فأن لهم أن يقولوا بأنه لم يفدهم الا الظن بدعواهم فقط على أنا لو جرينا على خلاف هذا النقل وقلنا أن انكارهم يتناول الظن فلهم بعد اعترافهم بفساد نظرهم أيضا أن يقولوا أنه لايقصر عن كونه معارضة الفاسد بالفاسد وهي سائغة ودعوى أنها لاتفيد مع العلم بأنها قد امتلأت بها بطون الكتب مكابرة

وعلى مثل هذه الشبهة بنى أصحاب المذهب الثاني مذهبهم غير أنهم لم ينكروا إفادته الا في معرفة الله فقط ومعرفته انما تكون بصفاته وهي بذاته ألصق من جميع الألهيات فيجب فيها الاحتياط

الثالث ماذهب اليه السمنية من انكار افادته فى النظريات لأن كثرة الخلاف فيها داعية لعدم ائتمان النظر فى جميعها وذلك الدليل قد قرع سمعك من كثير غيرهم فلا تغفل عن جوابه ، ولقد سلكوا في الاستدلال طريقا آخر فقالوا لوكان النظر مفيداً كما ندعى العلم بذلك فأما ان يكون ضروريا وينافيه وقوع هذا الخلاف وأما أن يكون نظريا فيلزم اثبات افادة النظر العام بافادة هذا النظر الخاص ويؤول الأمر إلى اثبات

افادة النظر الخاص بافادته هو نفسه فيلزم الدور والجواب لو اخترنا الشق الاول ظاهر وأما الجواب لو اخترنا الشق الثانى فهو ان يدفع الدور بأن المثبت (بالفتح) هو العلم بالنظر الخاص فاللازم حينئذ هو اثبات العلم بافادة النظر العام بافادة النظر الخاص وكون النظر مفيداً لايتوقف على العلم بافادته بدليل أننا نحصل كثيراً من النتائج بالانظار المفيدة مع الغفلة عن العلم بافادتها فلا دور الا أن الجواب يمنعه ماثبت من أن النتائج انما تحصل من العلم بالدليل فالحق أن يجاب بأن كون النظر العام مفيداً انما يستفاد من النظر الخاص من حيث ذاته ويقطع النظر عن كونه من أفراد النظر فلا يلزم اثبات افادة النظر الخاص بافادته عينه

وأصحاب المذهب الرابع ينكرون افادته للنظريات والضروريات ودليلهم عليه هو دليل الطائفة الثالثة من السوفسطائية على دعواهم وقد تقدم ، أما الخامس فقد رأت طائفته أنه لايفيد فى النظريات والضروريات أيضاً ولكنهم استثنوا منهما الهندسيات والحسابيات لانها لما عرت عن الاختلافات لم يبق للانكار مجال فى عدم افادة العقل فيها اليقين

والعلم الحاصل بالعقل يتنوع الى شيئين الاول النظرى وهو مايحصل بحركة النفس فى المعقولات والاستدلالى منه هو الحاصل بطريق النظر فى الدليل سواء كان الدليل هو العلة أو المدلول مثالهما دلالة النار على وجود الدخان وبالعكس والثانى الضرورى وهو مايحصل بدون فكر ونظر ولو كان بواسطة نحو حدس أو تجربة فيتناول الوجدانيات والحدسيات والتجريبيات والقضايا التى قياساتها معها والقول بأن دخولها فيه لايصح مع كون المقسم هو العلم الحاصل بالعقل لايخفى ضعفه

وقد يقال الضروري في مقابلة الاكتسابي وهو العلم الحاصل بمباشرة الاسباب نظراً أو حتاً أو غيرهما ويفسر الضروري حينئذ بما لا يكون تحصيله مقدوراً للبشر بعد الالتفات وتصور الطرفين ويساوي هذا التفسير تعريفه بأنه ما حصل بأول التوجه والالتفات ولا يرد على التفسير الاول العلم بحقيقة الواجب فان تحصيله غير مقدور للبشر بمعنى أنه لم تجر عادة الله بخلقه عقب الاسباب وان كان يمكن في حكم العقل خلافاً للحكماء وانما لم يرد ذلك لان موضوع الكلام هو العلم الحاصل فقط لا ما يعم الحاصل وما من شأنه الحصول فهو خارج من أول الامر والعجب أن بعضهم مع تفسيره للضروري بذلك قد جعل منه العلم الحاصل بالحواس بناء على أنه لا يحصل بمجرد الاحساس المقدور والا لما تخلف العلم به في نحو الصفراوي بل لابد معه من أسباب أخرى غير مقدورة لنا والا لعلمناها وهو قول لا يساعده دليل وادعاؤه في الاحساس دون النظر لا يخلو عن تحكم

اعلم أنه قد فاتنا ان نبين عند حصر أسباب العلم وجه خروج الالهام وخبر الواحد وتقليد المجتهد عنها اما الالهام وهو القاء معنى في القلب بطريق الفيض بخلاف الوسوسة فانها من الشيطان فوجه جروجه ان المراد بالاسباب ما يحصل بها العلم لعامة الخلق ولا كذلك الالهام فلا يفيد الا الخواص وأما خبر الواحد وتقليد المجتهد فلا يفيدان الا الظن أو الاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال وكلاهما خارجان عن العلم كما مر

﴿ مبحث العالم ﴾

يبحث عن العالم بعد ثبوت وجوده لاثبات المبدئية له والحدوث فيتوصل بذلك الى اثبات وجود الله تعالى

والعالم يطلق على ماسوى الله تعالى من أجناس الموجودات التى يعلم بها وجود الصانع فلا يقال لجزئيات الاجناس انها عالم كما لا يقال على صفات الله تعالى لأنها لا يعلم بها وجود الصانع والعالم ينقسم الى أعيان وأعراض والعين ماله قيام بذاته بأن يتحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شيء آخر فيخرج عن التعريف المجموع المركب من عين وعرض كالسرير المركب من الخشب والهيئة العارضة له لأن تحيزه بواسطة جزئه الذى هو العين وبعضهم على أنه داخل في الاعيان بناء منهم على أن ذلك المركب ليس الا عبارة عن الاجزاء المخصوصة والهيئة معتبرة معها لا على سبيل أنها مقومة اذ هى أمر اعتبارى لا وجود له ثم أن معنى التحيز بالذات أن يكون الشيء مشاراً اليه بالاشارة الحسية بالذات لا أن يكون تحيزه ليس معلولا لتحيز شيء آخر والا لخرجت الاجسام لان تحيزها بواسطة تحيزات أجزائها

والعرض ما كان تحيزه تابعاً لتحيز موضوعه وهو محله الذى يقومه فلا يقال للمكان أنه موضوع وفسرت التبعية فى التحيز بأن يكون وجود العرض في نفسه هو وجوده في الموضوع ولا وجود له في نفسه أصلا فيستحيل انتقاله عن الموضوع لانه فرع أن يكون له وجود في نفسه حتى لا يحتاج الى الموضوع في حين الانتقال والحق أن العرض له وجود فى نفسه وان كان لا يتحقق الا فى الموضوع وعدم التمايز بينهما انما هو في الحس ألا ترى أنه يقال وجد العرض فقام بالموضوع فتخلل الفاء شاهد عدل على المغايرة بين الوجودين وجودة فى نفسه ووجودة فى المحل على أن الوجود الاول مغاير بالضرورة للثانى لانه كثيراً ما يتحقق وحده فلا يمكن اتحادهما ويكفى في امتناع انتقال العرض عن الموضوع أنه لا تحقق لوجوده الا فيه

وذهب الفلاسفة الى أنه معنى قيام الشيء بذاته استغناؤه عن محل يقومه فهو شامل لقيام الواجب بذاته كالحادث والى أن معنى قيامه بشيء آخر اختصاصه به بحيث يصير الاول نعتاً والثانى منعوتاً سواء كان متحيزاً أولا فالعرض عندهم يطلق على صفات الله تعالى والمجردات واليه ذهب بعض متأخرى المتكلمين وأدعوا أن صفات الله تعالى من الممكنات وهي لاتخرج عن العين والعرض وان ادعاء المتكلين بأنها من الواجب لالذاته ولا لغيره تستر محض وليس هناك واجب بهذا المعنى الا أن ذلك البعض لم يجوز اطلاق اللفظ عليها لان اطلاق العرض شائع في الحادث

ومن الاعراض (الالوان) والمشهور أن أصولها التي يتفرع عنها غيرها بالتركيب السواد والبياض (والا كوان) وتنحصر في الاجتماع والافتراق والحركة والسكون (والطعوم) وأصولها تسعة المرارة والحرافة والملوحة والعفوصة والحموضة والقبض والحلاوة والدسومة والنفاهة (والروائح) وأنواعها كثيرة والمشهور أن ماعدا الا كوان لايعرض الا للاجسام وهذا باعتبار العادة وان كان يمكن في غيرها

والعين ينقسم الى الجسم والجوهر الفرد فالجسم عند الفلاسفة ماتركب من الصورة والهيولى والصورة هى جزء الشيء بالفعل أى بعد التركيب وهى الصورة الجوهرية التي يقولون بقدمها أما الصورة العرضية فهى عندهم قديمة بالنوع حادثة بالشخص والهيولى (المادة) هى جزء الشيء قبل التركيب وهي قديمة أيضاً ولهم أدلة فى اثبات الصورة والهيولى قد ردت عليهم وذهب فريق منهم إلى بساطة الجسم كما هو المحسوس وعند المتكلمين الجسم ماتركب من الجواهر الفردة ثم قالت المعتزلة منهم أنه لابد من انقسامه الى الابعاد الثلاثة الطول والعرض والعمق واختلفوا فى أقل

ماتتحقق به تلك القسمة فقيل ثمانية أجزاء أربعة فوق أربعة لاجل أن تتقاطع الابعاد على زوايا قوائم وقيل ستة ثلاثة فوق ثلاثة والحق ان اشتراط التقاطع لايوجب ذلك اذ يمكن أن يتحقق بأربعة أجزاء يتألف منها اثنان فى الطول ويؤتى بالجزء الثالث فى جنب أحدهما فيحدث العرض ثم يؤتي بالرابع على الجزء الذى قام بجنبه الثالث فيحصل العمق واشتراط الانقسام في الابعاد الثلاثة في غير نحو الكرة والاسطوانة اذ لايجب فيها الابعاد الثلاثة وعند أهل السنة أقل مايتركب منه الجسم جزآن فقط واستدلوا على ذلك بأن أحد الجسمين اذا زيد عليه جزء واحد يقال له أنه أجسم من الآخر فزيادة الجسمية بالجزء الواحد دليل على أن مجرد التركيب كاف في الجسمية وأنت خبير بأن ذلك لايصح أن يستنتج منه هذا فان الزيادة فى الجسمية انما تعقل بعد تحقق أصلها وهل ذلك يحصل بجزأين أو ثلاثة أو غيرها لاشك أنه يظل الامر محتملا ورد أيضاً بأن أجسم أفعل تفضيل من الجسامة بمعني الضخامة والكلام في الجسم الذى هو اسم الا أنه لاينهض رداً لدليلهم فان الجسم مأخوذ من الجسامة والمعاني المنقول عنها معتبرة في الالفاظ المنقولة وبعد فالنزاع بينهما لفظي يرجع الامر فيه الى اللغة والمطلع عليها يرى أن المعتبر في الجسم مجرد التركيب ولا دخل لوجود الابعاد الثلاثة فى تحقق معنى الجسم فالحق مذهب أهل السنة

والجوهر الفرد هو الجزء الذى لايتجزأ أى الذى لايقبل القسمة لافعلا ولا فرضاً مطابقاً للواقع وان أمكن أن يفرض العقل قسمته لأنه يفرض المستحيلات وقد اضطربت آراء الناس فى أن الجوهر الفرد يمكن أن يوجد أو يستحيل وجوده فالى الاول ذهب المتكلمون والى الثانى

الفلاسفة ولكل منهما أدلة على مذهبه فمن أدلة المتكلمين أنه لو وضع كرة حقيقية على سطح حقيقي لم تماسه الا بجزء غير منقسم ولو مسته بجزأين كان فيها خط بالفعل فلا تكون كرة حقيقية على سطح حقيقي والقول بمنع امكان الكرة الحقيقية والسطح المستوى ومنع وجود موضع التماس مكابرة ومنع هذا الدليل بأنه انما يدل على ثبوت النقطة وهو لايستلزم ثبوت الجزء الا لو كان حلولها في المحل حلول سريان وليس كذلك اذ هي أمر اعتبارى وقيل أن نبطل هذا الرد يجب أن نرد شبهة في هذا المقام وهي أنهم عرفوا النقطة بأنها نهاية الخط ولا خط في الكرة فلا نقطة فيها والجواب أن تعريفهم هذا للنقطة مبنى على الغالب والبطلان من جهتين أولا أن النقطة عند الفلاسفة عرض موجود قائم بالمحل فيلزم من عدم انقسامها عدم انقسامه ثانيا انه لو سلم أنها أمر اعتبارى فليس التماس الا بين جزأين من الكرة فهما اللذان يلزم عدم انقسامهما ولا وجود للنقطه معنا ومن أدلتهم أيضا أنه لو كان كل عين منقسمة إلى غير نهاية وهو لازم لعدم اثبات الجزء ما كانت الخردلة أصغر من الجبل لأن الصغر والكبر انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها والكثرة والقلة في الاجزاء وفرع تناهيها والمراد القلة والكثرة في الموجودات فلا يعترض بأن معلومات الله مثلا أكثر من مقدوراته وهما غير متناهيان لأن الموجود منهما متناه البتة وفيه أن هذا بعينه يقول به الفلاسفة في الجسم فهم لاينكرون أن الموجود من المقدار القائم به متناه واليه يرجع الكبر والصغر ولكن العقل يجوز افتراق الجسم الى مالا يقف عند حد والخلاصة أنهم لايقولون أن الجسم يتركب من أجزاء بالفعل وانها غير متناهية حتى يقوم عليهم هذا الدليل بل هم يقولون ان الانقسام والافتراق

ممكن لا الى نهاية فليس هناك أجزاء بالفعل يتركب منها الجسم بل كل جزء يفرض قابل للافتراق وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم بالجسم ومن الادلة ان اجتماع أجزاء الجسم ان كان لذاته لم يقبل الافتراق وان كان لغير ذاته لزم قدرة الله تعالى عليه فلا يكون الافتراق إلى الجزء الذى لا يتجزأ مستحيلا والرد على هذا الدليل باختيار الشق الثاني وأنه اذا كان الافتراق ممكنا فهو لا إلى نهاية فما من مقدار يفرض الا ويجوز العقل افتراقه إلى مقادير لا نهاية لها كما تقدم

أما أدلة الفلاسفة فمنها أن الجزء تتعدد جهاته وأطرافه فيلزم انقسامه مع فرض عدمه فيستحيل وجوده ورد بأن الجهة أمر اعتباري فلا يستلزم تعددها الانقسام ومنها أنه اذا فرض أجزاء ثلاثة فالوسط لا محالة يماس كلا منهما بغير ما يماس به الآخر فتتعدد جهاته ويلزم انقسامه وتقدم رده ومنها أنه اذا تلاقي جزآن فلا محالة يكون التلاقي ببعض الجهات لا بكلها والا لم يكن له حجم فلا يتركب منه جسم وتعدد الاطراف والجهات يستلزم الانقسام على ما تقدم ومنها انه اذا تلاقي جزآن ثم جيء بثالث على ملتقاهما فبالضرورة ينقسم ذلك الجزء إلى جزأين وهذا الدليل قوى وظن بعض ان المستتبع للانقسام في هذا هو تعدد الجهة بالنسبة لكل جزء من الجزأين فرده بما تقدم وهو خطأ محض ومنها أنه يوجد فى نحو الرحا دائرتان خارجية وداخلية والاولي تدور بسرعة عن الثانية كما هو مشاهد فاذا قطعت الخارجية جزءا يلزم أن تقطع الثانية أقل منه اذ يستحيل أن تقف فلا تقطع شيئا لئلا يلزم التفكيك فى الجسم وهو باطل بالمشاهدة وعلى ذلك يلزم التحزى والانقسام فى الجزء الذى قطعته الخارجية والملحظ في هذا الدليل كسابقه فمن الخلط أن يرد بما تقدم

ولقوة هذين الدليلين يميل الكثير الى رأى الفلاسفة فى الجوهر الفرد والحق يقال أنه يؤخذ من مجموع أدلتهم أنهم يبنون الانقسام عند مايثبت أن للجزء مقداراً كأنهم يرون أن المتكلمين يعتقدون أن لاحجم للجزء ولاتحيز وهو وهم باطل فانه المتكلمين يثبتون للجزء مقداراً وتحيزاً في الخارج ومن ضروريات ثبوت الكم له والتحيز أنه اذا وقع على ملتقي جزأين مثلا يكون طرف منه واقعاً على أحد الجزأين والآخر على الآخر ولكن هل ذلك يستلزم التجزؤ والانقسام أم يستلزم ثبوت المقدار له وأن من ضروريانه أن يأخذ من كل جزء بعضاً ولا يستتبع أكثر من ذلك ، لاشك أن المصنف لايختار ألا هذا وأيضاً فالجزء الذى لايتجزأ هو الذى ليس بعد فساده الا فساد المادة فمحال أن ينقسم الى قسمين يكون لكل منهما تحيز في الخارج لأنه يستلزم خلاف المفروض وهو انتهاء المادة بانتهاء ذلك الجزء

ومن الغرائب أن يدعى السعد ان فى اثبات الجزء نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة مثل اثبات الصورة والهيولى المستلزم لقدم العالم ونفى حشر الاجساد ودوام حركة السموات وامتناع الخرق والالتئام عليها فمن أين ظهر له هذا الاستلزام وأى علاقة بين ذلك وبين قدم العالم وما ذكر معه

واعلم أن كون العين الغير المركب هو الجوهر الفرد لاغيره انما يتم على مذهبنا اما عند الفلاسفة فغير المركب يقال على الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجرد أيضاً وسيأتى ابطالها

العالم حادث أوقديم

للفلاسفة في هذا الموضوع آراء غريبة وأقوال لا مدلول لها الا فى

مخيلتهم يقولون ان المبدأ الفياض وهو الله تعالى لكونه واحداً من كل الجهات لم يصدر عنه غير شيء واحد ويستحيل ان يصدر عنه غيره على قاعدتهم المشهورة (الواحد لا يصدر عنه الا الواحد) وسموه العقل الاول ثم هذا باعتبار جهاته الوجود والوجوب بالغير والامكان يصد عنه أشياء ثلاثة عقل ثان ونفس وجسم (جرم الفلك) وهكذا الخ العقول العشرة ثم عن العاشر تصدر العناصر الاربعة النار والهواء والماء والارض ومنها تكونت المواليد الثلاثة المعادن والنباتات والحيوانات ويسمى العنصر باعتبار تركب الجسم منه اسطقسا وباعتبار تحليله اليه عنصرا . والفلكيات عندهم قديمة بموادها وصورها وأشكالها سوى الجزئي من الاوضاع والحركات والعناصر قديمة بموادها وصورها لكن بالنوع أما الصورة الشخصية لها فحادثة والمشهور ان صورها قديمة بالجنس وهي الصورة الجسمية أعم من أن تكون فلكيه أو عنصرية نارية اوهوائية أو غيرها وأما بالنوع فحادثة أيضا فيجوز أن يكون نوع النار حادثا بسبب الحركات الفلكية عن نوع الهواء ويرد عليه بانهم صرحوا بأن صور الاسطقسات باقية في أمزجة المواليد الثلاثة وهي قديمة بالنوع عندهم بحسب توارد أفرادها فيلزم قدم الصور العنصرية كذلك والكون والفساد في العناصر إنما هو في الافراد الشخصية لا النوعية

هذا ملخص مذهبهم في قدم العالم واشهر أدلتهم عليه أن العالم لا جائز أن يكون محالا أو واجباً لذاته لما هو ظاهر فتعين أن يكون جائزاً وعليه فان وجد في الازل مايلزم لوجوده وجب وجوده فيه لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة وان لم يوجد لزم نقص الواجب وهو محال وردوا دليلنا الآتي (بأن مالا يخلوا عن الحوادث فهو حادث) بأنه

غير تام لجواز أن يكون حدوثها باعتبار الشخص وتكون قديمة باعتبار النوع كما هو عندهم فلا يكون ماقامت به حادثا وأجيب عن هذا بأمور منها ان النوع كلي والكلى لاوجود له الا في ضمن الجزئى فيستحيل أن يكون قديما مع حدوث جزئيه بل لابد أن يكون قديما مثله وهو باطل اذ الجزئى حادث بالمشاهدة ولهم الرد على هذا بأنه يعد جعلهم الجزئيات لا نهاية لها لايلزم قدم جزئى منها لأن تلك السلسلة الغير المتناهية كافية فى أن يوجد فى ضمنها النوع ولا يلزم ذلك المحذور . ورد دليلهم بأنه مبنى على أن العالم صادر عن الله جل شأنه بطريق التعليل من غير أن يكون له فيه اختيار وهو نقص يستحيل عليه فلا بد من الاختيار وهو سابق بالضرورة على العالم فيثبت حدوثه قالوا هذا فى اختيار الحادث يحتاج الى التوجه وصرف القدرة نحو المقدور والتهيؤ للايجاد ومحال ذلك فى اختيار الواجب ورد بالمنع وأنه يستحيل أن يكون له اختيار فى ايجاد العالم مع كون وجوده مقارنا لوجوده بالضرورة وارادة الله شأنها الترجيح والتخصيص أى وقت شاء فالله يسبق اختياره للايجاد ولكن لايكون الايجاد الا في الوقت الذى شاءه فيه ولاشيء من تلك النقائص التى في الحادث هنا قطعا

والعالم حادث عند المتكلمين والدليل على ذلك أنه لايخلوا ما أن يكون أعراضا أو أعيانا فالاعراض بعضها حادث بالمشاهدة كالحركة الحادثة بعد السكون والضوء الآتى بعد الظلمة وبعضها بالدليل وهو طريان العدم كالسكون يتعدم بالحركة والظلمة بالضوء وانعدام الشيء ينافى قدمه وذلك لان القديم اما أن يكون واجبا بذاته أو يستند الى الواجب بذاته بطريق التعليل لا بالقصد والاختيار لانه لايكون الا

في الحادث على ما تقدم فيه فان كان واجباً بذاته فالمنافاة ظاهرة وان كان مستنداً اليه على طريق الايجاب يمتنع عدمه من حيث أنه يلزم عليه تخلف المعلول عن علته وهى الواجب لذاته والتخلف محال وما يقال من أنه يجوز أن يستند بشروط متعاقبة لا الى نهاية ثم ينعدم بفقدها مع أنه قديم أو بشرط عدم حادث وعند وجوده ينعدم مردود ببرهان التطبيق الآتي أما فى الاول فظاهر وأما في الثانى فلان عدم الحادث لابد أن يشترط بأمور لانهاية لهـا ينقطع بعدمهـا فيجري فى تلك الامور البرهان أيضاً

وللأشعرى طريق آخر فى اثبات حدوث الاعراض وهو أنها لو كانت باقية والبقاء عرض يلزم قيام العرض بالعرض وهو بديهي البطلان وسيأتي بيان ضعف هذا الدليل

وأما الاعيان فهي حادثة لانها لا تخلو عن الحوادث وكل مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث وبيان المقدمة الاولى أن الاعيان لا تخلو أما أن تكون متحركة أو ساكنة اذ الحركة على آخر تحقيق لها كون أول فى مكان ثان والسكون كذلك كون ثان فى مكان أول وقيل أن الحركة هي الكون فى الحيز المسبوق بكون آخر في حيز آخر والسكون مالم يكن كذلك فيشمل مالم يكن مسبوقا بكون أصلا كما في أن الحدوث بخلافه على الاول ورد ذلك بأن آن الحدوث لا لبث فيه فلا يصح جعله من السكون وخروجه عن الحركة والسكون على ماهو التحقيق لا يضر في دعوي حدوث الاعيان لان هذا الكون حادث أيضاً فعدم الخلو عنه يستلزم حدوث الاعيان وقيل ان الحركة هي مجموع الكونين فى الحيزين والسكون مجموع الكونين فى الحيز ويرد عليه بأنه فى صورة ما اذا حدث

شيء في مكان واستقر فيه آنين وانتقل منه في الآن الثالث إلى مكان آخر يلزم أن يكون الكون الثاني جزء أمن الحركة والسكون كما يؤخذ من تعريفهما فلا تمتاز الحركة عن السكون ويكون الساكن في آن سكونه الثاني شارعا في الحركة وذلك بديهي البطلان ولاجله حمل المحققون هذا القول على غير مايفيده ظاهره وأن الكون السابق لتوقف الحركة والسكون عليه سهل جعله جزء أمنهما على طريق المسامحة والتجوز واطلاق الجزء على ماهو شرط شائع كثير الوقوع

وكل هذه التعاريف جارية على ماذهب اليه الاشعري من تجدد الاكوان وعدم بقاء سائر الاعراض اما على ماهو الحق عند غيره فتعدد الاكوان الى الاول والثاني والثالث وهلم جرا بحسب تتالي الآنات وتجددها

والحركة والسكون حادثان لا محالة أما أولا فلأنهما من الأعراض وقد ثبت حدوثها ولأن الحركات لما فيها من الانتقال من حال الى حال تقتضي المسبوقية بالحال الاول والازلية تنافيها والسكون قابل للحركة بدلالة التماثل في التركب من الجواهر الفردة المتماثلة وأيضا فهو جائز العدم فيمتنع قدمه على ماتقدم والقول بأن قدمه بطريق التعليل لاينافي كونه ممكنا بالنظر لذاته يبطل بأن كونه كذلك أمر يعتبره العقل وهو غير جواز وقوع العدم فان هذا مستحيل فيه لما يلزم عليه من تخلف المعلول عن علته وهذا الجواب هو مايقبله الذوق السليم وبه يندفع الشبهات الواردة في هذا المقام التي جعلت البعض في حيرة حتى ألجأته الى أن يقول كل قديم فهو واجب لذاته حتى لايرد هذا الاعتراض من أصله وما قاله ظاهر البطلان

وأما المقدمة الثانية فبديهية الثبوت اذ مالا يخلو عن الحوادث لو كان قديما لزم قدم الحادث وهو محال

ومما يطعن به الفلاسفة على هـذا الدليل أنه لا يدل الا على حدوث الجواهر والاجسام وما يشاهد من الاعراض وغير ذلك كالعقول والنفوس المجردة التي يقولون بها والاعراض غير المشاهدة لا يجيء فيها والجواب أن العقول والنفوس لا دليل على ثبوتها أصلا وما ذكروه لها من الدلائل كله أوهام وخيالات فلا يعترض بها وأوهي من أدلتهم عليها قول البعض ان عدم وجود دليل على شيء لا يستلزم عـدمه في نفس الامر وكيف لا وهو يؤدي الى أن كل ما اخترعه الذهن حق وله ثبوت في نفس الامر وان كان من الخيالات ولم يقم دليـل على وجوده وليس هـذا بأكثر ضعفا من قول الآخر أنها لو وجدت لشاركت الواجب في التجرد فيحتاج الى فصل يميزه عنها فيلزم التركيب في حقيقته اذ ليست المشاركة في أمر ذاتي حتى يحتاج إلى الفصـل في التمييز بل لو سلم فالتمييز بالعرض كاف وأما أن الدليل لا يتم الا في العرض المشاهـد فسلم ولكنه حيث ثبت حـدوث الاعيان بحدوثه يثبت حـدوث بقية الاعراض اذ لا قيام لها بغيرها (هكذا قيل)

ومن مطاعنهم أيضا أنه انما يلزم من حدوث الحركة والسكون حـدوث ما قاما به أن لو كانا مرتبـين الى بداية ولكنهم يقولون بأنهما مرتبين في الوجود لا الى بداية فما من حركة الا وقبلها حركة وبذلك لا يتم حدوث الاعيان بل توجد في الازل وتوجـد معها تلك الحركات والسكونات الحادثة بواسطة عـدم تناهيها وقد تقدم الكلام على ذلك في أول هذا المبحث

ومنها أن الاعيان متحيزة والتحيز هو مماسة السطح الباطن من الحاوى للسطح الظاهر من المحوى ثم السطح الباطن من الحاوى قائم بعين هى نفس الحاوى فيلزم تحيزه وهكذا الا الى نهاية ويلزم القدم والجواب ان هذا مبنى على مذهبهم في التحيز وهو عندنا الفراغ المتوهم الذى يشغله الجسم وتنفذ فيه أبعاده

مبدىء الكائنات

نظر علماء الطبيعة فى كيفية تكون العالم نظرة قاصرة ولم تسع عقولهم ماوراء المحسوس فقالوا أن العالم يصدر بعضه عن بعض بواسطة الطبيعة فهى التى تؤثر وتوجد وبفسادها يكون العدم فالابن يوجده ابنه وهو أوجده أبوه وهكذا بقية العالم ، واتفق الفلاسفة والمتكلون على أنه لابد لهذا العالم من مبدىء هو الذى يعطيه الوجود واليه يرجع تدبير أموره وهو الذي أحكمه وأتقنه ونظمه هذا النظام البديع ولهم فى ذلك طريقان الاول ان جميع أفراد العالم محتاج فى وجوده الى الغير ولايعقل أن أحداً لايقدر على أن يعطى نفسه شيئاً ويكون هو الواهب لغيره ذلك الشيء فالذى يحتاج فى وجوده الى الغير لايمكن أن يكون هو الذى يعطى الوجود ، الطريق الثاني انه يلزم أن يتأثر العالم بعضه عن بعض لا إلى نهاية لاحتياج الكل فى وجوده إلى الغير مع أنه ليس له مبدأ ينتهي اليه والتسلسل باطل فيلزن ان ينتهى العالم إلى مبدىء يعطيه الوجود ولا يكون وجوده من غيره

والادلة على بطلان التسلسل كثيرة منها برهان العلة وهو أنه لو لم يكن لسلسلة الممكنات علة خارجة عنها وهى المبدأ فاما أن تكون علتها ذاتها وهو باطل لتأديته الى أن يكون الشيء علة فى نفسه ولعلله وهى

أجزاء السلسلة واما أن تكون بعضها وهو فاسد أيضاً لان ذلك البعض سيكون علة فى الكل وهو من ضمنه فيكون الشيء علة فى نفسه وأيضاً فهو لاجائز أن يتقدمه شيء من العالم لانه يكون هو العلة فى ذلك البعض فيلزم الانقلاب فاما أن يكون علة للاخير من السلسلة أو لوسطها وعلى كل يلزم اجتماع موثرين على أثر واحد فتعين أن يكون علة لنفسه لا لاول السلسلة ولا وسطها ولا الاخير منها وليتأمل

ومنها برهان التطبيق وهو أن ينتزع من سلسلة الممكنات سلسلة أخرى تنقص عنها بقدر متناه ثم يطبق بينهما فاما أن يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة فيلزم تساويهما وهو باطل أو تزيد التامة بذلك القدر وهو المتعين فيلزم تناهيها قطعاً لتناهي ذلك القدر الزائد واتفق الكل الا قليل على أنه لا يجرى الا في الموجودات فانه لا بد له من تحقق آحاد السلسلة في نفس الامر حتى يقرض العقل منها جملتين ويجرى التطبيق بينهما فينبنى عليه ماتقدم والامور الاعتبارية كالاوجود لها فى الخارج لايمكن للذهن أن يستحضر منها آحاد لانهاية لها حتى تتحقق السلسلة التى يجرى فيها التطبيق وايضا فآحاد الجملتين لابد أن تكون موجودة فيظهر على فرض وقوع التطبيق فيها الخلف المتقدم بخلاف الامور الاعتبارية ، وبهذا يظهر سقوط الاشكال مراتب الاعداد وبمعلومات الله تعالى ومقدوراته لعدم تناهي الكل لان بمراتب الاعداد أمور اعتبارية والتناهي وعدمه فرع الوجود وأما المعلومات والمقدورات فالموجود منها متناه قطعاً وكذا نعيم الجنان وأطلاق عدم التناهي عليها تجوز باعتبار أنها لاتقف عند حد ولا ينقطع وجودها على ممر الازمنة وزعم الفلاسفة أنه لايجرى الا فى الموجودات المجتمعة المترتبة فى الوجود

وشبهتهم في ذلك أن الامور المتعاقبة في الوجود لايوجد منها فى كل زمان الا واحد ويلزم ذلك أنه اذا فرض التطابق فى أى زمن لايمكن الا بفرض وجود الاحاد فلا يكون فيها تطابق بحسب نفس الامر وكذلك الامور التى لم تترتب اذلا يلزم من فرض الاول بازاء الاول أن يكون الثانى بازاء الثاني الا بالاعتبار والتقدير وملاحظة الذهن وتقدم أنه ليس له لاطاقة على استحضار مالانهاية له ورد عليهم بأنه يكفي الاستحضار اجمالا ولامراء فى امكانه

ومن أدلة بطلان التسلسل أن السلسلة لاتخلو اما أن تنقسم الى متساويين فتكون زوجا أولا فتكون فرداً ولا شك أن الزوج أقل بواحد من الفرد الذى بعده والفرد أقل بواحد من الزوج الذى بعده وعلى كل فتتناهى السلسلة قطعاً

— حقيقة المبدىء —

اذا كانت العقول البشرية تعجز عن اكتناه حقيقة لشىء من العوالم بسيطها ومركبها اذ لاسبيل الى اكتناه البسيط بالبداهه واكتناه المركب ليس الا باكتناه أجزائه وهى من البسائط وغاية ماتنتهي اليه انما هو الوصول الى معرفة عوارض بعض الكائنات التي تقع تحت الحس أو يدركها العقل ، فكيف بذات الخالق والنسبة منقطعة بين وجودنا ووجوده واكتناه حقيقته يؤدى الى التركيب فى ذاته وان تكون ذات حدود تنتهي اليها وكل ذلك مستحيل عليه وبالجملة فالبحث في حقيقته مهلكة ويؤدى الى الخبط فى الاعتقاد

وانما الذى يجب علينا أن نعرفه في حقه جل شأنه أنه متصف بكل كمال ومنزه عن كل نقص وهو غاية مايمكننا أما البحث عن حقيقة

تلك الصفات وعن كيفية اتصافه بها وهل هى زائدة عليه أو غير زائدة فهو خبط وخلط وطلب لما لا سبيل للوصول اليه أيضاً وسيأتى الكلام عليه

— صفات المبدىء —

وجوب الوجود

يجب أن يكون الاله واجب الوجود اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فلا يصلح أن يكون مبدئا له وأيضاً فالعالم اسم لجميع مايصلح علماً على وجود مبدىء له فلو كان منه لزم أن يكون الشيء علماً على نفسه ولا تلتفت لما يقوله البعض من أن العالم الذى يقال أن له مبدئا هو ماثبت وجوده وحدوثه ويجوز أن يكون الذى لم يثبت فيه ذلك (يشير الى العقول والمجردات) هو المبدىء لذلك العالم كيف والدليل قوى على أن لاوجود لشيء من ذلك وهل يصح أن يقال أنها المبدئة قبل أن يثبت وجودها ولهم طريق آخر في الاستدلال يسمي بالامكان وهو أنه لو لم يكن واجبا لكان من جملة الممكنات فلا يصلح أن يكون مبدئا لها ولا يرد عليه ماتوهمه البعض على الدليل المتقدم اذ كل مايفرض من العالم ثبت وجوده أو لم يثبت فهو ممكن والدليلان متقاربان وملحظ الاستدلال فيهما واحد

الوحدانية

الواجب لابد أن يكون واحداً فى ذاته وصفاته وأفعاله فليس لغيره صفة تساوى صفته ولا يمكن أن يكون له شريك فى الافعال

والدليل على ثبوت الوحدة له أنه لو كان هناك الهان فاما أن يتفقا على ايجاد كل مقدور فيلزم توارد مؤثرين مستقلين على شيء واحد وهو

مستحيل واما أن يختلفا ولا جائز أن ينفذ مرادهما معا لما يلزم عليه من اجتماع الضدين أولا ينفذ لما يلزم عليه أن لايوجد شيء من العالم وأيضاً يلزم عجزهما فتعين أن ينفذ مراد أحدهما فيكون الآخر عاجزاً مع فرض ألوهيته ويعود ذلك بالعجز على الاول لان الفرض أنهما متماثلان ومن الناس من يذهب الى أنه يكون هو الاله وعلى كل فالتعدد باطل لاستلزامه المحال في كل فرض واعلم أن جواز تخالفهما فى الضدين بأن يريد أحدهما حركة زيد والآخر سكونه كاف فى اسقاط التعدد من غير حاجة الي مراعاة اتفاقهما ومنع جواز تمانعهما فى الضدين مع أن كلا منهما ممكن فى نفسه جهالة

ومن الخلط أن يقال يجوز أن يكون الالهان أحدهما قادراً والآخر معطلا أو ناقصاً أو موجباً ويكون مايصدر عنه بطريق الايجاب هو ما يصدر عن الاول بطريق الاختيار فكل ذلك غفلة عن معنى الالوهية إذ الاله هو القادر الكامل المختار وقد ظن بعض أن صفات الله صادرة عنه بطريق الايجاب ثم فرق بين الصفات وغيرها حيث كان الايجاب فيه نقصاً بأن الصفات كمالية ولا يجوز خلو الذات عنها ، اذ ورد بأن صفات الله موجودة معه وليست صادرة عنه أصلا على أنها كانت تعد من العالم بواسطة أنها يعلم بها وجود الصانع لانها من آثاره وكيف يكون الموصوف علة فى صفته مع أن الصفة لايقال أنها غير الموصوف والمعلول وعلته متغايران على ما تقدم فى تعريف العقل

وقد ظن آخرون عثل هذا الظن ثم بنوا عليه انه يجوز أن تتعلق الارادة باعدام ما أوجبته الذات فيلزم التمانع ويجيبون بان التمانع انما

يعقل اذا فرض تتعلق المتمانعين معاً وتعلق الذات مقدم على تعلق الارادة ولو تأملوا قليلا الى ما احتاج الى هذا كله وكان الاولى أن يجيبوا بان تعلق الارادة باعدام ما أوجبته الذات محال والتمانع انما يفرض في الممكن فان جوابه في بادئ الرأى لا يخلو عن تحكم

من ذلك كله تعلم ان قوله تعالى (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) حجة قطعية على نفى التعدد اذ المراد آلهة مؤثرة تامة القدرة وقطعاً مع تعددها يلزم فساد العالم وعدم تكونه بالفعل ومن قال أنها حجة اقناعية والملازمة عادية فان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم ويجوز أن يتفق الالهان على أن يوجداه معاً أو أحدهما فلم يلتفت الى معنى الالوهية

— القدم —

من الضروريات للواجب أن يكون قديما إذ لو كان حادثاً لاحتاج في وجوده الى غيره فلا يكون واجباً واختلفوا في أن القديم أعم من الواجب أو مساو له فقيل بالاول لان القديم يقال له على صفات الله دون الواجب وذهب بعض المتأخرين الى الثاني وزعموا ان صفات الله من الواجب لذاته والا لكانت جائزة العدم فتحتاج فى وجودها الى مخصص ولا تكون قديمة ورد عليهم بأن ذلك يؤدي الى أن تكون صفات الله غير محتاجة اليه وهو خطأ وليس بلازم أن يكون كل ما هو جائز الوجود حادثاً وقيل ان مرادهم بأنها واجبة لذاتها انها واجبة لذات الله تعالى فتكون من الواجب لغيره ورد بأن هذا لا يطابق دليلهم المتقدم والحق أنه يطابقه اذ الواجب بغيره لا يجوز عدمه أيضاً كما تقدم

في حدوث العالم ، وهناك قول ثالث بأن الواجب والقديم مترادفان وبطلانه ظاهر

— المخالفة للحوادث —

من الصفات الواجبة لله تعالى المخالفة للحوادث فليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ولا يوصف بالمائية ولا بالكيفية ولا يتمكن فى مكان ولا يجرى عليه زمان ولكل من ذلك دليل على استحالته فى حقه فلو كان جسما أو جوهراً لكان متحيزاً ومتركباً ويلزمهما الاحتياج وهو لا يجوز على الله تعالى نعم لو أريد بالجسم والجوهر القائم بذاته والموجود لا في موضوع لم يكن فى اثباتهما له شيء غير انه يمتنع اطلاقهما عليه للايهام وذهبت المجسمة والنصارى الى اطلاق الجسم والجوهر على الله بالمعنى الذى يجب تنزيهه عنه

ومن مستتبعات نفى الجسمية والجوهرية عنه أن لا يكون مصوراً ولا محدوداً ولا معدوداً ولا متجزئاً ولا متناهياً لان ذلك من خواص الاجسام والجواهر

ولو كان عرضاً لاحتاج الى محل يقومه والاحتياج فى حقه محال وللاشعري طريق آخر في نفيه عنه وهو انه لو كان عرضاً لا امتنع بقاؤه لان البقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لان العرض غير متحيز بذاته فلا يكون غيره تابعاً له في التحيز فالعرض عنده لا يبقى زمانين وانما بقاؤه يتجدد الامثال ولكن المشاهدة لا تساعده على ذلك ودعوى ان بقاء العرض يتجدد الامثال دون الجسم والحق ان تحكم العرض يبقى زمانين وليس البقاء أمراً موجوداً زائداً على وجود الشيء

حتى يقال انه يستحيل قيامه بالعرض على أنا لا نسلم ان قيام الشيء بالشيء بمعناد التبعية له فى التحيز بل معناه اختصاصه به اختصاص الناعت بالمنعوت كما ذهبت اليه الفلاسفة

واما أنه لا يتصف بالمائية ولا بالكيفية فلأن المائية معناها المجانسة للاشياء والاندراج معها تحت حقيقة واحدة فيحتاج حينئذ الى فصل مقومة له تميزه عنها فيكون مركبا والتركيب محال ولان الكيفية من اللون والطعم والرائحة وغيرها من خواص الاجسام وتوابع المزاج والتركيب

والدليل على استحالة تمكنه في مكان أنه يستلزم التركيب والتجزؤ أذ المكان هو الامتداد فيكون المتمكن فيه له امتدادات ومقادير واختلف في تعريف المكان فقيل هو الامتداد القائم بالجسم (اي السطح) أو الامتداد المجرد القائم بنفسه (الخلاء الذى يشغله الجسم) ثم مذهب الفلاسفة ان هذا الامتداد في كلا نوعيه له وجود في الخارج وتحقق في نفس الأمر وعلى خلاف ذلك المتكلمون فلا وجود للسطح عندهم ولا للخلاء وانما هى امتدادات موهومة والنزاع في ان الخلا موجود او معدوم مع أدلة كل مشهور وتمكن الجسم فى المكان يختلف على التفسيرين فعلى الاول يكون عبارة عن مماسة السطحين وعلى الثاني يكون عباره عن ملاقاة جميع ابعاد الجسم للمكان

والحيز اعم من المكان اذ هو الفراغ المتوهم او المحقق على ماتقدم سواء كان ممتدا او غير ممتد وهو محال على الله ايضا لأنه اما ان يوجد معه فى الازل فيلزم قدم الحيز وهو باطل اولا يوجد فيكون محلا للحوادث وهذا الدليل لا يتم على مذهب المتكلمين لأنه لا يلزم من

كون الحيز في الازل ان يكون قديما لان القدم والحدوث من صفات الموجود وقيل فى الدليل انه لو تحيز فأما ان يساوى الحيز او ينقص عنه فيكون متناهيا او يزيد عليه فيكون متجزئا

واما انه لايجرى عليه زمان بمعنى انه لايتعين وجوده بزمان فلأن الزمان اما عبارة عن متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم كما ذهب اليه الاشعري واما مقدار حركة الفلك الأعظم كما هو عند الفلاسفة والله منزه على كل ذلك

وبالجملة فالله لومائل الحوادث في شئ لكان حادثا مثلها لأن مماثل الشئ يعطي حكمه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا

(العلم)

هوصفة ازليه تتكشف المعلومات عند تعلقها بها ولها تعلقان الاول في الازل بجميع الازليات والمتجددات ويتعلق بالأخيرة على وجه كلي من غير نظر لزمانها وهـذا التعلق غير متناه بالفعل ضرورة عدم تناهي متعلقه وهو جميع مايمكن وجوده والثاني فيما لايزال وهوخاص بالمتجددات باعتبار ازمنتها المتجددة وهو متناه بالفعل لتناهي متعلقه وان كان لا يتناهي بالقوة لعدم انقطاع المتجددات وانكر الفلاسفةهذا التعلق لأنه يلزم من تغير المتجددات تغير ذات الواجب من صفة ألى صفه وهو محال ورد بأن الصفه واحدة وانما التغير فى التعلقات وهى اضافات بين العلم والمعلوم ولا يلزم من تغير الأضافة تغير المضاف على ان بعضهم قد حقق ان علم الباري واحد فى الازل وفيما لايزال وليس هناك الا تعلق أزلى وكان يحتاج الى تغـير التعلقات لو كان الباري جل

وعلا ممن يطرأ عليه الغفلة فعلمه بالمتجـدد فى الازل مستمر الى حـين وجوده ولاحاجـة الى تغيير تعلقه وعليه فلا شبهة للفلاسفة فى انـكار العلم بالمتجددات أصلا وهذا المذهب هو القريب من العقل اما مذهب الجمهور ففيه اثبات ان البارى لايعلم الجزيئات في الأزل الاعلى وجه كلي من غير تقييد بزمانها وهو مذهب فلسفى يستلزم نسبة الجهل اليه تعالي ولبقية الطوائف مذاهب فى العلم ظاهرة البطلان فمنهم من قال أنه لايعلم ذاته ومنهم القائل بأنه لا يتعلق علمه بغير المتناهى الى غير ذلك والدليـل على ثبوت صفة العلم له تعالى مانشاهده في هذا العالم من الاحكام والانتظام الذى لا يتصور إلا من عالم به

— القدرة —

هذا العالم فى أحكامه وانتظامه يدل على ثبوت القدرة لمنشئه وهو الله تعالى والا لما صح استناده اليه وهي صفة أزلية يؤثر بها الله في المقدورات عند تعلقها بها وللقدرة على قول من أثبت صفة التكوين تعلق واحد أزلى لان التأثير عنده فيما لا يزال بتلك الصفة التى أثبتها فلا تعلق للقدرة فيه واختلف من نفى تلك الصفة فذهب بعضهـم الى أن تعلقات القدرة كلها قديمة ولا حاجة فى إيجاد الممكنات عندهم إلى تعلق آخر وذهب آخرون الى انها حادثة فمتى خصصت الارادة الممكن بشيء تعلقت به القدرة فأبرزته وآخرون الي أن للقدرة التعلقين معا والاول يسمي تعلقا صـلوحيا والثاني يسمى تعلقا تنجيزياً وحكمها فى التناهي وعدمه نظير ماسر في العلم والمذهب الثانى هو أقرب الثلاثة لان الصلاحية للتعلق لا يقال لها تعلق

— الحياة —

وهى صفة أزلية توجب صحة اتصاف البارى بصفاته من العلم ونحوه وقالت الحكماء وبعض المعتزلة هي نفس صحة العلم والقدرة ورد بأنه لو كان هذا معنى الحياة لما صح أن يكون غير العالم من الحيوان متصفاً بالحياة وهو بديهى البطلان ولكان وصفه تعالى نفسه بها في كتابه وصفاً له بحال متعلقة وهو العلم والقدرة وذلك ممتنع وأيضاً فتفسيرها بصحة تينك الصفتين دون غيرهما مما يحتاج في ثبوته اليها تحكم

— السمع والبصر —

هما صفتان تتعلقان بالمسموعات والمبصرات فتدركانها ادراكا تاما لا على سبيل التخييل (لانه لا يغيب المحسوس عنه تعالى) ولا بتأثير حاسة أو وصول هواء فان ذلك يستلزم الجسمية لله جل شأنه وتعلقهما فالموجودات انما هو بعد وجودها فليس لهما تعلق أزلى والا لزم قدم المسموع والمبصر

واعلم انه قد ذكر هنا بحثان الاول البحث عن سبب سكوتهم عن اثبات الشم وغيره من الحواس فان اثباتهم للسمع والبصر دونهما لا يخلو عن تحكم وقد قالوا في جوابه أن هاتين الصفتين لما ورد فى الشرع اطلاقهما على الله صح لنا أن نعدهما من صفاته ولما سكت عن باقي الحواس سكتنا نحن أيضاً وان كنا نجزم بأنه يدرك متعلقاتها

البحث الثانى هو أنه اذا ثبت ما تقوله الجماعة من أن تخصيص الحواس بأدراك محسوساتها ليس الا باعتبار العادة فيجوز أن يدرك

بكل منها ما تدركه الاخري بل يجوز أن تغنى حاسة واحدة عن سائر الحواس فى ادراك المحسوسات ولا شك أن الله ليس مما يجرى عليه حكم العادة فما وجه تخصيص سمعه بادراك المسموعات وبصره بادراك المبصرات ولماذا لم تغن صفة السمع عن صفة البصر ولعلهم يتمسكون فى مثل هذا بالسمع أيضاً

هذا ولقد انكرت الحكماء والمعتزلة أن يكون لله صفتا سمع وبصر خارجتان عن صفة العلم وقالوا ليس السمع والبصر الا العلم بالمسموعات والمبصرات غاية الامر ان للعلم بالمسموعات والمبصرات تعلقين أزليا وهذا لا فرق فيه بين مسموع ومبصر وغيرهما وحادثا ينكشفان به انكشافاً تاماً يشبه انكشافهما لنا بعد استعمال تينك الحاستين وقد رد عليهم الجماعة بما نجده في انفسنا حينما نعلم شيئاً ثم تبصره أو تسمعه من الفرق بين الحالتين وان الحالة الثانية مشتملة على أمر زائد على العلم هو السمع أو الابصار

— الكلام —

هو صفة أزلية قائمة بذاته تعالى منافية للسكوت والآفة والمراد السكوت والآفة الباطنيان لان التعريف للكلام النفسى وكما أن هنا سكوتا وآفة ظاهريين كذلك يوجد في السكوت وآفة باطنيان بأن لا يريد الانسان في نفسه التكلم أو لا يقدر عليه

وجمهور الفرق على أن الكلام ليس إلا الصوت المتكيف بالاعتماد على المخارج ثم ذهبت المعتزلة الى استحالة قيامه بذاته تعالى ضرورة انه حادث ومعتمد على المخارج وكلاهما مما ينزه الاله عنه وما وردت به

النصوص من أنه متكلم فمعناه أنه موجد للكلام لا أن له صفة تسمي كلاماً قائمة به وذهبت الكرامية الى أنه صفة لله لانهم يجوزون قيام الحوادث به تعالى وبطلان ذلك بديهي وذهب الحنابلة الى أنه قديم قائم بذاته تعالى ودعوى قدمه مكابرة للمحسوس لكونه مرتب الاجزاء مشروطاً حدوث بعضه بانقضاء البعض الآخر فلابد من تقدم بعضه على بعض فلا يكون كله حادثاً وقولهم ان الكلام المنظوم قد يكون دفعي الاجزاء كالقائم بنفسه الحافظ وبالطابع باطل لان ما اثبتوا قدمه هو الكلام المنتظم من الحروف المسموعة لا الصور المرسومة في الخيال أو المخزونة في الحافظة أو المنقوشة بالطابع فانها هي التي يتأتى فيها ذلك

وذهب بعض العلماء الى أن اللفظ القائم بذاته ليس مرتب الاجزاء كما قالت الحنابلة بل القائم بنفسه تعالى منه لا ترتيب فيه كالقائم بنفسه الحافظ فانه غير مرتب الاجزاء وانما يحصل الترتيب في التلفظ لعدم مساعدة الآلة له على النطق بما في نفسه مرة واحدة ولذلك اذا سمع أحد كلام الله فانما يسمعه غير مرتب لعدم احتياجه الى الآلة وقد رد بعض من لم يرض هذا المذهب عليه بانه اذا لم يكن اللفظ القائم بالنفس مرتباً فلا فرق حينئذ بين قيام ملخ ولمح في نفسه وكذلك علم وملع وسائر الالفاظ وذلك بديهي البطلان وأيضاً فان المرتسم في خزانة الحافظ انما يكون غير مرتب ما دام ذاهلا عنه فاذا ما التفت اليه وجده كلاماً مؤلفاً من ألفاظ مرتبة كما يشهد به المنصف والله يستحيل عليه الذهول فوجب أن يكون الكلام القائم به مرتباً

وقد قال أهل السنة القائلين بالكلام النفسي في رد ما قاله المعتزلة نحن

لا ننكر عليهم استحالة قيام الكلام اللفظي بذاته تعالى ولكن ننكر عليهم تأويلهم في النصوص فانه لايقول أحد أن معنى المتحرك من أوجد الحركة ولو كان مجرد إيجاد الله لشيء قاضياً بصحة اتصافه به لصح أن يتصف الله بكونه آكلا وشارباً وغير ذلك لانه موجدها وأيضاً فانه يستحيل أن يتصف الاله بأنه متكلم من غير قيام الكلام به ضرورة أن اثبات المشتق يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق ورد هذا بأن المعتزلة لا ينكرون أن مبدأ الاشتقاق وهو التكلم قائم به أيضاً ولكن بمعنى ايجاد الكلام وأجيب بأنه ان صح هذا التفسير فهو مجاز ومن المقرر أنه لايعدل الى المجاز الا اذا تعذرت الحقيقة ودعواهم أن الكلام لايطلق الا على اللفظي مردودة بأن هناك شيئاً آخر وراءه يقال له الكلام النفسي وقد ورد في كلام العرب مايشير الى صحة اطلاق اسم الكلام عليه كما ورد في بيت الاخطل وكلام عمر رضى الله عنه وهو مايجده كل انسان في نفسه اذا ماأراد أن يأمر أو ينهى أو يخبر ودعوى أن هذا الامر لايخرج عن العلم أو الارادة باطلة فان الانسان قد يخبر عما لايعلمه ويأمر بما لايريده كمن يأمر عبده بما لايريده قصد اظهار عصيانه وقد رد على ذلك بجملة أمور منها أنه لا يدل الا على مغايرته للعلم التصديقي اما التصوري فلا لاستحالة أن يخبر الانسان عن شيء دون أن يحصل في ذهنه ماهو بصدد الاخبار عنه ومنها أنه لايتم في الله تعالى عن أن يخبر بما لايعلمه ومنها أن فيه قياس الغائب على الشاهد وهو لايفيد اليقين ومنها أنه لا يدل الا على مغايرة نوع من الكلام هو الخبر أو الامر للعلم أو الارادة مع أنا في صدد اثبات مغايرة كل نوع منه للارادة والعلم

ولا يلزم من مغايرة نوع منه لهما مغايرة الباقي والمنصف لايخفى عليه ضعف هذه الردود

ثم انهم ذهبوا الى أن الكلام صفة واحدة كالعلم والقدرة وان تعددها الى الأمر والنهي وغيرهما انما هو بحسب التعلقات فلاينا في وحدتها وجمهورهم على أن هذا التعدد بحسب التعلقات ثابت فى الازل وفيما لايزال وشذ بعضهم عن ذلك وقال أن انقسام الكلام الى انواعه انما هو فيما لايزال ولايقال له فى الازل امر ولا نهى ولا خبر وتطرف آخر فقال أن الكلام في الأزل ليس الا الخبر وتكلف فى ارجاع بقية الانواع اليه بأن الأمر مثلا يرجع الى الأخبار عن استحقاق الثواب بالفعل ويطلان ذلك من البديهيات ومجرد استلزامه ذلك لايوجب الاتحادعلى ان الخبر يمكن ارجاعة الى غيره فجعل الكلام فى الازل خبرا دون غيره تحكم

واعترض عليهم بجملة أمور منها أنهم قدجعلوا صفة الكلام واحدة ليست أمراً ولا نهياً ولا خبراً وذلك محال لان الكلام جنس لها ولا يمكن وجود الجنس الا في ضمن أفراده ومنشأ هذا الاعتراض اشتباه الكلام النفسى باللفظي فانه لا يمكن وجود هذا بدون أفراده بخلاف النفسى فانه عندهم ليس الا صفة شخصية وتنوعها الى الامر وغيره ليس الا باعتبار تعلقاتها وليس لها جنس وأنواع باعتبار الحقيقة كما في اللفظى

ومنها أن الامر والنهى في الازل بلا مأمور سفه وعبث وقدأجابوا بأن الامر في الازل لتحصيل المأمور به فيما لايزال فلايلزم وجود المأمور بالفعل بل يكفى تقدير وجوده كما اذا قدر الرجل ابنا له فأمره بأن يفعل

كذا وكذا ورد بأن هذا عزم وليس أمراً بالفعل كيف والمعدوم لا يفهم الخطاب ولا بد في الامر من ذلك والا كان عبثا ولو سلم أن هذا أمر بالفعل من الرجل فهو انما يفعله لعدم وثوقه بادراك ابنه والحكيم الباقي جل شأنه واثق بادراكنا فلا وجه لتعجيله الامر قبل وجودنا

ومنها ان الاخبار في الازل بطريق المضي او الاستقبال كذب لايجوز على الله أذ لازمان قبل زمن التكلم ولا زمان بعده فالله متكلم أزلا وأبدا فلا يصح الاخبار بهما وأجابوا عن ذلك بأن الأخبار في الازل لايتصف بشيء من الأزمنة تعالى الله عن أن ينسب اليه شيء منها

هذا وقد قيل أن في استدلالهم على اثبات الكلام بما نقل عن الانبياء دور فأنه يتوقف على صدقهم وهو على المعجزة وهي على الكلام ودفع بأن دلالة المعجزة على صدقهم لاتتوقف على أخباره تعالى بكلامه بل ظهورها على ايديهم كاف فية وفي قبول شرائعهم خلافا للسعد في تلويحه

— مسئلة خلق القرآن —

قالت الجماعة ان القرآن اما أن يراد به معناه القديم الذي هو من الكلام النفسي فهو قديم قطعاً واما أن يراد به اللفظ المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم فهو حادث بلا نزاع لانه يتصف بصفات الحدوث من التأليف والانزال وكونه عربياً مسموعاً وغير ذلك وتوقف بعض أهل السنة عن اطلاق الخلق على القرآن بهذا المعنى انما كان لخوف أن يتدرج الناس منه الى القول بخلق المعنى القديم والمعتزلة لما لم يثبت عندهم الكلام النفسي أطلقوا القول بخلق القرآن وقد تقدم الكلام

معهم في ذلك و لم يبق الا اعتراضهم بأنا متفقون على أن القرآن اسم لما نقل الينا بين دفتي المصحف تواتراً ولم نعرفه بغير ذلك وقلنا بأنه مكتوب بالمصاحف مقروء بالألسن مسموع بالآذان وكل ذلك يدل على حدوثه وأجيب عن الاول بأن المعرف للقرآن بهذا التعريف هم أئمة الاصول وانما فعلوا ذلك لانهم بصدد بيان أدلة الاحكام الشرعية وهي ألفاظ القرآن لا الصفة القديمة فجعلوه اسما للفظ والمعنى الذى يدل عليه جميعاً ومرادهم انه موضوع للفظ فقط من حيث دلالته على معناه والا لزم الجمع في التعريف بين الحقيقة والمجاز وعن الثانى بأن وصفه بالكتابة ونحوها مجاز من باب وصف المدلول بما للدال أو بأنه كما هو موضوع للمعنى موضوع للفظ فحيث يتصف بما هو من علامة الحدوث يراد به ذلك وهذا هو الذى ارتضوه لانه لو كان مجازا في اللفظ لصح نفيه عنه مع أنه لا يجوز بالاجماع وأيضاً فانا نقطع بان المعجز هو كلام الله حقيقة والمعجز انما هو النظم لا الصفة القديمة وما نقل عن المشايخ من أنه مجاز فيه فمرادهم به أن الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعنى دون اللفظ وهذا لا ينفي انه موضوع له

— التكوين —

هو صفة أزلية يكوّن الله بها الاشياء في وقت وجودها على حسب علمه وارادته وتعلقها اما أزلى ولكن حدوث المكونات به مشروط بوقت وجودها أو حادث والامر عليه ظاهر ولم يثبت تلك الصفة إلا الماتريدية وحجتهم على ذلك ان القدرة تتعلق بايجاد الممكن أو عدمه على السواء فلابد من صفة أخرى يكون بها ايجاده وأيضاً فقد وصف

ذاته فى كلامه الازلى بأنه الخالق والاستدلال بورود المتكلم على اثبات صفة الكلام دون الاستدلال بذلك على اثبات صفة التكوين تحكم واستدلوا على قدمها بأمور أولها أنه لولم يكن فى الازل خالقاً مكونا للزم الكذب فى كلامه تعالى والقول بأن اطلاق الخالق عليه في الازل بمعنى القدرة على الخلق مع كونه عدولا الى المجاز مع تيسر الحقيقة يستلزم جواز اطلاق كل مايقدر عليه من الاغراض

ثانيهما أنها لو كانت حادثة لحدثت أما في ذاته فيصير محلا للحوادث أوفى غيره كما ذهب اليه أبو الهذيل فيلزم أن يكون كل جسم خالقاً مكوناً لنفسه ثالثها أن حدوثها اما أن يكون بتكوين آخر فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم منه أنه لايوجد شيء من العالم واما أن يكون بدونه فيلزم استغناء الحادث عن المحدث وهو باطل وما قيل من أن تكوين التكوين عين التكوين بمعني أنه ليس أمراً آخر زائداً عليه في الخارج ظاهر البطلان وكون التكوين صفة حقيقيته هي مبدأ الاضافة التى هى اخراج المعدوم الى الوجود هو ماعليه متأخر والماتريدية ولا يرد عليه اعتراض الاشعرية القائل أنه لوكان التكوين قديماً لزم قدم المكون كالضرب يستحيل وجوده بدون المضروب لأن مبناه على أن التكوين اضافة اذ هي التى يستحيل وجودها بدون المضاف وأما على أن التكوين هو نفس تلك الاضافة كما عليه قدماؤهم فالاعتراض وارد ولا يقوم في وجهه مايقولونه من أن فعل البارى ليس كافعال غيره لابد لها من وجود المفعول لانها أعراض مستحيلة البقاء وفعل الله أزلى واجب الدوام ويبقي الى وقت وجود المفعول لانه مكابرة ولا يخلو عن تحكم

ومحققو الماتريدية على أن التكوين صفة واحدة فان تعلقت بالحياة سميت أحياء أو بالرزق سميت رزقا وغير ذلك مما لايحصى وكله تكوين وإنما تتنوع التسمية بحسب التعلقات وعلماء ماوراء النهر على أنها صفات متعددة وهو تكثير للصفات القديمة بدون حاجة

والاشعرية على أن التكوين ليس أمرا آخر سوى تعلق القدرة وردوا الدليل الاول على كونها صفة أخرى بأنه وان كانت القدرة مستوية بالنسبة لوجود الممكن وعدمه الا أنه مع انضمام الارادة يتخصص أحد الجانبين

وأما الدليل الثاني فحيث انهدم الاول ينهدم هو أيضاً أذ متى ثبت أنه لاحاجة الى صفة أخرى غير القدرة والارادة تعين التجوز في الوارد فالاصل عدم تكثير القدماء الا بالحاجة وأما استدلال البعض على أن التكوين صفة غير القدرة والارادة بأنه لوتم مادعته الاشعرية لم يصح اطلاق التكوين على غير الفاعل المختار وليس كذلك فان الفاعل بالايجاب كالبارى عند الفلاسفة متحقق فيه معنى التكوين اذ يقول الحكماء عن الله أن مكون الاشياء ، وبأن قدرتنا لاتكفي في ايجاد الاشياء بل لابد لها من الآلات فليكن لله صفة غير القدرة هي بمنزلة الآلات عندنا فرده ظاهر

وما أثبتناه عن الاشعرية من أن التكوين ليس الا أمراً اعتباريا هو تعلق القدرة هو مراد الاشعري بقوله أن التكوين عين المكون أى انه ليس أمراً وجوديا يغاير المفعول ولم يرد أن مفهومهما واحد وهذا نظير قوله أن الوجود عين الموجود فلا مساغ للتورك عليه بأنه لو كان التكوين عين المكون لزم أن يكون المكون مكوناً مخلوقاً بنفسه ضرورة أنه مكون بالتكوين الذي هو نفسه فيكون مستغنياً عن الله

ولا يكون العالم مخلوقاً مكوّناً له لانه يستلزم قيام التكوين الذى هو العالم به وذلك محال بل يستلزم أن يكون الله متصفاً بالاعراض لأنها عين تكوينها القائم به . نعم يرد على تأويل كلام الاشعري بذلك أنه لوكان غرضه به الرد على من يقول بوجود التكوين لقال ان التكوين عين المكوّن بالكسر لان من يثبته يثبته زائداً على المكوّن لا المكوّن وأيضاً فالتكوين إنما ينتسب إلى المكوّن ويقال أنه موجود فيه أو أمر اعتباري

— الارادة —

هي صفة أزلية بها يتخصص أحد طرفي المقدور بالوقوع وتعلقها بالمراد من حيث كونه أزلياً أو حادثا معلوم والدليل عليها أنه لما كانت القدرة نسبتها إلى طرفي الممكن على السواء كان لابد من اثبات صفة بها يترجح تعلق القدرة بأحد الطرفين وهي الارادة واعترض بأن نسبة الارادة إلى المراد اما أن تكون كالقدرة فيلزم أن تفتقر الارادة إلى مرجح وهكذا فيلزم التسلسل وإما أن لا تكون كذلك فيلزم أن لا يكون الله مختاراً واختلف المجيبون فبعضهم اختار الشق الاول وقال أنا نجزم بداهة بأن تعلق الارادة بأحد المتساويين لايحتاج إلى مرجح الا ترى أن الجائع لايحتاج في ارادته أحد الرغيفين المتساويين من كل وجه الى ارادات غير متناهية والا لزم أن يموت جوعا وما قيل أن الترجيح بلا مرجح محال مدفوع بأن المراد بالمرجح فيه الموجد لا السبب الداعى إلى ترجيح أحد المتساويين كما هنا. واختار بعضهم الشق الثانى وقال يجوز أن يكون للارادة نوع خصوصية بأحد الطرفين لاتنتهى الى حد الوجود كان يختار الله أحد الطرفين لنحو مصلحة فيه تعود على عباده واعترضه بعضهم بأن ذلك مالم يصل الى حد الوجوب يلزمه جواز ترجيح المرجوح على الراجح

اذ مالم يجب الطرف الراجح يجوز أن يوجد المرجوح دون الراجح

ولم يثبت الحكماء الارادة وقالوا المرجح هو العلم بالمصلحة والنظام الاكمل لا مطلق العلم حتى يرد أنه اما تصوري وهو يتعلق بالاشياء على السواء أو تصديقي وهو فرع الوقوع لكونه ظلاله سواء كان فعليا وهو المتقدم على الوقوع أو انفعاليا وهو المتأخر عنه والوقوع فرع الارادة فيكون العلم غير الارادة ورد عليهم بأن ذلك إنما يكون مرجحاً لو وجب على الله رعاية الاصلح وهو غير مسلم

ومن الفرق من يقول أن الارادة صفة حادثة قائمة بذاته وهو معتقد الكرامية أولا في محل كما حكى عن بعض المعتزلة وبطلانهما ظاهر لاستحالة قيام الحوادث به ولانه قد وردت النصوص بوصف الله بها والصفة لاتقوم الا بالموصوف ، ومنهم من ذهب إلى أنه مريد بذاته لا بصفة وهو باطل بتلك النصوص أيضاً ومنهم من قال أن ارادة الله لفعله معناها أنه غير مكره ولاساه ولفعل غيره معناها أمره به وردعليه بأن نسبة هذا السلب إلى كل الاوقات والمقدورات على السواء فلا يصلح للتخصيص بل لابد من صفة وجودية ترجح أحد الطرفين للوجود في وقته وبأنه لو كانت الارادة لفعل الغير بمعني الامر به ماوقعت مخالفة لله من العباد اذ المراد لا يتخلف عن الارادة قال تعالى (ولو شاء لهداكم) ويؤخذ من الآية أيضاً أن مشيئة الله للهداية لم تقع مع أنه قد أمرهم بها فتعين أن الامر والارادة متغايران

(ملحوظة)

ماعدا الصفات التي ذكرناها مما ورد اطلاقه على الذات العلية كالرحمة والكرم راجع اليها فلا وجه لعد الامام النسفي القوة صفة أخري غير القدرة

والمشيئة صفة اخرى غير الارادة اللهم الا أن يكون مراده التنبيه على الترادف بين الاولى والثانية وبين الثالثة والرابعة كما قال بهذا بعضهم في الاعتذار عنه

(الكلام في أن الصفة غير الذات أو عينها)

من الناس من يذهب إلى أن البحث في مثل هذا خطأ لانا لا نعلم حقيقة الموصوف وهو الله تعالى ولا حقيقة صفته حتى نحكم بأن صفته غير ذاته أو عينها والمتنازعون في ذلك هم أهل السنة والمعتزلة والفلاسفة فالجماعة على أن صفات الله غير ذاته وتمسكوا بأنه قد ثبت انه عالم قادر الى غير ذلك وهذا يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب فالعالم مثلا يستدعي ثبوت علم له قطعاً لاستحالة ثبوت المشتق من غير ثبوت مأخذ الاشتقاق ومنعوا أن تكون صفاته عين ذاته بأنه يلزم عليه أولا أن لا يصح حملها عليها لان الشيء لا يحمل على نفسه مع صحة الحمل وثانياً أن تكون الصفات متحدة فيكون العلم عين القدرة مثلا لانه اذا كانت الصفات عين الذات فالذات لا اختلاف فيها وثالثاً أن لا يفتقر العقل في اثباتها للذات إلى برهان لان كون الشيء نفسه ضروري مع أن ثبوتها للذات نظري قطعاً ورابعاً أن يصح اتصافها بما تتصف به الذات فتكون واجبة الوجود بنفسها مثلا وهو باطل واعترض عليهم أولا بأن اطلاق المشتق عليه لا يدل الا على مجرد ثبوت مأخذه له وأما أنه أمر وجودي زائد عليه فلا بل يكفي أن يكون ذلك الوصف أمراً اعتباريا ألا ترى أن كثيراً من الصفات تطلق عليه كواجب الوجود وغيره ومع ذلك ليست الا أموراً اعتبارية باتفاق أهل السنة وثانياً بأن تلك المحالات إنما تلزم القائل بالعينية لو كان مراده بها أن مفهوم الذات والصفة شيء واحد وليس كذلك وإنما مراده أن ليس هناك أمور وجودية زائدة على الذات ولا يمنع أن تكون الصفات أموراً اعتبارية بينها وبين الذات تمايز وتغاير

وكذلك بينها وبين نفسها كما صح نقله عن المعتزلة وعند الفلاسفة أن تلك الصفات هي نفس الذات حقيقة وتغيرها بتغير الاعتبارات فمن حيث كون الذات مبدأ الانكشاف تسمي علماً ومن حيث كونها مبدأ التأثير تسمي قدرة ومن حيث كونها عاقلة لنفسها ولسائر الموجودات تسمي عالما لاعلماً وهكذا وبهذا يكون تغاير الذات مع الصفات والصفات بعضها مع بعض بالاعتبار وهذا كاف في دفع تلك المحالات . وبذلك تعرف أن ذلك الطريق لايجدي الجماعة نفعا فى مدعاهم نعم يجد بهم أن يثبتوا أن لتلك المعاني التى دل عليها ثبوت المشتق من العلم وغيره وجوداً عينياً لافى الذهن ولا فى الاعتبار

وأما المعتزلة والفلاسفة فذهبوا الي أن الصفات عين الذات (على ماشرحنا) واحتجوا على ذلك بجملة براهين منها أنه لو كانت غيرها للزم استكمال الذات بالغير وتكون الذات بقطع النظر عنه ناقصة ومنها أنه يلزم على كونها غيرها تكثير القدماء فلا يكون فرق بيننا وبين النصارى القائلين بالاقانيم الثلاثة وهي الوجود والعلم والحياة وسموها الاب والابن (عيسى) وروح القدس وزعموا أن العلم قد انتقل الى بدن عيسي عليه السلام ومنها أن العالمية مثلا واجبة له تعالى فلو كان علم الله غيره لكان وجوبها له بواسطته فيلزم احتياجه الي أمر مغاير له به يكون عالماً وقد قالت الجماعة فى الجواب عن ذلك كله أنه كان يرد لو قلنا أن الصفة مغايرة للذات تمام المغايرة ومستقلة عنها مع أنها ليست عندنا غير الذات وكمالها ناشيء عن كمال الذات فلا يقال يلزم الاستكمال بالغير أو احتياجه فى ثبوت الكمال له الى الغير ولا استحالة فى وجود قدماء سوى الذات مادامت غير مستقلة عنها والمستحيل تعدد الذوات المستقلة كما لزم النصارى فانهم وان لم يصرحوا بأن الاقانيم ذوات مستقلة لكن لزمهم ذلك حيث

جوزوا عليها الانتقال كما تقدم وهو من صفات الاجسام وكيف نكون مثلهم وهم قائلون بالوهية عيسى الذي هو أقنوم العلم وجسم من الاجسام

وربما يقول قائل لقد صرحوا أولا بان الصفة ليس عين الذات وهنا بأنها ليست غيرها وهذا تناقض ظاهر اللهم إلا أن يكون هناك واسطة بين العين والغير يقال لها لا عين ولا غير والعقل قاطع بنفيها والجواب ان مرادهم بالغير هنا غير معناه المشهور الذى قد أثبتوه لها أولا وهذا الغير معناه أن يكون الشيئان بحيث يمكن الانفكاك بينهما ومرادهم بالعينية المنفية سابقاً أن يكونا متحدين بلا تفاوت أصلا والعينية والغيرية بهذا المعنى لابد بينهما من واسطة قطعاً بأن يكون الشيء بالنسبة للآخر ليس مفهومه مفهومه فلا يكون أحدهما عين الآخر ولا يمكن الانفكاك بينهما فلا يكونان غيرين وذلك كالجزء مع الكل والصفة القديمة مع الذات وبعض الصفات القديمة مع البعض بخلاف الصفات المحدثة فان قيام الذات بدون أى صفة منها ممكن وكذلك العرض والمحل

وقد اعترض عليهم بأنهم ان أرادوا امكان الانفكاك بينهما من الجانبين لزم أن لا يكون العالم غير الصانع وكذلك العرض مع المحل لان الانفكاك بينهما ليس إلا من جانب واحد وهو الله أو المحل مع القطع بالمغايرة في ذلك . وان أرادوا إمكان الانفكاك من جانب واحد لزمت المغايرة بين الجزء والكل للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل كالواحد من العشرة وقد أجابوا باختيار الشق الاول وأن المراد بالانفكاك ما يعم الانفكاك في الوجود أو الحيز والعالم وان كان لا ينفك عن الله بحسب الوجود فهو منفك عنه بحسب الحيز وكذلك العرض مع المحل فان حيز العرض هو المحل وحيز المحل هو مكانه ويكفى في الانفكاك بين شيئين بحسب الحيز أن يكون أحدهما موجودا فى حيز والآخر فى حيز

آخر فلا يقال ان العرض لا يمكن انفكاكه عن المحل بحسب الحيز أيضاً لان المحل هو حيز العرض والشيء لا يمكن انفكاكه عن حيزه

— رؤية الله تعالى —

وقع النزاع فى هذه المسألة بين أهل السنة والمعتزلة والاولون على جواز رؤية الله تعالى وانكشافه انكشافاً تاماً بحاسة البصر وسندهم فى ذلك ظواهر النصوص الآتية قال السعد والعقل اذا خلى ونفسه لم يحكم بامتناع الرؤية فيجب إبقاء النصوص الدالة على الجواز على ظواهرها ما لم يقم دليل على الامتناع ومجرد احتمال أن يظهر دليل عقلى على الامتناع لا يكفي فى صرفها عن ظواهرها وإلا لوجب صرف جميع الأدلة الشرعية عن ظواهرها اذ يجوز أن يظهر دليل عقلى على امتناعها .

ثم قالوا فضلا عن هذا انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض بالبداهة فالرؤية حكم مشترك بينهما ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهي لا تتجاوز ثلاثة أمور الوجود والحدوث والامكان ولا يصح أن يكون الحدوث أو الامكان علة للرؤية لانهما عدميان ولا مدخل للعدم فى العلية قيل لان التأثير بالعلة صفة اثبات فلا يتصف به العدم وهذا القول خطأ لان مرادنا بالعلة متعلق الرؤية لا السبب المؤثر فالاولى التعليل بأن العدم لا يصلح متعلقاً للرؤية ولو كانت العلة أحدهما لزم جواز رؤية المعدوم لاشتراك المعدوم مع العين والعرض فيهما ووجه كونهما عدميين ان الامكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم فقد أخذ العدم فى مفهومهما واذا بطل أن تكون العلة أحدهما تعين أن تكون هي الوجود وهو مشترك

بينهما وبين الاله فيصح أن يرى ويتوقف امتناع رؤيته على اثبات كون شيء من خواص الممكن كالتحيز شرطا فيها أو من خواص الواجب مانعاً لها وعدم رؤية نحو الاصوات والطعوم والروائح مع كونها وجودية ليس لامتناع رؤيتها بل لان الله لم يخلق فى العبد رؤيتها ويجوز أن يخلقها فترى واعلم ان هناك ماتشترك فيه الاعيان والاعراض غير الثلاثة ولكن لما كان منها مالا يمنع من رؤية الله كالماهية والمعلومية من الامور العامة ومنها ما هو خاص بالممكن كالتحيز والوجوب بالغير والجماعة لا يخصصون الرؤية بالممكن بل الرؤية عندهم تتعلق بكل موجود مطلقاً واختصاصها عندهم بالمتحيز ليس إلا بطريق جري العادة لم يؤثر فى دعواهم ان العلة هي الوجود وأن ما يحتمل أن يكون علة لا يتجاوز أمورا ثلاثة

وقد اعترض على هذا الدليل الاخير بجملة اعتراضات تتلخص فى أن صحة الرؤية أمر عدمي فلا تستدعى علة ولو سلم انها تستدعى علة فالواحد النوعي قد يعلل بعلل مختلفة كالحرارة توجد بالشمس وبالنار فلا يلزم أن تكون علة الرؤية أمراً مشتركا ولو سلم فيجوز أن تكون العلة المشتركة عدمية لان العدمى يصلح علة للعدمي ولو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود لان وجود كل شيء عينه والاعيان مختلفة وهذا الاخير جوابه سهل لان قائله قد غفل عن معنى قول الاشعرى أن وجود كل شيء عينه فان معناه أن وجود الشيء ليس أمراً زائداً عليه بحيث يكون له وجود آخر وهكذا فيلزم التسلسل وكذلك بقية الاعتراضات لان مرادنا بعلة الرؤية متعلقها لا العلة المؤثرة فيها ومتعلقها لا بد أن يكون وجودياً بالضرورة ولا بد أن يكون أيضاً مشتركا اذ لو كان مختصاً بالجسم أو العرض ما صح

إلا رؤية واحد منهما وأيضاً فانا أول ما نرى شبحاً من بعد انما ندرك منه هوية ما دون خصوصية جوهريته أو عرضيته أو نحوهما وتلك الهوية هي الوجود وقد اعترض بأنه يجوز أن يكون متعلق الرؤية هو الجسمية وما يتبعها من الاعراض من غير اعتبار خصوصية أحدهما ولو كان المدرك في المثال هو الوجود فقط للزم أن يتردد الرائي اذا غاب عنه ولم ينظره ثانياً بين كونه واجباً أو جوهراً أو عرضاً وهو بديهي البطلان

وأما ما احتجوا به من النصوص فهو ان موسى عليه السلام قد طلب الرؤية فقال رب أرني أنظر اليك فلو لم تكن ممكنة لكان طلبها جهلا بما لا يجوز على الله وما يجوز والانبياء منزهون عن ذلك وأيضاً فالله قد علقها على الممكن وهو استقرار الجبل فلو لم تكن ممكنة لما صح تعليقها عليه لان المحال لا يثبت بثبوت شيء من التقادير الممكنة فتعليق ثبوته على ثبوتها باطل وقد رد المعتزلة هذا بأن الممكن اذا كان عدم وقوعه معلوماً يصح تعليق المحال عليه والممكن كما يصح التعليق عليه باعتبار الامكان يصح التعليق عليه باعتبار الوقوع وعدمه والله تعالى لما علم ان الجبل لا يستقر عند نظر موسى اليه لم يكن هناك ضرر في أن يعلق الرؤية وان كانت مستحيلة على الاستقرار لانه علم عدم وقوعه سيما ومعلوم الله لا يتخلف والا انقلب العلم جهلا فيكون استقرار الجبل حين النظر محالا وليس ممكناً كما ردوا الاول بأنه يجوز أن يكون موسى طلب الرؤية مع علمه بامتناعها لاجل أن يعلم قومه امتناعها ليقطعوا عنه طلبها أو انه انما طلب العلم الضروري الذي يشابه العلم الواقع عقب الرؤية أو انه انما طلبها ليطمئن قلبه كما فعل ابراهيم نظير ذلك مع ربه وقد رد الاول بأن قومه ان كانوا مؤمنين كفاهم أخباره بامتناعها وان كانوا

كفارا لم يصدقوه فى حكم الله بامتناعها وأجيب بأن الذين طلبوا الرؤية هم السبعون الذين حضروا مع موسى عليه السلام وسمعوا الجواب من جانب قدسه تعالى ولم يكن من طلبها منه هو الذي لم يحضر معه حتى يحتاج الى أخبار موسى له بجواب الله فلا يصدقه ورد الثاني بأن قوله تعالى لن تراني لنفى الرؤية باجماع المعتزلة فيجب أن يكون المسؤول عنه الرؤية حتى يطابق الجواب السؤال على أن تعدية النظر بالى دليل قاطع على ان المراد به الرؤية وكيف لا يكون موسى عالماً به علماً ضرورياً حتى يسأل عنه مع انه يخاطبه ويكلمه ورد هذا بأن الخطاب لا يستلزم العلم الضرورى فقد يكون الخطاب مع وجود حجاب بين المتخاطبين ورد الثالث بأن زيادة الطمأنينة لا تكون بطريق طلب المحال الموهم لجهل موسى بما يعرفه أفراد المعتزلة وأجيب بأن موسى كان عالماً بامتناعها والسؤال عن الشيء لا يستلزم الجهل به اذا كان لغرض كما هنا

ومن الادلة على جواز الرؤية اجماع الامة على وقوعها للنبى صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج وأنها ستقع للمؤمنين يوم الآخرة والآيات والاحاديث ناطقة بذلك أيضاً قال تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وقال صلى الله عليه وسلم انكم سترون ربكم الحديث والمعتزلة يؤولون كل النصوص الواردة في ذلك أيضاً

والمعتزلة على عدم جواز رؤيته ولهم فيه أدلة منها أن الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وفى جهة ومقابلة من الرائى الى غير ذلك من الامور التى يتنزه عنها المولى وقد أجاب عنه الجماعة بأن الرؤية بمحض خلق الله واقتضاؤها لتلك الشروط ليس الا باعتبار العادة كيف ولو كانت كل رؤية مشترطة بذلك ما صح لله أن يرانا مع أن رويته لنا ثابتة

قطعاً وهي لا تحتاج الى تلك الشروط فلا يبعد أن يوجد الله في أبصارنا قوة نراه بها لا في مكان وبلا مقابلة وغيرهما كما يرانا هو كذلك

ومن أدلتهم السمعية قوله تعالى تمدحاً بنفي ادراك الابصار له « لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار » ولا شك انه ما تمدح به الا لكون ثبوته نقصاً فيستحيل أن يرى الله أي انسان كان في جميع الاوقات والاحوال لان الآية تدل صريحاً على أن الرؤية من حيث هي وبقطع النظر عن الاشخاص والاوقات نقص لا يجوز على الله فبطل تخصيص نفيها في الآية ببعض الاشخاص أو بوقت الدنيا دون الآخرة وأهل السنة لا يسلمون العموم بل لا يسلمون ان الادراك هو الرؤية وانما هو الرؤية على سبيل الاحاطة وليس هذا محل النزاع

ومن أدلتهم أيضاً ان الله قد استعظم سؤال الرؤية من قوم موسى ورد عليه بأن ذلك كان لتعنتهم ولو كانت ممتنعة لنهاهم موسى عن ذلك كما نهاهم حينما سألوه أن يتخذ لهم إلهاً غير الله

— خلق الافعال —

يتكلم على أفعال العباد في علم التوحيد من جهة كونها مخلوقة لله أو للعبد واذا كانت مخلوقة لله فهل تكون باختيار العبد أو لا ويتبع ذلك الكلام على كونها بارادة الله حسنها وقبيحها أو ليس منها بارادة الله الا الحسن والجماعة على انها مخلوقة لله وليس للعبد الا الكسب وهو تعلق قدرته وارادته بالفعل من غير تأثير فيه فأفعاله عندهم بارادته واختياره والمعتزلة على ان ما كان فعلا للعبد باختياره فهو مخلوق له وبقدرته والجبرية على انه ليس للعبد اختيار في أفعاله ولا تأثير فيها وهناك مذاهب

أخرى غير هذه منها مذهب الفلاسفة يقولون أفعال العباد بقدرتهم وليست باختيارهم وكذب البعض غزوه لهم ومنها مذهب أبي اسحق يقول انها بمجموع قدرة الله تعالى والعبد بمعنى ان قدرة العبد لا تتمكن من التأثير الا اذا أمدتها قدرة الله بالاعانة وأفاضت عليها القوة على التأثير وليس مراده ان كلا من القدرتين مستقل بتمام التأثير لانه لا يذهب اليه عاقل ومنها مذهب القاضي أبي بكر يقول انه ليس للعبد إلا التأثير في أوصاف الفعل من الطاعة والمعصية وغيرهما

واحتج الاشعرية على مذهبهم بانه لو كان فعل العبد بقدرته لكان عالما بتفاصيله لان الفعل يجوز وقوعه على كيفيات شتى فتخصيصه بأحدها لا يكون إلا عن طريق القصد المنبعث عن العلم والعبد يوجد أفعالا كثيرة لا علم له بتفاصيلها فالمشي مثلا يشتمل على حركات وسكنات لو سألت الماشي عنها ما عرف عددها ولا كيفياتها ولا يقال أنه عالم بها غاية الامر أنه زاهل عنها لانه لو صح ذلك لاستشعر بها عند السؤال وقد قالت المعتزلة لقد أثبتم الكسب للعبد والاختيار ولا فرق بينهما وبين الخلق في اقتضاء العلم بالفعل والجواب ان الخلق إعطاء الوجود لامر جزئي فما لم يتصور كذلك لا يمكن خلقه بخلاف الكسب فان إرادة العبد انما تتعلق بالفعل على وجه عام فلا تقتضي إلا العلم الاجمالي وتمسك الاشعرية أيضاً بالنصوص وأصرحها في اثبات مذهبهم والله خلقكم وما تعملون سواء جعلنا ما مصدرية أو موصولة فانها لو جعلت مصدرية وكان المعني والله خلقكم وعملكم لم يكن المراد بالعمل معناه المصدري لانه أمر اعتباري بل المراد به المعمول وهو المشاهد من الحركات والسكنات كما لو جعلناها موصولة وهو موضع النزاع لا المعني

المصدرى وقد توهم بعضهم ان الاستدلال لا يتم إلا بجعلها مصدرية لظنه ان موضع النزاع هو الافعال وهي معان مصدرية

وأما المعتزلة فمنهم ادعى الضرورة في كون أفعال العباد بقدرهم ورد عليهم بأن الضرورة لا تثبت إلا أن للعباد مدخلا في أفعالهم ونحن لا ننكره وانما ننكر أن يكون دخلهم بالتأثير ومنهم من احتج سمعاً بنصوص كثيرة وعقلا بأنه لو كان الكل يخلق الله لبطلت قاعدة التكليف المتفق عليها وهي ان ما وقع به التكليف يكون اختيارياً ولزم اتصاف الباري بالأكل والشرب وغير ذلك لانه هو الفاعل لها وبأن من أفعال العبد قبائح لا يجوز أن يخلقها الله والجواب عن الاول انه انما يتجه على الجبرية كما هو ظاهر وعن الثانى ان الاتصاف انما يعتمد القيام بالنفس لا الفعل ألا يرى ان الله خالق للاجسام والاعراض ولا يتصف بشيء منها وعن الثالث بأن القبيح فعل القبيح لا خلقه الا يرى ان الله هو الخالق لأصل القبائح بالاتفاق وهو الشيطان مع ان خلقه أعظم قبحاً لو سلم لهم أن خلق القبيح قبيح وقالوا أيضاً لو كان الكل بفعل الله لوجب الرضا به ولو كان الكفر وسائر المعاصي مع ان الرضا بالكفر كفر والجواب أن الرضا والتسليم انما يجب بتعلق صفة الله تعالى بالافعال وبكونها ولو كانت قبيحة فى ذاتها من أفعاله لا بنفس الافعال بقطع النظر عن كونها من فعل الله فان هذا هو الكفر هذا وقد قيل انه كان يجب أن يعد المعتزلة بمذهبهم هذا من المشركين دون الموحدين مع انا لا نكفرهم ورده لا يخفى على أحد

وأما الجبرية فقد خالفوا المحسوس اذ قالوا ان الانسان كالريشة المعلقة في الهواء لا اختيار له في فعله وليس لهم شبهة الا ما يفيده ظواهر بعض

النصوص من شمول قدرة الله تعالى ومشيئته ولم يدروا أن ذلك يستلزم اسقاط التكاليف الشرعية وكذا الثواب والعقاب عن العباد لانهما لا يكونان الا على أفعالهم واذا لم يكن لهم اختيار فيها لا يصح أسنادها اليهم ولا يستحقون ثوابا ولا عقابا عليها فوجب تأويل تلك النصوص لذلك ولتكون مطابقة لظواهر النصوص الاخرى ولضرورة العقل أيضاً

والمعتزلة يجعلون الاشعرية من الجبرية لانهم علقوا علم الله تعالى وارادته بجميع الممكنات فهي اذن واجبة الوقوع أو العدم لانهما ان تعلقا بوجودها وجب والا امتنع لاستحالة أن لا تقع على وفق علمه وإرادته والجواب بالمنع لان الله يعلم ويريد ان العبد يفعل أو يترك باختياره لا قهراً عنه وإرادة الله وعلمه تابعان للمعلوم والمراد الذي يفعله العبد باختياره فلا ينافيان الاختيار بحال من الاحوال

وأما الجواب بأن الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا مناف له فمدفوع بأن ذلك مسلم اذا لم يكن الوجوب من الخارج بل يكون الفاعل هو الذى حتم الفعل على نفسه وما هنا ليس من هذا لان وجوب أفعالنا يكون من جهة إرادة الله تعالى وعلمه وقد أجيب بأن هذا يرد أيضاً فى أفعال البارى جل شأنه لسبق علمه وإرادته لها كما فى أفعالنا مع انهم معنا على انها صادرة عنه بالاختيار وفيه أنه لا يرد النقض عليهم بذلك فى الارادة إلا أنا قلنا أن تعلقاتها أزلية وهو أحد قولين فى المسألة فاذا قلنا بمقابله فلا يرد لانه لا يكون قبل الفعل ايجاب بل تمكن من الفعل أو الترك لعدم أزلية تعلق الارادة ولما لم ينفع المعتزلة هذا فى اثبات أنهم جبرية حاولوا أن يثبتوه بأن الاختيار الذى يقولون به فعل من الافعال فيلزم بمقتضي مذهبهم أن يكون الموجد

له هو الله ولا يكون للعبد اختيار فى أفعاله ولا كسب والجواب أن الاختيار الذى اثبتناه نظير الارادة التى يثبتها المعتزلة للعبد ليكون فعله باختياره ومع ذلك يقولون بان الله هو موجدها فيه فكما لم يلزمهم الجبر باعتقادهم انها مخلوقة لله كذلك لا يلزمنا الجبر بقولنا ان الاختيار مخلوق لله

وأما كون الافعال بارادة الله حسنها وقبيحها أو لا فقد وقع الخلاف فيه بين الاشعرية والمعتزلة والى الاول ذهب الاشعرية والى الثانى ذهب المعتزلة واستدل الاولون بأن الافعال القبيحة لو لم تكن بارادة الله لزم أن يقع فى ملكه ما لا يريده وهو نقص لا يجوز على الله ورد بأن ذلك كان يرد لو قالوا انها وقعت رغماً عنه وهم لا يقولون ذلك لانه كفر صريح وانما يقولون انه لم يرد من العباد الا الايمان والطاعة ولكنه فوض اليهم الامر باختياره فمن شاء آمن ومن شاء كفر واستدلوا أيضاً بأن الله اذا علم عدم ايمان الكافر استحال وقوعه فلا يصح أن يريده منه لان العقل قاطع بأن العالم باستحالة شىء لا يريده أصلا فلا يصح القول بأن الله لا يريد الا الطاعات من جميع العباد بل ما وقع مطلقا فبارادة الله وما لا يقع مطلقا فلا يريده الله

واستدلت المعتزلة بأن ارادة القبيح قبيحة والله منزه عن القبائح وأجيب بأنه لا يقع قبيح من الله نعم قد يخفى علينا وجه الحسن في بعض أفعاله وبأنه لو كان بارادته لما صح أن يعاقب عليه لان العقاب على ما يريده يكون ظلماً وأجيب بأن له أن يتصرف فى ملكه بما يشاء فلا يكون ظالماً بذلك وبأن الارادة تستلزم الامر فلو أراد القبيح لامر به وأجيب بمنع الاستلزام ألا ترى ان السيد قد يأمر العبد بما لا يريده وينهاه عما يريده اذا قصد امتحانه هل يعصى أو يطيع وبهذا الجواب

يسقط دليلهم الرابع وهو ان الامر بما لا يراد والنهي عما يراد سفه لا يعقل له وجه صحيح

هـذا والحسن من الافعال مالا يكون متعلقاً للذم فيشمل المباح والقبيح بخلافه واتفق الكل على ان الله لا يرضى به لقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر

— ملحوظة —

الافعال التى قالت عنها الاشعرية أنها مكتسبة للعبد هى ماصدرت عنه مباشرة أما الافعال المتولدة عنها كحركة الخاتم التابعة لحركة الاصبع فقد أنكروا أن تكون مكتسبة للعبد مستدلين بأن منها مالا يكون قائماً بمحل قدرة الفاعل كالالم الناشىء عن الضرب فأنه يقوم بالمضروب لا بالضارب ويستحيل اكتساب العبد ماليس قائماً بمحل قدرته ومايكون منها قائماً بمحل قدرة الفاعل يقيسونه على ذلك لانه مثله

واستدلوا أيضاً بأنها لو كانت مكتسبة له لتمكن من عدم حصولها كسائر الافعال المكتسبة له وهو متى ضرب لا يكون فى قدرته دفع الألم عن المضروب ودفع هـذا بأن العبد يتمكن من عدم حصولها بأن لا يباشر سببها ولو كان عدم تمكنه من دفعها بعد مباشرة أسبابها مانعاً من كونه مكتسباً لها لما كان هناك أفعال مكتسبة للعبد أصلا فانه بعد صرف قدرته وارادته للفعل الصادر عنه بمباشرته لا يتمكن من تركه وهذا الدفع من المضحكات بمكان فان عدم تمكنه من ترك ذلك لم يكن لان هناك تلازما بين صرف الارادة والقدرة وبين الفعل بحيث يستحيل انفكاكهما ويتعاصى عليه عدم مباشرة الفعل كلا وألف كلا أنه اذا كان

مراد المعترض أنه بعد صرف القدرة وقبل مباشرة الفعل يستحيل على العبد أن لا يباشره فهذا مما لا يقول به عاقل وان كان يريد انه بعد ذلك وفى حين التلبس بالفعل يستحيل عليه الاستمرار فيه فهو أيضاً بديهى البطلان أو يستحيل عليه رفع ماحصله منه فهذا لا يمنع الاكتساب بالمرة فان الفعل بعد حصوله يستحيل رفعه من أصله ألا ترى أن الله بعد خلقه السموات والارض مثلا يستحيل عليه أن يعيدها كما كانا قبل وجودهما بحيث ينتفى تلك الآثار التى ترتبت عليهما من أصلها ويصح أن يقال انه لم يكن شيء فى الوجود فهذا محال ذاتى لا تتعلق به القدر اللهم الا أن نقلد السوفسطائية فى أقوالهم ونعتقد أنه ليس على ظهر البسيطة من شيء وإنما هى وهميات تعود بعد صرف الفكر عنها كان لم تكن

والمعتزلة لم يفرقوا بين فعل التوليد وفعل المباشرة وأضافوا الاثنين للعبد

— التكليف بالمستحيل —

اعلم أنه لا نزاع فى عدم التكليف بما يستحيل لذاته كما أنه لا نزاع في وقوع التكليف بالممكن سواء علم الله حصوله كايمان المؤمن أو علم عدم حصوله كايمان الكافر وانما النزاع في جواز التكليف بما أمكن ولكن العادة جرت بعدم تعلق القدرة به كخلق الجسم والصعود الى السماء فالجماعة على جوازه ومنعه المعتزلة لكونه سفهاً وعبثاً وتكليفاً بما لا يطاق فيكون قبيحاً يتنزه الله عنه ورد بأن لا يقبح من الله تعالى شيء والجماعة وان جوزوا التكليف به قد اتفقوا مع المعتزلة على عدم وقوعه لقوله تعالى

لايكلف الله نفساً الا وسعها والنصوص الموهمة لوقوعه مؤولة واحتجت المعتزلة بالآية على امتناع التكليف به لانه يترتب على فرض وقوعه تكذيبه تعالى فى أخباره بعدم التكليف به وهو محال ورد بأنه لو سلم لهم ذلك لما كان لهم وجه فى اتفاقهم معنا على جواز تكليف من علم الله عدم طاعته ولو أخبر بانه لايطيع كما كلف أبا لهب بالايمان وأخبر انه لايؤمن

وقد قيل كيف يجوز أن يكلف مثل أبي لهب بأن يصدق بجميع ماجاء به النبى صلى الله عليه وسلم مع أن من جملته الاخبار بأنه لايصدقه فانه تكليف بجمع النقيضين وبأن يصدق النبي فى أنه لايصدقه وأذعان المرء بما وجد من نفسه خلافه محال فيكون تكليفه بالايمان محالا مع أنهم اتفقوا أشعريهم ومعتزليهم بهم على وقوعه وقد اضطربوا فى الجواب عن هذا فمن قائل أنه يجوز أن لايعلم بأنه صدقه فلا يجد من نفسه اذا صدقه فى أنه لايؤمن أنه مؤمن وبطلانه ظاهر لان الانسان يمتنع أن يخفى عليه حال نفسه وليس فى طاقته ذلك فيؤول الامر الى أنه يجوز أن يقع التكليف بمالايطاق مع أنه لايقع باتفاق ومن قائل أنه انما كلف بالعلم الاجمالى والاذعان بما جاء به اجمالا والمحال انما يترتب على تكليفه بتصديق الاخبار بأنه لايؤمن بخصوصه ومن قائل أنه انما كلف بما عدا ذلك الاخبار وهو باطل لاستلزامه أن لايكون كافراً اذ كذبه لانه لم يكلف بتصديقه مع أنه يكون كافراً قطعاً

— مقارنة القدره للفعل —

مذهب الاشعرية أن الاستطاعة تقارن الفعل إذ هي القدرة التي يخلقها الله عند قصد اكتساب الافعال فهى عرض فلو كانت قبل الفعل للزم وقوعه بلا قدرة لانه يستحيل بقاؤها اليه لما قرره الاشعرى أن العرض يستحيل بقاؤه ، وخالفهم المعتزلة فى ذلك وقالوا لابد أن تكون

القدرة قبل الفعل لان الشخص مكلف قبل الفعل فلو لم يكن قادراً عليه قبله لزم تكليفه وهو عاجز وتكليف العاجز محال ودعوى ان العرض يستحيل بقاؤه مبنية على مقدمات فاسدة أولها أن بقاء الشيء أمر محقق زائد عليه مع ان البقاء أمر اعتبارى لا وجود له وثانيها أنه يمتنع قيام العرض بالعرض أو قيامهما معاً بالمحل وامتناع الاول ظاهر أما الثانى فلأنه يكون جعل العرض الثانى تابعاً للاول دون العكس تحكما اذهما مشتركان معاً فى التبعية للمحل وليس لاحدهما ميزة على الآخر تجعله تابعاً له ورد باختيار الثانى ولا مانع من وجود خصوصية ذاتية بينهما تجعل أحدهما متبوعاً للآخر ثم أنا لو سلمنا تلك الدعوى فلا مانع من استمرار القدرة الى الفعل بتجدد الامثال فلا يلزم وقوع الفعل بدون قدرة على كل حال ورد هذا بان الفعل ان كان بالقدرة السابقة عليه فلا شك يلزم وقوع الفعل بدون القدرة وان كان بالقدرة المتجددة المقارنة له فهذا رجوع إلى مذهب الاشعرية من لزوم مقارنة القدرة التى يكون بها الفعل له ولم يبق الا أن يكون نزاع المعتزلة فى اشتراط تقدم القدرة على الفعل ولا دليل لهم عليه الا مادعوه من لزوم تكليف العاجز لو لم تسبق القدرة الفعل وهو خطأ سرى لهم من اطلاق الاصوليين القول بأن التكليف يعتمد الاستطاعة ففهموا أن الاستطاعة هي القدرة مع أن مرادهم بها سلامة الاسباب والجوارح وهذا غير الاستطاعة بمعنى القدرة التى يكون بها الفعل فالذى يلزم ثبوته مع التكليف قبل الفعل هو الاستطاعة بذلك المعنى لا بمعنى القدرة وسلك بعضهم طريقاً آخر فى الرد على المعتزلة فقال لو سلمنا لهم بقاء القدرة السابقة الى آن الفعل اما بتجدد الامثال وأما على قولهم ببقاء الاعراض

فان جوزوا وجود الفعل بتلك القدرة المستمرة اليه لزمهم ترك مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل للقدرة وان ذهبوا إلى امتناعه فهو تحكم محض لان القدرة واحدة لم تتغير ، وقد رد عليه أولا بأنهم لم يدعوا امتناع المقارنة الزمانية بين الفعل والقدرة بل قالوا يسبقها له واستمرارها اليه فلا يلزمهم بذلك ترك مذهبهم وثانياً يمنع اتحاد القدرة فانه يجوز أن تكون قبل الفعل غير مستوفية لشرائط الايجاد وتستوفيها وقت مباشرته فيوجد بها الفعل فى تلك الحالة

هذا وقد ذهب الرازى إلى أن القدرة ان كانت مستجمعة للشرائط فهي مقارنة للفعل والا فقبله وهذا لايمكن لاحد أن ينازع فيه

— المقتول ميت بأجله —

الاجل هو الوقت الذى تبطل فيه الحياة من غير تقدم ولا تأخر ولا نزاع في أن بطلان الحياة بالموت واقع فى الاجل الذى قدره الله وانما النزاع فيما اذا كان ذلك بالقتل فالاشعرية على أن المقتول ميت في أجله ولو لم يقتل لجاز أن يموت في ذلك الوقت وأن لايموت وقالت المعتزلة موته سابق علي أجله ولو ترك لامتد اليه قطعاً وقال أبو الهذيل لو لم يقتل لمات بدل القتل لانه لو كان يمتد عمره لو لم يقتل لكان القاتل قاطعاً للاجل الذي قدره الله له وعلمه فينقلب العلم جهلا وأجيب بأن عدم القتل انما يتصور على تقدير علم الله بانه لايقتل وحينئذ فاذا امتد لايلزم انقلاب العلم جهلا ، وقد اتفق الكل بعد هذا على أن الاجل المقدر لبطلان الحياة واحد ولم يخالفهم في ذلك الا الكعبى والفلاسفة ، فالكعبى يرى أن للمقتول أجلين أجل بالموت وأجل بالقتل وانه لو لم

يقتل لامتد عمره إلى أجل الموت

والفلاسفة لافرق عندهم بين القتل وغيره من الآفات والامراض وسمو الاجل الذي يكون بذلك أجلا اختراميا ويقابله الطبيعى الذي يكون عند تحلل الرطوبة وانطفاء الحرارة الطبيعيتين

والاشعرية تحتج لمذهبهما بقوله تعالى إذا جاء أجلهم الآية إذ حكم فيها بأن الكل ميت بأجله ولم يفرق بين القتل وغيره واحتج المعتزلة ومن نحا نحوهم بالاحاديث الواردة فى أن بعض الطاعات يزيد فى العمر وبأنه لو كان ميتاً فى أجله لما استحق القاتل ذماً ولا عقاباً ولا غيرهما إذ ليس موت المقتول بخلقه ولا بكسبه والجواب عن الاول بأن الزيادة محمولة على زيادة الخير والبركة وقد أجيب عنه أيضاً بأن ذلك معناه أن الله كان يعلم انه لو لم يفعل الطاعة المذكورة فى تلك الاحاديث يعيش أربعين ولو فعلها يعيش سبعين ولكنه علم أنه يفعلها فيكون عمره سبعين سنة بحيث لا يتقدم ولا يتأخر عنها فالاجل واحد ولا يجوز أن يتقدم على السبعين كما تقول المعتزلة بأنه يتقدم لو لم يفعل الطاعة وعن الثانى بالمنع اذا العبد له كسب فى ذلك والاشعرية تقول بالكسب في كل ماهو باختيار العبد والقتل باختياره

— الرزق —

فسره الجماعة بما ساقه الله تعالى الى الحيوان ليأكله سواء كان حلالا أو حراما وفسره المعتزلة تارة بمملوك يأكله المالك وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به ويلزم على الاول أن لا يكون ما يأكله الدواب رزقا وقد قال الله تعالى وما من دابة في الارض إلا على الله رزقها ويلزم عليهما

أن لايكون الحرام رزقا وقد دلت النصوص على ضمانه تعالى الارزاق لكل موجود وانه لارازق إلا الله . وقد تمسك المعتزلة بأن العبد يستحق الذم والعقاب على أكل الحرام ولو كان الله هو الذى رزقه به ما استحق شيئاً من ذلك وأجيب عنه بأن استحقاق ذلك لسوء اختياره وارتكابه ما نهى الله عنه واغتصابه مال غيره ، والخلاف يرجع فى الحقيقة إلى أنه هل الله الذى أوجد الرزق للعبد لأنه الفاعل لكل شىء فلا رازق غيره ولا مانع الا هو أو العبد لانه هو الذى يستقل بفعل نفسه فيكون مندرجا تحت الخلاف السابق فى أفعال العباد وقد تقدم الكلام فيه

هذا وكل يستو في رزقه حلالا كان أو حراما ولا يأكل أحد رزق غيره لان ماقدره الله رزقا لشخص يتغذى به لابد أن يأكله لاستحالة تخلف ما قدره الله

— الهداية والضلال —

الخلاف فى أنهما بخلق الله أولا يرجع الى الخلاف السابق في أفعال العباد فالجماعة على أنهما مخلوقان لله لقوله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء (١) والمعتزلة على خلافه وأولت الهداية في الآية ببيان طريق الحق والاضلال بمعنى إيجاد العبد ضالا أو تسميته ضالا وقد رد عليهم بأن بيان طريق الحق عام لكل واحد فلا معنى للتقييد بالمشيئة وبأنه لا معنى لتعليق ذلك الايجاد أو التسمية بمشيئة الله تعالى على أنهما أمران اعتباريان لاتتعلق بهما ارادة الله وبأنه كان المناسب أن يفسر الاضلال حيث وقع فى مقابلة الهداية ببيان طريق الباطل إذلا مقابلة بين الهداية بهذا

(١) وما وقع في الكتاب من أسنادها الى غيره فمحول على التجوز

المعنى وبين وجدان العبد ضالا أو تسميته بذلك

هذا والهداية معناها عند المشايخ خلق الاهتداء ومثل قولهم هداه الله فلم يهتد المراد بالهداية فيه الدعوة الى الاهتداء مجازا وعند المعتزلة الهداية بيان طرق الصواب وهو باطل لقوله تعالى إنك لا تهدى من أحببت وقوله صلى الله عليه وسلم أللهم أهد قومي فأنهم لا يعلمون مع أنه قد بين لهم تلك الطرق فلا يصح نفي الهداية ولا طلبها لو كان معناها ذلك ، والمشهوران الهداية عند المعتزلة هي الدلالة الموصلة الى المطلوب وعندنا الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب سواء وصل أو لم يوصل والخطب في ذلك سهل

— مسألة الصلاح والاصلح —

لايليق بمسلم أن يعتقد أن الله يجب عليه شيء لان ذلك نقص بتنزه الله تعالى عنه وهذا أمر جلي لا يخفى على أحد ولكن ذلك لم يمنع فرقة كبيرة من المسلمين هي المعتزلة من القول بوجوب الصلاح والاصلح علي الله وقد انقسموا بعد ذلك الي ثلاث فرق فمعتزلة بغداد على أن المراد بهما الاوفق فى نظر الحكمة الالهية وهذا شيء توافقهم عليه فأفعال الله كلها على مقتضى الحكمة (صنع الله الذى أتقن كل شيء) ولكنا لانوافقهم على القول بوجوبهما على الله وإنما نقول هذا شيء يفعله الله باختياره والجبائى على أن المراد بهما الانفع للعبد في علم الله تعالى فقد يفعل بالعبد ما يضره مثلا في الدنيا ويكون هو الانفع له في الآخرة والفرق بين هذا والذى قبله أنه يجوز على الاول الاضرار بالبعض لنفع الكل بخلاف هذا ومعتزلة البصرة على أن المراد بهما الانفع للعبد بحسب

ما يظهر لنا فجعلوا للعبد حكما على الله حتى قالوا من علم الله عنه الكفر يجب تعريضه للايمان والا لزم البخل والسفه عليه تعالى وليقولوا لنا لماذا خلق الله الكافر الفقير وقد كان الاصلح في نظرنا عدم خلقه أو سلب عقله قبل التكليف والتعريض للنعيم الدائم فان قالوا بل الاصلح تعريضه للتكليف وتمكينه من مباشرة أسباب النعيم قلنا فقد كان يجب عدم أمانة الطفل الصغير حتى يتعرض لذلك ،ثم ليقولوا لنا لم يمتن الله على عباده ويطلب منهم شكره على ما اغدقه عليهم من النعم وهو لم يفعل الا الواجب عليه وأداء الواجب لا يسوغ الامتنان به لفاعله أو طلب الشكر عليه

ولشناعة هذا القول قال متأخروا المعتزلة ان معنى وجوب ذلك عليه انه يفعله تعالى البتة ولا يتركه باعتبار جرى العادة ويجوز أن يتركه كما فى سائر أفراد الوجوب العادي وهذا كما ترى لا يصلح تفسيراً للوجوب فان كان مرادهم به ذلك فليس نزاعهم معنا إلا فى مجرد التسمية

ويتمسك المعتزلة فى وجوب الصلاح والاصلح بأن الاخلال بهما بخل وسفه وهذا أقل من أن يرد عليه لان الله له أن يتصرف فى ملكه كيف يشاء على انه لا يفعل إلا ما تقتضيه الحكمة العامة والمصلحة المطلقة ويجل عن أن لا يراعى ذلك لاجل مصلحة أى شخص كان ، وقد يقال ان ذلك يشم منه أن الله يراعى الحكمة العامة فى أفعاله ولا يحيد عنها وقد أجاب بعضهم بأن ذلك لا يفيد إلا أن الله يراعى المصالح والحكمة العامة ولا يفيد الوجوب ولو سلم افادته الوجوب فهو وجوب قد أوجبه على نفسه وليس بالنسبة لكل شخص شخص كما تقوله المعتزلة

— أحوال القبر —

قامت النصوص من الكتاب والسنة على ثبوت عذاب القبر للكفار ولبعض من مات ولم يتب من عصاة المؤمنين وعلى تنعيم الطائعين وسؤال الملكين وهى أمور ممكنة فيجب التصديق بها ولا داعي للتأويل ، ومستند المنكرين لها من المعتزلة والروافض ان الميت جماد فاقد للادراك فلا يتصور أن يعذب أو ينعم أو يسأل والجواب انه يجوز أن يخلق الله فيه من الحياة قدر مايتألم ويتلذذ ويصح توجيه الخطاب اليه ولا يلزم أن يعيد فيه الروح أو يتحرك أو يضطرب أو يرى أثر العذاب عليه حتى يعترض بلزوم ذلك لو رجعت اليه الحياة والله جلت قدرته لا يعجز عن أن يوجد تلك الاحوال من غير أن تظهر لها دلائل وآثار .

— البعث —

ليس منشأ الخلاف فى مسألة المعاد ان ما يعدم يتعاصى على القدرة أعادته كما كان فالله الذى قد أوجده إبتداء من لا شيء وبلا سبق وجود قادر على إيجاده بعد عدمه وليس العدم الا تبدل المادة من حالة الي حالة فلا يعقل أن يعجز من أوجد تلك المادة من العدم المطلق عن أن يعيد لها الحالة التى فقدتها ويرد لها الوجود الذى كانت عليه

والمثبتون لبعث الاجسام هم الجماعة تمسكا بالادلة الناطقة بحشر الاجساد بأعيانها وبالحالة التي كانت عليها وتمسك الفلاسفة المنكرون له بأنه يستحيل إعادة المعدوم بعينه لانه ان أعيد الوقت الاول معه

فذلك مبدأ لا معاد وان لم يعد لم يكن المعدوم معاداً بعينه لان الوقت من الشخصيات ورد الشق الاول بأنه يكفي في كونه معاداً أنه موجود ثانياً بعد الوجود الاول والثاني بمنع أن يكون الوقت من المشخصات والا لزم تبدل الاشخاص بتعدد الاوقات وهو باطل على أنا لا نعني بالمعاد إلا أن يجمع الله الاجزاء ويعيد الروح اليها سواء سمي ذلك إعادة أولا ، وبذلك يبطل استدلالهم أيضاً بأنه لو أعيد بنفسه يلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه وهو محال على أنه لادليل على استحالة ذلك لانه لا يخرج من كونه تخلل العدم بين زماني الوجود ولا استحالة فيه

وقالوا أيضاً انه لو أكل انسان إنساناً بحيث صار جزءا منه فتلك الاجزاء يستحيل أن تعاد فيهما معاً كما يستحيل أن تعاد في أحدهما دون الآخر لانه لا يكون الآخر معاداً بجميع أجزائه والجواب ان المعاد هو الاجزاء الاصلية من إبتداء الخلق ولعل الله يحفظها من أن تصير جزءا أصلياً لبدن آخر وأما غيرها فهي فضلات في الآكل لا اعتبار لها

بقي أن ندفع ما قيل ان المعاد ضرب من التناسخ المحال لان البدن المعاد ليس هو الاول كما تنطق به النصوص وهذا عين التناسخ والجواب أن ذلك يكون تناسخاً لو لم يكن البدن الثاني مخلوقاً من الاجزاء الاصلية للأول فهو هو ولم تعد الروح إلا للبدن الذي فيه كانت وتناسخ الارواح عبارة عن تنقلها الى أبدان مختلفة فليس اذن البعث من التناسخ

— الوزن —

هو ثابت أيضاً بالنصوص والميزان عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال

ولانعرف عنه غير هذا وأنكره المعتزلة وأولوا الميزان الوارد في النصوص بالعدل الالهى وحجتهم على ذلك ان الاعمال أعراض وهى فضلا عن كونها لايمكن اعادتها لايتصور وزنها ثم أنه لافائدة فى وزنها لانها معلومة لله والجواب عن الاول أن الذى يوزن هو كتاب الاعمال أو هو الاعمال نفسها ولكن بعد تجسيمها كما قيل وعن الثانى بأنه يجوز أن يكون للوزن حكم لا تطلع عليها ويمكن أن يكون منها اطلاع ملائكة الرحمة والعذاب على مقدار ما يستحقه كل بر وفاجر. واورد على أن الموزون هو كتب الاعمال أنه قد ورد فى الحديث أن كتاباً فيه الشهادة لله ولرسوله يغلب فى الكفة تسعة وتسعين سجلا كل سجل مثل مد البصر فلو لم يكن للذى فيه من العمل وزن لما غلب تلك السجلات وهو صغير عنها جداً ويمكن أن يجاب بأن الحديث محمول على الترغيب فى الشهادة أو أنه لامانع من أن يبارك الله فيه فيضع فيه من الثقل ما يجعله يغلب تلك السجلات

— كتب الاعمال —

هى ثابتة ايضاً بالنصوص ويدون فيها طاعات العباد ومعاصيهم ويأخذها المؤمنون بايمانهم والكفار بشمائلهم ومن وراء ظهورهم وانكرها المعتزلة بزعم انها خالية عن الفائدة والجواب ما مر

— السؤال والحوض والصراط —

قد دلت عليها الادلة السمعية أيضاً والصراط جسر ممدود على متن جهنم أدق من الشعرة وأحد من السيف يعبره أهل الجنة وتزل به اقدام

اهـل النار وهو بعد الميزان على المشهور والحديث الموهم خلافه فضلا عن كونه غريباً قابل للتأويل وانكره المعتزلة وأولوا الصراط الوارد فى النصوص بطريق الجنة والنار وزعموا أن مثل هذا الصراط لا يمكن العبور عليه ولو أمكن فهو تعذيب للمؤمنين وأجيب بان الله قادر على أن يمكنهم من عبوره ويسهل عليهم السير فيه ولقد ورد أن منهم من يجوزه كالبرق الخاطف ومنهم كالريح العاتية ومنهم كالجواد الخ ما ورد

— الجنة والنار —

قال بوجود الجنة والنار المتكلمون من الاشعرية والمعتزلة ومتمسكهم فى ذلك الآيات والاحاديث المتواترة المشهورة وخالفهم الفلاسفة وحملوا كل الآيات والاحاديث الواردة فيهما على غير ظاهرها والذى حملهم على انكارهما ما ورد في الكتاب من أن الجنة عرضها كعرض السماء والارض مع ما ثبت عندهم من استحالة الخرق والالتئام على الفلك وامتناع أن يكون فى الوجود عالمان فهي لا جائز أن تكون فى حيز العناصر لانها فى داخل السموات فلا يمكن أن تسع جنة عرضها بهذا الشكل ولا جائز أن تكون في حيز الافلاك لانه يلزم أن لا يصل أهل الجنة اليها إلا بعد خرقها وهو محال عندهم ولا جائز أن توجد في عالم آخر لاستحالة وجوده لانه يكون كريا كهذا العالم ضرورة احتياجه الى محدد الجهات مثله والشكلان الكريان لا يلتقيان إلا فى نقطة واحدة وماعدا نقطة الالتقاء يكون خلاء بينهما فلا بد من شغله بشيء لاستحالة وجود الخلاء وحيث أن هذا الخلاء خارج عنهما لا يكون ثمة ما يشغله بالضرورة فقد

ترتب على فرض وجود عالم آخر وجود الخلاء المحال فيكون وجوده محالا أيضاً واذا بطل وجود جنة بطل وجود نار أيضاً كما لا يخفى على ذى بصيرة والجواب تمنع تلك المقدمات التى بنى عليها القول بعدم وجود الجنة والنار من استحالة الخرق والالتئام واستحالة الخلاء وغيرها ثم هما موجودتان الآن وقصة آدم صريحة في ذلك وكذا ظاهر قوله تعالى اعدت للمتقين وغيره وأما قوله تعالى تلك الدار نجعلها الآية أى نخلقها لهم فيجب حمل المضارع فيها على الحال والاستقبال حتى تتفق مع تلك النصوص الصريحة في وجودها الآن على أنا نمنع أن تكون جعل تامة بمعنى خلق بل هي ناقصة ومفعولها الاول الضمير والثانى الجار والمجرور ويكون المعنى عليه الاخبار بأن الله يصيرها لهم يوم الآخرة فيكون الذى لم يوجد الآن هو جعلها لهم لا هي نفسها كما تقول سأجعل لك هذا الشيء وهو في يدك

والمعتزلة تمنع وجودها الآن واستدلوا بأنهما لو وجدا الآن لما جاز هلاك أهل الجنة لقوله تعالى أكلها دائم وعدم هلاكه باطل لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه والجواب أن المراد بدوام أكلها أنه اذا افني جيء ببدله فهو يهلك كغيره لكنه يجاء ببدله فلا يعارض دوامه بهذا المعنى تلك الآية على أن الهلاك لا يستلزم الفناء بل يكفى فى هلاك الشيء خروجه عن الانتفاع به فدوام الاكل لا يمنع من طروء الهلاك عليه بمعني سلب الانتفاع به على انه يجوز أن يكون معنى الآية كل شيء فهو بالنسبة لوجود الله بمنزلة الهالك المعدوم وليس المعني انه يعدم بالفعل وهذا لا ينافى الدوام أيضاً

واتفق جمهور المتكلمين على انهما باقيتان لا تفنيان ولا يفني أهلهما نعم يجوز أن تفنيا ولو لحظة تصديقاً لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ثم يستمرا بعد الى ماشاء الله وتخلل لحظة الفناء بين الوجود لا ينافي ما ثبت في النصوص من أنهما دائمتان فذلك شيء لا يعتد به على انك قد عرفت أن للآية معان غير ما يفيده ظاهرها من وقوع الهلاك بمعنى الفناء لكل موجود وعليها لا ضرورة الى القول بتخلل الفناء بين أزمان وجود الجنة والنار ولم يخالف الجمهور في ذلك الا الجهمية ذهبوا الى أنهما يفنيان ويفني أهلهما مخالفين لصريح الكتاب والسنة والاجماع ولا أدرى لهم شبهة الا تلك الآية السابقة وقد عرفت انها لا تفيد ذلك

— الله يغفر الذنوب —

الذنوب اما كبائر أو صغائر واختلف في تعريف الكبيرة والصغيرة فقيل الكبيرة كل ما توعد عليه الشرع بخصوصه والصغيرة ما لم تكن كذلك وقيل كل معصية أصر عليها العبد فهي كبيرة وكل ما استغفر عنها فهي صغيرة وقيل أن كل معصية فهي بالاضافة الى ما دونها كبيرة والى ما فوقها صغيرة وبعضهم حصر الكبيرة في أفراد مخصوصة على خلاف في الحصر بينهم أيضاً فمنها الشرك وهو أم الكبائر والقتل والقذف الخ والشرك مجمع على أن الله لا يغفره لصاحبه وانما اختلف في انه يجوز غفرانه عقلا اذ لم يعلم نفيه الا بدليل السمع أو لا يجوزه العقل وان لم تخبر بعدمه النصوص لان ما تقضى به الحكمة التفريق بين المسيء والمحسن والكافر يعتقد كفره حقا فلا يطلب له عفوا ولا مغفرة وقد أصر عليه أبدا

فيجب ان يجازى عليه كذلك وهو مذهب المعتزلة وقد رد عليهم بمنع ان التفرقة بين المحسن والمسيء مقضى الحكمة ويجوز أن يكون لعدمها حكم لا تطلع عليها بل يجوز أن يفرق بين المحسن والمسيء بان يثاب المحسن ولا يثاب المسيء ولا يعذب وبأن اعتقاده كفره حقاً وتصميمه عليه أبداً لا يضيق عنه كرم الله تعالى ورحمة ربك وسعت كل شيء

وأما بقية الكبائر فيجوز العفو عنها لقوله تعالى ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ولغير ذلك من الآيات والاحاديث ولم تجوزه المعتزلة وقالوا فى الآية من يشاء الله مغفرة ذنوبه هو مرتكب الكبيرة التائب ومقترف الصغائر وخصوا المعاصى الوارد ان الله يغفرها في بقية النصوص بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة

واستند المعتزلة فى ذلك على دليلين الاول الآيات والاحاديث الواردة فى وعيد العصاة فان الخلف فى الوعيد كذب لا يجوز على الله ونقص بأن هذه النصوص غاية ما يؤخذ منها ان الله يعذب المذنبين ولا يستفاد منها أن ذلك واقع ولا بد حتى لا يجوز العفو عن السيئات الوارد فيها الوعيد على أن هناك نصوص مثبتة للعفو فيجب جمعا بينها وبين نصوص الوعيد أن نخرج المذنب المغفور له من عمومات الوعيد اذ لو تركناه على عمومه فمن يقع له الغفران اذن أو نجعل الوعيد محمولا على مرتكب المعاصي مستحلا لها فانه حينئذ كافر مكذب لله ورسوله والثاني ان المذنب اذ علم أنه لا يعاقب على ذنبه اندفع في الذنوب وانهمك فى الملذات وكان ذلك اغراء له يتنزه البارى عنه ورد بأنا لم نقل الا بأنه يجوز العفو عن المذنبين وكيف يسمع انسان تلك النصوص الواردة

فى الوعيد وهي في شكل من التهديد يترجح معه وقوع العقاب على العفو ولا يحجم عن المعاصى

والمعتزلة لم يكفهم تحاملا على مرتكب الكبيرة القول بأنه لايجوز العفو عن خطيئته بل قالوا مع هذا بتخليده فى النار وتعلقوا فى ذلك بأهداب النصوص الناطقة بتخليد مرتكبها فى النار مع أنا لو فتشناها لم نجدها تنطبق الا على الكفار مثال ذلك قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا الآية فان قاتل المؤمن لكونه مؤمنا لايكون الا كافراً وقال أيضاً ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده الآية وهي ناطقة بأن ذلك التخليد لكافر لان اضافة العصيان لله والرسول مشعر بتعمد عصيانهما ومعاندتهما وكذلك قوله ويتعد حدوده صريح في أنه كافر لان متعدى جميع الحدود هو الكافر وقال من كسب سيئة وأحاطت الآية وهى أيضاً واردة فى الكافر لانه هو الذي تحيط به الخطيئة من كل جانب . ولما وجدوا تلك النصوص مع هذا لاتنفعهم رجعوا الى شهادة العقل فقالوا لقد أنفقتم معنا على أنه معذب والعذاب مضرة خالصة دائمة فلا يمكن الثواب معه ومرادهم بخلوصه أن لايشوبه فرح بأمل انقطاعه ورد عليهم بأن كون العذاب كذلك دعوى لايقوم عليها دليل والاشعرية على عدم تخليده لان الايمان بالله ورسوله بقطع النظر عن فعل الطاعات عمل خير لايليق بكرمه أن لايجازى عليه وقد قال تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره وانعقد الاجماع على أن مجازاة العصاة بالثواب بعد الخروج من النار وأما الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة فالجميع متفق على أنها مغفورة فلم يبق الا الصغائر التى لم يتب العبد منها فالجماعة على أنه يجوز العقاب عليها والعفو

عنها سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة أولا لان الله مختار يجوز له أن يغفر وأن يعاقب وقالت المعتزلة أنه اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه عليها سمعاً لاعقلا لانه لايمنع من المجازاة عليها والسمع الوارد فى ذلك قوله تعالى أن تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه الآية وأجيب بأن المراد بالكبائر فيه الكفر وانما جمعها مع أن الكفر ليس الافردا من الكبائر لتعدد أنواعه واذا كان المراد بالكبائر الكفر وجب تعليق تكفير السيئات بمشيئته تعالى لماهو ظاهر

وقد استدل لنا بقوله تعالى أن الله لايغفر أن يشرك به الآية اذ يدل على أن العاصى اذا لم يغفر ذنبه يعاقب عليه ولم يفرق بين صغير الذنوب وكبيرها

واستدل أيضاً بقوله تعالى لايغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها ولا معنى للاحصاء الا المجازاة والعقاب ورد بأنه لو اقتضى ذلك لكان العقاب عل الصغيرة واجباً ونحن لا نقول بذلك

— الشفاعة —

بعد أن أثبتنا جواز العفو عن الذنوب بدون الشفاعة لا يكون لشخص شبهة فى جحد الشفاعة لانها ليست الا طلب العفو عن المعاصى والمعتزلة لما لم يجز عندهم العفو عن الكبائر وكانت الصغائر عندهم لا يعاقب عليها أنكروا الشفاعة بمعنى طلب العفو لانها فى الكبائر غير مقبولة وفى الصغائر عديمة الفائدة للعفو عنها بدونها لنا قوله تعالى استغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وقوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين فانه يدل على أن هناك شفعاء يشفعون لهم فلا تنفعهم شفاعتهم ولا يقال

يجوز أن تكون الشفاعة المنفية بمعنى طلب رفع الدرجة لان الكلام مسوق لقطع أمل الكفار من النجاة في الآخرة ونفى الشفاعة بهذا المعنى لا يقيده

ولنا أيضاً قوله صلى الله عليه وسلم شفاعتى لاهل الكبائر من أمتى وسيقول قائل لقد وردت نصوص بنفى الشفاعة فى حق من ارتكب بعض المكروهات فلا تكون للعاصى من باب أولى والجواب انه ليس يلازم أن يكون جزاء الاقل جزاء للاكثر فقد يكون هناك جزاء أكبر منه يكافأ به والعاصى معذب بالنار وغيرها وهذا أكبر عقابا من نفى الشفاعة عنه

وتمسك المعتزلة بقوله تعالى يوم لاتجزى نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها شفاعة وأجيب بأن ذلك محمول على الكفار والا التناقض مع النصوص السابقة وحملهم الشفاعة الواردة فيها على طلب زيادة الثواب ورفع الدرجة بطلانه ظاهر لان الشفاعة الواردة في تلك النصوص لاتحتمل الا أن تكون بمعنى طلب العفو

— الايمان —

اختلف القوم فى بيان حقيقة الايمان وانقسموا فيها إلى خمس فرق فذهب جمهور المحققين أن الايمان هو مجرد التصديق بما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم وكان من الشهرة بحيث لا يخفى على العامة ولا يجب التعرض لكل ما جاء به والتصديق به بل يكفي التصديق الاجمالى وإنما يجب التفصيل عند ملاحظة ماجاء به صلى الله عليه وسلم تفصيلا والتصديق هو إذعان القلب واطمئنانه لما يدركه وليس المراد به مجرد المعرفة ولا يعتبر في الايمان وراءه شيء من أقرار باللسان وعمل بالاركان فان وجد

لبعض الكفار لم يكن اطلاق الكفر عليه الاجريا وراء ما يظهر لنا منه مما جعله الشارع أمارات للتكذيب كمن صدق وسجد للصنم ويكون ناجياً عند الله وإن عاملناه معاملة الكافر وقد نازع في هذا السعد في مقاصده

وهذا هو المذهب المنصور الذي تنطق به الآيات والاحاديث قال الله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان وقال رسول الله اللهم ثبت قلبي على دينك وغيرهما في الكتاب والسنة كثير وكلها تدل على أن بيت الايمان القلب ولا عبرة بلسان وعمل وتصرح بأنه لابد فيه من أن يطمئن به القلب فلا يكفي مجرد المعرفة بدون ارتياح ولا يشك أحد في أن المراد به في النصوص الايمان الشرعي فما يقوله البعض من أنه يحتمل أن يكون المراد به فيها الايمان اللغوي بمعنى مطلق التصديق لا يعبأ به ولقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يطالب العرب بالايمان فاذا سألوه عنه قال لهم هو الايمان بالله ورسوله الخ من غير أن يبين لهم حقيقته اتكالا على علمهم به في لغتهم وإنما بين لهم متعلقاته التي يتميز بها عن الايمان المطلق فلو كان الايمان في لسان الشارع مغايراً للايمان عندهم لبين لهم الحقيقة الشرعية وما كان يتركهم وليس الايمان عند العرب إلا التصديق القلبي وقول بعضهم أن العرب لا يعرفون من الايمان الا الاقرار باللسان ممنوع ولو سلم أنهم أطلقوه على من صدق بلسانه فلم يكن منهم ذلك إلا القيام الادلة على تصديق قلبه كشأنهم في سائر مفردات اللغة اذ يطلقونها على مدلولاتها الحقيقية اعتمادا على آثارها الدالة عليها كلفظ الفرح يطلقونه على الرجل اذ بدا عليه علامات البشر ولو لم يكن في الحقيقة مسروراً

ومذهب السلف كأبي حنيفة وغيره أن الايمان التصديق القلبي والاقرار باللسان وقيل أن جمهورهم كان على أن الايمان هو التصديق

والاقرار والعمل والحق أن مراد السلف بالايمان المعتبر فيه ذلك الايمان الكامل لاتفاقهم على ايمان من وجد منه مجرد التصديق فلا يكون مذهبهم خلاف مذهب المحققين وكذلك ما ذهبت اليه الكرامية من أن الايمان هو الاقرار باللسان ليس مرادهم أنه يكفي في تحقق الايمان المنجي هذا وانما يعنون أن الاقرار باللسان يسمي صاحبه مؤمنا لغة وشرعاً لتحقق اللفظ الدال عليه وأن كان لايوجب له النجاة ودليلهم على ذلك أن النبي كان يكتفي في الايمان بالاقرار باللسان وهذا شيء توافقهم عليه وليس بيننا وبينهم فيه الا الخلف اللفظي

والمعتزلة والخوارج على أن الايمان هو التصديق والعمل واختلفوا في أي الاعمال تعتبر ركنا من الايمان فالخوارج على انها معتبرة مطلقا واجبها ومندوبها واكثر المعتزلة على أنها الواجبات فقط والفريقان متفقان على أن من ترك العمل ليس بمؤمن وقد اختلفوا في كفره فالمعتزلة على أنه ليس بكافر أيضاً وعند الخوارج تارك العمل الواجب وهو العاصي كافر سواء في ذلك مرتكب الصغيرة والكبيرة

ولنا في الاحتجاج عليهم تلك النصوص المتقدمة القاطعة في أن الايمان هو التصديق القلبي فقط واقتراف الذنب لغلبة الشهوة لا سيما مع خوف العقاب وتوبيخ الضمير لا يقتلع ذلك التصديق من قلب المذنب ونحن لا ننازعهم في عدم ايمانه اذا ارتكبه مستحلاله أو مستخفاً بأحكام الشريعة ولكن هذا ليس لتركه العمل بل لاستحلاله أو استخفافه أو غيرها مما جعله الشارع أمارة على تكذيب القلب . ولنا أيضاً أنه قد ورد في الكتاب والسنة عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى (ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات والعطف يقتضي المغايرة نعم قد يعطف

جزء الشيء عليه لاعتبار خطابي ولكن هذا لا يمنع أن ظاهره يفيد ذلك وكفي به حجه هنا ولنا أيضاً أنه قد ورد نفي العمل مع اثبات الايمان كقوله تعالى وأن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا وقد ورد في نصوص كثيرة أمر المؤمن بالطاعات ونهيه عن المعاصي بعد اثبات الايمان له ولو كان العمل جزءاً من الايمان ما صح ذلك وورد أيضاً في بعض النصوص اعتبار الايمان شرطاً في صحة العبادة فلو كان عبارة عن التصديق والعمل لزم من جعله شرطا فيها أن يكون العمل أيضاً شرطا فيها لما ثبت من أن جزء الشرط شرط وليس هناك أفسد من جعل الشيء شرطا في صحة نفسه ومن تلك النصوص ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن الآية)

واحتج المعتزلة بدليلين الأول أن الامة قد اتفقت على أن المذنب فاسق ثم اختلفت بعد ذلك في إيمانه أو كفره أو نفاقه فحسما للنزاع يؤخذ بالمتفق عليه في حقه وهو الفسق ويترك المختلف فيه ويكون ليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق والجواب أن كونه ليس بمؤمن ولا كافر لا يقول واحد ممن يذهب إلى انه مؤمن أو كافر أو منافق فلا يكون فيه حسم للنزاع بل تكثير له

ثم ان فضلا عن هذا يخالف ما أجمعت عليه الامة من انه لا منزلة بين الايمان والكفر

والدليل الثاني للمعتزلة هو النصوص التي يجعل فيها الفسق مقابلا للايمان فيكون العاصي بمقتضاها ليس بمؤمن وقد كان يجب بمقتضاها أيضاً أن يقال أنه كافر ولكنه لما تواتر أن الأمة كانوا لا يقتلونه ولا يعاملونه معاملة المرتد وجب المصير الى أنه ليس بمؤمن ولا كافر جمعا بين

الامرين والجواب أن المراد بالفسق المقابل للايمان فى تلك النصوص الكفر فانه من ضمن الفسوق بل هو أعظمها ونفى الايمان عن المذنب فيها للمبالغة فى زجره عن ارتكاب الذنوب وإلافهناك أيضاً نصوص ناطقة بايمان الفاسق ولا تقبل التأويل مثل هذه

وتمسك الخوارج فيما وافقوا عليه المعتزلة بما تمسك هؤلاء به سابقاً واستندوا فى تكفيرهم عصاة المؤمنين بظواهر النصوص الواردة بنفى الايمان عنهم وقد علمت أمرها وبقولة تعالى لا يصلاها إلا الأشقى الذى كذب وتولى وبغيره مما يفيد انحصار العذاب في المنكر المكذب وقد اتفق على أن الفاسق معذب فوجب أن يكون من هذا القبيل وإلا بطل الحصر والجواب ان ذلك للتنفير من ارتكاب المعاصي ولا يراد به ظاهره

والحسن البصرى يذهب الى أن مرتكب الكبيرة منافق مستدلا بأن عصيانه أمارة على أنه كاذب فى دعوى تصديقه فأنت لا تتردد إذا ادعى لديك انسان أن فى هذا الحجر حية ثم ادخل فيه يده فى أنه كاذب ورد بأن النفس قد تتغلب على العقيدة بشهواتها البهيميه سيما إذاعرفت أن هناك ربا غفوراً

ومذهب بعض القدرية فى الايمان أنه عبارة عن المعرفة والتيقن بصدق ما جاء به النبى وأنه الحق الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه سواء صاحب المعرفة ارتياح وتسليم بها أولا وهو باطل لانه يلزم عليه أن يكون مؤمناً من كان يعرف نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ولكنه ينكر عناداً واستكباراً مع القطع بأنه كافر

— الايمان لا يزيد ولا ينقص —

جمهور المتكلمين على أن الايمان لا يزيد ولا ينقص لانه التصديق البالغ حد الاذعان واليقين وهو لا يتصور فيه زيادة ولا نقص والمعتزلة والاشعرية على أنه يزيد وينقص وذلك عند المعتزلة لا يحتاج الى بيان فالايمان عندهم عبارة عن الاعمال وهي متفاوتة قطعاً وتقبل الزيادة والنقص إلا أنه ربما يقول قائل أن الاعمال عندهم جزء من الايمان فاذا انعدم واحد منها ينعدم الايمان من أصله لا أنه يكون هناك ايمان ناقص فلا يصح لهم أن يقولوا بتفاوت الايمان زيادة ونقصاً والجواب أن عندهم من الاعمال ما لا ينعدم الايمان بانعدامها كالنوافل وأيضاً فالاعمال التي هي ركن في الايمان تتفاوت قوة وضعفاً بوقوعها على الوجه الاكمل والاقل على أن الايمان قد يخلو عندهم من الاعمال كمن صدق ومات قبل أن يتمكن من مزاولتها فالاعمال عندهم انما تعتبر ركناً فيه اذا كانت مقدورة والا وألا يكفي فيه التصديق

وأما الاشعرية فانهم لما اتفقوا مع الجمهور على أن الايمان هو التصديق البالغ حد اليقين كان قولهم بأنه يقبل التفاوت مع ذلك ظاهر المنافاة له لان التصديق لا يقبل التفاوت إلا اذا دخله الاحتمال فلا يكون بالغاً حد اليقين ولكن الاشعرية يدفعون هذا بما سيأتي ويحتجون بأنه كيف يكون ايمان آحاد الامة مساوياً لايمان النبي وبأنه لا شك أن ابراهيم الخليل كان مؤمناً لما أن سأل الله كيف يحي الموتى فقال له أولم تؤمن

قال بلى ولكن ليطمئن قلبي ولكنه كان يطلب الزيادة وبأنه كيف لا يتفاوت الايمان في ذلك ونصوص الكتاب والسنة شاهدة به قال تعالى واذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً وقال صلى الله عليه وسلم أن الايمان يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة (الحديث) ولفظ الايمان في هذين النصين لايحتمل معنى غير التصديق ، ودعوى أن التفاوت في الايمان لا يجامع اليقين باطلة لان الايمان على مراتب كثيرة تبتدىء بأخفى النظريات وتنتهي بأجلى البديهيات والتفاوت يتحقق بتلك المراتب وكل ايمان فيها يقين لا احتمال فيه

والجمهور معترفون بأن هناك نصوصاً تدل على قبول الزيادة والنقصان ولكنهم يحملون فيها الزيادة على أنها أتت من أمور خارجة عن نفس التصديق كالدوام وزيادة الازمان وكالاجمال والتفصيل فان الايمان التفصيلي أكمل من الاجمالي

— الاستثناء في الايمان —

الكثير من الصحابة والمجتهدين وجمهور الاشعرية على صحة الاستثناء في الايمان بأن يقول الشخص المؤمن أنا مؤمن ان شاء الله لانه انما يقصد بذلك التأدب وارجاع الامور الى مشيئة الله أو التبرك بذكر الله لا التردد فيما عنده من الايمان وإلا كان كافراً وقالت الاشعرية بل ذلك للتردد في الايمان المنجي الذي يختم الله به حياة العبد لانه هو المعتد به وأيمانه الحالي لا يغني عنه شيئاً ما لم يختم الله عمره بالخير كما تنطق به

الاحاديث كقوله عليه الصلاة والسلام السعيد من سعد فى بطن أمه والشقى من شقى فى بطن أمه الحديث وقد أكثر البعض من التشنيع على الاشعرية فى هذا لظنه انهم يقولون بصحه التردد فى الايمان الحالى الناجز مع انه كفر لا يصح تجويزه والحق الذى لا يمكن لواحد ان يخالف فيه ان الايمان الناجز لا يصح التردد فيه باتفاق والمنجي يصح فيه ذلك باتفاق نعم أن الاستثناء فى الايمان اولى لايهامه الشك فى الناجز

— الاسلام —

يبحث فيه من جهة أنه عين الايمان أوغيره فالجمهور على أن الايمان والاسلام شيء واحد للاجماع على أن كل مؤمن مسلم وبالعكس ويؤيد ذلك قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين دل أولا على أن المخرج هم المؤمنون وثانياً على أن من كان فيها واخرج هم المسلمون وهذا صريح في اتحادهما وقيل فى اخذ اتحادهما من الآية أن غير فيها للاستثناء والمعنى فما وجدنا فيها بيتاً من المؤمنين الا بيتاً من المسلمين ولاستثناء يقتضى الاتحاد ورد انه لم يقل أحد بذلك ألا ترى أنه يصح أن يقال أخرجت العلماء فلم أترك إلا النحاة مع ان النحاة اخص من العلماء وقد يستدل على اتحادهما بقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه إذ لو كان الايمان غير الاسلام للزم ان لا يكون الايمان مقبولا ورد بانه ليس معنى الآية ومن يبتغ غير مفهوم الاسلام فلن يقبل منه لانه لا معنى لتعليق ذلك بالمفهوم بل المعنى ومن يبتغ غير ما يتحقق به الاسلام من الاعمال فلن يقبل منه ويجوز مع هذا أن يكون الايمان أخص من الاسلام فمن يبتغيه لا يصدق عليه أنه ابتغى

غير الاسلام لانه الاعم يوجد فى الاخص فطالب الاخص طالب للاعم لا محالة وعندى أن هـذا تكلف لا تحمله الآية وظاهرها على أنهما متحدان وهم كثيراً مايعتمدون على الظاهر واعترض على القول باتحادهما بأن قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا الآية صريح في تغايرهما فقد أثبت لهم فيه الاسلام ونفى عنهم الايمان والجواب أن الاسلام قد يطلق لغة على الانقياد الظاهرى وهذا غير الايمان قطعا وليس بحثنا فيه وانما هو في الاسلام بمعنى الخضوع والاذعان وقبول الاحكام وقيل فى الجواب أن الاسلام فى الاية على حقيقته الشرعية والمثبت لهم فيها هو النطق بلفظه لا مدلوله الذى هو عين مدلول الايمان ورد بان هذا خلاف الظاهر من الاية

واعترض أيضاً بالحديث القائل الاسلام أن تشهد أن لا إله الا الله الخ فانه يدل على أن الاسلام هو الاعمال لا التصـديق القلبي والجواب أن مراد النبى بذلك بيان مايتحقق به الاسلام وشرح علاماته الدالة عليه من النطق بالشهادتين وأقام الصلاة وغـيرها ولو اقتضى ذلك أن الاسلام عبارة عن الاعمال دون التصديق لاقتضى مثله أن الايمان عبارة عنها أيضا دون التصديق فقد ورد فى الحديث أيضاً الايمان شهادة أن لا اله إلا الله الخ

وقيل أن الاسلام غير الايمان والاجماع السابق لايدل على اتحادهما ما صدقا لامفهوما اذ الاسلام هو الانقياد والخضوع لله وهذا غير التصـديق القلبي وان كان لايتحقق الا معه ويدل على ذلك ماورد من عطف الاسلام على الايمان فى مثل قوله تعالى فما زادهم الا إيماناً وتسليما إذ العطف يقتضى اختلاف المتعاطفين وتغاير مفهوميهما

— الحكمة في إرسال الرسل —

بعث الرسل إلى الخلق واجب بمعنى أن حكمة الله تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح لا بمعنى الوجوب على الله تعالى والفرق بين الوجوبين أن اقتضاء الحكمة يرجح جانب الوقوع فقط مع جواز الترك في نفسه وهذا هو الوجوب العادي وزعم السمنية والبراهمة انه ممتنع وبعض المتكلمين انه ممكن يستوي طرفاه ولكنه لم يقع لعدم ما يرجح وقوعه وقال المعتزلة انه واجب على الله كما هو مذهبهم في الصلاح والاصلح وحجة الجمهور أن في إرسال الرسل مصالح جمة للبشر فهم المبشرون لاهل الايمان بالجنة والثواب والمنذرون لاهل الكفر بالنار والعقاب ولا يمكن للعقل معرفة ذلك الا بهم الا بأنظار دقيقة لا تتيسر الا لواحد بعد واحد وكذلك هم المبينون للناس ما يحتاجون اليه من أمور الدنيا والدين مما لا يمكنهم الوصول إلى معرفته الا بواسطة الرسل فانه تعالى خلق النافع والضار وجعل قضايا العلوم منها ما هو ممكن لا طريق الى الجزم بأحد جانبيه ومنها ما هو واجب أو ممتنع وكثير من هذا وذاك خفي لا يظهر للعقل الا بعد نظر دائم وبحث كامل لو اشتغل الانسان به لتعطل أكثر مصالحه والحاجة إلى الرسل في أمور الدين أوضح فان تفاصيل أحوال الجنة والنار اللذين أعدهما الله للعباد ومعرفة ما يوصل إلى الاولى ويبعد عن الثانية مما لا يستقل به العقل فالحاجة إلى الرسل ثابتة قطعاً وحكمة الله تقضي بفعل مصالح العباد فضلا منه تعالى لا وجوبا عليه والفطن يعرف كيف يأخذ من هذا ما يرد به على المخالفين سيما القائلين بالامتناع لما في الارسال من المضار

مثل تعريض كثير من العباد للنار أما وقوع الارسال فلامعنى لانكاره بعد ثابت بقاطع الادلة نبوة من ادعاها من رسل الله الذين أولهم آدم عليه السلام وآخرهم محمد صلى الله عليه وسلم بما أيدهم به من المعجزات الناقضات للعادات فان ظهور المعجزة على يد الرسول يستوجب الجزم بصدقه وجوبا عاديا والعادة من طرق العلم القطعى كالحس ولا يقدح فى ذلك الجزم احتمال كون المعجزة من غير الله أولا لغرض التصديق إلى غير ذلك من الاحتمالات فان الاحتمال العقلى لاينافى العلم القطعي العادى كما نقطع بأن جبل أحد لم ينقلب ذهباً مع امكان انقلابه فى نفسه

وقد كان آدم نبياً والدليل على نبوته الكتاب والسنة والاجماع فقد أمره الله تعالى بقوله اسكن أنت وزوجك الجنة ونهاه بقوله ولا تقربا هذه الشجرة ولم يكن فى زمنه نبى آخر فيكون هو الموحى اليه بهما بدون واسطة غيره واعترض أولا بأن هذا الامر والنهى كان فى الجنة والجنة ليست بدار تكليف ولا نبوة وأجيب بأنه لا معنى للتكليف إلا الامر والنهى فالجنة كانت دار تكليف بالنسبة اليهما قطعاً وثانياً بأنه قد أمرت أم موسى فى الكتاب بلاواسطة وكذا أم عيسى قال تعالى أن اقذفيه في التابوت . وهزى اليك بجذع النخلة مع أنهما لم تكونا من الانبياء وأجيب بأنه يجوز أن يكون أمرهما بذلك فى منام أو بالهام لافى يقظة ولابوحى وهذا شرط فى النبي وأيضاً فالامر انما يستلزم النبوة إذا كان لاجل التبليغ وآدم أمر كذلك بخلافهما كما يظهر بأدنى نظر فى تلك النصوص وقد نقل عن البعض إنكار نبوة آدم وليس انكاره مع هذا إلا كفرا ولكن فريقاً يرى ان نبوة آدم ليست من الضروريات فى الدين حتى يستلزم انكارها الكفر

وأما محمد نبينا فنبوته حقة على رغم المخالفين بل هو أفضل الانبياء وأمته خير الأمم ولنا في ذلك أنه ادعى النبوة وأظهر المعجزة فدعواه النبوة معلومة بالتواتر ومعجزاته القرآن الكريم الذى تحدى به البلغاء مع كمال بلاغتهم فعجزوا عن معارضة أقصر سورة منه مع تهالكهم على ذلك حتى خاطروا بمهجهم وأعرضوا عن المعاضة بالكلام إلى المقارعة بالحسام وكذا أمور خارقة للعادة كانشقاق القمر ونبع الماء من بين يديه وهى ان كان كل منها ثبت بطريق الآحاد فاجتماعها يثبت بطريق التواتر ان المعجزات ظهرت على يديه يعنى القدر المشترك بين أفراد تلك المعجزات واستدل أيضاً على نبوته بما تواتر من أحواله مدة حياته ومن أخلاقه الكريمة التى لم يجد معها أحد مطعناً فيه مع حرصهم على ذلك ومثل هذا لم يعهد فى غير الانبياء وبأنه ادعى ذلك الامر العظيم بين أقوام أميين فعلمهم الكتاب والحكمة والشرائع ومكارم الاخلاق وأظهر الله دينه على الدين كله كما وعده ولا معنى للنبوة سوي ذلك

هذا وما بين آدم ومحمد أنبياء كثيرون وقد ورد فى الحديث أن عدد الانبياء مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا والحق أن عددهم غير معروف لقوله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص والحديث المتقدم لم يتواتر نقله فلا يفيد إلا الظن ولا عبرة بالظن فى الاعتقادات

— ما يجب فى حق الرسل وما يستحيل —

يجب فى حقهم الصدق والامانة والتبليغ والفطانة لان الغرض من بعثهم لا يتم إلا بها ويستحيل فى حقهم أضدادها لانها من الذنوب وقد

عصم الانبياء منها خصوصاً الكذب فيما يبلغونه عن الله فيستحيل عليهم الكذب فيه عمداً بالاجماع وسهواً عند الاكثرين لاستلزامه ابطال دلالة المعجزة على صدقهم وجوزه الباقلانى سهواً لان دلالة المعجزة على الصدق تكون في غير ما يصدر منهم عن سهو فلا ينافيها وقوع الكذب منهم فيما تقدم سهواً أما باقى الذنوب فان كانت كفراً فهم معصومون منه قبل الوحى وبعده بالاجماع وان كانت كبائرفهم معصومون منها بعد الوحى باتفاق أهل السنة والمعتزله ولم يخالفهم الا الحشوية ولكن وقع الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة فى أن ذلك بالسمع أو بالعقل والثانى هو مذهب المعتزلة قالوا صدور الكبيرة منهم يؤدى إلى النفرة فيفوت الغرض من البعثة ورد بأن ذلك لا يدل إلا على امتناع اظهارها لانه الموجب للنفرة والكلام فى صدورها لا فى إظهارها أما قبل الوحى فلا دليل على امتناعها وخالف المعتزلة لانها تصد الناس عن اتباعهم والحق امتناع ما يوجب النفرة منها كالفجور ومهر الأمهات ومثلها الصغائر الدالة على الخسة وان كانت صغائر فتجوز عمداً عند الجمهور خلافاً للجبائية وسهواً بالاتفاق إلا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة ولكن اذا وقعت منهم عمداً أو سهواً يجب أن ينبهوا عليها لينتهوا عنها وإلا كانت شرعاً يتبع والشيعة يمنعون صدور الكبيرة والصغيرة منهم قبل الوحى وبعده ولكنهم يجوزون أن يظهروا الكفرة تقية ورد هذا بأنه يفضى إلى اخفاء الدعوة فيفوت الغرض من البعثة وقد دعى كثير من الانبياء قومهم مع شدة خوف الهلاك فلم يمنعهم هذا من اظهار دعواهم

واذا ثبت هذا فما نقل عن بعض الانبياء مما يشعر بكذب أو

معصية ان كان منقولا بالآحاد فمردود وان كان بالتواتر فمؤول أو يحمل على ترك الاولى أو كونه قبل البعثة

— الملائكة والجن —

الملائكة عندنا أجسام لطيفة تتشكل بأشكال مختلفة شأنهم الخير والطاعة والقدرة على الاعمال الشاقة والجن كذلك الا أن منهم المطيع والعاصى فالملائكة عباد الله تعالى لا يوصفون بذكورة ولا أنوثة إذ لم يرد به نقل ولم يدل عليه عقل والجمهور على أنهم معصومون من الذنوب لقوله تعالى ويفعلون ما يؤمرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون واحتج المخالف أولا بأن ابليس قد كفر وكان من الملائكة بدليل استثنائه فى الكتاب منهم والاصل فى الاستثناء ان يكون متصلا وأجيب بأنه كان من الجن بنص الكتاب ولكن كان واحداً بينهم مغموراً بهم فصح استثناؤه منهم تغليباً وثانياً بغيتهم فى حق آدم واستبعادهم جعله خليفة واجيب بان الغيبة انما تكون لاظهار نقص الغير ولم يكن قصدهم إلا التعجب والاستفسار عن حكمة استخلاف من لا يليق مع وجود الاليق وثالثاً بما كان من هاروت وماروت وأجيب بعد تسليم انهما ملكان على ما هو الاصح بأنه لم يكن منهما ذنب ولا عمل بالسحر ولا اعتقاد لتأثيره بل تعليم مع تحذير منه وتعذيبهما على وجه المعاتبة كما يعاتب الانبياء على الزلة والسهو أما الفلاسفة فزعموا أن الملائكة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية وأن الجن أرواح مجردة لها تصرف فى الاجسام العنصرية ولا دليل لهم على ذلك نقلا ولا عقلا

وعندنا أيضاً أن رسل البشر أفضل من رسل الملائكة ورسل الملائكة

أفضل من عامة البشر وعامة البشر أفضل من عامة الملائكة أما تفضيل رسل الملائكة على عامتنا فبالاجماع بل بالضرورة وأما تفضيل رسلنا على رسلهم وعامتنا (الطائعين) على عامتهم فلوجوه أولها أن الله أمر الملائكة بالسجود لآدم على وجه التعظيم بدليل قوله تعالى حكاية عن أبليس أرأيتك هذا الذى كرمت على الآية وكذا قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها لا يقصد منه الا تفضيل آدم على الملائكة ولا فرق بين آدم وغيره من الانبياء بل منهم من هو افضل منه وثانيها قوله تعالى ان الله اصطفى آدم الاية فضل فيها من فضل على العالمين ولم يستثن الملائكة فيكون أنبياؤنا وعامتنا أفضل منهم بحكم الآية نعم يخص من الملائكة رسلهم بالنسبة لعامتنا بالاجماع السابق وثالثها ان البشر يطيعون ربهم مع وجود الموانع من الشهوة والغضب والاشتغال بأمور المعاش فتكون طاعتهم اكمل وادخل فى الاخلاص ممن لم يكن كذلك وذهب الفلاسفة والمعتزلة الى تفضيل الملائكة وتمسكوا بوجوه اولها ان الملائكة ارواح مبرأة عن مبادىء الشرور وعن ظلمات الهيولي والصورة عالمة بالغيب قادرة على الافعال العجيبة واجيب بأن ذلك مبنى على مذهب الفلاسفة المتقدم في الملائكة ولا نسلمه وثانيها ان الانبياء وهم أفضل البشر يتعلمون منهم قال تعالى علمه شديد القوى والمعلم افضل من المتعلم وأجيب بان المعلم هو الله وهم مبلغون وثالثها انه قد أطرد فى الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على الانبياء وأجيب بانه لتقدمهم فى الوجود لا في الشرف ورابعها قوله تعالى لن يستنكف المسيح أن يكون عبد الله ولا الملائكة المقربون فترقي من المسيح اليهم ودل على أنهم أفضل منه ولا فرق بينه

وبين باقي الانبياء وأجيب بان النصارى لما رفعوا المسيح عن مقام العبودية لانه لم يكن له أب وكان يبرىء الاكمه والابرص ويحيي الموتي وردعليهم بانه لايستنكف من ذلك المسيح ولا من هو أعلى منه فيما امتاز به مما تقدم لا في مطلق الشرف الذي هو موضوع النزاع

— كرامات الاولياء —

الولي هو العارف بالله المواظب على فعل الطاعات واجتناب المعاصي والشهوات والكرامة ظهور أمر خارق للعادة على يد من لايدعى النبوة فتخرج عنها المعجزة بهذا وتفارق السحر بانها لايجرى فيها التعليم والتعلم ولا يتأتى فيها المعارضة ولا بد أن تكون مقرونة بالايمان فما لايكون مقرونا به يكون استدراجا أن وافق غرض من ظهر على يديه والا كان اهانة كما روى أن مسيلمة دعا لاعور أن تصير عوراؤه صحيحة فصارت صحيحته عوراء وقد تظهر الخوارق على يد عوام المسلمين تخليصاً لهم من المحن وتسمى معونة فالخوارق ستة الارهاص والمعجزة والكرامة والمعونة والاستدراج والاهانة وقد أنكر المعتزلة الكرامة لانها توجب التباس النبي بغيره وتسد باب اثبات النبوة وزد بانها بعكس هذا تفيد زيادة جلالة قدر الانبياء حيث نالت أمتهم تلك المرتبة بالاقتداء بهم ولا التباس مع عدم دعوى النبوة فيها ولنا فى اثباتها تواترها عن كثير من الصحابة والذين بعدهم على وجه الاجمال وان كانت التفاصيل آحاداً وأيضاً الكتاب ناطق بظهورها من مريم ومن صاحب سليمان ورد هذا بأنه يحتمل أن يكون الاول أرهاصاً لعيسى والثانى معجزة لسليمان ثم أن الولي لايبلغ درجة النبي لان هذا بعد الاتصاف بكمالات الاولياء ممتاز بالعصمة

ومكرم بالوحي وخالف في ذلك بعض الكرامية وهو كفر وضلال نعم يسوغ الخلاف في أن مرتبة النبوة أفضل أو مرتبة الولاية بعد القطع بان النبي متصف بهما وانه أفضل من الولي الذي ليس بنبي وكذلك لايصل ولي الي حيث يسقط عنه التكليف لانه لم يسقط عن الانبياء وهم أفضل ولعموم الخطابات واجماع المجتهدين على عدم التخصيص وخالف في هذا بعض الاباحيين من الفلاسفة وهو كفر ظاهر وأما قوله صلى الله عليه وسلم اذا أحب الله عبداً لم يضره ذنب فمعناه أنه يعصمه من الذنب فلا يلحقه ضرره لا انه اذا أذنب لم يعاقب على ذنبه

— الاسراء والمعراج —

الاسراء كان من المسجد الحرام إلى بيت المقدس وهو قطعي لثبوته بالكتاب والمعراج كان من الارض الى السماء ثم منها الى الجنه أوالعرش أو طرف العالم على خلاف السلف في ذلك والحق انه كان في اليقظة وبالجسد والروح معاً للخبر المشهور في ذلك مع عدم استحالته لقدرة الله عليه وقول الفلاسفة بامتناع الخرق والالتئام على السموات فاسد لان الاجسام كلها متماثلة فيجوز على بعضها ما يجوز علي الآخر وزعم قوم انه لم يكن في اليقظة وكان بالروح فقط علي ماروى عن معاوية انه كان رؤيا صالحة وعن عائشة انها قالت مافقد جسد محمد عليه السلام ليلة المعراج وقد قال تعالى وما جعلنا الرؤيا التي أريناك إلا فتنة للناس وأجيب عن الآية بأن الرؤيا تقال في العين أيضاً ولو سلم أن المراد بها رؤيا النوم فهي رؤيا انه سيدخل مكة أو هزيمة الكفار في بدر وقيل

سماها رؤيا مشاكلة لقول المكذبين واستهزاء بهم كما قال تعالى أين شركائي فسماهم شركاء تبعاً لتسميتهم وعن قول معاوية بأنه لم يكن مسلماً في عهده فلا يعتبر قوله فيه وعن قول عائشه بأن معناه مافقد جسده عن روحه بل كانا معا كما نقول ورد هذا بأنه قد روى عنها بطريق آخر مافقد جسده غن مشاهدة ولا يمكن فهم هذا المعني منه غلى هذه الرواية فالاولى أن يجاب بأن المعراج تكرر مرة بشخصه ومرة بروحه ويكون قول عائشة حكاية غن الثانية ولكن القول بتكراره من غير نص يدل غليه غير مسلم أيضاً وبعد فلا يضر ا أن يكون مع المخالفين عائشة أو معاوية اذا كانت أكثرية الصحابة لنا فيما نقول قدوة والصحيح أنه صلى الله عليه وسلم رأى ربه في تلك الليلة بقلبه لا بعينه

— الامامة —

هى رياسة عامة فى أمر الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم ونصب الامام واجب عند الجمهور من أشعرية ومعتزلة وشيعة وقال الخوارج أنه لا يجب لما فيه من اثارة الفتنة ورد بأن فتنة عدمه أشد ثم الوجوب سمعى عندنا للاجماع ولقوله صلى الله عليه وسلم من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ولان كثيراً من الواجبات الشرعية كاقامة الحدود وتجهيز الجيوش وجمع الصدقات يتوقف عليه واعترض على هذا بأن يجوز الاكتفاء بذي شوكة في كل ناحية يدون حاجة الى رياسة عامة وأجيب بالمنع لان عدم وجود من يرجع اليه الكل يؤدى الى منازعات بينهم فيختل أمر الدين والدنيا كما هو حاصل الآن وقال

المعتزلة أنه واجب عقلا على مذهبهم فى الصلاح والأصلح وقال الشيعة أنه واجب على الله وبطلانه ظاهر

وقد قيل أن الامامة أعم من الخلافة لان زمان هذه أشبه بزمان النبوة ولذا لم تثبت إلا للخلفاء الاربعة بنص الحديث الخلافة بعدى ثلاثون سنة فلا يقال اذا كانت الامامة واجبة وقد انقطعت بعد ثلاثين سنة تكون الامة عاصية بعد الثلاثين وهى لا تجتمع على ضلالة والحق أنهما متساويان وأنه قد ثبت لبعض من بعد الاربعة من أمراء بنى أمية والعباس وصف الخلافة كما ثبت لهم وصف الامامة باتفاق أهل الحل والعقد على خلافتهم والمراد بالخلافة فى الحديث الكاملة على انه انما يلزم عصيان الامة اذا تركوا الامامة عن اختيار لا عن اضطرار

ويشترط فى الامام التكليف والحرية والذكورة والعدالة وزاد الجمهور عليها الشجاعة والاجتهاد واصابة الرأى لانه لا يمكنه أن يقوم بوظيفته إلا معها وأن يكون قرشياً لقوله صلى الله عليه وسلم الأئمة من قريش وخالف فى هذا الخوارج واكثر المعتزلة لحديث أطيعوا ولو أمر عليكم عبد حبشى أجدع ومحل ذلك الاختيار وإلا فيكفى ذو شوكة نصب أو استولى ولو لم يستجمع الشروط كلها ثم ينبغى ايضاً أن يكون ظاهراً ليحصل به الغرض فلا امامة للمختفى والمنتظر وهو محمد المهدى آخر الأئمة عند الشيعة تقول بأنه اختفى خوفاً من أعدائه وسيظهر فيملأ الدنيا عدلا ولا يشترط فيه أن يكون هاشمياً أو علوياً لثبوت خلافة الثلاثة قبل على ولم يكونوا هاشميين ولا علويين واشترطه الشيعة كما اشترطوا أن يكون معصوماً وأن يكون أفضل أهل زمانه وتمسكوا فى شتراط العصمة بقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين وغير المعصوم ظالم

فلا ينال عهد الامامة ورد بأن الظالم من ارتكب معصية ولم يتب فغير المعصوم لا يلزم أن يكون ظالماً فان قيل انهم فسروا العصمة بأن لا يخلق الله فى العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره والا لما صح تكليفه وعدم خلق الذنب يقتضى وجوده فيكون غير المعصوم ظالماً قطعاً أجيب بأن حقيقة العصمة ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها ومن ليس له هذه الملكة لا يلزم أن يكون عاصياً وتفسيرهم لها بما سبق أطلقت فيه العصمة على غايتها ورد ما تمسكوا به أيضاً بأن المراد بالعهد في الآية عهد النبوة وبأن العصمة لا طريق لمعرفتها الا الوحى لانها على ما يؤخذ من معناها غيب لا يعلمه الا الله وتمسكوا فى اشتراط الافضلية يقبح تقديم المفضول ورد بالمنع اذ ربما يكون المفضول أقدر على القيام بواجبات الامامة ولنا فى عدم اشتراطهما ما ثبت من خلافة الثلاثة مع القطع بعدم عصمتهم وأن عمر جعل الامر شورى بين الستة مع القطع بأن بعضهم أفضل من الآخر

ولا ينعزل الامام بالفسق لانه قد ظهر على كثير من الأئمة والامراء بعد الخلفاء الراشدين وكان السلف ينقادون لهم ويطيعونهم فى أوامر الله ولا يرون الخروج عليهم وأيضاً فالعصمة ليست بشرط ابتداء فبقاء أولي ورد هذا بأنه لا كلام لنا فى العصمة وعدمها وانما هو في الفسق ولا شك أنه ينافي العدالة المشترطة فى الامام وانما لم ينعزل به مع فقد شرط فيه لانه يغتفر فى الدوام ما لا يغتفر فى الابتداء ولما فيه من أثارة الفتنة لما يكون له من الشوكة ولذا ينعزل به القاضى لامن الفتنة وعن الشافعى رحمه الله أن الامام ينعزل بالفسق لان الفاسق

عنـده ليس من أهل الولاية ولكن المنصوص فى كتب الشافعيـة أن القاضى ينعزل بالفسق دون الامام للفرق السابق

والامام بعد رسول الله أبو بكر الصديق لاجماع أهل الحل والعقد ولم ينازع الا على وقليل ثم رجعوا ولقوله تعالى ستدعون الى قوم أولى بأس شديد والداعى أما أبو بكر أو عمر باتفاق المفسرين ولان النبى استخلفه في الصلاة ولم يعزله ولذا قال على قدمك رسول الله لامر ديننا أفلا نقدمك لامر دنيانا وقالت الشيعة على لعصمته وأفضليته ورد بعدم تسليم ذلك فى حقه ولهم غير هذا فى أنه الامام أدلة ونصوص بعضها مختلق وبعضها مؤول

والامام بعد أبى بكر عمر لتفويض أبى بكر الامر اليه وأجماع الامة عليه ثم عثمان لان عمر جعل الامر شورى بين سته ووقع الاتفاق على عثمان ثم على لاجماع أهـل الحل والعـقد ونزاع معاوية وغيره مع على لم يكن فى أنه الاحق بالخلافة بل لانه لم يقتص من قتلة عثمان وقيـل بل كانوا ينازعونه الخـلافة والا لوجب أن ينقادوا له وكانوا عاصـين في الخروج عليه وعلى كل فالحق كان مع على ولم يكن نزاع الفريقين عن هوى بل عن اجتهاد لان الواجب حسن الظن بالصحابة فمخالفوا على معذورون في خطئهم ولذا لم يسمح منه رضى الله عنه بلعنهم

والافضلية بينهم بترتيب الخلافة لان السلف كانوا على هـذا ولو لم يكن لهم دليل عليه ماموا اليه وقد ذهب بعضهم الى أن عليا أفضل من عثمان وبعض آخر الى التوقف في التفضيل بينهما وقد ورد فى فصل غيرهم من الصحابة أن فاطمة سيدة نساء العالمين وأن الحسن والحسين سـيدا شباب أهل الجنة وأن العشرة المشهورين مبشرون بالجنـة وبعد فالحق

تعظيم جميع الصحابة والكف عن الطعن فيهم لما ورد في الكتاب والسنة من الثناء عليهم ولقوله صلى الله في أصحابي لاتسبوا أصحابي الحديث والطعن فيهم ان كان مما يخالف الادلة القطعية فكفر كقذف عائشة والا فبدعة ولا يجوز لعن واحد من أهل القبلة لا معاوية ولا غيره واختلفوا في ابنه يزيد لان رضاه بقتل الحسين واهانته لاهل البيت مما يقوى الشك فى إيمانه

— خاتمة —

فى مسائل خالف فيها أهل السنة المعتزلة وغيرهم من الفرق الذين تنازعوا معهم فى مسائل هذا الفن وقد تكون تلك المسائل من فروع الفقه أو من الجزئيات المتعلقة بالعقائد على ماسيأتي

ومن العلماء من يجعل منها مبحث الامامة السابق لما هو ظاهر فمنها جواز الصلاة خلف كل بر وفاجر لقوله صلى الله عليه وسلم صلوا خلف بر وفاجر ونازع في هذا بعض السلف

ومنها جواز الصلاة على كل بر وفاجر لحديث لا تدعوا الصلاة على من مات من أهل القبلة

ومنها جواز المسح على الخفين للحديث المشهور ولقول كثير من الصحابة والتابعين به ونازع فيه بعض الخوارج

ومنها عدم تحريم نبيذ التمر اذا لم يسكر وخالف فيه الروافض أما اذا أسكر فقليله وكثيره حرام عند كثير من أهل السنة

ومنها حمل نصوص الكتاب والسنة والمراد بها ما يشمل المحكم والمتشابه وغيرها على ظواهرها مالم يصرف عنها دليل قطعى كالآيات التى يشعر ظاهرها بالجهة ونحوها والباطنية يزعمون أن النصوص ليست على ظواهرها وأن لها معان باطنة لا يعرفها إلا المعلم وقصدهم بذلك نفى الشريعة فيكون هذا منهم إلحاداً وكفراً كما أن رد النصوص كفر واستحلال المعصية كفر ونحوها كل ما أشعر بتكذيب أو ورد فيه نص

ومنها نفع الدعاء للاموات والتصدق عنهم للاحاديث الصحيحة فى

ذلك وخالف المعتزله متمسكين بأن القضاء لا يتبدل وبأن كل نفس مرهونة بما كسبت ورد الاول بأن من القضاء ماهو معلق والثانى بأنه فى غير الأموات جمعا بين الادله

ومنها أن الله يجيب الدعوات ويقضى الحاجات وفى استجابة دعاء الكافر خلاف فمنعها الجمهور لقوله تعالى وما دعاء الكافرين إلا في ضلال وقيل تستجاب لحديث أن دعوة المظلوم تستجاب وان كان كافراً وقد انظر الله ابليس إلى القيامة بدعائه والحق أنه يستجاب له فى أمور الدنيا فقط

ومنها أن ما أخبر به صلى الله عليه وسلم من خروج الدجال ودابة الارض ويأجوج ومأجوج ونزول عيسى وغير ذلك من أشراط الساعة حق لانها أمور ممكنة أخبر بها الصادق فيجب تصديقه فيها وخالف في بعضها قوم من المعتزلة وغيرهم

ومنها أن المعدوم ليس بشيء لان الشيء على ما ذهب اليه المحققون هو الثابت المتحقق والعدم يرادف النفى وهذا أمر ضرورى ولم ينازع فيه الا المعتزلة وليس النزاع فى أن المعدوم يسمي شيئاً اولا يسمى بناء على أن الشيء هو الموجود أو ما يصح أن يعلم ويخبر لان هذا يرجع فيه إلى اللغة ولا يليق أن يشتغل به علماء الكلام

ومنها أن المجتهد قد يصيب وقد يخطىء لافرق فى هذا بين العقليات والشرعيات وبين الاصليات والفرعيات وذهب بعض الاشعرية والمعتزلة الى أن كل مجتهد فى المسائل الشرعية الفرعية التى لا قاطع فيها مصيب وتحقيق الخلاف فى هذا أن المسئلة الاجتهادية أما أن لا يكون لله فيها حكم معين قبل

اجتهاد المجتهد أو يكون وحينئذ أما أن لا يكون من الله عليه دليل أو يكون وهذا الدليل أما قطعي أو ظني فذهب الى كل احتمال جماعة والمختار أن الحكم معين ودليله ظني ان وجده المجتهد أصاب وإلا أخطأ ويكون معذوراً بل مأجوراً فلا خلاف على هذا المذهب في أنه ليس بآثم وانما الخلاف في أنه مخطىء ابتداء وانتهاء أي بالنظر الى الدليل والحكم أو انتهاء فقط لانه أصاب في الدليل حيث أقامه مستجمعاً لشرائطه ورد هذا بأن الخطأ انما يكون مع فقدان الدليل ومعه لا اصابة مطلقاً واستدل للمختار بالاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ البالغة مني الكثرة حداً صارت معه متواترة المعنى فتصلح للاستدلال في الاصول وبقوله تعالى ففهمناها سليمان المشعر بخطأ داود ورد هذا بأن كلا كان مصيباً وحكم سليمان كان أفضل فقط بدليل قوله بعد وكلا آتينا حكما وعلما

فهرست الكتاب

صحيفة

١ خطبة الكتاب
٢ مقدمة حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق
٨ العلم وأسبابه
٢٠ مبحث العالم (تعريفه وأقسامه)
٢٦ العالم حادث او قديم
٣٢ مبدىء الكائنات
٣٤ حقيقة المبدىء
٣٥ صفات المبدىء
٣٥ وجوب الوجود
٣٥ الوحدانية
٣٧ القدم
٣٧ المخالفة للحوادث
٤٠ العلم
٤١ القدرة
٤٢ الحياة والسمع والبصر
٤٣ الكلام
٤٧ مسألة خلق القرآن
٤٨ التكوين
٥١ الارادة

صحيفة

٥٣ الصفة غير الذات او عينها
٥٦ رؤية الله تعالى
٦٠ خلق الافعال (وكونها بمشيئته وارادته)
٦٦ التكليف بالمستحيل
٦٧ مقارنة القدرة للفعل
٦٩ المقتول ميت لاجله
٧٠ الرزق
٧١ الهداية والضلال
٧٢ مسألة الصلاح والاصلح
٧٤ احوال القبر والبعث
٧٥ الوزن
٧٦ كتب الاعمال والسؤال والحوض والصراط
٧٧ الجنة والنار
٧٩ الله يغفر الذنوب
٨٢ الشفاعة
٨٣ الايمان
٨٨ الايمان لا يزيد ولا ينقص
٨٩ الاستثناء فى الايمان
٩٠ الاسلام
٩٢ الحكمة فى ارسال الرسل
٩٣ نبوة آدم
٩٤ نبوة محمد وعدد الانبياء
٩٤ ما يجب فى حق الرسل وما يستحيل

٩٦ الملائكة والجنة
٩٦ التفضيل بين البشر والملائكة
٩٨ كرامات الاولياء
٩٩ الاسراء والمعراج
١٠٠ الامامة
١٠٥ خاتمة (فى المسائل الاستطرادية)

(تنبيه)

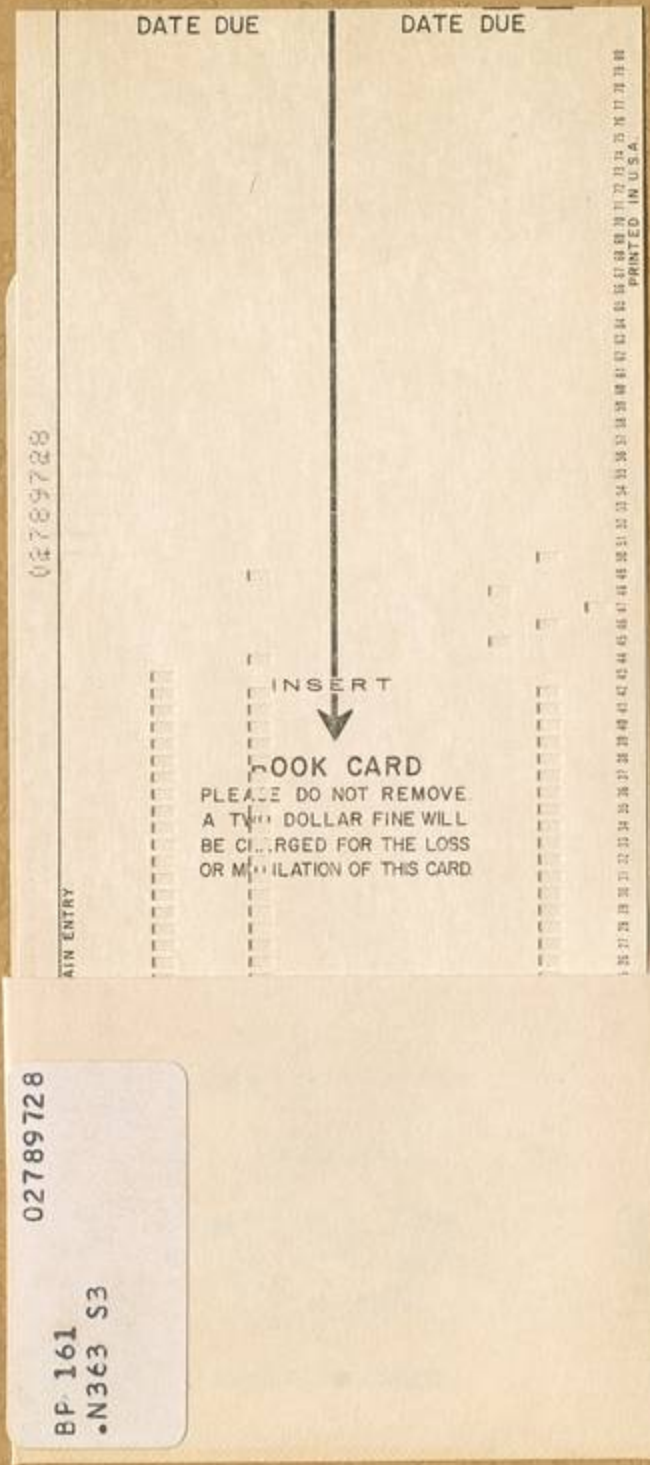
ليعلم القارىء ان مالم يذكر فى هذا الفهرست من مباحث المتن قد ادرجناه فيما يدخل فيه من هذه الابواب المذكورة فى الفهرست

صحيفة	سطر	خطأ	صواب
١٥	١٨	للعمل	للعلم
١٦	١	الشكل والقياس	الشكل الاول والقاس
٢٠	١٤	اعلم	واعلم
٢٤	١٦	الاجزاء وفروع	الأجزاء فرع
٢٨	٢٠	طريان	طروء
٣٢	٩	اوجده ابنه	أوجده أبوه
٣٣	١٤	آحاد	آحاداً
٣٤	٦	له لا طاقة	له طاقة
٣٦	١٠	قادراً	قادر
٣٧	١	الى ما احتاج	ما احتاجوا
٣٧	١٤	يقال له على	يقال على
٣٨	٢٠	والحق ان تحكم	تحكم والحق أن
٤٣	١٧	فى السكوت	فى النفس سكوت
٤٤	٧	بنفسه	بنفس
٤٦	٦	بعضهم عن ذلك	بعضهم
٤٨	١١	ذلك	الأخير
٥١	٢٠	الوجود	الوجوب
٦٢	٣	فنهم ادعى	فنهم من ادعى
٦٣	٣	انا	اذا
٦٧	١٠	ومعتزليهم بهم	ومعتزليهم
٧٦	١٧	اذ	إذا
٧٩	١٧	والتبرك	والشرك

صحيفة	سطر	خطأ	صواب
٨٠	٢	مفضى	مقتضى
٨٦	١٥	لايقول واحد	لايقول به واحد
٩٠	٦	ان الاستثناء	ان ترك الاستثناء
٩١	١٧	لايدل على	لا يدل إلا على

اعتذار

بقى فى الكتاب بعض غلطات لا تخفى على القارئ ولعل فيه أيضاً من سهو القلم ما نرجو ان يلتمس لنا فيه العذر



02789728
BF 161
.N363 S3

JUL 14 1969

COLUMBIA LIBRARIES OFFSITE
CU55328393
BP161.N363 S3 Kitab Zubdat al-Aqa

BP-161-.N363-S3