فائدة

نقل في كتاب الارشاد في احكام الاعتكاف معرفة ليلة القدر عن الشيخ ابن الحسن الحراني رحمه الله تعالى الخراساني
انه قال منذ بلغت العلم ما فاتني ليلة القدر في كل سنة من شهر رمضان بعون الله تعالى وعرفتها انه اذا كان اول رمضان الاحد كانت ليلة القدر التاسع والعشرين منه واذا كان اوله الاثنين كانت ليلة القدر الحادي والعشرين منه واذا كان اوله الثلاثا كانت ليلة القدر السابع والعشرين منه واذا كان اوله الاربعا كانت ليلة القدر التسعة والعشرين منه واذا كان اوله الخميس كانت ليلة القدر الخامس والعشرين منه واذا كان اوله الجمعة كانت ليلة القدر السابع والعشرين منه والله تعالى اعلم

كتاب شرح عقيدة النسفي

للسعد التفتازاني رحمه الله

تعالى امين

الحمد لله المتوحد بجلال ذاته وكمال صفاته ،
المتقدس في نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماته ،
والصلاة على نبيه محمد الموحد بساطع حجه وواضح
بيناته ، وعلى آله واصحابه مداة طريق الحق وحماته ،
وبعد فان مبنى علم الشرائع والاحكام ، واساس
قواعد الاسلام ، هو علم التوحيد والصفات الموسوم
بالكلام ، المجلي عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام ،
وان المختصر المسمى بالعقائد للشيخ الامام الهمام ،
قدوة علماء الاسلام ، نجم الملة والدين عمر النسفي اعلا
الله درجته في دار السلام ، يشتمل من هذا الفن على غرر
الفوائد ، ودرر الفرائد ، في ضمن فصول ، هي للدين

قواعد واصول ، واشتمل على فصوص هي لليقين جواهر
وفصوص مع غاية من التنقيح والتهذيب ، ونهاية
من حسن التنظيم والترتيب فحاولت ان اشرح
شرحا يفصل مجملاته ، ويبين معضلاته ، وينشر
مطوياته ، ويظهر مكنوناته ، مع توجيه للكلام
في تنقيح ، وتنبيه على المرام في توضيح ، وتحقيق للمسا
غبت تقرير ، وتدقيق للدلائل اثر تحرير ، وتفسير
للمقاصد بعد تمهيد ، وتكثير للفوائد مع تجريد ،
طاويا كشح المقال ، عن الاطالة والاملال ، ومتجانبا
عن طرفي الافتضاد والاطناب والاخلال ، والله
الهادي الى سبيل الرشاد ، والمسئول لنيل العصمة
والسداد ، وهو حسبي ونعم الوكيل واعلم
ان الاحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل
وتسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد
وتسمى اصلية واعتقادية والعلم المتعلق بالاولى
يسمى علم الشرائع والاحكام لما انها لاستفاد الاين
جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام

الالهيا وبالثانية علم التوحيد والصفات
لما ان ذلك اشهر مباحثه واشرف مقاصده. وقد
كانتا الاوائل من الصحابة والتابعين رضوان الله
عليهم اجمعين، لصفاء عقايدهم بين كنه صحبة النبي
صلى الله عليه وسلم وقرب العهد بزمانه. ولقلة
الوقايع والاختلاف وتمكنهم من الراجعة الى النقات
مستغنين عن تدوين العلمين وترتيبهما ابوابا وفصولا
وتقرير مقاصدهما فروعا واصولا. الى ان حدثت
الفتن بين المسلمين والبغي على ايمة الدين، وظهر
اختلاف الاراء. والميل الى البدع والاهوا، وكثرت
الفتاوي والواقعات. والرجوع الى العلما في المهمات
فاشتغلوا بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط
وتمهيد القواعد والاصول، وترتيب الابواب والفصول
وتكثير المسايل بادلتها. وايراد الشبه باجوبتها،
وتعيين الاوضاع والاصطلاحات، وتبيين المذاهب
والاختلافات. وسموا ما يفيد معرفة الاحكام
العليه، عن ادلتها التفصيلية بالفقه ومعرفة

احوال الادلة اجمالا في افادتها الاحكام باصول
الفقه ومعرفة العقايد عن ادلتها بالكلام. لان
عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا وكذا. ولان
مسالة الكلام كانت اشهر مباحثه واكثرها تراعا
وجدالا حتى ان بعض المتغلبة قتل كثيرا من اهل الحق
لعدم قولهم بخلق القرآن. ولانه بورث قدرة على
الكلام في تحقيق الشرعيات والزام الخصوم كالمنطق
للفلسفة. ولانه اول ما يجب من العلوم التي انما
تعلم وتتعلم بالكلام. فاطلق عليه هذا الاسم لذلك
ثم خص به وان لم يطلق على غيره تمييزا ولانه انما
يتحقق بالمباحثة وارادة الكلام من الجانبين وغيره
قد يتحقق بالتامل ومطالعة الكتب. ولانه اكثر
العلوم خلافا وتشاغبا فيستدعي افتقارا الى الكلام
مع المخالفين والرد عليهم. ولانه لقوة ادلته صار
كانه هو الكلام دون ما عداه من العلوم كما يقال
للاقوي من الكلامين هذا هو الكلام. ولانه لابتنايه
على الادلة القطعية. الموثقة اكثرها بالادلة السمعية.

اشد العلوم تاثيرا في القلب وتغلغلا فيه فسمي بالكلام
المشتق من الكلم وهو الجرح وهذا هو كلام القدماء
ومعظم خلافياته مع الفرق الاسلامية خصوصا
المعتزلة لانهم اول فرقة اسسوا قواعد الخلاف
لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة من الصحابة
رضوان الله عليهم اجمعين في باب العقائد وذلك
ان رئيسهم واصل بن عطا اعتزل مجلس الحسن البصري
رحمه الله عليه يقرر ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن
ولا كافر وثبت المنزلة بين المنزلتين فقال
الحسن قد اعتزلنا فسموا المعتزلة ومن سواهم
اصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب
المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى ونفي الصفات
القديمة عنه ثم انهم توغلوا في علم الكلام وتشبثوا
باذيال الفلاسفة في كثير من الاصول وشاع
مذهبهم فيما بين الناس الى ان قال الشيخ ابو
الحسن الاشعري لاستاذه ابي علي الجبائي ما تقول
في ثلاثة اخوة مات احدهم مطيعا والاخر عاصيا

والثالث صغيرا فقال ان الاول يثاب بالجنة
والثاني يعاقب بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب
قال الاشعري فان قال الثالث يا رب لم امتني
صغيرا وما ابقيتني الى ان اكبر فاومن بك واطيعك
فادخل الجنة فقال الجبائي يقول الرب اني كنت
اعلم منك انك لو كبرت لعصيت فدخلت النار
فكان الاصلح لك ان تموت صغيرا قال الاشعري
فان قال الثاني يا رب لم لم تمتني صغيرا ليلا اعصي
فلا ادخل النار ماذا يقول الرب فبهت الجبائي
وترك الاشعري مذهبه واشتغل هو ومن تبعه بابطال
راي المعتزلة واثبات ما وردت به السنة ومضى
عليه الجماعة فسموا اهل السنة والجماعة ثم لما انتقلت
الفلسفة الى العربية وخاض فيها الاسلاميون
حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة
فخلطوا بها الكلام كثير من الفلسفة ليتخففوا سعا
فيتمكنوا من ابطالها وسلم جزء الى ان ادرجوا فيه
معظم الطبيعيات والالاهيات وخاضوا في الرياضيا

حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على
التسميات ومذاهب كلام المتاخرين، وبالجملة هو
اشرف العلوم لكونه اساس الاحكام الشرعيه،
ورئيس العلوم الدينيه، وكون معلوماته العقايد
الاسلاميه، وغايته الفوز بالسعادات الدينيه
والدنيويه، وبراهينه الحج القطعيه، المؤيده
اكثرها بالادلة السمعيه، وما نقل عن السلف
من الطعن فيه والمنع عنه فانما هو للمتعصب في الد
والعاجز عن تحصيل اليقين، والقاصد افساد
عقايد المسلمين، والخايض فيما لا يفتقر اليه من غوا
المتفلسفين، والا فكيف يتصور المنع عما هو اصل
الواجبات، واساس المشروعات، ثم لما كان مبنى
الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود
الصانع وتوحيده وصفاته وافعاله، ثم منها
الى سائر التسميات، ناسب تصدير الكتاب
بالتنبيه على وجود ما يستامد من الاعيان والاعراض
ويتحقق العلم بها ليتوسل بذلك الى معرفة ما هو المقصود

الاتم فقال قال اهل الحق وهو الحكم المطابق
للواقع يطلق على الاقوال والعقايد والاديان
والمذاهب باعتبار اتصافها على ذلك ويقابله الباطل
واما الصدق فقد شاع في الاقوال الخاصة ويقابله
الكذب، وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر
في الحق من جانب الواقع، وفي الصدق من جانب الحكم
فمعنى صدق الحكم مطابقته الواقع، ومعنى حقيقته
مطابقة الواقع اياه حقايق الاشيا ثابته
حقيقة الشي وماهيته ما به الشي هو هو كالحيوان
الناطق للانسان بخلاف مثل الضاحك والكاتب
مما يمكن تصور الانسان بدونه فانه من العوارض
وقد يقال لما به الشي هو هو باعتبار تحققه
حقيقة، وباعتبار تشخصه هويته، ومع قطع النظر
عن ذلك ماهية، والشي عندنا الموجود والثبوت
والتحقق والوجود والكون الفاظ مترادفة معناها
بديهي التصور، فان قيل فالحكم بثبوت حقايق
الاشيا يكون لغوا بمنزلة قولنا الامور الثابته ثابته

قلنا المراد انما نعتقده من حقايق الاشيا ونسميه
بالاسما من الانسان والفرس والارض والسما موجود
موجودة في نفس الامر كما يقال واجب الوجود موجود
وهذا كلام مفيد وربما يحتاج الى البيان وليس مثل
قولك الثابت ثابت ولا مثل قوله انا ابو النجم
وشعري شعري على ما يخفى وتحقيق ذلك ان الشي
قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه بشي
مفيدا بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات دون بعض
كالانسان اذا اخذ من حيث انه جسم ما كان الحكم
عليه بالحيوانية مفيدا واذا اخذ من حيث انه حيوان
ناطق كان ذلك لغوا والعلم بها اي بالحقايق من
من تصورانها والتصديق بها وباحوالها متحقق
وقيل المراد العلم بثبوتها للقطع بانه لا علم بجميع
الحقايق والجواب ان المراد الجنس رد اعلى القايلين
بانه لا ثبوت لشي من الحقايق ولا علم بثبوت حقيقة
ولا بعدم ثبوتها خلافا للسوفسطايية فان
منهم من ينكر حقايق الاشيا وزعم انها اوهام

وخيالات باطلة وسم العنادية ومنهم من ينكر ثبوتها
ويزعم انها تابعة للاعتقادات حتى ان اعتقدنا الشي
جوهرا الجوهر اوعرضا فعرض او قديما فقديم
او حادثا فحادث وسم العندية ومنهم من ينكر العلم
بثبوت شي ولا بثبوته ويزعم انه شاك وشاك في انه
شاك وسم جرا وسم اللاادرية لنا تحقيقا
انا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشيا بالعيان
وبعضها بالبيان والزاما انه ان لم يتحقق نفي الاشيا
فقد ثبت وان تحقق والنفي حقيقة من الحقايق
لكونه نوعا من الحكم ثبت شي من الحقايق فلم يصح
نفيها على الاطلاق ولا يخفى انه انما يتم على العنادية
قالوا الضن ورتبات منها حسيات والحس قد يغلط
كثيرا كالاحول يرى الواحد اثنين والصفراوي
يجد الحلو مرا ومنها بديهيات وقد يقع فيها
اختلاف وتعرض شبه يفتقر في حلها الى انظار
دقيقة والنظريات فرع الضن ورتبات ففسادها
فسادها ولهذا كثر فيها اختلاف العقلا قلنا

غلط الحسن في البعض لاسباب جزئية لاينافي الجزم
بالبعض لانتفاء اسباب الغلط والاختلاف في البديهي
لعدم الالفة والخفاء في التصور لاينافي البداهة
وكثرة الاختلاف لفساد الانظار لاينافي حقية
بعض النظريات **والحواس آلة** لا طريق الى المناظرة
معهم خصوصا اللاادرية لانهم لايعترفون بمعلوم
ليثبت به مجهول بل الطريق تعذيبهم بالنار
ليعترفوا او يجنوا وسوفسطا اسم للحكمة
الموهمة والعلم المزخرف، لان سوفا معناه العلم
والحكمة، واسطا معناه المزخرف والغلط ومنه
اشتقت السفسطة كما اشتقت الفلسفة من
فيلا سوفا اي محب الحكمة **واسباب العلم** وهو
صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به اي ينفتح
ويظهر ما يذكر ويمكن ان يعبر عنه موجودا كان
او معدوما فشمل ادراك الحواس وادراك العقل
من التصورات والتصديقات اليقينية وغير
اليقينية بخلاف قولهم صفة توجب تمييز الاجمل

النفيض، فانه وان كان شاملا لادراك الحواس
بناء على عدم التقييد بالمعاني والتصورات بناء على
انها لاتقابض لها على ما زعموا لكنه لايشمل غير
اليقينيات من التصديقات هذا ولكن ينبغي
ان يحمل الجلي على الانكشاف التام الذي لايشمل
الظن لان العلم عندهم مقابل للظن **للخلق**
اي للمخلوق من الملك والجن والانس بخلاف علم الخالق
تعالى فانه لذاته لا لسبب من الاسباب **ثلاثة**
الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل
بحكم الاستقراء ووجه الضبط ان السبب ان كان
من خارج فالخبر الصادق والا فان كان الة غير
المدرك فالحواس والا فالعقل، فان قيل
السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى لانها
بخلقه وايجاده من غير تاثير الحاسة والخبر
والعقل والسبب الظاهري كالنار للاحراق هو العقل
لاغير، واما الحواس والاخبار الآن وطرق في الادراك
والسبب المقتضي في الجملة بان يخلق الله تعالى العلم

معه بطريق جزي العادة ليشمل المدرك كالعقل
والالة كالحس والطريق كالخبر لا ينحصر في الثلاثة
بل هاهنا اشيا اخر مثل الوجدان والحدس والتجربة
وتظر العقل بمعنى ترتيب المبادي والمقدمات قلنا
هذا على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد والاعراض
عن تدقيقات الفلاسفة فانهم لما وجدوا بعض
الادراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس الظاهرة
التي لا شك فيها سواء كانت من ذوي العقول او غيرهم
جعلوا الحواس احد الاسباب ولما كان معظم المعلومات
الدينية مستفادا من الخبر الصادق جعلوه سببا
اخر ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة المسماة
بالحس المشترك والوهم وغيرذلك ولم يتعلق لهم غرض
بتفاصيل الحدسيات والتجريبيات والبديهيات
والنظريات وكان مرجع الكل الى العقل جعلوه سببا
ثالثا يفضي الى العلم بمجرد النقات او بانضمام حدس
او تجربة او ترتيب مقدمات فجعلوا السبب في العلم
بان لنا جوعا وعطشا وان الكل اعظم من الجزء وان نور

القمر

القمر مستفاد من نور الشمس وان السقمونيا مسهل
وان العالم حادث هو العقل وان كان في البعض استعانة
من الحس فالحواس جمع حاسة بمعنى القوة الحساسة
خمس بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها
واما الحواس الباطنة التي يثبتها الفلاسفة فلا
يتم دلالتها على الاصول الاسلامية السمع وهي
قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ
يدرك بها الاصوات بطريق وصول الهوا المكيف
بكيفية الاصوات الى الصماخ بمعنى ان الله تعالى
يخلق الادراك في النفس عند ذلك والبصر
وهي القوة المودعة في العصبتين المجوفتين اللتين
تتلاقيان ثم تفترقان فتنتهيان الى العينين يدرك
بها الاضوا والالوان والاشكال والمقادير والحركات
والحسن والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى ادراكها
في النفس عند استعمال العبد تلك القوة والشم
وهي قوة مودعة في الزائدتين الناشئتين من مقدم
الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي يدرك بها الروائح

اعني بلا تفاوت يعتد به بين تفعل العصبة اليمنى والعصبة اليسرى

بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة
الى الخيشوم والذوق وهي قوة منبثة في العصب
المفروش على جرم اللسان تدرك بها الطعوم
عما لطفة الرطوبة اللعابية التي في الفم بالمطعوم
ووصولها الى العصب واللمس وهي قوة منبثة
في جميع البدن يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة ونحو ذلك عند المماس والاتصال به
وبكل حاسة منها اي من الحواس الخمس يوقف
اي يطلع على ما وضعت هي اي تلك الحاسة له
يعني ان الله تعالى قد خلق كلا من تلك الحواس لادراك
اشياء مخصوصة، كالسمع للاصوات، والذوق للطعم
والشم للرائحة لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة
الاخرى، واما انه هل يجوز ذلك ففيه خلاف
والحق الجواز لما ان ذلك محض خلق الله تعالى من غير
تاثير للحواس فلا يمتنع ان يخلق الله عقيب صرف
الباصرة ادراك الاصوات مثلا. فان قيل
اليست الرائحة تدرك حلاوة الشيء وحرارته معا

قلنا لا بل الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة باللمس
الموجود في الفم واللسان والخبر الصادق اي المطابق
للواقع، فان الخبر كلام يكون لنسبته خارج تطابقه
تلك النسبة فيكون صادقا او لا تطابقه فيكون
كاذبا، فالصدق والكذب على هذا من اوصاف الخبر
وقد يقالان بمعنى الاخبار عن الشيء على ما هو به
اي الصدق والكذب
ولا على ما هو به اي الاعلام بنسبة تامة تطابق
الواقع او لا تطابقه فيكونان من صفات المخبر
ومن هاهنا يقع في بعض الكتب الخبر الصادق بالواو
وفي بعضها خبر الصادق بالاضافة على نوعين احدهما
الخبر المتواتر سمي بذلك لما انه لا يقع دفعة واحدة
بل على التعاقب والتوالي وهو الخبر الثابت على السنة
قوم لا يتصور تواطئهم اي لا يجوز العقل اتفاقهم
على الكذب وتصادقه وقوع العلم من غير شبهة
وملزوما بالضرورة موجب للعلم الضروري كالعلم
بالملوك الخالية في الازمنة الماضية والبلدان
الناسية يحمل العطف على الملوك وعلى الازمنة

والاول اقرب وان كان ابعد فهاهنا امران احدهما
ان المتواتر موجب للعلم وذلك بالضرورة فانا نجد
من انفسنا العلم بوجود مكة وبغداد وانه ليس
الا بالاخبار • والثاني ان العلم الحاصل به ضروري
وذلك لانه يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان
الذين لا اهتداء لهم بطريق الاكتساب وتثبت
المقامات • واما خبر النصاري بقتل عيسى عليه
السلام • واليهود بتابيد دين موسى عليه السلام
فتواتره ممنوع • فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا
الظن وضم الظن الى الظن لا يوجب اليقين وايضا
جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع
لانه نفس الاحاد • قلنا ربما يكون مع الاجتماع
ما لا يكون مع الانفراد كقوة الحبل المؤلف من
الشعرات • فان قيل الضروريات لا يقع فيها
التفاوت ولا الاختلاف ونحن نجد العلم يكون
الواحد نصف الاثنين اقوى من العلم بوجود الاكلة
والمتواتر قد انكر افادته العلم جماعة من العقلا

كالسمنية

كالسمنية والبراهمة • قلنا ممنوع بل قد يتفاوت
انواع الضروري بواسطة التفاوت في الالف
والعادة والممارسة والاخطار بالبال والتصورات
اطراف الاحكام وقد يختلف فيه مكابرة وعنادا
كالسوفسطائية في جميع الضروريات **والنوع الثاني**
خبر الرسول المؤيد اي الثابت رسالته **بالمعجزة**
والرسول انسان بعثه الله الى الخلق لتبليغ الاحكام
وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبي فانه اعم والمعجزة
امر خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى انه
رسول من الله تعالى **وهو اي خبر الرسول يوجب**
العلم الاستدلالي اي الحاصل بالاستدلال اي
النظر في الدليل وهو الذي يمكن التوصل بصحيح
النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري • وقيل قول
مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولا آخر • فعلى
الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم • وعلى الثاني
قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع • واما
قولهم الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر

فالثاني اوفق. اما كونه موجبا للعلم فللقطع بان
من اظهر الله تعالى المعجز على يده تصديقا له في دعوى
الرسالة كان صادقا فيما اتى به من الاحكام. واذا كان
صادقا تابع العلم بمضمونها قطعا. واما كونه استدلاليا
فلتوقفه على الاستدلال واستحضار انه خبر من
بعثت رسالته بالمعجزات وكل خبر هذا شانه فهو صادق
ومضمونه واقع والعلم الثابت به اي بخبر الرسول
بضاهي اي يشابه العلم الثابت بالضروريات
كالمحسوسات والبديهيات والمتواترات في اليقين
اي عدم احتمال النقيض والثبات اي عدم احتمال
الزوال والتشكيك المشكك فهو علم بمعنى الاعتقاد
المطابق الجازم الثابت والا لكان جهلا او ظنا
او تقليدا. فان قيل هذا انما يكون في المتواتر
فقط فيرجع الى القسم الاول. قلنا الكلام فيما علم
انه خبر الرسول بان سمع من فيه او تواتر عنه ذلك
او بغير ذلك ان امكن. واما خبر الواحد فانما يفيد
العلم لعروض الشبهة في كونه خبر الرسول فان قيل

فاذا كان متواترا او مسموعا من في رسول الله صلى الله
عليه وسلم كان العلم الحاصل به ضروريا كما هو حكم
سائر المتواترات والحسيات لا استدلاليا. قلنا
العلم الضروري في المتواتر هو العلم بكونه خبر الرسول
لان هذا المعنى هو الذي تواتر الاخبار به. وفي المسموع
من في رسول الله عليه السلام هو ادراك الالفاظ
وكونها كلام الرسول عليه السلام. والاستدلالي
هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله مثلا. قوله
عليه السلام البينة على من ادعى واليمين على من انكر
علم بالتواتر انه خبر الرسول عليه السلام ومفوض ورد
ثم علم بنحو انه يجب ان تكون البينة على المدعي وهو
الاستدلالي. فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم
لا ينحصر في النوعين بل قد يكون خبر الله تعالى او خبر
الملك او خبر اهل الاجماع. او الخبر المقرون بما يرفع
احتمال الكذب كالخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه
الى داره. قلنا المراد خبر يكون سببا لعلم العامة
الخلق بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن القرائن

المفيدة لليقين بدلالة العقل فخبر الله تعالى أو خبر
الملك انما يكون مفيدا للعلم بالنسبة الى عامة الخلق
اذا وصل اليهم من جهة الرسول صلى الله عليه وسلم
فحكمه حكم خبر الرسول وخبر اهل الاجماع في حكم
المتواتر. وقد يجاب بانه لا يفيد بمجرده بل
بالنظر في الدلالة الدالة على كون الاجماع حجة.
قلنا وكذلك خبر الرسول عليه السلام. ولهذا
جعل اسنادا لانا وانا العقل وهو قوة للنفس تهيأ
تستعد للعلوم والادراكات. وهو المعني بقولهم
غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة
الآلات. وقيل جوهر ندرك به الغائبات
بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة فهو سبب
للعلم ايضا صرح بذلك لما فيه من خلاف السمنية
في جميع النظريات وبعض الفلاسفة في الالهيات
بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء. والجواب
ان ذلك لفساد النظر فلا يأبى كون النظر الصحيح
من العقل مفيدا للعلم على ان ما ذكرتم استدلال

صفة

بنظر

بنظر العقل فنفيد اثبات ما نفيتم فتناقض فان زعموا
انه معارضة للفاسد بالفاسد. قلنا اما ان يفيد
شيئا فلا يكون فاسدا. او لا يفيد فلا يكون معارضة
فان قيل كون النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا
لم يقع فيه خلاف كما في قولنا الواحد نصف الاثنين
وان كان نظريا لزم اثبات النظر بالنظر وانه دور
قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف اما لعناد
او لقصور في الادراك فان العقول متفاوتة
بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء واستدلال
من الآثار وشهادة من الاخبار. والنظري قد يثبت
بنظر مخصوص لا يعرى عنه بالنظر كما يقال قولنا
العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث
العالم بالضرورة وليس ذلك بخصوصية هذا النظر
بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه فيكون كل نظر
صحيح مقرون بشرائطه مفيد للعلم وفي تحقيق
هذا المنع زيادة تفصيل لا تليق بهذا الكتاب
وما ثبت عنده اي من العلم الثابت بالعقل بالبديهة

بيان الدور بان يقال كون النظر مفيدا
للعلم يتوقف على كونه نظريا يتوقف
على النظر واثبات ذلك
النظر يتوقف على كون
النظر في الجهة
مفيدا وانه
دور
الزام

وبيان ذلك مع ما بعده انا نختار
انه نظري يثبت بنظر مخصوص
غير ضروري المقدمات من غير
يلزم دور او تناقض بان يقال
في قولنا العالم متغير وكل متغير
حادث ان هذا النوع المخصوص
من النظر يفيد بالضرورة ان العالم
حادث وهو النظر المخصوص
المقرون باقرار الخصم والنظر وكل
وهو ان كل نظر صحيح مقرون
بشرائطه يفيد العلم الزام

اي باول التوجه من غير احتياج الى تفكر وهو
ضن وري كالعلم بان كل الشئ اعظم من جزئيه
فانه بعد تصور معنى الكل والجزئي والاعظم لايتو
قف
على شئ ومن توقف فيه حيث زعم ان جزو الانسان
كاليد مثلا قد يكون اعظم فهو لم يتصور معنى الجزو
والكل وما ثبت بالاستدلال اي بالنظر في
الدليل سواكان استدلالا لما من العلة على المعلول
كما اذا راى نارا فعلم ان لها دخانا او من المعلول
على العلة كما اذا راى دخانا فعلم ان هناك نارا وقد
يخص الاول باسم التعليل والثاني بالاستدلال
فهو اكتسابي اي حاصل بالكسب وهو مباشرة
الاسباب بالاختيار كصرف العقل والنظر في
المقدمات في الاستدلاليات والاصغا وتقليب
الحدقة ونحو ذلك في الحسيات فالاكتسابي اعم
من الاستدلالي لانه الذي يحصل بالنظر في الدليل
فكل استدلالي اكتسابي ولا عكس كالابصار للحا
بالقصد والاختيار واما الضروري فقد يقال

الاستدلال ان اتحد من العلة الى المعلول
او من المعلول الى العلة يسمى دليلا وانا
لو دل ان يكون احد الامرين معلولا للاخر
اوكلاهما معلولا لعلة ثالثة ان
الدخان للنار يسمى دليلا وانما
لان الاوسط فيه انما يفيد
اثبات النسبة في الخارج اي
ثبوتها وهو انما يفيدها

في مقابلة الاكتسابي وبعسر ما لايكون تحصيله مفيدا
للمخلوق وقد يقال في مقابلة الاستدلالي
وبغتة ما يحصل بدون فكر ونظر في دليل
فمن ها هنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسا
اي حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار وبعضهم
ضن وري اي حاصلا بدون الاستدلال فظهر انه
لاتناقض في كلام صاحب البداية حيث قال
ان العلم الحادث نوعان ضن وري وهو ما يحدثه
الله تعالى في نفس العبد من غير كسبه واختيار
كالعلم بوجوده وبغير احواله واكتسابي وهو
ما يحدثه الله تعالى فيه بواسطة كسب العبد وهو
مباشرة اسبابه واسبابه ثلاثة الحواس السليمة
والخبر الصادق ونظر العقل ثم قال والحاصل
من نظر العقل نوعان ضن وري يحصل باول النظر
من غير تفكر كالعلم بان الكل اعظم من جزئيه واستد
يحتاج فيه الى نوع تفكر كالعلم بوجود النار عند
رؤية الدخان والالهام المفسر بالعلم

وجه ورود النقض انه فهم من الكلام
الاول ان الضروري لا يكون
بكسب ومن الثاني انه يكون به
ووجه دفعه ان الضروري في الاول
معقول في مقابلة الاعم وهو الاكتسا
وفي الثاني معقول في مقابلة الاخص
وهو الاستدلالي فبين الضروري
مغايرة فلا تناقض لانتفاء كون
مورد الايجاب والسلب واحدا

لالي

في القلب بطريق الفيض ليس من اسباب المعرفة
بصحة الشيء عند العقل الحق حتى يرد به الاعتراض
على حصر الاسباب في الثلاثة وكان الاولى ان يقول
من اسباب العلم بالشيء الا انه حاول التنبيه على
ان مرادنا بالعلم والمعرفة واحد لا كما اصطلح عليه
البعض من تخصيص العلم بالمركبات والكليات
والمعرفة بالبسائط والجزئيات الا ان تخصيص
الصحة بالذكر مما لا وجه له ثم الظاهر انه اراد
ان الالهام ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق
ويصلح للالزام على الغير والا فلا شك انه قد يحصل
به العلم وقد ورد القول به في الخبر وحكي عن كثير
من السلف واما حجة الواحد العدل وتقليد المجتهد
فقد يفيدان الظن والاعتقاد الجازم الذي
يقبل الزوال فكانه اراد بالعلم ما لا يشملهما والا
فلا وجه لحصر الاسباب في الثلاثة والعالم
اي ما سوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع
يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم النبات

وعالم الحيوان الى غير ذلك فتخرج صفات الله تعالى لانها
ليست غير الذات كما انها ليست عينها بجميع اجزايه
من السموات وما فيها والارض وما عليها محدث
اي مخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما
فوجد خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم
السموات بموادها وصورها واشكالها وقدم
العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها لم
تخل قط من صورة ما نعم اطلقوا القول بحدوث
ما سوى الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج الى الغير
لا بمعنى سبق العدم عليه ثم اشار الى دليل حدوث
العالم بقوله اذ هو اي العالم اعيان واعراض
لانه ان قام بذاته فعين والا فعرض وكل منهما
حادث لما سيجيء ولم يتعرض له المصنف لان
الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر كيف وهو
مقصود على المسائل دون الدلايل فالاعيان ما
اي ممكن يكون له قيام بذاته بقرينة جعله من
اقسام العالم ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين

ان تحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شيء آخر بخلاف
العرض فان تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذي هو موضوعه
اي محله الذي يقومه ومعنى وجود العرض في الموضوع
هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع ولهذا
يمتنع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم في الحيز
فان وجوده في نفسه امر ووجوده في الحيز امر آخر
ولهذا ينتقل عنه، وعند الفلاسفة معنى قيام
الشيء بذاته استغناؤه عن محل يقومه، ومعنى قيامه
بشيء آخر اختصاصه به بحيث يصير الاول نعتا،
والثاني منعوتا، سواء كان متحيزا كما في سواد الجسم
او لا كما في صفات المجردات وهو اي ما له قيام بذاته
من العالم اما مركب من جزوين فصاعدا وهو
الجسم وعند البعض لا بد له من ثلاثة اجزاء لتتحقق
الابعاد الثلاثة يعني الطول والعرض والعمق
وعند البعض من ثمانية ليتحقق تقاطع الابعاد
على زوايا قائمة وليس هذا نزاعا لفظيا راجعا الى
الاصطلاح حتى يدفع بان لكل احد ان يصطلح على

اي آنكه حيز لا يتجزي دهان تست
كردي بنطق نقطه پوهر را دونيم
طرفي كه جيم عرض ندارد ميان تست
بس بنطل كلام حكيمان دهان تست

ما يسأل هل يتوقف في ان المعنى الذي وضع لفظ الجسم
بازائه هل يكفي فيه التركيب من جزوين او لا، احتج
الاولون بانه يقال لاحد الجسمين اذا زيد عليه جزو
واحد انه اجسم من الاخر فلولا ان مجرد التركيب
كاف في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزو ازيد
في الجسمية، وفيه نظر لانه افعل من الجسامة بمعنى
الضخامة وعظم المقدار، يقال جسم الشيء اي عظم
فهو جسيم وجسام بالضم، والكلام في الجسم الذي هو
اسم لا صفة او هو غير مركب كالجوهر يعني العين
الذي لا يقبل الانقسام لا فعلا ولا وهما ولا فرضا
وهو الجزء الذي لا يتجزي ولم يقل وهو الجوهر
احترازا عن ورود المنع، فان المركب لا ينحصر
عقلا في الجوهر بمعنى الجزو الذي لا يتجزي، بل
لا بد من ابطال الهيولا والصورة والعقول والنفوس
المجردة ليتم ذلك، وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر
الفرد اعني الجزو الذي لا يتجزي، والمركب الجسم
انما هو من الهيولي والصورة، واما ادلة الجزو

قوله وفيه نظر لانه افعل من الجسامة
ولقائل ان يقول ان الجسم ماخوذ
منه وملاق لمعنى اصل المعنى
اذ هو ايضا ينبئ عن العظم
والتجسيم فيزيادة الجسامة
تدل على زيادة الجسمية كيف

قوله لا فعلا اي لا قطعا ولا
كسر الصلابة ولا وهما
لعجزه عن عبور طرف منه
عن طرف ولا فرضا اي
بالفرض العقلي المطابق
للواقع لامتناع العقل من
الحكم بانقسام ما لا ينبت
له جزء يمكن انفصاله

انه لو وضع كرة حقيقية على سطح حقيقي لم تماس
الا بجزء غير منقسم اذ لو ماسته بجزءين لكان فيها
خط بالفعل فلم يكن كرة حقيقية واشهرها عند
المشايخ وجهان. الاول انه لو كان كل عين منقسما
لا الى نهاية لم تكن الخردلة اصغر من الجبل لان
كلا منهما غير متناهي الاجزاء. والعظم والصغر انما
هو بكثرة الاجزاء وقلتها وذلك انما يتصور في المتناهي
الثاني ان اجتماع اجزاء الجسم ليس لذاته والا لما
قبل الافتراق فالله تعالى قادر على ان يخلق فيه
الافتراق الى الجزء الذي لا يتجزى. لان الجزء الذي
نازعنا فيه ان امكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى
عليه دفعا للعجز. وان لم يمكن يثبت المدعى والكل ضعيف
اما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة
وهو لا يستلزم ثبوت الجزء لان حلولها في المحل
ليس حلول التريان حتى يلزم من عدم انقسامها
عدم انقسام المحل. واما الثاني والثالث فلان
الفلاسفة لا يقولون بان الجسم مؤلف من اجزاء

بالفعل وانها غير متناهية. بل يقولون انه قابل
لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع اجزاء
اصلا. وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم
به والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء
واما ادلة النفي فلا تخلو عن ضعف ايضا. ولهذا
مال الامام الرازي في تلك المسالة الى التوقف
فان قيل بل لهذا الخلاف ثمرة. قلنا نعم في اثبات
الجوهر الفرد بناء على كثير من ظلمات الفلاسفة مثل
اثباتنا الهيولى والصورة الموديا الى قدم العالم
ونفي حشر الاجساد وكثير من اصول الهندسة المبني
عليه دوام حركة السموات وامتناع الخرق والالتيام
عليها والعرض ما لا يقوم بنفسه بل بغيره بان يكون
تابعا له في التحيز او مختصا به اختصاص الصفات
والمنعوت على ما سبق لا بمعنى انه لا يمكن تعقله بدون
المحل على ما توهم فان ذلك انما هو في بعض الاعراض ويجد
في الاجسام والجواهر قبل يؤمن تمام التعريف احترازا
عن صفات الله تعالى كالالوان واصولها. قيل السواد

والبياض وقيل الحمرة والخضرة والصفرة ايضا
والبواقي بالتركيب والاكوان هي الاجتماع والافتراق
والحركة والسكون والطعوم وانواعها تسعة
وهي المرارة والحرافة والملوحة والعفوصة
والحموضة والقبض والحلاوة والدسومة والتفاهة
يحصل بالتركيب انواع لاتحصى والرائحة وانواعها
كثيرة وليست لها اسما مخصوصة والاظهر
ان ما عدا الاكوان لايعرض الا للاجسام واذا
تقرر ان العالم اعيان واعراض والاعيان اجسام
وجواهر فنقول الكل حادث اما الاعراض
فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء
بعد الظلمة والسواد بعد البياض وبعضها بالدليل
وهو طريان العدم كما في اضداد ذلك فان العدم
ينافي القدم لان القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر
والا لزم استناده اليه بطريق الايجاب اذ القادر
عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة
والمستند الى الموجب لقديم قديم ضرورة امتناع

تخلق

تخلق المعلول عن العلة واما الاعيان فانها لاتخلوا
عن الحوادث وكل ما لايخلوا عن الحوادث فهو حادث
اما المقدمة الاولى فانها لاتخلوا عن الحركة والسكون
وهما حادثان اما عدم الخلو فلان الجسم والجوهر
لايخلوا عن الكون في حين فان كان مسبوقا بكون
اخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا
بكون اخر في ذلك الحيز بل في حيز اخر فمتحرك وهذا
معنى قولهم الحركة كونان في آنين في مكانين والسكون
كونان في آنين في مكان واحد فان قيل يجوز ان لايكون
مسبوقا بكون اخر اصلا كما في ان الحدوث فلا يكون
متحركا كما لايكون ساكنا قلنا هذا المنع لايضرنا
لما فيه من تسليم المدعى على ان الكلام في الاجسام التي
تعددت فيها الاكوان وتجددت عليها الاعصار
والازمان واما احدوثها فلانها من الاعراض
وهي غير باقية ولان ماهية الحركة لما فيها من الانتقال
من حال الى حال تقتضي المسبوقية بالغير والازلية
تنافيها ولان كل حركة فهي على التقضي وعدم الاستقرار

وكل متكون فهو جائز الزوال لان كل جسم فهو قابل
للحركة بالضرورة. وقد عرفت انما يجوز عدمه
يمتنع قدمه. واما المقدمة الثانية فلان ما لا يخلوا
عن الحادث لو ثبت في الازل لزم ثبوت الحادث
في الازل وهو محال. وهاهنا اعتراضات. الاول
انه لا دليل على انحصار الاعيان في الجواهر والاجسام
وانه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزا
اصلا. كالعقول والنفوس المجردة التي يقول بها
الفلاسفة. والجواب ان المدعى حدوث ما ثبت
وجوده من الممكنات وهو الاعيان المتحيزة والاعراض
لان ادلة وجود المجردات غير ناهضة على ما بين في المطولات
الثاني ان ما ذكر لا يدل على حدوث جميع الاعراض
اذ منها ما لم يدرك الا بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث
اضداده كالاعراض القائمة بالسماوات. ومن الاكوان
والامتدادات والاضواء. والجواب ان هذا غير
مخل بالغرض لان حدوث الاعيان يستدعي حدوث
الاعراض ضرورة انها لا تقوم الا بها. الثالث

ان الازل

ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة يلزم من وجود
الجسم فيها وجود الحوادث فيها. بل عبارة عن عدم الاولية
او عن استمرار الوجود في ازمنة مقدرة غير متناهية
في جانب الماضي. ومعنى ازلية الحركات الحادثة انه
ما من حركة الا وقبلها حركة اخرى لا الى بداية
وهذا هو مذهب الفلاسفة ومم يسلمون انه لا شيء
من جزئيات الحركة بقديم وانما الكلام في الحركة
المطلقة. والجواب انه لا وجود للمطلق الا في ضمن
الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل جزء
من الجزئيات. الرابع لو كان كل جسم في حيز لزم عدم
تناهي الاجسام لان الحيز هو السطح الباطن من
الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي. والجواب
ان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله
الجسم وينفذ فيه ابعاده. ولما ثبت ان العالم محدث
لا بد له من محدث ضرورة امتناع ترجح احد طرفي
الممكن من غير مرجح ثبت ازله محدثا والمحدث
للعالم هو الله اي الذات الواجب الوجود الذي يكون

قوله الرابع لو كان كل جسم في حيز الخ
تحرير المعارضة لا يطابق العنوان اذ
ليس في الجسم والجوهر ما يخلو عن الكون في
حيز والمذاهب في الخلو عن واحد
للمتناهين وهو المذكور في السوال
وعلى هذا لا يلزم ان يكون لكل جسم
حيز بل ما له حاو. والثاني للمتكلمين
وهو ما ذكره في الجواب والثالث
للفلاسفة ومن تبعهم انما البعد
الموجود المجرد المنطبق على بعد
الجسم الحال فيه وعلى هذا لم يجب
كل متحيز البتة. ولما لم يتعلق بالمذهب
الثالث غرض في السوال ولا حاجة
في الجواب لم يتعرض له المصنف

وجوده من ذاته ولا يحتاج الى شيء اصلا اذ لو كان
جائز الوجود لكان من جملة العالم فلم يصح محدثا
للعالم ومبدأ له مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح علما
على وجود مبدأ له وقريب من هذا ما يقال ان مبدأ
الممكنات باسرها لا بد ان يكون واجبا. اذ لو كان
ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدأ لها. وقد
يتوهم ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار
الى ابطال التسلسل وليس كذلك بل هو اشارة الى
احد بطلان ادلة التسلسل. وهو انه لو ثبت
سلسلة الممكنات لا الى نهاية لاحتاجت الى علة
وهي لا تجوز ان تكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون
الشيء علة لنفسه ولعلله بل خارجا عنها فيكون واجبا
فتنقطع التسلسل. ومن مشهور الادلة برهان
التطبيق وهو ان يفرض من المعلول الاخير ما لا يكون
علة لشيء اصلا الى غير النهاية جملة وتما قبله بواحد
مثلا الى غير النهاية جملة اخرى. ثم تطبق الجملتين
بان يجعل الاول من الجملة الاولى بازاء الاول من الجملة

برهان التطبيق

الثانية. والثاني بالثاني وهلم جرا. فان كان بازاء
كل واحد من الاولى واحد من الثانية كان الناقص
كالزائد وهو محال. وان لم يكن فقد وجد في الاولى
ما لا يوجد بازائه شيء في الثانية فتنقطع الثانية
وتتناهي ويلزم منه تناهي الاولى لانها لا تزيد على
الثانية الا بقدر متناه. والزائد على المتناهي بقدر
متناه يكون متناهيا بالضرورة. وهذا التطبيق
انما يكون فيما دخل تحت الوجود دون ما هو وهمي محض
فانه ينقطع بانقطاع الوهم فلا يرد النقض بمراتب
العدد بان تطبق جملتان احداهما بين الواحد الى
نهاية. والثانية بين الاثنين الى غير نهاية. ولا
بمعلومات الله تعالى ومقدوراته. فان الاولى اكثر
من الثانية مع ان تناهيهما وذلك لان معنى لا تناهي
الاعداد والمعلومات والمقدورات انها لا تنتهي
الى حد لا يتصور فوقه آخر. لا بمعنى ان ما لا نهاية
له يدخل في الوجود فانه محال. الواحد يعني ان
صانع العالم واحد ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب

برهان التمانع

الوجود الاعلى ذات واحد . والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا . وتقريره انه لو امكن الاثنان لامكن بينهما تمانع . بان يريد احدهما حركة زيد والآخر سكونه . لان كلا منهما في نفسه امر ممكن . وكذا تعلق الارادة بكل منهما اذ لا تضاد بين الارادتين بل بين المرادين . وحينئذ اما ان يحصل الامران فيجتمع الضدان او لا فيلزم عجز احدهما وهو امارة الحدوث والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج فالتعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال فيكون محالا وهذا تفصيل ما يقال ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه . وان قدر لزم عجز الآخر . وبما ذكرنا يندفع ما يقال انه يجوز ان يتفقا من غير تمانع . او تكون الممانعة والمخالفة غير ممكن لاستلزامها المحال او ان يمتنع اجتماع الارادتين كارادة الواحد حركة زيد وسكونه معا . واعلم ان قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا .

حجة اقناعية والملازمة عادية على ما يليق بالخطابيات فان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما اشير اليه بقوله تعالى ولعلا بعضهم على بعض والا فان اريد الفساد بالفعل اي خروج هذا النظام الشاهد فمجرد التعدد لا يستلزمه لجواز الاتفاق على هذا النظام وان اريد امكان الفساد فلا دليل على انتفائه بل النصوص شاهدة بطي السموات ورفع هذا النظام فيكون ممكنا لا محالة واما اللازمة قطعية والمراد بفسادهما عدم تكونهما بمعنى انه لو فرض صانعان لامكن بينهما تمانع في الافعال فلم يكن احدهما صانعا فلم يوجد مصنوع لانا نقول امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع على انه يرد منع الملازمة ان اريد بالامكان فان قيل مقتضى كلمة لو ان انتفاء الثاني في الماضي بسبب انتفاء الاول فلا يفيد الا الدلالة على ان انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد

قلنا ثم بحسب اصل اللغة لكن قد يستعمل للاستدلال
باشتمال الجزء على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين زمان
كما في قولنا لو كان العالم قديما لكان غير متغير والاية
والاية من هذا القبيل وقد يشتبه على بعض الاذهان
احد الاستعمالين بالاخر فيقع الخبط القديم هذا
تصريح بما علم التزاما اذ الواجب من عبره الا يكون
الا قديما اي لا ابتداء لوجوده اذ لو كان حادثا مسبوقا
بالعدم لكان وجوده من غير ضرورة حتى وقع في كلام
بعضهم ان الواجب قد يراد فان لكنه ليس بمستقيم
للقطع بتغاير المفهومين، وانما الكلام في التساوي
بحسب الصدق فان بعضهم على ان القديم اعم من
الواجب لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة
في تعدد الصفات القديمة، وانما المستحيل تعدد
الذوات القديمة، وفي كلام بعض المتاخرين كالامام
حميد الدين الضرير ومن تبعه تصريح بان واجب الوجود
لذاته هو الله تعالى وصفاته، واستدلوا على ان كل ما هو
قديم واجب لذاته بانه لو لم يكن واجبا لذاته لكان

جاز

قوله لا يفيد الا الوجود الخ
اي وجود خلاف المطلوب
اذ المطلوب بيان تحقق
انتفاء الاول اعني التعدد
فغير تقييد بالزمن الماضي
بل على الاطلاق بدليل تحقق
انتفاء الثاني في اي الفساد كذا

وقد يشتبه على بعض الاذهان الخ

قوله لا ابتداء لوجوده
اي لا ابتداء لوجوده
قوله لكنه ليس بمستقيم
للقطع بتغاير المفهومين
قوله وانما الكلام في التساوي
الواجب الذي يكون وجوده من ذاته
قوله لا استحالة
لو تم هذا لكان الاستحالة في
التعدد لا في القدم فتدبر

لئن ثبت ان الاستحالة
متفرع على الاستحالة الاول فان
لو لا دل على ان انتفاء الاول علة
لانتفاء الثاني فغير يلزم ان يكون الانتفاء
الثاني معلوما عند السامع دون
الاول حتى يدل دلالة المعلول على
العلة كذا في حواشي

جاز العدم في نفسه فيحتاج في وجوده الى مخصص
فيكون محدثا اذ لا نعني بالمحدث الا ما يتعلق وجوده
بايجاد شيء آخر. ثم اعتبر هنوا بان الصفات لو كانت واجبة
لكانت باقية والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى
واجابوا بان كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك
الصفة، وهذا كلام في غاية الصعوبة. فان القول
بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد، والقول
بامكان الصفات ينافي قولهم بان كل ممكن فهو حادث
فان زعموا انها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية
بالعدم وهذا لا ينافي الحدوث الذاتي بمعنى الاحتياج
الى الذات الواجب فهو قول بما ذهب اليه الفلاسفة
من انقسام كل من العدم والحدوث الى الذاتي والزماني
وفيه رفض لكثير من القواعد وسيأتي لهذا زيادة
تحقيق. والحي، القادر، العليم، السميع، البصير،
الشائي، المريد، لان بديهة العقل جازمة بان
محدث العالم على هذا النمط البديع والنظام
المحكم مع ما يشتمل عليه من الافعال المتقنة، والنقوش

لذاتها

لامور ولا غير

لان بديهة العقل جازمة الخ
اعترض بانه يفهم ان اتصاف
محدث العالم بهذه الاوصاف
بديهي وليس كذلك واجيب
بان معنى كلامه ان تصور الواجب
بعنوان انه محدث لجميع ما سوى
يجعل الحكم بثبوت هذه الاوصاف
به بينا لا يتوقف الا على تصور
الطرفين ذكي

المستحسنة • لا يكون بدون هذه الصفات على ان
اضدادها نقايص يجب تنزيه الله تعالى عنها • وايضا
قد ورد الشرع بها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها
فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع
وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه **ليس
بعرض** لانه لا يقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقومه
فيكون ممكنا ولانه يمتنع بقاؤه والا لكان البقاء
معنى قايما به فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال
لان قيام العرض بالشي معناه ان تحيزه تابع لتحيزه • والعرض
لا تحيز له بذاته حتى يتحيز غيره بتبعيته • وهذا مبني
على ان بقاء الشي معنى زايد على وجوده • وان القيام
معناه التبعية في التحيز • والحق ان البقاء استمرار
الوجود وعدم زواله وحقيقة الوجود من حيث
النسبة الى الزمان الثاني • ومعنى قولنا وجد فلم يبق
انه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتا في الزمان الثاني
وان القيام هو الاختصاص الناعت كما في اوصاف
الباري • وان انتفاء الاجسام في كل ان ومشاهدة بقائها

بتجدد الامثال ليس بابعد من ذلك في الاعراض نعم تمسكهم
في قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة وبطوها ليس بتام
اذ ليس هناك شي هو حركة واخر سرعة او بطو • بل هنا
حركة مخصوصة تسمى بالنسبة الى بعض الحركات
سريعة • وبالنسبة الى البعض بطيئة • وبهذا يتبين
ان ليس السرعة والبطو نوعين مختلفين من الحركة
اذ الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات **ولا جسم**
لانه متركب ومتحيز وذلك امارة الحدوث **ولا جوهر**
اما عندنا فلانه اسم للجزء الذي لا يتجزى وهو متحيز
وجزء من الجسم والله تعالى متعال عن ذلك • واما عند
الفلاسفة فلانهم وان جعلوه اسما للموجود لا في موضوع
مجردا كان او متحيزا لكنهم جعلوه من اقسام الممكن وارادوا
به الماهية الممكنة التي اذا وجدت كانت لا في موضوع
واما اذا اريد بهما القايم بذاته والموجود لا في موضوع
فانما يمتنع اطلاقهما على الصانع من جهة عدم ورود
الشرع بذلك مع تبادر الفهم الى المتركب والمتحيز وذهاب
المجسمة والنصارى الى اطلاق الجسم والجوهر عليه بالمعنى

الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه . فان قيل كيف يصح
اطلاق الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك مما
لم يرد به الشرع . قلنا بالاجماع ومن الادلة الشرعية
وقد يقال ان الله والواجب والقديم الفاظ
مترادفة والموجود لازم للواجب . واذا ورد الشرع
باطلاق اسم بلغة فهو اذن باطلاق ما يراد فهمه من تلك
اللغة او من لغة اخرى وما يلازم معناه وفيه نظر
من وجهين احدهما في الترادف . والثاني في اتحاد
حكم المترادفين في الاطلاق عليه تعالى **ولا مصور**
اي ذي صور وشكل مثل صورة انسان او فرس لان ذلك
من خواص الاجسام يحصل لها بواسطة الكميات
والكيفيات واحاطة الحدود والنهايات **ولا محدود**
اي ذي حد ونهاية **ولا معدود** اي ذي عدد وكثرة
يعني ليس محلا للكميات المتصلة كالمقادير ولا المنفصلة
كالاعداد وهو ظاهر **ولا منبعض ولا متجزء** اي
ذي ابعاض واجزاء **والمركب** منها لما في كل ذلك من
الاحتياج المنافي للوجوب **فما له اجزاء يسمى باعتبار**

تالفه منها مركبا . وباعتبار انحلاله اليها متبعضا
ومتجزيا **ولا متناه** لان ذلك من صفات المقادير
والاعداد **ولا موصوف بالماهية** اي المجانسة
للاشياء . لان معنى قولنا ماهو من اي جنس هو والمجانسة
توجب المباينة عن المجانسات بفصول مقومة فيلزم
التركب **ولا بالكيفية** من اللون والطعم والرائحة
والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغير ذلك
مما هو من صفات الاجسام وتوابع المزاج والتركيب
ولا يتمكن في مكان لان التمكن عبارة عن تعود
بعد في بعد آخر متوهم او متحقق يسمونه المكان والبعد
عبارة عن امتداد قائم بالجسم او بنفسه عند القائلين
بوجود الخلا والله تعالى منزه عن الامتداد والمقدار
لاستلزامه التجزي . فان قيل الفراغ الموهوم متحيز
ولا بعد فيه والا لكان متجزيا . قلنا المتمكن اخص
من المتحيز لان المتحيز هو الفراغ الموهوم الذي يشغله
شيء ممتد وغير ممتد فما ذكر دليل على عدم التمكن في
المكان . واما الدليل على عدم التحيز فهو انه لو تحيز

قوله والبعد عبارة عن امتداد
سواء هو عند المتكلمين محقق.
عند الفلاسفة قائم بالجسم البتة
عند الشارح او قائم بنفسه ابتدا
عند القائلين بان المكان عبارة
عن بعد موجود مجرد فمنهم من
قال خلوه عن الشاغل ونفهم
من جواز ذلك وهو القائلون
بوجود الخلا والمتكلمون وان
جوزوا الخلا لكنهم لا يقولون
بوجوده بل يجعلونه عدما
محضا محصورا بين حاصرين وسيجيء
تفسير قوله تكون الجسمين
لا يتلاقيان وقد يكون بينهما
حاجز يقيمها فتدبر لك ما ذكرنا
ان في عبارته نوعا من الركاكة
الى آخر ما ذكره عن الامتداد

قوله من صفات الاجسام وتوابع المزاج والتركيب الاولى
ما يختص بالاجسام والثانية ما يعم

فاما في الازل فيلزم قدم الحيز او لا فيكون محلا للحوادث
وايضا اما ان يساوي الحيز او ينقص عنه فيكون متناهيا
او يزيد عليه فيكون متحيزا واذا لم يكن في مكان لم يكن
في جهة لا علو ولا سفل ولا غيرهما لانها اما حدود
او اطراف للامكنة او نفس الامكنة باعتبار عروض
الاضافة الى شيء **ولا يجري عليه زمان** لان الزمان
عندنا عبارة عن متجدد يقدر به متجدد، وعند
الفلاسفة عن مقدار الحركة والله تعالى منزه عن ذلك
واعلم ان ما ذكرنا في التنزيهات بعضها يغني عن البعض
الا انه حاول التفصيل والتوضيح في ذلك قضاء لحق
الواجب في باب التنزيه وردا على المشبهة والمجسمة
وسائر فرق الضلال والطغيان بابلغ وجه واوكده
فلم يبال بتكرير الالفاظ المترادفة والنضج بما علم
بطريق الالتزام، ثم ان مبنى التنزيه عما ذكرت على اصلين
ثانيهما وجوب الوجود لما بينا من استحالة الحدوث والامكان
على ما اشرنا اليه لا على ما ذهب اليه المشايخ من ان معنى
العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه، ومعنى الجوهر

ما تركب عنه غيره، ومعنى الجسم ما تركب هو عن غيره
بدليل قولهم هذا الجسم من ذلك، وان الواجب لو تركب
فاما جزآه اما ان تتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب ولا يلزم النقص والحدوث، وايضا
اما ان يكون على جميع الصور والاشكال والكيفيات
فيلزم اجتماع الاضداد، او على بعضها وهي مستوية
في افادة في افادة المدح والنقص وفي عدم دلالة
الحدثان عليه فيفتقر الى مخصص ويدخل تحت
قدرة الغير فيكون حادثا، بخلاف مثل العلم
والقدرة فانها صفات كمال تدل الحدثان على ثبوتها
واضدادها صفات نقصان لا دلالة لها على ثبوتها
لانها تمسكات ضعيفة توهن عقائد الطالبين
وتوسع مجال الطاعنين، زعما منهم ان تلك المطالب
العالية مبنية على امثال هذه الشبهة الواهية، واتبع
المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية
والصورة والجوارح، وبان كل موجودين فرضا لابد
ان يكون احدهما متصلا بالاخر مماسا له او منفصلا

عنه مباينا له في الجهة والله تعالى ليس جسما ولا محلا
للعالم فيكون مباينا في جهة فيتحيز فيكون جسما
او جزء جسم تصور امتناهيا والجواب ان ذلك
وهم محض وحكم على غير المحسوس باحكام المحسوس
والادلة القطعية قائمة على التنزيهات فيجب
ان يفوض علم المخصوص الى الله تعالى على ما هو دأب السلف
ايثارا للطريق الاسلم او نأول بتأويلات صحيحة
على ما اختاره المتأخرون دفعا للمطاعن الجاهلين
وجذبا باصبع القاصرين سلوكا للسبيل الاحكم ولا
يشبهه شيء اي لا يماثله اما اذا اريد بالمماثلة
الاتحاد في الحقيقة فظاهر واما اذا اريد بها كون
الشيئين بحيث يسد احدهما مسد الآخر اي يصلح
كل لما يصلح له الاخر فلان شيئا من الموجودات لا يسد
مسد شيء من الاوصاف فان اوصافه من العلم
والقدرة وغير ذلك اجل واعلى مما في المخلوقات بحيث
لا مناسبة بينهما قال في البداية ان العلم منا
موجود وعرض ومحدث وجائز الوجود وينجدد

طريقة السلف والخلف
في النصوص المشابهة

* الضمير في قوله الضاد والجيم ويكون
الوجه العضد

في كل زمان فلو اثبتنا العلم صفة لله تعالى
لكان موجودا وصفة وقديما وواجب الوجود وداميا
من الازل الى الابد فلا يماثل علم الله تعالى علم الخلق
بوجه من الوجوه هذا كلامه وقد صرح بان المماثلة
عندنا انما تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف حتى
لو اختلفا في وصف واحد انتفت المماثلة وقال
الشيخ ابو المعين في التبصرة انا نجد اهل اللغة
لا يمتنعون من القول بان زيدا كمثل عمرو في الفقه
اذا كان يساويه فيه ويسد مسده في ذلك الباب
واذا كان بينهما مخالفة بوجوه كثيرة وما يقوله الاشعري
من انه لا مماثلة الا بالمساواة من جميع الوجوه فاسد
لان النبي عليه السلام قال الحنطة بالحنطة
مثلا بمثل واراد الاستواء في الكيل لا غير وان تفاوتت
الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة والظاهر
انه لا مخالفة لان مراد الاشعري بالمساواة من جميع
الوجوه فيما به المماثلة كالكيل مثلا وعلى هذا ينبغي
ان يحمل كلام البداية ايضا والا فالاشتراك الشيئين

في جميع الاوصاف ومساواتهما من جميع الوجوه يرفع
التعدد فكيف يتصور المماثل **ولا يخرج عن علمه**
وقدرته شيء لان الجهل بالبعض او العجز عن البعض
نقص وافتقار الى مخصص مع ان النصوص القطعية
ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة فهو بكل شيء عليم
وعلى كل شيء قدير، لا كما زعم الفلاسفة انه لا يعلم
الجزويات ولا يقدر على اكثر من واحد، والدهرية
انه لا يعلم ذاته والنظام انه لا يقدر على خلق الجهل
والقبيح، والبلخي على انه لا يقدر على مثل مقدور
العبد، وعامة المعتزلة انه لا يقدر على نفس
مقدور العبد **وله صفات** لما ثبت من انه قادر
عالم حي الى غير ذلك، ومعلوم ان كلا من ذلك يدل
على معنى زايد على مفهوم الواجب وليس الكل الفا
مترادفة وان صدق المشتق على الشيء يقتضي ثبوت
ماخذ الاشتقاق له فيثبت له صفة العلم والقدرة
والحياة وغير ذلك لا كما زعم المعتزلة انه عالم
لا علم له وقادر لا قدرة له الى غير ذلك فانه محال

ظاهر

ظاهر بمنزلة قولنا ابيض لا بياض له وقد نطقت النصوص
بثبوت علمه وقدرته وغيرهما ودل صدور الافعال
المتقنة على وجود علمه وقدرته لا على مجرد تسميته عالما
وقادرا وليس النزاع في العلم والقدرة التي هي من
جملة الكيفيات والملكات لما صرح به مشايخنا من
ان الله حي وله حياة ازلية ليست بعرض ولا تستحيل
البقاء **والله تعالى عالم وله علم ازلي شامل** ليس بعرض
ولا تستحيل البقاء ولا ضروري ولا مكتسب وكذا
في سائر الصفات بل النزاع في انه كما ان العالم منا
علما هو عرض قائم به زايد عليه حادث فهو لصانع
العالم علم هو صفة ازلية قائمة به زايدة عليه وكذا
جميع الصفات فانكر الفلاسفة والمعتزلة وزعموا
ان صفاته عين ذاته بمعنى ان ذاته تسمى باعتبار
التعلق بالمعلومات عالما وبالمقدورات قادرا
الى غير ذلك فلا يلزم تكثر في الذات ولا تعدد
في القدماء والواجبات والجواب ما سبق من ان
المستحيل تعدد الذوات القديمة وهو غير لازم

ويلزمهم كون العلم مثلا قديما وحياة وعالما وحيا
وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا للخلق وكون الواجب
غير قائم بذاته الى غير ذلك من المحالات **ازلية**
لا كما يزعم الكرامية من ان له صفات لكنها حادثة
لاستحالة قيام الحوادث بذاته **قائمة بذاته** ضرورة
انه لا معنى لصفة الشيء الا ما يقوم به لا كما زعم المعتزلة
من انه متكلم بكلام هو قائم بغيره لكن مرادهم كون الكلام
صفة له لا بانه كونه صفة له غير قائم بذاته ولما
تمسكت المعتزلة بان في اثبات الصفات ابطال
التوحيد لما انها موجودات قديمة مغايرة لذات الله
تعالى فيلزم قدم غير الله تعالى وتعدد القدماء بل
تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الاشارة اليه في
كلام المتقدمين والتصريح به في كلام المتاخرين من
ان واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته وقد
عرف النصارى باثبات ثلاثة من القدماء فابال
الثمانية او اكثر اشار الى الجواب بقوله **وهي لا هو**
ولا غيره يعني ان صفات الله تعالى ليست عين الذات

ولا غير الذات فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء والهة
وان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك لانهم
اثبتوا الاقانيم الثلاثة التي هي الوجود والعلم والحياة
وسموها الاب والابن وروح القدس وزعموا ان اقنوم
العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا
الانفكاك والانتقال فكانت ذوات متغايرة
وللقايل ان يمنع توقف التعدد والتكثير على التغاير
بمعنى جواز الانفكاك للقطع بان مراتب الاعداد من
الواحد والاثنين والثلاثة الى غير ذلك متعددة
متكثرة مع ان البعض جزء من البعض والجزء لا يغاير
الكل وايضا لا يتصور نزاع من اهل السنة في كثرة
الصفات وتعددها مغايرة كانت او غير مغايرة فالاولى
ان يقال المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات
وصفات وان لا يجترئ على القول بكون الصفات واجبة
الوجود لذاتها بل يقال هي واجبة لا لغيرها قابل لما ليس
عينها ولا غيرها اعني ذات الله تعالى وتقدس ويكون هذا
مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى

اثبات النصارى الاقانيم الثلاثة

وللقايل ان يمنع

وصفاته يعني انها واجبة لذات الواجب تعالى وتقدس
واما في نفسها ففي ممكنة ولا استحالة في قدم الممكن
اذا كان قائما بذات القديم واجبا به غير منفصل عنه
فليس كل قديم الها حتى يلزم من وجود القدماء وجود
الالهة. لكن ينبغي ان يقال ان الله تعالى قديم بصفاته
ولا يطلق القول بالقدماء لئلا يذهب الوهم الى ان
كلا منها قائم بذاته موصوف بصفات الالوهية
والصعوبة بهذا المقام ذهب المعتزلة والفلاسفة الى
نفي الصفات. والكرامية الى نفي قدمها. والاشاعرة
الى نفي غيريتها وعينيتها. فان قيل هذا في الظاهر
رفع للنقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما. لان نفي الغير
صريح في اثبات العينية ضمنا واثباتها مع نفي
العينية صريح في الجمع بين النقيضين. وكذا نفي
العينية صريحا لان المفهوم من الشيء ان لم يكن هو المفهوم
من الاخر فهو غيره والا فعينه ولا يتصور بينهما واسطة
فلنا قد تقرر ان الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر
ويتصور وجود احدهما مع عدم الاخر اي يمكن الانفكاك

بينهما والعينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت ضلا قلا
يكونان نقيضين بل يتصور بينهما واسطة بان يكون
الشيء بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الاخر. ولا يوجد
بدونه كالجزء مع الكل والصفة مع الذات. وبعض
الصفات مع بعض فان ذات الله تعالى وصفاته ازلية
والعدم على الازلي محال. والواحد من العشرة يستحيل
بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه اذ هو منها فعدمها
عدمه ووجودها وجوده. بخلاف الصفات المحدثة
فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور
فيكون غيرا للذات كذا ذكره المشايخ وفيه نظر لانهم
ان اراد واصحة الانفكاك من الجانبين انتقض
بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل اذ لا يتصور وجود
العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه ولا وجود
العرض كالسواد مثلا بدون المحل وهو ظاهر مع القطع
بالمغايرة اتفاقا وان اكتفوا بامكان واحد لزمت المغايرة
بين الكل والجزء وكذا بين الذات والصفة للقطع
بجواز وجود الجزء وبدون الكل والذات بدون الصفة

وما ذكر من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر
الفساد لا يقال المراد امكان تصور وجود كل منهما مع
عدم الاخر ولو بالفرض وان كان محالا او العالم فقد يتصور
مع وجوده ثم يطلب بالبرهان بثبوت الصانع بخلاف
الجزء مع الكل فانه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد
يمتنع وجود الواحد من العشرة بدون العشرة اذ لو
وجد لما كان واحدا من العشرة والحاصل ان وصف
الاضافة معتبر وامتناع الانفكاك حينئذ ظاهر
لانا نقول قد صرحوا بعدم المغايرة بين الصفات
بناء على انها لا يتصور عدمها لكونها ازلية مع القطع
بانه يتصور وجود البعض كالعلم مثلا ثم يطلب البعض
الاخر فعلم انهم لم يريدوا هذا المعنى مع انه لا يستقيم
في العرض مع المحل ولو اعتبر وصف الاضافة لزم عدم
المغايرة بين كل متضايفين كالاب والابن والاخوين
وكالعلة والمعلول بل بين العينين لان الغيرية من الاسماء
الاضافية ولا قائل بذلك فان قيل لم لا يجوز ان يكون
مرادهم انها لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود

كما هو حكم سائر المجهولات بالنسبة الى موضوعاتها
فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل
والتغاير بحسب المفهوم ليفيد كما في قولنا الانسان
كاتب بخلاف قولنا الانسان حجر فانه لا يصح وقولنا
الانسان انسان فانه لا يفيد قلنا الان هذا انما
يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لا في
مثل العلم والقدرة مع ان الكلام فيه ولا في الاجزاء
العينية المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد
وذكر في التبصرة ان كون الواحد من العشرة واليد
من زيد غيره مما لم يقل به احد من المتكلمين سوى جعفر
بن حارث وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة وعدد ذلك
من جهالاته وهذا لان العشرة اسم لجميع الافراد متناولة
لكل فرد مع اعيانها من احاده فلو كان الواحد غيرها
لصار غير نفسه لانه من العشرة وان تكون العشرة
بدونه وكذا لو كان يد زيد غيره لكان اليد غير
نفسها هذا كلامه ولا يخفى ما فيه وهي اي صفاته
الازلية العلم وهي صفة ازلية تنكشف المعلومات

عند تعلقها بها والقدرة وهي صفة ازلية توثر
في المقدور اذا عند تعلقها بها والحياة وهي صفة
ازلية توجب صحة العلم والقوة وهي بمعنى القدرة
والسمع صفة تتعلق بالمسموعات والبصر صفة
تتعلق بالمبصرات فيدرك ادراكا تاما لا على التخيل
والتوهم ولا على طريق تأثر حاسة ووصول هواء ولا
يلزم من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات كما لا يلزم
من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات
لانها صفات قديمة يحدث لها تعلقات بالحوادث
والارادة والمشيئة وهما عبارتان عن صفة في
الحي توجب تخصيص احد المقدورين بحال من
بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق
العلم تابعا للوقوع وبهذا ذكر تنبيه على الرد على من زعم
ان المشيئة قديمة والارادة حادثة قائمة بذات الله تعالى
وعلى من زعم ان معنى ارادة الله تعالى فعله انه ليس بمكره
ولا ساه ولا مغلوب ومعنى ارادته فعل غيره انه امر به
كيف وقد امر كل مكلف بالايمان وسائر الواجبات ولو شاء

لوقع والفعل والتخليق عبارة عن صفة ازلية تسمى
التكوين وسمي تخفيفه وعدل عن لفظ الخلق لشيوع
استعماله في المخلوق والترزيق وهو تكوين مخصوص صح
به اشارة الى ان مثل التخليق والتصوير والترزيق
والاحياء والاماتة وغير ذلك مما اسند الى الله تعالى
كل منها راجع الى صفة حقيقية ازلية قائمة بالذات
هي التكوين لا كما زعم الاشعري من انها اضافات وصفات
للافعال والكلام هو صفة ازلية عبر عنها
بالنظم المسمى بالقرآن المتركب من الحروف وذلك لان
كل من يأمر وينهي ويخبر يجد من نفسه معنى ثم يدل
عليه بالعبارة او بالكتابة او بالاشارة وهو غير العلم
اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه وغير الارادة
لانه قد يأمر بما لا يريده كمن امر عبده قصدا الى اظهار
عصيانه وعدم امتثاله لا واسر ويسمى هذا كلاما نفسيا
على ما اشار اليه الاخطل بقوله

ان الكلام لفي الفؤاد وانما ∴ جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وقال عمر رضي الله عنه اني زورت في نفسي مقالة
وكثير ما تقول لصاحبك ان في نفسي كلاما اريد ان اذكره
لك . والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة
وتواتر النقل عن الانبياء عليهم الصلاة والسلام انه
تعالى متكلم مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت
صفة الكلام مثبت ان لله تعالى صفات غائبة
هي العلم . والقدرة . والحياة . والسمع . والبصر
والارادة . والتكوين والكلام . فلما كان في الثلاثة
الاخيرة زيادة تراع وخفاء كرر الاشارة الى اثباتها
وقدمها وفصل الكلام بعض التفصيل فقال
وهو اي الله تعالى متكلم بكلام هو صفة له ضرورة
امتناع اثبات المشتق لشيء من غير قيام ماخذ الاشتقاق
به وفي هذا رد على المعتزلة حيث ذهبوا الى انه
متكلم بكلام هو قائم بغيره ليس صفة له ازلية
ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ليس من
جنس الحروف والاصوات ضرورة انها اعراض
حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض لان اسنا

النكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول بديهي
وفي هذا رد على الحنابلة والكرامية القائلين بان كلامه
عرض من جنس الاصوات والحروف ومع ذلك فهو قديم
وهو اي الكلام صفة اي معنى قائم بالذات منافي
للسكوت الذي هو ترك التكلم مع القدرة عليه
والافة التي هي عدم مطاوعة الالات اما بحسب
الفطرة كافي الخرس او بحسب ضعفها وعدم بلوغها
حد القوة كافي الطفولية . فان قيل هذا انما يصدق
على الكلام اللفظي دون الكلام النفسي اذ السكوت
والخرس انما ينافيان في التلفظ . قلنا المراد بالسكوت
والافة الباطنيان بان لا يديم في نفسه التكلم
اولا يقدر على ذلك . فكما ان الكلام لفظي ونفسي
فكذا ضده اعني السكوت والخرس والله تعالى
متكلم بها امر ناه مخبر يعني انه صفة واحدة
تتكثر الى الامر والنهي والخبر باختلاف التعلقات
كالعلم والقدرة وسائر الصفات فان كلا منها واحدة
قديمة والكثرة والحدوث انما هو في التعلقات

والاضافات لما ان ذلك النفي بكمال التوحيد ولانه
دليل على تكثر كل منهما في نفسها. فان قيل هذه اقسام
للكلام لا يعقل وجوده بدونها. قلنا ممنوع بل انما
يصير احد تلك الاقسام عند التعلقات وذلك
فيما لا يزال. واما في الازل فلا اقسام اصلا وذهب
بعضهم الى انه في الازل لحن ومرجع الكل اليه لان حاصل
الامر اخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب
على الزلة والنهي على العكس وحاصل الاستخبار الخبر
عن طلب الاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الاجابة
ورد بانا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة والسلم
البعض للبعض لا يوجب الاتحاد. فان قيل الامر والنهي
بلا مأمور ومنهي سفه وعبث والاخبار في الازل
بطريق المضي كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه
قلنا انا لم نجعل كلامه في الازل امرا ونهيا وخبرا
فلا اشكال وان جعلناه فالامر في الازل لا يجاب
تحصيل المأمور به في وقت وجود المأمور في علم الآمر
كما اذا قدر الرجل ابنا له فامر بان يفعل كذا بعد الوجود

وعند بعض اصحابنا الامر في الازل لا يتعلق بالمأمور به
الا بعد وجوده

والاخبار بالنسبة الى الازل لا يتصف بشيء من
الازمنة اذ لا ماضي ولا مستقبل ولا حال بالنسبة
الى الله تعالى لتنزيهه عن الزمان كما ان علمه ازلي لا
يتغير بتغير الازمان ولما صرح بازلية الكلام حاول التنبيه
على ان القرآن ايضا قديم يطلق على هذا الكلام النفسي
القديم كما يطلق على النظم المتلو الحادث فقال والقرآن
كلام الله تعالى غير مخلوق وعقب القرآن بكلام
الله تعالى لما ذكر المشايخ من انه يقال القرآن كلام الله
تعالى غير مخلوق، ولا يقال القرآن غير مخلوق لئلا
يسبق الى الفهم ان المؤلف من الاصوات والحروف قديم
كما ذهب اليه الحنابلة جهلا وعنادا واقام غير المخلوق
مقام غير الحادث تنبيها على اتحادهما وقصدا الى جري
الكلام على وفق الحديث حيث قال صلى الله عليه
وسلم، القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق، ومن قال انه
مخلوق فهو كافر بالله العظيم، وتنصيصا على محل الخلاف
بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين وهو ان القرآن
اي اهل السنة والجماعة رحمهم الله
مخلوق او غير مخلوق ولهذا ترجم المسألة بمسألة في

اي لان استعمال القرآن في اللفظي اشهر من استعماله في النفسي

لكن لا بالنظر الى ذاته تعالى بل بالنظر الى زماني اخر وجد ذلك الحادث في زمانه او قبله او بعده كما تخلق وقد يقع مثل ذلك في اخبارنا فتدبر كتبه رحمه الله

القرآن وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى اثبات
الكلام النفسي ونفيه والا فمن لا يقول بقدم الالفاظ
والحروف وهم لا يقولون بحدوث الكلام النفسي ودليلنا
على انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء عليهم
الصلاة والسلام انه متكلم ولا معنى له سوى اتصافه
بالكلام ويمتنع قيام اللفظي الحادث بذاته تعالى فتعين
النفسي القديم . واما استدلالهم بان القرآن متصف
بما هو من صفات المخلوق وسمات الحدوث من التاليف
والنظم والانزال والتنزيل ، وكونه عربيا مسموعا
فصيحا معجزا الى غير ذلك فانما يقوم حجة على الخصم لو
لا علينا لانا قائلون بحدوث النظم وانما الكلام في المعنى
القديم . والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكلما
متكلما ذهبوا الى انه متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف
في محلها او ايجاد اشكال الكتابة في اللوح المحفوظ
وان لم يقوا على اختلاف بينهم وانت خبير بان المحوج
من قامت به الحركة لانه اوجدها والا لصح اتصاف
الباري تعالى بالاعراض المخلوقة له تعالى عن ذلك علوا

انه متكلم في الاوزان

كبيرا . ومن اقوى شبه المعتزلة انكم متفقون على ان
القرآن اسم لما نقل الينا من دفتي المصحف تواترا وهذا
يستلزم كونه مكتوبا في المصاحف مقروءا بالالسن
مسموعا بالاذان وكل ذلك من سمات الحدوث بالضرورة
فاشار الى الجواب بقوله وهو اي القرآن الذي هو كلام
تعالى مكتوب في المصاحف اي باشكال الكتابة
وصور الحروف الدالة عليه محفوظ في قلوبنا
اي بالفاظه المخيلة مقروء بالسنتنا بحروفه
الملفوظة المسموعة مسموع باذاننا بذلك ايضا
غير حال فيها اي مع ذلك ليس حالا لا في المصاحف ولا
في القلوب ولا الالسنة والاذان بل معنى قديم قائم
بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ
بالنظم المخيل ويكتب بنقوش واشكال موضوعة
للحروف الدالة عليه كما يقال الناطق جوهر محرف يذكر
باللفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم منه كون حقيقة الناطق
صوتا وحرفا وتحقيقه ان للشيء وجودا في الاعيان
ووجودا في الاذهان ووجودا في العبارة ووجودا في الكتابة

فالكتابة تدل على العبارة وهي على ما في الاذهان وهو
على ما في الاعيان، فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم
القديم كما في قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد به حقيقة
الموجود في الخارج، وحيث يوصف بما هو من لوازم
المخلوقات والمحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة
المسموعة كما في قولنا قرأت القرآن او المخيلة
كما في قولنا حفظت القرآن او الاشكال المنقوشة
كما في قولنا يحرم على المحدث مس المصحف ولما كان دليل
الاحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم عرفه
بهذه الاصول بالمكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر
وجعلوه اسما للنظم والمعنى جميعا اي للنظم من حيث
الدلالة على المعنى لا لمجرد المعنى. واما الكلام القديم
الذي هو صفة لله تعالى فذهب الاشعري الى انه يجوز
ان يسمع وسمعه الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني
وهو اختيار الشيخ ابي منصور رحمه الله، فمعنى قوله
تعالى حتى يسمع كلام الله بسمع يدل عليه كما يقال سمعت علم
فلان فوسي صلوات الله وسلامه عليه سمع صوتا دالا على

تعريف القرآن

كلامه تعالى يجوز
ان يسمع ام لا

كلام الله تعالى وان الاجماع
على خلافه وايضا المعجز المتحدى
به هو كلام الله حقيقة مع
القطع بان ذلك انما يتصور في
النظم المؤلف المفصل الى
السور

كلام الله تعالى لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك
خص باسم الكليم. فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة
في المعنى القديم مجازا في النظم المؤلف لصح نفيه عنه
بان يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل الى السور
والايات اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة
قلنا التحقيق ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين
الكلام النفسي القديم ومعنى الاضافة كونه صفة له
تعالى، وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور والايات
ومعنى الاضافة انه مخلوق لله تعالى ليس من تاليفات
المخلوقين فلا يصح النفي اصلا ولا يكون الاعجاز
والتحدي الا في كلام الله تعالى. وما وقع في عبارة بعض
المشايخ من انه مجاز فليس معناه انه غير موضوع للنظم
المؤلف بل معناه ان الكلام في التحقيق والذاتا اسم
للمعنى القائم بالنفس وتسمية اللفظ به ووضعه لذلك
انما هو باعتبار دلالته على المعنى فلا نزاع لهم في الوضع
والتسمية. وذهب بعض المحققين الى ان المعنى في قولنا
مسايخنا كلام الله تعالى معنى قديم ليس في مقابلة اللفظ

حتى يراد به مدلول اللفظ ومفهومه بل في مقابلة
العين والمراد به ما لا يقوم بذاته كسائر الصفات
وسيأتي ان القرآن اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو
قديم لما كان عند الحنابلة من قدم النظم المؤلف المرتب
الاجزاء فانه بديهي الاستحالة للقطع بانه لا يكون التلفظ
بالسين من بسم الله الا بعد التلفظ بالباء بمعنى ان اللفظ
القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء في نفسه كالقائم بنفس
الحافظ من غير ترتب الاجزاء وتقدم البعض على البعض
والترتيب انما يحصل في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة
الآلة وهذا معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة
واما القديم بذات الله تعالى فلا ترتب فيه حتى ان من
سمع كلام الله تعالى سمعه غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه
الى الآلة هذا حاصل كلامه وهو جيد لمن يتعقل
لفظا قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف المنظومة
المخيلة المسروط وجود بعضها بعدم البعض ولا من الاشكال
المترتبة الدالة عليه ونحن لا نتعقل من قيام الكلام
بنفس الحافظ الا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة في

خياله عند اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا من
الفاظ مخيلة ونقوش مرتسمة واذا تلفظ كان كلاما
مسموعا والتكوين وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل
والخلق والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع ونحو
ذلك ويفسر باخراج المعدوم من العدم الى الوجود
صفة لله تعالى لاطباق العقل والنقل على انه
خالق للعالم فيكون له ولامتناع اطلاق الاسم المشتق
على الشيء من غير ان يكون ما اخذ الاشتقاق وصفا له
قائما به ازلية لوجوه الاول انه يمتنع قيام
الحوادث بذاته تعالى لما مر الثاني انه وصف ذاته
في كلامه الازلي بانه الخالق فلو لم يكن في الازل خالقا
لزم الكذب او العدول الى المجاز اي الخالق فيما يستقبل
او القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة على انه لو
جاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز
اطلاق كل ما يقدر هو عليه من الاعراض الثالث انه
لو كان حادثا فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل وهو
محال ويلزم منه استحالة تكوين العالم مع انه مشاهد

وانما بدونه فيستغني الحادث عن المحدث والاحداث
وفيه تعطيل الصانع. الرابع لو حدث لحدث اما في
ذاته فيصير محلا للحوادث او في غيره كما ذهب اليه ابو
الهذيل العلاف من ان تكوين كل جسم قائم به فيكون كل
جسم خالقا ومكونا لنفسه ولاحتاج في استحالة ذلك وسبق
هذه الادلة على ان التكوين صفة حقيقية كالعلم
والقدرة والمحققون من المتكلمين على انه من الاضافات
والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع تعالى وتقدس
قبل كل شيء ومعه وبعده ومذكورا بالسنتنا ومعبودا لنا
ومحيينا ومميتنا وغير ذلك والحاصل في الازل هو مبدو
التخليق والتقدير والاماتة والاحياء وغير ذلك ولا دليل
على كونه صفة اخرى سوى القدرة والارادة فان القدرة
وان كانت نسبتها الى وجود المكون وعدمه على السوي
لكن مع انضمام الارادة يختص احد الجانبين ولما
استدل القائلون بحدوث التكوين بانه لا يتصور بدون
المكون كالضرب بدون المضروب فلو كان قديما لزم
قدم المكونات وهي محال اشار الى الجواب بقوله وبهذا اي

التكوين تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه
لا في الازل بل لوقت وجوده على حسب علمه وارادته
فالتكوين باق ازلا وابدا والمكون حادث محدوث
التعلق كالعلم والقدرة وغيرهما من الصفات
القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم متعلقاتها لكون
تعلقاتها حادثة وهذا تحقيق ما يقال ان وجود العالم
انما يتعلق بذات الله تعالى او بصفة من صفاته لزم تعطيل
الصانع واستغنا الحوادث عن الموجد وهو محال وان تعلق
فاما ان يستلزم ذلك قدم ما يتعلق وجوده به فيلزم
قدم العالم وهو باطل والا فليكن التكوين ايضا قديما
مع حدوث المكون المتعلق به وما يقال من ان القول
بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه اذ القديم
ما لا يتعلق وجوده بالغير والحادث ما يتعلق به ففيه
نظر لان هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما تقول
به الفلاسفة واما عند المتكلمين فالحادث ما لوجوده
بداية اي يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه ومجرد
تعلق وجوده بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى

لجواز ان يكون محتاجا الى الغير صادرا عنه وآيا به
وانه كاذب اليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الهيكل
كالهيولي مثلا نعم اذا اثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختيار
دون الايجاب بدليل لا يتوقف على حدوث العالم
كان القول بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولا بحدوثه
ومن هاهنا يقال ان التنصيص على كل جزء من اجزاء
العالم اشارة الى الرد على من زعم قدم الاجزاء كالهيولي
والا فهم انما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية
بالعدم لا بمعنى عدم تكونه بالغير والحاصل انا لا نسلم
انه لا يتصور التكوين بدون وجود المكون وانه يوجد
معه وان الضرب مع المضروب فان الضرب صفة
اضافية لا يتصور بدون المضاف اعني الضارب والمضروب
والتكوين صفة حقيقية هي مبدأ الاضافة التي هي
اخراج المعدوم من العدم الى الوجود لا عينها حتى لو
كانت عينها على ما وقع في عبارة الشارح لكان القول
بتخليقها بدون المكون مكابرة وانكارا للضروري
فلا يندفع بما يقال فيه من ان الضرب عرض يستحيل البقاء

فلابد لتعلقه بالمفعول ووصول الالم اليه من وجود
المفعول معه اذ لو تأخر لانعدم بموجب الباري
تعالى فانه ازلي واجب الدوام يبقى الى وقت وجود
المفعول وهو غير المكون عندنا لان الفعل يغاير
المفعول بالضرورة كالضرب مع المضروب والاكل مع
المأكول ولانه لو كان نفس المكون لزم ان يكون نفس
المكون تكونا مخلوقا بنفسه ضرورة انه مكون التكوين
الذي هو عينه فيكون قديما مستغنيا عن الصانع وهو محال
وان لا يكون للخالق تعلق بالعالم سوى انه اقدم منه وقادر
عليه من غير صنع وتأثير فيه ضرورة تكونه بنفسه وهذا
لا يوجب كونه خالقا للعالم وكون العالم مخلوقا فلا يصح
القول بانه خالق العالم وصانعه وان لا يكون الله تعالى يكونا
للاشياء ضرورة انه لا معنى للمكون الا من قام به التكوين
والتكوين اذا كان عين المكون لا يكون قائما بذات الله
تعالى وانه يصح القول بان خالق سواد هذا الحجر اسود وهذا
الحجر خالق السواد اذ لا معنى للخالق والاسود الا من قام
به الخلق والسواد وهما واحد فحلهما واحد وهذا كله

وهو ضعيف جدا كما لا يخفى على الناظر
انما رد ما ذكر لما يلزم على القول
ان التكوين يغاير المكون لا رد القول
عين التكوين لما لا يخفى ان هذا ظاهر
فاسد لان التكوين القائم
بالمكون ليس نفس المكون
ولا عينه فان قال التكوين
يغاير المكون

تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريا
لكنه ينبغي للعاقل ان يتامل في امثال هذه المباحث
ولا ينسب الى الراسخين من علماء الاصول لما يكون اسخا
بديهية ظاهرة على من له ادنى تمييز يطلب لكلامهم
محملا يصلح محلا لنزاع العلماء وخلافا لعقلاء فان من
قال ان التكوين عين المكون اراد ان الفاعل اذا فعل
شيئا فليس هناك الا الفاعل والمفعول واما المعنى
الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو امر
اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول
ليس امرا محققا مغايرا للمفعول في الخارج ولو يريد
ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون ليلزم المحال
وهذا كما يقال ان الوجود عين الماهية في الخارج بمعنى
انه ليس في الخارج للماهية تحقق ولعارضها المسمى
بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول
كالجسم والسواد بل الماهية اذا كانت فكونها موجودا
لكنهما متغايران في العقل بمعنى ان للعقل ان يلاحظ
الماهية دون الوجود وبالعكس فلا يتم ابطال هذا

الراي

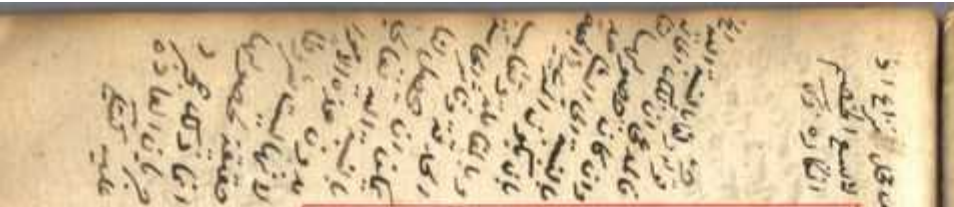
الراي الاباتيات ان تكون الاشياء وصدورها عن الباري
تعالى يتوقف على صفة حقيقية قائمة بالذات مغايرة
للقدرة والارادة والتحقيق ان تعلق القدرة على
وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اذا نسب
الى القدرة يسمى ايجابا له واذا نسب الى الفاعل يسمى
الخلق والتكوين ونحو ذلك فحقيقة كون الذات
بحيث تعلقت قدرته بوجود المقدور بوجود المقدور
لوقته ثم يتحقق بحسب خصوصيات المقدور وان خصوصيات
الافعال كالترزيق والتصوير والاحياء والاماتة
وغير ذلك الى ما لا يكاد يتناهي واما كون كل من ذلك
صفة حقيقية ازلية قائمة فمما انفرد به بعض علمائنا وراء
النهر وفيه تكثير القدماء جدا وان لم تكن متغايرة والا
فما ذهب اليه المحققون منهم وسواء رجع الكل الى
التكوين فانه ان تعلق بالحياة يسمى احياء وبالموت اماتة
وبالصورة تصويرا وبالرزق ترزيقا الى غير ذلك الكلي
تكوين وانما الخصوص بخصوصية التعلقات والارادة
صفة لله تعالى ازلية قائمة بذاته كورد ذلك

كون كل صفة من صفات
الافعال حقيقية ازلية

ح
لان فيه تعليلا للعقد بالاداء
التعلق اضافة والتعليل
في الاضافة لا يوجب الكثرة

ذلك تاكيدا وتحقيقا لاثبات صفة قديمة لله تعالى
تقتضي تخصيص الممكنات بوجه دون وجه وفي وقت
دون وقت لا كما زعم الفلاسفة من انه تعالى يوجب
بالذات لا فاعل بالارادة والاختيار والمجانية من انه
يريد بذاته لا بصفته وبعض المعتزلة من انه يريد
بارادة حادثة لا في محل والكرامية من ان ارادته
حادثة في ذاته والدليل على ما ذكرنا الايمان الناطقة
باثبات صفة الارادة والمشيئة لله تعالى مع القطع
بلزوم قيام صفة الشيء به وامتناع قيام الحوادث
بذاته تعالى وايضا نظام العالم ووجوده على الوجه
الاوفق الاصلح دليل على كون صانعه قادرا مختارا
وكذا احدوثه اذ لو كان صانعه موجبا بالذات لزم
قدمه ممنوع امتناع تخلف المعلول عن علة الموجبة

ورؤية الله تعالى بمعنى الانكشاف التام **بالبصر**
وهو بمعنى اثبات ادراك الشيء كما يتعلق بحاسة البصر وذلك
انا اذا نظرنا الى البدر ثم غمضنا العين فلا شك في انه
وان كان منكشفا لدينا في الحالين لكن انكشافه حال النظر



وهذا الفصل ذكره في الفاتحة في الفصل الثامن

الى هنا

اليه ام واكل ولبنا بالنسبة اليه حالة مخصوصة هي
المسماة بالروية **جائز في العقل** بمعنى ان العقل
اذا خلي ونفسه لم يحكم بامتناع رويته ما لم يقم له برهان
على ذلك مع ان الاصل عدمه وهذا القدر من ورى
فمن ادعى الامتناع فعليه البيان وقد استدل الحق
على امكان الرؤية بوجهين عقلي وسمعي تقرير الاول
انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض ضرورة انا
نفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض وجسم
وعرض ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهي اما
الوجود او الحدوث او الامكان اذ لا رابع يشترك بينها
والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم والامكان
عن عدم مضرورة الوجود والعدم ولا مدخل للعدم
في العلية فتعين الوجود وهو مشترك بين القائم وغيره
فيصح ان يرى من حيث تحقق علة الصحة وهي الوجود
وبتوقفنا امتناعها على ثبوت كون الشيء من خواص الممكن
شرطا او من خواص الواجب مانعا وكذا يصح ان يرى سائر
الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغيرها لك

الى هنا

هذا مذهب اهل السنة وخالفهم
في ذلك سائر الفرق فاستحالها
بعضهم كالمعتزلة وجوزها
آخرون على وجه الجهة كالمشبهة
والكرامية

وهذا الفصل ذكره في الفاتحة في الفصل الثامن

الى هنا

قوله وبتوقفنا امتناعه اي امتناع ان
يرى الواجب جانح على ثبوت كون
شيء من خواص الممكن شرطا للرؤية
او كون شيء من خواص الواجب
مانعا من الرؤية والا صل عدم
شيء منهما قال العلامة التفتازاني
امتناع الرؤية لفقد شرط لنيها
او وجود مانع منها لا يمنع
القوة المطلوبة اي سرين

وانما لاشترى بنا على ان الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها
بطريق جرى العادة لابنا على امتناعها، وحين اعترض
بان الصحة عدمية فلا يستدعي علة ولو سلم فالواحد
النوعي قد يعلل بالمختلفات كالحرارة بالشمس والنار
فلا تستدعي علة مشتركة ولو سلم فالعدمي يصلح علة
للعدمي ولو سلم فلا نسلم استحالة الوجود بدل وجود
كل شيء عينه، اجيب بان المراد بالعلة متعلق الرؤية
والقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا ثم لا يجوز
ان يكون خصوصية الجسم او العرض لانا اول ما نرى
شيئا من بعيد انما ندرك منه هوية ما دون خصوصية
جوهرية او عرضية او انسانيه او فرسيه ونحو ذلك
وبعد رؤيته بهويته واحدة متعلقة بهوية قد يقدر
على تفصيلها الى ما فيه من الجواهر والاعراض وقد لا يقدر
فمتعلق الرؤية هو كون الشيء له هوية ما وهو المعنى بالوجود
واشتراكه ضروري وفيه نظر لجواز ان يكون متعلق
الرؤية هو الجسمية وما يتبعها من الاعراض من غير اعتبار
خصوصية، وتقرير الثاني ان موسى عليه السلام قد سأل

الرؤية بقوله رب ارني انظر اليك فلو لم يكن ممكنا
لكان طلبها جهلا بما يجوز في ذات الله تعالى وما لا يجوز
اوسفها وعبثا وطلبا للمحال والانبياء منزهون
عن ذلك وان الله تعالى قد علق الرؤية باستقرار
الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق بالممكن ممكن
لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق
به والمحال لا يدل على شيء من التقادير الممكنة، وقد
اعترض بوجوه اقواها ان سؤال موسى عليه السلام
كان لاجل قومه حيث قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله
جهرة فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه هو، وبانا لا نسلم
ان المعلق ممكن بل هو استقرار الجبل حال تحركه وهو محال
واجيب بان كلا من ذلك خلاف الظاهر ولا ضرورة
في ارتكابه على ان القوم ان كانوا مؤمنين كما نص قول موسى
عليه السلام ان الرؤية ممتنعة، وان كانوا كفارا لم
يصدقوه في حكم الله بالامتناع وايا ما كان السؤال
عبثا والاستقرار حال التحرك ايضا ممكن بان يقع الكون
بدل الحركة وانما المحال اجتماع الحركة والكون واجبة

بالنقل وردّ الدليل السمعي بإيجاب رؤية
المؤمنين لله تعالى في الدار الآخرة أمّا الكتاب
فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة
وأمّا السنة فقوله عليه السلام انكم سترون ربكم
كما ترون القمر ليلة البدر وهو مشهور رواه احد
وعشرون من اكابر الصحابة. وأمّا الاجماع فهو ان الائمة
كانوا مجمعين على وقوع الرؤية في الآخرة وان الايات
الواردة في ذلك محمولة على ظاهرها ثم ظهرت مقالة
المخالفين وشاعت شبههم وتاويلاتهم واقوى شبههم
من العقليات ان الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان
وجهة ومقابلة من الرائي وبثبوت مسافة بينهما بحيث
لا يكون في غاية القرب ولا غاية البعد واتصال شعاع
من الباصرة بالمرئي وكل ذلك محال في حق الله تعالى
والجواب منع هذا الاشتراط واليه اشار بقوله
مرئي لا في مكان ولا على جهة من مقابلة واتصال
شعاع وبثبوت مسافة بين الرائي وبين الله تعالى
وقياس الغائب على الشاهد فاسد وقد يستدل على

عدم

عدم الاشتراط بين رؤية الله تعالى إيانا وفيه نظر لان
الكلام في الرؤية بحاسة البصر. فان قيل لو كان جائز
الرؤية والحاسة سليمة لوجب ان يرى والا لجاز
ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وانه سفسطة
قلنا ممنوع فان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى لا تجب
عند اجتماع الشرائط ومن السمعيات قوله تعالى
لا تدركه الابصار. والجواب بعد تسليم كون الابصار
للاستغراق وافادته عموم السلب لا سلب العموم وكون
الادراك هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه
الاحاطة بجواب المرئي انه لا دلالة فيه على عموم الاوقات
والاحوال وقد يستدل بالاية على جواز الرؤية اذ لو
امتنعت لما حسن المدح بنفيها كالمعدوم لا يمدح
بعدم رويته لامتناعها وانما المدح في ان تمكن ورؤيته
ولا يرى للمنع والعجز بحجاب الكبرياء وان جعلنا
الادراك عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بالجواب
والحدود فدلالة الاية على جواز الرؤية بل تحققها
ظاهر لان المعنى انه مع كونه مرئيا لا يدرك بالابصار

تعالى وتقدس

قوله وانا وتة عدم السلب اشارة
الى انا نمنعه بل نسلم ان اللام في
الابصار للاستغراق لا نسلم ان
لا مع مدخولها لعدم السلب فقد
يكون ضدا لسلب العدم بمعنى
لا تدركه كل بصر وذلك لا ينافي
ادراك بعض الابصار وفهمي في
معنى السالبة الجزئية وفي هذا
الوجه الجزئية ثلاثة اقوال
ان بعض الابصار تدركه وقد
قدم الفرق بين سلب العموم
وعموم السلب بانه اذا سلط النفي
على كلمة فر وفرد فهو عموم السلب
او السلب عن عام كل فرد فرد
وان سلط على الجميع كان سلب
العموم وهو لا ينافي ثبوت السلب
للبعض ايجاب جزئي

لتعاليه عن الشباهي والاتصاف بالحدود والجواب
ومنها ان الايات الواردة في سؤال الرؤية مقرونة
بالاستعظام والاستنكار والجواب ان ذلك
لغفلتهم وعنادهم في طلبها لا لامتناعها والا لعلم موسى
عليه السلام عن ذلك كافعل حين سألوا ان يجعل لهم الهة
قال بل انتم قوم تجهلون وهذا مشعر بامكان
الرؤية في الدنيا، ولهذا اختلف الصحابة رضي الله عنهم
في النبي صلى الله عليه وسلم هل رأى ربه ليلة المعراج
والاختلاف في الوقوع دليل الامكان واما الرؤية
في المنام فقد حكيت عن كثير من السلف والاخفا في انها
نوع مشاهدة يكون بالقلب دون العين والله تعالى
خالق لافعال العباد من الكفر والايمان والطاعة
والعصيان لاكما زعمت المعتزلة ان العبد خالق لافعاله
وقد كنا قدمنا لاوائل منهم يحاشون عن اطلاق لفظ الخالق
على العبد ويكتفون بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلك
وحين رأى الجبائي ما اشاعه ان معنى الكل واحد وهو
الخروج من العدم الى الوجود تجاسر واعلى اطلاق لفظ

الخالق

الخالق احتج اهل الحق بوجوه، الاول ان العبد لو
كان خالقا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان
ايجاد الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون الا كذلك
واللازم باطل فان المشي من موضع الى موضع قد يشتمل
على سكنات متخللة وعلى حركات بعضها السرع وبعضها
ابطأ ولا شعور للماشي بذلك وليس هذا ذهولا عن العلم
بل لو سئل لعلم وهذا في اظهر افعاله واذا ثبت في حركة
اعضائه في المشي والاخذ والبطش وما تحتاج اليه
من تحريك العضلات وغيرها الاعصاب ونحو ذلك
فالامر اظهر، الثاني النصوص الواردة في ذلك كقوله
تعالى والله خلقكم وما تعملون اي علمكم على ان ما مصدرية
لئلا يحتاج الى حذف الضمير او معمولكم على ان ما موصولة
ويشمل الافعال لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة
لله تعالى او للعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدري الذي
هو الايجاد والايقاع بل الحاصل بالمصدر الذي هو
متعلق الايجاد والايقاع اعني ما يشاهد من الحركات
والسكنات مثلا وللذهول عن هذه النكتة ذهب قوم

ان الاستدلال بالاية موقوف على كون ما مصدرية
وكقوله تعالى خالق كل شيء ممكن بدلالة العقل وكقوله
افمن يخلق كمن لا يخلق في مقام المدح بالخالقية
وكونها مناطا لاستحقاق العبادة لا يقال فالقائل
بكون العبد خالقا لافعاله يكون من المشركين دون
الموحدين لانا نقول الاشراك هو اثبات
الشريك في الالوهية بمعنى وجوبا لوجود كالمجوس
او بمعنى استحقاق العبادة كالعبدة الاصنام والمعتزلة
لا يثبتون ذلك بل يجعلون خالقية العبد كخالقية
الله تعالى لافتقارها الى الاسباب والالات التي هي
خلق الله تعالى الا ان شائخ ما وراء النهر قد بالغوا في
تضليلهم في هذه المسالة حتى قالوا ان المجوس اسعد
حالا منهم حيث لم يثبتوا الا شريكا واحدا، والمعتزلة
اثبتوا شركا لا تحصى واحتجت المعتزلة بانا نفرق في الفرق
بين حركة الماشي وحركة المرتعش وان الاولى باختيار
دون الثانية وبانه لو كان الكل بخلق الله تعالى لبطل
قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب

وهو ظاهر، والجواب ان ذلك انما يتوجه على الجبرية
القائلين بنفي الكسب والاختيار اصلا، واما نحن
فنتمسك على ما خققناه ان شاء الله تعالى وقد يتمسك بانه
لو كان خالقا لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد
والاكل والشارب والزاني والسارق الى غير ذلك، وهذا
جهل عظيم لان المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من
اوجده او لا يرون ان الله تعالى هو خالق للسواد والبياض
وسائر الصفات في الاجسام ولا يتصف بذلك وربما
يتمسك بقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين واذ
تخلق من الطين كهيئة الطير باذني، والجواب
ان الخلق هنا بمعنى التقدير وهي اي افعال العباد كلها
بارادته ومشيئته قد سبق انهما عندنا عبارة
عن معنى واحد وحكمه لا يبعد ان يكون ذلك اشارة
الى خطاب التكوين وقضيته اي قضاياه عبارة
عن الفعل مع زيادة احكام لا يقال لو كان الكفر بقضاء
الله تعالى لوجب الرضى به لان الرضى بالقضاء واجب والالزم
باطل لان الرضى بالكفر كفر لانا نقول الكفر بقضي

لا قضاء والرضى انما يجب بالقضي دون المقضي وتقديس
ونعته يجد بكل مخلوق بحده الذي يوجد من حسن وقبح
ونفع وضر وما يجوز بهم من زمان ومكان، وما يثاب عليه
من ثواب وعقاب والمقصود تعميم ارادة الله تعالى
وقدرته لما مر من ان الكل بخلق الله تعالى وهو يبتدعي
القدرة والارادة لعدم الاكراه والاجبار فان قيل
فيكون الكافر مجبورا على كفره والفاسق في فسقه
فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة. قلنا انه تعالى
انه تعالى اراد منهما الكفر والفسق باختيارهما فلا جبر
كما انه تعالى علم منهما الكفر والفسق بالاختيار ولم يلزم
تكليف المحال والمعتزلة انكروا ارادة الله تعالى للشرور
والقبائح حتى انه اراد من الكافر والفاسق ايمانه
وطاعته لا كفره ومعصيته زعما منهم ان ارادة القبيح
قبيحة كخلقه وايجاده ونحن نمنع ذلك. بل القبيح
كسب القبيح والاتصاف به فعندهم اكثر ما يكون من
افعال العباد على خلاف ارادة الله تعالى وهذا شنع جدا
حكي عن عمرو بن عبيد انه قال مات الزمني احد سئل

مات الزمني

ما الزمني مجوسي كان معي في السفينة. فقلت له
لم لا تسلم فقال لان الله تعالى لم يرد اسلامي. فاذا
اراد الله تعالى اسلامي اسلمت. فقلت للمجوسي ان الله
تعالى بيده اسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك
فقال المجوسي فانا اكون مع الشر له الاغلب وحكى
الهمداني ان الغاشي عبد الجبار دخل على الصاحب
ابن عباد وعنده الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني فلما
راى الاستاذ قال سبحان من تنزه عن الفحشا
فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجري في
ملكه الا ما يشا. والمعتزلة اعتقدوا ان الامر يستلزم
الارادة والنهي عدم الارادة فجعلوا ايمان الكافر
مرادا وكفره غير مراد ونحن نعلم ان الشيء قد لا يكون
مرادا ويؤمر به. وقد يكون وينهى عنه لحكم ومصالح
يحيط بها علم الله تعالى. اولانه لا يسئل عما يفعل وهم
يسئلون. الا ترى ان السيد اذا اراد ان يظهر على
الحاضرين عصيان عبده يامره بالشيء ولا يريد منه
وقد يتمسك بين الجانبين بالايات وباب التاويل مفتوح

على الفريقين وللعباد افعال اختيارية يثابون
بها ان كانت طاعة ويعاقبون عليها ان كانت
معصية . لا كما زعمت الجبرية انه لا فعل للعبد اصلا
وان حركاته بمنزلة حركات الجمادات لا قدرة عليها
ولا قصد ولا اختيار وهذا باطل لانا نفرق بالضرورة
بين حركة البطش وحركة الارتعاش ونعلم ان الاول
باختيار دون الثاني ولانه لو لم يكن للعبد فعل
اصلا لما صح تكليفه ولا ترتب عليه استحقاق الثواب
والعقاب على افعاله ولا اسناد الافعال التي تقتضي
سابقية القصد والاختيار اليه على سبيل الحقيقة
مثل صلى وصام وكتب بخلاف مثل لها لال الغلام واسود
لونه والنصوص القطعية تنفي ذلك كقوله تعالى
جزآء بما كانوا يعملون وقوله تعالى فمن شآء فليؤمن ومن
شآء فليكفر الى غير ذلك . فان قيل بعد تسليم علم الله
تعالى وارادته الجبر لازم قطعا لانهما اما ان يتعلقا
بوجود الفعل فيجب وبعدمه فيمتنع ولا اختيار مع
الوجوب والامتناع . قلنا بين بيدان العبد

يفعله او يتركه باختيار فلا اشكال . فان قيل
فيكون فعله الاختياري واجبا او ممتنعا وكلاهما ينافي
الاختيار . قلنا ممنوع فان الوجوب بالاختيار محقق
للاختيار لا منافٍ وايضا منقوض بافعال الباري تعالى
فان قيل لا نعني بكون العبد فاعلا بالاختيار الا
كونه موجدا لافعاله بالقصد والارادة وقد سبق ان
الله تعالى مستقل بخلق الافعال وايجادها ومعلوم ان
المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين
قلنا الكلام في وقوع هذا الكلام وسنبينه الا انه
لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله تعالى وبالضرورة ان
لقدرة العبد وارادته مدخلا في بعض الافعال
كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش
احتجنا في التفصي عن هذا المضيق الى القول بان الله
تعالى خالق والعبد كاسب وتحقيقه ان صرف العبد
قدرته وارادته الى الفعل كسب وايجاد الله تعالى
الفعل عقيب ذلك خلق والمقدور الواحد دخل
تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين فالفعل مقدور

لله تعالى بجهة الايجاد، ومقدور العبد بجهة الكسب
وهذا القدر من المعنى ضروري وان لم يقدر على ازيد
من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون
فعل العبد مخلوق الله تعالى وايجاده مع ما فيه للعبد
من القدرة والاختيار ولهم في الفرق بينهما عبارات
مثل ان الكسب ما وقع بالة والخلق لا بالة والكسب
مقدور وقع في محل قدرته والخلق لا في محل قدرته
والكسب لا يصح انفراد القادر به والخلق يصح. فان
قيل قد انتهم ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة
قلنا الشركة ان يجتمع اثنان على شيء وينفرد كل
منهما بما له مقدورون الاخر كالشركة في الدرية والحملة وكما
اذا جعل العبد خالقا لافعاله والصانع خالقا لسائر
الاعراض والاجسام بخلاف ما اذا اضيفا لامر الى
شيئين بجهتين مختلفتين كالارض يكون ملكا لله
تعالى بجهة التخليق وللعباد بجهة ثبوت التصرف
وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخالق والى
العبد بجهة الكسب فان قيل فكيف كان كسب

القبيح قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم بخلاف
خلقه. قلنا لانه قد ثبت ان الخالق حكيم لا يثبت شيئا
الا وله عاقبة محمودة وان لم يطلع عليها فجوزنا بان
ما نستحقه من الافعال قد يكون له فيها حكم ومصالح
كما في خلق الاجسام الخبيثة الضارة المؤلمة بخلاف
الكاسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح فجعلنا
كسبه للقبيح مع ورود النهي عنه قبيحا سفها موجبا
لاستحقاق الذم والعقاب **والحسن منها** اي من الافعال
وهو ما يكون متعلق المدح في العاجل والثواب في الاجل
والاحسن ان يفسر بما لا يكون متعلقا للذم والعقاب
ليشمل المباح **برضا الله تعالى** اي ارادته من غير اعتراض
والقبيح منها وهو ما يكون متعلق الذم في العاجل
والعقاب في الاجل **ليس برضاه** لما عليه من الاعتراض
قال الله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر يعني ان الارادة
والمشيئة والتقدير يتعلق بالكل والرضا والمحبة والامر
لا يتعلق الا بالحسن دون القبيح **والاستطاعة مع**
الفعل خلافا للمعتزلة **وهي** حقيقة القدرة التي

يكون لها الفعل اثنان الى ما ذكر صاحب التبصرة
من انها عرض يخلقه الله تعالى في الحيوان يفعل به الافعال
الاختيارية وهي علة للفعل والجمهور على انها شرط
لان الفعل لا علة وبالجملة هي صفة يخلقها الله تعالى
عند اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والآلات
فان قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير وان
قصد فعل الشر خلق الله تعالى قدرة فعل الشر فكان
هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب
ولهذا ذم الكافر بانهم لا يستطيعون السمع واذا
كانت الاستطاعة عرضا وجب ان يكون مقارنة للفعل
بالزمان لاسابقة عليه والا لزم وقوع الفعل بلا
استطاعة وقدرة عليه لما مر من امتناع بقاء الاعراض
فان قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلا امتناع في
امكان تجدد الامثال عقيب زوال فمن اين يلزم وقوع
الفعل بقدرة القدرة. قلنا انما ندعي لزوم ذلك
اذا كانت القدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقة
واما اذا جعلوها المثل المجدد المقارن فقد عرفتم

بان القدرة التي بها الفعل لا تكون الا مقارنة ثم ادعيتم
انه لا بد لها من امثال سابقة حتى لا يمكن الفعل باول
ما يحدث من القدرة فعليكم البيان. واما ما يقال
لو فرضنا بقاء القدرة السابقة الى آن الفعل اما بتجدد
الامثال. واما باستغنائه بقاء الاعراض. فان قالوا
بجواز وجود الفعل بهما في الحالة الاولى فقد تركوا مذهبهم
حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة. وان قالوا بامتناعه
لزم الحكم والترجيح بلا مرجح الى القدرة بحالها مع تغيير
ولم يحدث فيها معنى لاستحالة ذلك على الاعراض فلم
صار الفعل بها في الحالة الثانية واجبا. وفي الحالة
الاولى ممتنعا فيه نظر لان القائلين بكون الاستطاعة
قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية
وبان كل فعل يجب ان يكون بقدرة سابقة عليه
بالزمان البتة حتى يمتنع حدوث الفعل في زمان
حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط ولانه
يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء شرط
او وجود مانع. ويجب في الثانية لتمام الشرائط مع ان

القدرة التي هي صفة القادر في الحالين على السوا
ومن هاهنا ذهب بعضهم الى انه اريد بالاستطاعة
القدرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير فالحق انها
مع الفعل والاقبل له . واما امتناع بقاء الاعراض
فمبني على مقدمات صعبة البيان . وهي ان بقاء الشي
امر محقق زائد عليه وانه يمتنع قيام العرض بالعرض
وانه يمتنع قيامهما معا بالمحل . ولما استدل القائلون
بكون الاستطاعة قبل الفعل بان التكليف حاصل
قبل الفعل ضرورة ان الكافر مكلف بالايمان وتارك
الصلاة مكلف بها بعد دخول الوقت فلو لم تكن
الاستطاعة محققة حينئذ لزم تكليف العاجز
وهو باطل اشار الى الجواب بقوله **ويقع هذا الاسم**
يعني لفظ الاستطاعة على سلامة الاسباب
والآلات والجوارح كما في قوله تعالى **وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ**
حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا . فان قيل
الاستطاعة صفة المكلف وسلامة الاسباب
والآلات ليست صفة له فكيف يصح تفسيرها بها

قلنا المراد سلامة اسبابه والآته والمكلف كما
يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك حيث يقال
هو ذو سلامة اسباب الا انه لما تركبه لا يشتق منه اسم
فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة **وصحة التكليف**
تعتمد هذه الاستطاعة التي هي سلامة الاسباب
والآلات لا الاستطاعة بالمعنى الاول فان اريد
بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول فلا نسلم استحا
تكليف العاجز وان اريد به المعنى الثاني فلا نسلم لزومه
لجواز ان يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب والآلات
وان لم تحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل ويجاب
بان القدرة صالحة للضدين عند ابي حنيفة رضي الله
عنه حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر هي بعينها
القدرة التي تصرف الى الايمان لا اختلاف الا في التعلق
وهو لا يوجب اختلافا في نفس القدرة فالكافر قادر
على الايمان المكلف به الا انه صرف قدرته الى الكفر
وضيع باختياره صرفها الى الايمان فاستحق الذم والعقا
ولا يخفى ان في هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل

الفعل لان القدرة على الايمان في حال الكفر تكون قبل
الايمان لامحاله. فان اجيب بان المراد ان القدرة
وان صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق باحدهما
لاتكون الا معه حتى ان ما يلزم مقارنتها للفعل هي
نفس القدرة المتعلقة بالفعل، وما يلزم مقارنتها
للترك هي القدرة المتعلقة به وانما نفس القدرة فقد
تكون متقدمة متعلقة بالضد. قلنا هذا مما لا مشاحة
فيه نزاع بل هو لغو من الكلام فليتأمل ولا يكلف
العبد بما ليس في وسعه سواء كان ممتنعا في نفسه
كجمع الضدين او ممكنا كخلق الجسم وانما يمتنع بناء
على ان الله تعالى علم خلافه او اراد خلافه كايمان الكافر
وطاعة العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف به لكونه
مقدورا والمكلف بالنظر الى نفسه مع عدم التكليف
بما ليس في الوسع متفق عليه لقوله تعالى لا يكلف الله
نفسا الا وسعها، والامر في قوله تعالى ابنوني باسما هو لا
للتعجيز دون التكليف، وقوله تعالى حكاية ربنا ولا تحملنا
ما لا طاقة لنا به ليس المراد به التعجيز دون التكليف

بل ايصال ما لا يطاق من العوارض اليهم وانما النزاع
في الجواز فمنعه المعتزلة بناء على القبح العقلي وجوزه
الاشعري لانه لا يقبح من الله شيء وقد يستدل بقوله
تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها على نفي الجواز بتقدير
انه لو كان جاز ان الملزوم من فرض وقوعه محال الضرورة
ان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم تحقيقا
لعين اللزوم لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى وهو
محال وهذه نكتة في بيان استحالة كل ما يتعلق
وقوع علم الله تعالى او ارادته او اخباره بعدم وقوعه
وحلها انا لا نسلم ان كل ما يكون ممكنا في نفسه يلزم
من فرض وقوعه محال وانما يجب ذلك لو لم يعرضه الامتناع
بالغير والا لجاز ان يكون لازم المحال بناء على الامتناع
بالغير. الا ترى ان الله تعالى لما اوجد العالم بقدرته
واختياره فعدمه ممكن في نفسه مع انه يلزم من فرض
وقوعه تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال
والحاصل ان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر
الى ذاته وانما بالنظر الى امر آخر عليه في نفسه فلا نسلم

انه لا يستلزم المحال وما يوجد الا من الالم
في المضروب عقيب ضرب انسان والانكسار
في الزجاج عقيب كسر انسان فقد قيد بذلك
ليصلح محلا للخلاف في انه هل للعبد صنع فيه ام لا
وما اشبهه كالموت عقيب القتل كل ذلك مخلوق
الله تعالى لما مر من ان الخالق هو الله تعالى وحده فكل
الممكنات مستندة اليه بلا واسطة والمعتزلة لما
اسندوا بعض الافعال الى غير الله تعالى قالوا ان كان
الفعل صادرا عن الفاعل لا بتوسط فعل اخر فهو بطريق
المباشرة والا فبطريق التوليد ومعناه ان يوجب فعل
الفاعل فعلا اخر كحركة اليد توجب حركة المفتاح
فالاول يتولد من الضرب والانكسار من الكسر وليسا
مخلوقين لله تعالى وعندنا الكل بخلق الله تعالى لا صنع
للعبد في تخليقه والاولى ان لا يقيد بالتخليق
لان ما يسمونه متولدات لا صنع للعبد فيه اصلا
اما التخليق فلاستحالته من العبد، واما الاكتساب
فلاستحالة اكتساب ما ليس فعلا بمحل القدرة ولهذا

لا يمكن

لا يتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف افعاله
الاختيارية والمقتول ميت باجله اي الوقت الذي
لموته لا كما زعم بعض المعتزلة من ان الله تعالى قد قطع
عليه الاجل لنا ان الله تعالى قد حكم باجال العباد على
ما علم من غير تردد وبانه اذا جاء اجلهم لا يستاخرون
ساعة ولا يستقدمون واحتجت المعتزلة بالآحاد
الواردة في ان بعض الطاعات تزيد في العمر وبانه لو كان
ميتا باجله لما استحق القاتل ذما ولا عقابا ولا دية
او قصاصا اذ ليس موت المقتول بخلقه ولا بكسبه واجيب
عن الاول بان الله تعالى كان يعلم انه لو لم يقتل
هذا الطاعة لكان عمره اربعين سنة لكن علم انه يقتله
ويكون عمره ستين سنة فنسبت هذه الزيادة الى
تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى انه لولاها لما كانت
تلك الزيادة • وعن الثاني ان وجوب العقاب والضمان
على القاتل بعبد لارتكابه المنهي وكسب الفعل الذي
يخلق الله تعالى عقيبه الموت بطريق جرى العادة
فان القتل فعل القاتل كسبا وان لم يكن خلقا والموت

قايم بالميت مخلوق الله تعالى لاصنع للعبد فيه تخليقا
ولا اكتسابا ومبنى هذا الاختلاف على ان الموت
وجودي بدليل قوله تعالى خلق الموت والحياة والاكثرون
على انه عدمي ومعنى خلق الموت قدر والاجل واحد
لا كما زعم الكعبي ان المقتول لاجلين القتل والموت وانه
لو لم يقتل لعاش الى اجله الذي هو الموت، ولا كما زعمت
الفلاسفة ان للحيوان اجلا طبيعيا وهو وقت موته
بفعل يطوبته وانطفاء حرارته الغريزية بين واجلا
اختراعية بحسب الافات والامراض والحرام رزق
لانا الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فياكله
وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما وهذا اولى
من تفسيره بما ينتفع به الحيوان الخلوه عن معنى الاضافة
الى الله تعالى مع انه معتبر في مفهوم الرزق وعند
المعتزلة الحرام ليس برزق لانهم ضرورة ان يملوك
ياكله المالك وقالوا بما لا يمنع من الانتفاع به وذلك
لا يكون الا حلالا لكن يلزم على الاول ان لا يكون
ما ياكله الدواب رزقا وعلى الوجهين ان من اكل الحرام

طول عمره لم يرزقه الله اصلا، ومعنى هذا الاختلاف
على ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق وانه
لا رازق الا الله تعالى وحده وان العبد يستحق الذم
والعقاب على اكل الحرام وما يكون مسندا الى الله تعالى
لا يكون قبيحا ومن ثم كسبه لا يستحق الذم والعقاب
والجواب ان ذلك لسوء مباشرة اسبابه باختياره
وكل يستوفي رزق نفسه حلالا كان او حراما
لحصول التغذي بهما جميعا ولا يتصور ان لا ياكل
انسان رزقه او ياكل غيره رزقه لان ما قدره
الله تعالى غدا لشخص يجب ان ياكله ويمتنع ان ياكله غيره
واما بمعنى الملك فلا يمتنع والله تعالى يضل من
يشاء ويهدي من يشاء بمعنى خلق الضلالة والاهتداء
لانه الخالق وحده في التقييد اشار الى ان لبس المراد
بالهداية بيان طريق الحق لانه عام في حق الكل ولا
الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا او تسميته
ضالا لانه لا معنى لتعلق ذلك بمشيئة الله تعالى
ثم قد تضاف الهداية الى النبي صلى الله عليه وسلم مجازا

بطريق التسبب كما نسند الى القرآن وقد يسند
الضلال الى الشيطان مجازا كما يسند الى الاصنام
ثم المذكور في كلام المشائخ ان الهداية عندنا خلق
الاهتداء وسئل هداه الله فلم يهتد مجاز عن الدلالة
والدعوة الى الاهتداء وعند المعتزلة بيان طريق
الصواب وتمامها الحمل لقوله تعالى انك لا تهدي من احببت
ولكن الله يهدي من يشاء ولقوله عليه السلام
اللهم اهد قومي مع انه بين الطريق ودعاهم الى الايمان
والمشهور ان الهداية عندنا المعتزلة هو الدلالة الموصلة
الى المطلوب سواء حصل الوصول والاهتداء او لم يحصل
وما هو الاصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله
تعالى والا لما خلق الله الكافر المعذب في الدنيا
والاخرة ولما كان له منة على العباد واستحقاق شكر
في الهداية واضافة انواع الخيرات لكونها اداء للواجب
ولما كان امتنانه على النبي صلى الله عليه وسلم فوق
امتنانه على ابي جهل لعنه الله اذ فعل لكل منهما غاية
مقدورة من الاصلح له ولما كان لسؤال العصمة والتوفيق

وكشف الضراء والبسط في الخصب والرخاء معنى لان العالم
بفعله في حق كل واحد فهو مفسدة له يجب على الله تركها
وما بقي في قدرة الله تعالى شيء بالنسبة الى مصالح
العباد اذ قدرته بالواجب ولعري ان مفاسد هذا الاصل
اعني وجوب الاصلح بل اكثر اصول المعتزلة اظهر من
ان يخفى واكثر من ان تحصى وذلك لقصور نظرهم
في المعارف الالهية ورسوخ قياس الغائب على الشاهد
في طباعهم وغاية تشبثهم في ذلك ان تركه الاصلح يكون
بخلا وسفها وجوابه ان منع ما يكون حق المانع وقد ثبت
بالادلة القاطعة كرمه وحكمته وعلمه بالعواقب
يكون محض عدل وحكمة ثم ليت شعري ما معنى
وجوب الشيء على الله تعالى اذ ليس معناه استحقاق
تاركه الذم والعقاب وهو ظاهر والا لزم صدوره
عنه بحيث لا يتمكن من تركه بناء على استلزامه محالا
من سفه او جهل او عبث او بخل ونحو ذلك لانه رفض
لفائدة الاختيار وميل الى الفلسفة الظاهرة
العوار وعذاب القبر للكافرين وبعض عصاة الموحدين

خص البعض لان منهم من لا يريد الله تعذيبه فلا يعذب
وتنعيم اهل الطاعة في القبر بما يعلم ويريد وهذا
اولى مما وقع في عامة الكتب من الاقتصار على اثبات
عذاب القبر دون تنعيمه بناء على ان النصوص الواردة فيه
اكثر وعلى ان عامة اهل القبور كفار وعصاة فالتعذيب
بالذكر اجدر وسؤال منكر ونكير وهما ملكان يخلقان
في القبر فيسالان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه
قال السيد ابو شجاع ان للقبر ثلاثة سؤالا وكذا
للانبياء عند البعض ثابت كل من هذه الامور بالدلائل
السمعية لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق على
ما نطقت به النصوص قال الله تعالى النار يعرضون
عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا
آل فرعون اشد العذاب وقال الله تعالى اغرقوا
فادخلوا نارا وقال النبي صلى الله عليه وسلم
استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه وقال
الله تعالى يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت ثبت
في عذاب القبر اذا قيل له من ربك وما دينك ومن نبيك

فيقول

فيقول ربي الله ودبني الاسلام ونبيي محمد وقال
عليه السلام اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان ازرقا
يقال لاحدهما المنكر وللاخر النكير الى آخر الحديث
وقال عليه السلام القبر روضة من رياض الجنة
او حفرة من حفر النيران وبالجملة الاحاديث في هذا
المعنى وفي كثير من اخوال الاخرة متواترة المعنى وان لم
تبلغ آحادها حد التواتر وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة
والروافض لان الميت جماد لا حياة له ولا ادراك فتعذيبه
محال والجواب انه يجوز ان يخلق الله تعالى في جميع
الاجزاء او بعضها نوعا من الحياة قدر ما يدرك الم العذاب
او لذة التنعيم وهذا لا يستلزم اعادة الروح الى بدنه
ولا ان يتحرك ويضطرب او يرى اثر العذاب عليه
حتى ان الغريق في الماء والماكول في بطن الحيوانات
او المصلوب في الهواء يعذب وان لم نطلع عليه ومن تامل
في عجائب ملكه وملكوته وغرائب قدرته وجبروته
لم يستبعد امثال ذلك فضلا عن الاستحالة واعلم
انه لما كان احوال القبر مما هو متوسط بين امر الدنيا والاخرة

افردها بالذكر ثم اشتغل ببيان حقيقة الحشر وتفاصيل
ما يتعلق بامور الاخرة ودليل الكل انها امور ممكنة
اخبر بها الصادق ونطق بها الكتاب والسنة فكون
ثابتة وصرح بحقية كل منها تحقيقا وتاكيدا واعتنا
بشانه فقال والبعث وهو ان يبعث الله الموتى من القبور
بان يجمع اجزاءهم الاصلية ويعيد الروح اليها حق
لقوله تعالى ثم انكم يوم القيامة تبعثون وقوله
تعالى قل يحييها الذي انشاها اول مرة الى غير ذلك
من النصوص القاطعة الناطقة بحشر الاجساد وانكار
الفلاسفة بنا على امتناع اعادة المعدوم بعينه
ومع انه لا دليل لهم عليه يعتد به غير بالمقصود
لان مرادنا ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية للانسان
ويعيد روحه اليه سواء سمي ذلك اعادة المعدوم
بعينه او لا ليس وبهذا يسقط ما قالوا انه لو اكل انسان
انسانا بحيث صار جزءا منه فتلك الاجزاء اما ان تعاد
بهما وهو محال او في احدهما فلا يكون الاخر معادا بجميع
اجزائه وذلك لان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية التي

من اول العمر الى آخره والاجزاء المأكولة فضلة في الاكل
لا اصلية. فان قيل بهذا قولا بالتناسخ لان البدن
الثاني ليس هو الاول لما ورد في الحديث من ان اهل
الجنة جرد مرد وان الجهني ضرسه مثل احد ومنها هنا
قال من قال بامتناع التناسخ فيه قدم
التناسخ. قلنا انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني
مخلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول وان سمي مثل
ذلك تناسخا كان تناسخا في مجرد الاسم ولا دليل على
استحالة اعادة الروح الى مثل هذا البدن بل الادلة
قائمة على خلافه سواء سمي تناسخا او لا والوزن حق
لقوله تعالى والوزن يومئذ الحق والميزان عبارة
عما يعرف به مقادير الاعمال والعقل قاصر عن ادراك
كيفيته وانكره المعتزلة لان الاعمال اعراض ان لم يمكن
اعادتها لم يمكن وزنها ولانها معلومة لله تعالى
فوزنها عبث والجواب انه قد ورد في الحديث
ان كتب الاعمال هي التي توزن فلا اشكال وعلى تقدير
تسليم كون افعال الله تعالى معللة بالاغراض لعل

في الوزن حكمة لانطلع عليها وعدم اطلاعنا على
الحكمة لا يوجب العبث **والكتاب** المثبت فيه
طاعات العباد ومعاصيهم يؤتي المؤمنين بايمانهم
وللكافرين بشمائلهم وراء ظهورهم **حق** لقوله تعالى
ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا وقوله
تعالى فاما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا
يسيرا وسكت عن ذكر الحساب لكفاية الكتاب وانكره
المعتزلة زعما منهم انه عبث والجواب تمانع **والسؤال**
حق لقوله عليه السلام ان الله يدني المؤمن فيضع
عليه كنفه ويستر فيقول اتعرف ذنب كذا اتعرف
ذنب كذا فيقول نعم اي رب حتى قرر به ذنوبه ورأى
في نفسه انه قد هلك قال سترتها عليك في
الدنيا وانا اغفرها لك اليوم فيعطى كتاب حسناته
واما الكفار والمنافقون فينادي بهم على رؤس
الخلائق هؤلاء الذين كذبوا على ربهم الا لعنة الله
على الظالمين **والحوض حق** لقوله تعالى انا اعطيناك
الكوثر ولقوله عليه السلام حوضي مسيرة شهر

وزواياه سواسواء ابيض من اللبن وريحه اطيب من
المسك وكيف انه اكثر من نجوم السماء من شرب منه فلا
يظمأ ابدا والاحاديث فيه كثيرة **والصراط حق**
وهو جسر ممدود على متن جهنم ادق من الشعر واحد
من السيف يعبره اهل الجنة وتزل به اقدام اهل النار
وانكره اكثر المعتزلة لانه لا يمكن العبور عليه
وان امكن فهو تعذيب المؤمنين والجواب ان الله تعالى
قادر على ان يمكن من العبور عليه ويسلمه على المؤمنين
حتى ان منهم من يجوزه كالبرق الخاطف ومنهم كالريح العاصف
ومنهم كالجواد الى غير ذلك مما ورد في الحديث **والجنة**
حق والنار حق لان الايات والاحاديث الواردة
في شأنهما اشهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى تمسك المنكر
بان الجنة موصوفة بان عرضها كعرض السموات والارض
وهذا في عالم العناصر محال وفي عالم الافلاك او عالم
آخر خارج عنه مسلم لجواز الخرق والالتيام وهو
باطل قلنا هذا مبني على اصلكم الفاسد وقد
تكلمنا عليه في موضعه **وهما** اي الجنة والنار مخلوقتان

بشرح جهنم

الآن موجودتان تكرير وتاكيد وزعم اكثر المعتزلة
انهما انما يخلقان يوم الجزاء نافضة ادم وحوا عليهما
السلام واسكانهما الجنة والايات الظاهرة في اعداد
مثل اعدت للمتقين اعدت للكافرين اذ لا ضرورة
في العدول عن الظاهر فان عورض مثل قوله تعالى
تلك الدار الاخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا
في الارض ولا فسادا. قلنا يحتمل الحال والاستمرار
ولو سلم فقصة ادم عليه السلام تبقى حالة من المعارض
قالوا لو كانتا موجودتين لما جاز هلاك اكل الجنة
لقوله تعالى اكلها دائم لكن اللازم باطل لقوله
تعالى كل شيء هالك الا وجهه. قلنا لا خفاء في انه
لا يمكن دوام اكل الجنة بعينه. وانما المراد الدوام
بانه اذا فني منه شيء جيء ببدله وهذا لا ينافي الهلاك
لحظة على ان الهلاك لا يستلزم الفناء بل يكفي للخروج
عن الانتفاع به ولو سلم فيجوز ان يكون المراد ان كل ممكن
فهو هالك في حد ذاته بمعنى ان الوجود والامكان
بالنظر الى الوجود الواجبي بمنزلة العدم بافيتان

لا يفنيان

لا يفنيان ولا يفنى اهلهما اي وآيمان لا يطرأ عليهما
عدم مستمر لقوله تعالى في حق الفريقين خالدين فيها
ابدا. فاما ما قيل انهما يهلكان ولو لحظة تحقيقا
لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فلا ينافي البقاء
بهذا المعنى على انك قد عرفت انه لا دلالة في الاية على
الفناء. وذهبت الجهمية الى انهما يفنيان ويفنى اهلهما
وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع
ليس عليه شبهة فضلا عن حجة والكبيرة قد اختلفت
الروايات فيها. فروي ابن عمر رضي الله عنهما انها تسعة
الشرك بالله. وقتل النفس بغير حق. وقذف المحصنات
والزنا. والفرار من الزحف. والسحر. واكل مال اليتيم
وعقوق الوالدين المسلمين. والالحاد في الحرم. وزاد
ابو هريرة اكل الربا. وزاد علي السرقة وشرب الخمر
وقيل كل ما كانت مفسدته بمثل مفسدة شيء مما ذكر
او اكثر منه. وقيل كل ما توعد عليه الشارع بخصوصه
وقيل كل معصية اصر عليها العبد فهي كبيرة وكل
ما استغفر عنها فهي صغيرة. وقال صاحب الكفاية

الخوارج انهما اسمان اضافيان لا يعرفان بذاتيهما وكل
معصية اضيفت الى ما فوقها فهي صغيرة وان اضيفت
الى ما دونها فهي كبيرة والكبيرة المطلقة هي الكفر
اذ لا ذنب اكبر منه وبالجملة المراد هنا ان الكبيرة
التي هي غير الكفر لا تخرج العبد المؤمن عن الايمان
لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الايمان خلافا
للمعتزلة حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا
بكافر وهذا هو المنزلة بين المنزلتين بناء على ان الاعمال
عندهم جزء من حقيقة الايمان ولا تدخله
اي العبد المؤمن في الكفر خلافا للخوارج فانهم
ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة بل الصغيرة ايضا كافر
وانه لا واسطة بين الايمان والكفر لنا وجوه الاول
ما سبجيء من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبي
فلا يخرج المؤمن عن الاتصاف به الا بما ينافيه
ومجرد الاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة او حمية
او انفة او كسل خصوصا اذا اقترن به خوف العقاب
ورجاء العفو والعزم على التوبة لا ينافيه نعم اذا كان

بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفرا لكونه علامة
للتكذيب ولا نزاع في ان من العاصي ما جعله الشارع
امارة التكذيب وعلم كونه كذلك بالادلة الشرعية
كالسجود للصنم والقاء المصحف في القاذورات والتلفظ
بكلمات الكفر ونحو ذلك مما ثبت بالادلة انه كفر
وبهذا يخل ما يقال ان الايمان اذا كان عبارة عن التصديق
والاقرار ينبغي ان لا يصير المقر المصدق كافرا بشيء
من افعال الكفر والفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب
او الشك الثاني الايات والاحاديث الناطقة باطلاق
المؤمن على العاصي كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا كتب
عليكم القصاص وقوله يا ايها الذين امنوا توبوا
الى الله توبة نصوحا وقوله تعالى وان طائفتان من
المؤمنين اقتتلوا وهي كثيرة الثالث اجماع الامة
من عصر النبي عليه السلام الى يومنا هذا بالصلاة على
من مات من اهل القبلة من غير توبة والدعاء والاستغفار
لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق على ان ذلك
لا يجوز لغير المؤمن احتجت المعتزلة بوجهين

الاول ان الامة بعد اتفاقهم على ان من ترك الكبيرة
فاسق اختلفوا في انه مؤمن وهو مذهب اهل السنة
او كافر وهو قول الخوارج، او منافق وهو قول الحسن
البصري، فاخذنا بالمتفق عليه وتركنا المختلف فيه
وقلنا هو فاسق لا مؤمن ولا كافر ولا منافق والجواب
ان هذا احداث للقول المخالف لما اجمع عليه السلف
من عدم المنزلة بين المنزلتين فيكون باطلا. الثاني
انه ليس بمؤمن لقوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا
جعل المؤمن مقابلا للفاسق، وقوله عليه السلام
لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن لا ايمان لمن لا امانة
له ولا كافر لما تواتر من ان الامة كانوا لا يقتلونه ولا
يجرون عليه احكام المرتدين ويدفنونهم في مقابر
المسلمين، والجواب ان المراد بالفاسق في الاية
هو الكافر فان الكفر من اعظم الفسوق والحديث
وارد على سبيل التغليظ والمبالغة في الزجر عن المعا
بدليل الايات والاحاديث الدالة على ان الفاسق
مؤمن حتى قال عليه السلام لابي ذر الباقي

في الوار

في السؤال وان زنى وان سرق على رغم انف ابي ذر احتجت
الخوارج بالنصوص الظاهرة في ان الفسق كفر كقوله تعالى
ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقوله
ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون، وقوله
عليه السلام من ترك صلاة متعمدا فقد كفر وفي العذاب
مختص بالكافر كقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى
لا يصلاها الا الاشقى الذي كذب وتولى، ان الخزي
اليوم والسوء على الكافرين الى غير ذلك، والجواب
انها معارضة الظاهر للنصوص القاطعة على ان مرتكب
الكبيرة ليس بكافر بالاجماع والاجماع المنعقد على ذلك
على ما مر، والخوارج خوارج مما انعقد عليه الاجماع
فلا اعتداد بهم والله لا يغفر ان يشرك به باجماع
المسلمين لكنهم اختلفوا في انه هل يجوز عقلا ام لا
فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلا وانما علم عدمه بدليل
السمع وبعضهم الى انه يمتنع عقلا لان قضية الحكمة
التفرقة بين المسيء والمحسن والكفر نهاية في الجناية
لا يحتمل الاباحة ودفع الحرمة اصلا فلا يحتمل العفو

المنعقد ٣

ورفع الغرامة وايضا الكافر يعتقد حقا ولا يطلب
له عفوا ومغفرة فلم يكن العفو عنه حكمة وايضا لو
اعتقاد الابد يوجب جزاء الابد وهذا خلاف سائر
الذنوب ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء بين الصغائر
والكبائر مع التوبة او بدونها خلافا للمعتزلة وفي
تقرير الحكم ملاحظة للادلة الدالة على ثبوته والايات
والاحاديث في هذا المعنى كثيرة، والمعتزلة يخصصونها
بالصغائر وبالكبائر المقرونة بالتوبة ويتمسكوا
بوجهين الاول الايات والاحاديث الواردة
في وعيد العصاة. والجواب انها على تقدير عمومها
انما تدل على الوقوع دون الوجوب. وقد كثر النصوص
في العفو فيخصص المذنب المغفور عن الوعيد وزعم
بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى
والمحققون على خلافه كيف وهو تبديل. وقد قال
الله تعالى ما يبدل القول لدي. الثاني ان المذنب
اذا علم انه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك له تقريرا على
الذنب واغراء للغير عليه وهذا ينافي حكمة ارسال الرسل

والجواب

والجواب ان مجرد جواز العفو لا يوجب ظن عدم
العقاب فضلا عن العلم كيف والعمومات الواردة
في الوعيد المقرونة بغاية من التهديد ترجح جانب
الوقوع بالنسبة الى كل احد وكفى به زاجرا ويجوز
العقاب على الصغيرة سواء اجتنب مكفراتها الكبيرة
ام لا لدخولها تحت قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
ولقوله لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها
والاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة الى غير ذلك
من الايات والاحاديث. وذهب بعض المعتزلة
الى انه اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لامعنى
انه يمتنع عقلا بل بمعنى انه لا يجوز ان يقع لقيام الادلة
السمعية على انه لا يقع كقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر
ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم. واجيب بان الكبيرة
المطلقة هي الكفر لانه الكامل وجمع الاسم بالنظر
الى انواع الكفر وان كان الكل ملة واحدة في الحكم
او الى افراده الغائبة بافراده المخاطبين على ما يعهد
من قاعدة ان مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الاحاد

بالآحاد، كقولنا ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم
والعفو عن الكبيرة وهذا مذكور فيما سبق الا
انه اعاده ليعلم ان نزاعه الواحدة على الذنب يطلق
عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة وليتعلق
به قوله اذا لم يكن عن استحلال والاستحلال كفر
لما فيه من التكذيب لنا في التصديق وعندنا تؤول
النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار او على
سلب اسم الايمان عنهم والشفاعة ثابتة للرسل
والاخيار في حق اهل الكبائر المستفيض من
الاخبار اي المشهور خلافا للمعتزلة وهذا مبني
على ما سبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة
فبالشفاعة اولى وعندهم لما لم يجز لم يجز لنا قوله تعالى
واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات، وقوله
فما تشفعهم شفاعة الشافعين فان اسلوب هذا
الكلام يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة والا لما كان
لنفي نفعها عن الكافرين عند القصد الى تقبيح حالهم
وتحقيق يأسهم معنى لان مثل هذا المقام يقتضي ان يسوء

عما يخصهم

عما يخصهم لا مما يعمهم وغيرهم وليس المراد ان تعليق الحكم
بالكافر يدل على نفيه عما عداه حتى يرد عليه انه انما
يفيد حجة على من يقول بمفهوم المخالفة، وقوله
عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وهو مشهور
بل الاحاديث في باب الشفاعة متواترة المعنى واحتج
المعتزلة بمثل قوله تعالى يوما لا تجزي نفس عن نفس
شيئا ولا تقبل منها شفاعة، وقوله تعالى بالنظر
من جهنم ولا شفيع يطاع والجواب بعد تسليم
دلالتها على العموم في الاشخاص والازمان والاحوال
انه يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة ولما
كان اصل العفو والشفاعة ثابتا بالادلة القطعية
من الكتاب والسنة والاجماع، قالت المعتزلة
بالعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة
وبالشفاعة لزيادة الثواب وكلاهما فاسد اما
الاول فلان التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب
عن الكبيرة لا يستحقان العقاب عندهم فلا معنى
للعفو، واما الثاني فلان النصوص دالة على الشفاعة

بمعنى طلب العفو عن الجناية وأهل الكبائر من
المؤمنين لا يخلدون في النار وان ماتوا من غير
توبة لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ونفس
الايمان عمل خير لا يمكن ان يبرى جزاؤه قبل دخول النار
ثم يدخل النار لانه باطل بالاجماع فتعين الخروج من
النار، ولقوله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات
جنات، وقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات
كانت لهم جنات الفردوس نزلا الى غير ذلك من النصوص
الدالة على كون المؤمن من اهل الجنة مع ما سبق من الادلة
القاطعة على ان العبد لا يخرج بالمعصية عن الايمان
وايضا الخلود في النار من اعظم العقوبات وقد جعل
جزاء للكفر الذي هو اعظم الجنايات فلو جوزي به
غير الكافر كان زيادة على قدر الجناية فلا يكون عدلا
ونسبته المعتزلة الى ان من دخل النار فهو خالد
فيها لانه اما كافر او صاحب كبيرة مات بلا توبة
اذ المعصوم والتائب وصاحب الصغيرة اذا اجتنب
الكبائر ليسوا من اهل العذاب على ما سبق من اصولهم

والكافر مخلد بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة بلا توبة
لوجهين، احدهما انه يستحق العذاب وهو مضرة
خالصة دائمة فيناني استحقاق الثواب الذي هو
منفعة خالصة دائمة والجواب منع قيد الدوام
بل منع الاستحقاق بالمعنى الذي قصدوه وهو الاستحقاق
وانما الثواب فضل منه والعذاب عدل فان شاء عفى
وان شاء عذبه مدة ثم يدخله الجنة، الثاني النصوص
الدالة على الخلود كقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا
فجزاؤه جهنم خالدا فيها، وقوله ومن يعص الله
ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله
تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك
اصحاب النار هم فيها خالدون، والجواب ان قاتل
المؤمن لكونه مؤمنا لا يكون الا كافرا وكذا من تعدى
جميع الحدود وكذا من احاطت به خطيئته وسلبته
من كل جانب ولو سلم فالخلود قد يستعمل في المكث
الطويل كقولهم سجن مخلد ولو سلم فمعارض بالنصوص
الدالة على عدم الخلود كما مر والايمان في اللغة

التصديق اي اذعان حكم المخبر وقبوله وجعله صادقا
افعال من الامن كان حقيقة امّنه امنه التكذيب
والمخالفة تعدي باللام كما في قوله تعالى حكاية وما
انت بمؤمن لنا اي مصدق وبالباء كما في قوله عليه السلام
الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الحديث اي تصدق
وليس حقيقة التصديق ان يقع في القلب نسبة
الصدق الى الخبر او المخبر من غير اذعان وقبول بل
اذعان وقبول لذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم
على ما صرح به الامام الغزالي وبالجملة المعنى الذي
يعبر عنه في الفارسية بكرويدن وهو معنى التصديق
المقابل للتصور حيث يقال في اوائل علم الميزان العلم
اما تصور واما تصديق صرح بذلك رئيسهم بن سينا
فلو حصل هذا المعنى لبعض الكفار كان اطلاق اسم
الكافر عليه من جهة ان عليه شيئا من امارات التكذيب
والانكار كما فرضنا ان احدا صدق بجميع ما جاء به
النبي واقر به وعمل به ومع ذلك شد الزنار باختيار
او سجد للصنم بالاختيار يجعله كافرا لان النبي صلى الله

عليه وسلم جعل ذلك علامة التكذيب والانكار
وتحقيق هذا المقام على ما ذكرت يسهل لك الطريق
الى حل كثير من الاشكالات الواردة في مسئلة الايمان
واذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم ان الايمان
في الشرع هو التصديق بما جاء به النبي من عند الله
اي تصديق النبي صلى الله عليه وسلم بالقلب في جميع
ما علم بالضرورة مجيئه به من عند الله تعالى اجمالا
وانه كان في الخروج عن عهدة الايمان والاتحاط بجميع
ما عن الايمان التفصيلي فالمشترك المصدق بوجود الصانع
وصفاته لا يكون مؤمنا الا بحسب اللغة دون الشرع
لاخلاله بالتوحيد والنبوة الاشارة بقوله تعالى
وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون والاقرار
به باللسان الا ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط
اصلا والاقرار قد يحتمله كما في حالة الاكراه
فان قيل قد لا يبقى التصديق كما في حالة النوم
والغفلة. قلنا التصديق باق في القلب
والذهول انما هو عن حصوله ولو سلم فالشارع جعل

المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي
حتى كان المؤمن اسما لمن آمن في الحال او في الماضي ولم
يطرأ ما هو علامة التكذيب بهذا الذي ذكرنا من ان
الايمان هو التصديق والاقرار مذهب العلما وهو
اختيار الامام شمس الايمة وفخر الاسلام وذهب
جمهور المحققين الى انه التصديق بالقلب واما الاقرار
شرط لاجرآ الاحكام في الدنيا لما ان التصديق بالقلب
امر باطن مبهم لابد له من علامة فمن صدق بقلبه ولم
يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله تعالى وان لم يكن مؤمنا
في احكام الدنيا • ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه
كالمنافق فبالعكس • وهذا هو اختيار الشيخ ابي
منصور والنصوص معاضدة لذلك • قال الله تعالى
اولئك كتب في قلوبهم الايمان • وقال وقلبه مطمئن
بالايمان • وقال ولما يدخل الايمان في قلوبكم
وقال النبي عليه السلام اللهم ثبت قلبي على دينك
وقال لاسامة حين قتل من قال لا اله الا الله
هلا شققت قلبه فان قلت ثم الايمان هو التصديق

لكن

لكن اهل اللغة لا يعرفون منه الا التصديق باللسان
والنبي صلى الله عليه وسلم واصحابه كانوا يقتفون
من المؤمن بكلمة الشهادة ويحكمون بايمانه من غير
استفسار عما في قلبه • قلت لا خفا في ان المعتبر
في التصديق عمل القلب حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ
التصديق لمعنى او وضعه لمعين غير التصديق القلبي
لم يحكم احد من اهل اللغة والعرف بان المتلفظ بكلمة
صدقت مصدق للنبي صلى الله عليه وسلم مؤمن به
ولهذا صح نفي الايمان عن بعض المقرين باللسان قال
الله تعالى • ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الآخر
وما هم بمؤمنين • وقال الله تعالى قالت الاعراب امنا
قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا • واما المقر باللسان
وحده فلا نزاع في انه يسمى مؤمنا لغة وتجري عليه
احكام الايمان ظاهرا • وانما النزاع في كونه مؤمنا
فيما بينه وبين الله تعالى والنبي عليه السلام ومن بعده
كانوا يحكمون بايمان من تكلم بكلمة الشهادة كانوا
يحكمون بكفر المنافق • فدل على انه لا يكفي في الايمان

فعل اللسان • وايضا الاجماع منعقد على ايمان
من صدق بقلبه وقصد الاقرار باللسان وسمعه منه
مانع من خرس ونحوه فظهر ان ليست حقيقة الايمان
مجرد كلمتي الشهادة على ما زعمت الكرامية • ولما كان
مذهب جمهور المحدثين والمتكلمين والفقها انا الايمان
تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان اشار
الى نفي ذلك بقوله فاما الاعمال اي الطاعات فهي
تنقص بدي في نفسها والايمان لا يزيد ولا ينقص
فها هنا مقامان • الاول ان الاعمال غير داخلة
في الايمان لما مر من ان حقيقة الايمان هو التصديق
ولانه قد ورد في الكتاب والسنة عطف الاعمال
على الايمان كقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات
مع القطع بان العطف يقتضي المغايرة وعدم دخول
المعطوف في المعطوف عليه • وورد ايضا جعل الايمان
شرط صحة الاعمال كما في قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات
وهو مؤمن مع القطع بان المشروط لا يدخل في الشرط
لامتناع اشتراط الشيء بنفسه • وقد ورد ايضا ايمان

الايمان لمن ترك بعض الاعمال كما في قوله تعالى وان
طائفتان من المؤمنين اقتتلوا على ما مر مع القطع
بانه لا تحقق للشيء بدون ركنه ولا يخفى ان هذه الوجوه
انما تقوم حجة على من يجعل الطاعات ركنا من
حقيقة الايمان بحيث ان تاركها لا يكون مؤمنا
كما يراه المعتزلة لا على من ذهب الى انها ركن من
الايمان الكامل بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة
الايمان كما هو مذهب الشافعي رضي الله عنه وقد مر
تمسكات المعتزلة باجوبتها فيما سبق • المقام الثاني
ان حقيقة الايمان لا تزيد ولا تنقص لما مر من انه
التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والاذعان
وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى ان من حصل
حقيقة التصديق فسواء اتى بالطاعات او ارتكب
المعاصي فتصديقه باق على حاله لا تغير فيه اصلا
والايات الدالة على زيادة الايمان محمولة على ما ذكره
ابو حنيفة رضي الله عنه انهم كانوا امنوا في الجملة
ثم يأتي فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص

وحاصله انه كان يزيد بن زيادة ما يجب الايمان به
وهذا لا يتصور في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم
وفيه نظر لان الاطلاع على تفاصيل الفرائض
ممكن في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم والايمان
واجبا جمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا
ولا خفاء في ان التفصيلي ازيد بل اكمل وما ذكر من
الاجمالي لا يحط عن درجته فانما هو في الانصاف
باصل الايمان، وقيل ان الثبات والدوام على
الايمان زيادة عليه في كل ساعة، وحاصله انه يزيد
بزيادة الازمان لما انه عرض لا يبقى لا يتحد الاثنان
وفيه نظر لان حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون
من الزيادة في شيء كما في سواد الجسم مثلا، وقيل
المراد زيادة عرفته واشراق نوره وضيائه في القلب
فانه يزيد بالاعمال وينقص بالمعاصي ومن ذهب
إلى ان الاعمال من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان
ظاهر، ولهذا قيل ان هذه المسألة فرع كون الطاعات
من الايمان، وقد قال بعض المحققين لا نسلم

ان حقيقة التصديق لا تقبل الزيادة والنقصان
بل تتفاوت قوة وضعفا للقطع بان تصديق احاد
الامة ليس كتصديق النبي صلى الله عليه وسلم، ولهذا
قال ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي اي بامر
آخر، وبيان بعض القدرية ذهب الى ان الايمان
هو المعرفة واطبق علماؤنا على فساده لان اهل الكتاب
كانوا يعرفون نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كما كانوا يعرفون
ابناءهم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق ولان من
الكفار من كان يعرف الحق يقينا وانما كان ينكره عنادا
واستكبارا، قال الله تعالى وجحدوا بها
واستيقنتها انفسهم فلا بد من بيان الفرق بين معرفة
الاحكام واستيقانها وبين التصديق بها واعتقادها
ليصح كون الثاني ايمانا دون الاول والمذكور في كلا
بعض المشايخ ان التصديق عبارة عن ربط القلب
على ما علم من اخبار المخبر وبيان كسبي يثبت اختيار
المصدق ولهذا يثاب عليه ويجعل راس العبادات
بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره

على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وهذا
ما ذكره بعض المحققين من ان التصديق هو ان
تنسب باختيارك الصدق الى المخبر حتى لو وقع ذلك
في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقا وان كان
معرفة وهذا مشكل لان التصديق من اقسام العلم
وهو من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية
لانا اذا تصورنا النسبة بين الشيئين وشككنا
في انها بالاثبات او النفي ثم اقيم البرهان على ثبوتها
فالذي يحصل لنا هو الاذعان والقبول لتلك النسبة
وهو معنى التصديق والحكم والاثبات والايقاع
ثم تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار في مباشرة
الاسباب وصرف النظر ورفع الموانع ونحو ذلك
وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالايمان وكان هذا هو
المراد بكونه كسبيا اختياريا ولا ينافي المعرفة لانها
قد تكون بدون ذلك، نعم يلزم ان تكون المعرفة
اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا فلا باس
بذلك لانه حينئذ يحصل المعنى المعبر عنه بالقارئية

بكرويدن

بكرويدن والباس الايمان والتصديق سوي ذلك
وحصوله للكفار المعاند بن المستكبرين ممنوع وعلى
تقدير الحصول فتكفيرهم يكون بانكارهم باللسان
واصرارهم على العناد والاستكبار وما هو من علامة
التكذيب والانكار **والاسلام والايمان واحد**
لان الاسلام هو للخضوع والانقياد بمعنى قبول
الاحكام والاذعان وذلك حقيقة التصديق على
ما مر وبويده قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من
المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين، وبالجملة
فلا يصح في الشرع ان يحكم على احد بانه مؤمن وليس بمسلم
او مسلم وليس بمؤمن ولا نعني بوحدتهما سوي هذا
وظاهر كلام المشايخ انهم ارادوا عدم تغايرهما بمعنى
انه لا ينفك احدهما عن الاخر لا الاتحاد بحسب المفهوم
لما ذكر في الكفاية من ان الايمان هو تصديق الله تعالى
بما اخبر من اوامر ونواهيه والاسلام هو الانقياد
والخضوع لالوهيته وذا لا يتحقق الا بقبول الامر
والنهي فالايمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران

ومن اثبت الثاني يقال له ما حكم من آمن ولم
يسلم او اسلم ولم يؤمن فان اثبت لاحدهما حكما
ليس بثابت للآخر ظهر بطلان قوله، فان قيل قوله
تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا
صرح في تحقق الاسلام بدون الايمان، قلنا المراد
ان الاسلام المعتبر في الشرع لا يوجد بدون الايمان
وهو في الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد
الباطن بمنزلة التلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق
في باب الايمان، فان قيل قوله عليه السلام ان تشهد
ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلاة
وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت
اليه سبيلا دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق
القلبي، قلنا المراد ان ثمرات الاسلام وعلاماته
ذلك كما قال عليه السلام لقوم وفدوا عليه
اتدرون ما الايمان بالله وحده، فقالوا الله
ورسوله اعلم، قال شهادة ان لا اله الا الله
وان محمدا رسول الله واقام الصلاة وايتاء الزكاة وصيام

رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس وكما قال الايمان
بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها
اماطة الاذى عن الطريق واذا وجد من العبد
التصديق والاقرار صح له ان يقول انا مؤمن حقا
لتحقق الايمان ولا ينبغي ان يقول انا مؤمن ان شاء
الله لانه ان كان للشك فهو كفر لا محالة وان كان
للتادب واحالة الامور الى مشيئة الله تعالى او للشك
في العاقبة والمآل لا في الآن والحال او للتبرك بذكر
الله تعالى او التبري عن تزكية نفسه والاعجاب
بحاله فالاولى تركه لما انه يوهم بالشك ولهذا قال
ولا ينبغي دون ان يقول لا يجوز لانه اذا لم يكن للشك
فلا معنى لنفي الجواز كيف وقد ذهب اليه كثير من
السلف حتى الصحابة والتابعين وليس هذا مثل
قوله انا شاب ان شاء الله لان الشباب ليس من الامور
المكتسبة ولا مما لا يتصور البقاء عليه في العاقبة
والمآل ولا مما لا يحصل به تزكية النفس والاعجاب
بل مثل قوله انا راكب ان شاء الله وذهب بعض

المحققين الى ان الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق
الذي به يخرج عن الكفر لكن التصديق في نفسه
قابل للشدة والضعف وحصول التصديق الكامل
المنجي المشار اليه بقوله تعالى اولئك هم المؤمنون
حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم انما
هو في مشيئة الله تعالى، وما نقل عن بعض الاشاعرة
انه يصح ان يقول انا مؤمن ان شاء الله بناء على ان
العبرة في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة
بالخاتمة حتى ان المؤمن السعيد من مات على الايمان
وان كان طول عمره على الكفر والعصيان والكافر
الشقي من مات على الكفر نعوذ بالله وان كان طول عمره
على التصديق والطاعة على ما اشير اليه بقوله تعالى
في حق ابليس وكان من الكافرين، وبقوله عليه السلام
السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في
بطن امه اشار الى ابطال ذلك بقوله والسعيد
قد يشقى بان يرتد بعد الايمان نعوذ بالله والشقي
قد يسعد بان يؤمن بالله بعد الكفر والتغيير

يكون

يكون على السعادة والشقاوة دون الاسعاد
والاشقاء وهما من صفات الله تعالى لما ان الاسعاد
تكوين السعادة والاشقاء تكوين الشقاوة ولا
تغيير على الله ولا على صفاته لما مر من ان القديم
لا يكون محلا للحوادث والحق انه لا خلاف في المعنى
لانه ان اريد بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى
فهو حاصل في الحال وان اريد ما يترتب عليه النجاة
والمراد فهو في مشيئة الله تعالى ولا قطع بحصوله
في الحال فمن قطع بالحصول اراد الاول، ومن فوض الى
المشيئة اراد الثاني وفي ارسال الرسل جمع رسول
فعول من الرسالة وهي سفارة العبد بين الله وبين
ذوي الالباب من خليقته يزيح بها علتهم فيما قصرت
عنه عقولهم من مصالح الدنيا والاخرة وقد عرفت معنى
الرسول والنبي في صدر الكتاب حكمة اي مصلحة
وعاقبة حميدة، وفي هذا اشارة الى ان الارسال
واجب لا بمعنى الوجوب على الله تعالى بل بمعنى ان قضية
الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح وليس بممتنع

كما زعمته السمنية والبراهمة ولا يمكن تسوية طرفاه
كما ذهب اليه بعض المتكلمين ثم اشار الى وقوع الارسا
وفائدته وطريق ثبوته وتعيين بعض من ثبت
رسالته فقال وقد ارسل الله تعالى رسلا من البشر
الى البشر مبشرين لاهل الطاعة والايمان بالثواب
والجنة ومنذرين لاهل الكفر والعصيان بالنار
والعقاب فان ذلك مما لا طريق للعقل اليه
وان كان مما تتطارد فيه لا تنيس الا لواحد بعد
واحد ومبينين للناس ما يحتاجون اليه من
امور الدنيا والدين فان الله تعالى خلق الجنة
والنار واعد فيها الثواب والعقاب وتفاصيل
احوالها وطريق الوصول الى الاول والاحتراز
عن الثاني مما لا يستقل به العقل وكذا خلق الاجسام
النافعة والضارة ولم يجعل للعقول والحواس الاستقلال
بمعرفتها وكذا اجعل القضايا منها ما هي ممكنات
لا طريق الى الجزم باحد جانبيه ومنها ما هي واجبات
او ممتنعات لا تظهر للعقول الا بعد نظر وتأمل

وبحث كامل بحيث لو اشتغل الانسان به لتعطل اكثر
مصالحه فكان من فضل الله تعالى ورحمته ارسال
الرسل لبيان ذلك كما قال وما ارسلناك الا رحمة
للعالمين وايدهم اي الانبيا بالمعجزات الناقضات للعاد
جمع معجزة وهي امر يظهر بخلاف العادة على يدي مدعي
النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يعجز المنكرين
عن الاتيان بمثله، وذلك لانه لولا التاييد بالمعجزة
لما ثبت قبول قوله ولما بان الصادق في دعوى الرسالة
من الكاذب وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه
بطريق جري العادة بان الله يخلق العلم بالصدق
عقيب ظهور المعجزة وان كان عدم خلق العلم ممكنا
في نفسه وذلك كما اذا ادعى احد بمحضر من جماعة انه
رسول هذا الملك اليهم ثم قال للملك ان كنت صادقا
فخالف عادتك وقم من مكانك ثلاث مرات ففعل يحصل
للجماعة علم ضروري عادي بصدقه في مقالته وان
كان الكذب ممكنا في نفسه فان الامكان الذاتي بمعنى
التجويز العقلي لا ينافي حصول العلم القطعي كعلمنا

بان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع امكانه في نفسه
فكذا منها يحصل العلم بصدقه بموجب العادة لانها
اصل طرق العلم كالحس ولا يقدح في ذلك العلم امكان
كون المعجزة من غير الله تعالى او كونها لا لغرض التصديق
او كونها لتصديق الكاذب الى غير ذلك من الاحتمالات
كما لا يقدح في العلم الضروري الحسي بحرارة النار
امكان عدم الحرارة بالنار بمعنى انه لو قدر عدمها
لم يلزم منه محال واول الانبيا آدم وآخر محمد
صلى الله عليه وسلم اما نبوة ادم عليه السلام فبالكتاب
الدال على انه قد امر ونهى مع القطع بانه لم يكن في زمانه
نبي آخر فهو بالوحي لا غير وكذا السنة والاجماع فانكار
نبوته على ما نقل عن البعض يكون كفرا، واما نبوة محمد
صلى الله عليه وسلم فلانه ادعى النبوة واظهر المعجزة
اما دعوى النبوة فقد علم بالتواتر، واما اظهار
المعجزة فلوجهين احدهما انه اظهر كلام الله تعالى
وتحدى به البلغاء مع كمال بلاغتهم فعجزوا عن معارضة
اقصر سورة منه مع تهالكهم على ذلك حتى خاطروا بانفسهم

واعجزوا

واعرضوا عن المعارضة بالحروف الى المقارعة بالسيوف
ولم ينقل عن احد منهم مع توفر الدواعي الاتيان بشيء
مما يباينه فدل ذلك قطعا على انه من عند الله تعالى
وعلم به صدق مدعي النبي علما عاديا لا يقدح فيه شيء
من الاحتمالات العقلية على ما هو شان سائر العلوم
العادية، وثانيهما انه نقل عنه من الامور الخارقة
للعادة ما بلغ القدر المشترك منه اعني ظهور المعجزة
حد التواتر وان كانت تفاصيلها احادا اكتفاء على
رضي الله عنه وجود حاتم وهي مذكورة في كتب السير
وقد يستدل ارباب البصائر على نبوته بوجهين احدهما
ما تواتر من احواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد
تمامها واخلاقه العظيمة واحكامه الحكيمة وافعاله
حيث تجم الابطال، ووقوفه بعصمة الله تعالى في جميع
الاحوال وتباينه على حال ذوي الاموال حيث لم يجد
اعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه
مطعنا ولا الى القدح فيه سبيلا، فان العقل يجزم
بامتناع اجتماع هذه الامور في غير الانبيا وان يجمع الله

هذه الكلمات في حق من يعلم انه يفتري عليه ثم يمهله
ثلاثا وعشرين سنة ثم يظهر دينه على سائر الاديان
وينصره على اعدائه ويحيي اثاره بعد موته الى يوم القيامة
وشاهدها انه ادعى ذلك الامر العظيم بين اظهر قوم
لا كتاب لهم ولا حكمة معهم وبين لهم الكتاب والحكمة
وعلمهم الاحكام والشرايع وانمم مكارم الاخلاق
واكمل كثيرا من الناس في الفضايل العلمية والعملية
ونور العالم بالايمان والعمل الصالح واظهر الله
دينه على الدين كله كما وعده ولا معنى للنبوة والرسالة
سوى ذلك واذا ثبتت نبوته وقد دل كلامه وكلام
الله تعالى المنزل عليه على انه خاتم النبيين وانه
مبعوث الى كافة الناس بل الى الجن والانس ثبت انه
آخر الانبياء وان نبوته لا تختص بالعرب كما زعم بعض
النصارى فان قيل قد ورد في الحديث ان عيسى
عليه الصلاة والسلام ينزل بعده قلنا نعم لكنه
يتابع محمدا صلى الله عليه وسلم لان شريعته قد نسخت
فلا يكون اليه وحي ونصب احكام بل يكون خليفة

رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم الاصح انه يصلي بالناس
وبهم ويقتدي به المهدي لانه افضل فاما منه او
وقد روي بيان عددهم في بعض الاحاديث

عدد الانبيا

على ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن عدد
الانبيا فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا
وفي رواية مايتا الف واربعة وعشرون الفا
والاولى ان لا يقتصر على عدد معين في التسمية
فقد قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم
من لم نقصص عليك ولا بد من ذكر العدد
ان يدخل فيهم من ليس منهم ان ذكر عددا اكثر من
عددهم او يخرج منهم من هو منهم ان ذكر عددا اقل
من عددهم يعني ان خبر الواحد على تقدير اشتماله
على جميع الشرايط المذكورة في اصول الفقه لا يفيد
الا الظن ولا عبرة بالظن في باب الاعتقاديات
خصوصا اذا اشتمل على خلاف رواية فكان القول
بموجبه مما يفضي الى مخالفة ظاهر الكتاب وهو
ان الانبيا لم يذكروا للنبي صلى الله عليه وسلم ويحتمل

نقص

بخالفة الواقع وسهو عد النبي صلى الله عليه وسلم
بن غير الانبيا او عبن النبي من الانبيا بنا على ان اسم
العدد اسم خاص في مدلوله لا يحتمل الزيادة ولا
النقصان وكلهم كانوا محبرين مبلغين عن الله
لان هذا معنى النبوة والرسالة صادقين نا صحين
لئلا تبطل فايدة البعثة والرسالة وفي هذا اشارة
الى ان الانبيا معصومون عن الكذب خصوصا
فيما يتعلق بامر الشرايع وتبليغ الاحكام وارشاد
الامة اما عمدا فبالاجماع واما سهوا فعند الاكثرين
وفي عصمتهم عن سايرالذنوب تفصيل وسهوانهم معصومون
عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع وكذا عن تعمد
الكبايرعند الجمهور خلافا للحشوية واما الخلاف
في ان امتناعه بدليل السمع او العقل واما سهوا
فجوزه الاكثرون واما الصغايرفيجوز عمدا عند
الجمهور خلافا للجبايي واتباعه وجوز سهوا بالاتفاق
الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف
حبة لكن المحققين اشترطوا ان ينبهوا عليه فينتهوا

عنه

عنه هذا كله بعد الوحي واما قبله فلا دليل على
امتناع صدور الكبيرة ونسبت المعتزلة الى اسنادها
لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم فتفوت مصلحة
البعثة والحق منع ما يوجب النفرة كعهر الامهات
والفجور والصغايرالدالة على الخسة ومنع الشيعة
صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده
لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية اذا تقرر هذا
فما نقل عن الانبيا مما يشعر بالكذب او صيبة فما
كان منقولا بطريق الاحاد فمردود وما كان بطريق
التواتر فمصروف عن ظاهره ان امكن والا فمحمول
على ترك الاولى او كونه قبل البعثة وتفصيل ذلك
في الكتب المبسوطة وافضل الانبيا محمد صلى
الله عليه وسلم لقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت
للناس ولا شك ان خير امة بحسب كالهم في الدين
وذلك تابع لكمال نبيهم الذي يتبعونه والاستدلال
بقوله صلى الله عليه وسلم انا سيد ولد ادم ولا فخر
ضعيف لانه لا يدل على كونه افضل من ادم بل من اولاده

والملائكة عباد الله تعالى العاملون بامره
على ما دل عليه قوله تعالى لا يسبقونه بالقول وهم
بامره يعملون لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون
لا يوصفون بذكورة ولا انوثة اذ لم يرد بذلك
نقل ولا دل عليه عقل ومازعم عبدة الاصنام انهم
بنات الله تعالى محال باطل وافراط في شانهم كما ان قول
اليهود ان الواحد فالواحد منهم قدير تكبا لكفر
وبعاقبه الله تعالى بالمسخ تفريط وتقصير في حالهم
فان قيل ابليس قد كفر ابليس وكان من الملائكة
بدليل صحة استثنائه منهم قلنا لا بل كان من
الجن ففسق عن امر ربه لكنه لما كان في صفة الملائكة
في باب العبادة ورفعة الدرجة وكان جنيا واحدا
مغمورا فيما بينهم صح استثناؤه منهم تغليبا واما ما روت
وما روت فالاصح انهما ملكان لم يصدر عنهما كبيرة
ولا كفر وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة كايعاتب
الانبياء على الزلة والسهو وكانا يعظان الناس ويقولان
انما نحن فتنة فلا تكفر ولا تكفر في تعليم السحر بل

في اعتقاده والعمل به والله كتب لنا لها على ابنيائه
وبين فيها امره ونهيه ووعده ووعيده
وكلها كلام الله تعالى وهو واحد وانما التعدد
والتفاوت في النظم المقروء والمسموع وبهذا الاعتبار
كان الافضل هو القرآن ثم التوراة والانجيل والزبور
كما ان القرآن كلام واحد لا يتصور فيه تفضيل
ثم باعتبار القراءة والكتابة يجوز ان يكون بعض
السور افضل كما ورد في الحديث وحقيقة التفضيل
ان قراءته افضل كما انه انفع اذ ذكر الله فيه كثير ثم
الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوتها وكتابتها وبعض
احكامها والمعراج لرسوله محمد صلى الله عليه
وسلم في اليقظة بشخصه الى السماء الى ما شاء
الله تعالى من العلا حق اني ثابت بالخبر المشهور
حتى ان منكره يكون مبتدعا وان كان اذا عا استحالته
انما يبتني على اصول الفلاسفة والا فالخرق والالتيام
على السموات جائز والاجسام متماثلة يصح على كل
ما يصح على الاخر والله تعالى قادر على الممكنات كلها

73

كانه

فقوله في اليقظة اشارة الى الرد على من زعموا ان
المعراج في المنام على ما روي عن معاوية انه سئل
عن المعراج فقال كانت رؤيا صالحة، وروي
عن عائشة رضي الله عنها انها قالت ما فقدت
جسد محمد صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج
وقد قال الله تعالى وما جعلنا الرؤيا التي
اريناك الا فتنة للناس، واجيب بان المراد
الرؤيا بالعين والمعنى ما فقد جسده عن الروح
بل كان مع روحه وكان المعراج للروح والجسد
جميعا. وقوله بشخصه اشارة الى الرد على من
زعم انه كان للروح فقط ولا يخفى ان المعراج في المنام
او بالروح ليس مما ينكر كل الانكار، والكفرة انكروا
امر المعراج غاية الانكار، بل وكثير من المسلمين قد
ارتدوا بسبب ذلك. وقوله الى السما اشارة الى
الرد على من زعم ان المعراج في اليقظة لم يكن الا الى
البيت على ما نطق به الكتاب، وقوله ثم الى ما شاء الله
اشارة الى اختلاف اقوال السلف فقيل الى الجنة

وقيل

وقيل الى العرش وقيل الى فوق العرش، وقيل
الى طرف العالم فالاسرا وهو من المسجد الحرام الى بيت
المقدس قطعي ثبت بالكتاب، والمعراج من الارض
الى السما مشهور ومن السما الى الجنة او العرش
او غير ذلك احاد، ثم الصحيح انه صلى الله عليه وسلم
انما راى ربه بفؤاده لا بعينه وكرامات الاولياء
حق والولي هو العارف بالله تعالى وصفاته حسب
ما يمكن المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي
المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات وكرامته
ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى
النبوة فما لا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح
يكون استدراجا، وما يكون مقرونا بدعوى النبوة
يكون معجزة والدليل على حقيته الكرامة ما نواتر
من كثير من الصحابة ومن بعدهم بحيث لا يمكن انكاره
خصوصا الامر المشترك وان كانت التفاصيل احادا
وايضا الكتاب ناطق بظهور ما من مريم ومن صاحب
سليمان عليه الصلاة والسلام، وبعد ثبوت الوقوع

لا حاجة الى اثبات الجوازم اورد كلاما يشير الى
تفسير الكرامة والى تفصيل بعض جزئياته المستبعدة
جدا فقال فنظهر الكرامة على طريق نقض
العادة للولي من قطع المسافة البعيدة في
المدة القليلة كاتيان صاحب سليمان عليه الصلاة
والسلام وهو آصف بن برخيا على الاشهر بعرش
بلقيس قبل ارتداد الطرف مع بعد المسافة وظهور
الطعام والشراب واللباس عند الحاجة
كما في حق مريم فانه تعالى قال كلما دخل عليها
زكريا المحراب وجد عندها رزقا فقال يا مريم انى لك
هذا قالت هو من عند الله ان الله يرزق من يشاء والمشي
على الماء كما نقل عن كثير من الاولياء وفي الهواء كما
نقل عن جعفر بن ابي طالب ولقمان السرخسي وغيرهما
وكلام الجماد والعجما اما كلام الجماد كما روي انه
كان بين يدي سليمان وابي الدرداء رضي الله عنهما
قصعة فسبحت فسمعا تسبيحها، واما كلام العجما
فكلم الكلب لاصحاب الكهف، وكما روي ان النبي صلى

الله عليه وسلم قال بينا رجل يسوق بقرة قد حمل
عليها اذ التفتت البقرة اليه وقالت اني لم اخلق
لهذا انما خلقت للحرث، فقال الناس سبحان الله
بقرة تتكلم، فقال النبي امنت بهذا، وكانت قاع التوجه
من البلاء وكفاية المهم من الاعداء وغير ذلك من الاشياء
مثل رد عمر رضي الله عنه وهو على المنبر بالمدينة
جيشه بنهاوند حتى قال لامير جيشه يا سارية الجبل
الجبل فسمع سارية كلامه مع بعد المسافة، وكتسبب خالد السم من
غير تصور به، وكجريان النيل بكتاب عمرو امثال هذا
الكتاب من ان تحصى فلما استدل المعتزلة المنكرون لكرامات
الاولياء بانه لو جاز ظهور خوارق العادات من الاولياء
لاشتبه بالمعجزة فلم يتميز النبي من غير النبي اشار الى
الجواب بقوله ويكون ذلك اي ظهور خوارق العادات
من الولي الذي هو من احاد الامة معجزة للرسول
الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من امته لانه
يظهرها اي بتلك الكرامة انه ولي ولن يكون ولي

إلا ان يكون محقا في ديانته ودياناته الافراد
بالقلب واللسان برسالة رسوله مع الطاعة له
في اوامره ونواهيه حتى لو ادعى هذا الولي الاستقلا
بنفسه وعدم المتابعة لم يكن وليا ولم يظهر ذلك
على يده. والحاصل ان الامر الخارق للعادة فهو
بالنسبة إلى النبي عليه الصلاة والسلام معجزة
سواظهر من قبله اومن قبل احد امته، وبالنسبة
إلى الولي كرامة لخلوه عن دعوى نبوة من ظهر ذلك
من قبله، فالنبي لا يتمكن علمه بكونه نبيا ومن قصده
اظهار خوارق العادات ومن حكمه قطعا بموجب
المعجزات بخلاف الولي وافضل البشر بعد نبينا
والاحسن ان يقال بعد لا نبيا ولكنه اراد البعد
الزمانية وليس بعد نبينا نبي ومع ذلك لابد من
تخصيص عيسى عليه السلام، اذ لو اريد كل بشر
يوجد بعد نبينا انتقض بعيسى عليه السلام، ولو
اريد كل بشر يولد بعد لم يفد التفضيل على الصحابة
ولو اريد كل بشر موجود على وجه الارض لم يفد التفضيل

على التابعين ومن بعدهم، ولو اريد كل بشر يوجد
في الارض في الجملة انتقض بعيسى عليه السلام
ابو بكر الصديق رضي الله عنه الذي صدق
النبي صلى الله عليه وسلم في النبوة بمجرد تلعثم وفي
المعراج بلا تردد ثم عمر الفاروق رضي الله عنه
الذي فرق بين الحق والباطل في القضايا
والخصومات ثم عثمان ذو النورين رضي الله عنه
لان النبي صلى الله عليه وسلم زوجه رقيه، ولما مات
رقيه زوجه ام كلثوم، ولما ماتت قال النبي صلى الله
عليه وسلم لو كانت عندي ثالثة لزوجتكها ثم
علي المرتضى رضي الله عنه من عباد الله وخلص اصحا
رسول الله صلى الله عليه وسلم على هذا وجدنا السلف
والظاهر انه لو لم يكن دليل على ذلك لما حكموا بذلك
واما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين متعارضة
ولم نجد بتلك المسالة مما يتعلق بشيء من الاعمال
او يكون الوقف فيه مخلا بشيء من الواجبات وكان
السلف متوقفين في تفضيل عثمان رضي الله عنه

حيث جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل
الشيخين ومحبة الختنين والانصاف انه ان اريد
بالافضلية كثرة الثواب فللتوقف فيها جهة
وان اريد كثرة متابعيه ذوو العقول فلا
وخلافهم الاتباع ثابته باني بايعوا عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم في اقامة الدين بحيث يجب
على كافة الامم الاتباع على هذا الذي بايعوا
يعني ان الخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
لابي بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلي رضي الله عنهم
وذلك لان الصحابة قد اجمعوا يوم توفي رسول
الله صلى الله عليه وسلم في سقيفة بني ساعده واستقر
رايهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة ابي بكر
رضي الله عنه فاجمعوا على ذلك وبايعه علي رضي الله
عنه على رؤس الاشهاد بعد توقف كان منه ولو لم
تكن الخلافة حقا له لما اتفق عليه الصحابة ولنازع
علي رضي الله عنه كما نازع معاويه ولاحتج عليهم لو كان
في حقه نص كما زعم الشيعة وكيف يتصور في حق

اصحاب

اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الاتفاق على
الباطل ونزل العمل بالنص الوارد ثم ان ابا بكر رضي
الله عنه لما ايس من حياته دعى عثمان واملى عليه كتابا
عهده لعمر رضي الله عنهما فلما كتب ختم الصحيفة
واخرجها الى الناس وامرهم ان يبايعوا لمن في الصحيفة
فبايعوا حتى مرت بعلي رضي الله عنه فقال بايعنا
لمن فيها وان كان عمر وبالجملة وقع الاتفاق على خلافته
ثم استشهد ونزل الخلافة شوري بين ستة عثمان
وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد
بن ابي وقاص ثم فوض الامر خمستهم الى عبد الرحمن
بن عوف ورضوا بحكمه فاختار عثمان وبايعه بحضر
من الصحابة فبايعوه وانقادوا لاوامره ونواهيه
معه الجم والاعياد وكان حقا اجماعا استشهد
ونزل الامر مهملا فاجتمع كبار المهاجرين والانصار
على علي رضي الله عنه والتمسوا منه قبول الخلافة
وبايعوه لما كان افضل اهل عصره واولاهم بالخلافة
وما وقع من المحالفات والمحاربات لم يكن عن نزاع

عمر رضي الله عنهم

في خلافته بل عن خطا في الاجتهاد وما وقع من الخلاف
بين الشيعة واهل السنة في هذه المسالة وادعا
كل من الفريقين النص في باب الامامة وايراد
الاسيلة والاجوبة من الجانبين فمذكور في المطولات
والخلافة ثلاثون سنة ثم بعدها ملك وامارة
لقوله صلى الله عليه وسلم الخلافة بعدي ثلاثون
سنة ثم تصير ملكا عضوضا وقد استشهدوا على
راس ثلاثين سنة من وفاة النبي صلى الله عليه وسلم
بمعاوية ومن بعده لا يكونون خلفا بل هو لاء امرا
وهذا مشكل لان اهل الحل والعقد من الامة قد كانوا
متفقين على خلافة الخلفا العباسية وبعض
المروانية كعمر بن عبد العزيز مثلا ولعل المراد ان
الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة
وميل عن المتابعة تكون ثلاثين سنة وبعدها قد
تكون وقد لا تكون ثم الاجماع على ان نصب الامام
واجب واما الخلاف في انه يجب على الله تعالى او على
الخلق بدليل سمعي او عقلي والمذهب انه يجب على

الخلق سمعا لقوله صلى الله عليه وسلم من مات ولم يعرف
امام زمانه مات ميتة جاهلية ولان الامة قد جعلوا
اهم الامور بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم
نصب الامام حتى قدموه على الدفن وكذا بعد
موت كل امام ولان كثيرا من الواجبات الشرعية
يتوقف عليه كما اشار اليه بقوله والمسلمون لا بد
لهم من امام يقوم بتنفيذ احكامهم واقامة
حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم
واخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة
وقطاع الطريق واقامة الجمع والاعياد
وقطع المنازعات الواقعة بين العباد
وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج
الصغار والصغائر الذين لا اولياء لهم
وقسمة الغنائم ونحو ذلك من الامور التي لا يتولاها
احاد الامة فان مثل هذا لا يجوز الاكتفا بذي شوكة
في كل ناحية ومن ان يجب نصب من له الرياسة العامة
قلنا لانه يودي الى منازعات ومخاصمات

مفضية إلى اختلال امر الدين والدنيا كما يشاهد
في زماننا هذا. فان قيل فليكتف بذي شوكة
له الرياسة العامة اماما كان او غير امام فان انتظام
الامر يحصل بذلك كما في عهد الاتراك. قلنا نعم
يحصل بعض انتظام امر الدنيا لكن يختل امر الدين
وهو المقصود الاهم والعمدة العظمى. فان قيل
فعلى ما ذكرتم ان مدة الخلافة ثلاثون سنة يكون
الزمان بعد الخلفاء الراشدين خاليا عن الامام
فتعصي الامة كلهم وتكون ميتتهم ميتة جاهلية
قلنا قد سبق ان المراد الخلافة الكاملة ولو سلم
انها تلاشت بعد السنة فلعل دور الخلافة ينقضي دون
دور الامامة بناء على ان الامام اعم لكن هذا الاصطلاح
مما لم نجده للقوم بل من الشيعة من يزعم ان الخليفة
اعم ولهذا يقولون بخلافة الائمة الثلاثة دون
امامتهم. واما بعد الخلفاء العباسية فالامر
مشكل ثم ينبغي ان يكون الامام ظاهرا ليرجع
اليه فيقوم بالمصالح ليحصل بامره الغرض من نصب الامام

يكفرون جميعا. وكذا لو امر رجلا ان يكفر بالله
او عزم على ان يامر بكفر. وكذا لو افتى لامرأة
بالكفر لتبين من زوجها. وكذا لو قال عند شرب
الخمر والزنا بسم الله. وكذا اذا صلى لغير القبلة او بغير
طهارة متعمدا يكفر ان وافق ذلك القبلة وكذا لو
اطلق كلمة الكفر استخفافا لا اعتقادا الى غير ذلك
من الفروع واليأس من الله كفر لانه لا ييأس
من روح الله الا القوم الكافرون والامن من الله
كفر اذ لا يامن مكر الله الا القوم الخاسرون
فان قيل الجزم بان العاصي يكون في النار يأس
من الله تعالى وبان المطيع في الجنة امن من الله فيكون
المعتزلي كافرا مطيعا كان او عاصيا لانه اما آمن او آيس
وهن قواعد اهل السنة ان لا يكفر احد من اهل القبلة
قلنا هذا ليس بيأس ولا امن لانه على تقدير
العصيان لا ييأس ان يوفقه الله للتوبة والعمل الصالح
وعلى تقدير الطاعة لا يامن ان ياخذ له الله فيكتب
له المعاصي وبهذا يظهر الجواب عما قيل ان المعتزلي

اذا ارتكب كبيرة لزم ان يكون كافرا لياسه من رحمة
الله تعالى ولاعتقاده انه ليس بمؤمن وذلك باطل لانا لا نسلم
ان اعتقاد استحقاقه النار يستلزم اليأس وان
اعتقاد عدم ايمانه المفسر بمجموع التصديق والاقرار
والاعمال بناء على انتفاء الاعمال يوجب الكفر هذا والجمع
بين قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة وقولهم يكفر
من قال بخلق القرآن او استحالة الرؤية او سب
الشيخين او لعنهما واشال ذلك مشكل وتصديق
الكاهن بما يخبر عن الغيب كفر لقوله صلى الله عليه
وسلم من اتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل
على محمد والكاهن الذي يخبر عن الكوائن في مستقبل
الزمان ويدعي معرفة الاسرار ومطالعة علم الغيب
وكان في العرب كهنة يدعون معرفة الامور
فمنهم من كان يزعم ان له رئيا من الجن وتابعه يلقي
اليه الاخبار ومنهم من كان يدعي انه يستدرك
الامور بفهم اعطيه والمنجم اذا ادعى العلم بالحوادث
الآتية فهو مثل الكاهن وبالجملة العلم بالغيب امر تفرد

به الله سبحانه وتعالى لا سبيل اليه للعباد الا باعلام
منه والهام بطريق المعجزة او الكرامة او ارشاد الى
الاستدلال بالامارات فيما يمكن ذلك فيه ولهذا
ذكر في الفتاوى ان قول القائل عند رؤية هلال
القمر يكون مطر اشد عيا علم الغيب لا بعلامة كفر والمعدوم
ليس بشيء ان اريد بالشيء الثابت المتحقق على ما ذهب
اليه المحققون من ان الشيئية تساوي الوجود
والثبوت والعدم يراد فالنفي فيه حكم ضروري
لم ينازع فيه الا المعتزلة القائلون بان المعدوم
الممكن ثابت في الخارج وان اريد ان المعدوم لا يسمى
شيئا فهو بحث لغوي مبني على تفسير الشيء بانه الموجود
او المعلوم او ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فالمرجع الى
النقل وتتبع موارد الاستعمال وفي دعاء الاحياء
للاموات وصدقتهم اي صدقة الاحياء عنهم اي عن
الاموات نفع لهم اي للاموات خلافا للمعتزلة
تمسكا بان القضاء لا يتبدل وكل نفس بما كسبت رهينة
والمرء مجزي بعمله لا بعمل غيره قلنا ما ورد

في الاحاديث الصحاح من الدعاء للاموات خصوصا
في صلاة الجنازة وقد توارثته السلف فلو لم
يكن للاموات نفع فيه لما كان له معنى وقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم ما من ميت يصلي عليه
امة من المسلمين يبلغون مائة كلهم يشفعون له
الا شفعوا فيه. وعن سعد بن عبادة رضي الله عنه
انه قال يا رسول الله ان ام سعد ماتت فاي
صدقة افضل قال الماء فحفر بئرا وقال هذه لام سعد
وقال صلى الله عليه وسلم الدعاء يرد البلاء والصدقة
تطفي غضب الرب. وقال عليه الصلاة والسلام
ان العالم والمتعلم اذا مرا على قرية فان الله تعالى
يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية اربعين يوما
والاحاديث والاثار في هذا الباب اكثر من ان تحصى
والله تعالى يجيب الدعوات ويقضي الحاجات
لقوله تعالى ادعوني استجب لكم ولقوله عليه الصلاة
والسلام يستجاب للعبد ما لم يدع باثم او قطيعة
رحم ما لم يستعجل. ولقوله صلى الله عليه وسلم

ان ربكم

ان ربكم حي كريم يستحي من عبده اذا رفع يديه اليه
ان يردهما صفرا. واعلم ان العمدة في ذلك صدق
النية وخلوص الطوية وحضور القلب لقوله
صلى الله عليه وسلم ادعوا الله وانتم موقنون بالاجابة
واعلموا ان الله تعالى لا يستجيب الدعاء من قلب غافل
لاه. واختلف المشايخ في انه هل يجوز ان يقال يستجاب
دعاء الكفار فمنعه الجمهور لقوله تعالى وما
دعاء الكافرين الا في ضلال ولانه لا يدعوا الله تعالى
لانه لا يعرفه لانه ان اقر به ظما وصفه بما لا يليق به
فقد نقص بعض اقراره. وما روي في الحديث من ان
دعوة المظلوم وان كان كافرا مستجابة محمول على
كفران النعمة وجوزه بعضهم لقوله تعالى حكاية عن
ابليس رب انظرني فقال الله تعالى انك من
المنظرين هذه اجابة واليه ذهب ابو القاسم الحكيم
وابو نصر الدبوسي قال الصدر الشهيد وبه يفتى وما

اخبر به النبي صلى الله عليه وسلم من اشراط الساعة
اي علاماتها من خروج الدجال ودابة الارض

ويأجوج ومأجوج ونزول عيسى عليه السلام
من السما وطلوع الشمس من مغربها فهو حق
لانها امور ممكنة اخبرها الصادق صلى الله عليه
وسلم قال حذيفة بن اسيد الغفاري اطلع
رسول الله صلى الله عليه وسلم علينا ونحن نتذاكر
فقال ما تتذاكرون قلنا نذكر الساعة
قال انها لن تقوم حتى ترى قبلها عشر ايات
فذكر الدجال والدخان والدابة وطلوع الشمس
من مغربها ونزول عيسى عليه السلام ويأجوج ومأجوج
وثلاثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب
وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن
تطرد الناس الى محشرهم والاحاديث في هذه الاشراط
كثيرة جدا وقد روي احاديث وآثار في تفاصيلها
وكيفياتها فليطلب من كتب التفسير والسير والتواريخ
والمجتهد في العقليات والشرعيات الاصلية
والفرعية قد يخطئ وقد يصيب وذهب
بعض الاشاعرة والمعتزلة الى ان كل مجتهد في المسائل

المجتهد قد يخطئ
وقد يصيب

الفرع

82

الشرعية الفرعية التي لا قاطع فيها مصيب وهذا
الاختلاف مبني على اختلافهم في ان لله تعالى في كل
حادثة حكما معينا امر حكم في المسائل الاجتهادية
ما ادى اليه راي المجتهدين وتحقيق هذا المقام
ان المسالة الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى
فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهدين او يكون
وحينئذ اما ان لا يكون من الله تعالى عليه دليل
او يكون وذلك الدليل اما قطعي او ظني فذهب
الى كل احتمال جماعة والمختار ان الحكم معين
وعليه دليل ظني ان وجده المجتهد اصاب وان فقده
اخطا والمجتهد غير مكلف باصابته لعذوره وخطاه
فلذلك كان المخطي معذورا بل ماجورا فلا خلاف
على المذهب في ان المخطي ليس باثم وانما الخلاف في انه
مخطي ابتداء او انتهاء اي بالنظر الى الدليل والحكم
جميعا واليه ذهب بعض المشايخ وهو مختار الشيخ
ابي منصور رحمه الله او انتهاء فقط اي بالنظر الى
الحكم حيث اخطا فيه وان اصاب في الدليل حيث

اقامة على وجهه مستجمعا بذل آيته واركانه فاني مما
تكلف به من الاعتبار اذ ليس عليه في الاجتهاديات
اقامة الحجة القطعية التي مدلولها حق البته
والدليل على ان المجتهد قد يخطي بوجوه الاول
قوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة
والغنيا ولو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان
لتخصيص سليمان عليه السلام بالذكر وجه لان كلا
منهما قد اصاب الحكم وفهمه والثاني الاحاديث الآتية
الدالة على ورود الاجتهاد بين الصواب والخطا بحيث
صارت متواترة المعنى قال صلى الله عليه وسلم
ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطات فلك
حسنة، وفي حديث آخر للمصيب اجرين وللمخطي
اجرا واحدا وعن ابن مسعود رضي الله عنه ان اصبت
فمن الله والا فمني ومن الشيطان وقد اشتهر تخطية
الصحابة بعضهم بعضا في الاجتهاديات الثالث
ان القياس مظهر لا مثبت والثابت بالقياس ثابت
بالنص يعني وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد

الدليل على ان المجتهد يخطي

للغير

لاغير الرابع انه لا فرق في العمومات الواردة في شريعة
نبينا محمد صلى الله عليه وسلم بين الاشخاص فلو كان
كل مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين
من الحظر والاباحة والصحة والفساد او الوجوب
وعدمه وتمام تحقيق هذه الادلة والجواب عن تمسكات
المخالفين يطلب من كتابنا التلويح في شرح التنقيح
ورسل البشر افضل من رسل الملائكة ورسل
الملائكة افضل من عامة البشر وعامة البشر
افضل من عامة الملائكة اما تفضيل رسل
الملائكة على عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة
واما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة
البشر على عامة الملائكة فلوجوه الاول ان
الله تعالى امر الملائكة بالسجود لادم عليه السلام
على وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تعالى حكاية
عن ابليس لعنه الله ارايتك هذا الذي كرمت علي
وانا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين ومقتضى
الحكمة الامر للادنى بالسجود للاعلى دون العكس

83

الثاني ان كل احد من اهل اللسان يفهم من قوله
تعالى وعلم ادم الاسماء كلها الاية ان القصد منه الى
تفضيل آدم على الملائكة وبيان زيادة علمه واستحقاقه
للتعظيم والتكريم الثالث قوله تعالى ان الله
اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين
والملائكة من جملة العالم وخص من ذلك بالاجماع
عدم تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة
فبقي معمولا به فيما عدا ذلك ولا خفاء في ان هذه المسئلة
ظنية يكتفى فيها بالادلة الظنية الرابع ان الانسان
يحصل الفضائل والكمالات العلمية والعملية مع وجود
العوائق والموانع من الشهوة والغضب وسطوح الحاجات
الضرورية الشاغلة عن اكتساب الكمالات
ولا شك ان العبادات وكسب الكمال مع الشواغل
والصوارف اشق واوصل في الاخلاص فتكون افضل
وذهبت المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة الى
تفضيل الملائكة وتمسكوا بوجوه الاول
ان الملائكة ارواح مجردة كاملة بالفعل مبراة عن

مبادي الشرور والافات كالشهوة والغضب وعن
ظلمات الهيولى والصورة وقوية على الافعال الشريفة
عالمة بالكواين ماهيتها وانيتها من غير غلط والجواب
ان مبنى ذلك على الاصول الفلسفية دون الاسلامية
الثاني ان الانبياء مع كونهم افضل البشر يعلمون
ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالى علمه شديد
القوى وقوله تعالى نزل به الروح الامين على
قلبك ولا شك ان المعلم افضل من المتعلم والجواب
ان التعليم من الله تعالى والملائكة انما هم المبلغون
الثالث انه قد اطردت الكتاب والسنة بتقديم
ذكرهم على ذكر الانبياء وما ذاك الا لتقدمهم في الشرف
والرتبة والجواب ان ذلك لتقدمهم في الوجود
اولا لان وجودهم اخفى فالايمان بهم اقوى والتقديم
لولي الرابع قوله تعالى لن يستنكف المسيح
ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون فان اهل اللسان
يفهمون من ذلك افضلية الملائكة نعم على من يرى
عليهما اللام والقياس في مثله الترقي من الادنى الى

K ... H. Бр. 35.013
35.013

الاعلى يقال لان يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان
ولا يقال السلطان ولا الوزير ثم قابل ان يقول
بالفضل بين عيسى عليه السلام وغيره من الانبياء والجواب
ان النصارى اسنعظموا المسيح بحيث بن تفع ان يكون عبدا
من عباد الله تعالى بل ينبغي ان يكون ابنا لانه مجرد لا اب
له وقال الله تعالى ويبرئ الاكمه والابرص ويحيي
الموتى بخلاف سائر عباد الله من بني ادم فرد عليهم بانه
لا يستنكف عن ذلك المسيح ولا من هو اعلى منه في هذا
المعنى وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام لهم ويقدرون
باذن الله تعالى على افعال اقوى واعجب من ابراء الاكمه
والابرص واحياء الموتى والنفي والعلو انما هو في امر
التجرد واظهار الاثار القوية لا في مطلق الشرف
والكمال فلا دلالة على افضلية الملائكة والله سبحانه
وتعالى اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب
والاعادة
وصلى الله على من تحققت به حقائق السعادة في البدء
وافق الفراغ من كتابته في اليوم المبارك ثاني عشر شهر رجب
الفرد من شهور سنة ١٠٥٠ من الهجرة النبوية المحمدية

كاتبه الفقير الغاني محمد بن عبد الله
الشرقاوي

85