

كِتَابُ

زبد العقائد النسفية

مع

شرحها وحواشيه

في فلسفة التوحيد يشتمل على المقرر من هذا الفن لطلاب
السنة الثامنة والتاسعة والعاشر بالمعاهد الدينية الاسلامية

تأليف

حضرة الفاضل الشيخ عبد المتعال الصعيدي
المدرس بالجامع الاحدي

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

(يطلب من مكتبة الشيخ علي محمد شنب الكتبي بطنطا ومن مؤلفه)
« ومن المكاتب الشهيرة بمصر وطنطا والاسكندرية »

« المطبعة الرحمانية بالخرنقش بمصر رقم ٣٥ »

كِتَابُ

زبد العقائد النسفية

مع

شرحها وحواشيه



تأليف

حضرة الفاضل الشيخ عبد المتعال الصعيدي

المدرس بالجامع الاحمدى

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

كل نسخة لا تكون مختومة بختم المؤلف أو امضائه تعد مسروقة

ويعطي لكل من يرشد عنها عشر نسخ من الكتاب

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

« ومن المكاتب الشهيرة بمصر وطنطا والاسكندرية »

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

BP
161
N363
S3

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

عبد المتعال الصعیدی
المدرس بالجامع الاحمدی

مقدمة

الكلام على وجود الله تعالى وصفاته الذي هو أهم مقاصد علم
الكلام يتوقف على أن حقائق الاشياء ثابتة وعلى أن العلم بها وبأحوالها
متحقق حتى يمكن اثبات الوجود والصفات له تعالى
وحقيقة الشيء ما به الشيء هو هو بمعنى أمر باعتباره مع الشيء
يكون الشيء هو الشيء فالضمير الثاني للشيء والضمير الاول للفصل
أنى به للدلالة على أن الحقيقة باعتبارها مع الشيء لا يثبت إلا نفسه
بخلاف جزء الماهية وعارضها فانهما باعتبارهما مع الشيء لا يثبت الا
جزؤه وعارضه وهذا هو أحسن حل للتعريف وقيل الضميران للشيء
والمعنى عليه أمر بسببه الشيء ذلك الشيء ويرد عليه أنه يصدق التعريف
حينئذ على الفاعل فان الشيء إنما يصير شيئاً بسبب الفاعل وإيجاده إياه
ورد بان الفاعل ما بسببه وجود الشيء بأن يكون أثر الفاعل أما نفس
ماهية الشيء أو الماهية باعتبار الوجود والخلف بين من قال يجعل
الماهية ومن لم يقل لفظي فالقول بأنها مجموعلة ليس الا بذلك الاعتبار
وأما كون الماهية التي هي الشيء نفسها فليس أثر للفاعل البتة اذ لا مغايرة
بين الشيء ونفسه والسببة بينهما المستفادة من الباء ليست الا من ضيق
العبارة وليس هنا سببه أصلاً وقيل الضمير الثاني للموصول والمعنى
الامر الذي بسببه الشيء ذلك الامر ولا يرد عليه النقص بالفاعل كما هو
ظاهر ولكن ينتقض ظاهر التعريف بالعرضي كالمضحك للانسان فانه
أمر بسببه الانسان ضاحك ولا يرد في الحقيقة فان السببية في التعريف

بمعنى أن لا يحتاج الشيء في كونه ذلك الامر إلى غير ذلك الامر ولا كذلك الضاحك مثلاً فإنه يحتاج إلى غيره وهو منشؤه أعني التعجب ولا يرذ على القيل الثاني والثالث أنه يصدق التعريف عليهما على جزء الماهية كالناطق بالنسبة للانسان لأن المراد بالسببية في التعريف التامة وجزء الماهية يحتاج الى الجزء الآخر حتى يذهب عليه هذا التسبب وقيل ان هو هو اشتهر في الاتحاد والباء في به بمعنى مع متعلق به والمعنى ما يتحد معه الشيء والمراد بالاتحاد الاتحاد في المفهوم فلا يصدق التعريف على الفاعل لأنه لا يتحد بالشيء ولا على العرضي لأنه لا يتحد معه مفهوماً وان اتحد اما صدقاً ورد بأن فيه حمل على ما هو غير متبادر من اصطلاحهم وهو أن يكون الاتحاد في الصدق ثم العرضي ما يمكن أن تتصور الماهية بدونه والذاتي بخلافه والمراد التصورياً ولكنه وأما التصور بالوجه فالذاتي فيه كالعرضي قيل فاللازم البين بالمعنى الاخص لا يمكن التصور بدونه فيلزم أن يخرج من العرضي ويدخل في الذاتي وأجيب أولاً بأن ذلك اللازم لا يمكن التصور بدونه اذا كان الملزوم ملحوظاً قصداً أما اذا لحظ من حيث كونه لازماً للملزوم آخر مثلاً فيمكن التصور بدونه والا لزم أن يفتقل الذهن عن ملزوم واحد الى لازمه والى لازم لازمه وهكذا حتى يحصل اللوازم بأمرها وليس كذلك وثانياً بأن المراد من عدم امكان التصور بدون الذاتي عدم إمكان ملاحظته مجرداً عن الماهية واللازم البين بالمعنى الاخص يمكن فيه ذلك كسائر العرضيات وثالثاً بأن المراد من التصور هو التصور بطريق الاكتساب وذلك اللازم وان شارك الذاتي في عدم امكان التصور بدونه الا أن الذاتي بحيث يكتسب منه التصور ولكنه بخلاف اللازم وقيل أيضاً أن

قولهم العرضى ما يمكن الخ يقتضى أنه قد يتصور الكنه بالعرضى وهو محال وهذا انما يرد لو أريد بالامكان الامكان الخاص أما لو أريد به الامكان العام بمعنى الوجوب فلا على أنه لو أريد الامكان الخاص بالنسبة إلى التصور بالكنه مع قطع النظر عن كونه بدون العرضى أو به لا يلزم ذلك بل لو جعل الامكان بالنسبة للجميع فالتصور بالكنه ممكن بالعرضى بأن يكون العرضى سبباً لحصوله فقد يكون للعرضى نسبة خاصة بحيث يلزم من العلم به العلم بالكنه (هذا) والحقيقة والماهية بمعنى واحد هو ما تقدم وقيل ان ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه في الخارج حقيقة وباعتبار ذاته ماهية وأما الهوية فهي مجموع الماهية والتشخيص على القولين هذا تعريف الحقيقة وأما أنها ثابتة وأن العلم بها متحقق فاعلم أنهم قد اختلفوا فيها فمنهم من أثبتها ومنهم من أنكرها والفريق الاول هو أهل السنة والثاني السوفسطائية فقال السنيون ان حقائق الاشياء ثابتة والشيء عندهم هو الموحود ولكن المراد به ما عينا ما يصح أن يعلم ويخير عنه مجازاً فاندفع الاعتراض القائل بأن الحكم على حقائق الاشياء بأنها ثابتة لغو اذ حقائق الاشياء هي نفس تلك الاشياء فوجودها وجودها ولا معنى لقولنا الموجودات موجودة وقد أحجب عنه أولاً بأن المراد بالثبوت المحمول الثبوت الغير التابع للاعتقاد فيكون رداً على فريق من السوفسطائية قال بذلك وثانياً بجمل الحكم بالثبوت على الافراد من الانسان والفرس وغيرها مع عدم ملاحظة وصفها العنوانى (الشيئية) وسها بعضهم فقال المراد بالحقائق ما يجاب بها عن السؤال بما هو معنى الطبايع والماهيات الكلية المختلف في وجودها ومعلوم أن ذلك مصطلح أهل الميزان ونحن فيه والسوفسطائية سواء وقال آخرون المعنى حقائق

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

فإن تأويله بشعري الآن كشعري فيما مضى على سبيل المجاز وجعل بعضهم احتياجه إلى البيان غاية في الافادة إذ من علامات الافادة في الكلام احتياجه إلى الدليل وليس بشيء فإن شعري شعري كذلك ربما يحتاج إلى دليل

وقالوا إن العلم بها متحقق سواء كان تصوراً أو تصديقاً واعتراض بأن العلم التصوري بجميع الحقائق غير ثابت قطعاً فالوجه تخصيص العلم بالثاني والاعتراض وإن كان ساقطاً أولاً لأن المراد العلم الإجمالي وهو ثابت قطعاً وثانياً لأنه يرد على التصديق أيضاً كما هو ظاهر فقد أجيب عنه بأن المراد العلم بجنس الحقائق لا بجميعها والحق أن المراد العلم التصديقي إذ هو موضع النزاع بيننا وبينهم أما التصوري فتفق عليه من الجميع والسوفسطائية فرق ثلاث الأولى نفت الحقائق وجودها ومعدومها الذي له تبوت في نفس الامر مطلقاً بتبعية الاعتقاد وبدونه فلا رب عندهم ولا نبي ولا عبيد ومنشأ ذلك زعمهم أنه مامن قضية بديهية أو نظرية إلا ولها قضية أخرى تعارضها وتماثلها في القوة فلا وجه لثبوت تلك دون هذه وهو باطل وتسعى تلك الفرقة بالعنادية والثانية ذهبت إلى أن الحقائق ثابتة في نفس الامر ولكن بتبعية الاعتقاد فلو قطع النظر عنه لم يكن لها ثبوت البتة ومنشأ ذلك عندهم ما ثبت من أن الصغراوي يجرد السكر في فمه مرراً وهو يدل على أن الحقائق تابعة

للاعتقادات وتلك الفرق كما يصرح مذهبهم تقول أن مذهب كل قوم حق بالنسبة اليهم ومعنى حقيقته مطابقته لما في نفس الامر بتبعية اعتقاده وقبل مطابقته لاعتقاده ولا حاجة إلى تكافئه مع ما قررنا من أن للحقائق عندهم ثبوتاً في نفس الامر يتبع الاعتقاد ويسمون بالعندية والثالثة وتسمى بالأدرية ترددت في ثبوت الحقائق حتى في تردها وتشكلها في ثبوتها والذى ألجأهم لذلك ما زعموه من أنه لا وثوق بالعيان لكثرة غلط الحس ولا بالبدية لان البداهات كثير ما يقع فيها الاختلافات ولا بالدليل لانه فرع لهما ففسادهما يستتبع فسادهما ولوقوع الاختلاف في بعضهما أيضاً وهو مردود بأن غلط الحس في البعض لأسباب جزئية لا ينافي الجزم بالبعض الآخر نعم كان يقال ذلك لو كان للغلط أسباب عامة توجد مع ذلك البعض وبدية العقل جازمة بانتفاء فيه كادراك حلاوة العسل مثلاً وبأن الاختلاف في البديهي لعدم الألف أو الخفاء في التصور لا ينافي بداهته وبأن وقوع الخلاف في بعض النظريات لفساد الانظار لا ينافي حقيقة بعضها

واعلم أنه لا طريق إلى المناظرة معهم خصوصاً للأدرية لتوقفهم عن الحكم بثبوت المعلومات فلا يمكن أن يتوصل بالمناظرة معهم إلى مجهول ولا سبيل للمتناظر معهم إلا تمذيبهم بالنار حتى يعترفوا ولكن أهل السنة قد استدلوا على دعواهم بدليلين لاعلى وجه المناظرة معهم بل ليتبين لمريد الحق فساد مذهبهم فينأى عنه . ذكروا أحد الدليلين على سبيل التحقيق لمذهبهم واثبات دعواهم وذكروا الثانى الزاء لهم ورداً لما ادعوه الدليل الاول ما تشهد به الضرورة من ثبوت بعض الاشياء جزماً في نفس الامر من غير تبعية للاعتقاد سواء كان طريقها الحس أو

بداهة العقل أو البرهان الدليل الثاني أنه ان لم تتحقق نسبة النبي الى الحقائق في نفسها من غير مدخلية للاعتقاد فقد ثبت أن الاشياء حقائق وان تحقق نسبة النبي اليها وهو حقيقة من الحقائق فقد ثبت شيء من الحقائق فلا يصح نقبها واعتراض بأن لهم أن لا يعترفوا بأحد الشقين وغاية ما يلزم عليه هو ارتفاع النقيضين المحال ولا حقيقة له عندهم والاولى أن يقال في الرد عليهم ان ما ادعيتموه ان زعمتم أنه مخيل فقد ثبت مقصودنا وهو ابطال ما ادعيتم وان زعمتم أنه متحقق ففيه ما تقدم أو يقتصر على الشق الاخير فان تمسكهم فيه بما قد أوردوه من الشبهات يدل على أنه ثابت في نفس الامر عندهم

سبق عرفنا تلك حقيقة الشيء والآن نعرف لك العلم بها فهو صفة ينكشف بها المذكور معدوما كان أو موجودا انكشافا تاما لمن قامت تلك الصفة به وهو شامل للادراكات التصورية والتصديقية اليقينية اذ ما عداها لا انكشاف تاما فيه وشامل لادراك العقل وادراك الخواس لا فرق فيها بين العاقل وغيره كما ذهب اليه الاشعري وذهب غيره الى أن ادراك الخواس قسم آخر مغاير للعلم وعرف العلم بأنه صفة تنكشف بها المعاني الخ ما تقدم وأشكل بعضهم عليه بأنه لا يشمل ادراك المحسوس بعد غيوبته عن الحس كما هو ظاهر كما أن ذلك ليس احساساً لغيبوبته عن الحس مع أنه لا ادراك بعدها وقيل في تعريف العلم أنه صفة توجب تمييزا لمحلها وهو النفس لا يحتمل متعلقه تقيض التمييز نخرج الصفات التي توجب لمحلها التميز فقط كالشجاعة تميز الشجاع عن الجبان وخرج الفطن والشك والوهم والتقليد والجهل المركب لاحتمال المتعلق معها النقيض ووجه خروج الشك والوهم مع أن كلا منهما تصور وهو داخل كما سيأتي بناء على أنه لا تقيص له ان

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

وللعلم أسباب ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل الصحيح والحواس المؤلفة والخبر الكاذب وان كانا قد يفيدان التصور الا أنهما غير معتد بهما ومرادنا بالسبب المفضي الى العلم في الجملة بأن يخاق الله فينا العلم معه بطريق جرى العادة ووجه ضبطه فيها الاستتقاء لانه ان كان خارجا عن العالم فالخبر والا فان كان آلة للادراك فالحواس وان كان به الادراك فالعقل وليس المراد السبب المؤثر فانه هو الله وحده أو السبب الظاهري فانه هو العقل لا غير نعم أن السبب المفضي يشمل نحو الوجدان والحدس والتجربة والنظر في المبادئ والمقدمات الا أنه استغنى عن الجميع بالعقل لانه مرجعها وأما الحواس الباطنة وهي التي ترسم فيها

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

ومعلوم أن تلك الاسباب انما هي للعلم الحادث الحاصل للمخلوقات
انساناً أو ملكاً أو جنأً ولا مانع من أن يكون هذين أيضاً حواس كالاس
يفيد انهما العلم بالمحسوسات وأما علم الله فانه ليس بذی سبب وسمعه
وبصره ليسا في الحقيقة بسببين لانه بالمسموعات وبالمبصرات بل هما
سببان لتعلقه بذلك

والحواس خمس قد خلق الله كلا منها لادراك اشياء مخصوصة
فالسبع مثلاً للاصوات والذوق للمطعم ولا يبعد على قدرة الله أن يخلق
عند كل حاسة مآدرکه الاخرى فيجوز أن يوجد عند صرف الباصرة
إدراك الاصوات مثلاً وهذا هو الحق

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

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

ولا بد أن يثبت هذا الخبر عن أولئك القوم في جميع طبقاته الاولى والوسطى والثالثة فلا تواتر في خبر النصارى يقتل عيسى واليهود بأن موسى قال بتأييد دينه فلم يبلغ أصل المخبرين بالقتل ستة أو سبعة والمادة تجوز اتفاق مثل ذلك العدد على الكذب وعرق اليهود قد انقطع في زمن مختصر فلم يبلغوا أحد التواتر في الطبقة الوسطى

والعلم الحاصل بهذا الخبر ضروري فانه يحصل لكل واحد حتى الصبيان الذين لا اهداء لهم بطريق النظر وترتيب المقدمات والقول بأنه استدلالى لتوقفه على الاستدلال بأن ما يثبت هو به خبر قوم يتمتع تواطؤهم على الكذب وكل خبر كذلك فهو صادق ظاهر البطلان اذ لا يتردد في صدقه بعد العلم بكونه ثابتاً عن يتمتع تواطؤهم على ضده

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

الا للصدق فلم يقو مع اجتماع الاخبار حتى يصادم اليقين
بقي أن يقال ماسبق من أن هذا الخبر يفيد العلم الضروري لا يتفق
مع ما ثبت من أن الضروريات لا يقع فيها التفاوت ونحن نجد أن العلم
يكون الكل أعظم من الجزء أقوى من العلم بوجود اسكندر وأيضاً
فالضروريات لا يختلف فيها وقد أنكر افادته بعض من العقلاء كالسمنية
والبراهمة والجواب عن كل بالمنع فالضروري قد يقع فيه الخلاف عناداً
ومكابرة وتفاوت أنواعه بحسب تفاوتها في الالف والعادة ونحوها

النوع الثاني خبر النبي وهو انسان بعثه الله لتبليغ الاحكام والمراد
بتبليغ الاحكام ما يشمل تقريرها كأنبياء بنى اسرائيل بعثوا لتقرير دين
موسى وأما الرسول فذهب أهل السنة إلى أنه أخص من النبي فهو
عندهم انسان بعثه الله لتبليغ الاحكام وأزل عليه كتاب من الكتب
الحماية وسواء بعد هذا كان له شرع أم لا خلافاً لمن عول منهم في
الخصوصية بينهما على هذا ورد عليه بأن استماعه كان رسولا مع أن
شريعته هي شريعة أبيه من قبله وادعت المعتزلة التساوي بينهما وهناك
قول آخر بأن الرسول لا يشترط فيه أن يكون انساناً بل مثله الملك بخلاف
النبي لا بد فيه من ذلك فهو الاخص عند صاحبه

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

قبلك من رسول ولا نبي) فالعطف يدل على المغايرة بينهما وتباينهما
باطل لتصادفهما وكون الرسول أعم أو مساوياً لافائدة معه في إعادة نفي
النبي لأنه يقتضي بنفي الرسول فلم يبق إلا أن يكون أخص منه والحق أن
الآية محتملة للمذاهب الثلاثة وأعادة النفي يجوز أن تكون للاهتمام بنفي
قوله تعالى وكان رسولا نبياً على أنه يكفي في العطف المغايرة الاعتبارية
ومن دلائل النبوة المعجزة وهي أمر خارق للعادة قصد به اظهار
صدق من ادعى النبوة فخرج السحر لان الحق انه ليس من خوارق
العادات كما أن الطلسم وما يترتب على خصائص بعض الاشياء كالمغنطيس
والكهرباء كذلك وخرج الخارق الذي يظهر على يد المتنبئ سواء كان
على وفق ما ادعاه أم لا لانه لم يقصد به اظهار صدقه فان تصديق الكاذب
محال على الله نعم هذا القيد لا يدفع الالتباس بين المعجزة وهذا الخارق
فانه لا اطلاع لنا على قصد الله جل شأنه ودفعه ليكون بأن يقدرنا الله
على معارضة المتنبئ حتى ينفضح أمره ويظهر للناس كذبه
ومن الذي يخرج عن تعريف المعجزة كرامات الاولياء وأرهاصات
الانبياء لعدم ظهورهما على يد مدعى النبوة ومن قال انهما معجزات
للنبي فقد شبه في الكرامة وغلب المعجزة على الارهاص ولم يرد بذلك
انهما منها على الحقيقة ووجه التشبيه ما تستقيم الكرامة من اظهار صدق
النبي أيضاً ثم أنه لاحق في الاعتراض بأن المعجزة لا تعرف الا بعد
العلم بالنبوة فكيف تجعل دليلاً عليها اذ لا يرد في أنها معجزة بعد العلم
بالمعجز عن الاتيان بالمثل عند التجدي وهو قبل أن تثبت النبوة
وخبر النبي لا يفيد الا العلم النظري فيفيد العلم لانه يخبر عن الله
جل شأنه وخبر الله مقطوع بصدقه والنبي يستحيل عليه تعمد الكذب

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

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

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

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

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

بقي ما يقال من أنه يخرج عن هذا التعريف النتيجة فانه يلزم للعمل
بها العلم بالمقدمات المنتجة لها وليس ذلك لازماً من العلم بها بمعنى أن يكون
معلولاً له بطريق جري العادة أو التوليد أو الاعداد ، ومن أنه يخرج
عنه القضية الواحدة المستلزمة لمعكسها والكل ظاهر وبقي أيضاً الاعتراض

بأنه يخرج عنه ماعدا الشكل والقياس الاستثنائي اذ لا يلزم من العلم به شيء والا لا تمتنع أن يتحقق العلم به بدون العلم بنتائجه وليس كذلك والجواب أن اللزوم متحقق قطعاً بعد معرفة كيفية الدلالة

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

والعقل قوة للنفس بها تتمكن من ادراك الحقائق وقوة الشيء صفة له وصفة الشيء لا يقال أنها غيره فليس العقل آلة للنفس كما وهم كيف والآلة هى الامر المفاير للفاعل في الوجود بواسطة في وصول أثره الى منفعله والذي يؤخذ من تعبير السعد بنه بأنه ليس آلة غير المدرك في مقام حصر أسباب العلم أن العقل آلة للنفس وجل الغيرية على معنى عدم تأنى الاتكاف نظير ما قيل في صفات الله تعالى فيكون العقل مع ذلك صفة للنفس أيضاً (بعيد) فإن الغيرية بهذا المعنى لا تصح الا في الصفات القديمة أما الحادثة

فلا لامكان انفكاكها عن الموصوف على أن العبارة تتضارب لو أُجريت عليه وقبل في التأويل غير ذلك وهو لا ينقص عنه في الركة كما أن أصل العبارة أرك

وحد أناس العقل بأنه غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وهو لا يتناول غير العقل الغريزي بخلاف المكتسب الذي به إدراك النظريات فتعريفهم غير جامع لأفراد العقل ، وذهب بعض آخر إلى أنه جوهر يدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة ولا ينطق على شيء من أفراد العقل اللهم إلا العقل الذي قد أثبتوه بعدهذا العقل الذي به الإدراك وادعوا أنه جوهر مجرد خارج عن الجسم لا يتعلق به لا بتدبير ولا تصرف وإنما هو بمنزلة الهادي للنفس في سائر تصرفاتها على أنه ليس معنا ولا يعد إلا من أسباب العلم البعيدة ، والقول بأن هذا التعريف لا يصلح إلا للنفس اذ هي العامة في الغائبات والمحسوسات ينافي ما يصرح به من أن المعرفة ليس إلا من أسباب الإدراك بقرينة البناء وهو لا ينطبق على النفس وقد تكلف بعضهم في تصحيح هذا التعريف للنفس والحق أنه للعقل أيضاً بناء على أنه هو والنفس سواء في التعلق بالغائبات والمحسوسات ولا تغاير بينهما إلا باعتبار أن العقل سبب في الإدراك والنفس هي المدركة بواسطته

والعقل عندنا سبب عام في افادة جميع أنواع العلوم نظريها وضروريها يشهد لنا بذلك الوجدان السليم والذوق الصحيح فضلا عن ضرورة العقل وقد انقسم مخالفونا في ذلك على خمسة مذاهب . الاول ما جنح إليه بعض الفلاسفة من أنكار افادته العلم في الالهيات وحجتهم في ذلك أنها قد كثرت فيها الاختلافات بل قد تتناقض فيها آراء الشخص الواحد

وكل ذلك مع ما يجب من الاحتياط في مسائلها يدعو لعدم الجزم بنظر العقل في شيء منها وإن لم يقع فيه خلاف هذا ما بنوا عليه مذهبهم وهو فاسد لأن الخلاف لفساد النظر لا ينافي كون النظر الصحيح مفيداً للعلم وما قرر من أن أنكارهم مختمص بإفادته العلم هو مقتضى النقل الصحيح وبهذا سقطت المناقشة بأن دعواهم تؤول في الآخرة إلى دعوى أن الله وصفاته لا يعلمان بنظر العقل وهي مسألة من الأهليات وأثبتنا بذلك النظر يتناقض مع ما ذهبوا إليه ووجه السقوط أنه إنما يناقض مدعاهم أن لو قالوا أن هذا النظر يفيدنا الجزم الذي قد أنكرنا استفادته فأن لهم أن يقولوا بأنه لم يفدهم إلا الظن بدعواهم فقط على أن لو جرينا على خلاف هذا النقل وقلنا أن أنكارهم يتناول الظن فاهم بعد اعترافهم بفساد نظريهم أيضاً أن يقولوا أنه لا يقصر عن كونه معارضة الفاسد بالفاسد وهي سائقة ودعوى أنها لا تفيد مع العلم بأنها قد امتلأت بها بطون الكتب مكابرة

وعلى مثل هذه الشبهة بنى أصحاب المذهب الثاني مذهبهم غير أنهم لم ينكروا إفادته إلا في معرفة الله فقط ومعرفة الله إنما تكون بصفاته وهي بذاته ألصق من جميع الأهليات فيجب فيها الاحتياط الثالث ما ذهب إليه السعنية من أنكار إفادته في النظريات لأن كثرة الخلاف فيها داعية لعدم ائتمان النظر في جميعها وذلك الدليل قد قرع سمعك من كثير غيرهم فلا تغفل عن جوابه ، ولقد سلكوا في الاستدلال طريقاً آخر فقالوا لو كان النظر مفيداً كما ندعى العلم بذلك فأما أن يكون ضرورياً وينافيه وقوع هذا الخلاف وأما أن يكون نظرياً فيلزم إثبات إفادة النظر العام بإفادته هذا النظر الخاص ويؤول الأمر إلى إثبات

إفادة النظر الخاص بإفادته هو نفسه فيلزم الدور والجواب لو اخترنا الشق الاول ظاهر وأما الجواب لو اخترنا الشق الثاني فهو ان يدفع الدور بأن المثبت (بافتتاح) هو العلم بالنظر الخاص فاللزام حينئذ هو اثبات العلم بإفادة النظر العام بإفادة النظر الخاص وكون النظر مفيداً لا يتوقف على العلم بإفادته بدليل أننا نحصل كثيراً من النتائج بالنظر المفيدة مع الغفلة عن العلم بإفادتها فلا دور الا أن الجواب يمنع ما ثبت من أن النتائج إنما تحصل من العلم بالدليل فالحق أن يجاب بأن كون النظر العام مفيداً إنما يستفاد من النظر الخاص من حيث ذاته ويقطع النظر عن كونه من أفراد النظر فلا يلزم اثبات إفادة النظر الخاص بإفادته عينه

وأصحاب المذهب الرابع ينكرون إفادته للنظريات والضروريات ودليلهم عليه هو دليل الطائفة الثالثة من السوفسطائية على دعواهم وقد تقدم ، أما الخامس فقد رأيت طائفته أنه لا يفيد في النظريات والضروريات أيضاً ولكنهم استثنوا منها الهندسيات والحسابيات لأنها لما عرت عن الاختلافات لم يبق للانكار مجال في عدم إفادة العقل فيها اليقين

والعلم الحاصل بالعقل يتنوع الى شيئين الاول النظري وهو ما يحصل بحركة النفس في المعقولات والاستدلالي منه هو الحاصل بطريق النظر في الدليل سواء كان الدليل هو العلة أو المدلول مثالهما دلالة النار على وجود الدخان وبالعكس والثاني الضروري وهو ما يحصل بدون فكر ونظر ولو كان بواسطة نحو حدس أو تجربة فيتناول الوجدانيات والهندسيات والتجريبات والقضايا التي قياساتها معها القول بأن دخولها فيه لا يصحح مع كون المقسم هو العلم الحاصل بالعقل لا يخفى ضعفه

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

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

﴿مبحث العالم﴾

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



والعالم يطلق على ماسوى الله تعالى من أجناس الموجودات التى يعلم بها وجود الصانع فلا يقال لجزئيات الاجناس انها عالم كالا يقال على صفات الله تعالى لأنها لا يعلم بها وجود الصانع والعالم ينقسم الى أعيان وأعراض والعين ماله قيام بذاته بأن يتحيز بنفسه غير تابع لتحيزه لتحيز شئ آخر فيخرج عن التعريف المجموع المركب من عين وعرض كالسرير المركب من الخشب والهيئة العارضة له لأن تحيزه بواسطة جزئه الذى هو العين وبعضهم على أنه داخل في الاعيان بناء منهم على أن ذلك المركب ليس الا عبارة عن الاجزاء المخصوصة والهيئة معتبرة معها لاعلى سبيل أنها مقومة اذ هي أمر اعتبارى لا وجود له ثم أن معنى التحيز بالذات أن يكون الشئ مشاراً اليه بالاشارة الحسية بالذات لأن يكون تحيزه ليس معلولا لتحيز شئ آخر والا لخرجت الاجسام لان تحيزها بواسطة تحيزات أجزائها والعرض ما كان تحيزه تابعاً لتحيز موضوعه وهو محله الذى يقوم به فلا يقال للمكان أنه موضوع وفسرت التبعية في التحيز بأن يكون وجود العرض في نفسه هو وجوده في الموضوع ولا وجود له في نفسه أصلاً فيستحيل انتقاله عن الموضوع لانه فرع أن يكون له وجود في نفسه حتى لا يحتاج الى الموضوع في حين الانتقال والحق أن العرض له وجود في نفسه وان كان لا يتحقق الا في الموضوع وعدم التمايز بينهما انما هو في الحس ألا ترى أنه يقال وجد العرض فقام بالموضوع فتخلل الفناء شاهد عدل على المغايرة بين الوجودين وجوده في نفسه ووجوده في المحل على أن الوجود الاول مغاير بالضرورة للثاني لانه كثير أماً يتحقق وحده فلا يمكن اتحادهما ويكفى في امتناع انتقال العرض عن الموضوع أنه لا يتحقق لوجوده الا فيه

وذهب الفلاسفة الى أنه معنى قيام الشيء بذاته استغناءً عن محل يقومه فهو شامل لقيام الواجب بذاته كالحادث والى أن معنى قيامه بشيء آخر اختصاصه به بحيث يصير الاول نعتاً والثاني منعموئاً سواء كان متحيزاً أولاً فالعرض عندهم يطلق على صفات الله تعالى والمجردات واليه ذهب بعض متأخري المتكلمين وأدعوا أن صفات الله تعالى من الممكنات وهي لا تخرج عن العين والعرض وان ادعاء المتكلمين بأنها من الواجب لذاته ولا غيره تسر محض وليس هناك واجب بهذا المعنى الا أن ذلك البعض لم يجوز اطلاق اللفظ عليها لان اطلاق العرض شائع في الحادث

ومن الاعراض (الالوان) والمشهور أن أصولها التي يتفرع عنها غيرها بالتركيب للسواد والبياض (والا كوان) وتتنحصر في الاجتماع والافتراق والحركة والسكون (والطعوم) وأصولها تسعة المارارة والحرافة والملوحة والعفوصة والخوضنة والقيص والحلاوة والدسومة والنفاهة (والروائح) وأنواعها كثيرة والمشهور أن ماعددا الا كوان لا يعرض الا للاجسام وهذا باعتبار العادة وان كان يمكن في غيرها

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

ما يتحقق به تلك القسمة فليل ثمانية أجزاء أربعة فوق أربعة لاجل أن
تتقاطع الابعاد على زوايا قوائم وقيل ستة ثلاثة فوق ثلاثة والحق أن
اشتراط التقاطع لا يوجب ذلك إذ يمكن أن يتحقق بأربعة أجزاء يتألف
منها اثنان في الطول ويؤتي بالجزء الثالث في جنب أحدهما فيحدث
العرض ثم يؤتي بالربع على الجزء الذي قام بجانبه الثالث فيحصل العمق
واشتراط الانقسام في الابعاد الثلاثة في غير نحو الكرة والاسطوانة
إذ لا يجب فيها الابعاد الثلاثة وعند أهل السنة أقل ما يتركب منه الجسم
جزآن فقط واستدلوا على ذلك بأن أحد الجسمين إذا زيد عليه جزء
واحد يقال له أنه أجسم من الآخر فزيادة الجسمية بالجزء الواحد دلائل
على أن مجرد التركيب كاف في الجسمية وأنت خبير بأن ذلك لا يصح
أن يستنتج منه هذا فإن الزيادة في الجسمية إنما تعقل بعد تحقق أصلها
وهل ذلك يحصل بجزأين أو ثلاثة أو غيرها لا شك أنه يظل الامر محتملاً
ورد أيضاً بأن أجسم أفعل تفضيل من الجسامية بمعنى الضخامة والكلام
في الجسم الذي هو اسم الا أنه لا ينهض رداً لدليلهم فإن الجسم مأخوذ
من الجسامية والمعاني المنقول عنها معتبرة في الالفاظ المنقولة وبعد فالنزاع
بينهما لفظي يرجع الامر فيه الى اللغة والمطلع عليها يرى أن المعتبر في
الجسم مجرد التركيب ولا دخل لوجود الابعاد الثلاثة في تحقق معنى الجسم
طالح مذهب أهل السنة

والجوهر الفرد هو الجزء الذي لا يتجزأ أي الذي لا يقبل القسمة
لافعلاً ولا فرضاً مطابقتاً لواقع وإن أمكن أن يفرض العقل قسمته لأنه
يفرض المستحيلات وقد اضطربت آراء الناس في أن الجوهر الفرد يمكن
أن يوجد أو يستحيل وجوده فالى الاول ذهب المتكلمون والى الثاني

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

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

أما أدلة الفلاسفة فمنها أن الجزء تتمدد جهاته وأطرافه فيلزم انقسامه مع فرض عدمه فيستحيل وجوده ورد بأن الجهة أمر اعتباري فلا يستلزم تعددها الانقسام ومنها أنه اذا فرض أجزاء ثلاثة فالوسط لا محالة يماس كلا منهما بغير ما يماس به الآخر فتتعدد جهاته ويلزم انقسامه وتقدم رده ومنها أنه اذا تلاقي جزآن فلا محالة يكون التلاقي ببعض الجهات لا يكلاهما والالم يكن له حجم فلا يتركب منه جسم وتعدد الاطراف والجهات يستلزم الانقسام على ما تقدم ومنها انه اذا تلاقي جزآن ثم جرى بثاق على ملتقاهما فبالضرورة ينقسم ذلك الجزء إلى جزأين وهذا الدليل قوى وظن بعض ان المستتبع للانقسام في هذا هو تعدد الجهة بالنسبة لكل جزء من الجزأين فردة بما تقدم وهو خطأ محض ومنها أنه يوجد في نحو الرصاص دارتان خارجية وداخلية والاولى تدور بسرعة عن الثانية كما هو مشاهد فاذا قطعت الخارجية جزءاً يلزم أن تقطع الثانية أقل منه اذ يستحيل أن تقف فلا تقطع شيئاً لثلاً يلزم التفكيك في الجسم وهو باطل بالمشاهدة وعلى ذلك يلزم التعزى والانقسام في الجزء الذي قطعه الخارجية والملاحظ في هذا الدليل كسابقه من الخلط أن يرد بما تقدم

ولقوة هذين الدليلين يميل الكثير الى رأى الفلاسفة فى الجوهر
الفرد والحق يقال أنه يؤخذ من مجموع أدلتهم أنهم يبنون الانقسام
عند ما يثبت أن للجزء مقداراً كأنهم يرون أن المتكلمين يعتقدون أن
لا حجم للجزء ولا تحيز وهو وهم باطل فإنه المتكلمين يثبتون للجزء مقداراً
ونحيزاً فى الخارج ومن ضروريات ثبوت الحكم له والتحيز أنه اذا وقع على
ملتقى جزأين مثلاً يكون طرف منه واقعاً على أحد الجزأين والآخر
على الآخر ولكن هل ذلك يستلزم التجزؤ والانقسام أم يستلزم ثبوت
المقدار له وأن من ضرورياته أن يأخذ من كل جزء بعضاً ولا يستتبع
أكثر من ذلك ، لاشك أن المصنف لا يختار ألا هذا وأيضاً فالجزء
الذى لا يتجزأ هو الذى ليس بعد فساد فساد المادة فحال أن ينقسم
الى قسمين يكون لكل منهما تحيز فى الخارج لأنه يستلزم خلاف المقروض
وهو انتهاء المادة بانتهاء ذلك الجزء

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

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

العالم حادث أو قديم

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

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

هذا ملخص مذهبهم في قدم العالم واشهر أدلتهم عليه أن العالم لا جاز أن يكون محالا أو واجبا لذاته لما هو ظاهر فتعين أن يكون جائزا وعليه فإن وجد في الازل ما يلزم لوجوده وجب وجوده فيه لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة وان لم يوجد لزم نقص الواجب وهو محال وردوا دليلنا الآتي (بأن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث) بأنه

غير تام لجواز أن يكون حدوثها باعتبار الشخص وتكون قديمة باعتبار النوع كما هو عندهم فلا يكون ما قامت به حادثاً وأجيب عن هذا بأمرين منها أن النوع كلي والكل لا وجود له إلا في ضمن الجزئي فيستحيل أن يكون قديماً مع حدوث جزئيه بل لابد أن يكون قديماً مثله وهو باطل إذ الجزئي حادث بالمشاهدة ولهم الرد على هذا بأنه يعد جعلهم الجزئيات لا نهاية لها لا يلزم قدم جزئي منها لأن تلك السلسلة الغير المتناهية كافية في أن يوجد في ضمنها النوع ولا يلزم ذلك المحذور ، ورد دليلهم بأنه مبنى على أن العالم صادر عن الله جل شأنه بطريق التعليل من غير أن يكون له فيه اختيار وهو نقص يستحيل عليه فلا بد من الاختيار وهو سابق بالضرورة على العالم فيثبت حدوثه قالوا هذا في اختيار الحادث يحتاج إلى التوجه وصرف القدرة نحو المقدور والتهبؤ للإيجاد ومحال ذلك في اختيار الواجب ورد بالمنع وأنه يستحيل أن يكون له اختيار في إيجاد العالم مع كون وجوده مقارناً لوجوده بالضرورة وإرادة الله شأنها الترجيح والتخصيص أي وقت شاء فالله يسبق اختياره للإيجاد ولكن لا يكون الإيجاد إلا في الوقت الذي شاءه فيه ولا شيء من تلك النقائص التي في الحادث هنا قطعاً

والعالم حادث عند المتكلمين والدليل على ذلك أنه لا يتخلوا ما أن يكون أعراضاً أو أعياناً فالأعراض بعضها حادث بالمشاهدة كالحركة الحادثة بعد السكون والضوء الآتي بعد الظلمة وبعضها بالدليل وهو طريقان لعدم كالسكون يتمدد بالحركة والظلمة بالضوء وانعدام الشيء ينافي قدمه وذلك لأن القديم إما أن يكون واجباً بذاته أو يستند إلى الواجب بذاته بطريق التعليل لا بالقصد والاختيار لأنه لا يكون إلا

في الحادث على ما تقدم فيه فإن كان واجباً بذاته فالمناظرة ظاهرة وإن كان مستنداً إليه على طريق الإيجاب يمتنع عدمه من حيث أنه يلزم عليه تخلف المعلوم عن علته وهي الواجب لذاته والتخلف محال وما يقال من أنه يجوز أن يستند بشروط متعافية لا إلى نهاية ثم ينعدم بفقدائها مع أنه قديم أو بشرط عدم حادث وعند وجوده ينعدم مردود برهان التطبيق الآتي أما في الأول فظاهر وأما في الثاني فلأن عدم الحادث لا بد أن يشترط بأمور لانهائية لها ينقطع بعدها فيجري في تلك الأمور البرهان أيضاً

وللاشعري طريق آخر في اثبات حدوث الأعراض وهو أنها لو كانت باقية والبقاء عرض يلزم قيام العرض بالعرض وهو يدهي البطلان وسيأتي بيان ضعف هذا الدليل

وأما الأعيان فهي حادثة لأنها لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وبيان المقدمة الأولى أن الأعيان لا تخلو أما أن تكون متحركة أو ساكنة إذ الحركة على آخر تحقيق لها كون أول في مكان ثان والسكون كذلك كون ثان في مكان أول وقيل أن الحركة هي السكون في الحيز المسبوق يكون آخر في حيز آخر والسكون مالم يكن كذلك فيشمل مالم يكن مسبوقاً يكون أصلاً كما في أن الحدوث بخلافه على الأول ورد ذلك بأن أن الحدوث لا لبث فيه فلا يصح جعله من السكون وخروجه عن الحركة والسكون على ما هو التحقيق لا يضر في دعوي حدوث الأعيان لأن هذا الكون حادث أيضاً فعدم الخلو عنه يستلزم حدوث الأعيان وقيل إن الحركة هي مجموع الكونين في الحيزين والسكون مجموع الكونين في الحيز ويرد عليه بأنه في صورة ما إذا حدث

شيء في مكان واستقر فيه آئين وانتقل منه في الآن الثالث إلى مكان آخر يلزم أن يكون الكون الثاني جزءاً من الحركة والسكون كما يؤخذ من تعريفهما فلا تمتاز الحركة عن السكون ويكون الساكن في آن سكونه الثاني شارطاً في الحركة وذلك بديهياً البطلان ولا جله حمل المحققون هذا القول على غير ما يفيد ظاهره وأن الكون السابق لتوقف الحركة والسكون عليه سهل جعله جزءاً منهما على طريق المسامحة والتجاوز وإطلاق الجزء على ماهو شرط شائع كثير الوقوع

وكل هذه التعاريف جارية على مذهب اليه الاشعري من يجدد الاكوان وعدم بقاء سائر الاعراض اما على ماهو الحق عند غيره فتعدد الاكوان الى الاول والثاني والثالث وهلم جرا بحسب تتألي الآتات وتجدها

والحركة والسكون حادثان لا محالة أما أولاً فلائهما من الأعراض وقد ثبت حدوثها ولأن الحركات لما فيها من الانتقال من حال الى حال تقتضي المسبوقية بالحال الاول والازلية تنافيا والسكون قابل للحركة بدلالة التماثل في التركيب من الجواهر الفردة المتماثلة وإضافته جازئ العدم فيمتنع قدمه على ما تقدم والقول بأن قدمه بطريق التعليل لا ينافي كونه ممكناً بالنظر لذاته يبطل بأن كونه كذلك أمر يعتبره العقل وهو غير جواز وقوع العدم فان هذا مستحيل فيه لما يلزم عليه من تخلف المعلول عن علته وهذا الجواب هو ما يقبله الذوق السليم وبه يندفع الشبهات الواردة في هذا المقام التي جعلت البعض في حيرة حتى ألجأته الى أن يقول كل قديم فهو واجب لذاته حتى لا يرد هذا الاعتراض من أصله وما قاله ظاهر البطلان

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

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

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

ومنها أن الاعيان متحيزة والتحيز هو مماسة السطح الباطن من الحاوى
للسطح الظاهر من المحوى ثم السطح الباطن من الحاوى قائم بمعين هي
نفس الحاوى فيأزم تحيزه وهكذا الا الى نهاية ويلزم القدم والجواب ان
هذا مبني على مذهبهم في التحيز وهو عندنا الفراغ المتيقن الذي يشغله
الجسم وتنقذ فيه ابعاده

مبدي، الكائنات

نظر علماء الطبيعة في كيفية تكون العالم نظرة قاصرة ولم تسمع
عقولهم ما وراء المحسوس فقالوا أن العالم يصدر بعضه عن بعض بواسطة
الطبيعة فهي التي تؤثر وتوجد وفسادها يكون المدم قالين بوجوده انه
وهو أوجده أبوه وهكذا بقية العالم ، واتفق الفلاسفة والمتكلمون على
أنه لا بد لهذا العالم من مبدي هو الذي يعطيه الوجود واليه يرجع
تدبير أموره وهو الذي أحكمه وأتقنه ونظمه هذا النظام البديع ولهم
في ذلك طريقان الاول ان جميع أفراد العالم محتاج في وجوده الى الغير
ولا يعقل أن أحداً لا يقدر على أن يعطى نفسه شيئاً ويكون هو الواهب
لغيره ذلك الشيء فالذي يحتاج في وجوده الى الغير لا يمكن أن يكون
هو الذي يعطى الوجود ، الطريق الثاني انه يلزم أن يتأثر العالم ببعضه
عن بعض لا إلى نهاية لاحتياج الكل في وجوده إلى الغير مع أنه ليس
له مبدأ ينتهي اليه والتسلسل باطل فيلزم ان ينتهي العالم إلى مبدي
يعطيه الوجود ولا يكون وجوده من غيره

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

أجزاء السلسلة وأما أن تكون بعضها وهو فاسد أيضاً لأن ذلك البعض سيكون علة في الكل وهو من ضمنه فيكون الشيء علة في نفسه وأيضاً فهو لا جائز أن يتقدمه شيء من العالم لأنه يكون هو العلة في ذلك البعض فيلزم الانقلاب فاما أن يكون علة للاخير من السلسلة أو لوسطها وعلى كل يلزم اجتماع مؤثرين على أثر واحد فتعين أن يكون علة لنفسه لا لاول السلسلة ولا لوسطها ولا للاخير منها وليتأمل

ومنها برهان التطبيق وهو أن ينتزع من سلسلة الممكنات سلسلة أخرى تنقص عنها بقدر متناه ثم يطبق بينهما فاما أن يقع بأزاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة فيلزم تساويهما وهو باطل أو تزيد التامة بذلك القدر وهو المتعين فيلزم تناهيهما قطعاً لتناهي ذلك القدر الزائد واتفق الكل الا قليل على أنه لا يجري الا في الموجودات فانه لا بدله من تحقق آحاد السلسلة في نفس الامر حتى يقرض العقل منها مجلتيين ويجري التطبيق بينهما فينبني عليه ما تقدم والامور الاعتبارية كمال وجود لها في الخارج لا يمكن للذهن أن يستحضر منها آحاد لانهاية لها حتى تتحقق السلسلة التي يجري فيها التطبيق وايضا فآحاد المجملتين لا بد أن تكون موجودة فيظهر على فرص وقوع التطبيق فيها الخلف المتقدم بخلاف الامور الاعتبارية ، وبهذا يظهر سقوط الاشكال مراتب الاعداد وبمعلومات الله تعالى ومقدوراته لعدم تناهي الكل لأن بمراتب الاعداد أمور اعتبارية والتناهي وعدمه فرع الوجود وأما المعلومات والمقدورات فالموجود منها متناه قطعاً وكذا نعيم الجنان وأطلاق عدم التناهي عليها يجوز باعتبار أنها لا تقف عند حد ولا ينقطع وجودها على ممر الزمنة وزعم الفلاسفة أنه لا يجري الا في الموجودات المجتمعة المترتبة في الوجود

وشبهتهم في ذلك أن الامور المتعاقبة في الوجود لا يوجد منها في كل زمان الا واحد ويلزم ذلك أنه اذا فرض التطابق في أى زمن لا يمكن الا بفرض وجود الاحاد فلا يكون فيها تطابق بحسب نفس الامر وكذلك الامور التي لم تترتب اذلا يلزم من فرض الاول بازاء الاول أن يكون الثاني بازاء الثاني الا بالاعتبار والتقدير وملاحظة الذهن وتقدم أنه ليس له لاطاقة على استحضار ما لانهاية له ورد عليهم بأنه يكفي الاستحضار اجمالا ولا مراعاة في امكانه

ومن أدلة بطلان التسلسل أن السلسلة لا تخلو اما أن تنقسم الى متساويين فتكون زوجا أولا فتكون فردا ولا شك أن الزوج أقل بواحد من الفرد الذي بعده والفرد أقل بواحد من الزوج الذي بعده وعلى كل فتتناهى السلسلة قطعاً

— حقيقة المبدىء —

اذا كانت العقول البشرية تعجز عن اكتناء حقيقة لشيء من العوالم بسيطها ومركبها اذ لا سبيل الى اكتناء البسيط بالبدهاه واكتناء المركب ليس الا باكتناء أجزائه وهى من البسائط وغاية ماتنتهي اليه انما هو الوصول الى معرفة عوارض بعض الكائنات التي تقع تحت الحس أو يدركها العقل ، فكيف بذات الخالق والنسبة منقطعة بين وجودنا ووجوده واكتناء حقيقته يؤدي الى التركيب في ذاته وان تكون ذات حدود تنتهي اليها وكل ذلك مستحيل عليه وبالجملة فالبحث في حقيقته مهلكة ويؤدي الى الخبط في الاعتقاد

وانما الذي يجب علينا أن نعرفه في حقه جل شأنه أنه متعصب بكل كمال ومنزه عن كل نقص وهو غاية ما يمكننا أما البحث عن حقيقة

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

— صفات المبدىء —

وجوب الوجود

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

الوحدانية

الواجب لا بد أن يكون واحداً في ذاته وصفاته وأفعاله فليس لغيره صفة تساوى صفته ولا يمكن أن يكون له شريك في الافعال والدليل على ثبوت الوحدة له أنه لو كان هناك الهان فاما أن يتفقا على ايجاد كل مقدور فيلزم توارد مؤثرين مستقلين على شيء واحد وهو

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

ومن الخلط أن يقال يجوز أن يكون الالهان أحدهما قادرا والآخر معطلا أو ناقصا أو موجبا ويكون ما يصدر عنه بطريق الايجاب هو ما يصدر عن الاول بطريق الاختيار فكل ذلك غفلة عن معنى الألوهية إذ الاله هو القادر الكامل المختار وقد ظن بعض أن صفات الله صادرة عنه بطريق الايجاب ثم فرق بين الصفات وغيرها حيث كان الايجاب فيه نقصا بأن الصفات ككالية ولا يجوز خلو الذات عنها ، اذ ورد بأن صفات الله موجودة معه وليست صادرة عنه أصلا على أنها كانت تمتد من العالم بواسطة أنها يعلم بها وجود الصانع لانها من آثاره وكيف يكون الموصوف علة في صفته مع أن الصفة لا يقال أنها غير الموصوف والمعلول وعلة متغايران على ما تقدم في تعريف العقل

وقد ظن آخرون عثل هذا الظن ثم بنوا عليه انه يجوز أن تتعلق الارادة باعدام ما أوجبه الذات فيلزم التمانع ويحييرون بأن التمانع إنما

يعقل اذا فرض تتعلق المتماثلين معاً وتعلق الذات مقدم على تعلق الارادة ولو تأملوا قليلاً الى ما احتاج الى هذا كله وكان الاولى أن يجيبوا بان تعلق الارادة باعدام ما أوجبه الذات محال والتمانع انما يفرض في الممكن فان جوابه في بادي الرأي لا يخلو عن تحكم من ذلك كله تعلم ان قوله تعالى (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا) حجة قطعية على نفي التعدد اذ المراد آلهة مؤثرة تامة القدرة وقطعاً مع تعددها يلزم فساد العالم وعدم تكونه بالفعل ومن قال أنها حجة اقناعية والملازمة عادية فان العادة جارية بوجود التماثل والتغالب عند تعدد الحاكم ويجوز أن يتفق الالهان على أن يوجداه معاً أو أحدهما فلم يلتفت الى معنى الالوهية

— القدم —

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

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

— المخالفة للحوادث —

من الصفات الواجبة لله تعالى المخالفة للحوادث فليس يحسم ولا جوهر ولا عرض ولا يوصف بالمائية ولا بالكيفية ولا يتمكن في مكان ولا يجري عليه زمان ولكل من ذلك دليل على استحالة في حقه فلو كان جسماً أو جوهرًا لكان متحيزاً ومتركباً ويلزمهما الاحتياج وهو لا يجوز على الله تعالى نعم لو أريد بالجسم والجوهر القائم بذاته والموجود لا في موضوع لم يكن في اثباتهما له شيء غير أنه يمتنع إطلاقهما عليه للإلهام وذابت المجسمة والنصاري إلى إطلاق الجسم والجوهر على الله بالمعنى الذي يجب تنزيهه عنه

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

ولو كان عرضاً لاحتاج إلى محل يقومه والاحتياج في حقه محال وللأشعري طريق آخر في نفيه عنه وهو أنه لو كان عرضاً لا امتنع بقاءه لأن البقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لأن العرض غير متحيز بذاته فلا يكون غيره تابعاً له في التحيز فالعرض عنده لا يبقى زمانين وإنما بقاءه يتجدد الامثال ولكن المشاهدة لا تساعد على ذلك ودعوى أن بقاء العرض يتجدد الامثال دون الجسم والحق أن تحكم العرض يبقى زمانين وليس البقاء أمراً موجوداً زائداً على وجود الشيء

حتى يقال انه يستحيل قيامه بالعرض على أنا لان لم ان قيام الشيء بالشيء
معناد التبعية له في التعزيز بل معناه اختصاصه به اختصاص الناعت
بالمعنوت كما ذهب اليه الفلاسفة

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

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

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

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

واما انه لا يحزى عليه زمان بمعنى انه لا يتعين وجوده بزمان فلان
الزمان اما عبارة عن متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم كما ذهب اليه
الا شعري واما مقدار حركة الفلك الأعظم كما هو عند الفلاسفة والله
منزه على كل ذلك

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

(العلم)

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

وعلا ممن يطرأ عليه الغفلة فعلمه بالمتجدد في الازل مستمر الى حين وجوده ولا حاجة الى تغيير تعلقه وعليه فلا شبهة للفلاسفة في انكار العلم بالمتجددات أصلاً وهذا المذهب هو القريب من العقل اما مذهب الجمهور فقيه اثبات ان الباري لا يعلم الجزئيات في الازل الاعلى وجه كلي من غير تقييد بزمانها وهو مذهب فلسفي يستلزم نسبة الجهل اليه تعالى ولبقية الطوائف مذاهب في العلم ظاهرة البطلان فمنهم من قال أنه لا يعلم ذاته ومنهم القائل بأنه لا يتعلق علمه بغير المتناهي الى غير ذلك والدليل على ثبوت صفة العلم له تعالى ما تشاهده في هذا العالم من الاحكام والانتظام الذي لا يتصور إلا من عالم به

— القدرة —

هذا العالم في أحكامه وانتظامه يدل على ثبوت القدرة لمنشئه وهو الله تعالى والا لما صح استناده اليه وهي صفة أزلية يؤثر بها الله في المقدورات عند تعلقها بها وللقدرة على قول من أثبت صفة التكوين تعلق واحد أزلي لان التأثير عنده فيما لا يزال بتلك الصفة التي أثبتتها فلا تعلق للقدرة فيه واختلف من نفى تلك الصفة فذهب بعضهم الى أن تعلقات القدرة كلها قديمة ولا حاجة في إيجاد الممكنات عندهم الى تعلق آخر وذهب آخرون الى انها حادثة فتمت خصصت الارادة الممكن بشيء تعلقت به القدرة فأبرزته وآخرون الى أن للقدرة التعلقين معا والاول يسمى تعلقا صلوحيا والثاني يسمى تعلقا تنجيزياً وحكما في التناهي وعدمه نظير ما سر في العلم والمذهب الثاني هو أقرب الثلاثة لان الصلاحية للتعلق لا يقال لها تعلق

— الحياة —

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

— السمع والبصر —

هما صفتان تتعلقان بالمسموعات والمبصرات فتدركانها ادراكاً تاماً لا على سبيل التخيل (لأنه لا يغيب المحسوس عنه تعالى) ولا بتأثير حاسة أو وصول هواء فإن ذلك يستلزم الجسمية لله جل شأنه وتعلقها بالموجودات إنما هو بعد وجودها فليس لهما تعلق أزلي والالزم قدم المسموع والمبصر

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

البحث الثاني هو أنه إذا ثبت ما تقوله الجماعة من أن تخصيص الحواس بأدراك محسوساتها ليس إلا باعتبار العادة فيجوز أن يدرك

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

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

— الكلام —

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

وجهور الفرق على أن الكلام ليس إلا الصوت المتكبر بالاعتماد على الخارج ثم ذهب المعتزلة الى استحالة قيامه بذاته تعالى ضرورة انه حادث ومعتمد على الخارج وكلاهما مما ينزه الاله عنه وما وردت به

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

وذهب بعض العلماء الى أن اللفظ القائم بذاته ليس مرتب الاجزاء كما قالت الحنابلة بل القائم بنفسه تعالى منه لا ترتيب فيه كالقائم بنفسه الحافظ فانه غير مرتب الاجزاء وانما يحصل الترتيب في النلفظ لعدم مساعدة الآلة له على النطق بما في نفسه مرة واحدة ولذلك اذا سمع أحد كلام الله فانما يسمعه غير مرتب لعدم احتياجه الى الآلة وقد رد بعض من لم يرض هذا المذهب عليه بانه اذا لم يكن اللفظ القائم بنفس مرتباً فلا فرق حينئذ بين قيام ملح وملح في نفسه وكذلك علم وملح وسائر الالفاظ وذلك بديهي البطلان وأيضاً فان المرسم في خزانة الحافظ انما يكون غير مرتب ما دام ذاهلاً عنه فاذا ما التفت اليه وجده كلاماً مؤلفاً من الالفاظ مرتبة كما يشهد به المنصف والله يستحيل عليه التهور فوجب أن يكون الكلام القائم به مرتباً وقد قال أهل السنة القائلين بالكلام النفسى في رد ما قاله المعتزلة نحن

لا تنكر عليهم استحالة قيام الكلام اللفظي بداته تعالى ولكن تنكر عليهم تأويلهم في النصوص فانه لا يقول أحد أن معنى المتحرك من أوجد الحركة ولو كان مجرد إيجاد الله لشيء قاضياً بصحة اتصافه به لصح أن يتصف الله بكونه أكلاً وشارباً وغير ذلك لانه موجود لها وأيضاً فانه يستحيل أن يتصف الاله بأنه متكلم من غير قيام الكلام به ضرورة أن اثبات المشتق يقتضى ثبوت مأخذ الاشتقاق ورد هذا بأن المعتزلة لا ينكرون أن مبدأ الاشتقاق وهو التكلم قائم به أيضاً ولكن بمعنى إيجاد الكلام وأجيب بأنه ان صح هذا التفسير فهو مجاز ومن المقرر أنه لا يعدل الى المجاز الا اذا تعذرت الحقيقة ودعواهم أن الكلام لا يطلق الا على اللفظي مردودة بأن هناك شيئاً آخر وراءه يقال له الكلام النفسى وقد ورد في كلام العرب ما يشير الى صحة اطلاق اسم الكلام عليه كما ورد في بيت الاخطل وكلام عمر رضى الله عنه وهو ما يجده كل انسان في نفسه اذا ما أراد أن يأمر أو ينهى أو يخبر ودعوى أن هذا الامر لا يخرج عن العلم أو الارادة باطلة فان الانسان قد يخبر عما لا يعلمه ويأمر بما لا يريد كمن يأمر عبده بما لا يريد قصد اظهار عصيانه وقد رد على ذلك بجملة أمور منها أنه لا يدل الا على مغايته للعلم التصديقي اما التصوري فلا لاستحالة أن يحجر الانسان عن شيء دون أن يحصل في ذهنه ما هو بصدد الاخبار عنه ومنها أنه لا يتم في الله تعالى عن أن يخبر بما لا يعلمه ومنها أن فيه قياس الغائب على الشاهد وهو لا يفيد اليقين ومنها أنه لا يدل الا على مغايرة نوع من الكلام هو الخبر أو الامر للعلم أو الارادة مع أناني صدد اثبات مغايرة كل نوع منه للارادة والعلم

ولا يلزم من مفارقة نوع منهما مفارقة الباقي والمنصف لا يخفى عليه ضعف هذه الردود

ثم انهم ذهبوا الى أن الكلام صفة واحدة كالعلم والقدرة وان تعددها الى الأمر والنهي وغيرها إنما هو بحسب التعلقات فلاينا في وحدتها وجهورهم على أن هذا التعدد بحسب التعلقات ثابت في الازل وفيما لا يزال وشذ بعضهم عن ذلك وقال أن انقسام الكلام الى انواعه إنما هو فيما لا يزال ولا يقال له في الازل امر ولا نهى ولا خبر وتطرف آخر فقال أن الكلام في الازل ليس الا الخبر وتكلف في ارجاع بقية الانواع اليه بأن الأمر مثلاً يرجع الى الأخبار عن استحقاق الثواب بالفعل ويطلان ذلك من البديهيات وبمجرد استلزامه ذلك لا يوجب الاتحاد على أن الخبر يمكن ارجاعه الى غيره فجعل الكلام في الازل جبراً دون غيره تحكم

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

ومنها أن الامر والنهي في الازل بلا مأمور سقه وعيبت وقد أجابوا بأن الامر في الازل لتحصيل المأمور به فيما لا يزال فلا يلزم وجود المأمور بالفعل بل يكفي تقدير وجوده كما اذا قدر الرجل ابنه فأمره بأن يفعل

كذا وكذا ورد بأن هذا عزم وليس أمراً بالفعل كيف والمعدوم لا يفهم الخطاب ولا بد في الأمر من ذلك والا كان عبثاً ولو سلم أن هذا أمر بالفعل من الرجل فهو إنما يفعله لعدم وثوقه بأدراك ابنه والحكيم الباقي جل شأنه واثق بأدراكنا فلا وجه لتعجيله الأمر قبل وجودنا ومنها أن الأخبار في الأزل بطريق المضى أو الاستقبال كذب لا يجوز على الله إذ لا زمان قبل زمن التكلم ولا زمان بعده فألله متكلم أزلاً وأبداً فلا يصح الأخبار بهما وأجابوا عن ذلك بأن الأخبار في الأزل لا يتصف بشيء من الأزمنة تعالى الله عن أن ينسب إليه شيء منها هذا وقد قيل أن في استدلالهم على اثبات الكلام بما نقل عن الأنبياء دور فإنه يتوقف على صدقهم وهو على المعجزة وهي على الكلام ودفع بأن دلالة المعجزة على صدقهم لا تتوقف على أخباره تعالى بكلامه بل ظهورها على أيديهم كافية وفي قبول شرائعهم خلافاً للسمع في تلويحه

— مسألة خلق القرآن —

قالت الجماعة أن القرآن إما أن يراد به معناه القديم الذي هو من الكلام النفسي فهو قديم قطعاً وإما أن يراد به اللفظ المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم فهو حادث بلا نزاع لأنه يتصف بصفات الحدوث من التأليف والازال وكونه عريباً مسموعاً وغير ذلك وتوقف بعض أهل السنة عن إطلاق الخلق على القرآن بهذا المعنى إنما كان خوفاً أن يتدرج الناس منه إلى القول بخلق المعنى القديم والمعتزلة لما لم يثبت عندهم الكلام النفسي أطلقوا القول بخلق القرآن وقد تقدم الكلام

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

— التكوين —

هو صفة أزلية يكون الله بها الاشياء في وقت وجودها على حسب علمه وارادته وتعلقها اما أزلي ولكن حدوث المكونات به مشروط بوقت وجودها أو حادث والامر عليه ظاهر ولم يثبت تلك الصفة إلا الماتريديّة وحجتهم على ذلك ان القدرة تتعلق بإيجاد الممكن أو عدمه على السواء فلا بد من صفة أخرى يكون بها إيجادها وأيضاً فقد وصف

ذاته في كلامه الازلي بأنه الخالق والاستدلال بورود المتكلم على اثبات
صفة الكلام دون الاستدلال بذلك على اثبات صفة التكوين تحكم
واستدلوا على قدمها بأمور أولها أنه لو لم يكن في الازل خالقاً مكوّناً
للزم الكذب في كلامه تعالى والقول بأن اطلاق الخالق عليه في الازل
بمعنى القدرة على الخلق مع كونه عدولاً الى المجاز مع تيسر الحقيقة
يستلزم جواز اطلاق كل ما يقدر عليه من الاغراض

فانهما أنها لو كانت حادثة لحدثت أما في ذاته فيصير محلاً للحوادث
أولى غيره كما ذهب اليه أبو الهذيل فيلزم أن يكون كل جسم خالقاً
مكوّناً لنفسه فأنها أن حدوثها أما أن يكون بتكوين آخر فيلزم التسلسل
وهو محال ويلزم منه أنه لا يوجد شيء من العالم وأما أن يكون بدونه
فيلزم استغناء الحادث عن الحادث وهو باطل وما قيل من أن تكوين
التكوين عين التكوين بمعنى أنه ليس أمراً آخر زائداً عليه في الخارج
ظاهر البطلان وكون التكوين صفة حقيقية هي مبدأ الاضافة التي هي
اخراج المعدوم الى الوجود هو ما عليه متأخر والماتريدي ولا يرد عليه
اعتراض الاشعرية القائل أنه لو كان التكوين قديماً لزم قدم المكون
كالضرب يستحيل وجوده بدون المضروب لأن مبناه على أن التكوين
اضافة اذ هي التي يستحيل وجودها بدون المضاف وأما على أن التكوين
هو نفس تلك الاضافة كما عليه قدمائهم فاعتراض وارد ولا يقوم
في وجهه ما يقولونه من أن فعل الباري ليس كفعال غيره لا بد لها من
وجود المفعول لانها أعراض مستحيلة البقاء وفعل الله أزلي واجب
الدوام ويبقى الى وقت وجود المفعول لانه مكبرة ولا يخلو عن تحكم

ومحققو الماتريدية على أن التكوين صفة واحدة فإن تعلقت بالحياة سميت
أحياء أو بالرزق سميت رزقاً وغير ذلك مما لا يحصى وكله تكوين وإنما
تتنوع التسمية بحسب التعلقات وعلماء ما وراء النهر على أنها صفات
متعددة وهو تكثير للصفات القديمة بدون حاجة

والاشعرية على أن التكوين ليس أمراً آخر سوى تعلق القدرة وردوا
الدليل الاول على كونها صفة أخرى بأنه وإن كانت القدرة مستوية بالنسبة
لوجود الممكن وعدمه الا أنه مع انضمام الارادة يتخصص أحد الجانبين
وأما الدليل الثاني فحيث انهدم الاول ينهدم هو أيضاً أذمتى ثبت
أنه لا حاجة الى صفة أخرى غير القدرة والارادة تعين التجوز في الوارد
فالاصل عدم تكثير القدماء الا بالحاجة وأما استدلال البعض على أن
التكوين صفة غير القدرة والارادة بأنه لو تم مادعته الاشعرية لم يصح
اطلاق التكوين على غير الفاعل المختار وليس كذلك فإن الفاعل بالاجاب
كالبارى عند الفلاسفة متحقق فيه معنى التكوين اذ يقول الحكماء عن
الله أن يكون الاشياء ، وبأن قدرتنا لا تكفي في ايجاد الاشياء بل لا بد
لها من الآلات فليكن لله صفة غير القدرة هي بمنزلة الآلات عندنا
فرده ظاهر

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

ولا يكون العالم مخلوقاً مكوّناً له لانه يستلزم قيام التكوين الذى هو العالم به وذلك محال بل يستلزم أن يكون الله متصفاً بالاعراض لأنها عين تكوينها القائم به . نعم برد على تأويل كلام الاشعري بذلك أنه لو كان غرضه به الرد على من يقول بوجود التكوين لقال ان التكوين عين المكون بالكسر لان من يثبتته يثبتته زائداً على المكون لا المكون وأيضاً فالتكوين إنما ينسب إلى المكون ويقال أنه موجود فيه أو مراعاتياري

— الارادة —

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

اذ ما لم يجب الطرف الراجح يجوز أن يوجد المرجوح دون الراجح
ولم يثبت الحكماء الارادة وقالوا المرجح هو العلم بالمصلحة والنظام
الاكمل لا مطلق العلم حتى يرد أنه اما تصوري وهو يتعلق بالاشياء على
السواء أو تصديقي وهو فرع الوقوع لكونه ظلالة سواء كان فعليا وهو
المتقدم على الوقوع أو انفعاليا وهو المتأخر عنه والوقوع فرع الارادة
فيكون العلم غير الارادة ورد عليهم بأن ذلك إنما يكون مرجحاً
لو وجب على الله رعاية الاصلح وهو غير مسلم
ومن الفرق من يقول أن الارادة صفة حادثة قائمة بذاته وهو معتقد
الكرامية أولاً في محل كما حكى عن بعض المعتزلة وبطلانها ظاهر
لاستحالة قيام الحوادث به ولانه قد وردت النصوص بوصف الله بها
والصفة لا تقوم الا بالموصوف ، ومنهم من ذهب إلى أنه يريد بذاته
لا بصفة وهو باطل بتلك النصوص أيضاً ومنهم من قال أن ارادة الله
لفعله معناها أنه غير مكره ولا ساه وللفعل غيره معناها أمره به ورد عليه
بأن نسبة هذا السلب إلى كل الاوقات والمقدورات على المواءم فلا يصلح
للتخصيص بل لا بد من صفة وجودية ترجح أحد الطرفين للوجود في
وقته وبأنه لو كانت الارادة لفعل الغير بمعنى الامر به ما وقعت مخالفة لله
من العباد اذ المراد لا يتخلف عن الارادة قال تعالى (ولو شاء لهداكم)
ويؤخذ من الآية أيضاً أن مشيئة الله للهداية لم تقع مع أنه قد أمرهم
بها فتمتين أن الامر والارادة متغايران
(ملحوظة)

ماعد الصفات التي ذكرناها مما ورد اطلاقه على الذات العلية كالرحمة
والكرم راجع اليها فلا وجه لعد الامام الذنبي القوة صفة أخرى غير القدرة

والمشيئة صفة أخرى غير الإرادة اللهم إلا أن يكون مراده التنبيه على الترادف بين الأولى والثانية وبين الثالثة والرابعة كما قال بهذا بعضهم في الاعتذار عنه (الكلام في أن الصفة غير الذات أو عيناها)

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

وكذلك بينها وبين نفسها كما صح نقله عن المعتزلة وعند الفلاسفة أن تلك الصفات هي نفس الذات حقيقة وتغيرها بتغير الاعتبارات فمن حيث كون الذات مبدأ الانكشاف تسمى علماً ومن حيث كونها مبدأ التأثير تسمى قدرة ومن حيث كونها عاقلة لنفسها ولسائر الموجودات تسمى عالماً لاعلماء وهكذا ويكون تباين الذات مع الصفات والصفات بعضها مع بعض بالاعتبار وهذا كاف في دفع تلك المحالات ، وبذلك تعرف أن ذلك الطريق لا يجدي الجماعة تفهماً في مدعاهم نعم يجد بهم أن يثبتوا أن لتلك المعاني التي دل عليها ثبوت المشتق من العلم وغيره وجوداً عينياً لا في الذهن ولا في الاعتبار

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

جوزوا عليها الانتقال كما تقدم وهو من صفات الاجسام وكيف نكون
 مثلهم وهم قائلون بالوهمية عيسى الذي هو أقنوم العلم وجسم من الاجسام
 وربما يقول قائل لقد صرحوا أولاً بأن الصفة ليس عين الذات
 وهنا بأنها ليست غيرها وهذا تناقض ظاهر اللهم إلا أن يكون هناك
 واسطة بين العين والغير يقال لها لا عين ولا غير والعقل قاطع ينفيها
 والجواب ان مرادهم بالغير هنا غير معناه المشهور الذي قد أثبتوه لها
 أولاً وهذا الغير معناه أن يكون الشئان بحيث يمكن الانفكاك بينهما
 ومرادهم بالعينية المنفية سابقاً أن يكونا متحدین بلا تفاوت أصلاً والعينية
 والغيرية بهذا المعنى لا بد بينهما من واسطة قطعاً بأن يكون الشئ
 بالنسبة للآخر ليس مفهوماً مفهوماً فلا يكون أحدهما عين الآخر ولا
 يمكن الانفكاك بينهما فلا يكونان غيرين وذلك كالجزء مع الكل والصفة
 القديمة مع الذات وبعض الصفات القديمة مع البعض بخلاف الصفات
 المحدثّة فإن قيام الذات بدون أى صفة منها ممكن وكذلك العرض والمحل
 وقد اعترض عليهم بأنهم ان أرادوا إمكان الانفكاك بينهما من
 الجانبين لزم أن لا يكون العالم غير الصانع وكذلك العرض مع المحل
 لأن الانفكاك بينهما ليس إلا من جانب واحد وهو الله أو المحل مع
 القطع بالمغايرة في ذلك . وان أرادوا إمكان الانفكاك من جانب واحد
 لزمّت المغايرة بين الجزء والكل للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل
 كالواحد من العشرة وقد أجابوا باختيار الشق الاول وأن المراد بالانفكاك
 ما يعم الانفكاك في الوجود أو الحيز والعالم وان كان لا ينفك عن الله
 بحسب الوجود فهو منفك عنه بحسب الحيز وكذلك العرض مع المحل
 فان حيز العرض هو المحل وحيز المحل هو مكانه ويكفي في الانفكاك بين
 شيئين بحسب الحيز أن يكون أحدهما موجوداً في حيز والآخر في حيز

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

— رؤية الله تعالى —

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

ثم قالوا فضلاً عن هذا انا قاطعون برؤية الالعيان والاعراض بالبداهة
فالرؤية حكم مشترك بينهما ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهي
لا تتجاوز ثلاثة أمور الوجود والحدوث والامكان ولا يصح أن يكون
الحدوث أو الامكان علة للرؤية لانهما عديميان ولا مدخل للعدم في
العلة قيل^١ لان التأثير بالعلة صفة اثبات فلا يتصف به العدم وهذا
القول خطأ لان مرادنا بالعلة متعلق الرؤية لا السبب المؤثر فالاولى
التعليل بأن العدم لا يصلح متعلقاً للرؤية ولو كانت العلة أحدهما لزم جواز
رؤية المعدم لاشتراك المعدم مع العين والعرض فيهما ووجه كونهما
عديمين ان الامكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم والحدوث
عبارة عن الوجود بعد العدم فقد أخذ العدم في مفهومهما واذا بطل
أن تكون العلة أحدهما تعين أن تكون هي الوجود وهو مشترك

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

وقد اعترض على هذا الدليل الاخير بحجة اعتراضات تتلخص في أن
 صحة الرؤية أمر عديمي فلا تستدعي علة ولو سلم انها تستدعي علة فالواحد
 النوعي قد يعمل بعمل مختلف كالحراة توجد بالشمس والنار فلا يلزم أن
 تكون علة الرؤية أمراً مشتركاً ولو سلم فيجوز أن تكون العلة المشتركة
 عدمية لان العدمي يصلح علة للعدمي ولو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود
 لان وجود كل شيء عينه والالعيان مختلفة وهذا الاخير جوابه سهل
 لان قائله قد غفل عن معنى قول الاشعري أن وجود كل شيء عينه فان
 معناه أن وجود الشيء ليس أمراً زائداً عليه بحيث يكون له وجود آخر
 وهكذا فيلزم التسلسل وكذلك بقية الاعتراضات لان مرادنا بعلة الرؤية
 متعلقها لا العلة المؤثرة فيها ومتعلقها لا بد أن يكون وجودياً بالضرورة
 ولا بد أن يكون أيضاً مشتركاً اذ لو كان مختصاً بالجسم أو العرض ما صح

إلا رؤية واحد منهما وأيضاً فانا أول ما نرى شيئاً من بعد انما ندرك منه هوية ما دون خصوصية جوهرية أو عرضية أو نحوها وتلك الهوية هي الوجود وقد اعترض بأنه يجوز أن يكون متعلق الرؤية هو الجسمية وما يتبعها من الاعراض من غير اعتبار خصوصية أحدها ولو كان المدرك في المثال هو الوجود فقط للزم أن يتردد الرأي اذا غاب عنه ولم ينظره ثانياً بين كونه واجباً أو جوهرراً أو عرضاً وهو بديهي البطلان وأما ما احتجوا به من النصوص فهو ان موسى عليه السلام قد طلب الرؤية فقال رب أرني أنظر اليك فلو لم تكن ممكنة لكان طلبها جهلاً بما لا يجوز على الله وما يجوز والانبياء منزهون عن ذلك وأيضاً فانه قد علقها على الممكن وهو استقرار الجبل فلو لم تكن ممكنة لما صح تعليقها عليه لان المحال لا يثبت بثبوت شيء من التقادير الممكنة فتعلق ثبوتها على ثبوتها باطل وقد رد المعتزلة هذا بأن الممكن اذا كان عدم وقوعه معلوماً يصح تعليق المحال عليه والممكن كما يصح التعليق عليه باعتبار الامكان يصح التعليق عليه باعتبار الوقوع وعدمه والله تعالى لما علم ان الجبل لا يستقر عند نظر موسى اليه لم يكن هناك ضرر في أن يعلق الرؤية وان كانت مستحيلة على الاستقرار لانه علم عدم وقوعه سيما معلوم الله لا يتخلف والا انقلب العلم جهلاً فيكون استقرار الجبل حين النظر محالاً وليس ممكناً كما ردوا الاول بأنه يجوز أن يكون موسى طلب الرؤية مع علمه بامتناعها لاجل أن يعلم قومه امتناعها ليقطعوا عنه طلبها أو انه انما طلب العلم الضروري الذي يشابه العلم الواقع عقب الرؤية أو انه انما طلبها ليطمئن قلبه كما فعل ابراهيم نظير ذلك مع ربه وقد رد الاول بأن قومه ان كانوا مؤمنين كفاهم اخباره بامتناعها وان كانوا

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

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

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

قطعاً وهي لا تحتاج الى تلك الشروط فلا يبعد أن يوجد الله في أبصارنا
 قوة نراه بها لا في مكان وبلا مقابلة وغيرهما كما يرانا هو كذلك
 ومن أدلتهم السمعية قوله تعالى تمدحاً بنفى ادراك الابصار له
 « لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار » ولا شك انه ما تمدح به الا
 لكون ثبوته نقصاً فيستحيل أن يرى الله أي انسان كان في جميع الاوقات
 والاحوال لان الآية تدل صريحاً على أن الروية من حيث هي وبقطع
 النظر عن الاشخاص والاقوات نقص لا يجوز على الله فبطل تخصيص نفيها
 في الآية ببعض الاشخاص أو بوقت الدنيا دون الآخرة وأهل السنة
 لا يسمعون العموم بل لا يسمعون ان الادراك هو الروية وانما هو الروية
 على سبيل الاحاطة وليس هذا محل النزاع

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

— خلق الافعال —

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

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

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

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

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

النصوص من شمول قدرة الله تعالى ومشيتته ولم يدروا أن ذلك يستلزم إسقاط التكليف الشرعية وكذا الثواب والعقاب عن العباد لانهما لا يكونان الا على أفعالهم واذا لم يكن لهم اختيار فيها لا يصح أسنادها اليهم ولا يستحقون ثوابا ولا عقابا عليها فوجب تأويل تلك النصوص لذلك ولتكون مطابقة لطواهر النصوص الاخرى ولضرورة العقل أيضاً والمعتزلة يجعلون الاشعرية من الجبرية لانهم علقوا علم الله تعالى وإرادته بجميع الممكنات فهي اذن واجبة الوقوع أو العدم لانهما ان تعلقا بوجودها وجب والا امتنع لاستحالة أن لا تقع على وفق علمه وإرادته والجواب بالمنع لان الله يعلم ويريد ان العبد يفعل أو يترك باختياره لا قهراً عنه وإرادة الله وعلمه تابعان للمعلوم والمراد الذي يفعله العبد باختياره فلا ينافيان الاختيار بحال من الاحوال وأما الجواب بأن الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا مناف له فمدفوع بأن ذلك مسلم اذا لم يكن الوجوب من الخارج بل يكون التفاعل هو الذي حتم الفعل على نفسه وما هنا ليس من هذا لان وجوب أفعالنا يكون من جهة إرادة الله تعالى وعلمه وقد أجيب بأن هذا يرد أيضاً في أفعال الباري جل شأنه لسبق علمه وإرادته لها كما في أفعالنا مع انهم معنا على انها صادرة عنه بالاختيار وفيه أنه لا يرد النقص عليهم بذلك في الارادة إلا أنا قلنا أن تعلقاتها أزلية وهو أحد قولين في المسألة فاذا قلنا بمقابله فلا يرد لانه لا يكون قبل الفعل ايجاب بل تمكن من الفعل أو الترك لعدم أزلية تعلق الارادة ولما لم ينفع المعتزلة هذا في اثبات أنهم جبرية حاولوا أن يثبتوه بأن الاختيار الذي يقولون به فعل من الافعال فيلزم بمقتضى مذهبهم أن يكون الموجد

له هو الله ولا يكون للعبد اختيار في أفعاله ولا كسب والجواب أن الاختيار الذي اثبتناه نظير الارادة التي يثبتها المعتزلة للعبد ليكون فعله باختياره ومع ذلك يقولون بأن الله هو موجد ما فيه فكما لم يلزمهم الجبر باعتقادهم انها مخلوقة لله كذلك لا يلزمنا الجبر بقولنا ان الاختيار مخلوق لله وأما كون الافعال بارادة الله حسنهما وقبيحهما أو لا فقد وقع الخلاف فيه بين الاشعرية والمعتزلة والى الاول ذهب الاشعرية والى الثانى ذهب المعتزلة واستدل الاولون بأن الافعال القبيحة لو لم تكن بارادة الله لزم أن يقع في ملكه ما لا يريد وهو نقص لا يجوز على الله ورد بأن ذلك كان يرد لو قالوا انها وقعت رغماً عنه وهم لا يقولون ذلك لانه كفر صريح وانما يقولون انه لم يرد من العباد الا الايمان والطاعة ولكنه فوض اليهم الامر باختياره فمن شاء آمن ومن شاء كفر واستدلوا أيضاً بأن الله اذا علم عدم ايمان الكافر استحال وقوعه فلا يصح أن يريده منه لان العقل قاطع بأن العالم باستحالة شيء لا يريده أصلاً فلا يصح القول بأن الله لا يريد الا الطاعات من جميع العباد بل ما وقع مطلقاً بارادة الله وما لا يقع مطلقاً فلا يريده الله

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

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

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

— ملحوظة —

الافعال التي قالت عنها الاشعرية انها مكتسبة للعبد هي ما صدرت
عنه مباشرة أما الافعال المتولدة عنها كحركة الخاتم التابعة لحركة الاصبع
فقد أنكروا أن تكون مكتسبة للعبد مستدلين بأن منها مالا يكون
قائماً بمحل قدرة الفاعل كالالم الناشئ عن الضرب فانه يقوم بالمضروب
لا بالضارب ويستحيل اكتساب العبد ما ليس قائماً بمحل قدرته وما يكون
منها قائماً بمحل قدرة الفاعل يقيسونه على ذلك لانه مثله

واستدلوا أيضاً بأنها لو كانت مكتسبة له لتمكن من عدم حصولها
كسائر الافعال المكتسبة له وهو متى ضرب لا يكون في قدرته دفع
الآلم عن المضروب ودفع هذا بأن العبد يتمكن من عدم حصولها
بأن لا يباشر سببها ولو كان عدم تمكنه من دفعها بعد مباشرة أسبابها
مانعاً من كونه مكتسباً لها لما كان هناك أفعال مكتسبة للعبد أصلاً فانه
بعد صرف قدرته وإرادته للفعل الصادر عنه بمباشرة لا يتمكن من تركه
وهذا الدفع من المضحكات بمكان فان عدم تمكنه من ترك ذلك لم يكن
لان هناك تلازمين صرف الإرادة والقدرة وبين الفعل بحيث يستحيل
انفكاكهما ويتعاضى عليه عدم مباشرة الفعل كلا وألف كلا أنه اذا كان

مراد المعترض أنه بعد صرف القدرة وقبل مباشرة الفعل يستحيل على العبد أن لا يباشره فهذا مما لا يقول به عاقل وإن كان يريدانه بعد ذلك وفي حين التلبس بالفعل يستحيل عليه الاستمرار فيه فهو أيضاً بديهي البطلان أو يستحيل عليه رفع ما حصله منه فهذا لا يمنع الاكتساب بالمرة فإن الفعل بعد حصوله يستحيل رفعه من أصله ألا ترى أن الله بعد خلقه السموات والارض مثلاً يستحيل عليه أن يعيدها كما كنا قبل وجودها بحيث ينقص تلك الآثار التي ترتبت عليهما من أصلها ويصح أن يقال أنه لم يكن شيء في الوجود فهذا محال ذاتي لا تتعلق به القدرة اللهم الا أن نقلد السوفسطائية في أقوالهم ونعتقد أنه ليس على ظاهر الطبيعة من شيء وإنما هي وهميات تعود بعد صرف الفكر عنها كان لم تكن والمعتزلة لم يفرقوا بين فعل التوليد وفعل المباشرة وأضافوا
الاثنين للعبد

— التكليف بالمستحيل —

اعلم أنه لا نزاع في عدم التكليف بما يستحيل لذاته كما أنه لا نزاع في وقوع التكليف بالممكن سواء علم الله حصوله كإيمان المؤمن أو علم عدم حصوله كإيمان الكافر وإنما النزاع في جواز التكليف بما أمكن ولكن العادة جرت بعدم تعلق القدرة به تخلق الجسم والصعود الى السماء فالجماعة على جوازه ومنعه المعتزلة لسكونه سنهياً وعبثاً وتكليفاً بما لا يطاق فيكون قبيحاً يتنزه الله عنه ورد بأن لا يقيح من الله تعالى شيء والجماعة وإن جوزوا التكليف به قد اتفقوا مع المعتزلة على عدم وقوعه لقوله تعالى

لا يكلف الله نفساً الا وسعها والنصوص الموهمة لوقوعه مؤولة واحتجت
المعتزلة بالآية على امتناع التكليف به لانه يترتب على فرض وقوعه
تكذيبه تعالى في اخباره بعدم التكليف به وهو محال ورد بأنه لو سلم
لهم ذلك لما كان لهم وجه في اتقافهم معن على جواز تكليف من علم الله عدم طاعته
ولو أخبر بأنه لا يطيع كما كلف أبا لهب بالايان وأخبرانه لا يؤمن

وقد قيل كيف يجوز أن يكلف مثل أبي لهب بأن يصدق بجميع
ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم مع أن من جملته الاخبار بأنه لا يصدقه
فانه تكليف بجميع النقيضين وبأن يصدق النبي في أنه لا يصدقه وأذعان
المرء بما وجد من نفسه خلافة محال فيكون تكليفه بالايان محالاً مع
أنهم اتفقوا أشعرهم ومعتزليهم بهم على وقوعه وقد اضطربوا في الجواب
من هذا فمن قائل أنه يجوز أن لا يعلم بأنه صدقه فلا يجحد من نفسه اذا
صدقه في أنه لا يؤمن أنه مؤمن وبطلانه ظاهر لان الانسان يمتنع أن
يخفى عليه حال نفسه وليس في طاقته ذلك فيؤول الامر الى أنه يجوز أن
يقع التكليف بما لا يطاق مع أنه لا يقع بانفاق ومن قائل أنه انما كلف بالعلم
الاجمالي والاذعان بما جاء به اجمالاً والمحال انما يترتب على تكليفه بتصديق
الاخبار بأنه لا يؤمن بخصوصه ومن قائل أنه انما كلف بما عدا ذلك
الاخبار وهو باطل لاستلزامه أن لا يكون كافراً اذ كذبه لانه لم يكلف
بتصديقه مع أنه يكون كافراً قطعاً

— مقارنة القدره للفعل —

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

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

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

هذا وقد ذهب الرازي إلى أن القدرة ان كانت مستجمعة للشرائط فهي مقارنة للفعل والا فقبله وهذا لا يمكن لاحد أن ينزع فيه

— المقتول ميت بأجله —

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

يقتل لامتد عمره إلى أجل الموت

والفلاسفة لا فرق عندهم بين القتل وغيره من الآفات والأمراض
وسمو الأجل الذي يكون بذلك أجلاً اخترامياً ويقابله الطبيعي الذي
يكون عند تحلل الرطوبة وانطفاء الحرارة الطبيعيتين

والاشعرية تحتج لمذهبهما بقوله تعالى إذا جاء أجلهم الآية إذ حكم
فيها بأن الكل ميت بأجله ولم يفرق بين القتل وغيره واحتج المعتزلة
ومن نحائهم بالأحاديث الواردة في أن بعض الطاعات يزيد في العمر
وبأنه لو كان ميتاً في أجله لما استحق القاتل ذمّاً ولا عقاباً ولا غيرها
إذ ليس موت المقتول بخلقه ولا بكسبه والجواب عن الأول بأن الزيادة
محمولة على زيادة الخير والبر وقد أحسب عنه أيضاً بأن ذلك معناه أن الله كان
يعلم أنه لو لم يفعل الطاعة المذكورة في تلك الأحاديث يعيش أربعين
ولو فعلها يعيش سبعين ولكنه علم أنه يفعلها فيكون عمره سبعين سنة
بحيث لا يتقدم ولا يتأخر عنها فالأجل واحد ولا يجوز أن يتقدم على
السبعين كما تقول المعتزلة بأنه يتقدم لو لم يفعل الطاعة وعن الثاني بالمنع
إذا العبد له كسب في ذلك والاشعرية تقول بالكسب في كل ما هو باختيار
العبد والقتل باختياره

— الرزق —

فسره الجماعة بما ساقه الله تعالى إلى الحيوان لئلا يكله سواء كان حلالاً
أو حراماً وفسره المعتزلة تارة بمملوك يأكله المالك وتارة بما لا يمنع من
الانتفاع به ويلزم على الأول أن لا يكون ما يأكله الدواب رزقاً وقد
قال الله تعالى وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها ويلزم عليهما

أن لا يكون الحرام رزقا وقد دلت النصوص على ضمانه تعالى الارزاق لكل موجود وانه لا رازق إلا الله ، وقد تمسك المعتزلة بأن العبد يستحق الذم والعقاب على أكل الحرام ولو كان الله هو الذي رزقه به ما استحق شيئا من ذلك وأجيب عنه بأن استحقاق ذلك لسوء اختياره وارتكابه ما نهى الله عنه واغتصابه مال غيره ، والخلاف يرجع في الحقيقة إلى أنه هل الله الذي أوجد الرزق للعبد لأنه الفاعل لكل شيء فلا رازق غيره ولا مانع الا هو أو العبد لانه هو الذي يستقل بفعل نفسه فيكون مندرجا تحت الخلاف السابق في أفعال العباد وقد تقدم الكلام فيه هذا وكل يستوي في رزقه حلالا كان أو حراما ولا يأكل أحد رزق غيره لان ما قدره الله رزقا لشخص يتغذى به لا بد أن يأكله لاستحالة تخلف ما قدره الله

— الهداية والضلال —

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

المعنى وبين وجدان العبد ضالاً أو تسميته بذلك

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

— مسألة الصلاح والاصلاح —

لا يليق بمسلم أن يعتقد أن الله يجب عليه شيء لأن ذلك نقص بتنزه الله تعالى عنه وهذا أمر جلي لا يخفى على أحد ولكن ذلك لم يمنع فرقة كبيرة من المسلمين هي المعتزلة من القول بوجوب الصلاح والاصلاح على الله وقد انقسموا بعد ذلك الى ثلاث فرق فمعتزلة بغداد على أن المراد بهما الاوفق في نظر الحكمة الالهية وهذا شيء توافقه عليه فأفعال الله كلها على مقتضى الحكمة (صنع الله الذي أتقن كل شيء) ولكننا لانوافقهم على القول بوجوبهما على الله وإنما نقول هذا شيء يفعله الله باختياره والجبائي على أن المراد بهما الاتقن للعبد في علم الله تعالى فقد يفعل بالعبد ما يضره مثلاً في الدنيا ويكون هو الاتقن له في الآخرة والفرق بين هذا والذي قبله أنه يجوز على الاول الاضرار ببعض لنفع الكل بخلاف هذا ومعتزلة البصرة على أن المراد بهما الاتقن للعبد بحسب

ما يفهم لنا نجعلوا للعبد حكماً على الله حتى قالوا من علم الله عنه الكفر
يجب تعريضه للإيمان والالتزام بالبخل والسفاهة عليه تعالى وليقولوا لنا لماذا
خلق الله الكافر الفقير وقد كان الأصلح في نظرنا عدم خلقه أو سلب
عقله قبل التكليف والتعرض للنعم الدائم فإن قالوا بل الأصلح تعريضه
للتكليف وتمكينه من مباشرة أسباب النعم قلنا فقد كان يجب عدم
أمانة العقل الصغير حتى يتعرض لذلك ، ثم ليقولوا لنا لم يمن الله على عباده
ويطلب منهم شكره على ما اغدقه عليهم من النعم وهو لم يفعل إلا الواجب
عليه وأداء الواجب لا يسوغ الامتنان به لفاعله أو طلب الشكر عليه
ولشناعة هذا القول قل متأخروا المعتزلة إن معنى وجوب
ذلك عليه أنه يفعله تعالى البتة ولا يتركه باعتبار جري العادة ويمجوز
أن يتركه كما في سائر أفراد الوجوب العادي وهذا كما ترى
لا يصلح تفسيراً للوجوب فإن كان مرادهم به ذلك فليس نزاعهم معنا إلا
في مجرد التسمية

ويتمسك المعتزلة في وجوب الصلاح والأصلح بأن الإخلال بهم
بخل وسفه وهذا أقل من أن يرد عليه لأن الله له أن يتصرف في ملكه
كيف يشاء على أنه لا يفعل إلا ما تقتضيه الحكمة العامة والمصلحة المطلقة
ويجوز عن أن لا يراعى ذلك لأجل مصلحة أي شخص كان ، وقد يقال إن
ذلك يشتمل على أن الله يراعى الحكمة العامة في أفعاله ولا يحيد عنها وقد
أجاب بعضهم بأن ذلك لا يفيد إلا أن الله يراعى المصالح والحكمة العامة
ولا يفيد الوجوب ولو سلم افادته الوجوب فهو وجوب قد أوجب على
نفسه وليس بالنسبة لكل شخص شخص كما تقول المعتزلة

— أحوال القبر —

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

— البعث —

ليس منشأ الخلاف في مسألة المعاد ان ما يعدم يتعاضى على القدرة أعادته كما كان فالله الذى قد أوجده ابتداء من لا شيء وبلا سبق وجود قادر على إيجاداه بعد عدمه وليس العدم الاتبدل المادة من حالة الى حالة فلا يقل أن يعجز من أوجد تلك المادة من العدم المطلق عن أن يعيد لها الحالة التى فقدتها ويرد لها الوجود الذى كانت عليه

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

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

وقالوا أيضاً انه لو أكل انسان إنساناً بحيث صار جزءاً منه فتلك الاجزاء يستحيل أن تعاد فيهما معاً كما يستحيل أن تعاد في أحدهما دون الآخر لانه لا يكون الآخر معاداً بجميع أجزائه والجواب ان المعاد هو الاجزاء الاصلية من ابتداء الخلق ولعل الله يحفظها من أن تصير جزءاً أضلياً للبدن آخر وأما غيرها فهي فضلات في الآكل لا اعتبار لها بقي أن ندفع ما قيل ان المعاد ضرب من التناسخ المحال لان البدن المعاد ليس هو الاول كما تنطق به النصوص وهذا عين التناسخ والجواب أن ذلك يكون تناسخاً لو لم يكن البدن الثانى مخلوقاً من الاجزاء الاصلية للأول فهو ولم تعد الروح إلا للبدن الذي فيه كانت وتناسخ الارواح عبارة عن تنقلها الى أبدان مختلفة فليس اذن البعث من التناسخ

— الوزن —

هو ثابت أيضاً بالنصوص والميزان عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال

ولا نعرف عنه غير هذا وأنكره المعتزلة وأولوا الميزان الوارد في النصوص
 بالعدل الإلهي وحجبتهم على ذلك أن الأعمال أعراض وهي فضلا عن كونها
 لا يمكن اعادة لا يتصور وزنها ثم أنه لا فائدة في وزنها لأنها معلومة لله
 والجواب عن الاول أن الذي يوزن هو كتاب الأعمال أو هو الأعمال
 نفسها ولكن بعد تجسيمها كما قيل وعن الثاني بأنه يجوز أن يكون
 له وزن حكم لا تطلع عليها ويمكن أن يكون منها اطلاع ملائكة الرحمة
 والعذاب على مقدار ما يستحقه كل بر وفاجر. وأورد على أن الموزون
 هو كتب الأعمال أنه قد ورد في الحديث أن كتاباً فيه الشهادة لله
 ولرسوله يغلب في السكفة تسعة وتسعين سجلاً كل سجل مثل مد البصر
 فلو لم يكن للذي فيه من العمل وزن لما غلب تلك السجلات وهو صغير
 عنها جداً ويمكن أن يجاب بأن الحديث محمول على الترغيب في الشهادة
 أو أنه لا مانع من أن يبارك الله فيه فيضع فيه من الثقل ما يجعله يغلب
 تلك السجلات

— كتب الأعمال —

هي ثابتة أيضاً بالنصوص ويدون فيها طاعات العباد ومعاصيهم ويأخذها
 المؤمنون بإيمانهم والكفار إشمالهم ومن وراء ظهورهم وأنكرها المعتزلة
 بزعم أنها خالية عن الفائدة والجواب ما مر

— السؤال والخوض والصراط —

قد دلت عليها الأدلة السمعية أيضاً والصراط جسر ممدود على متن
 جهنم أدق من الشعرة وأحد من السيف يمر به أهل الجنة وتزل به أقدام

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

— الجنة والنار —

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

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

والمعتزلة تمنع وجودهما الآن واستدلوا بأنهما لو وجدا الآن لما جاز هلاك أهل الجنة لقوله تعالى أكلها دائم وعدم هلاكها بطل لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه والجواب أن المراد بدوام أكلها أنه اذا فني جنى ببدله فهو يهلك كغيره لكنه يحيا ببدله فلا يعارض دوامه بهذا المعنى تلك الآية على أن الهلاك لا يستلزم القضاء بل يكفي في هلاك الشيء خروجه عن الانتفاع به فدوام الاكل لا يمنع من طروء الهلاك عليه بمعنى سلب الانتفاع به على أنه يجوز أن يكون معنى الآية كل شيء فهو بالنسبة لوجود الله بمنزلة الهالك المعدوم وليس المعنى انه يعدم بالفعل وهذا لا يناقض الدوام أيضاً

واتفق جمهور المتكلمين على أنهما باقيتان لا تقنيان ولا يغني أهلها
نعم يجوز أن تقنيا ولو لحظة تصديقاً لقوله تعالى كل شيء هالك إلا وجهه
ثم يستمر بعد إلى ما شاء الله وتخلل لحظة الفناء بين الوجود لا ينافي ما
ثبت في النصوص من أنهما دأمتان فذلك شيء لا يعتمد به على أنك قد
عرفت أن الآية معان غير ما يفيد ظاهرها من وقوع الهلاك بمعنى الفناء
لكل موجود وعليها لا ضرورة إلى القول بتخلل الفناء بين أزما وجود
الجنة والنار ولم يخالف الجمهور في ذلك إلا الجهمية ذهبوا إلى أنهما يقنيان
ويغني أهلها مخالفين لأصريح الكتاب والسنة والاجماع ولا أدري لهم
شبهة الآية السابقة وقد عرفت أنها لا تقيد ذلك

— الله يغفر الذنوب —

الذنوب اما كبائر أو صفائر واختلف في تعريف الكبيرة والصغيرة
فقيل الكبيرة كل ما توعد عليه الشرع بخصوصه والصغيرة ما لم تكن
كذلك وقيل كل معصية أصر عليها العبد فهي كبيرة وكل ما استغفر عنها
فهي صغيرة وقيل أن كل معصية فهي بالاضافة إلى ما دونها كبيرة وإلى
ما فوقها صغيرة وبعضهم حصر الكبيرة في أفراد مخصوصة على خلاف
في الحصر بينهم أيضاً فمنها الشرك وهو أم الكبائر والقتل والقذف الخ
والنبرك مجمع على أن الله لا يغفره لصاحبه وإنما اختلف في أنه يجوز غفرانه
عقلاً اذ لم يعلم نية الا بدليل السمع أو لا يجوز العقل وإن لم تخبر بعده
النصوص لأن ما تقضى به الحكمة التفريق بين المسيء والمحسن والكافر
يعتقد كفره حقاً فلا يطلب له عفواً ولا مغفرة وقد أصر عليه أبداً

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

وأما بقية الكبائر فيجوز العفو عنها لقوله تعالى ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ولغير ذلك من الآيات والاحاديث ولم تجوزه المعتزلة وقالوا في الآية من يشاء الله مغفرة ذنوبه هو مرتكب الكبيرة النائب ومقترف الصغائر وخصوصا المعاصي الوارد ان الله يغفرها في بقية النصوص بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة واسقند المعتزلة في ذلك على دليلين الاول الآيات والاحاديث الواردة في وعيد العصاة فان اختلف في الوعيد كذب لا يجوز على الله ونقص بأن هذه النصوص غاية ما يؤخذ منها ان الله يعذب المذنبين ولا يستفاد منها أن ذلك واقع ولا بد حتى لا يجوز العفو عن السيئات الوارد فيها الوعيد على أن هناك نصوص مثبتة للعفو فيجب جمعها بينها وبين نصوص الوعيد أن نخرج المذنب المغفور له من عمومات الوعيد اذ لو تركناه على عمومته فمن يقع له الغفران اذن أو نجعل الوعيد محمولا على مرتكب المعاصي مستحلا لها فانه حينئذ كافر مكذب لله ورسوله والثاني ان المذنب اذ علم أنه لا يماقب على ذنبه اندفع في الذنوب وانهمك في الملذات وكان ذلك اغراء له يتنزه الباري عنه ورد بأننا لم نقل الا بأنه يجوز العفو عن المذنبين وكيف يسمع انسان تلك النصوص الواردة

في الوعيد وهي في شكل من التهديد يرجع معه وقوع العقاب على العفو ولا يحجم عن المعاصي

والمعتزلة لم يكنفهم تحاملا على مرتكب الكبيرة القول بأنه لا يجوز العفو عن خطيئته بل قالوا مع هذا بتخليده في النار وتعلقوا في ذلك بأعذاب النصوص الناطقة بتخليد مرتكبها في النار مع أنها لو فتشناها لم نجد لها تنطبق الا على الكفار مثال ذلك قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا الآية فان قاتل المؤمن لكونه مؤمنا لا يكون الا كافرا وقال أيضا ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده الآية وهي ناطقة بأن ذلك التخليد لكافر لان اضافة العصيان لله والرسول مشعر بتعمد عصيانهما ومعاندتهما وكذلك قوله ويتعد حدوده صريح في أنه كافر لان متعدي جميع الحدود هو الكافر وقال من كسب سيئة وأحاطت الآية وهي أيضا واردة في الكافر لانه هو الذي تحيط به الخطيئة من كل جانب . ولما وجدوا تلك النصوص مع هذا لا تنفهم رجعوا الى شدة العقل فقالوا لقد اتفقتم معنا على أنه معذب والعذاب مضره خالصة دائمة فلا يمكن الثواب معه ومرادهم بخلوصه أن لا يشوبه فرح بأمل انقطاعه ورد عليهم بأن كون العذاب كذلك دعوى لا يقوم عليها دليل والاشعرية على عدم تخليده لان الايمان بالله ورسوله بقطع النظر عن فعل الطاعات عمل خير لا يليق بكرمه أن لا يجازى عليه وقد قال تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وانعقد الاجماع على أن مجازاة العصاة بالثواب بعد الخروج من النار وأما الصغار والكبائر المقرونة بالتوبة فالجميع متفق على أنها منفورة فلم يبق الا الصغار التي لم يتب العبد منها فالجماعة على أنه يجوز العقاب عليها والعفو

عنها سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة أولا لان الله مختار يجوز له أن يغفر وأن يعاقب وقالت المعتزلة أنه اذا اجتنب الكبائر لم يحز تعذيبه عليها ضمما لاعقلا لانه لا يمنع من المجازاة عليها والسمع الوارد في ذلك قوله تعالى أن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه الآية وأجيب بأن المراد بالكبائر فيه الكفر وانما جمعها مع أن الكفر ليس الافردا من الكبائر لتعدد أنواعه واذا كان المراد بالكبائر الكفر وجب تعليق تكفير السيئات بعشيئته تعالى لما هو ظاهر

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

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

— الشفاعة —

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

يجوز أن تكون الشفاعة المنفية بمعنى طلب رفع الدرجة لأن الكلام مسوق لقطع أمل الكفار من النجاة في الآخرة وإننى الشفاعة بهذا المعنى لا يقيدناه ولنا أيضاً قوله صلى الله عليه وسلم شفاعة لاهل الكبائر من أمتى وسيقول فائل لقد وردت نصوص بنفى الشفاعة في حق من ارتكب بعض المكروهات فلا تكون للعاصي من باب أولى والجواب انه ليس يلزم أن يكون جزاء الاقل جزاء للاكثر فقد يكون هناك جزاء أكبر منه يكافأ به والعاصي معذب بالنار وغيرها وهذا أكبر عقاباً من نفي الشفاعة عنه

وتمسك المعتزلة بقوله تعالى يوم لا تجزى نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها شفاعة وأجيب بأن ذلك محمول على الكفار والالتناقض مع النصوص السابقة وحملهم الشفاعة الواردة فيها على طلب زيادة الثواب ورفع الدرجة بطلانه ظاهر لأن الشفاعة الواردة في تلك النصوص لا تحتل إلا أن تكون بمعنى طلب العفو

— الايمان —

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

لبعض الكفار لم يكن اطلاق الكفر عليه الاجريا وراء ما يظهر لنا منه
 مما جعله الشارع أمارات للتكذيب كمن صدق وسجد للصنم ويكون ناجياً
 عند الله وإن عاملناه معاملة الكافر وقد نازع في هذا السعدى مقاصده
 وهذا هو المذهب المنصور الذى تنطق به الآيات والاحاديث قال
 الله تعالى وقلبه مطمئن بالإيمان وقال رسول الله اللهم ثبت قلبي على دينك
 وغيرها في الكتاب والسنة كثير وكلها تدل على أن بيت الإيمان القلب
 ولا غيره بلسان وعمل وتصريح بأنه لا بد فيه من أن يطمئن به القلب
 فلا يكفي مجرد المعرفة بدون ارتياح ولا يشك أحد في أن المراد به
 في النصوص الإيمان الشرعى فما يقوله البعض من أنه يحتمل أن يكون
 المراد به فيها الإيمان اللغوي بمعنى مطلق التصديق لا يعبأ به ولقد كان النبي
 صلى الله عليه وسلم يطلب العرب بالإيمان فاذا سألوه عنه قال لهم هو الإيمان
 بالله ورسوله الخ من غير أن يبين لهم حقيقة اتكالا على علمهم به في لغتهم
 وإنما بين لهم متعلقاته التى يتميز بها عن الإيمان المطلق فلو كان الإيمان فى
 لسان الشارع مغايراً للإيمان عندهم لبين لهم الحقيقة الشرعية وما كان يتركهم
 وليس الإيمان عند العرب إلا التصديق القلبي وقول بعضهم أن العرب
 لا يعرفون من الإيمان الا الافرار باللسان ممنوع ولو سلم أنهم أطلقوه على
 من صدق بلسانه فلم يكن منهم ذلك إلا القيام الأدلة على تصديق قلبه
 كشأنهم فى سائر مفردات اللغة اذ يطلقونها على مدلولاتها الحقيقية
 اعتماداً على آثارها الدالة عليها كلفظ الفرح يطلقونه على الرجل اذ بدا عليه
 علامات البشر ولو لم يكن فى الحقيقة مسروراً
 ومذهب السلف كابى حنيفة وغيره أن الإيمان التصديق القلبي
 والافرار باللسان وقيل أن جمهورهم كان على أن الإيمان هو التصديق

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

والمعتزلة والخوارج على أن الايمان هو التصديق والعمل واختلفوا في أى الاعمال أتمتر ركنا من الايمان فالخوارج على أنها معتبرة مطلقاً واجبة ومندوبها وأكثر المعتزلة على أنها الواجبات فقط والفرقيان متفقان على أن من ترك العمل ليس بمؤمن وقد اختلفوا في كفره فالمعتزلة على أنه ليس بكافر أيضاً وعند الخوارج تارك العمل الواجب وهو العاصي كافر سواء في ذلك مرتكب الصغيرة والكبيرة

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

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

واحتج المعتزلة بدليلين الأول أن الأمة قد اتفقت على أن المذهب طسق ثم اختلفت بعد ذلك في إيمانه أو كفره أو ثقافته خساً للنزاع يؤخذ بالمتفق عليه في حقه وهو الفسق ويترك المختلف فيه ويكون ليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق والجواب أن كونه ليس بمؤمن ولا كافر لا يقول واحد ممن يذهب إلى أنه مؤمن أو كافر أو منافق فلا يكون فيه حسم للنزاع بل تكثير له

ثم إن فضلاً عن هذا يخالف ما أجمعت عليه الأمة من أنه لا منزلة بين الايمان والكفر

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

الامرين والجواب أن المراد بالنسق المقابل للإيمان في تلك النصوص
الكفر فإنه من ضمن الفسوق بل هو أعظمها ونفى الإيمان عن المذهب
فيها للمبالغة في زجره عن ارتكاب الذنوب وإلا فهناك أيضاً نصوص ناطقة
بإيمان الفاسق ولا تقبل التأويل مثل هذه

وتمسك الخوارج فيما وافقوا عليه المعتزلة بما تمسك هؤلاء به سابقاً
واستندوا في تكفيرهم عصاة المؤمنين بظواهر النصوص الواردة بنى
الإيمان عنهم وقد علمت أمرها وبقوله تعالى لا يصلها إلا الأشتى الذي
كذب وتولى وبغيره مما يفيد انحصار العذاب في المنكر المكذب وقد
اتفق على أن الفاسق معذب فوجب أن يكون من هذا القبيل وإلا بطل
الخصر والجواب أن ذلك للتنفير من ارتكاب المعاصي ولا يراد به ظاهره
والحسن البصري يذهب إلى أن مرتكب الكبيرة منافق مستدلاً
بأن عصيانه أمانة على أنه كاذب في دعوى تصديقه فأن لا تتردد إذا
ادعى لديك إنسان أن في هذا الحجر حية ثم ادخل فيه يده في أنه كاذب
ورد بأن النفس قد تتغلب على العقيدة بشهواتها البهيمية سيما إذا عرفت
أن هناك ربا غفوراً

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

— الايمان لا يزيد ولا ينقص —

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

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

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

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

— الاستثناء في الايمان —

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

الاحاديث كقوله عليه الصلاة والسلام السعيد من سعدني بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه الحديث وقد أكثر البعض من التشنيع على الاشعرية في هذا لفظه انهم يقولون بصحة التردد في الايمان الحالى الناجز مع انه كفر لا يصح تجويزه والحق الذي لا يمكن لواحد ان يخالف فيه ان الايمان الناجز لا يصح التردد فيه باتفاق والمنحجي يصح فيه ذلك باتفاق نعم أن الاستثناء في الايمان اولى لايامه الشك في الناجز

— الاسلام —

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

غير الاسلام لانه الاعم يوجد في الاخص فطالب الاخص طالب للاعم
لا محالة وعندى أن هذا تكلف لا تحمله الآية وظاهرها على أنهما
متحدان وهم كثير ما يعتمدون على الظاهر واعترض على القول باتحادهما
بأن قوله تعالى قالت الاعراب آمنوا لم تؤمنوا الآية صريح في تغايرهما
فقد أثبت لهم فيه الاسلام ونفى عنهم الايمان والجواب أن الاسلام قد
يطلق لغة على الاتقياد الظاهري وهذا غير الايمان قطعاً وليس بمختلفيه وإنما
هو في الاسلام بمعنى الخضوع والاذعان وقبول الاحكام وقيل في الجواب
أن الاسلام في الآية على حقيقته الشرعية والمنبث لهم فيها هو النطق بلفظه
لامدلوله الذي هو عين مدلول الايمان ورد بان هذا خلاف الظاهر من الآية
واعترض أيضاً بالحديث القائل الاسلام أن تشهد أن لا إله الا الله الخ
فانه يدل على أن الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبي والجواب أن
مراد النبي بذلك بيان ما يتحقق به الاسلام وشرح علاماته الدالة عليه من
النطق بالشهادتين وأقام الصلاة وغيرهما ولو اقتضى ذلك أن الاسلام
عبارة عن الاعمال دون التصديق لاقتضى مثله أن الايمان عبارة عنها
أيضاً دون التصديق فقد ورد في الحديث أيضاً الايمان شهادة أن لا إله الا
الله الخ

وقيل أن الاسلام غير الايمان والاجماع السابق لا يدل على اتحادهما
ما صدقاً لمفهوماً اذ الاسلام هو الاتقياد والخضوع للاله وهذا غير
التصديق القلبي وان كان لا يتحقق الا معه ويدل على ذلك ماورد من
عطف الاسلام على الايمان في مثل قوله تعالى فما زادهم الا إيماناً وتسليماً
إذ العطف يقتضى اختلاف المتعاطفين وتغاير مفهوميهما

— الحكمة في إرسال الرسل —

بعث الرسل إلى الخلق واجب بمعنى أن حكمة الله تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح لا بمعنى الوجوب على الله تعالى والفرق بين الوجوبين أن اقتضاء الحكمة يرجح جانب الوقوع فقط مع جواز الترك في نفسه وهذا هو الوجوب العادي وزعم السميئة والبراهمة أنه ممتنع وبعض المتكلمين أنه ممكن يستوى طرفاه ولكنه لم يقع لعدم ما يرجح وقوعه وقال المعتزلة أنه واجب على الله كما هو مذهبهم في الصلاح والاصلاح وحجة الجمهور أن في إرسال الرسل مصالح حجة للبشر فهم المبشرون لأهل الإيمان بالجنة والشواب والمنذرون لأهل الكفر بالنار والعقاب ولا يمكن للعقل معرفة ذلك إلا بالنظر دقيقة لا تيسر إلا لواحد بعد واحد وكذلك هم المبينون للناس ما يحتاجون إليه من أمور الدنيا والدين مما لا يمكنهم الوصول إلى معرفته إلا بواسطة الرسل فانه تعالى خالق النافع والضار وجعل قضايا العلوم منها ما هو ممكن لا طريق إلى الجزم بأحد جانبيه ومنها ما هو واجب أو ممتنع وكثير من هذا وذاك خفي لا يظهر للعقل إلا بعد نظر دائم ويبحث كامل لو اشتغل الإنسان به لتعطل أكثر مصالحه والحاجة إلى الرسل في أمور الدين أوضح فان تفاصيل أحوال الجنة والنار اللذين أعدها الله للعباد ومعرفة ما يوصل إلى الأولى ويبعد عن الثانية مما لا يستقل به العقل فالحاجة إلى الرسل ثابتة قطعاً وحكمة الله تقتضي بفعل مصالح العباد فضلاً منه تعالى لا وجوباً عليه والفطن يعرف كيف يأخذ من هذا ما يرد به على المخالفين سيما القائلين بالامتناع لما في الإرسال من المضار

مثل تمرير كثير من العباد للنار أما وقوع الارسال فلامعنى لانكاره
بعد بانه ثبت بمقاطع الادلة نبوة من ادعاه من رسل الله الذين أولهم آدم
عليه السلام وآخرهم محمد صلى الله عليه وسلم بما أيدهم به من المعجزات
الناقضات للعادات فان ظهور المعجزة على يد الرسول يستوجب الجزم
بصدقه وجوباً عادياً والعادة من طرق العلم القطعي كالخس ولا يقدر في
ذلك الجزم احتمال كون المعجزة من غير الله أولاً لغرض التصديق إلى
غير ذلك من الاحتمالات فان الاحتمال العقلي لا ينافي العلم القطعي العادي
كما تقطع بأن جبل أحد لم ينقلب ذهباً مع امكان انقلابه في نفسه
وقد كان آدم نبياً والدليل على نبوته الكتاب والسنة والاجماع فقد
أمره الله تعالى بقوله اسكن أنت وزوجك الجنة ونهاه بقوله ولا تقربا
هذه الشجرة ولم يكن في زمينه نبى آخر فيكون هو الموحى اليه بهما
بدون واسطة غيره واعترض أولاً بأن هذا الامر والنهي كان في الجنة
والجنة ليست بدار تكليف ولا نبوة وأجيب بأنه لا معنى للتكليف إلا
الامر والنهي فالجنة كانت دار تكليف بالنسبة اليهما قطعاً وثانياً بأنه
قد أمرت أم موسى في الكتاب بلا واسطة وكذا أم عيسى قال تعالى
أن اقذفيه في التابوت . وهزى اليك بجذع النخلة مع أنهما لم تكونا من
الانبياء وأجيب بأنه يجوز أن يكون أمرها بذلك في منام أو بالهام
لا في يقظة ولا بوحى وهذا شرط في النبي وأيضاً فالامرانما يستلزم النبوة
إذا كان لاجل التبليغ وآدم أمر كذلك بخلافهما كما يظهر بأدنى نظر في
تلك النصوص وقد نقل عن البعض إنكار نبوة آدم وليس انكاره مع
هذا إلا كفراً ولكن فريقاً يرى ان نبوة آدم ليست من الصروريات
في الدين حتى يستلزم انكارها الكفر

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

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

— ما يجب في حق الرسل وما يستحيل —

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

عصم الانبياء منها خصوصاً الكذب فيما يبلغونه عن الله فيستحيل عليهم
الكذب فيه عمداً بالاجماع وسهواً عند الاكثرين لاستلزامه ابطال دلالة
المعجزة على صدقهم وجوزه الباقلاني سهواً لان دلالة المعجزة على
الصدق تكون في غير ما يصدر منهم عن سهو فلا ينافيها وقوع الكذب
منهم فيما تقدم سهواً أما باقي الذنوب فان كانت كفرآ فهم معصومون
منه قبل الوحي وبعده بالاجماع وان كانت كبائرهم معصومون منها
بعد الوحي باتفاق أهل السنة والمعتزلة ولم يخالفهم الا الحشوية ولكن
وقع الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة في أن ذلك بالسمع أو بالعقل والثاني
هو مذهب المعتزلة قالوا صدور الكبيرة منهم يؤدي إلى النفرة فينفوت
الغرض من البعثة ورد بأن ذلك لا يدل إلا على امتناع اظهارها لانه
الموجب للنفرة والكلام في صدورها لا في اظهارها أما قبل الوحي فلا
دليل على امتناعها وخالف المعتزلة لأنها تصد الناس عن اتباعهم والحق
امتناع ما يوجب النفرة منها كالفسجور ومهر الأمهات ومثلها الصغائر الدالة
على الخسة وان كانت صغائر فتجوز عمداً عند الجمهور خلافاً للجبائية
وسهواً بالاتفاق إلا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة
ولكن اذا وقعت منهم عمداً أو سهواً يجب أن ينبهوا عليها لينتبهوا عنها
وإلا كانت شرعاً يتبع والشيعية يمتنعون صدور الكبيرة والصغيرة منهم
قبل الوحي وبعده ولكنهم يجوزون أن يظهر الكفرة تقية ورد
هذا بأنه يفضى إلى اخفاء الدعوة فينفوت الغرض من البعثة وقد دعى
كثير من الانبياء قومهم مع شدة خوف الهلاك فلم يمتنعهم هذا من
اظهار دعواهم
راذا ثبت هذا فما تقل عن بعض الانبياء مما يشعر يكذب أو

معصية ان كان منقولاً بالآحاد فردود وان كانت بالتواتر فمؤول أو
يحمل على ترك الاولى أو كونه قبل البعثة

— الملائكة والجن —

الملائكة عندنا أجسام لطيفة تتشكل بأشكال مختلفة شأنهم الخير
والطاعة والقدره على الاعمال الشاقة والجن كذلك الا أن منهم
المطيع والمعاصي فالملائكة عباد لله تعالى لا يوصفون بذكورة
ولا أنوثة إذ لم يرد به نقل ولم يدل عليه عقل والجمهور على أنهم معصومون
من الذنوب لقوله تعالى ويفعلون ما يؤمرون يسبحون الليل والنهار
لا يفترون واحتج المخالف أولاً بأن ابليس قد كفر وكان من الملائكة
بدليل استثنائه في الكتاب منهم والاصل في الاستثناء ان يكون متصلاً
وأجيب بأنه كان من الجن بنص الكتاب ولكن كان واحداً بينهم
مغموراً بهم فصح استثنائه منهم تغليبا وثانياً بغيرتهم في حق آدم
واستبعادهم جعله خليفة واجيب بان الغيبة إنما تكون لظهار نقص
الغير ولم يكن قصدهم إلا التعجب والاستفسار عن حكمة استخلاف
من لا يليق مع وجود الالقي وثالثاً بما كان من هاروت وماروت وأجيب
بعد تسليم انهما ملكان على ما هو الاصح بأنه لم يكن منهما ذنب
ولا عمل بالسحر ولا اعتقاد لتأثيره بل تعليم مع تحذير منه وتغذيهما
على وجه المعاقبة كما يعاتب الانبياء على الزلة والسهو أما الفلاسفة فزعموا
أن الملائكة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية وأن الجن أرواح مجردة
لها تصرف في الاجسام العنصرية ولا دليل لهم على ذلك نقلاً ولا عقلاً
وعندنا أيضاً أن رسل البشر أفضل من رسل الملائكة ورسل الملائكة

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

وبين باقى الانبياء وأجيب بان النصرارى لما رفعوا المسيح عن مقام العبودية
لانه لم يكن له أب وكان يرى الآله والابرص ويحيى الموتى ورد عليهم
بأنه لا يستنكف من ذلك المسيح ولا من هو أعلى منه فيما امتاز به مما
تقدم لا في مطلق الشرف الذي هو موضوع النزاع

— كرامات الاولياء —

الولى هو العارف بالله المواظب على فعل الطاعات واجتناب المعاصى والشهوات
والكرامة ظهوراً أمر خارق للعادة على يد من لا يدعى النبوة فتخرج عنها
المعجزة بهذا وتعارض السحر بأنها لا يجرى فيها التعليم والتعلم ولا يتأتى فيها
المعارضة ولا بد أن تكون مقررة بالايان فما لا يكون مقرراً به يكون
استدراجاً أن وافق غرض من ظهر على يديه والا كان اهانة كما روى أن مسيعة
دعاً لآعور أن تصير عوراً وه صحيحة فصارت صحيحته عوراء وقد تظهر
الخوارق على يد عوام المسلمين تخليصاً لهم من المحن وتسمى معونة
فالخوارق ستة الارهاص والمعجزة والكرامة والمعونة والاستدراج
والاهانة وقد أنكر المعتزلة الكرامة لأنها توجب التباس النبى بغيره
وتسد باب اثبات النبوة وزد بأنها بعكس هذا تفيد زيادة جلالة قدر
الانبياء حيث نالت أمتهم تلك المرتبة بالاقتداء بهم ولا التباس مع
عدم دعوى النبوة فيها ولنا فى اثباتها تواترها عن كثير من الصحابة
والذين بعدهم على وجه الاجمال وان كانت التفاصيل آحاداً وأيضاً الكتاب
ناطق بظهورها من مريم ومن صاحب سليمان ورد هذا بأنه يحتمل أن
يكون الاول أرهاصاً لعيسى والثانى معجزة لسليمان ثم أن الولي لا يبلغ
درجة النبى لان هذا بعد الاتصاف بكالات الاولياء ممتاز بالعضمة

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

— الاسراء والمعراج —

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

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

— الامامة —

هي رئاسة عامة في أمر الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم ونصب الامام واجب عند الجمهور من أشعرية ومعتزلة وشيعة وقال الخوارج أنه لا يجب لمسا فيه من إثارة الفتنة ورد بأن فتنة عدمه أشد ثم الوجوب سمعى عندنا للاجماع ولقوله صلى الله عليه وسلم من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ولأن كثيراً من الواجبات الشرعية كقائمة الحدود وتجهيز الجيوش وجمع الصدقات يتوقف عليه واعتراض على هذا بأن يجوز الاكتفاء بذئ شوكة في كل ناحية بدون حاجة الى رئاسة عامة وأجيب بالمنع لأن عدم وجود من يرجع اليه الكل يؤدي الى منازعات بينهم فيختل أمر الدين والدنيا كما هو حاصل الآن وقال

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

وقد قيل أن الإمامة أعم من الخلافة لأن زمان هذه أشبه بزمان النبوة ولذا لم تثبت إلا للخلفاء الأربعة بنص الحديث الخلافة بعدى ثلاثون سنة فلا يقال إذا كانت الإمامة واجبة وقد انقضت بعد ثلاثين سنة تكون الإمامة عاصية بعد الثلاثين وهي لا تجتمع على ضلالة والحق أنها متساويان وأنه قد ثبت لبعض من بعد الأربعة من أمراء بني أمية والعباس وصف الخلافة كما ثبت لهم وصف الإمامة باتفاق أهل الحل والعقد على خلافتهم والمراد بالخلافة في الحديث السكاملة على أنه انما يلزم عصيان الأمة إذا تركوا الإمامة عن اختيار لا عن اضطرار

ويشترط في الإمام التكليف والحرية والذكورة والعدالة وزاد الجمهور عاينها الشجاعة والاجتهاد واصابة الرأي لانه لا يمكنه أن يقوم بوظيفته إلا معها وأن يكون قرشياً لقوله صلى الله عليه وسلم الأئمة من قريش وخالف في هذا الخوارج واكثر المعتزلة لحديث أطيعوا ولو أمر عليكم عبد حبشي أجده ومحل ذلك الاختيار وإلا فيكفي ذو شوكه نصب أو استولى ولو لم يستجمع الشروط كلها ثم ينبغي أيضاً أن يكون ظاهراً ليحصل به الغرض فلا إمامة للمعتزلي والمنتظر وهو محمد المهدي آخر الأئمة عند الشيعة تقول بأنه اختفى خوفاً من أعدائه وسيظهر فيملاً الدنيا عدلاً ولا يشترط فيه أن يكون هاشمياً أو علوياً لثبوت خلافة الثلاثة قبل على ولم يكونوا هاشميين ولا علويين واشترطه الشيعة كما اشترطوا أن يكون معصوماً وأن يكون أفضل أهل زمانه وتمسكوا في شرائط العصمة بقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين وغير المعصوم ظالم

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

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

عنده ليس من أهل الولاية ولكن المنصوص في كتب الشافعية أن
القاضي ينعزل بالفسق دون الامام للفرق السابق
والامام بعد رسول الله أبو بكر الصديق لاجتماع أهل الحل والعقد
ولم ينزع الا على وقيل ثم رجعوا ولقوله تعالى ستنذرون الى قوم أولى
بأس شديد والداعي أما أبو بكر أو عمر باتفاق المفسرين ولأن النبي استخلفه
في الصلاة ولم يعزله ولذا قال على قدمك رسول الله لا امر ديننا أفلا تنقذك
لا امر دنيانا وقالت الشيعة على لعصمته وأفضليته ورد بعدم تسليم ذلك
في حقه ولهم غير هذا في أنه الامام أدلة ونصوص بعضها مختلق وبعضها
مؤول

والامام بعد أبي بكر عمر لتفويض أبي بكر الامر اليه وأجاء الامة
عليه ثم عثمان لان عمر جعل الامر شورى بين سنه ووقع الاتفاق على
عثمان ثم على لاجتماع أهل الحل والعقد ونزع معاوية وغيره مع على لم
يكن في أنه الاحق بالخلافة بل لانه لم يقتص من قتلة عثمان وقيل بل
كانوا ينازعونه بالخلافة والا لوجب أن ينقادوا له وكانوا عاصين في
الخروج عليه وعلى كل فالحق كان مع على ولم يكن نزاع الفريقين عن هوى
بل عن اجتهاد لان الواجب حسن الظن بالصحابة فخالقوا على معذورون
في خطئهم ولذا لم يسمح منه رضى الله عنه بلعنهم

والافضلية بينهم بترتيب الخلافة لان السلف كانوا على هذا ولولم
يكن لهم دليل عليه مالمالوا اليه وقد ذهب بعضهم الى أن عليا أفضل من
عثمان وبعض آخر الى التوقف في التفضيل بينهما وقد ورد في فصل غيرهم
من الصحابة أن فاطمة سيدة نساء العالمين وأن الحسن والحسين سيدا
شباب أهل الجنة وأن العشرة المشهورين مبشرون بالجنة وبعد فالحق

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

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

ومن العلماء من يجعل منها مبحث الإمامة السابق لما هو ظاهر فيها جواز الصلاة خلف كل بر وفاجر لقوله صلى الله عليه وسلم صلوا خلف بر وفاجر ونازع في هذا بعض السلف ومنها جواز الصلاة على كل بر وفاجر لحديث لا تدعوا الصلاة على من مات من أهل القبلة

ومنها جواز المسح على الخفين للحديث المشهور ولقول كثير من الصحابة والتابعين به ونازع فيه بعض الخوارج ومنها عدم تحريم نبيذ التمر إذا لم يسكر وخالف فيه الروافض أما إذا أسكر فقليله وكثيره حرام عند كثير من أهل السنة

ومنها حمل نصوص الكتاب والسنة والمراد بها ما يشمل المحكم والمتشابه وغيرهما على ظواهرها ما لم يصرف عنها دليل قطعي كآيات التي يشعر ظاهرها بالجهمة ونحوها راباطنية يزعمون أن النصوص ليست على ظواهرها وأن لها معان باطنة لا يعرفها إلا المعلم وقصدهم بذلك نفى الشريعة فيكون هذا منهم إحاداً وكفراً كما أن رد النصوص كفر واستحلال المعصية كفر ونحوها كل ما أشعر بتكذيب أو ورد فيه نص ومنها نفع الدماء للاموات والتصدق عنهم للأحاديث الصحيحة في

ذلك وخالف المعتزلة متمسكين بأن القضاء لا يتبدل وبأن كل نفس مرهونة بما كسبت ورد الاول بأن من القضاء ما هو معلق والثاني بأنه في غير الأموات جمعا بين الادلة

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

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

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

ومنها أن المجتهد قد يصيب وقد يخطئ لافرق في هذا بين العقلية والشرعية وبين الاصلية والفرعية وذهب بعض الاشعرية والمعتزلة إلى أن كل مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية التي لا قاطع فيها مصيب وتحقيق الخلاف في هذا أن المسئلة الاجتهادية أما أن لا يكون لله فيها حكم معين قبل

اجتهاد المجتهد أو يكون وحينئذ ما أن لا يكون من الله عليه دليل أو يكون
وهذا الدليل أما قطعي أو ظني فذهب إلى كل احتمال جماعة والمختار أن الحكم
معين ودليله ظني إن وجد المجتهد أصاب وإلا أخطأ ويكون معذوراً
بل مأجوراً فلا خلاف على هذا المذهب في أنه ليس بآثم وإنما الخلاف
في أنه مخطيء ابتداء وانتهاء أي بالنظر إلى الدليل والحكم أو انتهاء
فقط لأنه أصاب في الدليل حيث أقامه مستجماً لشرائطه ورد هذا
بأن الخطأ إنما يكون مع فقدان الدليل ومعه لا إصابة مطلقاً واستدل
للمختار بالأحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ
البالغة من الكثرة جداً صارت معه متواترة المعنى فتصلح للاستدلال
في الأصول وبقوله تعالى ففهمناها سليمان المشعر بخطأ داود ورد هذا
بأن كلا كان مصيباً وحكم سليمان كان أفضل فقط بدليل قوله بعد وكلا
آتيناهما حكماً وعلماً

فهرست الكتاب

صحيفة

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

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

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

(تنبيه)

ليعلم القارئ ان ما لم يذكر في هذا الفهرست من مباحث المتن قد ادرجناه
فيما يدخل فيه من هذه الابواب المذكورة في الفهرست

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

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

اعتذار

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