

كتاب الهادي

في أصول الدين

تأليف جلال الدين عمر بن محمد بن عمر الخيازي الخجندی

الحنفي المتوفى سنة ٦٩١ / ١٢٩١ هجرية

تحقيق عادل بيك

استانبول ٢٠٠٦

1

2

3

4

5

6

[المقدمة]

A single horizontal line on the right side of the page, possibly a separator or a mark.

بسم الله الرحمن الرحيم وما توفيقى الا بالله^١

الحمد لله الذي لا يستفتح باحسن من اسمه كلام، ولا يستنجح باكرم من فضله مرام، حار في بحار جبروته^٢ العقول، والآفهام؛ وتاه في كمال ملكوته الظنون، والأوهام. لا يتعلق بجناب جلاله صفة الحدوث، والإمكان؛ ولا يتطرق إلى سرادق كماله سمة الحاجة، والنقصان. لا يحويه كون، ولا مكان؛ ولا يعتريه وقت، ولا زمان؛ كان ولا مكان، ولا حين، ولا أوان. " الرحمن علم القران خلق الإنسان علمه البيان"^٣. هو الموصوف في الأزل بما يتصف به الآن، والمنعوت في الأبد بما قد كان، و^٤ على ما هو الآن. فهو المتوحد بكمال صمديته عن معارضة الأضداد، والمنفرد بجلال احديته عن منازعة الأنداد. والصلوة والسلام على رسولنا محمد سيد البشر، وقائد الخبر الذي بين البرهان القاطع سبل الهداية، والرشاد. ووضح بالبيان الساطع طرق الغواية، والفساد. فله الحمد على ما ايد اهل السنة، والجماعة بمزيد العناية، والتوفيق؛ وبصرهم بدقائق المعانى على طرق التحقيق. كحل ابصارهم بإئتمد اليقين، ونور

^١ ل: رب أنعمت فزد؛ ف ي: وبه نستعين.

^٢ في هامش ل: الجبر الملك، أصل الجبر إصلاح الشيء بضرب من القهر، وقد يقال في الإصلاح المجرد نحو قول علي رضي الله عنه 'يا جابر كل كسير'، وقد يقال في القهر المجرد نحو قوله صلى الله عليه وسلم: "لا جبر ولا تفويض" (لم أجده في المراجع)، وسمي الله بالجبار من قولهم 'جبرت الفقير' لأنه هو الذي يجبر الناس بفائض نعمه؛ وقيل لأنه يجبر الناس، اي يقهرهم على ما يريد.

^٣ سورة الرحمن، ١/٥٥-٤.

^٤ ل: وهو.

بصائرهم بالبرهان^١ المتين. هداهم بكرمه إلى مفاصد مقال القدرية^٢، واراهم بفضلهم بطلان مذاهب الجبرية^٣، حتى عرفوا أن كلا طرفي الأمور ذميم، وخير الأمور أوساطها. فالقول بالجبر محال باطل، والقول بالقدر إقتحام هائل. ووقفوا على فساد التشبيه^٤، والتعطيل^٥ حتى أثبتوا صفات الكمال بلا تشبيه، ونفوا عنه صفات النقصان بلا تعطيل، [١٨٢] على وفق ما ورد به التنزيل، فقال عز من قائل: " ليس كمثله شيء وهو السميع البصير".^٦

قال العبد الضعيف^٧ عمر بن محمد بن عمر الحنفي أصلح الله شأنه، وصانه عما شأنه^٨: إني لما رأيت تواني طلبة العلوم، وفتور رغباتهم، وقصور هممهم عن الاشتغال

^١ ف ي؛ ل: بالحجج.

^٢ وصف يطلق غالباً على المعتزلة إلا أنه يرجع إلى ما قبل الاعتزال، إذا اطلق على معنى إثبات القدر يفهم منه أهل السنة، والجبرية، وإذا اطلق على معنى نفيه يفهم منه المعتزلة. انظر: الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي، ٢٠، ١٠٧، ١٠٣، ٩٤، ٩١، ٦٧؛ والملل والنحل للشهرستاني، ٤٣/١؛ والتعريفات للسيد الشريف الجرجاني، ١٥٢.

^٣ الجبرية من الجبر وهو إسناد الفعل إلى الله تعالى؛ والجبرية إما متوسطة تثبت للعبد كسباً في الفعل كالأشعرية، وإما خالصة لا تثبت له قدرة على الفعل أصلاً كالجهمية. انظر: التعريفات للجرجاني، ٦٧؛ وكشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي، ٢٠٠/١.

^٤ التشبيه وصف الله تعالى بصفات المخلوقين. انظر: الكشاف، ٨٠٥/٢.

^٥ التعطيل نفي الإله أصلاً. انظر: الكشاف، ١٢٥٢/٣.

^٦ سورة الشورى، ١١/٤٢.

^٧ ف ي؛ ل - العبد الضعيف؛ + مولانا شيخ العرب، والعجم أوجد دهره، وعلامة عصره جلال الحق، والدين.

^٨ ل - أصلح الله شأنه، وصانه عما شأنه؛ + نعمده الله بغفرانه، وأسكنه بحبوحه جناحه.

بالكتب المبسوطة في علم الكلام^١ اختصرت منها بعون الله^٢ وتوفيقه ما اشتمل على المقصود منها من غير تغيير عبارتها في الأكثر، وسميته الهادي لا اختصاراً مخلاً، ولا تطويلاً مملاً، تيسيراً للأمر على المتعلمين، وترغيباً لقلوب الطالبين رجاء أن أذكر في صالح دعاء المؤمنين بحق محمد سيد البشر، وآله الطيبين الطاهرين.

الكلام في العلم وأسبابه

إختلفوا في حد العلم قال الإمام أبو منصور الماتريدي رحمه الله^٣ هو صفة

^١ في هامش ل: علم الكلام عبارة عن علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى، وصفاته، وأحوال الممكنات في المبدأ، والمعاد على قانون الإسلام. والمراد بقانون الإسلام ما هو أصوله من كتاب الله تعالى، وسنن رسوله، والإجماع، والمعقول الذي لا يخالفه فإنه أيضاً من أصول الإسلام، وقولنا 'على قانون الإسلام' كالعقل لأنه يخرج به علم الإلهي لأن البحث فيه وإن كان عن ذات الله تعالى، وصفاته، وأحوال الممكنات في المبدأ، والمعاد لكن لا على قانون الفلسفة من أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، والواحد لا يكون فاعلاً، وقابلاً معاً، والإمكان صفة وجودية، والعود ممتنع، والوحي، ونزول الملك محال لكون السموات لا تقبل الخرق، والالتيام.

^٢ في + تعالى.

^٣ محمد بن محمد أبو منصور الماتريدي من أئمة علماء الكلام إليه تنسب الماتريديّة من أهل السنة نسبة إلى ماتريد في سمرقند من مؤلفاته كتاب التوحيد، وتأويلات القرآن، وغيرهما مات بسمرقند سنة ٩٤٤/٣٣٣. انظر: سليمان الكفوي، كتاب أعلام الأخيار من فقهاء مذهب النعمان المختار، مكتبة أسعد أفندي، رقم ٥٤٨، ٦٧/أب؛ ومعجم البلدان لياقوت الحموي، القاهرة ١٩٠٦، ٣٥٠/٧؛ والجواهر المضية في طبقات الحنفية لأبي الوفاء القرشي، ٣٦٠/٣؛ والفوائد البهية في تراجم الحنفية لمحمد عبدالحى اللكنوي، ١٩٥؛ وتاج التراجم في طبقات الحنفية لقاسم بن قطلوبغا، ٥٩؛ والأعلام للزركلي، ٢٤٢/٧.

يتجلى بها لمن قامت هي به المذكور^١ وقال بعض أصحابنا: هو صفة ينتفى بها عن الحي الجهل، والشك، والظن. وقالت الأشعرية^٢: هو صفة يصير الذات به عالما، وطرردوا^٣ هذا الحد في الصفات كلها^٤. وقالت المعتزلة^٥: هو اعتقاد الشيء على ما هو به مع سكون النفس إليه. وهذا باطل لاعتقاد^٦ العامي حدث^٧ العالم، ووجود الصانع، فإنه اعتقاد الشيء على ما هو به مع سكون النفس إليه، وإنه ليس بعلم عندهم. لأن العلم المطلق إما ضروري، أو إستدلالي؛ وهذا لا يكون ضروريا، ولا استداليا^٨ للعامي.

^١ لم أجده في مؤلفات الماتريدي، ولكن انظر: تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي، ١١/٢.

^٢ انظر: أصحاب أبي الحسن الأشعري حفيد أبي موسى الأشعري، وتلميذ أبي علي الجبائي.

^٣ الملل والنحل للشهرستاني، ١/٩٤-١١٣.

^٤ ف ي: فطرردوا.

^٥ في هامش ف ي: وقال ابن الحاجب: هو صفة يوجب تميزا لا يحتمل النقيض.

^٦ المعتزلة أصحاب واصل بن عطاء تلميذ أبي الحسن البصري. يسمون بأصحاب العدل،

والتوحيد كما يلقبون بالقدرية، والعدلية. افرقوا فيما بينهم إلى فرق كل فرقة تكفر سائرهما،

يجمعهم القول بنفي الصفات القديمة لله تعالى، والقول بالمنزلة بين المنزلتين، والوعد

والوعيد، والقول بالقدر، ووجوب رعاية الأصلح للعبد على الله تعالى، والأمر بالمعروف

والنهي عن المنكر على العبد. راجع: مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري، ١٥٥-

١٧٨؛ ومقالات الإسلاميين، لأبي القاسم الكعبي، ٦٣-٦٤؛ والفرق بين الفرق للبغدادي،

٦٧-١٢٢؛ والملل والنحل للشهرستاني، ١/٤٣-٩١؛ والتعريفات للجرجاني، ١٩٨؛ و

كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي، ١٠٢٥/٢-١٠٢٦.

^٦ ف ي: باعتقاد.

^٧ ف ي: حدوث.

^٨ ف ي؛ ل: ولا استدلال.

وباطل^١ أيضا بتعليقه بالشيء، لأنه يستلزم أحد الأمرين الباطلين، وهو إما كون المعدوم شيئا لكونه معلوما، أو لا يكون معلوما لأنه لم يكن شيئا. [٢٠ب] ومنقوض بالعلم باستحالة الولد، والشريك للصانع تعالى وتقدس، مع أن المعدوم المستحيل لا يكون شيئا بالإجماع. وهم إنما جعلوا العلم إعتقادا لينفوا العلم عن الله تعالى لاستحالة وصفه تعالى بالاعتقاد.^٢

وقالت الفلاسفة: هو حضور صورة مساوية للمعلوم في نفس العالم، وإنما جعلوه حدا ليينوا على ذلك أن العلم يتعدد بتعدد المعلوم، ويختلف باختلافه. وقلنا: التعدد، والتغير في النسبة، والإضافة لافي ذات العالم، والعلم. وقيل: إنه لا يحد لأن ماعده لا ينكشف إلا به، فيستحيل أن يكون غيره كاشفا له.^٤

قال في تبصرة الأدلة:^٥ التحديد ما وضع لإثبات العلم بالمحدود، بل هو حاصل لمن لا علم له بالحد، وإنما وضع لإثبات العلم بتلك الحقيقة التي بها يمتاز عن غيره، وبهذا يحصل الجمع، والمنع. فإن كل أحد يعرف أن زيدا إنسان، ولكن من لا يعلم الحد لا يعلم أنه لأي معنى يكون إنسانا. فعلى هذا يستقيم التحديد للعلم، لأنه وإن كان

^١ ف ي؛ ل: وبطل.

^٢ في هامش ف ي: وقال ابن الحاجب: هو صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض.

^٣ ف ي؛ ل: وهم إنما.

^٤ في هامش ل: وفيه نظر، إذ لا يلزم من امتناع التحديد بالأمر الخارجي امتناع التحديد مطلقا، إذ الحد أعم، إلا أن يكون العلم بسيطا، وليس كذلك، إذ هو نوع من مقول الكشف على رأي، ومن مقول المنطق على رأي، فيكون مركبا.

^٥ تأليف أبي المعين ميمون بن محمد النسفي المتوفى سنة ١١١٤/٥٠٨، فيه ما جل من الدلائل في المسائل الاعتقادية له نسخ مخطوطة في المكاتب المختلفة، طبع بتحقيق كلود سلامة في دمشق سنة ١٩٩٠، ١٩٩٣، وبتحقيق حسين آتاي بأنقرة سنة ١٩٩٣.

معلوما، لكن بالحقيقة التي بها يمتاز عن غيره ليس بمعلوم.^١

[فصل] القول في مدارك العلوم^٢

ثم العلم الحاصل للخلق نوعان: ضروري، وهو ما يحدثه الله تعالى في العالم من غير كسبه، واختياره كالعلم بوجود نفسه، وتغير أحواله، ويشترك في هذا النوع الحيوانات كلها؛ واكتسابي، وهو ما يحدثه الله^٣ في العبد مع كسبه،^٤ واختياره.

[١٨٣] ثم الأسباب التي يحصل بها العلم ثلاثة: الحواس السليمة، والخبر الصادق، ونظرالعقل. لأن العلم الحاصل بالسبب إن كان من غيره فهو الخبر، وإن كان من نفسه، فإن كان من أسباب ظاهرة فهو الحواس، وإن كان من باطنة فهو العقل.^٥ أو نقول: المعلوم بالسبب إن كان محسوسا يدرك بالحس، وإن كان معقولا يدرك بالعقل، وإن لم يكن محسوسا، ولا معقولا فلا طريق لدركه إلا الخبر.

أما الحواس فهي خمس: السمع، والبصر، والشم، والذوق، واللمس؛ وبكل حاسة يعلم ما وضعت هي له. والخبر الصادق وهو نوعان: الخبر المتواتر الثابت على ألسنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب؛ وخبر الرسول المؤيد بالمعجزة. فالعلم الحاصل بالحواس، والخبر المتواتر ضروري، وبخبر الرسول قطعي، لكن بواسطة

^١ انظر: تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي، ١٠/١.

^٢ ف؛ ف ي - القول في مدارك العلوم.

^٣ ف ي؛ ل + تعالى.

^٤ في هامش ل: وهو مباشرة سببه.

^٥ في هامش ل: فيه نظر، لجواز أن يكون ذلك المعنى جزئيا، فحيث يكون ذلك السبب وهما لا عقلا.

الإستدلال. وأما نظرالعقل فما ثبت منه بالبديهة فهو ضروري كالعلم بأن كل الشيء أعظم من جزئه. وما ثبت بالإستدلال فهو اكتسابي.

وأنكرت السوفسطائية^١ حقائق الأشياء، والعلم بها؛ وأنكرت^٢ السمنية،^٣ والبراهمة^٤ كون الخبر من أسباب العلم؛ والملحدة،^٥ والرافضة،^٦ والمشبهة^٧ كون العقل من أسباب

^١ السوفسطائية فرقة أنكرت الحسيات، والبديهيات، وغيرها؛ ينشعبون ثلاث فرق: اللاأدرية، والعنادية، والعندية. انظر: *كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي*، ٦٦٥/٢-٦٦٦.

^٢ في - أنكرت.

^٣ السمنية فرقة من الدهرية، ينسبون إلى سمنى يقوم مذهبهم على دفع الشيطان. كان أكثر أهل ما وراء النهر على هذا المذهب في القديم، وقبل الإسلام. قالوا بقدم العالم، وبإبطال النظر، والاستدلال. يقولون بالتناسخ، وأكثرهم ينكرون المعاد، والبعث بعد الموت؛ ويعبدون الأصنام، ذكر أنهم أسخى أهل الأرض، والأديان. انظر: *الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي*، ١٦٢؛ و*كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي*، ٧٠٢/٢.

^٤ البراهمة الذين انتسبوا إلى رجل من الهند يقال له براهم. يقون النبوة، ويدعون استحالتهم؛ تفرقوا أصنافا كأصحاب البددة، والفكرة، والتناسخ. يزعمون أنهم أولاد ابراهيم عليه السلام. انظر: *الملل والنحل للشهرستاني*، ٩٥/٣-١٠٠؛ و*كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي*، ١٤٩/١.

^٥ الملحدة فرقة من الكفار يسمون بالدهرية. راجع لفظ الدهرية أيضا. انظر: *كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي*، ٣٨٠/١، ١٢٩٣/٣.

^٦ الرافضة فرقة من فرق الشيعة سموها بها لرفضهم إمامة أبي بكر، وعمر؛ ويقال: إنما سموا بذلك لقول زيد بن علي للذين تفرقوا عنه 'رفضتموني'. وهم مجتمعون على أن النبي صلى الله عليه وسلم نص على استخلاف علي بن أبي طالب باسمه، وأن أكثر الصحابة ضلوا بتركهم الاقتداء به بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، وأن الإمامة لا تكون إلا بنص، وتوقيف، وأن الإمام لا يكون إلا أفضل الناس. وهم سوى الكاملة أربع وعشرون فرقة يدعون بالإمامية لقولهم بالنص على إمامة علي رضي الله عنه. انظر: *مقالات الإسلاميين*

العلم؛ وكل ذلك باطل.² لأن في نفي كل منها إثباته؛ فإن من نفي حقيقة الأشياء، والعلم بها فقد حقق نفي الحقيقة، ونفي العلم بها. وكذلك من نفي الخبر، لأن ذلك منه خبر، فكان نافيا للخبر بالخبر. وكذلك [١٣ب] في نفي النظر إثباته، لأن نفيه ينفيه به؛ فإنه لو ادعى معرفة صحة نفيه بشيء آخر طولب في ذلك، فيظهر تعنته. والشيء متى كان في نفيه إثباته كان ثابتا لامحالة.³

ولا يقال بأن قضايا العقل متناقضة لاختلاف العقلاء في ذلك، فلا يصلح سببا للعلم؛ لأننا لانسلم ذلك، بل الوقوع في الباطل لقصور في نظره، أو لتقصير⁴ في شرائط

لأبي الحسن الأشعري، ١٦-٦٥.

¹ المشبهة الذين شبهوا الله تعالى بالمخلوقات، غلوا في صفاته عز وجل، وأجروا ما ورد من المتشابهات في النصوص على ظواهرها، وزادوا في الأخبار أكاذيب وضعوها، ونسبوا إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وأكثرها مقبسة من اليهود. منهم من مال إلى الحلولية. انظر: الفرق بين الفرق للبغدادي، ١٣٨-١٤١؛ و الملل والنحل للشهرستاني، ١٠٣/١-١٠٨؛ والتعريفات للجرجاني، ١٩٢؛ و كشف اصطلاحات الفنون للتهانوي، ٨٠٥/٢-٨٠٦.

² في هامش ل: لأن أعلى أسباب العلم الحواس، وهي لا يصلح سببا له، لأن قضاياها متناقضة؛ فإن الممرور يجد العسل مرًا، وغيره يجده حلوا. وهذه الشبهة يدل على أنهم يعلمون الحقائق، ويشتمونها، فإنهم لو لم يعرفوا الحواس أنها ماهي، وأن قضاياها متناقضة، وأن ما يتناقض قضاياها لا يصلح دليلا لما اشتغلوا بإيراد هذه الشبهة؛ فعلم أن ما استدلوا به دليل بطلان مذهبهم.

³ في هامش ل: هو ما استدل به الملحدة، والرافضة، والمشبهة، فنقول لهم: بيم علمتم أن قضايا العقل متناقضة؟ إن قلتم 'بالعقل' فقد ناقضتم حيث قلتم 'علمنا بالعقل' أن لا يعلم بالعقل شيء؛ وإن قلتم 'بالخبر' فبم علمتم أنه صدق، أو كذب؟ وإن قلتم 'بالحس' فقد عاندتم، لأنه ليس مما يعرف بالشم، أو بالذوق، أو غيره من الحواس.

⁴ ف ي: اولتقصيره؛ وفي هامش ل ي: فإنما وقع في الباطل.

النظر كالمجوسي نظر في أقسام العالم، فوجدتها مشتملة على المحاسن، والقبائح، واعتقد حدوث العالم الكل لاشتماله على دلالة الحدوث، وهو صحيح؛ ثم اعتقد أنه لا بد للمحدث من محدث، وهو صحيح؛ ثم اعتقد أن صانع العالم حكيم، وهو صحيح؛ ثم اعتقد أن إيجاد القبائح قبيح، فلا بد له من محدث آخر، وهو خطأ لما تبين؛ وإنما وقع في الباطل لتقصيره في النظر في هذه المقدمة.²

ولأن اختلاف العقليين في الحكم³ لا يوجب اختلاف⁴ العقليين، كما أن الاختلاف بين الطويلين في حكم⁵ لا يوجب اختلاف⁶ الطويلين. فإن سلم الخصم أن هذا نظير له تبطل شبهته، وإن فرق بينهما أن العقل له مدخل في معرفة الحكم دون الطول تبطل مذهبه.⁷

¹ ف ي - العالم.

² في هامش ل: فإنهم يزعمون أن الصانع هو الظلمة، والنور؛ ويسمون النور يزدان، وهو خالق الخيرات؛ والظلمة أهرمن، وهو خالق الشرور، والقبائح؛ ويدعون أن النور أقدم، فحدثت منه الظلمة.

³ ف ي: الحكم.

⁴ ف ي: الاختلاف بين.

⁵ ف ي: الحكم.

⁶ ف ي: الاختلاف بين.

⁷ في هامش ف ي؛ ل: لأن مذهبه إن العقل ليس له مدخل في معرفة الحكم.

فصل ١ [فى أن الإلهام ليس سببا لمعرفة الأديان]

ثم إذا ثبت انحصار أسباب العلم فى الثلاثة يلزم أن الإلهام لا يكون سببا لمعرفة صحة الأديان، والمذاهب؛ ولأن كل واحد^٢ يدعى أنه الهم صحة قول نفسه، وفساد [١٨٤] مذهب خصمه؛ فيؤدى إلى القول بصحة الأديان المتناقضة؛ ويقال 'إنى ألهمت أن الإلهام لا يكون دليل صحة الأديان، فإن صح إلهامى هذا ثبت أن الإلهام ليس بصحيح، وإن لم يصح فكذلك. لأنه إذا لم يكن بعض الإلهام صحيحا لم يمكن القول بصحة كل الإلهام على الإطلاق ما لم يقم الدليل على صحته، فصار المرجح هو الدليل لا الإلهام.

ويمثل هذا استدلال بعض أصحابنا على المعتزلة فى قولهم 'كل مجتهد مصيب' 'انى اجتهدت، فأدى اجتهادى إلى أن المجتهد يخطئ، ويصيب؛ فإن صح اجتهادى هذا ثبت أن المجتهد يخطئ، ويصيب، وإن لم يصح فكذلك'.

وكذا التقليد مما لا يعرف به صحة الأديان. لأنه إن قلد كل متدين فذلك مستحيل للتناقض فى الأديان، وإن قلد واحدا منهم سئل عن اختياره ذلك، وترجيحه له. إن لم يقم الدليل بطل اختياره، وإن قام الدليل على رجحانه فالمرجح هو الدليل دون التقليد. ويقال له 'هلا أبطلت التقليد تقليدا لمن أبطله؟' فبأى شئ أجاب بطل التقليد.

١ فى - فصل.

٢ فى؛ ل: أحد.

[الباب الأول]
[مسائل الإلهيات]

Faint text or a signature located at the bottom right of the page.

الكلام فى حدوث العالم ووجود الصانع القديم

الدليل على حدوث الأفلاك وجوه: منها أنها لو كانت قديمة كما قاله الدهرية^١ فإما^٢ أن كانت ساكنة، أو متحركة كما هى الآن؛ ولئن منع الإنحصار فى الحركة، والسكون نقول 'الفلك متحيز على معنى يصح [٤١ب] أن يشار إليه بأنه هنا، أو هناك. والمتحيز إن بقي على ما كان فهو ساكن، وإن لم يبق فهو متحرك، ولا واسطة بين البقاء، وعدمه. ثم لا جائز أن يكون متحركاً، لأن الحركة هى الانتقال من حيز إلى حيز، فلا بد وأن يكون حصولها فى الحيز الثانى مسبقاً لحصولها فى الحيز الأول. فالمسبوقية إذن لازمة للحركة، والأزلية تنافى المسبوقية، فاستحال الجمع بينهما. وإن كانت ساكنة فلا بد وأن ينعدم السكون بوجود الحركة، وذلك يدل على حدوثه؛ إذ القديم لا ينعدم. فإذا لم يخل الفلك عن الحركة، والسكون الحادثين، وما لا يخلو عن الحادث حادث.

فإن قيل: جاز أن يكون السكون أمراً عدمياً، كما قاله الدهرية: إن السكون عبارة عن عدم الحركة؛ وتبدل عدم الأزلي بالوجود لا يدل على عدم أزلية العدم.

^١ الدهرية ويسمون بالملحدة، والملاحدة أيضاً فرقة من الكفار ذهبوا إلى قدم الدهر، واستناد الحوادث إليه، أنكروا الخاق، والبعث، وقالوا بترك العبادات رأساً لأنها لاتنفيد فى نظرهم. لعلمهم هم الذين قال الله تعالى فيهم: "وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون" (سورة الجاثية، ٢٤/٤٥). انظر: الملل والنحل للشهرستاني، ٧٦/٣؛ وكشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي، ٣٨٠/١.

^٢ فى - فإما.

^٣ فى: فإن.

^٤ فى: متحركة.

^٥ فى: أن.

قلنا: لامفارقة بين الحركة، والسكون بحسب الماهية. وإنما المفارقة بينهما في وصف عرضي، وهو أن الكون الأول في الحركة في حيز آخر، وفي السكون في نفس ذلك الحيز؛ وإذا اشتركا في الماهية يلزم من كون أحدهما وجوديا كون الآخر وجوديا بالضرورة.

ومنها: أن أجرام الفلك لو كانت أزلية لامتنعت حركتها، وحيث لم تمتنع دل أنها لم تكن أزلية. وإنما قلناه، وذلك لأنها لو كانت أزلية لكانت حاصلة في حيز لامحالة، وكان حصولها في ذلك الحيز أزليا، والأزلي لا يزول، فامتنع الحركة عليها بالضرورة.

ومنها: أن الشمس تدور بالفلك في كل سنة مرة، [١٨٥] والقمر في كل شهر مرة؛ فلا بد وأن يكون دور الشمس أقل من دور القمر. فلو كانت دورات الفلك لا بداية لها يلزم وجود عددين غير متناهيين أحدهما أقل من الآخر، وهذا محال. ولا يلزم أن معلومات الله تعالى أكثر من مقدراته؛ فإن ذاته تعالى معلومة، وليست بمقدورة له، مع أنه لانهاية لهما. لأن المدعى أن عددين موجودين غير متناهيين لا يجوز أن يكون أحدهما أقل من الآخر. ثم معلوماته، ومقدراته ما كان منهما موجودا فله نهاية، وما لم يوجد منهما بعد فلا يوصف^٢ بالقلّة، والكثرة؛ فلا يصح أن يقال فيه^٣ المعلوم فيه أكثر من المقدور^٤. ولأن المراد من قولنا^٢ المقدورات أقل من المعلومات^٤ أن تعلق العلم بالواجب، والممتنع، والجائز، وذلك ثلاثة؛ ولاتعلق للقدر^٣ إلا بالجائز، والثلاثة أكثر من واحد^٤. فأما المقدورات فيما يصح أن يكون مقدورا، وكذا المعلومات فيما يصح أن يكون معلوما لانهاية لهما؛ فلا يوصفان بالقلّة، والكثرة.

^١ ف ي: فلو كان دوران.

^٢ ف ي؛ ل: لا يوصف.

^٣ ف ي: بالقدر.

^٤ ل: الواحد.

والدليل على أن العالم، وهو اسم لما^١ سوى الله تعالى، محدث بجميع أجزائه أنه ينقسم إلى الأعيان، والأعراض. إذ المعني بالعين ما يتصور وجوده بدون المحل، وبالعرض ما لا يتصور وجوده بدون المحل.

ثم الأعيان ينقسم^٢ إلى مركب، وهو الجسم^٣، وحده الصحيح 'المؤتلفان فصاعداً؛ وإلى غير مركب، وهو الجوهر الفرد، وحده 'القائم بالذات القابل للمتضادات'. وهو لا يقبل التجزئة عندنا. إذ لو كان قابلاً للتجزى إلى ما لا يتناهى يلزم أن يكون نصف [هـ \ ب] الشيء يساوى كله فى القدر. لأن أجزاء الكل، والنصف مما لا يتناهى، وما لا يتناهى لا يكون أكثر مما لا يتناهى، ولا أقل منه، فيلزم المساوات بين الكل، والنصف بالضرورة، فإنه محال.

فإن قيل: مساواة النصف الكل فى قبول التجزى إلى ما لا يتناهى لا يوجب المساواة بينهما فى القدر كما أن المساواة بين الواحد^٥ والعشرة فى قبول التضعيف إلى

^١ فى - لما.

^٢ ل: تنقسم.

^٣ فى هامش ل: الجسم إما مركب من أجزاء مختلفة الصور كبدن الحيوان، أو مشابهة الصور كالسرير؛ أو بسيط يساوى جزءه كله فى الاسم، والحد كالماء، والهواء. فقال متكلمون إنه مؤلف من أجزاء متناهية كل واحد منها لا يقبل الانقسام لا قطعاً لصغرهما، ولا كسراً لصلابتهما، ولا وهما للعجز عن تمييز طرف منها عن طرف، ولا فرضاً لاستلزامه خلاف المفروض. وقال النظام: البسيط مؤلف من أجزاء موجودة بالفعل غير متناهية فى العدد. والشهرستاني: الانقسامات الممكنة فى الأجسام البسيطة غير حاصلة بالفعل، وهى متناهية. وقال الحكماء: الانقسامات الممكنة غير حاصلة بالفعل مع أنها غير متناهية، أى لا ينتهى إلى حد إلا وأن يكون بعد ذلك قابلاً للانقسام.

^٤ فى: شئ.

^٥ فى: الواحد.

مالا يتناهى لا يوجب المساواة بين الواحد،^١ والعشرة في القدر.

قلنا: المساواة بين الواحد،^٢ والعشرة في قابلية التضعيف باعتبار ما وراءهما؛ والمساواة بين النصف، والكل في قبول التجزية باعتبار اشتمال الكل، والنصف على أجزاء غير متناهية؛ فكان التساوى بينهما باعتبار ذاتيهما، فيلزم المساواة بين ذاتيهما بالضرورة. ولأن الاجتماع في أجزاء الجسم بخلق الله تعالى؛ فهل يقدر على خلق الافتراق^٣ فيها؟ إن قلت 'يقدر' ثبت المدعى. ولكن منع ثبوت المدعى على هذا التقدير،^٤ فنقول: الافتراق معنى يصاد الاجتماع، فلو تحقق الافتراق على هذا التفسير ثبت الجزء الذي لا يتجزى. لأن تجزئة مالا اجتماع فيه محال. وإن قلت 'لا يقدر' وصفته^٥ بالعجز.

فإن قيل: إنما لزم العجز ان لو كان الافتراق ممكنا، قلنا: الافتراق إن كان ممكنا اندفع المنع، وتمت النكته؛ وإن لم يكن ممكنا ثبت المدعى جزما.

ثم الأعيان جسما كان، أو جوهر لا يخلو عن الأعراض الحادثة. [١٨٦] وما لا يخلو عن الأعراض الحادثة فهو حادث ضرورة. هذه النكته تتم بأربع مقدمات: وجود الأعراض، وحدوثها، وعدم خلو الجوهر عنها، والرابع أن مالا يخلو عن الحادث حادث. أما دليل وجود الأعراض أن الجوهر قد يكون ساكنا، ثم يتحرك؛ وكذا على القلب. فلو لم يكن الحركة، والسكون معنيين وراء ذات الجوهر لكان في الأحوال

١ ف ي: الواحدة.

٢ ف ي: الواحدة.

٣ في هامش ل: وهو عبارة عن حصول المتحيزين في حيزين يمكن أن يتوسطهما ثالث. والاجتماع عبارة عن حصول المتحيزين في جسمين لا يمكن أن يتوسطهما ثالث.

٤ في هامش ل: أي بتقدير قدرته على خلق الافتراق.

٥ ف ي: ل: فقد وصفته.

كلها ساكنة متحركة لوجود ذاته الموجب لهما. وكذا نرى الجسم أسود، ثم صار أبيض، فلو كان أسود لذاته وجب أن يبقى أسود مهما بقي الذات. فبقاء الذات، وعدم بقاء السواد، وكذا حدوث البياض، وعدم حدوث الذات الآن دليل تغايرهما؛ فعلم أن الجسم كان أسود لمعنى ينعدم ذلك المعنى عند حدوث البياض، ثم صار أبيض لمعنى يحدث الآن.

ثم الأعراض حادثة عرف حدوث بعضها بالحس، وحدث بعضها بدلالة انعدامها بوجود ما يضاهاها؛ إذ القديم لا ينعدم. فإن كل حجم لا يخلو عن كون² ما، إما حركة، أو سكون، أو كون ليس بحركة، وسكون³، وهو الكون الأول حال حدوثه. وكل واحد منها يحدث. أما الحركة، والكون الأول فظاهر؛ لأنه لا بقاء لهما حتى يشتبه على العاقل أنهما قديمان. وأما السكون فجواز العدم عليه، وتحققه دليل حدوثه، إذ القديم لا ينعدم.

فإن قيل: السكون لم ينعدم، بل انتقل إلى محل آخر؛ والحركة لم يحدث فيه، بل انتقلت إلى هذا المحل، أو ظهرت [٦٦ ب] الحركة في هذا المحل بعد أن كمنت فيه؛ وكمن السكون فيه بعد أن كان ظاهرا.

قلنا: انتقال الحركة، والسكون من محل إلى محل آخر⁴، وكذا كمنهما، وظهورهما في محل واحد محال لاستلزامه قيام العرض بالعرض. على أن المدعى وجود ما سوى الأعيان من الأعراض الحادثة، وعدم خلوا الأعيان عنها. وبهذا

¹ ف ي: ولأن.

² في هامش ل: الكون حصول الجوهر في الحيز.

³ ل: أو سكون.

⁴ ف ي - آخر.

الاعتراض اعترف الخصم به،^١ لأن الظهور، والكمون، وانتقال الحركة، والسكون من محل إلى محل لا يكون راجعا إلى ذات الجوهر،^٢ بل إلى معنى وراءه، وإلا لزم أن يكون الجوهر في الاحوال كلها كامنا ظاهرا متقلا لوجود ذاته الموجب لوجود هذه الصفات، وهذا محال.

ثم كما لا يتصور وجود جوهر يخلو عن الكون الأول، وعن الحركة، والسكون لا يتصور وجود جوهرين يخلوان عن الاجتماع، والافتراق. لما أن الحركة كونان في مكانين، والسكون كونان في مكان واحد. فأما إذا كان في الزمان الثاني في المكان^٣ الثاني، وهو الحركة؛ أو في المكان الأول، وهو السكون. وكذا الاجتماع كون الجوهرين في حيزين بحيث لا يمكن تخلل الثالث بينهما، والافتراق كون الجوهرين في حيزين بحيث يمكن تخلل الثالث بينهما، ولا واسطة بين السلب والإيجاب.

ولأن جوهر ما لو كان خاليا عن العرض فخلوه إما ان كان [١٧] لذات^٤ الجوهر كخلو الحركة عن اللون، واللون^٥ عن الحركة؛ أو لمعنى يقوم به يناهى العرض كخلو الأسود عن البياض لقيام السواد به. ثم لا يجوز أن يكون خلو الجوهر لذاته، أو لمعنى يبقى، وإلا يستحيل قبوله عرض^٦ الآن مع بقاء ما يوجب امتناعه. وإن كان خلوه لمعنى ينعدم، ثم يقبل العرض ثبت المدعى؛ لأنه حينئذ لا يخلو الجوهر عن العرض الحادث،

١ في هامش ل: اي بسبب ما قال من الانتقال، والظهور، والكمون اعترف بثبوت المدعى.

٢ في هامش ل: اي الانتقال بالحركة، والكمون، والظهور بالحركة، والسكون.

٣ ف ي؛ ل: ان.

٤ ف ي: والمكان.

٥ ف ي: في ذات.

٦ ف ي: عن السكون، والسكون.

٧ ف ي: العرض.

وعن ذلك المعنى الحادث أيضا . إذ ما ثبت قدمه امتنع عدمه، وإذا ثبت استحالة خلو الجواهر عن الأعراض الحادثة استحال سبق الجواهر عليها؛ لما أن في السبق الخلو. وما لا يسبق الحادث فهو حادث ضرورة.

فصل [في أن العالم ليس بقديم]

ثم العالم إذا كان حادثا كان مسبقا لعدم، وما سبقه العدم لم يكن وجوده لذاته، ويستوى في العقل إمكان وجوده، وعدمه؛ فلا بد له من مخصص يرجح أحد الجائزين على الآخر؛ جرى العلم بذلك مجرى البديهة. فإن من رأى بناء رفيعا، وقصرا مشيدا اضطرب في العلم بأن له بانبا رافعا.

قيل لأعرابي رضي الله عنه: ² بم عرفت الله؟³ فقال: البعرة تدل على البعير، وآثار القدم تدل على المسير، فهذا الأيوان العلوي، والمركز السفلي أما يدلان على الصانع الخبير؟ والذي يوضح هذا أن كل عين من أعيان من العالم [٧\ب] اجتمعت فيه الطبائع المضادة⁴ التي من شأنها التباين، ومن طبيعتها التنافر لو تركت وطباعها لتباينت، وتنافرت.⁵ وكذا اجتمعت المختلفات في الجواهر،⁷ واختلفت المتجانسات بالمحل؛⁸

١ ف ي: وما.

٢ ف ي؛ ل - رضي الله عنه.

٣ ف ي + تعالى.

٤ ف ي: يدل.

٥ ف ي: المتضادات.

٦ في هامش ل: كجواهر السكر مثلا، فإنه اجتمعت الحرارة، واللذة، واللون، وغير ذلك؛ وكل واحد منهما مخالف للآخر.

٧ ف ي: الجواهر.

٨ في هامش ل: أي التماثل يختلف من حيث المحل، ويتباين في وقت الإدراك، والنضج.

فدل وجودها على خلاف ما يقتضي شأنها على أن لها صانعا قادرا عالما.
ولا يتوهم أنه أحدث نفسه في حالة العدم؛ لأن الفعل من المعدوم محال. تحققة أن
الآدمي ليس بعرض، بل هو جوهر؛ وليس بجما، بل هو نام؛ وليس بنبات، بل هو
حيوان؛ وليس بعجماء، بل هو ناطق. ثم هو مع كمال حاله يعجز عن تغيير صفة ذميمة له
من الذمامة، وقصر القامة، وسواد بشرته إلى ما يضادها. فلأن لا يتصور إيجاد أصل العالم
مما هو معدوم أولى.

فصل [في أن مخصص العالم واجب الوجود]

ثم المخصص لا بد وأن يكون واجب الوجود لذاته، فثبت قدمه، لأنه استحال عدمه؛
ولأنه لو لم يكن قديما لكان حادثا، لأنه لا واسطة بينهما، إذ القديم ما لا ابتداء لوجوده،
والحادث ما لوجوده ابتداء. وإذا كان حادثا افتقر إلى محدث آخر؛ فإما أن ينتهي إلى
صانع قديم، وهو المطلوب؛ وإما أن يدور، أو يتسلسل، وهما باطلان.
أما بطلان الدور فلأن الشئين إذا كان كل واحد منهما علة لوجود الآخر مؤثرا فيه
لزم أن يكون كل واحد منهما مؤثرا في وجود نفسه؛ إذ المؤثر فيما هو مؤثر في وجوده
مؤثر في وجوده؛ ويلزم من ذلك أن يكون [١٨] الشئ علة نفسه، أو علة علة،
ومعلول معلوله، ويكون مؤثرا، ومتأثرا معا؛ وكل ذلك محال.

وأما بطلان التسلسل؛ فلأن مجموع^٢ تلك الأمور التي لانهاية لها ممكن، إذ تعلق
وجود كل منها بغيره؛ فالمجموع ممكن، وكل ممكن له مؤثر، فالمجموع له مؤثر،

^١ في هامش ل: التسلسل عبارة عن أمور يكون الجزء الأول منها مستفادا من الثاني، ووجود
الثاني من الثالث، ووجود الثالث من الرابع، وهكذا إلى غير النهاية. وهو باطل لأنه لو ثبت
فالمجموع من تلك الأمور لانهاية لها من حيث هو مجموع ممكن.

^٢ ف ي؛ ل + آحاد.

والمؤثر^١ إما نفس ذلك المجموع، أو أمر داخل فيه، أو خارج عنه. الأول باطل ضرورة امتناع كون الشيء علة نفسه. والثاني باطل أيضا، لأن كل واحد من آحاد ذلك المجموع لا يكون علة لنفسه للإستحالة، ولا علة^٢ لبطلان الدور، فلا يكون علة للمجموع.^٣ إذالمؤثر في مجموع لا بد أن يكون مؤثرا في جميع أفرادهِ. وإذابطل القسمان ثبت أنه لا بد لذلك المجموع من مؤثر خارج عنه. والخارج عن جميع الممكنات لا يكون ممكنا، بل واجبا قديما.

ولأن ما تسلسل وجوده تعذر ثبوته، لأنه افتقر وجود هذا الحادث إلى انقضاء ما لانهاية له، ووجود حوادث لا أول لها. وذلك محال لوجهين: أحدهما أن تعاقب الحوادث بعضها ببعض يقتضي كون كل واحد منهما مسبوقا بغيره، والأزلية تنافي المسبوقية، فاستحال الجمع بينهما. والثاني أن حقيقة الحادث ما لوجوده أول، والشيء بكثرة أمثاله لا يخرج عن حقيقة. ولا يلزم أن حكم المجموعات يخالف حكم المفردات. فإن ما ليس بجسم إذا انضم إلى ما ليس بجسم صار جسما؛ وكذا ما ليس [٨ب] بطويل إذا انضم إلى ما ليس بطويل صار طويلا. لأن الجوهر الفرد لا يكون جوهرًا لأنه ليس بجسم، وليس بطويل. وإلا يلزم أن يكون العرض جوهرًا لهذه العلة؛ بل لأنه قائم بنفسه لا يفتقر بصورته إلى المحل، وتلك الحقيقة باقية بعد الانضمام.

فإن قيل: إذا جاز وجود حوادث لا آخر لها كأنفاس أهل الجنة لم لا يجوز وجود^٤ حوادث لا أول لها؟

^١ ف ي: فالمؤثر.

^٢ في هامش ل: ومن جملة تلك الآحاد هو وعلة، فيكون الشيء علة لنفسه، ولعلة، وإنه محال.

^٣ ف ي: المجموع.

^٤ ف؛ ل: جسم.

^٥ ف ي - وجود.

قلنا: لأن بين الحدوث، وعدم الأولية منافاة، ولا منافاة بينه، وبين عدم الآخريّة. ولأننا إذا شاهدنا حادثاً، ثم قلنا: لا وجود لهذا الحادث إلا وقبله حادث، ثم لا وجود لذلك إلا وقبله آخر إلى ما لا يتناهى، فهذا يوجب امتناع هذا الحادث المشاهد. وبمثله لو قيل: لا حادث إلا وبعده حادث لم يمتنع ثبوت هذا الحادث، بل يقتضي وجوده وجود آخر بعده؛ وكذا في الثانى، والثالث إلى ما لا يتناهى. نظيره تضاعف الحساب إذا لم يكن له ابتداء يبدأ به لا يجوز وجود شئ منه البتة. وإذا حصلت البداية يجوز أن يبقى دائماً.

يوضحه: أن من قال لغيره 'لاتأكل لقمة إلا وقبلها لقمة' لا يتمكن من الدخول فى الأكل. فإن كل لقمة يريد أكلها كان من شرط أكلها أن يأكل قبلها أخرى، فيبقى أبداً غير آكل. وبمثله لو قال 'لاتأكل لقمة إلا وبعدها لقمة' يبقى أبداً الدهر آكلاً.

ولا يقال: خالق هذا العالم [١٨٩] المحسوس لو كان شيئاً محدثاً، وخالق ذلك المحدث قديماً يكون صانع العالم محدثاً، ولا يلزم التسلسل. لأننا نقيم الدلالة على أن لخالق سواه، ولا مبدع غيره فى مسألة خلق الأفعال. فيزول هذا الإشكال.

فإن قيل: لو كان صانع العالم قديماً، والعالم حادثاً يلزم حدوث الصانع، أو قدم الزمان؛^٢ لأن تقدمه على العالم إن كان بمدة متناهية يلزم حدوث الصانع. لأن المتقدم على الحادث بمقدار متناه حادث بالضرورة؛ وإن كان تقدمه بمدة غير متناهية يلزم قدم

^١ ف ي: ابتداءً.

^٢ فى هامش ل: الزمان عبارة عند المتكلمين عن مقارنة متجدد موهوم بتجدد معلوم إزالة للإبهام، كما يقال: أتيتك طلوع الشمس؛ فإن طلوع الشمس معلوم، ومجيئه موهوم. فإذا قرن ذلك الموهوم بذلك المعلوم زال الإبهام. وكذلك لو قرن بحادث آخر معلوم كقدوم زيد، لكن لما كان طلوع الشمس أعرف، وأشهر كان مقارنته به أولى. وعند أرسطو عبارة عن مقدار حركة الفلك من حيث أنها تنقسم إلى متقدمة، ومتأخرة لا تبقى المتقدمة منها مع المتأخرة.

الزمان. إذ المدة لا تحقق لها إلا بالزمان. وأيضا يلزم أن يكون الله^١ مفتقرا في قدمه، واستمرار بقائه إلى تلك المدة، والمفتقر إلى الغير ممكن لذاته، والممكن لذاته لا يكون واجبا لذاته.

قلنا: إنما يلزم ذلك أن لو كان تقدم الصانع زمانيا. ألا ترى^٢ أن تقدم الزمان على الزمان كتقدم اليوم على الغد لا يكون بالزمان. وإلا لزم التسلسل، وحصول أزمنة لانهاية لها دفعة واحدة. فلم لا يجوز أن يكون^٣ تقدم وجود الصانع على وجود العالم، وتقدم عدم العالم على وجوده من هذا القبيل؟

فإن قيل: تأثير الصانع في المصنوع إما أن كان حال وجود المصنوع، أو حال عدمه؛ فالأول محال، لأنه إيجاد الموجود؛ وكذا الثاني، لأن عدم نفي محض، وهو مستمر على العدم الأصلي. فامتنع إسناده إلى المؤثر، [٩\ب] ووجود الأثر فيه.

قلنا: تأثير الصانع حال وجود المصنوع لاقبله، ولا بعده كتأثير الكسر في الانكسار، وحركة الأصبع في حركة الخاتم. ولانسلم إحالة اتحاد^٤ موجود لم يكن موجودا قبل ذلك. إنما الإحالة فيما كان موجودا قبله.

^١ ف ي؛ ل + تعالى.

^٢ ف ي: ألا يرى:

^٣ ف ي - يكون.

^٤ في هامش ل: أي لم لا يجوز أن يكون تقدمه عليه كتقدم أجزاء الزمان بعضها على الأخرى؟ فإن ذلك التقدم ليس بالزمان عند الفلاسفة، وإلا لكان للزمان زمان، ويتسلسل.

^٥ ف ي: إيجاد.

الكلام فى الاسم والمسمى

ههنا ثلاثة ألفاظ: التسمية، والاسم، والمسمى. التسمية يرجع^١ إلى المسمى، وهى اللفظ الدال على الاسم. والاسم مدلوله، وهو المسمى بعينه.^٢ والوصف، والصفة بمثابة التسمية، والاسم؛ إذالوصف قول الواصف، والصفة مدلول الوصف بوصف بها الموصوف. وكل وصف فهو صفة للواصف، وليس كل صفة وصفا. وكذا كل تسمية فهو^٣ اسم من وجه، وليس كل اسم تسمية. فقول القائل إذا نبأ عن اسم فهو تسمية منه، وهو اسم، وصفة من حيث أنه اتصف به القائل بكونه قائلا، ومسميا. فمن حيث أنه تسمية خبر متعرض للصدق، والكذب؛ ومن حيث أنه صفة، واسم لايدخله الصدق، والكذب.^٤

وقالت المعتزلة باتحاد التسمية، والاسم؛ واتحاد الوصف، والصفة. وهذا القول يجرحهم إلى إنكارالصفة، والاسم لله تعالى فى الأزلى. إذالصفة، والاسم قول الواصف، والمسمى؛ وهو حادث عندهم. وهذا يخالف إجماع الأمة أيضا؛ لأنهم أجمعوا على أن ثبوت العلم، والقدرة، والسمع، [١٠١] والبصر، والطول، والقصر، وسائرالصفات لايتعلق بالأقوال؛ وأن الله سبحانه وتعالى موصوف بالجود، والكرم، والرأفة، والرحمة،

^١ ف ي؛ ل: ترجع.

^٢ فى هامش ل: إذا قال قائل 'الله' فهذا القول تسمية قامت بالمسمى؛ وهى غير الاسم، والمسمى؛ والتسمية ذكر الاسم. والخلاف فيه أن ذكر اسم الله تعالى هل هو ذكر الله تعالى أم ذكر غيره؟ فمن جعل الاسم غير المسمى يقول: من قال 'الله' فقد ذكر غير الله تعالى. فإنه ذكر اسم الله تعالى، واسمه غيره. وعندنا لما كان الاسم، والمسمى واحدا كان قوله 'الله' ذكر اسم الله، وذكر الله؛ ولا فرق بين قول القائل 'ذكرت اسم الله'، وبين قوله 'ذكرت الله'. والدليل عليه يأتى إن شاء الله تعالى.

^٣ ف ي؛ فهى.

^٤ ف ي - ومن حيث أنه صفة، واسم لايدخله الصدق، والكذب.

والفضل، والإحسان نطق بها الناطقون، أو سكتوا.

ولا تمسك لهم بقول أهل اللغة 'إن الوصف، والصفة واحد'. لأنهم أرادوا بذلك أن قول القائل 'زيد عالم' صفة لهذا القائل، ووصف منه لزيد؛ أو أرادوا بذلك أنهما مصدران؛ من قولهم 'وصف يصف وصفاً، وصفة'، لكن الوصف على موافقة ميزان صدره دون الصفة مثل التسبيح، والسبحان. فالتسبيح على موافقة ميزان صدره دون السبحان.

وقال أبو الحسن الأشعري^٢: إن الأسماء تنزل منزلة الصفات، وهي منقسمة انقسام الصفات. ناسم هو المسمى كالصفة هي^٣ الموصوف كالموجود، والقديم، والحادث؛ واسم هو غير المسمى كصفات الفعل مثل الخلق، والرزق، والإماتة، والإحياء، والتكوين^٤ لله تعالى، والأعراض التي هي صفات محالها. واسم لاهو، ولا غيره كالصفة التي لاهو، ولا غيره؛ وهي صفات ذات الباري^٥ كالعلم، والقدرة، والسمع، والبصر.^٦

^١ ف ي: يصدران.

^٢ أبو الحسن الأشعري من أئمة أهل السنة، ورئيس الأشعرية تلميذ أبي علي الجبائي نشأ في الاعتزال، ثم رجع منه، وذب عن معتقد أهل السنة صاحب المؤلفات منها مقالات الإسلاميين، والإبانة عن أصول الديانة، وغيرهما مات سنة ٩٣٥/٣٢٤. انظر: تاريخ بغداد للخطيب البغدادي، ٣٤٦/١١-٣٤٧؛ وتبيين كذب المفتري لابن عساكر، ٣٤-٤٣٦؛ ووفيات الأعيان لابن خلكان، ٢٨٤/١١١-٢٨٦؛ وطبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي، ٣٤٧/٣-٤٤٤؛ والبداية والنهاية لابن كثير، ٢٠٤/١١؛ وشدرات الذهب لابن العماد الحنبلي، ٣٠٣/١-٣٠٥.

^٣ ف ي: هو.

^٤ ف ي - مثل الخلق، والرزق، والإماتة، والإحياء، والتكوين.

^٥ ف ي + تعالى؛ ل + تعالى وتقدس.

^٦ ف ي - كالعلم، والقدرة، والسمع، والبصر.

قال^١ أبو إسحاق الإسفرائيني^٢: إذا قال الله تعالى^٣ 'كلامى صدق' كان التسمية، والاسم، والمسمى واحدا؛ إذ كلامه التسمية، وهو الاسم، وهو^٣ المسمى بعينه. وإذا قال الله تعالى^٤: " إتنى أنا الله"^٥ فالاسم هو المسمى؛ والتسمية ليست^٦ غير المسمى، ولا عينه. لأن التسمية قول الله، وهو صفة ذاته لاهو، ولا غيره.

ثم تحديد الاسم على قول المعتزلة هو القول الدال على المسمى. فجعلوا التسمية [١٠ \ ب] اسما.

وقلنا فى تحديده: ما دل بنفسه على معنى مفرد فى نفسه. والدليل على صحة ما ذهبنا إليه قوله تعالى: "سبح اسم ربك"^٧،^٨ و"تبارك اسم ربك"^٩ و"المسبح"^{١٠} هو الله^{١١}

^١ ف ي؛ ل: وقال.

^٢ أبو إسحاق الإسفرائيني إبراهيم بن محمد عالم بالفقه، والأصول نشأ فى إسفرائين، ثم خرج إلى نيسابور، ورحل إلى خراسان، وبعض أنحاء العراق، فاشتهر؛ له كتاب الجامع فى أصول الدين، ورسالة فى أصول الفقه. كان ثقة فى رواية الحديث، وله مناظرات مع المعتزلة؛ مات فى نيسابور سنة ٤١٨/١٠٢٧، ودفن فى إسفرائين. انظر: هدية العارفين لإسماعيل باشا البغدادي، ٨/١؛ والأعلام للزركلي، ٥٩/١.

^٣ ف ي؛ ل - هو.

^٤ ف ي - الله تعالى.

^٥ سورة طه، ١٤/٢٠.

^٦ ف ي - ليست.

^٧ ف ي + الأعلى.

^٨ سورة الأعلى، ١/٨٧؛ ف ي + الأعلى.

^٩ سورة الرحمن / ٧٨/٥٥.

^{١٠} ل: فالمسبح.

^{١١} ف ي؛ ل + تعالى.

دون أقوال الذاكرين. ألا ترى^١ أنه أضاف هذا الوصف إلى ذاته في موضع آخر كما قال: " تبارك الذي بيده الملك "،^٢ و" تبارك الذي نزل الفرقان".^٣ دل أن الإضافة إلى الاسم إضافة إلى المسمى.

ولأن في القول بأن الاسم غير المسمى تعطيل الشرائع، ورفع الاحكام، بل يؤدي إلى رفع أصل التوحيد. لأن إيراد العقود من البيع، والإجارة، والنكاح، والطلاق، والعتق على الاسماء لا يكون إيرادا على المسميات؛ فلا يثبت بها الملك، والحل، والحرمة في الاعيان.

وكذا " بسم الله " معناه " بالله "؛ إذ لو كان الاسم غير الله لكان الإهلال على الذبيحة، والبداية في كل أمر بغير الله. وكذا الإيمان بالله، ومحمد، رسول الله إيمانا بغير الله، وبغير^٤ رسوله، والحلف بالله حلقا بغير الله .

فإن قيل: قوله تعالى: " والله الاسماء الحسنى "، وقوله عليه السلام^٥ في الحديث المعروف: " لله تسعة وتسعون اسما "، دليل^٦ تغاير الإسم للمسمى؛ إذ المتعدد غير

^١ ف ي: الأيرى.

^٢ سورة الملك، ١/٦٧؛ وفي هامش ل: 'تبارك الله' اي دام خيره، وبره؛ من البركة، وهي الزيادة، والنماء. يقلب 'بارك الله له، وفيه، وعليه'. ويجوز أن يكون من البروك، وهو الثبوت؛ ومنه البركة، لثبوت النماء فيها.

^٣ سورة الفرقان، ١/٢٥.

^٤ ف ي؛ ل: وبمحمد.

^٥ ف ي - بغير.

^٦ سورة الأعراف، ١٨٠/٧.

^٧ ف ي؛ ل: صلى الله عليه وسلم.

^٨ انظر: صحيح البخاري، التوحيد ١٢، والدعوات ٦٩، ١٠٠، والشروط ١٨؛ و صحيح مسلم، الذكر ٥، ٦؛ و سنن الترمذي، الدعوات ٨٢؛ و سنن ابن ماجه، الدعاء ١٠.

المتحد بالضرورة.

قلنا: الجواب عنه من وجهين. أحدهما إنا لانكر استعمال الاسم في التسمية مجازا لاشتراكهما في الدلالة على المعنى؛ غير أن الاسم دل بنفسه على معنى في نفسه، والتسمية دلت على معنى في غيره، أوحقيقة. فكان الاسم [١١/أ] مشتركا بين التسمية، والمسمى. والثاني لايمتنع تعدد المسمى، فإن الاسماء دلت على الصفات القديمة، فلم يبعد فيها التعدد.²

فإن قيل: لو كان الاسم هو المسمى لاستقام أن يقال: إن الله اسم، كما يستقيم القول بأن الله مسمى، واستقام القول بأنه عبد اسم الله كما يستقيم القول بأنه عبد الله.³

قلنا: السبيل في مثله التوقيف، ولم يرد التوقيف بأن اسم الله هو الله، ولا بأن نعبد اسم الله. ولا يقال: لو كان الاسم هو المسمى لاستقام الجواب بالإشارة إلى ذات الانسان عند قول السائل 'ما اسمك؟'، أو 'اسمه؟' لأن الاسم⁵ المقرون بما في السؤال أريد به

¹ ل + على.

² ل + على أن الاسم لو كان هو التسمية لصار تقدير الحديث 'الله تسعة وتسعون تسمية' وهذا فاسد.

³ في هامش ل: الاسم يذكر، ويراد به التسمية، وهو قائم بالمسمى بالإجماع؛ والتعدد، والكثرة، والحدوث راجع إلى التسمية لا إلى الاسم حقيقة. والدليل على التفرقة بينهما انه إذا قيل 'ما اسمك؟' فيقول 'محمد'، فيكون مراد المسمى التسمية لا الذات، فإنه ذكر بكلمة 'ما'، وإنها لغير العقلاء؛ ثم إذا قيل 'من محمد؟' فيقول 'أنا' مخبرا عن نفسه؛ ولو كان 'محمد' غيره لما صح الجواب بقوله 'أنا'، بل يقول 'محمد اسمي'. وكذا يصح أن يخبر فيقول 'أنا محمد بن فلان'، فيكون إخبارا عن ذاته. وكذا إذا ... لذاته فصح لمجموع ما ذكرنا، أن الإسم والمسمى واحد وإن كان قد يطلق على التسمية مجازا.

⁴ ف ي؛ ل: يعبد.

⁵ ف: اسم.

التسمية، وبمن أريد به المسمى. والله الموفق.^١

الكلام فى توحيد الصانع جل جلاله وعم نواله وشمل البرية إحسانه وإفضاله
ثم إن صانع العالم تعالى وتقدس واحد. قيل: الواحد حقيقة هو الفرد، واسم
الفرد ينتظم الفرد فى الذات، وينتظم الفرد فى المعنى. فالتفرد فى الذات امتناع انقسامه
فى نفسه كما يقال: الجوهر الذى لا يتجزى واحد، أى فرد يمتنع انقسامه. وأما الفرد فى
المعنى فنوعان: أحدهما الإنفراد عن أصحابه حتى يبقى وحده؛ والآخر الانفراد فيما
بين أشكاله بوصف خص به من أوصاف التعظيم. كما يقال 'فلان واحد زمانه، وواحد
بلده'. قال شاعرهم:

"يا واحد العرب الذى ما فى الأنام له نظير لو كان مثلك آخر ما كان فى الدنيا

فقير"^٢

[١١١ ب] ثم إن الله تعالى واحد فى ذاته، وأسمائه، وصفاته على معنى أنه فرد
فى ذاته، وأسمائه، وصفاته. وتفرد ذاته باعتبار امتناع انقسامه فى نفسه؛ لأن الانقسام
إنما يقع على مجتمع، ولا يوصف هو بالاجتماع. لأن الاجتماع كون جزء بجانب جزء
مماس له، ولا يقع المماس إلا على ما له جانب، وما له جانب متناه، والتناهى من
صفات الحدوث، تعالى الله عن ذلك.^٣ ويلزم من امتناع النهاية امتناع الجانب، ومن
امتناع الجانب امتناع المماس، ومن امتناع المماس امتناع الاجتماع، ومن امتناع
الاجتماع امتناع الانقسام بالضرورة.

^١ ف ي - والله الموفق.

^٢ لم أجده فى المراجع.

^٣ ف ي + علوا كبيرا.

ثم ليس امتناع انقسام ذات البارى تعالى وتقدس^١ كامتناع انقسام الجزء الذى لايتجزى. لأن امتناع انقسامه من حيث أنه قطع عنه مثله، فكان أقل القليل، وانه قابل للتكثير بأن يضاف إليه من العدد، والله تعالى متعال عن التقليل، والتكثير. لأن المتكثير ذو شكل، والمتقلل ذو نهاية؛ وهما من سمات الحدوث تعالى الله عن ذلك. ولهذا قال أبو إسحاق الإسفرائينى: الواحد هو الذى لايقبل الوصل، والفصل، أشار إلى وحدة الاله سبحانه.

فأما الجوهر يقبل التأليف، والزيادة؛ ولهذا قلنا: إن الله تعالى واحد لا كالواحد من الخلق كإنسان واحد، ودار واحدة. لأنه ذو شكل، وذو نهاية. وعن هذا قال عامة أهل السنة والجماعة: إن الله تعالى واحد لا من [١٢٨] طريق العدد، لأن العدد انما صار عددا بما أضيف إليه بعضه إلى بعض، فيتكثر بذلك،^٢ ويتقلل بما يقطع عنه من العدد.

فلو قيل: إنه واحد من طريق العدد لكان فيه إدخاله في جملة ما يتكثر بانضمام البعض إلى البعض، ويتقلل بقطع هذا الضم،^٣ وهذا محال. ولايلزم أنه تعالى وتقدس عد نفسه مع خلقه في قوله تعالى: "ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم"^٤، فإنه يدل على أنه واحد من طريق العدد؛ لأن المراد بالآية أنه محيط بهم علما، ولايخفى عليه من أمرهم شئ كمن معهم فى المكان؛ لا أن يراد أنه واحد منهم. ألا ترى^٥ أنه لايجوز أن يقال 'إنه ثالث ثلاثة'، ولا 'رابع أربعة'، لأنه واحد منهم؛ ولاكذلك 'رابع ثلاثة'،

^١ ف - وتقدس.

^٢ ل - بذلك.

^٣ ف ي: القسم.

^٤ سورة المجادلة، ٧/٥٨.

^٥ ف ي: ألا يرى.

لأن رابع ثلاثة جاعل الثلاثة أربعة بكونه معهم إما بالنصر لهم، أو بالعلم بهم، لا أن يدخل في عددهم. دل على صحة هذا التأويل أول الآية، وآخرها؛ فإنه قال في أول الآية: " ألم تر أن الله يعلم ما في السموات وما في الأرض"، وقال في آخر الآية: " إن الله بكل شيء عليم".

ثم الفرق بين الواحد، والأحد بعد اشتراكهما في إفادة معنى التوحد من وجوه: أحدها أن الأحد في موضع النفي يعم القليل، والكثير بصفة الاجتماع، والافتراق؛ يقال 'ما في الدار أحد'، أي ما فيها واحد، ولا اثنان، ولا ثلاثة لاجتماعهم، ولا مفترقين. ولكون [١١٢ب] هذا الاسم متناولا للواحد فما فوقه صح أن يقال 'ما من أحد فاضل، وما من أحد فاضلين'؛ قال الله تعالى: "فما منكم من أحد عنه حاجزين"^٢ بخلاف الواحد، لأنه صح أن يقال 'ما في الدار واحد، بل اثنان'، ويقال 'ما يقاومه واحد، بل اثنان'. فلهذا قال الله تعالى: "ولم يكن له كفوا أحد"^٣، يقتضى نفي الكفاءة على العموم؛ وعلى هذا قال الله تعالى: "لستن كأحد من النساء"^٤؛ لأنه أراد نفيًا عامًا، ولو قال 'كواحدة من النساء' يحتمل أن يكون^٥ مثلًا لغير تلك الواحدة.

والثاني: أن 'أحدًا' اسم خاص لله تعالى عند الإطلاق حتى لم يجوز أن يقال 'رجل أحد، ودرهم أحد'، واستقام ذلك في اسم الواحد. ولهذا جاء اسم أحد في أسماء الله تعالى في القرآن غير مقرون بما يوجب التعريف من الألف واللام في قوله

^١ ل: وما.

^٢ سورة الحاقة، ٤٧/٦٩ .

^٣ سورة الإخلاص، ٤/١١٢ .

^٤ ف ي - الله.

^٥ سورة الأحزاب، ٣٢/٣٣ .

^٦ ل + به.

تعالى: "قل هو الله أحد".^١ لأنه معرفة بنفسه، فإنه لما كان نعتا له وحده استغنى عن التعريف.

والثالث: أن اسم الأحد ينتظم التوحد في الذات خاصة، واسم الواحد ينتظم التوحد في الصفة، والذات. ألا ترى^٢ أنه يستقيم أن يقال 'فلان واحد زمانه'، ولم يستقم 'أحد زمانه'؛ ولهذا المعنى يقال 'إن الله تعالى أحد في ذاته، واحد في صفاته'. دل عليه "قل هو الله أحد"؛ وصف ذاته بأنه أحد. ولما أراد نفي شركة الأغيار في صفة الخالقية، فقال "وهو الواحد" في قوله تعالى: "أم جعلوا لله شركاء [١٨١٣] خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار".^٣

ثم إن الله تعالى واحد لا شريك له. إذ لو كان له شريك لتمانعا بوجودهما لاستخلاص الالهية لنفسه، إذ الشركة نقص، لأنه لا يمكنه إنفاذ مشيئته على ما يشاء. وإذا تمانعا لم يكونا، ولم يكن المصنوع أيضا؛ أو لتمانعا بالإيجاد لاستخلاص الملك، إذ الشركة فيه نقص أيضا. وإذا تمانعا بالإيجاد لم يكن موجود ما. ولما كان كل موجود مستمرا في الوجود دل أن الصانع واحد.

فإن قيل: لو اصطلحا على ذلك، وتوافقا ليكون وجودهما، ووجود كل موجود بهما لم يتأت هذا الإلزام.

قلنا: الإلزام باق، لأنهما إن توافقا على الإيجاد فيما أن يوجد الموجود منهما على طريق التعاون، وحيث يلزم عجز كل واحد منهما؛ وإن وجد من كل واحد منهما

^١ سورة الإخلاص، ١/١١٢.

^٢ ف ي: الأيرى.

^٣ سورة الرعد، ١٦/١٣؛ وفي هامش ل: إنما ذكر 'القهار' عقيب 'الواحد' لبيان أن الله تعالى مع وحدته، واستغناؤه عن غيره قهار، وإن كان من بيان القهر افتقاره إلى انضمام من يعاون فيه.

على الانفراد، والاستبداد فذلك محال. أو نقول^١: لوتوافقا فإما أن كان موافقتهما مع العجز عن الممانعة، وحيثئذ يلزم عجز كل واحد منهما؛ أو مع القدرة على الممانعة، وحيثئذ صار كل واحد منهما مقدورا لآخر، والمقدور لا يصلح إلها. فهذا معنى قوله تعالى: "لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا"^٢، أي 'لوكانوا عددا لتمانعوا بوجودهم، أو بإيجاد غيرهم'، وقوله تعالى: "وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض"^٣، أي 'لوكانوا عددا لذهب كل إله بما خلق، ولا يبقى للآخر تصرف فيما [١٣\ب] خلق الآخر، ويصير كل واحد متناهي القدرة؛ ومتناهي القدرة لا يكون إلها. وقوله^٤ "ولعلا بعضهم على بعض"، أي 'لتغالبا، وتمانعوا بوجودهم، أو بإيجاد غيرهم'، وإذا تمانعوا لم يكونوا موجودين، ولا كان موجود؛ فلما كان أمر السموات، والأرض مستمرا دل أن صانع العالم واحد لا شريك له.

ثم المتكلمون أخذوا دلالة التمانع من كتاب الله تعالى، فقالوا: لو كان الصانع اثنين، وفرضنا تعلق إرادة أحدهما بعرض، وتعلق إرادة الآخر بضده في ذلك المحل؛ إما أن ينفذ إرادتهما، وهو محال لاجتماع الضدين؛ وإما أن لا ينفذ مرادهما، وهو محال، إذ فيه تعجيزهما؛ وإما أن ينفذ إرادة أحدهما، وفيه تعجيز من لم ينفذ إرادته.

فإن قيل: فرض اختلافهما في الإرادة محال، وسلب القدرة عن المحال لا يكون عجزا كما قلت في الواحد 'إن سلب قدرته عن الظلم، والكذب لا يكون عجزا'؛ لأنه محال.

^١ ف ي: أو يقول.

^٢ سورة الأنبياء، ٢١/٢٢.

^٣ سورة المؤمنون، ٢٣/٩١.

^٤ ف ي: ل: لو كان.

^٥ ف ي + تعالى.

قلنا: الظلم، والكذب محال على الله؛^١ لأن الصدق، والعدل واجب له، فيستحيل ضده؛ ولأن الظلم، والكذب نقص، وأنه لا يوصف بالقدرة على نقص نفسه. بخلاف ما نحن فيه؛ لأن الحركة، والسكون، وسائر المتضادات ممكن الوجود، وإرادة كل منها جائزة؛ والقدرة على كل منها ثابتة لولا تحصيل صاحبه ضده في هذا المحل. فحيث لم يقدر إنما لم يقدر لمنع صاحبه إياه عن الإرادة، وتنفيذها؛ فكان هذا من صاحبه تعجيزاً.

بحقّقه: أنا لو قدرنا [١٨١٤] تفرد كل واحد منهما في الوجود لصح إرادة الحركة من أحدهما، وإرادة السكون من الآخر؛ فوجب أن يصح الإرادتان حالة الاجتماع كما كان حالة الانفراد؛ لأن صحة الإرادة لكل منهما أزلي، والأزلي لا يزول. فإن قيل: أليس أنه لو انفرد أحدهما لصح^٢ منه إيجاد الحركة في شخص، ولو انفرد الثاني لصح^٣ منه إيجاد السكون في ذلك الشخص في ذلك الزمان. ثم إنهما لو اجتمعا لما قدر كل واحد منهما على ما كان قادراً حالة الانفراد؛ وإذا كان كذلك في القدرتين فكذا في الإرادتين.

قلنا: المدعى أن القول بالآلهة يؤدي إلى المحال، والأمر كذلك. لأنه إن بقي الصحتان في المسئلتين يلزم عجز الآلهة،^٤ أو اجتماع الضدين، وإنه محال. وإن زالت، أو زالت إحداهما يلزم زوال الأزلي، وإنه محال أيضاً. أو نقول: زوال إحدى الصحتين في المسئلتين يوجب زوال الصحتين، وذلك يوجب بقاء الصحتين، فيلزم الجمع بين الصحتين، واللاصحتين، وأنه محال.

١ ف ي + تعالى.

٢ ف ي؛ ل: يصح.

٣ ف ي؛ ل: يصح.

٤ ف ي: الإله.

بيانه: أن زوال إحدى الصحتين بالأخرى إنما يكون عند المنافاة بين الإرادتين،
والقدرتين. وعند المنافاة لم يكن تأثير حصول إحداهما في عدم الأخرى أولى من
العكس، فيلزم زوال كل واحدة منهما لعدم الأولوية، ويلزم من ذلك بقاءهما. لأن
المؤثر في عدم كل واحدة منهما وجود الأخرى، والعلة واجبة الحصول عند وجود
المعلول ضرورة امتناع وجود المعلول بدون علته؛ فلو زالتا معا لصحتا معا، وذلك
محال.

فإن قيل: العجز لازم في الواحد أيضا، لأنه [١٤\ب] لو خلق شيئا لعجز^١ عن
خلقه ثانيا، وعن خلق ضده في تلك الحالة في ذلك المحل.

قلنا: زوال القدرة عن مقدوره بإثبات غيره ضد ذلك الشيء هو العجز، وهو أمانة
الضعف، والنقص. فأما من أثبت التصرف في محل باختياره مع قدرته بإثبات ضده
على البذل، فزوال قدرته لوجود^٢ ضده لا يوجب العجز، والضعف؛ لأنه هو الذي أثبت
الضد فيه باختياره، بل هو آية^٣ كمال القدرة، ونفاذ المشيئة. ولأن صانع العالم هو
الموجود الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال لاستحالة وجود العالم بدونه،
فيكون وجوده واجبا. فلو قدر وجود صانع آخر إنما يقدر على سبيل الجواز، لأنه
لا يستحيل عدمه. ووجود الصانع بصفة^٤ الجواز محال.

ولأننا لو قدرنا ذاتين كل واحد منهما واجب الوجود لذاته لكان لأحدهما شيء
لا يكون للآخر، إذ لو لم يختص أحدهما بشيء استحالة التميز، وذلك الشيء ليس^٥ من

١ ف ي: يعجز.

٢ ف ي؛ ل: بوجود.

٣ ف: إنه.

٤ ف: لصفة.

٥ ف ي - ليس.

لوازم الوجوب، وإلا لكان حاصلًا للآخر. ثم هذا الذي اختص بوجود هذا الشيء إن لم يتصور وجوده بدون هذا الشيء كان وجوده متعلقًا بشيء، فلم يكن واجبًا لذاته؛ وإن تصور كان الاثنان موجودين من غير أن يكون بينهما تميز بشيء البتة، وذلك محال.

ولأننا لو قدرنا إلهين فلا يخلو إما أن يكون الجواهر، والأعراض مقدورة لكل واحد منهما؛ أو يكون الجواهر مقدورة لأحدهما، والأعراض للآخر؛ أو يكون بعض الجواهر، والأعراض مقدورة لأحدهما،^١ والبعض الآخر للآخر. [٢٨١٥] لا وجه إلى الأول لاستحالة مقدور بين قادرين، لأن المقدور في وجوده يستغنى بكل واحد منهما عن الآخر. ولا وجه إلى الثاني، لأن الجواهر لا يستغنى عن الأعراض، والأعراض عن الجواهر، فيكون فعل كل واحد منهما موقوفًا على الآخر. ولا وجه إلى الثالث، لأن الجواهر كلها متماثلة، وأكوانها^٢ التي هي^٣ اختصاصات بالأحياء^٤ متماثلة، والقادر على الشيء قادر على مثله.

ولأننا لو قدرنا إلهين، فإن لم يقدر كل واحد منهما، أو أحدهما على تعريف نفسه للعقل بدلالة صنعه يلزم عجزهما، أو عجز أحدهما، وهو باطل. وإن قدرنا على ذلك، فهو باطل لوجهين: أحدهما أنه لم يتصور في العقل وجود مصنوع تبين^٥ اختصاصه بأحدهما على التعيين. والثاني أن تصور ذلك إنما يكون بامتياز مصنوع كل واحد منهما

١ ل: الإثبات.

٢ ف ي؛ ل - أو يكون بعض الجواهر، والأعراض للآخر.

٣ ف ي - لأحدهما.

٤ في هامش ل: الكون عبارة عن حصول الجوهر في الحيز.

٥ ف ي: هو.

٦ ف ي: بالأحيان.

٧ ف ي: يبين.

عن الآخر، وذلك قول بتناهي القدرة، وهو محال. لأن القدرة القديمة شاملة لكل مقدور، فلو اختصت ببعض لا بد لها من مخصص. وإلى هذا أشار قوله تعالى: "إذا لذهب كل إله بما خلق"^١، والله الموفق.^٢

الكلام^٣ في استحالة كون الباري تعالى وتقدس عرضاً أوجوهراً أو جسماً أو ما هو من سمات الحدوث

[فصل في أن الله ليس بعرض] :

ثم إن صانع العالم ليس بعرض، لأنه اسم لما لا دوام له، ويستحيل وجوده إلا في جسم، أوجوهراً، والقديم واجب الدوام، فلا يكون عرضاً؛ ولأن الفعل المحكم المتقن لا يتأتى إلا من حي عالم قادر، وكون العرض حياً عالماً قادراً محال. والمعتزلة زعموا [١١٥ ب] أن الله تعالى لو كانت له صفات أزلية لكانت أعراضاً لاستحالة قيام الصفات بأنفسها، وقيام العرض بذات الله تعالى محال. والكرامية؛ لما عرفوا ثبوت الصفات بالدليل الضروري، وعلموا أنها لا يقوم

^١ سورة المؤمنون، ٢٣/٩١.

^٢ في ل - والله الموفق.

^٣ ل: القول.

^٤ الكرامية أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام الذي مات سنة ٢٥٥/٨٦٨، وهم طوائف بلغ عددهم إلى إثنتي عشرة فرقة يثبتون الصفات لله تعالى، ويتهون فيها إلى التشبيه، والتجسيم. قالوا بأن الإيمان قول باللسان فقط، وزعموا أن الله تعالى لا يقدر إلا على الحوادث التي تحدث في ذاته من إراداته، وأقواله، وإدراكاته. انظر: مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري، ١٤٣، ١٤٤؛ والفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي، ١٣٠-١٣٧؛

بذواتها سمتها أعراضا. وكلا المذهبين فاسد. لأن العرض عرض لاستحالة بقائه؛ سمي السحاب عارضا لعدم دوامه، ويقال 'عرض لفلان كذا'، أى معنى لاقرار له، لا لاستحالة قيامه بذاته؛ فلم يكن صفات الله تعالى أعراضا لوجوب بقائها.

فصل [فى أن الله ليس بجوهر]:

صانع العالم ليس بجوهر، وزعمت النصارى أنه جوهر، لأنه فى الشاهد اسم للقائم بالذات يطرد، وينعكس، ولا انفكاك بينهما.
وقلنا: الجوهر فى اللغة عبارة عن الأصل، يقال للثوب إذا كان محكم الصنعة جيد الأصل: إنه ثوب جوهرى، وفلان من جوهر شريف؛ وسمى الجزء الذى لا يتجزى جوهرًا، لأنه جار مجرى الأصول للمركبات.

ثم كما يدور الجوهرية مع القيام بالذات وجودًا، وعندما يدور^٢ مع كونه أصلا للمركبات أيضا؛ وفى لفظ الجوهر ما ينبئ عن الأصالة لغة لاعن القيام فى الذات^٣؛ فكان جعله جوهرًا لكونه أصلا أولى من جعله جوهرًا لأنه قائم بالذات^٤. لأن دلالة الدوران مشتركة، ودلالة الوضع خاص فى الأصالة. ألا ترى^٥ أن كل جوهر فى الشاهد قابل للعرض، ويدور الجوهرية معه وجودًا، وعندما؛ ثم لم يجعل القابل للأعراض حدا

و الملل والنحل للشهرستاني، ١٠٨/١-١١٣؛ وكشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي، ١٢٦٦/٣.

١ ل: تدور.

٢ ل: تدور.

٣ ل: بالذات.

٤ ل - فكان جعله جوهرًا لكونه أصلا أولى من جعله جوهرًا لأنه قائم بالذات.

٥ ف ي: ألا يرى.

للجوهر لما أن اللفظ لا ينبع عنه لغة، فكذا هذا .

ثم إن هؤلاء الجهال يزعمون أن الله تعالى جوهر [١٨١٦] ثلثة أقانيم، والأقنوم الصفة عندهم. فيكون معناه أنه جوهر واحد ثلث صفات؛ ويفسرون ذلك أنه ذات، وعلم، وحيوة؛ ويسمون الذات أبا، والعلم إيتا، والحيوة زوجة. وهذه جهالة متفاحشة حيث يجعلون الواحد ثلثة، والثلثة واحدا؛ ويجعلون الذات صفة، ويعدون في الصفات. وكذا يجعلون الذات أبا، والصفة ابنا؛ ثم يجعلون الأب، والإبن قديمين مع أنه لا بد من تقدم الأب على الإبن. وهذه خرافات تغنى حكايتها عن الإطناب في ردها. والله الهادي^١.

فصل [في أن الله ليس بجسم]:

صانع العالم ليس بجسم، وخالفنا في ذلك طوائف كثيرة^٢ من اليهود، وغلاة من الروافض، والمشبهة، والكرامية. فطائفة منهم وهم أكثر^٣ اليهود يخالفوننا في الاسم، والمعنى؛ فيقولون: إنه جسم متركب متبعض متجز. وذلك باطل لوجوه: أحدها أنه لو كان جسما مؤتلفا له أبعاض، وأجزاء لا بد وأن يكون متناهيا؛ لأن كل جزء منه متناه؛ وخروج ما اجتمع من الأجزاء المتناهية عن التناهي في الذات محال. وإذا ثبت تناهيه ثبت كونه على قدر مخصوص مع مساواة غيره من الأقدار إياه في الجواز؛ فلا بد له من مخصص. ولا يلزم على هذا اختصاص ذات الباري ببعض الصفات بدون المخصص. لأن المخصص بإحدى الجائزات هو الذي يحتاج إلى المخصص، فأما صفات الكمال فواجبة الوجود له ممتعة العدم، فلا حاجة إلى المخصص في الواجب.

^١ ف ي؛ ل - والله الهادي.

^٢ ف ي؛ ل: كثير.

^٣ ف ي + أصناف.

^٤ ف ي: الاختصاص بأحد.

والثاني: أن المتركب لا بد وأن يكون مشكلا، والأشكال مختلفة في [١٦\ب] ذواتها مدور مربع مثلث إلى غير ذلك. فلا يجوز أن يكون على الأشكال كلها للتناقض، والتضاد. واختصاصه ببعض الأشكال لا بد له من مخصص.

والثالث: أنه لو كان متبعضا متجزئا، فإن كان كل جزء منه موصوفا بصفات الكمال يلزم القول بألوهة كثيرة؛ والقول بالإثنين لما كان باطلا فالقول بالآلهة الكثيرة أولى بالبطلان. وإن لم يكن موصوفا بصفات الكمال يكون موصوفا بأضدادها التي هي نقائص. تعالى الله عن ذلك.^١

ومن أطلق اسم الجسم، وأراد به الموجود، وحكي ذلك عن هشام بن الحكم^٢ أنه اسم للموجود؛ أو القائم بالذات كما هو مذهب المتأخرين من الكرامية، فهو مخطئ في إطلاق هذا الاسم. لأنه اسم للمتركب في اللغة، فإنهم يقولون: 'هذا جسيم' للمبالغة، و'أجسم منه' للتفضيل. ولولا أن الجسم اسم للمتركب الذي يجري فيه التزايد، وإلا لما جرى فيه المبالغة، والتفضيل. ألا يرى أن الوجود، والقيام بالذات لما لم يجز التزايد فيهما لا يصلح أن يقال: 'هذا أوجد من ذلك'، ولا 'أقوم منه بالذات'.

فإن قيل: إطلاق اسم الجسم في المخلوقات إن كان يدل على التركيب فلم قلتم إنه في الغائب كذلك؟

^١ ف ي؛ ل + علوا كبيرا.

^٢ هشام بن الحكم صاحب المقالة في التشبيه، كان من متكلمي الشيعة جرت بينه وبين أبي الهذيل مناظرات في علم الكلام، غلا في حق علي رضي الله عنه، حتى قال إنه إله واجب الطاعة؛ زعم أن معبوده جسم، وأنه ذو لون، وطعم، ورائحة، وأنه نور؛ مات سنة ٩١١/٢٩٩. انظر: مقالات الإسلاميين للأشعري، ٣١-٣٣، ٤٠، ٤٦، ٣٢٩، ٣٣٧-٣٣٨، ٤٩٣-٤٩٤؛ و الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي، ٤١-٤٢؛ و الملل والنحل للشهرستاني، ١٨٤/١-١٨٦.

قلنا: مقتضى اللغة لا يختلف في الشاهد، والغائب؛ ولو جاز ذلك^١ لجاز أن يسمى الغائب طويلا عريضا ساكنا متحركا آكلا شاربيا، ولا يراد بها ما يفهم في الشاهد. فالخصم إن جوز ذلك كفر، وإن امتنع عن ذلك تناقض.

فإن قيل: إذا قلت إن شئ لا كالأشياء فهلا يقولون^٢ إنه جسم لا كالأجسام؟

[١٨١٧] قلنا: الفرق بينهما من وجهين: أحدهما أن الشئ اسم للموجود، ومعناه مستقيم على الله تعالى، لأنه موجود، والاسم ورد به. قال الله تعالى: " قل أي شئ أكبر شهادة قل الله"^٣ ولو لم يكن شيئا لما استقام ذكره في جواب ' أي شئ '. كما لو قيل: ' أي الرجال أتاك، وأي السباع أسرع مشيا؟ ' لم يستقم في جوابه ذكر غير الرجال، وغير السباع.

وأما اسم الجسم لم يرد به الشرع، ولم يستقم معناه؛ فكيف يجوز إطلاقه؟ يحققه: إنا ننتهي في أسماء الله تعالى إلى ما أنهانا الشرع؛ حتى لا نسمى الله تعالى طبييا وإن كان عالما بالأدوية، والعلل؛ ولا فقيها وإن كان عالما بالأحكام بما لها من المعاني؛ ولا صحيحا وإن كان منزها عن الألم^٤، والأسقام. ولا يلزم على هذا الموجود، والقديم وإن لم يرد الشرع به، لأن الإجماع متعقد على إطلاقهما، وإنه

^١ ل: ذا.

^٢ ف ي؛ ل: تقولون.

^٣ سورة الأنعام، ١٩/٦.

^٤ ف ي؛ ل: فأما.

^٥ ل: الآلام؛ وفي هامش ل: الألم عبارة عن إدراك ما ينافي المزاج المعتدل؛ والمزاج كيفية يحدث عند انحلاط الأجسام الموصوفة بالكيفيات المتضادة؛ والله تعالى ليس بجسم، فيستحيل عليه الألم. واتفق الكل على استحالة عليه. وأما اللذة إن كانت جسمية فقد اتفقوا على استحالة، وإن كانت عقلية فقد أثبتتها الفلاسفة، والباقون ينكرونها. لأن اللذة عبارة عن إدراك ما يلائم المزاج المعتدل، وهذا المعنى يستحيل عليه تعالى.

بمنزلة النص-

والثاني: أن قولنا 'شئ لا كالأشياء' لا يكون متناقضا، ولا خاليا عن الفائدة؛^١ لأن بقولنا 'لا كالأشياء' لا ينفي مطلق الوجود الثابت بصدر الكلام ليكون تناقضا. وإنما نفينا به ما وراء مطلق الوجود من الجسمية، والجوهرية، والعرضية التي هي أمارات الحدوث؛ فيكون مفيدا. فأنتم بقولكم 'لا كالأجسام' إن نفيتم التركيب فهو تناقض، وإن نفيتم غيره فلا فائدة فيه. لأن التركيب باق، وهو من أعظم أمارات الحدوث. فقياس هذا بذاك جهل فاحش - والله الهادي.^٢

فصل [في أن الله ليس بصورة] :

وإذا ثبت أنه ليس بمتركب استحال عليه الصورة،^٣ لأنها هي المترتبة، وتختلف [١٧\ب] باختلاف التركيب كاختلاف صورة السيف، والسكين، والفأس، والقدوم، والمر باختلاف التركيب. ولأن الصور مختلفة، واجتماعها عليه مستحيل لتنافيها في أنفسها، وليس البعض بأولى من البعض في إفادة المدح، والنقص؛ ولم تدل المحدثات على صورة ما، بل تدل على أن المصور لا يكون مصورا؛ فلو اختص بشئ منها لا بد له من مخصص بخلاف العلم، والحيوة، والقدرة، والإرادة مع أضدادها. فإنها من صفات الكمال، وأضدادها نقائص.

وكذا المحدثات دلت على هذه الصفات دون أضدادها، فثبتت هي دون أضدادها، ولا حاجة إلى المخصص؛ ولهذا النكتة لا يجوز وصفه باللون، والطعم،

^١ ف ي: الإفادة.

^٢ ف ي؛ ل - والله الهادي.

^٣ في هامش ل: الصورة عبارة عن شغل الموجود للحيز على وجه الامتداد في الجهات.

^٤ ف ي - تدل.

فصل [في أن الله ليس في جهة] :

صانع العالم ليس في جهة، ولا مكان؛ لأنهما من أمارات الحدوث، وثبوتهما في القديم يؤدي إلى أحد أمرين: إما حدوث القديم، أو قدم المحدث. لأن أمارات الحدوث إن لم تبطل دلالتها ثبت حدوث القديم، وإن بطلت دلالتها لم يثبت حدوث العالم. والدليل على أن الجهة، والمكان من أمارات الحدوث وجوه: أحدها أن التعري عن المكان، والجهة ثابت في الأزل؛ فلو ثبت التمكّن، والجهة بعد أن لم يكن لتغير عما كان عليه، ولحدثت فيه مماسة. والتغير، وقبول الحوادث من أمارات الحدوث.

والثاني: لأنه لو كان ذاته مختصا بجهة، ومكان إما أن تمكّن من الخروج منها، أو لم يتمكّن؛ فإن تمكّن كان محلا للحركة، [١٨١٨] والسكون؛ وإن لم يتمكّن كان كالزمن العاجز، وإنه من أمارات الحدوث.

والثالث: لو^٢ كان في مكان، أو جهة، فإما أن يمتنع وجوده في غير المكان، والجهة؛ وحينئذ يكون مفتقرا في وجوده إلى المكان، والمكان غني عنه؛ فيلزم أن يكون المتمكّن ممكنا لذاته لافتقاره إلى غيره؛ والمكان واجبا لذاته لغناه عن غيره؛ فيكون المكان أولى بالإلهية. وإن جاز وجوده في غير المكان، فيكون غنيا بذاته عن المكان، والغني بذاته يستحيل أن يعترض له ما يحوجه؛ لأن ما بالذات لا يزول بما بالعرض.

^١ في هامش ل: لأن الألوان مختلفة، وكذا الطعوم، والروائح؛ واجتماع كلها على الله تعالى محال لتنافيها في أنفسها، وليس بعضها بأولى من البعض إلى آخر ما ذكر في نفي الصورة على الباري تعالى.

^٢ ف ي: إنه لو.

والرابع: أنه لو كان في مكان، أو جهة إما أن كان في الأماكن، والجهات كلها، وذلك محال^١؛ وإن اختص ببعضها يحتاج إلى مخصص لاستواء الكل.

فإن قيل: جهة فوق أشرف الجهات، والعرش أعظم الأماكن، قلنا: قبل خلق العالم لم يكن فوق، ولا تحت؛ فإنهما مستفادان من رأس الحيوان، ورجله؛ فتسمى الجهة التي تلى رأسه فوقاً، وما تلى رجله تحتاً. فإن الزنبور إذا مشى على سقف البيت فهو فوق من في البيت، ومن في البيت فوقه أيضاً؛ لأن كل واحد منهما يلي رأس الآخر. وأما المكان إن ساوى مكانه سائر الأمكنة ثبت ما قلنا إنه يستدعى مخصصاً^٢، وإن خالف سائر الأمكنة إن لم يكن مشاراً إليه لم يكن الموجود فيه مشاراً إليه، فلم يكن في المكان ضرورة، وإن كان مشاراً إليه، فإن كان جسماً كان الباري^٣ حالاً في [١٨ب] الجسم، وإن كان عرضاً كان الباري^٤ حالاً في الحال في الجسم، وكل ذلك محال.

والخامس: أنه لو كان بجهة من العالم محاذياً له إما أن كان مساوياً لجسم العالم، أو أصغر، أو أكبر منه؛ وكذا لا بد من مسافة مقدرة بينه، وبين العالم؛ وكل ذلك يوجب التقدير بمقدار يمكن أن يكون بخلافه، فيحتاج إلى مخصص، ومقدر.

والسادس^٥: لو كان متمكناً، فإن كان منقسماً فهو جسم، وإن لم يكن منقسماً فهو جوهر فرد، وقد أبطلناهما. على أنه يلزم أن يكون أصغر الأشياء، وأحقرها؛ تعالى الله^٦.

^١ في هامش ل: لاستحالة كون الشيء الواحد في محلين في زمان واحد.

^٢ ف ي: مختصاً.

^٣ ف ي؛ ل + تعالى

^٤ ل + تعالى.

^٥ ف ي + أنه.

^٦ ف ي؛ ل + عن ذلك.

والسابع: أنه لو ثبت اختصاص^١ ذاته^٢ بالعرش إن كان الاختصاص لاقتضاء ذاته، أو صفته^٣ وجب أن يكون الاختصاص ثابتاً في الأزل لوجود المقتضي، وعدم جواز تخلف المقتضى عنه؛ وإن كان لا لاقتضاء ذاته، وصفته^٤ فلا بد له من مخصص آخر. ولأنه لو كان على العرش فسواء كان مساوياً له، أو أصغر، أو أكبر منه فذلك يوجب التبعض^٥، والتجزئ، والتناهي. تعالى الله عن ذلك.

ثم إنه^٦ تعالى مستوعب العرش على الوجه الذي قاله، وبالمعنى الذي أراده استواء منزها عن المماسسة، والاستقرار، والتمكن، والحلول، والمقدار. وهو فوق العرش، وفوق كل شيء على معنى العزة، والعظمة؛ واتصافه بصفات الإلهية كالقدرة الشاملة للمقدورات، والمشية النافذة في المرادات^٧، والعلم المحيط بالمعلومات، وتقديسه [١٨١٩] عن مشابهة المخلوقين، وسمات المحدثين؛ لانهاية له في ذاته على معنى نفى الجهة، والحيثية. ولا يتناهى في وجوده على معنى نفى الأولية لاجسم مصور، ولا جوهر مقدر، معلوم الوجود بالعقول، والأفهام، لكن لا يصوره الأفكار، ولا يمثله الأوهام.

والخصوم يتمسكون بالنص، والمعقول. أما النص فقوله تعالى: "الرحمن على

١ ف ي؛ ل: اختصاصه.

٢ ف ي؛ ل - ذاته.

٣ ف ي: أو صفة؛ ل: وصفته.

٤ ف ي: ولاصفته.

٥ ف ي: التبعض.

٦ ف ي: إن الله.

٧ ل: المراد.

العرش استوى"؛^١ وقوله: "أأنتم من فى السماء"؛^٢ وقوله: "وهو الذى فى السماء إله"؛^٣ وقوله: "وهو القاهر فوق عباده"؛^٤

وأما المعقول فلأن موجودين قائمين بالذات لا يتصور إلا وأن يكون أحدهما بجهة الآخر، أو كان مماسا له، أو مباينا عنه، أو كان أحدهما داخلا فى الآخر، أو خارجا عنه. وكذا الموجودان لا يتصور إلا وأن يقوم أحدهما بالآخر، أو يكون بجهة منه؛ هذا من الأوليات، والبداية.

الجواب:^٥ العقلاء لا يختلفون فيما ثبت بالبديهة. وعامة العقلاء على أن الله تعالى منزه عن المكان، والجهة؛ فكيف يكون بديهة؟ ثم يقول:^٦ أيزعمون أن القائمين بالذات يكون كل واحد منهما بجهة صاحبه مطلقا، أو^٧ بشرطة كون^٨ كل واحد منهما محدودا متناهيا؟ الأول ممنوع، والثانى مسلم. وما استدلتتم به من الشاهد فهما محدودان متناهيان.^٩ والله تعالى منزه عن ذلك.

١ سورة طه، ٥/٢٠.

٢ سورة الملك، ١٦/٦٧.

٣ ف ي؛ ل - وقوله: "وهو الذى فى السماء إله"؛ سورة الزخرف، ٨٤/٤٣.

٤ سورة الأنعام، ١٨/٦، ٦١.

٥ ف ي - الجواب؛ سورة الأنعام، ١٨/٦، ٦١.

٦ ف ي؛ والعقلاء.

٧ ف ي؛ يقولون.

٨ ف ي؛ ل: أتزعمون.

٩ ف ي؛ ل: أم.

١٠ ف ي - كون.

١١ ف ي: متناهيان محدودان.

وكذا الموصوف بالدخول، والخروج هو الجسم، ألا ترى أن^١ العرض القائم [١٩\ب] بالجواهر لا يوصف بكونه داخلا فيه، ولا^٢ خارجا عنه. فكذا القديم لما لم يكن جسما لم يوصف بذلك. وكذا العرض لا يوصف بكونه مماسا للجواهر، ولا مباينا له، لأنه ليس بجسم؛ فكذلك القديم .

والأصل في هذا كله إن الصانع القديم عرف بالدلائل الضرورية التي لا مدفع لها. وعرف استحالة ثبوت أمارات الحدث في القديم لما في ثبوتها حدوث القديم، أو قدم المحدث. والمكان، والجهة من أمارات الحدوث؛ وليس من ضرورة الوجود إثبات^٣ الجهة؛ لأن نفسى وما قام بها من الأعراض ليست بجهة منى، وهي موجودة؛ ولا أن تقوم بي لوجود ما ليس بقائم بي^٤. وكذا ليس من ضرورة الوجود أن يكون فوقى لوجود ما ليس فوقى، ولا أن يكون تحتى لوجود ما ليس تحتى. وإذا ثبت هذا في كل جهة على التعيين^٥ ثبت في الجهات كلها، إذ هي مركبة من الأفراد؛ فثبت أن قيام الشيء بي، وكونه بجهة منى ليس^٦ من لواحق الوجود، وضروراته.

ألا ترى^٧ أنا لما وجدنا الانفكاك بين الوجود، وبين كل معين من أفراد الجواهر، والجسم، والعرض اعترفنا بوجود صانع ليس بجسم، ولا جواهر، ولا عرض؟ لأن الصانع المنزه عن الجوهرية، والجسمية، والعرضية معقول لدلالة العقل عليه. لأنه

١ ف ي: إلا أن.

٢ ف ي؛ ل: أو.

٣ ف ي + إثنت.

٤ ف ي - بي.

٥ ف ي؛ ل: التعيين.

٦ ف ي؛ ل: ليسا.

٧ ف ي: ألا يرى.

ليس من ضرورة الوجود واحد من هذه الصفات على التعيين.^١ غير أنه ليس بموهوم، لأن الوهم من نتائج [١٨٢٠] الحسن، فإن الخيال قد أنس بالمبصرات، فلا يتوهم الشيء إلا على وفق ما رآه، ولم يحس بوجود يعرى عن هذه المعاني، فلا يتصوره^٢ الخيال، والوهم. ومن اتبع الهوى، ولا ينقاد للعقل كيف يقر بصانع منزه عن هذه المعاني؟ وهذا منزل القدم، ومنشأ ضلال أكثر الخلق. فإنهم يتبعون الوهم، ويحسبون أنهم يحسنون صنعا.

نعم، هذا من العجائب، ولكن لا عبرة بذلك في صفات الله تعالى.^٣ فإن جلاله، وكماله أعظم من أن يحيط به وهم البشر. ألا ترى^٤ أنه كيف يعجز أفهام الخلق عن إدراك ما فيه من المعاني المخلوقة كالعقل، والروح؟ فما ظنك فيمن لا يصيب^٥ إلى سرادق جلاله سهام الأوهام، وينزه^٦ عما تصور من الأشكال في الأفكار، والأفهام. وما تمسكت به الخصوم من الآيات متشابهة، تحتمل وجوها كثيرة. فإن الاستواء كما يذكر للاستقرار في قوله تعالى: "واستوت على الجودي"^٧، يذكر للتمام في قوله تعالى: "فلما بلغ أشده واستوى"^٨، ويراد به الاستيلاء في قولهم^٩ "استوى فلان على

١ ف ي؛ ل: التعيين.

٢ ف ي: فلا يتصور.

٣ ف ي - تعالى.

٤ ف ي: ألا يرى.

٥ ل: لا تصيب.

٦ ف ي: تنزيه؛ ل: تنزه.

٧ سورة هود، ٤٤/١١.

٨ سورة القصص، ١٤/٢٨.

٩ ف ي: قوله.

بلده^٤ قال الشاعر:

"قد استوى بشر على العراق من غير سيف، ودم مهراق"^١.

وكذا المراد من قوله: "في السماء إله"^٢ ألوهيته لآذاته. ولا يمكن إجراء عموم النصوص على ظواهرها^٣ للتعارض، لأنه يقتضى كونه على العرش حسب كون الملك على السرير، وكونه في السماء مع كونه في الأرض حسب كون المظروف في الظرف. ومن جاز عليه المكان لا يجوز أن يكون في زمان واحد في أماكن مختلفة. فالمتزه [١٢٠ ب] عن المكان أولى بذلك.

والدلائل العقلية القطعية لا يقبل تأويلاً. فإما أن يفوض^٤ تأويل الآيات إلى الله تعالى مع اعتقاد^٥ تنزه ذاته عن الجهة، والمكان على ما عليه السلف؛ وإما أن يصرف^٦ إلى وجه يوافق التوحيد، ولا يناقض الآية المحكمة؛ وهو قوله تعالى: "ليس كمثله شيء"^٧، وقوله: "ولم يكن له كفوا أحد"^٨ على ما عليه الخلف. والله الهادي^١.

^١ لم نجده في المراجع.

^٢ سورة الزخرف، ٨٤/٤٣.

^٣ في هامش ل: لأنه لو كان الله تعالى على العرش بذاته لا يكون في الأرض، ولو كان في الأرض حقيقة لا يكون في السماء حقيقة؛ وكذا قوله تعالى: "وهو معكم أينما كنتم" (سورة الحديد، ٤/٥٧)، وكذا ما في الآيات الواردة في القرآن، فلو حملناها على الحقيقة من حيث الذات لتناقضت هذه الآيات.

^٤ ف ي؛ ل: نفوض.

^٥ ف ي: اعتقادنا.

^٦ ف ي؛ ل: نصرف.

^٧ سورة الشورى، ١١/٤٢.

^٨ سورة الإخلاص، ٤/١١٢.

فصل [فى أن الله ليس محلا للحوادث]:

قيام الحادث بذات الله تعالى لا يجوز، خلافا للكرامية. لنا فى ذلك النص، والمعقول؛ أما النص فقول الخليل عليه السلام: "لا أحب الآفلين"^٣، أى المتغيرين دليل على أن المتغير لا يكون إليها.
وأما المعقول فمن وجوه:

أحدها: أنه لو قبل الحادث لكان قبوله للحادث لا يخلو إما أن كان للقابلية لذاته، أو لمعنى قديم، أو لمعنى حادث فى ذاته. لاجئ أن يكون لمعنى حادث فى ذاته، لأنه يلزم التسلسل؛ ولجائز أن يكون لذاته، أو لمعنى قديم، لأنه يستدعى صحة وجود المقبول فى الأزل، وأنه محال. ولا يقال 'قادرية الذات فى الأزل لا يصحح' وجود المقدور فى الأزل، فكذا قابليته لا يصحح وجود المقبول فيها؛ لأن القادرية

^١ فى ل - والله الهادى. فى هامش ل: واعلم أن ههنا فهما كليا وهو إنا إذا رأينا الظواهر النقلية معارضة للدلائل العقلية فإن صدقناهما معا لزم الجمع بين النفي، والإثبات، وإن كذبناهما معا لزم رفع النفي، والإثبات؛ وإن صدقنا الظواهر النقلية، وكذبنا الدلائل القطعية لزم الطعن فى الظواهر النقلية أيضا، لأن الدلائل العقلية أصل النقلية، فتكذيب الأصل لتصحيح الفرع يفضي إلى تكذيب الأصل، والفرع معا. فلم يبق إلا أن يصدق الدلائل العقلية، ويستغل بتأويل الظواهر النقلية، أو يفوض علمها إلى الله تعالى. وعلى التقديرين فإنه يظهر أن الظواهر النقلية لا يصلح معارضة للدلائل العقلية. فهذا هو القانون فى هذا الباب

^٢ فى ل: صلوات الله عليه.

^٣ سورة الأنعام، ٧٦/٦.

^٤ فى ل: أن تكون القابلية.

^٥ ل: لا تصحح.

^٦ ل: لا تصحح.

يستدعى² بسبقها³ على المقذور دون القابلية⁴.

تحققه⁵: أن قابلية الشيء لغيره هي⁶ أن يكون وجود القابل قابلاً لوجود المقبول؛ فيجب أن يكون المقبول جائز الوجود عند وجود القابل، إذ الممتنع وجوده لا يقبله قابل، ولكن لا يجب أن يكون القابل متقدماً على [١٢١] المقبول. فإن الجسم القابل للقسمة، والجوهر القابل للعرض يصحح⁷ وجود المقبول مهما وجد القابل؛ ولا يجب أن يكون القابل متقدماً على صحة وجود المقبول⁸. والله الهادي⁹.

والثاني: أن القديم واجب الوجود، والحادث جائز الوجود، وبينهما تضاد؛ فلو تطرق الجواز في صفاته لكان ذلك مناقضاً لوجوب وجوده.

١ ف ي؛ ل: فيه.

٢ ف ي؛ ل: تستدعى.

٣ ف ي؛ ل: سبقها.

٤ في هامش ل: لأن كون الشيء قابلاً لغيره نسبة بين القابل، والمقبول، والنسبة بين الشئين متوقفة على تحقق كل واحد من المتسبين؛ فصحة وجود النسب يستلزم صحة وجود المتسبين. ولما كانت صحة اتصاف الباري بالحوادث حاصلة في الأزل لزم أن يكون صحة وجوده حاصلة في الأزل. لأن ذلك المعنى الحادث لا يجوز أيضاً إما أن كان لذاته إلى آخره.

٥ ف ي: يحققه.

٦ ف ي: هو.

٧ ف؛ ف ي: تصحح.

٨ في هامش ف؛ ل: بخلاف القادر على إيجاد الشيء، أو إعدامه، فإنه يجب أن يكون متقدماً على المقذور، إذ لو كان مقارناً يلزم أن يكون قادراً على تحصيل الحاصل، وإنه محال.

٩ ل - والله الهادي.

والثالث: أنه لو قدر حلول حادث بذاته^١ إن لم يرتق الوهم إلى حادث يمتنع قبله حادث يلزم جواز اتصافه بالحوادث أزلا. ويلزم منه حوادث لأول لها. وإن ارتقى الوهم إلى حادث امتنع قبله حادث آخر، فذلك الامتناع إما أن يكون^٢ لذاته، أم^٣ لأمر زائد، وباطل أن يكون لأمر زائد؛ فإن كل أمر زائد يفرض أمكن فرض عدمه، فيلزم تواصل الحوادث أزلا^٤ فلم يبق إلا الامتناع لذاته، واستحال أن ينقلب الممتنع لذاته جائزا.

والرابع: أن ما كان من صفات الله^٥ فهو من صفات الكمال، ونعوت الجلال؛ فلو كانت حادثة يلزم نقصان الذات قبل حدوثها لخلو ذاته عن صفات^٦ الكمال، وإنه محال

فصل في إبطال التشبيه :

ولما ثبت أنه تعالى ليس بجسم، ولا جوهر، ولا عرض ثبت أن لامشابهة بينه، وبين خلقه. ثم المنكرون للتشبيه اختلفوا فيما بينهم في إثبات الصفات، ونقيها بناء على اختلافهم في المعنى الموجب للمشابهة؛ فلا بد من بيان ما يقع به المشابهة، فنقول

^١ ف ي؛ لذاته.

^٢ ف ي؛ ل: كان.

^٣ ف ي؛ ل: أو.

^٤ ف: وإنما قلنا 'يلزم تواصل الحوادث أزلا' لأن ذلك الأمر الزائد لما كان زائدا لا يكون قديما، وإذا كان زائدا يقتضى وجود مانع، وذلك المانع لما كان زائدا لا يكون قديما، وإذا كان زائدا يقتضى وجود مانع، وذلك المانع إذا كان لأمر زائد أيضا يقتضى وجود مانع آخر إلى أن لا يتناهى، فيلزم تواصل الحوادث.

^٥ ف ي+ تعالى.

^٦ ف؛ ل: صفة.

[٢١ ب] اختلف الناس في ذلك، فزعم أبو هاشم^١ وأبو بكر بن الإخشيد^٢ من المعتزلة أنه الاشتراك في أخص الصفة^٣ فإن السواد مع السواد يتمثلان لاشتراكهما في أخص الصفة، ومع البياض يتخالفان لافتراقهما في ذلك.

وقلنا. لانسلم بأن السوادين يتمثلان لاشتراكهما في السوادية، بل لعدم اختصاص أحدهما بوصف يستحيل على الآخر، ولا ينفصل ممن يستدل عليه، فنقول^٤:
لما لم يثبت المماثلة إلا باشتراكهما في جميع الأوصاف دل أنه لامماثلة بدونه.

^١ أبو هاشم الجبائي عبد السلام بن محمد، يقول البغدادي عنه بأنه كان أكثر معتزلة عصره على مذهبه، وأنه انفرد عن المعتزلة بأقوال منها قوله باستحقاق الدم، والشكر، والعقاب لا على فعل، وأن التوبة لا تصح مع ذنب مع الإصرار على قبيح آخر، وبعد العجز عن مثله، وقوله بالأحوال، وبأن الطهارة غير واجبة. انظر: الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي، ١١١-١٢٢؛ وفضل الاعتزال للقاضي عبد الجبار، ٣٠٤-٣٠٨.

في هامش ف: وهو ملك بلسان اهل فرغانة. وأبو بكر بن الإخشيد هو أحمد بن علي من متكلمي المعتزلة البغداديين انتفع به خلق كثير، كان له تعصب على أبي هاشم، وأصحابه صنف كتباً في علم الكلام مات سنة ٣٢٠/٩٣٢ وهو في ست وخمسين من عمره. انظر: المنية والأمل لأبي الحسن القاضي عبد الجبار الهمداني، ٥٩.

^٢ في هامش ف: وإنما قال 'أخص الصفة' لما أن المذكور أعم من الموجود، ثم الموجود أخص من المذكور، لأنه لا يتناول المعدوم، ويتناول الجوهر، والعرض؛ ثم العرض أخص منه لما أنه يتناول الأكوان، والألوان؛ ثم اللون أخص منه، ثم السواد أخص من اللون.

^٣ وفي هامش ل: وإنما قال 'في أخص الصفة' لما أن المذكور أعم من الكل؛ ثم الموجود أخص من المذكور، لأنه لا يتناول المعدوم، ويتناول الجواهر، والأعراض؛ ثم العرض أخص منه لما أنه يتناول الأكوان، والألوان؛ ثم اللون أخص منه، ثم السواد.

^٤ ف ي: فيقول.

فإن قيل: المماثلة بين المتماثلين إنما يقع بما به يقع المخالفة بينهما، وبين غيرهما. فالسواد يخالف البياض بكونه سوادا لا بكونه موجودا، أو عرضا، أولونا دل أن السواد يماثل السواد لكونه سوادا لا غير.

قلنا: المحدث هل يخالف القديم في صفة الحدوث أم لا؟ إن قلتم 'لا يخالفه' وجب اشتراكهما في الحدوث، وهو محال؛^١ وإن قلتم 'نعم' وجب أن يقع المماثلة بين المتضادات لا اشتراكهما في صفة الحدوث. ولأن السواد مع البياض يشتركان في مخالفة الحمرة بأخص صفتيهما، فوجب أن يكونا مثلين، وهذا محال. ومراد المعتزلة من هذا التحديد نفي صفات الله تعالى احترازا عن التشبيه.

وقال الأشعري ومن تابعه: إن المشتبهين والمثلين هما غيران يسد^٢ كل واحد منهما مسد صاحبه، فالتقييد بالمغايرة لأن الشيء لا يشبه نفسه، وبكونه سادا مسده لأن السواد مع البياض [١٨٢٢] لم يكونا مثلين وإن اتفقا في الوجود، والعرضية، واللونية. فدل أن المماثلة لم يتحقق مع المخالفة بوجه من الوجوه.

وقلنا: يجوز أن يكون شئ^٣ مماثلا لشيء من وجه مخالفا له من وجه. يدل عليه قوله تعالى: "ومن الأرض مثلهن"^٤ يعني في العدد، وقوله عليه السلام: "الحنطة بالحنطة مثل بمثل"^٥ يعني في الكيل لا غير. ولأن أهل اللغة لا يمتنعون من القول بأن

^١ في هامش ل: فيلزم أن يكون القديم محدثا كما أن السواد لما لم يخالف البياض بكونه لونا كانا لونين.

^٢ ف ي: سد.

^٣ ف ي: الشيء.

^٤ سورة الطلاق، ١٢/٦٥.

^٥ ل + الصلوة.

^٦ انظر: صحيح مسلم، المساقاة ٨٣؛ و سنن الترمذي، البيوع ٢٢؛ و سنن النسائي، البيوع ٤٢؛ و سنن ابن ماجه، التجارات ٤٨.

زيداً مثل عمرو في الفقه، أو في الطب، أو في الطول، أو في القصر إذا كان يساويه فيه، ويسد مسده في ذلك الباب، وإن كان بينهما مخالفة بوجوه كثيرة.

يحققه: أن أئمة الكلام استدلوا على المشبهة في نفي التشبيه، فقالوا: لو كان الله تعالى مثلاً للعالم، أو لشيء منه من جميع الوجوه، أو من وجه لكان هو محدثاً من جميع الوجوه، أو من ذلك الوجه، وذلك كله محال. علم أن المماثلة بجهة إنما يكون بعد استوائهما في تلك الجهة بدليل أنهم ادعوا حدوثه، أو قدم العالم بتلك الجهة. وبهذا تبين^١ بطلان قول من نفي صفات الله^٢ تحريزاً عن التشبيه. لأنه لامماثلة بين علمه، وعلم غيره؛ فإن علمه دائم شامل للمعلومات ليس بضروري، ولا مكتسب؛ وعلم غيره غير شامل للمعلومات، وهو عرض مستحيل البقاء ضروري، أو مكتسب. فظهر بهذا بطلان قول جهم^٣ والباطنية^٤ والمتفلسفة الذين زعموا أن الله تعالى [٢٢ب] ليس

١ ف؛ ل : بين.

٢ ف ي + تعالى.

٣ جهم بن صفوان تلميذ جعد بن درهم، وزعيم فرقة الجهمية، وهو من الجيرية الخالصة ظهرت بدعته بترمد وافق المعتزلة في نفي الصفات الأزلية، وانفرد عنهم بقوله إن الله تعالى لا يجوز أن يوصف بصفة يوصف بها خلقه، لأن ذلك يقتضي تشبيهاً، فنفي كونه حياً عالماً؛ وأثبت كونه قادراً فاعلاً خالقاً، لأنه لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة، والفعل، والخلق؛ وزعم أن الإيمان هو المعرفة فقط، وأن الجنة، والنار تفيان؛ مات سنة ١٢٨/٧٤٥. انظر: مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري، ٢٧٩-٢٨٠؛ والفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي، ١٢٨-١٢٩؛ والملل والنحل للشهرستاني، ٨٦/١-٨٨.

٤ الباطنية فرقة ادعت بأن لكل ظهر بطن، ولكل شرع تأويل، ويزعمون أنهم أصحاب التعاليم، والمخصوصون بالافتباس من الإمام المعصوم. ظهرت فتنهم أيام المأمون، ذكر أن الذين وضعوا أساس دينهم كانوا من أولاد المجوس، يميلون إلى دين أسلافهم، وإنهم في الأصل دهرية زنادقة، يقولون بقدم العالم، وينكرون الرسل، والشرائع لميلهم إلى

بشيء تحرزا عن التشبيه. لأن المماثلة لا يثبت بالاشتراك في الاسم؛ فإن السواد مع البياض شيان، ولا يتماثلان؛ ولأن 'الشيء' اسم للموجود لما أن 'لاشيء' عبارة عن العدم بحقيقته، وعن سقوط القدر بمجازه.

ثم يقال: إن امتنعتم عن إطلاق اسم الشيء فهل لذاته وجود؟ فإن قلت 'لا' فهذا تعطيل لاتنزيه عن التشبيه؛ وإن قلت 'نعم' فهذا امتناع عن إطلاق اسم ثبت معناه. ولأنكم إذا اعترفتم بكونه موجودا فهل ثبت المماثلة بين وجوده، ووجود غيره؟ إن قلت 'نعم' فلا فائدة في امتناع إطلاق اسم الشيء عليه؛ وإن قلت 'لا' لأنه واجب الوجود، وغيره جائز الوجود، فلم يساوالله موجود سواء في وجوب الوجود؛ فكذا في اسم الشيء.

يحققه: أن الشيء ليس باسم جنس ينبي عما وراء مطلق الوجود ليثبت^٢ به المماثلة من حيث المجانسة، بل هو اسم لمطلق الوجود، والمماثلة لم يثبت بمطلق الوجود.^٣

فإن قيل: إنما يستقيم نفي المماثلة بين القديم، والحادث ممن نفي الصفات. قلنا: كما تقدس ذاته عن الشبه، والمثل، فكذا صفاته. لأنها أزلية أبدية لانهاية لذواتها، ولا لمتعلقاتها. وافتتن طائفتان في هذا الباب، فطائفة غلت في النفي،

استباحة كل ما يميل إليه الطبع. انظر: الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي، ١٦٨-١٨٨؛
و التبصير في الدين للإسفرائيني؛ و الملل والنحل للشهرستاني، ١٩٢/١-١٩٨؛ و كشف
اصطلاحات الفنون للنهاني، ١٥٢/١، ٦٦٩/١١.

١ ف ي: ثبت.

٢ ف ي: لثبت.

٣ ف ي - والمماثلة لم يثبت بمطلق الوجود.

٤ ف ي: لذاتها.

وعطلت؛ وطائفة غلت في الإثبات، فشبّهت. ونحن صرنا إلى الطريق المتوسط بين الغلو، والتقصير؛ فأثبتنا صفات الكمال، ونفيها المماثلة رداً على الطائفتين على وفق ما قال تعالى: " ليس كمثله شيء وهو السميع البصير"^١. إذ في الآية إثبات السمع، والبصر، ونفي المماثلة [١٨٢٣] بأبلغ الوجوه. لأن العرب متى أرادت التأكيد في نفي المشابهة جمعت بين حرفي التشبيه، فتقول ' ليس كمثله فلان أحد'. وقيل: الكاف صلة زيدت في الكلام للمبالغة. وقيل: المثل صلة، كما قال الله تعالى: "فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به"^٢. يقال ' ليس هذا كلام مثلك'، أي كلامك. والله الهادي^٣.

الكلام في إثبات الصفات الثبوتية

وإذا ثبت أن صانع العالم قديم، ومن شرط القديم التبري عن النقائص عرفنا أنه حي قادر عالم^٤ سميع بصير. إذ لولاها لكان موصوفاً بأضدادها التي هي نقائص، والقديم منزّه عن النقيصة. وتلك الدلالة شاملة لجميع صفات الكمال. وعرفنا أيضاً ثبوت بعض هذه الصفات وهو الحيوية، والعلم، والقدرة بدلالة المحدثات. فإن إحكام المصنوع، وإتقانه دليل كون صانعه حياً عالماً قادراً جرى العلم بذلك مجرى الأوائل البديهية. فإن من جوز حصول التصاوير الموثقة، وبناء القصور العالية، واتخاذ السفن الجارية، أو صدور خط منظوم على ترتيب معلوم ممن ليس بحي عالم قادر كان عن العقل خارجاً، وفي بته الجهل والجا.

١ سورة الشورى، ١١/٤٢.

٢ سورة البقرة، ١٣٧/٢.

٣ ف ي - والله الهادي

٤ ف ي: عليم.

وعند بعض أصحابنا الحيوة مدلول العلم، والقدرة دون الفعل. فإن الفعل يدل على علم الفاعل، وقدرته؛ وهما يدلان على حيوته، إذ يستحيل ثبوتهما بدون الحيوة. وإذا ثبت أنه تعالى حي عالم قادر سميع بصير ثبت أن له حيوة، وعلمًا، وقدرة. يدل عليه النص، والمعقول^٢ أما النص فقوله تعالى: " أنزله بعلمه"^٣ وقوله تعالى: [٢٣ب] " فاعلموا أنما أنزل بعلم الله "^٤ وقوله تعالى: " ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء"^٥ وقوله تعالى: " هو الرزاق ذو القوة "^٦ وهي القدرة؛ فلا يجوز نفي ما أثبت الله تعالى لنفسه.

وأما المعقول فلأن إحكام المصنوعات، وإتقانها يدل على قدرة الفاعل، وعلمه دون تسمية الذات عالما قادرا. فإن الذات إذا كان له علم، وقدرة يتأتى منه إحكام المصنوع وإن لم يسم^٩ عالما قادرا. ومن لم يكن له علم، وقدرة لا يتأتى منه إحكام المصنوع، وإتقانه وإن سمي عالما قادرا.

يحققه: أن قولنا 'عالم قادر' إثبات للعلم،^{١٠} والقدرة دون الذات المجرد بدليل أن

١ ف ي: فالفعل.

٢ ف؛ ل: العقل.

٣ سورة النساء، ١١٦/٤.

٤ سورة هود، ١٤/١١.

٥ ف ي - إلا بما شاء.

٦ سورة البقرة، ٢٥٥/٢.

٧ ف ي + ذو القوة.

٨ سورة الذاريات، ٥٨/٥١.

٩ ف ي - وإن لم يسم.

١٠ ف ي: العلم.

نفي العالمية، والقادرية لا يوجب نفي الذات؛ ولم يصر القائل بأنه 'موجود ليس بعالم' مناقضا كما في قوله 'موجود ليس بموجود'. فالقول بعالم لاعلم له، وقادر لاقدرة له كلام متناقض. يوضحه: أن اقتضاء الوصف للصفة كإقتضاء الصفة للوصف كالمتكلم، والمريد لا يكون بدون الكلام، والإرادة إجماعا.

ثم العلم له واجب كالعالمية؛ فلو جاز عالميته بدون العلم لوجب عالميته لجاز علمه بدون عالميته لوجب علمه.¹ يؤيد ما ذكرنا أن الموصوف لنفسه، أولا لمعنى وراء ذاته ليس من شرطه كون الموصوف حيا كالموجود، والحادث. فلو كان عالما قادرا لنفسه وجب أن لا يشترط حيوة الموصوف بهما، وهم شرطوا ذلك.

ولأن هذه الأسمى مشتقة من المعانى؛ والأسمى² المشتقة من المعانى إذا اطلقت على ذات يراد بها إثبات مأخذ اشتقاقها لا مجرد [١٨٢٤] تعريف الذات كما في اسم المتحرك، والساكن، والمتكلم؛ فإطلاقها على الله سبحانه³ لا لمأخذ⁴ اشتقاقها بطريق اللقب، والعلم نوع من الهزء، والسخرية؛ كالأعمى يسمى بصيرا، والزنجي يسمى أبيض. تعالى الله عن ذلك.

تحقيقه:⁵ أن هذه الأسمى لولم تكن مفيدة للمعانى، وكانت ألقابا، ولم يثبت

¹ في هامش ف: وبناء كلام المعتزلة على أن كل ما كان واجب الوجود لا يكون مفتقرا إلى

آخر، فعلى هذا العالمية لما كانت واجبة له فلافتقر إلى العلم.

² في نسخة ل من 'إنما يكون بعد استوائهما في' إلى هنا ناقص.

³ ف ي + وتعالى؛ ل: تعالى.

⁴ ف ي؛ ل: للإثبات مأخذ.

⁵ ف ي: يحققه.

⁶ ف ي: يكن.

بكل لفظاً منها إلا الذات صار تقدير قولنا 'إن الله حي عالم قادر سميع بصير' قولاً بأن
'الله^٢ تعالى ذات ذات ذات'.

فإن قيل: حصول الفائدة بكل لفظ لا يدل على معنى وراء الذات، فإن قولنا
'السواد لون عرض موجود' يحصل بكل لفظ ما لا يحصل بالآخر؛ ومع ذلك لا يدل
على معنى وراء الذات.

قلنا: لأن تلك الأسماء لإفادة الخصوص، والعموم لا لإفادة معنى وراء ما أفاده
الاسم الآخر. فالسواد أخص أسمائه، واللون أعم منه، والعرض أعم من اللون،
والموجود أعم منه. فيفيد كل لفظ ما وضع لإزائه من العموم، والخصوص.^٣ وفيما
نحن فيه كل لفظ وضع لإثبات معنى وراء ما وضع له اللفظ الآخر. فلو لم يثبت
معاني تلك الأسماء يلزم إبطال الموضوع، وتعطيل اللسان.

والمعتزلة أقرروا بهذه الأسماء، وأنكروا المعاني. والذي دعاهم إلى هذا القول
المتناقض شبه. منها: قوله تعالى: " لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة "٤
والجواب:٥ إنما كفر النصارى لأنهم قالوا 'إنه ثالث ثلاثة آلهة' يعنون أباً، وأماً، وروحاً
قدساً يعنى الله، ومريم، وعيسى؛ فجعلوا مريم، وعيسى إلهين من [٢٤ب] دون الله
كما نطق به القرآن، ومن هذا قوله فلا شك في كفره.

^١ ف ي - لفظ.

^٢ ف ي؛ ل: بأنه.

^٣ ف ي: بإزائه من العموم، والخصوص.

^٤ سورة المائدة، ٧٣/٥؛ في هامش ف: ومذهبهم أن الآلهة ذات، وعلم، وحيوة؛ فيلزم من
هذا أن من قال بالعلم، والحيوة يكفر؛ وفي هامش ل: وجه التمسك أن الله تعالى أخبر عن
كفر من قال 'إن الله ثالث ثلاثة'، وليس فيه ما يوجب الكفر إلا التعدد، فكذا في إثبات
الصفات معنى وراء الذات كالعلم، والقدرة يوجب التعدد.

^٥ ف ي + إنه.

ومنها: قوله تعالى: "وقوق كل ذي علم عليم"^١ ولو كان ذا علم لحصل فوقه عليم، وهذا محال. والجواب: إن المراد من ذى العلم المخلوق إعمالاً للآيات الدالة على ثبوت العلم له، أو نفيًا للتعارض بينهما.^٢

ومنها: أن علمه تعالى لو تعلق بالمعلوم حسب تعلق علومنا به كان علمه مثلاً لعلومنا^٣ لأن كل واحد من العلمين يسد مسد الآخر^٤ بخلاف تعلق علومنا بالمعلوم، وتعلق ذاته به. لأن تعلق علمنا بالمعلوم تعلق العلوم، وتعلق ذاته تعلق العالمين.

وقلنا: المماثلة إن لم يثبت بمجرد التعلق بطلت الشبهة، إذ لا مساواة بين علمه، وعلمنا إلا في التعلق بمعلوم واحد. وإن يثبت المماثلة بمجرد التعلق فقد ساوى ذات الله تعالى علمنا في التعلق؛ فينبغي أن يكون ذاته مثلاً لعلومنا، وإنه محال. وإذا لم يثبت المماثلة بين ذاته، وعلمنا مع المساواة في التعلق، فكذا بين علمه، وعلمنا.

وقوله 'تعلق ذاته بالمعلوم تعلق العالمين' كلام لا طائل^٥ تحته. لأن تعلق ذاته بالمعلوم إن لم يكن تعلقاً يصير المعلوم به معلوماً لم يصير الذات به عالماً؛ وإن كان تعلقاً يصير الذات به عالماً فهذا هو تعلق العلم بالمعلوم لا غير.

^١ سورة يوسف، ١٢/٧٦.

^٢ ف ي: بينهما.

^٣ في هامش ل: يعنى لو كان له علم يتعلق علمه بالمعلوم، فلو تعلق علمه بالمعلوم كان علمه مثلاً لعلمنا من حيث أن كل واحد من العلمين يتعلق بالمعلوم.

^٤ في هامش ل: يعنى كما حصل لعلمنا معلومية ذلك الشيء حصل لعلمه معلومية ذلك الشيء.

^٥ ي: بأنه لمعلوم.

^٦ في هامش ف ي: الطائل مشتق من الطول، وهو الفضل.

ومنها: أن الله تعالى لو كان له علم،^١ فإن لم يعلم علمه فهو محال؛ وإن^٢ علمه، فإن علم بذاته فهو المدعى؛ وإن كان يعلمه بعلم آخر لزم التسلسل، وإن علم العلم بنفس العلم ففيه جعل العلم، والمعلوم واحدا. ولما جاز وجود [١٨٢٥] معلوم بنفسه، لم لا يجوز عالم بنفسه؟ كذا^٣ لما جاز كون معلوم بعلم هو نفسه لم لا يجوز عالم بعلم هو نفسه كما قال أبو الهذيل؟^٤

قلنا: علم علمه بنفسه،^٥ إذ علمه شامل للمعلومات،^٦ وعلمه معلوم، ولا استحالة في كون المعلوم معلوما بعلم هو نفسه، إذ في الشاهد كل من علم شيئا علم علمه بنفس ذلك العلم. إذ لو علمه بعلم آخر لجاز انعدام الثاني، فيكون الرجل عالما، ولا يعلم علمه، وإنه محال. وإنما المستحيل أن يعلم بما ليس بعلم، وهو الذات كما تزعم عامة المعتزلة، أو يعلم بعلم هو ذاته، ولا يكون ذاته علما كما قال أبو الهذيل.

^١ ف ي - علم

^٢ ف ي + علم.

^٣ ف ي: وكذا.

^٤ أبو الهذيل حمدان بن الهذيل العلاف كان مولى لعبد القيس من شيوخ المعتزلة البصريين، أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل، انفرد عن أصحابه بعشر قواعد، جرى على منهاج أبناء السبابة لظهور أكثر البدع منهم، وفضائحهم تكفر فيها سائر فرق الأمة من أصحابه في الاعتزال، ومن غيرهم ذكر جعفر بن حرب في كتابه *توبيخ أبي الهذيل* أن قوله يجر إلى قول الدهرية؛ مات سنة ٩٣٧/٣٢٦. راجع: *مقالات الإسلاميين للأشعري*، ١٦٣، ١٦٥، ٣٢١-٣٢٢، ٣٥٠-٣٥١، ٤٠٤-٤٠٥، وغيرها؛ و *الفرق بين الفرق للبغدادي*، ٧٣-٧٩؛ و *فضل الاعتزال للقاضي عبد الجبار*، ٢٥٤-٢٦٣؛ و *الملل والنحل للشهرستاني*، ٤٩/١-٥٣.

^٥ ف ي: بعلم هو نفسه.

^٦ ف ي: للمعلومات.

على أن هذا السؤال وارد عليكم^١ في العالمية سواء بسواء.^٢

ومنها: قولهم لو كانت له صفات إما ان كانت ممكنة لذاتها، أو واجبة لذاتها. لاوجه للأول^٣ لأن الممكن لذاته يجوز عدمه، وما يجوز عدمه لا يجب قدمه. ولا للثاني لوجهين: أحدهما أن واجب الوجود لذاته لا يجوز أن يكون أكثر من واحد؛ والثاني أن الصفة مفتقرة إلى الذات، والمفتقر إلى الغير لا يكون واجبا لذاته.^٤

وقلنا: لم لايجوز أن يكون الصفة الممكنة لذاتها واجبة الوجود لوجوب الذات؟ ولم قلت: إن واجب الوجود لا يكون أكثر^٥ من واحد إذا لم يكن مستقلا بنفسه؟ ولانسلم بأن افتقار الصفة إلى الموصوف ينافي وجوب وجود الصفة، وأن الصفة غير الموصوف في الغائب، وهذا عين ما وقع فيه النزاع.

ومنها قولهم بأن عالمية الذات واجبة الوجود، [٢٥ب] والواجب لا يعلل؛ لأن الجائر إنما يفتقر إلى العلة ليرجح وجوده على عدمه، فإذا ثبت رجحان الواجب بصفة الوجود يستغنى عن التعليل. وشبهوا الحكم الواجب، والجائر بالوجود الواجب، والجائر؛^٦ فإن القديم سبحانه^٧ لما كان واجب الوجود لم يتعلق وجوده بمقتض،

^١ ف ي - عليكم.

^٢ في هامش ف؛ ل: أي وارد على (ل: عليكم أيها) المعتزلة، لأن الله تعالى لو كان عالما بالذات فإن لم يعلم عالميته فهو محال، وإن علم عالميته فإن علمها بعالميته فهو المدعى، فإن العالمية لا يكون بدون العلم، وإن علمها بعالمية اخرى يتسلسل.

^٣ ف ي: للأولى.

^٤ ف ي - لذاته.

^٥ ف ي - أكثر

^٦ في هامش ف: الحكم هو العالمية، والواجب هو الله تعالى، والجائر هو الخلق.

^٧ ف ي؛ ل + تعالى.

والحادث لما كان جائز الوجود افتقر في وجوده إلى مقتضى .

قلنا: هذا منكم تناقض، لأنكم جعلتم وجوب العالمية علة لامتناع التعليل، وامتناع التعليل في الواجب واجب، فيكون هذا منكم تعليل الواجب، فقد وقعتم فيما أبيتم. على أن وجوب العالمية لوجوب العلم. وبم تنكرون على من يقول: الواجب من الأحكام يعلل بعلة واجبة كما أن الجائز من الأحكام يعلل بعلة جائزة؟ أليس أن الواجب لا يفارق الجائز في الشرط حتى إن كون الذات حيا شرط لكونه عالما قادرا غائبا، وشاهدا؟ فكذا في حكم العلة. واستشهاد الخصم بالقديم، والحادث لامحصول له. لآنا لم نحكم بما قالوه لوجوب وجود القديم، بل من حيث أنه لما انتفت الأولية عن القديم يستحيل أن يتعلق بفاعل. فأما الموجود لا يعلل شاهدا، وغائبا^١.

ومنها قولهم: القدم أمر وجودي، لأنه عبارة عن نفي العدم السابق، ونفي النفي وجود؛ فلو كانت له صفات قديمة لا شتركت مع الذات في صفة القدم. فإن لم يتميز الذات عن الصفة بشيء آخر لزم التماثل، بل الاتحاد بين الذات، والصفة؛ فيكون الذات [١٢٦] صفة، والصفة ذاتا، والعلم قدرة، والقدرة علما^٢، وذلك محال. وإن تميز الذات عن الصفة بشيء آخر، وما به المشاركة غير ما به المباينة، فيكون كل واحد من الذات، والصفة متركبا من المشترك بينهما، ومن المختص بكل واحد منهما؛ ثم المختص بكل واحد منهما إن كان حادثا يلزم الاتحاد بين الذات، والصفة في الأزل؛ وأيضا قيام الحادث بالقديم وكل ذلك محال. وإن كان المختص بكل واحد منهما قديما، فإذا اشتركا في القدم لا بد وأن يتباينا بشيء آخر، فيلزم التسلسل، وإنه محال.

^١ ف ي؛ ل: غائبا، وشاهدا. وفي هامش ل: يعنى الموجود في الشاهد، والغائب لم يكن موجودا لوجود وراء ذاته، إذ لو كان كذلك لزم التسلسل ضرورة كون الموجود موجودا أيضا، فيحتاج إلى وجود آخر. بخلاف العالم، والقادر حيث يكون عالما قادرا بعلم، قدرة وراء ذات العالم، والقادر، لأن العلم ليس بعالم، فيحتاج إلى علم آخر، وإلا يلزم التسلسل.
^٢ ف ي - علما.

ونحن لانسلم بأن القدم أمر وجودي، بل هو عبارة عن عدم كون الشيء مسبوقاً عن العدم،^١ ونفي الوجود عدم لامحالة. ولئن سلمنا أنه وجودي، ولكن لم لايجوز أن الذات مع الصفة يشتركان في القدم، ويختلفان في ذاتيهما؟ ألا ترى^٢ أن الحوادث اشتركت في الحدوث، واختلفت في الذوات؟ فلم لايجوز أن ذات الله، وصفاته اشتركت في القدم، واختلفت في الذوات؟

ومنها: أنا لو فرضنا وجود علم الباري في محل علمنا يتفیان جميعاً بالجهل، وإنما يتنفي بشيء واحد شيئاً متمثالان. ألا ترى^٣ أن السواد ينفي البياضين لأنهما مثلان، ولا ينفي البياض، والحموضة لأنهما مختلفان.

قلنا: هذا الكلام خطأ من وجوه: أحدها أن صفة الله في محل علمنا محال كما أن فرض ذات الباري في محل علمنا محال. ثم لو ركبنا هذا المحال كما ركبتهم، وقلنا 'لو فرضنا ذات الباري في محل علمنا، ثم [٢٦٦ ب] وجد فيه الجهل بأن زيدا في الدار انتفياً جميعاً'. لأن العلم إنما يتنفي بالجهل، لأنه تعلق يصير المتعلق به معلوماً؛ فكذا الذات عندكم، فينقلب^٤ النكته عليكم^٥.

^١ ف ي؛ ل: بالعدم.

^٢ ف ي: ألا يرى.

^٣ ف ي: ألا يرى.

^٤ ف ي + وجود.

^٥ ف ي - أن.

^٦ ل: فتقلب.

^٧ في هامش ل: وقلنا بأن الله تعالى يعلم بالذات أن زيدا في الدار، ونحن نعلم بالعلم أيضاً أن زيدا في الدار، ثم وجد في محل علمنا الجهل انتفياً جميعاً، أي ذاته، وعلمنا.

والثاني: علم الباري لو وجد في محل علمنا فهو علمنا لاعلمه.

والثالث: أن المتضادات جاز أن ينتفي عن المحل بشيء واحد؛ فإن بوجود
البياض ينتفي عن المحل الحمراء، والصفرة، والخضرة؛ ولا مماثلة بينها.

والرابع: المشاركة بين العلمين إن تحققت باعتبار التعلق بمعلوم واحد بجهة
واحدة، لكن اختلفا في نفس التعلق. فإن تعلق علمنا بالمعلوم بكسبنا، أو بمحض
تخليق الباري، ولا كذلك علمه. وكذا المتعلقان مختلفان،² فإن علمنا عرض مستحيل
البقاء غير شامل للمعلومات ضروري، أو مكتسب؛ فلم يثبت المماثلة في نفس التعلق،
ولا في نفس العلم، فكيف يثبت المماثلة بين العلمين؟

ومنها: قولهم لو كان الله³ عالما بعلم لكان محتاجا إلى العلم. قلنا: هذا باطل،
لأنهم يعارضون بالذات، ويكون الذات عالما قادرا.⁴ وحقيقة الجواب: إن الحاجة
لا يكون إلا بين المتغايرين، وكذا الحاجة نقص يرتفع بالمطلوب، فيتحقق هي، ثم
يرتفع بوجود ما به رفعها؛ ولم يكن الذات متعريا عن العلم ليتصور⁵ الحاجة،
واندفاعها.

ثم المعتزلة يجعلون الأصلح واجبا على الله تعالى وجوبا لو امتنع عن ذلك زالت
ربوبيته، ولم يجعلوه محتاجا إلى إيجاد الأصلح لإبقاء ربوبيته؛ وكذا يجعلونه متكلمًا

¹ ف ي؛ ل: أن علم.

² ف ي: يختلفان. وفي هامش ل: أي كما أنه لا مماثلة بين التعلقين فكذا لا مماثلة بين
المتعلقين.

³ ف ي + تعالى.

⁴ في هامش ل: أي يقال لهم: إن الله تعالى لو كان عالما بالذات، أو كان عالما بعالميته بدون
العلم لكان محتاجا إلى العالمية.

⁵ ف ي: لقصور.

بكلام أحدثه، ومريدا بإرادة حادثة، ولم يجعلوه محتاجا إلى الكلام، والإرادة [١٢٧] مع كونهما محدثين؛ ثم يلزمون خصومهم بإثبات الصفات إثبات الحاجة، فهذه غاية الوقاحة.

ومنها: قولهم إن حد الغيرين هو الشيطان، أو الموجودان، فلو كانت له صفة لكانت غير الله تعالى، والقول^١ 'بقدم غير الله تعالى محال.

قلنا : تحديد الغيرين بالشيطان، أو الموجودين باطل. لأن الغير من الاسماء الإضافية، ولهذا لم يطلق على ذات ما إلا باعتبار وجود آخر. والموجود، والشئ ليسا من الإضافيات. ولفظ الحد مع لفظ المحدود بمنزلة الاسمين المترادفين لاتفاوت بينهما.

وما قال أبو هاشم^٢ إن الغيرين مذكوران لا يكون أحدهما جملة يدخل تحتها الآخر، احترازا عن الواحد من العشرة فاسد أيضا. لأن المذكور كما يتناول الموجود يتناول المعدوم، والغير لا يطلق على المعدوم لغة. وكذا المذكور ليس من الاسماء الإضافية. وكذا من قال 'الغيران هما اللذان يصح أن يعلم أحدهما، ويجهل الآخر' فاسد أيضا؛ لأن الشئ الواحد يعلم بجهة، ويجهل بجهة اخرى، كمن يعرف السواد أنه لون، ولا يعرف أنه مستحيل البقاء؛ ففيه جعل العرض الواحد شيئين متغايرين. وكذا من قال 'الغيران اثنان'، لأن الغيرين لو كانا اثنين لكان الغيران اثنان، والاثن ليس بمستعمل؛ ولأن الاثن لو كان مستعملا لكان عبارة عن الواحد، والواحد لا يصلح أن يكون حدا للغير، لأنه ليس من الأسماء الإضافية .

ثم لاحاجة بنا إلى إثبات حد الغيرين، لأن الخصوم هم الذين يريدون نفي الصفات بعلّة أنها أغيار للذات، فتتبرع بذلك، [١٢٧ ب] ونقول: حد الغيرين عند

^١ ف: القول؛ ف ي: والقوم.

^٢ ف ي: ففاسد.

أصبحنا^١ هو الموجودان اللذان يصح وجود أحدهما مع عدم الآخر، لأن الغيرين ما كانا غيرين لكونهما حادثين، أو جسمين، أو عرضيين، أو لكون أحدهما جسما، والآخر عرضا لوجود المغايرة بين العالم، وصانعه مع انعدام هذه المعاني؛ وكذا ما كانا غيرين لكون أحدهما حادثا، والآخر قديما لوجود المغايرة بين الحادثين؛ وكذا ما كانا غيرين لقيام المغايرة بهما لجريان التغير بين الأعراض، وإن كان يستحيل قيام المعنى بها؛ ولالكونهما موجودين، لأنه منقوض بالواحد من العشرة، واليد^٢ من الأدمي لاتغير بينهما، وإن كانا موجودين. وهذا لأن العشرة اسم يقع على مجموع^٣ هؤلاء الأفراد، فكان متناولا كل فرد مع أغياره، فلو كان الواحد غير العشرة لصار غير نفسه، لأنه من العشرة. وإذا بطلت هذه الوجوه لم يبق إلا ما ذكرنا. فعلى هذا لامغايرة بين الله^٤ وبين صفاته؛ لأن قولنا 'الله' لم يصدق على ذات يخلو عن صفات الإلهية، وبعض الداخل في الاسم لا يكون غير الداخل في الاسم كالواحد من العشرة، والفقهاء من^٥ الفقيه.

ومن محققى أصحاب الصفات من يقول: أنا لا أتعرض للفظه الغير بالنفي، ولا بالإثبات، بل أقول 'الله تعالى' موجود، وله صفات يستحيل عليها العدم كما يستحيل على الذات، وأثبت هذه الصفات بالدليل على حسب ما أثبت الذات، وأقول^٦ لا يتصور^٧ بقاء الذات مع عدم الصفات، ولا بقاء الصفات مع عدم الذات، ولا حاجة

^١ ل + رحمهم الله.

^٢ ف ي: والبدن.

^٣ ف ي - مجموع.

^٤ ف ي + تعالى.

^٥ ف ي: عن.

^٦ ف ي - تعالى.

^٧ ف: ما يتصور.

لى^١ إلى [١٢٨] التسمية بالغير، وعدم التسمية. فإن كان فى مثل هذا يطلق عليه اسم الغير لأبالي بعد أن لا أجوز بقاء الذات مع عدمها، ولا بقائها مع عدم الذات، ولا أجوز غير الذات قائما بذاته موصوفا بصفات الكمال. وإن كان اسم الغير لا يطلق على ذلك فلا منفعة لى فيه أيضا، ولا حاجة بنا إلى معرفة حقيقة هذا الاسم فى اللغة، بل الحاجة إلى إثبات قديم له صفات الكمال، ونفى ما وراء قديم واحد إذا كان ذلك الثانى قائما بالذات موصوفا بصفات الكمال.

ومنها: قولهم إنكم إذا قلتم 'إن الله تعالى قديم' هذا إثبات ذات، أم إثبات معنى؟ لا يستقيم أن يكون إثبات ذات، لأن قول من يقول 'إنه ليس بقديم'^٢ ينفى الذات. وإن قلتم 'إنه إثبات معنى'، فإن مذهبكم يبطل، لأنكم تقولون 'إن علمه قديم'، وكذا كل صفة، والصفة لا توصف^٣ بما هو معنى. فكل عذر لكم فى هذا فهو عذر فى المختلف فيه.

قلنا: من قال من أصحابنا 'القديم إثبات الذات، وصفة القدم' امتنعوا عن إطلاق اسم القديم على الصفة، وإن كانت أزلية. ومن أصحابنا من يقول 'القديم إثبات الذات، ونفى البداية'، وهذا الاسم يطرد فى كل ما انتفت عنه البداية ذاتا، أو صفة؛ بخلاف ما يقوله النظام^١ فى العالم، وسائر الصفات؛ لأن اسم العالم، والقادر فى الشاهد موضوع

١ فى - لى.

٢ فى + ليس.

٣ فى: لا يوصف.

١ النظام إبراهيم بن سيار طالع كثيرا من كتب الفلاسفة، وخلط كلامهم بكلام المعتزلة، وانفرد عن أصحابه بمسائل. يروى أنه كان ينظم الخبز فى سوق البصرة، ولأجل ذلك سمي بالنظام، كان فى زمان شبابه قد عاشر قوما من الثنوية، وقوما من السمنية، وخلط يعد كبره قوما من ملحدة الفلاسفة، ثم خالط هشام بن الحكم الرافضي، مات سنة ٢٢١/٨٣٥، أو سنة ٢٣١/٨٤٥. انظر: مقالات الإسلاميين للكعبى، ٧٠-٧١؛ ومقالات الإسلاميين لأبى

لإثبات العلم، والقدرة دون نفي الجهل، والعجز. وكذا لا يطرد هذا الاسم في كل ثابت انتفى جهله كالجمادات^١.

على أن هؤلاء يفسرون مذهبهم، فيقولون: معنى قولنا 'ليس^٢ لوجوده ابتداء'^٣ [٢٨ب] ليس هو نفي البداية، بل مرادنا أنه لا يتوهم لوجوده ابتداء إلا وهو موجود قبله إلى أن يتناهى الوهم، ولا يبقى. فإذا القديم على هذا التفسير اسم لموجود خاص، وهو الذي وجوده غير متناه، بخلاف العالم، فإنه اسم لإثبات مأخذ الاشتقاق على ما مر.

وقيل: القديم قديم بنفسه، لأنه بنفسه متقدم على غيره، فهذا الاسم ينعطف على الحالة الأولى. بخلاف الباقي، فإنه باق بالبقاء لابنفسه لتخلف البقاء عن نفسه في أول أحوال وجوده. وعلى هذا يجوز^٤ أن تكون صفات الله تعالى^٥ باقية ببقاء هو نفسها لعدم

الحسن الأشعري؛ ١٦٦-١٦٧، ١٧٧-١٧٨، ١٩٠-١٩١، ٢٦٨-٢٦٩، ٣١٦-٣١٧، ٣٤٦-٣٤٧، ٤٠٣-٤٠٤؛ وفضل الاعتزال للقاضي عبد الجبار الهمداني، ٢٦٤-٢٦٥؛ والفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي، ٧٩-٩١؛ والملل والنحل للشهرستاني، ٥٣/١-٥٩.

^١ في هامش ل. من أصحابنا من يقول: القديم ما ليس لوجوده ابتداء، فهو اسم للذات باعتبار نفي الابتداء، فيكون الاسم لإثبات الذات، ونفي البداية عنه؛ فإذا قيل 'ليس بقديم' فقد ثبت نفي البداية عنه، فبقيت البداية ثابتة. وهذا الاسم يطرد في كل من انتفت عنه البداية. بخلاف ما يقوله النظام في العالم، وسائر الصفات؛ فإن هناك ثبت أن الاسم في الشاهد موضوع لإثبات المعنى لا لتفي المعنى. وكذا لا يطرد الاسم في كل ما ثبت انتفى جهله. وههنا الأمر بخلافه.

^٢ ف ي: مالميس.

^٣ ل: فإذن.

^٤ ف ي: لايجوز.

^٥ ل - تعالى.

انفكاك البقاء عنها على ما يأتيك بيانه.

ومنها: قولهم إن صفات الله^١ تكون^٢ باقية عندكم أيكون^٣ باقية بالبقاء^٤؟ فإن قلت 'إن الصفة باقية بلابقاء' لم لا يجوز أن ذاته عالم بلاعلم؟ وإن قلت 'إن الصفة باقية بالبقاء' يلزم قيام الصفة بالصفة .

قلنا: إن كل صفة من صفات الله^٥ يكون^٦ صفة لله تعالى، ويكون^٧ بقاء لنفسه، فيكون باقيا ببقاء هو نفسه؛ فيكون العلم علما للذات، وكان الذات به عالما، ويكون العلم بقاء لنفسه، فيكون باقيا ببقاء هو نفسه. وكذا بقاء الله تعالى بقاء لنفسه أيضا، فيكون الله تعالى به باقيا، وهو بنفسه أيضا باق. كما أن الشيء يعلم بالعلم، ثم العلم أيضا يعلم بعلم هو نفسه، لأن نفسه علم.

ولا يقال بأن بقاء الله تعالى إذا جعل بقاء للذات يستحيل أن يكون بقاء لنفسه، وإلا يلزم حصول باقين ببقاء واحد، وإنه محال. لأننا نقول 'حصول باقين ببقاء واحد [١٢٩] إنما يستحيل إذا افتقر كل واحد من الباقيين ببقاء على حدة؛ فأما إذا كان أحد الباقيين بقاء لنفسه، ثم يقوم بالآخر، فيكون كل واحد منهما باقيا ببقاء واحد فلا استحالة في ذلك لعدم علة الاستحالة، وهو قيام بقاء واحد بذاتين'. واعتبر بكون الجسم، فإن الجسم به كائن، ونفس الكون كائن بكون هو نفسه، فتحقق كائنان يكون واحد بعد أن

١ ف ي؛ ل + تعالى.

٢ ف؛ ل: يكون.

٣ ف؛ ل: أيكون.

٤ ف ي + أو بلابقاء.

٥ ف ي؛ ل + تعالى.

٦ ف ي: تكون.

٧ ف ي: وتكون.

كان أحد الكائنين هو نفس الكون. فكذا هنا^١ جاز وجود باقيين ببقاء واحد إذا كان أحد الباقيين بقاء^٢ في نفسه.

فإن قيل: لو جاز أن يكون بقاء الله^٣ بقاء للذات، وبقاء لنفسه لجاز أن يكون علم الله^٤ علما للذات، وعلما لنفسه؛ فيكون الذات عالما، والعلم عالما.

قلنا: هذا محال، لأن العلم لا يتصور أن يكون حيا، فلا يتصور أن يكون عالما؛ ولأن العلم إذا كان بقاء لنفسه لم يجر أن يكون علما لنفسه كيلا يلزم استفادة الوصفين المختلفين^٥ بشيء واحد لشيء واحد. وهذا بخلاف العلم، فإنه علم للذات، وليس ببقاء له، وبقاء لنفسه، وليس بعلم لنفسه. ولا إحالة في ذلك؛ إنما الإحالة فيما قاله المعتزلة^٦ إنه عالم لذاته قادر لذاته، فيكون عالما بما كان به قادرا؛ وحيث يُلزم أن ما كان معلوما له كان مقدورا له.^٧

١ ل: ههنا.

٢ ف ي: ببقاء.

٣ ف ي + تعالى.

٤ ف ي؛ ل + تعالى.

٥ في هامش ل: وهما كونه باقيا عالما بشيء واحد.

٦ ف ي: وإنما.

٧ في هامش ل: فإن قالوا: هذه الاستحالة ثابتة ههنا، فإن العلم لما كان بقاء لنفسه كان الذات عالما بما هو بقاء، والعلم بنفسه باق بما هو علم، وهذا محال أيضا.

قيل: إنما يكون ذلك محالا ان لو كان العلم عالما بما هو بقاء، وبقاء لما هو علم له؛ وليس الأمر كذلك، بل هو علم للذات، وليس ببقاء له، وبقاء لنفسه، وليس بعلم له.

فإن قيل: لما جاز لكم أن تقولوا^١ إن علم الله تعالى باق ببقاء هو نفسه؛ لم لا يجوز أن يقال^٢ إن الله عالم بعلم هو نفسه؟ قيل: إن الخصم كما يجعل علمه ذاته كذا يجعل قدرته، وسمعه، وبصره، وبقائه ذاته. فيجعله حيا بما هو علم قادرا بما هو حيوة، سميعا بما هو

ألا ترى أن الجسم لما كان متحركا بالحركة، والزوال عن المكان الأول؛ والحركة، والزوال يرجعان إلى حقيقة واحدة لزم أن يكون كل زائل متحركا، وكل متحرك زائلا. كذا المعلوم، والمقدور إذا صار معلوما، ومقدورا بذات واحدة، وليس كذلك؛ [٢٩١ب] فإن المعلوم أعم من المقدور. ولا يلزم كلام الله^٢ فإنه واحد، وهو أمر، ونهي؛ ولا يلزم أن يكون مأموره منهي^٣. لأن من أصحابنا من يقول 'إنه في الأزل لا يكون أمرا، ونهيا، وإنما التقسيم في دلالة^٤.

وقال أبو الحسن الأشعري: إنه أمر، ونهي في الأزل، ولكن لا يمتنع من القول بأن مأموره منهي^٥ من وجه، لأن الأمر بالشيء نهي عن ضده. على أنه يقول 'كلامه أمر، ونهي لكن لا بد من اختلاف محليهما'، وإنكم زعمتم أنه بذاته علم، وقدره ولا منافاة بين محليهما، فإن أكثر معلوماته مقدوراته على الوجوب.

فإن قيل: السواد بنفسه يوافق السواد، وبنفسه يخالف^٦ البياض، ولا يجب أن يكون ما وافقه هو ما خالفه.

قدرة. وهذا كله محال. ونحن إذا قلنا 'إن العلم بقاء' لم نقل 'إنه قدرة، أو سمع، أو بصير. فكان ما قاله الخصم محالا، وما قلناه صحيحا.

^١ ف ي: الأيرى.

^٢ ف ي؛ ل + تعالى.

^٣ ف؛ ف ي: منهي.

^٤ ف ي: بأنه.

^٥ ف؛ ف ي: منهي.

^٦ ل: وقدرة.

^٧ ف ي: كما يخالف.

قيل^١ له: قال الشيخ أبو الحسن الأشعري: السواد يوافق السواد لنفسهما^٢، ويخالف البياض لنفسهما^٣ لاستحالة توهم الموافقة، والمخالفة في الشيء الواحد إذا انفرد بالوجود^٤.

فإن قيل: لو جاز أن يكون علم الله^٥ وقدرته صفة له، ويكون بقاء لنفسه، حتى يكون باقياً ببقاء هو نفسه لم لا يجوز أن يكون العرض القائم بالجسم بقاء، فيكون العرض باقياً ببقاء هو نفسه؟

قلنا: لأن العرض لا يجوز أن يكون بقاء، لأن كل عرض حادث، وفي أول ما دخل في الوجود لم يكن بقاء، فلم يكن باقياً ببقاء هو نفسه، لأن نفسه ليس ببقاء. وهذا بخلاف صفات الله تعالى^٥، فإنها لم تكن^٧ محدثة ليكون لها حالة لا يوصف بالبقاء. فثبت بهذا إنا لا نقول [١٣٠] بباق بلا بقاء، ولا بقاء بصفة بصفة.

فصل [في أن الله عالم]

صانع العالم عالم بالموجودات، والمعدومات لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض، ولا في السموات^٨، لأن الموجب للعلم، وعالميته كون الذات مستلزماً حصول

^١ ف ي: قلنا.

^٢ ل: لنفسيهما.

^٣ ل: لنفسيهما.

^٤ ل: في الوجود.

^٥ ف ي + تعالى.

^٦ ف ي - تعالى.

^٧ ف؛ ل: لم يكن.

^٨ فيه إشارة إلى قوله تعالى: "لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ولا أصغر

صفات الكمال له^٢ ونسبة الذات إلى الكل على السوية، فلم يكن ذاته بأن يكون موجبا للعلم، والعالمية^٣ أولى من الباقي.

واحتج الشيخ^٤ أبو منصور^٥ رحمه الله^٦ فقال: إنه تعالى إذ خلق كل الجواهر^٧ التي لم تمتحن في مصالح الممتحنين^٨، وخلق كل شيء أريد به البقاء مع خلق ما به بقاؤه علم أنه يعلم كيفية كل شيء، وحاجته وما به القوام، والمعاش، ولا قوة إلا بالله. وقال هشام بن الحكم أحد رؤساء الروافض، وهشام بن عمرو^٩ أحد رؤساء

من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب ميين" (سورة سبأ، ٣/٣٤؛ انظر أيضا: سورة يونس، ٦١/١٠).

١ ف ي: صفة.

٢ ف ي - له.

٣ ف ي + في البعض.

٤ ف ي + الإمام.

٥ ف ي + الماتريدي.

٦ ف ي - رحمه الله.

٧ ف ي: الجواهر.

٨ ف ي + المكلفين.

٩ هشام بن عمرو الفوطي من شيوخ المعتزلة توفي سنة ٢٢٦/٨٤٠؛ كان يبالي في القدر أشد، وأكثر من مبالغة أصحابه، وكان يمتنع من إطلاق أفعال الباري تعالى وإن ورد بها التنزيل، كان مثلا لا يجوز إطلاق اسم الوكيل عليه تعالى، ويكفر من قال بأن الجنة، والنار مخلوقتان اليوم. انظر: مقالات الإسلاميين للكعبى، ٧١-٧٢؛ و مقالات الإسلاميين للأشعري، ١٨٢، ١٥٧، ٢٠٢، ١٨٣، ٢٢٥، ٢١٦، ٢٠٣-٢٢٦؛ و فضل الاعتزال للقاضي عبد الجبار، ٢٧١-٢٧٢؛ و الفرق بين الفرق للبغدادي، ٩٦-٩٩؛ و الملل والنحل للشهرستاني، ١/٧٢-

المعتزلة: إنه لم يكن عالما بما وراء ذاته، إذ كل ذلك معدوم، وتعلق العلم بالمعدوم محال.

وقلنا: في هذا القول رد العقل، وهدم الدين. بيانه: أن وجود الفعل المحكم المتقن يدل على علم فاعله قبل وجود المفعول، إذ لا أثر لحصول العلم بعد وجود المفعول في إحكامه، وإتقانه؛ فمن لا يجوز العلم بالمعدوم فقد جعل وجود الأفعال المحكمة صادرة لاعن علم فاعله،² وهذا مكابرة العقل.

ثم يقال لهؤلاء: إن الله تعالى هل أخبر في كتابه عما يكون في المستقبل من أحوال القيامة، وغيرها؟ فإن قالوا نعم، يقال لهم 'أخبر عن علم، أو لا عن علم؟' فإن أقرروا أنه أخبر عن علم فقد أقرروا بكون المعدوم معلوما، وإن أنكروا الخبر بذلك، أو العلم به [١٣٠ب] فقد هدموا دينهم.

وروي عن جهنم بن صفوان الترمذي أنه كان يقول: إن الله تعالى لم يكن في الأزل عالما حتى خلق لنفسه علما، فصار عالما. وفي القدرة عنه روايتان، وهذا باطل. لأنه إن خلق القدرة لا بالقدرة، فهو محال. وإن خلق القدرة بالقدرة كان الكلام في القدرة الثانية كالكلام في الأولى. ولأنه لو خلق العلم قبل القدرة فتخليقه بلا قدرة محال، ولو خلق القدرة قبل العلم فتخليقها مع إحكامها بلا علم محال. وهذا قول يغني حكايته عن الإطناب في إبطاله.

وقالت طائفة من الفلاسفة: إن الله تعالى عالم بالكليات، وأنكروا علمه بالجزئيات. وأبو الحسين البصري أحال العلم بأن الشيء سيوجد نفس العلم بوجوده،

١ ف ي: لم يجوز.

٢ ف ي: فاعلها.

٣ ف ي: لأنه.

٤ ف ي؛ ل: أبو الحسين. محمد بن علي صاحب المعتمد في اصول الفقه، أخذ عن القاضي،

فلاجرم التزم وقوع التغير في علم البارى بالجزئيات المتغيرة. وشبهتهم في ذلك أنه لو كان عالما بأن زيدا في الدار عند كونه فيها، فبعد خروجه من الدار إن بقي علمه بكونه فيها يكون جهلا لاعلما، وإن لم يبق علمه بذلك كان تغيرا، والتغير على الله محال .

قلنا: ليس العلم عبارة عن حضور صورة مساوية² للمعلوم منطبعة³ في نفس العالم كما هو قول الفلاسفة ليتغير ذات العلم بتغير الصورة المساوية، بل العلم عبارة عن صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به. فكان العلم صفة ينكشف به الشيء كما هو، إن كان زيد في الدار ففى الدار، وإن كان خارجا فخارجها؛ فكان انكشاف الشيء كما هو شرطا لتحقيق العلم. وما هو شرط لتحقيق العلم كيف [١٨٣١] يكون مزيلا له؟
تحقيقه⁵: أنا إذا علمنا طلوع الشمس من مشرقها في الغدة⁶، وفرضنا استمرار هذا العلم إلى طلوع الشمس، وبعده، لاشك بأن العلم الواحد يفيدنا الإحاطة بأنه سيكون الطلوع، وأنه كائن، وأنه قد كان. فعلمنا أن العلم بأن الشيء⁷ سيوجد نفس العلم بوجوده إذا وجد. وإنما يحتاج الواحد منا إلى علم آخر لأجل طريان الغفلة على العلم الأول. ولما امتنع طريان الغفلة، والنسيان على البارى تعالى وتقدس،⁸ فلاجرم علمه

ودرس ببغداد، له كتب كثيرة منها تصفح الأدلة، و نقض الشافى فى الإمامة مات سنة ١٠٤٤/٤٣٦. انظر: المنية والأمل للقاضي عبد الجبار الهمداني ، ٧٠-٧١.

- ١ ف ي + تعالى.
- ٢ ف: مسافة.
- ٣ ف ي: منطبقة.
- ٤ ف ي: خارجها.
- ٥ ف ي: يحققه.
- ٦ ف ي؛ ل: الغد.
- ٧ ف ي + الواحد.
- ٨ ف ي؛ ل - وتقدس.

بأن الشيء سيوجد نفس علمه بوجود ذلك الشيء إذا وجد.

فإن قيل: العلم بأن الشيء سيوجد غير مشروط بكونه موجودا في الحال، وكونه علما بوجوده مشروط بوجوده في الحال،^١ وما يكون مشروطا بشيء لا يكون عين ما لا يكون مشروطا بذلك الشيء.

قلنا:^٢ سلمنا أن من شرط العلم بوجود الشيء وجوده، ومن شرط العلم بعدمه عدمه؛ ولكن هذا لا يكون قادحا في اتحاد العلم. فإن العلم صفة ينكشف بها الشيء كما هو؛ وهذا المعنى مشترك بين الفصلين، ومتحد في الحالين؛ وإنما الاختلاف في شرط تحقق هذا الموجود المشترك،^٣ ولا يلزم من اختلاف الشرط اختلاف المشروط. توضيحه: أن اختلاف الأحوال في شيء واحد لا يزيد على الاختلاف بين الذوات المختلفة؛ والعلم لم يتعدد بتعدد الذوات، فكذا بتعدد الأحوال.

والذي يحقق هذا: أنه إذا حدث لنا علم بوجود شيء نعلم العلم به بنفس ذلك العلم. إذ لو علمناه بعلم آخر لتسلسل إلى [١٣١ب] غير نهاية،^٤ فيكون ذات العلم واحدا، وله معلومان مختلفان. فإذا جاز إحاطة علم واحد بمعلوماتين مختلفتين في حقنا فلأن يجوز في^٥ الباري تعالى وتقدس^١ مع اتحاد علمه، وتنزهه عن التغير أولى.

^١ في هامش ل كما انا نعلم الآن يكون يوم الجمعة غدا، وليس بشرط أن يوجد يوم الجمعة الآن.

^٢ ف ي: وقلنا.

^٣ ف ي: والمشارك.

^٤ ف ي: يوضحه.

^٥ في هامش ل: أي نعلم ذلك العلم بنفسه، أو بعلم آخر؛ فإن كان نعلمه بعلم آخر فذلك الآخر نعلمه بنفسه، أو بعلم آخر إلى ما لا يتناهى.

^٥ ف ي + حق.

[فصل فى امتناع عدم ما علم الله وجوده ولزوم كون التكليف عبثا]

فإن قيل: لو كان الله تعالى عالما بجميع الجزئيات التى توجد فى لايزال لكان عالما بكل ما يصدر من أفعالهم، وبما لا يصدر عنهم. فكل^٢ ما علم الله^٣ وجوده امتنع عدمه، وما علم عدمه امتنع وجوده، فلم يبق لشيئ من الحيوان قدرة على الفعل، والترك؛ وحينئذ يلزم أن يكون التكليف، والأمر، والنهي عبثا.

قلنا: خلاف معلوم الله تعالى لا يكون محالا فى نفس الأمر، وإلا لم يكن قادرا حينئذ؛^٤ لأن ما^٥ خلق لم يصح تركه، وما لم يخلق لم يصح خلقها؛ ولأن العلم بالوقوع تبع الوقوع، إذ العلم تابع للمعلوم. والقدرة على الإيقاع أصل الوقوع.^٦ والتبع من الشيء لا يكون مانعا للأصل.

تحققه: أن الله تعالى يوصف بالقدرة على أن يخلق ما علم أنه لا يخلقه كالقيامة الآن، ولم يكن قدرته عليه قدرة على أن يجعل علمه غير علم، لأن العلم بالوقوع إذا كان تابعا للوقوع، فلو وقعت القيامة الآن لكان عالما بوقوع القيامة لا بعدمه، فلا يتصور أن يصير علمه غير علم. وثبت أن العلم بعدم وقوع الشيء لا يمنع القدرة على إيقاعه، وإلا لم يكن قادرا على إيقاع القيامة الآن.

^١ ل - وتقديس.

^٢ ف ي: وكل.

^٣ ف ي + تعالى.

^٤ فى هامش ل: ولكن انه قادر على خلق خلاف معلومه، فإنه تعالى معلومه عدم خلق غير هذا العالم، مع أنه قادر على خلق ألف الف عالم مثل هذا العالم.

^٥ ف ي: لا ما.

^٦ ل: للوقوع.

ثم يقال لهم: إن الله تعالى هل كان في الأزل عالماً بأن يوجد العالم، أم لا؟ لا جائز أن لا يكون عالماً، لأنه تجهيل محض، وذلك باطل. وإذا كان عالماً [١٨٣٢] بذلك، فلا بد وأن يبقى ذلك العلم الأزلي زمان وجوده، إذ القديم لا يندم، وإذا بقي العلم^١ بأن يوجد زمان وجوده ثبت^٢ الاتحاد في ذات العلم حالة^٣ وجود العالم، وعدمه. وإنما الاختلاف في نسبة العلم، وإضافته إلى المعلوم باختلاف حال المعلوم.

تحققه^٤ أنه بقي ذات العلم، وانقطع نسبه عن وجوده المنتظر إلى وجوده^٥ الواقع علم أن العلم لم يتبدل ذاته بتبدل النسبة. والله الهادي^٦.

ولا تعلق للخصوم بظاهر الآيات من نحو قوله تعالى: "إن يعلم الله في قلوبكم خيراً"^٧، وقوله تعالى: "حتى نعلم المجاهدين"^٨، لأن الاستقبال إنما يكون في تحقق المعلوم، فنقل إلى العلم توسعاً من حيث لا يتصور وقوع كائن إلا والعلم الأزلي محيط به، فلملازمة^٩ بينهما صح التعبير بأحدهما عن الآخر. ولأن الجزاء من الله تعالى إنما يكون على العمل لا العلم^{١٠}، فأطلق لفظ الاستقبال على العلم، وأراد العمل كما قال

١ ف ي + العلم.

٢ ف ي: يثبت.

٣ ف ي؛ ل: حال.

٤ ف ي: يحققه.

٥ ف ي: وجود.

٦ ف ي؛ ل - والله الهادي.

٧ سورة الأنفال، ٧٠/٨.

٨ سورة محمد، ٣١/٤٧.

٩ ف: فملازمة.

١٠ ف ي: لا على العلم. وفي هامش ل: أي أن الله تعالى يجزي العباد على عملهم، لا على علمه بأنهم يدخلون الجنة، أو النار.

تعالى: " أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم"،^١ أي ولم^٢ يقع منكم جهاد، وصبر على البلاء، وقوله تعالى: " ليلوكم أيكم أحسن عملاً"،^٣ لأن الابتلاء من الله تعالى ليس ليثبت له به العلم كما في حق من يجوز عليه الجهل بالعواقب، بل ليظهر ما علم في الأزل على ما علم.

وكذا المراد بقوله تعالى: " لنعلم من يتبع الرسول"^٤ ليعلم كائنا ما قد علم أنه يكون، وليعلم موجودا ما قد علم أنه يوجد؛ وكذا بقوله تعالى: " لنعلم أي الحزين"،^٥ لنظهر ما كنا علمناه على ما علمنا؛ وكذا بقوله:^٦ " لننظر كيف تعملون"^٧ ليظهر [٣٢ب] عملكم على ما كان علم. واستعمال لفظة الترجي^٨ في قوله تعالى: " لعله يتذكر أو يخشى"^٩ من الله تعالى واجب، فكان ذلك إخبارا على القطع، أو ذكر ذلك لترجيه غيره ليفعل ذلك الفعل على رجاء منه أن يحصل المقصود. والله الموفق.^{١١}

^١ سورة آل عمران، ١٤٢/٣.

^٢ ف ي: وإن لم.

^٣ سورة هود، ٧/١١؛ سورة الملك، ٢/٦٧.

^٤ ف ي: من قوله.

^٥ سورة البقرة، ١٤٣/٢.

^٦ ف ي + أي؛ سورة الكهف، ١٢/١٨.

^٧ ف ي + تعالى.

^٨ ف ي + أي؛ سورة يونس، ١٤/١٠.

^٩ ف ي: ترجي.

^{١٠} سورة طه، ٤٤/٢٠؛ وفي هامش ل: وجه تمسكهم بهذه الآية أن الترجي لا يحصل إلا عند عدم الاطلاع على العاقبة. قلنا: الترجي راجع إلى العباد لا إلى الله تعالى، ومعنى الآية، والله أعلم أي اذهباً أنتما على رجائكما في إيمانه، والله عالم بما يؤل أمره.

^{١١} ف ي: ل - والله الموفق.

فصل [في أن الله قادر]

الصانع تعالى وتقدس^١ قادر^٢ خلافا للفلاسفة، ومعناه إن تأثيره في وجود العالم بالقدرة، والاختيار. لنا في ذلك: إن الباري تعالى^٣ لو كان موجبا بالذات لا بالقدرة، والاختيار، فتأثيره في وجود العالم إن لم يتوقف على شرط، يلزم من قدمه قدم العالم،^٤ وقد أبطلناه؛ وإن توقف على شرط فذلك الشرط إن كان قديما عاد الإلزام، وإن كان حادثا فالكلام فيه كالكلام في الأول، ولزم التسلسل؛ فيلزم منه حوادث لا أول لها.^٥ وإذا بطلت هذه الأقسام كلها ثبت أنه تعالى قادر مختار.^٦

فإن قيل: لم قلت^٧ لو كان موجبا بالذات يلزم من قدمه قدم العالم، وجاز تخلف

١ ل - وتقدس.

٢ في هامش ل: القادر هو الذي يصح منه الفعل، أو الترك بحسب الدواعي المختلفة مثاله إن الإنسان إن شاء أن يمشي قدر عليه، وإن شاء أن لا يمشي قدر عليه.

٣ ف ي + وتقدس.

٤ في هامش ل: أي تأثيره تعالى في وجود العالم كتأثير الشمس في الإضاءة، وتأثير النار في التسخين، والإحراق.

٥ في هامش ل: وإلا لزم تخلف الأثر عن المؤثر التام وإنه محال.

٦ في هامش ل: أي لزم من قدمه، وقدم الشرط قدم العالم أيضا لما مر.

٧ في هامش ل: فإن الكلام في حدوثه كالكلام في صدور العالم عنه، فيلزم أن يكون حدوثه بحدوث شرط آخر مقارن، أو بحدوث شرط آخر زائل؛ فإن كان الأول يلزم التسلسل؛ لأنه حيث يلزم منه احتياج كل شرط إلى شرط آخر مقارن له إلى غير النهاية.

وإن كان الثاني يلزم أن يكون كل حادث مشروطا بحادث آخر قبله، ويلزم منه حدوث حوادث لا أول لها. فعلم أن القول بكونه تعالى موجبا يفضي إلى أحد هذه الأقسام الباطلة، يكون باطلا.

٨ ف ي؛ ل + بأنه.

الأثر عن الموجب لمانع^١، أو جاز أن يكون موجبا لذاته وجود العالم في لايزال في وقت مخصوص؟ ألا ترى^٢ أن القدرة إن لم تكن موجبة لوجود المقدور، ولكن كانت موجبة لصحة وجود المقدور؛ ثم إنه تعالى قادر في الأزل، ولم يصح وجود المقدور فيه؟^٣

قلنا: لو كان موجبا بالذات لكان وجوده علة لوجود العالم، وانفكاك المعلول عن علته لا يجوز؛ فلا يتصور لوجود المعلول مانع بعد وجود العلة. ألا ترى^٤ أن قيام الحركة، [١٨٣٣] والسكون^٥ بذات لما كان علة لصيرورة الذات متحركا، أو ساكنا لم يتصور وجود المانع عن المعلول بعد وجود العلة؛ ولا يجوز أيضا أن تكون العلة موجبة لوجود المعلول في وقت دون وقت، بل المعلول لا ينفك عنها، بخلاف القدرة الأزلية، فإنها، وإن أوجبت صحة المقدور، لكن وجود الحادث في الأزل غير مقدور^٦، فلا يرد نقضا؟

فإن قيل: إذا جاز تراخي المقدور، وصحته عن القدرة الأزلية لم لا يجوز تراخي وجود العالم عن الموجب الأزلي إلى وقت مخصوص؛ فإن الأزل مناف لحدوث العالم، فكان تحقق الأزل كالمانع لحدوثه؟ قيل له: الجواب عنه من وجوه:

أحدها: أن نسبة الموجب بالذات إلى جميع الأوقات على السوية، فلواختص إيجابه بوقت لزم اختصاص الإيجاب بذلك الوقت بدون مخصص، ومرجح. ولا يلزمنا

١ ل: بالمانع.

٢ ف ي: ألا يرى.

٣ ف ي - فيه.

٤ ف ي: ألا يرى.

٥ ف ي: أو السكون.

٦ في هامش ل: لاستحالة اجتماع الحدوث، والقدم في شئ واحد.

فى القدرة، والإرادة ذلك؛ لأن الإرادة شأنها التخصيص، والترجيح.

والثانى: أن تأثير الموجب بالذات فى العالم إن كان مشروطا بحضور الوقت الذى وجد فيه العالم يعود التقسيم الذى ذكرنا فى العالم فى ذلك الشرط. فإن تأثير الموجب الأزلي فى ذلك الشرط إن لم يتوقف على شرط، أو توقف على شرط قديم يلزم قدم ذلك الشرط الحادث؛ وإن توقف على شرط آخر حادث [١٣٣ب] لزم التسلسل، وإنه باطل.

والثالث: أن القدرة الأزلية لا توجب المقدور، وإنما تصح وجوده فى لا يزال؛ لأنه هو المقدور دون وجوده فى الأزل. إذ وجود الحادث فى الأزل غير مقدور. وهذا بخلاف القديم الموجب بالذات؛ فإننا ندعى قدم العالم بدل حدوثه بتقدير تعلق وجوده به. ولا إحالة فى ذلك، إنما الإحالة فى وجوده بصفة الحدوث فى الأزل، ولو سلم إحالته فى الأزل على ذلك التقدير، لكن لا يستحيل وجوده قبل وقته الذى وجد بمقدار متناه؛ إذ لم يصبر بذلك أزليا. وكذا قبل ذلك المقدار بمقدار آخر متناه إلى ما لا يتناهى؛ ويلزم من ذلك وجود العالم قبل وجوده؛ لأنه لا يفرض وقت لوجوده إلا والموجب بالذات موجود، والأزل المانع منعدم. فوجب الاعتراف بقادر مختار كيلا يلزم هذا المحال.

ثم الفلاسفة إن مكنهم أن يتخلصوا عن خصوص الوقت بدعوى قدم العالم مع ظهور بطلانها لم يتخلصوا عن خصوص الصفات. إذ العالم مخصوص بهيئة خاصة، ومقدر بمقدار خاص؛ وكان نقائضها فى العقل ممكنا. فإن حركات بعض الأفلاك من الشرق إلى الغرب، وبعضها من الغرب إلى الشرق؛ وكذا بعض السيارات مختص بسرعة السير، وبعضها ببطئ السير، وعكس ذلك ممكن فى العقل. والذات القديمة

لاتناسب [١٨٣٤] بعض الممكنات دون البعض. فكيف يتعين بهذه الهيئة، والكمية عما يقابلها، ويساويها من كل وجه؟

وكذا اختلاف المتجانسات، وتباين التماثلات في الصفات مع اتحاد سببها دليل على وجود صانع قادر يفعل ما يشاء بقدرته، ويحكم ما يريد بعزته. وإلى هذا المعنى أشار بقوله^٢ تعالى: "يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون"^٣.

فصل [في أن الله حي]

اتفق العقلاء على أنه تعالى^٤ حي، ثم اختلفوا في معناه؛ فذهب الجمهور من الفلاسفة، وأبو الحسين البصري إلى أن معناه أنه لا يستحيل أن يكون عالما قادرا. فليس هناك إلا الذات المستلزمة لانتفاء الامتناع. وذهب الجمهور منا ومن المعتزلة إلى أنه صفة. والحجة لنا أنه لولا اختصاص ذاته بما لأجله صح أن يعلم، ويقدر؛ وإلا لم يكن حصول هذه الصفة أولى من لاحتصولها^٥.

^١ ف ي: تتعين هذه.

^٢ ف ي: قوله.

^٣ سورة الرعد، ٤/١٣.

^٤ ل - تعالى.

^٥ في هامش ل: لأن الذات على قسمين منها ما يصح عليه أن يعلم، ويقدر، ومنها ما لا يصح عليه ذلك، وهي الجمادات. ولاشك أن القسمين متساويان في الذاتية، فوجب اختصاص القسم الأول بما لأجله يصح أن يعلم، ويقدر؛ وإلا لم يكن حصول هذه الصفة أولى من لاحتصولها، ولم يكن بينه، وبين القسم الأول تفاوت. وقد بينا أنه تعالى يصح أن يعلم، ويقدر؛ ولانعنى بالحيوة إلا ذلك.

ولقائل أن يقول: لانسلم أنه لولا اختصاص القسم الأول بما لأجله يصح أن يعلم، ويقدر، لم

فصل [في أن الله سميع بصير]

البارى عز وجل^١ سميع بصير، وهما صفتان زائدتان على العلم. وقالت الفلاسفة، وأبو القاسم الكعبي^٢، وأبو الحسين البصري: إن ذلك عبارة عن علمه بالمسموعات، والمبصرات. ويلزمهم^٣ بهذا القول أن الواحد منا إذا علم حصول صوت مسموع، أو لون مرئي بخبر الصادق وجوده^٤ يكون سامعاً رائياً؛ فيكون الأعمى بصيراً،

يكن حصول هذه الصحة أولى من لاحتصولها، وإنما يلزم ذلك أن لو لم تكن ذاته مخالفة لذات القسم الآخر بالحقيقة، والماهية، وهو ممنوع. ولم لا يجوز أن يقال: إنهما مختلفان بذاتيهما، وبسبب ذلك يحصل التفاوت بينهما، وتكون ذاته المخصوصة كافية مستقلة في اقتضاء صحة العالمية، والقادرية عليه.

وقد بين أن ذاته مخالفة بالحقيقة، والماهية لسائر الدوات. فتكون مستقلة باقتضاء هذه الصحة في حقه، ولا حاجة إلى أمر زائد على ذاته. وهذا المنع ذكره أبو الحسين البصري؛ وابن الخطيب استحسنته في سائر كتبه.

^١ ف ي: جل جلاله؛ ل: وعلا.

^٢ عبدالله بن احمد البلخي الخرساني، أبو القاسم من معتزلة بغداد كان رأس طائفة من المعتزلة تسمى الكعبية، له آراء، ومقالات في الكلام انفرد بها، يرى أن إرادة الباري تعالى ليست صفة قائمة بذاته، ولا هو مرید لذاته، ولا إرادته حادثة في محل، أو لا في محل، ثم إذا قيل إنه مرید فمعناه أنه عالم قادر غير مكره في فعله، ولا كاره. ولد ببلخ، وأقام ببغداد مدة طويلة، وتوفي ببلخ سنة ٩٣١/٣١٩. انظر: مقالات الإسلاميين للأشعري، ٢٣٠، ٢٣٢، ٣٥٧، ٥٥٧؛ والفرق بين الفرق لعبدالقاهر البغدادي، ١٨-١١٠؛ وفضل الاعتزال للقاضي عبدالجبار الهمداني، ٢٩٧، ٢٩٨؛ والملل والنحل للشهرستاني، ٧٧/١-٧٨.

^٣ ف ي: ونلزمهم.

^٤ ل: ووجوه آخر.

والأصم سميعا.

لنا: أنه تعالى حي، والحي يصح اتصافه بالسمع، والبصر؛ وكل من صح [١٣٤ب] اتصافه بصفة فلولم يتصف بها اتصف بضدها؛ وضد السمع، والبصر نقص، والنقص على الله تعالى لا يجوز.^١ ولا يلزم على هذا سائر الإدراكات من الشم، والذوق، واللمس؛ فإن فقدتها نقصان. لأن المحققين من أهل الحق صرحوا بإثبات أنواع الإدراكات مع البصر، والسمع^٢ القدر الذي هو كمال دون الأسباب التي هي مقترنة بها في^٣ العادة من المماسمة، والملاقة؛ كما جوزوا إدراك البصر من غير مقابلة بينه، وبين المبصر. لكن لما لم يرد الشرع إلا بلفظ العلم، والسمع، والبصر لم^٤ يمكن إطلاق غيره. ولأنه تعالى وصف ذاته بهما، ولا شك أن لفظ السمع، والبصر ليس حقيقة في العلم، بل مجاز فيه؛ وصرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز إنما يجوز إذا لم يمكن

^١ في هامش ل: أما الصغرى فقد مر بيانها، وأما الكبرى فلأننا متى علمنا في شيء كونه حيا نعلم بالضرورة عند ذلك أنه متى وصل إليه المسموع، والمبصر صح أن يسمعه، ويبصره، وإن لم يوجد هناك شيء آخر. ومن لم يكن حيا استحال أن يدرك المسموع، والمبصر، وإن وجد سائر الأشياء. وذلك يقتضى كون الحيثية علة لصحة المدركة. إذ لولم يكن علة لها لكان الحي السليم إذا وصل إليه المسموع، والمبصر، ولم يوجد هناك ما يمنع الإدراك وجب أن لا يصير مدركا، وذلك يقدر بما علمناه بالضرورة.

ولقائل أن يقول: لانسلم كل حي يصح اتصافه بهما، وإنما يلزم ذلك ان لو كان ماهية كل حي قابلة للسمع، والبصر، وهو ممنوع، فيجوز أن يكون حيوة الله تعالى، وإن صح السمع، والبصر لكن يكون ماهيته غير قابلة لهما.

^٢ ل: مع السمع، والبصر.

^٣ ل - في.

^٤ ل: عادة.

^٥ ل: لا.

تقريره على الموضوع. وحيثئذ يصير الخصم محتاجا إلى إقامة الدليل على امتناع اتصافه بالسمع، والبصر.

تحقق ما ذكرنا: أن العلم صفة كمال؛ والسمع، والبصر كمال ثان للعلم؛ فإن من علم شيئا، ثم رآه، أو سمعه، استفاد مزيد كشف، وكمال؛ فيجب أن يكون ذلك الكمال حاصلًا للباري.

والمعتزلة إنما أولوا السمع، والبصر بالعلم لمعنيين: أحدهما إنهم لا يشبتون لله تعالى صفة في الأزل، فلم يمكنهم إثبات السمع، والبصر الأزليين، ولا حادثين لأنه ليس بمحل للحوادث. والثاني أن ذاته مستحيل الرؤية، فلم يمكنهم القول بكونه رائيًا لنفسه في الأزل، ولا سامعًا لكلامه لحدوث الكلام عندهم.

[١٨٣٥] الكلام في نفي الحدوث عن كلام الله تعالى

الباري عز وعلما متكلم بكلام واحد أزلي قائم بذاته ليس من جنس الحروف، والأصوات؛ وهذه العبارات تسمى كلام الله تعالى^٢ لدلالاتها عليه؛ فإن عبر عنه بالعربية فهو قرآن، وإن عبر بالسورية فهو إنجيل، وإن عبر بالعبرية فهو توراة؛ والاختلاف في العبارات المؤدية لا عليه. كما أن الله تعالى يسمى بعبارات مختلفة بالألسنة، وفي لسان واحد بألفاظ مختلفة، والمسمى واحد.

وزعم جمهور المعتزلة أن كلام الله تعالى عرض محدث أحدثه الله تعالى في محل، فصار به متكلمًا، وكلامه من جنس الحروف، والأصوات. وكذا عند الجبائي^٣

^١ ف ي: وسمعه.

^٢ ل - تعالى.

^٣ أبو علي الجبائي محمد بن عبد الوهاب، كان يسمى الله تعالى مطيعا لعبده إذا فعل مراد العبد، زعم أن أسماء الله تعالى جارية على القياس، وكان يقول بوجود الأصلح على الله تعالى، أخذ الكلام عن الشحام، والأشعري عنه له مناظرات معه في العقائد، وكان أهل

الكلام حروف مؤتلفة^١، وأصوات مقطعة على وجه مخصوص^٢؛ فيكون الحروف كلاما مكتوبا، أو مقرأ^٣؛ وعند ابنه أبي هاشم^٤ المقرؤ كلام دون المكتوب، حتى أن ما في المصحف، وما في اللوح المحفوظ لا يكون كلاما عنده.

لنا: ان كلام الله تعالى لو كان مخلوقا إما أن خلقه في ذاته كما زعمت الكرامية، فيصير محلا للحوادث، وإما أن خلقه لافي محل، وهو محال، ولا قائل به. على أنه لم يكن ذاته به متكلما حيثئذ لعدم الأولوية^٥. ولو خلقه في محل آخر كما زعمت المعتزلة، فيكون المتكلم هو المحل، إذ المتصف بالصفات محالها، ويشق اسم الفاعل منها لمحالها دون موجدتها^٦ كالحيوة، [٣٥\ب] والعلم، والقدرة، والسمع، والبصر.

فإن قيل: ما وجد بخلق الله تعالى إن لم يمتنع اتصاف المحل به كان صفة للمحل كالسواد، والبياض، والكلام في الحي؛ وما يمتنع اتصاف المحل به كان صفة للموجد كخلق الكلام في الجمادات لاستحالة كون الجماد، والموات متكلما.

قلنا: لانسلم امتناع اتصاف الجماد بالكلام إذا قبل الكلام، ووجد فيه؛ وإنما يستحيل وصفه بالكلام إن لم يقبل الكلام، واستحال وجود الكلام فيه. ولأن المصحح للاتصاف إن كان هو المحلية وجب أن يكون المتصف بالصفات هو المحال دون الموجد^٥؛ وإن كان المصحح هو الإيجاد وجب أن يكون المتصف بالصفات هو الموجد

خوزستان، والمعتزلة البصرية في زمانه على مذهبه، توفي سنة ٩١٥/٣٠٣. انظر: مقالات الإسلاميين للأشعري، الصحائف المختلفة؛ و الفرق بين الفرق للبغدادي، ١١١-١١٥؛ و فضل الاعتزال للقاضي عبد الجبار، ٢٨٦-٢٩٦.

١ ف ي: مؤتلفة.

٢ ف ي: أو مقرأ.

٣ ف ي: الأولية.

٤ ف ي: بوجودها.

٥ ل: هو الموجد لا المحال.

لا المحال. فأما الاتصاف به للموجد تارة، وللمحل أخرى تحكم بلا دليل، وتفرقة بدون الفرق. على أن المعتزلة ناقضوا كلامهم حيث قالوا في مسألة خلق الأفعال: لو كان أفعال العباد من الكفر، والإيمان، والطاعة، والعصيان مخلوقة لله تعالى لكان المتصف بهذه الصفات هو الله تعالى مع صلاحية الاتصاف بهذه الصفات للعباد.

والثاني: أن الحي يصح اتصافه بالكلام، والله تعالى موصوف به بلا خلاف، وما كان صفة لله² تعالى فهو من صفات الكمال، ونعوت الجلال. فلو كان حادثا لكان موصوفا بضده، وهو نقص؛ تعالى الله عن ذلك.

وإن³ قيل: جاز أن يكون عاريا عن الكلام، وضده في الأزل كما يتعري عن الحركة [١٨٣٦] وضدها في الأزل.

قلنا: المدعى أن ما لا يستحيل وصفه به لا ينعدم إلا بوجود ضده، والكلام من هذا القبيل؛ بخلاف الحركة، والسكون، لأنه لا يستحيل وصفه بهما، فلا يلزم من عدم أحدهما وجود الآخر.

والثالث: أن الكلام لو كان حادثا لكان التعري عنه في الأزل ثابتا؛ فالتعري في الأزل إن كان لذاته يستحيل أن يصير متكلما مع قيام ذاته الموجب للتعري؛ وإن كان لمعنى قائم به، فإن كان المعنى باقيا فكذلك، وإن انعدم ذلك، ثم قبل الكلام كان ذلك المعنى حادثا؛ إذ التقديم لا ينعدم، والذات لم يخل عن الكلام، وعن ذلك المعنى، وما لا يخلو عن الحادث حادث.

والرابع: أن الكلام لو كان حادثا لكان عرضا مستحيل البقاء، فما نزل من القرآن انعدم لاستحالة بقاءه، فلم يبق اليوم لله تعالى كلام، ولأمر، ولأنه، وبطلت الشرائع؛

¹ ف ي: عن.

² ل: الله.

³ ف ي؛ ل: فإن.

وبقاء الشرائع عندنا إنما كان لأن أمر النبي عليه السلام،^١ ونهيه؛ وإن كان عرضاً لكن كانا مظهرين لأمر الله تعالى، ونهيه دالين^٢ عليهما، فبقي الحكم لبقاء أمر الله تعالى، ونهيه. وما يقول المعتزلة للتخلص من^٣ هذا الإلزام 'إن كلام الله تعالى' وإن انعدم بقيت الشرائع لبقاء الإجماع على تلك الشرائع 'كلام باطل، لأن الإجماع كان حجة بالقرآن فيبطل بانعدام الكلام.

وللخصوم أسئلة نقلية، وعقلية؛ فمن النقلية قوله تعالى: "إنا جعلناه قرآناً عربياً"^٤، والجعل، والتخليق واحد؛ وقوله تعالى: "وما يأتيهم [١٣٦ ب] من ذكر من ربهم محدث"^٥، وقوله: "إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون"^٦. والتمسك به

^١ ف ي - عليه السلام.

^٢ ف ي: الدالين.

^٣ ف ي؛ ل: عن.

^٤ ل - تعالى.

^٥ سورة الزخرف، ٣/٤٣؛ وفي هامش ل: الجواب أن معناه والله أعلم جعلنا العبارات عنه بلسان العرب، وأفهمنا المراد به، وأحكامه باللسان العربي. وقوله 'والجعل، والتخليق واحد' ممنوع؛ لأن 'جعل' إذا عدى إلى مفعولين لا يكون بمعنى الخلق، بل بمعنى الحكم، والتسمية كقوله: "وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً" (سورة الزخرف، ١٩/٤٣)، والمراد منه التسمية لا الخلق، وإذا عدى إلى مفعول واحد كان بمعنى الخلق نحو قوله "وجعل الظلمات والنور" (سورة الأنعام، ١/٦).

^٦ سورة الأنبياء، ٢/٢١؛ وفي هامش ل: قالوا 'القرآن ذكر، والذكر محدث، فالقرآن محدث'. أما الأول فلقوله: "إنا نحن نزلنا الذكر" (سورة الحجر، ٩/١٥)، والمراد منه القرآن بالاتفاق؛ وأما الثاني فلقوله: "ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث"، فلا يحتمل أن يكون المراد من 'ذكر من ربهم' الرسول عليه السلام، أو من وعظ من النبي، وهذا لأنهم ما يضحكون عند قراءة القرآن، بل كانوا يعظمونه، ويفخمون شأنه.

بثلاثة أوجه:

أحدها: إنه جعل القول جزاء للإرادة، والجزء لا بد أن يكون بعد وجود الشرط، فيكون قوله حادثا.

والثاني: أنه ذكر تكون الكائن بحرف الفاء، وإنه للتعقيب، فيقتضي أن يكون المكون عقيب قوله 'كن' من غير فصل، والمتقدم على المحدث بزمان لا يكون قديما. والثالث: أن قوله 'كن' مركب من حرفين متعاقبين لا يمكن النطق بهما في وقت واحد، وله بداية، ونهاية، فلا يكون قديما.

قلنا: النصوص دلت على حدوث الحروف، والأصوات، ولانزاع في ذلك؛ وإنما ندعى قدم القرآن بمعنى آخر، وهو الذي يدل عليه الحرف، والصوت. وفي هذه الآية ما يدل على أن المراد بقوله 'كن' الصفة الأزلية لا هذا الحادث، فإن إحداث الحادث بالحادث يؤدي إلى الدور، أو التسلسل، وذلك باطل.³ على أن قوله 'كن فيكون' كناية عن كمال القدرة، ونفاذ المشيئة.

ومنها قولهم: كلام الله مع توحده لوجاز أن يكون أمرا، ونهيا، وخبرا لجاز أن يكون القديم سبحانه⁴ حيا عالما قادرا لذاته.

¹ ف ي؛ ل + تعالى

² سورة يس، ٨٢/٣٦.

³ في هامش ل: لأنه أخبر بأنه محدث. المحدثات بـخطاب 'كن'، ولو كان هذا الخطاب محدثا لأحدثه بـخطاب آخر، وكذا الثاني، والثالث إلى ما لا يتناهى؛ وتعلق وجود العالم بما لا يتناهى من الخطاب مما يدخل وجوده في الممنوعات. فثبت أن قوله 'كن' ليس بمحدث.

⁴ ف ي + تعالى.

⁵ ف ي؛ ل + وتعالى.

فقلنا: ^١ الكلام واحد، وله ^٢ ضد واحد؛ وكونه أمرا، ونهيا، وخبرا من أوصافه، وخصائصه. مع أن الأمر بالشيء نهى عن ضده، وإخبار ^٣ عن حسنه، وقبح ضده؛ فكان ذلك بمثابة لون السواد لونا عرضا حادثا موجودا من حيث أنها أوصاف موجود واحد أمكن اندراجها فيه. بخلاف [١٨٣٧] كون الذات حيا عالما قادرا، فإن لكل وصف خاصية يخالف وصف الآخر، وقائدة يخالف قائدة الآخر، وله بخصوص وصفه ضد يخالف ضدا الآخر، ولا يمتنع وجود بعض هذه الأوصاف مع ضد صاحبه؛ فرب عالم غير قادر، وعلى العكس أيضا؛ فلم يمكن اندراج هذه الأوصاف مع اختلاف خصائصها، وفوائدها تحت ^٤ قضية وجود واحد، وكان هذا بمنزلة كون الصفة الواحدة علما، وقدرة، وحيوة؛ وكون الشيء لونا، وطعما، ^٥ ورائحة، وهذا محال.

ومنها قولهم: إن الله تعالى أخبر عن إرسال نوح ^٦ بلفظ الماضي في قوله تعالى: ^٧ "إنا أرسلنا نوحا"، فلو كان كلامه أزليا يلزم الإخبار عن وجود ما لم يكن موجودا، وأنه كذب؛ وكذا أمر ^٩ موسى ^{١٠} بخلع النعل، ويحي ^{١١} بأخذ الكتاب، ولا يحسن في العقل

^١ ل: وقلنا.

^٢ ف ي: فله.

^٣ ف: وإخباره.

^٤ ف: يجب.

^٥ ف ي: طعما، ولونا.

^٦ ف ي: عليه السلام.

^٧ ف ي - تعالى.

^٨ سورة نوح، ١/٧١.

^٩ ف ي - أمر.

^{١٠} ف ي؛ ل + عليه السلام.

^{١١} ف ي؛ ل + عليه السلام.

أن يقول: "يا موسى اخلع نعليك"^١ "يا يحيى خذ الكتاب"^٢ مع أن هناك ليس موسى، ولا يحيى، ولا النعل، ولا الكتاب.

قلنا: قام بذات الله تعالى خبر إرسال نوح^٣، والعبارة عنه قبل إرساله "إنا نرسل"^٤ حتى لو أخبر آدم عليه السلام^٥ عن إرسال نوح لقال "إنا نرسل"^٦، وبعد إرساله "إنا أرسلنا"^٧؛ واللفظ يختلف باختلاف الأحوال، والمعنى القائم بذاته لا يختلف. وكذا قوله تعالى "اخلع نعليك" لفظ يدل على أمر، والأمر اقتضاء، وطلب^٨ يقوم بذات الأمر، وليس من شرط قيامه أن يكون المأمور موجوداً؛ فإذا وجد المأمور كان مأموراً بذلك الاقتضاء من غير تجديد اقتضاء. كما أنه ليس من شرط قيام القدرة [٣٧\ب] أن يكون المقدور موجوداً. فكم من شخص ليس له ولد، ويقوم بذاته اقتضاء طلب العلم منه على تقدير وجوده، ويقدر في نفسه أن يقول لولده "اطلب العلم"، فلو قدر بقاء ذلك الاقتضاء إلى أن يوجد الولد، ويخلق له علم^٩ بما في نفس الأب من غير لفظ مسموع من الأب يعلم الابن أنه مأمور من جهة الأب بطلب العلم؛ وقوله "اطلب العلم" دليل على ذلك الاقتضاء الذي هو الأمر حقيقة. فكذلك يفهم من الأمر القائم بذات الله تعالى، والألفاظ الدالة عليه حادثة، والمدلول قديم.

^١ يقول الله تعالى: "فلما أتاها نودي يا موسى إني أنا ربك فاخلع نعليك" سورة طه، ١١/٢٠-

١٢.

^٢ سورة مريم، ١٢/١٩.

^٣ ل + عليه السلام.

^٤ ف ي + عليه السلام.

^٥ ل: طلب.

^٦ ف ي: لولد.

^٧ ف: علما.

فإن قيل: ما أشرت إليه من وجدان الاقتضاء في النفس حال عدم المأمور ليس بأمر، وإنما هو تقدير أمر، وتصويره في النفس أن لو كان كيف يكون، والكلام الأزلي ليس تصويراً، ولا تقديراً.

قلنا: هذا يبطل بالعلم، فإن العلم الأزلي عندنا، والعالمية الأزلية عندكم يتعلق بما لا يتناهى من المعلومات. فإن التقديرات الجائزة في كل جوهر، أو عرض لا يتناهى؛ إذ ما من وقت من الأوقات، أو قطر من الأقطار إلا ويجوز وجود هذا الجوهر فيه على البذل؛ والعلم القديم تعلق بها وقوعاً، وتقديراً.

وكذا ورد التقدير بما يستحيل وقوعه، قال الله تعالى: "لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا"، وليس لقائل أن يقول: ليس هذا علماً حقيقياً، وإنما هو تقدير علم. كذلك الكلام في الاقتضاء الذي نجده في أنفسنا، إذ الكلام الأزلي له تعلق بالمتعلقات نحو تعلق العلم بالمعلومات؛ [١٣٨] والتقدير إنما يتصور في المتعلقات لا في العلم، والكلام.

تحققه: أنه لم يبعد تعلق القدرة، أو القادرة في الأزل بما في لا يزال؛ فكذا لم يبعد إثبات كلام أزلي هو اقتضاء، وخبر ممن سيكون إذا كانوا في لا يزال. ومنها قولهم: إن كلام الله تعالى لو كان أزلياً لكان باقياً، لأن ما ثبت قدمه استحالة عدمه، فيلزم بقاء الأمر بعد الفراغ من الائتمار، وإنه محال؛ لأن بعد الائتمار لم يبق الأمر متوجهاً عليه، وإذا ثبت أن ذلك الأمر زال ثبت أنه كان محدثاً لا قديماً. تحققه: إن النسخ جائز إجماعاً، وإنه عبارة عن رفع الحكم، أو انتهائه؛ وأياً ما كان فهذا يقتضى زوال ذلك الأمر، وذلك الخطاب بعد ثبوته.

١ سورة الأنبياء، ٢٢/٢١.

٢ ف ي: يحققه.

٣ ف ي: يحققه.

قلنا: لانسلم أنه يقتضى زوال الامر، بل زوال تعلق الامر بالمأمور، والمأمور به؛ وزوال التعلق لا يقتضى زوال الامر كقدرة الله تعالى، فإنها متعلقة بإيجاد العالم، ولما وجد العالم لم يبق ذلك التعلق، لأن إيجاد الموجود محال، وزوال ذلك التعلق لم يقتض حدوث قدرة الله، فكذا القول فى الكلام .

ومنها قولهم: إن الذات يستحيل أن يصير بصفة واحدة أمرا ناهيا فوق ما يستحيل أن يكون بمعنى واحد عالما قادرا؛ والصفة الواحدة يستحيل أن يكون أمرا، ونهيا فوق ما يستحيل أن يكون علما، وقدرة للتضاد بين الامر، والنهي دون القدرة، والعلم .

قلنا: الامر، والنهي من الأسماء الإضافية، لأنه لم يكن أمرا، [٣٨ب] ونهيا لذاته، بل باعتبار كونه دعاء إلى الغير بالاتيان، أو الترك؛ فكل^٢ امر نهى عن ضده، وكل نهى أمر بضده؛ وما هذا شأنه لا يستحيل اجتماعهما عند اختلاف الجهة كالاب، والابن؛ والقريب، والبعيد. فإذا^٣ كل امر نهى، وكل نهى امر، لكن بالاعتبارين؛ فالتضاد بينهما كما لاتضاد بين الابوة، والبنوة عند اختلاف الجهة؛ وإنما التضاد بين مدلوليهما لا بين ذاتيهما. أليس أن من اصطلح مع غلمانته: انى إذا قلت 'زيد' كان أمرا منى بكذا، ونهيا عن كذا، وإخبارا عن كذا، واستخبارا عن كذا؛ ثم قال 'زيد' يفهم منه هذه الأشياء، ولم يكن ذلك مستحيلا.

ومنها قولهم بطريق التشيع: 'إنكم تقولون 'لم ينزل القرآن على محمد عليه السلام، لأن الصفة لايزائل الموصوف'. وهذا مردود على من زعم منهم 'أن كلام الله فى اللوح المحفوظ، والمنزل عبارات دالة عليه'. ويقال لعامتهم: إن كان عين ما يقرأ

١ ف ي؛ ل: بذاته.

٢ ل: وكل.

٣ ف ي: فإذا.

٤ ف ي: التشيع.

واحد منا هو كلام الله^١ وفعل العبد، فهذا قول بالفعل بين الفاعلين، والمقدور بين القادرين، وهم أبوا ذلك. وإن قالوا 'إن هذه القراءة الموجودة بقوته، وقصده، واختياره ليس بفعل العبد'، فقد سدوا على أنفسهم طريق إثبات الفعل للعباد؛ وإن قالوا 'إنه فعل العبد، وكلامه، وليس بكلام^٢ الله'، فقد تركوا مذهبهم.

فيقال لهم: إذن^٣ كلام الله ما هو قال أبو الحسين البصري 'هذا كلام الله' بمعنى 'إن الله تعالى أول من تكلم به' كما في الأحاديث، والأشعار، والرسائل، والقصائد. فهذا دليل أنه يعتقد أن كلام الله تلاشي، وضمحل ككلام [١٨٣٩] المخلوقين؛ وهذا مثل كلامه لا عين كلامه.

ومنها قولهم: الاستدلال بالشاهد على الغائب حجة مسلمة، والكلام في الشاهد من جنس الصوت، والحرف^٤ فكذا في الغائب.

قلنا: أجاب المتقدمون من أهل السنة أن الكلام في الشاهد، وإن كان لا ينفصل عن الصوت، والحرف^٥، ولكن ما كان كلاماً لأنه صوت، وحرف، بل لأنه صفة منافية للسكوت، والآفة. وإنما يجب التسوية بين الشاهد، والغائب في حقائق المعاني دون الأوصاف الوجودية. وأما المتأخرون فقالوا: الكلام في الشاهد، والغائب هو المعنى القائم بالنفس الذي يدبره المتكلم في نفسه، غير أن هذه العبارات تسمى كلاماً لدلالاتها

١ ف ي + تعالى.

٢ ف ي: كلام.

٣ ف ي: إذا.

٤ ف ي + تعالى.

٥ ف ي: الحروف، والصوت.

٦ ف ي: الحروف، والصوت.

على الكلام. ولهذا ما يخلو عن الدلالة على ما فى الضمير لا يسمى كلاماً؛ يدل عليه قوله تعالى: "ويقولون فى أنفسهم"^٢ خبراً عن اليهود لعنهم الله^٣ أنهم قالوا فى أنفسهم "لولا يعذبنا الله بما نقول للنبي صلى الله عليه وسلم^٤ من الشتم فى تحيتنا إياه"، وقوله تعالى: "يخفون فى أنفسهم ما لا يبدون لك"^٥، يعنى من الكلام فى قلوبهم؛ فإنهم قالوا فى قلوبهم "لو كان لنا من الامر شئ ما قتلنا ههنا"^٦، وقوله تعالى: "فأسرها يوسف فى نفسه ولم يبدها لهم"^٧.^٨ وكذا قول الشاعر:

"إن الكلام لفى الفؤاد وإنما
جعل اللسان على الفؤاد دليلاً"^٩.

وقال أيضاً:

"ألم تر مفتاح^{١٠} الفؤاد لسانه إذا"^{١١} هو أبدى ما يقول من القم"^{١٢}، أي
أبدى من القم ما يقول الفؤاد .

١ ف فى: وهذا.

٢ سورة المجادلة، ٨/٥٨.

٣ ف فى - لعنهم الله.

٤ ف فى: عليه السلام.

٥ سورة آل عمران، ١٥٤/٣.

٦ سورة آل عمران، ١٥٤/٣.

٧ ف فى - ولم يبدها لهم.

٨ سورة يوسف، ٧٧/١٢.

٩ لم أجده فى المراجع.

١٠ ف فى: أن مفتاح.

١١ ف فى: إذ.

١٢ لم أجده فى المراجع.

فإن قيل: المفهوم من كلام النفس في الشاهد [٣٩\ب] منحصر في الإرادة، والعلم، والقدرة؛ فإن من أراد طلب السقي من غيره، وكان له علم بالماء، وبألفاظ دالة على طلب السقي، وقدرة على اكتساب تلك الحروف الدالة صدر منه قوله 'أسقني الماء'، وما وراثها غير مفهوم.

قلنا: لاشك أنه إذا أراد أن يقول 'أسقني الماء' فإنه قبل أن يتلفظ بهذا اللفظ يجد في نفسه طلبا، واقتضاء لذلك الفعل، وذلك الطلب مغاير لهذه المعاني، ولا يقال إنه إرادة السقي، لأنه قد يأمر^٢ الإنسان عبده بالسقي، ولا يريد سقيه إظهارا لتمرده، وعصيانه؛ وكذا السلطان إذا أمر لزيد أن يأمر عمروا^٣ بفعل، أو يخبر له عن شيء، وهو كاره لذلك؛ فتحقق الأمر، والخبر من زيد بلا إرادة. وكذا أمر النبي عليه السلام ليلة المعراج بخمسين صلوة، ولم يرد منها إلا الخمس؛ وكذا أمر إبراهيم عليه السلام بذبح ولده، ولم يرد ذلك منه. فثبت أن مدلول اللفظ زائد على هذه المعاني، وذلك مما لا يستحيل ثبوته لله تعالى، بل يجب ثبوته، لأنه نوع كمال.

تحقيقه: أن الأمة اجتمعت على تسمية ما في المصحف كلاما، وعلى ما يقرأه القارى أيضا. واعترف الخصم أن كلام الله تعالى معنى واحد، وله حقيقة واحدة، والحروف المكتوبة يخالف الأصوات المقطعة بحقيقتها؛ فلو كانت^٥ الحروف كلاما حقيقة لا يكون الأصوات كلاما، وكذا على القلب. ومع هذا يسمى كل واحد منهما كلاما، ولا مناسبة بينهما إلا من حيث الدلالة. فعلم أنه إنما يسمى كل واحد [٤٠\أ]

^١ ف ي - علم.

^٢ ف ي: يأمر.

^٣ جميع النسخ: عمرا.

^٤ ف ي: يحققه.

^٥ ف؛ ل: كان.

منهما كلاما لدلالته على الكلام، وهو معنى قول سلفنا الصالح^١ القرآن مكتوب في مصاحفنا مقروء بألسنتنا محفوظ في صدورنا غير حال فيها^٢، أي الكتابة الدالة، والقراءة الدالة، وحفظ الألفاظ الدالة في هذه المحال. كما يقال^٣ الله^٤ مذكور بألسنتنا معبود في محاربنا، وهو مكتوب على هذه الكاغدة^٥، ولم يرد بذلك حلول ذاته في الألسنة^٦، والمحارب، والكاغدة. والله الموفق^٧.

ثم الفلاسفة وإن قالوا بأن الله^٨ متكلم، ولكن لا يثبتون كلام النفس، ولا يثبتون الأصوات في الوجود، وإنما يثبتون سماع الصوت في اذن النبي عليه السلام^٩ إما في النوم، أو اليقظة^{١٠} من غير أن يكون لذلك الصوت وجود في الخارج. وهذا هدم الدين، ورد الشرع؛ لأن ما يدركه النائم خيال، وصار مدار معرفة النبي عليه السلام^{١١} كلام الله تعالى التخيل الذي يشبه أضغاث الأحلام. على أنه لو جاز أن يصير متكلمًا بما يحدث في دماغ غيره لجاز أن يصير مصوتًا متحرِّفًا به، وذلك باطل.

ثم اختلف أهل السنة أن كلام الله تعالى هل هو مسموع^{١٢}؟ منهم من قال: كلام الله غير مسموع على العادة الجارية، ولكن يجوز أن يسمع كلامه على خلاف العادة

^١ من 'وإنما التضاد بين' إلى هنا ناقص في نسخة ل.

^٢ ف ي + تعالى.

^٣ ف ي: الألسن.

^٤ ف ي - والله الموفق.

^٥ ف ي؛ ل + تعالى.

^٦ ل: صلى الله عليه وسلم.

^٧ ل: أو في اليقظة.

^٨ ف ي - عليه السلام؛ ل: صلى الله عليه وسلم.

^٩ ف ي + أو لا.

بطريق الكرامة كما سمع موسى عليه السلام على الطور، ومحمد عليه السلام ليلة المعراج. وقال الأشعري: يجوز أن يسمع؛ والأصل عنده إن كل موجود كما يجوز أن يرى يجوز أن يسمع.² وقال بعضهم: لا يجوز، لأننا إننا جوزنا رؤية كل موجود لأننا وجدنا الرؤية مشتركة بين الموجودات المختلفة حقائقها فيما سوى مطلق [٤٠\ب] الوجود؛ والحكم المشترك لا بد له من علة مشتركة، ولا مشترك إلا الوجود. أما السمع لم يتعلق بغير الأصوات في الشاهد حتى يفتقر إلى علة مشتركة؛ فجاز أن يكون علة صحة المسموعة هي الصوتية فقط، ولا يسمع³ إلا الصوت.

قال أبو إسحق الإسفرائيني من تلامذة أبي الحسن الأشعري: هذا مذهب جملة متقدمي أصحابنا؛ وهو اختيار الشيخ⁴ أبي منصور رحمه الله،⁵ فقال: إن موسى عليه السلام سمع صوتا دالاعلى كلام الله،⁶ وكان اختصاصه به لما أن ذلك الصوت بتخليق الله بلا واسطة كسب الخلق.⁷ والله الهادي.⁸

الكلام في الإرادة

الإرادة مشتقة من الرود، وهو الطلب، ويقال إنه الميل؛ ويجوز أن يكون الأصل هو الميل إلا أنه استعمل في الطلب لما أن الطالب لشيئ لا يمشي على سنن الاستقامة،

¹ ل: صلى الله عليه وسلم.

² انظر: الإبانة عن اصول الديانة لأبي الحسن الأشعري، ٦٨، ٧٩.

³ ف ي؛ ل: فلا يسمع.

⁴ ف ي + الإمام.

⁵ ف ي + الماتريدي؛ - رحمه الله.

⁶ ف ي + تعالى.

⁷ انظر: كتاب التوحيد للماتريدي، ٩١.

⁸ ف ي + والله الهادي.

بل يميل تارة إلى اليمين، وتارة إلى اليسرة؛ ويجوز أن يكون الأصل هو الطلب إلا أنه استعمل في الميل لما أن الميل عن سنن الاستقامة لن يكون إلا لطلب الشيء.

وقيل في حدها: إنها معنى تنافى^١ الكراهية، والاضطرار، وتوجب^٢ لمن هي^٣ له القصد، والاختيار. وقيل: إنها معنى توجب اختصاص المفعول بوجه دون وجه. وهذا تعريفها بأثرها، وهي بعينها المشيئة عند المتكلمين، ولم يفرق بينهما أحد من المتكلمين إلا الكرامية؛ فإنهم يزعمون أن المشيئة صفة واحدة أزلية يتناول ما شاء الله^٤، والإرادة حادثة في ذات القديم يتعدد بتعدد المرادات. [١٨٤١] تعالى الله عن ذلك.

ثم اتفق المسلمون على أن الله تعالى مريد، لكنهم اختلفوا في معناه؛ قال بعض المعتزلة: الإرادة ليست بأمر زائد على الداعي إلى الفعل، وفسروا الداعي في الخلق بحصول العلم، أو الظن، أو الاعتقاد برجحان أحد الجائزين^٥؛ وفي الخالق بالعلم باشماله على الرجحان، إذ الظن، والاعتقاد فيه ممتنع، وذلك باطل^٦. فإن العطشان إذا خير بين شرب قدحين متساويين من الماء فإنه لا بد وأن يرجح أحدهما على الآخر

^١ ف: ينافى.

^٢ ف: ويوجب.

^٣ ف: هو.

^٤ ف ي + تعالى.

^٥ ف ي: الجائزات.

^٦ في هامش ل: يعنى أن الإرادة في حق الله تعالى عبارة عن علمه باشمال الفعل على المصالح، والكراهة عن علمه باشماله على المفسد؛ وفي حقا عبارة عن العلم، أو الاعتقاد، أو الظن بأن لنا في المراد مصلحة؛ والكراهة عن العلم، أو الاعتقاد، أو الظن بأن لنا في المكروه مفسدة. وهذا باطل، لأننا نجد من أنفسنا وجدانا ضروريا فعلا مرتبا على العلم بأن لنا في المراد مصلحة، وكراهة مرتبة على الشيء يمتنع أن يكون نفس ذلك الشيء؛ فإذا الإرادة مغايرة للفعل.

بمعنى زائد على الداعى المقسر؛ لأنه لما استوى القدحان فى جميع المنافع المعلومة، أو المظنونة، وكان^١ الداعى المقسر معدوماً، والمرجح، وهو إرادة أحدهما غير موجود^٢، واستحال أن يكون غير الموجود عين الموجود.

وقال النظام، والبغداديون^٣ من المعتزلة: لا يوصف الله^٤ بالإرادة على الحقيقة، بل يوصف بها مجازاً؛ فإذا قيل "أراد الله كذا" إن كان فعل نفسه، فمعناه أنه غير مكره، ولا ساه؛ وإن كان فعل غيره، فمعناه أنه أمر به. وتفسير الإرادة بالمعنيين باطل. أما المعنى الأول فلأنه يلزم أن تكون الأعراض، والجمادات مريدة، لأنها ليست بمكرهة، ولا ساهية. وأما المعنى الثانى فإن الله تعالى قال: "ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعاً"^٥، فلو كانت^٦ الإرادة أمراً يلزم أحد الأمرين، وهو إما القول بأن الله تعالى لم يأمر بالإيمان من لم يؤمن منهم، أو القول بوجود إيمان كل من أمر به، وكلاهما كذب محض.^٧ ولأن اختصاص أفعال العباد بأوقاتها، [١٤١ب] وخصائص صفاتها

^١ ل: فكان.

^٢ ف؛ ف ي: موجود.

^٣ من علماء المعتزلة البغداديين واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد، وضرار بن عمرو، وأبو الهذيل العلاف، وإبراهيم بن سيار النظام، وعمرو بن بحر الجاحظ؛ انظر لمزيد علم: التبيين والرد على أهل الأهواء والبدع لأبى الحسين محمد بن أحمد الملاطى، ١٩٣٦، ٣٠-٤١؛ وكتاب الفهرست لابن النديم، ٢٠٢-٢٢٢؛ والملل والنحل للشهرستانى، القاهرة ١٩٦٨، ٨٤/١-٨٥.

^٤ ف ي + تعالى.

^٥ سورة ونس، ٩٩/١٠.

^٦ ف؛ ل: فلو كان.

^٧ فى هامش ل: فحيثئذ يكون تقديره "ولو أمر ربك لآمن من فى الأرض"، ويلزم منها انتفاء الملزوم، أو ثبوت اللازم، وأياً ما كان يلزم أحد ما ذكرنا من الأمرين، وبطلان كل واحد

يقتضى القصد منهم إلى تخصيصها بأوقاتها، وخصائص صفاتها؛^١ كذا اختصاص المفعولات^٢ بوجه دون وجه في الغائب يقتضى الإرادة المخصصة. إذ الأدلة العقلية لزم اطرادها. ألا ترى^٣ أن إحكام الفعل في الشاهد كما دل على علم الفاعل فيه^٤ دل عليه^٥ في الغائب أيضا. ولو جاز تفسير الإرادة في الغائب بنفي السهو، والغلبة، والإكراه لجاز تفسير العلم، والقدرة، والحيوة بنفي أضدادها من الجهل، والعجز، والموت.

فإن قيل: الإرادة في الشاهد العلم، والميل، والتمنى، والتشهى. قلنا: ليس كذلك، فإن الإنسان كما يحس من نفسه العلم بالشيء يحس من نفسه إرادته، وقصده إليه؛ فقد يعلم الشيء، ويتمناه، وتميل إليه نفسه، وهواه، ولا يريد، وعلى العكس أيضا؛ كالصائم^٧ يشتهي الطعام، ويميل إليه، ولا يريد؛ وعلى عكسه^٨ المريض قد يريد الفصد، والحجامة، وشرب الدواء، ولا يشتهي^٩.

منهما ظاهر. أما الأول فلأن الله تعالى أمر فرعون، وغيره ممن لا يؤمن بالإيمان؛ وأما الثانى فلأن جميع الكفار مأمورون بالإيمان، ولم يؤمن إلا بعضهم.

١ ل - وخصائص صفاتها.

٢ ف ي: المنقولات.

٣ ف ي: ألا يرى.

٤ ف ي: به.

٥ ف ي: على علم.

٦ ف ي - فى.

٧ ف ي: فالصائم.

٨ ف ي - على عكسه.

٩ ف ي + ولا تميل نفسه إليه؛ ل + ولا تميل إليه نفسه.

فإن قيل: إنما يدل العلم^١ في الشاهد على القصد، لأن علمه غير محيط بالمغيب^٢ عنه، والبارى تعالى عالم بالغيوب على حقائقها، فوقع الاحتراز بكونه عالما عن كونه مريدا.

قلنا: لو وقع الاكتفاء بكونه عالما عن كونه مريدا لوقع الاكتفاء بكونه عالما^٣ عن كونه قادرا موجدا.

فإن قيل: الوجود يقع بإيجاد القادر، قلنا: الاختصاص يقع بالارادة، وهذا لأن العلم لا يوقع الشيء، بل هو تبع الواقع؛ وكذا القدرة، والإيجاد لا يقع بهما الاختصاص، فلا بد من زائد على العلم، والقدرة والإيجاد [١٨٤٢] ليقع به الاختصاص^٥.

وقال أهل الحق: إنه تعالى مرید بإرادة أزلية قائمة بذاته. والدليل على ذلك اختصاص المفعولات بوجه دون وجه، ووقوع المصنوعات بهيئات، وأوصاف مخصوصة، وأماكن، وأزمان^٦ متفرقة يجوز في العقل وقوعها على خلاف ما هو واقع. فإن المتقدم منها جاز أن يكون متأخرا، والمتأخر متقدما؛ فاختصاصها بها^٧ مع إمكان نقائضها لا بد له من مرجح. وذات القديم تعالى وتقدس لا يكون مرجحا، لأن نسبة الذات إلى كل الصفات على السواء؛ وكذا قدرته، لأن نسبة القدرة إلى المقدورات كلها على السواء؛ وكذا علمه، لأن العلم بالوقوع تبع للوقوع، ويتعلق به على ما هو

١ ف؛ ل: الفعل.

٢ ف ي: بالغيب.

٣ ف ي: مريدا.

٤ ف؛ ل: فإن قال.

٥ ل - ليقع به الاختصاص.

٦ ف ي: وزمان.

٧ ف ي - بها.

عليه؛ فلو كان الوقوع تبعاً لذلك العلم يلزم الدور. ومعلوم أن الحياة، والسمع، والبصر، والكلام لا يصلح لذلك، فلا بد من إثبات صفة تصلح للترجيح، والتخصيص، وهي المسماة بالإرادة. ولا يقال: لم تعلق بها دون أضدادها مع تساويها في الإمكان، وصحة تعلق الإرادة بها؟ لأن هذا سؤال خطأ، لأن الإرادة شأنها، وخاصيتها التخصيص، والترجيح. كما لا يقال: ألكسر لم أوجب الاكسار، والعلم لم أوجب الانكشاف؟ لأن هذا حقيقة، وخاصيته، وإنه الموفق.^١

ولأنه تعالى لو لم يكن مريدا لكان مضطرا في أفعاله، والمضطر عاجز محل لنفوذ قدرة غيره، إذ ما وجد من المضطر محض تخليق غيره لا اكتساب له، ولا قدرة له عليه، وهذا أمانة الحدوث. [١٤٢ب] تعالى الله عن ذلك.

وقالت^٢ النجارية^٣: إنه مريد لذاته، وقد مر دليل بطلانه.

والقائلون بالإرادة اختلفوا فيها؛ قالت الكرامية: إنه مريد بمريدية، وكان في الأزل كذلك، وهي قدرته على الإرادة؛ وأحدث العالم بإرادة حادثة في ذاته تعالى عن ذلك.

١ ف ي - وإنه الموفق.

٢ ف: وقال.

٣ النجارية اصحاب حسين بن محمد النجار الذي مات سنة حوالي ٢٣٠/٨٤٤؛ أكثر معتزلة الري، وما حولها على هذا المذهب، وافقونا أهل السنة في أن الله تعالى خالق لأفعال العباد، وأن الاستزاعة مع الفعل، وأنه لا يحدث في العالم إلا ما يريد الله تعالى، وفي أبواب الوعيد، وجواز المغفرة لأهل الذنوب؛ كانوا يخالفون المعتزلة في القدر، ونفي الصفات القديمة لله تعالى، ويقولون بالإرجاء، وأن الإيمان هو المعرفة بالله، ورسوله، وفرائضه المجمع عليها، والخضوع له، والإقرار باللسان. انظر: مقالات الإسلاميين للأشعري، ١٣٥-١٣٦، ١٥٤، ٢١٦، ٢٨٣، ٢٨٥، ٣٣٠-٣٥٩، ٣٦٠-٤٣٨، ٥١٤؛ والفرق بين الفرق للبغدادي، ١٢٦-١٢٧؛ والملل والنحل للشهرستاني، ٨٨/١-٩٠؛ والتعريفات للجرجاني، ٢١٤؛ وكشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي، ١٣٨٢/٢-١٣٨٣.

وقالت المعتزلة: إنه مرید بإرادة حادثة لافى محل. وهذا باطل من وجوه: أحدها أن الإرادة الحادثة عرض، ووجود العرض لافى محل محال.

والثانى: أن الإرادة لو حدثت لافى محل لكان نسبة تلك الإرادة إلى ذات البارى كنسبتها إلى سائر الذوات؛ فوجب أن يثبت صفة المريدية لكل من يصح أن يكون مريدا من الحيوانات بتلك الإرادة، وذلك باطل.

والثالث: أن الإرادة لو حدثت إما أن حدثت بنفسها، وهو محال، إذ لوجاز هذا فى الإرادة لجاز فى جميع العالم، فبطلت دلالة ثبوت الصانع؛ وإن حدثت بإحداث الله تعالى، فإما أن أحدثها بلا إرادة، وهو محال، لأنه كان مضطرا فى إحداثها، ولأنه لوجاز فيها لجاز فى العالم، فتعطلت الإرادة؛ وإن أحدثها بالإرادة فالكلام فى الإرادة الثانية كالكلام فى الأولى، ولزم التسلسل. ولا يلزم قوله تعالى: "ولئن شئنا" ² "ولو شئنا" ³ "وإذا أردنا" ⁴ لأن معناه "لو كانت" مشيئتنا، وإرادتنا واقعة لوقوع هذا الخير، أو الشر، لكان كما أردنا. والله الهادي .

الكلام فى التكوين والمكون

قال أهل الحق: الصفات [١٨٤٣] كلها أزلية قائمة بذات الله تعالى . وقالت الأشعرية، والمعتزلة: ما كان من صفات الفعل فهو حادث غير قائم بذاته نحو التكوين، والترزيق، والإحياء، والإماتة. ⁵ غير أن الكلام من صفات الذات عند الأشعرية لأن

¹ ف ي + جميع.

² سورة الإسراء، ١٧/٨٦.

³ سورة الأعراف، ٧/١٧٦؛ سورة الفرقان، ٢٥/٥١؛ سورة السجدة، ٣٢/١٣.

⁴ سورة الإسراء، ١٧/١٦.

⁵ ف ي: لو كان.

⁶ فى هامش ل: التكوين أزلي وإنه غير المكون. اعلم أن التكوين، والتخليق، والخلق،

الفارق بينهما أن ما لا يلزم بنفيه النقيصة فهو من صفات الفعل، وما يلزم بنفيه النقيصة فهو من صفات الذات؛ والكلام من هذا القبيل.^١ وعند المعتزلة ما يثبت، ولا ينفي فهو من صفات الذات؛ وما يثبت، وينفي فهو من صفات الفعل؛ والكلام من هذا القبيل، لأنه صح أن يقال: كلم موسى ولم تكلم^٢ فرعون.

وقال أهل السنة: تقسيم صفات الله قسمين خطأ، لأن الفعل صفة الذات، ونحن وإن قلنا صفة الذات، وصفة الفعل، فإنما نعني^٣ بصفة الفعل صفة هي فعل، ولا نعني^٤ شيئاً آخر؛ فإذا لافرق بين صفة الذات، وصفة الفعل.

ثم اختلفوا في التكوين، فزعم الأشعري أنه عين المكون؛ وعامة المعتزلة على أنه وراء المكون؛ واختلفوا في محله. قال أبو الهذيل: إنه قائم بالمكون، وقال ابن الروندي،^٥ وبشر بن المعتمر: إنه لافي محل. وقالت الكرامية: إنه حادث قائم بذات الله

والإيجاد، والإحداث، والاختراع أسماء مترادفة يراد بها كلها معنى واحد، وهو إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود، وإنما خص التكوين لإيثار أسلافنا رحمهم الله.

^١ في هامش ل: فإنك لو نفيت الحياة يلزم نقيصة الموت، ولو نفيت القدرة يلزم نقيصة العجز، وكذا هذا في العلم مع الجهل، والبصر مع العمى، والسمع مع الصمم؛ بخلاف ما لو نفيت عنه الإحياء، والإماتة، والتحريك، والسكون لم يلزم نقيصة؛ ثم لو نفي عنه الكلام للزم منه نقيصة الآفة كالعجز، والخرس، فكان بين صفات الذات.

^٢ ف ي؛ ل: يكلم.

^٣ ف ي. يعنى.

^٤ ف ي: يعنى.

^٥ ابن الروندي أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندي كان في البداية متكلماً، ثم اتهمه أبو الحسن الخياط، وأمثاله من المعتزلة بالزندقة، غير أن أبا منصور الماتريدي يذكره من المقرين بالنبوة، ونقل عنه ذلك في كتاب التوحيد، نسبت فرقة الراوندية من المعتزلة إليه، مات برحبة مالك بن طوق، وقيل صلبه أحد السلاطين ببغداد سنة ٢٩٨/٩١٠. انظر:

تعالى .

لنا: أنه تعالى وصف ذاته بالخالقية بقوله: "هو الله الخالق البارئ"² وذاته قديم، وكلامه أزلي، فلو كان التكوين حادثا لم يكن الله تعالى موصوفا به في الأزل، فيكون كذبا، أو مجازا.³

والثاني: أنه صفة مدح، فلو لم يكن [٤٣\ب] خالقا قبل وجود الخلق لاكتسب

مقالات الإسلاميين للأشعري، ١٤٠-١٤١، ١٤٣، ١٤٩، ١٥٩-١٦٠، ٤٤٥-٤٤٦؛ وكتاب التوحيد للماتريدي، ٢٨٨-٢٨٩، ٣٠٠، ٣٠٥، ٣٠١؛ وفضل الاعتزال للقاضي عبد الجبار، ٢٩٩.

¹ كان من أفضل علماء المعتزلة، ورئيس البغداديين منهم، وهو الذي أحدث القول بالتولد، وأقرط فيه، وانفرد عن أصحابه بمسائل منها أن الإدراكات كلها كانت أسبابها من العبد يجوز أن تحصل متولدة من فعله، وأن الاستطاعة هي سلامة البنية، وصحة الجوارح، وتخليتها من الآفات، وأن الله قادر على تعذيب الطفل، ولو فعل ذلك كان ظالما إياه إلا أنه لا يستحسن أن يقال ذلك في حقه؛ توفي سنة ٢٢٦/٨٤٠. انظر: مقالات الإسلاميين للكعبي، ٧٢-٧٣؛ والفرق بين الفرق للبغدادى، ٩٤-٩٦؛ وفضل الاعتزال للقاضي عبد الجبار الهمداني، ٢٦٥-٢٦٦؛ والملل والنحل للشهرستاني، ٦٤/١-٦٥.

² سورة الحشر، ٢٤\٥٩ .

³ في هامش ل. تعالى الله عن ذلك؛ تحقيقه: إن الخالق اسم مشتق من الخلق كالعالم من العلم؛ والاسم المشتق إنما يتحقق على من قام به ذلك المعنى كالسناكن يتحقق على من قام به السكون، والمتحرك يتحقق على من قام به الحركة. فيقال لهم: الخلق هل قام بالخالق؟ إن قالوا 'لا' فحيثذا كيف يوصف بكونه خالقا، والمعنى الذى اشتق الاسم منه غير قائم به؟ وإن قالوا 'قام به' وقد قالوا 'إنه حادث' فقد جوزوا أن يكون البارئ محلا للحوادث كما زعمت الكرامية، وإنه محال.

بوجودهم صفة،^١ فكان ناقصا بذاته مستكملا بغيره، تعالى الله عن ذلك.

والثالث: أن التكوين لو كان حادثا لافتقر إلى تكوين آخر، فيتسلسل، أو ينتهي إلى

تكوين أزلي، وهو المطلوب.^٢

والرابع: أنه لو كان حادثا إما أن حدث في ذات الباري، وهو محال لما مر؛ أو حدث لا في محل، وهو محال لاستحالة قيام الصفة بدون المحل؛ أو لأنه لم يكن اتصاف ذات الباري به^٣ أولى من اتصاف ذات آخر؛ أو في محل آخر، وهو محال أيضا، لأن التكوين لو كان قائما بمحل آخر لكان المكون ما قام به التكوين؛ إذ الموصوف بالصفات محالها كالسواد، والبياض، والحركة، والسكون. ووافقنا الأشعري في سائر الصفات، ثم زعم أن الخالق، والموجد غير من قام به الخلق، والإيجاد؛ وهذا تناقض.

والخامس: لو كان التكوين هو المكون،^٤ أو قائما به لكان وجوده لنفسه؛ إذ المكون حاصل بالتكوين، فيكون قديما؛ ولأن السواد المكون هو بعينه تكوين عندكم؛ فكل ذات قام به السواد قائم به التكوين ضرورة اتحادهما، فإذا وصفت الذات بأنه أسود لقيام السواد به لزمك أن تصفه بأنه مكون لقيام التكوين به، وإذا لم تصف^٥ الله بأنه

^١ ف ي؛ ل + مدح.

^٢ في هامش ل: إذ لو جاز بلا إحداه لجاز أن يكون العالم حادثا بلا إحداه، وفي هذا تعطيل الصانع سبحانه وتعالى.

^٣ ف ي - به؛ في هامش ل: كما زعم ابن الروندي، وبشر بن المعتمر.

^٤ في هامش ل. والمكون هو التكوين لكان وجود المكون بنفسه لا بغيره، ولو كان وجوده بنفسه لا يفتقر إلى غيره، فيكون قديما، وفيه قطع نسبة الحوادث عن الله تعالى، وقول بتعطيل الصانع، وإثبات قدم الأشياء؛ والخصم إنما امتنع عن القول بقدم التكوين لثلا يلزم قدم المكونات، وقد وقع فيما هرب عنه مع ارتكاب المحال.

^٥ ف ي: يوصف

أسود لأن السواد لم يقم به لايمكنك أن تصفه بأنه مكون، لأن التكوين لم يقم به. تحققة: أن من كان موصوفاً بأحد معنيي صفة كان هو الموصوف بالمعنى الآخر، كالكلام إذا كان موصوفاً بالصدق، وبالكلام؛ فالمتكلم به هو الصادق به،^١ والصادق به هو المتكلم به؛ ويستحيل أن يكون الصادق به غير المتكلم به. والذي يوضح بطلانه أن الخلق صفة للخالق كالعلم، والقدرة صفة للعالم، والقادر، فلو كان الخلق عين المخلوق كان^٢ إبليس، وأعوانه، وجميع الأقدار، والأنتان صفة لله تعالى، وهذا باطل. يحققة: أنه^٣ تعالى أخبر عن التكوين بقوله: "كن"، وعن المكون بقوله: "فيكون"،^٤ فدل على تغايرهما؛ وكذا أخبر عن وقوع قوله على الشيء، ولاشك أن القول غير الذي وقع عليه القول .

ثم لا يصح الخطاب للموجود بكن موجوداً،^٥ ولا للمعدوم، لأنه ليس بشيء يخاطب؛ فيكون عبارة عن سرعة الإيجاد بلاكلفة. والله الهادي.^٦

فإن قيل: اتحاد العلم، والمعلوم جائز، فإن الله تعالى يعلم علمه،^٧ فلم لا يجوز اتحاد الفعل، والمفعول؟

قلنا: لأن الفعل مؤثر في المفعول كالقدرة في المقدور؛ فلا بد من التغاير بين

^١ ل - به.

^٢ ف ي؛ ل: لكان.

^٣ إن الله.

^٤ سورة يس، ٨٢\٣٦.

^٥ ف ي - موجوداً.

^٦ ل - والله الهادي.

^٧ ف ي + يعلم؛ ل + بعلمه.

الأثر، والمؤثر. فأما العلم لا^١ تأثير له في المعلوم، فإنه لا يغير المعلوم عما هو عليه، فلم يكن اتحادهما محالاً. على أن اتحاد العلم، والمعلوم جائز في الشاهد، فكذا في الغائب؛ فأما اتحاد الفعل، والمفعول غير جائز في الشاهد لاستحالة كون الضرب مضروباً، والقتل مقتولاً، والأكل مأكولاً؛ فكذا في الغائب، إذ الشاهد دليل الغائب .

فإن قيل: لو كان المفعول غير الفعل [٤٤ب] على قياس الضرب لاستحال^٢ وجود فعل هو مفعول كما استحال وجود ضرب هو مضروب؛ وفعل الإنسان عندنا^٣ وعندكم مخلوق الله^٤، ومفعوله؛

قلنا: قياسكم أن الفعل لو كان غير المفعول وجب أن يستحيل وجود فعل هو مفعول كما يستحيل وجود ضرب هو مضروب قياس فاسد. لأن استحالة كون الضرب مضروباً ثابت بالبدئية، لأن الضرب اسم لفعل مؤلم، والمضروب اسم للمتألم، والضرب لا يقبل الألم ليكون مضروباً. فأما الضرب يقبل التخليق، فيصح أن يكون مفعولاً، ومخلوقاً؛ فإذا لاستحالة في كون الفعل فعلاً، ومخلوقاً. ونحن إنما ندعى إحالة كون الفعل مفعولاً لمن هو فعله، وإحالة كون المفعول فعلاً لمن هو مفعوله. ولكن لانكسر^٥ كون فعل العبد مفعولاً لله تعالى .

وللخصوص شبهات: منها إطلاق اسم الخلق على المخلوق في كثير من آي القرآن لقوله تعالى: "هذا خلق الله"^٦، وقوله: "ويتفكرون في خلق السموات والأرض"^٢،

١ ل: فلا.

٢ ف؛ ل: لاستحالة.

٣ ف ي - عندنا.

٤ ل + تعالى.

٥ ف: ينكر.

٦ ف ي؛ ل: كقوله.

وقوله: "ثم أنشأناه خلقا آخر"^٣ ونحوها.

قلنا: هذا لا يدل على كون الخلق حقيقة في المخلوق، ألا ترى^٤ أن العدل غلب استعماله في العادل، حتى أن من قال 'إن الله ليس بعدل' تسارع الناس إلى تخطئته، وإكفاره وإن كان العدل صفة لذاته؛ على أنه معارض بقوله تعالى: "ما أشهدتهم خلق السموات والأرض"^٥ مع أنه أشهدهم أعيان السموات، والأرض.

ومنها قوله تعالى: "فعال لما يريد"^٦ وأنه للمبالغة، والتكثير، ثم علقه بالإرادة، وما [١٨٤٥] تناولته الإرادة فهو حادث.

قلنا: 'الفعال' يدل على كثرة مفعولاته دون كثرة فعله كالعلام يدل على كثرة معلوماته دون علمه،^٧ والداخل في الإرادة مفعوله. إذ أثر الإرادة في خروج المفعول على التابع، والتوالي؛ وكون الفاعل مختارا غير مضطر فيما يفعل لا في وجود الفعل. ومنها قولهم: إن الخلق فعل متعد، فلا بد وأن يتعدى إلى مفعوله، وهو المخلوق، فلو وجد الخلق في الأزل، إن كان ما يتعدى إليه موجودا يلزم قدم المخلوق، وإن كان

١ سورة لقمان، ١١\٣١.

٢ سورة آل عمران، ٣١٩.

٣ سورة المؤمنون، ١٤\٢٣.

٤ ف ي: يرى.

٥ ل + تعالى.

٦ ف ي - تعالى.

٧ سورة الكهف، ٥١\١٨.

٨ سورة البروج، ١٦\٨٥.

٩ ف ي - كالعلام يدل على كثرة معلوماته دون علمه.

معدوما ينبغي أن يكون المعدوم مخلوقا، وكلاهما محال.^١

قلنا: هذا الكلام اعتراف منه أن الخلق غير المخلوق، ولأن^٢ الشيء يتعدى إلى غيره لا إلى نفسه. ثم نقول: الفعل يتعدى إلى المفعول في الجملة، وليس من شرطه أن يتعدى إليه في جميع الأحوال. ألا ترى^٣ أن الأمر فعل متعد، ثم وجد الأمر في الأزل، ولم يوجد المأمور، ولا الوجوب، ولا الائتمار.

ومنها قولهم: قدرة الباري لما اشتملت جميع المقدورات استغنى عن الخلق، والإيجاد؛ فلا يجوز إثبات صفة لا فائدة فيها.

قلنا: المعدوم لا يوجد بالقدرة على الإيجاد بدون الإيجاد، وإلا لزم أن يكون المطيع عاصيا لقدرة على المعصية، وكذا على القلب. على أن هذا لازم على الخصم، فإنه لو وقعت الغنية^٤ بالقدرة عن الخلق، والإيجاد، فلماذا يجعله^٥ خالقا موجدا؟^٦

ومنها قولهم: نقول^٧ [١٤٥ ب] إن الله تعالى قادر على خلق العالم، فلو كان

^١ في هامش ل: وما يتعدى إلى المفعول ثلاثة أقسام: قسم لا يتعدى إلا إلى المعدوم نحو القدرة، إذالمقدور لا يكون إلا معدوما، فلا جرم صح وجود القدرة في الأزل؛ وقسم آخر يتعدى إلى الموجود، والمعدوم جميعا كالعلم، إذالمعلوم قد يكون معدوما، وموجودا، فصح وجود العلم أيضا في الأزل؛ وقسم لا يتعدى إلا إلى الموجود نحو الخلق، والإحياء، والإماتة فلو كان الفعل ثابتا في الأزل لاقتضى أن يكون المعدوم مخلوقا، ومرزوقا، وحيا، وميتا وإنه محال.

^٢ ل: لأن.

^٣ ف ي: يرى.

^٤ ف: الغنية.

^٥ ف ي: يجعل.

^٦ ف ي: موجودا.

^٧ ف ي - نقول.

الخلق غير المخلوق لكانت قدرته على غير العالم، فلم يكن العالم مقدورا مخلوقا له.
قلنا: لزم من كونه تعالى قادرا على خلق العالم مقدورية العالم، لأن خلق ما لم
يكن مقدورا لم يكن مقدورا. ونحن بهذا الكلام لانريد^١ مقدورية الخلق الذي هو فعله
الأزلي، بل مقدورية العالم التي هي شرط صحة تعلق الخلق به؛ فإن صحة المخلوقية
تدور مع المقدورية وجودا، وعدما.

ومنها قولهم: التكوين لو كان أزليا لكان المكون أزليا، إذ التكوين بلامكون محال،
كالضرب بلامضروب.

قلنا: نحن ندعى وجوب المغايرة بين الفعل، والمفعول استدلالا بالضرب في
المضروب^٢؛ وأنتم تدعون استحالة الفعل بلامفعول، وتستدلون به أيضا. ثم لاشك أن
التسوية بين الشاهد، والغائب واجبة عند وجود المسوى، وكذا التفرقة عند وجود
الفارق؛ فنحن سوينا بينهما في وجوب المغايرة بين الفعل، والمفعول لوجود المسوى^٣؛
وهو أن الفعل مؤثر^٤، والمفعول متأثر، واستحال الاتحاد بين المؤثر، والمتأثر كما في
القدرة، والمقدور؛ وفرقنا بينهما، وقلنا بامتناع الضرب بدون المضروب، وجواز
التكوين بلامكون لقيام الفارق بين الفعلين. وهذا لأن الفعل صرف الممكن من
الإمكان إلى الوجوب، فإن من الممكن أن يكون زيد في الدار، فإذا دخل فقد صار هذا
الكون الممكن واجبا، [٤٦ \ أ] ومتحققا.

ثم من شرطه^٥ حصول انصراف الممكن من الإمكان إلى الوجوب في الجملة لا

١ ف : لانزيد.

٢ ل: والمضروب.

٣ ف ي - المسوى.

٤ ف - مؤثر.

٥ في الهامش: الصرف.

مقارنا، إلا أن الفعل في الشاهد عرض لا يتصور بقاؤه، فلا يتصور تراخي الأثر؛ إذ المعدوم لا يتصور منه التأثير. فأما الفعل في الغائب فواجب الدوام كسائر صفاته، فيبقى إلى وقت وجود مفعوله،^١ فيحصل به صرف الممكن من الإمكان إلى الوجوب فعلا من الأصل،^٢ ونظيره القتل، فإنه لما كان فعلا تنزهق بسببه الروح من بدن الحيوان. فإذا وجد الرمي، وتراخي انزهاق الروح عنه إلى مدة كان فعل الرمي قتلًا من حين وجد وإن لم يوجد أثره في الحال. حتى قلنا يجوز^٣ التكفير قبل الموت، فوجد القتل ولا مقتول. فثبت بما ذكرنا أن التكوين باق من الأزل إلى الأبد ليتعلق وجود كل شيء وقت وجوده على حسب علمه، وإرادته بتكوينه الأزلي؛ ولا يلزم من قدم التكوين قدم المكون كما لا يلزم من قدم الإرادة، والقدرة قدم المراد، والمقدور.

والذي يقطع شغب الخصوم^٤ أن يقال: هل للعالم تعلق بذات الباري، أو بصفة من صفاته؟ فإن قالوا 'لا' فقد عطلوه، وإن قالوا 'نعم'، قيل 'فما تعلق به حدوث العالم أزلي، أم محدث؟' فإن قالوا 'محدث'، فهو إذن من أجزاء العالم، فكان تعلق العالم بجزء من العالم لا بالله، وفيه تعطيله أيضا؛ وإن قالوا 'أزلي'، قيل 'هل اقتضى ذلك' أزلية العالم؟' فإن قالوا 'نعم'، فقد [٤٦\ب] تركوا^٥ مذهبهم، وإن قالوا 'لا' أبطلوا

١ ف ي؛ ل: المفعول.

٢ في هامش ف؛ ل: أي مستندا إلى الفعل الأزلي.

٣ ل: بجواز.

٤ ل: لتعلق.

٥ في هامش ل: في قولهم التكوين غير المكون.

٦ ف ي؛ ل + لهم.

٧ ف ي؛ فإن.

٨ ف ي - ذلك.

٩ ف ي : فقد تركوا.

شبهتهم.

على أن عند الأشعري تكون العالم بـخطاب 'كن'، والتكوين ما تعلق به التكون؛ فكان خطاب 'كن' تكويناً، وخطاب 'كن' أزلياً قائم بذات الله تعالى،² وأنه غير المكون؛ فكان القول بأن التكوين حادث غير قائم بذات الله تعالى، وهو عين³ المكون؛ مع أن خطاب 'كن' يكون قولاً متناقضاً. وكذا أزلية خطاب 'كن' لما لم يوجب⁴ أزلية العالم فالقول بأن قدم التكوين موجب⁵ قدم المكون كان قولاً باطلاً متناقضاً. وعد المتكلمون هذا من مناقضات الأشعري. والله الهادي.⁷

ثم ثبت بما ذكرنا من أول الكتاب إلى هنا أنه تعالى موصوف بصفات الكمال منزّه عن النقائص، والزوال؛ واتفق الناس على أن ما يؤدي إلى إبطال شيء من هذه الصفات الثبوتية، أو السلبية فهو باطل؛ لكن اختلفوا في مسائل كثيرة أنه مما يؤدي إلى ذلك، أولم يؤد، فمنها الرؤية. والله الموفق.

الكلام في جواز رؤية الله تعالى في العقل ووجوبه بالسمع

قال أهل الحق: رؤية الله تعالى جائزة عقلاً، وواجبة سمعاً للمؤمنين في الدار الآخرة خلافاً للمعتزلة، والنجارية، والخوارج،⁸ والزيدية من الروافض.¹ وحجتنا في

¹ في هامش ل. لأنه من باب الكلام، والكلام عنده أزلي.

² في هامش ل: وعندنا بالإيجاد.

³ ف ي: غير.

⁴ ل: توجب.

⁵ ف ي؛ ل: يوجب.

⁶ ف - كان.

⁷ ل - والله الهادي.

⁸ الخوارج هم الذين خرجوا على علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه في البداية، ثم

ذلك النص، والمعقول. أما النص فقوله تعالى خيرا عن موسى عليه السلام: ² "رب أرني أنظر إليك" ³ والاستدلال به من وجوه: أحدها أن موسى ⁴ اعتقد جواز الرؤية حيث سأل، ⁵ ولاشك أن نسبة الجهل بالله ¹ إلى منكري جواز ² [١٨٤٧] الرؤية

تفرقوا عشرين فرقة يجمعهم إكفار معظم الأصحاب، وصاحب الكبيرة. خالفوا حصر الإمامة بقريش، وقالوا بإمامة كل من نصبوه برأيهم، وعاشر الناس على ما مثلوا له من العدل، واجتناب الجور. قولهم وقول المعتزلة في التوحيد، والقرآن، والوعيد واحد بعضهم ينفون القدر كالمعتزلة، وبعضهم يشبثونه. انظر: مقالات الإسلاميين للأشعري، ٨٦-١٣١؛ و الفرق بين الفرق للبغدادي، ٤٥-٦٧؛ و الملل والنحل للشهرستاني، ١١٤/١-١٣٨؛ و كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي، ٤٠٨/١.

¹ في هامش ل: قال السني: الذي لا يرى يكون معدوما، تعالى الله عن ذلك؛ والمعتزلي يقول: الذي يرى يكون في مقابلة الرائي تعالى الله عن ذلك. قالت المعتزلة: لو كان كلامه قديما أزليا أبديا لكان أمرا، وناهيا مع أنه لا أمور، ولا منهي، وهو نقصان تعالى الله عن ذلك. وقال أهل السنة: لو صار موصوفا بصفة بعد أن لم يكن موصوفا بها لكان قد تغير من النقصان إلى الكمال تعالى الله عن ذلك؛ وإلى الكمال، والنقصان في الذات. فصاحب التنزيه يقول: لو كان جسما، وجوهرا، وفي مكان لكان مشابها لهذه المخلوقات، وهي ناقصة، ومشابهة الناقص ناقص، ويجب تنزيه الله تعالى عنها؛ والمجسم يقول: لو لم يكن محيزا، ولا مشارا إليه بحسب الحس، ولا في مكان مشبها للعدم، وهذا غاية النقصان تعالى الله عن ذلك.

² ل: صلى الله عليه وسلم.

³ سورة الأعراف، ١٤٣\٧.

⁴ ف ي؛ ل + عليه السلام.

⁵ في هامش ل: ربه أن يريه، فدل أنه كان يعتقد مرثيا مع تنزيهه عليه السلام لله عز وجل عن الجهة، والمقابلة، واتصال الشعاع؛ فليت شعري كيف يزعم الخصم ان يعرف من صفات الله تعالى ما خفي على كلمته موسى عليه السلام؟ فإذا اضطررنا إلى تجهيل أحد

أولى من نسبته إلى موسى عليه السلام.³

والثاني: أنه قال "لن ترانى"، ولم يقل "لست بمرثي"، ولولم يكن مرثيا لبيته، إذ الحاجة ماسة إلى البيان. ألا ترى⁴ أن زلات الأنبياء عليهم السلام⁵ مقرونة بالبيان لمساس الحاجة إليه، والحاجة هنا أمس.

والثالث: أنه علق الرؤية باستقرار الجبل، وإنه ممكن حيث أضاف الاندكاك إلى جعله⁶، وأنه محتار في فعله، والمعلق بالممكن ممكن. ولا يقال "الشرط استقرار الجبل زمان الاندكاك، وإنه محال"، لأن الشرط ما يكون معدوما على خطر الوجود، وللحكم به تعلق؛ فالمحال لا يصلح شرطا. ألا ترى⁷ أن الرجل إذا علق طلاق امرأته، أو عتق عبده⁸ بدخول⁹ الدار انعقد الإجماع على أن الشرط هو الدخول المجرد لا الجمع بين الدخول، وضده.

والرابع: أن الله تعالى ما أيأسه عن ذلك، وما عاتبه عليه، ولو كان ذلك منه جهلا

المعتقدين، وتضليله، وكان نسبة الجهل، والضلال إلى أهل الاعتزال أولى من نسبتنا إلى من خص بالتكليم، والإرسال.

¹ ف ي + تعالى.

² ف ي - جواز.

³ ف - السلام.

⁴ ف ي: يرى.

⁵ ل - عليهم السلام.

⁶ ل: ولو لم يجعله دكا لاستقر الجبل.

⁷ ف ي: يرى.

⁸ ل: عبده.

⁹ ف ي: لدخول:

بالله تعالى، أواخرها عن الحكمة لعاتبه كما عاتب آدم عليه السلام بقوله: ^١ " ألم أنهكما" ^٢ وعاتب نوحاً بقوله: "إني أعظك أن تكون من الجاهلين" ^٣ حيث سأل ربه إنجاء ابنه من الغرق. بل هذا أولى بالعتاب إذ الجهل بالله تعالى ^٤ أفحش، وأقبح ^٥.
والخامس: أخبر أنه تجلى ^٦ للجبل، وأنه عبارة عن خلق الرؤية، واستعدادها فيه. وافتقرت المعتزلة في تأويل الآية، فزعم بعضهم أنه سأل ربه آية يعلمه بها بالضرورة، ومعنى قوله "أنظر إليك" أي أرني آية أعلمك بها كما أعلم ما أنظر إليه. وهذا فاسد من وجوه: أحدها إنه قال [٤٧\ب] "أنظر إليك"، ولم يقل "إليها" ^٨. والثاني: أنه قال " لن تراني"، ولم يقل " لن ترى آيتي". والثالث: أنه لو كان سؤال رؤية ^٩ الآية لكان قوله " لن تراني" " لن ترى آيتي"،

١ ف - السلام بقوله.

٢ سورة الأعراف، ٢٢\٧.

٣ ف - السلام.

٤ سورة هود، ٤٦\١١.

٥ ل - تعالى.

٦ في هامش ل: لأنه يبلغ مرتبة الكفر، وذلك لم يبلغ هذه المرتبة، وحيث لم يعاتبه، ولم يؤيسه، بل أطمعه، ورجاه حيث علقه بالممكن.

٧ في هامش ل: التجلي عبارة عن الظهور، ولهذا قال الشيخ أبو منصور الماتريدي رحمه الله: لا يفهم من ظهوره ما يفهم من ظهور غيره. وتحقيق التجلي للجبل بأن يخلق فيه حياة، ورؤية حتى يرى ربه لا أنه كان في حجاب، وكمون، ثم ظهر بعد ذلك، ولا يصح تأويل الآية إلا على هذا الوجه، وإذا تصور هذا لا يتحقق في الجبل يجب ان يتصور في الإنسان.

٨ في هامش ف؛ ل: ولو سأل الآية لقال "أنظر إليها"، لأن عند وجود الآية يكون النظر إليها لم يحصل بها العلم بالله تعالى بالقلب، فيكون ناظراً إلى الآية لا ناظراً إليه تعالى.

٩ ل: سأل ربه.

وحيثُذ يمكنُ الخلف في كلام الله تعالى، لأنه أراه أعظم الآيات.²

والرابع: أن موسى عليه السلام كان وقف على آيات الله من قلب العصا آية،³ وخلق البحر، وغيره من المعجزات بحيث يستغنى بها عن طلب آية أخرى أغبى خليقة الله، فطلب الآية بعد ظهور ما به الغنية للعاقل كان من تعنت الكفرة، فلا يجوز مثله من موسى عليه السلام.

والخامس: قال الله تعالى: "فإن استقر مكانه فسوف تراني"⁴ ولو كان هذا سؤال رؤية الآية يصير تقدير الآية "فإن استقر مكانه فسوف ترى آيتي"⁵ ولا شك أن رؤية الآية متعلقة بانذكائك الجبل دون استقراره. تحققه: أن موسى عليه السلام عرفه، وسمع كلامه،⁶ وليس من دأب هذا منزلته أن يقول 'عرفني نفسك، وأرني دلالة ثبوتك، ووجودك'.

ثم زعم بعضهم أن موسى عليه السلام كان عالما بأنه لا يرى، لكن قومه كانوا يطلبون منه ذلك، وهذا فاسد أيضا، لأنه قال "أرني"، ولم يقل "أرهم"⁷، وكذا في الجواب قال "لن تراني"، ولم يقل "لن يروني"، ولأن الرؤية لو لم يكن جائزة، وكان

1 ل: تمكن.

2 في الهامش: حيث جعل الجبل دكا.

3 ل: حية.

4 سورة الأعراف، ١٤٣\٧.

5 في هامش ل: يعني أن الآية يرى عند اندكائك الجبل لا عند استقراره، بل عند استقراره ينعدم رؤية الآية.

6 ل + وناجاه.

7 في هامش ل: لأنه لو سأل لأجلهم لسأل بحضرتهم ليشاهدوه، وقد حال هذا في مقام الخلوة.

كفرا لما أخرج الرد عليهم، بل كان يرد عليهم وقت سماع كلامهم، ولم يتركهم، و' اعتقاده لما فيه من التقرير على الكفر. ألتري أنهم لما قالوا "اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة"² لم يمهلهم، [١٨٤٨] بل رد عليهم من ساعته بقوله "إنكم قوم تجهلون"³، ولا يلزم عقاب قوم موسى بسؤال الرؤية؛⁴ لأنهم كانوا متعتين في تلك المسألة؛ ألتري أنهم قالوا: "لن نؤمن لك حتى نرى الله جهره"⁵.

فإن قيل: لو كان ما سأل موسى عليه السلام جائزة لأعطي له ذلك كما أعطي إبراهيم عليه السلام ما سأل من إرانة كيفية إحياء الموتى، قيل له: قد يكون الحكمة في بعض الأحوال المنع، وفي بعضها الإجابة.

وقيل في الفرق بينهما: إن موسى عليه السلام سأل ما لا يصح معه بقاء التكليف، وسأل إبراهيم عليه السلام ما يصح معه بقاء التكليف.⁶

وقال الشيخ أبو اسحق الكلاباذي:⁷ لو ارتفعت الحجب لفني الخلق من رؤية

1 ل + اعتقاد ما لا يجوز.

2 سورة الأعراف، ١٣٨١٧.

3 نفس المصدر.

4 في هامش ف؛ ل: أي لا يلزم قولهم بأن الرؤية لو كانت جائزة لما عوقب قوم موسى عليه السلام بقولهم "أرنا الله جهره" بأخذهم الصاعقة، لأنهم كانوا يسألون ذلك مستهزئين غير قاصدين للإيمان.

5 سورة البقرة، ٥٥١٢.

6 ل - وسأل إبراهيم عليه السلام ما يصح معه بقاء التكليف؛ وفي هامش ف؛ ل: أي سأل المشاهدة، والمشاهدة يسقط التكليف، لأن التكليف يثبت للإيمان بالغائب، وامثال أمره، وذلك يسقط بالمشاهدة، ودار الدنيا ليست موضع سقوطه.

7 ل + رحمه الله. الكلاباذي هو إبراهيم بن محمد المروزي الزاهد له كتاب شرف الفقير على الغنى، توفي سنة ٩٥١/٣٤٠. انظر: هدية العارفين لإسماعيل باشا البغدادي، ٦/١.

جماله، وهيبه جلاله، ولكن هذا من خاصية الدنيا الدنية التي خلقت للفناء، فأما في دار البقاء فاللقاء لا يوجب الفناء.

وقال الشيخ مجد الدين البغدادي^١ في تصنيف^٢ له: ^٣ إنما حرم موسى^٤ الرؤية لأنه أظهر الأنائية بقوله 'أنظر'، قال: 'لن تراني'، لأن الأنائية من أعظم الحجب، ولكن انظر إلى الجبل، فإن استقر مكانه، وثبت على حاله، فسوف تراني مع الأنائية؛ فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا، وخر موسى صعقا، فعرف موسى من صعقته التي هي مبادئ فناء الأنائية أن الرؤية، والأنائية ضدان لا يجتمعان، فقال: سبحانك تبت إليك، فلما عرف أن التجلي برفع الأنائية، والأنائية من لوازم المحببة، ورفعها من خصوص المحبوبة، وكمال المحبوبة إنما انزل في شأن محمد عليه السلام^٥ تيقن أن لاسبيل إلى موارد المحبوبة إلا بمتابعة محمد عليه السلام^٦ [٤٨\ب] فاستدعى المتابعة بدل الرؤية، وقال 'اللهم اجعلني من أمة محمد' ليترقى من المحببة إلى المحبوبة؛ قال الله تعالى: "قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحييكم الله". وكذلك عيسى عليه السلام عبر في سيره^٧ الصفات الظلمانية النفسانية، وبقي في صفاته النورانية

^١ ل + رحمه الله. لعل المؤلف يقصد به سيد الطائفة أبا القاسم جنيد بن محمد الزاهد الحنفي مفتي الثقلين، توفي سنة ٢٩٨/٩١٠؛ من تصانيفه أمثال القرآن، و معاني الهمم، و المقصد إلى الله تعالى. انظر: هدية العارفين لإسماعيل باشا البغدادي، ٢٥٨/١.

^٢ ل: تصنيفه.

^٣ ل - له.

^٤ ل + عليه السلام.

^٥ ل: صلى الله عليه وسلم.

^٦ ل: صلى الله عليه وسلم.

^٧ سورة آل عمران، ٣١/٣.

^٨ في هامش ف؛ ل: أي في سلوكه.

الروحانية^١ وكما لا يمكن الخروج عن ظلمات النفس إلا بقوة نور الروح لا يمكن الخروج عن نور الروح إلا بجذبة الحق سبحانه وتعالى التي تتعلق بالمحبوبة، وأبى الحق سبحانه وتعالى أن يتصف أحد بكمال المحبوبة إلا بمتابعة^٢ المصطفى^٣، فلذلك احتاج عيسى عليه السلام في استكمال مقامه إلى متابعة المصطفى عليه السلام، وورقه^٤ الكمال، وأبقاه في مركز الروحانيين منتظرا للوقت المقدر، فينزله الله تعالى كما أخبر نبينا عليه السلام^٥ وقت خروج الدجال.

وكذا قوله تعالى: "وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة"^٦ أثبت الرؤية للوجوه التي فيها العيون الناظرة، ولهذا وصفها بالنضارة، والوجه هو الذي يوصف بها، وقرن النظر بكلمة 'إلى'، وعداه إلى الرب تعالى، وما هذا سبيله لا يفهم منه إلا نظر العين إلا إذا اقترن بقريئة تدل على إرادة الانتظار، كقول الشاعر:

"وجوه يوم بدر ناظرات^٧ إلى الرحمن يأتي بالخلاص"^٨

فقوله "يأتي بالخلاص" قريئة تدل على إرادة الانتظار، وبهذا بطل تأويل من قال: معناه "ثواب ربها"، لما مر أن النظر^٩ بهذه الصفة لا يراد به^١ إلا نظر العين، فأما إذا اريد

^١ في هامش ل: اي بقي في الحجب النورانية، وهي حجب ايضا.

^٢ ل + محمد.

^٣ ل + صلى الله عليه وسلم.

^٤ ل + الله تعالى.

^٥ ل: صلى الله عليه وسلم.

^٦ سورة القيامة، ٢٢\٧٥.

^٧ في هامش ف؛ ل: أي منتظرات.

^٨ لم أجده في المراجع.

^٩ ف؛ ف ي: النظرة.

به [١٨٤٩] الانتظار فلا يعدى بالي، ولا تعلق له بالوجه كما أخبر الله تعالى عن قول بلقيس: "فناظرة بم يرجع المرسلون"^٢ ولأن الثواب وهو الجنة موجود، والانتظار لمعدوم لا لموجود، وما يقال في مبتدل الكلام "انتظر فلانا" وإنما يراد به حضوره لا وجوده، ولأن الله تعالى وصفهم بنضارة الوجوه، والمنتظر لا يخلو عن ضيق في صدره، وقلق في قلبه، فالانتظار موت أحمر، فكيف يكون ناضر الوجه على أن المصير إلى الإضمار بدون الضرورة لا يجوز.

يحقق ما ذكرنا: أن النظر المقرون بحرف 'إلى' الرؤية قوله تعالى: "رب أرني أنظر إليك"^٣ ولو كان النظر عبارة عن تقليب الحدقة، أو الانتظار لكان معنى الآية "رب أرني حتى أنتظر، أو أقلب حدقتي إلى جهتك"، وهذا يقتضى أن موسى عليه السلام أثبت الجهة لله تعالى، وذلك باطل، ولأنه رتب النظر على الإراءة^٤ [والمرتب على الإراءة] هو الرؤية لا الانتظار، ولاتقليب الحدقة. وكذا قوله تعالى: "أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت"^٥ يدل على أن النظر هو الرؤية، لأن المفيد لمعرفة كيفية الخلقة هو الرؤية لاتقليب الحدقة.

ولا يقال 'قوله تعالى: "وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون"^٦ أثبت النظر، ونفى

^١ ف؛ ف ي: بها.

^٢ سورة النمل، ٣٥\٢٧.

^٣ سورة الأعراف، ١٤٣\٧.

^٤ ل: و.

^٥ ف؛ ف ي: الإرادة؛ وفي هامش ف: والمرتب على الإراءة؛ وفي هامش ل + والمرتب على الإراءة.

^٦ سورة الغاشية، ١٧\٨٨.

^٧ سورة الأعراف، ١٩٨\٧.

الإبصار، وهذا يدل على أن النظر غير الإبصار، لأننا لاننكر استعمال النظر لغير الرؤية، وحمله عليه عند قيام الدليل، وإضافة النظر إلى الأصنام دليل على عدم إرادة الرؤية لاستحالة رؤيتهم، فيحمل على المقابلة، لأن هذا المعنى كان [٤٩\ب] حاصلًا للأصنام.

وقيل: الأصل في قول القائل 'نظرت إليه' قلب الحدقة نحوه، ثم قد يستعمل في الرؤية من حيث أن قلب الحدقة سبب للرؤية، ويستعمل أيضا للانتظار من حيث أن قلب الحدقة مسبب الانتظار،^٢ فإن من انتظر شيئا يقلب حدقته إلى الجهة التي ينتظر المقصود منها؛ ويستعمل للرحمة في قوله تعالى: "ولا ينظر إليهم"^٣ من حيث الملازمة، فإن قلب الحدقة إلى جانب الشيء لا يختاره الإنسان إلا إذا أحبه، ومتى أحبه يرحمه ظاهرا؛ وكذا قوله تعالى: "للذين أحسنوا الحسنى وزيادة"^٤ بالنقل المستفيض عن رسول الله عليه السلام^٥ ثبت أنه قال: "الزيادة هي الرؤية"^٦.

وأما المعقول فهو أنا نرى في الشاهد أشياء مختلفة الحقائق من الجسمية، والجوهرية، والعرضية؛ فلا بد من صفة شاملة تشمل الكل ليترد العلة، وينعكس، وليس ذلك إلا الوجود، والحدوث؛ والحادث عبارة عن موجود سبقه العدم؛ ومعلوم أن

١ ل: إليك.

٢ ل: للانتظار.

٣ سورة آل عمران، ٧٧\٣.

٤ ل + فإنه.

٥ سورة يونس، ٢٦\١٠.

٦ ل: صلى الله عليه وسلم.

٧ انظر: الجامع لأحكام القرآن لأبي عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، ٤/٣٣٣؛ وتفسير القرآن العظيم لابن كثير، ٣/٤٥١.

العدم السابق لا يؤثر في الحكم بعد بطلانه، وتبدله بالوجود، فبقي المستقل في التأثير الوجود، فكان الوجود علة؛^١ وما لا يرى من الموجودات فلعدم إجراء الله تعالى العادة في إثبات رؤيتنا لها لا للاستحالة، إذ الوجود مجوز لا موجب.^٢ وأبو هاشم وإن

^١ في هامش ل: فيكون عبارة عن مجموع وجود، وعدم، والقيود العدمي لا يصلح للعلية؛ قلنا: لانسلم، بل هو عبارة عن كون الوجود مسبوقا بالعدم، ومسبوقية الشيء بالشيء غير نفس ذلك الشيء السابق، فيكون مسبوقية الوجود بالعدم غير العدم السابق. والدليل على أن العدم غير داخل في ماهية الحدوث ان الحدوث لا يصدق على الشيء إلا إذا كان موجودا في زمان الوجود استحالة حصول العدم، وإلا لزم كون الشيء موجودا، ومعدوما معا، وإنه محال. وإنه إذا كان كذلك كان الحدوث كمنه زائدة على العدم، فجاز أن يكون علة لصحة رؤية الجوهر، والعرض.

ولانسلم أيضا انحصار المشترك بينهما لجواز أن يكون المشترك، وهو الإمكان، ولاشك في كونه مغايرا للوجود، والحدوث. أما أنه مغاير للوجود فظاهر، وأما أنه مغاير للحدوث فلأن الإمكان عبارة عن كون الشيء في نفسه بحيث لا يمنع وجوده، ولاعدمه امتناعا واجبا ذاتيا؛ والحدوث عبارة عن كون الوجود مسبوقا بالعدم.

والفرق بين هذين الأمرين ظاهر، لأنه لما في الإمكان أيضا لا يصلح للعلية، لأنه أمر عدمي، والأمور العدمية استحالة اتصافها بالعلية. قلنا: لانسلم أن الأمر العدمي لا يصلح أن يكون علة، وإنما يستحيل ذلك أن لو كان علة لأمر وجودي؛ أما إذا كان علة لأمر عدمي فلا استبعاد في تعليل الأمور العدمية بالأمور العدمية. وههنا المعلول أيضا عدمي، لأن صحة الرؤية عدمية، وإذا كان كذلك جاز تعليلها بالإمكان.

في هامش ل: ويبين هذا أن مذكروا من شرائط الرؤية من الجهة، والمقابلة، واتصال الشعاع، وتقدير المسافة، والانطباع كلها من الأوصاف الاتفاقية للرؤية دون القرائن اللازمة الذاتية. ويدل عليه قوله "ألم يعلم بأن الله يرى" (سورة العلق، ١٤/٩٦)، فإن رؤية الله تعالى إيانا من غير مقابلة، ولاجهة، ولااتصال شعاع؛ وما كان من اللوازم الذاتية لا يتبدل بين الشاهد، والغائب؛ فإن رؤية الشيء إثباته كما هو بواسطة البصر، فإن كان المرئي بجهة يرى في

خالقناه^١ في رؤية الأكوان فالحجة عليه في ذلك إنا نميز بحاسة البصر^٢ الساكن، والمتحرك، والمجتمع، والمفترق، والقريب، والبعيد كما نميز بين الأسود، والأبيض، [١٨٥، ولو لم يكن الحركة، والسكون بالاجتماع، والافتراق مرثيا، وإلا لما حصل التمييز بحاسة البصر بين المتحرك^٣، والساكن، والمجتمع، والمفترق كما لا يقع التمييز بالبصر بين العالم، والجاهل، والساخط، والراضى، والحلو، والحامض.

وأما من قال بأن الرؤية تدور مع الجسمية وجودا، وعدما، وأنكر رؤية الجواهر، وقال باستحالة رؤية الجزء الذي لا يتجزى، فالحجة^٤ عليه ما ذكرنا من حصول التمييز بالبصر بين أجناس الجواهر كحصوله بين أنواع الألوان، والأكوان^٥ على ما ذكرنا، ولأن الجسمية عبارة عن انضمام جوهر إلى جوهر، فلو لم يكن الجوهر مرثيا في نفسه قبل انضمامه إلى غيره لما صار مرثيا بالتركيب^٦، وانضمامه إلى غيره؛ لأن جواز الرؤية، واستحالتها مما يرجع إلى الذات، والذات لا يتبدل بالتركيب، فلا يتبدل الحكم المتعلق بها. وهذا لأن المتبدل بالتركيب الأحكام المتعلقة بالمقادير كالأشكال، فإن ما ليس بطويل إذا انضم إلى ما ليس بطويل يصيران جميعا طويلا؛ وكذا المربع، والمثلث، والمسدس، وغيرها من الأشكال؛ فأما الأحكام المتعلقة بالذوات فلا يتبدل لها بالتركيب لانعدام تبدل الذات، إذ التركيب ليس إلا مجاورته غيره، وإذا لا يوجب تبدل الذات، وإنما يتبدل بالتركيب القدر. وكذا يتبدل الشكل بالتركيب لتبدل القدر به، فيدور حكم

الجهة، وإن كان لا في جهة يرى كذلك، وذات القديم منزه عن الجهة، فراه.

١ ل: وإن خالفنا.

٢ ل + بين.

٣ ل: والاجتماع.

٤ ف؛ ف ي: والحجة.

٥ ل: الأكوان، والألوان.

٦ ف؛ ف ي: بالتركيب.

الشيء مع الشيء وجوداً، وعندما يبقى ببقائه، ويزول بزواله.

فإن قيل: نعم، الوجود مشترك بين الشاهد، [٥٠ \ ب] والغائب، لكن في الاسم لا غير، لأن وجود القديم بحقيقته يخالف وجود الحادث، وما به يقع المخالفة لا يكون مشتركاً، فجاز أن يكون الحكم في الشاهد مضافاً إلى ما به يقع المخالفة، وأنه غير المشترك^١.

قلنا: الاشتراك في الاسم يكفي لصحة التعدية، والمخالفة بين الشاهد، والغائب فيما لا يكون مناطاً للحكم لا يكون قادحاً في صحة الاستدلال. ألا ترى أن جميع المسلمين استدلوا بالشاهد على الغائب في دلالة البناء على الباني مع المخالفة بين البنائين، ولم يثبت الاشتراك بينهما إلا في اسم البناء^٢.

واختار^٣ الشيخ أبو منصور الماتريدي في هذه المسئلة أن لا يتمسك بالدلائل العقلية ابتداءً، بل بالدلائل النقلية^٤، فإن أراد الخصم تأويل هذه الدلائل، وصرّفها عن

^١ ل + قلنا: حقيقة ما به يسمى موجوداً موجودة في الشاهد، والغائب؛ ولا يجري المخالفة فيها، إذ لو جرى المخالفة فيها لم يكن المباين المخالف للوجود فيما صار موجوداً مستحقاً لإطلاق هذا الاسم عليه، وهذا القدر يكفي لصحة التعدية.

^٢ ل: فيما يصحح اسم البناء.

^٣ ل: واختيار.

^٤ ل: أبي.

^٥ في هامش ل: فإنها أسرع نفاذاً في إلزام الخصوم، وأظهر في تفهيم العوام؛ فإذا ذكر الخصوم شبهتهم على هذه الدلائل النقلية فلنعارضهم بالمعقول على وجه الدفع، والرد. فلذلك قدم الدلائل السمعية على العقلية، وإن كان الترتيب يوجب تقديم العقلية على النقلية، فإنها يقتضى الجواز، والدلائل السمعية الوجوب؛ والوجوب يترتب على الجواز، إلا أن ما يثبت الوجوب يثبت الجواز بطريق الدلالة، فلهذا قدمناها.

ظواهرها^١ بوجوه عقلية يعترض على دلائلهم بالممانعة، فإنهم اعتمدوا على الوجود المحض^٢، فقالوا 'وجدنا في الشاهد أن الرؤية تتعلق بهذه الأجناس المخصوصة^٣ بأوصاف مخصوصة^٤ من غير النظر، والتميز بينها، وبين الأوصاف الاتفاقية^٥؛ وجعلوا مجرد الوجود حجة كما هو مذهب المشبهة، والمجسمة^٦ في اعتمادهم على مجرد الوجود في قولهم 'إن كل فاعل جسم'؛ والمعتزلة خالفتهم في تلك المسئلة، ثم صوتهم في اعتبار مجرد الوجود ههنا، وهذا تناقض ظاهر.

وكذا من حكم بامتناع رؤية الله تعالى فإنما يحكم بالوهم، والخيال، فالوهم إن كان حجة في معرفة الله تعالى امتنع إثبات ذات منزه عن الكيفية، والكمية، وإن لم يكن حجة في معرفة الله تعالى لا يكون حجة في مسئلة الرؤية. والخصم [١٨٥١] سلم أن حكم الوهم باطل ثمة حتى اعترف^٧ بوجود ذاته المقدس عن الكيفية، والكمية، ثم اعتبر الوهم هنا في مسئلة الرؤية، وهذا تناقض أيضا.

١ ل: ظواهرها.

٢ في هامش ل: أي الوجود الذي هو عبارة عن الجسم، والجوهر، والعرض جعلوه حجة من غير دليل.

٣ في هامش ل: وهي الجسم، والجوهر، والعرض.

٤ في هامش ل: وهي الجهة، والمقابلة، واتصال شعاع عين الرائي بالمرئي.

٥ في هامش ل. التي ليست من لوازم الرؤية بل وقعت اتفاقا مثل الجهة، والمقابلة، واتصال الشعاع، وغيرها.

٦ المجسمة فرقة ادعت بأن الله تعالى جسم حقيقة، فقيل هو مركب من لحم، ودم؛ وقيل هو نور يتلأأ، وبعضهم يبالغ ويقول إنه على صورة إنسان. انظر: كشف اصطلاحات الفنون للتهانوي، ٢٦١/١.

٧ ف؛ ف ي: أعرف.

وما ذكروا من أوصاف^١ مخصوصة كالجهة، والمقابلة، واتصال شعاع عين الرائي بالمرئي فذلك من الأوصاف الاتفاقية أيضا لا أن الرؤية يقتضي ذلك. واعتبر بالعلم، فإن المعلوم إن كان في الجهة يعلم في الجهة، وإن كان لا فيها فلا فيها. تحققه إن الله تعالى يرى ذاته عند أكثرهم، ويرى العالم بدون اتصال شعاع، وهو ليس في جهة من ذاته، ولا في جهة من العالم؛ والإنسان يرى نفسه في المرآة، ومعلوم أنه ليس في مقابلة نفسه. فإن زعموا أنه لا يرى نفسه، بل صورة محاكية منطبعة في المرآة، فليس كذلك، فإن من تباعد عن المرآة ذراعا مثلا يرى صورة بعيدة عن المرآة ذراعا، ولا وجود لمثل هذه الصورة في المرآة لاستحالة وجود الصورة البعيدة عن المرآة في المرآة، ولا في جسم آخر إلا في جسم الناظر، فهو المرئي إذن بالضرورة.

ثم لا تعلق لهم بقوله تعالى: "لا تدركه الأبصار"^٢، لأنه نفي الإدراك دون الرؤية، ولا يلزم من نفي الإدراك نفي الرؤية، كما لا يلزم من نفي الإحاطة نفي العلم، فإن الله تعالى معلوم ليس^٣ بمحاط، فكذلك مرئي غير مدرك، إذ الإدراك للرؤية بمنزلة الإحاطة من العلم، ثم الإدراك هو الوقوف على أطراف الشيء، ونهاياته كالإحاطة، فينتفي الإحاطة، والإدراك لاستحالة اتصافه [١٥١ ب] بالحدود، والأطراف، والنهايات؛ فيرى، ولا يدرك كالظل في يوم غيم يرى، ولا يدرك لاستحالة الوقوف على أطرافه.

على أن الآية حجة لنا، لأنها خرجت مخرج التمدح، ولا تمدح في انتفاء الإدراك^٤ عنه مع انتفاء الرؤية، لأن كل ما لا يرى لا يدرك، فلم يكن الله تعالى به اختصاص، وإنما

^١ ف؛ ف ي: الأوصاف.

^٢ سورة الأنعام، ١٠٣/٦.

^٣ ل: وليس.

^٤ ف؛ ف ي: إدراك.

يحصل التمدح بنفي الإدراك مع تحقق الرؤية ليكون دليلا على ارتفاع نقيضة^١ التناهي.
ثم الخصم إنما أنكر الرؤية لأنه ظن أنها حالة تساوى الحالة التي يدركها الرائي
عند النظر إلى الأجسام، والألوان؛ ونحن نعرف باستحالة ذلك، بل الرؤية كمال
وضوح، ومزيد كشف بالإضافة إلى التخيل فإننا نرى الصديق مثلا، ثم نغمض العين
يكون الصورة حاضرة في الخيال، فإذا فتحنا العين ثانيا حدث فينا صورته عند فتح
العين حدوثا أكمل، وأتم مطابقة للصورة التي في الخيال، فيسمى هذا الاستكمال
بالإضافة إلى الخيال رؤية؛ فكذا من الأشياء ما نعلمه، ولانتخيله، كذات الله تعالى،
وصفاته، والعلم، والقدرة؛ ولا يمتنع أن يكون لهذا العلم^٢ مزيد استكمال نسبتته إليه نسبة
الإبصار إلى التخيل، فيسمى هذا الكشف البالغ رؤية بالإضافة إلى العلم كما سميناه
بالإضافة إلى الخيال رؤية إلا أن هذا الكمال غير مبذول في هذا العالم، إذ النفس في
شغل البدن، وكدورات صفاته، فإذا بعث مافي القبور، وحصل ما في الصدور، وزكيت
النفوس بالشراب^٣ الطهور لم يمتنع أن تستعد [١٨٥٢] لمزيد استيضاح، واستكمال في
ذات الله تعالى، وصفاته، وفي سائر المعلومات يرتفع درجته عن العلم ارتفاع درجة
الإبصار عن التخيل. وإذا كان ذلك ممكنا، فإن خلقت هذه الحالة في العين كان اسم
الرؤية عليه بحكم وضع اللغة أصدق، وخلقه في العين غير مستحيل، كما أن خلقه في
القلب غير مستحيل؛ والله الهادي^٤.

١ ف؛ ف ي : نقيضة .

٢ في هامش ل: اي العلم بذات الله، وصفاته.

٣ ل: بالتراب.

٤ ف؛ ف ي + له . كان اسم .

٥ ل: الموفق.

فصل [فى أن المعدوم لا يرى]

اتفق أهل السنة على أن المعدوم يستحيل أن يرى، ولم يصر إلى تجويز رؤية المعدوم أحد من المتكلمين إلا أصحاب أبي الحسين بن سالم من أهل البصرة، فقالوا: إن الباري سبحانه يرى المعدوم^١ سيوجد، وهذا باطل لما مر أن الرؤية تعلقت بالوجود. وكذا أهل السنة قالوا بأن المعدوم ليس بشئ. وهذا فرع ما قالوا إن الوجود غير زائد على الماهية، ووافقهم فى هذا القول أبو الحسين البصري من المعتزلة^٢. وللخصوم شبهات: منها أن يقال^٣ السواد معدوم، فلو لم يكن الوجود زائدا على الماهية التى هى لا موجودة، ولا معدومة، وإلا لكان هذا الكلام تناقضا، أو تكرارا. وقلنا: المراد بهذا الكلام أن الذى خطر ببالنا، ودخل فى ذهننا من لفظ السواد فهو موجود، أو معدوم فى الخارج، فلا تناقض فيه، ولا تكرار.

^١ ل + الذى.

^٢ فى هامش ل: بيانه أن من قال 'وجود كل شئ نفس ماهيته' لزمه القطع بأنه متى زال الوجود فقد زالت الماهية. فالقول بأن المعدوم شئ لا يتصور على مذهب هذا القائل؛ أما من قال 'الوجود زائد على الماهية' فقد اختلفوا فى أنه يمكن تقدير الماهية عند زوال صفة الوجود، فمن جوز ذلك قال 'المعدوم شئ' يعنى الماهية من حيث هى هى كمون متقررة حال ما لا يكون موجودة، ومن لم يجوز ذلك قال 'المعدوم ليس بشئ'. إذا عرفت هذا فلنرجع الى نفس محل النزاع، فنقول: المعدوم إما ان يكون واجب العدم ممتنع الوجود، فهو نفي محض، وعدم صرف، وليس بذات، ولا شئ بالاتفاق، وإما ان يكون جائز الوجود، فذهب أصحابنا الى أنه قبل الوجود نفي صرف، وعدم محض وليس بشئ، ولا ذات، وهو قول ابى الحسين البصري. وذهب أكثر شيوخ المعتزلة الى أنها ماهيات، وذوات، وحقائق التى وجودها فيها.

^٣ ل + السواد موجود و.

ومنها قولهم : المعدومات متميزة في أنفسها يحب^١ البعض، ويكره^٢ البعض^٣ يحكم^٤ بإمكان البعض، وبامتناع البعض؛ فلا بد وأن يكون لها حقايق مختلفة ليصح الحكم بكونه محبوبا، ومبغوضا^٥ مقدورا، [٥٢\ب] وممنوعا^٦، فإن تميز البعض عن البعض حكم من أحكام تلك الحقائق، وصفة من صفاتها؛ وثبوت الحكم، والصفة بدون المحكوم عليه، والموصوف به محال.^٧

وقلنا: نحن نميز بين العدم، والوجود، ونحكم عليه، ونصفه بأنه متميز عن الوجود، ونميز في أذهاننا بين مسمى الوجود، ومسمى الجوهر، والسواد؛ والخصم معترف بأن مسمى الجوهر، والسواد ثابت في العدم، ومسمى الوجود غير ثابت، فلو كان مجرد هذا التمييز الذهني، والشعور العقلي مستلزما كون المشعور به حاصلا في العدم يلزم أن يكون ماهية الوجود متقرر في العدم، وذلك محال. والخصم يساعدنا فيه.

على أنا نميز أيضا بين الأعدام الممتنعة كعدم الشريك، والصاحبة، والولد للباري

١ ل: نحب.

٢ ل: ونكره.

٣ في هامش ل: ولا معنى لقولنا 'المعدوم شيء' إلا ذلك القدر، لأنه لولا تميز احد المعدومين عن الآخر حال كونه معدوما لماهيته المعينة، وحقيقته المخصوصة والا لامتنع كون احدهما مراد الوقوع، وكون الآخر مكروه الوقوع.

٤ ل: ونحكم.

٥ ل: أو مبغوضا.

٦ ل: أو ممنوعا.

٧ في هامش ل: ثبت أن المعدومات متميزة، وثبت أن التميز لا يتحقق إلا عند كون الحقائق، والماهيات متميزة؛ وهذا يوجب القطع بكون المعدومات ذوات، وماهيات، وحقائق، وهي المطلوب.

تعالى، وتقدس؛ وعدم الجمع بين الضدين مع اعتراف الخصوم بأن الأعدام الممتنعة ليست لها ذوات، وماهيات، وحقائق، ولأن التمييز الذهني حاصل بين كون الشيء مؤثرا، ومتأثرا، وكون الشيء فوق غيره، وتحت غيره؛ وكذا في جميع النسب، والإضافات مع اعتراف الخصم بأن هذه المعلومات لا تحقق، ولا تقرر لها حالة العدم، فلم يصح الاستدلال بالمعلومية على الشيئية والتحقق، ولأن الماهيات يمتنع عليها التغير، والتبدل عند الخصم، فيمتنع كونها متعلق الإرادة والكراهة، بل متعلق الإرادة صيرورتها موجودة، وهي لا تقرر حالة العدم، فثبت أن المحبوب، والمبغوض هو الوجود لا العدم.

ومنها [١٨٥٣] قولهم: السواد مع البياض يشتركان في الوجود، واللونية، تختلفان في السوادية، والبياضية، وما به المشاركة غير ما به المخالفة، فوجب أن يكون السوادية، والبياضية وراء وجودهما، وإلا يلزم مغايرة الشيء لنفسه، وذلك محال.

وقلنا: السواد، والبياض لا يشتركان في المعنى، وإنما يشتركان في الاسم؛ والاشتراك في الاسم لا يكون له^٢ تحقيق، فإن الوجود المطلق، واللون المطلق الذي لا تعرض له بمعين لا تحقق له، واسم اللون لا يثبت لكل واحد معنى هو بعينه ثابت في سائرهما، بل اسم اللون عام حظ كل واحد من هذا الاسم خاصيته لا معنى لكون السواد لونا سوى كونه سوادا، ولا لكون البياض لونا غير كونه بياضا.

ثم نقول: ماهية السواد مع ماهية البياض لما اشتركتا في الثبوت، والتقرر وجب

١ ل: فوجب.

٢ ف؛ ف ي - له.

٣ ف؛ ف ي: الموجود.

٤ ف؛ ف ي: يقول.

أن يكون الاختلاف بينهما بماهية اخرى، فلزم التسلسل.

وإن قلتم بأن الماهيتين اشتركتا في الثبوت، والتقرر، واختلفتا بذاتيهما فلا حاجة إلى ماهية اخرى.

قلنا: ولم لا يجوز أن السواد مع البياض يشتركان في اللونية، والوجود، ويختلفان بذاتيهما، فلا حاجة إلى إثبات الماهية؟ ولا محيص لهم عن هذا الإلزام.

وحجتنا في ذلك النص، والمعقول؛ أما النص فقوله تعالى: "خلقتك من قبل ولم تك شيئا"^١، وقوله تعالى: "حتى إذا جاءه لم يجده شيئا"^٢ نفى الشيئية عن عدم الماء، وقوله تعالى: "أولا يذكر الإنسان أنا خلقناه من قبل ولم يك شيئا"^٣، فمن إجاز إطلاق اسم الشيء على المعدوم [٥٣\ب] فقد خالف الله تعالى. وكذا قوله تعالى: "إن الله على كل شيء قدير"^٤ يقتضي وقوع الماهيات بالقدرة، وهذا ينفي كونها متحققة في الأزل؛ ولا يقال: هذه الآية اقتضت وقوع اسم الشيء على المعدوم، لأنها سبقت لشمول قدرته على الممكنات، والمعدوم مقدور؛ لأن المعدوم مقدور على معنى القدرة على جعله شيئا بعد أن لم يكن شيئا، لا على معنى كونه شيئا، ثم إثبات القدرة عليه؛ لأن تشيئة الشيء محال. وهذا كما أن الموجود مقدور إفناء، وإبقاء، وتصريفا من حال إلى حال لا إيجادا؛ لأن إيجاد الموجود محال.

وكذا لا يلزم ما ورد من إطلاق اسم الشيء على المعدوم نحو قوله تعالى: "إن

١ سورة مريم، ٩\١٩ .

٢ سورة النور، ٣٩\٢٤ .

٣ سورة مريم، ٦٧\١٩ .

٤ سورة البقرة، ٢٠\٢، ١٠٦، ١٠٩، ١٤٨، ٢٥٩، ٢٨٤؛ سورة آل عمران، ١٦٥\٣؛ سورة النحل، ٧٧\١٦؛ سورة النور، ٤٥\٢٤؛ سورة العنكبوت، ٢٠\٢٩؛ سورة فاطر، ١\٣٥ .

زلزلة الساعة شيئ عظيم"؛^١ وقوله تعالى: "ولاتقولن لشيئ إني فاعل ذلك غدا"^٢ محمول على ما وجد في الذهن، أوفى الخارج مقيدا بزمان وجوده، ولأن ما تلونا من الآيات يفيد نفي الشبئية، والماهية؛ وما عول عليه الخصم لا يفيد إلا مجرد اللفظ، وجاز^٣ أن يكون هذا من قبيل تسمية الشيء باعتبار ما يؤل إليه مجازا.

وأما المعقول فمن وجوه: أحدها أن الوجود لو كان زائدا على الماهية لزم مماثلة وجود الباري تعالى، وتقديس^٤ وجود المخلوقين في حكم الوجود، لأن الموجودات لا تتميز بوجودها، وإنما تتميز بماهياتها عندهم تعالى الله عن ذلك .

والثاني: أن المعدوم لو كان شيئا لامتنع وصف الباري تعالى وتقديس^٥ بخلق شيئ، وامتنع وصفه بالقدرة على الشيء، لأن تشبئة الشيء محال. وزعم أكثر المعتزلة أن المعدومات أجسام، [١٨٥٤] وجواهر، وأعراض متحركة، وساكنة قبل كونها؛ ومعنى "خلقه" أظهره للحس بعد أن لم يكن ظاهرا. وهذا فاسد يضاهاى قول أصحاب الكمون من الدهرية.

والثالث: أن الماهية عندهم ثابتة لاموجودة، ولامعدومة؛ وأجمع العقلاء على أن لا واسطة بين الوجود، والعدم. ثم كل ثابت موجود بحكم العقل، وليس نفي الوجود، والحكم بالثبوت أولى من نفي الثبوت، والحكم بالوجود.^٦

١ سورة الحج، ١٨٢٢ .

٢ سورة الكهف، ١٨\٢٣؛ ل + لأنه .

٣ ف؛ ف ي: وهذا.

٤ ل - وتقديس.

٥ ل - وتقديس.

٦ في هامش ل: خلافا للقاضي، وإمام الحرمين، وأبي هاشم، وأتباعه من المعتزلة؛ فإنهم أثبتوا واسطة بين الوجود، والعدم، وسموها بالحال، وعرفوها بأنها صفة لموجود لا يوصف

والرابع: أن الماهيات لو كانت ثابتة متحققة خارج الذهن يلزم اشتراكها في الثبوت، والتقرر، وامتيازها بخصوصياتها المعينة، وما به المشاركة غير ما به الممايزة، فكان ثبوتها، وتقررها زائدا على خصوصياتها، ولا معنى للثبوت، والتقرر إلا الوجود، فيلزم وجود الأشياء حال عدمها، وإنه محال.^١

والخامس: أن المعدوم المستحيل لا يكون شيئا، فكذا الجائز وجوده؛ إذ هما

لا بالوجود، ولا بالعدم، وإنما قيدوها بالصفة ليخرج عنها الذوات، واحتجوا بأن الوجود إما أن يكون موجودا، أو معدوما؛ أو لا يكون موجودا، ولا معدوما. لاسيما إلى الأول، لأن الوجود لو كان موجودا لكان مساويا لسائر الماهيات الموجودة في الوجود؛ ولا شك أنه مخالف لها بوجه ما.

وما به يشارك سائر الموجودات يكون مخالفا لما به يمتاز عنها. فإذا وجد الوجود زائد عليه، فيكون للوجود وجود. والكلام فيه كالكلام في الأول، فيلزم التسلسل. ولا سبيل إلى الثاني، لأن الوجود لو كان معدوما يلزم أن يكون الشيء عين نقيضه لمناقضة الوجود للعدم، وإنه محال. فتعين الثالث، وهو أن الوجود لا موجود، ولا معدوم، فثبتت الوساطة بين الوجود، والعدم، وهو المطلوب.

^١ في هامش ل: اتفق أهل الحق أن المعدوم المطلق، أي الذي لا يكون في الذهن، ولا في الخارج نفي محض ليس بشيء، وإنما يعترضه الشبهة إذا وجد بأحد الوجودين الخارجي، أو الذهني.

وذهب المعتزلة إلى أن المعدوم المطلق إذا كان ممكنا كان ثابتا، وشيئا في الخارج عند العدم؛ وزعموا أن الثبوت أعم من الوجود، وقالوا نعتي بالثبوت. كون الماهية متقررة في كونها تلك الماهية مثلا قالوا: مرادنا بكون السواد المعدوم ثابتا حال العدم كونه سوادا حالة العدم؛ وسلموا أن الممتنع مثل اجتماع النقيضين نفي محض لا ثبوت له أصلا، وسموه منفيًا، وقسموا الثابت إلى الموجود، والمعدوم، والوساطة كما مر؛ والمعدوم إلى الثابت، والمنفي، وجعلوا الموجود في مقابلة المعدوم، أي جعلوه نقيضا له، والثابت في مقابلة المنفي.

معدومان في الحال على التحقيق. وإنما المفارقة بينهما في تحقق الشيئية، والوجود في ثاني الحال، ولو كان جائز الوجود شيئاً في الحال باعتبار ما يكون في المستقبل وجب أن يكون موجوداً في الحال باعتبار ما يكون في المستقبل.

فإن قيل: قال الله تعالى في وصف إبليس: "وكان من الكافرين" سماه كافراً في الماضي بكفره في المستقبل، بل سماه كافراً قبل وجوده، إذ كلامه أزلي، فكان دليلاً على أن الكافر كافر قبل وجوده كما قالت المعتزلة، فدل أن المعدوم شيئ.

قلنا: قيل في تأويله: إنه بمعنى صار؛ وقيل: كان قوم من الجن قبله كفروا، وكان إبليس منهم؛ وقيل في علم الله تعالى^٢ [٥٤\ب] أنه يصير من الكافرين، فإنه لا يمكن حمل اللفظ على ما فيه تحقيق الضلال قبل وجوده، ولكن جاء القرآن على صيغة الخبر بلفظ الماضي لتحقيق الخبر تحقيقاً لا يتصور خلافه كتتحقيق الماضي في امتناع عوده. وعلى هذا جميع ما أخبر الله تعالى في القرآن على هذا النظم نحو قوله تعالى: "قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها"^٣ هذا الكلام أزلي، وقصة المجادلة حادثة. وعلى ذلك قصص الأنبياء عليهم السلام، وغيرهم. والله للهادي^٤.

فصل [في أن الله ليس علة لوجود العالم]

ثم إن وجود الباري سبحانه، وتعالى لا يكون علة لوجود العالم، وإلا لزمه قدمه، إذ العلة لا تسبق المعلول. وكذا لم يكن خالقاً لغرض، أو باعث، أو داع على معنى قيام

١ سورة البقرة، ٣٤١٢.

٢ ل - تعالى.

٣ سورة المجادلة، ١١٥٨.

٤ ل - والله للهادي.

حادث بذاته يحمله على الإيجاد؛ وليس معنى كونه حكيمًا في فعله أن يكون نافعا لغيره، فإنه تعالى خلق من نفعه بخلقه، ومن ضره بخلقه، لأنه متصرف في ملكه، وملكه لا يسأل عما يفعل، وهم يسألون. وإنما معناه أن يكون محكما، ومتقنا لصنعه مصيبا في فعله؛ وقد يراد بالحكمة العلم بعواقب الأمور؛ فمعنى كونه حكيمًا أن يكون فعله على وفق علمه، وقضائه، وقدره، ومشيئته.

ثم إنه سبحانه وتعالى لا يحتاج في خلقه إلى آلة، وأداة^١، لأنه إنما يحتاج إليها لتتميم القدرة الناقصة، وأنه يوجد، ويوجب بسبب، وبدون سبب؛ ولا علة لأحكام الله تعالى عند أهل الحق، وإنما يستعمل لفظ العلة فيها مجازا.

وكذا لا علة لمخلوقه، وذلك لوجهين: أحدهما أن [١٨٥٥] العلة إن كانت قديمة لزم قدم المخلوق، وإن كانت حادثة لافقرت إلى علة أخرى، ولزم التسلسل.

والثاني: أن المخلوق لو كان معلول علة إما أن وجد المخلوق بإيجاد الله تعالى^٢ فقط، أو بتأثير العلة فقط، أو بهما، أو لا بهما. فالأول هو الحق، والثاني باطل لأنه يوجب العجز.

والثالث: لأنه يوجب الشركة، والرابع لأنه يوجب التعطيل؛ فثبت أن مخلوق الله تعالى لا يكون معلول علة، لكن الله سبحانه وتعالى أجرى سنته بأن يخلق أشياء مقرونة بأسباب جعلية سترًا لجمال كمال قدرته عن أعين^٣ الخلق، فظنت الدهرية أنها علل، حتى قالوا بأن تركيب الحيوان من أجزاء المأكول، ومأكولاته من التراب بطريق التعليل، والتوليد، وهذا باطل بالحس. فإننا نشاهد أن من زرع مقدارًا من الحنطة، ورفع

^١ ف؛ ف ي: أداة.

^٢ ل - تعالى.

^٣ ف؛ ف ي: عين.

الف الف من من الحنطة، والتبن، ولم ينتقص^١ من من التراب، فلو كانت الحنطة من التراب وجب أن ينتقص^٢ التراب. ويدل عليه قوله تعالى: "مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة"^٣ أضاف الإنبات إلى الحبة مجازاً؛ لأنه يضاف إلى الله تعالى عند أهل الإسلام، وإلى الطبائع عند الطبائعية.^٤ ثم إنبات سبع سنابل إن كان من التراب وجب أن ينتقص التراب كما ذكرنا، وإن كان من الحبة الواحدة فهو محال أيضاً، لأن تجزئة الحبة الواحدة بسبعمائة كل حبة منها تساوي تلك الحبة، بل قد جاز أن يكون منها حبات أكبر من حبة البذر محال.

وكذا [١٥٥ ب] شاهدنا ازدياد الحيوان بالتوالد، والتناسل، فالدهري بين أمور إما أن يقول الحيوان من أجزاء المأكول، والمأكول من أجزاء التراب، والتراب من الماء، والماء من الهواء، والهواء من النار إلى أن يتسلسل، وذلك باطل؛ وإما أن يقول بالدور بأن أجزاء الأرض صار مأكولاً، والمأكول صار حيواناً، والحيوان صار تراباً، وهذا يوجب عدم ازدياد الحيوان، أو انتقاص التراب؛ والمشاهدة بخلافه.

فثبت بما ذكرنا أن الله تعالى أنشأ الأشياء لاعن شيء، وما ذكر الله تعالى بعض

١ ف؛ ف ي: ينقص.

٢ ف؛ ف ي: ينقص.

٣ سورة البقرة، ٢٦١/٢.

٤ ف: السلام.

٥ الطبائعية ويسمون أيضاً بالطبيين، والطبائعيون قوم زعموا أن أصل الوجود مبني على الطبائع الأربع من الحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة؛ وذهبوا إلى أن العالم مركب منها، وهي قديمة. انظر: التبصير في الدين للإسفرائيني، ١٥٠؛ و كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي، ٩١١/١-٩١٢.

٦ ل: والمشاهد.

٧ ل + سبجانه و.

الأشياء في مقدمات خلق الإنسان^١ فليس للتعليل، والتوليد، بل لبيان لطيف صنعه حيث أنشأ هذه الصورة البديعة إنسانا في أحسن تقويم، وتعديل؛ وذكر^٢ تارة أنه من ماء مهين، وتارة أنه من طين من غير وجود عين الطين، وعين النطفة، وعين الماء المهين في صورة الإنسان^٣ تنبيها منه على أنه لو كان على سبيل توليد الآخرين^٤ من الأولين دون الإنشاء لظهرت آثار أصولها في فروعها بيقين^٥؛ ولقد قال سبحانه وتعالى: "وبدأ خلق الإنسان من طين"^٦، والبداية يقتضى نفي المقدمات في خلق^٧ الإنشاء، ولو كان المعدوم شيئا لكان إظهار الشيء من شيء لا إنشاء في الحقيقة. وهذا أصل من أصول الدين، وعليه يبتنى أصول التوحيد، ولو كان المعدوم شيئا لكانت الأشياء قديمة، وهذا أصل مذهب الدهرية^٨. والله الهادي .

^١ في هامش ل: مثل قوله تعالى: "ألم نخلقكم من ماء مهين" (سورة المرسلات، ٢٠/٧٧)، وقوله تعالى: "ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين" (سورة المؤمنون، ١٢/٢٣) وأمثاله من الآيات.

^٢ ل: فذكر.

^٣ في هامش ل: أي هذه الأشياء موجودا في صورة الانسان.

^٤ ف؛ ف ي: الآخر.

^٥ في هامش ل: وهو عين الطين، وعين الماء المهين.

^٦ سورة السجدة، ٧٨/٣٢ .

^٧ ل: حق.

^٨ في هامش ل: إشارة على أن لا يقال للمعدوم 'شيئا' حتى لا يكون قائلًا بأن الله تعالى خلق الأشياء عن شيء.

فصل فى الاستطاعة

الا استطاعة نوعان: إحداهما سلامة الآلات،^١ وهي سابقة على الفعل بلاخلاف، وصحة التكليف [١٨٥٦] يعتمد تلك الاستطاعة؛ إذ سلامة الآلات دالة على وجود القدرة الحقيقية عند الفعل ظاهراً، وهي المعنية بقوله تعالى: "ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً"^٢، ويقول تعالى: "فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً"^٣، ويقول تعالى: "لو استطعنا لخرجنا معكم"^٤.

والثانى حقيقة القدرة،^٥ وهي المرادة بقوله تعالى: "ما كانوا يستطيعون السمع"^٦،

^١ فى هامش ف ي: اعلم أن الاستطاعة أى استطاعة كانت هي شرط صحة أداء الفعل؛ وتحد بأنها التهيؤ لتنفيذ الفعل عن المختار. يعنى أن السنة الإلهية جارية على أن المكلف إذا قصد اكتساب الفعل عند سلامة الأسباب، والآلات حصلت له القدرة الحقيقية. أي يخلق الله القدرة الحقيقية وقت مباشرته؛ وأما إذا لم يكن له سلامة الأسباب، والآلات فلا تحصل له القدرة الحقيقية به، هكذا جرت السنة الإلهية؛ ولذلك كان التكليف مبني على سلامة الأسباب، والآلات. وفى هامش ل: والمعنى من ذلك صلاحية الآلة لقبول القدرة الحقيقية، وإن تكون بحالة يصح الفعل معها عادة.

^٢ سورة آل عمران، ٩٧\٣؛ وفى هامش ف ي: إذ المراد به الزاد، والراحلة لا حقيقة قدرة الفعل.

^٣ سورة المجادلة، ٤\٥٨؛ وفى هامش ف ي: أي فمن لم يستطع إلى القيام بمرض، أو نحوه فإطعام ستين مسكيناً، أي فعلية أن يطعم ستين مسكيناً، وإنما قلنا إن المراد بسلامة الآلات الصوم، وأسبابه، لأن القدرة لا يكون قبل الشروع فى الصوم فلا يتحقق فيه لقوله "فمن لم يستطع"، وإنما يصح فى ما تصور وجوده بدون فعل كالصوم؛ وهي الآلات، والأسباب، فلذلك كان معناه "لم يقدر على أداء الصوم بسبب المرض، والضعف".

^٤ سورة التوبة، ٤٢\٩ .

^٥ فى هامش ف ي: وهي لا يمكن تبين حده بمعنى يشار إليه سوى أنه ليس إلا للفعل، وهو

اذ الذم إنما يلحقهم بانعدام حقيقة القدرة عند وجود الأسباب، والآلات. لأن انتفاء حقيقة القدرة حينئذ يكون بتضييعهم^٣، ويقوله تعالى: " إنك لن تستطيع معي صبرا"، إذ لو كان المراد بها سلامة الأسباب لما عاتب موسى عليه السلام^٥ على ترك الصبر. والاستطاعة الثانية عرض تحدث عندنا مقارنة للفعل^٦. وقالت المعتزلة،

عرض يخلقه الله تعالى في الحيوان بفعل به الأفعال الاختيارية؛ وفي هامش ل: التي تهيأ بها الفعل، وهي عرض يحدثها الله تعالى في الحيوان بفعله الاختيارية مقارنة لفعله.

^١ ل + وما كانوا يبصرون.

^٢ سورة هود، ٢٠\١١؛ في هامش ل: المراد منه نفي حقيقة القدرة لانفي الأسباب، والآلات؛ لأنها كانت ثابتة، وإنما المنفي عنهم كان حقيقة القدرة التي بها يتعلق الفعل. بحقيقة أن ذكر ذلك على جهة الذم لهم، والذم إنما يلحقهم بانعدام حقيقة القدرة عند وجود الأسباب، وصحة الآلات؛ لأن انتفاء تلك الاستطاعة لم تكن بتضييعه، بل هو في ذلك مجبور؛ وأما انتفاء حقيقة القدرة يوجب ذمهم لأن انعدامها مع سلامة الأسباب، وصحة الآلات كان بتضييعه إياها لاشتغاله بضد ما أمر به.

^٣ ف؛ ف ي: بنصيبيهم؛ في هامش ل: لا يفوات سلامة الآلات، لأنه مجبور في ذلك، فيكون معذورا.

^٤ سورة الكهف، ٦٧\١٨.

^٥ ل - السلام.

^٦ في هامش ف ي: يحققه: إنا نجد إنسانا سليم الجوارح، أي ليس بأنبل، ولا أجرح ليس بلدى آفة، أي ليس بمريض، وهو قادر على حمل خمسين رطلا، أي حمل خمس وعشرين منا، ثم وجدناه في حالة أخرى قادرا على حمل مائة رطل، أي حمل خمسين منا من غير زيادة في أجزاء أعضائه، أي من حيث الطول، والسمن نعلم بهذا أن التفاوت بينهما إنما كان من غير تفاوت القوة، والقوة عرض وراء أعضاء ذي القوة.

والضرارية،^١ وكثير من الكرامية: هي سابقة على الفعل؛ وشبهتهم في ذلك قوله تعالى: "خذوا ما آتيناكم بقوة"^٢، "يا يحيى خذ الكتاب بقوة"^٣، والأخذ بالقوة إنما يتحقق إذا تقدمت على الأخذ كالأخذ باليد.^٤

والمعقول لهم أن العبد مكلف بالفعل قبل الفعل، فلو لم تكن القدرة سابقة على الفعل لكان مكلفاً بما ليس في وسعه، وقد تبرأ الله تعالى عنه بنص كتابه؛^٥ ولأن تكليف ما ليس في الوسع خارج عن الحكمة كتكليف المقعد بالمشي، والأعمى بالنظر؛ ولأن الكافر مأمور بالإيمان، فلو ثبت به القدرة على الإيمان ثبت ما قلنا، وإن لم يثبت كان معذوراً، ولم يكن تعذيبه عدلاً، وحكمة.^٦

وحجتنا في ذلك النص، والعقل، أما النص فقوله تعالى: "إنك لن تستطيع معي

^١ الضرارية أصحاب ضرار بن عمر الذي قال: إن الباري تعالى عالم قادر على معنى أنه ليس بجاهل، ولا عاجز؛ وأن له ماهية لا يعلمها إلا هو، وأن أفعال العباد مخلوقة به تعالى حقيقة، والعبد مكتسبها حقيقة، وأنه لا يجب على العبد قبل السمع بعقله شيء، ولا يجب على الله تعالى شيء بحكم العقل، وأن الإمامة تصلح في غير قريش. انظر: مقالات الإسلاميين للأشعري، ١٦٦، ٢٨٢-٢٨١، ٣٠٦-٣٠٥، ٣١٧-٣١٨، ٣٢٩-٣٤٠، ٣٥٩-٣٦٠، ٤٠٧-٤٠٨، ٥١٥، ٥٩٤؛ و الفرق بين الفرق للبغدادي، ١٢٩-١٣٠؛ و الملل والنحل للشهرستاني، ٩٠/١-٩١.

^٢ سورة البقرة، ٦٣، ٩٣، ١٢.

^٣ سورة مريم، ١٢، ١٩.

^٤ في هامش ف ي: أي الأخذ باليد إنما يتحقق إذا كان له يد أولاً؛ وفي هامش ل: إنما يتحقق بحصول اليد سابقاً على الأخذ لامقارنا.

^٥ في هامش ل: وهو قوله: "لا يكلف الله نفساً إلا وسعها" (سورة البقرة، ٢٨٦/٢).

^٦ في هامش ل: ولا عذر في الشاهد لمن يخاطب بترك الفعل أبلغ من أن يقول لم أقدر عليه، وإذا كان معذوراً لم يكن تعذيبه على الكفر عدلاً، وحكمة.

صبرا"، [٥٦\ب] ولو كانت الاستطاعة قبل الفعل لم يقل ذلك، ولم يستثن موسى عليه السلام في قوله: "إن شاء الله صابرا"^١، لأن الاستثناء لما لم يكن لا لما كان. وأما المعقول فمن وجوه: أحدها أن القدرة لو كانت سابقة على الفعل يلزم استغناء العبد عن الرب، وذلك محال.^٢

والثاني: أنا أمرنا بسؤال المعونة على العبادة من الله تعالى، فلو كانت المعونة قبل الفعل لكان الأمر بسؤال المعونة لغوا.

والثالث: أن القدرة الحادثة عرض، والعرض يستحيل بقاءه^٣ فلو كانت سابقة على الفعل لانعدمت حال وجود الفعل، فيستحيل الفعل بدون القدرة.^٤ ودليل استحالة بقاء الأعراض وجوه: أحدها أن العرض لو كان باقيا لكان بقاءه غير بقاء الجوهر، إذ يستحيل باقيا ببقاء واحد؛ ولو كان بقاءه غير بقاء الجوهر لجاز بقاء العرض مع فناء محله.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون بقاء محله؟

قلنا: لوجهين أحدهما أنه لو جاز أن يكون العرض باقيا ببقاء محله لجاز أن تكون القدرة مثلا حية عالمة قادرة متحركة بقيام هذه الصفات بمحلها.

والثاني: أن العرض لو كان باقيا ببقاء محله يلزم استحالة فناء العرض مع بقاء محله، ولا يستحيل ذلك؛ ولا يقال 'العرض ممكن لذاته، فلو استحال بقاءه لصار

^١ سورة الكهف، ٦٩\١٨ .

^٢ في هامش ف ي؛ ل: اي وقت الفعل، والقول باستغناء العبد عن الرب في زمن ما محال.

^٣ في هامش ل: الشيخ إذا كان معدوما، ثم صار موجودا، فوجوده في الزمان الأول هو الحدوث، ثم وجوده في الزمان الذي بعده هو البقاء.

^٤ في هامش ل. فيكون الفعل واقعا ممن لا قدرة له، فلوصح الفعل ممن لا قدرة له لصح من العاجز، وإنه محال.

الممكن لذاته ممتنعا لذاته، وإنه محال^١؛ لأننا لانسلم بأنه يصير ممتنعا لذاته، بل لغيره، وهو وجوده في الزمان الأول، حتى لو فرض عدمه في الزمان الأول جاز فرض وجوده في الزمان الثاني^١.

والثاني: أن البقاء في الباقي معنى زائد على الذات بدليل وجود الذات في أول أحوال [١٨٥٧] وجوده، وعدم البقاء في تلك الحالة؛ ولهذا لم يعد قول القائل 'وجود'،^٢ ولم يبق مناقضا كقوله^٣ 'ولم يوجد'؛ فلو كان العرض باقيا إما أن كان باقيا بلابقاء وهو محال،^٤ لأن الباقي مشتق من البقاء، فلوجاز وجود الباقي بلابقاء لجاز وجود الأسود بلاسواد، والمتحرك بلاحركة؛ ولو كان باقيا بالبقاء يلزم قيام العرض بالعرض، وقد اتفق المتكلمون بامتناعه^٥ سوى معمر من المعتزلة.^٦

^١ في هامش ل: فإنه يوصف بالوجود، ولا يوصف بالبقاء، فلو كان بقاء الجوهر نفس وجوده لما انفك وجوده عن البقاء في الزمان الأول، وصح اتصافه بالبقاء في تلك الحالة. يحققه: إن البقاء لو لم يكن معنى وراء الباقي لكان بقاءه لذاته لا لمعنى فيه، فيكون ذاته علة بقاءه؛ ولو كان كذلك لا ينفك وجوده عن الاتصاف بالبقاء، ومع ذلك لا يوصف بالبقاء في أول أحوال وجوده مع قيام العلة الموجبة للبقاء، وهي الذات عندكم، ولوجاز ذلك لجاز ان لا يوصف الذات بكونها أسود مع قيام السواد بها وإنه محال.

^٢ ل: وجد.

^٣ ل + وجد.

^٤ في هامش ل: ولأنه إذا وجد الجوهر ثم انعدم في الزمان الثاني من وقت وجوده صح ان يقال 'وجد ولم يبق'، ولو كان البقاء، والوجود واحدا لكانا مترادفين؛ فيصير قوله 'وجد، ولم يبق' كقوله 'وجد، ولم يوجد'، فيصير متناقضا، ولما لم يعد متناقضا علم أن البقاء معنى وراء الوجود.

^٥ ل: على امتناعه.

^٦ في هامش ل: ولو قيل لو كان العرض باقيا لوجب قيام البقاء به، وإذا استحال قيام البقاء

والثالث: لو صح بقاء العرض لصح لنفسه لا لمعنى، لاستحالة قيام المعنى فى العرض، ولو كان كذلك لكان وجوده بعد حدوثه واجبا ما لم يحدث له ضد ينافيه؛ وما وجب وجوده إلى أن ينفيه ضده لم يجز أن يحدث له ضد كالقديم^١.
فإن قيل: إنما استحال عدم القديم لاستحالة أن يكون له ضد.

قلنا: إنما استحال أن يكون له ضد لوجوب بقاءه إلى أن ينفيه ضده،^٢ ولا يقال بأن بقاء السواد، والبياض محسوس مشاهد، لأننا لانسلم ذلك.^٣ وبم تنكر أن تكون الألوان فى تجددها كالماء المصبوب، والنار المشتعل يظنه الناظر شيئا واحدا، وهو أشياء متواصلة؟ وإذا ثبت أن الاستطاعة ليست بباقية، فلوتقدمت على الفعل لانعدمت وقت الفعل، فصار حصول الفعل فى حال وجود القدرة مستحيلا، وفى حال انعدامها واجبا، وهذا محال؛ ولأن الفعل إن صح وجوده زمان وجود القدرة ثبت المدعى، وهو مقارنة الفعل للقدرة، وإن لم يصح الفعل معها فى الزمان الأول فلم صار الفعل معها واجب الوجود فى الزمان الثانى، وهى عين ما كان فى الزمان الأول؟ تحققه: أن ما يستحيل [

بذاته استحال قيام البقاء به، إذ ما لاقيام له بذاته يستحيل قيام غيره به لكان أصوب.

^١ فى هامش ل: اتفق اهل السنة على استحالة بقاء جميع الأعراض، وساعدهم على ذلك الكعبي، وأحمد الشطوي، وأبو حفص القمري من جملة المعتزلة؛ وزعم ابوالهذيل، والجبائي، وابنه، وضرار بن عمرو، والنجار أن بعض الأعراض باقية، وبعضها غير باقية؛ إلا أن فيما بينهم اختلاف فى تعيين الباقي، ولا فائدة فى ذكرها، إذ لا طائل تحتها.
وقال النظام: العرض مستحيل بقاءه، ولكن لا عرض عنده إلا الحركة؛ فأما الألوان، والطعوم، والروائح، وما سواها كلها أجسام جائزة البقاء.

وزعمت الكرامية أن الأعراض كلها جائزة البقاء بقول الله إياها 'أبق'، وإنما تبنى إذ قال لها 'إفن'؛ وكذلك قولهم فى بقاء الأجسام، وفنائها، والصحيح ما ذهبت إليه السنة.

^٢ فى هامش ل: لأن واجب الوجود قديم لأول لها، فلم يجز ان يحدث له ضد.

^٣ فى هامش ل: بل يتجدد بتجدد الزمان.

١٥٧ب [معه الفعل عجز لاقدرة، ولووجب به الفعل فى الزمان الثانى لجاز أن يستحيل الفعل مع العجز فى زمان، ثم يجب معه الفعل فى زمان آخر، وهذا محال. فإن قيل: القدرة موجودة وقت الفعل على قول من يقول بتجدد المثل.

قلنا: القدرة التى تحدث مقارنة للفعل إن كانت قدرة هذا الفعل المقترن ثبت المدعى، وإن كانت قدرة فعل آخر يتعقبها كان كل فعل وجد^١ بلاقدرته. أما الآية فمحمولة على الاستطاعة الأولى، على أن الآية دليلنا، لأن الأخذ بالقوة يعتمد وجود القوة وقت الأخذ لا قبله كالأخذ باليد.

فأما قوله 'الكافر معذور إن لم يكن^٢ قدرة الإيمان'، قلنا: هذا الإشكال لا يرد على قول من قال 'الاستطاعة تصلح للضدين'، وهو قول أبى حنيفة^٣. وجواب من قال بأنها لا تصلح للضدين 'أن انعدام قدرة الإيمان كان بتضييعه القدرة، وممنوع القدرة معذور، فأما مضيع القدرة لا يكون معذورا'. فأصحابنا رحمهم الله اشترطوا لصحة التكليف الاستطاعة الأولى دون الثانية؛ والأشعرية لا يشترطونها لصحة تكليف ما لا يطاق عندهم؛ والمعتزلة ألحقت حقيقة القدرة بقدرة سلامة الأسباب، والآلات فى اشتراط التقدم؛ وألحقت الجبرية سلامة الأسباب بحقيقة القدرة فى عدم الاشتراط.

وكثير من أصحابنا يقولون: إن قدرة البارى عز وعلا^٤ قدرة الاختراع، وتلك القدرة تؤثر فى الوجود، والعدم جميعا؛ وذلك يوجب سبق القدرة ليصح تأثيرها فى العدم. فأما القدرة المحدثة [١٥٨] غير صالحة للاختراع، فلم يكن من شرطها التقدم على المقذور، بل من شرطها وجود المخترع ليتعلق بها، فيكون كسبا له؛ وعن هذا

^١ ل + وجد.

^٢ ل + له.

^٣ ل + رضى الله عنه. انظر: الأصول المنيفة للإمام أبى حنيفة لبياضى زاده، ٦١.

^٤ ل: سبحانه وتعالى.

قيل: إن مسألة الاستطاعة فرع مسألة خلق الأفعال، ولا يقال تعلق القدرة بالموجود محال، لأن القدرة يحتاج إليها ليفعل بها، فإذا وجد الفعل استغني عنها. لأننا نقول: تعلق القدرة بموجود وقع الفراغ عنه محال كما ذكرتم، غير أن الأعراض ليست لها حالة الفراغ، إذ هي الحالة الثانية من حال الوجود، وهي لا تبقى في تلك الحالة. فأما تعلقها بموجود لم يقع الفراغ عنه فلا نسلم.

الكلام في خلق أفعال العباد

اختلف الناس في الأفعال الاختيارية للخلق، فزعمت الجبرية رئيسهم جهم بن صفوان الترمذي أن التدبير في أفعال الخلق كلها لله تعالى، وهي كلها اضطرارية كحركات المرتعش، وحركات النابضة؛ وإضافتها إلى الخلق مجاز، وهي على حسب ما يضاف الشيء إلى محله دون ما يضاف إلى محصله. فقولنا 'ضرب زيد'، و'ذهب عمرو' بمنزلة قولنا 'طال الغلام'، و'ابيض الشعر'، و'شاخ عبدالله'. وزعم إمام الحرمين² أن الله تعالى يوجد للعبد القدرة، والإرادة، ثم هما توجبان وجود المقدور، وهو قول الفلاسفة، وأبي الحسين البصري. وعن أبي إسحق الإسفرائيني أن المؤثر في فعل العبد قدرة الله تعالى، وقدرة العبد.³ وقال أبو الحسن الأشعري: إن الله تعالى خلق

¹ ل: وإذا.

² أبو المعالي الجويني عبد الملك بن عبد الله أعلم المتأخرين من أصحاب الشافعي، ولد في جوين سنة ١٠٢٨/٤١٩، ورحل إلى بغداد، فمكة حيث جاور أربع سنين، وذهب إلى المدينة، فأفتى، ودرس جامعا طرف المذاهب، ثم عاد إلى نيسابور، فبنى له الوزير نظام الملك المدرسة النظامية فيها؛ وكان يحضر دروسه أكابر العلماء. من مصنفاته الكثيرة العقيدة النظامية، و البرهان، و الشامل، و الإرشاد، و الورقات؛ توفي بنيسابور سنة ١٠٨٥/٤٧٨. انظر: الأعلام للزركلي، ٣٠٦/٤.

³ في هامش ل: أي المؤثر في وجود الفعل هو مجموع قدرة الله تعالى، وقدرة العبد، فإنه نقل

فعل العبد، وقدرته متعلقة بذلك الفعل، ولاتأثير لتلك القدرة [٥٨ب] البتة في ذلك الفعل.^١ وقال القاضي أبو بكر الباقلاني:^٢ فعل العبد من حيث أنه حركة، أو سكون واقع بقدرة الله تعالى، ومن حيث أنه طاعة، أو معصية واقع بقدرة العبد. وزعم جمهور المعتزلة أن الأفعال الاختيارية من جميع الحيوانات بخلقها تتعلق لها بخلق الله، واختلفوا فيما بينهم أن الله تعالى هل يقدر على أفعال العباد، قال أبو علي، وأبو هاشم: لا يقدر؛ وقال أبو الهذيل، وأبو الحسين: يقدر، وهو القياس على أصلهم، لأنه قادر لذاته، فيجب أن يكون قادرا على كل مقدور.^٣

عنه أنه قال: قدرة العبد تؤثر بمعين، أي تؤثر بمعاونة قدرة الله تعالى.

^١ في هامش ل: أي لاتأثير لقدرة العبد في الفعل، ولا في صفة من صفات الفعل، بل الله تعالى يخلق الفعل، ويخلق قدرة متعلقة بتلك الفعل، ولاتأثير لتلك القدرة البتة في ذلك الفعل. انظر لرأي الأشعري: اللمع للأشعري، ٥٤-٦٩.

^٢ هو محمد بن الطيب أبو بكر الباقلاني قاض من كبار علماء الكلام، انتهت إليه الرياسة في مذهب الأشاعرة، ولد في البصرة سنة ٢٣٨/٩٥٠، وسكن بغداد، فتوفي فيها سنة ٤٠٣/١٠١٣. كان رحمه الله جيد الاستنباط، سريع الجواب؛ وجهه عضد الدولة سفيراً إلى ملك الروم. من كتبه إعجاز القرآن، والإنصاف، وغير ذلك. انظر: تاريخ بغداد للمخطيب البغدادي، ٣٧٩/٥-٣٨٣؛ وتبيين كذب المفتري لابن عساكر، ٢١٧-٢٢٠؛ وترتيب المدارك للقاضي عياض، ٥٦٨/٢-٦٠١؛ والأعلام للزركلي، ٤٦/٧.

^٣ في هامش ل: فإنهم زعموا أن الحيوانات موجبة لأفعالها تارة بالمباشرة، وتارة بالتوليد. منهم من زعم أن الباري تعالى قادر على عين ما يوجد العبد، ويجوز وجود مقدور واحد بين قادرين، فهذا مذهب أبي الحسين البصري؛ ومنهم من زعم أن الباري يستحيل أن يكون قادرا على عين مقدور العبد، ولكنه تعالى قادر على مثل مقدور العبد، وهو مذهب أبي علي، وأبي هاشم؛ ومنهم من زعم أن في مقدور العبد ما لا يكون الله تعالى قادرا على مثله، ولا على جنسه، وهذا مذهب النظام، فإنه زعم أن الله غير قادر على الجهل، والكذب، والظلم أصلاً؛ ومذهب البلخي أيضاً فإنه زعم أن الله تعالى لا يقدر على أن يخلق فينا علما

وإنما تفرع هذان المذهبان أعنى مذهبي الاعتزال، والجبر من اتفاق الفريقين على مقدمة، وهي أن دخول مقدر واحد تحت قدرة قادرين محال، غير أن المعتزلة نظرت إلى الدلائل الموجبة لكون العباد فاعلين، فأخرجوا أفعالهم عن قدرة الله؛ والجبرية نظرت إلى الدلائل الموجبة دخول هذه الأفعال تحت قدرة الله، فأخرجوا أفعالهم عن قدرتهم.

وقال أهل السنة: للخلق أفعال بها صاروا عصاة مطيعين، وجعلوها مخلوقة لله تعالى، والحق سبحانه وتعالى متفرد بخلق المخلوقات لخالق سواه، ولا مبدع غيره. ومذهب الجبر باطل لاحاجة إلى بيانه. أما الكلام مع المعتزلة فهم يتمسكون بقوله تعالى: "فتبارك الله أحسن الخالقين"² فيه دلالة كون غيره خالقا، ويتعلقون أيضا بالأمر، والنهي، والوعد، والوعيد، ويقولون: لو كان الله تعالى هو الخالق لأفعال العباد³ لصار هو المأمور والمنهي المثاب والمعاقب المطيع العاصي. وكذا قالوا: الفعل إن لم يكن بخلق العبد، فإن كان [١٥٩] كله بخلق الله وجب أن يكون المدح، والذم عائدين إليه، وإن كان مشتركا بينه، وبين العبد، وحينئذ يجب أن يكون المدح، والذم مشتركا، وكذا فيه إثبات الشركة لله تعالى، وذلك كله كفر. وكذا قالوا: لو أراد الله تعالى إيجاد فعل العبد، فإن كان العبد قادرا على امتناعه يلزم عجز الباري، وإن لم يكن قادرا يلزم اضطرار العبد؛ وكذا لو أراد العبد تحصيل فعل إن لم يكن لله تعالى قدرة الامتناع يلزم اضطراره فيما يفعله العبد، أو كان له قدرة الامتناع، وحينئذ يلزم اضطرار العبد، إذ ليس له قدرة المنع إذا أوجده الله، ولا قدرة استجلابه عند قصده إذا امتنع الله عن ذلك،

ضروريا بما علمناه بالاكتساب.

١ ل + تعالى.

٢ سورة المؤمنون، ١٤٢٣.

٣ ل + أيضا.

ولأن من فعل العباد ما هو قبيح، واكتساب القبيح قبيح، فإيجاده أولى .

ولنا النص، والمعقول أما النص فقوله تعالى: "الله خالق كل شيء"^١، وأفعال العباد أشياء، فيكون خالقا لها، ولا يقال هذا عام خص منه ذات الله، وصفاته، فكذا المتنازع فيه بالقياس. على أن العام المخصوص لم يكن حجة في هذا الباب، لأننا نقول: الله تعالى وإن كان شيئا لكن عند ذكر الأشياء لم يفهم دخوله فيه كما لا يفهم دخوله تحت لفظ الوكلاء، والعلماء، ثم خروجه عن لفظ الوكلاء، والعلماء^٢ لم يكن تخصيصا لهذين اللفظين، فكذا هذا.

ولأن اسم 'الشيء' ليس باسم جنس^٣ يدخل تحته القديم، والحادث، فيختلفان نوعا، ويتحدان جنسا، لأنه تعالى^٤ عن المجانسة، بل هو مشترك بين القديم، والحادث، ومن خاصية المشترك^٥ إذا تعين البعض مرادا يخرج ما وراءه [٥٩\ب] عن الخطاب لا بطريق التخصيص^٦، بل لأنه لا عموم له. ولئن سلمنا خصوص ذات الباري لكن

^١ سورة الأنعام، ١٠٢\٦؛ سورة الرعد، ١٦\١٣ .

^٢ ل: العلماء، والوكلاء.

^٣ في هامش ل: 'ليس باسم جنس' يعم الأفراد المعينة الحدود ليكون خروج البعض منه بطريق الخصوص كاسم الرجل مثلا اسم جنس؛ فإن كل رجل يوافق غيره من الرجال في حد الرجولية، فيشاركه في تناول اسم الجنس، فإذا قال كل رجل يتناول الجميع، فخرج البعض منه لا يكون إلا بطريق الخصوص لدخوله من حيث الظاهر، بخلاف المشترك.

^٤ ل: يتعالى.

^٥ ل + انه.

^٦ في هامش ل: بعد تناول اللفظ إياه، فكذا لفظة الشيء وإن كانت عبارة عن الوجود، ولكن إذا أريد به القديم لا يكون المحدث معه مرادا، وإذا أريد به المحدث لا يكون القديم مرادا، وبه تبين أن اسم الشيء لا يجوز أن يكون اسم جنس، لأنه لو كان اسم جنس لكان القديم نوعا منه، والمحدث نوعا آخر، فيختلفان نوعا، ويتفقان جنسا تعالى الله عن ذلك

خصوصه لمعنى يفارق المتنازع فيه.

بيانه: إن الآية خرجت مخرج التمدح، فلو خص الباري إنما خص تحقيقا للتمدح، وفى خصوص أفعال الخلق زوال التمدح، لأنه حيثئذ يصير تقدير الآية 'الله خالق كل شئ هو فعله، أو خالق كل شئ ليس بفعل لغيره'؛ وفى هذا يساويه عندهم كل ما دب، ودرج، فقياس تخصيص ما فى تخصيصه زوال التمدح على تخصيص ما فى تخصيصه تحقيق التمدح قياس باطل، لأنه جمع فى موضع الفرق.

وكذا قوله تعالى: "أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقة"^١ وقوله تعالى: "هل من خالق غير الله"^٢ وقوله تعالى: "أفرأيتم ما تدعون من دون الله أرونى ما ذا خلقوا من الأرض أم لهم شرك فى السموات"^٣ فيها إشارة إلى أن صفة القدرة للخلق مختصة بالبارى، وأن الخالقية من أخص أسمائه.

وكذا قوله تعالى: "والله خلقكم وما تعملون"^٤ فكلمة 'ما' إذا اتصلت بالفعل صار عبارة عن المصدر، تقول^٥ 'أعجبني ما صنعت' أي صنعك.

فإن قيل: إنما يستقيم هذا التمسك أن لو كان 'ما' مصدرية هنا، وسياق الآية وهو قوله "أتعبدون ما تنحتون" يدل على أنها ليست للمصدر، لأنهم كانوا يعبدون المنحوت لا النحت، ولا يجاب أن النحت، والمنحوت عندهم واحد كما فى التكوين، والمكون، لأن ذلك فى فعل الله دون أفعال العباد.

المجامسة بينه، وبين خلقه.

١ سورة الرعد، ١٣\١٦ .

٢ سورة فاطر، ٣٥\٣ .

٣ سورة الأحقاف، ٤٦\٤ .

٤ سورة الصافات، ٣٧\٩٦ .

٥ ف؛ ف ي: يقول.

قلنا: 'ما' إن كانت مصدرية هنا ثبت المدعى، وإن لم يكن للمصدر فكذلك، لأن النص [١٨٦٠] يفيد كون المنحوت مخلوق الله تعالى،^١ فيكون آثار أفعال العباد مخلوق الله تعالى،^٢ وهذا مختلف فيه؛ أو نقول:^٣ إنما يعبدون نحتهم في الحقيقة، لأنهم ما عبدوا الأصنام، وما رأوها مستحقة للعبادة إلا بعد النحت، فكانوا عابدين لنحتهم دون منحوتهم. على أن المنحوت إنما يصير مخلوقاً له أن لو كان النحت مخلوقاً، إذ لو لم يكن النحت مخلوقاً له لم يكن المنحوت مخلوقاً، بل النحت لا غير.

وكذا قوله عليه السلام:^٤ "إن الله تعالى خلق كل صانع، وصنعتة".^٥

وأما المعقول فمن وجوه: أحدها أن فعل العبد محدث،^٦ فلا يترجح الوجود على العدم إلا بمخصص^٧ هو واجب الوجود، وهو إيجاد الله. والخصم يساعدنا في إلزام هذا التعليل على الدهرية في إنكار نسبة وجود الأعيان إلى الله تعالى،^٨ فيلزمه في إنكار^٩ نسبة وجود الأفعال إلى الله تعالى،^{١٠} إذ العلة في وجوب نسبة الأعيان إلى الله هو

١ ل - تعالى.

٢ ل - تعالى.

٣ ف؛ ف ي: أو يقول.

٤ ل: صلى الله عليه وسلم.

٥ لم أجده في المراجع.

٦ في هامش ل: والحادث وجوده، وعدمه سواء عند عدم ما يخصص احدهما.

٧ في هامش ل: لأن ذلك المخصص لو كان ممكن الوجود فحينئذ يكون وجوده، وعدمه

سواء إلا إذا وجد مخصص آخر يرجح وجوده على عدمه، فيتسلسل، وهو باطل.

٨ ل - تعالى.

٩ ل: إنكاره.

١٠ في هامش ل: أي يقولون إن الأعيان موجودة لذاتها، وليست مخلوقة لله تعالى.

الحدوث، وذلك مشترك، فيلزم الاشتراك في الحكم^١.

والثاني: أن علة المقدورية هي الإمكان، لأن ماعداه إما الوجود، أو الامتناع، وهما يحيلان المقدورية، والإمكان وصف مشترك بين الممكنات، فيكون الكل مشتركاً في صحة مقدورية الله تعالى^٢، فلواختصت ببعض دون البعض لافتقر إلى تخصيص مخصص، وفيه قول بحدوث القدرة القديمة، لأنها شاملة لكل ممكن، فلوقدر اختصاصها ببعض الممكنات لدل ذلك على حدوثها، إذ لا يختص ببعض إلا بمخصص، [١٦٠ ب] وفيه أيضاً جمع بين الإمكان، والاستحالة في شئ واحد، إذ المستحيل ما يمتنع وقوعه، وما يؤدي إلى المحال محال؛ فإذا لا يوجد شئ من الممكنات إلا بقدره الله تعالى^٣.

والثالث: أن قدرة الله تعالى لو كانت متفية عن بعض المقدورات لكانت القدرة من صفات الفعل، إذ ما ينفي، ويثبت، ويخص، ولا يعم فهو من صفات الفعل عندهم؛ فلا يكون موصوفاً به في الأزل، وهذا هدم قواعدهم، وإثبات التناقض.

والرابع: أن العبد لو كان موجداً لفعل نفسه فلا يخلو إما أن^٤ أوجده بلا إيجاد، أو بإيجاد هو نفس الفعل، أو بإيجاد هو غير ذلك الفعل. لاجاز أن يكون موجداً بلا إيجاد، لأنه لو جاز وجود الموجد بلا إيجاد لجاز وجود العالم بلا إيجاد من الله تعالى،

^١ في هامش ل: أي إيجاد الله تعالى كونها حادثة جائزة الوجود، والأعراض يشارك الأعيان في هذه العلة، فيساويها في الحكم، فمن فرق بينهما مع استوائهما في العلة فقد حاد عن سواء السبيل.

^٢ ل - تعالى.

^٣ في هامش ل: لأن أفعال العباد ممكنة، فلولم تكن مقدورة لله تعالى يكون ممتنعة، فيكون جمعا بين الإمكان، والاستحالة، وهو محال.

^٤ ل - أن.

فلم يكن وجود الموجود دليل إيجاد الله^١ ولا جائر أن يكون الفعل بإيجاد هو نفس الفعل، لأنه حينئذ يصير الموجود الحادث بنفسه موجودا، ولوجاز وجود حادث بنفسه لجاز وجود العالم الحادث بنفسه، فيلزم تعطيل الصانع؛ ولا جائر أن يكون موجودا بإيجاد هو غير الفعل، لأنه يلزم التسلسل، فيثبت أنه موجود بإيجاد القديم، وهو المدعى.

والخامس: أن من شرط الخالقية العلم بالمخلوق؛ وذلك لوجهين: أحدهما أن الله تعالى قال: "ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير"^٢ ولو لم يكن العلم لازما للخالقية، أو شرطاً لها لما استقام هذا الكلام. ألا ترى أنه لا يصح أن يقال 'ألا أعلم' [١٨٦١] الفقه، وأنا حجازي، أو بغدادي، أو عربي، أو عجمي؛ لكن يصح أن يقال 'ألا أعلم الفقه وأنا اشتغلت بتحصيله مدة كذا'. والثاني: أن العلم لو لم يكن من لوازم الخالقية لبطلت دلالة إتقان المصنوعات، وإحكام الموجودات على علم خالقها. والخصم يساعدنا في أنه دليل على عالمية الذات، وإذا ثبت أن العلم شرط للخالقية، ولا علم للعبد بكيفية الاختراع، والإخراج من العدم إلى الوجود، ولا بعدد^٣ ما يقطع بفعله من أجزاء الهواء، والمكان، ولا بقدر^٤ ما يشغله من الزمان، ولا بحسن الفعل، وقبحه. فإن الكافر يعتقد^٥ الكفر حسناً، وإنه قبيح؛ بل المجنون، والسكران، والنائم يفعلون، ولا يعلمون الفعل، فينتفى خالقية العبد لانتفاء شرطها.

والسادس: أن كل ممكن يفتقر في وجوده إلى مؤثر واجب الوجود لذاته، لأن

١ ل + تعالى.

٢ سورة الملك، ١١\٦٧.

٣ ف؛ ف ي: يعدد.

٤ ف؛ ف ي: يقدر.

٥ ف؛ ف ي: يعاقد.

الإمكان هو المحوج إلى المؤثر، وأنه صفة واحدة في جميع الممكنات، فلو كان شيئ من الممكنات مؤثراً في وجود آخر لزم أن يكون الشيء الواحد مؤثراً، ومتأثراً فاعلاً، وقابلاً بصفة واحدة، وهو محال. ألا ترى أن واجب الوجود لما كان مؤثراً لا يجوز أن يكون متأثراً؟ فكذا الممكن لما كان من خاصيته قبول التأثير لا يجوز أن يكون مؤثراً.

والسابع: أن ثبوت قدرة الإيجاد للعباد يؤدي إلى إبطال دلالة التمانع. وبيانه إن الله تعالى لو أراد تسكين يد عبد إذا أراد العبد تحريكها إما أن يوجد الحركة، والسكون معاً، أو كلاهما لا يوجدان، وكلا [٦١ب] الأمرين محال. ولا يقال: إن مقدور الله تعالى^٢ يترجح لأن قدرته أقوى، لأن تعلق القدرة بحركة واحدة لا يفضل تعلق قدرة أخرى بها، إذا كانتا قدرتي الاختراع، والاختراع يتساوى، فليس فيه أشد، وأضعف حتى يكون فيه ترجيح. وحينئذ تعلق ثبوت قدرة الله تعالى^٣ على مقدوره بامتناع العبد عن تحصيل مقدوره، والعبد فيه مختار إن شاء الله^٤ امتنع، وإن شاء لم يمتنع، فصار العبد قادراً على إزالة قدرة الرب، وإزالة القدرة بتعجيز، أو منع على اختلاف المذهبين؛ ولو جاز أن يكون الباري تعالى عاجزاً، أو ممنوع القدرة بتعجيز العبد، ومنعه لجاز أن يكون للعالم صانعان، أو أكثر وإن كان البعض^٥ يمنع، أو يعجز البعض، فلا يلزمنا^٦ بإثبات قدرة الكسب للعبد ذلك، لأن كسبه مقدور الله، والله تعالى هو الموجد له، فلا يكون في اشتغاله إزالة قدرة الله عن مقدوره.

^١ ف؛ ف ي . مؤثراً.

^٢ ل - تعالى.

^٣ ل - تعالى.

^٤ ل - الله.

^٥ ف؛ ف ي . البعض.

^٦ ل : ولا يلزمنا.

وذكر في تبصرة الأدلة أن أبا هاشم من المعتزلة زعم أن لادلالة في العقل على وحدانية الصانع، وإنما عرفناه بالسمع^١، وفيه تخطئة الله تعالى في أمره رسوله بالاحتجاج، وتعليمه إياه بالاستدلال بعجز الأصنام على عدم إلهيتهن في كثير من آي القرآن نحو قوله تعالى: "قل أرأيتم ما تدعون من دون الله إن أرادني الله بضر هل هن كاشفات ضره"^٢، وقوله: "قل أرأيتم إن أخذ الله سمعكم وأبصاركم وختم على قلوبكم من إله غير الله يأتيكم به"^٣، وقوله: "وإن يمسسك الله بضر فلا كاشف له إلا [١٨٦٢] هو"^٤، وهذا استدلال عقلي، فمن قال: لادلالة في العقل على وحدانية الصانع^٥، ولا في ثبوت العجز دلالة بطلان الألوهية فقد نسب إلى الله تعالى الخطأ في هذا التعليم، وفيه نسبة الجهل، أو السفه إليه على اعتباري العلم بفساد هذا الاستدلال، وعدمه؛ ومن جاز عليه الجهل، أو السفه جاز عليه الكذب^٦، وتأييد الكاذب بإقامة المعجزة على يد المتنبئ، فلم تبق المعجزة دليلاً على الرسالة، فلم يثبت الرسالة، فيبطل السمع أيضاً؛ فأدى قوله إلى أن لادلالة على وحدانية الصانع جل وعلا لا من حيث العقل، ولا من حيث السمع نعوذ بالله من قول هذا عقباه.

ولا يقال: الصانع الواحد إذا أوجد أحد المتضادين صار معجزاً، أو مانعاً نفسه عن تحصيل ما يضاده، لأن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على جميع المتضادين لكونه محالاً، ولكن يكون قادراً على كل واحد من المتضادين على البدل، ولم يكن فيه تعليق

^١ انظر: تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي، ١/٨٥-٨٦.

^٢ سورة الزمر، ٣٨\٣٩؛ ل + الآية.

^٣ سورة الأنعام، ٤٧\٦.

^٤ نفس السورة ١٧\٨.

^٥ في هامش ل: حتى يؤدي إلى إبطال دلالة التمانع.

^٦ في هامش ل: لأن الله تعالى إن علم بفساد هذا الاستدلال يكون أمره به حينئذ سفهاً، وإن لم يعلم يكون جهلاً تعالى الله عن ذلك.

قدرته على مقدوره باختيار غيره، بل هو القادر على أن يفعل أيهما شاء؛ فأى المتضادين خلق خلق عن اختيار، وعن أيهما امتنع امتنع عن اختيار لا يمنع من قبل نفسه، ولا من قبل غيره، وهذا آية كمال القدرة.

فإن قيل: زوال قدرة الله تعالى عن مقدوره بصنع العبد إنما يكون تعجيزاً إذا لم يكن ذلك بإقداره كما في الشاهد، فإن من أمر عبده بحمل جسم من مكان إلى مكان، ويهديه طريقه، ويقويه لا بد وأن لم يبق نقل ذلك الجسم عن [١٦٢ب] مكانه في مكانه، ولا يعد ذلك نقصاً.

قلنا: فعل العبد تعجيز للمولى حقيقة غير أن المولى متفجع به بامثال أمره، ودفع مؤنة نقل الجسم بنفسه، فلجبران نقصانه بذلك الفعل لا يعد فعله نقصاً^١ وتعجيزاً في العرف؛ فأما الله تعالى يتعالى عن الانتفاع، فبقي الاعتبار للحقيقة. على أن هذا ليس نظير المتنازع فيه، لأن المولى إنما يعجز^٢ عن نقل ذلك الجسم بعد فراغ العبد من فعله لا قبله، وهنا زالت قدرة الله تعالى عن فعل العبد قبل فراغ العبد^٣ ولأن الله تعالى لم يوصف بالقدرة على تعجيز نفسه^٤، فلو أعطى القدرة للعبد على وجه تعجز نفسه يلزم إقدار الله العبد فيما لاقدرة له عليه، وهذا محال. لأن الإقدار هو التمكين من الشيء، وأنه فوق التمكين، فلا بد للممكن من التمكين كما لا بد للمعلم من العلم، ولا يلزم خلق الغفلة، والشهوة في العبد مع تنزهه عن ذلك، لأن الخلق يستدعى قدرة الخالق على المخلوق لصفات المخلوق فيه^٥.

^١ في هامش ل: أي انجبر ما ينقص فعله بانتفاعه، فلهذا لم يعد نقصاً.

^٢ ل: عجز.

^٣ في هامش ل: عند الخصم، لأن القدرة عنده سابقة على الفعل.

^٤ في هامش ل: أي تعجيز الله نفسه ليس مقدوراً له.

^٥ في هامش ل: أي لا يقاس على أن الله تعالى قادر على خلق الغفلة، والشهوة في العبد مع أن قبحه لا يوصف بها.

فإن قيل: إن الله لا يوصف بالقدرة عندكم، وظلم العباد بإقداره، وخلقه القدرة فيهم.

قلنا: في الظلم نقص الظالم، وإنه لا يوصف بالقدرة على نقص نفسه، فلا يوصف بالقدرة على إقدار غيره، وكما يوصف بالقدرة على نقص غيره يوصف بالقدرة على إقدار غيره عليه، فكان النظر حجة لنا.

والجواب عن تمسكهم بالآية إن المراد من الخلق التقدير دفعا للتعارض، إذ الخلق يذكر، ويراد به التقدير [١٦٣] قال الشاعر:^١

"ولأنت يفرى^٢ ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفرى"^٣.

وكذا يجوز إطلاق اسم الخالق على العبد إذا ضم إلى الخالق كإطلاق اسم العمرين على أبي بكر، وعمر رضي الله عنهما^٤ والقمرين على الشمس، والقمر.

^١ وهو زهير بن أبي سلمى ربيعة بن رباح المزني، من مضر حكيم الشعراء في الجاهلية وفي أئمة الأدب من يفضله على شعراء العرب كافة، كان من أسرة شاعرة ولد في بلاد مزينة، وكان يقيم في الحاجر، له ديوان ترجم كثير منه إلى الألمانية مات سنة ٦٠٩ ميلادية. انظر: معجم الشعراء لكامل سلمان الجبوري، ٢/٢٨٢-٢٨٣؛ والمراجع المذكورة هناك.

^٢ ل: تغرى.

^٣ انظر: ديوان زهير بن أبي سلمى، ٢٩.

^٤ في هامش ل: قال تعالى: "وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير" (سورة المائدة، ٥/١١٠)، أي 'تقدر'، وإذا كان اللفظ محتملا لا يكون حجة للمخصم، فيحمل الآية على التقدير دفعا للتناقض عن أدلة الشرع؛ ويجوز أن يكون المراد بهذا ردا على المشركين لزعمهم أنكم إذا ادعيتم خالقا سواه فقد أقررتم أنه أحسن الخالقين، كما قال: "أين شركاؤكم الذين كنتم تزعمون" (سورة الأنعام، ٦/٢٢).

^٥ ل - رضي الله عنهما.

وأما دعوى الشركة قلنا: الشركة أن ينفرد كل^١ من الشريكين بنصيبه كالعبد المشترك، والدار المشتركة، وشركاء القرية، والمحلة؛ فأما فعل العبد إذا كان مضافا إلى الله^٢ بجهة الاختراع، وإلى العبد بجهة الاكتساب لن يعرف شركة. ألا ترى أن العبد مملوك لله بجهة الخلق، ومملوك لمولاه بجهة الشراء، ولا يقال إنه مشترك بين الله، وبين المشتري؛ وكذا المستأجر مملوك لمالكه بجهة الرقية، ومملوك للمستأجر بجهة ملك الانتفاع، ولا يقال إنه مشترك بينهما؛ إنما الشركة فيما ذهب إليه الخصوم؟

ذكر في تبصرة الأدلة أن المعتزلة إنما يثبتون لغير الله تعالى^٣ قدرة التخليق لثلايكون الله تعالى معاقبا عباده بفعل يخلق هو بنفسه، فيكون عادلا في تعذيبهم لا ظالما، وأبطلوا توحيدهم بهذا العدل^٤، ثم أنكروا قيام الكلام، وسائر الصفات بذات الله تعالى تحقيقا للتوحيد^٥، وأبطلوا أمره، ونهيه، وخرج الفعل أن يكون^٦ طاعة، أو معصية؛ والتعذيب على ما ليس بمعصية ظلم، فأبطلوا عدلهم بتوحيدهم.

ولو قيل 'إنهم أبطلوا عدلهم بعدلهم، وتوحيدهم بتوحيدهم' لكان صوابا. بيانه: إنهم أثبتوا الاستطاعة على الفعل لثلا يؤدي إلى تكليف ما لا يطاق، ثم قررنا أنها تنعدم^٧

^١ ل + واحد.

^٢ ل + تعالى.

^٣ ل - تعالى.

^٤ في هامش ل: اي يجعلهم غير الله خالقا أبطلوا اعترافهم بوحدانية الله تعالى. انظر: تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي، ٢/٦٢٧.

^٥ في هامش ل: لأن عندهم كما أن تجريد الذات عن شركة الأغيار شرط في التوحيد، فكذا تجريده عن جميع الصفات شرط.

^٦ ل: عن كونه.

^٧ ف؛ ف ي؛ ينعدم.

[١٦٣ ب] عند الفعل كان تكليفه تكليف ما لا يطاق، فالتعذيب^١ عليه ظلم، فأبطلوا عدلهم بعدلهم، وأبطلوا توحيدهم بتوحيدهم. فإنه لو جاز وجود العالم بذات لاحياة له، ولا قدرة، ولا علم لجاز وجوده بكل جماد، وموات، وصار كل جماد، وموات جائزاً لألوهية.

وأما التقسيم^٢ فنقول: التقسيم إلى الكل، والبعض فيما يستحيل عليه الكل، والبعض جهل، ثم نقول: الكفر فعل العبد، ومفعول الله، فيذم هو على فعله دون الله تعالى، على أن العبد له فعل لا اختراع، فيذم هو على فعله، ولا يذم الله^٣ على اختراعه كما يذم عندكم على وجود فعله دون شئيته.

قوله 'الذم يكون مشتركاً' قلنا 'لا يكون مشتركاً، لأن الذم إنما يكون بفعل القبيح، والخلق من الله تعالى^٤ لا يكون قبيحاً إما لأن القبيح ما نهى عنه، أو ما يعود به على فاعله الضرر المحض، أو ما ليس له غاوية حميدة، والله تعالى في خلق الكفر حكم بليغة على ما يأتي بيانه؛ والحسن، والقبح أمران إضافيان يجوز أن يكون الشئ حسناً في حق زيد قبيحاً في حق عمرو كمن قتل ظالماً لما يستحسنه أعداؤه، ويستقبحه أولياؤه.

قوله 'لو أراد الله أن يخلق الحركة فعلاً للعبد، فإن كان العبد قادراً على امتناعه يلزم عجز الباري' قلنا: إذا أراد الله خلق الحركة الاختيارية لا يتصور من العبد الامتناع، لأنه إنما يخلق تلك الحركة إذا أراد العبد، واختارها، وقصد اكتسابها؛ ففرض إرادة الامتناع عن الفعل من العبد حال إرادة الفعل منه محال. وكذا لا يلزم اضطرار العبد،

^١ ل: والتعذيب.

^٢ في هامش ل: وهو قولهم 'الفعل إن لم يكن بخلق العبد، فإن كان كله بخلق الله تعالى وجب أن يكون المدح، والذم عائدين إليه؛ وإن كان مشتركاً إلى آخر ما مر.

^٣ ل + تعالى.

^٤ ل - تعالى.

لأن الاضطرار عدم القدرة على منع [١٦٤] غير المراد، وهذه الحركة مرادة للعبد، فلا يكون سلب القدرة عن منعه اضطرارا. ^١ ألا ترى أن الله تعالى لم يوصف بالقدرة على منع مراده، ولم يكن مضطرا؟

فإن قيل: إذا لم يمكن للعبد الخروج عما خلقه الله فكيف يكون مختارا؟

قلنا: ولا يمكنه الخروج عن معلوم الله تعالى، ولم ينتف له ^٢ اختياره؛ وكذا الباري تعالى لا يخرج عن معلومه في فعله، ولم يكن مضطرا لما أنه يفعل ما يفعل عن اختيار؛ فلو صار مضطرا لانقلب علمه جهلا؛ فكذا لما خلق الله تعالى في العبد الاختيار، والفعل الاختياري، فلو صار العبد مضطرا بأن لم يمكنه الخروج عن خلقه ^٣ وجب أن يكون مضطرا في الحركة، والسكون، لأنه لا يمكنه الخروج عنهما.

قوله 'اكتساب القبيح قبيح، فكذا إيجاد القبيح' قلنا: لما بينا أن الله تعالى خالق فعل العبد ثبت أن إيجاد القبيح ليس بقبيح، ولأن اعتبار الغائب بالشاهد في هذا الباب فاسد، لأن الإقدار على القبيح قبيح في الشاهد، وكذا ترك المنع مع القدرة عليه. وهذا ليس بقبيح في الغائب، فإنه يرى عبده يزني بأتمته، ولم يمنعهما مع القدرة عليه، ولا يكتفى بذلك، بل يخلق القدرة، والشدة في الآلة، والشهوة فيهما؛ ويعطى للكافر قدرة مع علمه أنه بها يشتمه، ويفتري عليه، ومثل هذا في الشاهد قبيح، ويحسن منه، فدل على فساد تسويتهم بين الشاهد، والغائب في هذا الباب.

ثم نقول: الحكمة ما له عاقبة حميدة، ولم قلت [١٦٤ ب] إنه ليس لخلق الكفر، والمعاصي عاقبة حميدة؟ بل له عاقبة حميدة من حيث أنه يستدل بذلك على كمال

^١ في هامش ل: أما عدم القدرة على منع المراد لا يكون اضطرارا.

^٢ ل: به.

^٣ ل: عما خلقه الله.

^٤ ل: بما.

قدرته، ونفاذ مشيئته. إذ من وجد منه إيجاد نوع واحد لا غير كان مضطرا. ألا ترى أن إيجاد الأجسام القبيحة منه يكون حكمة؟ ويستدل به أيضا على أنه عزيز بذاته، غني عن خلقه، لا يتقوى بكثرة أوليائه، ولا يضعف بتوفر عصاته، وأعدائه؛ وفيه أيضا إظهار القدرة على فعل الغير²، وبه يمتاز القدرة القديمة من الحديثة، فإن القدرة الحادثة عندنا لا يتعدى محلها³؟

وما زعموا 'أن الحكيم من كان في فعله منفعة له، أو لغيره، والسفيه على ضده' اعتبارا بالشاهد فاسد، لأن الله تعالى خلق من الأجسام ما لا يحصى كثرة مما لا انتفاع لأحد من خلقه به، ولا اطلاع لممتحن عليها من الأجزاء الكامنة في تخوم الأرضين، وبواطن الجبال، وقعر البحار، وهو تعالى متعال عن الانتفاع به. ولأن تكليف من يعلم أنه معصية⁴ لا يشتمل على منفعة، وذلك كرجل يريد منفعة أولاده، فيبعث بهم إلى البلاد، وركوب البحر مع العلم بهلاكهم قبل الوصول إلى مقصودهم، وكمن يبنى دارا لمنفعة ولده مع العلم بتخريب عدوه قبل انتفاع ولده .

تحقيقه: أنه علم ما يكون من الفجرة، ثم يملى لهم ليزدادوا إثما مع علمه بأن فيه هلاكهم، إذ يتوصلون بذلك إلى شتم الأنبياء، وقتلهم، وتخريب المساجد، وعمارة الكنائس مع ما سمع ما يقول اليهود، والنصارى في كنائسهم من الطعن في الدين الحق، [١٦٥] والوقية في الأنبياء، والخوض في صفات الله تعالى⁵ بما لا يليق

¹ في هامش ل: اي في كون الأفعال مخلوقة لله تعالى.

² في هامش ل: اي يظهر قدرته على فعل الغير، وهو العبد.

³ في هامش ل: فإن محل قدرة الله ذاته المقدس، وقدرته يتعدى من ذاته إلى محل آخر على معنى أنه يقدر على فعل غيره كما يقدر على فعل نفسه بخلاف قدرة العبد، فإن محله الجوارح، وفعله لا يتعداها، فإنه لا يقدر على فعل غيره.

⁴ ل: يعصيه.

⁵ ل - تعالى.

بجلاله؛ ولو كان إرادة السفه سفها لكان الإعانة على السفه سفها. على أنا نقول: بم تنكرون^١ على من يقول 'لا يحسن الفعل في الشاهد إلا لنفع نفسه، ومن نفع غيره إنما يحسن لأن فيه نفع نفسه أيضا من نيل ثواب، أو اكتساب جاه، أو إحراز محمدة، وثناء جميل؛ حتى إن من نفع غيره بلا حمد يستحق، ولا أجر ينال لا يكون ذلك حكمة، فإن تمسكتم بالشاهد فقولوا 'إنه ليس بحكيم'، لأنه لا يتنفع بفعله؛ تعالى الله عن ذلك^٢.

فصل [في الكسب]

وإذا ثبت أن العبد ليست^٣ له قدرة التخليق، وساعدنا الخصم على أن له فعلا، فلاحاجة بنا إلى بيان مائة فعل العبد، وهو الذي يسمى كسبا، فتبرع ببيان ذلك، ونقول: اختلفت عبارات أصحابنا^٤ في الفرق بينه، وبين الخلق^٥؛ فقال بعضهم: كل مقدور وقع في محل قدرته فهو كسب، وما وقع لا في محل قدرته فهو خلق، واسم الفعل يشملهما. وقيل: ما وقع بآلة فهو كسب، وما وقع لا بآلة فهو خلق. وقيل: ما وقع المقذور به من حيث يصح انفراد القادر به فهو خلق، وما وقع المقذور به مع تعذر انفراد القادر به فهو كسب. فكان الحاصل من تحديد الكسب أنه تصرف فيما أوجده الله تعالى من حيث استعمال الموجود بإيجاد الله، وأثر قدرة^٥ العبد^٤ في أن يجد في

^١ ف؛ ف ي: ينكرون.

^٢ ل: ليس.

^٣ ل + رحمهم الله.

^٤ في هامش ل: لأن حده 'صرف الممكن من الإمكان إلى الوجود'، والمعني من الوجود ههنا التحقق، والثبوت إلا أن الصرف من الله تعالى بإيجاد ما هو ممكن في العقل وجوده، والصرف من العبد بعبارة الآلة هذا الممكن، فيكون اسم الفعل عاما، واسم الخلق خاصا لله تعالى، واسم الكسب خاصا للعبد على ما قررنا.

^٥ ل: قدرته؛ في هامش ل: قوله 'وأثر قدرته' جواب عما يقال 'لو كان الكسب تصرفا فيما

نفسه حال القادرين، وقوعه على حسب إثاره، واختياره من حيث الجملة دون التفصيل؛ فصار مكتسبا له بأدوات الآلات، متصفا [١٦٥ب] بخصوص أوصاف^٢ فعله، فتعلق التكليف به من هذا الوجه؛ فيضاف الفعل إلى الله خلقا، وإلى العبد كسبا. يدل عليه أن الله تعالى أضاف^٣ الواحد إلى نفسه، وإلى عبده في كثير من آي القرآن نحو قوله تعالى: "فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى"^٤، ونسب توفي الأنفس إلى نفسه في قوله تعالى: "الله يتوفى الأنفس حين موتها"^٥، وإلى ملك الموت في قوله: "قل يتوفاكم ملك الموت الذي وكل بكم"^٦، وإلى رسله في قوله: "توفته رسلنا"^٨.

فإن قيل: ما الذي حملكم على إثبات مقدور بين قادرين عقلا؟

قلنا: لما عرفنا أن كلا طرفي الأمور ذميم، وخير الأمور أوساطها^٩، فالقول بالجبر محال باطل، والقول بالاختراع اقتحام هائل؛ ففيمما ذهب إليه الجبرية إنكار ضرورة

أوجده الله فما أثر قدرة العبد؟ فقال: أثر قدرة العبد في أن يجد في نفسه حالة القادرين، وهو محرك أصبعه مثلا، وهو محرك البعض.

١ ل - العبد.

٢ ل: صفات.

٣ ل + الفعل.

٤ سورة الأنفال، ١٧٨.

٥ ف؛ ف ي - الله.

٦ سورة الزمر، ٤٢/٣٩.

٧ سورة السجدة، ١١/٣٢.

٨ سورة الأنعام، ٦١/٦.

٩ انظر لهذا اللفظ: كشف الخفاء للعجلوني، ٣٩١/١.

التفرقة بين حركة الرعدة، والحركة الاختيارية، ويلزمهم استحالة تكاليف الشرع، وفيه إهمال العبودية^١؛ وفيما ذهبت المعتزلة إليه إنكار تعلق قدرة الله تعالى بأفعال العباد، والحيوانات، وفيه تعطيل الربوبية. وكذا إن^٢ البرهان القاطع يدلنا على أن^٣ كل ممكن متعلق^٤ بقدرة الله، وكل حادث ممكن، وفعل العبد حادث، فيكون ممكنا؛ فإن لم يتعلق^٥ قدرة الله فهو محال. فإن الحركة الاختيارية من حيث أنها حركة ممكنة مماثلة لحركة الرعدة، فيستحيل أن يتعلق بقدرة الله تعالى إحداهما، ويقصر عن الأخرى.^٥ فإذاً الدليل القاطع على إثبات القدرتين ساقنا إلى إثبات مقدور بين قادرين.

فإن قيل: [١٨٦٦] قدرة العبد لما كانت بإقدار الله تعالى وجب أن يكون على الوجه الذي ثبت لله وهو قدرة الاختراع كالعلم، فإن الله تعالى إذا علم شيئا، ثم أعلمنا أنما يكون ما ثبت لنا علما أن لو كان على الوجه الذي علم ثبوته، فإنه إذا علم شيئا أسود، فلو أعلمنا بأنه أبيض لا يكون ذلك إعلاما.

قلنا: تعلق العلم بالمعلوم بجهة واحدة، وهو تعلقه على ما هو به، إذ لو تعلق به لأعلى هذه الجهة لكان جهلا لاعلما، بخلاف تعلق القدرة بالمقدور، فإنه نوعان اختراع، واكتساب؛ ولأن تعلق علمنا بمعلوم الله على الوجه الذي علمه لا يزيل علمه، فأما قدرة الاختراع للعباد توجب^٦ زوال المقدور، فقياس هذا بذاك باطل. ولأن أخص

^١ في هامش ل: لأن التكليف على من لا اختيار له محال.

^٢ ل - إن.

^٣ ف؛ ف ي - أن.

^٤ ل: يتعلق.

^٥ ل + به.

^٦ في هامش ل: مع مماثلتهما في الإمكان، والحركة.

^٧ ف؛ ف ي: يوجب.

صفات الإله الخلق، وبذلك تعرف إلى العقلاء بأنه "خالقهم، وخالق كل شيء، وأنه خلق كل شيء، فقدره تقديراً"، فلو جاز أن يقدر غيره على الوجه الذي يقدر هو عليه لجعله شريكاً له فيما كان لأجله إلهاً، وأبطل التعريف بالخالقية، وهذا أقوى دليل في المسئلة.

فإن قيل: العبد إذا كان مسخراً في فعله تحت قضاء الله، وقدره لا يمكنه الخروج عن ذلك، فكيف يضاف الفعل إليه؟ ألا ترى أن حركة النبض، والرعدة لا يضاف إلى العبد، لأنه مضطر فيه؟

قلنا: نعم، العبد مسخر تحت قضاء الله، وقدره في فعله، لكنه لا ينافي قدرة العبد، واختياره. فإن المسخر نوعان: [١٦٦ب] مجبور، ومختار؛ فالمجبور كالسكين، والقلم في يد الكاتب؛ والمختار كالقلم مع 'قلبه بين إصبعين من أصابع الرحمن'. ثم المسخر المجبور إنما يصلح مسخراً للكاتب بصلاحيته فيه، فإن السكين إن لم يكن صالحاً للنحت بأن لم يكن له حدة، وكذا القلم بأن لم يكن مشقوقاً محرفاً لا يصلح أن يكون مسخراً للكاتب فيما يرجع إلى تحصيل غرض النحت، ونشر المداد على القرطاس.

كذلك الكاتب المختار إنما يصلح مسخراً لله تعالى في تحصيل مراده، وهو الفعل الاختياري من الكاتب بواسطة قدرة الكاتب، واختياره، وكان تسخره كتسخر المركوب للراكب. فإن المركوب إنما يصلح أن يكون مسخراً للراكب في تحصيل غرض المشي منه إن^٢ كان له اختيار، وقدرة، فإن الفرس الميت لا يصلح مسخراً للراكب في تحصيل المشي لانعدام القدرة، والاختيار للميت، لكن قدرة المركوب ملتبسة بالعجز، واختياره مشوب بالاضطرار. كذلك الأدمي المسخر تحت قضاء الله،

^١ ف، في . فالمجبور.

^٢ ل: إن لو.

وقدره في أفعاله الاختيارية بالقدرة، والاختيار المشوب بالعجز، والاضطرار.

فصل [في التوليد والتولد]

وإذا ثبت أن العبد ليس له قدرة الإيجاد ثبت أن أثر فعله من الألم في المضروب عقيب الضرب، والانكسار^١ عقيب الكسر، وحركة الخشب عقيب اعتماد الرجل عليها بإيجاد الله تعالى^٢ لا صنع للعبد فيه لانعدام قدرة الإيجاد له، واستحالة اكتساب ما ليس بقائم بمحل قدرته^٣.

وزعمت المعتزلة أنه متولد من فعل العبد، فإن حركة الخاتم، والماء مشاهد مع حركة [١٨٦٧] اليد، ولو كان حركة الخاتم، والماء بخلق الله لجاز أن يخلق حركة اليد دون الخاتم، والماء.

قلنا: نعم، حركة الخاتم، والماء مشاهد، فأما كونه متولداً غير مشاهد، ودعوى التولد باطل، لأنه إنما يتصور في الأجسام دون الأعراض. وقولهم 'لو كان حركة الخاتم، والماء بخلق الله لقدرة أن يخلق حركة اليد دون الخاتم، والماء؛ فهذا قول يضاهي قول القائل 'العرض متولد من الجسم، والجسم متولد منه'؛ لأنه لو لم يكن متولداً لقدرة أن يخلق أحدهما دون الآخر، وكذا لو لم يكن العلم متولداً من الإرادة لقدرة أن يخلق الإرادة دون العلم، والعلم دون الحيوة. ولكن نقول: المحال غير مقدور، ووجود المشروط دون شرطه محال، والعرض من شرطه المحل، والإرادة شرطها العلم، والعلم شرطه الحيوة.

١ ل + في الزجاج.

٢ ل - تعالى.

٣ في هامش ل: أي الألم في المضروب، والانكسار في الزجاج، وحركة الخشب ليست بقائمة بجوارح الكاسر، والضارب، والمعتمد؛ فيستحيل اكتساب ما ليس بقائم بجوارحه.

وكذلك؛ شرط شغل الجوهر لحييز فراغ ذلك الحييز، فإذا خلق الله تعالى الحركة في اليد فلا بد وأن يشتغل به حييز آخر في جوار الحييز الذي كان فيه، وفراغه شرط اشتغاله باليد؛ إذ لو تحرك اليد، ولم يفرغ الحييز من الماء لاجتمع جسمان في حييز واحد، وهو محال، فكان خلق إحديهما شرطا للأخرى، فتلازما، فظن أن أحدهما متولد من الآخر، وهو خطأ.

فأما اللازمات التي ليست شرطا كاحتراق القطن عند مجاورة النار، وحصول البرودة في اليد عند مماسة الثلج فعندنا يجوز أن يجمع الله من² النار، والقطن من غير احتراق، وأن يجمع بين الجو، والحجر من غير انحدار. [١٦٧ب] لكن الحكيم القديم جلت قدرته أجرى سته بخلق³ أشياء في مقابلة أشياء كالحرارة في النار، والبرودة في الثلج، والرطوبة في الماء، وافتراق أجزاء الزجاج عند إصابة الحجر، ودفع الجوع، والعطش بالأكل، والشرب. ومع ذلك يجوز أن لا يخلق الله تعالى هذه الآثار، بل يخلق ضدها على خلاف العادة المستمرة إما لتصديق نبي، وهو المعجزة، أو لتأييد ولي، وهو الكرامة، أو لتبعيد⁴ شقي، وهو الاستدراج. فإذا ما يراه الخصم متولدا قسمان: أحدهما شرط، فلا يتصور فيه إلا الاقتران، والثاني ليس بشرط، فيتصور فيه الافتراق.

١ ل: فكذلك.

٢ ل: بين.

٣ ل: بأن يخلق.

٤ ل: أو لتبعيد.

٥ ل: فإذا.

فصل [فى متعلق الإرادة]

الحوادث كلها بإرادة الله تعالى، وقضائه على أي وصف كان^١. وزعمت المعتزلة أن الله تعالى يريد من أفعالنا ما هو حكمة، أو طاعة، ولا يريد ما هو معصية، وقبيح؛ واختلفوا فى المباحات، فمنهم من زعم أنه غير مرید لها، وينبغى أن يكون هذا قول البغداديين. فإنهم يزعمون أنه لا يوصف بالإرادة على الحقيقة، فما يقال إنه أراد كذا، فإن كان من أفعاله فمعناه أنه فعله، أو يفعله^٢؛ وإن كان من أفعال غيره فمعناه أنه أمر^٣ به؛ فلما كانت الإرادة عندهم أمراً، والمباح ليس بمأموره، فلا يكون مراداً.

وزعم الأشعري أن المحبة، والرضى بمعنى الإرادة تعمان^٤ كل موجود كما تعم^٥ الإرادة.

وهذه المسئلة فرع مسئلة خلق الأفعال. والحجة لأهل السنة النص، والمعقول أما النص فقوله تعالى: "إنما نملى^٦ لهم ليزدادوا إثماً"^٧، وقوله تعالى: "ولقد ذرأنا^٨ [١٨٦٨] لجهنم كثيراً من الجن والإنس"^٩. أخبر أنه أراد بإملائهم إزدياد الإثم، فإن^{١٠} من

^١ فى هامش ف؛ ل: من الحسن، والقبح، والطاعة، والمعصية.

^٢ ل: او يفعله.

^٣ ل: امره.

^٤ ف؛ ف ي: يعمان.

^٥ ف؛ ف ي: يعم.

^٦ فى الهامش: أي نمهل.

^٧ سورة آل عمران، ١٧٨\٣.

^٨ فى الهامش: أي خلقنا.

^٩ سورة الأعراف، ١٧٩\٧.

^{١٠} ل: وأن.

ذراه لجهنم أراد منه ما يستوجب به نار جهنم. وكذا قوله تعالى: "فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام"² الآية، وكذا قوله تعالى خبرا عن نوح عليه السلام: "إن كان الله يريد أن يغويكم"³ وقوله تعالى: "ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا"⁴ وعندهم شاء إيمان من في الأرض، وما آمنوا، وقوله تعالى: "ولو شاء الله ما أشركوا"⁵ وعندهم شاء، ومع ذلك أشركوا، وفيه تكذيب الله تعالى في خبره.

وتفسير المعتزلة المشيئة المذكورة في الآيات بمشيئة الخبر⁶ على معنى خلق العلم فيهم بصحة الإيمان جبرا كما قال⁷ الجبائي، أو على معنى خلق العلم فيهم بأنهم لو لم يؤمنوا لعذبوا كما قال أبو هاشم فاسد. لأن العلم بصحة الإيمان، وبأن⁸ لم يؤمنوا لعذبوا لا يستلزم وجود الإيمان. فإن أهل العناد يعرفونه كما يعرفون آبائهم، ويعلمون أيضا أنهم يعذبون لو لم يؤمنوا، ومع ذلك لم يؤمنوا.

وكذا تفسيره بخلق الإيمان فيهم جبرا كما قاله أبو الهذيل⁹، ومن تابعه فاسد؛ لأن المؤمن عندهم فاعل الإيمان حتى أبوا أن يكون خالقا لإيمان العبد، إذ لو خلق لكان

¹ في الهامش: أي كشفنا.

² يقول الله تعالى: "فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصعد في السماء كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون" (سورة الأنعام، ١٢٥/٦).

³ سورة هود، ٣٤/١١.

⁴ سورة يونس، ٩٩/١٠.

⁵ سورة الأنعام، ١٠٧/٦.

⁶ ل: الجبر.

⁷ ل: قاله.

⁸ ل + لو.

⁹ ف؛ ي: الهذيل.

هو المؤمن لا العبد؛ فعلى هذا لو خلق إيمانهم لكان هو المؤمن لا الكفرة، وهو أراد إيمانهم لا إيمان نفسه، فلم تنفذ^١ بهذا مشيئته، ولصار بذلك الإيمان هاديا [٦٨\ب] نفسه مؤتيا هداها لا كل نفس.

ثم إن الله تعالى أراد منهم الإيمان الاختياري؛ والإيمان الحاصل جبرا غير ما هو المراد، فدل أن الحجة بالآيات لازمة، والاعتراض فاسد يدل عليه قول الأمة بأسرهم "ما شاء الله كان"^٢ وتأويل مشيئة الجبر إن استقام في أحد شطريه لم يستقم في قولهم "وما لم يشأ لم يكن"، لأنه لم يشأ الأفعال الاختيارية التي هي الطاعات جبرا، ومع ذلك كان. ولا يقال بأن القبح لو كان بإرادته، وقضائه، وقدره وجب أن يكون العبد معذورا؛ لأن العبد لا يعلم ماذا أراد الله في حقه قبل فعله، لكن عرف أمره، ونهيه، فعليه مراعاة ما كلفه، ولا عذر له في الإرادة، والقضاء، والقدر.

وأما المعقول فمن وجوه: أحدها أنه تعالى أخبر أنه يملأ جهنم من الجنة، والناس؛ فلو أراد منهم الإيمان فقد أراد أن لا يتحقق خبره، أو أراد ما يصير بتحقيق خبره ظالما، فيكون مريدا جهل نفسه، وكذبه، وظلمه. ولا يقال بأن الأمر بالإيمان، والنهي عن الكفر أمر بتجهيل نفسه، ونهي عن تصديقه؛ لأن الأمر، والنهي كل واحد منهما لتحقق علمه، فإنه ما أمر الكافر بالإيمان ليؤمن، وما نهاه عن الكفر لينتهي، بل ليجب الإيمان، ويحرم الكفر، فيترك الإيمان الواجب، ويقدم على الكفر، فيستحق بذلك العقاب، فيتحقق علمه أنه ترك الإيمان الواجب، وارتكب الكفر المحظور، فيصير بذلك أهلا للتخليد في النار.

^١ ف؛ ف ي: ينفذ.

^٢ انظر: سنن أبي داود، الأدب ١٠١.

^٣ ف؛ ف ي: فأما.

^٤ انظر: "وتمت كلمة ربك لأملئن جهنم من الجنة والناس أجمعين" (سورة هود،

والثاني: أن كل حادث مخترع بقدرته، [١٨٦٩] وكل مخترع بالقدرة فمحتاج إلى إرادة تصرفها إليه، وتخصصها به؛ فكل مخترع مراد، وكل حادث مخترع، والشروع، والمعاصى حوادث، فهي إذا مراده.

والثالث: أن الإرادات كلها ينتهي إلى إرادة ضرورية دفعا للتسلسل، وذلك يوجب الاعتراف باستناد الكل إلى قضاء الله، وقدره.

والرابع: أن قصور الإرادة، وعدم نفوذ المشيئة من أصدق الأمارات على سمات النقص، والاتصاف بالعجز. ولا يقال: عدم نفاذ أمره إذا لم يوجب النقيصة، فكذا عدم نفاذ إرادته، لأننا نقول: عدم وجود المأمور به إذا لم يرد الأمر وقوعه إنما لم يوجب النقيصة لأن عدم وقوعه جاء من جهته، وعدم وقوع المراد إنما يوجب النقيصة لأن عدم الوقوع جاء من جهة غيره. والله الهادي.²

والخامس: أنه تعالى لما علم من فرعون الكفر، فلوأراد منه خلاف ما علم يلزم الجهل ان وجد خلاف ما علم، أو العجز³ إن لم يوجد، وكلاهما محال.

فإن قيل: إنما لزم العجز إن لولم يكن قادرا على تحصيل مراده بطريق الإلجاء. قلنا: الملجأ في إيمانه لم يكن⁴ مثابا، فلا يكون مرید ذلك حكيما مستخلصا عباده، فالذى قدر عليه لا يجوز أن يریده، وما يجوز إرادته لا يقدر عليه، فلزم العجز بالضرورة.

والسادس: أن الخصم وافقنا على أن سلب قدرة الله تعالى⁵ عن تنفيذ ما أراد من

١ ل: نفاذ.

٢ ل - والله الهادي.

٣ ل: والعجز.

٤ ل: لا يكون.

٥ ل - تعالى.

العبد اضطرارا يوجب العجز، والنقص؛ فكذا سلب قدرته عن تنفيذ ما أراد من العبد [٦٩\ب] اختيارا، إذ لا فرق بين الأمرين.

والسابع: أن الأمر بالشئ لا يستلزم إرادة المأمور به بدليل أنه تعالى أمر إبراهيم بذبح ولده عليهما السلام، وما أراد ذلك منه.

فإن قيل: إنه لم يكن^٢ أمرا، بل رأى في المنام أنه يذبحه، فحسبه أمرا، ولئن كان أمرا فإنما يكون بمقدمات الذبح لا غير؛ يدل عليه قوله تعالى: "قد صدقت الرؤيا"^٣ بما فعل.

قلنا: لو لم يكن أمرا لما قال له ابنه: "افعل ما تؤمر"، وحاشا أن يظن به عليه السلام قصد ذبح ولد زكي طاهر من غير أمر صريح من الله تعالى. ولو كان مأمورا بمقدمات الذبح لا غير لما كان ذلك بلاء مبيئا، وقد قال تعالى: "إن هذا لهو البلاء المبين"^٤، وأيضا لو لم يكن مأمورا بالذبح فلامعنى للقاء بالذبح العظيم.

ومعنى قوله "قد صدقت الرؤيا" اعتقدت صدق الرؤيا، وحققت بما فى وسعك من امتثال أمر ربك. على أن هذا تكليف لاحاجة بنا إلى ذلك، فإن المسلمين أجمعوا على أن الكفار مأمورون بالإيمان، وقد صرح كتاب الله بأنه تعالى لم يرد إيمانهم، بل

^١ يشير إلى قوله تعالى: "فلما بلغ معه السعي قال يا بني إني أرى فى المنام أنى أذبحك فانظر ما ذا ترى قال يا أبت افعل ما تؤمر ستجدنى إن شاء الله من الصابرين" (سورة الصافات، ١٠٢\٣٧).

^٢ ف؛ ف ي: لا يكون.

^٣ سورة الصافات، ١٠٥\٣٧.

^٤ نفس السورة ١٠٢.

^٥ نفس السورة ١٠٦.

ضلالتهم قال الله تعالى: "أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم"^١، وقوله تعالى: "إنما يريد الله ليعذبهم"^٢ الآية.

ثم لا تمسك لهم^٣ بقوله تعالى: "سيقول الذين أشركوا"^٤، وقوله: "لو شاء الرحمن ما عبدنا"^٥، لأنهم قالوا ذلك على سبيل التعلل، والاعتذار في الإصرار على الكفر، أو على سبيل الاستهزاء بالمؤمنين القائلين بهذا القول بعد أن تواتر سماعهم من المؤمنين، ومن جهة القرآن أن الأمور بمشيئة الله، فاحتجوا بذلك [١٧٠] متعللين، ومستهزئين ليدرأوا عن أنفسهم حجة المسلمين، فكذبهم الله تعالى حيث لم يقولوا عن عقيدة خالصة، وهذا كتكذبه للمناققين في شهادتهم على قلوبهم أنها تعتقد أن محمدا رسول الله.

وعن بعض المفسرين أنهم عبروا بالمشيئة عن الأمر لاقترانها في الغالب^٧ يعنون

١ سورة المائدة، ٤١٥ .

٢ يقول الله تعالى: "فلا تعجبك أموالهم ولا أولادهم إنما يريد الله ليعذبهم بها في الحياة الدنيا وتزهق أنفسهم وهم كارهون" (سورة التوبة، ٥٥١٩) .

٣ في هامش ل: وجه التمسك به إن الله تعالى أكذبهم في قولهم "لو شاء الله ما أشركنا؛ ولو كان الشرك بمشيئة الله لما أكذبهم في ذلك.

٤ تمام الآية: "سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخرصون" (سورة الأنعام، ١٤٨\٦)؛ ل + الآية.

٥ ل: ما عبدناهم.

٦ تمام الآية: "وقال الذين أشركوا لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شيء نحن ولا آباؤنا ولا حرمنا من دونه من شيء كذلك فعل الذين من قبلهم فهل على الرسول إلا البلاغ المبين" (سورة النحل، ٣٥\١٦) .

٧ في هامش ل: أي الغالب أن الأمر يقارن المشيئة .

بقولهم: "لو شاء الله ما أشركنا" لولم يأمرنا الله بذلك ما أشركنا، ولا آباؤنا، لأنهم دانوا بدين آباؤهم، واعتقدوا أن آباؤهم تلقوا^٢ الدين من الله، نظيره قوله^٣ تعالى: "وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها"^٤، ويدل على صحة هذا التأويل سياق الآية: "قل هل عندكم من علم"^٥، ويؤكد ما قلناه قوله تعالى: "قلله الحجة البالغة"^٦ ولا يقوله تعالى: "وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون"^٧، لأن المراد من الجن، والإنس الذين علم منهم العبادة؛ ولأن أهل التأويل قالوا: إلا ليكونوا عبادا لي، وعلى هذا التأويل أمكن إجراء الآية على العموم، ولو حملت على العبادة الاختيارية خصت من الآية الصغار، والمجانين، لأنهم لم يخلقوا للعبادة. وقال كثير من أهل التأويل: أي لآمرهم بالعبادة كقوله: "وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله"^٨. وعلى هذا التأويل لا تعلق لهم بها، على أنه خص من الآية الصبيان، والمجانين، فيخص^٩ المتنازع فيه بالقياس.

فإن قيل: من أفعال العباد ما هو شتم الله، والافتراء عليه، وإرادة شتم نفسه في

١ ف؛ ف ي: بقوله.

٢ ل: تلقوا.

٣ ف؛ ف ي - نظيره قوله.

٤ سورة الأعراف، ٢٨١٧ -

٥ سورة الأنعام، ١٤٨٦ -

٦ نفس السورة ١٤٩١ -

٧ سورة الزاريات، ٥٦١٥١؛ في هامش ل: وجه التمسك أن الله تعالى أخبر أنه خلق الجن،

والإنس للعبادة؛ فمن قال إنه خلق الكافر للكفر، والعاصي للمعصية فقد رد قضية النص..

٨ سورة النساء، ٦٤١٤ -

٩ ل: فنخص.

الشاهد قبيح، فكذا في الغائب.

قلنا: شتم المخلوق يوجب^١ لحوق العار بالمشتوم لامحالة، فأما شتم الخالق يوجب^٢ [٧٠ب] لحوق العار بالشاتم، لأن براءة ذاته المقدس، ونزاهته عما شتم به معلوم لكل واحد، فيظهر بذلك كذب الشاتم، ووقاحته، وحماقته؛ فكان مرید شتم نفسه في الشاهد مرید لحوق العار بنفسه، وفي الغائب مرید لحوق العار بشاتمه، فقياس هذا بذاك مع الفرق الواضح فاسد جدا.

وشبهتهم: أن كفر الكافر لو كان مرادا لكان الكافر مطيعا كالمؤمن، لأنه أتى بما أريد به، ولأن الرضا بقضاء الله واجب، فلو كان الكفر بقضائه لوجب الرضا به. الجواب عن الاولى: أن الطاعة موافقة الأمر لا موافقة الإرادة، وعن الثانية^٣ أن الكفر ليس نفس القضاء، بل متعلق القضاء، ونحن نرضى بالقضاء لا بالمقضي.

فصل [في أنه لا يجب على الله شيء]

قال أهل السنة: لا يجب على الله شيء، ولا مصلحة العبد، ولا أصلحه في الدارين، وإن في مقدور الله تعالى لطفًا لوفعل ذلك بالكفار لآمنوا اختيارًا؛ وبمنع ذلك اللطف لا يكون بخيلا جائرا ظالما؛ وبإعطائه يكون متفضلا منعمًا لا مؤديا ما عليه.

وزعم البصريون من المعتزلة أن الطاعة علة لاستحقاق الثواب على الله تعالى . وما قلنا^٤ بأن النعم السالفة توجب الطاعة على العبد شكرا لنعمه التي لا تحصى

١ ف؛ ف ي: بموجب.

٢ ف؛ ف ي: لا يوجب.

٣ ف؛ ف ي: الثاني.

٤ ل: جابرا.

٥ ل: وقلنا.

كما نطق به النص،^١ وأداء الواجب لا يصلح سببا لاستحقاق شيء، ولأن أداء الطاعة لو كان علة لوجوب الثواب على الله تعالى، فإن لم يصح ترك الإثابة من الله تعالى كان مضطرا فيها، [١٧١] وإن صح فبتقدير أن لا يثيب^٢ إن لم يصر مستحقا للذم لم يتحقق معنى الوجوب، وإن صار مستحقا للذم يلزم أن يكون ناقصا لذاته مستكملا بسبب ذلك الفعل، وذلك محال.

ولا يقال إنه تعالى إذا علم وجود شيء، فإن لم يصح منه تركه كان مضطرا في أيجاده، وإن صح يلزم أن يكون قادرا على تجهيل نفسه؛ لأن العلم بالوقوع تبع للوقوع، فلا يتصور المنافاة بين العلم، والوقوع. فأما العبد مستبد في فعله عند الخصم، فلو صار سببا للإثابة لزم أن يكون العبد قد ألجا الله تعالى في الإثابة.

ثم هذه المسئلة فرع مسئلة خلق الأفعال. وبثبوت مسئلة خلق الأفعال، والإرادة إن الكفر، والمعاصي مخلوقة لله مرادة له، وإن كان يتضرر به الكافر، والعاصي ثبت أن أصلح العبد، ومصالحته غير واجب على الله تعالى. ونصوص مسئلة الإرادة حجة ههنا؛ إذ في بعضها فعل ما ليس بأصلح، وفي بعضها الامتناع عما^٣ هو الأصلح، فإنه تعالى قال: "ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني"^٤، "ولو شاء لهديكم أجمعين"^٥، "ولو شاء ربك لآمن من في الأرض"^٦ ولو لم يكن في مقدوره ما لو فعل

^١ يشير المؤلف إلى قوله تعالى: "وآتيكم من كل ما سألتموه وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها إن الإنسان لظلوم كفار" (سورة إبراهيم، ٢٤/١٤).

^٢ ف؛ ف ي: أن لا يثيب.

^٣ ف؛ ف ي: فيما.

^٤ ل - ولكن حق القول مني.

^٥ سورة السجدة، ١٣/٣٢.

^٦ سورة الأنعام، ١٤٩/٦؛ سورة النحل، ٩/١٦.

^٧ سورة يونس، ٩٩/١٠.

بهم لآمنوا لم يكن لهذه الآيات فائدة سوى إدعاء قدرة، ومشية ليستا له كفعل الكذوب، والمتصلف تعالى الله عن ذلك. ولأن الألوهية ينافي الوجوب، لأن المفهوم من لفظ الواجب ما ينال تاركه ضرراً^١ ظاهر عاجلاً، أو آجلاً؛ أو ما يكون نقيضه محالاً،^٢ والضرر [١٧١ ب] في حق الله محال، وترك الأصلح منه ليس بمحال؛ فإنه ترك الأصلح فيمن خلقه، وركب العقل فيه،^٣ وأبقاه،^٤ إلى وقت بلوغه مع علمه أنه يكفر عند بلوغه.

وكذلك ترك إمامة من يعلم أنه يرتد ترك الأصلح لامحالة. وكذا الأصلح للكافر الفقير أن لا يخلق حتى لا يكون معذباً في الدارين؛ والأصلح أن يخلق عباده في الجنة، وأن يميت إبليس، وجنوده، وأن يبقي الأنبياء، والمرسلين. وكذا في القول بوجوب الأصلح إبطال منة الله تعالى على عباده بالهداية، إذ لا منة في قضاء حق مستحق عليه؛ وكذا فيه القول بتناهي قدرة الله تعالى حيث لا يقدر أن يفعل بأحد أصلح مما فعل، ولم يبق في مقدوره، ولا في خزائن رحمته أنفع لهم مما أعطاهم. وكذا على زعمهم ليس لله تعالى على النبي المصطفى^٥ صلى الله عليه وسلم نعمة، ومنة ليست تلك على أبي جهل لعنه الله، إذ فعل بكل واحد منهما ما في مقدوره من الأصلح؛ وهذا كله ضلال.

ولأنه لو أمات أحد ولدي الكافر في صغره، وأبقى الآخر حتى بلغ، ومات على الكفر، فإن كانت الإمامة في الصغر أصلح فقد تركه^٦ في حق من أبقاه، وإن كان الإبقاء

^١ في هامش ل: عند الفقهاء.

^٢ في هامش ل: عند المتكلمين.

^٣ ف؛ ف ي . فيه.

^٤ ل: وبقاه.

^٥ ل + محمد.

^٦ ف؛ ف ي: فقد ترك.

أصلح تعويضا لأعلى المنزلتين، فقد تركه^١ في حق من أمانته. ولأن المسلمين بأسرهم أقبلوا على الدعاء، وطلب المعونة، وكشف ما بهم من الضر؛ فإن كان أعطاهم ما سألوا فسؤالهم كفران النعمة، والحاق النعمة الموجودة بالمعدومة، إذ السؤال للمعدوم لا للموجود؛ وإن كان لم يعطهم فلا يخلو إما أن لا يجوز له [١٧٢] ترك الإعطاء، وحيث كان تقدير سؤالهم في الحقيقة 'اللهم لا تظلمنا، ولا تجر علينا بمنع حقنا المستحق عليك'، ومن ظن أن الله تعالى أمر عباده بمثل هذا الدعاء، أو الأنبياء، والمرسلين اشتغلوا بمثل هذا الدعاء فقد أخرج ربيعة الإسلام عن عنقه، أو يجوز له ترك الإعطاء، وحيث يثبت الدعاء.

وكذا سؤالهم الصحة، ودفع المرض، وكشف ما بهم من الضر، فإن كان ما بهم من الحال مفسدة، ولم يكن أصلح لهم ثبت المدعى، وإن كان ما بهم أصلح لهم فكان سؤالهم دفع المصلحة، وإعطاء المفسدة، ولا يظن بالله تعالى؛ ولا بالأنبياء، والمرسلين أن يأمر أحدا، أو يشتغلوا بمثل هذا الدعاء. ولأن الله تعالى يؤلم الأطفال، ولا شك أن ترك الإيلام أصلح لهم، ولا يقال 'الإيلام أصلح لهم' لأنه به يستحق الثواب العظيم بمشقة يسيرة؛ لأن إعطاء الثواب بدون الإيلام أصلح لهم، وقد تركه. ولا يقال 'لا يكون أصلح، لأن إيصال الثواب بدون لحوق المشقة بهم يوجب المنة، وإنها تنقص النعمة'، لأن هذا قول من لا يعرف الربوبية، والعبودية، وتكبر على الله تعالى، وترفع من احتمال منته، ولا يعلم أن المنة من الله تعالى يزيد في النعمة تلذذا، وطيبا؛ أليس أن خلعة الملوك كانت ألد، وأشهى مما اشترى منهم؟

يوضحه: أن تحمل المنة من الله تعالى لو كانت تنقص النعمة لما من الله تعالى^٣

^١ ف؛ ف ي: فقد ترك.

^٢ ف؛ ف ي. ولا يقال 'الإيلام أصلح لهم'.

^٣ ل - تعالى.

على عباده بنعمة الهداية، ولا تنقصها عليهم. على أن كثيرا من الأطفال يؤلمون، ثم ماتوا وهم كافرون، ولا ينالون العوض. على أن ما كان [١٧٢ب] ظلما بغير عوض ينعقد ظلما إلى أن يرضى المظلوم بذلك العوض، فكان الإيلام ظلما في الحال، تعالى الله عن ذلك.

وعلى هذا قبول التوبة، وهو إسقاط عقوبة الذنب عن التائب غير واجب على الله عقلا، بل كان ذلك منه فضلا. فأما وقوع قبولها شرعا قبل هو مرجو غير مقطوع به يدل عليه قوله تعالى: "ويتوب الله على من يشاء" علقه بالمشيئة، وكذا حسن من الله تعالى، ومن رسوله تأخير قبول توبة المخلفين عن الجهاد مع رسول الله³ مع إخلاص توبتهم، وشدة ندمهم، وبكائهم بخلاف التوبة عن الكفر حيث يقبل قطعاً عرفناه بإجماع الصحابة، والسلف؛ فإنهم يرغبون إلى الله تعالى⁴ في قبول توبتهم عن الذنوب، والمعاصي كما في قبول صلواتهم، وسائر أعمالهم، ويقطعون بقبول توبة الكافر.⁵

فصل في الأجال

القتل فعل قائم بالقاتل يخلق الله تعالى عقبيه الموت في المقتول كسائر المتولدات، ثم المقتول ميت بأجله لا أجل له سواه. ووافقنا في ذلك الجبائي، وأبو الهذيل من المعتزلة؛ وقال الباقر منهم: المقتول مقطوع عليه أجله، ولولم يقتل لعاش

¹ ل + تعالى.

² سورة التوبة، ١٥١٩.

³ ل + صلى الله عليه وسلم.

⁴ ل - تعالى.

⁵ في هامش ل: اي إسلام الكافر. اي يقولون اللهم تقبل توبتنا عن الذنب، والمعاصي خوفا منهم أن لا تقبل توبتهم؛ ولا يقولون هذا في توبة الكافر لقطعهم القبول.

إلى أجله؛ وتمسكوا بقوله تعالى: "وما يعمر من معمر ولا ينقص^٢"^٣ ولا تمسك لهم به، لأن تقدير الآية والله أعلم 'ولا ينقص من عمر معمر آخر سواه'، يعنى 'لهذا الثاني من العمر ما يكون ناقصا بمقابلة العمر للأول'. والهاء راجع إلى من يماثله لا إلى المذكور كما يقال 'هذا درهم، ونصفه'، أي 'نصف درهم آخر يماثل الأول'. كذا قال أهل اللغة [١٧٣] منهم الفراء^٤.

وقيل: لا ينقص من عمره بمضي الأيام، والليالي؛ وقيل: الزيادة، والنقصان في صحيفة الملائكة، فإنه ثبت في صحيفتهم شئ مطلقا، وهو مقيد في معلوم الله تعالى بشريطة، فتؤول الصحيفة في المآل إلى ما علم الله. وعلى هذا يحمل قوله تعالى: "يمحو الله ما يشاء"^٥ وقوله عليه السلام: "صلة الرحم تزيد في العمر، والصدقة ترد البلاء"^٦، وأمثاله.

ولنا قوله تعالى: "لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون"^٧، والحديث المعروف عند تصوير العبد في بطن أمه يأمر الله تعالى ملكا، فيكتب على جبهته رزقه، وأجله،

١ ل: تمسكوا.

٢ ل + من عمره.

٣ سورة فاطر، ١١/٣٥.

هو يحيى بن زياد بن عبد الله الأسلمي، المعرف بالفراء الديلمي ولد بالكوفة سنة ٧٦١/١٤٤، وتوفي في طريق مكة سنة ٨٢٢/٢٠٧. انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان، ٣٠١/٢-٣٠٤.

٥ سورة الرعد، ٣٩/١٣؛ وفي هامش ل: وهو صحيفة الملائكة.

٦ صلى الله عليه وسلم.

٧ انظر: شعب الإيمان للبيهقي، ٢٤٤/٣-٢٤٥؛ وكشف الخفاء للعجلوني، ٢٢/٢.

٨ سورة الأعراف، ٣٤/٧؛ سورة يونس، ٤٩/١٠؛ سورة النحل، ٦١/١٦.

٩ ف؛ ف ي: أن.

وسعادته، وشقاوته.^١ ولأن الله تعالى لما كان عالماً أنه يقتل جعل قتله أجلاً، ولا يليق به تعالى أن يجعل له أجلاً يعلم أنه لا يعيش إليه، أو يجعل أجلاً أحد الأمرين كفعل الجاهل بالعواقب.^٢ على أن القول بأن الله تعالى أعطى للعبد قدرة منع الله تعالى عن إبقاء^٣ عبده إلى ما جعله أجلاً له، وقدرة قطع ما جعله أجلاً له محال. ووجوب القصاص، أو الضمان على القاتل تعبد لارتكابه المنهي، ومباشرته فعلاً أجرى الله تعالى العادة بتخليق الموت عقبيه.

والشيخ أبو الحسن الرستغفني،^٤ وأبو إسحاق الإسفرائيني ما حققا^٥ الخلاف في مسألة الآجال، والأرزاق إلا في العبادة. بيانه:^٦ ان من اعتقد من أهل السنة أن الله تعالى مستبد باختراع الموت عقيب القتل، ولا تولد،^٧ ولا يكون مخلوق^٨ علة مخلوق^٩ يقول^{١٠} لا يلزم من تقدير عدم الحز عدم الموت، وأنه مات بأجله. لأن الأجل عبارة عن [

^١ انظر: صحيح البخاري، بدء الخلق ٦، والقدر ١، والتوحيد ٢٨؛ و صحيح مسلم، القدر ١؛

و سنن أبي داود، السنة ١٦؛ و سنن الترمذي، القدر ٤، و سنن ابن ماجه، المقدمة ١٦.

^٢ في هامش ل: اي إن فعل كذا يكون عمره كذا، وإن فعل كذا يكون كذا.

^٣ ف؛ ف ي؛ إبقاء.

^٤ هو علي بن سعيد أبو الحسن الرستغفني فقيه حنفي من أهل سمرقند، وكان من أصحاب

الماتريدي من مؤلفاته الزوائد والفوائد، و ارشاد المهدي. توفي حوالي سنة ٩٥٦/٣٤٥.

انظر: الأعلام للزركلي، ١٥٢/٥.

^٥ ف؛ ف ي؛ ما حققنا.

^٦ ل: وبيانه.

^٧ في هامش ل: اي فعل القاتل.

^٨ في هامش ل: فعل.

^٩ في هامش ل: اي الموت.

^{١٠} ف؛ ف ي؛ بقول.

١٧٣ب] وقت يخلق الله تعالى فيه الموت سواء معه حز، أو مرض، أو سبب آخر؛ لأن كل هذه مقترنات بحكم العادة لا متواترات. ومن اعتقد كون الحز علة مع أنه شاهد صحة الجسم، وعدم مهلك آخر من خارج اعتقد أنه لو انتفى الحز، وليس ثمة علة أخرى وجب انتفاء المعلول، لأن انتفاء جميع العلل يوجب انتفاء المعلول لامحالة. وكذا من اعتقد أن الأجل عبارة عن المدة الطبيعية، وأن لكل مزاج رتبة معلومة في القوة، والبقاء عد الموت بالقتل استعجالاً بالإضافة إلى مقتضى طباعها؛ وذلك كالحائط يبقى بقدر إحكام بنائه، ثم لو هدم بالفأس في الحال يقال لم ينهدم بأجله باقتضاء بنائه، وإن لم يتعرض له من خارج حتى انحطت أجزاؤه يقال انهدم بأجله.

فصل في الرزق

قال أهل السنة: الرزق ما يتفجع به الحي، ويتغدى به حلالاً كان، أو حراماً؛ ولا يتصور أن يأكل الإنسان رزق غيره، ولا أن يأكل رزقه غيره. وعند المعتزلة هو ما يتمكن الحي من الانتفاع به مكنته لا يمنعه الشرع عن ذلك؛ فيكون المباح رزقاً دون الحرام. ويلزمهم على زعمهم أن الظلمة عاشوا عمرهم، وماتوا، ولم يرزقوا، مع أنهم أوجبوا اللطف على الله تعالى، فيكون هو تعالى مانعاً حق عبده المستحق عليه، وذلك ظلم؛ تعالى الله عن ذلك. والله الهادي.²

فصل في الهدى والإضلال

ولما ثبت أن الله تعالى خالق أفعال العباد ثبت أن المراد من الهداية، والإضلال المضاف إلى الله تعالى [١٧٤] خلق فعل الاهتداء، والضلال؛ ويدل عليه أيضاً بيان الطريق على العموم، وتعليق الهداية بالمشيئة في آيات لا تحصى كثرة كقوله تعالى:

¹ ل + يعني لم ينهدم.

² ل - والله الهادي.

"يضل من يشاء ويهدى من يشاء"،^١ وقوله: "ولو شئنا لآتيناك كل نفس هداها"،^٢ "ولو شاء لهداكم أجمعين".^٣

تحققه: أن بيان الطريق، ونصب الأدلة واجب عند الخصوم، فلا يجوز تعليقه بالمشيئة. والمعتزلة أولوا الهداية ببيان طريق الدين، والإضلال، والإزاغة، والخذلان، والطبع، والمد المضاف إلى الله تعالى بخلق ما كان سببا لوجود الضلال منهم كخلق الآلات، والقدر. وقد تضاف الأفعال إلى مسببها، وهذا يستقيم في الهداية، والعصمة أيضا.

وقد يقولون: إنما تضاف إلى الله تعالى على حسب إضافة الشيء إلى شرطه، لأن الضلالة حصلت منهم عقيب أحوال أوجدها الله تعالى كالإمهال، وإدراار الأنعام، وترك الاستعجال في الانتقام حتى ظنوا أن ذلك لرضى الله بصنيعهم، وادعوا الأمر به، فقالوا "والله أمرنا بها"،^٤ فصار ذلك حاملا لهم على المعاصي، فأضيف إليه كما يضاف الغرور إلى الدنيا لاغترار الناس بها. ويقولون أيضا: الإضلال تسميته ضالا يقال 'أضله'، أي 'سماه ضالا'. قال الكميت:^٥

^١ سورة الرعد، ١٣\٢٧؛ سورة إبراهيم، ١٤\٤؛ سورة النحل، ١٦\٩٣.

^٢ ل + وقوله تعالى؛ سورة السجدة، ٣٢\١٣.

^٣ سورة السجدة، ٣٢\١٣.

^٤ يقول الله تعالى: "وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها" (سورة الأعراف، ٢٨\٧).

^٥ هو كميت بن زيد الأسدي أبو المستهل شاعر الهاشميين من أهل الكوفة، اشتهر في عصر الأمويين، وهو من أصحاب الملحومات أشهر شعره الهاشميات في مدح الهاشميين، وكان فارسا شجاعا سخيا، مات سنة ٧٤٣/١٢٦. انظر: معجم الشعراء لكامل سلمان الجبوري، ٢٣٣/٤؛ والمصادر التي ذكرت فيه.

"فطائفة قد أكفروني بحبكم وطائفة قالوا مسيء، ومذنب"؛^١

أو وجدانه ضالاً يقال 'أبخلت فلانا، وأجبتته'، أي 'وجدته بخيلاً جباناً'.

والجواب: أن تعليق الهداية، والإضلال بالمشيئة في الآيات^٢ يبطل جميع هذه [٧٤ب] التأويلات؛ لأن التسمية، والوجدان لا يتعلق بالمشيئة، بل من وجد منه فعل الضلال يسمى ضالاً، ويوجد ضالاً، ومن لا فلا، وهذا كالقول بأنه يسمى أسود من شاء، وطويلاً من شاء، وهذا فاسد، فكذا ما نحن فيه. تحققه: إنه تعالى قال: "إنك لاتهدى من أحببت"^٣ نفى الهداية عن رسوله لمحبوبه، ولو كان المراد بيان الطريق، أو الدعوة لما نفاها؛^٤ لأنه دعا إلى الإيمان، وبين طريق الدين لمن أحب، وأبغض. يوضحه قوله تعالى: "فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام"^٥؛ ولو كانت الهداية الدعوة، أو بيان الطريق لزم أن يكون كل كافر مشروح الصدر، لأنه دعاه إلى الإسلام، وبين له الطريق، وضيق الصدر، لأنه يضلّه.

وكذا تأويل الجبائي أنه هداية طريق الجنة في الآخرة فاسد أيضاً، لأن هداية طريق الجنة لا يتعلق بالمشيئة، بل يتعلق بالموت على الإيمان.

ومما يدل على صحة ما ذهبنا إليه أن الهداية على ما قيل أصلها من الإمالة من قولهم 'هديت العروس إلى بيت زوجها'، ومنه الهداية، لأنها تمال من يد إلى يد؛

١ انظر: الهاشميات للكميت ضمن شرح الهاشميات الكبرى لأبي رباح أحمد بن إبراهيم

نشر داود سلوم - نوري حمودي القيسي، ٥٣.

٢ انظر على سبيل المثال: سورة الرعد، ٢٧/١٣؛ سورة إبراهيم، ١٤/٢٧، ٤.

٣ سورة القصص، ٥٦/٢٨.

٤ ل + عنه.

٥ سورة الأنعام، ١٢٥/٦.

٦ ل: فلو.

وكذلك الهدى، لأنها تساق، وتمال إلى بيت الله.

ثم اختلف أهل الأصول، فقال بعضهم: الهداية مشتركة بين بيان الطريق، وبين خلق الإيمان، والتوفيق، وشرح الصدر، وإمالة القلب إلى الحق؛ وقال بعضهم: الهداية الحقيقية ما يقع به الاهتداء، دل عليه قوله تعالى: "من يهد الله فهو المهتد" جعل الاهتداء لازماً للهداية، وأنه غير لازم لبيان [١٧٥] الطريق، والدعوة كما قيل: الهداية أنفع من الآية؛ فدل على أن المراد من الهداية في الآية خلق الاهتداء دون بيان الطريق، والدعوة. وكذا عموم الدعوة مع خصوص الهداية في قوله تعالى: "والله يدعو إلى دار السلام ويهدي من يشاء" دليل على ما قلنا.

ثم بيان الطريق منه إنما يكون هداية أن لو كان وسيلة يقع بها الاهتداء، وإلا فيكون فتنة، وإلزاماً للحجة كما قال تعالى في صفة القرآن: "وأما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجساً إلى رجسهم"،^١ وقال عز من قائل: "قل هو للذين آمنوا هدى وشفاء والذين لا يؤمنون في آذانهم وقر وهو عليهم عمى"،^٢ وقال: "وننزل من القرآن ما هو شفاء"،^٣ الآية؛ وفي صفة النبي عليه السلام: "فلما جاءهم نذير ما زادهم إلا

١ سورة الإسراء، ٩٧\١٧؛ سورة الكهف، ١٧\١٨ .

٢ سورة يونس، ٢٥\١٠ .

٣ سورة التوبة، ١٢٥\٩ .

٤ سورة فصلت، ٤٤\٤١ .

٥ ل - وقال .

٦ "وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ولا يزيد الظالمين إلا خساراً" (سورة

الإسراء، ٨٢\١٧) .

٧ ل: صلى الله عليه وسلم .

نفورا^١.

ثم الختم^٢، والطبع^٣، والرین^٤، والأكنة^٥، والغشاوة^٦ هي^٧ موانع من الإيمان يخلق الله تعالى عقوبة لإضرابهم عن النظر، والتفكر في آيات الله كما قال: "فبما نقضهم ميثاقهم"^٨، وقال: "بل طبع الله عليها بكفرهم"^٩، وقال: "بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون"^{١٠}.

١ سورة فاطر، ٤٣\٣٥ .

٢ يشير إلى قوله تعالى: "ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم" (سورة البقرة، ٧\٢)؛ وقوله تعالى: "قل أرايتم إن أخذ الله سمعكم وأبصاركم وختم على قلوبكم" (سورة الأنعام، ٤٦\٦)؛ وقوله تعالى: "أفرايت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه" (سورة الجاثية، ٢٣\٤٥).

٣ يشير إلى قوله تعالى: "بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون إلا قليلا" (سورة النساء، ١٥٥\٤) ، وأمثالها (سورة الأعراف، ١٠٠\٧، ١٠١؛ سورة يونس، ٧٤\١٠؛ سورة التوبة، ٩٣\٩؛ سورة النحل، ١٠٨\١٦؛ سورة محمد، ١٦\٤٧).

٤ يشير إلى قوله تعالى: "كلا بل ران على قلوبهم ماكانوا يكسبون" (سورة المطففين، ١٤\٨٣).

٥ يشير إلى قوله تعالى: "وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا" (سورة الأنعام، ٢٥\٦).

٦ يشير إلى قوله تعالى: "وعلى أبصارهم غشاوة" (سورة البقرة، ٧\٢).

٧ ل: وهي.

٨ سورة النساء، ١٥٥\٤ .

٩ نفس السورة، والآية.

١٠ سورة المطففين، ١٤\٨٣ .

ولا يقال: كيف يجوز الأمر بالإيمان ثم منعهم بالختم، والطبع؟ لأنه لو كان لهم همة الإيمان، والرشد لصادفوا القدرة على الإيمان، والتوفيق له؛ ولكنهم لما لم يتدبروا، ولم ينظروا في الآيات، وكذبوا الرسل، واستمعوا إليهم استماع متعنت طالب المطعن² أورتهم ذلك حتما على القلب، وطبعاً.

ثم هذه الموانع أعراض غير باقية تحدث شيئاً فشيئاً [٧٥\ب] كالسهو، والغفلة أمكن دفعها، وإزالتها بالتذكر كما قال تعالى: "إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون"³، ولو هودوا للرشاد لأذعنوا للحق، واستبصروا، فارتفع الموانع، ويتبدل⁴ بالتوفيق، والهداية؛ وما هذا إلا كالقاعد المأمور بالقيام، فالقدرة للعود كالمانع للقدرة عن القيام؛ إذ صرف القدرة إلى القعود كالمانع لصرافها إلى القيام لاستحالة اجتماعهما، ولو أراد القاعد القيام لصادف قدرة عليه على الفور. فكذلك الختم يتبدل بالتوفيق، وقد قال الله تعالى⁵: "وما تشاؤون إلا أن يشاء الله"⁷. فإلى الله المنتهى، فلو وفر⁸ دواعيهم للإيمان، والإذعان لأرادوا الإيمان، وهذا متفق عليه.

¹ ل: مع.

² ل: لمطعن.

³ سورة الأعراف، ٢٠١\٧.

⁴ ل: وتتبدل.

⁵ ل - الله.

⁶ ل: سبحانه وتعالى.

⁷ سورة الإنسان، ٣٠\٧٦؛ سورة التكويد، ٢٩\٨١ - وفي هامش ل: وفي هذه الآية بيان أن

مشيئة الله تعالى شرط في مشيئة العبد، أي لا يوجد مشيئة العبد إلا بمشيئة الله تعالى؛ وعند

المعتزلة يوجد مشيئة العبد بغير مشيئة الله تعالى، فالآية دليل عليهم.

⁸ أي لو كمل الله دواعيهم.

فالمشيئة^١ يستند^٢ إلى الدواعي الضرورية؛ ومن هذا المعنى يفزع المؤمنون إلى الله تعالى، ويقولون: "ربنا لاتزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا"^٣، وقال النبي عليه السلام^٤ لأم سلمة^٥ رضي الله عنها: "أما علمت أن قلب ابن آدم بين إصبعين من أصابع الرحمن إن شاء أقامه، وإن شاء أزاغه"^٦، وقال أيضا: "بعثت داعيا، وليس إلي من الهداية شيء، وبعث الشيطان مزينا، وليس إليه من الإضلال شيء"^٧، وقال ابن عباس^٨: كنت رديف النبي عليه السلام^٩، فقال: "يا غلام إحفظ الله يحفظك إحفظ الله تجده أمامك، وإذا سألت فاسأل الله، وإذا استعنت فاستعن بالله، واعلم أن الأمة لو اجتمعت^{١٠} على أن ينفعوك

^١ في هامش ل: اي مشيئة العبد.

^٢ ل: تستند.

^٣ سورة آل عمران، ٨١٣.

^٤ ل: صلى الله عليه وسلم.

^٥ وهي هند بنت سهيل المعروف بأبي أمية القرشية المخزومية من زوجات النبي صلى الله عليه وسلم، وكانت من أكمل النساء عقلا، وخلقا، وهي قديمة الإسلام، ويفهم من خبر أنها كانت تكتب، وعمرت طويلا توفيت في المدينة سنة ٦٢٢/٦٨١ على أحد الأقوال. انظر: الأعلام للزركلي، ١٠٤/٩.

^٦ انظر للفظ قريب من هذا: سنن الترمذي، الدعوات ٨٩.

^٧ انظر: لسان الميزان لابن حجر العسقلاني، ٣٨٠/٢.

^٨ عبد الله بن عباس بن عبد المطلب ابو العباس حبر الأمة الصحابي الجليل ولد بمكة، ونشأ في بدء عصر النبوة، فلازم رسول الله، وروى عنه الأحاديث شهد مع علي الجمل، وصفين، وكف بصره في آخر عمره، فسكن الطائف، وتوفي بها سنة ٦٨٧/٦٨. انظر: الأعلام للزركلي، ٢٢٨/٤-٢٢٩.

^٩ ل: صلى الله عليه وسلم.

^{١٠} ل؛ ف: لواجتمعوا.

بشيء لم يكتب الله لك لم يقدرُوا على ذلك، ولو اجتمعوا على أن يضروك بشيء لم يكتب الله عليك لم يقدرُوا عليه [١٧٦] قضي القضاء، وجفت الأقلام، وطويت الصحف^١، وعن ابن الديلمي^٢ قال: أتيت أبي ابن كعب^٣، فقلت له^٤ إنه وقع في قلبي شيء من القدر، فحدثني لعل الله أن يذهب عن قلبي^٥ قال: لو أنفقت مثل أحد ذهباً ما قبل الله منك حتى تؤمن بالقدر، وتعلم أن ما أصابك لم يكن ليخطئك، وما أخطأك لم يكن ليصيبك، ولو مت على غير هذا دخلت النار^٦؛ ولقيت عبد الله بن مسعود^٧، وحذيفة^٧ رضي الله عنهما، فقالا مثل هذا. والله الهادي^١.

^١ انظر: سنن الترمذي، القيامة ٥٩؛ ومسنَد ابن حنبل، ٢٩٣/١، ٣٠٣، ٣٠٧.

^٢ لعله فيروز الديلمي أبو الضحاك صحابي يمني فارسي الأصل، وفد على النبي صلى الله عليه وسلم، وروى عنه أحاديث، وعاد إلى اليمن، ووفد على عمر في خلافته، ثم سكن مصر، وولاه معاوية على صنعاء، فأقام بها إلى أن توفي سنة ٦٧٢/٥٣. انظر: الأعلام للزركلي، ٣٧١/٥، والمراجع المذكورة فيه.

^٣ أبي بن كعب أبو المنذر صحابي أنصاري كان قبل الإسلام حبراً من أحبار اليهود، ولما أسلم كان من كتاب الوحي، شهد المشاهد كلها مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكان يفتى على عهده. كان نحيفاً فقيراً أبيض الرأس، واللحية مات بالمدينة سنة ٦٤٢/٢١. انظر: الأعلام للزركلي، ٧٨/١.

^٤ ل: فقال.

^٥ انظر: سنن ابن ماجه، المقدمة ١٠؛ ومسنَد ابن حنبل، ١٨٣/٥، ١٨٥، ١٨٩.

^٦ عبد الله بن مسعود أبو عبد الرحمن من أكابر الصحابة فضلاً، وعقلاً، وقرباً من رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ وهو من أهل مكة، ومن السابقين إلى الإسلام. كان خادماً رسول الله، وصاحب سره، ورفيقه. ولي بعد وفاة النبي بيت مال الكوفة، ثم قدم المدينة في خلافة عثمان، فتوفي فيها عن نحو ستين عاماً سنة ٦٥٣/٣٢. انظر: الأعلام للزركلي، ٢٨٠/٤.

^٧ لعل المؤلف يقصد به حذيفة بن اليمان العبسي أبو عبد الله صحابي من الولاة الشجعان

الكلام فى تكليف مالا يطاق

تكليف مالا يطاق غير جائز عندنا، لأن المفهوم من التكليف هو طلب الفعل من غيره على وجه يستحق المكلف نوع عقوبة بنوع مخالفة، وهذا لا يتصور فى العاجز. ولا يلزم قوله تعالى للملائكة: "أنبئوني بأسماء هؤلاء"^٢، ولا للمصورين يوم القيمة: "أحيوا ما خلقتم"^٣ على ما وري فى الخبر، وأمثال هذا؛ لأنه ليس تكليف طلب فعل، بل هو خطاب تعجيز، وتسخير، وإعلام بحلول العقاب. وكذا لا يلزم دعاء المؤمنين فى قولهم: "ربنا ولا تحملنا مالا طاقة لنا به"^٤، لأن تحميل مالا يطاق^٥ جائز، وإنما الخلاف فى تكليفه، وقد نقل عن أبي الحسن الأشعري فى بعض أقواله أنه جائز عقلا، ثم تردد أصحابه أنه هل ورد الشرع به، فمن قال بوروده احتج بأمر أبي لهب بالإيمان، فإنه تعالى أخبر أنه لا يؤمن، وأنه سيصلى النار، ثم كان مأمورا بالإيمان بجميع ما أخبر الله، ومن جملة^٦ أن يؤمن بأن لا يؤمن، وهذا تكليف بالجمع بين الضدين؛ وكذا أخبر أنه سيصلى النار، وعلم به، ولو آمن لما كان ممن يصلى [٧٦ب] النار، فكان الأمر بالإيمان أمرا بالجهل^٧، والكذب، وذلك محال، وكان ذلك أمرا بما يستلزم

كان صاحب سر النبي فى المنافقين ولاء عمر على المدائن، وتوفى بها سنة ٦٥٦/٣٦.
انظر: الأعلام للزركلي، ١٨٠/٢-١٨١؛ والمراجع المذكورة فيه.

١ ل - والله الهادى

٢ سورة البقرة، ٣٦١٢.

٣ انظر: السنن الكبرى للبيهقى، بيروت ١٣٥٥، ٢٦٧/٧.

٤ سورة البقرة، ٢٨٦١٢.

٥ فى هامش ل: كالموت، والمرضى، والجوع.

٦ فى هامش ل: أى من جملة ما أمر به.

٧ فى هامش ل: أى أمرا بشيئ يحقق الجهل.

المحال. وقلنا: إن كان الأمر بالإيمان، وبتصديق الله تعالى في خبره أنه لا يؤمن أمرا بالجمع بين الضدين، فلانسلم بأنه مأمور بذلك، وأنه عين التزاع.

ثم نقول: خلاف معلوم الله، وخلاف خبره وإن^٢ كان مستحيل الوقوع بالنسبة إلى العلم، والخبر كالجمع بين الضدين، ولكنه ممكن مقدور في نفسه، ولا منافاة بين القولين. لأن معنى قولنا 'إنه ممكن مقدور في نفسه' إن القدرة سالحة^٣ ولا يتقاصر عنه القدرة حسب قصور القدرة عن الجمع بين الضدين. ثم ما علم الله تعالى، أو أخبر أنه لا يقع لا يقع قطعا كاجتماع الضدين، غير أن اجتماع الضدين لم يقع لاستحالته في نفسه لا لتعلق العلم، والخبر بعدم وقوعه؛ وخلاف ما علم، أو أخبر لم يقع أيضا لا لاستحالته في نفسه، بل لتعلق العلم، والخبر بعدم وقوعه. ألا ترى أن العاقل يحيل اجتماع الضدين من غير النظر إلى علم الله، وخبره، ولا يحيل خلاف المعلوم، والخبر قبل النظر إلى الخبر، والعلم بعدمه.

فإن قيل: خلاف معلوم الله تعالى إذا كان مستحيل الوقوع كالجمع بين الضدين، وإن اختلفت جهة الاستحالة لكان أمر أبي لهب، وأبي جهل بالإيمان أمرا بإيقاع ما استحال وقوعه، وهذا تكليف بما ليس في الوسع، وأنه متف بالنص.

قلنا: ليس كذلك، لأن معنى قولنا 'إن خلاف معلوم الله، وخلاف خبره مستحيل الوقوع، وإنه متى علم شيئا أنه لم يقع، أو أخبر بذلك لم يقع ذلك الشيء قطعا إلا أنه لو قدر وقوعه لكان [١٧٧] هو تعالى عالما مخبرا بوقوعه بدل علمه، وخبره بعدم

١ ل: فكان.

٢ ف؛ ف ي: إن.

٣ ل: له.

٤ ل: أو.

٥ العبارات من هنا إلى 'المعجزة علم صدق الآتي بها' ناقصة في ل.

وقوعه. والتغير في المعلوم، والمخبر لا في العلم، والإخبار؛ فتبين بهذا أن لاستحالة في إيمان أبي لهب، وإنما الاستحالة في انفكاك العلم، والخبر عنه. وعلى اعتبار وقوعه كان داخلا في العلم، والخبر، فلا انفكاك، لأن الخبر، والعلم تابع للمعلوم، والمخبر عنه، فيدوران معهما وجودا، وعدما. فثبت بهذا أن إيمان أبي لهب لا يكون مستلزما للكذب، والجهل، فصح تكليفه، ولهذا امر الكفار بالإيمان مع العلم بأنهم لا يؤمنون، وأنهم في النار مخلدون.

ثم إنه سبحانه، وتعالى لا يعاقب أحدا على ما علم منه دون وقوعه منه فعلا، وكسبا؛ وقد وقع في علم الله أن أبا لهب يستوجب النار بكفره، فكان التكليف في حقه فتنة، والزما للحجة، وفي حق المطيعين رأفة، ورحمة، ونعمة.

فصل [في النعمة]

النعمة عند المعتزلة اسم للذة فقط، وهم أطبقوا على أن الله تعالى أنعم على الكفار بالجاه، والمال، وبالذعرة، والبيان، والتوفيق، والألطاف، وأنه هداهم بإقامة الأدلة، وإيضاح الحججة، وإنزال الكتب، وإرسال الرسل، لكنهم أساؤا إلى أنفسهم. وقلنا: النعمة اللذة الخالصة عن مشايب الشر في العاجل، والآجل؛ ثم وإن أطلق اسم النعمة على ما أوتي للكفار من الترفه، والتنعم، وطول العمر، وكثرة الأتباع كما قال تعالى: "يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها"^١. لكن صورة النعمة متى قوبلت بالشكر استقرت، وصارت نعمة حقيقية، وإذا قوبلت بالكفر، والكفران صارت نقمة موصلة إلى الهلاك دل عليه قوله تعالى: "ثم إذا حولناه نعمة منا قال إنما أوتيته على علم بل هي

^١ سورة النحل، ٨٣\١٦.

فتنة^١ سماه نعمة، فلما جحدتها المنعم عليه سماها فتنة.

ثم التكليف، وإرسال الرسل في حق من يعلم منه العناد، والاستكبار، وقسمت له الشقاوة، وحققت له كلمة العذاب كيف يكون نعمة، وكيف يريد الله تعالى بذلك الصلاح، والأصلح مع العلم بأن ذلك مفسدة لهم، وسبب لهلاكهم؟ والله الهادي.



[الباب الثاني]
[مسائل النبوات]

100
101
102
103
104
105
106
107
108
109
110
111
112
113
114
115
116
117
118
119
120
121
122
123
124
125
126
127
128
129
130
131
132
133
134
135
136
137
138
139
140
141
142
143
144
145
146
147
148
149
150
151
152
153
154
155
156
157
158
159
160
161
162
163
164
165
166
167
168
169
170
171
172
173
174
175
176
177
178
179
180
181
182
183
184
185
186
187
188
189
190
191
192
193
194
195
196
197
198
199
200

الكلام فى إثبات الرسالة

قال عامة المتكلمين: بعثة الأنبياء جائزة، وعند المحققين من أصحابنا إنها واجبة، ولا يعنون بكونها واجبة أنها يجب على الله بإيجاب أحد، أو بإيجابه على نفسه، بل يعنون أنها متأكدة الوجود، لأنها من مقتضيات الحكمة، فيكون عدمه من باب السفه، وهو محال على القديم. هذا كما أن ما علم الله وجوده يكون واجب الوجود لما أن انعدامه يوجب الجهل، وهو محال على الحكيم. وقالت البراهمة: إنها محال.

ودليل الجواز: إن ورود التكليف بالإيجاب، والحظر، والإطلاق، والمنع ممن له الملك فى مملكته ليس مما يباه العقول، أو يدفعه الدلائل؛ فله أن يتصرف فى كل شخص من بنى آدم بأى وجه شاء من وجوه التصرف منعا كان إطلاقا حظرا كان، أو إيجابا، ثم يعلمهم ذلك إما بتخليق العلم لهم به، أو بتخصيص بعض عباده بالعلم به من جنسهم، أو من خلاف جنسهم بإلهام صحيح، أو وحي صريح. يؤيده أن البشر مهياً لقبول الحكمة، والعلم معد للزيادة عند إفادة الحكيم المرشد [١٧٨] إياه. ثم إن صانع العالم حكيم لا يسفه، عليم لا يجهل لا يمتنع منه إمداد المجبول على النقيصة بما يوجب زوالها.

فإن قيل: ورود التكليف منه سفه، إذ فيه أمر بما لا منفعة للأمر، ونهي عما لا مضرة للنهى، وذلك سفه اعتبارا بالشاهد.

قلنا: التسوية بين الشاهد، والغائب هنا ممتنعة. أليس أن فى الشاهد من فعل فعلا لا منفعة فيه، ولا لغيره فهو سفه؟ والله تعالى خلق أشياء لا ينتفع بها أحد البتة كالأجزاء الكامنة فى تخوم الأرض، والجبال، فإذا افترق الحال بين الشاهد، والغائب فى الفعل، فكذا فى الأمر، والنهى.

ثم فى بعثة الأنبياء عليهم السلام فوائد كثيرة نذكرها على التفصيل: أحدها إن فيها تأكيد دليل العقل بدليل النقل، وقطع عذر المكلف على ما قال تعالى: "لئلا يكون

للناس على الله حجة بعد الرسل"،^١ وقال: "ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا لولا أرسلت إلينا رسولا"^٢.

الثاني: أن الله تعال خلق الخلق محتاجين إلى الغذاء في البقاء، وإلى الدواء للشفاء، ولحفظ صحة، وإزالة العلة العارضة، وخلق من جنسها السموم القاتلة؛ والعقل لا يقف عليها، والتجربة لا يكفي لمعرفة إلا بعد الأدوار، ومع ذلك فيها خطر، وفي بعثة الأنبياء معرفة طبائعها من غير خطر.

الثالث: أنه لو فرض كيفية العبادة إلى الخلق ربما أتى كل طائفة بوضع خاص، ثم أخذوا يتعصبون لها، فيفضى إلى الفتن.

الرابع: أن الذى يفعله الإنسان بمقتضى عقله كالفعل [٧٨ \ ب] المعتاد، والعادة لا يكون عبادة، فأما الإيتمار لمن كان معظما فى قلبه على لميته كان إتيانه به لمحض العبادة؛ ولذلك ورد الأمر بالأفعال الغربية فى الحج متفاوتة، والكامل نادر، والأسرار الإلهية عزيزة، فلا بد من بعثة الأنبياء، وإنزال الكتب عليهم إيصالا لكل مساعد إلى منتهى كماله الممكن له.

السادس: أن الحاجة ماسة إلى الصناعات النافعة كالنسيج، والخياطة، والبناء، وصناعة النجر، والزرع كما قال تعالى: "وعلمناه صناعة لبوس لكم"^٣، وقال تعالى: "واصنع الفلك"^٤، فوجب بعثة الأنبياء لتعليمها.

الثامن: أن شكر المنعم حسن، وكفرانه قبيح فى العقل، والعقول قاصرة عن معرفة كمية الشكر، وكيفيته، ووجس الشكر، ووقته؛ فلا بد من بيان سمعي يرد بذلك

١ سورة النساء، ١٦٥\٤ .

٢ سورة طه، ١٣٤\٢٠ .

٣ سورة الأنبياء، ٨٠\٢١ .

٤ سورة هود، ٣٧\١١ .

كله، إذ الشكر واجب، ولولا البيان لكان ذلك تكليف ما ليس فى الوسع، وانه لايجوز.
فثبت بهذه الوجوه أن إرسال الرسل مبشرين، ومنذرين، ومبينين للناس ما
يحتاجون إليه من مصالح داريهم حكمة. وبهذا يبطل أيضا قول البراهمة القائلين بوقوع
الغنية بالعقل. لأن بالعقل إن كان يمكن الوقوف على الواجب، والممتنع، ولكن
لا يمكن الوقوف به على الممكن. على انه إن كان ممكنا، لكن لا يكون ذلك إلا بإداب
الفكرة، والنظر الدائم، والبحث الكامل، وفيه مشقة عظيمة.

تحققه: أن إعطاء ما زاد على الكفاية يعد إكراما، وإفضالا، وإنعاما؛ فلا يعد ذلك
من ذى الفضل العظيم، [١٧٩] والمنعم الكريم. ألا ترى أن الله تعالى خلق للمخلوق
عينين، ويدين، وأذنين، وإن كان المقصود يحصل بواحد؟

وإذا ثبت أن بعثة الأنبياء جائزة، فإذا جاء واحد، وادعى الرسالة فى زمان جواز
ورود الرسول، وهو قبل مبعث نبينا عليه السلام لا يجب قبول قوله بدون المعجزة، لأنه
خبر الواحد، وأنه يحتمل الصدق، والكذب، ولأن وجوب قبول قوله يؤدى إلى قبول
قول من يكون قبول قوله كفرا. وحدها على طريقة المتكلمين انها أمر بظهر بخلاف
العادة فى دار التكليف لإظهار صدق مدعى النبوة مع نكول من يتحدى به عن
معارضته بمثله.

إنما قيد بدار التكليف، لأن ما كان فى الآخرة من خلاف العادة لا يكون معجزة؛
ويأظهار صدق مدعى النبوة احترازا عما ظهر على يد الولي، والمثاله؛ إذ ظهور خلاف
العادة على يد المثاله جائز دون المتنبى؛ والفرق إن ظهوره على يد المتنبى يوجب
انسداد معرفة النبي عليه السلام، فأما ظهوره على يد المثاله لا يوجب انسداد باب معرفة
الإله، لأن كل عاقل يعرف أن الأدمي المشتمل على دلالات الحدوث، وسمات
القصور لا يكون إلها وإن روي ألف خارق العادة؛ ويأظهار صدقه، لأنه لو ظهر إظهار
كذبه لا يكون معجزة كما لو ادعى المتنبى أن معجزتى نطق هذه الشجرة، فأنطقها الله
بتكذيبه لا يكون معجزة؛ وبنكول من يتحدى به عن معارضته، لأنها يخرج عند

المعارضة عن الدلالة.

ووجه دلالة المعجزة على صدق الآتى [١٧٩ب] بها أنا نعلم يقينا أن الله تعالى سامع لدعواه، وأن مظهره على يده خارج عن مقدور جميع البشر، فإذا ادعى الرسالة، ثم قال: إلهي إن كنت صادقا في دعوى الرسالة فسود وجه القمر مثلا، فسود عقيب سؤاله علمنا بالضرورة أنه صدقه في دعواه.

فإن قيل: لم لا يجوز إظهار المعجزة على يد المتنبئ إضلالا للخلق، ويجوز منه خلق الضلال فيهم، وترك أصلحهم عندكم؟

قلنا: لوجوه أحدها أن الله تعالى قادر على التفرقة بين الصادق، والكاذب بطريق الدلالة كما هو قادر عليها بطريق الضرورة، فلو ظهرت على يد الكاذب لانسد طريق معرفة الرسول بطريق الدلالة، وفيه تعجيز الله تعالى .

والثاني: أنه لو ظهرت على يد الكاذب لكان تكليف الخلق بتصديق الأنبياء تكليف ما لا يطاق، وإنه غير جائز، أو غير ثابت بالنص، أو الإجماع.

والثالث: لانسلم بأن ذلك مقدور، فإن المعجزة علم صدق الآتى بها، فيستحيل وجودها مع الكاذب؛ وهذا لأن المعجزة المقرونة بالتحدى نازل منزلة قوله ' صدقت أنت رسولى '، وعلامة الكاذب أنه ما قيل له ذلك، واستحال الجمع بين التصديق، وعدمه. نعم، خلق خرق العادة مقدور على حياله، فأما عند تضمنه بطلان دلالة على صدق الصادق فلا؛ وهذا كخلق السواد فى محل، مقدور على انفراده، فأما على تضمنه الجمع بين الضدين فلا.

والرابع: لو سلم أنه مقدور، لكنه غير واقع بمنزلة خلاف معلوم الله تعالى كيلا يؤدي إلى التباس الحق بالباطل، [١٨٠] وإبطال الأدلة، وتعجيز البارئ تعالى عن إلزام الحجة، وخلو بعثة الأنبياء عن الفائدة، ونسبة الإضلال إلى الله تعالى على وجه يكون حجة،

وحكمة عند اختيار المكلف ذلك جازر دون ما يكون عبثاً، وسفهاً. والله الهادي.^١

فصل فى رسالة رسولنا صلى الله عليه وسلم

إن محمد بن عبد الله بن عبد المطلب المكي القرشي الهاشمي صلى الله عليه وسلم رسول حق، ونبي صادق أرسله الله تعالى إلى كافة الثقليين الإنس، والجن، العرب، والعجم أهل الكتاب، والأمين إلى يوم القيمة. وبرهانه أنه ادعى الرسالة^٢ من الله تعالى إلى الثقليين إلى يوم القيمة، وقد شهد الحكيم جل جلاله على وفق دعواه بإظهار المعجزات موافقة لدعواه عقيبتها. وكل من ادعى الرسالة، وظهرت المعجزات عليه على وفق دعواه عقيبتها فهو نبي صادق، ورسول حق. فهذه ثلث دعاوى: دعواه الرسالة، والثانية ظهور المعجزات على يديه، والثالثة من ظهرت على يديه المعجزات فهو رسول صادق. أما دعواه الرسالة فلتواتر، وكذا ظهور المعجزات.

فالمعجزات قسمان: باقية، وسالفة. أما الباقية فالقرآن الذي عجز الجن، والإنس عن الإتيان بمثله بعد تحديهم بأبلغ الوجوه مراراً؛ فإنه قال: "قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله"^٣، ثم زاد في التحدى، فقال: "فأتوا بعشر سور مثله مفتريات"^٤، ثم بالغ، فقال: "فأتوا بسورة من مثله"^٥ فقد مضى من عصر النبوة ستمائة سنة وخمس وخمسون، فلم [٨٠\ب] يأت أحد بمثل أدنى سورة من سور القرآن؛ وكذا بلغاء عصره، وفصحاءهم، حتى روي أن فصحاء أطراف العالم،

^١ ل - والله الهادي.

^٢ ل: رسالة.

^٣ سورة الإسراء، ٨٨\١٧.

^٤ سورة هود، ١٣\١١.

^٥ سورة البقرة، ٢٣\٢.

^٦ ل: وقد.

وبلغاءهم كأهل اليمن، والشام، ومصر، وعراقين^١ كانوا يجتمعون في أيام الموسم لحج بيت الله الحرام، ويتباهون بأشعارهم، وخطبهم، ورسائلهم، ويفتخرون . فاجتمعوا ذات سنة في عصر النبوة، وقالوا^٢ نختار من كل^٣ جانب من جوانب العالم أربعة أفصحهم، وأبلغهم، ونعطي إلى كل واحد منهم^٤ جزءاً من القرآن مما نزل، نمهله سنة، حتى يأتي بمثله . ففعلوا ذلك، فلما كانت السنة القابلة اجتمعوا، فلم يأت أحد منهم بشيء . فقيل لهم في ذلك، فقال أحدهم: أول آية من حصتي "فلما استياسوا منه خلصوا نجياً"^٥، فأسهرت ليالي السنة، وأيامها، فعجزت عن الإتيان بمثل هذه الآية الواحدة، فحرقت ما كتبت، ورميت به .

وقال الثاني: أول آية من حصتي "مثل الذين اتخذوا من دون الله أولياء"^٥ الآية، فجهدت جهدي كل السنة، فما قلت شيئاً يشبهه على العاقل مماثلتها، فكيف على غيره، فألقيت مکتوباتي في الماء .

وقال الثالث: أول آية من حصتي "وقيل يا أرض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي"^٥، فبذلت وسعي، وطاقتي كل السنة، فما أمكنتني ما يقرب منه، وما يشبهه على الأغبياء، فدفنت مکتوباتي حياء من الناس .

وقال الرابع: أول آية من حصتي "يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له إن الذين

^١ ل: والعراقين .

^٢ ف؛ ف ي . كل .

^٣ ل - منهم .

^٤ سورة يوسف، ٨١٢ .

^٥ يقول الله تعالى : "مثل الذين اتخذوا من دون الله أولياء كمثل العنكبوت اتخذت بيتاً وإن

أوهن البيوت لبيت العنكبوت لو كانوا يعلمون" (سورة العنكبوت، ٤١٢٩) .

^٥ سورة هود، ٤٤١١ .

يدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له"١، فصرفت طاقتى كل السنة، واستعنت بكلام الفصحاء، [١٨١] والبلغاء قبلى، وكلما كتبت شيئا استحيت منها، فحرقتها، وعلمت أن لاطاقة لنا بذلك.

تحققه: أن بيان القرآن اشتمل على ما كان فى الماضى من قصص الأولين، وأنباء المتقدمين بحيث لم يتمكن أحد من الأعداء إنكاره؛ وعلى ما يكون فى المستقبل نحو قوله تعالى: "ألم غلبت الروم"٢ الآية، وقوله تعالى: "قل للمخلفين"٣ الآية، وقوله تعالى: "وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم"٤ الآية، وكان كما أخبر. مع أن رسول عليه السلام٥ كان أميا لم يقرأ كتابا، ولم يتلمذ أحدا، فهذا دليل ظاهر، وبرهان باهر على أنه لم يكن من تلقاء نفسه، ولا مما يعلمه بشر، بل هو تنزيل من حكيم حميد.

١ سورة الحج، ٧٣\٢٢ .

٢ يقول الله تعالى : "ألم غلبت الروم سورة الروم فى أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون فى بضع سنين لله الأمر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون" (سورة الروم، ١٣٠-٤) .

٣ تمام الآية : "قل للمخلفين من الأعراب استدعون إلى قوم أولى بأس شديد تقاتلونهم أو سلمون فإن تطيعوا يؤتكم الله أجرا حسنا وإن تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا أليما" (سورة الفتح، ١٦\٤٨) .

٤ تمام الآية : "وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذى ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا يعبدوننى ولايشركون ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون" (سورة النور، ٥٥\٢٤) .

٥ ل: صلى الله عليه وسلم .

وأما سائر معجزاته فمنها: ما هو في ذاته كالنور المتلألئ في جباه أصوله الذي^١ كان يتقل من الآباء إلى الأمهات، ومن^٢ الأمهات إلى الآباء من آدم عليه السلام إلى أن ولد، ثم انقطع في نسله^٣ وما كان من الخاتم بين كتفيه المذكور في كتب الأولين^٤ وما روي من طول قامته عند الطويل، ووساطته عند الوسط.^٥

ومنها: ولادته مختونا مسرورا واضعا إحدى يديه على عينيه، والأخرى على سواته.^٦

ومنها^٧ ماروي أنه نظر إلى وجهه، والبدر، فكان أحسن^٨ وأنه كان أطيب ريحا من المسك، وألين من الحرير، وكان يؤخذ عرقه فيتتبع به في الطيب.^٩ ومنها صدقه في أقواله، حتى لم يسمع منه كذب في الأمور الدينية، ولا في الدنيوية، ولو سمع منه مرة [٨١\ب] لشهره^{١٠} أعداؤه.^١

^١ في هامش ل: صفة 'النور'.

^٢ ف؛ ف ي؛ من.

^٣ انظر: دلائل النبوة للبيهقي، ٢١٥/١؛ وأعلام النبوة للماوردي، ١٣٢؛ و المواهب اللدنية للقسطلاني، ٢١٧/٢-٢١٨، ٦٢٦-٦٢٨.

^٤ انظر: سنن الترمذي، المناقب ٨؛ ودلائل النبوة للبيهقي، ٢٥٩/١-٢٦٧، ٢٧٠؛ و المواهب اللدنية للقسطلاني، ١٦٠/١-١٦٨، ١٨٧-١٨٩، ٦٤٥/٢.

^٥ لم أجده في المراجع.

^٦ انظر: المواهب اللدنية للقسطلاني، ١٣٣/١-١٣٥.

^٧ ف؛ ف ي؛ واما.

^٨ انظر: سنن الترمذي، الأدب ٤٧؛ والمستدرک للحاكم، ١٨٦/٤؛ و سنن الدارمي، المقدمة ١٠.

^٩ انظر: صحيح البخاري، الصوم ٥٣، والمناقب ٢٣؛ و صحيح مسلم، الفضائل ٨١.

^{١٠} ف؛ ف ي؛ لشهرة.

ومنها: أمانته البليغة حتى سموه محمدا الأمين، وعفاهه عن القبائح حتى لم يقدم على شئ منها لا قبل النبوة، ولا بعدها، وشجاعته البالغة حتى لم يفر من أعدائه وإن عظم الخوف كيوم أحد، والأحزاب لثقتة بوعد الله تعالى لقوله تعالى: "والله يعصمك من الناس"^٢، وغاية شفقتة، ونهاية رحمته حتى عوتب بقوله تعالى: "لعلك باخع نفسك"^٣ الآية، وسخاوته في الدرجة العليا حتى نهى عن إسرافه بقوله تعالى: "ولا تبسطها كل البسط"^٤، وزهده في الدنيا حتى أن قريشا عرضوا المال، والزوجة المليكة ليترك دعواه، فلم يلتفت؛^٥ وترفعه على أهل الدنيا، والثروة؛ وغاية تواضعه لأهل الفاقة، والمسكنة؛ وتحمله، وحلمه، ومصابرته إلى غاية لم يبلغها الأولون، والآخرون؛^٦ واجتماع هذه الخصال على وجه المبالغة لم يتفق لأحد من الأنبياء قبله، ولا لأحد من الأولياء بعده؛ وإنه لمن أعظم المعجزات الدالة على صدقه.

وأما ما كان خارج ذاته فمنها: ما روي أنه أخبر أصحابه بموت النجاشي،^٧ وصلى عليه، ثم شاعت الأخبار أنه مات في ذلك اليوم؛^٨ وكذا روي قوله لعمار: "تقتلك الفثة

^١ انظر: سيرة ابن هشام، ١٤٦/١.

^٢ سورة المائدة، ٦٧٨٥.

^٣ تمام الآية: "فلعلك باخع نفسك إن لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفا" (سورة الكهف، ٦١٨).

^٤ سورة الإسراء، ٢٩١٧.

^٥ انظر: السيرة النبوية لابن هشام، ٢١٥/١-٢١٦.

^٦ انظر: أعلام النبوة للماوردي، ٢٨٨؛ و المواهب اللدنية للقسطلاني، ٢٣١/٢-٢٤٤.

^٧ في هامش ل: ملك الحبشة.

^٨ انظر: دلائل النبوة للبيهقي، ٤١٢/٤.

^٩ عمار بن ياسر بن عامر الكناني أبو اليقظان صحابي من الولاة الشجعان ذوى الرأي أحد السابقين إلى الإسلام هاجر إلى المدينة، وشهد بدر، والخندق، وبيعة الرضوان، وهو أول

الباغية"،^١ فقتل مع علي رضي الله عنه^٢ يوم صفين^٣ وقوله عليه السلام لعلي رضي الله عنه: "أشقى الناس عاقر الناقة والذي يخضب منكب هذا من هذا"،^٤ يعني 'يضرب على رأسك، ويخضب يمينك من دم هذا'، ثم كان كما قال. وقوله عليه السلام^٥ للعباس^٦ حين أسره: "أفد نفسك، وابن أخيك [١٨٢] عقيلًا،^٧ ونوفلاً؛^٨ فإنك ذومال"،

من بنى مسجداً في الإسلام ولاه عمر الكوفة، وشهد الجمل، وصفين مع علي، وقتل في الثانية سنة ٦٥٧/٣٧، وعمره ثلاث وتسعون سنة. انظر: الأعلام للزركلي، ١٩١/٥-١٩٢؛ والمراجع التي ذكرت هناك.

١ انظر: صحيح البخاري، الصلاة ٤٦٣؛ وصحيح مسلم، الفتن ٧٣، ٧٢، ٧٠.

٢ ل: عنهما.

٣ في هامش ل: اسم جبل.

٤ انظر: مسند أحمد بن حنبل، ٩١/١، ١٠٢، ١٣٠، ١٥٦.

٥ ل - عليه السلام.

٦ ل: لعباس.

٧ عقيل بن أبي طالب الهاشمي القرشي أخو علي، وجعفر لأبيهما صحابي فصيح اللسان شديد الجواب وقع على الشرك إلى أن كانت وقعة بدر، فأخرجته قريش للقتال كرها، فشهدا معهم، وأسره المسلمون، ففداه العباس، فرد إلى مكة، ثم أسلم بعد الحديبية، وهاجر إلى المدينة، وشهد غزوة مؤتة، وثبت يوم خندق، وفارق أخاه علياً في خلافته، وعمي في أواخر أيامه توفي في أول أيام يزيد في حلب سنة ٦٧٩/٦٠، وكان جماعة ينتسبون إليه يعرفون ببني عقيل. انظر: الأعلام للزركلي، ٣٩/٥-٤٠؛ والمراجع التي ذكرت هناك.

٨ نوفل بن حارث بن عبد المطلب، صحابي كان من أغنياء قريش، وأجوادهم، وشجعانهم أسر يوم بدر، ثم أسلم، وهاجر إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أيام الخندق، وشهد فتح مكة، وحنينا، والطائف عاش إلى خلافة عمر بن الخطاب مات سنة ٦٣٦/١٥. انظر:

فقال: لا مال عندي، فقال: "أين المال الذي وضعته بمكة عند أم الفضل،^١ وليس معكما أحد؛ فقلت: إن أصبت في سفرى هذا فللفضل كذا، ولعبدالله كذا؟"^٢ فقال العباس: والذي بعثك بالحق ما علم هذا أحد غيرى، وإنك رسول الله، وأسلم هو، وعقيل رضي الله عنهما.

ومنها: انشقاق القمر ليلة البدر،^٣ واجتذاب الشجر مرارا،^٤ وتسليم الحجر، والشجر كما روي أنه لما لقيه جبرئيل عليه السلام، وأدى إليه الوحي بجبل حراء، ثم مضى إلى داره، فلم يمر بحجر، ولا شجر إلا سلم عليه، وشهد بنبوته؛^٥ وهذه معجزة له ليعرف أنه نبي، وأن ما رآه حق لا وسوسة.

ومنها: تسبيح الحصى في كفه؛^٦ ونبوع الماء في غزوة تبوك من بين أصابعه حين وضع يده على فم المطهرة حتى روى منه جنوده، وسراياه، ودوابهم؛^٧ وإشباع الخلق

الأعلام للزركلي، ٣٢/٩؛ والمراجع المذكورة فيه.

^١ وهي لبابة الكبرى بنت الحارث الهلالية الشهيرة بأم الفضل زوجة العباس بن عبد المطلب ولدت من العباس سبعة، وهي التي ضربت أبالهيب بعمود، فشجته في حجرة زمزم بمكة على أثر وقعة بدر، أسلمت بمكة بعد إسلام خديجة، وكان رسول الله يزورها، ويقيل في بيتها توفيت نحو سنة ٦٥٠/٣٠. انظر: الأعلام للزركلي، ١٠٢/٦؛ والمراجع التي ذكرت هناك.

^٢ انظر: دلائل النبوة لأبي نعيم الإصبهاني، ٦١٩/٢.

^٣ انظر: صحيح البخاري، المناقب ٢٧، والتفسير ١/٥٤، ومناقب الأنصار ٣٦، و صحيح مسلم، صفات المنافقين ٤٣-٤٤.

^٤ انظر: سنن ابن ماجه، الفتن ٢٣.

^٥ انظر: صحيح مسلم، الفضائل ٢؛ و مسند ابن حنبل، ٨٩، ٩٥، ١٠٥/٥.

^٦ ل + وحين الجذع إليه حين انتقل إلى المنبر، فالتزمه حتى سكن.

^٧ انظر: صحيح البخاري، الرقاق ١٧، والأشربة ٣١.

الكثير من الطعام اليسير مرارا في غزوة تبوك، ويوم الخندق، وضيافة جابر، وغيرها^١،
 وشكاية الناقة مرة بعد أخرى من أصحابها^٢، وشهادة^٣ الشاة المشوية المسمومة يوم
 خيبر، وقولها 'لاتأكل مني فأني مسموم'، وتعلق الصخرة بعنق أبي جهل حين أراد أن
 يضربه بها^٤، وسقوط شرف قصور الأكاسرة، والقياصرة بفارس، والروم ليلة ولادته
 حتى تحيروا، وأرسلوا إلى الكهنة يسألونهم ماذا حدث في العالم حتى سقط شرف
 قصورنا، فأخبروهم بولادة نبي آخر الزمان صلى الله عليه وسلم^٥، وإظلال الغمام عليه
 قبل مبعثه في طريق [٨٢ب] الشام^٦، وتسخير النخلة إياه حال صباه ليتناول من
 ثمرها^٧ إلى غير ذلك ليقع أساسا لنبوته، وقاعدة وكيدة لرسالته.

ومنها: خروار الأصنام ليلة ولادته حتى لم يبق في ديار العرب، والعجم صنم إلا
 خر لوجهه^٨، ودرور لبن ضرور شاة أم معبد اليابسة الجرباء حين مسح يده عليها^٩، وما

^١ انظر: صحيح البخاري، الأطعمة ٦، ١٨؛ والمناقب ٢٥؛ وصحيح مسلم، الأشربة ١٤١-١٤٣؛ وسنن ابن ماجه، الأطعمة ٤٧.

^٢ انظر: السيرة النبوية لابن هشام، ٣٩٦/٢-٤٠٨؛ وتفسير ابن كثير، ٤٢/٥-٤٣؛ والمواهب اللدنية للقسطلاني، ٢٠٤/١، ٢٦/٢، ٣٥-٣٥/٣، ٤٥-٧٤.

^٣ ل: وشهادة.

^٤ انظر: سنن أبي داود، الديات ٦؛ و سنن الدارمي، المقدمة ١١؛ وأعلام النبوة للماوردي، ١٩٥؛ والمواهب اللدنية للقسطلاني، ٣٠٣/١، ٣٠٤-٥٤٢/٢، ٥٤٨.

^٥ انظر: السيرة النبوية لابن هشام، ٢١٨/١.

^٦ انظر: دلائل النبوة للبيهقي، ١٢٦/١-١٢٩؛ والمواهب اللدنية، للقسطلاني، ١٣١/١.

^٧ انظر: سنن الترمذي، المناقب ٥؛ والسيرة النبوية لابن هشام، ١٣٥/١؛ والمواهب اللدنية للقسطلاني، ١٨٨/١-١٨٩.

^٨ لم أجده في المراجع.

^٩ انظر: دلائل النبوة لأبي نعيم الإصبهاني، ٦١٢/٢؛ والبداية والنهاية لابن كثير، ٢٦٦/٢.

وما روي أن ذئبا دل الراعي على النبي عليه السلام،² وكان يحفظ الذئب غنمه.³ ومنها: ما روي من إنبات النخلة في⁴ سنام البعير، وإدراك ثمرها في الحال، ثم تناولها الحاضرون؛ فمن علم الله أنه يؤمن كان الثمر حلوا في فمه،⁵ ومن علم أنه لا يؤمن عاد حجرا في فمه،⁶ وتسليم ضب الأعرابي عليه،⁷ وكلام الطيبي، وإحياء بنت أبي أوفى،⁸ وإحياء ولد الوالدة⁹ بدعائه،¹⁰ وإحياء ولد العجوز النصرانية¹¹ حين أتت مع أربعين شيخا من نجران بعظام ولدها، وطلبوا منه الإحياء بدعائه، فدعا الله تعالى، فأحياه، فأسلموا بأسرهم.

ولئن¹² منع التواتر في سائر المعجزات فالجواب عنه من وجهين: أحدهما أن أكثر المعجزات العقلية بأعيانها ثبت بالتواتر كزهده، وورعه، وثقته، وأمانته، وحلمه، وصبره، وفطنته، وذكائه، وجوده، وسخائه، وتواضعه، وكرمه، ورحمته، وعدله،

1 انظر: دلائل النبوة للبيهقي، ٨٤/٦.

2 ل: صلى الله عليه وسلم.

3 انظر: دلائل النبوة للبيهقي، ٤١/٦-٤٤.

4 ل: على.

5 ل: في فمه حلوا.

6 لم أجده في المراجع.

7 ل + عليه السلام.

8 انظر: دلائل النبوة لأبي نعيم الإصبهاني، ٦١٨/٢.

9 في هامش ل: أي التي ولدت بموت ولدها.

10 انظر لإحياء النبي صلى الله عليه وسلم ولد عجوز الميت: دلائل النبوة للبيهقي، ٥٠/٦-

٥٢؛ ومواهب اللدنية للقسطلاني، ٥٧٨/٢.

11 لم أجده في المراجع.

12 ف؛ ف ي؛ فلئن.

واختصاصه بمكارم الأخلاق؛ فإن المشهور، والمعلوم من أهل العالم أنه كان مخصوصا بكل واحدة من هذه الخصال الحميدة.

والثاني: أن ثبوت كل واحدة من هذه المعجزات بعينها وإن لم يكن متواترا، ولم يكن دليل النبوة، [١٨٣] لكن مجموعها مما يعلم قطعا أنه لا يحصل إلا للأنبياء.

فإن قيل: المعجزات مشتبهة بالسحر، فلا يوثق بها.

قلنا: لا تشبهه، لوجود الفرق بينهما من وجوه: أحدها أن التعليم، والتلمذ يدخل في السحر دون المعجزة، وقد يكون التلميذ فيه أحق من الأستاذ.

والثاني: أن السحر لا يكون بالتحكم، واقتراح المقترحين، بل بحسب ما يعلمه، بخلاف معجزات الأنبياء عليهم السلام.

والثالث: أن آثار المعجزات حقيقية كشعب الجماعة الكثيرة من الطعام اليسير، وريهم من الماء القليل، والتزود منها للثاني من الزمان كما حصل يوم الخندق بخلاف السحر، لأنه مخيلات^٢ لا يروج^٣ إلا في أوقات مخصوصة، وأمكنة مخصوصة، على أن أحدا من العقلاء لم يجوز انتهاء السحر إلى إحياء الموتى، وقلب العصا ثعبانا، وخلق القمر، والبحر، وإبراء الأكمه، والأبرص، ونحوها.

وأما الدعوى الثالثة أن من ظهرت على يديه المعجزة فهو نبي صادق، فدليلها ما مر في وجه دلالة المعجزة على صدق الآتى بها.

^١ ل: تعلمه.

^٢ ل: تخيلات.

^٣ ل: لا تروج.

فصل في العصمة

العصمة لغة هي المنع، والتوفيق ما يتفق به الشيء، ثم اختص بما يتفق به الخير دون الشر عرفاً شرعياً. ثم القائلون بالعصمة منهم من قال: المعصوم هو الذي لا يمكنه الإتيان بالمعاصي؛ ومنهم من قال: إنه يكون متمكناً تمسكاً بقوله تعالى: "قل إنما أنا بشر مثلكم"، وقوله: "لولا^٢ أن ثبتناك لقد كدت تركن إليهم"،^٣ وقوله: "وما أبرئ نفسي"^٤، وبأن المعصوم لو كان مسلوب [١٨٣ب] الاختيار لما استحق على عصمته^٥ مدحا، ولبطل^٦ الأمر، والنهي، والثواب، والعقاب.

ثم هؤلاء زعموا أن أسباب العصمة أمور أربعة: أحدها اختصاص النفس بخاصية تقتضي ذلك ملكة الانتهاء عن المعاصي؛ والثاني حصول العلم بمثالب المعاصي، ومناقب الطاعات؛ والثالث تأكيد ذلك بالعلم^٧ بالوحي الإلهي؛ والرابع خوف المؤاخذة على ترك الأولى، والنسيان.^٨ فإذا حصلت هذه الأمور في نفس صارت معصومة لامحالة.

^١ سورة الكهف، ١١٠\١١٨؛ سورة فصلت، ٦\٤١؛ وفي هامش ل: والبشر متمكن.

^٢ ل: ولولا.

^٣ سورة الإسراء، ٧٤\١١٧.

^٤ سورة يوسف، ٥٣\١٢.

^٥ ل: تركه.

^٦ ل: ويبطل.

^٧ ل: العلم.

^٨ في هامش ل: أي ان يكون خائفا المؤاخذة على تركه ما فعله أولى من تركه، أو يكون خائفا على ما ينسى.

وقال الإمام أبو منصور الماتريدي: ^١ العصمة لا تزيل المحنة، ^٢ يعني 'لا تجبره على الطاعة، ولا تعجزه عن المعصية، بل هي لطف من الله تعالى تحمله على فعل الخير، وتزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقاً للابتلاء.

ثم اتفقت الأمة على كون الأنبياء عليهم السلام معصومين عن الكفر إلا عند الفضيلية من الخوارج لأن عندهم يجوز صدور الذنب عنهم، وأنه كفر عندهم، والعصمة عن المعاصي ثابتة بعد الوحي إلا عند الحشوية، وأجمعوا أنه لا يجوز عليهم التحريف، والخيانة في تبليغ الشرائع، والأحكام عن الله تعالى لا بالعمد، ولا بالسهو، وإلا لم يبق الاعتماد على شيء من الشرائع.

لنا: أن المعصية لو صدرت عنهم لكانوا أقل درجة من عصاة الأمة، إذ الجنائية منهم أقبح، وأفحش؛ وذلك غير جائز، لأن درجات الأنبياء عليهم السلام في غاية الشرف.

والثاني: أن الفسق يمنع قبول الشهادة، فصار أدنى حالا من عدول الأمة، ^٣ وإنه لا يجوز. [١٨٤]

والثالث: أنه لو أقدم على المعصية يجب زجره عنها، فلم يكن إيذاؤه محرماً، لكنه محرم لقوله تعالى: "إن الذين يؤذون الله ورسوله" ^٤ الآية.

والرابع: أنه لو أتى بمعصية لوجب علينا اتباعه لقوله تعالى: ^٥ "فاتبعوني"، ^١ فيلزم

^١ ل + رحمه الله.

^٢ انظر: تأويلات القرآن للماتريدي، ١/٢٢٤.

^٣ في هامش ل: لأن شهادتهم مقبولة.

^٤ تمام الآية: "إن الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة وأعد لهم عذاباً أليماً" (سورة الأحزاب، ٥٧/٣٣).

^٥ ل - تعالى.

الجمع بين الحرمة، والوجوب، وهو محال.

والخامس: أنهم حجج الله على عباده، فلو جاز منهم ارتكاب النهي لا يوثق بقولهم، فلا يلزم الحجة.

والسادس: أن إبليس استثنى المخلصين عن إغوائه في قوله تعالى خيرا عنه: "فبعزتك لأغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين"²، والمخلص عن إغوائه لا بد وأن يكون معصوما. وكذا وصف الله تعالى لهم بأنهم عنده من المصطفين الأخيار يناقئ صدور الذنب عنهم، ولا يلزم تقسيم المصطفين إلى الظالم، والمقتصد، والسابق في قوله تعالى: "ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا"³، لأن الضمير عائد إلى العباد لكونها أقرب.

والسابع: أنه لو صدر الذنب عنهم لما قبلت شهادتهم بالنص الموجب للتثبيت في نيا الفاسق؛ ومن لا يقبل شهادتهم كيف يكون شهيدا على الكل يوم القيمة؟ وقد شهد الله تعالى بأن محمداً شهيداً على الكل يوم القيمة في قوله: "ويكون الرسول عليكم شهيداً"⁵.

فأما قبل الوحي فيجوز على سبيل الندرة، وروي أنه قيل لأبي عمرو بن العلاء⁶:

1 سورة آل عمران، ٣١/٣؛ سورة طه، ٩٠/٢٠.

2 سورة ص، ٨٢/٣٨، ٨٣.

3 سورة فاطر، ٣٥/٣٢؛ ل + الآية.

4 ل + عليه السلام.

5 سورة البقرة، ١٤٣/٢.

6 زيان بن عمار التميمي المازني البصري أبو عمرو، ويلقب أبوه بالعلاء، من أئمة اللغة، والأدب كان من القراء السبعة ولد بمكة، ونشأ بها، ومات بالكوفة سنة ٧٧٠/١٥٤. انظر: الأعلام للزركلي، ٧١/٣؛ والمراجع التي ذكرت هناك.

كيف نقرأ بالنون؟^١ أيلعبون وهم أنبياء؟ فقال: لم يكونوا أنبياء يومئذ. وهذا نص منه على أن أحوالهم قبل البعث يخالف أحوالهم بعد البعث؛ وهذا لأن العصمة بعد [١٨٤ب] البعث لإلزام الحججة على ما بينا. فاما قبل البعث لم يكونوا حججة، ولم يجب قبول قولهم، فلا ضرورة في إثبات العصمة.

ويدل على صحة هذا القول قصة آدم عليه السلام. فإن قيل: لم قلتم بأن واقعة آدم عليه السلام كان قبل النبوة؟ قلنا: لوجوه ثلاثة: أحدها أنه تعالى قال: "ثم اجتباه"^٢ بحرف 'ثم'، وإنه للتراخي بعد ذكر المعصية، فيدل على تأخير الاجتباه عنها. والثاني أن التوفيق بين دليل العصمة^٣ وبين دليل وجود الذنب منهم واجب، ولا ذلك إلا بتأخر النبوة عن الجنابة. والثالث أن آدم عليه السلام لو كان رسولا وقت الواقعة إما أن كان رسولا إلى الملائكة، ولا وجه له، لأنهم رسل الله قال الله تعالى: "جاعل الملائكة رسلا"^٤، والرسول لا يحتاج إلى رسول آخر؛ أو إلى البشر، ولا وجه له أيضا، لأنه ما كان معه من البشر إلا حواء رضي الله عنها؛ وخطاب الشرع يأتيها من غير واسطة قال الله تعالى: "ولا تقربا هذه الشجرة"^٥؛ أو كان رسولا من غير مرسل إليه، ولا وجه له أيضا.

١ أي كلمة 'يلعب' في آية "أرسله معنا غدا يرتع ويلعب وأنا له لحافظون" (سورة يوسف، ١٢/١٢).

٢ سورة طه، ١٢٢/٢٠.

٣ ل: عصمة الأنبياء.

٤ سورة فاطر، ١١٣٥.

٥ سورة البقرة، ٣٥/٢؛ سورة الأعراف، ١٩/٧.

فصل [فى أن الأنبياء أفضل من الملائكة]

الأنبياء أفضل من الملائكة،^١ وقالت المعتزلة، والفلاسفة: الملائكة السماوية أفضل من البشر، وهو اختيار أبى بكى الباقلانى، وأبى عبدالله الحلیمى من أصحابنا. وحجتنا فى ذلك أن آدم عليه السلام كان مسجود الملائكة، والمسجود أفضل من الساجد.

فأن قيل: جاز ان يكون السجدة لله تعالى، وآدم عليه السلام كالقابلة، ولئن كان السجود لآدم لكن يجوز أن يراد به التحية، [١٨٥] والترحيب كسجدة يعقوب، وبنه ليوسف عليه السلام.^٢ ولعل العرف فى ذلك الزمان أن من سلم على غيره وضع جبهته على الأرض، وتسليم الكامل على الناقص أمر معتاد.

قلنا: ذلك السجود إن لم يكن دليلا على رجحان المسجود على الساجد، وإلا لما أبى إبليس عن السجود استكبارا، ولم يقل: "أرأيتك هذ الذى كرمت على"،^٣ ولا يلزم قوله تعالى: "لن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون".^٤ فإن

^١ فى هامش ل: وقال أهل التحقيق من المتكلمين: خلق الله تعالى فى بنى آدم العقل، والشهوة، وفى الملائكة العقل دون الشهوة، وفى البهائم الشهوة دون العقل؛ فمن سلب عقله من الأدميين على شهوته، وعمل بمقتضى عقله، وترك العمل بموجب شهوته فهو أفضل من الملائكة، لأنه يساوى الملائكة فى الطاعة مع وجود المانع فى حقه دون الملائكة؛ ومن سلب شهوته على عقله، وعمل بمقتضى شهوته دون عقله فهو شر من البهيمة، لأنه يساوى البهائم فى العمل بموجب الشهوة مع وجود الزاجر فى حقه دون البهائم.

^٢ يشير إلى قوله تعالى: " ورفع أبويه على العرش وخروا له سجدا (سورة يوسف، ١٠٠\١٢) .

^٣ سورة الإسراء، ٦٢\١٧ .

^٤ سورة النساء، ١٧٢\٤ .

مثل هذا الكلام يفيد رجحان المعطوف على المعطوف عليه كما يقال 'هذا العالم لا يستنكف الوزير من خدمته، ولا السلطان. قلنا: مثل هذا الكلام لا يفيد رجحان المعطوف على الإطلاق بدليل أنه لا يفيد في قوله تعالى: "ولا الهدي ولا القلائد"، ولا في قول الناس 'ما أعانى على هذا الأمر لا زيد، ولا عمر'.

ولئن سلمنا دلالة الآية على رجحان الملائكة على المسيح^٢ لم يدل على رجحانهم على محمد عليه السلام^٣ وهو أفضل من المسيح، ولئن دلت على رجحان جملتهم^٤ لم يدل على رجحان كل فرد منهم، ولئن دلت على رجحان كل فرد في صفة، وفضيلة لكنها ما دلت على رجحانهم في جميع الفضائل، والمناصب. ألا ترى أن في النظر^٥ لا يفيد رجحان السلطان في جميع الفضائل؟ بل دلالتها على رجحان الملائكة في القوة، والقدرة، والاستيلاء على السموات، والأرضين.

لما روي أن وفد بني نجران أتوا رسول الله عليه السلام^٦ وناظروا في أمر عيسى عليه السلام، [١٨٥ب] فقال عليه السلام: "كان عبدالله، ورسوله"^٧، فقالوا: إن عيسى يأنف من هذا القول، فالتصاري لما شاهدوا من عيسى عليه السلام إحياء الموتى، وإبراء الأكمه، والأبرص أخرجوه بسبب هذه القدرة عن عبودية الله تعالى، فقال تعالى:

١ سورة المائدة، ٢١٥.

٢ ل + لكن.

٣ ل: صلى الله عليه وسلم.

٤ ل + لكن.

٥ ل: النظر.

٦ ل: صلى الله عليه وسلم.

٧ صلى الله عليه وسلم.

٨ لم أجده في المراجع.

"إن عيسى لا يستنكف بهذا القدر من القدرة عن عبوديتي، ولا الملائكة المقربون الذين هم فوقه في القوة، والقدرة". ورجحان الملائكة في القدرة مسلم لا نزاع فيه، إنما النزاع في الفضيلة عند الله،^١ وكثرة الثواب بالعبودية، ولا دلالة للآية^٢ عليه.

فصل [في الكرامات]

ظهور الكرامة على طريق نقض الآية جائر غير ممتنع، وأنكرت المعتزلة ذلك، لأنه لو ظهر ذلك لانسد طريق^٣ معرفة النبي، والرسول، ولأنه لا فائدة في ظهورها بخلاف المعجزة، فإنه مست الحاجة إلى معرفة النبي من المتنبئ، ولا حاجة إلى معرفة الولي من غيره، إذ لا تكليف في الاعتقاد بولايته.

وأهل الحق أقروا بذلك لما اشتهر من الأخبار، واستفاض من الحكايات كما روي في خبر عمر رضي الله عنه في أمر النيل،^٤ ورؤيته على المنبر جيشه بنهاوند، وسمع سارية ذلك الصوت على مسافة بعيدة،^٥ وكذلك قصة أصحاب الكهف،^٦

^١ ل + تعالى.

^٢ ل: في الآية.

^٣ ؛ ف ي . طريق.

^٤ ف؛ ف ي + طريق.

^٥ في هامش ل: وهو أن النيل كان يزداد كل سنة حتى يغرق الضياع، والقرى، ولم يسكن حتى يلقى فيه شخص من بنى آدم، فبلغوا أمره إلى عمر رضي الله عنه، فكتب شيئاً، وأمر بهم بإلقائها في النيل، ففعلوا ذلك، فسكن، فلم يزد بعد زائداً على قدر الحاجة. انظر لرواية أمر النيل: البداية والنهاية لابن كثير، ١٠٠/٧.

^٦ انظر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني، ٥٣٩/١٣؛ والبداية والنهاية لابن كثير، ١٣٠/٧-١٣٢.

ومريم^٢ و آصف^٣ مذكور في القرآن.

وما زعموا أن ذلك يوجب انسداد طريق معرفة الرسول قلنا: ليس كذلك، لأن كرامة ولي هذه الأمة دليل رسالة رسولنا قطعاً، فكان معجزة له. فكيف يتلبس بالمعجزة والمعجزة [١٨٦] تظهر على أثر دعوى الرسالة، والولي لو ادعى ذلك يكفر من ساعته، ولم تبق كرامته؟

وكذا صاحب المعجزة لا يكتف معجزته، بل يظهرها، وصاحب الكرامة يجتهد في كتمانها، لأنه يخاف الاغترار لدى الاشتهار؛ وكذا يخاف أنها من قبيل الاستدراج^٤ له دون الكرامة.

ثم فيه فائدة ظهور كرامته على الله عنده^٥ وثبوت رسالة من آمن به، وبصير كمن شاهد معجزات الرسول عليه السلام^٦ وتصير مبعثة له على الاجتهاد في العبادات، والاحتراز عن السيئات إبقاء لتلك المنزلة العلية على نفسه، وتحريضاً لمن اطلعه الله تعالى عليها من الصالحين على الجهد، والاجتهاد لينال تلك المنزلة. والله الهادي^٧.

^١ انظر: سورة الكهف، ١٨\١٧-١٩، ٢٥.

^٢ انظر: سورة آل عمران، ٣\٣٧، ٣٩؛ سورة مريم، ١٩\٢٥.

^٣ انظر: سورة النمل، ٢٧\٤٠.

^٤ في هامش ل: اي الارتفاع في الأثم درجة فدرجة.

^٥ في هامش ل: اي يظهر عند الولي أنه مكرم على الله، وبصير ذلك باعثاً له على العبادة.

^٦ ل: صلى الله عليه وسلم.

^٧ ل - والله الهادي.

[الباب الثالث]
[مسائل السمعيات]

بقوله "وهو بكل خلق عليم" ¹ بين أن الإعادة وإن كان ² فعلا محكما متقنا لا يتأتى إلا من عالم قادر، لكنه تعالى عالم قادر ³ بين علمه بقوله "وهو بكل خلق عليم"، وقدرته بقوله "الذي جعل لكم من الشجر الأخضر" ⁴ الذي رويت أصوله، وفروعه، وأوراقه، وغصونه من الماء نارا مع التضاد في طبيعتهما. إذ الماء بارد رطب، والنار حارة يابسة، ⁵ ولم تصعب ⁶ عليه ذلك لكمال قدرته. فكيف يتعذر عليه إعادة الحياة في العظام الرميمة، والأجساد البالية، مع أنه لا تضاد بينهما؟ ثم أوضح ذلك بقوله "أوليس الذي خلق السموات، والأرض بقادر" ⁷ يعني خلق السموات، والأرض ⁸ في تقدير عقولكم أعظم من إحياء الموتى. فلما كان قادرا على ذلك فلأن يكون قادرا على إحياء الموتى أولى ⁹.

ثم نبه بقوله "إنما أمره" ¹⁰ الآية، أنه ¹¹ ليس ممن يتعذر عليه شيء، أو يصعب عليه أمر، بل سرعة [١٨٧] وجود ما يوجد كسرعة قول واحد منكم 'كن'. فإذا ثبت أنه لم يوجد الخلل في الفاعل، ولا في قابلية المحل لا معنى للإنكار.

1 سورة يس، ٧٩/٣٦.

2 ف؛ ل: كانت.

3 ف ي: وقادر.

4 ي - الأخضر؛ سورة يس، ٨٠/٣٦.

5 ل: حار يابس.

6 ل: ولم يصعب.

7 سورة يس، ٨١/٣٦.

8 ف ي - والأرض.

9 ف ي - أولى.

10 تمام الآية: "إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون" (سورة يس، ٨٢/٣٦).

11 ف ي؛ ل + تعالى.

1

=====

•

•

•

•

فإن قيل: كيف يتصور إعادة المعدوم، وكيف يتصور أن يكون المعاد عين الأول، ولم يبق للمعدوم عين حتى يعاد؟

قلنا: الحادث جائز الوجود بعد وجوده، فجواز وجوده إما ان كان لذاته، أو لمعنى؛ لاجاز أن يكون لمعنى، وإلا لزم التسلسل. وإذا كان جواز وجوده لذاته يبقى جواز وجوده بعد عدمه، إذ العدم لا يمنع الحكم لجواز وجوده ثانيا كما لم يمنعه أولا. ثم العدم^١ منقسم في علم الله تعالى إلى ما سبق له الوجود، وإلى ما لم يسبق كما أن العدم الأزلي ينقسم إلى ما سيوجد، وإلى ما لا يوجد. فمعنى الإعادة أن يبدل الله تعالى بالوجود المعدوم الذي سبق له الوجود.

فإن قيل: إذا أكل بعضهم بعضا، وصار أجزاء بدن المأكول بدن الآكل، فلورد في القيمة^٢ تلك الأجزاء إلى أحد هذين الشخصين لابد وأن يضيع الثاني. ولأن جسم الإنسان لو حشر إما أن حشر بصفة كانت عند الموت، فيلزم أن الأقطع، والأعمى، والمجدوم إذا ماتوا حشروا كذلك، وإنه باطل بالاتفاق؛ وإن حشر بصفة كانت في مدة الحياة فعلى هذا المسلم السمين إذا كفر، ومات هزيلا، فلو حشر سمينا، وعذب في النار يلزم إيصال العذاب إلى الأجزاء الموصوفة بالإسلام؛ وعلى عكسه الكافر السمين إذا أسلم، ومات هزيلا [١٨٧ ب] يلزم إيصال الثواب إلى الأجزاء الكافرة^٣.

قلنا: المعتبر في الحشر إعادة الأجزاء الأصلية دون الفاضلة؛ والأجزاء الأصلية لكل إنسان فاضلة بالنسبة إلى غيره، فيحشر الأجزاء الأصلية لكل واحد منهما. وأما السمن، والهزال، وسائر الأوصاف فيجوز أن يقال: لا إعادة لها، لأنها ليست من أركان أصل الخلقة. يدل عليه قوله تعالى: "ونحشرهم يوم القيمة على وجوههم عميا وبكما

^١ ف ي - العدم.

^٢ ف ي: القيامة.

^٣ ف ي: الموصوفة بالكفر.

وصيماً"١، وقوله تعالى: "يوم تبيض وجوه وتسود وجوه"٢ إلى غير ذلك من الآيات التي ذكر فيها زوال الأوصاف التي كانوا عليها في الدنيا.

وكذلك٣ حكم بعض الإنسان حكم أصله في الإيمان، والكفر، والأجزاء؛٤ حتى إن الكافر لو قطعت يده، ثم أسلم تبعث٥ اليد المقطوعة معه؛ وكذا المؤمن إذا قطعت يده، ثم كفر،٦ لأن الكفر أحبط عمل المؤمن، وإيمانه من الأصل، حتى التحق بالكافر؛٧ وكذا الكافر إذا أسلم رفع الإسلام كفره من الأصل، حتى التحق بالمؤمن الأصلي، ودخل أجزاء٩ كل واحد منهما في حكم أصله، ولا يكون لكل جزء حكم على حدة. دليله قوله تعالى: "كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها"١٠، ولا شك أن الجلد المبدل ليس معه في الدنيا، ولكن جعل في حكم الأصل. ألا ترى أن الله تعالى جعل لحم الحيوان جزءاً للآدمي، فيدخل في حكم استحقاق الثواب، أو العقاب، ويجعل جزء الآدمي جزء الحيوان، فيخرج عن استحقاق الجزاء؟

وقيل في تأويل [١٨٨] الآية: إن الله تعالى يعيد الجلد المحترق إلى الحالة

١ سورة الإسراء، ٩٧\١٧.

٢ ف ي - تعالى.

٣ سورة آل عمران، ١٠٦\٣.

٤ ف ي؛ ل: وكذا.

٥ ف؛ ف ي: والجزاء.

٦ ف: يبعث.

٧ ف ي؛ ل: والعياذ بالله.

٨ ف ي؛ ل + الأصلي.

٩ ف ي - أجزاء.

١٠ سورة النساء، ٥٦\٤.

الأولى، ولكن الأول أظهر، لأنه يوافق القرآن.

والمعقول في المسئلة أن الحكمة يقتضى الفصل بين المحق، والمبطل على وجه يضطر المبطل إلى معرفة حاله في البطلان لئلا يبقى له ريبة في ذلك، وليست الدنيا بدار هذا الاضطرار؛ لأنها خلقت للابتلاء، فلا بد من دار يقع هذا الفصل فيها، وهو يوم القيمة، ولذلك سمي يوم الفصل؛ قال الله تعالى: "إن يوم الفصل كان ميقاتاً"^١ "إن يوم الفصل ميقاتهم أجمعين"^٢.

ولأن الحكمة تقتضي جزاء كل عامل على حسب عمله؛ وقد ينعم على العاصي، ويبتلى المطيع في دار الدنيا للابتلاء، فلا بد من دار الجزاء. ولأن جزاء العمل الصالح نعمة لا يشوبها نقمة، وجزاء العمل السيئ نقمة لا يشوبها نعمة؛ ونعم الدنيا مشوبة بالنقم، ونقمها بالنعم، فلا بد من دار يحصل فيها كمال الجزاء؛ ولأنه قديموت المحسن، والمسيئ قبل أن يصل إليهما ثواب، أو عقاب. فلولا حشر، ونشربصل الثواب فيه إلى المحسن، والعقاب إلى المسيئ لكانت هذه الحياة^٣ عبثاً. وإليه الإشارة في قوله تعالى: "لتجزى كل نفس بما تسعى"^٤.

[فصل في سؤال القبر]

وأما سؤال منكر، ونكير حق، والتصديق به واجب لورود الشرع به،^٥ وإمكانه. فإنه يستدعى فهما، وتفهيما، وذلك يستدعى حياة، والإنسان يفهم بجزء من باطن قلبه،

^١ سورة النبا، ١٧\٧٨.

^٢ سورة الدخان، ٤٠\٤٤.

^٣ ف ي: الدنيا.

^٤ سورة طه، ١٥\٢٠. ل + و "أم نجعل المتقين كالفجار" (سورة ص، ٢٨\٣٨).

^٥ انظر: سنن أبي داود، السنة ٣؛ و سنن الترمذي، تفسير سورة ٢/١٤؛ و سنن النسائي، الجنائز ١١٤؛ و سنن ابن ماجه، الفتن ٣٣، والزهد ٣٣.

وإحياء الجزء^١ ليفهم السؤال، ويجيب ممكن.

[فصل في عذاب القبر]

وكذا عذاب القبر حق، لأنه تواتر عن رسول الله عليه السلام،^٢ وعن الصحابة رضي الله عنهم [١٨٨ ب] الاستعاذة منه،^٣ واشتهر قوله عليه السلام عند المرور بقبرين: "إنهما ليعذبان"،^٤ ودل عليه قوله تعالى: "النار يعرضون عليها غدوا وعشيا"^٥ وهو ممكن، فيجب التصديق به.^٦

وأما الذي يأكله السباع فغاية ما في الباب أن يكون بطن السباع قبرا له، فإعادة الحياة إلى جزء يدرك العقاب ممكن؛ ولا يشترط البنية المخصوصة لقيام الحياة بها على مذهب أهل السنة، بل يجوز قيام الحياة بالجزء المنفرد الذي لا يتجزى، وإن صار الجسد ترابا، والعظام رميما.

^١ ف ي: جزء.

^٢ ف ي؛ ل: صلى الله عليه وسلم.

^٣ انظر: صحيح البخاري، الأذان ١٤٩، والجنائز ٨٥، ٨٦، ٨٧، والكسوف ١٢، والجهاد ٢٥، والدعوات ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٣٩، ٤١، ٤٤، ٤٦، ٥٧؛ وصحيح مسلم، المساجد ١٢٣-١٢٦، ١٢٨-١٣٤، والقدر ٣٢، ٣٣، والذكر ٤٨-٥٢، ٧٢، ٧٦، والجنائز ٨٥، والكسوف ٨.

^٤ انظر: صحيح البخاري، الوضوء ٥٥، ٥٦، والجنائز ٨٩، والأدب ٤٤، ٤٩؛ وصحيح مسلم الطهارة ١١١؛ و سنن أبي داود، الطهارة ١١؛ و سنن الترمذي، الطهارة ٥٣؛ و سنن النسائي، الطهارة ٢٦، ١١٦؛ و سنن ابن ماجه، الطهارة ٢٦.

^٥ سورة غافر، ٤٠، ٤٦.

^٦ في هامش ل: ذكر الغدو، والعشي يدل على أنه عذاب القبر، لأن الغدو، والعشي لا يكونان إلا في الدنيا.

[فصل فى الميزان]

وأما الميزان فهو حق أيضا، دل عليه قواطع السمع،^١ وهو^٢ ممكن، فوجب التصديق به. فإن قيل: كيف يوزن الأعمال وهي أعراض انعدمت، والمعدوم لا يوزن؟ قيل^٣ له: سئل رسول الله عليه السلام^٤ عن هذا، فقال: " يوزن^٥ صحائف الأعمال "، فإذا وضعت فى الميزان خلق الله^٦ فى كفتها ميلا بقدر رتبة الطاعات، وهو على ما يشاء قدير.

[فصل فى الصراط]

وكذا الصراط،^٧ وإنطاق الجوارح،^٨ وتطائر الكتب،^٩ وما أعد لأهل الجنة من

^١ منها قوله تعالى: " والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم " (سورة الأعراف، ٨، ٩، ٧)، وقوله تعالى: " ونضع الموازين القسط يوم القيامة " (سورة الأنبياء، ٤٧/٢١).

^٢ ف ي: فهو.

^٣ ف ي: قلنا.

^٤ ف ي؛ ل: صلى الله عليه وسلم.

^٥ ل: توزن.

^٦ انظر: فتح البارى بشرح صحيح البخارى لابن حجر العسقلانى، ٥٣٩/١٣.

^٧ ل + تعالى.

^٨ سورة الصافات، ٢٣/٣٧؛ وفى هامش ل: لا يقال: العقل يحيل المرور على الصراط الذى هو أدق من الشعر، وأحد من السيف، لأننا نقول: كما لا يستحيل الطيران فى الهواء، والمشي على الماء لا يستحيل المرور على الصراط، ومن اعترف بما ظهر على الرسل من خوارق العادات فليس يليق به استبعاد هذه الأمور.

الحوار العين،^٣ والأنهار،^٤ والأشجار،^٥ والأطعمة،^٦ والأشربة،^٧ ولأهل النار فيها^٨ من الزقوم،^٩ والحميم،^{١٠} والأغلال،^{١١} والأنكال،^{١٢} والسلاسل^{١٣} كل ذلك حق ثابت. إذ هي في أنفسها^{١٤} ممكنة، والله تعالى قادر عليها، فكان خبر الصادق مفيدا للعلم^{١٥} بوجودها.

١ سورة النور، ٢٤/٢٤؛ سورة يس، ٣٦/٦٥؛ سورة فصلت، ٤١/٢٢، ٢١.

٢ سورة الإسراء، ١٧/١٣، ١٤، ١٤، ٧١؛ سورة الجاثية، ٤٥/٢٨؛ سورة الحاقة، ٦٩/٢٥، ١٩؛ سورة الإنشقاق، ٨٤/٧.

٣ سورة الصافات، ٣٧/٤٨؛ سورة الدخان، ٤٤/٥٤؛ سورة الطور، ٥٢/٢٠؛ سورة الرحمن، ٥٥/٧٢؛ سورة الواقعة، ٥٦/٢٢.

٤ انظر على سبيل المثال: سورة محمد، ٤٧/١٢، ١٥.

٥ سورة البقرة، ٢/٢٥؛ سورة محمد، ٤٧/١٥؛ سورة الواقعة، ٥٦/٢٨، ٢٩؛ سورة الرحمن، ٥٥/٦٨؛ سورة النبا، ٧٨/٣٢.

٦ انظر على سبيل المثال: سورة الزخرف، ٤٣/٧٣.

٧ انظر على سبيل المثال: سورة محمد، ٤٧/١٢، ١٥.

٨ ف ي - فيها.

٩ سورة الصافات، ٣٧/٦٢-٦٦؛ سورة الدخان، ٤٤/٤٣-٤٦؛ سورة الواقعة، ٥٦/٥٣، ٥٢.

١٠ انظر على سبيل المثال: سورة الأنعام، ٦٠/٧٠؛ سورة يونس، ١٠/٤؛ سورة الواقعة، ٥٦/٤٢-٤٤، ٩٣.

١١ سورة الأعراف، ٧/١٥٧؛ سورة الرعد، ١٣/٥؛ سورة سبأ، ٣٤/٣٣؛ سورة الإنسان، ٧٦/٤.

١٢ سورة المزمل، ٧٣/١٢.

١٣ سورة غافر، ٤٠/٧١؛ سورة الحاقة، ٦٩/٧٢؛ سورة الإنسان، ٧٦/٤.

١٤ ل: نفسها.

١٥ ف ي: العلم.

وما قالت الفلاسفة 'إن اللذات العقلية تقصر' الأفهام عن دركها، فمثل باللذات الحسية^٢، فهو كفر صريح، والقول به إبطال [١٨٩] للشرائع^٣، وسد لباب الاهتداء، والافتداء بالأنبياء عليهم السلام، فإنه إذا جاز عليهم الكذب لمصلحة فبطل^٤ الثقة بقولهم.

فصل في الوعيد

اتفقت الأمة على وعيد الكفار، وأنهم مخلدون في النار، واختلفوا في العصاة من أهل القبلة في أسمائهم، وأحكامهم. فزعم جمهور الخوارج أن من ارتكب معصية^٥ صغيرة، أو كبيرة اسمه الكافر^٦، وحكمه الخلود في النار لقوله تعالى: "ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها"^٧، واسم المعصية يطلق^٨ على الصغيرة، والكبيرة. ولما كان حكمها الدخول، والخلود في النار ثبت أن اسمه كافر، لأن هذا الحكم لا يكون إلا للكافر لقوله تعالى: "إلا الأشقى الذي كذب وتولى"^٩.
وقالت المعتزلة: إن كانت المعصية كبيرة فاسم مقترفها فاسق لا مؤمن، ولا كافر،

^١ ف ي: يقصر.

^٢ في هامش ل: فإنهم لا يقولون يحشر الأجساد، ولهذا قالوا بأن تلك اللذات.

^٣ ف ي: الشرائع.

^٤ ف ي: بطل.

^٥ ف ي - معصية.

^٦ ل - صغيرة.

^٧ ف ي - الكافر.

^٨ سورة النساء، ١٤\٤.

^٩ ل: يتطلق.

^{١٠} سورة الليل، ١٥\٩٢.

ولا منافق؛ لأن هذا الاسم متفق عليه، وما وراءه مختلف فيه، فأخذنا المتفق عليه، وتركنا المختلف فيه. وحكمه أنه يخلد في النار إن مات قبل التوبة لقوله تعالى: "ومن يقتل مؤمنا متعمدا"١ الآية؛ وقوله تعالى: "إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما"٢ الآية؛ وقوله تعالى: "أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا"٣ الآية؛ جعل المؤمن قسما، والفاسق قسما دل أن الفاسق غير المؤمن. ثم بين حكم كل واحد منهما، فكانت دليل الاسم، والحكم جميعا. وقوله تعالى: "وإن الفجار لفي جحيم" إلى قوله: "وما هم [١٨٩ب] عنها بغائبين"٥، فهو يقتضى الخلود في النار.

وكذا عمومات الوعيد نحو قوله تعالى: "ومن يولهم يومئذ دبره"٦ الآية، وقوله تعالى: "إنه من يأت ربه مجرما"٧ الآية، وقوله تعالى بعد تعديد المعاصي: "ومن يفعل ذلك يلق أثاما"٨ الآية، وقوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم" إلى قوله:

١ تمام الآية: "ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذابا عظيما" (سورة النساء، ٩٣\٤).

٢ تمام الآية: "إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا" (سورة النساء، ١٠\٤).

٣ ل + لا يستون. أما الذين آمنوا.

٤ تمام الآية: "أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستون" (سورة السجدة، ١٨\٣٢).

٥ سورة الإنفطار، ١٤\٨٢-١٦.

٦ ف ي؛ ل: فهذا.

٧ تمام الآية: "ومن يولهم يومئذ دبره إلا متحرفا لقتال أو متحيزا إلى فئة فقد باء بغضب من الله وماواه جهنم وبئس المصير" (سورة النساء، ١٦\٤).

٨ تمام الآية: "إنه من يأت ربه مجرما فإن له جهنم لا يموت فيها ولا يحيى" (سورة طه، ٧٤\٢٠).

٩ تمام الآية: "والذين لا يدعون مع الله إلها آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق

"ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا"؛^١ و"من" في معرض الشرط للعموم. وكذا قوله: "ونسوق المجرمين إلى جهنم وردا"؛^٢ وقوله تعالى: "ونذر الظالمين فيها جثيا"؛^٣ وقوله تعالى: "ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة"؛^٤ الآية؛^٥ وذلك إنما يصدق لو حصل عقابهم في ذلك اليوم. والجمع^٦ المحلى بحرف التعريف يفيد العموم، تدل عليه وجوه:

أحدها: أن أبابكر رضي الله عنه احتج بقوله عليه السلام: "الأئمة من قريش"؛^٧ والأنصار سلموا؛ ولولا أن مقتضاه "كل الأئمة من قريش"، وإلا لما صحت تلك الحججة.

والثاني: أن هذا الجمع يؤكد بما يقتضيه الاستغراق كقوله تعالى: "فسجد

ولايزنون ومن يفعل ذلك يلقى أثاما يضاعف له العذاب يوم القيمة ويخلد فيه مهانا" (سورة الفرقان، ٦٨، ٦٩، ٧٥).

١ سورة النساء، ٣٠/٤.

٢ ل: وكلمة من.

٣ سورة مريم، ٧٦/١٩.

٤ نفس السورة ٧٢.

٥ ف ي؛ ل + ولكن يؤخرهم إلى أجل مسمى.

٦ تمام الآية: "ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة ولكن يؤخرهم إلى أجل مسمى فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون" (سورة النحل، ٦١/١٦).

٧ ف ي - الآية.

٨ ف: الجمع.

٩ انظر: مسند ابن حنبل، ١٢٩/٣، ١٨٣، ٤٢١/٤.

الملائكة كلهم أجمعون"،^١ والتأكيد هو تقوية الحكم الذي كان ثابتاً في الأصل.
 والثالث: أنه يصح استثناء أي فرد كان، وذلك يدل على كونها للعموم.
 ثم إن كانت المعصية صغيرة فاسم مقترفاها المؤمن، وحكمه أنه^٢ إن اجتنب
 الكبائر لا يجوز تعذيبه على الصغائر لقوله تعالى: "إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه"^٣ الآية.
 وقال الحسن البصري:^٤ إنه^٥ منافق لما روي عن النبي عليه السلام^٦ أنه^٧ قال:
 "علامة المنافق إذا ائتمن خان، وإذا حدث كذب [١٩٠] وإذا وعد أخلف"^٨؛ ولأنه
 خالف بفعله ما أعطى بلسانه، وهذا هو النفاق. وروي عنه أنه رجع عن هذا القول.
 وقالت المرجئة^٩ الخبيثة: لا يضر مع الإيمان ذنب كما لا ينفع مع الكفر طاعة،

١ سورة الحجر، ١٥/٣٠؛ سورة ص، ٣٨/٧٣.

٢ ف ي - أنه.

٣ تمام الآية: "إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وتدخلكم مدخلا كريما" (النساء، ٣١/٤).

٤ هو حسن بن أبو الحسن يسار أبو سعيد الإمام التابعي الفقيه الزاهد توفي بالبصرة سنة ٧٢٨/١١٠، من تصانيفه تفسير القرآن، ورسالة في فضل مكة، وكتاب الإخلاص. انظر: هدية العارفين لإسماعيل باشا البغدادي، ١/٢٦٥.

٥ في هامش ل: أي صاحب الكبيرة.

٦ ف ي؛ ل: صلى الله عليه وسلم.

٧ في الهامش: أي صاحب الكبيرة.

٨ انظر لهذا الحديث الذي ورد في الصحيحين بألفاظ مختلفة: صحيح البخاري، الإيمان ٢٤، والجزية ١٧، والشهادات ٢٨، والوصايا ٨، والأدب ٦٩؛ وصحيح مسلم، الإيمان ١٠٦-١٠٨.

٩ المرجئة فرقة تكلمت في الإيمان، والعمل زعموا أن الإيمان بالله هو المعركة بالله، وبرسوله، وبجميع ما جاء من عند الله فقط، وأن الكفر الجهل به؛ كانوا يؤخرون العمل عن النية،

وحكي هذا القول عن مقاتل بن سليمان^١ صاحب التفسير.

واهل السنة لم يقطعوا القول لا بالعفو، ولا بالعقاب، بل قالوا: من ارتكب كبيرة دون الكفر غير مستحل لها، ولا مستخف بمن نهى عنها لا يخرج عن الإيمان؛ وإن مات قبل التوبة إما أن يعذبه الله تعالى^٢ بقدر جنايته، أو يعفو عنه بكرمه يدل عليه النص، والمعقول. أما النص فقوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله"^٣ وقوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا لاتخذوا عدوى وعدوكم أولياء"^٤ وقوله تعالى: "آمنوا" ولم يهاجروا"^٥ وقوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا لاتقربوا الصلوة وأنتم سكارى"^٦.

والعقد، ويقولون بأنه لاتضر مع الإيمان معصية كما لاينفع مع الكفر طاعة، وبأن صاحب الكبيرة لايقضى عليه بحكم ما في الدنيا من كونه من اهل الجنة، او من اهل النار. بعضهم يميلون في صفات الله، ورؤيته في الآخرة، والقرآن، والقدر إلى المعتزلة، وبعضهم إلى اهل السنة، والجماعة. انظر: مقالات الإسلاميين للأشعري، ١٣٢-١٥٤؛ و الفرق بين الفرق للبغدادي، ١٢٢، ٢٠، ١٢٥؛ و الملل والنحل للشهرستاني، ١٣٩/١-١٤٦؛ و التعريفات للجرجاني، ١٨٤؛ وكشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي، ٥٢٥/١-٥٢٦.

^١ مقاتل بن سليمان مات سنة ٧٦٧/١٥٠، رئيس فرقة من المرجئة يزعمون أن الله جسم، وأن له حمة، وأنه على صورة الإنسان له لحم، ودم، وشعر، وعظم، وجوارح، وأعضاء من يد، ورجل، وهو مع هذا لايشبه غيره، ولايشبهه، وأنه لايعذب موحدًا. انظر: مقالات الإسلاميين للأشعري، ١٥٢، ١٥١، ٢٠٩-١٥٣.

^٢ ل - تعالى.

^٣ سورة التحريم، ٨١٦٦.

^٤ سورة الممتحنة، ١١٦٠.

^٥ ف ي + الذين.

^٦ ل: الذين آمنوا.

^٧ سورة الأنفال، ٧٢\٨.

وقوله تعالى: "وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا"^٢ أطلق اسم الإيمان^٣ مع العصيان. وقوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص"^٤ وفي هذه الآية دلالة من ثلثة أوجه استدلل بها ابن عباس أحدها أنه أبقى اسم الإيمان مع ارتكاب العصيان؛ والثاني أنه أبقى الأخوة الثابتة بحكم الإيمان بعد العصيان؛^٥ والثالث^٦ بقاء من أهل المرحمة، والتخفيف بقوله: "ذلك تخفيف من ربكم ورحمة"^٧. وإذ اثبت أنه مؤمن، والمؤمن لا يدخل في النار^٨ بلا خلاف، ولأنه إذا ثبت أنه مؤمن وجب أن لا يدخل في النار، فلا أقل من عدم الخلود، [٩٠ب] لأن^٩ إدخاله في النار خزي له^{١٠} لقوله تعالى: "إنك من تدخل النار فقد أجزيته"^{١١}، ولاخزي إلا على القوم^{١٢} الكافرين لقوله تعالى: "إن الخزي اليوم والسوء على الكافرين"^{١٣}، وقوله تعالى: "يوم لا يخزي الله النبي

^١ سورة النساء، ٤٣/٤.

^٢ سورة الحجرات، ٩/٤٩.

^٣ ف ي - الإيمان.

^٤ سورة البقرة، ١٧٨/٢.

^٥ في هامش ل: فمن عفي له من أخيه شيئ.

^٦ ف ي؛ ل + إنه.

^٧ سورة البقرة، ١٧٨/٢.

^٨ ف ي - في النار.

^٩ ف ي؛ ل: بيانه أن.

^{١٠} ف ي - له.

^{١١} سورة آل عمران، ١٩٢/٣.

^{١٢} ف ي - القوم.

^{١٣} سورة النحل، ٢٧/١٦.

والذين آمنوا معه".^١

وأما المعقول فمن وجوه أحدها :

إن الله تعالى قال: "فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره"^٢، فلا بد من الجمع بين العمومين؛ فإما أن يدخله^٣ الجنة بإيمانه، ثم يدخله^٤ النار بكبيرته، وهو باطل بالاتفاق؛ أو يدخله^٥ النار بكبيرته، ثم يدخل الجنة وهو الحق.

والثاني: أن المؤمن استحق الثواب بإيمانه باعتراف الخصم، فإذا فعل كبيرة فالاستحقاق الأول إن بقي لزم إيصال الثواب إليه، ولا ذلك إلا بنقله من النار إلى الجنة؛ وإن لم يبق، فهو محال لوجهين: أحدهما أنه ليس انتفاء الباقي بطريان الحادث أولى من انتفاء الحادث بوجود الباقي.^٦ والثاني أنه لا تضاد بينهما، لأنه لو ثبت التضاد كان طريان الحادث مشروطا بزوال الأول، فلو كان زواله لأجل طريان الحادث لزم الدور.

والثالث: أن الأمة أجمعت^٧ على كونه تعالى عفوا، وكذا الكتاب ناطق به،^٨

^١ سورة التحريم، ٨/٦٦.

^٢ سورة الزلزال، ٧/٩٩، ٨.

^٣ ل: يدخل.

^٤ ل: يدخل.

^٥ ل: يدخل.

^٦ في هامش ل: فإذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يتنفي اسم الكبيرة، والعقوبة بها لوجود الإيمان؟

^٧ ف ي: اجتمعت.

^٨ انظر على سبيل المثال: سورة آل عمران، ٣/١٥٥؛ سورة النساء، ٤/٤٣، ٩٩، ١٤٩؛ سورة الشورى، ٤٢/٢٥، ٣٠.

والعفو إنما يتحقق بإسقاط العذاب المستحق؛ وعند الخصم ترك العقاب^١ على الصغيرة قبل التوبة، وعلى الكبيرة بعدها واجب. فلولا أن العفو إسقاط العقاب على الكبيرة قبل التوبة، وإلا لا وجود له أصلا عندهم^٢، ولا يلزم جواز العفو لمن ارتكب الكبائر، والصغائر؛ لأنه لا يجوز عند أكثرهم. ومن جوز [١٨٩١] منهم العفو عن الصغائر في تلك الحالة، وجوز التعذيب^٣ فهو متناقض أصله في إيجاب الأصلح. ولا يقال بأن العفو إسقاط العقاب عن التائب، لأن الله تعالى قال: "وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات"^٤، ولو كان^٥ العفو ما ذكرتم لكان هذا تكرارا.

والرابع: أن الله تعالى وعد الحسنه بعشره أمثالها، بل بسبعمائه، بل بأضعاف مضاعفة^٦؛ والسيئة بالمثل^٧. فلولا جواز العفو لصاحب كبيرة أتى بالأعمال الصالحة يلزم الخلف في وعد الله تعالى، تعالى الله^٨ عن ذلك.

١ ف ي: العذاب.

٢ ف ي: عندهم أصلا.

٣ ف ي؛ ل + أيضا.

٤ سورة الشورى، ٢٥\٤٢.

٥ ف ي: فلو كان.

٦ ف: بعشرة.

٧ يقول الله تعالى: "مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء والله واسع عليم" (سورة البقرة، ٢٦١\٢؛ انظر أيضا: سورة الأنعام، ١٦٠\٦).

٨ سورة الأنعام، ١٦٠\٦؛ سورة يونس، ٢٧\١٠؛ سورة القصص، ٨٤\٢٨؛ سورة غافر، ٤٠\٤٠؛ سورة الشورى، ٤٠\٤٢.

٩ ف ي - تعالى الله.

والخامس: أن العذاب حقه، وليس في استيفائه^١ له نفع، ولا في إسقاطه ضرر فيحسن إسقاطه كما في الشاهد.

والسادس: أن حقيقة الإيمان هو التصديق، والإقرار أمانة عليه؛ فما^٢ لم يتبدل التصديق بالتكذيب، والإقرار بالإنكار لا يوصف بكونه كافرا. وإذا لم يكن كافرا كان مؤمنا، إذ لا واسطة بينهما إلا الشك، والتوقف، وإنه كفر بالاتفاق.

والسابع: أن الله تعالى أمر النبي عليه السلام^٣ باستغفار المؤمنين؛ وكذا الأنبياء، والملائكة يستغفرون للمؤمنين^٤، فلولا كان^٥ استغفار عما لا يجوز عليه التعذيب لكان هذا سؤالا أن لا يظلم الله عباده، وهذا باطل؛ وإن كان استغفار عما يجوز عليه التعذيب صح مذهبنا، وبطل مذهب الخصوم.

ثم لما وقع التعارض بين آيات عموم الوعد، والوعيد، فالمعتزلة، والخوارج^٥ رجحوا عموم الوعد، [١٩١ب] لأنه أبلغ في الزجر؛ والمرجئة رجحوا عموم الوعد، وقطعوا بأنه لا يعاقب، لأنه أليق بصفات الرب من الرأفة، والرحمة؛ ونحن صرنا إلى

^١ ف ي + به.

^٢ ف ي: فمن.

^٣ ف ي: صلى الله عليه وسلم.

^٤ يقول الله تعالى: "فاعف عنهم واستغفر لهم" (سورة آل عمران، ١٥٩\٣؛ انظر أيضا:

سورة النور، ٢٤\٢٢٢؛ سورة محمد، ٤٧\١٩).

^٥ سورة إبراهيم، ١٤\٤١؛ سورة نوح، ٧١\٢٨.

^٦ سورة الشورى، ٤٢\٥.

^٧ ف ي + ذلك؛ ل: فلو كان.

^٨ ف ي: والجوارح.

الجمع بينهما، أو إلى ترجيح الوعد حتى جوزنا العفو،^١ لكن لا يقطع^٢ القول بالعفو لعموم الوعيد. وإنما رجحنا الوعد لوجوه:

أحدها: أنه قال تعالى في سورة النساء: "وعد الله حقاً"^٣ ولم يقل في جميع القرآن "وعيد الله حقاً".

والثاني: أن العفو عن الوعيد مستحسن في العرف، وإهمال الوعد مستقبح، فكان صرف التأويل إلى الوعيد أولى من صرفه إلى الوعد.

والثالث: أن مقصود الكريم الرحيم من إيجاد الخلق الرحمة عليهم لا العذاب، قال النبي عليه السلام^٤ حكاية عن الله: "سبقت رحمتي غضبي خلقتكم لتربحوا علي لا لأربح عليكم"^٥، وترجيح المقصود أولى.

والرابع: أن القرآن مملو من كونه تعالى غافراً، وغفوراً، وغفاراً، وأن له الغفران، والمغفرة^٦ وأنه كريم^٧، رحيم^١، وله العفو، والإحسان^٢، والفضل، والإفضال^٣. وهذا يفيد

^١ ف ي - العفو.

^٢ ل: لا يقطع.

^٣ سورة النساء، ١٢٢/٤.

^٤ ف ي؛ ل: صلى الله عليه وسلم.

^٥ انظر: صحيح البخاري، التوحيد ١٥، ٢٢، ٢٨، ٥٥، و بدء الخلق ١؛ و صحيح مسلم، التوبة ١٤-١٦؛ و سنن ابن ماجه، الزهد ٣٥٨؛ و مسند ابن حنبل، ٢٤٢/٢، ٢٥٨، ٢٦٠، ٣١٣، ٣٥٨، ٣٩٧، ٤٣٣، ٤٦٦.

^٦ سورة غافر، ٣/٤٠؛ سورة البقرة، ٢٣/٢، ٢٢٦، ٢٢٥، ٢١٨، ١٩٩، ١٩٢، ١٨٢، ١٧٥، ١٧٣؛ سورة آل عمران، ٣/١٥٥، ١٢٩، ٨٩، ٣١؛ سورة طه، ٨٢/٢٠؛ سورة ص، ٦٦/٢٨؛ سورة فصلت، ٤٣/٤١؛ سورة محمد، ١٥/٤٧.

^٧ سورة المؤمنون، ١١٦/٢٣؛ سورة الشعراء، ٤٠/٢٦؛ سورة الانفطار، ٦/٨٢.

يفيد رجحان جانب الوعد على الوعيد.

والخامس: قوله تعالى: "غافر الذنب وقابل التوب شديد العقاب ذي الطول"^١، فقوله "غافر الذنب" إن كان المراد منه بعد التوبة لصار هذا عين قوله "قابل التوب"، فحصل منه التكرار.

ثم إنه تعالى لما ذكر عقيب هذين الوصفين ما يدل على الوعيد، وهو قوله "شديد العقاب" [١٨٩٢] ذكر عقبيه مرة أخرى ما يدل على العفو، والصفح، فقال: "ذو الطول"^٢؛ وكل ذلك يدل على رجحان جانب الوعد.

والسادس: قوله تعالى: "إن الحسنات يذهبن السيئات"^٣ دليل على أن الحسنة إنما كانت مذهباً للسيئة لكونها حسنة. لما عرف في أصول الفقه أن الاسم المشتق من صفة يدل على أن مأخذ اشتقاق الاسم علة لذلك الحكم، فوجب أن يكون كل حسنة مذهباً لكل سيئة؛ إلا أنه ترك العمل بها في الحسنة الصادرة من الكافر، فبقي معمولاً بها في الباقي.

والسابع: أن الله تعالى قال: "ومن يعمل سوءاً أو يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله

^١ سورة الفاتحة، ١/١، ٤٣ سورة البقرة، ٣٧/٢، ٥٤، ١٢٨، ١٤٣، ١٦٠، ١٦٣، ١٧٣، ١٨٢،

١٩٢، ١٩٩، ٢١٨، ٢٢٦؛ سورة آل عمران، ٣١/٣، ٨٩، ١٢٩؛ سورة النساء، ٢٥/٤.

^٢ سورة القصص، ٧٧/٢٨؛ سورة النجم، ٣١/٥٣؛ سورة الرحمن، ٦٠/٥٥.

^٣ سورة البقرة، ٢٥١/٢، ٢٤٣؛ سورة آل عمران، ٧٤/٣، ١٥، ٢١، ٧١، ١٧٤.

^٤ سورة غافر، ٣١٤٠.

^٥ في هامش ل: أي ذي الفضل على كل عباده بالخلق، والرزق، والبيان؛ وكل وجوه الإحسان.

^٦ سورة هود، ١١٤\١١.

غفوراً رحيماً ومن يكسب إثماً فإنما يكسبه على نفسه".^١ والاستغفار طلب المغفرة، وإنه ليس نفس التوبة. فصرح سبحانه وتعالى بأنه إذا استغفر الله غفر الله له تائب، أولم يتب. ولم يقل في جانب المعصية^٢ ومن يكسب إثماً فإنه يجد الله معذباً معاقباً؛ فدل على رجحان الوعد، والعفو. ولا يقال^٣ فيما ذهبتم إليه الخلف^٢ في أخبار الله تعالى في آيات الوعيد؛ لأن آيات الوعيد عامة مطلقة، فأخراج شيء منها يكون خلفاً، وذلك كذب.

ولا وجه إلى القول بتخصيص من عفي عنه، لأن صيغة العموم متى وردت متعربة عن دليل الخصوص دلت على إرادة المتكلم جميع أفراد ما تناوله اللفظ، كأنه نص على كل فرد بعينه باسمه الخاص له. وما هذا [١٩٢ ب] سبيله لا يجوز تخصيصه إلا بدليل متصل، وقد عدم. لأننا لانسلم بأن^٣ عموم الحكم واجب الاعتقاد، بل التكلم، وإرادة الخصوص شائع، بل غالب.

وكذا اللفظ العارى عن القيد يجوز أن يكون المراد به القيد عندنا. نعم، الصيغة موضوعة للعموم، لكن في عرف^٤ الاستعمال صارت مشتركة^٥، بل الترجيح في الاستعمال للخصوص. لأنه ما من عام إلا وقد خص منه شيء، فيجب التوقف في اعتقاد العموم، ويجب العمل به؛^٥ لأن العمل بالدليل الراجح مع احتمال الخطأ واجب كما في الشهادات، وخبر العدل في الديانات. على أن القرينة قد يكون عقلية، وقد يكون

١ سورة النساء، ١١٠، ١١١.

٢ ف ي: خلف.

٣ ل: أن.

٤ ف ي: عرف في.

٥ في هامش ل: بين الخصوص، والعموم.

٦ ل: على العموم.

دلالة الحال، وقد يكون منفصلة من آية أخرى، أو خبر الرسول، فلم يكن نفيها قطعياً. والذي يدل على^٢ أن الصيغة الموضوعية للعموم يفيد العموم ظناً لا قطعاً وجوه: أحدها: أنها لو أفادت الاستغراق قطعاً لامتنع إدخال لفظ التأكيد عليها، لأن تحصيل الحاصل محال .

والثاني: أن العلم بأنها^٣ موضوعية للاستغراق إما أن يحصل بخبر المتواتر، أو بخبر الأحاد؛ والأول باطل، وإلا لما وقع الخلاف فيه؛ والثاني لا يفيد إلا الظن.

والثالث: أن العادة جارية بإطلاق لفظ الكل، والجمع على الكثير قال الله تعالى: "وأوتيت من كل شيء"^٤، ومعلوم أنها ما أوتيت من العرش، والكرسي، والنجوم؛ فكانت دلالتها [١٨٩٣] على الاستغراق ظنياً لا قطعياً. يحققه: إنها لو أفادت العموم قطعاً لما حسن الاستفهام، لكنه مستحسن؛ فإن من قال 'جائني الناس' حسن أن يقال 'هل جاءك فلان وفلان؟' قوله 'صح' استثناء كل فرد. قلنا: صحة الاستثناء يعتمد صحة دخوله، لولا الاستثناء لوجب دخوله، لأنه صح أن يقال 'صل' إلا في وقت غروب الشمس' مع أن قوله 'صل' لا يوجب الصلوة فيه.^٥ وكذا صح أن يقال 'أدركت جمعا من العلماء، والمشايخ إلا فلانا، وفلانا' ومعلوم أن الاستثناء هنا ليس إلا لمنع الصحة.

وأما قوله تعالى: "وإن الفجار لفي جحيم"^٦، الآية، فالجواب عنه من وجوه:

^١ في هامش ل: أي نفي قرينة مخصصة.

^٢ ف ي: عليه.

^٣ ف ي: بها.

^٤ سورة النمل، ٢٧\٢٣ -

^٥ ف ي - فيه.

^٦ سورة الانفطار، ١٢\١٤.

أحدها: أن قوله "وما هم عنها بغائبين"^١ يعود إلى الفجار، فهذا الاسم إن لم يفد الاستغراق، فظاهر، وإن أفاد فكذلك، لأنه يحتمل أن يراد أن الفجار بجملتهم لا يغيبون عن النار. فالكفار إذا لم يخرجوا منها فما هم بجملتهم غائبين عن النار. والثاني: قوله "وإن الفجار لفي جحيم" يقتضى كونهم فى الجحيم الآن، فلا بد من حمل ذلك على الاستحقاق احترازاً عن تخصيص النص. وعلى هذا قوله "وما هم عنها بغائبين"^٢ محمول على أنهم لا يغيبون عنها استحقاقاً، ونحن نقول بموجبه، إلا أن الله تعالى^٣ يعفو^٤ بكرمه.

والثالث: أن الفاجر المطلق هو الكافر؛ دل عليه قوله تعالى: "أولئك هم الكفرة الفجرة"^٥، فيحمل عليه توفيقاً بينه، وبين قوله تعالى: "إن الخزي اليوم والسوء على الكافرين"^٦، و "أن العذاب على من كذب وتولى"^٧.

[١٩٣ب] ثم إن من ساعد المعتزلة فى قولهم بأن العموم واجب الاعتقاد من فقهاء^٩ أهل السنة أجاب عن عموم الوعيد أن الكذب يكون فى الماضى لا فى

١ نفس السورة ١٤١.

٢ ف ي - بغائبين.

٣ ل - تعالى.

٤ ف ي؛ ل + عنه.

٥ ف ي - هم.

٦ سورة عبس، ٤٢/٨٠.

٧ سورة النحل، ٢٧/١٦.

٨ سورة طه، ٤٨/٢٠.

٩ ف ي - فقهاء.

المستقبل. إنما فيه الخلف، وهو مذموم في الوعد دون الوعيد. قال الشاعر:^١
 "وإني إذا أوعدته، أو وعدته^٢ لمخلف إيعادي، ومنجز موعدى"^٣.
 وقال كعب بن زهير^٤ يمدح رسول الله عليه السلام:^٥
 "ثبت أن رسول الله أوعدنى والخلف عند رسول الله مأمول"^٦.
 وقال آخر في ذم من اعتاد الوفاء بوعيده:
 "كأن فؤادي بين أظفار طائر من الخوف في جو السماء معلق
 حذار امرئ قد كنت اعلم أنهمتي ما يعد من نفسه الشر يصدق"^٧.
 والمحققون من أصحابنا^٨ لم يجوزوا الخلف من الله^٩ لا في الوعد، ولا في

^١ شاعر هذا البيت هو عامر بن الطفيل من بني عامر بن صعصعة، فارس قومه، وأحد فتاك العرب، وشعراتهم في الجاهلية. ولد، ونشأ بنجد، وخاض المعارك الكثيرة، وأدرك الإسلام شيخاً، له ديوان شعر مات في عودته من المدينة وهو لم يسلم قبل أن يبلغ قومه سنة ٦٣٢/١١. انظر: المعجم المفصل في شواهد النحو الشعرية لأميل بديع يعقوب، ٢٥٥/١؛ ومعجم الشعراء لكامل سلمان الجبوري، ٣٨/٣-٣٩؛ والمراجع المذكورة فيه.
^٢ ف ي: عدته.

^٣ ف ي: وعدى. انظر: ديوان عامر بن الطفيل، ٥٨.

^٤ كعب بن زهير المازني أبو المضر شاعر عالي الطبقة من أهل نجد له ديوان شعر، اشتهر في الجاهلية هجا النبي صلى الله عليه وسلم، وأقام يشيب بنساء المسلمين، فهدر النبي دمه، فجاءه مستأمنًا، وقد أسلم، وأنشده لاميته المشهورة، فعفا عنه النبي، وخلع عليه برده، توفي سنة ٦٤٦/٢٦. انظر: معجم الشعراء لكامل سلمان الجبوري، ٢٢٨/٤-٢٢٩؛ والمراجع المذكورة فيه.

^٥ ف ي؛ ل: صلى الله عليه وسلم.

^٦ انظر: ديوان كعب بن زهير، ٣٧.

^٧ لم أجده في المراجع.

الوعد لبقوله تعالى: "ما بيدل القول لدي"^٣ وقوله تعالى: "ولن يخلف الله وعده"^٤ أي وعيده. والكذب يتحقق في الأخبار عن المستقبل أيضا يدل عليه قوله تعالى: "لئن أخرجتم لنخرجن معكم" إلى قوله "إنهم لكاذبون"^٥ على أن أخبار الله تعالى لا يتعلق بزمان، فلا يتصور فيه الماضي، والمستقبل.

ثم يقال للمعتزلة: أليس أن المرتد عن الإسلام إذا مات يخلد في النار، وصاحب الكبيرة إذا مات بعد التوبة يخلد في الجنة؛ مع أن الصيغة مطلقة في الوعد، والوعد جميعا لم يوجد في صيغة الوعد^٦ شرط الموت على الإيمان، ولا في الوعد شرط الإصرار على المعصية؟ كذا يقال: أليس أن الله تعالى [١٨٩٤] قال لآدم: "إن لك ألا تجوع^٧ فيها ولا تعرى"^٨ ثم إذا^٩ وجدت الزلة بدت لهما سوءاتهما، فقيد الوعد المطلق بحال عدم الزلة؟

١ ف ي + رحمهم الله.

٢ ف ي + تعالى.

٣ سورة ق، ٢٩/٥٠.

٤ سورة البقرة، ٨٠/٢، في هامش ل: سياق الآية "وستانعجلونك بالعذاب ولن يخلف الله وعده".

٥ تمام الآية: "ألم تر إلى الذين نافقوا يقولون لإخوانهم الذين كفروا من أهل الكتاب لئن أخرجتم لنخرجن معكم ولانطبع فيكم أحدا أبدا وإن قوتلتم لتنصرونكم والله يشهد إنهم لكاذبون" (سورة الحشر، ١١/٥٩).

٦ ف ي؛ ل: بالزمان.

٧ ف ي: الوعد.

٨ ف ي: أن لا تجوع.

٩ سورة طه، ١١٨/٢٠.

١٠ في الهامش: لما صوابه.

والجواب عن باقى الشبهات أن ما فى الآيات من ذكر الخلود فى النار فذلك محمول على المستحلين، نفيًا للتعارض؛ وكذا المراد من الفاسق فى قوله تعالى: "أفمن كان مؤمنًا كمن كان فاسقًا"^١ الفاسق المطلق هو الكافر، يدل عليه سياق الآية، وهو قوله "وذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون"^٢ وكذا صاحب الكبيرة لا يوصف بكونه متعديًا حدود الله^٣ بل الكافر هو الذي تعدى جميع حدود الله^٤.

ويقال للخوارج: إن الله تعالى أطلق اسم المعصية على قربان الشجرة^٥ فى قصة آدم عليه السلام، فلو قلت 'صار كافرًا حين عصى' لصرت كافرًا دون آدم عليه السلام. وإن قلت 'لم يكفر وإن عصى' فقد خصص من النص آدم عليه السلام؛ فكذا غيره بالقياس.

وما قالت المعتزلة بأخذ المتفق عليه، وبترك^٦ المختلف فيه قول باطل. لأنه إحداه قول لم يكن فى الأمة، وهذا خرق الإجماع. وفيه أيضا إحداه القول بمنزلة بين الإيمان، والكفر، وهو خروج عن الإجماع أيضا؛ والأخذ بالإجماع بمخالفة الإجماع من وجهين جهل فاحش. والمراد من الكبائر فى الآية أنواع الكفر؛ يؤيده ما قرئ "إن تجتنبوا كبير ما تنهون عنه".

^١ سورة السجدة، ١٨\٣٢-٢٠.

^٢ فى هامش ل: والمكذبون هم الكفار.

^٣ فى هامش ل: بل أتى ببعض حدود الله وهو الإيمان.

^٤ فى + تعالى.

^٥ يقول الله تعالى: "فأكلا منها فبدت لهما سوءاتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة وعصى آدم ربه فغوى" (سورة طه، ١٢١/٢٠).

^٦ ل: نأخذ.

^٧ ل: ونترك.

قوله 'خالف بفعله ما أعطى بلسانه، وذلك نفاق' [٩٤\ب] قلنا: النفاق هو إظهار الصلاح مع فساد الباطن، فمن جعل من صلحت سريرته،^١ وظهر منه فسق^٢ منافقا فقد قلب القصة. وما ذكر في الحديث فذلك علامة المنافق في الأغلب، لأن يكون نفسها منافقا. وقد روي أن عطاء^٣ رحمه الله لما سمع مذهب الحسن قال: قولوا للحسن 'إن إخوة يوسف عليهم السلام أوتمنوا فخانوا، وحدثوا فكذبوا، ووعدوا بقولهم "وإننا له لحافظون"،^٤ فأخلفوا، هل صاروا بذلك منافقين؟' فقبل ذلك للحسن،^٥ فقال: صدق عطاء، ورجع عن ذلك. على أن الحديث يمكن حمله على الاستحلال.

فصل [في الشفاعة]

وإذا ثبت جواز عفو صاحب الكبيرة من غير واسطة جاز عفوهم بشفاعة الأنبياء، والأخبار. وعندهم لما امتنع العفو لا فائدة في الشفاعة. والصحيح ما قلنا؛ دلت عليه الآيات، والأخبار. منها قوله تعالى: "فما تنفعهم شفاعة الشافعين"،^٦ ذكر في معرض

^١ ف ي: سيرته.

^٢ ف ي + في ظاهره.

^٣ أبو عبد الله سعيد بن جبير الأسدي الكوفي ولد سنة ٦٦٥/٤٥، وتلمذ على عبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمر قتله الحجاج سنة ٧١٣/٩٥. انظر: حلية الأولياء، ٢٧٢/٤ - ٣٠٩؛ والوفيات، ٢٥٦/١ - ٢٥٧.

^٤ سورة يوسف، ١٢\١٢.

^٥ ف ي + رحمه الله.

^٦ ف ي - فائدة.

^٧ سورة المدثر، ٤٨\٧٤.

التهديد للكفار، فلو كان المسلم كذلك لم يكن لتخصيص الكافر معنى. الا ترى^١ أن إعطاء الكتاب بالشمال لما ورد توعيدا للكفار^٢ يختص بهم. وكذا قوله تعالى: "ونسوق المجرمين" إلى قوله "لا يملكون الشفاعة"^٣ معناه والله أعلم "لا يملكون الشفاعة لهم غيرهم". لأن حمل الآية على أن لا يملكون الشفاعة لغيرهم إيضاح الواضح؛ لأن كل أحد يعلم أن المجرم الذي يساق إلى النار لا يملك الشفاعة لغيره؛^٤ ثم استثنى منهم الذي "اتخذ عند الرحمن عهدا"^٥ وهو كلمة الشهادة؛ كذا روي عن ابن عباس رضي الله عنه.

وصريح قوله عليه السلام [١٨٩٥] "شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي"^٦ تبطل تأويل المعتزلة أنها للمطيعين، وهي^٧ أن يطلب الرسل، والملائكة من الله تعالى^٨ أن يزيدهم على ما استحقوا من الثواب بفضلهم؛^٩ ولأن الشفاعة في المتعارف اسم لطلب التجاوز، فلا يجوز صرفه إلى طلب المزيد على الاستحقاق؛ ولأن الزيادة إذا لم يكن مستحقة بالعمل فإعطاؤها بوجوب المنة، وهي تنغص النعمة عندهم، والجنة ليست بدار

^١ ف ي: يرى.

^٢ ف ي: وعيد الكفار.

^٣ يقول الله تعالى: "ونسوق المجرمين إلى جهنم وردا لا يملكون الشفاعة إلا من اتخذ عند الرحمن عهدا" (سورة مريم، ٨٦، ٨٧).

^٤ ف ي: لغيرهم.

^٥ نفس الآية.

^٦ انظر: سنن أبي داود، السنة ٢١؛ و سنن الترمذي، القيامة ١١؛ و سنن ابن ماجه، الزهد ٣٧؛ و مسند ابن حنبل، ٢١٣/٣.

^٧ ف ي: هو.

^٨ ف لي - تعالى.

^٩ ف: يفضل؛ ل: تفضل.

يتنصص فيها النعم؛ ولأن إعطاء تلك الزيادة لو كان عندهم جائزا بدون الشفاعة كان منعها ظلما. فالشفاعة إذن يكون طلب الامتناع عن الظلم، تعالى الله عن ذلك.

ولا تعلق لهم بقوله تعالى: "ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع"^١؛ لأن الظالم المطلق هو الكافر؛ ولا بقوله تعالى: "ولا يشفعون إلا لمن ارتضى"^٢؛ لأن صاحب الكبيرة كان مرتضى بما معه^٣ من الإيمان.

وقيل: معناه 'إلا لمن ارتضى الله الشفاعة له'^٤، ولم قلتكم بأن الله لا يرضى بشفاعة صاحب الكبيرة؟

ولا بقوله تعالى: "فاغفر للذين تابوا"^٥؛ لأن المراد 'الذين تابوا عن الشرك' بدليل قوله "واتبعوا سبيلك"^٦ أي تابوا عن الكفر، ولهم ذنوب اقترفوها بعد الإيمان.

ولا بقوله تعالى: "واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا"^٧ الآية. فلو أثرت الشفاعة في إسقاط العذاب لجزت نفس عن نفس شيئا؛ وقوله "ولا يقبل منها شفاعة" نكرة في موضع النفي، فيعم^٨ وقوله "ولا هم ينصرون" ينفي الشفاعة [٩٥\ب] أيضا،

١ سورة غافر، ١٨\٤٠ .

٢ سورة الأنبياء، ٢٨\٢١ .

٣ ف ي - معه .

٤ ف ي: لهم .

٥ يقول الله تعالى: "الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين آمنوا ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم" (سورة عافر، ٧\٤٠).

٦ نفس الآية .

٧ تمام الآية: "واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون" (سورة البقرة، ٤٨\٢).

٨ ل: فتعم .

لأنها نصرة، لأن هذه الآية نازلة في حق اليهود. نعم، العبرة لعموم اللفظ، لكن حملناه على خصوص السبب نفياً للتعارض.^١ وأيضاً الخصم يعترف بالشفاعة إلا أنه فسرها بطلب المزيد على الاستحقاق، فكانت الآية مخصوصة.^٢

ولا بقوله عليه السلام: "لا يزني الزاني وهو مؤمن"^٣ لأنه محمول على المؤمن العامل بحق الإيمان،^٤ أو على معنى أن من داوم على ارتكاب كبيرة فهو بعرض أن يلحقه شوم فعله، فيورث له شبهة في الدين في آخر عهده، أو على المستحل. يدل عليه ما روى أبو الدرداء^٥ رضي الله عنه عن رسول الله عليه السلام أنه قال: "من قال لا إله إلا الله دخل الجنة. فقلت يا رسول الله وإن زني، وإن سرق؟"، وأنه ردد ذلك حتى قال في الثانية، والثالثة "نعم، وإن رغم أنف أبي الدرداء".^٦

فصل [في العفو عن الكفر]

العفو عن الكفر يجوز عند متكلمي أهل الحديث، وكذا عند الأشعري. وعندنا لا يجوز، لأن قضية الحكمة التفرقة بين المسيئ والمحسن؛ فيكون التسوية قبيحا. دل

^١ في هامش ل: بين الآيات التي ذكرناها، وبين هذه الآيات.

^٢ في هامش ل: باعترافهم بهذه الشفاعة، فلاتبقى حجة.

^٣ انظر: سنن ابن ماجه، الفتن ٣.

^٤ في هامش ل: وحق الإيمان أن لا يزني، ولا يسرق.

^٥ عويمر بن مالك الأنصاري الخزرجي، صحابي كان قبل البعثة تاجرا، ثم انقطع للعبادة، ولما ظهر الإسلام اشتهر بالشجاعة، والنسك، ولاء معاوية قضاء دمشق بأمر عمر بن الخطاب، وهو أول قاض بها، وكان أحد الذين جمعوا القرآن حفظا على عهد النبي، مات بالشام سنة ٦٥٢/٣٢. انظر: الأعلام للزركلي، ٢٨١/٥، والمراجع المذكورة فيه.

^٦ ف ي: صلى الله عليه وسلم.

^٧ انظر: صحيح البخاري، الجنائز ١، وبدء الخلق ٦؛ وصحيح مسلم، الإيمان ٤٠.

عليه أن الله تعالى رد على من حكم بالتسوية بينهما، فقال: "أم حسب الذين اجترحوا السيئات"،^١ الآية، "أفنجعل المسلمين كالمجرمين أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتقين كالفجار".^٢ ولا يقال القبيح ما نهى عنه، والله تعالى ليس بمنهى،^٣ فلا يتصور أن يكون فعله قبيحاً؛ لأن الخصم معترف أن تصديق المتنبى بإظهار المعجزة^٤ على يده [١٨٩٦] قبيح منه.

ثم من لا يفرق بين الكفر، وسائر الذنوب في جواز العفو لاحتاجة له إلى الفرق بينهما؛ ومن فرق بينهما في الحكم فرق بينهما في الحكمة من وجوه:

أحدها: أن مرتكب الكبيرة مكتسب للطاعات وقت ارتكابها من خوف عقابه، ورجاء رحمته، والثقة بكرمه؛ وذلك خيرات لو قبل منها^٥ ما ارتكب من الخلاف لغلبة شهوة، أو قهر، أو غضب، ونحوه لترجح^٦ ما كان منه من خير على ما كان منه من شر؛ فلا يجوز أن يحرم نفع الخيرات بشر واحد.

والثاني: أن الكفر مذهب يعتقد للأبد، فيشاكله عقوبته^٧؛ فأما سائر الكبائر

^١ تمام الآية: "أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون" (سورة الجاثية، ٢١/٤٥).

^٢ سورة ص، ٢٨/٣٨.

^٣ في هامش ل: أي عما يفعله.

^٤ ف ي - المعجزة.

^٥ ف ي؛ ل: بها.

^٦ في هامش ل: خلاف أمر الله.

^٧ ف ي: ليرجع.

^٨ في هامش ل: أي تكون عقوبته مؤبداً.

^٩ ف ي: وأما.

لأوقات غلبة الشهوة، لا للأبد، بل في عقيدة كل^١ من ارتكبها العزم على أن يتوب عنها.

والثالث: أن الكفر لا يحتمل الإباحة، ورفع الحرمة، فكذا عقوبته لا يحتمل الارتفاع، والعفو عنه.

والرابع أن الله تعالى أحسن إلى صاحب الكبيرة في الدين وقت ارتكابها في أن جعل حقه أعظم في قلبه من الدارين؛ وأنبياءه، ورسله أجل في صدره من أن يستخف بشعرة من شعورهم، أو يركن إلى أحد من أعداءهم؛ ولا يجوز في الحكمة أن يضيع بحفوة^٢ يعلم أن قدرها من الذنوب لا يبلغ النهاية ما لا يحصى من مننه، وإحسانه.

فصل [في أنه لا يجوز توصيف الله بالقدرة على الظلم والكذب]

إن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الظلم، والكذب؛ وعند الجمهور من المعتزلة يقدر، ولا يفعل. لنا أن الصدق، والعدل صفة أزلية لله تعالى، وما كان صفة أزلية [١٩٦ ب] يستحيل وصفه^٣ بضدها كالعلم، والقدرة، والحيوة؛ ولأن ما كان وصفه به يؤدي إلى عود نقص إليه فوصفه بالقدرة عليه، وبالعجز عنه محال كالجهل، والحركة. ولأنه لو قدر على ذلك، ثم لم يفعله لعلمه بقبحه لجرت هذه العلة منه مجرى الإلجاء إلى تركه إذا علم ما يستحقه من الذم، والسفه الذي يوجب خروجه عن وصف الإلهية، وذلك يوجب أن يكون تاركاً للدفع الضرر عن نفسه، ولإبقاء^٤ الإلهية على نفسه؛ وهذا

١ في - كل.

٢ في - بحفوة.

٣ في: وصفها.

٤ في: أو لإبقاء.

اجتلاب نفع، ودفع ضرر، تعالى الله^١ عن ذلك.

على أن الكذب إنما يتصور في كلام هو صوت، وحرف لا في كلام النفس. تحققة: أن تعلق أخبار الله بالمخبر عنه بمثابة تعلق العلم بالمعلوم، فإذا تعلق العلم بوجود شيء لا يتعلق بعدمه^٢ حال وجوده، فكذا لم يتصور الكذب في كلامه.

الكلام في الإيمان

الإيمان في اللغة عبارة عن التصديق؛ قال الله تعالى: "وما أنت بمؤمن لنا"^٣ أي بمصدق لنا. وفي الشرع عبارة عن تصديق محمد عليه السلام^٤ بما جاء به^٥ من عند الله؛ فمن صدق الرسول عليه السلام^٦ بالقلب فهو مؤمن فيما بينه، وبين الله^٧ والإقرار باللسان شرط إجراء الأحكام. هذا هو المروي عن أبي حنيفة رضي الله عنه^٨ وإليه

١ ف ي - الله.

٢ ف ي - بعدمه.

٣ سورة يوسف، ١٢/١٧.

٤ ف ي: صلى الله عليه وسلم.

٥ ف ي + محمد.

٦ ف ي: صلى الله عليه وسلم.

٧ ف ي + تعالى.

٨ أبو حنيفة نعمان بن ثابت إمام مذهب الحنفية ولد سنة ٦٩٩/٨٠، ومات سنة ٧٦٧/١٥٠، سمع ثمانية من الصحابة، وخلقا من التابعين، وروى عنه الجرم الغفير منهم أبو يوسف القاضي، ومحمد بن حسن الشيباني. له رسائل في العقيدة كالفقه الأكبر، والعالم والمتعالم، و الرسالة، وكان من أهل كابل: انظر: تاريخ بغداد للخطيب البغدادي، ١٣/٣٢٥-٤٥٤؛ والجواهر المضية في طبقات الحنفية لمحي الدين القرشي، ١/٤٩-٦٣.

ذهب الشيخ أبو منصور الماتريدي، وهو أصح الروايتين عن الأشعري،^١ وهو أيضا قول الحسين ابن الفضل البجلي.^٢ وقال كثير من أصحابنا: الإيمان [١٨٩٧] هو التصديق، والإقرار. وقال أهل الحديث: الإيمان هو التصديق، والإقرار، والعمل. وقالت الكرامية: هو مجرد الإقرار.^٣

والصحيح ما قلنا؛ لأنه لما كان عبارة عن التصديق فمن جعله لغيره فقد صرف الاسم عن المفهوم في اللغة إلى غير المفهوم؛ وفيه إبطال اللسان، وتعطيل الشرائع، ورفع طريق الوصول إلى الأحكام الشرعية، والدلائل السمعية. تحققه: أن ضد الإيمان

^١ انظر: كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع لأبي الحسن الأشعري، ٧٥-٧٦؛ وكتاب التوحيد لأبي منصور الماتريدي، ٦٠٥؛ و الأصول المنيفة للإمام أبي حنيفة ليياضي زادة، ٨٢-٨٨.

^٢ حسين بن الفضل البجلي الكوفي أبو علي المفسر مات سنة ٢٨٤/٨٩٧. انظر: طبقات المفسرين للسيوطي، ٤٨-٤٩.

^٣ في هامش ل: اتفق المتكلمون على أن الإيمان إما أن يكون اسما لعمل القلب، أو لعمل الجوارح، أو لمجموعهما. فإن كان اسما لعمل القلب ففيه مذهبان: أحدهما أن يجعل اسما للمعرفة، وهو مذهب الإمامية، وجهم بن صفوان، وقد يميل إليه أبو الحسين؛ والثاني أن يجعل اسما للتصديق النفساني، وهو مذهبنا، وقد علم الفرق بينه، وبين الاعتقاد، والإرادة؛ وإما أن كان اسما لعمل الجوارح، فإما أن يكون اسما للقول، أو لساتر الأعمال، والأول مذهب الكرامية. فإنهم جعلوه اسما للتلفظ بالشهادتين. وأما الثاني فعلى قسمين: أحدهما أن يجعل اسما لعمل الواجبات، والاجتناب عن المحظورات فقط، وهو مذهب أبي علي وأبي هاشم. وثانيهما أن يجعل اسما لفعل الطاعات بأسرها سواء كانت واجبة، أو مندوبة، وهو مذهب [أبو] الهذيل، وعبدالجبار بن أحمد. وإما أن كان اسما لمجموع أعمال القلب، والجوارح، فهم الذين قالوا: الإيمان تصديق بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان. وهم أكثر السلف رحمهم الله.

هو الكفر، والكفر هو التكذيب، والجحود، وهما يكونان بالقلب؛ فكذا ما يضادهما،^١ إذ لا تضاد عند تغاير المحليين. ولأن الله تعالى عطف الأعمال على الإيمان والمعطوف غير المعطوف عليه. ولأن الله تعالى خاطب باسم الإيمان، ثم أوجب الأعمال، وذا دليل التغاير، وقصر اسم الإيمان على التصديق. ولأن الإيمان^٢ شرط صحة الأعمال، والشرط غير المشروط. ولأن الإيمان لو كان اسما للمجموع لزم عدم الإيمان عند عدم العمل، وليس كذلك بدليل أن من آمن، ومات قبل العمل كان مؤمنا بالاتفاق؛ ولأن العبادة لو كانت إيمانا لكان المنتقل من عبادة إلى عبادة^٣ منتقلا من إيمان إلى إيمان، ولصح قول القائل الجنب منهي عن تحصيل الإيمان، ومفسد الصوم، والصلوة مفسد للإيمان، وذلك كله باطل.

ولا يلزم قوله تعالى: "وما كان الله ليضيع إيمانكم"^٤، أي صلواتكم، لأنه يحتمل أن المراد من الآية تصديقهم بكون الصلوة جائزة عند التوجه إلى بيت المقدس، [١٩٧ب] ولو كان المراد نفس الصلوة فذلك جائز مجازا لدلالاتها على الإيمان، أولاً لأنه لأصحة لها بدون الإيمان. ولا المروي عن رسول الله عليه السلام: "الإيمان بضع وستون، أو بضع وسبعون شعبة"^٥، لأن الراوي شهد بغفلته حيث شك، ولا يظن بالنبي

١ ف ي: تضادهما.

٢ ف ي - الإيمان.

٣ ف ي - إلى عبادة.

٤ ف ي: الله.

٥ سورة البقرة، ١٤٣\٢.

٦ ف ي؛ ل: صلى الله عليه وسلم.

٧ انظر: صحيح البخاري، الإيمان ٣؛ و صحيح مسلم، الإيمان ٥٧، ٥٨؛ و سنن أبي داود،

السنة ١٤؛ و سنن النسائي، الإيمان ١٦؛ و سنن ابن ماجه، المقدمة ٩.

عليه السلام الشك؛ ولأنه ورد مخالفا لدلالة الكتاب على ما ذكرنا. على أن خبر الواحد في باب الاعتقاد ليس بحجة.

فصل [في أن الإيمان ليس مجرد إقرار]

وبما^١ قررنا أن الإيمان هو التصديق ثبت بطلان قول من جعل مجرد الإقرار إيمانا؛ ويدل عليه أيضا قوله تعالى في المنافقين "الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم"^٢ ولو لم يكن في القلب إيمان لم يكن لهذا القول فائدة، ولصار هذا وصف الرسول عليه السلام،^٣ والصحابة رضي الله عنهم،^٤ وكانوا معيدين بما عير به المنافقون؛ أو كان الله تعالى عير المنافقين بما عليه الرسول،^٥ والصحابة، وكان مخطئا في تعييرهم؛ وكلا القولين كفر.

ولأنه تعالى قال: "قالت الأعراب آمنا" إلى قوله "ولما يدخل الإيمان في قلوبكم"^٦، ولو كان الإيمان باللسان دون القلب لكان قولهم "آمنا" إيمانا، ولصار قوله تعالى "قل لم تؤمنوا" للرسول^٧ أمرا بالكذب، تعالى الله عن ذلك. وكذا لم يكن لقوله

١ ف ي - على.

٢ ف ي: ولما.

٣ سورة المائدة، ٤١٥.

٤ ف ي - السلام.

٥ ل: رضوان الله عليهم.

٦ ف ي + عليه السلام.

٧ سورة الحجرات، ١٤٩.

٨ ف ي + صلى الله عليه وسلم.

"ولما" يدخل الإيمان في قلوبكم" معنى؛ لأنهم يقولون للنبي عليه السلام^٢، وللصحابة رضي الله عنهم، "ولم يدخل الإيمان^٣ في قلوبكم" أيضا.

وكذا قوله تعالى: "فامتحنوهن الله أعلم بإيمانهن"^٤، وقوله تعالى: "من فتياتكم المؤمنات"^٥، ثم قال: "والله أعلم بإيمانكم"^٦ [١٨٩٨] دليل على أن الإيمان بالقلب حيث يعلم الله به وحده. إذ لو كان الإيمان بالقول لكان كل سامع عالما به، فلم يختص به الله^٧.

ثم عند عبدالله ابن سعيد القطان^٨ إذا وجد التصديق بالقلب، والإقرار باللسان كان الإقرار هو الإيمان لا التصديق؛ وعند انعدام التصديق لم يكن مجرد الإقرار إيمانا. فعلى هذا لم يكن المناق مؤمنا عنده لانعدام التصديق، وهو شرط لكون الإقرار إيمانا.

١ جميع النسخ: ولما لم.

٢ ف ي؛ ل: صلى الله عليه وسلم.

٣ ف ي - الإيمان.

٤ سورة الممتحنة، ١٠/٦٠.

٥ سورة النساء، ٢٥/٤.

٦ نفس الآية؛ ف ي - وقوله تعالى: "من فتياتكم المؤمنات"، ثم قال: "والله أعلم بإيمانكم".

٧ ف ي: تعالى.

٨ عبد الله بن سعيد القطان ابو محمد المعروف بابن كلاب مات بعد سنة ٨٥٤/٢٤٠ بقليل، كان يتفق مع اهل السنة في الصفات القديمة لله تعالى، والقدر، ورؤيته عز وجل بالأبصار، واهل الكبائر؛ ولكنه كان يزعم أن الصفات قائمة بالله تعالى، وأنه جل وعلا لم يزل راضيا عما يعلم أنه يموت مؤمنا، ساخطا على من يعلم أنه يموت كافرا. وكذلك قوله في الولاية، والعداوة، والمحبة. انظر: مقالات الإسلاميين للأشعري، ٢٩٨-٢٩٩، ٣٥٧، ٣٦٨، ٣٧٠، ٤٤٤، ٤٤٦-٥٤٧، ٥٨٤-٥٨٧، ٦٠١-٦٠٢، ٦٠٤، ٦٠٥.

وعند الكرامية المنافق مؤمن بمجرد الإقرار بدون شريطة التصديق مع أن الله تعالى سماه كافرا بقوله: " ذلك بأنهم آمنوا ثم كفروا" ^١ ونفى عنه الإيمان بقوله: "ومن الناس من يقول آمنا" إلى قوله "وما هم بمؤمنين" ^٢ وهذا رد للنص، وتخطئة لله تعالى في تسميته كافرا.

ثم هؤلاء الضلال يجعلون المكره على الكفر كافرا مع أن قلبه مطمئن بالإيمان، ثم يجعلونه من أهل الجنة خالدا، ويجعلون المنافق مؤمنا ثم يجعلونه من أهل النار؛ وفساده لا يخفى.

وبما ذكرنا يعرف أيضا فساد قول جهم إن الإيمان هو المعرفة؛ ويدل عليه أيضا أن أهل العناد يعرفون الرسول عليه السلام ^٣ كما يعرفون أبناءهم، وكانوا يكتُمون الحق وهم يعلمون بشهادة الله تعالى ^٤، وما كانوا مؤمنين.

فصل [في أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص]

وإذا ثبت أن الإيمان هو التصديق، وهو لا يتزايد في نفسه دل أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، فلا زيادة له بانضمام الطاعات [٩٨\ب] إليه، ولانقصان بارتكاب المعاصي. وكان ^٥ تأويل ما ورد من الزيادة في الإيمان على ما روي عن ابن عباس ^٢،

^١ سورة المنافقون، ٣\٦٣.

^٢ تمام الآية: "ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين" (سورة البقرة، ٨\٢).

^٣ ف ي: صلى الله عليه وسلم؛ ل - عليه السلام.

^٤ قال الله تعالى: "الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وإن فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون" (سورة البقرة، ١٤٦/٢؛ انظر أيضا: سورة الأنعام، ٢٠/٦؛ سورة النحل، ٨٣/١٦).

^٥ ف ي؛ ل: فكان.

وعن أبي حنيفة^٣ أيضا أنهم كانوا آمنوا بالجملة، ثم يأتي فرض بعد فرض، فيؤمنون بكل فرض جاء، فزاد إيمانهم بالتفصيل مع^٤ إيمانهم بالجملة. وكذا الثبات على الإيمان، والدوام عليه زيادة عليه في كل ساعة. ويحتمل زيادة نور الإيمان بالأعمال الصالحة؛ إذ الإيمان له نور على ما قال تعالى: "ليطفئوا نور الله"^٥، "أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه"^٦.

ولا يلزم قوله تعالى: "اليوم أكملت لكم دينكم"^٨، فإنه دليل النقصان^٩ قبل 'اليوم'، لأن حمل الآية على ظاهرها يوجب أن من مات قبل ذلك من المهاجرين، والأنصار الذين بذلوا أنفسهم لابتغاء مرضات الله تعالى^{١٠} مع عظيم ما حل بهم من مكائد الأعداء، وأنواع البلاء كلهم ماتوا على دين ناقص؛ وكان رسول الله عليه

^١ يشير المؤلف إلى قوله تعالى: "وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا" (سورة الأنفال، ٢/٨)؛ انظر أيضا: سورة التوبة، ١٢٤/٩، ١٢٥.

^٢ ف ي + رضي الله عنهما.

^٣ ف ي + رضي الله عنه.

^٤ ف ي: بعد.

^٥ ف ي؛ ل + يريدون.

^٦ سورة الصف، ٨١/٦١؛ انظر أيضا: سورة التوبة، ٣٢/٩؛ ف ي + وقال.

^٧ سورة الزمر، ٢٢/٣٩.

^٨ سورة المائدة، ٣١/٥.

^٩ ل: النقص.

^{١٠} ف ي - تعالى.

^{١١} ف ي: فكان.

السلام^١ يدعوهم إلى دين ناقص.

فلا بد من تأويل الآية؛ وتأويلها من وجوه: أحدها أن المراد من "اليوم" عصر النبي عليه السلام^٢ إذ^٣ كانت قبل ذلك فترة. والثاني أن معنى^٤ "أكملت" أي أظهرت لكم دينكم حتى قدرتم على إظهاره. والثالث أن يكون^٥ تمامه، وكماله بأن أرعب عدوهم كمن يقتل عدوه من الملوك يقول: اليوم تم ملكي، وكمل^٦ عزتي.

ثم إن أحق^٧ الناس بالامتناع عن القول بالزيادة على الإيمان^٨ الذين [١٨٩٩] يجعلون الأعمال من الإيمان؛ لأنه ما من عبادة توجد^٩ إلا وهي من الإيمان، ولا شيء وراء الكل ليتصور أن يكون زيادة باتصاله به.^{١٠}

تحققه: أن الزيادة إنما يتصور على ذى النهاية؛ فأما ما لا نهاية له فالزيادة عليه محال. ثم بما^{١١} بينا أن الإيمان اسم خاص للتصديق، فما وجد من العبادات يشاركه في

١ ف ي: صلى الله عليه وسلم؛ ل - عليه السلام..

٢ ف ي؛ ل: صلى الله عليه وسلم.

٣ ف؛ ف ي: إذا.

٤ ف ي + قوله.

٥ ف ي - يكون.

٦ ف ي هامش ل + سلطنتي و.

٧ ف ي - احق.

٨ ف ي؛ ل + هم.

٩ ف ي: يوجد.

١٠ ف ي - به.

١١ ف ي: لما.

اسم العبادة، والطاعة دون اسم الإيمان؛ فبوجود^١ شئ منها يزداد المعنى الذي يشاركه في الاسم دون الذي يخالفه فيه.^٢ فزيادة العمل يزداد الطاعة، والعبادة لا الإيمان؛ كما إذا كان في البيت عشرة من الرجال فدخل امرأه واحدة فيه يوجب زيادة في الأشخاص، والأدميين^٣ دون الرجال.

فصل [في الموافاة]

وإذا ثبت أن الإيمان هو تصديق محمد صلى الله عليه وسلم بما جاء به من عند الله، وهو أمر حقيقي لا يتبين بانعدامه أنه ما كان موجوداً؛ كمن كان قائماً، ثم قعد، أو كان شاباً، ثم شاخ لم يتبين أنه ما كان قائماً، ولا شاباً.

وبهذا يعرف خطأ الأشعرية، ومن ساعدتهم في الموافاة^٤ أن العبرة للختم، فمن ختم له بالإيمان تبين أنه كان مؤمناً من الابتداء؛ وحين كان خيراً ساجداً للصنم معتقداً للشرك، والأديان الباطلة كان مؤمناً. ومن ختم له بالكفر والعياذ بالله تبين أنه كان كافراً من الابتداء، وأنه حين كان مصدقاً لله، ورسوله كافراً.^٥

وبهذا يعرف أيضاً خطأهم في قولهم^٦ 'أنا مؤمن إن شاء الله'، لأن ذلك كشاب يقول 'أنا شاب إن شاء الله'. وهذا لأن [١٩٩ ب] الإيمان إذا تحقق بحقيقته كان مؤمناً

١ ف: فيوجد.

٢ ف ي - فيه.

٣ ف ي - والأدميين.

٤ ف ي: وكان.

٥ في هامش ل: وافاه أي أتاه.

٦ ف ي: كافر.

٧ ف ي: قوله.

حقاً، ولا شك فيه، إنما الشك في أنه يكون في وقت الموت مؤمناً. ولا يظن بهم أنهم يشكون في وجود التصديق منهم للحال، بل إنما يبنون ذلك على مذهبهم أن لا عبرة للإيمان الموجود للحال، ولا للكفر الموجود للحال؛ بل العبرة لحالة الموت، وتلك الحالة مشتبهة عليهم. وإذا لم يعلموا بها لا يعلمون ما هم عليه للحال لسقوط اعتبار ما هو الموجود للحال.

والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه أن الله تعالى شهد بالإيمان لمن آمن بالله، ورسوله بقوله: "آمن الرسول"^١، ومدح بقطع القول للذين قالوا: "آمنا ربنا"^٢، ولم يأمرهم بالاستثناء. وكذا قال تعالى: "قولوا آمنا بالله"^٣ أمر بذلك من غير استثناء، وقال: "ومن أحسن قولاً ممن دعا إلى الله إلى قوله "وقال إننى من المسلمين"^٤ جعل قوله "إننى من المسلمين" أحسن قولاً. والله الموفق.^٥

فصل [فى أن الإيمان والإسلام واحد]

وإذا عرف أن الإيمان هو التصديق نقول، إن الإيمان، والإسلام شئ واحد، وإن

^١ قال الله تعالى: "آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسوله" (سورة البقرة، ٢٨٥\٢).

^٢ لعله يشير إلى قول السحرة الذين آمنوا برب هرون وموسى فى قوله تعالى: "إنا آمنا بربنا ليغفر لنا خطايانا وما أكرهتنا عليه من السحر والله خير وأبقى" (سورة طه، ٧٣\٢٠).

^٣ سورة البقرة، ١٣٦\٢.

^٤ تمام الآية: "ومن أحسن قولاً ممن دعا إلى الله وعمل صالحاً وقال إننى من المسلمين" (سورة فصلت، ٣٣\٤١).

^٥ فى ل - والله الموفق.

^٦ فى: يقول.

كل مؤمن مسلم يدل عليه أن الله تعالى قال: "إن الدين عند الله الإسلام"؛^١ وقال: "ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه"؛^٢ فلو كان الإيمان^٣ غير الإسلام ينبغي أن لا يقبل إيمان المؤمن، وكان من الخاسرين. وقال تعالى: "فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين"؛^٤ وقال خبراً عن موسى: "قال لقومه [١١٠٠] يا قوم إن كنتم آمتم بالله فعليه توكلوا إن كنتم مسلمين"؛^٥ وقال: "إن تسمع إلا من يؤمن بآياتنا فهم مسلمون"؛^٦ وقال: "يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون"؛^٧ وقال: "قولوا آمنا بالله" إلى قوله "ونحن له مسلمون"؛^٨ أمرهم في أول الآية بأن يقولوا "آمنا"، ثم ختم الآية بأن قال "ونحن له مسلمون"، ثم قال: "فإن آمنوا بمثل ما آمتم به فقد اهتدوا"؛^٩ وقال في آية أخرى: "فإن أسلموا فقد اهتدوا"؛^{١٠} جعلهم مهتدين بإسلامهم كما جعلهم مهتدين بإيمانهم. وكذا قال يوسف

١ سورة آل عمران، ١٩١٣.

٢ نفس السورة ٢٥٨.

٣ ف ي - الإيمان.

٤ سورة الذاريات، ٣٥/٥١، ٣٦.

٥ ف ي + عليه السلام.

٦ سورة يونس، ٨٤/١٠.

٧ سورة النمل، ٨١/٢٧.

٨ سورة آل عمران، ١٠٢/٣.

٩ تمام الآية: "قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون" (سورة البقرة، ١٣٦/٢).

١٠ نفس السورة ١٣٧/٨.

١١ سورة آل عمران، ٢٠/٣.

عليه السلام: "توفني مسلماً وألحقني بالصالحين"^١، وغير المؤمن لا يلحق بالصالحين؛ وقال تعالى: "يؤمنون عليك أن أسلموا" إلى أن قال "هداكم للإيمان"^٢. وقد روي عن النبي عليه السلام^٣ أنه قال: "لا يدخل الجنة إلا نفس مؤمنة"^٤، وفي رواية "إلا نفس مسلمة"^٥؛ فهذا دليل واضح أن من كان مؤمناً كان مسلماً، ولا تغاير بينهما.

وقال بعض الحشوية^٦ بأن الإيمان غير الإسلام، واحتجوا بقوله تعالى: "قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا"^٧ جعل الإسلام غير الإيمان حيث أثبت الإسلام، ونفى الإيمان؛ وبحديث جبريل عليه السلام أنه سأل النبي عليه السلام^٨ عن الإيمان، فقال: "أن تؤمن بالله، وملائكته، ورسوله، واليوم الآخر، والقدر خيره، وشره

^١ سورة يوسف، ١٠١\١٢.

^٢ سورة الحجرات، ١٧\٤٩.

^٣ ل: صلى الله عليه وسلم.

^٤ انظر: صحيح البخاري، القدر ٥؛ وصحيح مسلم، الصيام ٦، ٧، ١٤٥؛ وسنن الترمذي، التفسير (٩) ٦، ٧؛ وسنن النسائي، الإيمان ٧، والحج ٦؛ سنن الدارمي، الصلوة ١٤٠، والمناسك ٧٤.

^٥ انظر: صحيح البخاري، الجهاد ١٨٢، والرقاق ٤٥؛ وصحيح مسلم، الإيمان ١٧٨، ٣٧٧، ٣٧٨؛ وسنن الترمذي، الجنة ١٣؛ وسنن ابن ماجه، الزهد ٣٤، والصيام ٣٥.

^٦ الحشوية قوم من الفرق الضالة تمسكوا بظواهر النصوص، فذهبوا إلى التجسيم؛ سموا بذلك لأنهم كانوا في حلقة الحسن البصري، فوجدتهم يتكلمون كلاماً، فقال: ردوا هؤلاء إلى حشاء الحلقة، فنسبوا إلى حشاء؛ وقيل: سموا بذلك لأن منهم المجسمة، أو هم هم، والجسم حشو. انظر: كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي، ٣٦٧/١.

^٧ سورة الحجرات، ١٤\٤٩.

^٨ ف ي؛ ل: صلى الله عليه وسلم.

^٩ ف ي؛ ل + وكتبه.

من الله تعالى؛ وسأل عن الإسلام، فقال: "أن تشهد أن لا إله إلا الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت" ^١ فرق بين الأمرين.

قلنا: معنى [١٠٠٠ب] الآية والله أعلم أي قولوا استسلمنا خوفا من معرفة السيف، لأن المراد منه حقيقة الإسلام الذي هو مراد بقوله تعالى: "ومن يتبع غير الإسلام ديناً" ^٢ إذ لو كان كذلك، والآية في حق المنافقين، وكان الإسلام عندهم هو الأمور الظاهرة التي ذكرت في خبر جبريل عليه السلام، وقد انقاد أهل النفاق له، وقبلوه لكان ينبغي أن لا يقبل إلا ذلك، ولا يقبل إيمان المخلص؛ وهذا ظاهر الفساد. على أن المراد بقوله "قولوا أسلمنا" لو كان غير ما أتوا به لكان هذا أمراً بالكذب، تعالى الله عن ذلك.

فكذا المراد من الإسلام في الحديث ليس حقيقة الإسلام، لأن الحقيقة تنجيه من النار. ولو أن إنساناً أتى بجميع ما ذكر النبي عليه السلام ^٣ في جواب قوله "ما الإسلام"، وامتنع عن اكتساب ما ذكره في جواب قوله "ما الإيمان" لا ينجو من النار، لأنه مكذب بقلبه؛ والله تعالى أخبر أن المنافقين في الدرك الأسفل من النار.

على أنه ذكر في الروايات الصحيحة أنه سأل في المرة الثانية عن شرائع الإسلام، أو يحتمل على أن الراوي ^٤ ترك تلك الزيادة لعلمه أن أحدا لا يشتبه عليه أن المراد بالسؤال الثاني هو الشرائع دون الإسلام؛ إذ لا يتصور مؤمن ليس بمسلم، ولا مسلم

١ انظر: صحيح مسلم، الإيمان ١؛ و سنن أبي داود، السنة ١٦؛ و سنن الترمذي،

الإيمان ٤؛ و سنن النسائي، المواقيت ٦؛ و سنن ابن ماجه، المقدمة ٧.

٢ سورة آل عمران، ٢٥١٣.

٣ ل: صلى الله عليه وسلم.

٤ ف ي؛ ل: هذا الراوي.

٥ ف. ترك.

ليس بمؤمن؛ أويحمل على أنه أضمر لفظ الشرائع، وأقام المضاف إليه مقام المضاف كقوله تعالى: "واسئل القرية"^١ أويقال: ذكر الإسلام، وأراد^٢ به الشرائع [١٨١٠١] بطريق المجاز كما يذكر الإيمان، ويراد به الصلوة التي هي من الشرائع.

قال في تلخيص الأدلة^٣: إن الإيمان، والإسلام واحد على معنى أن الإيمان إسلام، وكل مؤمن مسلم لا على العكس، لأن الإسلام، وهو الاستسلام تحقق بالإيمان. وقد يكون الإسلام لا بمعنى الإيمان، فقد يستسلم الإنسان لضرورة بدون الإيمان كما قال تعالى في حق الأعراب الذين قالوا آمنا: "قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا"^٤ يدل عليه قول إبراهيم عليه السلام: "أسلمت لرب العالمين"^٥ وقول إبراهيم، وإسماعيل عليهما السلام: "ربنا واجعلنا مسلمين لك"^٦ أي مستسلمين لأمرك في مستقبل العمر، ولم يكن معناه 'واجعلنا مؤمنين' لأنهما لم يزالا كانا مؤمنين.

^١ سورة يوسف، ٨٢\١٢.

^٢ ف : وارد.

^٣ لعل المؤلف يقصد به تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد لأبي إسحاق إبراهيم بن إسماعيل الصفار البخاري الحنفي المتوفى سنة ١١٣٩/٥٣٤. انظر: كشف الظنون، ٤٧٢/١.

^٤ سورة الحجرات، ١٤\٤٩.

^٥ ف ي + الصلاة و..

^٦ سورة البقرة، ١٣١\٢ ؛ ل - قول إبراهيم عليه السلام: "أسلمت لرب العالمين"، و.

^٧ ف ي + الصلاة و.

^٨ سورة البقرة، ١٢٨\٢.

^٩ ف ي - كانا.

فصل [فى إيمان المقلد]

اختلفوا فى صحة إيمان المقلد، والصحيح أنه يصح؛ لأن الإيمان هو تصديق محمد عليه^١ السلام^٢ بما جاء به من عند الله، إذ فيه تصديق بجميع ما يجب التصديق به من التصديق بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وغيرها مما يجب^٣ التصديق به على التفصيل، وكذا فى كل رسول مع أمته .

ثم التصديق بحده إذا وجد بأن كان متعرياً عما ينافيه من التردد، والتكذيب فهو إيمان؛ ومن أتى به يكون مؤمناً سواء معه دليل، أو لم يكن؛ وجد فى حالة الغيب، أو فى حالة معاينة العذاب؛ فعلى هذا يكون المقلد مؤمناً لوجود الإيمان منه حقيقة. ولا يلزم إيمان حالة البأس، أو عند معاينة العذاب؛^٤ لأنه إيمان حقيقة، ومن أتى به [١٠١ب] يكون مؤمناً، غير أنه لا يكون نافعاً لا ينال به ثواب الإيمان، ولا يندفع به عقوبة الكفر. ولهذا قال أبو حنيفة^٥ حيث قيل له^٦ ما بال أقوام يقولون : يدخل المؤمن النار؟^٧ "لا يدخل" النار إلا مؤمناً، إذ الكافرون مؤمنون يومئذ^٨.

ثم اختلفوا أن نفي نفع الإيمان الحاصل عند البأس، أو عند معاينة العذاب لماذا. قال الشيخ أبو منصور الماتريدي^٩ فى تأويل قوله تعالى: "لا ينفع نفساً إيمانها"^{١٠}: انه

^١ فى ي + الصلاة و.

^٢ ل: صلى الله عليه وسلم.

^٣ فى ي + به.

^٤ فى هامش ل: عذاب القبر.

^٥ فى ي + رضى الله عنه.

^٦ فى ي: ولا يدخل.

^٧ انظر: الأصول المنيفة للإمام أبي حنيفة ليياضي زاده، ١٢٢.

^٨ فى ي؛ ل + رحمه الله.

وقت نزول العذاب، فلا يقدر أن يستدل فيه بالشاهد على الغائب ليكون قوله دليلاً عن معرفة، وعلم؛ فعلى هذا إيمان المقلد لا يكون نافعاً. وهذا لأن الثواب إنما يكون² بتحمل المشقة، ولا مشقة بدون صرف همته بالاشتغال بالاستدلال، ودفع الشبه المعترضة بإدءاب الفكرة، وإدمان النظر، والتأمل للتمييز بين الشبه، والحجج. فأما من جعل همته إلى³ الوصول إلى اللذات الحاضرة، وخلقى بينه وبين الاستمتاع بالعاجلة كالبهائم، ثم آمن بلامشقة، ولحوق كلفة فلا ثواب له.

وقيل عنه بأن نفي نفع الإيمان⁴ عند نزول العذاب، ووقوع البأس به، لأنه إيمان دفع العذاب لا إيمان حقيقة، فلم يكن معتبراً؛ أو لأنه كان محمولاً على الإيمان كالملجأ عند نزول العذاب، أو لأن عند تعلق العذاب الدنيوي، وهو مقدمة عذاب الآخرة خرجت نفسه من يديه لا يقدر على التصرف في نفسه، والاستمتاع بها. وشيئ من هذه المعاني [١٨١٠٢] لم يوجد في حق المقلد.

والشيخ أبو منصور⁵ بين هذه المعاني الثلاثة لحرمان من آمن عند معاينة العذاب نفع الإيمان، فيكون إشارة إلى أن المقلد لا يحرم نفعه لانعدام هذه المعاني، لكنه عاص بترك الاستدلال، وحكمه حكم غيره من مرتكبي الكبائر⁶. وهذا القول يحكى عن أبي حنيفة، والشافعي⁷، وأحمد بن حنبل¹، والثوري²، ومالك³، والأوزاعي⁴ رحمهم الله⁵.

¹ سورة الأنعام، ١٥٨١٦.

² ف ي: تكون.

³ ف ي - إلى.

⁴ ف ي: للإيمان.

⁵ ف ي؛ ل + رحمه الله.

⁶ انظر: تأويلات القرآن للماتريدي، ٢٦٦/٥ - ٢٧٠.

⁷ هو محمد بن إدريس أبو عبد الله الشافعي أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة، وإليه تنسب الشافعية كافة ولد في غزة، وحمل منها إلى مكة وهو ابن ستين، وزار بغداد مرتين، وقصد

وذهب أكثر المتكلمين إلى أنه لا بد لثبوت الإيمان، أولئكونه نافعاً من دليل بنى عليه اعتقاده، غير أن الشيخ أبا الحسن الرستغني، وأبا عبد الله الحلبي⁶ ما شرطاً أن

مصر سنة ١٩٩ هجرية، فتوفي بها سنة ٨١٩/٢٠٤. كان أشعر الناس، وأعرفهم بالفقه، والقراءات، له تصانيف منها الرسالة، و الأم، و أحكام القرآن. انظر: الأعلام للزركلي، ٢٤٩/٥-٢٥٠.

¹ أحمد بن محمد بن حنبل أبو عبد الله إمام المذهب الحنبلي أصله من مرو، كان أبوه والي سرخس، ولد ببغداد سنة ٧٨٠/١٦٤، ونشأ فيها، وسافر إلى بلاد مختلفة، صنف المسند، وله كتب في التاريخ، والناسخ، والمنسوخ، وغير ذلك؛ مات سنة ٨٥٥/٢٤١. انظر: الأعلام للزركلي، ١٩٢/١-١٩٣.

² سفيان بن سعيد الثوري أبو عبد الله أمير المؤمنين في الحديث كان سيد أهل زمانه في علوم الدين، والتقوى؛ ولد في الكوفة سنة ٧١٥/٩٧، ونشأ فيها، له من الكتب الجامع الصغير، و الجامع الكبير في الحديث، توفي سنة ٧٧٧/١٦١. انظر: الأعلام للزركلي، ١٥٨/٣.

³ مالك بن أنس أبو عبد الله إمام دار الهجرة، وأحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة، وإليه تنسب المالكية مولده، ووفاته في المدينة المنورة كان صلباً في دينه صنف الموطأ، و الرد على القدرية، وغيرهما مات سنة ٧١/٩٣. انظر: الأعلام للزركلي، ١٢٨/٦؛ والمراجع المذكورة هنالك.

⁴ عبد الرحمن بن عمرو الأوزاعي إمام الديار الشامية في الفقه، والزهد ولد في بعلبك سنة ٧٠٦/٨٨، وسكن بيروت، وتوفي فيها سنة ٧٧٣/١٥٧، له كتاب السنن في الفقه، و المسائل. انظر: الأعلام للزركلي، ٩٤/٤.

⁵ ف ي - رحمهم الله.

⁶ لعل المؤلف يقصد به أبا عبد الله حسين بن حسن المعروف بالحلي الجرجاني فقيه شافعي قاض كان رئيس أهل الحديث في ما وراء النهر ولد بجرجانة سنة ٩٥٠/٣٣٩، وتوفي في بخارى سنة ١٠١٢/٤٠٣ له المنهاج في شعب الإيمان. انظر: هدية العارفين

يبني اعتقاده على الدليل^١ في كل مسألة، بل إذا بنى اعتقاده على قول الرسول، وعرف أنه رسول، وأنه ظهرت على يده المعجزات، ثم قبل منه القول في حدوث العالم، ووجود الصانع، ووجدانيته من غير أن عرف صحة كل من ذلك بدليل عقلي كان كافياً. والمشهور من مذهب أبي الحسن الأشعري أنه لا يكون مؤمناً ما لم يعتقد كل مسألة عن دليل عقلي، غير أن الشرط أن يعرف ذلك بقلبه، ولا يشترط أن يعبر ذلك بلسانه، وأن يكون قادراً على دفع ما يورد عليه من الإشكالات.^٢

وعند جميع المعتزلة مع معرفة الدلائل^٣ القدرة على المجادلة، وحل ما يورد عليه من الإشكالات شرط، حتى لو عجز عن شيء من ذلك لم يكن مؤمناً. وشبهتهم أن العلم المحدث نوعان؛ ضروري، واستدلالي لا ثالث لهما. وهذا الاعتقاد [١٠٢\ب] ليس بضروري، ولا استدلال معه، فلم يكن علماً، ومن لا علم له بحدوث العالم، وثبوت الصانع، ووجدانيته، وثبوت الرسالة لا يكون مؤمناً. وهذا لأن التصديق وإن وجد إلا أن مطلق التصديق ليس بإيمان ما لم يكن مبني على الدليل. لأن الإيمان حقيقة هو إدخال النفس في الأمان؛ فكل من أخبر بخبر، فتأمل في دليله، فعرف الدليل، فصدقه يقال: آمنه، أي صدقه بعد ما أدخل نفسه في الأمان بالتأمل في دلائل صدقه من أن يكون مكذوباً، أو مخدوعاً، أو ملتبساً^٤ عليه في هذا الخبر.

١ إسماعيل باشا البغدادي، ٣٠٨/١؛ والأعلام للزركلي، ٢٥٢/٢.

٢ ف ي؛ ل + العقلي.

٣ لم نعثر عليه في مؤلفات الأشعري.

٤ ف ي - الدلائل.

٥ ف ي: لحدوث.

٦ ف ي: ملبساً.

وقال عامة أهل السنة من الفقهاء، والمتكلمين: إن هذا الرجل مأمور بالإيمان وهو التصديق، فإذا أتى به يكون مؤمناً، وينال الثواب الموعود بوعده الله تعالى^٢ تفضيلاً منه، إذ هو يكون بمقابلة ما قابله^٣ وجعل ذلك بمقابلة التصديق، فيقابله إلا ما خص منه كإيمان^٤ من عاين العذاب. يدل عليه أن سامع الخبر من فلان يقول: آمنت لفلان^٥ ولو كان الإيمان إدخال النفس في الأمان ينبغي أن يقول^٦ 'آمنت نفسي' لا أن يقول 'آمنت لفلان'.^٧ لأن إدخال النفس في الأمان يتعلق بالسامع لا بالمخبر؛ فإذا قيل 'آمنت له' أو 'به' دل أنه عبارة عن التصديق، لأنه يتعلق بالمخبر.^٨

وما قالوا: إن التصديق ينبغي أن يكون عن علم ليكون إيماناً، قلنا: العلم ليس بشرط عند المعتزلة، فإن حاله طلب ما يتمكن به دفع الشبه كان مؤمناً وإن انعدم العلم، لثبوت المعارضة للحال. على أن هذا الكلام على أصول المعتزلة باطل، [١٨١٠٣] لأن صاحب الكبيرة وإن وجد منه التصديق عن علم لا يكون مؤمناً عندهم؛ ولأن الجهل بتحديد العلم لا ينافي العلم به كما في حق العامي، فكذا الجهل^٩ بكيفية دلالة الدليل^{١٠} لا ينافي العلم عند تحقق دليله، وسببه، وخبر الصادق سبب العلم، وقد وقع له

١ ل: لأن.

٢ ل - تعالى.

٣ ف ي + له.

٤ ف ي: مما كان.

٥ ف ي: بفلان.

٦ ف؛ ل: يكون.

٧ ف ي: بفلان.

٨ ف ي - فإذا قيل 'آمنت له'، أو 'به' دل أنه عبارة عن التصديق، لأنه يتعلق بالمخبر.

٩ ف ي - الجهل.

١٠ ف ي: الدلائل.

العلم به؛ فجهله بوجه الدلالة لا يخرجه من أن يكون علما. ولأن العلم إنما شرط ليكون وسيلة إلى الإيمان المأمور به، وقد تحقق الإيمان بدون العلم كإيماننا بأحوال القيمة، وبالأنبياء، والملائكة؛ فإذا حصل المقصود لا حاجة إلى الوسيلة.

ومن أصحابنا من قال: المقلد لا يخلو عن نوع علم، لأنه ما لم يقع عنده أن المخبر صادق فيما أخبر لا يصدقه. ثم خبر الواحد وإن احتمل الصدق، والكذب، ولكن متى وقع عنده أنه صادق، ولم يخطر بباله احتمال الكذب، وكان صادقا أنزل عالما، لأنه بنى اعتقاده على ما يصلح دليلا في الجملة.

ويدل على صحة ما ذهبنا إليه صنيع رسول الله عليه السلام^١، والخلفاء الراشدين، والأئمة المهديين؛ فإن رسول الله عليه السلام^٢ مع أنه بعث في الأمة الأمية الخالية عن صناعة الاستدلال، والنظر قبل إيمان من جاء، واعترف برسالته، وأعرض عما كان يعتقد من ألوهية الأصنام، وآمن بالبعث، والنشور لمن في القبور من غير امتداد زمان أحاله الرؤية، والرجوع إلى قضية العقل بالتأمل.

وكذا الصديق^٣ قبل إيمان من آمن من أهل الردة من غير الاشتغال بتعليمهم من الدلائل العقلية. وكذا عند فتح سواد العراق [١٠٣ب] قبل عمر رضي الله عنه، وعماله إيمان من كان بها من الزط، والأنباط مع قلة أفهامهم، وبلاغة أذهانهم. ولو لم يكن ذلك إيماننا لفقد شرطه، وهو الاستدلال العقلي لاشتغلوا بأحد الأمرين: إما بالإعراض عن قبول إسلامهم، وإما بنصب متكلم حاذق بصير بالأدلة ليعلمهم صناعة الكلام إلى أن يبلغوا مرتبته.

^١ ف ي: صلى الله عليه وسلم.

^٢ ف ي؛ ل: صلى الله عليه وسلم.

^٣ ف ي + رضي الله عنه.

تحققه: ^١ أن هذا الصنيع من الرسول، والخلفاء، والأئمة على رأي الخصوم داخل في حد السفه، وبقي الرسول في عهده التكليف بتعليم ^٢ من بلغ إليه الرسالة نهاية علم الأصول. فإذا فارق الدنيا، ولم يفعل ذلك، وحكم بإيمانهم كان مخطئا في الحكم بإيمانهم، ^٣ مقصرا في أداء ما أمر بأدائه. وفساد هذا الكلام لا يخفى على المجانين فضلا عن العقلاء.

ثم هذه المسئلة في حق من نشأ في قطر من الأقطار، أو شاقق جبل من الجبال لم تبلغه الدعوة، فشاهده مسلم، فدعاه إلى الدين، وبين له ما يجب اعتقاده، فصدقه في جميع ذلك. وأما أهل دار الإسلام عوامهم، وخواصهم، نسوانهم، وصبيانهم فكلهم مؤمنون مسلمون عارفون بالله تعالى، لن يخلو أحد منهم عن ضرب استدلال، وإن كان لا يهتدى إلى العبارة عن دليله، ولا يقدر على دفع الشبه المعترضة. حتى أن واحدا منهم ^٤ متى عاين من الأهوال، والأفزع يصف الله تعالى بكمال قدرته، ونفاذ مشيئته. فلم يكن فيه خلاف بين مشايخنا، ولا بيننا وبين الأشعرين؛ إنما الخلاف فيه بيننا وبين المعتزلة.

وذكر في الميزان ^٥ : أن الوقوف [١٨١٠٤] على الدلائل في مسائل الكلام فرض كفاية في حق من رزق فهما ذكيا، وخاطرا لطيفا. فأما تحريك العوام إلى ذلك ربما يقع في قلوبهم شبه لا ينحل ^٦ إما لقصور في المعلمين، أو لخبفاء المسئلة،^١ أو لغلظ خاطر

^١ ف ي: يحققه.

^٢ ل ي: بتكليف.

^٣ ف ي: في إيمانهم.

^٤ ف ي - منهم.

^٥ لم نقف على ما أراده المؤلف من هذا الكتاب.

^٦ لا تنحل.

البعض؛ فالتحرز عنه أولى.

الكلام في الإمامة^٢

الإمامة، والخلافة بعد رسول الله عليه السلام^٣ حق بدليل الكتاب، والسنة، والإجماع، والمعقول. أما الكتاب فقولته تعالى: "وعد الله الذين آمنوا"^٤ الآية وعد الاستخلاف في هذه الأمة كما في الأمم السالفة بلام التأكيد. وأما^٥ السنة فما روي عن النبي عليه السلام^٦ أنه قال: " أول الأمر نبوة، ورحمة، ثم خلافة، ورحمة، ثم ملك عضوض"^٧، وفي حديث آخر: " الخلافة بعدى ثلثون سنة"^٨. وأما^٩ الاجماع فقد

١ ل + في نفسها.

٢ ف ي - الكلام في الإمامة.

٣ ف ي + صلى الله عليه وسلم؛ ل: عليه الصلوة والسلام.

٤ تمام الآية: "وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا يعبدونني ولايشركون بي شيئا ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون" (سورة النور، ٥٥/٢٤).

٥ ف ي - وأما.

٦ ل: صلى الله عليه وسلم.

٧ لم نقف على هذه الرواية بهذا اللفظ، ولكنها مذكورة بلفظ "الخلافة ثلاثون عاما، ثم بعد ذلك الملك" (انظر: مسند ابن حنبل، ٢٢٠/٥، ٢٢١)، ويلفظ "أول دينكم نبوة، ورحمة" (انظر: سنن الدارمي، الأشربة ٨).

٨ انظر: سنن الترمذي، الفتن ٤٨؛ و سنن أبي داود، السنة ٨؛ و مسند ابن حنبل، ٢٧٣/٤، ٤٤/٥، ٢٢٠، ٢٢١، ٤٠٤.

٩ ف ي - وأما.

اجتمعت الأمة على الخلافة بعد رسول الله عليه السلام^١.

وأما^٢ المعقول فلأن المسلمين لا بد لهم من إمام يقوم بتنفيذ أحكامهم، وإقامة حدودهم، وجمعهم، وأعيادهم، وسد ثغورهم، وتجهيز جيوشهم، وحماية بيضتهم، وقطع مادة شرور المتغلبة. وإلا فمن كان جميع أوقاته مستغرقا بحراسة نفسه عن سيوف الظلمة، وطلب قوته من وجوه الغلبة متى يتفرغ للعلم، والعمل الموصولين إلى سعادة الأبد. ويشهد له مشاهدة أوقات الفترة بموت السلاطين، والأئمة؛ فإنه لو دام ذلك، ولم يتدارك بنصب سلطان آخر مطاع^٣ دام الهرج، وعم السيف، وشمل القحط، وكان [١٠٤ \ب] كل من عز بز، وغلب سلب، ولم يتفرغ أحد للعلم، والعبادة. ولهذا قيل: الدين، والسلطان توأمان؛ وقيل أيضا: الدين آس، والسلطان حارس، وما لا آس له فمهدوم، وما لا حارس له فضايح.

تحققه؛ أن الخلق مع اختلاف طبقاتهم وتشتت أهوائهم، وتباين آرائهم لوخلوا وآرائهم، ولم يكن لهم رأي مطاع^٤ يجمع شتاتهم هلكوا من عند آخرهم. وهذا داء لاعلاج له إلا بسلطان مطاع قاهر.

ثم ينبغي أن يكون الإمام في كل وقت ظاهرا. يمكنه القيام بما نصب هو له، إذ نصب من لا يمكنه القيام بذلك غير مفيد. وبهذا^٥ يبطل قول الروافض بإمام غائب مخفف ينتظرون خروجه.

^١ ف ي: صلى الله عليه وسلم.

^٢ ف ي - وأما.

^٣ ف ي: يطاع.

^٤ ف ي: يحققه.

^٥ ف ي: لمطاع.

^٦ ف ي: بهذا.

ولا يشترط أن يكون هاشميا خلافا للروافض؛ لأن المروي الذي انقادت له الصحابة، وسلمت الأنصار الأمر^١ للمهاجرين^٢ وهو قوله عليه السلام: "الأئمة من قریش"^٤ يقتضى اشتراط القرشي دون الهاشمي.

فصل^٥ [فى خلافة أبي بكر]

ثم إن أبابكر الصديق رضي الله عنه بعد رسول الله عليه السلام^٦ كان إماما حقا، وخليفة محقا. لأنه مستجمع شرائط صحة الخلافة من العلم، والديانة، والصلابة، ورباطة الجأش، والعلم بتدابير الحروب، ومعرفة سياسة العامة، وتسوية أمور الرعية، وكونه قرشيا. ولهذا اختارته الصحابة رضي الله عنهم. ويدل على خلافته قوله تعالى: "قل للمخلفين"^٧ الآية، لأن فيها إشارة إلى أن الداعي مفترض الطاعة ينالون الثواب بطاعتهم إياه.^٨

ثم سلف الأمة اختلفوا فى المراد بقوله: "أولى بأس شديد"^٩ [١٨١٠٥] منهم من

١ فى - الأمر.

٢ فى: والمهاجرون.

٣ فى: والمهاجرون.

٤

٥ فى - فصل.

٦ فى: صلى الله عليه وسلم؛ ل - عليه السلام.

٧ تمام الآية: "قل للمخلفين من الأعراب ستدعون إلى قوم أولى بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون فإن تطيعوا يؤتكم الله أجرا حسنا وإن تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا أليما" (سورة الفتح، ١٦/٤٨).

٨ فى + ويستحقون العذاب الأليم بعصيانهم إياه.

٩ سورة الفتح، ١٦/٤٨.

قال 'بنو حنيفة'، ومنهم من قال 'أهل فارس'، فإن كان المراد بنى حنيفة، وقد كان الداعي إليهم أبابكر رضي الله عنه، فثبت بذلك خلافته؛ وبشبهت خلافته ثبت خلافة من استخلفه بعده، وهو عمر رضي الله عنه. وإن كان المراد منه أهل فارس، والداعي إليهم كان عمر رضي الله عنه، فثبت خلافته، وبشبهت خلافته ثبت خلافة من عقد هو له الخلافة، وهو أبوبكر رضي الله عنه. فكان في الآية دليل خلافة الشيخين رضي الله عنهما.

وتعلقت الروافض بما تلونا،^١ فإنه تعالى وعد الاستخلاف في هذه الأمة، وشبهه باستخلاف من قبلنا، وكان الاستخلاف فيمن قبلنا في أهل العصمة من الكفر نحو آدم، وداود، وسليمان صلوات الله عليهم؛ فيجب أن يكون^٢ في هذه الأمة على هذا النمط. وكان علي بن أبي طالب كرم الله وجهه هو المختص بالعصمة من الكفر من بين الصحابة.

والجواب: أن تشبيه الشيء بالشيء لا يقتضي التسوية بينهما من جميع الوجوه. دليله قوله تعالى: "إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم"^٣، وهذا التشبيه^٤ لم يوجب التسوية بينهما من جميع الوجوه؛ ولأن التشبيه لو أوجب التسوية^٥ بينهما من جميع الوجوه يلزم بطلان التشبيه من الأصل؛ لأن المشبه يصير عين المشبه به حيثئذ، فلا يبقى التشبيه. على أن التشبيه إذا كان مقرونا بقريئة كانت^٦ العبرة للقريئة في حق التشبيه؛ وفيما نحن

١ ف ي: تلونا.

٢ ف ي - أن يكون.

٣ سورة آل عمران، ٥٩/٣.

٤ ف ي: هذا التشبيه.

٥ ف ي - التسوية.

٦ ل: كان.

فيه التشبيه مقرون بقريظة تمكين الدين، وإبدال الأمن [١٠٥\ب] من بعد الخوف، فافتضى ظاهر التشبيه أن يكون المستحق للخلافة من هو أخص بهذه القريظة، وكان الأخص بهذه القريظة أبا بكر الصديق رضي الله عنه. لأن أساس تمكين الدين، وإبدال الأمن بعد الخوف إنما كان في عهده؛ فإنه^١ بركة إمامته، ويمن خلافته تألف القلوب بعد ما اختلفت، واجتمعت^٢ الكلمة بعد ما تفرقت. فإنه رد من ارتد عن الإسلام إليه،^٣ وقهر من نكص على عقبه، وطهر جزيرة العرب عن أهل الشرك، ومن أبي عن الرجوع إليه.

ولولم يكن من بركة إمامته إلا ارتفاع ما وقع من الاختلاف بين الصحابة^٤ لكان ذلك دليلاً كافياً على كونه محققاً. فإن بعد وفاة النبي عليه السلام^٥ كان عمر رضي الله عنه يقول: إنه لم يموت، ومن قال إنه مات أفعل به كذا وكذا، إلى أن أتى أبو بكر رضي الله عنه، وأخبر أنه مات، وتلا قوله تعالى: "إنك ميت وإنهم ميتون"^٦ ثم صعد المنبر، وخطب، وقال في خطبته: ألا من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات. ومن كان يعبد رب محمداً فإنه حي لا يموت. فأجمع الناس على موته عليه السلام.^٧

ثم اختلفوا في موضع دفنه؛ فاختلف بعضهم بيت المقدس لأنه مقابر الأنبياء عليهم

١ ل + كان.

٢ ف ي: واجتمع.

٣ ف ي - إليه.

٤ ف ي + رضي الله عنهم.

٥ ل: صلى الله عليه وسلم.

٦ سورة الزمر، ٣٩\٣٠.

٧ ف ي: صلى الله عليه وسلم.

السلام؛ واختار المهاجرون مكة لأنه منشاؤه، وبلداً آباءه؛ والأنصار المدينة لأنه دار هجرته، ومكان ظهور ملته، وانتشار دعوته حتى روى أبو بكر^٢ رضي الله عنه "أن الأنبياء^٣ يدفنون حيث يقبضون"^٤، فقبلوا روايته، وارتفع الخلاف ببركته.

ثم اختلفوا في تنفيذ جيش أسامة بن زيد^٥، وفي ترك الصدقات في تلك السنة؛ وأبى هو رضي الله عنه [١٨١٠٦] إلا تنفيذ ما أمر به رسول الله عليه السلام^٦، وقال: لا أحل عقدة عقدها رسول الله عليه السلام^٧؛ وقال في باب الصدقات: لو^٨ منعوني عقالا، أو عناقا مما كانوا يؤدون إلى رسول الله عليه السلام^٩ لقاتلتهم بالسلاح^{١٠}؛ فانقادوا كلهم لأمره، وساعدوه على رأيه.

^١ ف: بلد.

^٢ ف ي + الصديق.

^٣ ف ي + عليهم السلام.

^٤ انظر: موطأ مالك، الجنائز ٢٧؛ و مسند ابن حنبل، ٧/١.

^٥ أسامة بن زيد أبو محمد من كنانة عوف صحابي جليل ولد بمكة، ونشأ على الإسلام، كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحبه حبا جما، هاجر مع النبي إلى المدينة، وأمره عليه السلام قبل أن يبلغ العشرين من عمره، فكان مظفرا موقفا. رحل أسامة بعد وفاة النبي إلى وادي القرى، فسكن فيها، ثم انتقل إلى دمشق في أيام معاوية، فسكن المزة، وعاد إلى المدينة، فأقام إلى أن مات بالجرف سنة ٦٧٣/٥٤. انظر: الأعلام للزركلي، ١/٢٨١-٢٨٢.

^٦ ف ي - إلا تنفيذ ما أمر به رسول الله عليه السلام؛ ل: صلى الله عليه وسلم.

^٧ ف ي: صلى الله عليه وسلم.

^٨ ف ي: والله لو.

^٩ ف ي؛ ل: صلى الله عليه وسلم.

^{١٠} ف ي؛ ل + عليه.

ولا تمسك للروافض بقوله تعالى: "إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين^١ يقيمون الصلوة"^٢ ظنا منهم أن المراد بقوله "الذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة"^٣ هو علي رضي الله عنه، فوجب أن يكون وليا بعد الرسول، ولا^٤ ذلك إلا بكونه^٥ متوليا للإمامة. لأن الآية لو كانت منصرفة إلى علي رضي الله عنه لما خفي ذلك على الصحابة أولا، ولا على علي رضي الله عنه ثانيا؛ فلا أجمعوا على خلافة غيره، ولا بايع هو بنفسه غيره. على أن الآية وردت بصيغة الجمع، فصرفها إلى الخاص عدول عن الحقيقة بلا دليل. ولو جازلهم حملها على علي رضي الله عنه لجازلغيرهم حملها على غيره؛ ولو سلم أن المراد به علي رضي الله عنه لم يلزم بإطلاق اسم الولي أن يكون إماما؛ لأن الولي اسم مستعمل في المولى، وبه لا يثبت الإمامة.

ولا بما روي أنه عليه السلام قال: "من كنت مولاه فعلي مولاه"^٦ لأنه لو كان في الحديث دليل خلافة علي رضي الله عنه لما انعقد الإجماع على خلافة غيره؛ ثم الولي اسم مشترك، فلا يكون حجة.

ولا بما روي أنه قال لعلي رضي الله عنه: "أما ترضى أن تكون مني بمتزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي"^٧ لأنه لو كان فيما ذكرتم دلالة [١٠٦ب] ما رمت

١ ف؛ ف ي - آمنوا الذين.

٢ سورة المائدة، ٥٥\٥.

٣ ف ي - ظنا منهم أن المراد بقوله "الذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة".

٤ ف ي: ولأن.

٥ ف ي: لا يكون.

٦ ف ي: صلى الله عليه وسلم.

٧ انظر: سنن الترمذي، المناقب ١٩؛ و سنن ابن ماجه، المقدمة ١١؛ و مسند ابن حنبل،

٨٤/١، ١١٨، ١١٩، ١٥٢، ٣٣١، ٢٨١/٤، ٣٦٨، ٣٧٠، ٣٧٢، ٣٤٧/٥، ٣٦٦، ٤١٩.

٨ انظر: صحيح البخاري، فضائل أصحاب النبي ٩؛ و سنن الترمذي، المناقب؛ و سنن ابن

لما عدل الصحابة رضي الله عنهم عنه،^٢ ولا ترك علي الاحتجاج به، وطلب ما هو أحق به من غيره.

ثم الحديث متروك الظاهر، لأن هارون كان أخا لموسى عليهما السلام من أمه، وأبيه، وكان شريكاً له في النبوة، ولم يكن هو خليفة موسى عليه^٣ السلام بعد وفاته، لأنه توفي قبل موسى بستين؛ والتعلق بمتروك الظاهر لإثبات ما تناوله ظاهره ليس بصحيح. فكيف التعلق به لإثبات ما لم يتناوله ظاهره بوجه من الوجوه؟

ثم نقول: مخرج الحديث أن رسول الله عليه السلام^٤ لما خرج إلى غزوة تبوك استخلف علياً رضي الله عنه على المدينة، فزعم أهل النفاق أن النبي عليه السلام^٥ أبغضه، وقلاه، واستثقل صحبته؛ فاتبع علي رضي الله عنه،^٦ ولحق به، وقال: ^٧ أتتركني مع المخالفين؟ فقال عليه السلام^٨ هذا الحديث. ومعناه "أني لم استخلفك بعد غيبتى على المدينة كما استخلف موسى هارون حين غاب عن قومه لمناجاة ربه". وهذا يدل على^٩ رضاه باستخلافه على المدينة مدة غيبته عنها، لا على أنه خليفة بعده.

ماجة، المقدمة ١١.

١ ف ي؛ إلى.

٢ ف ي - عنه.

٣ ل؛ عليهما.

٤ ف ي؛ ل؛ صلى الله عليه وسلم.

٥ ف ي؛ ل؛ صلى الله عليه وسلم.

٦ ف ي؛ ل + رسول الله صلى الله عليه وسلم.

٧ ف ي؛ ل + يا رسول الله.

٨ ف ي؛ ل؛ صلى الله عليه وسلم.

٩ ل + أن.

ولا بمنع أبي بكر رضي الله عنه فذلك^١ عن فاطمة رضي الله عنها، فإنه ظلم؛ لأنه إزالة ميراث النبي عليه السلام^٢ عن ورثته. لأنه رضي الله عنه سمع رسول الله عليه السلام^٣ أنه قال: "أما ترضى أن تكون منى بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي"^٤؛ وشهد جماعة من كبار الصحابة بهذا الحديث منهم عمر، وعثمان، وطلحة^٥، والزبير^٦، وعبد الرحمن بن عوف^٧ رضي الله عنهم.

^١ في هامش ل: فذلك اسم موضع.

^٢ في ي؛ ل: صلى الله عليه وسلم.

^٣ في ي - لأنه رضي الله عنه سمع رسول الله عليه السلام؛ ل: صلى الله عليه وسلم.

^٤ انظر: صحيح البخاري، الخمس ١، وفضائل أصحاب النبي ١٢، والمغازي ١٤، ٣٨، والنفقات ٣، والفرائض ٣، والاعتصام ٥؛ وصحيح مسلم، الجهاد ٤٩-٥٢، ٥٤، ٥٦؛ و سنن الترمذي، السير ٤٤؛ و سنن أبي داود، الإمارة ١٩؛ و سنن النسائي، الفقيه ١٦، ١٧.

^٥ طلحة بن عبيد الله أبو أحمد القرشي المدني صحابي شجاع من الأجواد، كان من أحد العشرة المبشرين بالجنة، والستة أصحاب الشورى، والثمانية السابقين إلى الإسلام. شهد المشاهد كلها مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، قتل يوم الجمل سنة ٦٥٦/٣٦، وهو بجانب عائشة، ودفن بالبصرة. انظر: الأعلام للزركلي، ٣/٣٣١.

^٦ أبو عبد الله القرشي الصحابي الشجاع أحد العشرة المبشرين بالجنة، وأول من سل سيفه في الإسلام، وهو ابن عمه رسول الله صلى الله عليه وسلم أسلم وهو ابن ١٢ سنة. شهد المشاهد مع رسول الله، والجابية مع عمر، وكان موسراً كثير المتاجر؛ قتله ابن جرموز غيلة يوم الجمل سنة ٦٥٦/٣٦. انظر: الأعلام للزركلي، ٣/٧٤-٧٥.

^٧ عبد الرحمن بن عوف أبو محمد الزهري القرشي من أكابر الصحابة، واحد العشرة المبشرين بالجنة، وأصحاب الشورى الذين جعل عمر الخلافة فيهم، والسابقين إلى الإسلام. كان من الأجواد العقلاء، والشجعان؛ ولد بعد الفيل بقرب سنتين، ومات في المدينة سنة ٦٥٢/٣٢. أسلم، وشهد المشاهد كلها مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، كان يحترف التجارة، والبيع، والشراء، وصاحب ثروة كبيرة أنفق كثيراً في الإسلام. انظر:

والروافض حملهم جهلهم،^١ وشدة تعصبهم على أنهم ردوا هذا الحديث، ولم يبالوا من تكذيب [١٠٧\١] ناقله من كبار الصحابة، وزعموا أن هذا الحديث مفتعل مخالف^٢ لكتاب الله تعالى حيث قال: "ورث سليمان داود"^٣، وقال خيرا عن زكريا:^٤ "فهب لي من لدنك وليا يرثني ويرث من آل يعقوب".^٥ وهذا لجهلهم بالمراد من الآيات، لأن المراد منها كان وراثه العلم لا المال كما قال تعالى: "ثم أورثنا الكتاب"^٦ وقد روي أن الأنبياء لم يورثوا دينارا، ولا درهما إنما ورثوا هذا العلم، أو قريب منه^٧ ولهذا قال النبي عليه السلام:^٨ "العلماء ورثة الأنبياء".^٩

ولهذا قيل: ما ورث والد ولدا خيرا من أدب حسن. ويدل على أن المراد من وراثه سليمان داود عليهما السلام كان هو العلم لا المال قوله تعالى على أثر ذكر الميراث: "يا أيها الناس علمنا منطق الطير"^{١٠}، والمراد منه العلم، والحكمة. وكذا قول

الأعلام للزركلي، ٩٥/٤.

- ١ ف ي - جهلهم.
- ٢ ف ي - مخالف.
- ٣ سورة النمل، ١٦\٢٧.
- ٤ ف ي + عليه السلام.
- ٥ سورة مريم، ٦\١٩.
- ٦ سورة فاطر، ٣٢\٣٥.
- ٧ انظر: صحيح البخاري، الرضايا ٣٢؛ وسنن أبي داود، العلم ١؛ وسنن ابن ماجه، المقدمة ١٧؛ وسنن الترمذي، العلم ١٩.
- ٨ ف ي؛ ل: صلى الله عليه وسلم.
- ٩ انظر: صحيح البخاري، العلم ١٠؛ وسنن أبي داود، العلم ١؛ وسنن ابن ماجه، المقدمة ١٧؛ وسنن الدارمي، المقدمة ٣٢؛ وسنن ابن حنبل، ١٩٦/٥.
- ١٠ سورة النمل، ١٦\٢٧.

زكريا عليه السلام : "وإني خفت الموالي من ورائي"^١ قيل إنه لما رأى من الفتن، وغلبة أهل الكفر، فخاف على إفساد مواليه ان لم يكن أحد يقوم مقامه في الموعدة؛ فإن الأنبياء عليهم السلام يخافون من ذهاب العلم لا المال. ألا تراه قال "يرثني ويرث من آل يعقوب"، وآل يعقوب يرثه أولاد آل يعقوب لا ولده، فعلم أنه أراد به العلم.

وأما فاطمة رضي الله عنها فهي ما كانت تدعى الميراث، وإنما تدعى أن رسول الله عليه السلام^٢ كان نحلها^٣ إياها، وكان لا يجوز لأبي بكر رضي الله عنه أن يعطيها ما لم يثبت عنده أن رسول الله عليه السلام^٤ نحلها في حال حياته، فشهد لها بذلك علي رضي الله عنه، فسألها شاهداً آخر، فشهدت [١٠٧\ب] لها أم أيمن مولاة النبي عليه السلام^٥، فقال: قد علمت يا ابنة رسول الله أنه لا يجوز إلا شهادة رجل، وامرأتين، فانصرفت رضي الله عنها.

تحقيقه:^٦ أن الله تعالى وصف الصحابة^٧ بأنهم يأمرون بالمعروف، وينهون عن المنكر؛^٨ وهم امتنعوا عن الإنكار على أبي بكر رضي الله عنه، والتعرض له؛ ولو كان

^١ سورة مريم، ٥١٦٩.

^٢ ف ي: صلى الله عليه وسلم.

^٣ في هامش ل: وهبها.

^٤ ف ي؛ ل: صلى الله عليه وسلم..

^٥ وحاضنته أعتقها حين تزوج بخديجة، فتزوجها عبيد بن زيد، فولدت له أيمن، وبعد وفاته يوم حنين تزوجها زيد بن حارثة، فولدت له أسامة بن زيد، توفيت في أول خلافة عثمان. انظر: الطبقات الكبرى لابن سعد، ٢١٢/١٠-٢١٥.

^٦ ف ي؛ ل: صلى الله عليه وسلم.

^٧ ف ي: يحققه.

^٨ ف ي + رضي الله عنهم.

ذلك منكرا من أبي بكر رضي الله عنه لكانت الصحابة على ضد ما وصفهم الله^٢ به، وهذا فاسد.

فصل^٣ [في خلافة عمر]

ويثبت خلافة أبي بكر رضي الله عنه^٤ يثبت خلافة عمر رضي الله عنه، لأنه بعد كونه صالحا للإمامة عقد الخلافة له أبو بكر رضي الله عنهما^٥ فلما قيل له: أتولى علينا فظا^٦، وروي ذلك عن طلحة، فقال: لو سألتني الله تعالى يوم القيمة لقلت: وليت عليهم خير أهلك، ولم ينكر عليه^٧ أحد، وبإيعوه؛ فانعقد على إمامته. وكونه أفضل الأمة بعد أبي بكر إجماع الصحابة^٨، وهي حجة مضاهية لنص الكتاب. ويدل على ذلك أيضا قوله عليه السلام: " اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر، وعمر " ^٩.
ثم إنه رضي الله عنه^{١٠} ساس الناس سياسة، ورتب الأمور ترتيبا، وسوى

^١ لعله يشير إلى قوله تعالى: "كتم خير أمة تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله" (سورة آل عمران، ١١٠/١٣).

^٢ ف ي + تعالى.

^٣ ف ي - فصل.

^٤ ل - رضي الله عنه.

^٥ ل: عنه.

^٦ ل + غليظا.

^٧ ف ي: عليهم.

^٨ ف ي + رضي الله عنهم.

^٩ ف ي + رضي الله عنهم. انظر لهذا الحديث: سنن الترمذي، المناقب ١٦، ٣٧؛ و سنن ابن ماجه، المقدمة ١١؛ و مسند ابن حنبل، ٣٨٢/٥، ٣٨٥، ٣٩٩، ٤٠٢.

^{١٠} ف ي - رضي الله عنه.

أمور الرعية تسوية، وعدل كل قسمة بما أفاء الله بحيث صار مثلاً في العالم. ثم إنه مصر
 الأمصار، وفجر الأنهار، وعمر الأرض، وآمن الطريق، وسوى بين القوي والضعيف،
 واستأصل من الملوك من لم يقبل الدين، وأنف من قبول الجزية؛ مع ما له من الزهد
 في الدنيا، واختيار الفقر، ولباس الخشن؛^١ ومع ما له من الشفقة على اليتامى، والأرامل،
 والضعفاء، والزمنى، والاشتغال بقيام أمورهم، [١٠٨] وتنفيذ مصالحهم، وتهيئة
 أسباب معيشتهم؛ ومع ما له من المناقب حتى قال فيه النبي عليه السلام: ^٢ "لو كان بعدى
 نبي لكان عمر" ^٣، وقال: "ولو لم أبعث فيكم لبعث عمر" ^٤، وقال: "إن الحق لينطق
 على لسان عمر وقلبه يقول الحق وإن كان مرا" ^٥، و"إن فيكم لمحدثين وعمر^٦ منه" ^٨.
 فمن ظن أنه كان يغضب^٩ الحق أهله، ويستولى على ما كان غيره أحق به ظلماً^{١٠} منه،

^١ ف ي - ولباس الخشن.

^٢ ف ي؛ ل: صلى الله عليه وسلم.

^٣ انظر: صحيح البخاري، الأدب ١٠٩؛ و سنن الترمذي، المناقب ١٧؛ و مسند ابن حنبل،
 ١٥٤/٤، ٣٥٣.

^٤ ف ي: لو.

^٥ لم أجده في المراجع.

^٦ لم نقف في المراجع على أي رواية بهذا اللفظ، ولكن انظر للفظ "إن الله جعل الحق على
 لسان عمر، وقلبه": كشف الخفاء للعجلوني، ١/٢٥٨-٢٥٩.

^٧ ف ي: وإن عمر.

^٨ انظر لحديث قريب منه: صحيح البخاري، فضائل اصحاب النبي ٦؛ وصحيح مسلم،
 فضائل الصحابة ٢٣.

^٩ ف ي؛ ل: يغضب.

^{١٠} ف ي: لما.

واعتوا، ويتزوج ابنته^١ قهرا شاء ، أوأبى فعلاجه بالقتل، إذ لا داء أعضل من العناد. ومن يضلل الله فما له من هاد.

فصل^٢ [في خلافة عثمان]

وإذا ثبت إمامة الشيخين رضي الله عنهما ثبت إمامة عثمان رضي الله عنه، لأنه أجمع من جعل عمر أمر الشورى^٣ فيما بينهم على خلافة عثمان رضي الله عنه، وعقدوا له الخلافة. ولو لم يكن أهلا لها لما أدخله عمر رضي الله عنه في أهل الشورى. ولو فعل ذلك لأنكره الصحابة رضي الله عنهم، لأنهم موصوفون بتغيير المنكر.

وأما ما طعنت الروافض على عثمان رضي الله عنه، فذلك كذب، وافتراء عليه، أو مؤول بتأويل صحيح؛ لأنه وجب حمل أمر عثمان رضي الله عنه - مع زهده، وورعه، وجلالة قدره في الدين، وكونه من الذين هاجروا هجرتين، وكونه ختانا لرسول الله عليه السلام على البنتين، وإنفاقه في نصرة الدين، وتجهيز جيوش المسلمين، وكونه من المبشرين بالجنة، وقوله عليه السلام^٤ فيه: "أخي ورفيقي في الجنة"^٥، وقوله عليه السلام^٦ لما ستر ركبته عند مجيئ عثمان رضي الله عنه: "ألا أستحي ممن يستحي منه"^٧

^١ في هامش ل: اي ابنة علي كرم الله وجهه وهي ام كلثوم.

^٢ ف ي - فصل.

^٣ ف ي؛ ل: الأمر شورى.

^٤ ف ي؛ ل: صلى الله عليه وسلم.

^٥ لم أجده في المراجع.

^٦ ل: صلى الله عليه وسلم.

^٧ ل: عنه.

ملائكة السماء"،^١ وقوله^٢ فيه، وفي علي رضي الله عنه^٣ [١٠٨\ب] لما أتياه في شئ :
 "هكذا يدخلان الجنة"،^٤ و "لا يحبكما إلا مؤمن ولا يبغضكما إلا منافق"،^٥ وقوله^٦ في
 عثمان رضي الله عنه: " إنه يدخل الجنة بغير حساب"^٧ - علي وجه يليق بشأنه، وجلال
 قدره. فكيف يجوز حمل أمره علي أقبح الوجوه؟

فصل^٩ [في خلافة علي]

ثم إن عليا رضي الله عنه ممن لا يخفى علي أحد نسبه، واختصاصه برسول الله
 عليه السلام،^{١٠} وتربيته إياه، وتزويجه كريمته فاطمة الزهراء رضي الله عنها، ولاعلمه،
 ولازهده، ولاورعه. فأما شجاعته، وبأسه، وعلمه بتدابير الحروب، وجرالساكر،
 وبصارته بمكايد الحرب،^{١١} وحماية البيضة بحيث صار مثلا سايرا يتداول به الألسنة،
 ويعتقده الأفتلة.

^١ انظر: صحيح مسلم، فضائل الصحابة ٢٦؛ ومسنَد ابن حنبل، ٦٢/٦، ١٥٥، ٢٨٨.

^٢ ف ي + صلى الله عليه وسلم.

^٣ ف ي: عنهما.

^٤ ل: تدخلان.

^٥ لم أجده في المراجع.

^٦ لم أجده بهذا اللفظ، ولكن انظر للفظ "لا يحب عليا منافق ولا يبغضه مؤمن": سنن الترمذي،
 المناقب ٢٠.

^٧ ف ي + عليه السلام؛ ل + صلى الله عليه وسلم.

^٨ لم أجده في المراجع.

^٩ ف ي - فصل.

^{١٠} ل: صلى الله عليه وسلم.

^{١١} ف ي - وجرالساكر، بصارته بمكايد الحرب.

ثم بعد ثبوت هذه الشرائط فقد عقدت^١ له الخلافة وهو يومئذ أفضل خليفة الله^٢ على وجه الأرض، وأولاهم بها. ثم المتولى لعقد الخلافة كبار الصحابة، وخيار من بقي منهم.

ومن الدليل على صحة خلافته قوله عليه السلام^٣: "الخلافة بعدى ثلاثون سنة"، وقد تمت الثلاثون يوم قتل؛ وقوله عليه السلام^٤ لعمار: "تقتلك الفئة الباغية"، وقد قتل يوم صفين تحت^٥ راية علي رضي الله عنه، ولو لم يكن على الحق لما كان من يقاتله باغيا.

ثم إن من أصول مذهب السنة^٦ والجماعة كف اللسان عن الواقعة في الصحابة^٧ فيجب حمل أمرهم على ما يوجب دفع الطعن عنهم، وعدم إساءة الظن بهم. وما يحكى عنهم في أحوال يخالف مقتضى حسن الظن فأكثر ما ينقل مخترع بالتعصب، [١١٠٩] ولا أصل له. وما ثبت نقله فالتأويل متطرق إليه، فإنه لزم حسن الظن بعائشة رضي الله عنها أنها كانت تطلب تطفئة الفتنة، ولكن يخرج الأمر عن الضبط فأواخر^٨ الأمور لا يبقى^٩ على وفق ما طلب بأوائلهما.

^١ ف ي: عقد.

^٢ ف ي - الله.

^٣ ل: صلى الله عليه وسلم.

^٤ ل: صلى الله عليه وسلم.

^٥ ف ي - تحت.

^٦ ف ي؛ ل: أهل السنة.

^٧ ف ي؛ ل + رضي الله عنهم.

^٨ ف: بأواخر.

^٩ ف: لا يبقى؛ ل: لا تبقى.

لرسول الله عليه السلام؛^١ وهم قد أجمعوا على تقديم أبي بكر،^٢ ثم أبو بكر نص على عمر رضي الله عنهما؛^٣ ثم أجمعوا [١٠٩ \ب] بعده على عثمان، ثم على علي رضي الله عنهما؛^٤ وليس يظن^٥ بهم الخيانة في دين الله تعالى لغرض من الأغراض كان إجماعهم، وتنصيبهم أحسن ما يستدل به على مراتبهم .

وكذا روى أبو داود^٦ في كتاب السنن بإسناده عن ابن عمر رضي الله عنهما^٧ قال: كنا نقول في زمن النبي عليه السلام^٨ 'لا يعدل بأبي بكر أحد، ثم عمر، ثم عثمان'.^٩

^١ ف ي؛ ل: صلى الله عليه وسلم.

^٢ ل + رضي الله عنه.

^٣ ف ي - رضي الله عنهما.

^٤ ف ي: عنهم أجمعين؛ ل: عنهم.

^٥ ف ي - يظن.

^٦ سليمان بن الأشعث السجستاني إمام أهل الحديث في زمانه أصله من سجستان رحل رحلة كبيرة، وتوفي بالبصرة سنة ٢٧٥/٨٨٨. له كتاب السنن من الكتب الستة في الحديث، و المراسل، و البعث، وغير ذلك. انظر: الأعلام للزركلي، ١٨٢/٣.

^٧ ف ي: عنه. وهو عبد الله بن عمر بن الخطاب أبو عبد الرحمن العدوي صحابي من أعز بيوت في قريش في الجاهلية، كان جهورياً نشأ في الإسلام، وهاجر إلى المدينة، وشهد فتح مكة، وتوفي فيها سنة ٧٣/٦٩٢. أفتى الناس في الإسلام ستين سنة، ولما قتل عثمان عرض عليه نفر أن يباعوه بالخلافة، فأبى؛ وغزى إفريقية مرتين، له في الصحيحين ٢٦٣٠ حديثاً. انظر: الأعلام للزركلي، ٢٤٦/٤.

^٨ ف ي؛ ل: صلى الله عليه وسلم.

^٩ انظر لحديث قريب من هذا اللفظ: صحيح البخاري، فضائل أصحاب النبي ٧؛ و سنن أبي داود، السنة ٧.

وكذا معاوية رضي الله عنه إنه كان فيما يتعاطاه^١ عن تأويل، وظن؛ لأنهم نقله الدين إلى من بعدهم المكرمون بصحبة خير البشر الباذليون أنفسهم، وأموالهم في نصرة دين الله.

فصل^٢ [في أفضلية الصحابة]

الخلفاء الراشدون رضي الله عنهم أفضل من غيرهم، وترتيبهم في الفضل كترتيبهم في الإمامة. وهذا لأن الفضل عند الله تعالى لا يطلع عليه أحد إلا الله، ورسوله إن اطلع عليه؛ ولم يرو عنه نص قطعي بالفضيلة على هذا الترتيب، بل المنقول الثناء^٣ على جميعهم. واستنباط حكم الرجحان في الفضل من دقائق بيانه رجم بالغيب. وتعرف الفضل^٤ عند الله تعالى بالأعمال الظاهرة مشكل أيضا. فكم من شخص منخرم الظاهر، وهو عند الله تعالى بمكان لسر^٥ في قلبه، وخلق خفي في باطنه. وكم من مزين بالعبادات ظاهرة، وهو في سخط الله يخبث مستكن في باطنه، فلا مطلع على السرائر إلا الله تعالى.

ولكن إذا ثبت أنه لا يعرف الفضل إلا بالوحي، ولا يعرف من النبي عليه السلام^٦ إلا بالسماع، وأولى الناس بسماع ما يدل على تفاوت فضائلهم الصحابة الملازمون

١ ل: يتعاطاها.

٢ ف ي - فصل.

٣ ف؛ ف ي: إلينا.

٤ ف ي - الفضل

٥ ل: بسر.

٦ ف ي؛ ل: صلى الله عليه وسلم.

وروى أيضا عن ابن عمر^١ أنه قال: كنا نقول ورسول الله عليه السلام^٢ حي 'أفضل أمة النبي عليه السلام^٣ أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي رضي الله عنهم^٤.' وروى أبو داود أيضا عن محمد بن الحنفية^٥ أنه قال: قلت لأبي 'أي الناس خير بعد رسول الله؟' قال 'أبو بكر، قلت 'ثم من؟' قال 'ثم عمر، ثم خشيت أن أقول 'ثم من؟' فيقول 'عثمان، فقلت 'أنت يا أبت؟' قال 'ما أنا إلا رجل من المسلمين'. وصلى الله على سيدنا محمد وآله، وصحبه أجمعين^٦.

وقع الفراغ من تحريره بعون الله، وتيسيره في منتصف شهر ربيع الآخر سنة ثمان وعشرين وسبعمائة^٧.

^١ ل + رضي الله عنهما.

^٢ ف ي؛ ل: صلى الله عليه وسلم.

^٣ ف ي؛ ل: صلى الله عليه وسلم.

^٤ انظر: سنن أبي داود، السنة ٧.

^٥ وهو محمد بن علي ابوالقاسم القرشي الهاشمي المعروف بابن الحنفية اخو الحسن، والحسين من الأب امه خولة بنت جعفر، كان واسع العلم ورعا اسود اللون. كان المختار الثقفى يدعو الناس إلى إمامته، ويزعم أنه المهدي. مولده، ووفاته في المدينة، مات رحمه الله سنة ٦٩٩/٨٠. انظر: الأعلام للزركلي، ١٥٢/٧-١٥٣.

^٦ ل + صلى الله عليه وسلم.

^٧ ف ي؛ وسلم.

^٨ ف ي؛ وقع فراغ من تميم هذه النسخة المباركة بحمد الله، وحسن توفيقه في أول ليلة شهر شعبان المبارك سنة تسعين وسبعمائة هجرية على صاحبها أفضل الصلاة والسلام على يد أضعف خلق الله تعالى، وأحوجهم إلى رحمة الله، وغفراته عمر بن العبد الفقير إلى الله تعالى حسين بن المرحوم على غفر الله له، ولوالديه، وللمن قرأه، ودعا له، ولجميع المسلمين أجمعين برحمتك يا أرحم الراحمين.

ل: وقد وقع الفراغ من كتابة هذا الكتاب (في الهامش: المسمى *بإلهادي في أصول الدين* للإمام العالم العلامة جلالالدين عمر بن محمد بن عمر الخبازي قدس الله روحه، ونور ضريحه) ليلة التاسع والعشرين من شهر رمضان المبارك من سنة تسعين، وسبعمائة بعون الله، وحسن توفيقه على يد كاتبه الفقير إلى الله تعالى عثمان بن حاجي محمد الهروي الحنفي غفر الله له، ولوالديه، ولجميع المسلمين، والمسلمات بالمدرسة ... بدمشق المحروسة رحم الله واقفها، ولسائر المسلمين، والحمد لله، وصلواته على سيدنا محمد، وآله، وصحبه أجمعين.

الفهارس

٣٠٣.....	فهرس الآيات.....
٣٢١.....	فهرس الأحاديث.....
٣٢٥.....	فهرس المصطلحات.....
٣٣٦.....	فهرس الأعلام.....
٣٤١.....	فهرس الفرق والمذاهب والملل والبلدان.....
٣٤٥.....	فهرس الكتب.....
٣٤٧.....	فهرس الأشعار.....

1

2



3



4

5

6

7

8

9

10

11

12

فهرس الآيات

أ

- أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار، ١١٧.
- أأنتم من فى السماء، ٣٨.
- اجعل لنا إلهًا كما لهم آلهة، ٩٤.
- إذا لذهب كل إله بما خلق، ٢٩، ٣٢.
- قل أي شيء أكبر شهادة قل الله، ٣٥.
- إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون، ١٤٤.
- أرأيتك هذه الذى كرمت على، ١٦٤.
- أسلمت لرب العالمين، ٢٠١.
- أفرايتم ما تدعون من دون الله أرونى ما ذا خلقوا من الأرض أم لهم شرك فى السموات، ١١٧.
- افعل ما تؤمر، ١٣٣.
- أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت، ٩٦.
- أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه، ١٩٦.
- أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا، ١٧٥، ١٨٦.
- أفنجعل المسلمين كالمجرمين أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين فى الأرض أم نجعل المتقين كالفجار، ١٩٠.
- الله خالق كل شيء، ١١٦.
- الله يتوفى الأنفس حين موتها، ١٢٦.

- ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير، ١١٩.
- الذي جعل لكم من الشجر الأخضر، ١٦٩.
- الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم، ١٩٤.
- الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به
ويستغفرون للذين آمنوا ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما فاغفر للذين تابوا
واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم، ١٨٩.
- ألم أنهكما، ٩٢.
- ألم تر إلى الذين نافقوا يقولون لإخوانهم الذين كفروا من أهل الكتاب لئن
أخرجتم لنخرجن معكم ولانطيع فيكم أحدا أبدا وإن قوتلتم لننصرنكم والله
يشهد إنهم لكاذبون، ١٨٦.
- ألم تر أن الله يعلم ما في السموات وما في الأرض، ٢٧.
- ألم غلبت الروم، ١٥٥.
- أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه، ٢٨.
- أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا
الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون، ١٩٠.
- أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم، ٦٤.
- آمن الرسول، ١٩٨.
- آمنا ربنا، ١٩٨.
- آمنوا ولم يهاجروا، ٩.
- إن الحسنات يذهبن السيئات، ١٨٢.
- إن الخزي اليوم والسوء على الكافرين، ١٧٩، ١٨٤.
- إن الدين عند الله الإسلام، ١٩٨.

- إن الذن يؤذون الله ورسوله، ٤٨.
 إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما، ١٧٥.
 أن العذاب على من كذب وتولى، ١٨٥.
 إن الله على كل شيء قدير، ١٣.
 إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما،

.٩

- إن تسمع إلا من يؤمن بآياتنا فهم مسلمون، ٢٢.
 إن زلزلة الساعة شيء عظيم، ١٣.
 إن شاء الله صابرا، ١١١.
 إن كان الله يريد أن يغويكم، ١٣٠.
 إن لك ألاتجوع فيها ولا تعرى، ١٤.
 إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم، ٢٨.
 إن هذا لهو البلاء المبين، ٣٠.
 إن يعلم الله في قلوبكم خيرا، ٦٣.
 إن يوم الفصل كان ميقاتا، ٤.
 إن يوم الفصل ميقاتهم أجمعين، ٤.
 إنا أرسلنا نوحا، ٤٩.
 إنا جعلناه قرآنا عربيا، ٧١.
 أنبتوني بأسماء هؤلاء، ١٤٦.
 أنزله بعلمه، ٤٧.
 إنك لاتهدى من أحبيت، ١٤٢.
 إنك لن تستطيع معي صبرا، ١١٠، ١١١.

- إنك من تدخل النار فقد أخزيتته، ١٠ .
 إنكم قوم تجهلون، ٩٤ .
 إنما أمره، ١٧٠ .
 إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون، ٧٢ .
 إنما نملى لهم ليزدادوا إثما، ١٣٠ .
 إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة، ٢١١ .
 إنما يريد الله ليعذبهم ، ١٣٣ .
 إننى أنا الله، ٢٤ .
 إنه من يأت ربه مجرما فإن له جهنم لا يموت فيها ولا يحيى، ١٧٦ .
 إني أعظك أن تكون من الجاهلين، ٩٢ .
 أولئك هم الكفرة الفجرة، ١٨٤ .
 أولايذكر الإنسان أنا خلقناه من قبل ولم يك شيئا ، ١٠٤ .
 أولى بأس شديد، ٢٠٨ .
 أوليس الذي خلق السموات، والأرض بقادر، ١٧٠ .

ب

- بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون، ٣٦ .
 بل طبع الله عليها بكفرهم، ١٤٣ .

ت

- تبارك اسم ربك، ٢٤ .
 تبارك الذي بيده الملك، ٢٥ .
 تبارك الذي نزل الفرقان، ٢٥ .
 توفته رسلنا، ١٢٦ .

توفنى مسلما وألحقنى بالصالحين، ١٢٦.

ث

ثم اجتباه، ١٦٣.

ثم أنشأناه خلقا آخر، ٨٧.

ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا، ١٦٢.

ثم أورثنا الكتاب، ٢١٣.

ج

جاعل الملائكة رسلا، ١٦٣.

ح

حتى إذا جاءه لم يجده شيئا، ١٠٤.

حتى نعلم المجاهدين، ٦٣.

خ

خذوا ما آتيناكم بقوة، ١١٠.

خلقتك من قبل ولم تك شيئا، ١٠٤.

ذ

ذلك بأنهم آمنوا ثم كفروا، ١٩٥.

ذلك تخفيف من ربكم ورحمة، ١٧٩.

ر

رب أرنى أنظر إليك، ٩١، ٩٦.

ربنا لاتزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا، ١٤٤.

ربنا واجعلنا مسلمين لك، ٢٠١.

ربنا ولا تحملنا مالا طاقة لنا به، ١٤٦.

الرحمن علم القرآن خلق الإنسان علمه البيان، ٥.

الرحمن على العرش استوى، ٣٨.

س

سبح اسم ربك، ٢٤.

سيقول الذين أشركوا، ١٣٣.

غ

غافر الذنب وقابل التوب شديد العقاب ذي الطول، ١٨٢.

ف

فاتبعوني، ١٦٢.

فأتوا بسورة من مثله، ١٥٤.

فأتوا بعشر سور مثله مفتريات، ١٥٤.

فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين،

١٩٩.

فأسرها يوسف في نفسه ولم يبدها لهم، ٧٦.

فاعلموا أنما أنزل بعلم الله، ٤٧.

فامتحنوهن الله أعلم بإيمانهن، ١٩٤.

فإن استقر مكانه فسوف تری، ٩٣.

فإن أسلموا فقد اهتدوا، ١٩٩.

فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به، ٤٦.

فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا، ١٩٩.

فبعزتك لأغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين، ١٦٢.

- فيما نقضهم ميثاقهم، ١٤٣.
 فتبارك الله أحسن الخالقين، ١١٥.
 فعال لما يريد، ٨٧.
 فله الحجة البالغة، ١٣٤.
 فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى، ١٢٦.
 فلما استياسوا منه خلصوا نجيا، ١٥٤.
 فلما بلغ أشده واستوى، ٤٠.
 فلما جاءهم نذير ما زادهم إلا نفورا، ١٤٣.
 فما تنفعهم شفاعة الشافعين، ١٨٨.
 فما منكم من أحد عنه حاجزين، ٢٨.
 فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكينا، ١٠٩.
 فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام، ١٣٠، ١٤٢.
 فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره، ١٧٩.
 فناظرة بم يرجع المرسلون، ٩٦.
 فهب لي من لدنك وليا يرثني ويرث من آل يعقوب، ٢١٣.
 في السماء إله، ٤١.

ق

- قال لقومه يا قوم إن كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا إن كنتم مسلمين، ١٩٩.
 قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم، ١٩٩، ٢٠٠.
 قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها، ١٠٦.
 قد صدقت الرؤيا، ١٣٣.

قل أرأيتم إن أخذ الله سمعكم وأبصاركم وختم على قلوبكم من إله غير الله
يأتيكم به، ١٢٠.

قل أرأيتم ما تدعون من دون الله إن أرادني الله بضر هل هن كاشفات ضره،
١٢٠.

قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله، ٩٥.

قل إنما أنا بشر مثلكم، ١٦١.

قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله،
١٥٤.

قل للمخلفين، ٢٠٨.

قل للمخلفين من الأعراب استدعون إلى قوم أولى بأس شديد تقاتلونهم
أويسلمون فإن تطيعوا يؤتكم الله أجرا حسنا وإن تتولوا كما توليتم من قبل
يعذبكم عذابا أليما، ١٥٥.

قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا، ٢٠١.

قل هل عندكم من علم، ١٣٤.

قل هو الله أحد، ٢٨.

قل هو للذين آمنوا هدى وشفاء والذين لا يؤمنون فى آذانهم وقر وهو عليهم
عمى، ١٤٢.

قل يتوفاكم ملك الموت الذى وكل بكم، ١٢٦.

قولوا آمنا بالله، ١٩٨.

قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحق
ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيون من ربهم لانفرق
بين أحد منهم ونحن له مسلمون، ١٩٩.

ك

كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها، ١٧١.

ل

لثلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل، ١٥١.

لا أحب الأقلين، ٤١.

لا تدركه الأبصار، ١٠٠.

لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون، ١٣٩.

لا ينفع نفسا إيمانها، ٢٠٢.

لتجزى كل نفس بما تسعى، ١٧٢.

لستن كأحد من النساء، ٢٨.

لعلك يا خع نفسك، ١٥٦.

لعله يتذكر أو يخشى، ٦٤.

لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة، ٤٩.

للذين أحسنوا الحسنى وزيادة، ٩٧.

لن نؤمن لك حتى ترى الله جهرة، ٩٤.

لن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون، ١٦٤.

لنعلم أي الحزبين، ٦٤.

لنعلم من يتبع الرسول، ٦٤.

لننظر كيف تعملون، ٦٤.

لو استطعنا لخرجنا معكم، ١٠٩.

لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا، ١٩٠، ٥٠.

لو شاء الرحمن ما عبدنا، ١٣٤.

لو شاء الله ما أشركنا، ١٣٤.

لو كان لنا من الامر شئ ما قتلنا ههنا، ٧٦.

لولا أن ثبتناك لقد كدت تركن إليهم، ١٦١.

ليلوكم أيكم أحسن عملا، ٦٤.

ليس كمثل شئ وهو السميع البصير، ٤١، ٤٦.

ليطفثوا نور الله، ١٩٦.

م

ما أشهدتهم خلق السموات والأرض، ٨٧.

ما كانوا يستطيعون السمع، ١٠٩.

ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع، ١٨٨.

ما يبدل القول لدي، ١٨٦.

ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم، ٢٧.

مثل الذين اتخذوا من دون الله أولياء، ١٥٥.

مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنثت سبع سنابل في كل

سنبله مائة حبة، ١٥.

من فتياتكم المؤمنات، ١٩٤.

من يحي العظام وهي رميم، ١٦٩.

من يهد الله فهو المهتد، ١٤٢.

ن

النار يعرضون عليها غدوا وعشيا، ١٧٣.

و

واتقوا يوما لاتجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها

عدل ولا هم ينصرون، ١٨٩.

وإذا أردنا، ٨٣.

وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها، ١٣٤.

واسئل القرية، ٢٠١.

واستوت على الجودي، ٤٠.

واصنع الفلك، ١٥٢.

والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق أثاماً يضاعف له العذاب يوم القيمة ويخلد فيه مهاناً، ١٧٦.

والله أعلم بإيمانكم، ١٩٤.

والله أمرنا بها، ١٤١.

والله خلقكم وما تعملون، ١١٧.

والله يدعو إلى دار السلام ويهدي من يشاء، ١٤٢.

والله يعصمك من الناس، ١٥٦.

وأما الذين فى قلوبهم مرض فزادتهم رجساً إلى رجسهم، ١٤٢.

وإن الفجار لفي جحيم، ١٧٦، ١٨٤.

وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا، ١٧٨.

وإن يمسسك الله بضر فلا كاشف له إلا هو، ١٢٠.

وإننا له لحافظون، ١٨٧.

وإنى خفت الموالى من ورائى، ٢١٤.

وأوتيت من كل شىء، ١٨٤.

وبدأ خلق الإنسان من طين، ١٠٨.

- وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون، ٩٦.
 وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة، ٩٥.
 وذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون، ١٨٦.
 وضرب لنا مثلا ونسي خلقه، ١٦٩.
 وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم، ١٥٥.
 وعد الله الذين آمنوا، ٢٠٧.
 وعد الله حقا، ١٨١.
 وعلمناه صنعة لبوس لكم، ١٥٢.
 وفوق كل ذي علم عليم، ٤٩.
 وقيل يا أرض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي، ١٥٥.
 وكان من الكافرين، ١٠٦.
 ولئن شئنا، ٨٣.
 ولا الهدي ولا القلائد، ١٦٤.
 ولا تقربا هذه الشجرة، ١٦٣.
 ولا يشفعون إلا لمن ارتضى، ١٨٩.
 ولا تبسطها كل البسط، ٤٥.
 ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا، ١٠٤.
 ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء، ٤٧.
 ولا ينظر إليهم، ٩٧.
 ولعلا بعضهم على بعض، ٢٩.
 ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والإنس، ١٣٠.
 والله الاسماء الحسنى، ٢٥.

- والله على النلس حج البيت من استطاع إليه سبيلا ، ١٠٩ .
 ولم يكن له كفوا أحد ، ٢٨ ، ٤١ .
 ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا لولا أرسلت إلينا رسولا ، ١٥١ .
 ولو شئنا ، ٨٣ .
 ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ، ١٤١ .
 ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعا ، ٨٠ .
 ولو شاء لهداكم أجمعين ، ١٣٦ ، ١٤١ .
 ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة ، ١٧٦ .
 ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول منى ، ١٣٦ .
 ولو شاء الله ما أشركوا ، ١٣١ .
 ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض ، ١٣٠ .
 وما أبرئ نفسي ، ١٦١ .
 وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله ، ١٣٤ .
 وما أنت بمؤمن لنا ، ١٩٢ .
 وما تشاؤون إلا أن يشاء الله ، ١٤٤ .
 وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ، ١٣٤ .
 وما كان الله ليضيع إيمانكم ، ١٩٣ .
 وما هم عنها بغائبين ، ١٧٦ ، ١٨٤ .
 وما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث ، ١٧٦ .
 وما يعمر من معمر ولا ينقص ، ١٣٨ .
 ومن أحسن قولا ممن دعا إلى الله وعمل صالحا وقال إننى من المسلمين ،

- ومن الأرض مثلهن، ٤٥.
- ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين، ١٩٥.
- ومن يبتغ غير الإسلام ديناً، ٢٠٠.
- ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه، ١٩٩.
- ومن يعمل سوءاً أو يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفوراً رحيماً ومن يكسب إثماً فإنما يكسبه على نفسه، ١٨٢.
- ومن يفعل ذلك عدواناً وظلماً فسوف نصليه ناراً، ١٧٦.
- ومن يقتل مؤمناً متعمداً، ١٧٥.
- ومن يولهم يومئذ دبره إلا متحرفاً لقتال أو متحيزاً إلى فئة فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم وبئس المصير، ١٧٦.
- ونحشرهم يوم القيمة على وجوههم عمياً وبكماً وصماً، ١٧١.
- ونذر الظالمين فيها جثياً، ١٧٦.
- ونسوق المجرمين إلى جهنم ورداً، ١٧٦.
- ونسوق المجرمين إلى جهنم ورداً لا يملكون الشفاعة إلا من اتخذ عند الرحمن عهداً، ١٨٨.
- ونتزل من القرآن ما هو شفاء، ١٤٢-١٤٣.
- وهو الذى فى السماء إله، ٣٨.
- وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات، ١٨٠.
- وهو القاهر فوق عباده، ٣٨.
- وهو بكل خلق عليم، ١٦٩.
- وورث سليمان داود، ٢١٣.
- ويتفكرون فى خلق السموات والأرض، ٨٧.

ويقولون في أنفسهم، ٧٦ .

ويكون الرسول عليكم شهيدا، ١٦٢ .

هـ

هذا خلق الله، ٨٧ .

هل من خالق غير الله، ١١٧ .

هو الرزاق ذو القوة، ٤٧ .

هو الله الخالق البارئ، ٨٤ .

ي

يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون، ١٩٩ .

يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله، ١٧٨ .

يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص، ١٧٨ .

يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم، ١٧٦ .

يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوى وعدوكم أولياء، ١٧٨ .

يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وأنتم سكارى، ١٧٨ .

يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له إن الذين يدعون من دون الله لن

يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له، ١٥٥ .

يا أيها الناس علمنا منطق الطير، ٢١٣ .

يا موسى اخلع نعليك، ٧٣ .

يا يحيى خذ الكتاب بقوة، ٧٣، ١١٠ .

يخفون في أنفسهم ما لا يبدون لك، ٧٦ .

يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل إن في ذلك لآيات

لقوم يعقلون، ٦٧ .

يضل من يشاء ويهدى من يشاء، ١٤١.

يمحو الله ما يشاء، ١٣٩.

يمنون عليك أن أسلموا قل لا تمنوا علي إسلامكم بل الله يمن عليكم أن

هداكم للإيمان، ١٣٩.

اليوم أكملت لكم دينكم، ١٩٦.

يوم تبيض وجوه وتسود وجوه، ١٧١.

يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه، ١٧٩.

فهرس الأحاديث

أ

الأئمة من قريش، ١٧٧، ٢٠٨.

أحيوا ما خلقتهم أحيوا ما خلقتهم، ١٤٦.

أخي ورفيقي في الجنة، ٢١٦.

أفضل أمة النبي عليه السلام أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي رضي الله

عنهم، ٢٢٠.

اقتدوا بالذين من بعدى أبي بكر، وعمر، ٢١٥.

ألا أستحي ممن يستحي منه ملائكة السماء، ٢١٦.

إلا نفس مسلمة، ١٩٩.

أما ترضى أن تكون منى بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي،

٢١١، ٢١٢.

أما علمت أن قلب ابن آدم بين إصبعين من أصابع الرحمن إن شاء أقامه،

وإن شاء أزاغه، ١٤٤.

أن الأنبياء يدفنون حيث يقبضون، ٢١٠.

إن الحق لينطق على لسان عمر وقلبه يقول الحق وإن كان مرا، ٢١٥.

إن الله تعالى خلق كل صانع، وصنعته، ١١٨.

إن فيكم لمحدثين وعمر منه، ٢١٦.

أنه سأل النبي عليه السلام عن الإيمان، فقال: "أن تؤمن بالله، وملائكته،

ورسله، واليوم الآخر، والقدر خيره، وشره من الله تعالى"؛ وسأل عن الإسلام،

فقال: "أن تشهد أن لا إله إلا الله، وتقيم الصلوة، وتؤتي الزكوة، وتصوم رمضان،

وتحج البيت، ٢٠٠.

إنه يدخل الجنة بغير حساب، ٢١٧.

إنهما ليعذبان، ١٧٣.

أول الأمر نبوة، ورحمة، ثم خلافة، ورحمة، ثم ملك عضوض، ٢٠٧.

الإيمان بضع وستون، أوبضع وسبعون شعبة، ١٩٣.

ح

الحنطة بالحنطة مثل بمثل، ٤٥.

خ

الخلافة بعدى ثلثون سنة، ٢٠٧، ٢١٧.

ز

الزيادة هي الرؤية، ٩٧.

س

سبقت رحمتى غضبى خلقتكم لتربحوا علي لا لأربح عليكم، ١٨١.

ش

شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى، ١٨٨.

ص

صلة الرحم تزيد فى العمر، والصدقة ترد البلاء، ١٣٩.

ع

علامة المنافق إذا ائتمن خان، وإذا حدث كذب وإذا وعد أخلف، ١٧٧.

العلماء ورثة الأنبياء، ٢١٣.

ل

لا يحبكما إلا مؤمن ولا يبغضكما إلا منافق، ٢١٧.

لا يدخل الجنة إلا نفس مؤمنة، ١٩٩ .

لا يزني الزاني وهو مؤمن، ١٨٩.

لا يعدل بأبي بكر أحد، ثم عمر، ثم عثمان، ٢١٩.

لله تسعة وتسعون اسما، ٢٥.

لو أنفقت مثل أحد ذهبا ما قبل الله منك حتى تؤمن بالقدر، وتعلم أن ما أصابك لم يكن ليخطئك، وما أخطأك لم يكن ليصيبك، ولو مت على غير هذا دخلت النار، ١٤٥.

لو كان بعدى نبي لكان عمر، ٢١٥.

م

من قال لا إله إلا الله دخل الجنة. فقلت يا رسول الله وإن زني، وإن سرق؟، وأنه ردد ذلك حتى قال في الثانية، والثالثة "نعم، وإن رغم أنف أبي الدرداء، ١٩٠.

من كنت مولاه فعلي مولاه، ٢١١.

و

ولو لم أبعث فيكم لبعث عمر، ٢١٥.

هـ

هكذا يدخلان الجنة، ٢١٧.

ي

يا غلام إ حفظ الله يحفظك إ حفظ الله تجده أمامك، وإذا سألت فاسأل الله، وإذا استعنت فاستعن بالله، واعلم أن الأمة لو اجتمعت على أن ينفعوك بشيء لم يكتب الله لك لم يقدروا على ذلك، ولو اجتمعوا على أن يضروك بشيء لم يكتب

الله عليك لم يقدرُوا عليه قضي القضاء، وجفت الأقلام، وطويت الصحف، ١٤٥.

تقتلك الفئة الباغية، ١٥٧، ٢١٨.

يوزن صحائف الأعمال، ١٧٣.

فهرس المصطلحات

- الاستغفار: ١٨٣.
- الاستواء: ٤٠.
- الإسلام: ١٣٧، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٩.
- الاسم: ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٦.
- ٢٨، ٣٤، ٣٥، ٤٦، ٤٩، ٥٤، ٥٥.
- ٥٦، ٧٥، ٩٩، ١٠٣، ١٧٦، ١٨٢.
- ١٨٤، ١٩٣، ١٩٧.
- الأسماء: ٢٣، ٢٥، ٥٤، ٧٥.
- الأصلح: ٥٣، ١٣٦، ١٣٧.
- ١٤٨، ١٨٠.
- اصول الدين: ١٠٨.
- الإضلال: ١٤٠، ١٤١، ١٤٤.
- ١٥٣.
- الإعادة: ١٦٩، ١٧٠.
- الأعرابي: ١٥٩.
- الأعراض: ٣١، ٤٤، ١١٢.
- ١١٣، ١١٨.
- الأعيان: ١١٨.
- الافتراق: ١٧.
- أفعال العباد: ٨٢، ١١٠، ١١٨.
- الأفلاك: ١٥.
- الآجال: ١٤٠.
- الاجتماع: ١٧، ١٨، ٢٧.
- الأجل: ١٤٠، ١٤٨.
- الأحد: ٢٨.
- الأخبار: ١٨٦.
- الاختيار: ٦٥، ٧٩، ١١٤، ١١٥.
- ١٢٤، ١٢٧، ١٢٨، ١٣١، ١٦١.
- الإرادة: ٣٠، ٦٦، ٧٩، ٨٠، ٨١.
- ٨٢، ٨٣، ٨٧، ٨٩، ١١٤، ١٢٩.
- ١٣٠، ١٣١، ١٣٢.
- الأزل: ٣٦، ٣٨، ٦٣، ٦٦.
- الأزلي: ١٥، ٣٠، ٦٣، ٦٦، ٦٩.
- ٧٤، ٨٨، ٨٩، ١٧٠.
- الأسامي: ٤٨، ٤٩.
- الاستثناء: ١١١، ١٨٤، ١٩٨.
- الاستدراج: ١٢٩، ١٦٦.
- الاستدلال: ٩، ٧٦، ٩٩، ١٢٠.
- ٢٠٥، ٢٠٦.
- الاستطاعة: ١٦.
- الاستطاعة: ١٠٩، ١١٠، ١١١.
- ١١٣، ١١٤، ١٢٣.

- الأقنوم: ٣٣
الإلهام: ١١
الإمامة: ٩، ٩١، ١١٠
الأمة: ٥٠، ١٤٥
الامتناع: ٤٣، ٦٧، ١١٦، ١١٨
١٢٤، ١٣٦، ١٨٨
الإمكان: ٦، ٩٧، ٩٨، ١٢٦
الانقسام: ١٦
اهل الشورى: ٢١٢، ٢١٣
الإيلام: ١٣٧
الإيمان: ٢٥، ٣٢، ٤٥، ٨٠
١٨٢، ١٧٧، ١٨١، ١٨٧، ١٩٢، ١٩٣
١٩٤، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٧، ١٩٨
١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٣، ٢٠٤
٢٠٥
ب
الباقي: ٥٦، ١١٢، ١٧٩
البصر: ٩، ٢٣، ٢٤، ٤٦، ٦٨
٦٩، ٧٠، ٩٨
البصير: ٦، ٤٦
البعثة: ١٣٣، ١٥١، ١٥٢
١٥٣
البقاء: ١٥، ٤٥، ٥٣، ٥٤، ٥٦
٥٧، ٦٠، ٧١، ٩٤، ١١٢، ١٤٠
ت
التأويل: ٢٧، ١٣٤، ١٣٥
١٤١
التخليد: ١٣٢
التسلسل: ٢٠، ٢١، ٢٢، ٤٢
٥٠، ٥٢، ٦٢، ٦٥، ٦٦، ٧٢، ٨٣
٨٥، ١٠٤، ١٠٧، ١١٩، ١٣٢
التسمية: ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٥
٢٦، ٥٥، ١٠٤، ١٤١
التشبيه: ٦، ٤٣، ٤٤، ٤٥، ٤٦
٢٠٩
التعطيل: ٦، ٤٦، ٩٠، ١٠٧
١١٩، ١٢٧، ١٩٣
التقليد: ١١
تكليف مالا يطاق: ١١٣، ١٢٣
١٤٦، ١٥٣
التكوين: ٢٤، ٨٣، ٨٤، ٨٥
٨٦، ٨٩، ٩٠
التمائل: ٥٢
التمانع: ١٩، ٢٢

- التنزيه: ٤٦.
التوافق: ٢٩.
التوبة: ١٧٨، ١٧٥، ١٣٨، ١٧٨، ١٨٠، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٦.
التوحيد: ٤١، ٢٦، ٢٥.
التوفيق: ١٤٤، ١٤٣، ١٤٢، ٣٤٤، ٣٤١، ١٤٧، ١٤٦، ١٦٣، ١٨٤.
التوقيف: ٢٦.
التولد: ١٤٠، ١٢٨.
التوليد: ١٢٨، ١٠٨، ١٠٧، ١٠٨، ١٢٨.
- ج
جائز الوجود: ١٠٦، ٤٣.
الجائز: ٩٤، ٩٣، ٥١، ١٦.
الجبر: ١٣١، ١٢٧، ١١٥، ٦.
الجسم: ٢١، ١٨، ١٧، ١٦، ٣٤، ٣٥، ٣٧، ٣٩، ٤٠، ٤٢، ٤٣، ٥٤، ٥٧، ٥٨، ٥٩، ٩٨، ١٢١، ١٢٩، ١٤٠، ١٦٩، ١٧٠.
الجسمية: ٩٨، ٩٧، ٤٠، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٣٩.
الجهة: ٣٩، ٣٨، ٣٧، ٣٦.
الجواهر: ٣١، ١٩.
الجوهر الفرد: ٣٧، ٢١، ١٦.
- الجوهر: ٢٠، ١٩، ١٨، ١٧، ٢١، ٢٦، ٢٧، ٣٢، ٣٣، ٣٨، ٤٢، ٤٣، ٤٤، ٤٨، ٤٩، ٥١، ٥٢، ٥٦، ٥٧، ٧١، ٧٢، ٨٣، ٨٤، ٨٧، ٩٠، ٩٧، ١١٦، ١١٩، ١٢٧، ١٣٢، ١٧٠، ١٧٩، ١٨٠.
الحادث: ١٩، ١٨، ١٧، ١٥، ٢٠، ٢١، ٢٣، ٢٤، ٣٤، ٤٢، ٤٣، ٤٨، ٤٩، ٥١، ٥٢، ٥٦، ٥٧، ٧١، ٧٢، ٨٣، ٨٤، ٨٧، ٩٠، ٩٧، ١١٦، ١١٩، ١٢٧، ١٣٢، ١٧٠، ١٧٩، ١٨٠.
الحجيم: ١٨.
الحدوث: ٣٦، ٣٢، ٢٧، ٢١، ٣٩، ٤٤، ٤٥، ٤٦، ٤٩، ٥١، ٥٢، ٥٦، ٥٧، ٧١، ٧٢، ٨٣، ٨٤، ٩٠، ٩٧، ١١٨، ١١٩، ١٥٣، ٢٠٤، ١٢٧، ١٢٤، ١٢٧، ١٩، ١٨، ١٧، ١٥، ٢٢، ٣٠، ٣٧، ٥٨، ٥٨، ٧١، ٨٥، ٩٨، ١١٤، ١٢٠، ١٢٤، ١٢٧، ١٢٨، ١٢٨، ١٩١، ١٨٢، ١٨٠، ١١١، ١٠٧، ٩٤، ٩٢، ١٢٤، ١٢٥، ١٣٠، ١٥١، ١٥٣.

- الخلفاء: ٢٠٥، ٢٠٦، ٢١٨.
- الخلق: ٥٥، ٨، ١٧، ٢١، ٢٤، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣١، ٣٧، ٤٠، ٥٩، ٦٠، ٦٣، ٧٠، ٧٩، ٨٥، ٨٦، ٨٧، ٨٨، ١٠١، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٧، ١٠٨، ١١٤، ١١٥، ١١٦، ١١٧، ١٢١، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٦، ١٢٩، ١٤١، ١٥١، ١٥٣، ١٨١، ٢١٧.
- الخلود: ١٧٥، ١٧٦، ١٧٩.
- ١٨٦.
- د
- الدور: ٢٠، ٧٢، ٨٢، ١٠٨.
- ١٨٠.
- ذ
- الذات: ٧، ١٦، ١٧، ١٨، ٢٦، ٢٨، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٧، ٣٨، ٤٢، ٤٣، ٤٨، ٤٩، ٥٠، ٥١، ٥٢، ٥٣، ٥٥، ٥٧، ٥٩، ٦٥، ٦٦، ٦٧، ٧١، ٧٣، ٧٥، ٨٣، ٨٤، ٩٨، ٩٩، ١١٢، ١١٩، ١٦٩.
- ر
- رؤية الله: ٦٩، ٩٠، ٩١، ٩٢.
- ١٧١، ١٧٢، ١٩٠، ١٩١، ٢١٣.
- الحكيم: ١٠، ١٠٦، ١٠٧، ١٢٥، ١٢٩، ١٣٢، ١٥١، ١٥٤، ١٥٥.
- ١٥٥.
- الهور: ١٧٤.
- الحي: ٧، ٦٨، ٧٠، ١٤٠.
- الحيوة: ٣٣، ٣٦، ٤٧، ٧٠، ٨١، ٨٢، ١٢٩، ١٦٩، ١٧٠، ١٧٢، ١٧٣، ١٩١.
- ١٩١.
- خ
- خبر الرسول: ٩، ١٨٣.
- الخبر الصادق: ٨، ٦٨، ١٧٤، ٢٠٥.
- ٢٠٥.
- خبر المتواتر: ٩، ١٨٣.
- خبر الواحد: ١٥٢، ١٨٤، ٢٠٥.
- الخبر: ٩، ١٠، ٢٣، ٦٠، ٧٣، ٧٧، ٨٦، ١٠٦، ١٤٧، ٢٠٤.
- خبر الأحاد: ١٨٤.
- الخلافة: ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١١، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧.
- الخلف: ٤١، ٩٣، ١٧٧، ١٨٠، ١٨٣، ١٨٥.

- الشركة: ٢٨، ٢٩، ١٠٧، ١١٦، ١٢٢، ١٢٣.
- الشفاعة: ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩.
- الشك: ٧، ٤٩، ٦١، ٦٩، ٨٦، ١٨١، ١٩٣، ١٩٨.
- الشيئ: ٢٠، ٢١، ٣١، ٣٥، ٤٠، ٤٢، ٤٥، ٤٦، ٥٣، ٥٤، ٥٧، ٥٩، ٦١، ٦٢، ٦٣، ٧٣، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٨، ١١٦، ٢٠٩.
- ص
- الصراط: ١٧٤.
- الصرف: ٦٩، ٨٩، ٩٩، ١٤٤، ١٨١، ١٨٨، ١٩٣، ٢٠٢، ٢١١.
- الصغيرة: ١٧٥، ١٧٧، ١٨٠.
- الصفات الثبوتية: ٤٧، ٩٠.
- صفات الذات: ٨٣، ٨٤.
- الصفات السلبية: ٩٠.
- صفات الفعل: ٢٤، ٨٣، ٨٤، ١١٩، ٢١.
- الصفات: ٦، ٧، ١٨، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٦، ٣٨، ٤٠، ٤٣، ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٩٣، ٩٤، ٩٥، ٩٦، ٩٧، ٩٨، ٩٩، ١٠٠، ١٠١، ١٠٢، ٢٠٥.
- الرزق: ٢٤، ١٤٠.
- الروح: ٤٠، ٨٩، ٩٥.
- الروحانيين: ٩٥.
- ز
- الزقزم: ١٧٤.
- س
- السؤال: ١٧٢.
- السحر: ١٦٠.
- السفه: ١٢١، ١٢٥، ١٥١، ١٥٣، ١٩١، ٢٠٦.
- السكون: ٧، ١٥، ١٧، ١٨، ٣٠، ٣٧، ٣٨، ٧١، ٨٥، ٩٨، ١١٥، ١٢٠، ١٢٤.
- السمع: ٩، ٢٣، ٢٤، ٤٦، ٦٨، ٦٩، ٧٨، ٨٢، ٩٠، ١٢٠، ١٢١، ١٥٢، ١٧٣.
- السميع: ٦، ٤٦، ٤٧، ٤٨، ٦٨، ١٨٢، ١٨٠.
- السيئة: ١٨٠، ١٨٢.
- السيارات: ٦٧.
- ش

الظلم: ٢٩، ٣٠، ١٢٢، ١٢٣، ١٨٨، ١٩١، ٢١٢، ٢١٦.	٥١، ٥٢، ٥٣، ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٥٩، ٦٦، ٦٧، ٧٠، ٧١، ٨٠، ٨١، ٨٢، ٨٣، ٨٤، ٨٥، ٨٩، ٩٠، ٩٥، ١٠١، ١٠٢، ١١١، ١١٦، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٧، ١٨١، ١٥، ٢٢، ٢٥، ٢٩، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٤٧.
الظن: ٧، ٤٠، ٧٩، ١٠١، ١٨٤.	صفة الفعل: ٨٤.
الظهور: ١٨.	الصفة: ٢٣، ٢٤، ٢٨، ٣٣، ٤٤، ٤٨، ٥١، ٥٢، ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٧٢، ٧٣، ٧٥، ٨٥، ٨٥، ٩٦، ١٠٢.
ع	الصالح: ١٤٨.
العادة: ٦٩، ٧٨، ٧٩، ١٢٩.	الصورة: ٣٦، ٦١، ١٠٠، ١٠١، ١٠٨.
١٣٩، ١٤٠، ١٥٢، ١٥٣، ١٨٤.	ض
العالم: ٧، ١٠، ١٥، ١٦، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٦، ٢٩، ٣١، ٣٣، ٣٤، ٣٦، ٣٧، ٤٥، ٤٧، ٥٤، ٥٩، ٦٣، ٦٥، ٦٦، ٧٥، ٨٣، ٨٨، ٩٠، ١٠٦، ١١٩، ١٢٠، ١٢٣، ١٥٤، ١٥٩، ١٦٠، ٢٠٤، ٢١٥.	الضلالة: ١٤١.
العبادة: ١١١، ١١٧، ١٣٤، ١٤٠، ١٥٢، ١٩٣، ١٩٧، ٢٠٧.	ط
العدد: ٢٧.	الطاعة: ٧٠، ١١٥، ١٢٣، ١٣٠، ١٣٥، ١٦١، ١٧٧، ١٩٧، ٢٠٨.
العدم: ١٧٠.	الطب: ٤٥.
عذاب القبر: ١٧٢.	الطبائع: ١٩، ١٠٧، ١٥١.
العرش: ٣٧، ٣٨، ٤١، ١٨٤.	ظ
العرض: ٣٩، ٤٢، ٤٥، ٤٩، ٥٤، ٥٩، ٧١، ٧٣، ٨٣، ٩٧، ١١١.	

الغير: ٢٢، ٥١، ٥٣، ٥٤.	١١٢، ١٢٩.
ف	العصمة: ١٤١، ١٦١، ١٦٣،
الفاسق: ١٧٥، ١٧٦، ١٨٦.	٢٠٩.
الفرد: ٢٦.	العفو: ١٧٨، ١٨٠، ١٨١،
الفضل: ١٥٢، ١٨٢، ٢١٨،	١٨٢، ١٨٣، ١٨٧، ١٨٨، ١٩٠،
٢١٩.	١٩١.
الفضيلة: ١٦٥، ٢١٨.	العقل: ٨، ٩، ١٠، ١١، ١٩،
الفعل الاختياري: ١٢٤، ١٢٨.	٣٢، ٤٠، ٤١، ٤٧، ٦٠، ٦٧، ٧١،
الفقه: ٤٥، ٥٥، ١١٩، ١٨٢.	٧٣، ٨١، ٨٢، ٩٠، ٩٩، ١٠٥،
الفلك: ١٥، ١٦.	١٢٠، ١٢١، ١٢٦، ١٣٦، ١٤٦،
ق	١٥١، ١٥٢، ١٧٥، ١٨٣، ٢٠٤،
القدر: ٦، ١٠٧، ١٢٧، ١٢٨،	٢٠٦.
١٣١، ١٣٢، ١٤٥، ٢٠٠.	علم الكلام: ٦.
القدرة: ١٦، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٢،	العلم: ٦، ٧، ٨، ٩، ١٠، ١٦،
٤٧، ٤٨، ٥٢، ٥٩، ٦٠، ٦٣، ٦٥،	١٩، ٣٣، ٣٦، ٤٧، ٤٨، ٤٩، ٥٠،
٦٦، ٧٠، ٧٣، ٧٤، ٧٥، ٧٧، ٨١،	٥٣، ٥٧، ٦٠، ٦١، ٦٢، ٦٣، ٦٤،
٨٣، ٨٨، ٨٩، ١٠١، ١٠٤، ١٠٧،	٦٩، ٧٤، ٧٩، ٨١، ٨٢، ٨٦، ١٠١،
١٠٩، ١١٠، ١١١، ١١٣، ١١٤،	١١٩، ١٢٧، ١٢٩، ١٣٦، ١٤٧،
١١٥، ١١٨، ١٢٠، ١٢١، ١٢٢،	٢٠٤، ٢٠٥.
١٢٤، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨،	العوض: ١٣٨.
١٣٢، ١٣٧، ١٤٤، ١٤٧، ١٦٥،	العين: ١٦.
١٩١.	غ

- القدم: ٥٢، ٥٤، ٥٥، ٥٥، ٦٥، ٦٦، ٧٢، ٧٤، ٨٩، ٩٠، ١٠٧.
- القديم: ١٥، ١٨، ٢٠، ٢١، ٣٢، ٣٣، ٣٥، ٣٦، ٣٩، ٤٣، ٤٤، ٤٦، ٤٧، ٥١، ٥٢، ٥٥، ٥٦، ٦٥، ٦٦، ٦٧، ٧١، ٧٢، ٧٤، ٧٩، ٨٢، ٨٤، ٨٥، ٩٩، ١٠٧، ١٠٨، ١١٢، ١١٣، ١١٦، ١١٩، ١٥١.
- القرآن: ٢٨، ٦٩، ٧١، ٧٢، ٧٥، ٧٧، ١٠٦، ١٣٤، ١٤٢، ١٥٤، ١٥٥، ١٧١.
- القضاء: ١٢٧، ١٢٨، ١٣١، ١٣٢، ١٣٥، ١٤٥.
- ك
- الكافر: ١٠٦، ١١١، ١١٣، ١١٩، ١٢٤، ١٣٢، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧، ١٣٨، ١٤٢، ١٧٠، ١٧١، ١٧٥، ١٨١، ١٨٢، ١٨٤، ١٨٦، ١٨٧، ١٨٩، ١٩٥، ١٩٨، ٢٠٢.
- الكبيرة: ١٧٥، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٠، ١٨٦، ١٨٧، ١٨٩، ١٩٠، ١٩١، ٢٠٥.
- الكلام الأزلي: ٧٤.
- كلام الله: ٥٨، ٦٩، ٧٠، ٧١، ٧٢، ٧٤، ٧٥، ٧٦، ٧٧، ٧٨، ٧٩، ٩٣.
- كلام النفس: ٧٧، ٧٨، ١٩١.
- الكلام: ٥٣، ٦٩، ٧٠، ٧١، ٧٢، ٧٣، ٨٠، ٨٥، ١٢١، ١٢٢، ١٣٢، ١٣٥، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨، ١٥٦، ١٧٥، ١٨٣، ١٨٥، ١٨٦، ١٩١، ١٩٤، ٢٠٠، ٢٠٥، ٢١٦.
- الكرامة: ٧٨، ١٢٩، ١٦٥، ١٦٦.
- الكرسي: ١٨٤.
- الكسب: ٨، ٧٩، ١١٤، ١٢٠، ١٢٥، ١٢٦، ١٤٧.
- الكفر: ٧٠، ٩٤، ١١٩، ١٢٣، ١٢٤، ١٣٢، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧، ١٣٨، ١٤٨، ١٦١، ١٧٧، ١٧٨، ١٨٧، ١٨٩، ١٩٠، ١٩١، ١٩٣، ١٩٥، ١٩٧، ٢٠٢، ٢٠٩، ٢١٤.
- الكذب: ٩، ٢٣، ٢٩، ٣٠، ٧٣، ٨٠، ٨٥، ١٢١، ١٢٢، ١٣٢، ١٣٥، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨، ١٥٦، ١٧٥، ١٨٣، ١٨٥، ١٨٦، ١٩١، ١٩٤، ٢٠٠، ٢٠٥، ٢١٦.

٧٠، ٨٦، ٨٧، ٨٨، ١٠٧، ١١٥،	٧٤، ٧٦، ٧٧، ٨٢، ٨٣، ٨٤، ٨٦،
١١٧، ١١٨، ١١٩، ١٢٢، ١٣٥،	١٠٦، ١٢٣، ٢٠٦،
١٣٦، ١٤٠،	الكمون: ١٨، ١٠٥،
المسلم: ١٧٠، ١٨٨،	الكون: ١٥، ١٨، ٥٧، ٨٩،
المسمى: ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٥،	ل
٢٦، ٦٩،	لايزال: ٦٢، ٦٥، ٦٦، ٧٤،
المشابهة: ٤٣، ٤٦،	اللذات الحسية: ١٧٥،
المشيئة: ٣١، ٣٨، ٧٢، ٧٩،	اللذات العقلية: ١٧٥،
١٣١، ١٣٢، ١٣٤، ١٣٨، ١٤١،	اللطيف: ١٣٥، ١٤٠،
١٤٢، ١٤٤،	الروح المحفوظ: ٧٠، ٧٥،
المصحف: ٧٠، ٧٧،	م
المعاد الجسماني: ١٦٩،	المؤمن: ١٣١، ١٧١، ١٧٥،
المعاد: ١٦٩،	١٧٦، ١٧٧، ١٧٩، ١٨٩، ١٩٩،
المعجزة: ٩، ١٢١، ١٢٩، ١٥٢،	٢٠٢،
١٥٣، ١٥٨، ١٦٠، ١٦٥، ١٦٦،	الماهية: ١٥، ١٠٢، ١٠٣،
١٩٠،	١٠٤، ١٠٥،
المعدوم: ٧، ٢٠، ٥٤، ٥٩، ٦٠،	المجانسة: ٤٦، ١١٦، ١٠٦،
٨٨، ٨٩، ١٠١، ١٠٢، ١٠٤، ١٠٥،	المحدث: ١٠، ١٦، ١٨، ٢١،
١٠٦، ١٠٨، ١٣٧، ١٧٠، ١٧٣،	٣٦، ٣٨، ٣٩، ٤٤، ٤٥، ٤٧، ٥٣،
المعصية: ٨٨، ١٦١، ١٦٢،	٥٩، ٦٩، ٧٢، ٧٥، ٩٠، ١١٤،
١٦٣، ١٧٥، ١٧٧، ١٨٣، ١٨٦،	١١٨، ٢٠٤،
١٨٧،	المخلوق: ٣٥، ٣٨، ٤٠، ٤٩،

النظر: ١٠، ٩٦، ١٤٣، ١٤٧، ١٤٧	المقلد: ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣
١٥٢، ١٦٤، ٢٠٢، ٢٠٥.	٢٠٥.
النعمة: ١٣٧، ١٣٨، ١٤٧	المكون: ٧٢، ٨٣، ٨٤، ٨٥
١٤٨، ١٨٨.	٨٦، ٨٩، ٩٠، ١١٧.
النفاق: ١٧٧، ١٨٧، ٢٠٠	المماثلة: ٤٤، ٤٥، ٤٦، ٥٠
٢١٢.	٥٣.
و	الممتنع: ١٦، ٤٢، ٤٣، ١٠٣
واجب الوجود: ٢٠، ٣١، ٤٣٦	١٥٢.
٤٦، ٥١، ١١٣، ١١٨، ١١٩، ١٢٠	الممكن: ٢٢، ٥١، ٨٩، ٩٢
١٥١.	١١١، ١٢٠، ١٥٢.
الواجب: ١٦، ٣٤، ٥١، ١٥٢.	الموافاة: ١٩٧.
الواحد: ١٧، ٢٦، ٢٧، ٢٨	المنافق: ١٧٥، ١٧٧، ١٨٧
٣٣، ٥٤، ٥٩، ١٢٦.	١٩٥، ٢٠٠، ٢١٧.
الوجوب: ٣١، ٥٨، ٨٨، ٨٩	الموجب: ١٧، ١٨، ٥٩، ٦٥
١١٨، ١٣٦، ١٦٢.	٧١، ٦٦.
الوجود: ١٥، ٢٠، ٢٩، ٣٠	الموجود: ٢٢، ٢٤، ٢٩، ٣١
٣١، ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٣٨، ٣٩، ٤٠	٣٤، ٣٥، ٣٧، ٣٩، ٤٨، ٤٩، ٥٢
٤٢، ٤٣، ٤٥، ٤٦، ٥١، ٥٩، ٧٨	٥٣، ٥٤، ٦٢، ٧٥، ٨٠، ١٠٤
٨١، ٩٢، ٩٧، ٩٨، ٩٩، ١٠٠	١١٤، ١١٩، ١٢٦، ١٩٨.
١٠٢، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٦	الميزان: ١٧٣، ٢٠٦.
١١٣، ١١٤، ١١٨، ١١٩، ١٥١	ن
١٧٠.	النسخ: ٧٥.

الولي: ١٥٢، ١٦٥، ١٦٦

٣١١

هـ

الهداية: ٥، ١٣٧، ١٣٨، ١٤٠

١٤١، ١٤٢، ١٤٤

الوحي: ١٥٨، ١٦١، ١٦٢

٣١٩

الوصف: ٢٣، ٢٥، ٤٨

الوعد: ٧، ١١٦، ١٨١، ١٨٢

١٨٣، ١٨٥، ١٨٦

الوعيد: ١١٦، ١٧٥، ١٧٦

١٨١، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٥، ١٨٦

فهرس الأعلام

أ	ابو الهذيل: ٥٠، ٥١، ٨٤
ابراهيم: ٧٧، ٩٤، ١٣٣، ٢٠١	١١٥، ١٣١، ١٣٨
ابليس: ٨٦، ١٠٦، ١٣٧، ١٣٧	ابو أوفى: ١٥٩
١٦٤	ابو بكر الباقلائي: ١١٤، ١٦٤
ابن الديلمي: ١٤٥	ابو بكر بن الإخشيدي: ٤٣
ابن الروندي: ٨٤	ابو بكر: ١٢٢، ١٧٧، ٢٠٨
ابن عباس: ١٤٥، ١٧٨، ١٨٨	٢٠٩، ٢١٠، ٢١٢، ٢١٤، ٢١٥
١٩٦	٢٢٠، ٢١٩
ابن عمر: ٢١٩	ابو جهل: ١٣٧، ١٤٧
ابو إسحاق الإسفرائيني: ٢٤	ابو حنيفة: ١١٣، ١٩٢، ١٩٦
٢٧، ٧٩، ١١٤، ١٣٩	٢٠٢، ٢٠٣
ابو إسحاق الكلاباذي: ٩٤	ابو داود: ٢١٩، ٢٢٠
ابوالحسن الأشعري: ٢٣، ٤٤	ابو عبد الله الحليمي: ١٦٤
٥٨، ٧٨، ٧٩، ٨٤، ٨٥، ٩٠، ١١٤	٢٠٣
١٣٠، ١٤٦، ١٩٠، ١٩٢، ٢٠٤	ابو علي: ٦٩، ١١٥
ابو الحسن الرستغفني: ١٣٩	ابو عمر بن العلاء: ١٦٢
ابو الحسين البصري: ٦١، ٦٧	ابو لهب: ١٤٦، ١٤٧
٦٨، ٧٦، ١٠٢، ١١٤	ابو منصور الماتريدي: ٦، ٥٩
ابو الحسين بن سالم: ١٠٢	٧٩، ٩٩، ١٦١، ١٩٢، ٢٠٢، ٢٠٣
ابو الدرداء: ١٨٩، ١٩٠	ابو هاشم: ٤٣، ٥٤، ٧٠، ٩٨
ابو القاسم الكعبي: ٦٨	١١٥، ١٢٠، ١٣١
	ابي بن كعب: ١٤٥

حذيفة: ١٤٥.	احمد بن حنبل: ٢٠٣.
حسن البصري: ١٧٧.	آدم: ٧٣، ٩٢، ١٤٤، ١٥١،
حسين بن الفضل البجلي:	١٥٦، ١٦٣، ١٦٤، ١٨٦، ١٨٧،
١٩٢.	٢٠٩.
د	اسامة: ٢١٠.
داود: ٢٠٩، ٢١٣.	اسماعيل: ١٩٩، ٢٠١.
دجال: ٩٥.	أصف: ١٦٦.
ز	ام الفضل: ١٥٨.
زبير: ٢١٢.	ام أيمن: ٢١٤.
زكريا: ٢١٣.	ام سلمة: ١٤٤.
س	ام معبد: ١٥٩.
سارية: ١٦٥.	أوزاعي: ٢٠٣.
سليمان: ٢٠٩، ٢١٣.	ب
ش	بشر بن المعتمر: ٦٤، ٨٤.
شافعي: ٢٠٣.	بلقيس: ٩٦.
ط	ث
طلحة: ٢١٢، ٢١٥.	ثوري: ٢٠٣.
ع	ج
عائشة: ٢١٨.	جبرئيل: ١٥٨، ٢٠٠.
عباس: ١٥٧، ١٥٨.	جهم بن صفوان: ٤٥، ٦٠،
عبد الرحمن بن عوف: ٢١٢.	١١٤، ١٩٥.
	ح

- عبد الله بن سعيد القطان: ١٩٥ .
عبد الله بن مسعود: ١٤٥ .
عثمان: ٢١٢ ، ٢١٦ ، ٢١٧ ، ٢١٩ ، ٢٢٠ .
عطاء: ١٨٧ .
عقيل: ١٥٨ ، ١٥٧ .
علي: ١٥٧ ، ٢١٠ ، ٢١١ ، ٢١٢ ، ٢١٤ ، ٢١٧ ، ٢١٨ ، ٢١٩ ، ٢٢٠ .
عمار: ٢١٨ ، ١٥٧ .
عمر بن بن محمد بن عمر: ٦ .
عمر: ١٢٢ ، ١٦٥ ، ٢٠٥ ، ٢٠٩ ، ٢١٠ ، ٢١٥ ، ٢١٦ ، ٢١٩ .
عيسى: ٢٠٩ ، ١٦٥ ، ٩٥ ، ٤٩ .
- ف**
فاطمة: ٢١٢ ، ٢١٤ ، ٢١٧ .
الفراء: ١٣٩ .
الفضل: ١٥٨ .
- ك**
كعب بن زهير: ١٨٥ .
كميت: ١٤١ .
- م**
مالك: ٢٠٣ .
- مجد الدين البغدادي: ٩٤ .
محمد بن الحنفية: ٢٢٠ .
محمد: ٥ ، ٦ ، ٧٥ ، ٧٨ ، ٩٥ ، ١٥٤ ، ١٦٤ ، ١٩٢ ، ١٩٧ ، ٢٠١ ، ٢١٠ ، ٢٢٠ .
مريم: ١٦٦ ، ٤٩ .
مسيح: ١٦٤ .
مصطفى: ٩٥ ، ١٣٧ .
معاوية: ٢١٨ .
مقاتل بن سليمان: ١٧٨ .
منكر ونكير: ١٧٢ .
موسى: ٧٣ ، ٧٨ ، ٧٩ ، ٨٤ ، ٩١ ، ٩٣ ، ٩٤ ، ٩٥ ، ٩٦ ، ١١١ ، ١٩٠ ، ١٩٩ ، ٢١١ ، ٢١٢ .
- ن**
النجاشي: ١٥٧ .
نوح: ٧٣ ، ٩٢ ، ١٣٠ .
نوفل: ١٥٨ .
- هـ**
هارون: ٢١١ ، ٢١٢ .
هشام بن الحكم: ٣٤ ، ٦٠ .
هشام بن عمرو: ٦٠ .

يوسف: ٧٦ ، ١٦٤ ، ١٨٧ ،

١٩٩ .

ي

يعقوب: ١٦٤ ، ٢١٣ ، ٢١٤ .

فهرس الفرق والمذاهب والملل والبلدان

أ

الأشعرية: ٧، ٨٣، ١١٣، ١٩٧.

أصحاب الصفات: ٥٥.

الأنباط: ٢٠٥.

الأنصار: ١٧٧، ١٩٦، ٢٠٨.

٢١٠.

أهل الأصول: ١٤٢.

أهل الحديث: ١٩٠، ١٩٢.

أهل الحق: ٦٨، ٨٢، ٨٣، ٩٠.

١٠٧، ١٦٥.

أهل السنة: ٥، ٢٧، ٧٦، ٧٨.

٨٤، ١٠١، ١٠٢، ١١٥، ١٣٠، ١٣٥.

١٤٠، ١٧٣، ١٧٨، ١٨٥، ٢٠٤.

ب

البراهمة: ١٥١، ١٥٢.

البصريون: ١٣٥.

البغداديون: ٨٠.

بيت المقدس: ١٩٣، ٢١٠.

ج

الجبرية: ٥، ١١٣، ١١٤، ١١٥.

.١٢٧

السنة والجماعة: ٢٧.

السوفسطائية: ٩.

ش

الشام: ١٥٤، ١٥٩.

ص

الصفين: ١٥٧، ٢١٨.

ض

الضرارية: ١١٠.

ع

العراق: ٤٠، ٢٠٥.

العقلاء: ١٠، ٣٩، ٦٧، ١٠٥.

.١٢٧، ١٦٠، ٢٠٦.

ف

الفضيلية: ١٦١.

الفلاسفة: ٨، ٦١، ٦٦، ٦٧.

٦٨، ٧٨، ١١٤، ١٦٣، ١٧٥، ١٦٣.

.١٧٥

ق

القدرية: ٣.

قريش: ١٥٧، ١٧٧، ٢٠٨.

ك

ح

الحشوية: ١٦١، ٢٠٠.

خ

الخلف: ٤١.

الخوارج: ٩١، ١٦١، ١٧٥.

.١٨٧، ١٨٧، ١٨١

د

الدهرية: ١٠٨.

الدهرية: ١٥، ١٠٥، ١٠٧.

.١١٨، ١٠٨

ر

الرافضة: ٩.

الروافض: ٣٤، ٦٠، ٩١، ٢٠٨.

.٢٠٩، ٢١١، ٢١٣، ٢١٦.

ز

الزط: ٢٠٥.

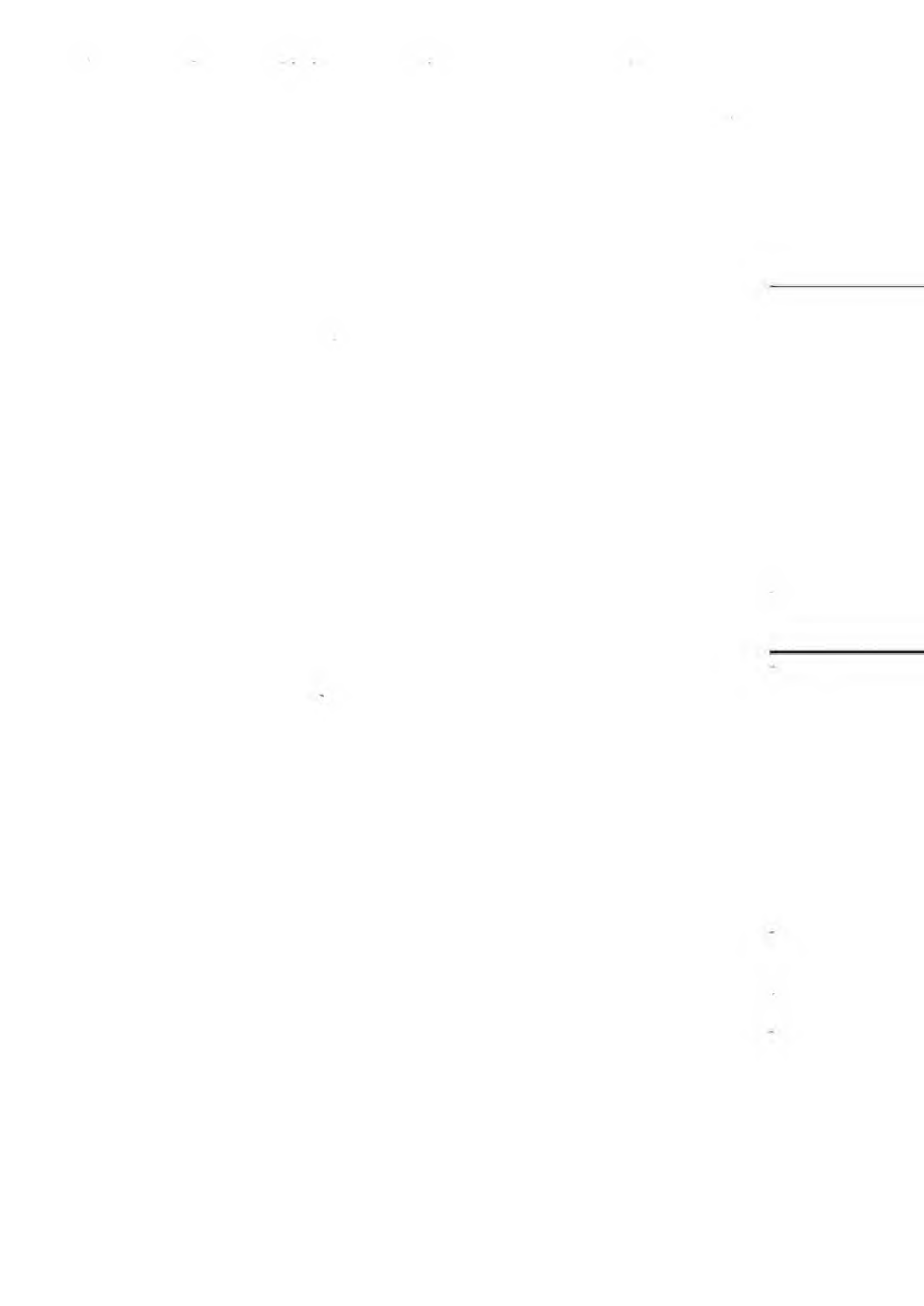
الزيدية: ٩١.

س

السلف: ٤١، ١٣٨.

السمنية: ٩.

١٤٧، ١٤١، ١٤٠، ١٣٨، ١٣٥	الكرامية: ٣٢، ٣٤، ٧٠، ٧٩
١٨٥، ١٨١، ١٧٥، ١٦٥، ١٦٣	٨٣، ٨٤، ١١٠، ١٩٢، ١٩٥.
١٨٨، ١٩١، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦.	م
الملحدة: ٩.	المتكلمون: ٢٩، ٧٩، ٩٠
المهاجرين: ١٩٦، ٢٠٨.	١٠٢، ١١٢، ١٥١، ١٥٢، ٢٠٣
ن	٢٠٤.
النجارية: ٨٢، ٩١.	المجسمة: ١٠٠.
نجران: ١٦٠.	المدينة: ١١٠، ٢١٢.
النصارى: ٣٣، ٤٩، ١٢٥	المرجئة: ١٧٧، ١٨١.
١٦٥.	المشبهة: ٩، ٣٤، ٤٥، ١٠٠.
ي	المعتزلة: ١٠٢، ١٠٥، ١٠٦
اليهود: ٣٤، ٧٦، ١٢٥، ١٨٩.	١١٠، ١١٢، ١١٣، ١١٥، ١٢٠
	١٢٣، ١٢٧، ١٢٨، ١٣٠، ١٣١



فهرس الكتب

ت

تبصرة الأدلة: ٨، ١٢٠، ١٢٣.

تلخيص الأدلة: ٢٠١.

س

سنن: ٢١٩.

م

الميزان: ٢٠٦.

هـ

الهادي: ٦.

1

1

فهرس الأشعار

أ

ألم تر مفتاح الفؤاد لسانها إذا هو أبدى ما يقول من الفم: ٧٧.
إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً: ٧٧.

ح

حذار امرئ قد كنت اعلم أنه متى ما يعد من نفسه الشر يصدق: ١٨٥.

ف

فطائفة قد أكفروني بحبكم وطائفة قالوا مسيء، ومذنب: ١٤١.

ق

قد استوى بشر على العراق من غير سيف، ودم مهراق: ٤٠.

ك

كان فؤادي بين أظفار طائر من الخوف في جو السماء معلق: ١٨٥.

ن

نبئت أن رسول الله أوعدني والخلف عند رسول الله مأمول: ١٨٥.

و

وإني إذا أوعدته، أو وعدته لمخلف إيعادي، ومنجز موعدى: ١٨٥.

وجوه يوم بدر ناظرات إلى الرحمن يأتى بالخلاص: ٩٦.

ولأنت يفرى ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفرى: ١٢٢.

ي

يا واحد العرب الذى ما فى الأنام له نظير لو كان مثلك آخر ما كان فى

الدنيا فقير: ٢٦.

105

106



107

108

109

110

111

المصادر والمراجع

- الإبانة عن اصول الديانة؛

تأليف ابي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، تحقيق هق عباس صباغ، بيروت

.١٩٩٤

- الأصول المنيفة

... للإمام أبي حنيفة؛ تأليف كمال الدين أحمد بن الحسن المشهور ببياضي زاده،

تحقيق إلياس جليبي، إستانبول ١٩٩٦.

- الأعلام

... قاموس تراجم لأشر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين؛ تأليف

خير الدين الزركلي، القاهرة ١٩٥٤-١٩٥٩.

- أعلام النبوة؛

تأليف أبي الحسن علي بن محمد الماوردي، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي،

بيروت ١٩٨٧.

- البداية والنهاية؛

تأليف أبي الفداء إسماعيل بن عمر الدمشقي المشهور بابن كثير، بيروت ١٩٨١.

- تاج التراجم في طبقات الحنفية؛

تأليف قاسم بن قطلوبغا، بغداد ١٩٦٢.

- تاريخ بغداد؛

تأليف أبي بكر أحمد بن علي المعروف بالخطيب البغدادي، بيروت بدون تاريخ

(دارالكتب العلمية).

- تأويلات القرآن؛

تأليف ابي منصور محمد الماتريدي، تحقيق احمد وانلى اوغلى - محمد بوينو قالين،

إستانبول ٢٠٠٥-٢٠٠٦.

- تبصرة الأدلة؛

تأليف أبي المعين ميمون بن محمد بن محمود بن محمد النسفي، تحقيق كلود سلامة،
دمشق ١٩٩٠-١٩٩٣.

- التبصير في الدين

... وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين؛ تأليف أبي المظفر شهور بن ظاهر
الإسفرائيني، تحقيق كمال يوسف الحوت، بيروت ١٩٨٣.

- التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع؛

تأليف أبي الحسين محمد بن أحمد الملاطي، ١٩٣٦

- تبين كذب المفتري

... فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري؛ تأليف أبي القاسم علي بن الحسن
الدمشقي المعروف بابن عساكر، دمشق ١٩٢٨.

- ترتيب المدارك؛

تأليف القاضي عياض، بيروت ١٩٦٧.

- التعريفات؛

تأليف أبي الحسن علي بن محمد بن علي الجرجاني، القاهرة ١٩٣٨.

- تفسير ابن كثير

... تفسير القرآن العظيم؛ تأليف أبي الفداء إسماعيل بن عمر الدمشقي المشهور بابن

كثير، تحقيق محمد إبراهيم البنا - محمد أحمد عاشور - عبد العزيز غنيم، القاهرة

١٩٧١.

- الجامع لأحكام القرآن؛

تأليف أبي عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، الرياض ٢٠٠٣.

- الجواهر المضية

... في طبقات الحنفية؛ تأليف أبي محمد عيد القادر بن محمد المعروف بأبي الوفاء

القرشي، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو، القاهرة ١٩٧٨.

- حلية الأولياء

... وطبقات الأصفياء؛ تأليف أبي نعيم أحمد بن عبد الله الإصبهاني، بيروت ١٩٨٥.

- دلائل النبوة؛

تأليف أبي نعيم أحمد بن عبد الله الإصبهاني، بيروت ١٩٨٦.

- دلائل النبوة

... ومعرفة أحوال صاحب الشريعة؛ تأليف أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق

عبدالمعطي قلعجي، بيروت ١٩٨٥.

- ديوان عامر بن الطفيل؛

تأليف عامر بن الطفيل، بيروت ١٩٧٩.

- ديوان كعب زهير؛

تأليف كعب بن زهير، نشر أبو سعيد الحسن بن الحسين العسكري، بيروت ١٩٩٤.

- سنن ابن ماجه؛

تصنيف أبي عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه القزويني، نسخة مصورة ضمن موسوعة

السنة، الكتب الستة وشروحها، إستانبول ١٩٩٢.

- سنن أبي داود؛

تصنيف أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، نسخة مصورة ضمن موسوعة

السنة، الكتب الستة وشروحها، إستانبول ١٩٩٢.

- سنن الترمذي؛

تصنيف أبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي، نسخة مصورة ضمن موسوعة السنة،

الكتب الستة وشروحها، إستانبول ١٩٩٢.

- سنن الدارمي؛

تصنيف أبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، نسخة مصورة ضمن موسوعة

السنة، الكتب الستة وشروحها، إستانبول ١٩٩٢.

- سنن النسائي؛

تصنيف أبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، نسخة مصورة ضمن موسوعة
السنة، الكتب الستة وشروحها، إستانبول ١٩٨١.

- السيرة النبوية؛

تأليف محمد بن إسحاق المعروف بابن هشام، تحقيق محمد علي القطب - محمد
الدالي بلطه، بيروت ١٩٩٢.

- شذرات الذهب

... في أخبار من ذهب؛ تأليف أبي الفلاح عبدالحفي بن أحمد الحنبلي المعروف بابن
العماد، بيروت بدون تاريخ (دار إحياء التراث العربي).

- شعب الإيمان؛

تأليف أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق أبي هاجر محمد السعيد، بيروت
١٩٩٠.

- صحيح البخاري

الجامع الصحيح؛ تصنيف أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، نسخة مصورة
ضمن موسوعة السنة، الكتب الستة وشروحها، إستانبول ١٩٩٢.

- صحيح مسلم

الجامع الصحيح؛ تصنيف أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري، نسخة مصورة
ضمن موسوعة السنة، الكتب الستة وشروحها، إستانبول ١٩٩٢.

- طبقات السبكي

طبقات الشافعية الكبرى؛ تأليف أبي نصر عبد الوهاب الشهير بتاج الدين السبكي،
تحقيق محمد محمد الطناهي - عبدالفتاح محمد الحلو، القاهرة ١٩٦٥.

- الطبقات الكبرى؛

تأليف محمد بن سعد الزهري، بيروت ١٩٥٧.

- طبقات المفسرين؛

تأليف جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق علي محمد عمير،

القاهرة ١٩٧٦.

- فتح الباري بشرح صحيح البخاري،

تأليف أبي الفضل شهاب الدين أحمد بن علي المعروف بابن حجر العسقلاني، بيروت بدون تاريخ (دارالمعرفة).

- الفرق بين الفرق

... وبيان الفرقة الناجية منهم؛ تأليف أبي منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد

التميمي البغدادي، نشر محمد زاهد الكوثري، القاهرة ١٩٤٨.

- فضل الاعتزال؛

تأليف أبي الحسن القاضي عبد الجبار الهمداني، ضمن كتاب طبقات المعتزلة لفؤاد

السيد، تونس ١٩٧٤.

- الفوائد البهية في تراجم الحنفية،

تأليف محمد عبدالحكي اللكنوي، بيروت بدون تاريخ.

- كتاب اعلام الأخيار من فقهاء مذهب النعمان المختار،

تأليف سليمان الكفوي، مكتبة أسعد أفندي، رقم ٥٤٨.

- كتاب التوحيد؛

تأليف أبي منصور محمد بن محمد الماتريدي، تحقيق بكر طوبال اوغلي - محمد

أروتشي، أنقرة ٢٠٠٣.

- كتاب الفهرست،

تأليف ابن النديم، تهران ١٩٧٣.

- كشاف اصطلاحات الفنون؛

تأليف محمد بن علي الفاروقي التهانوي، تصحيح المولوي محمد وجيه - المولوي

عبد الحق - المولوي غلام قادر، كلكتة ١٨٦٢؛ وأعيد طبعه بالأوفسيت في إستانبول

١٩٨٤.

- كشف الخفاء

... ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس؛ تأليف إسماعيل بن محمد العجلوني، تحقيق أحمد القلاش، حلب بدون تاريخ (مكتبة التراث الإسلامي) .

- كشف الظنون

... عن أسامي الكتب والفنون؛ تأليف كاتب جلبي مصطفى بن عبد الله المشهور بحاجي خليفة، تصحيح شراف الدين بالتقاي، طبع الأفسيت من طبعة طهران بإستانبول . ١٩٤١ .

- لسان الميزان

تأليف ابن حجر العسقلاني، بيروت ١٩٧١ .

- اللمع

... في الرد على أهل الزيغ والبدع؛ تأليف أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، تحقيق رتشارد يوسف مكارثي اليسوعي، بيروت ١٩٥٢ .

- المستدرک

... على الصحيحين في الحديث؛ تصنيف أبي عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، حيدرآباد ١٩١٥ .

- مسند ابن حنبل

مسند أحمد بن حنبل؛ تصنيف أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، نسخة مصورة ضمن موسوعة السنة، الكتب الستة وشروحها، إستانبول ١٩٩٢ .

- معجم البلدان

تأليف ياقوت الحموي، القاهرة ١٩٠٦ .

- معجم الشعراء؛

تأليف كامل سلمان الجبوري، بيروت ٢٠٠٣ .

- المعجم المفصل في شواهد النحو الشعرية؛

تأليف أميل بديع يعقوب، بيروت ١٩٩٢ .

- مقالات الإسلاميين

... واختلاف المصلين؛ تأليف أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، نشره لموت
ريتر، فيسبادن ١٩٦٣.

- مقالات الإسلاميين؛

تأليف أبي القاسم الكعبي، ضمن كتاب طبقات المعتزلة لفؤاد السيد، تونس ١٩٧٤.
- الملل والنحل؛

تأليف أبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني، نشر عبد العزيز محمد
الوكيل، القاهرة بدون تاريخ (مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع).
- المنية والأمل؛

تأليف أبي الحسن القاضي عبد الجبار الهمداني، جمعه أحمد بن يحيى المرتضى،
وحققه توما أرندل، حيدرآباد ١٨٨٩.

- المواهب اللدنية

... بالمنح المحمدية؛ تأليف أحمد بن محمد بن أبي بكر القسطلاني، تحقيق صالح
أحمد الشامي، بيروت ١٩٩١.

- الموطأ؛

تصنيف الإمام مالك بن أنس، القاهرة بدون تاريخ (المجلس الأعلى للشؤون
الإسلامية).

- وفيات الأعيان

... وأنباء أبناء الزمان؛ تأليف أبي العباس أحمد بن محمد المعروف بابن خلكان،
تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة ١٩٤٨.

- الهاشميات الكبرى؛

تأليف الكميت بن زيد الأسدي، ضمن شرح الهاشميات الكبرى لأبي رباح أحمد بن
إبراهيم، نشر داود سلوم - نوري حمودي القيسي، بيروت ١٩٨٦.

- هدية العارفين

٢٦٥	فصل [فى أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص]
٢٦٨	فصل [فى الموافاة]
٢٧٤	فصل [فى إيمان المقلد]
٢٨١	الكلام فى الإمامة
٢٨٣	فصل [فى خلافة أبي بكر]
٢٩٢	فصل [فى خلافة عمر]
٢٩٤	فصل [فى خلافة عثمان]
٢٩٥	فصل [فى خلافة علي]
٢٩٧	فصل [فى أفضلية الصحابة]

الفهارس

٣٠٣	فهرس الآيات
٣١٩	فهرس الأحاديث
٣٢٣	فهرس المصطلحات
٣٣٥	فهرس الأعلام
٣٤١	فهرس الفرق والمذاهب والملل والبلدان
٣٤٥	فهرس الكتب
٣٤٧	فهرس الأشعار
٣٤٩	المصادر والمراجع
٣٥٧	فهرس الموضوعات

أخبرني لما استدل به علي مراتبهم وكذا روى أبو داود في كتاب السنين
 ما ثنا به عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه قال كنا نقول في زمن النبي صلى الله
 عليه وسلم لم يعد لي باي كبر حدثتني عمر بن الخطاب وروى أيضا عن ابن عمر
 رضي الله عنهما أنه قال كنا نقول في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى انفصلت
 النبي صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم وروى أبو داود
 أيضا عن محمد بن الحنفية أنه قال قلت لابي أي الناس خير بعد رسول الله
 صلى الله عليه وسلم قال أبو بكر قلت ثم من قال ثم عمر ثم عثمان ثم علي
 ثم من لم يولد بعد قال أنت يا أبا عبد الله قال ما أبا إلا رجل من المسلمين
 وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم

وقد وقع الفرع من كتابه هذا الكتاب في المطبع والخط من غير بيان
 المتأخر من سنة ليعرف من كتابه فيقول الله وحسن على يد كاتبه الفقير إلى الله
 عثمان بن حجاج عمه الذي الحنفية عمر بن عبد العزيز ولوالده ولجميع المسلمين والمسلمات بالهداية
 المعينة بدسوا المحروسة رضي الله وأرضى عنها ولها خير المثلين والحمد لله رب العالمين
 محمد ولد محمد بن محمد

المسرح الهادي
 اصدره الادب الامام
 العالم الطاهر جلال
 الدين عرس محمد
 بن عثمان بن
 محمد بن محمد

هذا الكتاب من كتب
 المشايخ الكبار
 الذين هم
 في الدنيا
 من غير
 بيان
 المتأخر
 من سنة
 ليعرف
 من كتابه
 فيقول
 الله
 وحسن
 على
 يد كاتبه
 الفقير
 إلى الله
 عثمان بن حجاج
 عمه الذي
 الحنفية
 عمر بن عبد
 العزيز
 ولوالده
 ولجميع
 المسلمين
 والمسلمات
 بالهداية
 المعينة
 بدسوا
 المحروسة
 رضي الله
 وأرضى
 عنها
 ولها
 خير
 المثلين
 والحمد
 لله رب
 العالمين
 محمد ولد
 محمد بن
 محمد



كتبه
 عثمان بن حجاج
 عمه الذي الحنفية
 عمر بن عبد العزيز
 ولوالده ولجميع المسلمين
 والمسلمات بالهداية
 المعينة بدسوا المحروسة
 رضي الله وأرضى عنها
 ولها خير المثلين
 والحمد لله رب العالمين
 محمد ولد محمد بن محمد

Laleli Nüshası, Son sayfa



Laleli Nüshası, Kapak sayfası

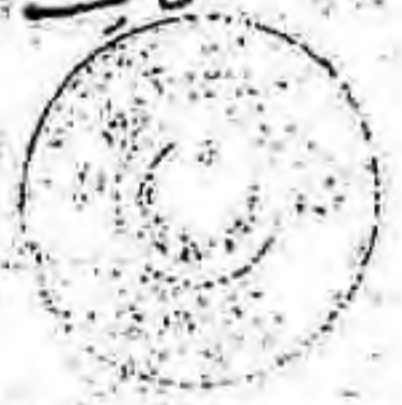
كان اجابهم وتبصيرهم لخص ما يستدل به على مراتبهم ولذا روي ابو داود وغيره
 في كتاب الشجر ما يشاهد عن ابن عمر رضي الله عنهما انه قال كان يقول في زمن النبي
 لا بعد اليك احد ثم عمير بن عثمان وروي عن ابن عمر رضي الله عنهما انه قال
 كان يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم احب الي الله مني النبي صلى الله عليه وسلم ابو بكر
 ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم اجمعين وروي ابو داود عن محمد بن الحنفية
 انه قال قلت لابن عمر الناب خيرة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ابو بكر
 قلت ثم قال ثم عمر ثم خبيب بن اذينة ثم فقول عثمان فقلت ما باله
 قال انا اراهم من المسلمين وعلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم

هذا الحديث رواه ابن عمر
 في كتاب الشجر ما يشاهد
 عن ابن عمر رضي الله عنهما
 انه قال كان يقول في زمن
 النبي صلى الله عليه وسلم
 احب الي الله مني النبي صلى
 الله عليه وسلم ابو بكر
 ثم عمر ثم عثمان ثم علي
 رضي الله عنهم اجمعين

وتمت القصة

وقد وقع الفاعل من نعيم هذه الشجرة المباركة بحمد الله حسن توفيقه
 في اول ليلة شهر شعبان المبارك من سنة تسعين وسبع مائة هجرية على
 صاحبها افضل الصلاة والسلام على يد اضعف ظلوه في نواحيهم
 البرعمة لله وغفر الله عن ابن عبد الفتحة الى الله تعالى حسنة الصوم على
 غفر الله له ولوالديه ولزوجه ودعائه لجميع المسلمين بخير

الضعف



وقوله

دميم وخيد الانوار ونساطفا فالقول بالجبر حال بالجر والقول بالقلد
 انعام هابل ورفقوا بظننا الشبه والتعطيل حتى امتوا صفات
 الكمال لا يشبهه وتفوا منه صفات النقصان بلا تعطيل على قوم ما زرد
 المترادف قال عزم فابل للسركسته شئ وهو التبع البعير قال الشيخ مولانا
 شيخ الربيع العواجل دهره وعلامة عصره جلال الحق والدين عزير
 محمد بن عبد الحفيظ الملقب بالله شانه وصانه عما شانه في المراتب يعرفه
 العلم ونور اعنائهم وقصورهم عن الاشتغال بالكم البسوطه في علم
 اللام احقرت منها بعون الله تعالى وتوفيقه ما اشتمل المقصود منها
 من غير تعب عبارتها في الاكثر وسببه الهادي لا اخنصارا ولا
 تطولا ملاجرا للايم على المتعلمين وتوفيقا لقلوب الطالبين رجاء
 ان اذرك في صالح المؤمنين حتى يحل سبيل السواد اله الطير الطاهر
 الذي يرمي اليه اسماءه اختلفوا في حله العلم قال الامام ابو منصور
 المازندراني رحمه الله هو صفة تجلي بها المنان عبيد المنصور وقال بعض
 اصحابنا هو صفة يتفق بها من الحق المجل والشكل والظن وقاله الاسترشيبي
 هو صفة يصبر الناس عالمنا ونظيره وهاهنا الحل في الصعاطها وقات

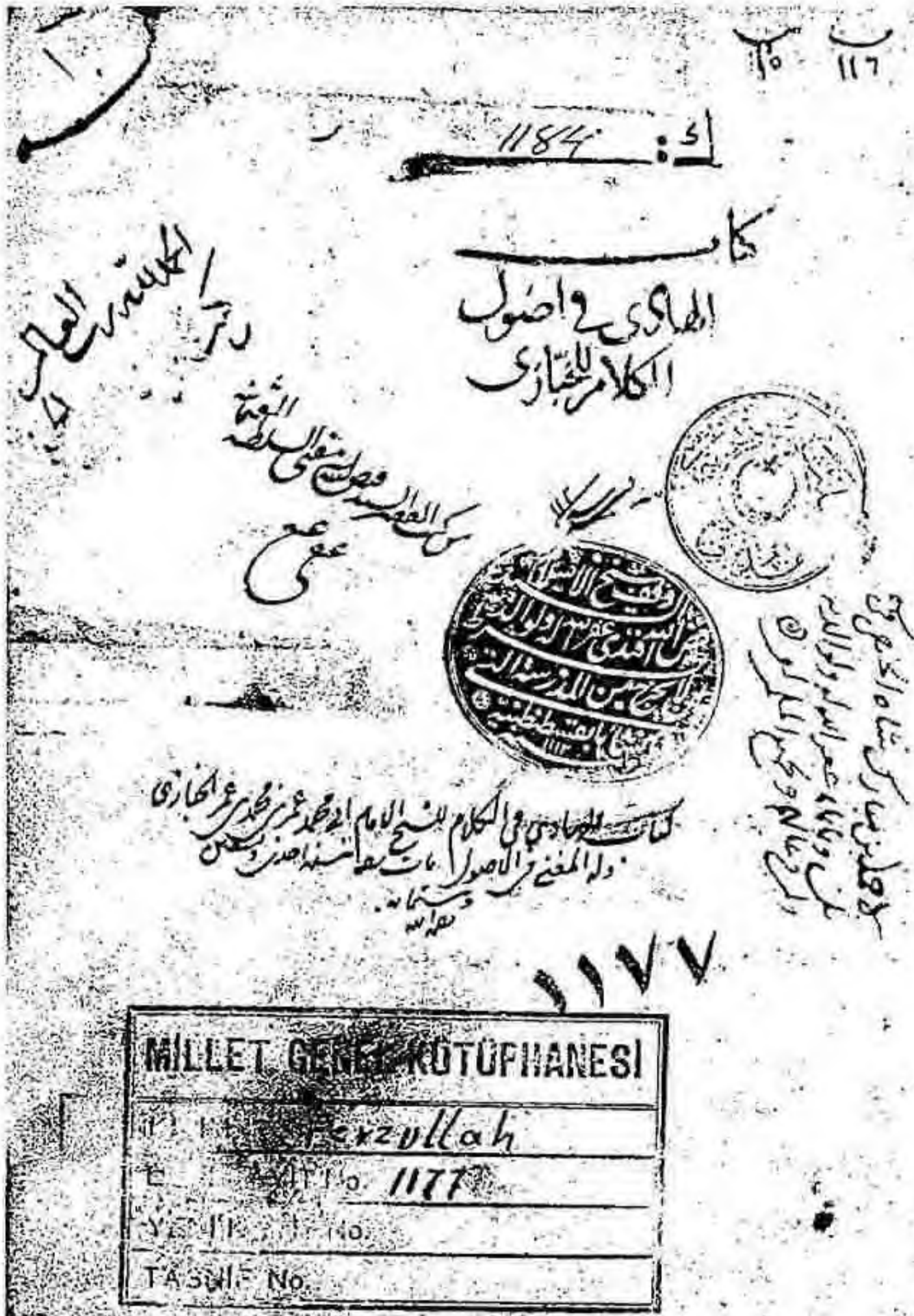
المذكور

وقال في الحاشية هو صفة
 تجلي بها المنان عبيد المنصور

في الموصوف في الامور العرفية
 والاعراض العرفية كالزمن
 والاعراض العرفية كالزمن

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ، وبه نستعين ،
 الحمد لله الذي لا يستغنى بأحسن من اسمه كلام ولا يستنسخ بأزمن من
 فضله من رام حارفي بحار جبروته الحقول والافهام ونه في كمال ملكوته
 الطنون والارهاام لا يتعان بحجاب طلاله صفه الحدوت والالطان
 ولا يتطرق الا برادق كاله صفة سمه الحجة والمنقصان لا يحويه
 كون ولا يمكن ولا يعتد به وقت ولا زمان كان ولا يمكن ولا حين
 ولا اوان الرحمن علم القرآن خلق الانسان علمه البيان هو الموصوف في الازل
 بما يصفه الآن والمغفون في الابد ما قد كان وعلى ما هو الان فهو الموصوف
 بكال مدبته عن معارضة الاهداد والمفرد بجلال احديته عن منازعة
 الانبياء والصلوة والسلام على رسولنا محمد سيد البشر وقابل الحجة الذي
 مبين بالبرهان القاطع سبيل الهداية والرشاد ووضح بالبيان الساطع
 طرف القوايه والنسار فله الحمد على ابد اهل السنه والجماعه من رب
 العناية وبصرهم بل فائق المعاني على طريق التحقيق لكل ابصارهم بائمشد
 اليقين ونور بصائرهم بالحج المبين هداهم بكمه الى مفاصل مقال القدر
 وراهم بنضله بطلان نداهم الخيرة حتى عرفوا ان كلا طرف في الامور

والتوفيق



Feyzullah Efendi Nüshası, Kapak sayfası

بعون مولى عثمان بن عفان رضي الله عنهما وليس يظن من الجبانة في
 دين الله تعالى لعرض من الاعراض كان اجماعهم وتنصيبهم احسن
 كما استدرك به على مراتبهم وكذا روى ابوداود في كتاب السنن باسناد
 عن ابن عمر رضي الله عنهما قال كان قولك ارمي النبي عليه السلام لا بعدك
 بابي بكر احدث عمر بن عثمان وروى ايضا عن ابن عمر انه قال كان قولك
 ورمي النبي عليه السلام حتى افصل امة النبي عليه السلام ابو بكر ثم عمر ثم عثمان
 ثم علي رضي الله عنهم وروى ابوداود ايضا عن محمد بن الحنفية انه قال قلت
 لابي ابي النضر حين بعده رسول الله قال ابو بكر قلت من بعدك قال ثم
 عثمان ثم علي ثم اقول ثم من فيقول عثمان فقلت انت يا انت قال
 ما انا الا رجل من المسلمين واصل الله على سيدنا محمد وآله واصحابه
 رفع الفراغ من تحرير بعون الله تعالى
 تصدق نوري بن الحسن
 عثمان وعمر بن
 بن
 بن

خطه
 ال
 ١٣١١

Süleymaniye Kütüphanesi	
Konu	Fatih
Yer	
Eski No	3169

Fatih Nüshası, Son sayfa

علمه فوق ما ورد به النور في العالمين واللسان كالماء في البحر
 قال العبد الصغير عمر بن محمد بن عمر بن يحيى اطلع الى طائفة وصاياه
 اني لما رايت نوابي طلبية العلم وصوتهم في بيوتهم وفصيحهم عن العلم ان
 بالكتب المصنوعة في علم الكلام انما هي من باب ما يعجز الله عن فهمه
 على المقصود منها بل من علمه يختص به اربابها في الاكثر وسببها الهادي الى الحق
 مخلوق لا يظن بالامر الا بتيسر الامر عليه المتجاهلين وتزجيبها لقلوب العاقلين
 رجاء ان اذكرها بما صح دعاها الله تعالى من محمد سيد الطه والاله الطاهر الطاهر
الكلام في العلم والمعرفة اخذها في حد العلم قال الامام
 ابو منصور الماوردي رحمه الله هو معرفة الشيء بعينه فانه العلم
 وقال بعض اصحابنا هو معرفة الشيء بما عن الشيء كالحل والشك والظن وال
 الاستغناء هو معرفة بعض الذات به فالما و طرح وان هذا الحد الضيق
 كالماء في القاع له صوت اتصال الشيء على ما هو به مع سكون الشيء
 البتة وهذا باطل بل هو ما ذكره القائل في حد العلم لا يخرج الصانع عن المقادير
 الشيء على ما هو به مع سكون الشيء اليه وانه ليس بعلم عند من لا يعلم العلم
 اما ضروري او استدلالي وهذا لا يكون ضروريا استدلاليا بل
 وما ظل ايضا تعلية بالشيء لا يستلزم احد الامر من الباطل
 انما كون العبد ومثاله كونه معلوما او لا يكون معلوما لا يعلم

Fatih Niushast, vr. 2a



Fatih Nūshası, Kapak sayfası

m

KITÂBÜ'L-HÂDÎ FÎ USÛLÎ'D-DÎN

Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn* (nşr. Şerafettin Yaltkaya-Kilisli Rifat Bilge), Ofset Ankara 1941.

Kefevî, Mahmud b. Süleyman, *Ketâibü'l-a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1931.

Kureşî, Ebû Muhammed Abdülkadir b. Muhammed, *el-Cevâhirü'l-mudtyye fi tabakâti'l-Hanefiyye* (nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv), Kahire 1978.

Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed b. Abdülhay, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, Kahire 1906.

Merâğî, Abdullah Mustafa, *el-Fethu'l-mübîn fi tabakâti'l-usûliyyîn*, Kahire ts.

Muhammed Mazhar Bekâ, "Mukaddime", *el-Muğni fi usûli'l-fikh*, Mekke 1982.

Müslim, *Sahîh*, İstanbul 1981.

Nuaymî, Abdülkâdir b. Muhammed, *ed-Dâris fi târihi'l-medâris* (nşr. Ca'fer el-Hasanî), Şam 1948.

Taşköprîzâde, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fi mevzûâti'l-ulûm* (trc. Kemâleddin Muhammed Efendi), İstanbul 1895.

Tirmizî, *Sünen*, İstanbul 1981.

Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed (nşr. Ali Muhammed el-Becâvî), *el-Müştebehu fi'r-ricâl esmâihim ve ensâbihim*, ys. ts. (Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabiyye).

-----, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîri ve'l-a'lâm* (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut ts. (Dârü'l-kitâbi'l-Arabî).

Ziriklî, Hayreddin, *el-A'lâm fi kâmusi't-terâcim*, Beyrut ts. (Dârü'l-ilm li'l-melâyîn).

BİBLİYOGRAFYA

Aynî, Bedreddin Mahmud, *İkdü'l-cümân fi târîhi ehli'z-zamân* (nşr. Muhammed Muhammed Emîn), Kahire 1989.

Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*, Tahran 1967'den ofset İstanbul 1951.

Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *el-Usûlü'l-münîfe li'l-İmâm Ebî Hanîfe* (nşr. İlyas Çelebi), İstanbul 1996.

Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Litterature (GAL)*, Leiden 1943.

-----, Carl, *Geschichte der Arabischen Litterature Supplementband (GAL Suppl.)*, Leiden 1937.

Buhârî, *Sahih*, İstanbul 1981.

Ebû Dâvûd, *Sünen*, İstanbul 1981.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye fi't-târîh*, Kahire ts. (Matbaatü's-saâde).

İbn Kutluboğa, Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim fi men sannefe mine'l-Hanefiyye* (nşr. İbrahim Salih), Beyrut 1992.

İbn Mâce, *Sünen*, İstanbul 1981.

İbn Tağriberdî, *el-Menhelü's-sâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-Vâfi* (nşr. Muhammed Muhammed Emîn), Kâhire 1999.

İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, Beyrut ts. (Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî).

3. Ulemâ arasında daha ziyade *el-Muğnî* adlı eserinden dolayı bir fıkıh usûlü âlimi olarak şöhret yapmış olan, ancak bu çalışmamızda ele aldığımız *el-Hâdî* adlı eseri, onun aynı derecede bir kelâmcı olduğunu ortaya koymaktadır.

4. Müellifin *el-Hâdî*'de bazı mutasavvıf şahsiyetlerden düşüncelerini herhangi bir eleştiriye tâbi tutmadan, onaylayan bir üslup içinde birtakım alıntılar yapmış olması, onun bir başka yanını ortaya koymakta, hayatından bahseden kaynakların hakkında "zâhid" ve "âbid" tanımlamasını haklı çıkarmaktadır.

5. Habbâzî, eserinde umûr-i âmme ve kıyâmet alâmetleri konularına yer vermemiş, mûcize ve kerâmet konularında olduğu gibi, naklî istidlâllerde zaman zaman klasik kelâmî çizgiyi muhafaza etmemiştir.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Kâtip Çelebi'nin “muhtasar bir eser” olarak tanımladığı,⁶² biz-zat Habbâzî'in kendisinin ise eserinin mukaddimesinde “öğrencilerin daha kolay anlayıp öğrenmeleri ve şevklerini arttırmak için, maksadı temin etmeyecek kadar kısa ile, usandıracak derecede uzun olmayan bir eser” diye nitelediği,⁶³ yukarıda özet muhtevasını sunarak müellifin kelâmî görüşlerini ortaya koymaya çalıştığımız ve bundan sonraki bölümde tenkitli neşir olarak tam metnini sunduğumuz *el-Hâdi*'den hareketle Habbâzînin kelâmcılığından söz etmek gerekirse şu değerlendirmeleri yapmak ve bu çalışmadan şu sonucu çıkarmak mümkündür:

1. Türk asıllı bir âlim olması kuvvetle muhtemel olan müellifin, ehl-i bid'at mezheplere ve İslâm filozoflarına karşı “ehlü'l-hak” ve “ehlü's-sünne” diye tanımladığı sünnî İslâm kelâmının “bazen “biz”, bazen “arkadaşlarımız” ve bazen de açıkça “Mâtürîdîler” dediği, Mâtürîdî ekolünün inanç ve düşüncelerini savunan delilleri serderken ve takip ettiği üslup içinde kendi mezhebini öne çıkardığı bir duruş içinde olduğu görülmektedir.

2. Meselelere dair görüşleri yerine göre akıl, nakil, dil ve tarih açısından ele alan Habbâzî, genellikle kelâmcılarda görüldüğü üzere, zaman zaman (hissî mucizeler, kerâmet ve imâmet meselelerinde olduğu gibi) itikâdî meselelerde delil olarak kullanılmaya elverişli olmayan nakillere de dayanmaktadır.

⁶² *Keşfü'z-zunûn*, II, 2027.

⁶³ Habbâzî, *el-Hâdi*, s. 6.

sözler söylemiştir. Bunlardan bir fazilet sıralaması çıkarmak ise pek müşkildir. Şunu da ifade edelim ki; davranışlarına bakarak insanlar hakkında bir hüküm vermek çoğu kez isabetsiz olabilmektedir. Bu konuda doğru karar verme imkânına en çok sahip olanlar, Resûlüllah'tan bir şeyler duyma imkânına sahip olan ashaptır. Burada yapılacak en isabetli davranış, onların tutum ve telakkilerine bakarak bir sonuç çıkarmak olmalıdır. Bu noktada onların halife sıralamalarını bir ölçü ve işaret olarak alabiliriz. Zira o seçkin insanların fazilet dışında bir ölçütle hareket ettiklerine ihtimal vermek mümkün değildir.

anlayış ve uygulamaları, kendisinin, hakkında Hz. Peygamber'in pek çok iltifatları olan ve İslâm uğruna yaptığı fedakârlıklar cümlesinin malumu olan bir şahsiyet olduğunu göz ardı etmeden, Resûlüllah'ın yanındaki itibarını göz önünde bulundurarak anlamaya çalışmak gerekmektedir.

Hz. Ali'nin Halifeliği

Hz. Ali, Resûlüllah nezdindeki yeri, Hz. Peygamber'in ona verdiği değer ve kendisinin sahip olduğu dillere destan şahsiyeti ve icratına ilave olarak o gün Allah'ın yer yüzündeki en değerli halifesi sıfatıyla, ashabin ileri gelenlerinin de aralarında bulunduğu kalabalık tarafından halife olarak kabul edilmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber'in "Seni haksız ve âsi kimseler katledecek."⁶⁰ buyurduğu Ammâr (ö.37/657), Hz. Ali'nin sancağı altında iken şehit edilmiştir ki, bu da onun haklı olduğunu ispat eder. Keza "Benden sonra halifelik otuz yıl sürecektir."⁶¹ şeklindeki rivâyet de, onun ölümüyle bu tarihin dolmasının delaletiyle Hz. Ali'nin hak halife olduğunu gösterir. Sonra Ehl-i sünnet ve cemâat'in, ashap hakkında ileri geri konuşmama ve onlara dil uzatmaktan kaçınma tarzında bir prensibi vardır. Dolayısıyla onlar hakkında nakledilen bazı nahoş rivayetleri bu çerçevede ele almak gerekir. Aslında onlar hakkında bazılarının anlattıkları birtakım yakışsız isnatların pek çoğu taassup sâikiyle uydurulmuş, asılsız şeylerdir. Öyle rivayetler arasında az da olsa bazı doğru olaylar varsa, onları uygun şekilde tevil etmek gerekir. Gerek Hz. Âişe ve gerekse Muâviye olsun bu insanların aslında iyi niyetli, zan ve teville hareket ettiklerini; bu din uğruna yaptıkları hizmet ve fedakârlıkları, Hz. Peygamber'in sahâbîsi olma şerefine nâil olduklarını unutmamak gerekir.

C. Ashâbın Fazilet Sıralaması

Aslında ashaptan kimin kimden Allah katında daha faziletli olduğunu ancak Allah ve eğer O bildirmişse Hz. Peygamber bilir. Ne var ki bu konuda ne bir ayet nazil olmuş ve ne de bir hadis bize kadar ulaşmış değildir. Hz. Peygamber, ashâbının hepsi hakkında övücü

⁶⁰ Buhârî, "Salât" 63; Müslim, "Fiten" 70, 72, 73; Tirmizî, *Sünen*, "Menâkıb" 34.

⁶¹ Ebû Dâvud, *Sünen*, "Sünnet" 8; Tirmizî, *a.g.e.*, "Fiten" 48; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 185, 2131, 273; V, 44, 50.

buyrulduğunu, bununla da Ali'nin kastedildiğini ileri sürerek bunun ancak onun halife olmasıyla gerçekleşeceğini, dolayısıyla Hz. Peygamber'den sonra ilk halifenin onun olması gerektiğini iddia etmişlerdir. Ancak bu doğru değildir. Zira âyette dost olduğu bildirilen kimse tekil değil çoğuldur. Dolayısıyla bununla Hz. Ali değil bütün müminler kastedilmiştir. Ayrıca âyetin manası, onların iddia ettikleri şekilde olsaydı bu durum ne Ali'ye ve ne de diğer ashâba gizli kalmazdı ve onlar da mutlaka o anlam doğrultusunda hareket ederlerdi. Kaldı ki veli kelimesi ile sadece devlet başkanlığı ve halifelik kastedilmez. Bu kelime her şeyden önce dost anlamında kullanılmaktadır.

Başka hiçbir delil ve teyit olmasa bile, Hz. Ebû Bekir'in, Hz. Peygamber'in vefatından itibaren ihtilafları giderme, ümmetin birlik ve düzenini sağlama ve tehlikeleri bertaraf etme gibi hususlarda yapıp ettikleri, ortaya koyduğu başarılı uygulama tek başına onun bu makama haklı olarak geldiğini gösterir.

Hz. Ömer'in Halifeliği

Yukarıda tebeyyün ettiği üzere meşru halife olan Ebû Bekir, vefat edeceği sırada Ömer'i kendisinden sonraki halife olarak yerine bırakmış, önce bu hususta yapılan bazı itirazları cevaplayıp yatıştırdıktan sonra geriye herhangi bir muhalefet kalmadığı için ashap onun halifeliği üzerinde ittifak etmiştir. Ashabın icmâi nasla eşdeğer bir delâlet gücüne sahiptir. Ayrıca Hz. Peygamber, "**Benden sonra Ebû Bekir'le Ömer'e tâbi olunuz.**"⁵⁹ buyurmuştur. Keza kendisi, son derece mükemmel karakteri ve yaptığı dillere destan icraatıyla zaten o makama lâayık biri olduğunu herkese göstermiştir.

Hz. Osman'ın Halifeliği

Hz. Ebû Bekir'le Hz. Ömer'in halifelikleri sabit olduğuna, Ömer'in de kendisini şûra heyeti içine kattığına ve bu komisyon da onun halifeliği yönünde karar aldığına göre; Hz. Osman da kendisinden önceki iki halife gibi meşru bir halife olmaktadır. Zira Osman o makama lâayık olmasaydı Ömer onu halife adayları arasında göstermezdi. Ayrıca şayet Ömer'in bu kararı yanlış olsaydı ashap buna itiraz ederdi. Râfizîlerin onun hakkında tenkit konusu yaptıkları bazı

⁵⁹ Tirmizî, *a.g.e.*, "Menâkıb" 16, 37; İbn Mâce, *a.g.e.*, "Mukaddime" 11; Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, V, 382, 385, 399, 402.

biri olması gerekir. Zira o görevi yerine getirme imkânı olmayan birini başa getirmek kimseye bir yarar sağlamaz. Bu esas, Râfızîlerin gizli ve gâib olan ve ortaya çıkmasını bekledikleri bir devlet başkanı anlayışlarının yanlış olduğunu ispat eder. Ayrıca, Râfızîlerin iddialarının aksine, devlet başkanının Hâşimî soyundan olması şart değildir. Zira ashâbın kabul edip Medineli sahâbîlerin hilâfeti Mekkeli sahâbîlere vermelerini sağladığı devlet başkanlarının Kureyş'ten olacağı şeklinde nakledilen rivayet,⁵⁵ Hâşimî soyundan olmayı değil, Kureyşli olmayı gerektirmektedir.

Hız. Ebû Bekir'in Halifeliđi

Hız. Ebû Bekir, Hız. Peygamber'den sonra ilk hak ve meşru devlet başkanı ve halife idi. Zira bu makam için gerekli olan bütün şartları haiz olduđu gibi, ashap da onu bu özelliđinden dolayı o makama seçmişlerdir. Cenab-ı Allah "**Bedevilerden (seferden) geri kalmış olanlara de ki: Siz yakında çok kuvvetli bir kavme karşı savaşmaya çağırılacaksınız**"⁵⁶ buyurmuştur. Eğer bu âyette geçen "çok kuvvetli kavim"den maksat Hanife Ođulları ise bunlarla savaşmaya çağırılan devlet başkanı Hız. Ebû Bekir olmuştur. Bu durumda o, nassın işaret ettiđi halife olduđu gibi daha sonra hak halife olarak yerine bıraktığı Hız. Ömer de hak halife olmuş olur. Şayet bu âyetle kastedilen kavim Farslar ise bu takdirde âyetin kendisine işaret ettiđi Ömer hak halife olacağı için onu yerine bırakan Ebû Bekir de hak halife olmuş olur. Dolayısıyla bu âyet Ebû Bekir ve Ömer'in halifeliđine delâlet etmektedir..

Râfızîler, bu âyetten ve Cenab-ı Allah'ın daha önceki ümmetler gibi bu ümmeti de yeryüzüne sahip ve hâkim kılacağını va'dettiđini ifade eden bir başka ayetten⁵⁷ yola çıkarak daha önceki ümmetlerde sahip ve hâkim kılma ismet sıfatına sahip kimseler aracılığı ile olduđu gibi bu ümmette de aynı şekilde olacağını, bu niteliđi hâiz sahabînin ise Hız. Ali olduđunu; ayrıca Kur'an'da "**Sizin dostunuz (veliniz) ancak Allah'tır, Resûlüdür, iman edenlerdir; onlar ki Allah'ın emirlerine boyun eğerek namazı kılar, zekâtı verirler.**"⁵⁸

⁵⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 129, 183; IV, 421.

⁵⁶ el-Feth 48/16.

⁵⁷ en-Nûr 24/55.

⁵⁸ el-Mâide 5/55.

aklî delile dayandırmayan kimsenin mümin olamayacağını, bunu dilile ifade etmesi şart olmamakla birlikte kendi iç dünyasında bilip şüphelerini bertaraf edebilmesinin icap ettiğini benimsemiştir.

Mu'tezile âlimleri ise, kişinin imanının gerçekleşmesi için delilleri bilip kullanabilmesini şart koşmuş, bu durumda olmayanların mümin olmadıklarını ileri sürmüşlerdir. Zir omlara göre âlemin hâdis olduğu, Allah'ın varlığı ve birliğiyle peygamberliğin hak olduğu gibi hususları delillere başvurarak bilmeyen bir kimse mümin olmaz. Çünkü mutlak tasdik değil, ancak bir delile dayanan tasdik iman olur. Zira iman, kişinin delillere müracaat edip onları değerlendirmek suretiyle aldatılmak ve yalan söylenmekten kendini güvenceye kavuşturması demektir. Ancak Mu'tezile'nin iman kavramına verdikleri bu anlam doğru değildir. Zira Arap dilinde emin kılma anlamını elde etmek üzere "âmentü lifülânin" ve "âmentü bihi" değil "âmentü nef-sî" denir.

Bu arada Mâtürîdîye âlimlerinden bazıları mukallidin de aslında bir tür ilme sahip olduğunu kabul etmişler ve bundan dolayı imanının muteber sayılması gerektiğini savunmuşlardır. Ulemamızın bu görüşlerinin doğru olduğunu Hz. Peygamber'in, Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in pek de aklî istidlâl sahibi olmayan muhataplarının imanlarını geçerli görmüş olmaları da açıkça gösterir.

Bize göre, üzerinde tartışılan bu konu, bir yerde tek başına yaşayan ve dine davet edilmesi üzerine kendisine anlatılanları kabul eden kimseyle ilgili bulunmaktadır. Yoksa İslâm toplumu içinde yaşayan Müslümanlar kadını, çocuğu, avamı ve havassıyla iman etme gerekçelerini anlatamaları ve karşılaştıkları şüpheleri bertaraf edemeseler de bir tür istidlale sahiptirler ve Allah'ı bilen mümin kimselelerdir. Böyleleri sıkıştıkları zaman Allah'ı gayet güzel ve doğru bir şekilde tavsif ederler. Bu hususta gerek kendi ulemamız arasında, gerekse bizimle Eş'ariyye arasında hiçbir görüş ayrılığı yoktur. Bu meselede ihtilaf bizimle Mu'tezile arasında bulunmaktadır

B. Devlet Başkanlığı

Hz. Peygamber'den sonraki dönemde devlet başkanlığı ve hilâfet meselesi Kur'an, sünnet, icmâ ve aklın delaletiyle sabit bir konudur. Devlet başkanının her zaman için, çıkarıldığı makamın gereklerini yerine getirebilen, gizli değil, halk arasında bu kimliğiyle dolaşan

“şeraiu’l-İslâm” şeklinde farklı lafızlarla da rivâyet edilmiştir. Binaenaleyh hadisin meşhur rivâyetinde “me’l-İslâmu” ve “el-İslâmu” lafızlarıyla İslâm’ın hakikati değil, hükümleri kastedilmiştir.

Ayrıca *Telhîsu’l-edille*’de iman ve İslâm’ın bir olduğu, yani imanın İslâm ve aksi doğru olmasa da her müminin Müslüman olduğu; zira teslim olma anlamına gelen İslâm’ın imanla gerçekleştiği, ancak bazen İslâm’ın iman anlamına gelmediği, insanın iman etmeden de bazı düşüncelerle zâhiren teslim olabildiği kaydedilmiştir.

Mukallidin İmanı

Mukallidin imanının sahih olup olmadığı hususunda ihtilâf edilmiştir. Doğru olan görüş ise, bunun sahih olduğu tarzındaki görüştür. Zira iman, Müslümanlar açısından Hz. Muhammed’in Allah katından getirdiklerini tasdik etmektir. Bir kimsede iman, tanımına uygun olarak tereddüt ve yalanlama söz konusu olmaksızın bulunursa burada gerçek anlamda bir iman vaki olmuş olur ve bu işi yapan kişi de mümin statüsünü elde eder; bu eylemini bir delile ister dayandırmış olsun isterse olmasın; bu iman ister gayba iman olsun isterse azabı görme anında olsun fark etmez. Zira öyle bir zamanda edilen iman mahiyet itibariyle gerçekleşir, ama kişi ondan istifade edemez. Zaten öyle bir durumda, Ebû Hanîfe’nin ifadesiyle, herkes iman eder ve aslında insanlar cehenneme mümin olarak girerler. Mâtürîdî, bu anlayışı, kişinin öyle bir zamanda tefekkür ve istidlalde bulunup delillere başvurmak suretiyle şüphelerini izale ederek, meşakkat çekerek iman etmediği için imanının bir yararını göremeyeceği şeklinde temellendirmiştir. Aynı görüş Ebû Hanîfe, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel (ö.241/855), Süfyan es-Sevrî (ö.161/777), İmamî Mâlik (ö.93/711), ve Evzâî’den (ö.157/773) de nakledilmiştir. Mâtürîdî, mukallidin imanının sahih, ancak istidlâlde bulunmadığı için günahkâr olduğunu söylemiştir.

Kelâmcıların ekserisi bir kimsenin imanının gerçekleşmesi veya ondan yararlanabilmesi için mutlaka o imanı bir delile dayandırmasının gerekli olduğunu savunmuşlardır. Sadece Rüstüfî ile Halîmî her meselede delilin şart olmadığını, bir peygamberin açıklamalarından hareketle inanılması gereken şeylere inanan bir kimsenin, bu inancını aklî delillere dayandırmasının şart olmadığını ileri sürmüşlerdir. Yaygın olarak nakledilen görüşüne binaen Eş’arî, her meseleyi

Muvâfât

İman, Hz. Muhammed'i Allah katından getirdiği şeylerde tasdik etmek olduğuna göre, bir zaman sonra bulunmayacak olsa hiçbir zaman mevcut olmadığını söylemek doğru olmaz. Tıpkı daha önce ayakta duran ve genç olan birinin daha sonra oturup ihtiyarlaması halinde hiçbir zaman ayakta durmadığını ve genç olmadığını söylemenin doğru olmadığı gibi. Bu hakikat, Eş'ariyye ve onlar gibi düşünenlerin "Ölüm haline itibar edilir. Binaenaleyh ölmeden evvel iman eden bir kimsenin daha önceki hayatı boyunca, hatta puta tapıp Allah'ı inkâr ederken, şirk koşup bâtil dinlere mensup biri iken dahi mümin olduğu anlaşılır. Ölmeden evvel küfre giren birinin ise daha önceki dönemde, hatta Allah ve Resûlüne iman edip ibadetlerini yerine getirdiği dönemde dahi kâfir olduğu ortaya çıkar." tarzındaki görüşlerinin isabetsiz olduğunu ortaya koymaktadır. Bu nedenle "Ben inşaallah müminim" ifadesi doğru değildir. Zira bir insan iman etmişse artık onda bir şüphe olmaz. İmanın eden bir insan olsa olsa o iman ile ruhunu teslim edip edemeyeceğini bilememenin bir tür endişesini yaşayıp ifade edebilir.

Bizim görüşümüzün doğru olduğunu, Cenab-ı Allah'ın Peygamber ve müminlerin iman etmiş olduklarını bildirmesi, "**biz iman ettik**" diyenlerin bu ifadelerini onaylaması, "**'biz iman ettik' deyin**" diye emretmesi, gayet açık bir şekilde ortaya koymaktadır.⁵²

İman ve İslâm'ın Bir Olması

Haşviyye'den bazıları "**Bedevîler 'inandık' dediler. De ki: 'Siz iman etmediniz. Ama 'boyun eğdik' deyin'.**"⁵³ meâlinde âyetle iman ve İslâm'ı ayrı ayrı tarif eden Cibril hadisinden⁵⁴ yola çıkarak bu iki kavramın mahiyet itibariyle birbirinden ayrı şeyler olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ancak iman tasdikten ibaret olduğuna göre, bu ikisi birbirinden ayrı şeyler değildir. Bu hususu ispat eden pek çok âyet ve hadis vardır. Ayrıca bir kimse hadiste İslâm olarak sayılan şeylerin hepsini yerine getirirse fakat iman olarak zikredilenleri haiz olmasa cehennemden kurtulamaz. Kaldı ki bu Cibril hadisi,

⁵² el-Bakara 2/136, 285; Tâhâ 20/73; Fussilet 41/33.

⁵³ el-Hucurat 49/14.

⁵⁴ Müslim, "İman" 1; Ebû Dâvûd, *Sünen*, "es-Sünne" 16; Tirmizî, *Sünen*, "İman" 4; Nesâî, *Sünen*, "Mevâkîf" 6; İbn Mâce, *Sünen*, "Mukaddime" 7.

Said el-Kattân (ö.240/854) “insan kalbiyle tasdik ve diliyle ikrar ederse bu durumda iman, tasdik değil ikrar olur. Tasdik olmazsa tek başına dille ikrar iman olmaz.” demiştir. Buna göre ikrarın iman sayılması için tasdik şart olmasından ötürü, münafık kimse mümin olarak kabul edilmemektedir.

Öte yandan Kerramiyye, mücerret ikrarından dolayı, Allah’ın, kâfir olduğunu bildirmesine rağmen, münafığın mümin olduğunu iddia etmiştir. Bu ise nassı ret ve Allah’ın beyanını tanımama demektir. Cehm b. Safvân da imanın bilmekten ibaret olduğunu ileri sürmüştür ki bu da yanlıştır. Zira Allah Teâlâ, Hz. Peygamber zamanındaki Hıristiyan ve Yahudilerin, onun peygamber olduğunu bilmelerine rağmen iman etmediklerini ve dolayısıyla mümin olmadıklarını beyan etmiştir.⁵¹

İmanın Artıp Eksilmesi

Tasdikten ibaret olduğu ve onun da artıp eksilmesi söz konusu olmadığına göre iman, tâat ve amellerle artıp günah ve masiyetlerle eksilen bir şey değildir. İmanın arttığını ifade eden âyetleri İbn Abbas (ö.68/687) ve Ebû Hanîfe’nin yaptıkları gibi, bir bütün olarak toptan Allah katından gelen her şeye inanan ashabın daha sonra yeni yeni âyet ve hükümler geldikçe her birine ayrı ayrı inanmaları manasında anlamak gerekir. Ayrıca bu tür âyetlerde imanda sebat etme, süreklilik, sâlih amellerle imanın nurunun artması da kastedilmiş olabilir. Ayrıca iman ve amel mahiyet itibariyle birbirinden ayrı şeyler olduğuna bunların biriyle diğerinin artıp eksilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla, amel ve ibadetlerle ondan farklı bir şey olan iman değil, olsa olsa amel ve ibadetler artmış veya eksilmiş olur.

Öte yandan amelin imanın mahiyetine dâhil olduğunun kabul edilmesi halinde de imanın artıp eksilmesi mümkün değildir. Zira iman oluşması için şart olan bütün ameller gerçekleştirildikten sonra geriye herhangi bir amel kalmamaktadır ki onun yerine getirilmesiyle iman artmış olsun.

⁵¹ el-Bakara 2/146; el-En’âm 6/20; en-Nahl 16/83.

bunun Ebû Hanîfe, Mâtürîdî, (iki rivayetten daha doğru olana göre) Eş'arî ve Hasan b. Fadl el-Becelî'nin (ö.284/897) görüşü olduğunu kaydetmektedir. Habbâzî ayrıca Mâtürîdîye âlimlerinin ekserisinin imanı tasdik ve dille ikrar; hadisçilerin tasdik, ikrar ve amel; Kerrâmiyye'nin ise yalnızca dille ikrar olarak tanımladıklarını nakletmektedir.

“Doğru olan bizim görüşümüzdür. Zira imanın tasdikten başka bir anlama çekilmesi kelimeyi dildeki anlamından koparmak olur. Bu da dinin naklî delillerini ve dolayısıyla şer'î hükümleri bütünüyle ortadan kaldırır.” diyen müellif, özet olarak iman ve küfrün mahiyet bakımından zıtlığı, Kur'an'da iman ve amelin birbirine atfedildiği ve imanın amel için şart olarak gösterildiği, dolayısıyla bu iki kavramın farklı şeyler olması gerektiği, ayrıca amellerin imanın mahiyetine dahil olması halinde herhangi bir amelin bulunmaması durumunda imanın da gerçekleşmemiş olmasının icap edeceği gibi izahlara yer vermektedir.

Habbâzî ayrıca bazı âyet ve hadislerden hareketle amelin imanının tanımına girdiğini iddia etmenin de doğru olmadığını, zira bunların nassın diğer ifadeleriyle telif edilmesi gerektiğini, ayrıca haber-i vahidin itikâdî meselelerde delil olamayacağını ifade etmektedir.

İmanın İkrardan İbaret Olup Olmadığı

Habbâzî bu konuda özetle şöyle demektedir: İman tasdikten ibaret olduğuna göre onu yalnızca dille ikrardan ibaret olarak telakki etmek doğrunun değildir. Zira Cenab-ı Allah münafıkları “**kalplerinde iman bulunmayan ama dilleriyle iman ettiklerini söyleyen**”⁵⁰ kişiler olarak nitelmiştir. Eğer iman kalple değil de dille işlenen bir fiil olsaydı bu ifade doğru olmazdı. Ayrıca Yüce Allah imanı kalbe nispet etmiş, kalplerinde iman olmadığı halde dilleriyle iman ettiklerini iddia edenlerin aslında iman etmediklerini bildirmiş, kişinin iman edip etmediğini ancak kendi yüce zatının bileceğini, iman ettiğini söyleyenlerin gerçekte iman edip etmediklerini anlamak için müminlerin onları sınava tabi tutmalarını emretmiştir. Bu hususlar, imanın dille ikrardan ibaret olduğu şeklindeki iddianın yanlış olduğunu gösterir.

⁵⁰ el-Mâide 5/41.

Zira bir şekilde günah işleyen bir kimsenin onu müteakip duyduğu pişmanlık, azap korkusu, taşıdığı af edilme ümidi ve Allah'ın lütuf ve keremine olan güveni neredeyse işlediği günaha denk düşecek bir değer ifade eder. Sonra günah, bir anlık yenilgi üzerine işlenip akabinde tevbe etme düşüncesi ve eylemi yer aldığı halde küfür öyle değildir, aksine sürekli dir. Ayrıca günahlar bazı hallerde kaldırılabilirdiği halde küfrün herhangi bir şekilde serbest bırakılması asla söz konusu değildir. Son olarak, günah işleyen bir insan buna rağmen din, Allah, peygamber hakkında büyük bir saygı taşıyabilmektedir. Binaenaleyh küfürle günahın, kâfirle günahkârın bir tutulmasını ve ikisinin de affedilebilip cennete girmelerini kabul etmek aklen mümkün değildir.

G. Allah'ın Zulüm ve Yalana Kâdir Olmasının İmkânsızlığı

Mu'tezile âlimlerinin, Allah'ın zulmetme ve yalan söylemeye güç yetirmeye nitelenebileceğini ancak O'nun bu fiilleri işlemediğini ileri sürdüklerini naklettikten sonra onların dışında bütün ulemanın Allah'ın böyle bir şeyle tavsif edilemeyeceği görüşünde olduklarını ifade eden Habbâzî, ikinci grubun görüşünü şu şekilde temellendirmektedir: Çünkü doğruluk ve adalet, Allah'ın ezelî sıfatlarıdır. Allah'ın bu tür sıfatların zıtlarıyla nitelendirilmesi mümkün değildir. Ayrıca Allah'ın, tavsîfi kendisine eksiklik getiren herhangi bir sığata kâdir veya âciz olmakla nitelendirilmesi imkânsızdır. Zira Allah'ın, bu nevi şeylere muktedir olup da çirkin olduklarını bildiği için onları yapmaması, yaptığı takdirde kendisi için eksiklik olacağına binaen böyle davranma gereğini görmesi, O'nun, kendisine bir zarar gelmesi ve yarar temin etmek amacıyla iş yaptığını gösterir. Bu ise doğru değildir.

V. HÂTİME BAHİSLERİ

A. İman

İmanın sözlükte tasdik anlamına geldiği gibi Kur'an'da da bu anlamda kullanıldığını ifade eden ve terim olarak onun, Hz. Muhammed'i Allah katından getirdiği konularda tasdik etmek olduğunu; dolayısıyla Resûlüllah'ı kalbiyle tasdik eden kimsenin Allah'la kendi arasında mümin olacağını, bu tasdiki dille söylemenin ise dünya şartlarında mümin muamelesi görmek için gerektiğini zikreden Habbâzî,

lacağına dair kesin söz söylememiş, helâl olduğunu iddia etmeksizin, din sahibini küçümseme söz konusu olmaksızın, küfür dışında herhangi bir günahı işlemenin insanı mümin olmaktan çıkarmayacağını; tevbe etmeden ölmesi durumunda Allah'ın onu affedebileceği gibi günahı kadar cezaya da dâçar edebileceğini; Kur'an'da geçen ebedî azap tehdidinin kâfir olanlarla ilâhî buyrukları inkâr edenler için vârid olduğunu kabul etmişlerdir.

E. Şefâat

Bize göre büyük günah işleyen kimsenin doğrudan affedilmesi mümkün olduğuna göre peygamber ve Allah katında makbul kimselerin şefâatleriyle affedilmesi de mümkündür. Mu'tezile'ye göre ise doğrudan af söz konusu olmadığı için şefâatin herhangi bir yararı söz konusu değildir. Doğru olan bizim görüşümüzdür. Âyet ve hadislerle aklî deliller bizim görüşümüzü desteklemektedir. Mu'tezile âlimlerinin, şefâati **peygamber ve meleklerin, Allah'tan, kullarına vereceği mükâfatları arttırmasını istemeleri** şeklinde tarif etmeleri isabetli değildir. Zira şefâatin bilinen anlamı affetme talebidir. Ayrıca âhirette kişiye kendi ameliyle hak etmediği bir mükâfat artırımı yapılması, onu minnet altına sokar ve nâil olduğu nimetleri bir ölçüde de olsa acılaştırır. Oysa cennet, minnetin bulunduğu ve nimetlerin eksik olduğu bir yer değildir. Keza Hz. Peygamber'in, "**şefâatim büyük günah işleyenler içindir.**"⁴⁸ buyurmuş olması da Mu'tezile'nin şefâat tanımlamasının yanlış olduğunun bir başka delilidir. Öte yandan Mu'tezile'nin bazı âyet ve hadislerle yaptıkları istidlâller de doğru değildir.

F. Küfrün Affı

Habbâzî, hadisçi kelâmcılarla Eş'arî'ye göre küfrün affedilmesinin mümkün olduğunu, Mâtürîdiyye'ye göre ise mümkün olmadığını naklettikten sonra kendi görüşünün doğruluğunu ispat etmek üzere özetle şöyle demektedir: Cenab-ı Allah, âhirette âsi ile itâatkâr kimseleri bir tutmayacağını beyan etmiştir.⁴⁹ Ayrıca akıl da küfürle imanın, kâfirle müminin Allah katında bir olmamalarını gerektirir.

⁴⁸ Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Sünnet" 21; Tirmizî, *Sünen*, "Kıyâmet" 11; İbn Mâce, *Sünen*, "Zühd" 37; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 213.

⁴⁹ Sâd 38/28; el-Câsiye 45/21.

leri mîzâna konulunca Allah Teâlâ o kefedede tâatlerin miktarı kadar bir ağırlık yaratabilir. O, her şeye kadirdir.

C. Sırat

Keza sırat, uzuvların konuşması, amel defterlerinin havada uçması; cennette müminler için hazırlandığı bildirilmiş olan huri, ırmaklar, ağaçlar, yiyecek ve içeceklerle cehennemde âsilerin dıçar olacakları bildirilmiş olan zakkum, kaynar su, zincir, tasmalar ve boyunduruklar haktır. Zira bunların olması haddi zatında mümkün olduğu gibi sadık peygamber de bunların olacağını bildirmiştir. Dolayısıyla bunlar birer hakikat olarak kabul edilmelidir. Filozofların ileri sürdükleri insanların idrak edemeyecekleri için, aklî lezzetlerin hissî lezzetler olarak ifade edildiği tarzındaki düşünce açık bir küfür, dini ret ve peygamberlerin yol göstericiliklerini ve onlara iktidâ etmeyi inkâr eden bir anlayıştır. Zir öyle bir anlayışla peygamberlerin insanlara asılsız beyanlarda buldukları gibi bir durum hâsıl olur ve güvenilmez kişiler haline gelirler.

D. Günah ve Cehennem Azâbı

Kâfirlerin cehennemde mutlaka ve ebedî olarak azap göreceği hususunda icmâ eden İslâm ümmeti, günahkâr müminlere ne isim verileceği ve azaplarının ne olacağı konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Hâricîler, bazı âyetlerden hareketle küçük veya büyük herhangi bir günah işleyen kimsenin küfür işlemiş olacağını ve cehennemde ebedî olarak azap göreceğini iddia etmişlerdir. Mu'tezile âlimleri ise, Allah'ın, büyüklerden kaçınılması halinde küçük günahları affedeceğini, kebîre işleyen kimsenin mümin, kafir, münafık değil fâsık olduğunu, bunun günah işleyen kişi hakkında herkesin kabul ettiği bir görüş olup kâfir, münafık ve mümin olması hakkında farklı şeyler söylendiğini; tevbe etmesi halinde günahının affedilmesiyle eski haline avdet edeceğini; tevbe etmeden ölmesi durumunda ise kâfir olacağını iddia etmişlerdir. Mürcie ise, Mukatil b. Süleyman'a (ö.150/767) da nispet edilen, **küfür halinde işlenen güzel işlerin kişiye bir yarar sağlamadığı gibi imanı olması halinde günahların insana bir zararının olmayacağı** görüşünü savunmuşlardır.

Ehl-i sünnet âlimleri ise, birtakım naklî ve aklî delillerden hareketle günah işleyen müminin mutlaka affedileceği veya cezalandırıl-

A. Kabir Hayatı

1. Münker ve Nekîr'in Sualleri

Kabirde Münker ve Nekîr'in mevtaya sual sormasının hak olduğunu ifade eden Habbâzî,⁴⁷ bu husus dinî metinlerde yer almıştır. Ayrıca aklen mümkündür. Zira bu olay anlatma ve anlamaya bağlı bir şeydir. Bunlar da canlı olmayı gerektirir. İnsan ise kalbinin içindeki bir bölümle anlamaktadır. Sonuç olarak sorulan soruyu anlayıp cevap vermesi için kabirde o bölümün diriltilmesi mümkündür.” demektedir.

2. Kabir Azâbı

Kabir azabı haktır. Zira Resûlüllah ve ashâbının kabir azâbından Allah'a sığındıkları kesin olarak bilinmekte, ayrıca kabir azâbının olduğuna dair meşhur derecesine varmış rivâyetler bulunmaktadır. Nitekim **“Onlar sabah akşam o ateşe sokulurlar. Kıyâmetin kopacağı gün de: Firavun ailesini azâbın en çetinine sokun (buyrulur.)”**⁴⁷ meâlindeki âyet de buna delâlet etmektedir. Ayrıca bu hususun, haddi zatında mümkün bir şey olduğu için, kabul edilmesi gerekir.

Bedenlerini kuşların yediği insanların nasıl kabir azabı görecekleri hususunda onların karınlarının bu kimseler için bir nevi kabir görevi yapabileceğini söylemek mümkün olduğu gibi, azâbı idrak etmesi için insanın bir tek parçasının canlandırılması da mümkündür. Zira Ehl- sünnt'e göre hayatın söz konusu olması için bu özel bünyenin bütün olarak mevcut olması şart değildir. İnsanın cesedi toprak, kemikleri de çürüyüp un ufak olsa bile en küçük bir parçasıyla hayattar olup azâp ve lezzetleri tatması mümkündür.

B. Mîzân

Âhirette mîzânın kurulması hak olup ona iman edilmesi gerekir. Zira bu hususta kesin deliller vardır. Bu noktada birer araz ve yok olmuş olan amellerin nasıl tartılacağı gibi bir sual sorulacak olursa buna benzer bir sorunun sorulması üzerine Hz. Peygamber'in verdiği **“Amel sahifeleri tartılır.”** tarzındaki cevabı hatırlatılır. Amel defter-

⁴⁷ Gâfir 40/46.

gerek sahibi ve gerekse ona muttali olan kimselerin dindarlıklarında önemli etkilerinin olacağını ifade etmektedir.

IV. ÂHİRET AHVÂLİ VE SEM'İYYÂT BAHİSLERİ

Habbâzî, haşır konusunda özetle şöyle demektedir: İslâm filozoflarının hilâfına, Müslüman âlimler, haşrin cismânî olarak vâki olacağını kabul etmişlerdir. Zira böyle bir şey, gerek Allah'ın ilim ve kudreti, gerekse âlemin buna kabil olması açısından mümkün olduğu gibi doğru haberde de yer almıştır. Cenab-ı Allah Kur'an'da ne zaman haşirden bahsetmişse bu hususu son derece açık ve belîğ bir şekilde ifade buyurmuştur.

Bu konuda, yok olan bir şeyin tekrar var edilemeyeceği, bir var etme söz konusu olsa bile var edilenin daha önce var edilip de sonra yok edilen şeyin aynısı olamayacağı, bu ise işi yapanın başka, mükâfat ve cezaya muhatap olanın başka olmasını netice vereceğini ileri sürerek itirazda bulunanlar olmuştur. Ancak âlem, daha önce yok iken bir defa var edildiğine göre, aslında var olması mümkündür. Var olması mümkün olan bir şeyin ise daima, yani ilk defa olduğu gibi ikinci defa da var olabilir. Ayrıca ezeli yokluk, ileride var olacak olanla, olmayacak olan diye iki kısma ayrıldığı gibi, Allah'ın ilminde daha önce var olan ve olmayan diye de ayrılır. Binaenaleyh tekrar var etme; Allah'ın, daha önce yokken var edip sonra yok ettiği bir şeyi tekrar var etmesinden ibarettir. Öte yandan ikinci yaratma yaratılan kişinin aslî unsurlarıyla olacaktır ki, bu kadarı, birinci yaratılanla ikinci kez yaratılanın birbirinin aynı olması için yeterlidir.

Meseleye akıl açısından bakacak olursak, hikmet doğru yolda olanla olmayanın herhangi bir şüphe kalmaması için apaçık bir şekilde bilinmesini gerektirir. Oysa imtihan dünyası olan bu hayatta bu durum gerçekleşmemektedir. Ayrıca herkes yaşama biçimine göre karşılık bulmalı, itâat etmişse mükâfat, âsi olmuşsa da ceza görmelidir. Ancak bu hayatta bu da gerçekleşmemektedir. Keza bu dünyanın nimet ve nikmetleri halis değildir. Halbuki doğru davranışın karşılığı olan nimetler ve yanlışların karşılığı olan nikmetler hâlis olmalıdır. O halde doğru yolda olanla yanlış yolda olanın apaçık olarak ortaya çıkacağı, herkesin yaşama biçimine göre karşılık göreceği ve nimetlerle nikmetlerin hâlis olacağı bir yer olmalıdır.

kişide irâde baki kalmakla birlikte Allah'ın lütfedip onu hayra sevk ve şerden menetmesinden ibaret olduğunu kaydetmiştir.

Her türlü günahın küfür olduğunu ve peygamberlerin de günah işleyebileceklerini ileri süren Fudayliyye hariç İslâm ümmeti, peygamberlerin küfürden masum oldukları hususunda ittifak etmişlerdir. Onlar, peygamber olduktan sonraki dönemde, Haşviyye'nin itirazları dışarıda tutulacak olursa, günah işlemekten korunmuşlardır. Ayrıca tüm ümmet, peygamberlerin dini tahrif ve herhangi bir şekilde tebliğ etmeme ve ihanetten masum olduklarını, aksi halde dine güven kalmayacağını kabul etmişlerdir." diyen Habbâzî, devamla peygamberlerin nübüvvet döneminde masum olduklarına dair birtakım deliller serdettikten sonra onların peygamber olmazdan önceki dönemde, açıklama ve yaşama biçimleri insanlar için bir hüccet olmadığı gerekçesiyle, ara sıra olmak şartıyla günah işleyebileceklerini ifade etmiştir.

C. Efdaliyet Meselesi

Mu'tezile ve İslâm filozofları semavî meleklerin insanlardan daha üstün olduklarını ileri sürmüşlerdir ki bu Bâkılânî ve Ebû Abdullah el-Halîmî'nin (ö.403/1012) de tercih ettikleri bir görüştür. Bize göre ise peygamberler güç, kudret ve tasarruf bakımından kendilerinden daha üstün olan meleklerden; sevap ve ubûdiyet bakımından daha üstündürler. Zira melekler Âdem'e secde etmişlerdir. Secde edilen ise edenden daha üstün olur.

D. Kerâmet

Habbâzî, "Veli bir kimseden olağan üstü bir fiil şeklinde kerâmet zahir olması mümkündür. Mu'tezile âlimleri "insanların bir kimseyi veli olarak kabul etme gibi bir yükümlülükleri yoktur. Dolayısıyla kerâmet yararsız bir şeydir. Ayrıca insanların olağan üstü şeyler yapabiliyor olmaları mucize ve dolayısıyla nübüvvet müessesesine zarar verir." diyerek kerâmete karşı çıkmışlardır." girişinden sonra Ehl-i sünnet âlimlerinin, bu hususta Hz. Ömer, Kur'an'da zikredilen Ashâb-ı kehf, Hz. Meryem ve Hz. Süleyman'ın veziri Âsaf'la ilgili olaylar gibi yaygın bazı hikâyelerle istidlâl ettiklerini; öte yandan Mu'tezile'nin tereddütlerinin yersiz olduğunu; ayrıca kerâmetin de

lük hayatında geçmiş ve gelecek birtakım olaylardan bahsetmesi, ayı ikiye bölmesi, taş ve ağaçların yanına gelip kendisine selam vermesi, çakılların avucunda tesbih etmesi, parmaklarının arasından su akması, az bir miktar yiyecek çok sayıda insanın karnını doyurması, pişirilmiş koyunun dile gelip zehirli olduğunu söylemesidir. Bunlardan başka daha nice olağan üstülük zikredilebilir.

Hız. Peygamber'in, şahsına ait olan bazı aklî mûcizelere sahip olduğu tevatürle bilinmektedir. Ayrıca bunların her biri tek tek tevatür yoluyla bilinmese ve nübüvvet delili olma niteliğine sahip bulunmasa dahi kesin olarak bilinen bir şey vardır ki bu özelliklerin tamamı ancak peygamber olan bir kimsede bir arada bulunabilir.

Bu noktada sihir olma ihtimalinden dolayı mûcizenin nübüvvet konusunda güvenilir sağlam bir delil olamayacağı tarzında bazı reddütler ileri sürülmüştür. Ancak bunlar yersizdir. Zira bu iki olay arasında fark vardır. Evvela sihir öğrenme ile yapılabilen bir şeydir. Sonra kişi kendisinden isteneni değil, kendi istediği sihri yapar. Üçüncüsü sihrin gerçekliği söz konusu olmayıp bir aldatmaca ve hayal göstermeden ibarettir. Mûcize ise bu üç noktada sihirden farklıdır.

B. İsmet

"Sözlükte mani olma ve muvaffak kılma anlamlarına gelen ismet, dinî bir terim olarak **hayra muvaffak kılma** diye tanımlanabilir. Peygamberlerin ismet sıfatına sahip olduklarını kabul edenlerden bazıları bu sıfata sahip olan kimseyi '**ma'siyet işlemesi mümkün olmayan**' diye niteledikleri halde bazıları, Kur'an'da peygamberlerin herkes gibi birer insan olduklarının bildirilmiş olması ve kendi isteğiyle günahlardan kaçınmadığı taktirde bunun bir meziyet olmayacağı ve yine o taktirde emir, yasak, sevap ve cezadan söz edilemeyeceği gibi gerekçelerle peygamberlerin **günah işleme imkânı olan ama işlemeyen** kimseler olduklarını ifade etmişlerdir.

Bazıları kişinin nefis olarak günahlardan kaçınma melekesine sahip olması, tâatlerin güzel ve ma'siyetlerin de çirkin ve zararlı olduğunu bilme, bunun vahiyle kesinlik kazanması ve daha evla olan fiiller yapılmadığı ve unutulduğu taktirde muâhaze olunacağı endişe ve hassasiyetine sahip olma diye özetlenebilen dört şeye sahip olan kişinin ma'sum olacağını söylemişlerdir. Bu arada Mâtürîdî ismetin, kişiyi tâate mecbur ve günahattan âciz bir hale getirmeyeceğini; onun,

lütufkâr davranan Allah'ın bu anlamda peygamber göndermesinde herhangi bir sakınca bulunmamaktadır." demektedir.

Habbâzî'ye göre peygamberler döneminde peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkan bir kimseyi peygamber olarak kabul etme yükümlülüğünün doğması için onun mûcize göstermesi gerekir. "Ben peygamberim." diye ortaya çıkan da bir insan olup iddiası doğru olabileceği gibi yalan da olabilir. Mûcizenin tanım ve tahlilini yaptıktan sonra onu gösteren kişinin peygamber olduğuna nasıl delalet ettiğini de anlatan müellif, Allah'ın, ilahlık iddiasında bulunan bir kimseye olağan üstü şeyler gösterme noktasında imkân verebileceğini, buna karşın sahte peygamberlere bu fırsatı vermeyeceğini bazı aklî gerekçelerle beyan etmektedir.

A. Hz. Muhammed'in Peygamberliği

Habbâzî Hz. Muhammed'in peygamberliği konusunda şöyle demektedir: Hz. Muhammed peygamberlik iddiasında bulunmuş ve peygamber olduğunu ispat etmek için mûcize göstermiştir. Böyle bir iddia ile ortaya çıkıp mûcize gösteren herkes peygamber olduğuna göre o da bir peygamberdir. Cenab-ı Allah onu bütün ins ve cinne, Arab'a ve Acem'e, ehl-i kitap olana ve olmayana, hülâsa kıyamete kadar dünyaya gelecek herkese peygamber olarak göndermiştir.

Peygamberlik iddiasında bulunup mûcize gösterdiği kesin olarak bilinen Hz. Muhammed'in mûcizeleri geçmişte olup biten ve devam eden olmak üzere iki gruba ayrılır. Onun devam eden mûcizesi kendilerine bir benzerini ortaya koymaları hususunda defalarca meydan okumasına rağmen ins ve cinnin her defasında başarısız oldukları Kur'ân-ı Kerim'dir. Kur'an apaçık bir mûcizedir. Zira Hz. Peygamber kimseden geçmiş ve gelecekle ilgili hiçbir ders almadığı ve okuma yazma bilmediği halde Kuran ayetlerinde geçmiş ve gelecekte, birtakım olaylara dair bilgiler verilmiş ve herhangi bir isabetsizlik söz konusu olmamıştır.

Hz. Peygamber'in geçmişte kalan diğer mucizeleri ise yüzünde daima parlayan bir nurun olması, sırtında geçmiş kitaplarda da zikredilen bir mührün bulunması, göbeği kesilmiş ve sünnet olmuş olarak dünyaya gelmesi, güzel kokulu olması ve asla yalan söylememiş, güvenilen, dürüst ve namuslu, cesur, şefkat ve merhamet sahibi olmak gibi şahsında son derece önemli meziyetlere sahip olması; gün-

ise bunun dinen caiz olup olmadığı hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

Nimet

Habbâzî, Mu'tezile'nin nimeti lezzet olarak tarif ettiğini, buna bağlı olarak Allah'ın kafirlere birtakım nimetler ihsan buyurduğunu ileri sürdüğünü; bize göre ise her ne kadar kafirlere verilen bazı şeylere nimet adı verilebilse de; gerçek nimetin şükürle mukabele gören nimet; nankörlük edilenin ise gerçekte nimet değil, nikmet olduğunu, dolayısıyla nimetin **dünya ve âhirette herhangi bir arzu edilmeyen unsur taşımayan şey** olarak tanımlanması gerektiğini söylemektedir.

III. NÜBÜVVET BAHSİ

“Kelâmcılar, Allah'ın peygamber göndermesinin aklen mümkün olduğunu söylemişler; muhakkık Mâtürîdî âlimler ise, bunu Allah'ın veya bir başkasının O'nu zorunlu kılması anlamında değil ama hikmet gereği, tıpkı olacağını bildiği bir şeyin olmamasının düşünülmemeyeceği, aksi halde Allah hakkında muhal olan bir bilgisizlik ve cehlin söz konusu olması gibi, aksi halde sefeh olacağı ve bunun da kendisi hakkında muhal olduğu anlamında, kesinlikle olacağı manasında bir zorunluluk olarak görmüşlerdir. Berahime de Allah'ın peygamber göndermesinin imkânsızlığını iddia etmiştir.” diyen Habbâzî, mülk sahibinin mülkünde dilediği gibi tasarruf edebileceğini, bilge birinin, açıklaması halinde ilim ve hikmeti kabule müsait olan insanları, doğrudan veya onların aralarından ya da başka bir türden seçtiği bazı kimselere ilhâm veya vahiy yoluyla bilgilendirmesi aklın reddedeceği bir husus olmadığı gibi, böyle bir şeyin olamayacağına dair herhangi bir delil mevcut olmadığını ifade etmektedir.

Habbâzî, Allah'ın herhangi bir şeyi kendisi yararlanmak veya bir zarardan korunmak için yapmasının söz konusu olmadığı gibi, yaptığı her şeyde mutlaka bir yarar bulunmasının da zorunlu olmadığını ifade ettikten sonra devamla “peygamber gönderilmesinin insanlık açısından pek çok yararları vardır. Akıl hiçbir zaman dinin yerini tutamaz, aynı işlevi göremez. İnsan, aklıyla her şeyi bilemez. Gerek insanın aklıyla bilemeyeceği konularda onun bilgilenmesini sağlamak, gerekse bilebileceği meselelerde işini kolaylaştırıp çabuklaştırmak için, zorunlu olmayan hususlarda dahi her zaman devrede olan,

Hidâyet ve Dalâlet

“Mu'tezile âlimlerinin hidâyeti din yolunu açıklamak, ıdlâl, hızlân vb.lerini de dalâlete sebep olan şeyi yaratmak olarak tarif etmelerine karşın bize göre Allah'ın hidâyet edip saptırması hidâyet ve dalâlet fiilini yaratmasından ibarettir. Mu'tezile âlimleri bu iki kavrama ayrıca kişiye hidâyete eren ve sapıtan adını vermek ve onu bu sıfatlara sahip biri olarak görmek anlamını da vermişlerdir Ancak onların bu görüşleri doğru değildir. Zira ne din yolunu açıklama, ne kişiye bu isimleri verme ve ne de onu bu sıfatlara sahip biri olarak tanımlama ayetlerde ifade edildiği üzere isteğe kalmış bir şey değildir. Ayrıca özellikle hidâyet kelimesinin hem sözlük hem de din terminolojisindeki kullanımı bizim verdiğimiz anlamı doğrular mahiyettedir.

Öte yandan bazı usulcüler, hidâyet kelimesinin yolu açıklamayla imanı yaratma, muvaffak etme, gönlünü açma ve kalbini hakka meylettirme anlamlarına geldiğini ifade ederlerken, bazıları da gerçek hidâyetin kendisiyle hidâyete erilen şey olduğunu söylemişlerdir.” diyen Habbâzî, daha sonra sözü kalbin mühürlenmesi vb. meselelere getirerek şöyle devam etmektedir: Bunlar, Allah'ın, kişinin âyetleri tefekkür etmekten imtina etmesi üzerine bir ceza olarak yarattığı imana mani olan hallerdir. Ancak bunlar bir yönüyle sonuçlar oldukları halde, bir başka yönüyle kulun kendi fiillerine bağlı olarak ortaya çıktıkları için değişmez ve yok olmaz ebedî durumlar değildir ve kulun, irâdesini değiştirerek kullanması halinde yerlerini zıtları olan müspet şeylere bırakacaklardır.

Güç Yetirilemeyen Şeyle Yükümlü Kılınma

Bize göre Allah Teâlâ kimseyi güç yetiremeyeceği bir şeyi yapmakla yükümlü kılmamıştır Çünkü yükümlü kılmak demek, bir başkasından, ona aykırı hareket ettiği takdirde cezaya maruz kalacağı bir işi yapmasını istemek demektir. O işi yapamayacak olan birini böyle bir durumda bırakmak ise tasavvur olunabilecek bir şey değildir. Bu arada bunu, insanın gücünün yetmeyeceği bir şeyin başına gelmesiyle karıştırmamak gerekir. Zira bu mümkündür. Öte yandan Eş'arî'nin güç yetirilemeyen şeyle yükümlü kılmayı aklen mümkün gördüğüne dair rivayetler nakledilmiştir. Ondandır gelen Eş'arîler

lemeyeceği gibi, O'nun aslah olanı gözetmemesi de imkânsız değildir. Tabiatta bunun pek çok örnekleri vardır.

Buna bağlı olarak Allah'ın tevbe eden kimsenin tevbesini kabul etmesi aklî bir zorunluluk olmayıp sadece bir lütuftan ibarettir. Dinî açıdan da bir zorunluluk ve kesinlik söz konusu değil, umulan ve güzel olarak telakki edilen bir şeydir.

Ecel

“Katil (öldürme eylemi), kâtilin işlediği bir iş olup Allah bu işin ardından diğer mütevellidâta olduğu gibi maktûlün ölümünü halk eder.” diyen Habbâzî, maktûlün eceliyle öldüğünü ve onun başka bir ecelinin olmadığını, Mu'tezile'den Cübbâî ile Ebü'l-Hüzeyl'in de bizimle aynı görüşte olduklarını; diğerlerinin ise maktûlün ecelinin yarıda kesildiğini, şayet öldürülmeyecek olsa o zamana kadar yaşayacağını iddia ettiklerini, ancak bunun doğru olmadığını her iki tarafın delillerini serd ve tenkit ederek ele almaktadır. Habbâzî'ye göre, kulun katledileceğini bildiği halde onun için o zamana kadar yaşayamayacağı bir ecel tayin etmek veya iki ihtimalli bir ecel koymak Allah'a yakışmaz. Ayrıca Allah'ın, kullarına kendi plân ve projesini baltalamalarına izin verdiğini kabul etmek de mümkün değildir. İnsanların katil sebebiyle kısas ve diyet cezasına çarptırılmaları ise yasaklanan bir fiili işlemlerinden dolayıdır. Aslında Ebü'l-Hasan er-Rüstuğfenî (ö.345/956) ve Ebü İshâk el-İsferâyînî'nin de dedikleri gibi bu konudaki ihtilaf, gerçek bir ihtilaf olmayıp tamamıyla ölüm ve ecel kavramlarının tanım ve algılanma biçimleriyle alâkalı bir şeydir.

Rızık

Ehl-i sünnet'e göre helâl olsun haram olsun, rızık canlının yiyip gıdalandığı şeydir. Kimsenin bir başkasının rızkını yemesi söz konusu değildir. Mu'tezile ise onu “canlının dine aykırı düşmeyecek şekilde kendisinden yararlanma imkânı elde ettiği şey” olarak tanımlamıştır. Binaenaleyh bu mezhebe mensup âlimlere göre sadece mubah olan şeyler rızık olmaktadır. Ancak bu anlayışa göre haramla beslenen zalim kimseler, ömür boyunca rıziksız yaşamış, Allah da kuluna onun hakkı olan şeyi vermemiş olacaktır.

görüş ileri sürdüğünü; Eş'arîlerin, Allah'ın irâdesiyle bu anlama gelen sevme ve rızasının var olan her şeyi şâmil olduğunu kabul ettiklerini kaydettikten sonra hangi vasıfta olursa olsun, olup biten her şeyin Allah'ın irâde ve takdîri ile meydana geldiğini ifade eden müellif, her iki tarafın bu hususta dayandıkları aklî ve naklî delilleri teker teker ele almaktadır. Müellif, ez cümle her olayın mutlaka bir irâdeye muhtaç olduğunu, irâde sınırlamasının aciz, kusur ve eksiklik ifade ettiğini, emrin murad etme anlamına gelmediğini beyan etmektedir.

Salâh ve Aslah Meselesi

Habbâzî, "Basra Mu'tezilesi, tâatin, Allah'ın kulu mükâfatlandırmasını zorunlu kılan bir illet olduğunu iddia etmişlerdir. Ehl-i sünnet âlimlerinin ise, Allah'ın üzerine kul için dünyada veya dünya ve âhirette yararlı ya da en yararlı olan veya başka herhangi bir şeyi yapmanın bir zorunluluk olmadığını; daima Allah'ın kudreti dahilinde olan bir lütfun bulunduğunu, kâfirlere onunla muamele etmesi halinde kendi istek ve irâdeleriyle iman edeceklerini; ancak O'nun, bu lütufta bulunmamakla cimrilik ve zulüm etmiş olmayacağını, onunla muamele etmesi halinde ise yapması zorunlu olan bir şeyi yapmış değil, lütüfkâr davranmış olacağını kabul etmişlerdir." diye naklettikten sonra şöyle devam etmektedir:

Bize göre, tâatler, Allah'ın insanlara daha önce lütfetmiş olduğu nimetlere karşı bir şükran vazifesini yerine getirmekten ibarettir. İnsanın vazifesini yerine getirmesi ise ayrıca herhangi bir hak doğurmaz. Ayrıca tâatlerin mükâfat için bir illet olarak kabul edilmesi halinde, şayet Allah'ın ona riâyet etmemesi mümkün olmazsa zorunluluk doğar. Mümkün olması durumunda ise şayet buna rağmen bir kınama ve yerme söz konusu olmazsa bu durumda bir zorunluluktan bahsedilemez. Allah, böyle bir durumda bir kınanmayı hak etmiş olması halinde de eksik ve kusurlu olur. Bu ise muhaldir. Ayrıca, küfür ve ma'siyet dahil, bütün fiilleri yaratıp murad etmiş olması ve kâfir ve âsilerin de bundan zarar görmeleri, Allah'ın, kulun yararına olan şeyleri yaratmasının O'nun üzerine bir zorunluluk olmadığını kesin olarak ispat eder. Öte yandan, ilah olmak zorunluluğu kabul etmez. Zira zorunluluk ona uymayan kimsenin dünya veya âhirette açık bir zarara maruz kalması veya aksine bir davranışın imkânsız olması anlamına gelir. Halbuki Allah hakkında bir zarardan söz edi-

ihtiyânının yok olmayacağı, şerri kesb etmek şer olduğu halde yaratmanın şer olmadığı, yaratmanın fiilin bütün detay ve safhalarıyla bilinmesini gerektirdiği, kulun ise bu durumda olmadığı gibi düşüncelere yer vermektedir.

Kesb

Habbâzî, kesb ve yaratma kavramlarının tanım ve farkları üzerinde durduktan sonra bu konudaki Cebri görüşün gerçekçi olmadığını, ayrıca kulluk ve yükümlülük düşüncesiyle de bağdaşmadığını; Mu'tezilî yaklaşımın ise rubûbiyeti ihlal eder mahiyette olduğunu ifade ederek aşırı bulup reddettiği bu iki anlayışa mukabil Sünnî görüşün orta ve mutedil bir yol olduğunu kaydetmektedir. Bu konuda kendi görüşünü desteklemek üzere bazı aklî ve naklî deliller de serdeden müellif, kulun Allah'ın takdir, kudret, irâde ve yaratmasına bağlı olarak iş görmesini canlı bir binek, keskin bir bıçak ve yontulmuş bir kaleme benzeterek elverişli olma özelliğinden ötürü zorunlu değil, irâde ve ihtiyarı bulunan bir boyun eğme olarak tanımlamaktadır.

Tevlid ve Tevellüd

Bize göre, kulun bir yaratma ve icat etmesi söz konusu olmadığına göre, mesela vurma sonrasında vurulan yerde meydana gelen acıma onun fiili değildir. Mu'tezile ise, bu ve benzeri şeylerin kulun fiilinden doğduğunu ileri sürmüştür. Bize göre cisimlerde bir tevellüdden söz edilebilse de arazlarda böyle bir şeyden söz edilemez. Öte yandan ateşle temas etmesi halinde pamuğun yanması örneğinde olduğu gibi birbirinin peşi sıra meydana gelen olaylar, biri diğerinin şartı olan ve zorunluluk ifade eden şeyler değildir. Âdetullah böyle olmakla birlikte Allah'ın bazı hallerde bu sonuçları değil de zıtlarını yaratması mümkündür. Dolayısıyla bir şeyden tevellüd ettiği düşünülen şeyler; bir kısmı, biri diğerinin şartı olup mutlaka birlikte vaki olan, diğeri ise bunun durumda bulunmayan olmak üzere ikiye ayrılmaktadırlar.

İrâdenin Objesi

Mu'tezile'nin, Allah'ın bizim tâat veya hikmet olan fiillerimizi murad ettiği halde ma'siyet ve çirkin olanları murad etmediğini, muhah olan fiillerimizi murad edip etmediği hususunda ise farklı iki

önceden mevcut olması halinde fiili işleme sırasında bulunmayacak ve fiilin kudret olmaksızın meydana gelmesi söz konusu olacaktır.

Kulların Fiillerinin Yaratılması

“İnsanların ihtiyârî fiilleri hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Başta reisleri Cehm b. Safvân olmak üzere tüm Cebriyye, kulların fiillerinin tamamıyla Allah’ın takdir, irâde ve yaratmasıyla olduğunu, kulun bununla bu konuda herhangi bir dahlinin olmadığını iddia ederler. Eş’arî ulemadan Cüveynî (ö.478/1085), Allah’ın kul için bir kudret ve irâde yarattığını ve bunlarla fiillerin meydana geldiğini; Ebû İshâk el-İsferâyînî ise kulun fiillerinde biri onun, diğeri de Allah’ın olmak üzere iki müessirin birlikte etkili olduğunu; Bâkılânî’nin (ö.403/1013) de kulun fiilinin oluş bakımından Allah’ın, tâat veya ma’siyet olması açısından da kulun kudretiyle meydana geldiğini; bizzat Eş’arî’nin, Allah’ın kulda bir kudret yarattığını ve bunun da o fiile taalluk ettiğini, ancak bu kudretin fiil üzerinde hiçbir etkisinin olmadığını kabul etmektedirler. Tüm canlıların bütün ihtiyârî fiillerinin onların kendi yaratmalarıyla meydana geldiğini iddia eden Mu’tezile ise, bu noktadan sonra Allah’ın kudretinin kulların fiilleri üzerinde herhangi bir tesiri olup olmadığı hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.” diyen Habbâzî, daha sonra sözü Cebriyye ve Mu’tezile’nin bu konuyla ilgili temel yaklaşım ve esprilerine getirerek şöyle devam etmektedir: Bu iki mezhep, bir fiilin iki ayrı güç tarafından meydana getirilemeyeceği ortak görüşünden hareket etmişler, ancak daha sonra Mu’tezile kulun fail olduğunu ortaya koyan delilleri öne çıkararak bu hususta Allah’ın kudretini devre dışı bırakmış; buna karşın Cebriyye bu fiillerin Allah’ın kudreti dahilinde meydana geldiğini gösterten delilleri esas almış, kulun kudretini ise etkisiz kılmıştır.

Ehl-i sünnet âlimleri ise, Allah’tan başka bir yaratıcı olmadığını, dolayısıyla insanların fiillerini de O’nun yarattığını, bununla birlikte onların fiillerinin söz konusu olduğunu ve bundan dolayı âsi ve itâatkâr sıfatını haiz olduklarını kabul etmişlerdir.

Bu konuda Cebriyye’nin görüşünü kayda değer bulmayan müellif, Mu’tezile’nin dayandığı aklî ve naklî delilleri teker teker ele alıp değerlendirmekte ve tenkit etmektedir. Bu meyanda Allah’ın yaratması halinde, bilmesi durumunda olduğu gibi, kulun irâde ve

Ma'dûm

Ma'dûm, şey ve mahiyet kavramlarının tanım ve tahlillerini yapan Habbâzî, bunların birbirinin aynı olup olmadığı ve ma'dûmun görülüp görülemeyeceği gibi detaylara da girmekte ve bu hususta ileri sürülen görüşlerin dayandırıldığı aklî ve naklî delilleri serdetmektedir.

İllet ve Hikmet

Allah'ın âlemin illeti olmadığını, aksi halde onun da Allah gibi kadim olması gerekeceğini kaydeden müellif, O'nun hiçbir şeyi bir hikmet ve zatına yönelik bir menfaat için yaratmadığını da ifade ettikten sonra şöyle devam etmektedir: Allah'ın hikmet sahibi olması çeşitli anlamlar taşımaktadır. Onun bir anlamı da yaptığı şeyleri mükemmel ve yerli yerinde, kusursuz olarak yaratması; ilim, irade ve kudretine uygun olarak iş görmesidir. Allah âlemin illeti değildir; zira bu, âlemin de kadim olmasını doğurur. Keza bir teselsüle sebebiyet vereceği, Allah'ın varlıkları yaratırken bu işi illetlerle birlikte yapması ve onlarla paylaşması ve O'nu etkisiz hale getirmesi gibi birtakım mahzurlar doğuracağı için âlemin hâdis bir illetinin olması da mümkün değildir.

Kulların Gücü

Gücün, biri uzuvların elverişli olması, diğeri de gerçek güç olmak üzere iki anlamı vardır ve bunların her ikisi de Kur'an'da ifade edilmektedir. Mu'tezile, Dırâriyye ve Kerrâmiyye'den pek çoklarına göre her iki güç de kişide fiilden önce bulunmaktadır. Bize göre ise birinci anlamda fiilden evvel mevcut olmasına karşın, ikinci anlamda fiille birlikte meydana gelmektedir. Birinci görüşü savunanlar bazı naklî delillere ek olarak kişide daha önceden bir gücün mevcut olmaması halinde tıpkı görme engelli birinden etrafındakileri görmesini istemek gibi, gücünün yetmediği bir şeyi yapmasını talep etmenin gerekeceği şeklinde özetlenebilen birtakım naklî deliller ileri sürmüşlerdir. Ancak Cenab-ı Allah Kur'an'da gücün fiilden önce bulunmadığını buyurduğu⁴⁶ gibi gücün fiilden önce bulunması kulu Allah'a muhtaç olmaktan çıkarır. Ayrıca kulun bu kudretinin araz olduğu için devamlı olarak mevcut olması mümkün değildir. Dolayısıyla daha

⁴⁶ el-Kehf 18/69.

sıfata sahip olmayıp yaratmayla onu kazanmış olması halinde daha önce nakıs olup başka bir şeyle kemâle ermiş olur ki bunu kabul etmek imkânsızdır. Öte yandan hâdis bir tekvîn zorunlu olarak ya kendisi gibi başka bir tekvînle – ki bu bir teselsülü doğurur- veya sonunda ezeli bir tekvînle neticelenir, ki bizim söylediğimiz de bundan başka bir şey değildir.

Tekvîn sıfatının hâdis olduğunu kabul etmemiz mümkün değildir. Zira hâdis olması halinde ya Allah'ın zatında ya başka bir mahalde veya mahalsiz olarak hâdis olacaktır. Bunların hepsi muhaldir. Çünkü Allah havâdise mahal olmadığı gibi, sıfat da mahalsiz olamaz. Başka bir mahalde olması halinde ise bu sıfata sahip olan Allah değil, o mahal olur.

Tekvînin mükevvenin kendisi veya onunla kâim olduğunu kabul etmek de imkânsızdır. Aksi halde âlemin kendi kendini var etmiş veya kadîm olması icap eder. Öte yandan tekvînin ezeli olması tıpkı kudret, ilim ve irâde sıfatlarında olduğu gibi, mükevvenin de ezeli olmasını gerektirmez. Zira bu sıfatlar taallukları itibarıyla zamana bağlı olarak mükevvenin ortaya çıkmasını mümkün kılarlar.

Tekvîn ve icat sıfat ve fiilleri olmadan kudret, ilim ve irâde sıfatlarıyla mükevven ortaya çıkamaz. Aksi halde isyan etme sıfatı olmayan ve isyan etmeyen bir kimseyi sırf onu bilip murat ettiği ve gücü yettiği için âsi olarak nitelemek gerekir.

Rü'yetullah

Mu'tezile, Neccâriyye, Havâric ve Zeyediyye'nin hilâfına ehl-i hakka göre müminlerin âhirette Allah'ı görmelerinin aklen mümkün ve naklen de sabit olduğunu ifade eden Habbâzî, bu husustaki delilleri serdettikten sonra meseleyle ilgili bazı detaylara da temas etmektedir. Hz. Mûsâ'nın Allah'ın, kendi kavmine görünmesini istemiş olamayacağını, aksi halde "erini" (bana kendini göster) yerine "erihim" (onlara kendini göster) buyurması gerektiğini söylemektedir. Görmeyi bilme ve hayal etmenin ötesinde artı bir hal olarak tanımlayan müellife göre tıpkı bilmek gibi, bir şeyi görmek için de onun bir mekân, cihet ve hacimde olması gerekli değildir ve bunun gözde yaratılması gibi kalpte yaratılması da mümkündür ve aralarında bir fark yoktur.

Allah zatıyla kâim, ezeli bir irâde sıfatına sahiptir. Âlemde mevcut olan varlıkların zaman, mekân, biçim, sıfat vs. bakımından aksi mümkün olan ihtimallerden birine sahip olmaları, bunları Allah'ın zat, ilim, kudret gibi sıfatlarına hamletmek mümkün olmadığına göre, O'nun irâde adını verdiğimiz bir sıfatının olduğunu gösterir. Zira irâde sıfatı olmaksızın iş yapan, başkasının irâde ve kudreti ile iş yapmak zorunda bulunan âciz biri olur. Böyle bir durum ise hâdis varlıkların sıfatı olup Allah'a yakışmaz.

Bu arada Neccâriyye Allah'ın zatıyla murat ettiğini; Kerrâmiyye Allah'ın ezelde bir irâde gücüne sahip olduğunu, daha sonra âlemi zatında; Mu'tezile ise mahalsiz olarak hâdis olan bir irâde ile ihdas ettiğini ileri sürmüşlerdir. Ancak bu yaklaşımlar doğru değildir. Zira hâdis olan bir şeyin herhangi bir mahalde olmaması imkânsızdır. Ayrıca bu irâdenin kendi kendini ihdas ettiğini kabul etmek mümkün değildir. Aksi halde her şey kendi kendini ihdas etmiş olur. Allah'ın ihdas etmesi halinde ise ya irâdesiz olarak veya yine hâdis olan bir başka irâde ile ihdas etmiş olacaktır. Bunlardan birincisi zorunluluğu, ikincisi ise teselsülü doğurur.

7. Tekvîn

Burada "Ehlü'l-hak" olarak ifade edip Mâtürîdiyye'yi kastettiği anlaşılan Habbâzî, bu mezhebe göre Allah'ın bütün sıfatlarının zatıyla kâim ezeli sıfatlar olduğunu; Eş'ariyye ve Mu'tezile'ye göre ise fiilî sıfatların hâdis olduğunu ifade ettikten sonra bu iki grubun zatî ve fiilî sıfat tanımını nakledip "Ehl-i sünnet" olarak nitelediği ve Mâtürîdiyye'yi ima ettiği anlaşılan kimselerin ilâhî sıfatları bu şekilde tasnif etmeyi doğru bulmadıklarını belirtmeyi müteâkip sözü tekvîn sıfatına getirerek şöyle demektedir: Eş'arî tekvînin mükevvenin aynı, Mu'tezile ise mükevvenin ötesinde bir şey olduğunu iddia etmişler; bu arada Ebü'l-Hüzeyl (ö.326/937) onun mükevvenle, Kerrâmiyye ise Allah'ın zatıyla kâim olduğunu, İbnü'r-Râvendî (ö.298/910) ve Bişr b. Mu'temir (ö.226/840) herhangi bir mahalde bulunmadığını ileri sürmüşlerdir.

Bize göre Cenab-ı Allah kendini yaratıcılıkla tavsif etmiştir. O'nu zatı kadim, kelâmı da ezeli olduğuna göre eğer tekvin sıfatı hâdis olsaydı ezelde onunla muttasıf olmaz ve bu durumda beyanı asılsız veya mecaz olurdu. Ayrıca Yüce Allah yaratmadan evvel bu

Öte yandan Allah Teâlâ diri olduğuna ve diri olan biri de kelâm sıfatına sahip olduğuna göre O'nun da bu sıfatla muttasıf olması gerekir. Allah'ın muttasıf olduğu sıfatlar ise kâmil olurlar. Yüce Allah noksanlık ifade eden hâdis sıfatlarla muttasıf olmaz. Ayrıca Allah'ın kelâmı hâdis olması halinde beka özelliğini kaybedecek, bu durumda da daha sonraki zamanlarda emir, yasak ve din diye bir şey kalmayacaktır.

Bu noktada Mu'tezile âlimlerinin Allah'ın kelâm sıfatının hâdis olduğunu ispat etmek üzere ileri sürdükleri aklî ve naklî delilleri teker teker ele alıp onlara karşı itirazlarını serdeden müellif sözü kelâm-ı nefsiye getirmektedir.

İslâm filozoflarının Allah'ın konuşan biri olduğunu kabul etmelerine rağmen kelâm-ı nefsi ve sesle konuşmayı reddettiklerini, Allah'ın peygamberle konuşmasının hariçte herhangi bir ses olmaksızın uykuda veya uyanık iken onun kulağının bir ses duymasını sağlaması olarak tanımladıklarını ileri süren Habbâzî, peygamberin Allah'tan vahiy telakki etmesini rüyaya benzer bir tür hayal seviyesine indiren bu yaklaşımın dini ve onun buyruklarını külliye yok edeceğini söylemektedir.

6. İrâde

Konuya irâde kavramının sözlük ve terim anlamlarını vererek başlayan ve onun meşîetle anlam yakınlığı üzerinde duran Habbâzî, Müslümanların Allah'ın irâde sıfatı olduğu hususunda ittifak ettikleri halde onun mahiyeti konusunda farklı görüşler ileri sürdüklerini kaydederek şöyle demektedir: Mu'tezile'den bazıları Allah'ın irâdesini O'nun mümkün iki şeyden biri hakkında sahip olduğu bilgi doğrultusunda ona meyiletmesini sağlayan etkenden ibaret bir şey olarak tanımlamışlardır. Nazzâm (ö.221/835) ve Bağdat Mu'tezilesi ise Allah'ın gerçek olarak değil, ancak mecazî olarak irâde sıfatı ile tavsif edilebileceğini ileri sürmüşlerdir. Eğer Allah'ın murat ettiği bir fil, O'nun kendi fiili olursa onu cebir ve unutmaksızın işlemiş, başkasının fiili olması halinde ise onu emretmiş olur, demişlerdir. Bu tanımlamaların doğru olmadığını ifade eden Habbâzî, irâdenin her zaman bilme, meyil, temenni ve arzu etmekten ayrı bir şey olduğunu ifade ettikten sonra sözü "Ehlü'l-hak" olarak nitelediği Ehl-i sünnet'in konuyla ilgili görüşlerine getirerek şöyle demektedir: Yüce

kâdir olmasını mümkün kılan şey olduğunu söylerlerken, Mutezile ve Ehl-i sünnet'in cumhuru Allah'ın bilme ve güç yetirmeyi mümkün kılan bir sıfatla muttasıf olmaması halinde bilme ve güç yetirmenin mümkün olması ile olmaması arasında bir öncelik olamayacağı gerekçesiyle bunun sıfat olduğunu kabul etmişlerdir.

4. Semi' ve Basar

İslâm filozoflarıyla Ebü'l-Kâsım el-Kâ'bî (ö.319/931) ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin Allah'ın işitme ve görmesinin O'nun işitilen ve görülen şeyleri bilmesinden ibaret olduğunu iddia etmelerine karşın, bunların ilimden ayrı iki sıfat olduklarını savunan Habbâzî, bu husustaki düşüncesini şöyle ifade etmektedir: Diri olan her şey işitme ve görme sıfatlarına veya bunların zıtlarına sahip olur. Ancak bunlar bir eksiklik ifade ederler. Allah da diri olduğuna göre, O da ya bu sıfatlarla veya onların zıttı olan ve eksiklik ifade eden sıfatlarla muttasıf olacaktır. Halbuki O, her türlü noksandan münezzehtir. Ayrıca işitme ve görme bir kemal sıfatı olan bilme için ikinci bir kemal teşkil eder. Binaenaleyh Allah'ın bu derecede bir ilim sıfatına sahip olması gerekir.

5. Kelâm

"Cenab-ı Allah harf ve ses türünden olmayan, zatıyla kaim ve ezelî olan bir kelâm sıfatına sahiptir. Bu lafızlar o sığata delalet ettiđi için Allah'ın kelâmı olarak adlandırılırlar. O kelâm Arapça ifade edilirse Kur'an, Süryanîce olursa İncil, İbranîce dile getirilirse de Tevrat olur. Mu'tezile âlimlerinin çođunluđu Allah'ın kelâmının bir mahalde ihdas ettiđi muhdes bir sıfat olup harf ve seslerden teşekkül ettiđini iddia etmişlerdir." diyen Habbâzî, "bizim görüşümüz" diye ifade ettiđi Ehl-i sünnet anlayışını şu şekilde serdetmektedir: Cenab-ı Allah kelâmı yaratılmış olsaydı, onu ya Kerrâmiyye'nin iddia ettiđi gibi kendi zatında yaratacak, bu durumda da hâdis bir şeye mahal olmuş olacaktı ya da herhangi bir mahal söz konusu olmaksızın yaratacaktı ki böyle bir şey muhal olup herhangi bir kimse tarafından savunulmamaktadır. Mu'tezile'nin iddia ettiđi gibi Allah'ın kelâm sıfatının, zatı dışında bir mahalde yaratılmış olması durumunda onunla konuşan, onu icat eden Allah değil, onun bulunduğu mahal olacaktır. Çünkü sıfatlarla onları icat eden değil, mahalleri muttasıf olur.

Ancak bu delisiz bir iddiadan ibaret olduğu gibi aynı zamanda akıl ve dine aykırı bir görüştür. Çünkü bir şey var olduktan sonra ilmin onun oluşunda herhangi bir etkisinin olması mümkün değildir.

Cehm b. Safvân (ö.128/745) Allah'ın ezelde ilim sıfatına sahip olmadığını, daha sonra kendisi için bu sıfatı yarattığını iddia etmiştir. Filozoflar Allah'ın ilim sıfatının yalnızca küllileri içerdiğini, Ebü'l-Hüseyin el-Basrî (ö.436/1044) ise O'nun, ileride olacak şeyleri ezelde bilmediğini ileri sürmüşlerdir. Bu iddia sahipleri aksi halde Allah'ın ilminin ya cehle inkılâb edeceğini veya ilminde değişme meydana geleceğini söylemişlerdir. Ancak bir şeyin olacağını bilmekle, olduğu zaman varlığını bilmek arasında herhangi bir fark yoktur. İlimde yenilenme ihtiyacı onda yaşanan gafletten dolayıdır. Allahın ilmine ise herhangi bir gaflet ve unutmaya ârız olamaz.

Allah'ın ezelde bir şeyin, bu arada insanların fiillerinin olacağını ve olmayacağını, olacaksa nasıl olacağını bilmesi, aslında o malumun aksinin olmasını imkânsız kılmaz, insanların fiillere ilişkin güçlerine herhangi bir hâlel getirmez ve sorumluluklarını ortadan kaldırmaz.

2. Kudret

Filozoflar Allah'ın zatının gereği olarak (mûcib bizzat) evreni yarattığını ileri sürmüşlerdir. Bize göre ise Allah zatından dolayı değil, kudret ve ihtiyarıyla evrende yaratıp etmektedir. Zira Allah'ın mûcib bizzat olması âlemin kadim olmasını gerektirir. Çünkü illet ma'lûlden ayrılmaz. Burada herhangi bir maniden söz etmek de mümkün değildir. Kudret ise böyle değildir. Zira kudretin bulunması bir şeyin olmasını zorunlu değil, mümkün kılar. Keza Allah'ın kâdir ve muhtar değil de zatının gereği olarak yapıp eden biri olması halinde evrende kimsenin inkar edemediği bu farklılık ve çeşitliliğin her biri için aksi mümkün iken bu şekilde meydana gelmiş olmanın bir kudret ve irade olmaksızın söz konusu olduğunu kabul etmek de mümkün değildir.

3. Hayat

Akıl sahibi olan herkes Allah'ın diri olduğu hususunda ittifak ettikleri halde bunun ne anlam ifade ettiğinde ihtilafa düşmüşlerdir. İslâm filozofları ile Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bunun Allah'ın âlim ve

Habbâzî, Mûtezile âlimlerinden Ebû Bekir b. el-İhşîd (ö.320/932) ile Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin, en hususi sıfatta müşterek olmakla, Allah'la yaratılmışlar arasında bir benzeşme olacağını; Eş'arî ve onun görüşünü paylaşanların ise müşâbehet ve mümâseletin aynı şeyler olduğunu, dolayısıyla herhangi bir farklılığın söz konusu olması halinde bir benzerlikten söz edilemeyeceğini ileri sürdüklerini naklettikten sonra kendi görüşlerini şöylece serdetmektedir:

Bize göre bir şeyin başka bir şeyin misli olması her bakımdan onun gibi olmasını gerektirmez. Bazı ayet ve hadisler bu hususu teyit ettiği gibi, dilin kullanımı da bunu doğrulamaktadır. Allah ile mahlu- kat arasında bir benzeşmeden söz edilebilmesi için aralarında her bakımdan bir aynılığın bulunması gerekir. Söz gelimi sırf bir ilim sıfatına sahip olmaktan ötürü herhangi bir benzerlik gerçekleşmez. Zira iki ilim arasında fark vardır.

C. Sübûtî Sıfatlar

Habbâzî'ye göre Allah'ın kadim olması –bu kavram noksanlıklardan münezzehe olmayı gerektirdiğine göre- O'nun hay, âlim, kâdir, semî' ve basîr olduğunu ispat eder. Ayrıca etrafımızda gözlemlediğimiz varlıkların son derece mükemmel ve eksiksiz yaratılmış olmaları da Allah'ın hayat, ilim ve kudret gibi sıfatlarının olduğuna apaçık bir şekilde delalet eder. Ayrıca naslar da Allah'ın sıfatlarının olduğunu ifade etmektedirler. “Âlim olmak ilim sahibi olmayı gerektirir. İlim olmadan âlim olmak, konuşması olmayan birinin konuştuğunu söylemek, zenciye beyaz demek gibi bir şey olur.” diyen müellif, Mûtezile'nin mümâselet gibi birtakım gerekçelerle Allah'ın sübûtî sıfatlarını inkâr ettiğini ancak bunların doğru olmadığını izah etmektedir.

1. İlim

Habbâzî'ye göre Allah mevcut olan ve olmayan her şeyi bilir. Matürîdî, Allah'ın insanların yararına olan ve ihtiyaçlarını karşılayacak olan her bir şeyi yaratmış olmasının, O'nun her şeyi bildiğine delalet ettiğini söylemiştir. Râfızîlerden Hişam b. Hakem'le (ö.299/911) Mûtezile'den Hişam b. Amr (ö.226/840), henüz mevcut olmadığı ve yok olan bir şeyin de bilinmeyeceği gerekçesiyle Allah'ın ezelde zatından başka bir şeyi bilmediğini iddia etmişlerdir.

bebin bulunmasını ve ona muhtaç olmayı, bir hacmi gerekli kılmaktadır. Meselâ Allah'ın, Arş'ın üzerinde olması halinde bu durum O'nun ya zatından dolayı ve ezeli ya da başka bir sebepten ötürü olmasını, ayrıca onun üzerinde olduğunda da bir sınırının, bölünüp parçalanabilen bir yapısının bulunmasını gerektirir.

“Allah, kendi buyurduğu ve murat ettiği anlamda, üzerinde mekân tutuş, kendisine hulûl ediş ve hacimden münezzehtir. O, izzet, azamet, şamil bir kudret ve nafiz bir irade, muhit bir ilim sahibi, müşabehetten, hudûs ifade eden şeylerden münezzehtir. O, ilâhî sıfatlarla muttasıf olma anlamında Arş'ın ve her şeyin üzerindedir. O'nun varlığının sınırı olmadığı gibi, bir cisim veya cevher de değildir. O'nun varlığı akıl ve fehimle bilinir, ama düşünceler O'nu tasavvur edemediği gibi, vehimler de herhangi bir şeye benzetemez.” diyen Habbâzî, bu hususta farklı görüş sahibi olanların bazı ayetlerden başka var olan iki şeyin mutlaka birinin diğerine göre bir cihette olması gerektiği ve bir mekânda bulunmasının aklın bedihi olarak kabul ettiği şeyler olduğu gibi gerekçeler ileri sürdüklerini, ancak bu aklî istidlallerin yerinde olmadığını; zikredilen ayetlerin ise müteşâbih olup bunların kat'î delil ve muhkem ayetlerle, dinin tevhit ilkesiyle çatışmayacak şekilde te'vil edilmeleri veya selef-i sâlihînin yaptıkları gibi, anlamlarının Allah'ın cihet ve mekândan münezzehtir olduğu prensibini korumak kaydıyla Allah'a havale edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.

Öte yandan Kerrâmiyye'nin iddialarının aksine, Allah Teâlâ'nın zatı hâdis şeylerin mahalli olamaz. Zira Allah, Kur'an'da Hz. İbrahim'in ağzından onun “Ben ufûl edenleri sevmem.”⁴⁵ buyurduğu gibi; ayrıca vacibü'l-vücûd olan Allah'ın zatıyla varlığı mümkün olan varlıklar arasında da bir zıtlığın söz konusu olduğu; hâdis olan o sıfatların kemal ifade etmeleri halinde –ki Allah'ın sıfatlarının kemal ifade etmeleri gerekir- Allah'ın onlara sahip olmadığı zamanlarda eksik olmasının icap edeceği ortaya çıkar.

2. Allah'ın Hiçbir Şeye Benzememesi

“Allah cevher, cisim ve araz olmadığına göre O'nunla yaratıkları arasında herhangi bir benzeşme de söz konusu değildir.” diyen

⁴⁵ el-En'âm 6/76.

sal bir birlik olmadığını ifade etmektedir. Kelâmcıların Kur'an'dan aldıklarını kaydettiği temânu delilinden hareketle ve bu delili çeşitli yönleriyle ele alan Habbâzî, bu konuda birtakım aklî ve naklî delile yer vermektedir.

Allah'ın Cevher, Araz ve Cisim Olup Olmadığı

Cevher, araz ve cisim kavramlarının tanım ve tahlilleriyle yola çıkan; Mütezile âlimlerinin Allah'ın sıfatları olması halinde, sıfatın sıfatla ve arazların da Allah'ın zatıyla kaim olmasının imkansız olması hasebiyle bu sıfatların araz olması gerekeceğini ileri sürdüklerini; Allah'ın sıfatlarının bulunduğunu kabul etmek zorunda kalan ve sıfatların bizzat kendileriyle kaim olamayacağını bilen Kerrâmiyye'nin ise sıfât-ı ilâhiyyenin araz olduğunu iddia ettiklerini, ancak her iki iddianın da yanlış olduğunu anlatan Habbâzî, sözü Hıristiyanlara getirerek şöyle devam etmektedir:

Allah, Hıristiyanların iddia ettikleri gibi cevher değildir. Çünkü cevher arazdan hâli olmaz. Sonra onlar, Allah'ın kendilerine göre sıfat anlamına gelen üç uknumun cevheri olduğunu iddia etmişlerdir. Buna göre Allah üç sıfatı olan bir cevher; yani zat, ilim ve hayattan ibaret olacaktır. Zata baba, ilme oğul, hayata da eş adını verecekler; biri üç, üçü bir; zatı sıfat, sıfatı oğul; baba ve oğlu -babanın daha önce olmasının zorunluluğunu göz ardı ederek- kadim olarak kabul edeceklerdir.

Öte yandan cisim kelimesinin bilinen anlamından hareketle Allah'ın cisim olamayacağını ifade eden müellif, Yahudilerle bazı aşırı Rafizîlerin, Müşebbihe ve Kerrâmiyye'nin Allah'ın cismi olduğunu iddia ettiklerini, bunun ise bâtil olduğunu izah ettikten sonra "Allah şeydir ama herhangi bir şey gibi değildir." dediği gibi, "Allah'ın cismi vardır, ama o herhangi bir cisim gibi değildir." denemeyeceğini, zira bu konuda bir nas söz konusu olmadığı gibi, buna gerek de olmadığını kaydetmektedir.

Habbâzî'ye göre ayrıca Allah'ın herhangi bir sûret, renk, tat ve koku sahibi olması, herhangi bir cihet ve mekânda bulunması da mevzubahis değildir. Çünkü bunlar çok muhtelif olup biri diğerinden üstün olmadığı gibi, birini diğerine tercih etmek için bir sebebe ihtiyaç bulunmamaktadır. Keza Allah her cihet ve mekânda bir anda bulunamayacağı gibi bunların herhangi birinde bulunması da bir se-

“yediğin her lokmadan sonra mutlaka bir lokma daha yemelisin” denmesi durumunda ise sonsuza kadar yemek gerekecektir.

Âlemin hâdis ve sâniin kadim olması halinde; sâniin hâdis ve zamanın kadim olmasının gerekeceğinin ve Allah’ın kadim ve bâki olabilmek için zamana ihtiyacı olacağını, böyle birinin ise lizâtihi vâcib değil, lizatihi mümkün bir varlık olacağını ileri sürülemeyeceğini savunan Habbâzî, devamla “Şayet Allah’ın bu âleme olan önceliği zamansal bir öncelik olsaydı böyle bir iddiada bulunulabilirdi. Oysa hakikat öyle değildir. Buradaki öncelik bugünün yarına olan önceliği gibi zamansal bir öncelik değildir.”

İsim ve Müsemma

Konuya isim, müsemma ve tesmiye kavramlarının tanımlarıyla başlangıç yapan ve bu kavramlar arasında vasıfla sıfat arasındakine benzer bir ilişki bulunduğunu ifade eden Habbâzî, Mûtezile’nin isimle tesmiye ve vasıfla sıfatın aynı olduğunu ileri sürdüklerini, bunun ise onları Allah’ın ezeli isim ve sıfatlarını inkara sevk ettiğini; Eş’arî’nin meseleyi sıfat-ı ilahiye gibi kategorize ettiğini, dolayısıyla bazı isimlerin müsemmanın aynı, bazılarının gayrı bazılarının da ne aynı ne de gayrı olduğunu söylediğini; Ebû İshak el-İsferâînî’nin (ö.418/1027) “Allah ‘benim kelâmım doğrudur.’ dediği zaman tesmiye, isim ve müsemma aynı, ‘Ben Allah’ım.’ dediğinde ise isim ve müsemma aynı, tesmiye ise müsemmanın ne aynı ne de gayrıdır.” dediğini naklettikten sonra şöyle devam etmektedir:

İsmin müsemmadan başka bir şey olması dinî ahkâmı ortadan kaldırır, hatta tevhit inancını ihlal eder. Zira söz gelimi nikâh lafzı başka, nikâhlamak başka, nikâhın gerçekleşmesi başkadır. “Bismillah” demek “billah” demektir. Zira eğer burada “isim” Allah’tan başka bir şey olsaydı, çekilen her besmelede Allah’tan başkası anılmış; Allah ve Resûlullah’a iman onlardan gayrı iman, Allah adına ant içmek O’ndan başkasına yemin etmek olurdu.

1. Allah’ın Birliği

Söze vahid, ahad ve ferd kelimelerinin anlamlarını, aralarındaki farkları ve birliğin çeşitleri hakkında bilgi vererek başlayan müellif Allah’ın zat, isim ve sıfatları bakımından bir olduğunu söylemekte, O’nun çokluk ve azlığı kabul etmediğini, dolayısıyla birliğinin sayı-

ki dönüşünü ayda bir kez yapmaktadır. Bu da güneşin aydan daha az döndüğünü gösterir. Şayet bu dönüşlerin bir başlangıcı bulunmasaydı diğerinden az olan sonsuz iki rakamın bulunması gerekirdi ki böyle bir şey imkânsızdır.

“Allah’tan başka her şey’ demek olan âlem, her bir şeyiyle hâdis olup a’yân ve a’râz; a’yan da mürekkep olan ve olmayan olmak üzere ikiye ayrılır.” dedikten sonra bunların tanımları ve mahiyetlerine ilişkin bilgiler veren Habbâzî, her iki türüyle aynların arazdan hâlî olamadıklarını, böyle bir şeyin ise behemehal hâdis olacağını söylemekte; arazların hadis olmalarına gelince, sürekli olarak gözlemlenen oluş ve yok oluşlarla bunun duyularla idrak olunan bir gerçek olduğunu ifade etmektedir.

Hareket, sükûn, intikal, ortaya çıkma ve gizlenme, zıtların bir arada bulunması ve hiçbirinin olmaması gibi kavramlar üzerinde de duran müellif, bu kavramlardan hareketle cevher ve arazların zorunlu olarak kadim değil, hâdis olacaklarını dile getirmektedir.

“Âlem hâdis olduğuna göre varlığı zorunlu değil aklen mümkündür. Bu durumda da varlık ve yokluktan birini zorunlu hale getirecek bir sebebin olması aklın apaçık olarak ortaya koyduğu bir husustur. Zira sağlam ve görkemli bir binanın karşısında bulunan herkes zorunlu olarak onun bir ustasının bulunduğunu düşünecektir.” diyen Habbâzî, bu âlemdeki eşyanın birbirine zıt unsurlar barındırdığını, kudret ve ilim sahibi bir yaratıcının olmaması halinde bunların bir araya gelemeyeceğini; bunların kendi kendilerini yarattıklarını ileri sürmenin de mümkün olamayacağını, en kâmil varlık olan insanın bile sahip olduğu ve ancak hoşlanmadığı kısa boyluluk vb. bir halini değiştiremediğini ifade etmektedir.

B. Selbî Sıfatlar

“Âlemin varlığının sebebi olan Allah’ın, zorunlu ve kadim olması gerekir. Zira onun olmaması imkânsızdır. Ayrıca kadim olmasa hâdis olacaktır.” dedikten sonra kadim, hâdis, devir ve teselsül kavramlarını tanımlayıp bu konularda uzun açıklamalarda bulunan müellif eşyada geçmişe doğru sonsuzluğun imkânsızlığına karşın, geleceğe doğru sonsuzluğun söz konusu olabileceğini ileri sürmektedir. Zira “Öncesinde bir lokma olmadıkça ağzına herhangi bir lokma koyamazsın.” denmesi halinde kişinin bir şey yemesi imkânsız olacak,

lerden ise bedihî olarak bilinenler zorunlu, istidlal neticesinde bilinenler de kesbîdir.

Sofestâiyye eşyayın hakikatini ve bilinmesini, Sümeniyye ve Berâhime haberin; Melâhide, Râfızîler ve Müşebbihe aklın bilgi vasıtası olduğunu kabul etmemişlerdir. Ancak bu görüşler doğru değildir. Bu arada insanların aklî hükümlerde farklı şeyler söylediklerini ileri sürerek aklın hükümlerinin birbirini nakzettiği gerekçesiyle onun bilgi vasıtası olamayacağını söylemek de doğru değildir. Zira bu gibi durumlarda hata akıldan değil, onu kullanamayan insanlardan kaynaklanmaktadır.

B. İlhâmın Dinî Konularda Bilgi Kaynağı Olup Olmadığı

“Bilgi vasıtalarının üç olması, ilhâmın bilgi kaynağı olmadığını gösterir.” diyen Habbâzî bu konudaki söylemini şöyle sürdürmektedir: Zira herkes kendi görüşünün hak, karşı görüşün ise batıl olduğu hususunda ilhama mazhar olduğunu ileri sürecektir. Bu durumda birbirine zıt dahi olsa her iddianın doğru kabul edilmesi gerekecektir. Birbirine zıt ilhâmlardan hangisinin diğerine tercih edilmesi gerektiğine sonunda başka bir delil aranıp bulunarak karar verilecektir. Bu da o konudaki bilgi kaynağının ilâm değil, o delil olduğunu göstermektedir.

Bu arada dinî konularda haber-i vahid de bir bilgi kaynağı değildir. Zira çelişik olması hasebiyle bir konudaki her haberi kabul etmek bazen mümkün olmayabilir. Birinin tercih edilmesi durumunda ise bilgi kaynağı o haber değil, kendisine dayanılan tercih sebebi olacaktır.

II. ULÛHIYET BAHSİ

A. Âlemin Hudûsu ve Allah'ın Varlığı

Âlemin hâdis olup Dehriyye'nin ileri sürdüğü gibi kadim olmadığını, varlıklarda görülen hareket ve sükûndan yola çıkarak ispat etmeye çalışan Habbâzî bu konudaki görüşünü ayrıca şu gerekçelere dayandırmaktadır:

Felekler şayet ezeli olsalardı hareket etmeleri imkansız olurdu. Hareket edebildiklerine göre ezeli değillerdir. Ayrıca güneş felekle birlikte dönüşünü yılda bir defa yaptığı halde ay kendi yörüngesinde-

Bu bölüm, Habbâzî'nin *el-Hâdî* adlı eserinin bir nevi çevirisi olan geniş özetinden oluşmaktadır. Bu bölümde müellifin kelâmî görüşlerini onun yegâne kelâm kitabı olması hasebiyle bu eserini esas olarak sunmayı uygun gördük. Dolayısıyla burada yer verilen başlık ve bilgiler son bölümde yer verdiğimiz *el-Hâdî*'nin başlık ve bilgileriyle örtüşmektedir. Nitekim bu nedenledir ki Habbâzî'nin kelâm ilminin çeşitli konularına dair görüşlerinden oluşan başlık ve paragrafların sonuna müellifin bu eserindeki ilgili sayfaları zikretmeyi zait gördük.

Habbâzî'nin *el-Hâdî* adlı eserinde temas ettiği kelâmî görüşleri özetle şöyledir:

I. BİLGİ BAHSİ

Bilginin çeşitli tanımlarının olduğunu ifade ettikten sonra Mâtürîdî, Eş'arî; Mâtürîdiyye, Eş'ariyye, Mûtezile ve filozofların tanımlarını zikreden Habbâzî, Mûtezile'nin tanımının doğru olmadığını beyan etmektedir. Bu arada bilginin tanımlanamayacağını ileri sürenlerin de olduğunu nakleden müellif, Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin *Tebssiratü'l-edille* adlı eserinden nakilde bulunarak tanım kavramı üzerinde durmaktadır.

A. Bilgi Edinme Yolları

Habbâzî'ye göre zorunlu ve kesbî olmak üzere ikiye ayrılan bilgi havass-i selime, doğru haber ve akıl olmak üzere üç yolla elde edilir. Zira eğer kişi bilgiyi kendisinden başka birinden edinirse bunun yolu haber, kendi imkânıyla elde etmesi halinde ise eğer zahiri bir yolla olursa duyu, gizli bir yolla olması halinde ise akıl olur. Başka bir yaklaşımla, eğer bilinecek olan şey duyulur türden olursa duyu, akılla bilinen bir şey olursa akıl, bu iki tür dışında bir şey olursa haberle bilinir.

Duyu organlarının beş olduğunu ve bunların her biriyle onunla ilgili şeylerin bilinebileceğini ifade eden müellif, doğru haberin mütevatir ve mucize ile te'yit edilmiş olan peygamber haberi olmak üzere ikiye ayrıldığını zikrettikten sonra duyular ve mütevatir haberle elde edilen bilginin zorunlu, peygamber haberiyle elde edilenin ise istidlal sonucu ve kat'î olduğunu söylemektedir. Akılla bilinen şey-

İKİNCİ BÖLÜM

HABBÂZÎ'NİN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

Çalışmanın sonuna eserin metinde geçen âyet, hadis, şiir, mezhep, şahıs, eser, yer ve terimlerin indeksleriyle dipnotlarda kullandığımız kaynakların bibliyografyası konulmuştur.

ğumuz bu eserin onun *el-Hâdî* adındaki kitabı olduğunu ortaya koymaktadır.

III. el-HÂDÎ'NİN NEŞRE HAZIRLANMASINDA TAKİP EDİLEN METOT

Müellifin bu eserini tenkitli olarak neşre hazırlamaya çalışırken kitabın İstanbul kütüphanelerinde bulunan üç nüshasına başvurulmuştur. Karşılaştırmada bunlardan Süleymaniye Kütüphânesi Fatih bölümünde kayıtlı bulunan ve dipnotlarda fe (ف) harfiyle gösterilen nüsha ana nüsha kabul edilip aynı kütüphânenin Lâleli bölümündeki nüsha lam (ل), Millet Kütüphânesi Feyzullah Efendi bölümündeki nüsha ise fe ye (ف ي) harfleriyle gösterilmiş, ana nüsha varaklarının birinci yüzleri metin içinde elif (ا), ikinci yüzleri de be (ب) harfiyle karşılanmıştır.

el-Hâdî'nin muhtemel müellif nüshası olarak kabul edilebilecek bir metin oluşturup onu ilim ve kültür hayatına kazandırmayı, bir kelâmcı olarak Habbâzî'yi günümüzde İslâmî ilimlerle meşgul olanlara tanıtmayı ve kelâm ilmindeki yerini ortaya koymayı amaçladığımız bu çalışmada Fatih nüshası esas alınmakla birlikte diğer nüshalardaki farkların daha doğru olduğuna kanaat getirilmesi halinde metin ona göre oluşturularak esas nüshadaki farkın dipnotta gösterilmesi cihetine gidilmiştir.

Metnin daha iyi anlaşılıp değerlendirilmesine yardımcı olacağı ümidiyle nüshaların sayfa kenarlarında bulunan ve muhtemelen bazıları müellif ve bazıları da okuyucu notlarından oluşan açıklamaların dipnotlarda kaydedilmesine çalışılmıştır. Keza aynı düşünceyle metinlerde geçen âyet, hadis, şiir ve alıntıların yerleriyle kendilerine atıfta bulunulan şahıs, eser ve mezhepler hakkında da bilgi verilmiştir.

Müellifin baştan sona kadar bazen konuların tam başlıklarını vermekle birlikte genellikle sadece "faslun" lafzıyla yetinerek konu başlıklarını vermediği eserin, son dönem kelâm eserlerinde bulunan bölümlenme sistemi esas alınarak bölüm ve başlıkları oluşturulmuş ve bunlar köşeli parantezler içinde gösterilmiştir.

lümü 3169, Lâleli bölümü 2483, Millet Kütüphanesi Feyzullah bölümü 1177 ve Ankara Millî Kütüphane'de bulunan B00030002 numaralı nüshalardır.

Bunlardan Fatih bölümü nüshası h. 718 (m.1318) yılında istinsah edilmiş olup nesih yazıyla yazılmış, her sayfası 17 satırdan oluşan küçük boy 109 varaktan oluşmaktadır. Gerek somundaki bir kayıttan, gerekse sayfa kenarlarındaki bazı notlardan eserin ilim sahibi biri tarafından okunup tetkik edildiği anlaşılmaktadır.

Aynı kütüphanenin Lâleli bölümünde kayıtlı bulunan nüsha Şam'da h. 790 (m.1388) senesinde Osman b. Muhammed el-Herevî tarafından tâlik yazıyla yazılmış, her sayfası 25 satırdan oluşan küçük boy 70 varaklık bir nüsha olup ciltleme sırasında muhtemelen kaybolması sebebiyle iki yerde birkaç sayfası eksik bulunmaktadır. Nüsha sayfalarının kenarlarında sık sık bazen kısa, bazen de uzunca birtakım notlar bulunmaktadır. Bu notlar, zaman zaman Fatih bölümü nüshası üzerindeki notlarla aynılık arz etmektedir.

Millet Kütüphanesi'nin Feyzullah Efendi bölümünde kayıtlı bulunan nüshanın son sayfasında söz konusu nüshanın h. 790 yılında Ömer b. Hüseyin b. Ali tarafından istinsah edilmiş olduğu kayıtlıdır. Nesih yazıyla yazılmış, her sayfası 15 satırdan oluşan bu nüsha küçük boy 118 varaktan oluşmaktadır. Diğerleri kadar olmasa da sayfa kenarlarında yer yer notlar vardır.

Her üç nüshanın sayfa kenarlarında bulunan bu notların, onları temellük edip okuyan zevat tarafından düşünülmüş olmaları muhtemeldir.

Eserin Ankara Milli Kütüphane'de bulunan nüshası ise h. 710 (m.1310) tarihinde Ali b. Hasan tarafından istinsah edilmiş olup nesih yazıyla yazılmış, her sayfası 21 satırdan oluşan orta boy 64 varaktan ibarettir.

Nüshaların gerek kapak sayfalarında, gerekse ketebelerinde müellif olarak Habbâzî'nin tam adı yer almakta, eser ismi olarak da *el-Hâdî* ibaresi geçmektedir. İfade ettiğimiz bu hususlar, müellifin kelâma dair bir eserinin bulunduğunu ve yazma nüshalara dayalı olarak yaptığımız çalışmayla ilim erbabının tetkik ve istifadesine sundu-

el-Hidâye'si üzerine yapılmış bir şerhtir. *el-Hidâye*'nin mürted bahsinden itibaren son kısmının şerhi olan³⁸ ve *el-Kifâye fî şerhi'l-Hidâye* adındaki eserin, tespitlerimize göre Süleymaniye Ktp. Mahmut Paşa bölümü 212, Şehit Ali Paşa bölümü 761, Murat Buhârî bölümü 106 ve Kütahya İl Halk Kütüphanesi 114 (son nüsha *Fevâidü'l-Hidâye* adıyla) numaralarda yazma nüshaları bulunmaktadır.

3- Şerhu'l-Muğnî. Ne ilk ve ne de müteahhir kaynaklar Habbâzî'ye bu adda bir eser nispet etmişlerdir. Sadece İbn Tağriberdî onun kendi eseri olan *el-Muğnî* üzerine bir şerhinin olduğunu kaydetmiş,³⁹ daha sonra yakın zamanda *el-Muğnî*'yi neşreden Muhammed Mazhar Bekâ da kitabın mukaddime kısmında onu kaynak göstererek müellife ait kitap listesi arasında böyle bir isme yer vermiştir.⁴⁰ Bu arada İbn Tağriberdî'nin *el-Menhel*'ini neşreden Muhammed Muhammed Emin, metinde söz konusu eserin geçtiği yerde bir dipnot düşmüş ve mevzuyla ilgili olarak *Hediyyetü'l-ârifin*'e müracaat edilmesini ifade etmiştir.⁴¹ Ancak *Hediyyetü'l-ârifin*'in ilgili sayfasında Habbâzî'nin eserleri arasında böyle bir isim geçmemektedir.⁴²

4- el-Hâdî. Zehebî, İbn Kutluboğa, Nuaymî, İbnü'l-İmâd v. Abdullah Mustafa el-Merâğî isim vermemekle birlikte onun usûlüddine dair bir eserinin olduğundan söz etmiş, ancak herhangi bir isim zikretmemişlerdir.⁴³ Bu hususta isimlendirmeye giden tek müellif Kâtib Çelebi olmuştur. Müellif, *Keşfü'z-zunûn* adlı eserinde *el-Hâdî fî ilmi'l-keîâm* adında bir eserin adına yer vermiş ve bu eserin baş tarafından kısa bir bölümünü zikrettikten sonra onun Ömer b. Muhammed b. Ömer el-Hanefî'ye ait muhtasar bir kitap olduğunu ifade etmiştir.⁴⁴ Bu çalışmanın sonunda tenkitli metnini sunduğumuz eserin Türkiye kütüphanelerinde tespit edebildiğimiz yazma dört nüshası bulunmaktadır. Bunlar, Süleymaniye Kütüphanesi Fatih bö-

Mu'cemü'l-müellifin, VII, 63; Brockelmann, *GAL*, I, 382; a. mlf., *Suppl.*, III, 657.

³⁸ bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 2003.

³⁹ *el-Menhelü's-sâfi*, VIII, 323.

⁴⁰ s. 10.

⁴¹ VIII, 323.

⁴² I, 787.

⁴³ Zehebî, *Târih*, s. 115; İbn Kutluboğa, *Tâcû't-terâcim*, s. 164; Nuaymî, *ed-Dâris*, I, 504 İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, V, 419; Merâğî, *el-Fethu'l-mübîn*, II,

⁴⁴ II, 2027.

bunların bazılarının adlarını da zikrederler.³⁰ Kendisinden bahseden kaynaklarda ona nispet edilen eserler şunlardır:

1- *el-Muğnî fi usûli'l-fikh*. Habbâzî'ye eser nispet eden âlimlerin müellifle ilgili olarak üzerinde ittifak ettikleri birkaç husustan biri onun fıkıh usûlü konusunda bir eser yazdığı ve adının da *el-Muğnî* (veya *el-Muğnî fi'l-usûl* ya da *el-Muğnî fi usûli'l-fikh*) olduğudur.³¹ Kureşî'nin "ulemânın kendisinden istifade ettiği bir çalışma";³² Aynî'nin ise "çok yararlı, ihtiyacı tam olarak karşılayan kıymetli ve muhtasar bir kitaptır. Onu 780 (1378) yılında güney memleketlerinde büyük hocalardan okudum. Fıkıh usûlüne dair ilk okuduğum kitap odur."³³ Kefevî'nin ise "kişinin usul ilmi konusundaki ihtiyacını eksiksiz karşılayan bir eser",³⁴ diye tavsif ettikleri *el-Muğnî* hakkında detaylı bilgi veren başta Kâtib Çelebi'nin kaydına göre eserin bugüne kadar on ayrı şerhi yapılmıştır. Muhammed b. Ahmed et-Türkmânî'nin (ö.750/1349) *el-Kâşifü'z-zihni* ve İbnü's-Serrâc'ın (ö.770/1368) *el-Münhî*, adlı eserleri zamanın anlayışına uygun olarak son derece muhtasar tutulan eser üzerine yazılan şerhlerden sadece ikisidir.³⁵

Muhtelif kütüphânelerde yazma nüshaları bulunan *el-Muğnî*, ayrıca Muhammed Mazhar Bekâ'nın tahkiki ile yayımlanmıştır.³⁶

2- *Şerhu'l-Hidâye*. Kitaplarında Habbâzî'nin eserlerine de yer veren kaynakların neredeyse tamamında müellife nispet edilen ve "meşhur âlimlerin kendisinden yararlandığı müracaat kitabı" gibi övgü ifadeleriyle anılan eser,³⁷ Mergînânî'nin (ö.595/1197)

³⁰ İbn Tağriberdî, *a.g.e.*, II, 323; Kureşî, *a.g.e.*, II, 669; İbn Kutluboğa, *a.g.e.*, s. 164; Aynî, *a.g.e.*, s. 137; Kefevî, *a.g.e.*, vr. 314a.

³¹ Zehebî, *Târih*, s. 115; Aynî, *a.g.e.*, s. 137; İbn Tağriberdî, *a.g.e.*, VIII, 32-323; İbn Kutluboğa, *a.g.e.*, s. 164; İbnü'l-İmâd, *a.g.e.*, I, 504; Kefevî, *a.g.e.*, vr. 314a; Kureşî, *a.g.e.*, II, 669; Kâtib Çelebi, *a.g.e.*, III, 1749-1750.

³² *a.g.e.*, II, 669.

³³ *a.g.e.*, s. 137.

³⁴ *a.g.e.*, vr. 314a.

³⁵ bk. Kâtib Çelebi, *a.g.e.*, II, 1749-1750 ; Bekâ, "Mukaddime", s. 11-15.

³⁶ Mekke 1403/1982.

³⁷ Aynî, *a.g.e.*, s. 137; İbn Tağriberdî, *a.g.e.*, VIII, 323; İbn Kutluboğa, *a.g.e.*, s. 164; Kureşî, *a.g.e.*, II, 669; Kefevî, *a.g.e.*, vr. 314a; İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn*, I, 787; Zirikî, *el-A'lâm*, V, 315; Ömer Rızâ Kehhâle,

1- Şücaüddîn Hibetullah b. Ahmed et-Türkistânî.²³ Fıkıh, usul, cedel ve münâzara ilimlerindeki vukûfiyle tanınmış olan Hibetullah'ın *Şerhu'l-Câmii'l-kebîr*, *Şerhu Akîdeti't-Tahâvî* ve *Tebşiratü'l-esrâr fi şerhi'l-Menâr* gibi eserleri vardır. Şam'da bulunduğu sırada Habbâzî'den ders okumuş olan Hibetullah h. 671 (m. 1272) yılında vefat etmiştir.²⁴

2- Dâvud b. Oğulbeğ (veya Ğulbeğ) b. Ali er-Rûmî.²⁵ Uzun Bedir (el-Bedrü't-tavîl) ve Mantıkçı (el-Mantikî) diye ve daha çok kelâm ve fıkıh usûlü ilimlerindeki vukûfuyla tanınan Dâvud, Konya'da doğup büyümüş, Şam'a giderek orada Habbâzî'nin öğrencisi olmuş, otuz sene kadar bu şehirde ikâmet ettikten sonra Halep'e dönmüş ve burada da on beş sene ders okutmuştur. Dâvud h. 715 (m. 1315) yılında vefat etmiştir.²⁶

3- Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Mes'ûd b. Abdurrahmân el-Konevî.²⁷ Aslen Konyalı ve Hanefî ulemâdan olup fıkıh, usul ve Arap dili gibi ilim dallarında öne çıkmış olan Ahmed'in *Şerhu Akîdeti't-Tahâvî* ve *şerhu'l-Câmii'l-kebîr* gibi eserleri vardır. Şam'da bulunduğu sırada Habbâzî'den usûl okuduğu kaydedilen Konevî h. 732 (m.1331) yılında vefat etmiştir.²⁸

C. Eserleri

Tarihçi Zehebî ve İbnü'l-İmâd (ö.1089/1679), Habbâzî'nin fıkıh usûlü ve kelâma dâir eserler te'lif ettiğini zikretmekle birlikte bu eserlerin adlarından söz etmezler.²⁹ İbn Tağriberdî (ö.874/1469), Kureşî, Aynî, İbn Kutluboğa (ö.879/1474) ve Kefevî gibi bazı müellifler ise, onun çeşitli ilim dallarına dair eserlerinin olduğunu, ayrıca

²³ Kefevî, *a.g.e.*, vr. 314a; Leknevî, *a.g.e.*, s. 246; Merâğî, *a.g.e.*, II, 79; Bekâ, *a.g.e.*, s. 9.

²⁴ Kureşî, *a.g.e.*, III, 566-567.

²⁵ Kefevî, *a.g.e.*, vr. 314a; Leknevî, *a.g.e.*, s. 246; Merâğî, *a.g.e.*, II, 79; Bekâ, *a.g.e.*, s.9.

²⁶ Kureşî, *a.g.e.*, II, 190.

²⁷ Kefevî, *a.g.e.*, vr. 314a; Leknevî, *a.g.e.*, s. 246; Merâğî, *a.g.e.*, II, 79.

²⁸ Kureşî, *el-Cevâhirül'l-mudıyye*, I, 339.

²⁹ Zehebî, *Târih*, s. 115; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 331; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, V, 419.

(ö.541/1146) eşi Zümrüt Hâtun'un (ö.557/1161) yaptırdığı için onun adıyla anılan ve vakfiyesinde orada en bilgili Hanefî âlimlerinin ders vermelerinin şart koşulduğu¹⁸ Hâtuniye Medresesi'nde müderrislik yapmıştır.¹⁹

A. Hocaları

Kaynaklar genellikle Habbâzî'nin hocalarından söz etmezler. Bu konuda ilk olarak isim zikreden müellif Kureşî (ö.775/1373), ikincisi ise Süleyman el-Kefevî olmuştur.²⁰ Daha sonra Leknevî (ö.1304/1886) ile çağdaş müelliflerden Abdullah Mustafa el-Merâğî ve Muhammed Mazhar Bekâ onları takip etmişlerdir.²¹ Bu müelliflerin kayıtlarına göre Habbâzî gençlik çağlarında, henüz Şam'a intikal etmediği bir dönemde, *Şerhu'l-Hidâye*, *Şerhu Usûli'l-Pezdevî* ve *Keşfü'l-esrâr* gibi eserlerin müellifi olan Alâeddîn Abdülaziz b. Ahmed el-Buhârî'den (ö.730/1329) ders okumuştur. Diğer kaynaklar müellifin Buhârî'den ne okuduğu hususuna temas etmezlerken, Kefevî buna da deyinmekte ve üstadın bu hocasından fıkıh okuduğunu kaydetmektedir.

Öte yandan Kefevî ve Leknevî, Habbâzî'nin yalnızca bir hocasını zikretmelerine karşın Merâğî ve Habbâzî'nin *el-Muğnî*'sini neşreden Muhammed Mazhar Bekâ herhangi bir isim vermemekle birlikte, onun başka üstatlardan da ders almış olduğunu ilâve etmişlerdir.²²

B. Öğrencileri

Habbâzî'nin hocaları hakkında söz ettiğimiz durum öğrencileri için de geçerlidir. Başta Kefevî'nin kaydına göre âlimimizden ders almış olan kimseler şunlardır:

¹⁸ İbn Tağriberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, VIII, 323; Kefevî, *Ketâib*, vr. 314a; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, II, 669.

¹⁹ Zehebî, *el-Müştebeh*, I, 179; Zehebî, *Târih*, s. 115-116; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 331; İbn Tağriberdî, *a.g.e.*, VIII, 323; Aynî, *İkdü'l-cümân*, s. 137; Kureşî, *a.g.e.*, II, 668; Kefevî, *a.g.e.*, vr. 314a.

²⁰ *a.g.e.*, vr. 314a.

²¹ Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 245; Merâğî, *el-Fethu'l-mübin*, II, 79; Bekâ, "Mukaddime", s. 8.

²² Kureşî, *a.g.e.*, II, 428; Kefevî, *a.g.e.*, vr. 314a; Leknevî, *a.g.e.*, s. 245; Merâğî, *a.g.e.*, II, 79; Bekâ, *a.g.e.*, s. 8; ayrıca bk. Ziriklî, *Kâmûsü'l-a'lâm*, IV, 137.

(ö.1067/1657) *el-Muğni*'den söz ederken vefat tarihini rakamla 671 ve 691, yazıyla da sadece altı yüz yetmiş bir ifadesiyle¹¹ daha sonra Abdullah Mustafa el-Merâğî de bu son rakamı tercih ederek müellifin 671 yılında¹² vefat ettiğini zikretmişlerdir. Ancak ondan bahseden müelliflerin neredeyse tamamı, özellikle Habbâzî'nin yaşadığı tarihe yakın olanları, bunların üçünde de başta onu Şam'da gördüğünü kaydeden Zehebî ile Nuaymî, müellifin h. 674 (m.1275) yılından itibaren ömrünün sonuna kadar buradaki Hâtuniye Medresesi'nde ders verdiğini ifade etmelerdir. Bizim tespitlerimize göre de müellif *el-Hâdî* adlı eserinde¹³, bu kitabı yazdığı sırada Hz. Peygamber'in vefatının üzerinden 685 yıl geçtiğini kaydetmek suretiyle bu tarihi imkansız kılmaktadır.

Sonuç olarak yukarıdaki açıklamaları göz önüne aldığımızda Habbâzî'nin 691 (1292) yılında vefat ettiğini ve buna bağlı olarak da 621 (1222) veya 629 (1230) yılında dünyaya gelmiş olduğunu söyleyebiliriz.

II. İLMÎ ŞAHSİYETİ

Habbâzî'den bahseden kaynakların büyük bir kısmı onun Hanefî olduğu hususunda birleşlerdir. Zehebî onun "zeki, zühd, ahlâk, ve takvâ sahibi",¹⁴ Hanefî mezhebinin inceliklerine vâkıf bir fıkıhçı; İbn Kesîr "zeki, güzel ahlâk sahibi ve aşırılıkları olmayan bir zat";¹⁵ Kefevî (ö.997/1588) ise "fûrû ve usûl ilimlerine, aklî ve naklî meselelerle bunların ilke ve yöntemlerine vâkıf biri"¹⁶ olarak tavsif etmektedirler. O, ilk eğitimini doğup büyüdüğü Hocend'de aldıktan sonra Harezm'e geçerek ilim tahsilini orada ikmal etmiştir. Müellif bir süre burada hocalık yaptıktan sonra Bağdat'a intikal ederek orada Nizâmiye Medresesi'nde ders vermiştir.¹⁷ Âlimimiz daha sonra gidip yerleştiği Şam'da bir süre Eyyübî sultanlarından İzzeddin Aybek'in (ö.645/1247) inşa ettiği ve onun adıyla anılan İzziyye Medresesi'nde, ardından uzunca bir süre (674-691) Sultan İmâdüddîn Zengî'nin

¹¹ *Kesfûz'-zunûn*, II, 1749.

¹² *el-Fethu'l-mübîn*, II, 79.

¹³ Bk. bu kitabın tenkitli metin kısmı, s. 209.

¹⁴ *Târih*, s. 115.

¹⁵ *el-Bidâye*, VIII, 331.

¹⁶ *Ketâib*, vr. 314a.

¹⁷ Zehebî, *Târih*, s. 116.

değil, 629 yılında doğmuş; şayet 614 yılında dünyaya gelmiş ve 62 yıl yaşamış ise bu durumda da 676 yılında ölmüş olması icap eder.

Habbâzî İslâm tarihinin, ilim adamlarının devlet ricâlinden büyük destek ve himaye gördükleri, böylece ilim, kültür ve medeniyetin gelişmesi için elverişli bir ortamın oluştuğu ve bu sayede Ebû Hanîfe (ö.150/767), Buhârî (ö.256/870), Mâtürîdî (ö.333/944), Fârâbî (ö.339/950), İbn Sînâ (ö.428/1036), Bîrûnî (ö.428/1037), Nesefî ve Râzîlerin yetiştiği bir dönemde yaşamıştır. Doğduğu yıllar Hocend bölgesinde Harzemşahlar'ın (m.1157-1230) egemenliğinin sona erip Çağatayların (m.1227-1882) hükümlerinin başladığı bir döneme rastlar. Âlimimiz ilk ilim tahsiline Harezmi'de başlar. Daha sonra o günün yaygın ilim anlayışı uyarınca ilimde yetişip iyi bir seviyeye gelmesi üzerine çocukluk ve gençlik yıllarının şehri ve yurdu olan bu bölgeden ayrılp Bağdat'a gider, orada bir süre kalır ve müteakiben Şam'a geçer. Bu yıllar muhtemelen Hülâgu'nun Bağdat'ı alarak Abbâsî Devleti'ne son verdiği (m.1258); Mısır, Sûriye ve Ürdün bölgelerine Memlükler'in (m.1250-1517) egemen oldukları yıllardır. Şam'da bir süre İzziye Medresesi'nde ders verdikten sonra hacca giden Habbâzî, bir sene Mekke'de ikamet eder. Müteakiben Şam'a geri dönen müellif, burada Nuaymî'nin (ö.927/1520) ifadelerinden anlaşıldığına göre 674 tarihine rastlayan bu yıldan itibaren Hâtuniye Medresesi'nde hocalık yapar.⁵ Habbâzî vefat ettiği 691 (1292) yılına kadar sürdürdüğü bu eğitim faaliyetine ilave olarak bu dönem içinde müftülük hizmetleri de ifa etmiştir.⁶

Başta Zehebî ve İbn Kesîr (ö.774/1372) olmak üzere müelliften bahseden kaynakların tamamına yakın bir kısmı onun Şam'da h. 691 (m. 1292) yılında,⁷ bazı tarihçiler 62,⁸ bazıları da 70⁹ yaşında vefat ettiğini ve Sûfiler Mezarlığı'na defnedildiğini kaydederler. Sadece Bedreddin el-Aynî (ö.855/1451) onun 68 yaşında,¹⁰ Kâtib Çelebi

⁵ *ed-Dâris*, I, 504; ayrıca bk. Zehebî, *a.g.e.*, s. 116.

⁶ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudıyye*, II, 168; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, V, 419; Kefevî, *Ketâibü'l-a'lâm*, vr. 314a; Merâğî, *el-Fethu'l-mübîn*, II, 79.

⁷ Zehebî, *el-Müştebeh*, I, 179; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 331; Aynî, *İkdü'l-cümân*, s. 136-137.

⁸ Zehebî, *Târih*, s. 116; İbn Kesîr, *a.g.e.*, VIII, 331; İbn Kutluboğa, *a.g.e.*, s. 164.

⁹ Zehebî, *el-Müştebeh*, I, 179; Kureşî, *a.g.e.*, II, 669; Kefevî, *a.g.e.*, vr. 314a.

¹⁰ Aynî, *a.g.e.*, s. 136-137.

I. HAYATI

Kısaca Habbâzî olarak anılan müellifin isim zinciri Muhammed Celâleddin Ömer b. Muhammed b. Ömer el-Hocendî el-Habbâzî şeklindedir. Kendisinden bahseden kaynaklar onun bir Türk yurdu olan Mâverâünnehir bölgesinden olduğunu ifade ederler.¹ Bazı kaynaklar da onu bugünkü Özbekistan'ın Hocend şehrinden olduğunu göstermek üzere Hocendî olarak anarlar.² Müellifi Şam'da gördüğünü nakleden Zehebî (ö.748/1347) başta olmak üzere eserlerinde kendisine yer veren âlimlerin tamamı onu Habbâzî olarak tanıtmışlardır. Ancak ulaşabildiğimiz eserlerde onun niçin bu isimle anıldığına dair herhangi bir kayda rastlayamadık.

Tam adından, babasının isminin Muhammed ve aynı isimde bir de oğlu olduğu anlaşılan Habbâzî'nin nerede ve ne zaman dünyaya geldiği ihtilaflıdır. Bazı kaynaklar onun Hocend'de doğduğunu kaydederken, bazıları da sadece doğduğu bölgeyi zikretmekle yetinmektedirler. Bu arada tarihçi Zehebî *Târîhu'l-İslâm* adlı eserinde önce onun Hocendli olduğunu zikretmesine rağmen bir sonraki sayfada Halep'te dünyaya geldiğini kaydetmektedir.³ İzahı imkânsız olmasa da bir hayli güçlük içeren bu durum, tarihçinin hem bir önceki kendi beyanına hem de müellif hakkındaki konuyla ilgili genel kabule ters düştüğü açıktır.

Biri dışarıda tutulacak olursa kaynaklarda Habbâzî'nin doğum tarihi ile ilgili olarak herhangi bir açık ifadeye rastlanmaz. Sadece Zehebî onun h. 614 (m.1217) yılında Receb ayının ikinci Cuma günü dünyaya geldiğini zikreder.⁴ Ne var ki müellif, burada daha önceki h. 691 (m.1292) yılında ve 62 yaşında vefat ettiğini bildirdiği ifadesiyle çelişmektedir. Zira eğer 62 yaşında ve 691 yılında vefat etmiş ise 614

¹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm* (691-700 arası olayları), s. 115; Aynî, *İkdü'l-cümân*, s. 137.

² Zehebî, *a.g.e.*, s. 115; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, VIII, 331; Aynî, *a.g.e.*, s. 136; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, V, 419; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1749; Brockelmann, Carl, *GAL*, I, 383; a. mlf., *Suppl.*, III, 657; İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifîn*, I, 787; Merâğî, *el-Fethu'l-mübîn*, II, 79; Habbâzî, *el-Muğnî fî usûli'l-fikh* (nşr. Muhammed Mazhar Bekâ), neşredenin girişi, s. 7; Zirikî, *el-A'lâm*, V, 315.

³ bk. s. 115-116.

⁴ *a.g.e.*, s. 116.

BİRİNCİ BÖLÜM
HABBÂZÎ

nümüz düşünce ve ilim hayatına lâayık olduđu şekilde incelenip sunulmamıştır.

Daha çok usûl-i fıkıhçılıđıyla tanınan ve kelâmcı yönüyle pek bilinmeyen Mâtürîdiyye'ye mensup ilim adamlarından biri de Habbâzî'dir. Bu çalışmamızda kelâmî görüşlerini bu ilmin tekâmül döneminde yazdığı bir eserinden yola çıkarak ortaya koymaya çalıştığımız Hocendli Habbâzî, bu ekolün tarihinde doğuşundan bugüne uzanan çizgi dikkate alındığında orta bir noktayı temsil eden; diđer ekoller ve İslam felsefesiyle Sünnî-Mâtürîdî kelâmın ilişkileri açısından örnek bir şahsiyet olduđu görülür.

Günümüz ilim, kültür ve düşünce hayatına sunmaya çalıştığımız bu eser, iki bölüm ve sonuna ilâve ettiğimiz bir ekten oluşmaktadır. Birinci bölümde Habbâzî'nin hayatı ve ilmî şahsiyeti ele alınmakta, ikinci bölümde kelâmî görüşlerine yer verilmekte, ek kısmında ise müellifin kelâmî görüşlerinin yer aldığı *el-Hâdî* adlı eserinin tenkitli neşri bulunmaktadır. Eserin Türkçe bölümünde bir sonuç ve değerlendirme ile bibliyografyaya; *el-Hâdî*'nin tenkitli metninin yer aldığı son bölümde ise çeşitli indekslerle bölümün dipnotlarında başvuru kaynaklara dair bibliyografyaya yer verilmiştir.

Bu çalışmanın mükemmel olduğunu iddia etmiyor, ancak düşünce hayatımızda hak ettiđi yeri alacağını umuyoruz. Bu umudumuzun gerçekleşmesi bizi bahtiyar edecektir. Güç ve başarı Allah'tan; her türlü minnet, şükran, hamid ve senâ da ihsân ve tevfiğin yegâne sahibi olan Allah'adır.

SUNUŞ

Sünnî kelâm Kur'an, mütevatir sünnet ve akli esas alan metodu sayesinde, ortaya çıkışından bu yana İslâm inançlarını bazı iç ve dış unsurlara karşı savunmuş, İslâm akâidini Müslümanların % 99'u tarafından benimsenecek şekilde ortaya koyabilmiştir. Bu nedenle İslâm düşünce hayatının, neredeyse tamamını teşkil ettiğini söyleyebileceğimiz Ehl-i sünnet inançları bütün incelikleriyle araştırılıp tanınmaya, hareket noktası, örnek ve hatta esas alınmaya değer bir önemi hâiz bulunmaktadır. Sünnî kelâm, kurucularından yola çıkılarak Mâtürîdî (ö.333/944) ve Eş'arî (ö.324/935) kelâmı olmak üzere iki gruba ayrılmıştır.

Çoğunluğunu Türklerin oluşturduğu Hanefî mezhebine mensup olanların teşkil ettikleri Mâtürîdî kelâmı hem ilim adamları hem de diğer mensupları bakımından âdeta bir Türk düşüncesi görünümünü vermektedir. Bugüne kadar Sünnî Müslümanların % 50'sinden fazlası tarafından benimsenen bu ekol, İmâm Mâtürîdî'den sonra Nüreddin es-Sâbûnî (ö.580/1184), Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö.508/1114), Siracüddin el-Ûşî (ö.575/1179), Ali el-Kârî (ö.1014/1606) ve Hızır Bey (ö.867/1459) gibi pek çok ilim adamı yetiştirmiştir. Gariptir ki bu derece benimsenen ve değerli ilim adamları yetiştiren bu okul son zamanlarda gözlemlenen bazı takdire şayan çalışmalar bir tarafa gü-

THE HISTORY OF THE UNITED STATES AND TERRITORIES OF THE WESTERN WORLD

1877

KISALTMALAR

- a.e.....** : Aynı eser
a.g.e..... : Adı geçen eser
a. mlf..... : Aynı müellif
h..... : Hicrî
Ktp..... : Kütüphanesi
m..... : Miladî
nşr..... : Neşreden
ö..... : Ölümü
s..... : Sayfa
trc..... : Tercüme eden
ts..... : Tarihsiz
vb..... : Ve benzeri
vr..... : Varak
yy..... : Yayın yeri yok

Kulların Gücü.....	37
Kulların Fiillerinin Yaratılması.....	38
Kesb.....	39
Tevlid ve Tevellüd.....	39
İrâdenin Objesi.....	39
Salâh ve Aslah Meselesi.....	40
Ecel.....	41
Rızık.....	41
Hidâyet ve Dalâlet.....	42
Güç Yetirilemeyen Şeyle Yükümlü Kılınma.....	42
Nimet.....	43
III. NÜBÜVVET BAHSİ.....	43
A. Hz. Muhammed'in Peygamberliği.....	44
B. İsmet.....	45
C. Efdaliyet Meselesi.....	46
D. Kerâmet.....	46
IV. ÂHİRET AHVÂLİ VE SEM'İYYÂT BAHİSLERİ.....	47
A. Kabir Hayatı.....	48
1. Münker ve Nekîr'in Sualleri.....	48
2. Kabir Azâbı.....	48
B. Mîzân.....	48
C. Sırat.....	49
D. Günah ve Cehennem Azâbı.....	49
E. Şefâat.....	50
F. Küfrün Affı.....	50
G. Allah'ın Zulüm ve Yalana Kâdir Olmasının İmkânsızlığı.....	51
V. HÂTİME BAHİSLERİ.....	51
A. İman.....	51
İmanın İkrardan İbaret Olup Olmadığı.....	52
İmanın Artıp Eksilmesi.....	53
Muvâfât.....	54
İman ve İslâm'ın Bir Olması.....	54
Mukallidin İmanı.....	55
B. Devlet Başkanlığı.....	56
Hz. Ebû Bekir'in Halifeliği.....	57
Hz. Ömer'in Halifeliği.....	58
Hz. Osman'ın Halifeliği.....	58
Hz. Ali'nin Halifeliği.....	59
C. Ashâbın Fazilet Sıralaması.....	59
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME.....	61
BİBLİYOGRAFYA.....	63
KİTÂBÜ'L-HÂDÎ FÎ USÛLİ'D-DÎN.....	65

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	7
SUNUŞ.....	9

BİRİNCİ BÖLÜM HABBÂZÎ

I. HAYATI	13
II. İLMÎ ŞAHSİYETİ	15
A. Hocaları	16
B. Öğrencileri	16
C. Eserleri	17
III. el-HÂDÎ'NİN NEŞRE HAZIRLANMASINDA TAKİP EDİLEN METOT ...	21

İKİNCİ BÖLÜM HABBÂZÎ'NİN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

I. BİLGİ BAHSİ	25
A. Bilgi Edinme Yolları.....	25
B. İlhamın Dinî Konularda Bilgi Kaynağı Olup Olmadığı.....	26
II. ULÛHİYET BAHSİ	26
A. Âlemin Hudûsu ve Allah'ın Varlığı.....	26
B. Selbî Sıfatlar	27
İsim ve Müsemmâ.....	28
1. Allah'ın Birliği.....	28
Allah'ın Cevher, Araz ve Cisim Olup Olmadığı.....	29
2. Allah'ın Hiçbir Şeye Benzememesi.....	30
C. Sübûtî Sıfatlar	31
1. İlim.....	31
2. Kudret	32
3. Hayat.....	32
4. Semî' ve Basar	33
5. Kelâm.....	33
6. İrâde.....	34
7. Tekvîn.....	35
Rü'yetullah.....	36
Ma'dûm.....	37
İllet ve Hikmet.....	37

MARMARA İLÂHİYAT VAKFI YAYINLARI Nu. 201

ISBN 975-548-200-8

Kitabın Adı
HABBÂZÎ, KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ
ve el-HÂDÎ ADLI ESERİ

Yazarı
Doç. Dr. Adil Bebek

Dizgi-Mizanpaj
İFAV

Kapak Tasarım
Nüans Ajans

Baskı/Cilt
İtimat

1. Basım
Eylül 2006 - İSTANBUL

İsteme Adresi
Marmara İlâhiyat Vakfı Yayınları
Mahir İz Cad. No: 2 Bağlarbaşı
Üsküdar 34662 İSTANBUL
Tel: 0216 651 15 06 Faks: 0216 651 00 61
bilgi@mifav.org - www.mifav.org

**HABBÂZÎ,
KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ
ve el-HÂDÎ ADLI ESERİ**

Doç. Dr. Adil Bebek



İstanbul 2006

**HABBÂZÎ,
KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ
ve el-HÂDÎ ADLI ESERİ**