

T.C.
FIRAT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

**NURETTİN ES-SÂBÛNÎ'NİN EL- KİFÂYE Fİ'L-
HİDAYE ADLI ESERİNİN TAHKİKİ VE KELAM
İLMİNE KATKILARI AÇISINDAN
DEĞERLENDİRİLMESİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN
Prof. Dr. Selim ÖZARSLAN

HAZIRLAYAN
Mehmet ÖZEL

ELAZIĞ - 2013

T.C.
FIRAT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

NURETTİN ES-SÂBÛNÎ'NİN EL- KİFÂYE Fİ'L- HİDAYE ADLI
ESERİNİN TAHKİKİ VE KELAM İLMİNE KATKILARI
AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN
Prof. Dr. Selim ÖZARSLAN

HAZIRLAYAN
Mehmet ÖZEL

Jürimiz, 15/02/2013 tarihinde yapılan tez savunma sınavı sonunda bu yüksek lisans / doktora tezini oy birliği / oy çokluğu ile başarılı saymıştır.

Jüri Üyeleri:

1. **Prof. Dr. Selim ÖZARSLAN (Danışman)**
2. **Prof. Dr. Erkan YAR**
3. **Prof. Dr. İskender OYMAK**
- 4.
- 5.

F. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun tarih ve sayılı kararıyla bu tezin kabulü onaylanmıştır.

Prof. Dr. Enver ÇAKAR
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

Nurettin Es-Sâbûnî'nin El- Kifâye Fi'l- Hidaye Adlı Eserinin Tahkiki Ve Kelam İlmine Katkıları Açısından Değerlendirilmesi

Mehmet ÖZEL

Fırat Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Kelam Bilim Dalı

Elazığ-2013; Sayfa: VII+173

Bilindiği gibi İslam ilimleri ve düşüncesi derin bir geleneğe dayanmaktadır. Bu ilmi gelenek içinde Hanefî- Mâtûridî ekolü önemli bir yere sahiptir. Bu çalışmamızda bu ekolün önemli eserlerinden biri olan Nurettin es- Sâbûnî'ye ait *el- Kifâye* adlı eseri incelemeye çalıştık. Çalışma iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde; Eserle ilgili genel bilgiler ve eserin tahkiki metnini verdik. İkinci bölümde; *el-Kifâye* adlı eseri kelamî açıdan değerlendirdik.

Anahtar Kelimeler: Nurettin es- Sâbûnî, el- Kifâye, Tahkik

ABSTRACT

Master Thesis

**Interpretation of The Book *Al-Kifaya Fi'l- Hiday* Written by Nuraddin As-Sabuni
And its Contribution To Islamic Teology**

Mehmet ÖZEL

Firat University,

Institute of Social Sciences

Department of Basic Islamic Sciences

Department of Theology

Elazığ-2013; Page: VII+173

As it is known Islamic science and thoughts are based on a great tradition. In this scientific tradititon, Hanafi-Maturıdı eole has an important place. With this work we have tried to explore , one of important piece of this eole, *al-Kıfaya* which is written by Nuraddin as- Sabuny. This work consists of two parts. At the first part we tried to present the typed form of the book. At second part we examined the book *al- Kıfaya*.

Key Words: Nuraddin as- Sabuny, el- Kifâya, Tahkik

İÇİNDEKİLER

ÖZET	II
ABSTRACT.....	III
İÇİNDEKİLER.....	IV
ÖNSÖZ	VI
KISALTMALAR	VII
GİRİŞ.....	1
I. Araştırmanın Konusu	1
II. Araştırmanın Amaç ve Yöntemi.....	1
III. Araştırmanın Kaynakları	2
IV. Eser Tahkik Edilirken Takip Edilen Yöntem.....	3
V. Sâbunî'nin Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri	5
V. I. Hayatı ve Şahsiyeti.....	5
V. II. İlmi Hayatı	6
V. III. Sâbunî'nin Eserleri	7
V. III. I. el- Munteka	8
V. III. II. el- Bidâye	8
V. III. III. el- Kifâye	9

BİRİNCİ BÖLÜM

1. SÂBUNÎ'NİN EL- KİFÂYE ADLI ESERİNİN TANITIMI VE TAHKİKİ ...	11
1.1.Eserin Tanıtımı.....	11
1.1.1 Genel Bilgiler	11
1.1.2. Eserin Muhtevası	12
1.1.3. Eserin Nüshaları	13
1.2. Eserin Tahkikli Metni.....	21

İKİNCİ BÖLÜM

2. EL-KİFÂYE'NİN KELAM İLMİNE KATKILARI AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ	133
2.1. El- Kifâye'nin Girişi	133

2.2. El- Kifaye’de İlahiyat Bahisleri	137
2.2.1. Allah’ın Varlığı	137
2.2.2. Allah’ın Birliği	138
2.2.3. Allah’ın Sıfatları	140
2.2.4. İsim ve Müsemma	143
2.2.5. Allah Kelamının Ezelî Oluşu	143
2.2.6. Tekvin ve Mükevven (Yaratan ve Yaratılan)	145
2.2.7. Ru’yetullah (Allah’ın Görülebilirliği)	146
2.2.8. İrade	148
2.3. El- Kifaye’de Nübüvvet (Peygamberlik) Bahisleri	149
2.3.1. Nübüvvet	149
2.3.2. Peygamberlerin Özellikleri	150
2.3.3. Keramet	152
2.3.4. İmamet (Devlet Başkanlığı)	152
2.4. El- Kifaye’de Kaza ve Kader Bahisleri	155
2.4.1. Adalet ve Zulüm	155
2.4.2. İstitâat	156
2.4.3. Fiillerin Yaratılması	156
2.4.4. Güç Yetirilemeyecek Şeyle Teklif	158
2.4.5. Allah’ın Salah ve Aslaha Riayet Etmesi	159
2.4.6. Rızık, Ecel	159
2.4.7. Kaza ve Kader	160
2.5. El- Kifaye’de İman ve Bazı Semiyat Bahisleri	161
2.5.1. Büyük Günah İşleyenin Durumu	161
2.5.2. Şefaât	163
2.5.3. İman ve İslam	164
2.5.4. Bazı Semiyat Bahisleri	166
SONUÇ	169
BİBLİYOGRAFYA	171
ÖZGEÇMİŞ	173

ÖNSÖZ

Yazma eserler, İslami İlimlerde çok önemli bir yere sahiptir. Türkiye kütüphaneleri yazma eserlerle doludur. Bu eserlerin günümüz araştırmacılarının hizmetine sunulabilmesi için araştırmacıların bunları gün yüzüne çıkarıp, alanla ilgili uzmanların hizmetine sunması gerekmektedir.

Bu çalışma Mâtûridî mezhebinin önemli eserlerinden biri olan *el-Kifâye* adlı eseri daha kolay ulaşılır kılmayı hedeflemektedir. Araştırmamızın belirttiğimiz yönde araştırmacılara yardımcı olması bizleri mutlu edecektir. Ayrıca ülkemizde çok bilinen ve görüşlerine başvuru müellifin, bu eserin el yazması formatında olması bir eksiklikti.

Çalışmamız giriş dışında iki bölümden oluşmaktadır. Girişte; araştırmamızın amacı, kaynakları, Nurettin es- Sâbûnî'nin hayatı ve eserleri ile ilgili bilgi verildi. Birinci bölümde; Sâbûnî'nin *el- Kifâye* adlı eserinin tanıtımı yapıldı ve tahkikli metni arz edildi. İkinci bölümde ise eserin kelam ilmi açısından tahlili verildi.

Tahkik çalışmasının, büyük sabır ve itina isteyen bir çalışma olduğu bu işi bilenler açısından malumdur. Dolayısıyla ben bu çalışmayı yaparken aileme önemli sıkıntılar yaşattım. Bu anlamda benimle beraber bu zorlu çalışmaya katlanan eşime teşekkür ediyorum.

Ayrıca çalışmam boyunca bana her türlü desteği veren danışman hocam Prof. Dr. Selim Özarslan beye ve bu anlamda bana katkı sunan tüm dostlarıma, çalışma boyunca beni mazur gören tüm yakınlarıma teşekkürü borç bilirim.

Çalışmamızın ülkemizdeki kelam çalışmalarında ufak da olsa bir boşluğu doldurması bizi bahtiyar edecektir.

KISALTMALAR

- a.g.b.** : Adı geçen bölüm
a.g.e. : Adı geçen eser
a.s. : Aleyhi's- Selam
b. : Bin
Bkz. : Bakınız
c. : Cilt
DİA : Diyanet İslam Ansiklopedisi
GAL : Geschichte der Arabischen Litteratur
Haz. : Hazırlayan
ktp. : Kütüphanesi
m. : Miladi
Örn. : Örnek
s. : Sayfa
thk. : Tahkik
trc. : Tercüme
v. : Vefatı
vr. : Varak

GİRİŞ

Bilindiği gibi İslam ilimleri derin bir geleneğin ürünüdürler. İslam dinini anlamak, yorumlamak ve doğru bir şekilde aktarmak bu derin gelenekle kurulacak ünsiyetle mümkün olmaktadır. Bu haseple İslami ilimlerle uğraşan her araştırmacı bu ilim geleneği ile ünsiyet kurmalı, oluşum ve kırılma noktalarını iyi tespit etmelidir.

İslam ilim geleneği için el yazmaları önemli bir yer tutmaktadır. Kütüphanelerimizde bulunan birçok el yazması eser henüz incelenmemiş ve incelenmeyi beklemektedir. Kanaatimizce araştırmacıların bu alana el atmaları, önceki satırlarda bahsettiğimiz ünsiyeti kurma açısından büyük önem taşımaktadır.

Klasik kitaplarda usûlî'd- din olarak adlandırılan kelam ilmi, usûlî'd- din kavramından da anlaşılacağı gibi dinin yöntemi, metodu, ilim anlayışı ve inançları ile ilgili bir ilimdir. Bu haseple kelam araştırmalarının sağlam ilkelere ve sağlam bir geleneğe dayanması dinin usulünün sağlam olması anlamına gelmektedir. Kelam ilminin geleceğe ışık tutmasının kendi geleneği ile kuracağı sağlam bağla mümkün olacağı kanaatindeyiz. Bu çalışmamız İslam kelam geleneği açısından önemli olduğuna inandığımız *el-Kifâye* adlı Nurettin es- Sâbûnî'ye ait eseri, kelam araştırmacıları açısından daha kolay ulaşılabilir kılmayı hedeflemektedir.

I. Araştırmanın Konusu

Bilindiği üzere kelam ilmi İslam'ın inanç esaslarını inceleyen bir ilimdir. Bu haseple kelam, İslam'ın ilk asrından beri İslami ilimler arasındaki yerini almış ve ilim tarihi boyunca da bu yerini muhafaza etmiştir. Bu araştırmamız, Kelam ilminde önemli bir yere sahip olan Hanefî- Mâtürîdî geleneğine mensup Nurettin es-Sâbûnî'nin kelama dair olan *el-Kifâye fî Usulî'd-Din* adlı eserini tahkik edip kelam ilmi açısından değerlendirmeyi konu edinecektir. Ayrıca araştırmamızda eserin müellifi, şahsiyeti ve ilmi kişiliği de önemli yer tutmaktadır.

II. Araştırmanın Amaç ve Yöntemi

Nurettin es-Sâbûnî İslam Kelam ilminde önemli bir yeri olan Mâtürîdî mezhebinin en önemli bilginlerindendir. Ayrıca müellifin *el-Kifâye* adlı eseri ise İslam Kelam literatüründe klasik niteliğinde bir eserdir. El yazması niteliğinde olan bu eserden mevcut okuyucunun istifade etmesi çok zor olmaktadır. Bu eserin el yazması

nüshaları arasındaki farklılıkları tespit edip eseri gün yüzüne çıkarmak bir ihtiyaç olmuştur. Bu tezi hazırlamaktaki amacımız; hem bu eseri kelimcilerin istifadesine sunmak ve hem de bu eserle ilgili etraflı bir değerlendirme yapmak olacaktır. Bu çerçevede hedefimiz, bir klasik niteliğinde olan bu eserin, İslam kelim ilmine katkılarını tespit etmek ve kelimcilerin istifadesine sunmak olacaktır.

Araştırmamız, farklı ve her biri ayrı bir yöntem ve teknik isteyen birkaç bölümden oluştuğu için her bölüm için ayrı yöntemler kullanılmıştır.

Araştırmamızın en önemli ve en çok çaba isteyen kısmı şüphesiz tahkik bölümü idi. Eseri tahkik ederken üç nüshadan faydalandık ve bu nüshalar arasındaki farkları, eserde geçen ayetlerin sure ve ayet numaralarını, yine eserde geçen hadislerin kaynaklarını tespit ettik. Bütün bu farklar ve kaynaklar metnin hacmini genişletmiş olsa da metnin anlaşılmasında büyük kolaylıklar sağlamış oldu. Tahkik yöntemimizle ilgili geniş bilgileri ve ayrıntıları eseri tanıttığımız bölümde ele aldık

Ayrıca araştırmayı yaparken, giriş kısmında Sâbûnî'nin hayatını ve eserlerini inceledik ve bunun için de tabâkat kitaplarını taradık, müellifin ilmi hayatı ve ilmi kişiliği ile ilgili veriler elde etmeye çalıştık.

Tezin bir diğer bölümü olan *el-Kifâye* ile ilgili genel bilgiler verdiğimiz kısımda ise eserin muhteviyatını, eserin nüshalarını ve tahkik yaparken takip ettiğimiz yöntemi vermeye çalıştık. Bu kısımda ise tahkikini yaptığımız eseri okuduk ve eserle ilgili diğer yorum ve verileri sunmaya çalıştık. Ayrıca eserde geçen konularla ilgili diğer mezheplerin görüşlerine de mümkün olduğunca yer vermeye çalıştık.

III. Araştırmanın Kaynakları

Araştırmamız birkaç yönlü bir araştırma olduğu için araştırma boyunca farklı kaynaklara ihtiyaç duyuldu. Bu cümleden olmak üzere müellifin hayatı, eserleri, inceliyor olduğumuz kitap, bu eserin değişik nüshaları ve yazarın görüşlerinin dayanak noktalarını tespit etmeye çalışırken ulaşmak zorunda olduğumuz kaynaklar araştırmanın farklı yönleri olmuştur.

Bekir Topaloğlu'nun *Mâtürîdiyye Akaidi* adlı eseri araştırmayı yaparken faydalandığımız eserlerin başında gelir. Söz konusu çalışma hem Sâbûnî'nin hayatı ve ilmi şahsiyeti ile ilgili kaynak temininde bir yol haritası olmuş, hem de tahkik esnasında dikkat etmemiz gereken kurallar konusunda büyük rehberlik sağlamıştır. Yine DİA'nın

Nûrettin es- Sâbûnî ve *el- Kifâye* maddeleri de çalışmamızda büyük kolaylıklar sağlayan çalışmalar olmuşlardır.

Bunlar dışında müellifin hayatı ve ilmi kişiliği ile ilgili olarak tabâkat kitaplarından istifade etmeye çalıştık. Tabâkat kitaplarında müellifle ilgili bilgilerin az olması bizim açımızdan önemli bir problem olmuştur. Bu bilgilerin az olması da müellifin yalnızca kelim alanında eser vermiş olmasına bağlanmaktadır. Ayrıca Müellifin ilmi şahsiyeti ile ilgili faydalandığımız bir diğer önemli eser de Fahrettin er-Râzî'nin *el- Münâzarât* adlı eseri oldu.

Çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde Ebu'l- Hasen el- Eş'arî'nin *Makalatü'l- İslamiyyin ve İhtilâfu'l- Musallîn* adlı eseri farklı mezheplerin görüşlerinin tespiti bakımından istifade ettiğimiz önemli bir çalışma olmuştur. Yine aynı amaçla Kadı Abdulcebbar'ın *Şerhü'l- Usûli'l- Hamse* adlı eseri ve Ebu Mansur el- Mâtürîdî'nin *Kitabu't- Tevhîd*'i istifade ettiğimiz önemli kaynaklar oldu.

IV. Eser Tahkik Edilirken Takip Edilen Yöntem

Eseri tahkik ederken eserin ulaşabildiğimiz üç nüshasını esas aldık. Hacmi zaten büyük olan eserin gereksiz dipnotlarla uzamaması için üç nüshanın karşılaştırılmasını yeterli bulduk. Müellif nüshasına ulaşamadığımız ve nüshaların tarihlerini belirleyemediğimiz için eserin içeriğini en iyi şekilde muhtevi ve yazısı nispeten düzgün ve okunaklı olan ve konu başlıkları farklı bir kalemle yazılmış olan Süleymaniye kütüphanesinden temin ettiğimiz Es'ad efendi nüshasını esas kabul ettik. Nüshalar arası farklara işaret etmek için Süleymaniye Kütüphanesinden temin ettiğimiz Kara Çelebi zade nüshası için “ق(Kaf)”, yine Süleymaniye Kütüphanesinden temin ettiğimiz Laleli nüshası için de “ل(Lam)”, rumuzunu kullandık.

Laleli nüshasında ilk 17 veya 18 varığın eksik olduğunu ve nüshanın ilk 17 varaklık kısmında müellifin *el- Müteka* adlı eserine ait olduğu tespit ettik. Kara Çelebizade nüshasının ise son sayfasının eksik olduğunu tespit ettik.

Nüshalar arasındaki fazlalıkları “+” (örn. ...+:ق), eksiklikleri ise “-” (örn.-:ق) şeklinde belirttik. Asıl metindeki ifadenin yerine diğer nüshada farklı bir ifade yer almışsa Dipnotta “+” veya “-” işaretlerini kullanmadan diğer nüshadaki ifadeyi aynen yazdık. Dipnotların azaltılması için gayret göstermemize rağmen Nüshalar arasındaki farklardan dolayı dipnotlar olabildiğince çoğaldı.

Eğer asıl metinden farklılık iki nüshada da aynı ise bu farklılığı tek dipnotta gösterdik. (örn....:ق)ل

Okuyamadığımız veya tereddütlü olduğumuz yerler soru işaretiyle “?” göstererek şüpheli olduğumuzu belirttik.

Eserdeki başlıklar Esad Efendi nüshasındaki başlıklara bakılarak oluşturuldu ve başlıklara hiçbir ekleme veya çıkarma yapılmadı.

Metinde geçen ayetlerin dipnotta ayet numaraları gösterilmiştir. Aynı şekilde eserde yer alan hadislerin kaynaklarını dipnotlarda göstermeye çalıştık.

Elif-i memdûde ile biten kelimelerde, hemze hazfedilmiş olduğundan bunlar tarafımızdan eklenerek asıl metinde hemzeli olarak yer almıştır. Örn. “القضا” kelimesi “القضاء” şeklinde yazılmıştır.

Kelime içindeki meksur hemzeler “ ya ” , “ ي ” ile yazılmış olup bugünkü imlaya göre düzeltilmiş, hemze “ ء ” ile gösterilmiştir. Örn. “ قائل , فايز ” kelime “ قائل , فائز ” şeklinde yazılmıştır.

Tahkikimizin tamamında bugünkü Arapça eserlerde de yer aldığı gibi Latin rakamları kullanılmıştır. Metinde asıl kabul ettiğimiz Esad Efendi nüshasında, metindeki yerin hangi varağa karşılık geldiği parantez içinde belirtilmiştir. Parantez içindeki birinci rakam varak sayısını ikinci rakam ise nüshanın üzerindeki sayfa numarasını göstermektedir. Yine parantez içinde bulunan “ و (Vav)” harfi varak , “ ا (Elif)” varagin “a” yüzünü, “ب (Be)” harfi ise varagin “b” yüzünü ifade etmektedir. Örn. (216 / 107 و)

Tahkik boyunca nüshalara bağlı kaldık. Yer yer anlam açısından problemli de olsa kelimelere müdahale etmedik ve metne mümkün olduğunca bağlı kalmaya çalıştık. Ancak, metin tahkik edilirken anlam kaymasına sebep olmayacak farklılıklar çoğu zaman gösterilmedi. Bu farklılıklar bir metinde geçen salâvatın, “aleyhis- selam” şeklinde, öbür metinde ise “salallahu aleyhi ve selem” şeklinde olması gibi metinle anlam alakası olmayan farklılıklardır. Bu farklılıkları göstermememizin sebebi ise metnin hacmini dipnotlarla gereksiz yere genişletmenin önüne geçmektir.

V. Sâbûnî'nin Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri

V. I. Hayatı ve Şahsiyeti

Mütevazı bir Hanefî âlim olan Nureddin es- Sâbûnî'nin hayatı hakkında çok fazla bilgi bulunmamaktadır. Sadece Kelam alanında eser vermiş olması bunun önemli sebeplerinden birisi sayılmaktadır.¹

Ahmed b. Mahmud b. Ebu Bekr, Buhârâ'da yetişip vefat ettiği için kendisine Buhârî de denmektedir. Ayrıca tabakat kitaplarında veya kendi eserlerinin istinsahlarında “İmam, Nureddin, Nureddin el-İmam, Şeyh el- İmam²” lakaplarıyla zikredilmiştir. Fahreddin er-Râzî (v.606/1210) Buhârâ'da ona Nur es- Sâbûnî denildiğini kaydetmektedir.³ Bazı kaynaklarda “Ebu'l Muhâmid” olarak da zikredilir. Bu isim daha çok medih ifade eden bir lakaptır. Bekir Topaloğlu, müellifin kendi adının Ahmed, Oğlunun adının Muhammed, babasının adının Mahmud olması dolayısıyla da bu lakabın verilmiş olabileceğini söyler.⁴ Ancak eserlerine bakıldığı zaman daha çok Nureddin es- Sâbûnî adıyla şöhret bulduğu görülür.⁵ Zengin ve itibarlı bir aileye mensup olduğu anlaşılan müellifin sabun satan veya imal eden anlamına gelen es- Sâbûnî nispetinin kaynağı bilinmemektedir.⁶

Müellifin, hac yolculuğu dışında Buhara dışına çıktığına dair kaynaklarda bir kaydın bulunmaması, kendisinin burada doğup büyüdüğü kanaatini güçlendirmektedir. Ancak doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Yine hicri 580' de gerçekleştiği bilinen er- Razî ile münazarası⁷ esnasında kendisinin ihtiyarlık devresinde olduğunu söylemesi müellifin ileri yaşlarda öldüğünü ve hicri 6. Asrın başlarında doğduğunu göstermektedir.

Müellifin doğum tarihi konusunda bir kayıt bulunmamakla beraber, vefat tarihi konusunda Bağdatlı İsmail Paşa (v.) tarafından verilen ve istinsah hatası olduğu düşünülen hicri 508 tarihi sayılmazsa kaynaklar, 16 safer 580 (m. 30 Mayıs 1184) olduğu görüşünde ittifak etmektedirler. Hicri 580 yılında vefat eden Nureddin es- Sâbûnî Buhara'daki Kudatüsseb'a kabristanına defnedilmiştir.⁸

¹ bkz. Topaloğlu, Bekir, *Mâtürîdiyye Akaidi*, Ankara, 2005, s.21

² Nureddin es-Sâbûnî, *el- Kifaye fî Şerhi'l- Bidaye fî Usûli'd- Din*, Süleymaniye ktp. 297-3, vr. 216b
Ayrıca araştırmamızın ek 3. Bölümü s. 175

³ Fahreddin Râzî, *el- Münâzarât*, Beyrut, 1992, s. 111

⁴ Topaloğlu, a.g.e, s. 19

⁵ Sâbûnî, *el- Kifâye*, vr. 216b

⁶ Gölcük, Şerafettin, *Kelam Tarihi*, Konya, 1992, s. 147

⁷ er- Râzî, a.g.e, s.113

⁸ Abdülkadir el- Kuraşı, *el- Cevahiru'l -Mudiyye*, Haydarabad, 1332, c.1, s.124, Katip Çelebi, *Keşfu'z-*

V. II. İlmi Hayatı

Nureddin es- Sâbûnî, Buhara’da şöhret bulmuş bir Hanefî- Matürîdî âlimdir. Eserlerine bakıldığında müellifin bu özelliği net olarak göze çarpar.⁹ Eserlerinde sık sık “arkadaşlarımız veya yandaşlarımız şöyle dedi (قال أصحابنا)” tabirini kullanır, arkadaşlarımız veya yandaşlarımızdan kastının ise Hanefî Mâturîdî geleneğine sahip âlimler olduğu açıktır. Bununla beraber eserinde sık sık İmam Ebu Mansur el-Mâturîdî (v.333/944)’den ve Ebu Hanife (v. 179/795)’den alıntılar yapması da bunun önemli bir delilidir.¹⁰

Gerek eserlerinin belli bir şöhret bulması ve gerekse er-Râzî gibi zamanın büyük âlimi ile münazara yapmış olması müellifin ilmi seviyesi ile ilgili önemli delillerdir. Ancak müellifin ilmi hayatı ile ilgili bilgiler eserleri ve bir kısım münazaralarla sınırlıdır.

Müellifin, hocaları hakkında da çok fazla bilgi bulunmamaktadır. Ancak bazı kaynaklarda Şemsü’l- eimme Muhammed el- Kerderî’(v. 642/1244)nin Sâbûnî’ye fıkıh okuttuğu rivayet edilmektedir.¹¹ Ancak daha eski bir kaynak olan *el- Cevahiru’l- Mudiye’de* ise Şemsü’l-eimme Muhammed Kerderî’nin Sâbûnî’den fıkıh okuduğu ifade edilmektedir.¹² “Şemsü’l-eimme el- Kerderî ile Şemsü’l-eimme Muhammed el- Kerderî arasında ilk bakışta göze çarpan çelişkiye (تفقه علي) “kendisi (falandan) fıkıh okudu” (تفقه عليه) “(falan) kendisinden fıkıh okudu” ibareleri arasındaki hata sebebiyet vermiş olabilir. Ancak büyük ihtimalle bu iki zatın birincisi olan Abdülğafûr b. Lokman b. Muhammed Şemsü’l-eimme el-Kerderî (v. 562/1167) Sâbûnî’nin hocası, Muhammed b. Abdusettar b. Muhammed Şemsü’l- eimme Muhammed el-Kerderî (v.642/1244) ise onun öğrencisidir.”¹³

Sâbûnî’nin ilmi hayatını daha çok bize kadar aktarılan münazaralardan öğreniyoruz. Bu münazaraların ilki yukarda da bahsi geçen er- Râzî ile yapmış olduğu münazaradır. Eş’arî geleneğine mensup olan er- Râzî, Sâbûnî ile vücud delili, tekvin - mükevven ve bekâ bâkînin zatı üzerinde zait bir sıfat mıdır konularında¹⁴

Zünun an esmâi’l Kutûbi ve’l- Fünun, c. 11, s. 1497-1500, İstanbul, 1914

⁹ bkz. Sâbûnî, *a.g.e*, *el- Bidaye*, *el- Munteka min İsmeti’l- Enbiya*, Süleymaniye ktp. nu.2426

¹⁰ bkz. Sâbûnî, *el- Kifâye*, vr. 8, 15, 25ab

¹¹ İbn Kutluboğa, *Tacu’t- terâcim fi tabakatü’l- Hanefiyye*, Bağdat 1962, s.10,

¹² Kuraşi, *el- Cevahiru’l- mudiyye fi tabakati’l-Hanefiyye*, Haydarabad 1332,c.I s.124, c.II s.82

¹³ Aruçi, Muhammed, *Sâbûnî Nureddin*, DİA, c.35 s.360

¹⁴ er- Râzî, *a.g.e*, s. 115

tartışmışlardır. Yine er- Râzî'nin verdiği bilgiye göre Sâbûnî bütün münazaralarda diyecek söz bulamamış ve “sizden ricam, beni faş etmemeniz ve bu ilimdeki aczimi yaymamanızdır”¹⁵ diyerek kendisine yalvarmıştır. Bu münazaraların sadece Râzî vasıtasıyla bize kadar gelmiş olması ve Mâtürîdî geleneğine mensup ulemanın eserlerinde yer almaması mezhep tarafgirliği ile açıklanabilse de, aynı zamanda Râzî'nin tarafsızlığına şüphe ile bakmamıza da sebep olmaktadır.

Râzî gibi iyi bir cedelcinin karşısında durmak zor olsa da *el- Münazarat*’ta anlatılanlar inanılır gibi değildir. Zira eserlerinde olabildiğince nezaketli bir dil kullanan Sâbûnî'nin halkı tahrik etmeye çalışması,¹⁶ ayrıca bir âlimin benim cehaletimi faş etme diyerek yalvarması, takdir edilmeli ki biraz abartılı sözlerdir.

Sâbûnî'nin eserlerine dil açısından bakıldığı zaman çok nezih bir Arapça kullandığı görülür. Bununla beraber Sâbûnî'nin ilmi şahsiyeti ile ilgili bir başka ayrıntı ise onun Farsça bilmesidir. Ebü'l- Berekât en-Neseffî'nin (v. 710- 1310) *el- İ'timâd* adlı eserinde Arapça olarak nakledilen bir münazaranın aslında Şeyh Raşîdüddin ile Farsça yapıldığı bilinmektedir.¹⁷ “Sâbûnî'nin Arapça ve Farsçadan başka Buhara’da doğup yetiştiğine bakılırsa Türkçeyi de bildiği, hatta Türk asıllı olduğu söylenebilir”¹⁸

V. III. Sâbûnî'nin Eserleri

“Nureddin es- Sâbûnî'ye ait bulabildiğimiz üç eser mevcuttur. 1-*el-Münteka*, 2-*el-Kifâye*, 3-*el- Bidâye*”¹⁹

Sadece kelim alanı ile ilgili eserler veren Sâbûnî'ye yine başka eserlerde atfedilmiştir. Ancak bu eserlerin yazara aidiyeti konusunda şüpheler olmakla beraber bu eserlere de bu güne kadar tesadüf edilmemiştir.²⁰

Müellife atfedilen eserlerden biri “el-Muğni” öteki kitap ise “el- Hidaye” dir. Ancak bu eserlerin tabâkat kitaplarındaki bir kısım karışıklıklardan ve dikkatsizliklerden kaynaklandığı da açıktır.²¹

¹⁵ *a.g.e*, s. 114

¹⁶ *a.g.e*, s. 119

¹⁷ Ebü'l- Berekat en- Neseffî, *el- İ'timad fi'l- İ'tikad*, Fatih ktp. nu. 3085, vr. 35-37a

¹⁸ Aruçi, *a.g.m*, s. 360

¹⁹ Topaloğlu, *a.g.e*, s. 25, Gölcük, *a.g.e*, s. 148

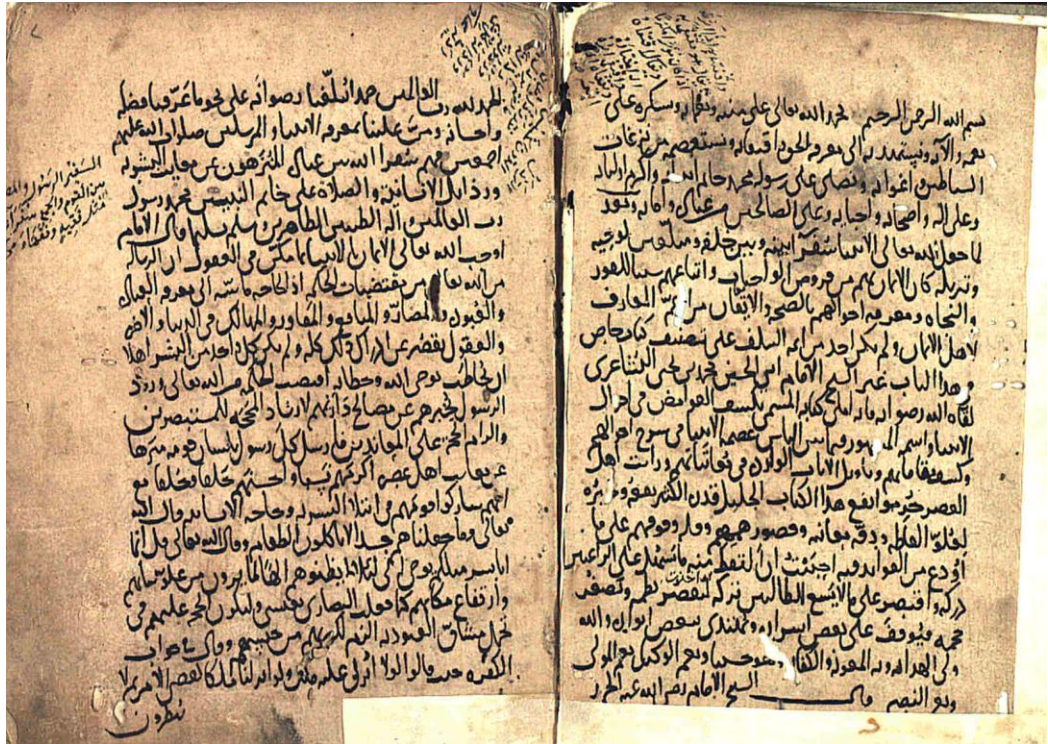
²⁰ Bkz. Topaloğlu, *a.g.e*, s. 25-26

²¹ Bkz. Topaloğlu, *a.g.e*, s. 25-26

V. III. I. el- Munteka

Eserin tam adı “*el- Muntaka min İ’smetü’l- Enbiya*”dır. Sâbûnî bu eserinde Kelam’ın nübüvvetle ilgili konularını ele alır.²² *el- Munteka* adlı eserin başında da belirtildiğine göre söz konusu kitap, eş- Şeyh Ebû’l- Hüseyyn Muhammed b.Yahya el- Beşâğariye (v.838/1434)²³ ait *Keşfu’l- Ğavamıd fî Ahvâli’l-Enbiya* adlı eserin muhtasarıdır.²⁴

Sâbûnî bu eserin başında el- Beşâğariye ait bu eserin çok faydalar içerdiğini, bu eserden asrının insanının daha çok faydalanmasını sağlamak, anlaşılmasını kolaylaştırmak ve hacmini azaltmak amacıyla kitabı yeniden kaleme aldığını söyler.²⁵



el- Munteka’nın Süleymaniye kütüphanesindeki Laleli, 2425 nüshası, vr. 2a-b

V. III. II. el- Bidâye

Sâbûnî’nin en meşhur eseridir. Bu eser, *el- Kifâye*’nin bir özeti²⁶ niteliğinde olmakla beraber Kelam konularını anlaşılır ve özet bir dille verdiği için ilim

²² Bkz. Sâbûnî, *el- Muntaka min İ’smetü’l- Enbiya*, Süleymaniye ktp. Laleli 2425

²³ Brokelmann’ın verdiği tarihtir. Ancak 580’ de vefat eden Sâbûnî’nin kendisinden çok sonraları yaşamış birinin eserini ihtisar etmesi mümkün değildir. Bekir Topaloğlu el- Beşâğârî’nin vefat tarihinin yanlış verildiğini, bu tarihin çok daha erken bir dönem olması gerektiğini ifade eder. Bkz. Topaloğlu, *a.g.e.*, s.28

²⁴ Sâbûnî, *a.g.e.*, vr. 3a-b

²⁵ *a.g.e.*, vr. 3a

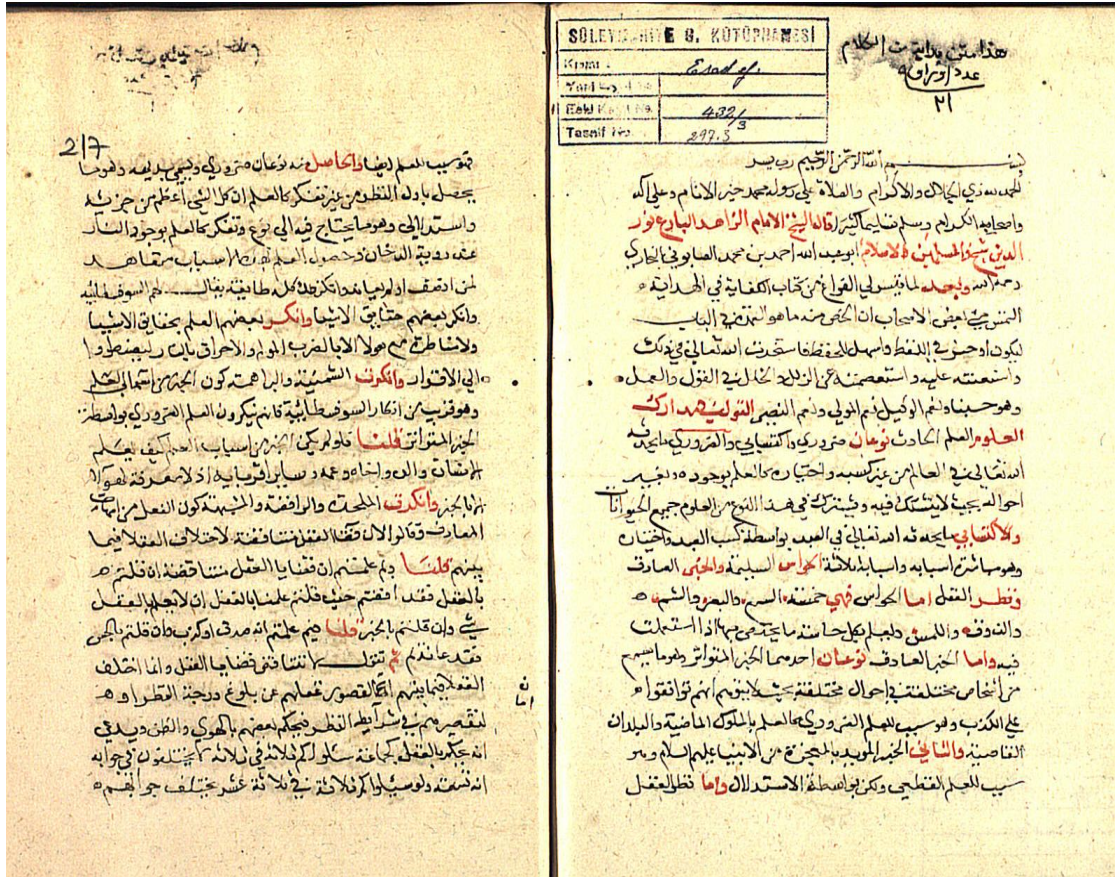
²⁶ Sâbûnî, *el- Bidaye fî Usulid- din*, thk. Bekir Topaloğlu, Ankara 2000, s. 16

çevrelerinde daha çok rağbet görmüştür. Tabakat kitapları ittifakla *el- Bidâye*'yi zikreder ve müellifin isminden sahibu'l- *Bidaye* diye bahsederler.²⁷

el- Bidâye, birkaç konu dışında *el- Kifâye*'deki bütün konuları içerir. Ancak *el- Kifâye*'de konular daha fazla örnek verilerek ve daha derinlikli anlatılmıştır.²⁸

Kitabın tam ismi "*el- Bidâye fî Usulid- Din*"dir. Bazen "*Melhesu'l- Kifaye fî'l- Hidâye*," "*Muhtasru'l- Hidâye*" veya "*Telhîsu'l- Hidâye*" şeklinde de kaynaklarda geçer.

Sâbûnî'nin bu eseri Fethullah Huleyf tarafından tahkik edilmiş daha sonra ise Bekir Topaloğlu tarafından tahkik ve tercüme edilmiştir.



el- Bidâye'nin Süleymaniye Kütüphanesindeki Es'ad Efendi, 297/3 nüshası, vr. 1a-b

V. III. III. *el- Kifâye*

Sâbûnî'nin Kelama dair eserlerinin en kapsamlısıdır. Yine Sâbûnî'nin en çok bilinen eseri *el- Bidâye* bu eserin muhtasarıdır. Hicri 580' de vefat eden Sâbûnî'nin bu eseri Eş'arî Kelamının etkisi altında kalmadan yazılmış en kapsamlı birkaç eserden biri

²⁷ Topaloğlu, a.g.e, s.32

²⁸ bkz. Sâbûnî, a.g.e, *el- Kifâye*, ek 3.bölüm

olma özelliğini taşımaktadır. Çalışmamızın devamında eserle ilgili ayrıntılı bilgi vereceğimiz için, tekrara düşmemek açısından, bu bölümde bu kadar bilginin yeterli olduğu kanaatindeyiz.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. SÂBUNÎ'NİN EL- KİFÂYE ADLI ESERİNİN TANITIMI VE TAHKİKİ

1.1.Eserin Tanıtımı

1.1.1 Genel Bilgiler

Nureddin es- Sâbûnî'nin “*el- Kifâye*” adlı eseri, kendisinin en kapsamlı eseri olmakla beraber Mâturîdiye geleneğinin de en kapsamlı eserlerinden bir tanesidir. Kitap, klasik Kelam konularının tamamını içermekte ve bunları gerek aklî ve gerekse naklî delillerle kanıtlama yoluna gitmektedir. “*el- Kavl fî...*” ile başlayan başlıklar altında önce farklı görüşlere yer verilir daha sonra Mâturîdi mezhebinin görüşü verilir ve hasımların görüşleri değişik delillerle çürütülür.²⁹

Eserin ismi ile ilgili tabâkat kitaplarında ufak sayılabilecek farklılıklar vardır. Müellif el- Bidâye girişinde; *el- Kifâye fî'l- hidaye*³⁰ diye isimlendirir. Kâtip Çelebi (v.1067/1657) de aynı ismi kullanır.³¹ Bağdatlı İsmail Paşa (v.1338/1920) onu; *el- Kifâye şerhu'l- hidaye fî'l- Usûl* ve *el- Kifâye fî'l- Kelam* şeklinde zikretmiştir.³² Müellif tahkik ettiğimiz eserin sonunda da eserin ismini; *el- Kifâye fî Şerhi'l- Bidâye fî Usuli'l- Kelam* şeklinde zikretmektedir.³³

Mâturîdi geleneğinin Ebu'l- Muîn en-Neseî (v.508/1114) ye ait *Tabsiratü'l- edille*'sinden sonraki temel kaynaklarından biri olan eser, geç dönem kelam âlimlerinin başvurduğu önemli bir kaynak olmuştur. Bu anlamda Teftâzânî (v.793/1390),³⁴ Kemaleddin el-Beyâdî (v. 1098/ 1687)³⁵ ve Ragıp Paşa (v. 1176/ 1763)³⁶ el- Kifâye'den nakiller yapmışlardır.

Eserden yapılan alıntılarının yanı sıra eserin çeşitli nüshaları da bulunmaktadır. Şu ana kadar eserin tespit ettiğimiz sekiz nüshası bulunmaktadır. Bu nüshalar: Laleli, 2271, Laleli 2325, Aşir efendi 181, Topkapı Sarayı III. Ahmet kütüphanesi 1880, Kara Çelebizade 347, Esad efendi 432, Beyazid Velıyuddin 2148, nüshalarıdır.

²⁹ bkz. es-Sâbûnî, *a,g,e*

³⁰ Sâbûnî, *el-Bidâye*, s.16

³¹ Kâtip Çelebî, *Keşfu'z- Zünun an Esma'il- Kutubi ve'l- Fünun*, İstanbul, 1914, c.2, s.1499- 1500

³² İsmail Paşa, *Zeylu Keşfi'z- Zünun*, c. 1, s. 169,

³³ Sâbûnî, *el-Kifâye*, vr. 216b,

³⁴ Sa'duddîn et- Taftâzânî, *Şerhu'l- Akaid*, İstanbul,1315, s. 45, 74, 141, 160

³⁵ Kemaleddin el-Beyâdî, *İşarâtu'l- Meram*, Mısır, 1949, s. 156,157, 329

³⁶ Ragıp Paşa, *es- Sefinetü'r- Ragıp ve Definetü'l- Metalib*, Bulak, 1282, s. 24-25

el- Kifâye, el-Bidâye fî usûli'd- Din adlı eserin aslını teşkil etmektedir. Eserin kim tarafından yapıldığı tespit edilemeyen bir şerhi de bulunmaktadır.³⁷ Ayrıca bu eserle ilgili Muhammed Aruçi Arapça yüksek lisans çalışması yapmıştır.

1.1.2. Eserin Muhtevası

el- Kifâye, 41 başlık ve 30 fasıldan oluşmaktadır. Müellif eserinde klasik Kelam konularının tamamına yakınına incelemiştir. Eserde zaman zaman yerleri değişse de; ilahiyyât, nübüvvet, iman ve sem'îyyat bahisleri sırası ile ele alınmıştır.³⁸ Eserin muhtevasının bir giriş ve beş ayrı ana başlık altında kategorize edilmesi mümkündür.

Giriş bölümünde, ilahiyyât bahislerine geçmeden önce sırası ile eseri yazma sebebi üzerinde durmuş, daha sonra Kelam ilmi ile uğraşmanın önemini ve faziletlerini aklî ve naklî delillerle ortaya koymaya çalışmış, devamında ise Kelam ilminin bid'at bir ilim olmadığını aksine ilmin başı olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Yine bu bölümde klasik tarzda bilgi teorisi incelenir, bilginin kaynağı ve bilginin imkânı konuları üzerinde durulur.³⁹

Sonraki bölümde yine bilgi ile bağlantılı bir konuyu ele alır ve âlemin hâdis olduğunu kanıtlamaya çalışır. Hudus delilinden yola çıkarak Allah'ın varlığını ispatlamaya çalışır. Böylece ilahiyyât bahislerine geçmiş olan müellif sırası ile Allah'ın bir ve tek oluşu, zamandan ve mekândan münezzeh oluşu, sıfatlar, isim- müsemma, teşbihin muhal oluşu, Allah'ın kelamının ezeli oluşu, tekvin ve mükevven, ru'yetullah ve irade konularını ele alır.⁴⁰

Nübüvvet konularının incelendiği sonraki bölümde ise; nübüvvet ve risalet, Allah'ın peygamber göndermesinin hikmetleri, peygamberlerin sayısı, hissi ve haberi mucizeler, peygamberlerin özellikleri, evliyaların kerameti, imamet ve imametın şartları, dört halifenin faziletleri ve imametleri, onların evlatlarının faziletleri ve sahabenin faziletleri konularını inceler.⁴¹

Nübüvvet bahsinden sonra aslında ilahiyyât bahisleri içinde ele alınabilecek olan; ta'dil ve tecvîr, istitaat, kulların fiillerinin yaratılması, tevlidin nefyi, teklîfî mâ lâ yutak, salah- aslah, rızık, ecel, kaza- kader, hidayet- dalâlet konularını inceler.⁴²

³⁷ Brokelman, *GAL*, c.3, s.1221

³⁸ Bkz. Sâbûnî, *ek 3. Bölüm, el-Kifâye fî Usuli'd- Din*,

³⁹ *a.g.e.*, vr. 110a- 115b

⁴⁰ *a.g.e.*, vr. 115b- 153b

⁴¹ *a.g.e.*, vr. 153b- 174b

⁴² *a.g.e.*, vr. 174b- 200a

Bu bahislerden sonra ise; daha çok semiyât bahisleri ile alakalı olarak büyük günah işleyenin ahiretteki durumu ve şefaât konusu incelenmektedir. Klasik kelim kitaplarındaki tasnife uygun olarak iman ve İslam konuları da bu bölümün devamında incelenmektedir. İman- İslam, mukallidin imanı, imanda istisnânın hükmü, imanda artma ve eksilme, iman ve İslam kavramları arasındaki farklar da bu bölümde incelenmektedir.⁴³

Eserin son bölümünde ise iman edilmesi vacip olan sem'i konular ele alınmaktadır. Bu bahiste cennet ve cehennem varlığı, kabir azabı, cennet ve cehennemin ebediliğine imanın vacip oluşu gibi konular incelenmektedir.⁴⁴

Sonuç olarak kitapta klasik kelim bahislerinin tamamı incelenmekte ve bu konularla ilgili örnek ve izahatlar verilmektedir. Tüm bahisler ve konular nezih ve anlaşılır bir dille ele alınmıştır. Bu arada müellif konuları ele alırken karşıt görüşleri de vermeyi ihmal etmemiştir.

1.1.3. Eserin Nüshaları

Bu başlık altında *el- Kifâye*'nin tahkik yaparken takip ettiğimiz üç nüshası ile ilgili geniş bilgi vermeye çalışacağız. Zira eserin tüm nüshalarını karşılaştırmak hem zaman israfı olacak, hem eserin hacmini genişletecek ve hem de teknik açıdan bir fayda sağlamayacaktır. Bu açıdan üç nüshanın tahkik için yeterli olduğu kanaatindeyiz. Eserin, bu bölümde inceleyeceğimiz nüshaları; Esad efendi, Kara Çelebizade ve Laleli nüshaları olacaktır.

1-Esad Efendi nüshası eserimizi tahkik ederken esas aldığımız nüshadır. Bu nüsha elimizdeki üç nüshanın en derli toplusu, konu başlıkları belli olan ve sayfaları eksik olmayan nüshası olduğu için bu nüshayı tercih ettik. Bu nüshada az önce de ifade ettiğimiz gibi konu başlıkları belirlenmiş ve başlıklar kırmızı kalemle yazılmıştır. Yazısı okunaklı bir yazıdır. Ancak bu nüshada tashih yapıldığına dair herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Eser 107 varaktır varaklar 21 satırdır. Süleymaniye kütüphanesindeki Es'ad Efendi, 297/3 numarada kayıtlıdır.

2-Eseri tahkik ederken takip ettiğimiz 2. nüsha ise Kara Çelebizade nüshasıdır. Bu nüshada konu başlıkları belirlenmiştir. Konu başlıkları belirlenmiş ve başlıklar kırmızı kalemle yazılmıştır. Hattı okunaklıdır. Ancak eserin son sayfası eksiktir. Eser

⁴³ a.g.e, vr. 200b- 213a

⁴⁴ a.g.e, vr. 213b- 216a

tahkik edilirken bu nüshada esas aldığımız nüsha ile bir kısım farklılıkların olduğu tespit edildi. Bu nüshada tashih yapıldığına dair kayıtlar bulunmaktadır. Zaman zaman “صح” ibaresine rastlamak mümkün olmaktadır. Eserin son sayfası eksik olmakla beraber 92 varaktır. Varaklar 17 satırdır. Süleymaniye kütüphanesindeki Kara Çelebizade, 347 numarada kayıtlıdır.

3-Eserimizi tahkik ederken takip ettiğimiz bir başka nüsha ise Süleymaniye kütüphanesinde bulunan Laleli nüshasıdır. Bu nüsha okunaklı olmayan bir hatla yazılmış ancak nüshanın tashih edildiği görülmüştür. Bu nüsha ile esas aldığımız nüsha arasında çeşitli farkların olduğu görülmüştür. Nüshanın ilk 17 varağı müellifin *el-Münteka* adlı eserine ayrılmıştır. Eserin bir bölümü olduğu belli olan bu bölümden hemen sonra hiçbir başlık kaydı olmadan “*el-Kifaye*” adlı esere geçilmiştir. Yine bu bölümde *el-Kifaye*’nin büyük bir bölümünün eksik olduğu görülür. Elimizdeki bu nüsha son sayfa itibarıyla 113 varaktır ancak az önce ifade edildiği gibi eserin başında 17 varak veya belli bir bölüm eksiktir. Varaklar 19 satırdır. Bu nüsha Süleymaniye kütüphanesindeki Laleli 2425 numarada kayıtlıdır.



el- Kifāye'nin Süleymaniye kütüphanesindeki Es'ad Efendi, 297/3 numarada kayıtlı nüshası, birinci sayfası, vr. Nu: 110a- 110b

والانقلاب والنظام والسموية الجبر من عقوبات اهل الحق
ثابت ايضا خلافا لما يقوله الباطنية والافلاكية من ان لكل واحد
منهم على خاصية ظاهره فانه حودل عن ظاهره الصوري عن غير معرفه
واذ دليل وهو كما نحض **وكذا** ما وعد الله تعالى للمؤمنين من الزيادة
على نعم الحجة وهو الظلال والافاضة من غير كيفية ولا عتبة ولا عتبة
والافاضة شمل حق ثابت خاف المفسر ان يفسر بما هو في قوله تعالى
فمن لم يرجع لذلك ولتقدم حقيقته وخرج من فصل الله تعالى
وكرم الله ان يرضى ما وعد قاطع الامان رسله والانبياؤه ولعيدها
عما عهد لاسمائه وبوقفتنا على الثابت على هذا الامتداد فيجب
والموتة ورضد عليه وبمما سمع النبيين والعديين والاشهاد
والصالحين في دار السلام اذ في الامم ذوالالحلال والكرام وعلي
والسليمان بن داود والرحمة ولم تقدم كتاب

الكنافية في شرح البرهان في اصول الكلام x

• للعابوني رحم الله على يد كاتبه يحيى

العبد الضعيف وسرف بكباشه

السلام والحمد لله رب العالمين

• حكمه انما هو بالذات •

المعلوطين دام بها

الغناء المزمع

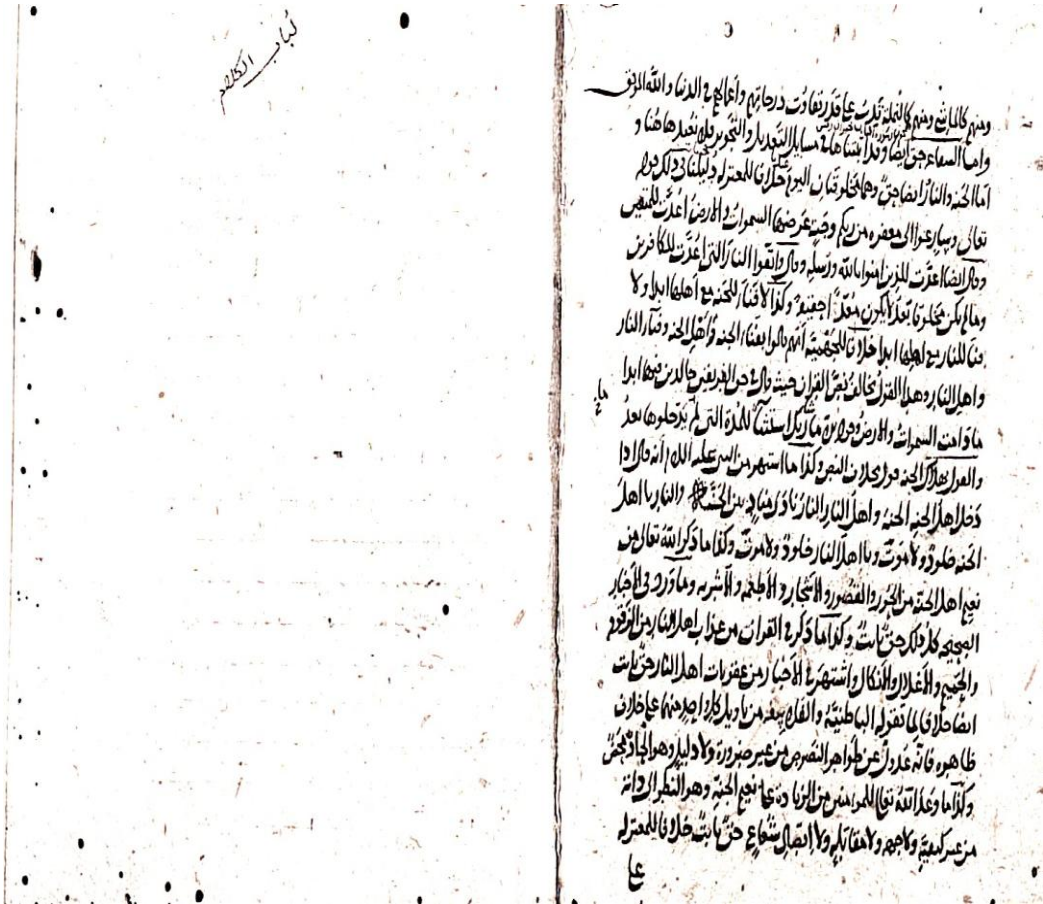
١٥٠

el- Kifâye'nin Süleymaniye kütüphanesindeki Es'ad Efendi, 297/3 numarada nüshası, son sayfası sayfası, vr. Nu:216a- 216b



el- Kifâye'nin Süleymaniye kütüphanesindeki Es'ad Efendi, 347 nüshası ilk sayfa,

vr. Nu:2a- 2b



el- Kifâye'nin Süleymaniye kütüphanesindeki Es'ad Efendi, 347 numarada kayıtlı nüshasının son sayfası, vr. Nu: 92a

الى قوله فانهم عدوا للار العالمين المراد من قوله فانهم عدوا الى الار
 العالمين انما المراد عدوا الاصنام اعني الاصنام بدليل قوله
 الشك في قولهم فانهم وكذا العداء في الحركات **والله** والار
 والار العالمين وقد ذكرنا في الاصنام ما هو اوله والار
 ان يعقوب خطيب الجند وان اوله ذكر نفسه فقصنا في حق
 الله على نفسه وذكر خطيبه والوقوف على ما لا يذكر سببه
 منه وس الله على ولست مع ذلك خطا تالوا وقد ذكرنا
 كما منقبة بنيتهم ذكر بلفظ الطبع تنبها على ان ليس العدد
 الخ على الله تعالى والمقصود بهذا ان يوصى الخلق على الله
 امر القضاء من يومه الى الله تعالى يقول من يعزني مني
 علمت اني في حق من يبع الايمان من يعزني ولا اعلم له حاله
 ولكن اعلم ان يكون ربه لو شئت عذبه ودمت عليه قوله
 واعلم ان كل من الضال عن الحق في كل من ضل المعاشين مع والده
 كما قال النبي صلى الله عليه وسلم الى الوالد ان كان من الدنيا او كانا
 هذا دعاءه وقال الله تعالى وصاحبهما في الدنيا معروفا وهذا
 ليس حال الايمان الابواب الى الابواب ان يتفقدوا سالا
 لهم الحجة صالحة فيعلموا وان علموا ان الله تعالى لا يفتقرهم كما ذكر
 عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا يبيد فعال في شانه
 لها اعطيت او منعت وما ارجو لها وانما جاولا ذكر لولا ان

***el- Kifâye'nin* Süleymaniye kütüphanesindeki Laleli 2425 numarada kayıtlı nüshasının *el- Münteka* adlı eserin bitip *el- Kifâye'nin* başladığı sayfası, vr. Nu: 18 a-b**



***el- Kifâye'nin* Süleymaniye kütüphanesindeki Laleli 2425 numarada kayıtlı nüshasının son sayfası, vr. Nu: 113 a**

1.2. Eserin Tahkikli Metni

الكفاية في اصول الدين
نور الدين أحمد بن محمود بن أبي بكر الصّابوني
المتوفي سنة 580 هـ - 1184 م

باحث
محمد أوزل

الإشراف
الأستاذ الدكتور سليم أوزارسلان

الأزيغ - 2012

الفهرس

.....26.....	بسم لله الرحمن الرحيم
.....27.....	القول في تقرير هذا العلم
.....27.....	فصل
.....29.....	القول في تحديد العلم
.....30.....	القول في مدارك العلوم
.....31.....	فصل
.....32.....	القول في حدوث العالم
.....33.....	القول في أن العالم له محدث
.....35.....	القول في توحيد الصانع جل وعلا
.....37.....	فصل
.....37.....	القول في معني الواحد و ما يتصل بهذا الفصل من معرفة هذين الاسمين
.....38.....	القول في استحالة كونه جسمًا أو ذا صورة
.....39.....	القول في استحالة كونه تعالى متمكنا أو ذا جهة
.....41.....	فصل
.....42.....	القول في الصفات
.....46.....	فصل
.....46.....	فصل
.....46.....	فصل
.....47.....	القول في الإسم و المسمي
.....50.....	فصل
.....51.....	الكلام في أزلية كلام الله تعالى
.....55.....	فصل

.....57.....	فصل
.....58.....	القول في التكوين والمكون
.....65.....	فصل
.....66.....	القول في الإرادة
.....67.....	فصل
.....68.....	القول في النبوة والرسالة
.....72.....	فصل
.....72.....	و ما يتصل بهذا القسم الكلام في تعيين في كل نبي منهم و تسميته
.....74.....	فصل
.....74.....	و أما بيان المعجزات الحسية والخيرية
.....76.....	القول في خواص النبوات و توابعها و مما يتعلق بهذا الباب
.....77.....	فصل
.....78.....	القول في كرامات الأولياء
.....79.....	القول في إمامة و توابعها
.....80.....	فصل
.....80.....	في شرائط الإمامة
.....81.....	فصل
.....82.....	فصل
.....82.....	القول في إمامة أبي بكر رضي الله عنه
.....83.....	القول في إمامة عمر رضي الله عنه
.....84.....	فصل
.....84.....	القول في إمامة عثمان رضي الله عنه
.....85.....	فصل
.....85.....	القول في إمامة علي رضي الله عنه
.....86.....	فصل

.....86.....	القول في تفضيل خلفاء الرشدين رضي الله عنهم أجمعين
.....87.....	و أما القول في تفضيل أولادهم
.....87.....	و أما القول في عموم الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين
.....87.....	القول في مسائل التعديل و التجويز
.....88.....	القول في الإستطاعة
.....88.....	فصل
.....91.....	فصل
.....93.....	القول في خلق أفعال العباد
.....96.....	فصل
.....99.....	القول في نفي التوليد و مما يتفرع عن هذه المسائل
.....100.....	القول في استحالة تكليف ما لا يطاق
.....102.....	القول في أن أفعال الخلق كلها بإرادة الله عز وجل
.....102.....	فصل
.....107.....	فصل
.....108.....	القول في نفي وجوب الأصلح علي الله تعالى
.....111.....	القول في الأرزاق
.....112.....	القول في الآجال
.....112.....	القول في القضاء و القدر
.....113.....	القول في الهدي و الإضلال و ما يتصل بما تقدم فصل الهدي و الإضلال
.....115.....	القول في أصحاب الكبائر
.....119.....	فصل
.....120.....	فصل
.....120.....	القول في الشفاعة
.....121.....	القول في الإيمان و الإسلام و ما ينبعها من الأحكام
.....124.....	القول في حقيقة الإيمان و ما اختلف أهل الكلام في حقيقة الإيمان و ماهيته

.....125.....	القول في إيمان المقلد
.....126.....	فصل
.....127.....	القول في نفي الإستثناء عن الإيمان
.....127.....	القول في نفي الزيادة والنقصان عن حقيقة الإيمان
.....128.....	القول في بيان الإيمان و الإسلام
.....129.....	القول فيما وجب به الإيمان بالسمع

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الواجب وجوده وبقاؤه، الواسع عطاؤه وجوده، القديم بره واحسانه، العميم طولُه وامتتانه، جل في صفاته عن كل شبه ومثال. و عز في ملكه عن التغير والزوال لا يدركه عيان. ولا يحويه ظرف ولا مكان. لا يؤدي حق أنعامه و حاكم لا يجوز في أحكامه. نحمده علي ما أوضح لنا سبيل الرشاد. وهدنا الي منهج القصد والشداد. و نستعينه علي ملازمة الهدى ونستعيز به من الزيغ والردى. و نشهد ان لا اله الا الله شهادة عن علم و ايقان لا عن ظن و حسيان. و نشهد ان محمدا عبده و رسوله ارسله بالحق و اعياه للخلق هاديا فاوضح به الدلالة و انقذنا به من الجهالة. صلي الله عليه و علي اله واصحابه ائمة المقدي و مصابيح الدجي وسلم تسليما.

و بعد فإن العلم بالله تعالي و صفاته اجل العلوم و اعلاها و اوجبها علي العاقل تحصيله و اولها. هو اصل كل علم و منشأ كل سعادة. ولهذا يسمى علمُ الاصول، وقد سماه النبي صلي الله عليه وسلم رأس العلوم⁴⁵ حين سألته الأعرابي، "و قال: علمني غراب العلم يا رسول الله فقال: و ماذا علمت في رأس العلم؟ فقال الاعرابي: و ماذا رأس العلم. قال هل عرفت الله تعالي"⁴⁶ و قد خص نفسه عليه السلام بالترقي في هذا العلم عن درجات الخلق، فقال: "انا اعلمكم بالله واخشاكم لله عز و جل".⁴⁷ فكان هذا العلم من اهم العلوم تحصيلها و احقها تعظيما و تبجيلا.

و قد سالتني ايها الراغب الصادق والطالب المجد أن أكتب في هذا العلم مختصراً يسهل لك فهمه و يتيسر لك⁴⁸ حفظه و اجتهد في تهذيبه و تنقيحه وأقتصر علي ما لا بد من معرفته تحملي حسن ظنك علي إسعاف مطلوبك وإنجاح مرامك. و ان كنتُ لا اري نفسي اهلا لذلك فأجبتك مستعينا بالله تعالي و متوكلا عليه راجيا حسن التوفيق⁴⁹ علي اتمامه فأجبتك مستعينا بالله تعالي و متوكلا عليه وهو حسبي و نعم الوكيل. (و 1-110)

⁴⁵ ق: العلم

⁴⁶ لا يوجد هذا الخبر في كتب الأحاديث إلا في مسند الربيع بن حبيب.

⁴⁷ صحيح البخاري، كتاب الإيمان، 13

⁴⁸ ق: عليك

⁴⁹ ق: و هو خير موفق و معين

القول في تقرير هذا العلم

قال الله تعالى: "شهد الله انه لا اله الا هو"⁵⁰ قال ابن عباس رضي الله عنهما في رواية الضحاك ان من شهد الله بالتوحيد فهو اولي بالعلم⁵¹ لانه هو رأس العلوم و أشرفها فان العلم يزداد شرفاً بشرف المعلوم. والله تعالى لما كان أجل و أعظم من كل موجود فكذا العلم به يكون أجل العلوم و أشرفها و⁵² اخبر الله تعالى في كتابه عن حاجة خليله صلوات الله عليه مع غرور⁵³ بقول الله تعالى: "الم تر الي الذي حاج ابراهيم في ربه"⁵⁴ و مع أبيه آزر بقوله عز و جل "لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يعتني عنك شيئاً"⁵⁵ و مع قومه بقوله تعالى: "أفتعبدون ما تحتون والله خلقتكم وما تعملون"⁵⁶ و بقوله تعالى: "فلما أفل قال لا أحب آفلين"⁵⁷ ثم قال: "إني برئ مما تشركون"⁵⁸ الي قوله: "وحاجه قومه"⁵⁹ ثم عظم قدرتك الحاجة فقال: "وتلك حجتنا اتيناها"⁶⁰ اي انعم علي قومه وقد حث الله تعالى عباده في كثير من آيات القرآن علي النظر في ملكوته لمعرفة جبروته فقال: "اولم ينظر في ملكوت السماوات والارض"⁶¹ وقال: "سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتي يتبين لهم انه الحق"⁶² و علم نبيه عليه السلام وجه الاحتجاج مع من أنكر البعث و النشور حيث قال: " من يحيي العظام وهي رميم"⁶³ فقال عز من قائل: " قل يحييها الذي أنشأها اول مرة"⁶⁴ الي أن قال: " أو ليس الذي خلق السماوات والارض بقادر علي أن يخلق مثلهم بلي"⁶⁵ و كذي بين وجه الالتزام علي من زعم أن لله تعالى شركاء. فقال تعالى: " قل أ رأيتم ما تدعون من دون الله إن ارداني الله بضر هل هن كاشفات ضره او ارداني برحمته هل هن ممسكات رحمته"⁶⁶ وهذا دليل التمانع في دليل الوجدانية وكذا قال الله تعالى: " لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا"⁶⁷ (و 110-111) الي غير ذلك من الآيات التي: " لا ينكرها الا الجاهل او المعاند.

فصل

واعلم بأن حجج الله تعالى في كتابه لم يقع علي نحو الكلام الخصمين المجادلين ليتحرز في بيانها عن مداخلة السنة⁶⁸ و يجتهد في تقرير الكلام علي ابلغ إبانة⁶⁹ بل وقعت علي نحو كلام المولي لعبيده.⁷⁰ فإن المولي إذا خطب عبده زاجراً و أمراً أو ناهياً⁷¹ فإنه يقتضي علي مقدار الكفاية. ولم يجعل في كلامه من الشرح بحيث لا يحتاج العبد فيه إلي التفكير والتأمل لمعرفة ذلك. كما قال تعالى: "أو لم يروا أن خلقنا لهم مما عملت أيدينا انعاماً فهم له مالكون"⁷² و قال تعالى: "أفعبينا بالخلق الأول بل هم في لبس من خلق جديد"⁷³ و قال تعالى: "قل أ رأيتم إن أصبح ماؤكم غوراً فمن يأتئكم بماء معين".⁷⁴

-
- | | |
|----|---|
| 50 | سورة آلي عمران 18/3 |
| 51 | ق: العلم |
| 52 | ق: قد |
| 53 | ق: مع غرور عليه اللعنة بقوله تعالى: "الم تر الي الذي حاج ابراهيم في ربه أن آتاه الله الملك" الآية |
| 54 | سورة البقر- 2/258 |
| 55 | سورة مريم 19/42 |
| 56 | سورة سفاة 37/95-96 |
| 57 | سورة الأنعام 6/76 |
| 58 | سورة الأنعام 6/78 |
| 59 | سورة الأنعام 6/80 |
| 60 | سورة الأنعام 6/83 ق: "تلك حجتنا آتيناها إبراهيم علي قومه نرفع درجات من نشاء" الآية |
| 61 | سورة الأعراف 7/185 |
| 62 | سورة فصلت 41/53 |
| 63 | سورة يس 36/78 |
| 64 | سورة يس 36/79 |
| 65 | سورة يس 36/81 |
| 66 | سورة الزمر 38/39 |
| 67 | سورة الأنبياء 21/22 |
| 68 | ق: عن مداخل شبهة |
| 69 | ق: الإبانة |
| 70 | ق: بعبده |
| 71 | ق: منهيا |
| 72 | سورة يس 36/71 |
| 73 | سورة الكهف 50/15 |

فإن قيل لم ينقل إلينا أن النبي عليه السلام علم أحدًا من أصحابه رضي الله عنهم هذا العلم ولا من أحد من أصحابه أنه يعلم أو علم غيره. وإنما حدث هذا العلم بعد عصرهم بزمان. فلو كان هذا العلم مهما في الدين، لكان الأولي به الصحابة والتابعون رضي الله عنهم. قلنا ما تعني أنهم لم يتعلموا هذا العلم ولا علموا غيرهم. إن عنيت به أنهم لم يعلموا ذات الله تعالى و صفاته و توحيده و تنزهاته⁷⁵ صفة رسول الله عليه السلام وصحة معجزاته بدلالة العقل. بل أقروا بذلك تقليدا. فهذا بعيد من القول. تشييع⁷⁶ من الكلام. كيف وقد رد الله تعالى في كتابه علي من قلد أباه في عبادة الأصنام بقوله: "إنا وجدنا آباءنا علي أمة و إنا علي آثارهم مقتدون."⁷⁷ وقال عز من قائل: "أولو جأتكم بأهدي مما وجدتم عليه آباءكم"⁷⁸ و قد حاج النبي عليه السلام كثيرا من المشركين واليهود والنصارى. و ذلك لشهرته و إستقامته مما لا يخفي.

و إن عنيت به أنهم لم يتلفظوا بهذه العبارات المصطلحة عند أهل هذه الصنعة **(و 2-111)** نحو الجوهر، والعرض، والجايز، والمحال، والحدث، والقدم، فهذا مسلم. ولكننا نعارضكم بمثله في سائر العلوم. فإنه لم ينقل⁷⁹ عن النبي عليه السلام، ولا عن أصحابه رضي الله عنهم التللفظ بالناسخ، والمنسوخ، والمجمل، والمفصل، والمحكم، والمتشابه كما هو مستعمل عند أهل التفسير. ولا بالقياس⁸⁰ والشرط والسبب والعلة والحكم والحقيقة والمجاز كما هو المستعمل عند أهل الفقه. ولا بالجرح والتعديل والأحاد والمشهور والمتواتر والصحيح والحسن والسقيم والضعيف والغريب كما هو المستعمل عند أهل الحديث. فهل لقائل أن يقول يجب رفض هذه العلوم لهذه العلة علي أن في عصر النبي عليه السلام والصحابة رضي الله عنهم لم تظهر الأهواء والبدع. فلم تمس الحاجة الي هذا النوع من العلم. وقد نشأت بعده إلي عصرنا فاحتج إلي هذه إصطلاحات ردا عليهم و دفعنا لشبهتهم.

فإن قيل: قال النبي عليه السلام: "تتفكروا في الخلق ولا تتفكروا في الخالق"⁸¹ والنظر في ذات الله تعالى و صفاته ليس الا التفكر في الخلق و إنه منهى عنه. قلنا: النهي ورد عن التفكر في الخالق مع الأمر بالتفكر في الخلق و إنه يوجب النظر والتأمل في الملكوت السموات والأرض ليستدل⁸² علي الصانع و علي أنه لا يشبه شيأ من خلقه. ومن لم يعرف الخالق من المخلوق كيف يعمل بهذا الحديث و موضوع هذا العلم النظر في الخلق لمعرفة الخالق علي ما نقرر بعد هذا إن شاء الله تعالى.

فإن قيل روي في الخبر قوله عليه السلام: "عليكم بدين العجائز"⁸³ قلنا لم يصح هذا عن رسول الله عليه السلام. بل قيل هذه الكلمة ذكرها سفيان الثوري رحمه الله حين أرعي عمرو و ابن عبيد⁸⁴ المنزلة بين الكفر والإيمان فقالت **(و 2-111)** عجوز، قال الله تعالى: "هو الذي خلقكم فمنكم كافر و منكم مؤمن"⁸⁵ فلم يجعل الله من عباده الا الكافر ولا المؤمن فبطل قولك. فسمع سفيان رحمه الله كلام تلك العجوز فاستحسنه. فقال: عليكم بدين العجائز. فهذه في الحقيقة أمر بالتباعد الدليل والنهي عن الخروج عما يوجب ظاهر الكتاب والسنة. ولو صح الخبر، نقول: من العجائز من هي مسلمة ومنها من هي مجوسية ومنها من هي نصرانية و يهودية و تقليد الكل محال. و ترجيح البعض علي البعض لا بد له من الدليل. تم علي قود كلامك. لو كان هذا امرا بتقليد العجائز ولا بد للعجائز من تقليد غيرهن إذ لو إعتقدن بالدليل فالرجال أولي منهن. فمن الذي تقلد العجائز ثم لو كان هذا تهيأ عن تعلم ما لم يتعلم العجائز ينبغي أن ينهي عن تعلم النحو، والفقه، والتفسير، والحديث. فإن العجائز لا يتعلمن ذلك. لكن المراد من هذه الكلمات لو صحت إن عليكم بدين يستوي في معرفته الرجال والنساء. فأصل الدين لا يتفاوت بين العجائز والعقل. فإن النبي عليه السلام دعا جميع الخلق إلي دين واحد وإيمان المقلد صحيح كامل كإيمان المستدل والمحقق. وإنما التفاوت بينهم⁸⁶ في معرفة

74 سورة الملك 67/30

75 ق: تنزيهه

76 ق: شنيع

77 سورة الزحروف 43/22

78 سورة الزحروف 43/24

79 ق: +إلينا

80 ق: +و الإستحساب، والمعارضة، والنقض، و الطرد، و العكس

81 جامع الأحاديث، جلال الدين عبد الرحمان السيوطي، جلد 4، ص. 111

82 ق: +بذلك

83 هو قول سفيان الثوري كما قال مآلف. لا يوجد خبر بهذا القول.

84 ق: و هو من المعتزلة

85 سورة التغابون 64/2

86 ق: بينهم

الدليل. والدليل علي أن أصل هذا العلم من مهمات الدين الحديث و تلقته الأمة بالقبول. وهو ما روي عمر، و ابن عمر، و أبو ذر، و أبو هريرة رضي الله عنهم في ألفاظ مختلفة واللفظ⁸⁷ ابن عمر رضي الله عنهما قال: " كنا جلوسا عند النبي عليه السلام في مسجد المدينة إذ دخل أعربي حسن الوجه و حسن الهيئة بيض الثياب و وقف علي طرف المسجد. و سلم علي النبي عليه السلام فرد جوابه ثم إستأذن و قال: ⁸⁸ أئذنوا فقال له النبي عليه السلام أذن فدنا دقوة أو دقوتين. ثم وقف (و3-112) واستأذن كالمقر و دنا إلي أن حبثا بين⁹⁰ النبي عليه السلام و قال: يا رسول الله ما الايمان؟ قال: أن تؤمن بالله وملأكته و كتبه و رسله و اليوم الآخر والقدر خيره و شره من الله تعالى فقال: صدقت فتعجبنا من قوله صدقت كأنه أعلم منه. ثم قال: يا لرسول الله ما الاسلام؟ فقال النبي عليه السلام: شهادة أن لا إله إلا الله و إقام الصلاة و إيتاء الزكاة و صوم رمضان و حج البيت من أستطاع إليه سبيلا. فقال: صدقت ثم قال: يا رسل الله ما الاحسان فقال أن تعبد الله عز وجل كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك. فقال: صدقت ثم قال يا رسول الله متي الساعة؟ فقال عليه السلام ما المسؤول عنها بأعلم من السائل في خمس لا يعلمهن إلا الله عز وجل ثم قال قوله: "إن الله عنده علم الساعة"⁹¹ ثم قال هذه خمسة لا يعلمها إلا الله عز وجل. فقام و خرج فقال عليه السلام: علي بالرجل. فخرجنا و طلبناه فلم نري الارض إبتلعت أم السماء رفعت. فرجعنا و أخبرنا رسول الله عليه السلام. فقال عليه السلام ذلك أخي جبريل عليه السلام جأكم ليعلمكم معالم دينكم"⁹² فيكفي هذا الحديث شرفا لهذا العلم. فإن السائل فيه جبريل عليه السلام بأمر الله تعالى والمجيب هو النبي عليه السلام لمحضر من الصحابة الأخيار من المهاجرين والانصار رضي الله عنهم. فليت شعري ما السنة في زعم هذا الطاعن إذا إعتقد أن مثل هذا السؤل بدعة. ولو نتبعنا ما ورد في هذا الباب من الأخبار والآثار لطال به الكتاب وما ذكرنا فيه كفاية ومن الله المعونة والهداية.

القول في تحديد العلم

اختلف أهل القبلية في حد العلم. زعم أهل الاعتزال أن العلم إعتقاد (و3-112) الشيء علي ما هو به، واختار بعضهم أن العلم "رؤية القلب المنظور إليه." و زعم النظام منهم أن العلم "حركة القلب لوجدان." ما يحدد غرضهم من هذا التحديد نفي العلم عن ذات الله تعالى. كما هو مذهبهم في نفي الصفات ومهما دللنا علي هذا المذهب في مسئلة الصفات ظهر بطلان هذا الحد ضرورة. ثم كان العلم إعتقادا أو حركة القلب أو رؤية القلب علي ما زعموا إلا⁹³ و أن يكون العالم معتقدا أو متحرك القلب أو رأي القلب. والله تعالى عالم ولا يجوز تسميته معتقدا أو متحرك القلب أو رأي القلب. ثم ذكر الشيء في تحديد العلم فاسد. فإن المعلوم معلوم وليس بشيء. فليزعم علي هذا الحد أحد الامرين. أما القول بكون المعلوم شيئا أو القول بأن المعلوم غير معلوم كما هو مذهب هشام بن عمرو و طائفته يقال لهم *الزير/نشاهية* وكلا القولين بدعة وضلالة. كيف وإن العلم باستحالة المستحالات متحقق عند جميع العقلاء. و اعترفت المعتزلة إن المعلوم الذي يستحيل وجوده ليس بشيء. وقال الأشعري: العلم ما يصير الذات لها عالما. ويسمي هذا حدا رسميا، و هو صحيح لإطراده وإنعكاسه. وكيف⁹⁴ لا يعرف به حقيقة التي تمتاز عن غيره. و زعم بعض أصحابه أن العلم معرفة المعلوم علي ما هو به و هو حد لفظي فإنه يفسر⁹⁵ العلم بالمعرفة. وكذا من قال العلم درك المعلوم علي ما هو به ولم يرضي به أصحابنا رحمهم الله فإن الله تعالى يوصف بأنه عالم ولا يوصف بأنه عارف وهو تعالى معلوم لنا وليس بمدرک. و قال بعض أصحابنا رحمهم الله: العلم صفة ينتفي بها عن الحي الجهل والظن والشك وهذا الحد أيضا صحيح لإطراده وإنعكاسه. (و4-113) ولكنه تعريف التي ينفي إصناده فيتوقف علي معرفة إصناده والاشبه في حد العلم ما أشار إليه

87 ق: +الذي قاله

88 ق: + يا رسول الله

89 ق: منك

90 ق: يدي

91 سورة لقمان 31/34

92 صحيح البخاري، كتاب الإيمان، 43 صحيح مسلم، كتاب الإيمان، 1

93 ق: لا بد

94 ق: و لكن لا يعرف به حقيقة لتي

95 ق: تفسير

الشيخ أبو منصور الماتردي رحمه الله : إن العلم صفة يتجلي بها المذكور لمن قامت هي به وإعتمد عليه المتأخرون من أصحابنا رحمهم الله.

القول في مدارك العلوم

إعلم أن العلم الحادث نوعان: ضروري، وإكتسابي. فالضروري ما يجد به⁹⁶ الله تعالى في نفس العالم من غير كسبه وإختياره، كالعلم بوجود نفسه وتغير أحواله من الجوع والعطش واللذة والألم واختصاصه⁹⁷ أن لا يمكن العالم من رفع هذا العلم من نفسه ولا يقدر علي تشكيك نفسه فيه ويشترك في هذا النوع من العلم جميع الحيوانات. وأما الإكتسابي فهو ما يحدثه الله تعالى بواسطة كسب العبد وهو مباشرة لسببه وله أسباب ثلاثة. الحواس السليمة، و خبر الصادق، ونظر العقل.

أما الحواس فهي خمسة: السمع، والبصر، والشم، والذوق، واللمس. وكل حاسته تختص بنوع من المدركات. إذا استعملت فيها تفيد العلم.

و أما خبر الصادق نوعان: أحدهما الخبر المتواتر. وهو ما يسمع من أشخاص مختلفة في أحوال مختلفة بحيث لا يتوهم أنهم توافقوا علي الكذب فيه. وهو موجب العلم الضروري كالعلم بوجود الملوك الماضية والبلدان القاصية. والثاني: الخبر المؤيد بالمعجزة من الأنبياء عليهم السلام: وهو موجب علم القطعي لكن كان بطريق الاستدلال.

و أما نظر العقل فهو سبب العلم أيضاً والحاصل منه نوعان: (و 4 ب-113) ضروري ويسمي بذهية، وهو ما يحصل بأول النظر من غير تفكير.⁹⁸ كالعلم بأن كل الشيء أعظم من جزئه. واستدلالي: وهو ما يحتاج فيه الي ضرب تفكير. ونوع تأمل كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان. وحصول العلم بهذه الأسباب مشاهد لمن إتصف ولم يعاند.⁹⁹ و أنكرت الثمنية والبراهمة كون الخبر من أسباب العلم¹⁰⁰. وقالت الخبر يتنوع إلي صدق وكذب. و ما تردد بين الصدق والكذب لا يفيد العلم. قلنا هذا العلم خبر منكم أيضاً فلا يفيد العلم علي زعمكم. ثم إن هذا لا يلزمنا فإننا عينا الخبر الصادق وإنه لا يتنوع. ولأن الخبر لو لم يكن سببا للعلم كيف يعرف الإنسان والده وأخاه وعمه وخاله وسائر الاقربائه. إذ لا طريق لمعرفة هؤلاء إلا بالخبر.

و أنكرت الملحدة والرافضة والمشيبهة كون العقل من أسباب العلم.¹⁰¹ وقالت قضايا العقل متناقضة بدليل أن العقلاء اختلفوا فيما بينهم و كل واحد منهم يثبت قوله بالعقل. وما تناقضت قضاياه لا يصلح أن يكون سبب العلم.¹⁰² قلنا ثم عرفتم أن العقل ليس من أسباب العلم والأسباب محصورة وهي العقل، والخبر، والحس. إن قلتم با العقل فقد ناقضتم حيث قلتم علمنا بالعقل أن العقل ليس من أسباب العلم. و إن قلتم بالخبر فمن أخبركم أن العقل ليس من أسباب العلم. وبم عرفتم أن ذلك الخبر صدق أم كذب. و إن قلتم بالحس فبأي حاسة علمتم ذلك والحواس محصورة.¹⁰³ ولأن العقل لو لم يكن من أسباب العلم إذ لا يمكن التمييز بين الصادق والكاذب إلا بالعقل وبدون التمييز لا يحصل العلم بالخبر. و قولكم تناقضت قضاياه فلا يكون سببا للعلم. قلنا هذا نظر منكم (و 5 114) بالعقل. فكيف تُنفون النظر بالنظر.

96 ق: ما يحدثه

97 ق: من خواصه

98 ق: تأمل

99 ق: +و أنكر بعضهم العلم الحقائق الأشياء ولا مناظرة مع هؤلاء إلا بالضرب المولم أو الإغراق النار ليضطروا إلي الإقرار.

100 ق: المعارف

101 ق: المعارف

102 ق: سببا للعلم

103 ق: +فيه

فإن قالوا نعارض الفاسد بالفاسد، قلنا و معارضة الفاسد بالفاسد، معارضة الشيء بمثله. وإنه من باب¹⁰⁴ العقل أيضا. كيف ما كان ففيه إثبات العقل والنظر. ثم نقول لا يتناقض ولا يجوز فيها التناقض. وإن كان القول الأقلاء متناقضا. لأن العقل حجة الله تعالى علي عباده والتناقض عن حجج الله تعالى منفي. وإنما وقع الاختلاف بين العقلاء إما لتقصيرهم في مراعاة شرائط النصوص¹⁰⁵ أو لقصورهم عن بلوغ درجة النظر فإن للنظر شرائط يجب رعايتها ليفيد العلم وكذا العقول متفاوتة في أنفسها. فربما قصر عقله عن معرفة ذلك فحكم بالطبع والهوي وظن أنه من قضايا¹⁰⁶ العقل. فأما إن تختلف قضايا العقل فلا مثال ذلك إذا قيل لك لم إثنين في إثنين. قلت أربعة و هذا من قضايا العقل لا يحتمل غير ذلك ولا تختلف فيه العقلاء كثير اختلاف. ولو قيل لك كم ستة عشر في ستة عشر قلت ما بين وست وخمسين ولكن تحتاج فيه إلي زيادة تأمل إجتهد و رعاية شروط النظر حتي تخرج ما هو المبلغ من عدد الضرب. وربما يقع الإخلاف بين العقلاء في جواب هذا السؤال وما هو حقيقة المبلغ في قضية العقل لا تحتمل الاختلاف. و إن اختلف جواب العقلاء في ذلك. ولكن لوراعي كل واحد من العقلاء ما هو شرط النظر لعرف إن مبلغه ما قلنا. و لو وقع الاختلاف كان لإختلاف راجعا إلي التقصير في رعاية شرط النظر لا إلي إختلاف قضية العقل. (و5-ب-114) و اعتبر هذا بنظر العين. فإن مرتبات متنوعة منها ما هو بديهي يحصل العلم به بأول نظرة¹⁰⁷ كالنظر إلي السماء والقمر ليلة البدر. لا يختلف فيه الأبصار. ومنها ما لا يحصل إلا بنوع جهد و كلفة كالنظر إلي القطب في السماء والهلل في أول الشهر. فربما يقع الاختلاف فيه وهذا الاختلاف راجع إلي أحد الأمرين. إما إلي تقصير من جهة الناظر أو إلي قصور آلة النظر والله أعلم.

فصل

ثم المذهب عند أهل السنة أن العقل¹⁰⁸ متناوذة¹⁰⁹ بأصل الفطرة خلافا للمعتزلة. وإنكاره¹¹⁰ إنكار المشاهدة والعيان. فكم من صبي صغير يستخرج بعقله من علوم ما يعجز عنه البالغ الكبير من غير سابقة تجربة ولا تعليم. و ذلك هبة من الله تعالى يختص به من يشاء. وقد صرح النبي عليه السلام بنقصان عقل النساء حيث قال: "إنهن ناقصات العقل والدين"¹¹¹ وجعل الشرع شهادة إمرأتين بمنزلة شهادة رجل واحد لقوله تعالى: " فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان"¹¹² ولكن مع هذا إذا حصل في العاقل مقدار ما ينطلق عليه اسم العقل فذلك القدر كاف في لزوم الإيمان بالله تعالى ومعرفة الصانع جل و علا و توحيد لو تأمل و نظر و تفكر واعتبر. فإن أغبي الأغبياء إذا رأي قصرا مشيدا وبناء رفيعا يعرف بأدني فكرة أن له بانيا ذا حياة و علم قدرة. فكيف لو أدار بصره¹¹³ في عجائب الارض والسموات وبدائع الحيوان¹¹⁴ والنبات. إنه لا يستغني عن صانع يديره وخالق يقدره.¹¹⁵ و إليه الإشارة بقوله تعالى: "ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله"¹¹⁶ فمن لم يعرف الصانع القديم جل جلاله (و6-ب-115) بصناعته أو إنكار وحدانية ذاته. كان ذلك لتقصير في نظره لا لقصور في عقله فلا يُعَدُّ في الجهل بخالقه.¹¹⁷

104 ق: النظر

105 ق: النظر

106 المقتضيات

107 ق: النظر

108 ق: العقول

109 ق: متفاوتة

110 ق: و إنكارهم

111 صحيح مسلم، كتاب الإيمان، 34 ابن ماجه، الفتن، 19

112 سورة البقر 2/282

113 ق: نظيره

114 ق: الحيوانات

115 ق: عن صانع يديرها و خالق يقدرها.

116 ق: سورة العنكبوت 29/61

117 ق: و الله الموفق

القول في حدوث العالم

نحتاج في هذا الفصل إلى تعريف معني العالم و بيان معني الحدث والقدم. فنقول العالم إسم لما سوى الله تعالى لكونه علما علي وجود ذات الله تعالى وصفاته. هذا هو المختار عند أهل الصناعة. وهو قصمان أعيان و أعراض.

فالأعيان ما تقوم بأنفسها ويجوز خلوها عن محل تقوم به.¹¹⁸ والأعراض ما لا قيام لها بنفسها¹¹⁹ ولا دوام لها. ولا يجوز خلوها عن محل تقوم به. ثم الأعيان بعد ذلك تنقسم إلى قسمين: مفرد يسمى جوهرًا وهو الجزء الذي لا يتجزأ. وإلى متركب و يسمى جسما و أقله جوهران. وفي كلا القسمين خلاف. و أما الجوهر: فأذكر جميع الفلاسفة و بعض المعتزلة و كبير من الأوائل والحساب وجود الجزء الذي لا يتجزأ. و قالوا ما من جزء إلا¹²⁰ يتصور تجزيته فعلا أو عقلا إلي ما لا نهاية له، و هذا فاسد. فإنه يُشعر بعدم تناهي أجزاء الخردلة. و إنه يُقتضي أن لا تكون الخردلة أصغر من الجبل، ولا الجبل أكبر من الخردلة. إذ أجزاء كل واحد منهما لا يتناهي، وما لا يتناهي كيف يكون أصغر مما لا يتناهي¹²¹ إذا أكثر منه.

ثم نقول الاجتماع في أجزاء الجسم ثبت لذاته أم بخلق الله تعالى فيه. إن قال لذاته وجب إنه لا يتصور إفتراقه مع قيام الذات الموجب للاجتماع. و إن قال بخلق الله تعالى إلا اجتماع فيه فنقول هل يقدر الله تعالى علي أن يخلق فيه بدلا من الاجتماع أفتراقا أم لا؟ إن قلت (و6-115) لا يقدر وصفته بالعجز. و إن قلت يقدر ثبت الجزء الذي لا يتجزأ. والذي تخايل عندهم أن المخلص من هذا الإلزام أن يقولوا أن ما لا يتصور وجوده فانتفاء القدرة عنه لا توجب ثبوت العجز. بل لا يوصف بالقدرة عليه لكونه مستحيلا و خلق لإفتراق في جميع الأجزاء الجسم من هذا القبيل. فنقول كيف نقول الإفتراق في الجزء الذي ثنازعنا فيه جائز عندك أم محال؟ إن قلت جائز، فلا بد من أن تصف الله تعالى بالقدرة عليه وإن قلت محال¹²² صح ما أوعينا إنه الجزء الذي لا يتجزأ، لا أن يستحيل تبعضه و تجزيته في العقل.

و أما الجسم فهو المتركب و أقله جوهران. إذ التركيب لا يتصور في أقل من الجوهرين. و عند جميع الحساب و كثير من المعتزلة و أوائل أصحابنا رحمهم الله الجسم ما له أبعاد ثلاثة: الطول، والعرض، والعمق. والاصل عندهم أنهم يسمون الجزء الذي لا يتجزأ نقطة. ثم إذا تركب بجنبه أخرى حدث هناك طول و يسمى خطا. فإذا تركب من الجانب الآخر اجتمع الطول والعرض و يسمى سطحا. ثم إذا تركب من أعلاها أو أسفلها¹²³ مثل ذلك حصل هناك¹²⁴ طول و عرض و عمق فحينئذ يسمونه جسما. و إنه لا يتركب إلا من ثمانية أجزاء. و هذا تحكم لا برهان عليه إذ لفظة الجسم عبارة عن مطلق التركيب في حقيقة اللغة، و باجتماع الجوهر إلي الجوهر حصل التركيب¹²⁵. فيكون جسما و دليلا عليه. إن الجسم إذا اراد علي جسم آخر بزيادة جزء واحد. لم يمتنع أحد أن يقول (و7-116) هذا أجسم من ذلك. و لو لا أن التركيب بجهة واحدة يكفي لإطلاق¹²⁶ الجسم عليه، و إلا لم يصح إطلاق لفظة الاجسم علي¹²⁷ ما له زيادة تركب بجهة واحدة. كإسم الأعمى إنما يصح علي ذات حصل له زيادة في معني الجسم. فالجسم علي هذا الاعتبار هو المتركب أو المؤلف أو المجتمع إلا أن المحققين من أصحابنا رحمهم الله إختاروا في حد الجسم. قولهم الجسم هو المجتمعان فصاعدا أو المؤلفات فصاعدا. و هذا هو الحد الصحيح.

و أما العرض، فهو في اللغة إسم لما لا دوام له. ولهذا سمي السحاب عارضا وسميت العلة الطارية علي الذات السريعة الزوال عارضة. و عند المتكلمين إسم للصفات القائمة بالجواهر والاجسام الزائدة علي زواتها: كالألوان، والاكوان، والطعوم، والروائح، والأصوات، والقدرة، والإرادات، و هي قريبة من ينف و ثلاثين نوعا.

118 ق: أي يستقر فيه

119 ق: بأنفسها

120 ق: إلا يتجزأ

121 ق: أو أكبر منه

122 ق: ثبت جزء الذي لا يتجزأ. إذ لا نعني بقولنا لا يتجزأ

123 ق: من أعلاه و أسفله

124 ق: هاهنا

125 ق: فيها

126 ق: + إسم

127 + الجسم

و أنكرت الدهرية والثنوية وبعض المعتزلة أن يكون الأعراض معاني وراء الذات، بل هي غير الذات. عندهم و دلالة إنها معاني غير¹²⁸ الذات. إنا رأينا شَعْرًا أسود ثم رأينا أبيض لا يمتنع أحد أن يقول هذا الشعر عين ذلك الشعر. ولكن هذا الكون غير ذلك الكون. فإثبات المغايرة بين السواد والبياض مع اتحاد الشعر في الحالين دليل علي أن اللون غير الشعر. و لو قسمنا عليه نقول سواد هذا الشعر في الحالة الاولى إما أن يكون لذاته أو المعني. إن قلت لذاته¹²⁹ يستحيل زوال السواد مع قيام ذاته الموجب للسواد. فثبت أنه أن أسود والمعني وراء الذات **(و7ب-116)** وهو السواد فإذا تبدل السواد بالبياض، والذات في الحالين واحد.

وأما بيان معني الحادث والقديم، فنقول: الحادث، ما لم يكن فكان. والقديم، ما لا ابتداء لوجوده. إذا عرفنا هذه الاقسام فنقول الجواهر ولأجسام لا يتصور خلوها عن الأعراض. والأعراض كلها حادثة. عرفنا حدوث بعضها بالحس والمشاهدة. و حدوث بعضها بحكم الدليل و بيان ذلك أن الساكن متي تحرك عرفنا حدوث الحركة بالحس،¹³⁰ و حدوث السكون بالدليل. فإنه إنعدم بحدوث ضده وهو الحركة. ولو كان السكون قديما لما إنعدم. إذ القديم يستحيل عليه العدم علي ما نبين في¹³¹ قدم الله تعالى. فثبت أن الجواهر والاجسام لا تخلو عن الأعراض وإنها حادثة. فإن قيل ما ينكر علي من قال، إن الحركة لم تحدث وإن السكون لم ينعدم ولكن ظهرت الحركة و كمن السكون ثم إذا ظهر السكون كمننت الحركة. أو نقول¹³² إنتقلت الحركة من مكان إلي هذا المكان و انتقل السكون من مكان إلي مكان آخر. قلنا هذه وساوس لا طائل تحتها فإن الكمون والظهور إنما يتصور فيمن يتصور بقاءه. و كذا انتقال ما لا بقاء له محال. والأعراض كلها مستحيلة البقاء علي ما يأتيك بيانه في مسألة الإستطاعة فكيف يتصور فيه الكمون والظهور أو كيف نصفه بالانتقال. ولأنه لو كان كامنا فظهر. فقد إجتمع الحركة والسكون في ذات واحد. فتكون الذات في تلك الحال مساكنة ومتحركا ولأن الإنتقال حركة. وقيام الحركة بالسكون محال علي أن هذا الإلزام لا يندفع بهذا المحال فإننا نتكلم في نفس الكمون والظهور. فإننا نقول الظهور **(و8-117)** حدث آلات وقد بطل به الكمون و إنعدم. والقديم لا يقبل العدم. فكان حدوث الظهور محسوسا و حدوث الكمون مدلولاً. والجسم لا يخلو عن واحد منهما فإذا لا يخلو عن الحوادث. و إذا ثبت أن الاجسام لا يتصور خلوها عن الحوادث و هي الأعراض لا يتصور سبقتها علي الحوادث أيضاً، لما أن¹³³ في السبق الخلو لا محالة، وما لا يسبق الحادث لا بد وإن يكون حادثاً. و إذا كان حادثاً إستحال أن يكون قديماً حقيقة. لأن القديم ما لا ابتداء لوجوده، و الحادث ما لم يكون فكان. و بطل هذا الكلام قول الدهرية والفلاسفة أن العلم قديم و بطل أيضاً قول أصحاب الهيولي من الفلاسفة أن العالم محدث ولكنه من أصل قديم يسمى عندهم. الهيولي يعنون بذلك الهيئة الاولى. فإنه لما تغير عن هيئة الاولى دل أنه تلك الهيئة لم تكن قديمة إذ القديم لا يقبل العدم. والله الموفق.

القول في أن العالم له محدث

ثم لما أتينا بالدليل أن العالم حادث، ثبت أنه سبقه العدم. فما¹³⁴ سبقه العدم فهو جائز الوجود وجائز العدم. فلم يكن وجوده من مقتضيات ذاته بل يكون متعلقاً بغيره. فإذا استوي الطرفين في إمكان العقل لا بد من مرجح يرجح أحد الجانبين علي الآخر و إلا فهو باق علي العدم إبقاء له علي ما كان. ولا بد من مخصص يخصص وقت وجوده علي سائر الاوقات. و إلا

128 ق: وراء

129 ق: كان بداته

130 ق: +و المشاهدة

131 ق: + بيان

132 ق: يقول

133 ق: لأن

134 ق: و ما

لم يكن وقت لوجوده أولي من وقت.¹³⁵ ثم المرجح والمخصص **(و8ب-117)** لا بد و أن يكون واجب الوجود لذاته. إذ لو كان جائز الوجود لا إحتاج إلي مرجح يوجده.¹³⁶ و ذلك إلي آخر إلي أن يتسلسل إلي غير نهاية أو ينتهي إلي واجب¹³⁷ و يجب أن يكون لذاته. لا لمعني أوجب وجوده. لأنه لو كان لمعني لكان ذلك المعني لا يخلو إما إن يكون جائز الوجود أو واجب الوجود فإن كان جائز الوجود كيف يجعل الذات واجب الوجود وهو بنفسه جائز¹³⁸. و إن كان واجب الوجود نقول هو واجب الوجوب لذاته أو لمعني .

فإن قال لمعني يعود السؤل و يتسلسل إلي ما لا نهاية له. فإن قال لذاته فهو الذي قلنا في الذات أولاً. ثبت أن العالم حدث بإحداث صانع.¹³⁹ و هو الله جل ذاته و تقدس مناته. وإذا ثبت أنه واجب الوجود لذاته إنه قديم وإذا ثبت قدمه إستحال عدمه لقيام ذاته الموجب لوجوده أولاً و أبداً.

وبمجموع ما ذكرنا عرف أنه لا يجوز أن يسمى الله تعالى جوهرًا ولا جسمًا ولا عرضًا. فإن الجوهر جزء مفرد هو أصل في التركيب. إذا أنضم إليه مثله صارًا جسمًا. والجسم جزئان مجتمعان أو أكثر. والعرض ما يعرض علي الجواهر والأجسام مع إستحالة البقاء والدوام. و هذه المعاني بإسرها تستحيل علي الله تعالى. فلا يجوز إطلاق هذه الاسامي عليه. فإن قيل بم تنكرون علي من يسميه بهذه الاسامي من غير ثبوت هذه المعاني. قلنا دلالة العقل يوجب تنزيه الله تعالى عما لا يليق بذاته. فإن سلم ذلك فقد جاوز عنه إنكار العقل. فنعد ذلك إطلاق هذه الاسامي علي ذات الله تعالى من غير إرادة ما وُضع له **(و9-118)** اللفظ خطأ من حيث اللغة¹⁴⁰. أما اللغة فلأنه إستعمال اللفظ في غير ما وضع له اللفظ وإنه لا يجوز إلا بطريق المجاز لشرط نوع مناسبة بين محل الحقيقة و محل المجاز. كإسم الاسد علي الشجاع. ولا مناسبة بين الخلق¹⁴¹ وبين الله تعالى بوجه من الوجوه.

و إما شرعاً فلأن التوقيف شرط في إطلاق الاسامي علي الله تعالى حتي لا يسم الله تعالى طبيباً و إن كان عالماً بالأدوية والأدواء. ولا يسمي فقيهاً وإن كان عالماً بالأحكام والحلال والحرام. فإذا لم يرد التوقيف في هذه الاسامي لم يجز إطلاقه علي الله تعالى. كيف وإن إطلاق هذه الاسامي في حقه يوهم معني التركيب والحدوث. و الحدث فلا يجوز إستعماله أصلاً. والله الموفق.

135 ق:يوجده

136 ق:و لا جناح إلي مرجح لوجوده

137 ق: و ينتهي غلي من هو واجب الوجود

138 ق:جائز الوجود

139 ق:الواجب وجوده لذاته و هو الله تعالى

140 ق:و الشرع

141 ق:خلق الله تعالى

القول في توحيد الصانع جل وعلا

و إذا ثبت لما ذكرنا وجود الصانع جل وعلا وقدمه ثبت بطلان قول الدهرية في نفي الصانع تعالي ضرورة. فبعد ذلك نقول إتفق جمهور العقلاء علي الصانع الواحد جل وعلا. وفي الثاني والثالث والرابع إختلاف بينهم. فإن من إدعي إثنين كاثنوية والمجوس وإدعي الثلاثة كالنصاري وإدعي الأربعة كالطبايعيين وإدعي السبعة كالأفلاكيين. فقد أقر بالواحد. فقد توافقنا علي صحة ما أدعينا أن للعالم صنعا واحدا. فوجب القول به لزم الدليل علي من إدعي الزيادة علي الواحد. وهذا نوع مدافعة مع الخصوم. وتحقيق هذا الكلام علي وجه الإلزام أن الصانع الواحد جل جلاله **(و9-118)** واجب في العقل ضرورة. لأن ما كان جائز الوجود لا بد و إن يكون وجوده مستندا إلي ما¹⁴² هو واجب الوجود بذاته¹⁴³ علي ما ذكرنا. فالواحد واجب لإضافة الجائزات إليه. و الثاني والثالث لو كان لكان من باب الجواز. ويستحيل أن يكون الصانع جل وعلا من باب الجواز. فلا يتصور غير الواحد. ثم نقول لو كان زائدا علي الواحد لكان معدودا. وكل معدود محدود، وكل ما هو محدود فهو محصور في حده. والمحصور مقهور والمقهور لا يكون إلها. قال الله تعالي: "هو الله الواحد القهار"¹⁴⁴ بين أنه واحد لا يشبه واحدا¹⁴⁵ من خلقه. لأن الواحد من خلقه مقهور. وهو الواحد القهار.

فإما دليل التمانع¹⁴⁶ وهو المشهور بين أهل الصناعة. فنقول لو كان إثنين هل يقدر كل واحد منهما أن يمنع الآخر عما يريد أم لا. فإن قلت يقدر كان كل واحد منهما مقهور الآخر. إن قلت لا يقدر فقد ثبت عجز كل واحد منهما. وإن قلت قدر أحدهما دون الآخر فالقادر يكون إلها دون المقدور. أو نقول إذا قدرنا جوهرا يوجد في الثاني من الزمان فلا يخلو إما أن يكون كل واحد منهما قادرا علي إيجاده أو لم يكن. أو قدر أحدهما دون الآخر فإن قدر أحدهما دون الآخر فالقادر يكون إلها دون الآخر. وإن قدر كل واحد منهما فإذا أوجده أحدهما. هل ينفي الآخر قادرا علي إيجاده أم لا. إن قلت ينفي فهو باطل. لأنه صار موجودا. وإيجاد الموجد محال. والمحال لا يدخل تحت قدرة أحد. وإن قلت لا يقدر فقد عجزه صاحبه بعد أن كان قادرا و تعطلت قدرته بنفاذ قدرة صاحبه. وهذا إشارة¹⁴⁷ **(و10-119)** كونه¹⁴⁸ مقهورا أجل الصانع عن ذلك.

فإن قيل هذا الواحد متي أوجد هذا الجوهر لا يبيقي هذا أيضا قادرا علي إيجاده ومع ذلك لا يوصف بتعطيل القدرة ولا بالعجز، فكذا هذا الآخر. قلنا إيجاب ما كان قادرا علي إيجاده تنفيذ القدرة. و تنفيذ القدرة لا يكون تعطيل ولا عجزا. فأما الآخر لما¹⁴⁹ زعمت أنه كان قادرا و تعطلت قدرته بنفاذ قدرة صاحبه وبطلت. ولم يمكنه دفع ذلك عن نفسه. كان هذا إشارة¹⁵⁰ كونه عاجزا مقهورا. وهو المراد من قوله تعالي: "ما يفتح الله للناس من رحمة"¹⁵¹ أو ينقل الكلام من القدرة الي الإرادة. وهو المتلقا من كتاب الله تعالي حيث قال: "إن أرادني الله بضر هل هن كاشفات ضره أو أرادني برحمة هل هن ممسكات رحمته"¹⁵² فنقول إن أراد أحدهما خلق الموت في جسم مثلا و أراد الآخر خلق الحياة في هذا الجسم، فإما أن تنفذ إرادتهما أو لم تنفذ أو تنفذ أحدهما تعطلت إرادة الأخرى¹⁵³. و تنفيذ كلاهما محال. و في تعطيل كليهما بطلان ألوهيتهما ولو نفذت إرادة أحدهما دون الآخر، كان أحدهما قاهرا والآخر مقهورا. فيكون القاهر إلها دون المقهور.

142 ق: من

143 ق: لذاته

144 سورة الزمر 39/4

145 ق: أحدا

146 ق: +في مسألة الوجدانية

147 ق: أمانة

148 ق: مضطرا

149 ق: كما

150 ق: أمانة

151 ق: سورة الفاتر 35/2

152 سورة الزمر 39/38

153 ق: +و تعطل الأخرى

فإن قيل هلا قلت إنهما يوفقان¹⁵⁴ في إرادة الأشياء ولا يختلفان خصوصاً علي أصلكم. فإن الإرادة تلازم العلم عندكم. وإذا علم أحدهما وجود الحيوية في شخص لا يريد الآخر موته فلا يتحقق الخلاف. قلنا لو ثبت الموافقة منها إما أن كانت الموافقة بينهما ضرورية أو إختيارية. فإن كانت ضرورية ثبت عجزهما وإضطرابهما في الموافقة. وإن كانت إختيارية يمكن تقدير الخلاف بينهما فيتحقق الإلزام علي ما قررنا. وأما¹⁵⁵ نقول إن إرادة تلازم العلم عندكم. قلنا عندنا الإرادة لا تلازم العلم بل هي تلازم الفعل. إذ ليس من ضرورة كون الشيء معلوماً أن يكون مراداً له. فإن ذاته وصفاته معلوماً لله تعالى. ولم (10ب-119) يصح أن يكون مراداً له. وكذا المعدوم الذي لا يوجد معلوم له¹⁵⁶ تعالى إنه لو وجد كيف يوجد كما قال الله تعالى: "ولو رُئُوا العادوا لما نهوا عنه"¹⁵⁷ ومع ذلك ليس بمراد. وهذا هو الإلزام علي من خلفنا في هذه المسألة علي سبيل الإجمال. وإما الكلام علي كل واحد منهما علي التعيين.

أما الثنوية فإنهم يزعمون أن الصانع هو النور والظلمة. ويسمون النور يزدان وهو خالق الخيرات والظلمة أهر من وهو خالق الشرور والقبائح.¹⁵⁸ يدعون أن نور أقدم فحدثت منه الظلمة. فنقول حدثت الظلمة بذاتها أم بإحداث النور إياها. إن قلت بذاتها فإذا جوزت وجود¹⁵⁹ شيء بذاته. فلتقل حدوث العالم بذاته وفيه تعطيل الصانع لا إثبات الصانعين. وإن قلت بإحداث النور إياها فنقول أحدثها مضطراً أو مختاراً. إن قلت مضطراً فإن المضطر لا يكون صانعاً. وإن قلت مختاراً، فنقول هل يصلح ما يكون فيه¹⁶⁰ من الشرور والقبائح أم لا. فإن قلت لم يعلم فقد أثبت الجهل للنور. إن قلت نعم فقد وصفت النور بالسفه والشر حيث أوجد الظلمة وهو أصل كل شر وقبيح. ولأن الأفعال الظلمة لما كانت مضارة لأفعال النور. كيف نقول هل يقدر النور علي رفعها وإبطالها أم لا. إن قلت لا، يثبت العجز. وإن قلت يقدر، ولا يدفع فهذا منه شر وفساد.

و أما الكلام علي من يدعي الثلاثة وهم النصاري يزعمون أن الله تعالى جوهر واحد. وهو ثلاثة أقانم. والأقنوم عندهم الصفة وجمعه أقانيم. ويقولون ذات و علم و حياة. ويسمون الذات أباً والعلم ابناً والحياة روحاً. وقسار هذه الهذيان من وجوه لو ذكرناها لطالت¹⁶¹ بها الكتاب. أظهرها أن هذه تحكيمات لا دليل عليها من جهة العقل (11ب-120) ولا من جهة النقل. وإن تسمية الذات أباً والصفة ابناً لم يعرف عقلاً ولا نقلاً ولأنهم سموها الذات أباً ثم عدوه في الصفات فقالوا ثلاثة أقانيم أحدثها الذات ولأنهم سمو أحدهما أباً والآخر ابناً. وجعلوها قديمين ولا بد أن يتقدم الأب علي الابن. ولأنهم قصروا علي صفتي العلم والحياة. فأما إن يثبتوا له القدرة والإرادة و سائر صفات الكمال¹⁶² كان نقصاً. فإن أثبتوا فهو لا يجعلوه سبعة أقانيم أو ثمانية أو أكثر علي حسب الصفات.

و منهم من جعل عيسي ابناً له و مريم صاحبة له علي مجري عادة المخلوقات. وهذا أشنع من الأول. فإن فيه إثبات الحاجة إلي الله¹⁶³ تعالى إلي خلقه والتجربة والتبعيض. وكل ذلك أمارات الحدث تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. وإنما وقعوا في إدعاء هذه المحالات. لأنهم رأوا عيسي تولد من مريم من غير أب. وليس خلق عيسي من غير أب أعجب¹⁶⁴ من خلق آدم من غير أب ولا أم¹⁶⁵ كما دل عليه الكتاب بقوله تعالى: "إن مثل عيسي عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكن"¹⁶⁶ وإن قالوا جري علي يد عيسي عليه السلام من الاعجوبات ما عجز عنه أهل عصره من إبراء الكمه والابرص وإحياء

154 ق: يتوافقان

155 ق: وما نقول

156 ق: وكذا المعدوم معلوم له تعالى

157 سورة الأنعام 6/28

158 ق: عندهم

159 ق: حدوث

160 ق: هل علم منه ما يكون منه

161 ق: لطلال

162 ق: أم لا فإن لم يثبتوا كان نقصاً.

163 ق: الحاجة لله

164 ق: بأعجب

165 ق: من غير أب و أم

166 ق: سورة آل عمران 3/59

الموات و غير ذلك من المعجزات يعارضهم بما جري علي يد¹⁶⁷ غيره من الانبياء من المعجزات ما يعجز أهل العصر عن الإيتان بمثله. فهلا أدعيتهم فيه مثل ذلك و لا محيص عن هذه الإلزام.

و أما الرد علي من قال بلأربع، و هي الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة. و يسمى هذه الطائفة الطبائعية. فنقول: هذه أعراض لا قيام لها بذاتها¹⁶⁸ و لا بقاء لها في نفسها بل هي تحدث ساعة فساعة. و تتلأ شيء من غير فصل فكانت حادثة و مَحالها لما كانت لا تخلوا عن هذه الحوادث (و11ب-120) و هي أيضا حادثة. والحادث لا يكون إلها. ولا نري بعضها مقهورا ببعض و معلوما ببعض. و لا يتصور¹⁶⁹ أن يكون القاهر والغالب مقهورا و مغلوبا و ما كان مغلوبا أو يتصور أن يكون مغلوبا لا يكون إلها.

و أما الرد علي الافلاكيين و هم المنجمة أنهم قالوا أبا لمديرات السع. و زعت طاعة منهم أن الشمس اله وما سواها تبع لها. فنقول حكمت عليها و علي كل واحد من هذه السبعة¹⁷⁰ بالهبوط و السعد و النحس. فبعضها مقهورة ببعض و مخترقة ببعض. والخسوف والكسوف فظاهران فيهما. و طلوعهما من المشرق و غروبهما في المغرب كل غدٍ أو أمساء مشاهد محسوس. ثم إنتقالها من برج إلي برج و من منزل إلي منزل متفق عليه عندهم. و كل ذلك أمانة التسخير و القهر ممن خلق السموات¹⁷¹ و الارض و ما بينهما وما تحت الثري. قال الله تعالى: "الشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره"¹⁷² فصح ما ذكرنا أن لا خالق ولا مقدر للكل الا الواحد الاحد الفرد و الصمد¹⁷³ تعالى الله عما يشركون.

فصل

القول في معني الواحد¹⁷⁴ و ما يتصل بهذا الفصل من معرفة هذين الاسمين

و قد نطق بهما القرآن. قال الله تعالى: "و هو الواحد القهار"¹⁷⁵ و قال: "قل هو الله أحد"¹⁷⁶ ثم اختلفوا في معناهما. قال بعضهم: كلاهما واحد و يستعمل كل واحد منهما في معني الآخر. و قال بعضهم: لا بل يفيد كل واحد منهما ما لا يفيد الآخر. و إن كان مأخذا لإشتقاق من حيث اللغة واحدا و استعمال كل واحد منهما بدلا عن الآخر بطريق التوسع و هو الاصح. و اختلفوا في الفرق أيضا. و الأنسبه عندنا أن الواحد يستعمل لإفادة الصفات و الأحد يرجع الي الذات كما يقال فلان واحد زمانه و وحيدا من أقرانه. يعنون بذلك تفرد بصفات لا يشاركه فيها غيره من (و12-121) أهل الزمان. كما قيل:

" لكل زمان واحد يقَئدي به و هذا زمان لا شك أنت واحده"

و الاحد عبارة عن التفرد بذاته بحيث لا يقبل الانقسام. و لهذا قال بعضهم في وصف الله تعالى بالوحدانية أنه تعالى أحد في ذاته واحد في صفاته.

و معني قولهم واحد في ذاته أن ذاته لا يقبل التجزية و الانقسام. ولا يتصور له المثل إذ لا تصور له المثل يصير إثنين علي تقدير إنضمام المثل اليه. فلم يبق هو أحدا أو واحدا بعض الإنضمام. و لو كانت أحديته بذاته لما صار إثنين بإنضمام غيره إليه مع قيام ذاته. و هو معني ما قيل إنه أحد لا من جهة العدد و ما سواه ليس بأحد بذاته بل بالاضافة إلي جميع جنس أو نوع. مثلا إذا قيل أحد الاشخاص فهو أحد بالاضافة إلي جميع الاشخاص لا في ذاته. فإن ذاته يشتمل علي أجزاء و ابعاض نحو الوجه واليد والبطن والرجل. إذا قيل أحد أعضائه و هو الوجه مثلا. فهو أحد بالاضافة إلي جميع أعضاء لا في ذاته. فإنه يشتمل علي الجبهة و العينين و الانف والخد والفم والذقن. و إذا قيل أحد العينين فهو أحد بالنسبة إليهما دون ذاتهما. فإنها تشتمل علي الاسفار والخد والبياض والسواد حتي إنتهي إلي جزء الذي لا يتجزى. فهو أيضا ليس بأحد بذاته. إذ لو قدرنا جزء آخر

167 ق:أيدي

168 ق:بذواتها

169 ق:لن يتصور

170 ق:السبع

171 ق:من خلق السموات

172 سورة الأعراف 7/54 سورة النحل 16/12

173 والله الموفق

174 ق:و الأحد

175 سورة الرعد 13/16

176 سورة الإخلاص 112/1

بجانبه من جنسه يصير كلاهما إثنين. ولو كانت أحديته بذاته لما صار إثنين بإنضمام غيره إليه مع قيام ذاته الموجب للأحدية. و كذلك الإثنان يصير أن ثلاثة بإنضمام جزء الآخر إليهما. فصح أن الأحدية بذاته هو الذي لا يتصور له المثل. و يستحيل إنضمام غيره إليه و هو الله¹⁷⁷ جل جلاله.

و أما الواحد فهو الموصوف بصفات يتفرد بها عن غيره نحو الجلال والعظمة والكبرياء والقدرة المحيطة بسائر المقدورات. والعلم الذي لا يغرب عنه شيء في الأرض ولا في السماء لا يتصور أن يشاركه (و 12ب-121) غيره في هذه الصفات. فثبت أنه واحد في صفاته و بطل إدعاء المعتزلة توحيد الله تعالى بنفي الصفات. فإننا بينا أن إثبات هذه الصفات علي وجه لا يشاركها غيره بوجب كونه واحدا. فكيف يكون منافيا للتوحيد.¹⁷⁸

القول في استحالة كونه جسماً أو ذا صورة

و إذا ثبت بما ذكرنا أنه¹⁷⁹ صانع العالم و منشيئه بعد العدم . وهو واجب الوجود ولا يتعلق وجوده بشيء بل ثبت وجود ما سواه بإيجاده. ثبت استحالة كونه جسماً أو ذا صورة. و زعمت اليهود و غلاة و الروافض والمشيبهة والكرامية أنه جسم و هشام ابن الحاكم و من تابعه يصفه بالصورة. و قد حكى عنه في ذلك خرافات لا يحل لعاقل أن يتفقه بها فضلاً من أن يثبتها في كتاب. فنقول قد بينا أن الجسم هو المتركب عن الجوهر¹⁸⁰ و إذا استحال كونه جوهرًا، استحال كونه جسماً و لأن كل مجتمع يجوز إفتراقه. و كل مفترق يجوز إجتماعه. و ما يجوز فيه حالتان فاخصاصه باحد الجانزين لا يكون إلا تخصيص مخصص. و ذلك أماره تعلق وجوده بغيره و لان ما كان جسماً يكون مقدراً ضرورة . والمقدر يجوز أن يكون أكبر أو أصغر منه . فلا بد من أن يتعلق بمقدر يخص هذا القدر عن غيره. و ذلك من أمارات الحدث و كذا الصور في ذاتها مختلفة، و إجتماعه¹⁸¹ علي جميع الصور محال. و التخصيص البعض لا يكون إلا مخصص.¹⁸² و لان الصورة لا يتحقق الا بالتركيب و قد أبطلنا ذلك .

وقول بعضهم إنا نقول إنه جسم لا كالأجسام كما يقولون إنه شيء لا كالاشياء استدلال فاسد . فإننا نثبت معني الهيئة أولاً و هو الثبوت والوجود ثم بعد ذلك تبقي المشابهة والمماثلة بينه و بين سائر الموجودات بقولنا لا كالاشياء فأنتم بقولكم جسم هل يثبتون معني الجسمية، و هو (و 13-122) التركيب أم لا؟ فإن أثبتتم ذلك و قد أبطلناه لا ينفعكم قولكم لا كا لأجسام و إن لقيتم معني التركيب لا يكون هو جسماً فلا يكون نظير ما قلنا إنه لا شيء لا كالاشياء. و من أطلق إسم الجسم و غني به القائم بالذات دون المتركب فهو فاسد فإنه لم يرد به التوقيف. واستحال ثبوت معناه في العقل. و يقال لهم ما الفصل بينكم و بين مَن يسميه جسداً و يقول غنيت به القائم بالذات. فأما إسم الشيء و النفس ليس من هذا القبيل. فإنه ورد بهما الشرع. قال الله تعالى: "قل أي شهادة أكبر شهادة قل الله"¹⁸³ و قال الله تعالى: "تعلم ما في نفسي و لا أعلم ما في نفسك"¹⁸⁴ و معني الإسمين لا يحيله العقل في حق الله تعالى . فإنهما عبارتان عن مجرد الوجود و هو ثابت في حق الله تعالى و الله الموفق.

177 ق:تعالى

178 ق:منافيا للوحدانية. و الله الموفق.

179 ق:أنه تعالى

180 ق:عن الجواهر

181 ق:في ذاتها مختلفة، و اجتماعها

182 ق: و تخصيص البعض لا يكون إلا بمخصص.

183 سورة الأنعام 6/19

184 سورة المائدة 5/116

القول في استحالة كونه تعالى متمكنا أو ذا جهة

ثم لما ثبت أن وجود ما سواه بإيجاده و بقاء غيره بإبقائه إستحالة أن يكون هو متمكنا في مكان أو يكون الشيء¹⁸⁵ من ذلك حاملا لذاته بل العرش والكرسي و السموات و الارض كلها محمول بقدرته. فاستحال أن يكون حاملا لذاته.

و خالفنا في هذه المسألة الكرامية والمشبهة والنجارية والمعتزلة. وقالت المشبهة و المجسمة و الكرامية إنه في مكان مخصوص و هو العرش . وقالت النجارية إنه بكل¹⁸⁶ مكان. و قالت المعتزلة إنه بكل مكان و لكن بالعلم ولكن لا بذاته. مع إتفاق هذه الخصوم أن ما سوي الله تعالى محدث مخلوق بخلقه، موجود بإجاده. و شبهتهم السمعية قوله تعالى: "الرحمن علي العرش استوي"¹⁸⁷ و قوله: "ثم استوي إلي السماء"¹⁸⁸ و قوله تعالى: "و هو الذي في السماء إله و في الارض إله"¹⁸⁹ إلي غير ذلك من الأخبار و الآيات (و13-122) المتشابهة التي يوهم ظاهرها التشبيه والجهة.

و قال أهل الحق أنه تعالى منتزه عن الجهات والاقطار. متعال عن التمكن والإستقرار. و قالوا لما صح أن ما سوي الله تعالى مخلوق محدث يخلقه¹⁹⁰ وإحداثه كان التعدي عن المكان و الجهة، ثابتا في الأزل إما عن المكان فظاهر. و كذا عن الجهة. فإن الفوق والتحت و اليمين و اليسار إضافات إلي أعضاء الحيوانات. لو لا الحيوانات لما عرف فوق ولا تحت و لا يمين و لا يسار و لا خلف و لا قدام. و إذا أثبت أن التعدي عن المكان والجهة ثابت في الأزل فلو صار متمكنا أو في جهة بعد خلق المكان لحدث في ذاته. معني لم يكن ثابتا في الأزل فيصير محلا للحوادث. و ذا غير جائز علي القديم تعالى أو نقسم هذا الكلام.

فنقول التعدي في الأزل إما أن كان لذاته أو المعني. إن كان لذاته ولا يتصور ذو الدمع قيام الذات الموجب للتعدي. و إن كان لمعني لا يخلوا إما أن يكون ذلك المعني حادثا أم قديما. لا جائز أن يكون حادثا. إذ التعدي للقديم لا يثبت بالمعني الحادث. و إن كان قديما فالقديم يستحيل عليه العدم علي ما قررنا. ثم نقول لو كان بجهة من العالم لابد أن يكون محاذيا له ثم إما أن يكون محاذيا لكله أو لبعضه أو يكون محاذيا بكله أو ببعضه و كل ذلك يوجب لتبعيض والتجزية. وكذلك لو كان علي العرش إما أن يكون لمقداره أو أكبر منه أو أصغر، فإنما اختار من الأقسام دل ذلك عالتجزية. و إنه تعالى منزه عن ذلك. و علي أي تقدير كان لا بد. و إن يكون متناهي من جهة المحاذاة (و14-123) أو جهة التمكن. وما جاز عليه التناهي من جهة جاز من سائر الجهات. تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

و أما القول النجارية أنه في كل مكان أفسر من الاول. لأنه لما استحال أن يكون في مكان واحد استحالة أن يكون في سائر الاماكن بطريق الضرورة. فإن من جاز أن يكون متمكنا في مكان واحد. استحالة أن يكون في سائر الاماكن أو كونه في مكانين¹⁹¹ في حالة واحدة. فمتي¹⁹² استحالة تمكنه في ذاته كيف يتصور في ألف مكان.

و قالت¹⁹³ المعتزلة إنه بكل مكان بالعلم لا بذاته. فهو باطل أيضا. خصصا علي أصلهم الفاسدة. فإن عندهم هو عالم الذات و علمه ذاته فقولهم في مكان العلم¹⁹⁴ لا بذاته كقولهم في كل مكان بذاته لا بذاته. ثم نقول هذا بعيد في الشاهد أن من يعلم مكانا لا يقال إنه في ذلك المكان بالعلم. مثلا من كان بالمشرق و يعلم مكانا بالمغرب لا يصح أن يقال إنه بالمغرب بالعلم. و إن تصور أنه يكون بالمغرب بالذات و مع ذلك لا يجوز إستعمال هذه اللفظة في حقه. فأولي يستحيل إطلاق هذه اللفظة في ذات استحالة تمكنه في ذاته.

185 ق: شبي

186 ق: في كل

187 سورة طه 20/5

188 سورة البقرة 2/29

189 سورة الزحروف 43/84

190 ق: مخلوق يخلقه محدث بإحداثه كان العربي عن

191 ق: استحالة كونه في مكانين

192 ق: فمن

193 ق: و قول المعتزلة

194 ق: في كل مكان بالعلم لا بذاته

فأما الكرامية أثبتوا لوجهة الفوق من غير إستقرار علي العرش، تعالي الله عن ذلك. و تعلقوا بقوله تعالي: "الرحمن علي العرش استوي"¹⁹⁵ وقوله تعالي: "و هو الذي فوق عباده"¹⁹⁶ و لان الأمة أطبقت علي رفع الأيدي إلي السماء عند التضرع والدعاء. و كذا روي "أن رجلا جاء بأمة إلي رسول الله صلي الله عليه و سلم فقال: إن عليّ كفارة (و14-ب-123) فأعتقها عن كفارتي؟ فقال رسل الله عليه السلام: أين الله؟ فأشارت إلي السماء، فقال عليه السلام: أعتقها فإنها مؤمنة"¹⁹⁷ و شبهتهم العقلية قالوا: لا يتصور موجودان إلا و أن يكون أحدهما بجهة من الآخر. و الفوق هو أشرف الجهات. و كان هو أولي بالتعيين. و الجواب عن ذلك أن الآيات في تلك القضية متعارضة منها. قوله تعالي: "و هو الذي في السماء إله و في الأرض إله"¹⁹⁸ فلو كان هو تعالي علي العرش بذاته لا يكون في الأرض. و لو كان في الأرض حقيقة لا يكون في السماء حقيقة و كذا قوله تعالي: "و هو معكم أينما كنتم"¹⁹⁹ و كذا قوله تعالي: "ما يكون من نجوي ثلاثة إلا هو رابعهم"²⁰⁰ فلو حملناها علي الحقيقة من حيث الذات لتناقضت هذه الآيات.

ثم نقول قوله استوي في نفسه محتمل في إطلاق العرب. فإن الإستواء يذكر و يراد به الإستيلاء كما في البيت الشاعر:

قد إستوي بشر علي العراق من غير سيف و دم مهراق

و يذكر و يراد به تقرير الملك. يقال إستوي الأمير علي سريره. أي إنتظم أمره و تقرر ملكه. و يذكر و يراد به التمام. يقال إستوي ملك فلان أي تم ملكه. و يذكر و يراد به الإستقرار أيضا. فإن كانت لفظة²⁰¹ الإستواء محتملا لم يكن حجة لإثبات التمكن والإستقرار. و قد²⁰² دل الدليل القاطع علي استحالة تمكنه واستقراره في مكان علي ما سبق من البيان. و لان الله تعالي تمدح بقوله "الرحمن علي العرش استوي"²⁰³. ولو أستعملت هذه اللفظة علي سبيل المدح في حق من جاز عليه الإستقرار لا يجوز حمله عليه²⁰⁴ كما في قول الشاعر. لان المدح إما يكون بصفة ممتاز لها الممدوح عن من لا يُدانيه (و15-124) و لا يكافيه. و لإستواء في²⁰⁵ العراق بمعنى التمكن والإستقرار. لا يختص به الأمير. بل يشاركه فيه كل دني و حقير و ذليل و فقير. بل لا بد أن يفهم منه القهر و الإستيلاء إذ هو أشرف معاني الإستواء. فإذا المدح به من هو المنزه عن التمكن والجهات. فأولي أن يفهم منه ما يليق به من الصفات. و كذا الجواب عن قوله تعالي "و هو القاهر فوق عباده"²⁰⁶ لا يجوز أن يصرف إلي الفوقية من حيث الجهة. فإنه لا يوجب المدح. ألا تري أن الحارس فوق²⁰⁷ السلطان من حيث الصورة. ولا يوجب ذلك تفضيله بل السلطان فوقه من حيث الرتبة. و كذا يقال الوزير فوق الحاجب و يعنون بذلك الفوقية من حيث الرتبة فكذا هذا. و أما رفع الأيدي إلي السماء عند السؤال و الدعاء. فهو كالتوجه في الصلوة إلي جهة الكعبة مع إقرار الخصم. أن المعبود منزّه عن الحلول في الكعبة. ثم المعني في ذلك أن خزائن أرزاق العباد أودعت في السموات.²⁰⁸ قال الله تعالي: "و في السماء رزقكم و ما توعدون"²⁰⁹ و كذا الملائكة التي تنزل²¹⁰ بأرزاق العباد، تنزل من السماء. و الإنسان محبول علي الميل إلي التوجه إلي جهة يتوقع منه حصول مقصوده كالسلطان. إذا وعد لعسكره الخلع و الأرزاق يميلون إلي التوجه إلي جهة الخزائن و إن نتيقنوا أن السلطان ليس في الخزائن.

195 سورة طه 20/5

196 سورة الأنعام 6/18

197 أبو داود، صلاة، 166

198 سورة الزحروف 43/84

199 سورة الحديد 57/4

200 سورة المجادل 58/7

201 ق: كان لفظ

202 ق: وكيف وقد

203 سورة طه 20/5

204 ق: و لا يفهم منه

205 ق: علي

206 سورة الأنعام 6/18

207 ق: و فوق عباده لا يجوز أن نصرت إلي العقوبة من حيث الجهة فإنه لا يوجب المدح السلطان من حيث

208 ق: السماء

209 سورة الذاريات 51/22

210 ق: ينزلن

و أما حكم النبي عليه السلام عند إشارته الأمة إلي السماء بكونها موعنة قلنا روي في الحديث أنها كانت خراسا. فلو صح ذلك خرج الجواب إذ لا يمكن للأخرس تفهيم اعتقاده (و 15-ب-124) للتوحيد إلا بهذا الطريق. فإنها تعرف بهذه الإشارة أن معبوده ليس في بيت الاصنام. و يحتمل إنها كانت أعجمية لا تقدر أن تفصح عما في ضميرها من اعتقاد التوحيد بالعبادة فتعرف بالإشارة أن معبودها إله السماء. فإن في عرفهم أنهم يسمون الاصنام إله²¹¹ الارض يسمون الله تعالى إله السماء. و أما قولهم الموجود²¹² إن كان كل واحد منهما قابلا للجهة.

فأما من هو خالق الجهات. فهو منزّه عن الإتصاف بالجهة. هذا كمن يقول لا يتصور موجود إلا و ان يكون متصلا بالعالم و منفصلا عنه، أو داخل العالم أو خرجا عنه. فنقول بلي إذا كان موجودا يقبل اللانفصال والإتصال والخروج و الدخول و كمن يقول القائم بالنفس اما أن يكون متحركا أو ساكنا. فنقول هذا في حق من يقبل الحركة و السكون. فأما الخالق الحركة و السكون تعالى عن ذلك. ثم هذا كله نتيجة التحير و الجنسية والتبعيض و التجزي. و كل ذلك من أمارات الحدث. تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

- و قوله جهة فوق أشرف الجهات كلام لا طائل تحته. إذ الفوق و التحت من أسماء الإضافية ولا حقيقة لها في ذاتها من غير الإضافة إلي شخص معين. فإن ما يلي رأس الإنسان يسمى فوقا وما يلي رجله يسمى تحتا. فالجهة الواحدة قد تكون تحتا بالإضافة إلي حيوان²¹³ آخر. كشخص قائم في بيت و نملة تدب علي السقف فوقه. فالسقف فوق بالإضافة إلي الشخص تحته بالإضافة إلي النملة. فثبت أن الفوقية (و 16-ب-125) و التحتية ثبت بالإضافة إلي الرأس و الرجل فمتي إستحال أن يوصف بالرأس و الرجل و اليمين و اليسار كان الفوق و التحت بالنسبة و الإضافة إليه علي وتيرة واحدة. و ما هذا سبيله لا يوجب الإتصاف به حسة ولا شرفا علي أن هنا قبل²¹⁴ أن الفوقية من حيث الجهة و الصورة لا توجب رتبة و لا شرفا كما ضربنا من المثل.

فصل

و اعلم أن للمشبهة و المجسمة في هذا الباب شبهات آخر من آيات القرآن. و قد روي فيها²¹⁵ أيضا أجابا أكثرها أكاذيب وافتراء علي رسول الله صلي الله عليه و سلم. و ما صح منها متنة و سنده قليل²¹⁶ و مع ذلك لم يبلغ درجة التواتر و يوجب العلم قطعا. و الدلائل العقلية التي توجب تنزيه الله تعالى عما لا يليق بذاته قطعية. فاأخذ بها أولي. ثم لأهل السنة في جنس هذه الآيات و الأخبار طريقان. أحدهما قبولها و تصديقها و تفويض تأويلها إلي الله تعالى مع تنزيهه عما يوجب التشبيه و الحدث بشرط أن لا يذكره إلا ما في القرآن و الحديث. و²¹⁷ لا يشتق منه الاسم ولا يبد له بلفظ آخر. و هو طريق سلفنا الصالح رحمهم الله.

و الطريق الثاني: طريق المحققين المتأخرين من أصحابنا رحمهم الله تعالى، و هو قبولها. و البحث عن تأويلها علي وجه يليق بذات الله تعالى و صباه بشرط أن لا يخرج عن مقتضي اللفظ لغة. فلا²¹⁸ يقطع القول بكونه مراد الله تعالى. و لعل أول من فتح (و 16-ب-125) هذا الباب علي أولي الباب أبو حنيفة رضي الله عنه علي ما أشار إليه في كتاب العالم و المتعلم. و ليس لأحد الفريقين أن ينكر علي الآخر مذهبه. بل نقول كما قال بعض الأئمة حين سئل عن كلا الطريقة²¹⁹ لا

211 ق:إلهة

212 ق: لا يتصور إلا و أن يكون أحدهما بجهة من الآخر. قلنا بلي إذا كان كل واحد منهما قابلا للجهة.

213 ق: +و فوقا بالإضافة إلي الآخر

214 ق: قبل أنا بينا قبل هذا

215 ل: و قد روي أيضا فيها

216 ل: و ما صح منها إسنادة قليل.

217 ق: +و أن

218 ق: لا

219 ق: لا فقال طريقة السلف اسلم و طريقة الحلف احكم. نفي التسليم اسلم للعوام التي لا تحتل

تحتمل عقولهم دقائق الكلام حتي لو سألوا عن هذه الآيات والأخبار المتشابهة و يكلفوا في طلب تأويلها زجروا عنها كما فعل مالك ابن أنس رحمه الله حين سئل عن قوله تعالى: "الرحمن علي العرش استوي"²²⁰ الاستواء معلوم²²¹ و الكيفية مجهول، و الإيمان به واجب، و سؤال عنه بدعة. فأما حفظ الراسخين في العلم والمتبحرين في دقائق المعاني والمكاشفين بأنوار الغيوب البحث و الإجتهد في طلب المراد و إيضاح ذلك بالنطائر و الإستشهاد. و قد وفق الله تعالى كثيرا من علماء أهل السنة حتي صنف في تأويل هذه الأخبار كتباً مفردة. و شرح أيضا أئمة التفسير الآيات المتشابهات بما فيه مقنع²²² فيطلب من هناك. و الله الهادي للصواب.²²³

القول في الصفات

و إذا ثبت بما ذكرنا أنه تعالى صانع واحد لا يشبهه شيء من خلقه، ثبت أنه موصوف بصفات الكمال منزّه عن النقيصة والزوال. و صفاته و قائمة بذاته ليست بشبيهة بصفات المخلوقين بوجه من الوجوه و ليست هي بإعراض تحدث و تنعدم بل هي أزلية لا أول لها أبدية لا آخر لها. فهو حي قادر عالم سميع بصير مرید متكلم إلي ما لا يتناهي من صفات الكمال، و أنكرت الباطنية و الفلاسفة (و 17-126) جميع الصفات تأسرها حتي قالوا كل ما يجوز إطلاقه علي الخلق لا يجوز إطلاقه علي الله تعالى علي التحقيق.

و أنكرت المعتزلة أن تكون صفاته معاني وراء الذات.²²⁴ فادعت أنه عالم بلا علم، قادر بلا قدرة، سميع بلا سمع، بصير بلا بصر و كذا في سائر الصفات إلا في الكلام و الإرادة. فاعترفت أنهما معنيان وراء الذات. و لكن زعمت أنهما محدثان عنه قائمين بذات الله تعالى. و بيان كل واحد ما يأتي في بابه.

و جوزت الكرامية حدوث صفات الله تعالى و زوالها. و شبهت المشبهات والكرامية الله تعالى بخلقه في صفاته. و روي عن جهن ابن صفوان أن الله تعالى لم يعلم يكن عالما حتي خلق لنفسه علما.

و في القدرة عنه روايتان. و لكل فريق من هؤلاء شبه تثير إلي بعضها في خلال كلامنا. شبهة الفلاسفة و الباطنية أن التشابه منفي في العقل بين الصانع والمصنوع. و اتصف المصنوع بكونه حيا قديرا سميعا بصيرا. فلا يوصف الله²²⁵ تعالى بهذه الصفات نفيا للمشبّهة حتي إمتنع بعضهم عن تسميته ذاتا و شيئا و موجودا. و شبهة المعتزلة²²⁶ أن الصانع القديم واحد لا شريك له. و لو قلنا إنه عالم بعلم، قادر بقدرة لكانت هذه الصفات أعيارا للذات و إثبات الأعيان في الأزل منافي للتوحيد. و لأنها لو كانت ثابتة²²⁷ بالبقاء أو بلا بقاء. فإن كانت باقية بالبقاء فقد قلتم بقيام المعني بالمعني و قد أنكرتم علينا ذلك و ادعيتم استحالة في مسئلة بقاء الأعراض. و إن كانت باقية لما²²⁸ بقاء فإذا جاز (و 17-ب-126) أن تكون الصفة باقية بلا بقاء.²²⁹ لم لا يجوز أن يكون الذات قادرا بلا قدرة عالما بلا علم. و تعلقت المشبهة و الكرامية بالدلائل السمعية و هي ظواهر الآيات والأخبار المتشابهة و أنكرت كون العقل حجة في المعارف.

و الحجة لأهل الحق في إثبات الصفات من حيث السمع والعقل. إما السمع فقلوه: "لا يحيطون بشيء من علمه"²³⁰ و قوله تعالى: "ذو القوة المتين"²³¹ و قوله تعالى: "ذو مغفرة"²³² و قوله: "ذو فضل"²³³ إلي غير ذلك من الآيات.

220 ق: سورة طه 20/5

221 ق:ل:فقال الإستواء معلوم

222 ل:و كفاية فليطلب

223 ق: و الله الموفق

224 ل:ذاته

225 ل:الباري

226 لعنهم الله

227 ق:ل:لو كانت ثابتة لكانت باقية.و لو كانت باقية لا يخلوا إما أن كانت باقية ببقاء أو بلا بقاء.

228 ق:ل: بلا

229 ل:وإذا جاز أن يكون الصفة باقية بلا بقاء ق:وإن كانت باقية ببقاء، فقد قلتم بقاية المعني بالمعني، و قد أنكرتم علينا ذلك. و ادعيتم استحالة في مسئلة البقاء الأعراض. و إن كانت باقية بلا بقاء

230 سورة البقرة 2/255

231 سورة الذاريات 51/58

- ولما وصف الله تعالى نفسه بأنه حي، عالم، قادر، سميع، بصير، وحيث أن يكون له حياة وعلم وقدر وسمع وبصر. وتكون هذه الصفات معاني وراء الذات²³⁷ إذ لا يستجيز عاقل أن يحكم بعالم لا علم له وحي لا حياة له وقادر لا قدرة له. ولا فرق في الشاهد بين قول القائل ليس بعالم وبين قوله لا علم له. وكذا في جميع الصفات وهذا استدلال بشهادات (و18) **127** المعارف . ولأن الحوادث كما دلت علي كون الذات عالما قادرا فقد دلت علي قيام العلم والقدرة بالذات وهذا دلالة المعقول وتحريره أن يقول لما إتصف الله تعالى بكونه حيا، عالما، قادرا. وهذه أسماء مشتقة من معاني مخصوصة عند أرباب اللسان. فإذا أطلقت ذات يراد بها إثبات مأخذ الإشتقاق لا إثبات عين الذات فحسب. كما فإسم المتحرك والساكن. ولو استعمل هذا الإسم في الذات ولم يكن هو²³⁸ مأخذ الإشتقاق ثابتا فيه لكان الاسم له علما ولقبا كما يسمى الصبي حين يولد عالما من غير أن يكون علم أو يكون سخرية أو إستهزاء أو يكون كذبا محضا. فإذا سمي الله تعالى نفسه قادرا عالما و هما إسمان مشتقان من القدرة والعلم. فلو لم يكن العلم والقدرة ثابتين في الذات لكان هذان الإسمان كذبا أو علما أو سخرية. وكل ذلك محال في حق الله. تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

- فإن قيل أسلمنا حصول القائدة و كل إسم من هذه الأسماء ولكن لم تدل ذلك على ثبوت معنى وراء الذات . أليس قولنا

- اعترض أبو الهزيل قال: قولنا الله عالم إصابات للعلم و لكن علمه ذاته. و كذا في الحي والقادر و غير ذلك و هو كلام

فاسد. فإن العلم لو كان ذاته لكان ذاته أيضاً علماً. فيعبد علمه كما يعبد ذاته. (و19 128) و نص الكعبي ربيكم أن من قال يعبد

233 سورة البقرة 2/105

سورة الحشر 235

237 ق،ل: وراء ذاته

239 ق، ل: و إسم العلم

240 ق،ل:تحقیقتها

علمه فهو كافر. و لأن علمه لو كان ذاته و قدرته ذاته لكان علمه قدرته و قدرته علمه. فيقدر بما به يعلم و يعلم بما به يقدر. و إنه محال في الشاهد، فكذا في الغائب. و يلزم أيضا أن يكون كل ما هو مقدورة له لا يكون معلومة له²⁴¹ و أفعال العباد لما كانت معلومة لله تعالى كانت مقدورة له و أنتم أبيتم ذلك. و هذا الكلام يصلح ابتداء دليل في هذه المسألة.

- و قال النظام قولنا الله عالم إثبات للذات و نفي الجهل. و هذا أيضا فاسد. فإن هذا الاسم إما أن يطلق علي الله تعالى بطريق الحقيقة أم بطريق اللقب و العلم. فإن كان بطريق الحقيقة فهو نفي عن ثبوت العلم ثم إنتفاء الجهل من ضروراته. و إن استعمل بطريق اللقب فهو لا يقتضي نفي الجهل. فإن قال هذا الاسم في الأصل ما وضع إلا لنفي الجهل فهو أفسد من الأول. فإن أهل اللغة وضعوا الأسماء المشتقة من المعاني لإثبات تلك المعاني، لا ليبقي إضدادها. و إنتفاء الضد من ضرورات تلك المعاني.²⁴² ففي ذلك موضع²⁴³ لا يثبت معني اللفظ لا يبيقي ضده عن ذلك المحل. و دلالة²⁴⁴ أن نفي الجهل لا يوجب كون الذات عالما. إن الجهل منفي عن الجمار. و لا يصح أن يقال هو عالم. و لان عندكم ثبوت العلم الله تعالى محال كثبوت الجهل. فإذا سميته عالما لنفي الجهل عنه فهلا سميته جاهلا لنفي العلم عنه. و كذا كل جمار يجب أن يكون عالما لنفي الجهل (و 19ب 128) عنه جاهلا لنفي العلم عنه. و قال أبو هاشم قولنا الله عالم إثبات للذات و لحالة يمتاز بها عن ذات ليس بعالم. و تلك الحالة لا هي موجودة و لا هي معدومة و لا هي معلومة و لا هي مجهولة و لا مذكورة. قال لانه لو كان عالما لذاته لا يركب فيه الذوات²⁴⁵ و لو كان عالما لمعني لا يشترك فيه المعاني. فنقول هذا الكلام مع ما فيه مع²⁴⁶ الاستحالة. فهو معارض بمثله في الحالة. فإنه لو كان عالما بحاله لوجب أن يشترك فيه الأحوال لما ذكرته في الذات و المعني. إلا أن نقول ليست الأحوال لمتجانسة.²⁴⁷ ثم نقول هذه الحالة راجعة إلي الذات أم هي معني وراء الذات. إن قلت عين الذات فقد قلت ما قال اب الهذيل، و إن قلت معني وراء الذات فقد وقعت فيما احترزت عنه. و لم و لم ننفك التلطف بالحالة و من العجب أنك قلت ليست معلومة و لا مذكورة. فكيف علمتها و ذكرتها.

- ثم نقول هذا الحالة التي اقتضت كون الذات عالما هل تثبت في الذات بدون العلم أم لا. فإن قلت لا تثبت فقد اثبتت العلم لله تعالى إثباتا لتلك الحالة التي تقتضي كونه عالما. و إن قلت تثبت بدون العلم فجوز في الشاهد أن يكون الذات عالما بالحال بدون قيام العلم بالذات. و لأنك لم تجوز في حق الله تعالى ثبوت الحالة التي تصير الذات بها مريدا بدون الإرادة. و كذا في الكلام حتي قلت حدوث الإرادة و الكلام الله تعالي فما الفرق بين كونه عالما و قادرا و بين كونه مريدا و متكلما. و هذا الإلزام يتوجه علي كل من نفي سائر الصفات و أثبتت (و 20 129) حدوث الكلام و الإرادة.

و أما الحوادث عن شبهاتهم إما قولهم لو كان²⁴⁸ الصفات معاني وراء الذات لكانت أغيارا. و إثبات الأغيار في الأزل منافي للتوحيد يؤدي إلي القول بالقدماء في الأزل. قلنا إختلف أصحابنا رحمهم الله في أن الصفات هل تسمى قديمة أم لا. فمنهم من أبي ذلك. لأن القدم صفة و الصفة لا يقوم بالصفة. فعلي هذا خرج²⁴⁹ الجواب و علي قول من جوز وصفها بالقدم يقول الصفات عندنا ليست بأغيار للذات. بل نقول كل صفة ليست عين الذات و لا غير الذات. و كذا في كل صفة مع صفة أخرى ليست عينها و لا غيرها. لان ما هو حدا لغيرية لم يوجد. لأن حد الغيرين موجود. إن يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر و ذات الله تعالي لا يتصور مع عدم العلم و كذا العلم لا يتصور مع عدم الذات، فلم يكن علمه غير ذاته. و كذا هو ليس عين الذات كما أجبننا عن اعتراض ابي الهذيل.

²⁴¹ ق،ل: أن يكون كل ما هو مقدورة معلومة و كل ما هو معلومة مقدورة. و ذاته و صفاته معلومة له فتكون مقدورة. و لما لم تكن مقدورة له لا تكون معلومة له.

²⁴² ق،ل: ذلك المعني

²⁴³ ق،ل: ففي كل موضع

²⁴⁴ ق،ل: + و دلالة ذلك

²⁴⁵ ق،ل: لا يشترك فيه الذوات ل: يشترك فيه الذوات

²⁴⁶ ق،ل: من

²⁴⁷ ق،ل: فنقول ليست الذوات أيضا بمتجانسة و المعاني أيضا بمتجانسة. ل: فنقول ليست الذوات و المعاني أيضا بمتجانسة

²⁴⁸ ق،ل: كانت

²⁴⁹ ق،ل: احتج

و نظير²⁵⁰ هذا: الواحد من العشرة ليس هو عين العشرة و لا غيرها لإنقادم حد المغايرة. فإن لعشرة لا تتصور بدون الواحد و الذي هو عشرا العشرة لا يتصور بدون العشرة فلم يكن غير العشرة. و لا يقال بأن ما لم يكن عين العشرة²⁵¹ و لا غيره يكون بعضه كما لو أحد من العشرة و اليد من الأذى. لانا نقول بعض الشيء ما كان بعضا له²⁵² لانه ليس عينه و لا غيره. بل لأنه جزء تركيب الكل منه و من غيره. و استحالة تحقيق هذا المعني في الصفة مع الذات لاستحالة حد التركيب فلم يكن بعضا له **(و20-ب-129)** لاستحالة حد البعضية و لا غيره، لاستحالة نفي²⁵³ الغيرية و لا عينه لاستحالة حد الغيرية. فإن قيل ينتقض هذا الحد بالجواهر مع العرض فإن هما غيران بالإجماع. و لا يتصور وجود الجواهر بدون العرض و لا وجود العرض بدون الجواهر. قلنا بلي ولكن إذا فرضنا جوهر يتصور وجوده²⁵⁴ بدون عرض معين.²⁵⁵ و كذا كل عرض مع جوهر معين. فإنه ما من جوهر إلا و يمكن تقدير عرض آخر قائما به بدلا عما قام به من العرض.

و كذا الجواب عن الاستطاعة مع الفعل. فإنه يمكن تقدير الفعل بدون هذه الاستطاعة المعينة. و كذا تقدير استطاعة بدون هذا الفعل المعين خصوصا علي أصل أبي حنيفة رضي الله عنه. فإن عنده كل استطاعة تصلح للضدين علي سبيل البدل. و إذا ثبت أن الصفات ليست بأغيار للذات لم يلزم القول بالقدماء علي تقدير إثبات الصفات. بل نقول الله تعالى قديم بصفاته و لا نفرد القول بأن في الأزل قدماء لئلا يسبق إلي وهم السامع أن كل قديم قائم بذاته. أو نقول القديم القائم بذاته واحد لا شريك له. و صفاته قديمة علي معني أنه لا ابتداء لوجودها. و ليس في هذا ما ينافي²⁵⁶ التوحيد علي أنا لا نحتاج إلي بيان حد المغايرة. بل حاجتنا إلي إثبات صفات الكمال الله تعالى.²⁵⁷ و قد أثبتنا تلك²⁵⁸ بحمد الله تعالى و مثله. و إنما الخصم يعارضنا أن في إثبات الصفات إثبات المغايرة. و إنه مناف للتوحيد و نحن نذكر ذلك. فهو المحتاج إلي بيان حد المغايرة لا نحن فيه. **(و21-ب-130)** و أما لشبهة الأخيرة قوله لو كانت هذه الصفات ثابتة لكانت باقية ولو كانت باقية إما أن يكون بقاء أو بلا بقاء. قلنا قدماء أصحابنا رحم هم الله يمنعون عن إطلاق لفظة البقاء علي صفات الله تعالى تحرزا عن هذه الأشكال. بل قالوا إن صفات الله تعالى أبدية قائمة بذاته، و ربما قالوا إن الله تعالى باق بصفاته. و ذكر الأشعاري أن صفاته باقية ببقاء ذاته، و يكون بقاء ذاته بقاء لصفاته. لأنها ليست بأغيار للذات بخلاف الأعراض. لكن هذا لا يستقيم لانه لو لزم أن يكون بقاء الذات بقاء لصفاته لأنها ليست بأغيار للذات للزم أن يكون حياة الذات حياة لصفاته. لأنها ليست بأغيار للذات و كذا علمه و قدرته و سمعه و بصره. فيكون كل صفة من هذه الصفات حيا، عالما، قادرا، سميعا، بصيرا. و المحققون من أصحابنا رحمهم الله قالوا كل صفة من هذه الصفات باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة. و ذلك أن الدليل دلنا علي ثبوت هذه الصفات و علي استحالة عدمها. فوجب القول ببقائها ضرورة قيام دليل البقاء. و قد قام الدليل أيضا علي أن الباقي بلا بقاء محال فيكون نافية بالبقاء. و كذا قامت الدلالة علي استحالة قيام معني بمعني. فحصل لمجموع هذه الدلائل القطعية أن كل واحد من هذه الصفات باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة. فيكون علمه تعالى علما للذات ببقاء²⁵⁹ لنفسه. فيكون الذات بالعلم عالما و العلم بنفسه باقيا، و هو²⁶⁰ الجواب **(و21-ب-130)** مع غموضته و دقته صحيح و عليه الإعتداد.

250 ق:و نظيرها

251 ق:ل:الذات

252 ق: و علم الله تعالى و قدرته و جميع الصفاته ليس بعضا له. لأنه ليس عينه و لا غيره. والبعض هذا الذي تركيب الكل منه و من غيره.

253 ل: حد

254 ق:الجوهر

255 ل:يندفع هذا السؤال

256 ل: نافي

257 ق:وحده

258 ق:ل: ذلك

259 ل:بقاء

260 ق:ل: هذا

فصل

ثم إعلم بأن صفات الله تعالى كلها قديمة قائمة بذاته و كلها صفة ذاتية²⁶¹ خلافا للمعتزلة والأشعرية. حيث قالوا لبعض الصفات صفات الفعل. و جعلوها محدثة غير قائمة بذات الله تعالى كالخلق و الرزق و غير ذلك. و عبارة أصحابنا رحمهم الله فيما جعلوه صفات الفعل أنهم يقولون هذه صفات هي أفعال و هي قديمة علي ما نبين ذلك في مسألة التكوين والمكون إذا إنتهينا إليه.

فصل

و هل يجوز أن يكون لله تعالى صفات لا نعرفها²⁶². عندنا يجوز ذلك خلافا للمعتزلة. و شبهتهم أنه لو كان له تعالى صفات لا نعرفها لا يتحقق معرفتنا لذاته. لأن حقيقة المعرفة أن ينتهي²⁶³ له الشيء كما هو. و إنما يصح ذلك إن لو عرفنا بجميع صفاته. و حجتنا في ذلك قوله صلي الله عليه و سلم في دعائه المعروف: " أسألك²⁶⁴ بكل اسم هو لك سميت به نفسك أو أنزلته في كتابك أو علمته أحدا من خلقك أو استأثرت به في علم الغيب عندك." ²⁶⁵ و كذا قوله صلي الله عليه و سلم: "أنا أعلمكم بالله و أخشاكم لله" ²⁶⁶ فدل أنه كان يعرف من صفات الله تعالى ما لا نعرفه²⁶⁷.

و مع ذلك صحت معرفتنا بالله تعالى و ليس لأحد أن يقول لم يعرف الله تعالى غير رسول الله. و كذا أمره الله تعالى باستزادة العلم. فقال عز من قائل: "و قل رب زدني علما" ²⁶⁸ حتي قال صلي الله عليه و سلم: " كل يوم لم أزد فيه إلا علما يقربني إلي الله تعالى فلا بورك في طلوع شمس ذلك اليوم" و من حيث المعقول (و 22-131) أن من صفات الله تعالى ما دل عليه العقل. فيجوز ما لا نعرفه و يجوز أن نعرفه إذا استقصينا النظر. و من صفاته ما لا نعرفه إلا بالسمع. فتتوقف معرفتنا إياها علي ورود السمع. و يجوز ورود السمع ببيان ذلك إلي الأبد. فلا تقع الحصر²⁶⁹ علي العدد.

فصل

و اعلم أن صفات الله تعالى لا يحل ذاته. فلا يصح أن يقال أن ذاته محل لصفاته. لأن الحلول هو السكون، والمحل موضع الحلول و الصفات لا توصف بالحلول. فلا توصف الذات بكونه محلا و كذا هذا في صفات الأجسام. لأن الاعراض لا تقبل الحلول. فإن الحلول بالانتقال و الأعراض لا تقبل الانتقال. و لأن الحلول عرض. و العرض لا يقبل العرض. لكن يستعمل ذلك في صفات الأجسام علي سبيل التوسع و المجاز. يقال ذات العالم محل العلم و لا يجوز إطلاق ذلك في حق الله تعالى بطريق المجاز أيضا. كيلا يتوهم الحلول والانتقال. ولا يجوز أن يقال علمه معه أو مجاور له لنال²⁷⁰ يتوهم أن كل واحد منهما قائم بذاته. فيكون منافيا للتوحيد و لا يبال علمه فيه لانه يتوهم كونه طرفا للعلم. قال بعض أصحابنا رحمهم الله أنه عالم بعلمه قادر بقدرة. و امتنع بعضهم عن هذه العبارات²⁷¹ كيلا يتوهم أن العلم و القدرة كالألة و الاداة له. فقالوا هو عالم و له علم و بعضهم قال²⁷² علمه قائم بذاته. و اختار الأشعري أن علمه موجود بذاته. قال لأن لفظة القائم في الصفات مجاز و لفظة الوجود حقيقة. و تفسيره أنه لا يتوهم وجوده (و 22-ب-131) بدون الذات و يتوهم وجود الذات بدون الصفة أي في الجملة يمكن توهم وجود الذات بدون الصفة و لا يمكن توهم العرض بدون ذات ما. لأن المطلق يتوهم في الذهن. و الله موفق للإتمام.

261 ق،ل:صفة ذاته

262 ل: و هل يجوز لله تعالى صفات لا نعرفها علي التفضيل

263 ق،ل: أن يتبين

264 ق،ل:أسالك

265 مسند أحمد بن حنبل 391/1

266 صحيح البخاري، كتاب الإيمان، 12

267 ل:و غيره

268 سورة طه 20/114

269 ق:فلا يصح الحصر منه

270 ق:كيلا

271 ل:العبارة

272 ق،ل:قالوا

القول في الإسم و المسمي

اختلف القائلون في الإسم و المسمي. و قالت المعتزلة ، و الجهمية، و الكرامية: إن الإسم غير المسمي. و قال بعض الأشعرية: إن الإسم غير التسمية و غير المسمي. و قال بعضهم الأسماء ثلاثة أنواع. عين²⁷³ المسمي: كإسم الشيء و الذات و الموجود. و الثاني: لا عين المسمي و لا غيره كإسم العالم و القادر. و الثالث: غير المسمي كإسم الخالق و الرازق.

و قال أصحابنا رحمهم الله إن الإسم و المسمي واحد. و التفقوا أن التسمية غير المسمي. و حاصل الإختلاف راجع إلي أن الأسماء الله تعالى قديمة أم حادثة. فمن جعل الإسم غير المسمي يقول إنها حادثة. و من قسم الكلام يقول بعضها حادثة و بعضها قديمة²⁷⁴. و من قال إن الإسم و المسمي واحد. فقال يقدم الإسم مطلقاً. و هي فرع مسئلة الصفات. ثم لا بد من بيان مقدمة لتعرف حقيقة ما وقع فيه الإختلاف. فنقول ههنا الألفاظ أربعة: تسمية، و مسمي، و إسم، و مسمي.

- فإذا قال الرجل الله، فهذا القول تسمية قامت بالمسمي. و هي غير الإسم و غير المسمي بالاتفاق، و التسمية ذكر الإسم. فالخلاف فيه أن ذكر إسم الله تعالى، هل هو ذكر الله تعالى أم ذكر غير الله تعالى. فمن جعل الإسم غير المسمي يقول من قال الله، فقد ذكر غير الله تعالى. فإنه ذكر إسم الله تعالى و إسمه غيره. و عندنا **(و 23 132)** لما كان الإسم و المسمي واحداً، كان قوله الله ذكر اسم الله تعالى و ذكر الله، و لا فرق بين قول القائل ذكرت اسم الله و بين قوله ذكرت الله تعالى. فالدليل عليه قوله تعالى: "وذكر اسم ربه فصلي"²⁷⁵ و كذا قال الله تعالى: "فسبح باسم ربك العظيم"²⁷⁶ و قال: "سبح اسم ربك الأعلى"²⁷⁷ و التسبيح يليق بذاته لا بغيره. و كذلك نقول سبحان ربي العظيم، سبحان ربي الأعلى. فإن كان الأمر وارداً بالتسبيح²⁷⁸ الإسم و هذا مستعمل في عرف اللسان أن يذكر الإسم و يراد به الذات كما قال الشاعر:

إلي الحول ثم اسم السلام عليكما، و من يبك حولاً كاملاً فقد اعتذر

و المراد منه ثم السلام عليكما. و الدليل عليه قوله تعالى: "و لله الأسماء الحسني"²⁷⁹ أخبر أن الاسماء لله تعالى و الله اسمه أيضاً. فلو كان الإسم غير المسمي لكان الأسماء لغيره لا لذاته. و كذا في الأحكام إذا قال الرجل زينب طالق، و اسم امرأته زينب، يقع الطلاق علي ذات المرأة. و إن أضاف الطلاق إلي إسمها. و كذا في العتاق و الشراء و كذا في الإيمان. يشهد أن محمد رسول الله و محمد اسم الرسول عليه السلام. فلو كان غيره لكانت الشهادة بالرسالة لغيره لا لذاته. و كذا قال الله تعالى: "يا زكريا إنا نبشرك بغلام اسمه يحيي"²⁸⁰ ثم قال: "يا يحيي خذ الكتاب"²⁸¹ و المأمور و المنادي ذاته لا اسمه.

- فإن قيل روي أن النبي صلى الله عليه و سلم قال: "إن لله تعالى تسعة و تسعين إسمًا من أحصاها دخل الجنة"²⁸² فلو كان الاسم و المسمي واحد لكان المسمي تسعة **(و 23 132)** و تسعين. قلنا الاسم يذكر و يراد به التسمية و هو قائم بالمسمي و هو غير المسمي بالإجماع. و العدد، و الكثرة و الحدوث راجع إلي التسمية لا إلي الاسم حقيقة. و الدليل علي التفرقة بينهما: إنه إذا قال ما اسمك؟ فنقول محمد، فيكون مراد السائل و المجيب التسمية²⁸³. فإنه ذكر بكلمة ما، و إنها لغير العقلاء. ثم إذا قيل من محمد؟ فنقول²⁸⁴ محمد اسمي و كذا يصح أن يخبر فنقول: يا محمد..! يكون هذا دعاءً و نداءً لذاته لا لغيره. فصح لمجموع ما ذكرنا أن الإسم و المسمي واحد و إن كان²⁸⁵ يطلق علي التسمية بطريق المجاز و الله الموفق.

273 ل: +إحداها عين المسمي

274 ق: ل: يقول بعضها حادث و بعضها قديم

275 سورة الأعلى 87/15

276 سورة الحقة 69/52

277 سورة الأعلى 87/1

278 ق: ل: بتسبيح الإسم

279 سورة الأعراف 7/180 ق: + "فادعوه بها"

280 سورة المريم 19/7

281 سورة المريم 12/19 ق: ل: + "بقوة"

282 صحيح البخاري، التوحيد، 12، صحيح مسلم، التوحيد، 5

283 ق: ل: لا الذات

284 ق: ل: أنا، فنخبر عن ذاته لو كان محمد غير لما صح الجواب بقوله أنا بل يقول غسني محمد، و كذا يصح أن يخبر فيقول أن محمد من فلان فيكون اخباراً عن نفسه و ذاته و كذا إذا ناده إنسان.

285 ق: ل: + قد

القول في نفي التشبيه

و إذا عرفنا وجود الصفات لله تعالى خلافا للمعطلة. لا بد من نفي التشبيه عن ذاته و صفاته ردا علي المشبهة و المعطلة. فإن كلا الفريقين عدلوا عن الصراط المستقيم. و مذهب أهل السنة بين التعطيل و التشبيه كما قال أبو حنيفة رضي الله عنه : لا نفر من الصفة فرار جهنم ولا نصفه صفة مقاتل ابن سليمان.

فإذا فرغنا عن إثبات صفات الكمال لله تعالى، بقي علينا أن ننفي عنه أن يكون أحد مثلا لله تعالى بوجه من الوجوه. و دلالة ذلك من حيث النص و المعقول. إما الناص قوله تعالى: "ليس كمثله شيء" و هو السميع البصير²⁸⁶ نفي المماثلة عن ذاته بقوله "ليس كمثله شيء" دل علي ثبوت صفاته بقوله "و هو السميع البصير" فإن قيل ظاهر الآية يوهم أن له مثلا فإنه قرن كاف التشبيه بالمثل ثم أدخل كلمة ليس علي كاف الشبيه فيقتضي أن يكون له مثل و لا يكون شيء كمثله. (و24-133) قلنا إختلف أهل التفسير في هذه الآية. منهم من جعل الكاف صلة و المراد منه ليس مثله شيء. و منهم من قال لا بل كلمة مثل صلة و المراد منه ليس كهو شيء. و نقلوا في ذلك عن أهل اللغة أمثلة. و المحققون من أهل السنة ممن لم يجوز أن يكون في كلام الله تعالى حرف زائد خاليا عن معني يختص به يرضوا بذلك الجواب فقالوا نفي²⁸⁷ المشابهة بقوله "ليس كمثله شيء" أبلغ من نفيه بقوله "ليس مثله شيء" فإن المثل المطلق للشيء من يساويه في جميع أوصافه. فأما من يساويه في جميع²⁸⁸ أوصافه دون البعض. فليس بمثل له مطلقا بل هو كالمثل له. فإن زيدا إذا ساوي عمرو في الطول ليس هو مثلا لعمرو مطلقا بل مقيدا في الطول. فحسب من المعلوم أن أحدا من الخلائق لم يتجاسر علي إثبات المثل المطلق لله تعالى، لا من الثانوية و لا من المشركين و لا من النصاري. بل من أثبت لله تعالى شريكا وصفه ببعض صفات الإلهوية فادعي أنه كالمثل له، يعني يساويه في بعض صفات الإلهوية. فبين الله تعالى بقوله: "ليس كمثله شيء" أنه لا يجوز أن يكون شيء ما كمثله علي معني أنه يساويه من وجه دون وجه. و نظير في الإثبات²⁸⁹ قوله تعالى: "مثلهم كمثل الذي استوقد نارا"²⁹⁰ أي يشبه حال هؤلاء المنافقين ببعض أوصاف من استوقد نارا لا بكل أوصافهم يتعلق وجود المكون في الأزل. و لو تعلق وجوده في الأزل لو وجب وجود المكون به في الأزل. لأن القول بالتكوين و لا مكون كالقول بالضرب و لا مضروب و المكسر و لا مكسور و إنه محال. فكذا الخلق مع المخلوق. (و24-133) و لا يتصور وجود أحدهما بدون الآخر. و استحال كون العلم مخلوقا، مكونا في الأزل، فلا بد و أن يكون التكوين حادثا.

و أما شبهتهم في أن الخلق والمخلوق واحد. و قوله تعالى: "هذا خلق الله فأروني ماذا خلق الذين من دونه"²⁹¹ و كذا قوله: "يخلقكم في بطون أمهاتكم خلقا من بعد خلق"²⁹² و كذا قوله: "فليغيرن خلق الله"²⁹³ و كذا في المتعارف يقولون إجتمع هنا خلق عظيم. و يريدون به المخلوق.

و من حيث اللغة قالوا: قولهم فصل متعدي إلي المفعول، و ما يتعدي إلي المفعول أقسام ثلاثة. قسم لا يتعدي إلا إلي المعدوم نحو القدرة إذ المقدور لا يكون إلا معدوما. فلا جرم مع وجود القدرة في الأزل إذ المقدور ثابت في الأزل. و قسم آخر تعدي إلي المعدوم و الموجود جميعا. كالعلم إذ المعلوم قد يكون معدوما و قد يكون موجودا. يصح وجود العلم أيضا في الأزل. و قسم لا يتعدي إلا إلي الموجود نحو الخلق و الرزق والإحياء و الإماتة. فلو كان الفعل ثابتا في الأزل لاقتضي أن يكون المعدوم مخلوقا و مرزوقا و حيا و ميتا و إنه محال.

و أما الحجة لأصحابنا رحمهم الله في قدم التكوين قوله تعالى: "هو الله الخالق البارئ المصور"²⁹⁴ مدح الله تعالى نفسه بكونه خالقا. و ذاته أزكي، و كلامه أزلي. فلو كان الخلق و التكوين حادثا لم يكن الله تعالى موصوفا به في الأزل. فيكون وصف

286 سورة الشوري 42/11

287 ق: المماثلة و

288 ق، لك في بعض

289 ق، ل: في الآيات

290 سورة البقرة 2/17

291 سورة لقمان 31/11

292 سورة الزمر 39/6

293 سورة النساء 4/119

الله تعالى ذاته بأنه خالق في الأزل إما كذبا أو مجازا ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا. تحققه أن الخالق إسم مشتق من المعني. و هو الخلق كالعالم من العلم. (و25-134) و الإسم المشتق إنما يتحقق علي من قام به ذلك المعني، كالساكن يتحقق علي من قام به السكون والمتحرك علي من قامت به الحركة، علي ما قررنا في مسئلة الصفات ردا علي المعتزلة. فعند ذلك كيف نقول أن الخلق هل قام بالخالق أم لا. فإن قلت لا فكيف نوصف بكونه خالقا. و المعني الذي اشتق الإسم منه غير قائم به. و إن قام به و قد قلت إنه حادث فقد جوزت أن الباري جل و علي محلا للحوادث كما زعمت الكرامية، و إنه محال. و ليس بصحيح تأويل الكرامية أن الله تعالى يسمى في الأزل خالقا بمعني الخالقية قدرته علي الخلق و كذا في سائر الصفات من هذا القبيل. لأن الإسم المشتق من القدرة هو القادر لا الخالق، و لأن القادر علي الزناء لا يوصف بكونه زانيا، و كذا في سائر الصفات. فكذا القادر علي الخلق لا يسمى خالقا و لأن إسم الخالق لما كان إسم مدح و لو لم يكن ثابتا له في الأزل و اتصف به عند وجود الخلق عندكم. فقد اكتسب بوجود الخلق. زيادة مدح لم يكن له في الأزل. و هذا أسماء لا يتوهم في صفات الله تعالى. و أما المعقول و هو أن التكوين لو كان حادثا لاحتاج إلي أحداث آخر. إذ لو جاز بلا إحداث لجاز أن يكون العالم حادثا بلا إحداث. و في هذا تعطيل الصانع جل و علا. و لو احتاج إلي إحداث لكان ذلك الإحداث لا يخلو إما أن يكون قديما أو حادثا. فإن كان قديما فهو الذي ادعينا قيامه بذات الله تعالى. و إن كان حادثا احتاج إلي إحداث آخر إلي ما لا إلي ما لا يتناهي. و لان التكوين لو (و25-134) كان حادثا لا يخلو إما أن حدث في ذات الله تعالى كما زعمت الكرامية بناء علي أصلهم الفاسد. إنه يجوز أن يكون ذات القديم محلا لحوادث و قد أبطلناه. و أما أن حدث لا في محل كما ذهب إليه ابن الروندي و بشر ابن المعتمر، و هو محل أيضا لاستحالة وجود الصفة لا في محل. و لأنه إذا لم يكن قائما بمحل لم يختص بمحل دون محل. فلم يكن ذات الله تعالى بالاتصاف به أولي من ذات غيره. و أما إن حذف في ذات آخر كما حكي عن أبي الهذيل أن تكوين كل جسم قائم به. فيلزم من هذا أن يكون كل جسم خالقا مكونا دون الله تعالى لقيام الخلق و التكوين به. و لو صح هذا له في الأجسام ولا يصح في الأعراض. لأن الأعراض لا قيام لها بذواتها. فيستحيل أن يقوم بها التكوين. فثبت بما قلنا أن التكوين قديم قائم بذات الله تعالى. و المكون حادث تكوينه وأحداثه. و ثبت أيضا المغايرة بين الكونين و المكون، و الخلق، والمخلوق. لما أن التكوين قديم و المكون حادث و الحادث غير القديم ضرورة. و لأن التكوين لو كان هو المكون، و المكون هو التكوين. لكان وجود المكون بنفسه لا بغيره. و ما كان وجوده بنفسه لا يفتقر بوجوده إلي غيره. و يكون قديما. و فيه قطع نسبة الحوادث عن الله تعالى. و قول بتعطيل الصانع جل و علا. و إثبات قدم الأشياء والخصم إنما امتنع عن القول بقديم التكوين كيلا يلزمه قدم المكونات. و قد وقع فيما تحرز عنه إرتكاب هذا المحال و لأن السواد لما كان مخلوقا. و هو الخلق بعينه (و26-135) عندكم. كان هو سواد أو خلقا فكل ذات قام به هذا السواد. فقد قام به الخلق أيضا ضرورة إتحداهما. فإذا و صفت الذات بكونه أسود لقيام السواد به لزمك أن تصفه بكونه خالقا لقيام الخلق و إذا لم يتصف الله تعالى بأنه أسود. لأن السواد لا يقيم به. لا يمكنك أن تصفه بأنه خالق. لأن الخلق لم يقيم به. فأما إذا وصفت الحادث بأنه أسود و لا تصفه بأنه خالق و وصفت القديم بأنه خالق و لا تصفه بأنه أسود مع قولك أن السواد و الخلق واحد. فهذا تحكم لا دليل عليه. فيقتضي العقل ببطلان ما يقضي إليه. مثاله أن الكلام متي كان خبرا صدقا فكل ذات قام به الكلام، و اتصف بأنه متكلم كان هو مخبرا صادقا و كل ذات لم يصح أن يكون به مخبرا صادقا لم يوصف بأنه متكلم. و كذا السواد لما كان خلقا و تكوينا و كل ذات صار به أسود يصير خالقا و مكونا، و إلا فما الفرق بينهما. و لان التكوين إذا لم يقيم بذات الله تعالى، و المكون لم يحصل له عندكم لم يقيم بذات الله تعالى معني يقتضي وجود العالم سوي أن وجوده تعالى سابق علي وجود العالم. و سبق ذات بالوجود علي غيره من غير أن يكون له صانع في إجاده و تكوينه. و تكوينه لا يوجب كون السابق يوجدا له و مكونا.

و أما الجواب عن شبهات الخصم قوله. لو كان التكوين أزليا لتعلق وجود المكون به في الأزل. و لو تعلق وجود المكون به في الأزل لكان العالم قديما. قلنا إذا سلمت تعليق وجد المكون بالتكوين (و26-135) سلمت أنه حادث. إذ القديم ما لا يتعلق وجوده بغيره فهو حادث. ثم نقول التكوين في الأزل ما كان ليكون العالم به كائنا في الأزل بل ليكون العالم به كائنا وقت وجوده. و تكوينه باق إلي الأبد. فيتعلق وجود كل موجود وقت وجوده بتكوينه، و إيجاده علي حسب مشيئة و إرادة.

و نظير هذا في الحكميات رجل طلق امرأة. فقال إذا جاء رمضان فأنت طالق، صار الرجل في الحال مطلقاً في شعبان و لم تصير المرأة مطلقة في الحال، بل تعلق إنطلاقها باستهلال شهر رمضان . لان المطلق ما طلقها في شعبان ليقع في شعبان. بل أراد أراد ظهور أثر فعله في رمضان. و الشرع حكم ببقاء تطليقه إلي وقت إرادته الإنطلاق. فيتعلق وقوع الطلاق في رمضان بالتطبيق في شعبان. و كذا من جرح إنساناً يوم السبت فسري و تعدي. و تتابع الألام إلي أن مات يوم الجمعة. عرفنا أن الجرح كان قاتلاً يوم السبت و أن ظهر أثره في المجروح يوم الجمعة حتي لو كان الجرح خطأ فكفر قبل الجمعة. يجوز و أقرب من هذا في الحسيات من رمي سهما إلي إنسان فأصابه فجرحه كان الرامي جارحاً من وقت رميه . و أن تخلل من الرمي و ظهور الانجراح زماناً، فلما جاز ذلك في الفعل الحادث التي لا بقاء له حقيقة فكيف يستحيل في الفعل القديم الباقي. و هذا نوع نبيه لفتح باب الاستدلال. و إن حمل صنعه عن الشبيه و المثال. ثم نقول هل لوجود العالم عندكم تعلق بذات الباري تعالي و بصفة من صفاته (و27-136) أم لا، سواء تسمونه القدرة أو ذات القادر أو وجوداً. البري جل و علا أو وجوده علي حسب ما اختلفتم فيما بينكم. فإن قالوا لا قروا بتعطيل الصانع جل و علا و إن قالوا نعم فنقول ما تعلق به حدوث العالم الأزلي أم حارث أن قالوا هو حادث فهو إذا من أجزاء العالم و احتاج إلي محدث إلي ما لا يتناهي. و إن قالوا أزلي نقول هل اقتضي ذلك أزلية العالم أم لا؟ فكل جواب أجابوا عن ذلك، فهو جوابنا في التكوين و الإيجاد علي أن عند الأشعرية تعلق وجود العالم. و هذا واضح لمن تأمل و أنصف.

و أما المعقول و هو أن الله تعالي لو كان مثلاً للعالم لا يخلو إما أن كان²⁹⁵ مثلاً له من جميع الوجود. و من وجه دون وجه، لا جائز أن يكون مثلاً له من جميع الوجود. إذ لا قائل له بذلك²⁹⁶. فإنه لو كان مثلاً لكان الله تعالي محدثاً من جميع الوجود²⁹⁷. فإن كان مثلاً له من وجه دون وجه لوجب أن يكون الله تعالي محدثاً من وجه. أو كان العالم قديماً من وجه، و ذلك أيضاً محال. فإن الله تعالي قديم بذاته و صفاته. و العالم لجميع أجزائه محدث الطينة و الصنعة علي ما قررنا. فإذا استحال أن يكون الله تعالي محدثاً و العالم قديماً استحال أن يكون له مثلاً. و ما تمسكت المشبهة به²⁹⁸ من الدلائل السمعية كلها محتملة التأويل. و ما تكونا من النص محكم لا يحتمل التأويل. و كذا دلالة العقل لا تقبل²⁹⁹ التأويل. فحملنا ما ذكر من الأخبار و الآيات علي ما توافق لما ذكرنا دفعاً للتناقض عن حجج الله تعالي. و فيما أشرنا إليه قبل هذا كفاية. و الله ولي الهداية.

فصل

إعلم أن المماثلة لا يثبت بالوصف العام نحو الوجود. و الشبيهة،³⁰⁰ و العرضية، و اللونية إذ لو ثبت بذلك المماثلة (و27-136) لبطل تقسيم اللسان بين الأشياء من تسميتهم لبعض الأشياء ضداً و لبعضها خلافاً و لبعضها جنساً. بل كانت الأشياء كلها مماثلة حتي كان الشاهد مثلاً للإسم ، و السماء مثلاً للأرض، و السواد مثلاً للبياض، و العجز مثلاً للقدرة من حيث الوجود، و الشبيهة، و اللونية، أو العرضية. و تعارف أرباب اللسان يشهد لهذه القضية بالبطان. و بطل لهذا قول الفلاسفة و الباطنية و قول جهم ابن صفوان أنهم امتنعوا عن وصف الله تعالي بالموجود و الشيء، و العالم، و الحي، و القادر نفياً للمماثلة. فقلنا إن هذه أوصافاً عامة فلا نوجب المماثلة كما لا مماثلة بين السواد و البياض، و إن جمعها وصف اللونية و العرضية.³⁰¹ نقول لهؤلاء هل للعالم صانع أم لا؟ فإن قالوا لا التحقوا بالدهرية في إنكارهم وجود الصانع. و إن قالوا نعم، من³⁰² هو و بأي صفة تصفونه، و بأي معرفة³⁰³ تعرفونه؟ فيلزمهم الإقرار بذلك. أو نقول هل كان له علم بوجود العالم قبل وجوده أو بعد وجوده، أو هل كانت له قدرة علي إيجاد العالم أم لا؟ فإن انكروا فقد جهلوه و عجزوه . و إن أقروا لزمهم الحق علي أن أبا حنيفة رضي الله عنه الحق الالفاظ ما يزيل إبهام الأشياء. فقال: " شيء لا كالأشياء موجود لا كالموجود ، عالم لا كالعلماء " فاندفع هذا الإلزام .

295 ق،ل: أن يكون

296 ق:ولا قائل به ل: إذ لا قائل به

297 ق،ل:أو كان العالم قديماً من جميع الوجود

298 ق: بها

299 ل: لا يحتمل

300 ق،ل:الجوهريّة

301 ق،ل:ثم نقول

302 ق،ل:قلنا من

303 ق،ل:إسم

فبعد ذلك اختلف أهل الكلام فيما ثبت المماثلة. قال الأشعري في حد المماثلة المثالان غيران يسد أحدهما مسد الآخر. و قالت المعتزلة المماثلة ثبت بالإشتراك في أخص الأوصاف. و تفسير ذلك أن العلم مثاله أصاف ثلاثة: موجود ، و علم ، و عرض. فالموجود أعم أوصافه، والعرضية أوسطها. و كونها علما أخصها. فالعلم عندهم يماثل العلم لكونه علما لا لكونه موجودا و عرضا. و لهذا ابت هذه الطائفة أن توصف الله تعالى بالعلم. و زعمت أنه لو وصف بالعلم لوقعت المماثلة بينه و بيننا في العلم. إذ علمه يماثل علمنا في أخص أوصافه. فلهذا لا يوصف بالعلم، و هذا فاسد. فإن القدرة التي تحمل الإيمان (و28-137) بها عشرة أمنا تشارك القدرة التي يحمل بها غيره مائة من في أخص أوصافها. و مع ذلك لا يماثلها. و قلنا³⁰⁴ نحن المماثلة تثبت الإشراك في جميع الأوصاف حتي لو اختلفا في وصف واحد لا يبقى المماثلة لا بأخص الأوصاف.

و تفسير ذلك³⁰⁵ أن العلم منا يوصف بأنه موجود و عرض، و علم و قديم هو واجب الوجود³⁰⁶ و ما هو حادث جائز الوجود لا يماثل. ما هو قديم واجب الوجود. و حد المثليين عندنا أن نجوز علي أحدهما من الأوصاف ما يجوز علي الآخر. و كم من وصف يجوز علي علمنا دون علم الله تعالى. و كم من وصف يجوز علي علم الله تعالى دون علمنا. فإن علمنا يوصف بكونه عرضا و حادثا. و جائز الوجود و ضروريا أو كسبيا. و يعلم منه معلوم واحد. و علم الله تعالى يوصف بكونه صفة و قديما و واجب الوجود. و لا يوصف بكونه ضروريا ولا استداليا. و يعلم به جميع المعلومات. فافترقا من هذه الوجوه. فلا ثبت المماثلة بين علم الحق و علم الله تعالى. و إذا لا تثبت المماثلة بين العلمين لا يتصور المماثلة بين الله تعالى و بين الخلق في العلم. إذ المماثلة بين العالمين ينبنى علي المماثلة بين العالمين. و كذا المماثلة بين القادرين لا يثبت إلا بثبوت المماثلة بين القدرتين و كذلك في سائر الصفات. و الله موفق.

الكلام في أزلية كلام الله تعالى

قال أهل الحق نصرهم الله تعالى أن الله تعالى متكلم بكلام قديم، أزلي، باقي، أبدي، قائم بذاته تعالى. لا يفارق ذاته ولا يزائله. و إنه ليس من جنس الحروف و الأصوات ليس بعبر و لا سوري و لا عربي. و إنما العبري و السوري و العربي ما هو دلالات علي كلام الله تعالى. و إنه واحد غير متجزئ و لا متبعض. و إنه³⁰⁷ أمر و نهى و خبر. و زعم جمهور المعتزلة أن الله تعالى لم يكن متكلماً في الأزل حتي خلق لنفسه كلاماً، فصار بذلك متكلماً. و زعموا أن كلامه مخلوق حادث غير أنهم افترقوا فيما بينهم. قال بعضهم كلامه من جنس الأصوات و الحروف³⁰⁸ (و28 ب-137) و قال بعضهم هو من جنس الحروف لا من جنس الأصوات. و قال بعضهم من جنس الأصوات³⁰⁹ لا من جنس الحروف. و إنما تظهر ثمرة إختلافهم أن عند طائفة الأولي، إنه أنما يصير هو تعالى متكلماً إذا خلق الحرف والصوت³¹⁰ في محل القراءة. فأما بدون ذلك لا يصير متكلماً. و عند طائفة الأخرى و لا يصير أيضاً متكلماً بإحداث الحروف في اللوح المحفوظ و ما هو مكتوب في المصاحف. و عند طائفة الأولي يصير متكلماً بإحداث الحروف في اللوح المحفوظ. و ذلك كلامه، و كذا في كل مصحف.

ثم عندهم كلامه شيء واحد، و إن حل ألف محل و لا يزداد كلامه بزيادة المصاحف، و لا يتناقص بفناء المصاحف. و إنما لزمته هذه المحالات لانكارهم قيام الصفات بذات الله تعالى و لا يمكنهم إنكار كلام الله تعالى أصلاً و رأساً. فاضطروا إلي إصبات كلام حادث قائم بالغير. و كل حادث قائم بالغير، لا بد أن يكون مخلوقاً. و توقف بعض الناس في إطلاق القول في كلام الله تعالى أنه مخلوق أم غير مخلوق لاختلاف الناس في ذلك مع اتفاقهم أن الله تعالى كلاماً. قالو فأخذنا بالمتفق³¹¹ أن الله تعالى

304 ل: و عندنا

305 ل: و مثال ذلك

306 ق، ل: + و حادث هو جائز الوجود.

307 ق، ل: و هو أمر

308 ل: من جنس الحروف و من جنس الأصوات

309 ق: و قال بعضهم هو من جنس الحروف و الأشكال لا من جنس الأصوات

310 ق، ل: الحروف و الأصوات

311 ق: + بالمتفق عليه

كلاما و توقفنا فيما فيه الاختلاف، و شبهة الخصوم في ذلك ظاهر. قوله تعالى: "الله خالق كل شيء"³¹² و القرآن شيء. فيكون خالقا³¹³. و كذا قوله تعالى: "إنا جعلنا قرأنا عربيا"³¹⁴ و الجعل و الخلق واحد. و من حيث المعقول. قالوا إن الكلام في الشاهد من جنس الحروف و الأصوات، فيكون في الغائب كذلك. و يستحيل قيام الحروف و الصوت بذات القديم تعالى في الأزل. فيكون³¹⁵ حادثا غير قائم بذاته تعالى و لأن في القرآن خطابات بالأمر و النهي لأشخاص معينين نحو قوله تعالى لموسي عليه السلام: "فاخلع نعليك"³¹⁶ و قوله تعالى لموسي و هرون عليهما السلام: "إذهب أنت و أخوك بآيات ولا تنيا في ذكري"³¹⁷ و قوله تعالى ليحيي عليه السلام: "يا يحيي خذ الكتاب بقوة"³¹⁸ و كذا الأوامر و النواهي (138-29) لغيرهم و هم كانوا معدومين في الأزل. فلو كان أزليا لكان أمرا و نهيا للمعدوم، و إنه سفه. و لأن فيه أخبارا عن أمور كائنة ماضية نحو قوله تعالى: إنا أرسلنا نوحا و أوحينا إلي أم موسي "و أويناها إلي ربوة"³¹⁹ و غير ذلك من الآيات. فلو كان أزليا لكان الأخبار عنها قبل وجودها كذبا. و أما الحجة لاهل الحق نصرهم الله من طريقين. أحدهما أن يثبت من طريق الإجمال استحالة حدوث كلام الله تعالى من غير بيان حقيقة الكلام. و الثاني بواسطة بيان حقيقة الكلام في الشاهد و الغائب جميعا و اختصاصه بذات الله تعالى.

إما الاول فنقول لا شك أن الكلام جملة صفات الكمال و الحي إذ لم يكن موصوفا به³²⁰. فإنه لا شك أن يوصف بما هو ضده و هو الآفة و السكون³²¹. فكل من النفاص تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا. و لأن التعدي في الأزل عن الكلام و لا يخلوا إما أن يكون لذاته أو المعني أوجب ذلك، لا جائز أن يقول³²² لذاته. لانه لو كان لذاته لما تصور إتصافه بالكلام مع قيام الذات الموجب للتعدي. و لو كان لمعني لا يخلوا إما أن يكون ذلك المعني قديما أو حادثا. فإن كان قديما لم يتصور ذو إله علي ما قررنا. فيجب أن يكون التعدي دائما. و إن كان حادثا فالمعني الحادث لا يوجب الحكم في الأزل. ثم نقول لو الكلام حادثا كما زعمتم لا يخلوا من إحدي وجوه ثلاث إما أن حدث في ذاته أو في ذات غيره³²³ لأصل مطرد أن كل صفة قامت بمحل كان المتصف بها ذلك المحل. كالحركة و السواد متي خلقها الله تعالى في محل كان المتصف كونه متحركا و أسود المحل الذي قاما به دون (و) 138-29 موجدتهما فكذا الكلام.

و القسم الثالث محال. لأنه إذا كان حادثا كان عرض و وجود العرض بدون المحل محال. ولو أنكر كونه عرضا لا ينكر كونه صفة فقيام الصفة بدون ذات يقوم به محال. و لانه إذا لم يكن في محل لا يختص بذات ذات ذات³²⁴. فلم كان إتصاف ذات الله تعالى به أولي من إتصاف ذات آخر³²⁵. ولو جوزت أن تصف الله تعالى بكلام لم يقم به لزمك أن تصفه بحركة لم تقم به أو سواد لم يقم به. و استحالة هذا مما لا يخفي علي من له أدني لب.

و أما الطريق الثاني: و هو بيان حقيقة الكلام و حده. قال متأخرون من أصحابنا رحمهم الله أن كلام في الشاهد هو المعني الذي يدبره المتكلم في نفسه. فتارة يعبر عنه لسانه، و تارة يدل عليه بكتابته، و تارة يعرفه بإشارته. مثال ذلك: السيد إذا قال لعبده قم يفهم بالضرورة و قيام معني بالسيد يقتضي قيام العبد عن موضعه. و إذا كتب قوله قم و رفع إليه يفهم هذا المعني بعينه³²⁶. و إذا أشار بيده إلي جهة فوق و هو جالس يفهم أيضا فهم ذلك المعني³²⁷. و لا شك أن حركة اليد إلي جهة فوق

312 سورة الرعد 13/16

313 ق،ل:له و كذا قوله تعالى: "ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث" سورة الأنبياء 21/2 و المراد من الذكر هو القرآن.

314 سورة الزخرف 43/3

315 ق،ل: فيكون الكلام

316 سورة طه 20/12

317 سورة طه 20/42

318 سورة مريم 19/12

319 سورة المؤمن 23/50

320 ل:موصوفا بالكلام

321 ق،ل:و الخرس

322 ق:إن يقال

323 ق،ل:أولا في محل لا يستحيل أن يكون الذات القديم محلا للحوادث. و لو حدث ذات آخر كان المالك المتكلم بذلك الكلام تلك الذات لا غيره

324 ق،ل:بدون

325 ق:أخري

326 ق:إليه

327 ق،ل: يفهم أيضا عين هذا المعني

تخالف حركة اليد بكتابة قم. و حركات اليد بالكتابة و الإشارة تخالف حركات اللسان بتقطيع الأصوات كقوله قم. و مع ذلك المفهوم من الكل معني واحد. و ذلك حقيقة الكلام القائم بالذات. و قد صرح كتاب الله تعالى بكلام النفس حيث قال: " و يقولون في أنفسهم لو لا يعذبنا الله بما نقول"³²⁸ و قال عمر رضي الله عنه: زوّرت في نفسي كلاما يوم السقيفة فسبقني إليه أبو بكر رضي الله عنه و الرجل يقول لغيره لي معك كلام أريد أخبرك به. و كان هذا من الحليات في الجاهلية الجهلاء قبل حدوث البدع و الأهواء حتي قال الاخطل و هو من قدماء شعراء بني أمية:

إن الكلام لفي الفؤاد و إنما جعل اللسان علي الفؤاد دليلا (و 30-139)

و كذلك أهل اللغة يسمي كل عبارة تدل عل معني في الضمير كلاما، و ما لم تدل علي معني لم تسميه كلاما. علم أن الكلام معني في الضمير . و هذه الالفاظ و الحروف دلالات علي كلام. فإن قيل ما ذكرتموه من حقيقة الكلام فهو صفة العلم و الإرادة لا صفة الكلام. قلنا قول السيد لعبده قم هذه الصيغة دلت علي قيام معني بالسيد مقتضي لقيام العبد، و ملزم عليه القيام و خاصة وراء العلم قطعا. و كذلك هذا الإقتض ³²⁹ من السيد أمر وراء الإرادة. فإن الإرادة الحقيقية لم تلازم الفعل و لا تفرقه³³⁰. فأما إرادة الفعل من الغير تمنى حقيقة. والسيد إذا تمنى القيام من العبد لا يجب علي العبد القيام بدون الأمر. علم أن صيغة الأمر دلت علي معني وراء العلم.

و الإرادة هو استدعاء القيام من العهد، غير أن محله القلب. و هو أيضا محل العلم و الإرادة ليس من ضرورة إتحاد المحل إتحاد الصفة. فكم من صفة قامت هي بالقلب و هي غير العلم و الإرادة كالجهل و الظن و الحب و البغض و الخوف و الرجاء. و لم يقتض قيام هذه الصفات بالقلب أن يكون علما، فكذا الكلام. و قيل في حده إنه معني قائم با لذات يفافي³³¹ السكوت و الآفات نحو الخرس و الطفولية و البهيمية. فعلي هذا الإعتبار الخرس و السكوت نوعان: خرس و سكوت علي اللسان. و هما ينافيان دلالة الكلام. و خرس و سكوت في القلب. و هو الإمساك عن الفكرة كطفولية و البهيمية التي تمنع من تصور المعني في النفس. و كأنه³³² مناف لحقيقة الكلام . إلا أن هذه العبارات سميت كلاما في العرف لدلالاتها علي الكلام. و استمر العرف لغلبة هذه الدلالات علي الكلام. إذ الوقوف علي الكلام غالبا لا يكون إلا بهذه العبارات. فأطلق (و 30 ب- 139) عليها اسم مدلولها كالدلالة علي العلم، يسمي علما. يقال في هذا الكتاب علم فلان.

و الدلالة علي القدرة تسمي قدرة. يقال أنظر إلي قدرة الله تعالى لمقدوراته لكونها دلالة علي قدرة الله تعالى³³³. فأما حقيقة كلام الله تعالى هو المعني القائم بذات الله تعالى. و هو أزلي ليس بعبري و لا سودي، و لا عربي. و العربية، و السوربية، و العبرية كلها عمارات عن معبر واحد. كما أن ذات الله تعالى واحد و يسمي بتسميات كثيرة، و السينة مختلفة. فارسية، و عربية، و تركية، و هندية و كل ذلك دال علي ذات واحد.

و العبارات مخلوقة و المعبر خالق، و العبارات حادثة و المعبر قديم. و لهذا لم يقل أحد من مشايخنا رحمهم الله أن القرآن غير مخلوق³³⁴. كيلا يسبق إلي وهم السامع إذ هذه العبارات الملفوظة و الحروف المنقوشة و الأصوات المقطوعة غير مخلوقة كما توهمت الحنابلة ذلك. و زعمت³³⁵ أن هذه الحروف و الأصوات كلام الله تعالى علي الحقيقة، و أنها غير مخلوقة و لم يفرقوا بين الدليل و المدلول و القراءة و المقر. و كيف يجوز ذلك. و قد إتفقنا مع الخصوم أن كلام الله تعالى معني واحد، و له حقيقة واحدة، و الأشكال المنقوشة علي القرطاس تخالف بحقيقتها. الأصوات المقطوعة في اللهوات. و مع ذلك يسمي كل واحد منهما كلاما.

328 سورة المجادلة 58/8

329 ق،ل: هذا الإقتضاء

330 ق،ل: و لا يفارنه

331 ل:مناف

332 ق،ل: و إنه

333 ق: أي إلي مقدورته لكونها دلالة علي قدرته

334 ق،ل: +مطلقا. بل قالوا القرآن كلام الله غير مخلوق.

335 ق: +المعتزلة

قالو كان المنقوش علي القرطاس كلاما بحقيقة، لم يكن الملفوظ علي اللسان كلاما حقيقة. إذ لا مناسبة بين ما يثبته الكاتب ببنائه و بين ما يديره المتلفظ بلسانه الأمر حيث دلالة. فإن المكتوب يدل علي ما يدل عليه الملفوظ بعينه. فعلم أن كل واحد منهما يسمى كلاما لدلالته علي الكلام. فإن قيل كيف يستقيم دعواكم أن الكلام معني واحد و هو قديم قائم بذات الله تعالى يستحيل تجزئته و تعدده **(و 31- 140)** و تبعضه مع زعمكم أنه أمر و نهى و خبر. و الأمر³³⁶ و النهي. و النهي ضد الأمر، و كلاهما غير الخبر. فالمعني الواحد كيف ينقسم إلي أمر و نهى³³⁷. و هو بعينه لا يتجزى و لا يتعدد.

ثم الأوامر في نفسها متعددة أيضا. فإن الأمر بالصلاة غير الأمر بالزكاة و الحج و سائر العبادات. و كذا هذا في النواهي والإخبارات. و قد شنعتم علينا في مسألة الصفات أنكم قلتم إنه عالم بما به يقدر، قادر بما به يعلم. و الاستحالة في جعل الصفة الواحدة أمرا و نهيا. و هما متضادان أظهر من الإستحالة بجعل الذات الواحد عالما و قادرا بذاته. والعلم و القدرة لا يتضادان، و لكن يختلفان. قلنا من عرف حقيقة الأمر و النهي و عرف حقيقة الكلام يعرف أن لا تضاد بينهما ولا تنافي، بل لا تغاير بينهما. و ببيان ذلك أن حقيقة الأمر هو الدعاء للفعل المأمور به. و حقيقة النهي هو الدعاء إلي الامتناع عن الفعل المنهي عنه. و كل دعاء إلي الفعل فهو بعينه دعاء إلي الامتناع من ضده. فيكون كل أمر نهيا عن ضد المأمور به كالأمر بالصوم مثلا. النهي عن الأكل و الشرب أمر بالصوم. فإذا كل أمر نهى و كل نهى أمر. فثبت أن لا تضاد بينهما و لا تغاير. إنما التضاد و التغاير بين المأمور به و المنهي عنه، لا بين الأمر و النهي. و كذا الخبر إما أن يكون عن حسن الشيء أو عن قبحه، أو لوعده و الوعيد. فإن كان الخبر عن حسن الشيء فهو بمعني الأمر. فيكون دعاء إليه. و الأمر يدل علي حسن المأمور به أيضا و الوعد كذلك. فإن كان عن قبحه فهو بمعني النهي. فهو دعاء إلي الامتناع³³⁸ عنه. و النهي يدل علي قبح المنهي عنه و الوعيد كذلك. **(و 31 - 140)** فيكون الكل كذلك. هذا هو الكلام في بيان اتحاد الأمر و النهي و الخبر.

و أما الكلام في الاتحاد في الأوامر و النواهي. فنقول الأوامر المتعددة في الظاهر تدل علي معني واحد في الحقيقة، و هو الدعاء إلي الفعل الخير. و كذا النواهي تدل علي معني واحد. و هو الدعاء إلي الأمشاع عن فعله الشر حتي³³⁹ قال الشارع أفعلوا الخير يندرج تحته جميع الأوامر. و لو قال لا تفعلوا الشر يندرج تحته جميع النواهي. و قد بينا أن الأمر بالشيء يتضمن النهي عن ضده.³⁴⁰ فإذا كان الشر ضد الخير كان الأمر بالخير متضمنا للنهي عن الشر. و هو حقيقة الكلام و هو في الحقيقة معني واحد علي ما قررنا إلا إنه لما لم يكن في قوي العقول. الوقوف علي تفضيل الخير و الشر تفضيل الشر بتفضيل ذلك علي حسب حاجة الخلق إلي ذلك. و خص كل فرد منه بدلالة تدل عليه. فيكون التعدد و التكثر و التجزي و التبعض في الحاصل في دلالة لا في المدلول.

فإن قيل أجمع المسلمون قاطبة أن القرآن في المصحف و إنه كلام الله تعالى و هو مشتمل علي السور، و الآيات، و المقاطع، و المبادئ و ما³⁴¹ هذا سبيله كان مخلوقا. ثم اتفقوا علي أن كلام الله تعالى مسموع فيما بيئا. و نحن لا نسمع إلا هذه الحروف و الأصوات. قلنا الإجماع و اقع علي أن كلام الله تعالى مكتوب في المصحف لا إن ذات الكلام حال فيه. إما عند أهل السنة لا شك،³⁴² و كذا عند الخصوم.³⁴³ فإن عند بعضهم أن الكلام عبارة عن الصوت و الحرف، و ليس في المصحف صوت و لا حرف. فكيف يصح دعوي الإجماع أن كلام الله تعالى في المصحف و المنقول من مشايخنا رحمهم الله. في هذا أن الكلام الله تعالى مكتوب في مصاحفنا، مقروء بالسینتتا، محفوظ **(و 32 - 141)** في قلوبنا غير حال فيها.

و الكتابة في المصحف لا توجب حلول ذاته في المصحف ككتابة النار علي القرطاس. لا توجب حلول ذاتها فيه. إذ لو كانت لا حرقّت موضعها. و الدليل عليه قوله تعالى: "الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة و

336 ل: + ضد

337 ق، ل: + و خبر

338 ل: فيكون دعاء إلي الإنتهاء

339 ق، ل: + لو

340 ل: نهى عن ضده

341 ل: + كان

342 ل: + فيه

343 ل: + بل فيه دليل علي الصوت. و عند بعضهم كلام الله تعالى ما يكون في اللوح المحفوظ. و ما في مصاحف دليل عليه

الإنجيل³⁴⁴ صرح أن الرسول عليه السلام مكتوب في التوراة والإنجيل، و لم يدل أن ذات الرسول عليه السلام في التوراة و الإنجيل. و كذا هذا و دعوي الإجماع في أن كلام الله تعالى مسموع ممنوعة أيضا. و نبين ذلك في فصل بعد هذا إنشاء الله تعالى.

فصل

إعلم بأن ههنا ثلاثة ألفاظ: قراءة، و مقروء، و قرآن. فالقراءة فعل العبد و كسبه. و إنه محدث، مخلوق، قائم بالعبد يسمى به قارئ. و المقروء كلام الله تعالى و صفته. و إنه غير مخلوق أزلي قائم بذاته³⁴⁵ يسمى الله تعالى به متكلماً. و القرآن لفظ مشترك تارة يطلق علي القراءة المخلوقة. قال الله تعالى: "و قرآن الفجر"³⁴⁶ القراءة في الصلاة الفجر. و قال الشاعر يرثي عثمان رضي الله عنه:

ضحوا باسمط عنوان السجود به يقطع الليل تسبيحا و قرآنا

أي قراءة، و تارة يطلق علي المصحف دون القراءة. قال النبي عليه السلام: "لا تسافر بالقرآن إلي أرض العدو"³⁴⁷ أراد النهي عن المسافرة بالمصحف صيانة له عن الإستخفاف به و لم يرد به النهي عن القراءة. و تارة يطلق علي المقرر خاصة و هو كلامه القديم. قال تعالى: "فإذا قرأت القرآن"³⁴⁸ أي كلام الله تعالى. فإذا ذكر لفظ القرآن مع قرينة تدل علي الحدث و الحلول نحو أن يقال قرآن جزء من القرآن. أو³⁴⁹ يحرم علي الجنب من القرآن أو النهي عن المسافرة بالقرآن يحمل علي (و 32- 141) القراءة و المصحف. و إذا أذكر مطلقاً يحمل علي الصفة الأزلية القائمة بذات الله تعالى، فلا جرم. لا يجوز أن يقال القرآن غير مخلوق علي الإطلاق. هذا كما إذا قال³⁵⁰ الرجل، الله مطلقاً عن التقيد.³⁵¹ يفهم من إطلاقه ذات القديم جلا جلاله. و إذا قرنه بقرينة تدل علي الحدث، نحو أن يقول كتبت الله عز و جل أو تلفظت بالله، يحمل علي هذه الحروف المنقوشة أو الأصوات المقطعة. فكذا لفظ القرآن.

و قول من توقف من الخصوم في كلام الله تعالى أنه مخلوق أم غير مخلوق كلام³⁵² فاسد. لان التوقف موجب الشك و الشك فيما يفترض إعتقاد كالإنكار سواء. ثم إنما يتوقف في جواب السائل أن كلام الله تعالى مخلوق أم لا. إذا لم يفهم مراد السائل من الكلام أمه أراد به المعني القائم بذات الله تعالى، أم العبارات الدالة عليه. فحينئذ يتوقف في الجواب حتي يتبين المراد و تفصل في الجواب كما هو المعتقد. فأما بعد أن صرح الخصم أن الكلام صفة الله تعالى أزلية قائمة بذاته، و لا معني للتوقف في الجواب، و لو أنكر صفة الكلام بذات الله تعالى، و ادعي أن الكلام ليس إلا هذه الحروف المنقوشة في الألواح أو الأصوات المقطعة في اللهوات كما زعمت المعتزلة. فهو إنكار للحقائق و دخول في مذهب السوفسطائية. إذ الصفة تقوم بالموصوف لا محالة. و لو لم يقم الكلام بذات الله تعالى لم يكن ذات الله تعالى بالاتصاف لهذه الصفة أولي من الذوات الآخر. بل الذات التي قام بها الأحرف و النقوش أولي من غيرها. و لو جاز أن يوصف الله تعالى بكونه متحركاً أو ساكناً مع استحالة قيام الحركة و السكون به.³⁵³

و قول من قال من المعتزلة أن كلام الله تعالى علي لسان كل قارئ في غاية الفساد. فإن القارئ مختار في قرائته. و عندكم العبد خالق³⁵⁴ لأفعاله الإختيارية. و المتكلم عندكم من خلق الكلام. فبعد ذلك لا يخلوا ما ان يكون بأن ما قرأ القارئ كلام الله تعالى. و هذا ينقض عليهم أصلهم أن العبد متفرد بإيجاد أفعاله الإختيارية. و أما قالوا إنه كلام العبد لكونه خالقا له. فينقطع نسبة هذا (و 33- 142) كلام عن الله تعالى. ولو قال انه كلامهما فقد ناقض أصله أنه يستحيل أن يكون الفعل الواحد بين الفاعلين أو المقدور الواحد بين المقدورين علي أنه خرج عن إجماع العقلاء. لانا و إن جوزنا وجود مفعول بين فاعلين و مقدور بين

344 سورة الأعراف 7/157

345 ل: بذات الله تعالى

346 ل: "...إن قرآن الفجر كان مشهوداً" سورة الإسراء 17/78

347 صحيح البخاري، فضائل القرآن

348 ق: "+" فاستعذ بالله" سورة النحل 16/98

349 ق: أو يقال

350 ل: هذا إذا قال

351 ق:، عن القيد

352 ق:، قول

353 ق:، ولو جاز أن يوصف الله تعالى بكونه متكلماً مع استحالة قيام الكلام به عندكم لجاز أبوصف بكونه متحركاً و ساكناً مع استحالة قيام

الحركة و السكون.

354 ل: متفرد لإيجاده

قادرين. إما أحدهم يجوز أن الكلام الواحد كلاماً بمتكلمين ووصفا لذاتين يصير أن به متكلمين. و ما شنع علينا بعض أغبيائهم أن عندكم لم ينزل القرآن علي محمد عليه السلام. لأن الصفة لا تزايل الموصوف فهو مردود عليهم. لان عند الكعبي و جعفر بن حرب كلام الله تعالى في اللوح المحفوظ. و إنه لا يزايل اللوح غير أنهم قالوا المنزل عبارات دالة علي ما³⁵⁵ قام بذات الله تعالى. و أما الجواب عن شبهاتهم إما قوله تعالى: "الله خالق كل شئ"³⁵⁶ فنقول الخصم لا يعمل بعموم الآية. فإنه يقتضي أن يكون خالقا لكل ما يسمى شيئا. و المعلوم عنده شيء. فيكون داخلا تحت الخلق. و ما دخل تحت الخلق يجب أن يكون محدثا. و المعلوم عنده قديم. ثم نقول المفهوم من مثل هذا الكلام أن يكون خالقا لغيره لا لذاته و صفاته.

فإن من قال ضربت كل من في الدار لا يفهم منه ضرب نفسه. و إن كان هو في الدار فكذا لهذا. ثم التعجب³⁵⁷ من قوم صرفوا قول الله تعالى "خالق كل شيء" إلي صفة الله حتي قالوا إن كلامه تعالى مخلوق و لم صرفوه إلي صفات الخالق حتي قالوا إن أفعال العباد غير مخلوقة لله تعالى. و قوله: "إنا جعلناه قرآنا عربيا"³⁵⁸ الها راجع إلي ما هو دلالة علي كلام الله تعالى لا إلي ذات الكلام. و الدلالة علي الكلام قد يسمى كلاما و قرآنا في التعارف، و هو دليل الكلام. و قد يكون عبريا و سوريا و عربيا. و كذا الجواب عن قوله ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث. فإن الإتيان يتصور لدلالة الكلام لا لذات الكلام و كذا الإنزال و الإلقاء و الحفظ و المحو و الإثبات. كل ذلك راجع إلي دلالة الكلام لا إلي ذاته و الله أعلم.

و قيل إن المراد من الذكر هو الرسول كما في قوله تعالى: "قد أنزل الله إليكم ذكرا رسولا يتلوا عليكم آيات الله"³⁵⁹ و أما (و 83-142) قوله أن الكلام في الشاهد من جنس الحروف و الأصوات فيكون، في الغائب كذلك. فنخرج³⁶⁰ الجواب عنه علي الطريقة الثابتة في المسئلة حيث بينا أن الكلام في الشاهد ليس من جنس الحروف و لأصوات. و علي طريقة الأولي نقول نعارضكم بمثل كلامكم في الفاعل. فإن الفاعل في الشاهد من جنس الأجسام و الجواهر. و ليس في الغائب كذلك. و كذا العالم في الشاهد إما بطريق الضرورة أو بطريق الاستدلال. و ليس في الغائب كذلك. و قوله فيه خطيات بالأمر و النهي بإشخاص معنيين نحو موسي و هارون صلوات الله عليهما. و كذا الغير المعنيين و هم معدومون في الأزل.

قلنا كيف نقول ما يدل³⁶¹ في عصر الرسول عليه السلام. هل يصح خطابا و تكليفا لمن هو في عصرنا أم لا؟ إن قلت لا أخرجت³⁶² جميع الخلق بعد وفات النبي عليه السلام هل يصلح خطابا عن الأمر و النهي والوعد والوعيد. و إن قلت نعم فإذا صح أن يكون الخطاب الوارد في عصر النبي عليه السلام خطابا لمن بعدهم إلي قيام الساعة. و أما الأخبار عن الكائنات بلفظ الماضي نحو قوله: "إنا أرسلنا نوحا"³⁶³ قلنا كلام الله تعالى لا يوصف بالماضي والمستقبل. فإن أخبار الله تعالى أخبار لا يتعلق بالزمان، بل المتعلق بالزمان هو المخبر عنه لا الإخبار. لكن نقول قام بذات الله تعالى أخبار عن إرسال نوح حيث لا قبيل الإرسال أخبارا به يرسل نوحا عليه السلام. و وقت الإرسال أخبارا به يرسل في الحال نوحا عليه السلام. و بعد الإرسال أخبار بأنه أرسل نوحا عليه السلام. و التغير يكون علي المخبر لا علي الأخبار نظيره العلم. فإن الله تعالى عالم في الأزل بوجود ذاته سيكون، و عند وجوده عالم بأنه كان³⁶⁴. و بعد و جوده عالم فإنه قد كان. و بغير هذه الأحوال علي المعلوم لا علي العلم. و كذا فيما نحن فيه التغير علي المخبر لا علي الإخبار.

355 ق: علي ما في اللوح المحفوظ. و عندنا المنزل عبارات دالة علي ما قام بذات الله تعالى

356 سورة الزمر 36/62

357 ق: ثم التعجب

358 سورة الزخروف 43/3

359 سورة الطلاق 65/10، 11

360 ق: خرج الجواب

361 ق: ما نزل

362 ق: فقد أخرجت

363 سورة النوح 71/1

364 ق: بأنه كان

فصل

اختلف الناس في أن كلام الله تعالى هل هو مسموع أم لا. و لا يشكل علي قول من جعل كلامه صوتا و حرفا، إنه يكون مسموعا فأما عند من سلم أن الله تعالى (و 34-143) منزّه عن الصفات و الحروف³⁶⁵ هل هو مسموع أم ليس بمسموع. حكى عن الأشعري أنه قال كل موجود كما يجوز أن يري يجوز أن يسمع. و قال ابن فورك: المسموع عند قراءة القارئ شيئا صوت القارئ و كلام الله تعالى.

قال الله تعالى: "فأجّره حتى يسمع كلام الله تعالى"³⁶⁶ و قال هو أي³⁶⁷ موسي عليه السلام سمع كلام الله تعالى من غير واسطة الصوت و الحرف. و قال الباقلاني أن كلام الله تعالى ليس³⁶⁸ بمسموع علي العادة الجارية. بل المسموع صوت القارئ فحسب. ولكن يجوز أن نسمع³⁶⁹ علي خلاف العادة الجارية، كما سمع موسي عليه السلام في الطور و محمد عليه السلام ليلة المعراج. و عند هؤلاء كلام الله تعالى مسموع له في الأزل. و قال شيخ أبو منصور الماتريدي رحمه الله نفس الكلام ليس بمسموع إذ يستحيل سماع ما ليس من جنس الحروف. و الأصوات إذا السماع يدور مع الصوت في الشاهد و جودا و عدما بخلاف الرؤية. فالقول³⁷⁰ بجواز سماع ما ليس بصوت خروج عن المعقول و المشاهدة. نص علي هذا في كتاب التوحيد و إليه ذهب أبو إسحاق الإسفرايني من جملة الأشعرية. و أوعي أن هذا مذهب جميع من تقدم من أصحابنا رحمهم الله. و ذكر الشيخ أبو منصور رحمه الله في التاويلات أن موس عليه السلام سمع صوتا دالا علي كلام الله تعالى، لا نفس الكلام. و تخصيص موسي عليه السلام بكونه كلم الله لأنه سمع من غير واسطة الكتاب و الرسول، من غير واسطة الصوت و الحروف.

و حاصل الكلام أنه ليس في القرآن أن موسي عليه السلام سمع من الله تعالى كلامه بل فيه أن الله تعالى كلمه. فقال: "كلم الله موسي تكليما"³⁷¹ و قال كلمه ربه ثم قصر³⁷² الله تعالى تكليمه لعباده علي ثلاث مراتب في آية أخرى. فقال: "و ما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء"³⁷³ نفي الله تعالى تكليمه للبشر إلا بطريق الوحي أو من وراء الحجاب (و 34 ب-143) أو بإرسال الرسول. و لا شك أن التكليم بطريق الوحي لا يدخل فيه السماع. إذ الوحي عبارة عن إيقاع معني³⁷⁴ في القلب بطريق الحقيقة كما في قوله تعالى: "و أوحينا إلي أم موسي"³⁷⁵ "و أوحى ربك إلي النحل"³⁷⁶ و كذا التكليم بطريق الإرسال. لا يسمع فيه كلام المرسل، بل يسمع فيه صوت الرسول و هو دلالة علي كلام المرسل. فيكون السماع واقعا لدلالة الكلام لا لنفس الكلام.

فأما التكليم بطريق الحجاب فواسطة الصوت و الحرف، فيه لازمة كما في قوله تعالى: "نودي من شاطئ الوادي الأيمن في البقعة المباركة من الشجرة أن يا موسي إني أنا الله رب العالمين"³⁷⁷ و هو المعني بالحجاب أن لا يكون³⁷⁸ الشجرة محلا لقيام الصوت و الحرف الدالين علي كلام الله تعالى. فإن قوله "إني أنا الله" لا يصلح أن يكون كلام الشجرة بل هو كلام الله تعالى. و لكن سمع هذا من شجرة فيكون الشجرة. و هذه الحروف و الأصوات واسطة لفهم كلام الله تعالى و المسموع هو الدلالة علي كلام لا ذات الكلام. و تخصيص موسي عليه السلام بكونه كلم الله من حيث أنه إختص بهذا النوع من التكليم. و لو سمي أحد هذا تكليما بغير واسطة لا يعد بمعني أنه ليس فيه واسطة الكتاب و الرسول عليه السلام. لأنه ليس فيه واسطة الصوت و الحرف كما يقال في

365 ق: عند من سلم أن كلام الله تعالى منزّه عن الحرف و الصوت. ل: أن كلام الله تعالى منزّه عن الصوت و الحرف.

366 سورة التوبة 9/6

367 ق: ل: أن

368 ق: غير

369 ل: + أن نسمع الله

370 ل: فإن القول

371 سورة النساء 4/164

372 ق: فسر

373 سورة الشوري 42/51

374 ل: إذا الوحي عبارة عن معني في القلب

375 سورة القصص 28/7

376 سورة النحل 16/68

377 سورة القصص 28/30

378 ق: ل: أن يكون

الشاهد كلم السلطان. و لأنا شفاها من غير واسطة. لا يعنون بذلك إرتفاع واسطة الحرف و الصوت، و لكن يريدون بذلك أنه لم يرسل إليه كتابا ولا رسولا خطبه شفاها. فكذا هذا، و هذا الكلام يستدعي شرحا و تطويلا، و لا يليق³⁷⁹ بهذا المختصر. فلنقتصر علي هذا القدر و الله الموفق.

القول في التكوين والمكون

قال أهل الحق أن الصفات الله تعالى كلها أذلية قائمة³⁸⁰ باقية و كلها صفات ذاته³⁸¹ تعالى. و أنكرت الفلاسفة و المعتزلة و النجارية بأسرهم قيام صفة بذات (و35/ - 144) الله تعالى أصلا. فزعمت أن التكوين والإحياء و الإمامة غير قائمة بذات الله تعالى³⁸². و فرقت الأشعرية بين الصفات. و قالت ما كان من صفات الذات: نحو العلم و القدرة و الإرادة فهو قديم قائم بذات الله تعالى. و ما كان من صفات الفعل: فهو التكوين و التصوير و الإحياء و الإمامة فهو حادث غير قائم بذات الله تعالى. ثم اختلف³⁸³ هؤلاء فيما بينهم في أن التكوين إذا لم يقم بذات الله تعالى هو عين المكون أو غيره³⁸⁴. فزعم الأشعري أنه من المكون و زعم عامة المعتزلة أنه معني وراء المكون و اختلفوا في محله. قال أب الهزيل أنه قائم بالمكون. و قال ابن الروندي وبشر ابن المعتز أنه لا في محل. و قالت الكرامية بأسرهم أن التكوين غير المكون. و لكنه حادث و هو قائم بذات الله تعالى فعندهم لم يوصف الله تعالى في الأزل بكونه خالقا، رازقا، محيئا، مميتا حتي حدث الخلق. و عند الكرامية يوصف بكونه خالقا. و لكنه بمعني الخالق و أنها عبارة عن القدرة علي الخلق.

و هل توصف بكونه مريدا و متكلما في الأزل أم لا. فعند الأشعرية يوصف بهما في الأزل³⁸⁵. و من هذا وقع الإختلاف بينهم في الحد الفاصل بين الصفات الذات و الصفات الفعل. قالت المعتزلة ما جري فيه النفي و الإثبات فهو من صفات الفعل. كما يقال خلق لفلان و لذا ولم يخلق لفلان، و رزق لزيد مالا و لم يرزق لعمره. و ما لا يجوز فيه النفي فهو من صفات الذات، كالعلم و القدرة. فلا يقال لم يعلم كذا أو لم يقدر علي كذا. فالإرادة و الكلام مما يجري فيه النفي و الإثبات. قال الله تعالى: "يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر"³⁸⁶ و "كلم الله موسى تكليما"³⁸⁷ و "لا يكلمهم (و35- 144) الله تعالى يوم القيامة"³⁸⁸ فكانا من صفات الفعل. فكانا حادثين. و قالت الأشعرية الفرق بين صفات الذات و صفات الفعل أن ما يلزم بنفيه نقيضه فهو من صفات الذات. فإنك لو نفيت الحياة يلزم الموت و لو نفيت القدرة يلزم العجز. و كذا العلم مع الجهل. و ما لا يلزم بنفيه نقيضه فهو من صفات الفعل. فكانك نفيت الأحياء أو الإمامة أو الخلق أو الرزق لم يلزم منه نقيضه. فعلي هذا الحد، لو نفيت الإرادة لزم منه الجبر و الإضطراد. و لو نفيت عنه الكلام لزمه³⁸⁹ منه الخرس و السكوت. فثبت أنهما من صفات الذات. و كانا قديمين فأما علي أصلنا لا حاجة إلي الفرق بينهما.

379 ل: + الكتاب المختصر، فالنقص علي هذا القدر ومن قال بأنه مسموع غير الواسطة الصوت و الحرف و أراد به سماع القلب يجوز. لأنه نوع العلم، كما يجوز إضافة رؤيته تعالى إلي القلب. و إنه نوع علم. قال عمر رضي الله عنه: رأي قلبي ربي. و الله الموفق.

380 ق، ل: قديمة

381 ق، ل: ذات الله

382 ق، ل: + أيضا

383 ق: ثم اختلفوا فيما بينهم

384 ق: هل هو عين المكون أو غير المكون ل: أو غير المكون

385 ل: وعند المعتزلة لا يوصف

386 سورة البقرة 2/185

387 سورة النساء 4/164

388 سورة البقرة 2/174

389 ل: يلزم

و شبهتهم في حدوث التكوين، أن التكوين لو كان أزليا³⁹⁰ بخطاب كُنْ. و الخطاب عنده أزلي. فلأنه من باب الكلام و الكلام عنده أزلي. و ما تعلق به وجود العالم كان تكوينا. ثم لم يوجب ذلك أزلية العالم عنده. فكذا التكوين عندنا علي أن قوله التكوينات تعلق بخطاب كُنْ مع قوله التكوين غير المكون و إنه حادث و هو غير قائم بذات الله تعالى يناقضه³⁹¹ من وجوه ثلاثة.

390 ق،ل: لتعلق وجود المكون به في الأزل. لو تعلق وجوده في الأزل لوجب وجود المكون في الأزل. لأن القول بالتكوين و لا يكون. كالقول بالضرب و المضروب، و الكسر و المكسور و إنه محال. فكذا الخلق مع المخلوق. و لا يتصور وجود أحدهما بدون الآخر. و استحال كون العالم مخلوقا مكونا في الأزل. فلا بد و أن يكون التكوين حادثا.

و أما شبهتهم في الخلق و المخلوق واحد. قوله تعالى: " هذا خلق الله فأروني ماذا خلق الذين من دونه" (سورة لقمن، 31/11) و قوله: " إن في خلق السموات و الأرض" (سورة البقرة 2/164) و كذا قوله تعالى: " يخلقكم في بطون أمهاتكم خلقا من بعد خلق في ظلمات ثلاث" (سورة الزمر 39/6) و كذا المتعارف بقوله أي إجتمع ههنا خلق عظيم و يريدون به المخلوق. و من حيث اللغة قالوا: قولهم فعل متعد إلي المفعول. و ما يتعدى إلي المفعول في أقسام اللغة بلغة قسم لا يتعدى إلا إلي المعدوم نحو القدرة إذ المقدور لا يكون إلا معدوما. فلا جرم يصح. و جاز القدرة في الأزل أو المقدور ثابت في الأزل. و قسم آخر يتعدى إلي المعدوم و الموجود جميعا. كالعلم أو المعلوم. قد يكون معدوما و قد يكون موجودا. فصح وجود لعلم أيضا في الأزل. و قسم لا يتعدى إلا إلي الموجود نحو الخلق و الرزق و الإحياء و الإمامة. فلو كان الفعل ثابتا في أزل لاقتضي أن يكون المعدوم مخلوقا، و مرزوقا و حيا و ميتا، و إنه محال.

و أما الحجة لأصحابنا في قدم التكوين قوله تعالى: "هو الله الخالق البارء المصور" (سورة الحشر 59/24) مدح الله نفسه بكونه خالقا و ذاته أزلي و كلامه أزلي. فلو كان الخلق و التكوين حادثا لم يكن الله تعالى موصوفا به في الأزل. فيكون وصف الله تعالى موصوفا في الأزل فتكون وصف الله تعالى ذاته بأنه خالق في الأزل إما كذبا أو مجازا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا. تحقيقه أن الخالق إسم مشتق من المعني. و هو خلق. كالعلم من العلم. و الإسم المشتق إنما يتحقق علي من قام به. ذلك المعني كالساكن يتحقق علي من قام به الساكن. و المتحرك يقوم علي ما قمت به الحركة علي ما قررنا في مسألة الصفات ردا علي معتزلة. فبعد ذلك كيف نقول أن الخلق هل قام بالخالق أم لا. أولا و إن قلت فكيف بوصف بكونه خالقا و المعني الذي اشق الإسم منه غير قائم به. و إن قام به قد قلت إنه حادث و قد قررا أن يكون البارئ محلا للحوادث كما زعمت الكرامية أن الله تعالى يسمى في الأزل خالقا. بمعني خالقية. و معني الخالقية قدرته علي الخلق. و كذا في سائر الصفات من هذا القبيل. لأن الإسم المشتق من القدرة هو القادر الخالق. و لأن القادر علي الزنا لا يوصف بكونه زانيا. و كذا في سائر صفات. فكذا القادر علي الخلق لا يسمى خالقا. لأن اسم الخالق لما كان اسم مدح و هو لم يكن ثابتا في الأزل و اتصف به عند وجود الخلق عندهم. فقد اكتسب موجودا الخلق زيادة مدح لم يكن ثابتا في الأزل. و هذا لا يتوهم في صفات الله تعالى.

و أما المعقول و هو أن التكوين لو كان حادثا لاحتاج إلي أحداث آخر. إذ لو جاز الإحداث آخر لكان ذلك الإحداث لا يخلوا ما أن يكون قديما و حادثا. فإن كان قديما فهو الذي ادعينا قيامه بذات الله تعالى. و إن كان حادثا لاحتاج إلي أحداث آخر إلي ما لا يتناهى. و لأن التكوين لو كان حادثا لا يخلوا إما أن حدث في ذاته كما زعم الكرامية بناء علي أصلهم الفاسد. لأنه يجوز أن يكون ذات القديم محلا للحوادث، و قد أبطلناه. و أما إن حدث لا في محل كما ذهب إليه ابن الراوندي و بشر بن المعتمر و هو محال أيضا لاستحالة وجود الصفة لا في محل. و لأنه غز لم يكن بمحل لم يختص بمحل دون محل. فلم يكن ذات الله تعالى بالغتصاف به أولي من ذات غيره. و إما إن حدث في ذات أخرى كما حكى من أبي هزبل أن تكوين كل جسم قائم به يلزم من هذا أن يكون كل جسم خالقا مكونا دون الله تعالى لقيام الخلق و التكوين به. و لو صح هذا له في الأجسام لا يصح في الأعراض. لأن الأعراض لا قيام لها بذواتها. فيستحيل أن تقوم بها التكوين. لأن التكوين صفة و قيام الصفة بصفة لا يجوز. فنبت بما قلنا (ل: ذكرنا) أن التكوين قديم قائم بذات الله تعالى. و المكون حادث بتكوينه و إحدائه. و ثبت أيضا المغايرة بين التكوين و المكون و الخلق و المخلوق. لما أن التكوين قديم و المكون حادث. و الحادث غير القديم ضرورة. و لأن التكوين لو كان هو المكون و المكون هو التكوين. لكان وجود المكون بنفسه لا بغيره. و ما كان وجوده بنفسه لا بغيره لا يعتبر وجوده إلي غيره.

و التكوين قديما و فيه قطع نسبة الحوادث عن الله تعالى، و القول بتعطيل الصانع و إثبات قدم ولاشياء. و الخصم لما امتنع عن القول بقدم التكوين كيلا يلزم قدم المكونات. و قد وقع فيما تحرز عنه مع ارتكاب هذا محال. و لأن السواد لما كان مخلوقا و هو الخلق بعينه عندهم كان هو سواد و خلقا. و كل ذات قام به هذا السواد. فقد قام به الخلق أيضا. ضرورة اتحادهما في المحل. فإذا وصفت الذات بكونه أسودا (ل: خالقا) لقيام الخلق به. و إذا لم تصف الله تعالى بكونه أسودا لأن السواد لم يقم به. لا يمكنك أن تصفه بأنه خالق و صفت القديم بأنه خالق. و لا تصفه بأنه أسود مع (ل: قولك) أن السواد و الخلق واحد. فهذا حكم لا دليل عليه. فيقتضي العقل بطلان ما يقتضي إليه مثاله أن كلام متي كان خيرا صدقا. فكل ذات قام به الكلام و اتصف به متكلم كان هو مخبرا صادقا. و كل ذلك ذات لم يصح أنه يكون به مجبرا صادقا لم يوصف بأنه متكلم. فكذا السواد لو كان خلقا و تكوينا و كل ذات صار به أسود يصير به خالقا و مكونا و إلا فما الفرق بينهما.

و لأن التكوين إذا لم يقم بذات الله تعالى و المكون لم يحصل به عندهم لم يقم بذات الله تعالى معني يقتضي وجود العالم سوي أن وجوده تعالى سابق علي وجود العالم، و سبق ذات بالوجود علي غيره من غير أن يكون له صنع في اتحاده و تكوينه لا يوجب كون السابق موجودا له و مكونا له. و قد قلتم بأن البارئ موجد و مكون للعالم فتكون الجواب علي شبهات الخصم قول، لو كان التكوين أزليا لتعلق وجود المكون به في الأزل. و لو تعلق به وجود المكون في الأزل لكان العلم قديما. قلنا إذا سلمت تعلق وجوده بغيره. و ما تعلق وجوده بغيره فهو حادث. ثم نقول التكوين في الأزل ما كان لتكون العالم به كائنا في الأزل. بل التكوين العالم كائنا به وقت وجوده و بكونه باق من الأزل إلي الأبد فتعلق به وجود كل موجود بكونه و تحاده علي حسب مسبته و إرادته. و نظير هذا في الحكميات يحل طلق إمرأته في شعبان فقال: إذا جاء رمضان فأنت طالق. صار الرجل في الحال مطلقا في شعبان و لم تصير المرأة مطلقة في الحال. بل تعلق بطلاقها باستهلال شهر رمضان. لأن مطلق ما طلقها في شعبان ليقع في شعبان. بل أراد ظهور أثر فعله في رمضان بالتطبيق في شعبان. كذا من جرح أسنما يوم السبت و تتابع الأيام إلي أن مات يوم الجمعة عرفنا أن الجرح كان قاتلا يوم السبت. و إن ظهر أصره في المجروح يوم الجمعة حتي لو كان الجرح خطأ فكفر قبل الجمعة يجوز و أقرب من هذا في الحسيات من رمي سهمي إلي إنسان فأصابه فجرحه. و كان الرام جارحا من وقت رميه. و إن تخلل بين الرمي و ظهور الإخراج زمان. فلما جاز ذلك في الفعل الحادث الذي لا يقال حقيقة. فكيف يستحيل في الفعل القديم الباقي. و هذا نوع بينه لفتح باب الاستدلال و إن جل صنعه عن التشبيه و المثال. ثم نقول هل لوجود العالم عندهم تعلق بذات البارئ أو بصفة من صفاته أم لا سواء تسمونه القدرة أو ذات القادر أو وجود البارئ علي حسب ما اختلفتم فيما بينكم. فإن أقروا تعطيل الصانع جل جلاله. و إن قالوا نعم فنقول ما تعلق به حدوث العالم أولي أم حادث. و إن قالوا هو حادث فهو إذا من أجزاء العالم و احتاج إلي محدث آخر إلي ما لا يتناهى.

و إن قالوا أزلي نقول هل اقتضي ذلك أزلية العالم أم لا. و كل جواب أجابوا عن ذلك فهو جوابنا في التكوين و الإيجاد علي أن عند الأشعرية تعلق وجود العالم

أحدها: أن المكونات لما تعلق بخطاب كن كان الخطاب تكويننا. و الخطاب غير المكونات. و الثاني: أن الخطاب لما كان قديما و هو تكوين عنده. كان التكوين قديما لا حادثا. و الثالث: أن الخطاب متي كان تكويننا و إنه قائم بالمخاطب، لا محالة كان التكوين قائما بذات الله تعالى.

و أما الجواب عن الإستدلال الآية قوله تعالى: " هذا خلق الله " نظيره قلنا إطلاق الإسم الخلق علي المخلوق صادر عن أهل اللغة كإطلاق إسم الكسب علي المكسوب و غير ذلك. فإن كان هذا الإستعمال بطريق (و 36-145) الحقيقة كان اللفظ مشترك الدلالة بينهما و استعمال اللفظ المشترك في الذاتين، لا يدل علي إتحادهما حقيقة. كإسم العين يستعمل علي الذوات المختلفة بالحقائق نحو قرص الشمس، و العين الباصرة، و عين الركبة، و عين الميزان، و الذهب، و ذات الشيء³⁹². و لا يدل علي ذلك³⁹³ علي إيجاد هذه الأشياء. فكذا الخلق و المخلوق. فإن كان الإستعمال بطريق المجاز فهو أمانة التغاير قطعاً. فإنه استعارة اللفظ عن محل الحقيقة إلي محل المجاز بنوع مناسبة. فلا بد أن يكون محل الحقيقة غير محل المجاز لتحقيق هذه الإستعارة. وقد خرج الجواب غيرنا في الشبهات فأثبتنا الكلام فافهم. و الله أعلم.³⁹⁴

القول في جواز رؤية الله تعالى و وجوبها

الكلام لأهل السنة في هذه المسألة في موضعين. أحدهما: في جواز رؤية الله تعالى بالأبصار في الجملة. و الثاني: في وجوبها للمؤمنين بعد دخول الجنة. و خالفنا في ذلك جمهور المعتزلة، و الخوارج، و النجارية، و الزيدية من الروافض. و أكثر المعتزلة علي أن الله تعالى يري ذاته و يري العالم و لكن لا يري. و طائفة منهم أنكروا أن يري و يري. و شبهتهم في ذلك من حيث السمع و العقل. أما السمع قوله تعالى: " لا تدركه الأبصار و هو يدرك الأبصار. " ³⁹⁵ نفي إدراك الأبصار عن رؤيته تعالى. و الإدراك المقرون بالبصر هو الرؤية. و الآية خرجت مخرج التمدح. و لو كانت الرؤية جائزة علي الله تعالى لم يكن نفيه عن ذاته مدحا. و زوال ما يوجب التمدح لا يجوز علي الله تعالى لا في الدنيا و لافي الآخرة. و أما العقل³⁹⁶ فإن المدرك في الشاهد هو الجسم فحسب. و أنكر النظام أن يكون ما وراء الجسم مرئيا في الشاهد. و الله تعالى ليس (و 36-ب-145) بجسم و عند الباقي المرئ في الشاهد إما أن يكون جسما أو جوهر أو عرضا. و ذاته تعالى ليس بجسم و لا جوهر و لا عرض. فاستحال أن يكون مرئيا. و لأن من شرط الرؤية أن يكون المرئ بجهة من الرأي. و إن كان مقابلا له محاذيا و يكون بينهما مسافة مقدرة لا في غاية القرب و لا في غاية البعد. و عند بعضهم شرط الرؤية إتصال شعاع العين بالمرئي. و عند بعضهم شرطها إنطباع صورة المرئي في عين الرأي. و كل ذلك محال علي الله تعالى. فاستحال وؤيته عقلا. و لأنه لو كان مرئيا و لا خلل في أبصارنا لرأينا في الحال. إذ المانع من الرؤية لما يري إما القرب المفرط أو البعد المفرط³⁹⁷ أو اللطافة أو الحجاب. و هذه³⁹⁸ الموانع محال علي الله تعالى، و مع ذلك لا يري في المحال. دل أنه غير مرئي لذاته. و لأن ما يري إما أن يري كله أو بعضه. و كلاهما محال علي الله تعالى.

و أما حجة أهل الحق من جهة الكتاب و السنة و الإجماع و المعقول. أما الكتاب قوله تعالى خبرا عن موسى عليه السلام: " ربي أرني أنظر إليك " ³⁹⁹ و في الآية دلالة علي وجوه. أحدها أن الكليم صلوات الله عليه سأل ربه أن يراه. فدل علي أنه كان يعتقد مرئيا مع تنزيهه عليه السلام الله تعالى عن الجهة و المقابلة، و اتصال الشعاع. فليت شعري كيف يزعم الخصم أنه يعرف من صفات الله عز و جل ما خفي علي كليمه موسى عليه السلام. فإذا اضطررنا إلي تجهيل أحد المعتقدين و تضليله، كان نسبة الجهل و الضلال إلي أهل الاعتزال أولي من نسبتها إلي من خص التكليم و الإرسال. و الثاني أنه تعالى قال في جوابه لن تراني نفي رؤيته علي الخصوص و لم يقل لن أري. و لو كان سؤال موسى عليه السلام عما يستحيل وجوده و إضافته إلي الله

³⁹² ل: + عين الماء

³⁹³ ق،ل: و لا يدل ذلك

³⁹⁴ ق: و قد خرج الجواب عن باق الشبهات في إثبات الكلام. و الله الهادي.

³⁹⁵ سورة الأنعام 6/133

³⁹⁶ ق،ل: و أما الغفول

³⁹⁷ ق،ل: أما البعد المفرط أو القرب المفرط

³⁹⁸ ق،ل: و كل هذه

³⁹⁹ سورة الأعراف 7/143

تعالى لكان من حق الحوادث أن يقول لن⁴⁰⁰ أري، إذ الحاجة مانتة إلي البيان عند من يعتقد استحالة رؤية الله تعالى، (و 37-146) و مع ذلك لم يبين. و الثالث: أنه تعالى علق رؤيته باستقرار الجبل. فقال: "فإن استقر مكانه فسوف تراني"⁴⁰¹ و استقرار الجبل ممكن في الجملة فدل علي إمكان الرؤية. إذ الجائز تعلق بالجائز و المستحيل بالمستحيل. و لا يقال بأن استقرار الجبل مع التجلي غير ممكن لأننا نقول بل هو ممكن بدلالة الكتاب، فإنه قال: "فلما تجلي ربه للجبل جعله دكا"⁴⁰² أضاف إلي جعله. و إنه تعالى مختار فيما يفعل. فلو لم يجعله دكا لاستقر الجبل.

و الرابع: إنه ما عاتبه عقيب سؤال و ما أيأسه عن ذلك. ولو كان هذا سؤالاً عن المحال أو خارجاً عن الحكمه لعاقبه أو عاتبه⁴⁰³ كما عاتب آدم عليه السلام علي تناول الشجرة. و نوحا عليه السلام علي سؤال خلاص ابنه الخامس. إنه ذكر التجلي للجبل. و التجلي عبارة عن الظهور. و لهذا قال الشيخ⁴⁰⁴ رحمه الله لا يفهم من ظهوره ما يفهم من ظهور غيره. و تحقيق التجلي للجبل بأن يخلق فيه حيوة و رؤية حتي يري ربه تعالى لا أنه كان في حجاب و كمون. ثم ظهر بعد ذلك. ولا يصح تأويل الآية إلا علي هذا الوجه. و إذا تصور هذا بل تحقق هذا في الجبل يجب أن يتصور في الإنسان. و التجلي و الرؤية عندنا واحد.

فتأويل بعض المعتزلة قوله تعالى قال: "رب أرني" أي أرني آية من آياتك في غاية الفساد، لأنه خلاف ظاهر النص. فإنه قال أنظر إليك و لم يقل إلي آيتك. و كذا قال الله تعالى لن تراني و لم يقل لن تري آيتي. و لانه قال فإن استقر مكانه فسوف تراني. و لو كان المراد الرؤية الآية لكان هذا تعليق رؤية الآية باستقرار الجبل. و الآية إندك الجبل أعظم منها في الاستقرار. فيصير علي زعمه كأنه قال فإن لم ترايني و هو الإندك فسوف تري آيتي. و هذا من باب المناقضة في الكلام. فإن قيل إنما سأل موسى عليه السلام لأجل قومه ليعلمهم⁴⁰⁵ (و 37 ب- 146) إنه لا يجوز رؤية الله تعالى.

قلنا لو كان السؤال⁴⁰⁶ من قومه محالاً لكان موسى عليه السلام أيضاً كذلك. فلا يجوز من الرسول أن يباشر الحرام لإعلام قومه أنه حرام. و لأنه لو سأل لأجل قومه لسأل بحضرتهم ليشاهدوه. و قد سأل هذا في مقام الخلوة كيف و قد أخبر الله تعالى في جوابه ما يدل علي جواز الرؤية علي ما قررنا من قوله لن تراني. و تعليق الرؤية بالإستقرار و ذكر التجلي للجبل فكيف يحتج به موسى عليه السلام علي استحالة رؤية الله تعالى.

فإن قيل إن كان سؤال موسى عليه السلام يدل علي جواز الرؤية فالنفي من الله تعالى بكلمة التأكيد يدل علي إنتفائه.⁴⁰⁷ فإنه ذكر بكلمة لن و إنها للتأبيد في عرف أهل اللغة. قلنا ظاهر قوله لن تراني لا يدل علي انتفاء جواز الرؤية أصلاً. بل يقتضي جوازها علي ما قررنا. و لا يكون معارضا لما تمسكنا به نفي قوله أنه يقتضي نفي الرؤية عن موسى عليه السلام علي سبيل التأبيد. قلنا إقتضاء النفي مسلم فاما التأبيد فلا. فإن⁴⁰⁸ وُضعت لتأكيد النفي لا لتأبيد النفي. الدليل عليه قوله تعالى لمريم رضي الله عنها: "فقولي إني نذرت للرحمن صوما فلن أكلم اليوم إنسيا"⁴⁰⁹ قرن كلمته لن بذكر اليوم و اليوم للتأقيت. فلو كانت هي موضوعة للتأبيد لما صح قرانتها بالتأقيت و لو جاريناه علي قضية التأبيد. لكن المراد هو التأبيد ما دام في الدنيا. و الدليل عليه قوله تعالى: "و لن يتمنوه أبدا بما قدمت أيديهم"⁴¹⁰ ثم أخبر أنهم يتمنون الموت في الآخرة بقوله "و نادوا يا مالك ليقتضي علينا ربك"⁴¹¹ و لو جاز أن يكون المراد منه للتأبيد مطلقاً في الدنيا و الآخرة. و لكن المراد منه نفي رؤية موسى عليه السلام علي حذنه يعني إنك لن تراني وحدك كما سألتني وحدك. بل تراني مع النبيين و المرسلين و الصديقين و الشهداء و الصالحين (و 38-)

400 ل: لم

401 سورة الأعراف 7/143

402 سورة الأعراف 7/143

403 ل: يعاقبه أو يعاتبه

404 ق: أبو منصور رحمه الله

405 ل: + وإن كان سؤال الرؤية محالاً ليعلم القوم بيان الله تعالى ليعلمهم

406 ق: + هذا السؤال

407 ق: إنتفاء جواز الرؤية

408 ق: كلمة لن

409 سورة المريم 19/26

410 سورة البقرة 2/95

411 سورة الزحروف 43/77

147 فحملنا الآية علي هذه الوجوه دفعا للتناقض عن كلام الله تعالى. فإن قيل قال الله تعالى خبرا عن موسى صلوات الله و سلامه عليه "سبحانك تبت إليك"⁴¹² سؤال لرؤية، ولو كان سؤال الرؤية جائز لما تاب عن ذلك.

قلنا التوبة لا تستدعي سابقة الذنوب الزلة لا محالة بدليل قوله عليه السلام: "إني لأتوب إلي الله تعالى في كل يوم مائة مرة."⁴¹³ وتحقيقه أن التوبة هي الرجوع إلي الله تعالى، والرجوع قد يكون من الولة وقد يكون من طلب المراء. و يحتمل أنه تاب من سؤال الرؤية في الدنيا لما عرف أنه لا يري في الدنيا وإن كان جائزا. وقال أهل التحقيق أنه تاب من قوله أنظر إليك، لا من سؤال الرؤية.

و كذا قوله تعالى: "و جوه يومئذ ناضرة إلي ربها ناظرة"⁴¹⁴ و النظر المعدي بالي⁴¹⁵ لا يكون إلا للرؤية. هذا هو الأصل في متعارف أهل اللغة. و تأويل الآية علي إنتظار التواب باطل. لانه قرنه بنضارة الوجه ردا يليق بالواحد لا بالمنتظر الفاقء. و الثاني: إنه أضاف إلي الدار الآخرة. و الدنيا هي دار الإنتظار إلي الآخرة. و الثالث: أنه اضاف إلي ذاته بقوله "إلي ربها ناظرة" و لو جاز صرفه إلي غير ذاته لجاز أيضا صرف قوله تعالى: "اعبدوا ربكم"⁴¹⁶ إلي غيره و حيث صرف عن الظاهر إنما صرف قوله تعالى ضرورة عدم إمكان الصرف إلي الظاهر نحو قوله تعالى: "و اسأل القرية"⁴¹⁷ من ادعي ههنا عدم الإمكان فعليها البيان. و الرابع: إنه ذكر علي وجه الإمتنان و المنة تلزم بالرؤية لا بالإنتظار. و كذا قوله تعالى: "فمن كان يرجوا لقاء ربه فليعمل عملا صالحا."⁴¹⁸ و كذا قوله تعالى: "تحيتهم يوم يلقونه سلام"⁴¹⁹ و كذا قوله تعالى في ذم الكفرة: "إن الذين لا يرجون لقاءنا و رضوا بالحياة الدنيا"⁴²⁰ و كذا قوله تعالى: إن الذين لا يرجون لقاءنا و اللقاء هو الرؤية. **(وب 38-147)**

و كذا قوله تعالى "للذين أحسنوا الحسني و زيادة."⁴²¹ و روي في تفسير الآية عن النبي صلي الله عليه و سلم أن "المراء من الزيادة الرؤية" و ذكر أئمة التفسير كلهم إلا من أنكر⁴²² الرؤية أن المراء من الزيادة رؤية الله تعالى. و كذا قوله تعالى: "كلنا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون"⁴²³ و لو كان المؤمنون عدا محجوبين لم يكن لتخصيص الأعداء بهذه الصفة معني و فائدة.

و أما السنة ما روي أبو هريرة رضي الله عنه: "قال الناس يا رسول الله هل نري ربنا يوم القيامة؟ فقال رسول الله صلي الله عليه و سلم: هل تضامون في الشمس ليس دونها سحاب؟ قالوا: لا يا رسول الله. قال: فإنكم ترونه يوم القيامة كذلك"⁴²⁴. و روي جرير ابن عبد الله رضي الله عنه: "قال كنا جلوسا عند النبي عليه السلام ، فنظر إلي القمر ليلة البدر فقال إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر"⁴²⁵ "لا تضامون في رؤيته. فإن استطعتم أن لا تغلبوا علي صلاة قبل طلوع الشمس و قبل غروبها فافعلوا. ثم قرأ: فسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس و قبل الغروب. (سورة ق 50/39) أو قبل غروبها سورة طه 20/130" ⁴²⁶ و روي صهيب عن النبي صلي الله عليه و سلم أنه قال: "إذا دخل أهل الجنة الجنة يقول الله تعالى تريدون⁴²⁷ شيئا أزيدكم. فيقولون

412 سورة الأعراف 7/143

413 صحيح البخاري، كتاب الداعيات، 2

414 سورة القيامة 75/22-23

415 ق،ل: + بكلمة

416 سورة البقرة 2/21

417 سورة يوسف 12/82

418 سورة الكهف 18/110

419 سورة الأحزاب 33/44

420 سورة يونس 10/7

421 سورة يونس 10/26

422 ق،ل: إلا من اتهم بإنكار الرؤية

423 سورة المتقف 83/15

424 صحيح البخاري، توحيد، 62، صحيح مسلم، إيمان، 182

425 صحيح البخاري، توحيد، 63، صحيح مسلم، إيمان، 183

426 صحيح مسلم، 211-212

427 ق: أتريدون

ألم تبيض وجوهنا ألم تدخلنا الجنة. قال: فيرفع الحجاب فينظرون إلى الله تعالى فما أعطوا شيئا أحب إليهم من النظر إلى ربهم. ثم تلا قوله تعالى: للذين أحسنوا الحسنى وزيادة (سورة يونس 10/26)⁴²⁸

و هذه الأحاديث الثلاثة مثبتة في الصحاح. و روي ابن عمر رضي الله عنه عن النبي عليه السلام قال: "إن أدنى أهل الجنة منزلة لمن ينظر إلى جنانه و ولدانه و أزواجه و نعيمه و خدمه و سريره مسيرة ألف سنة. و أكرمهم علي الله تعالى من ينظر إلى وجهه غدوة و عشيا. ثم قرأ: وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة... (سورة القيامة 75/22، 23)⁴²⁹ وعن أبي رزين العقيلي (و 39-148) قال: قلت يا رسول الله أكلنا يري ربه مخليا به يوم القيامة؟ و ما آية ذلك من خلقه؟ فقال رسول الله عليه السلام: يا أبا رزين أليس كلكم ترون القمر ليلة البدر مخليا به؟ قال: بلي. قال: فإنما هو خلق من خلق الله تعالى و الله أجل و الله أعظم⁴³⁰ و الله الموفق.

و أما إجماع الأمة فنقول هذا السؤال من أبي رزين العقلي و سؤال أبي هريرة رضي الله عنهما عن النبي عليه السلام كان بمحضر من الصحابة رضي الله عنهم.⁴³¹ فلو لم يكن في جواب النبي عليه السلام ما يدل علي جواز رؤية الله تعالى لدلنا سؤلهم بمحضر من الصحابة رضي الله عنهم من غير إنكارهم. إنهم كانوا يعتقدون رؤية الله تعالى جائزة. و كذا اختلف ابن عباس و عائشة رضي الله عنهم أن النبي عليه السلام هل رأي ربه ليلة المعراج أم لا. و اختلفهم في وجوب الرؤية دليل إعتقادهم جوازها إذ العقلاء لا يختلفون في ما هو محال في ذاته. و ذكر الشيخ أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذي رحمه الله في تصنيف له فقال: إتفقت علي حديث الرؤية عدة من أصحاب رسول الله عليه السلام و رضي الله عنهم كلهم، أنمة منهم ابن مسعود و بن عمر و بن عباس و صهيب و أنس و أبو موسى الأشعري و أبو هريرة و أبو سعيد الخدري و عمار ابن ياسر و جابر ابن عبد الله و معاذ ابن جبل و ثوبان و عمارة بن ربيعة النخعي و حذيفة عن أبي بكر الصديق و زيد بن ثابت و جرير بن عبد الله بن الحارث بن جزء الزبيدي. فهم أحد و عشرون رجلا من مشاهير الصحابة و كبارهم و علمائهم رضوان الله عليهم أجمعين نقلوا عن رسول الله عليه السلام حديث الرؤية و اتفقوا علي ثبوته و لم يشتهر عن غيرهم خلاف ذلك. فكان ذلك (و 39-148) إجماعا.

و لعمرى كيف يستجيز العاقل من نفسه أن يحارف بإنكار هذه الآيات و الأخبار و تكذيب هؤلاء الإثبات الأخبار بنوع ظن و خيال أو تقليد طائفة من أهل الضلال. و من ينظر بعين الإنصاف، و ترك العناد و التعصب جانبا عرف أن إنكارها خروج عن الدين و اتباع لغير سبيل المؤمنين. و كان الشيخ الإمام أبو منصور رحمه الله يري الاصول في هذه المسألة أن يتمسك بالدلائل السمعية. فإنها أسرع في الزم الخصوم و أظهر من⁴³² نقيهم العوام. فإذا ذكر الخصوم شبهتهم علي هذه الدلائل نعارضهم بالمعقول علي وجه الدفع و الرد. فلذلك أسبقنا القول في الدلائل السمعية و قدمناها. و إن كان الترتيب في هذه المسألة يوجب تقديم الدلائل العقلية فإنها تقتضي الجواز و الدلائل السمعية الوجوب. و الوجوب يترتب علي الجواز إلا أن ما يقتضي الوجوب يثبت الجواز بطريق الدلالة. فلذلك قدمناها. و الآن نشرع في البرهان العقلي. و نرتب عليه الجواب عن شبهات الخصوم فنقول و بالله التوفيق.

- علة جواز الرؤية الوجود. و الله تعالى موجود فيجوز أن يري. و دلالة ذلك، أنا رأينا في الشاهد أشياء مختلفة الحقائق، نحو الجواهر و الأجسام و الألوان مثل السواد و البياض و الحمرة و الخضرة و الأكوان، مثل الحركة و السكون، و الاجتماع، و الافتراق. فإذا كانت مرئية مع إختلاف حقائقها عرفنا أن العلة المطلقة للرؤية ليست حقائق هذه الأشياء. بل المعني الجامع للكل و هو الوجود تحقيقه. إنا لما رأينا السواد مثلا يشيرنا في عقولنا أن العلة المجوزة للرؤية لو كانت هي السواد به لزم من ذلك أن لا يري البياض. إذا السواد تحقيقه يضاد لبياض. و قد رأينا البياض فعرفنا أن العلة ليست هي السوداء. ثم نظرنا إلي خصاص يعمها. فوجدنا اللونية نعم السواد و البياض. فتخيل لنا أن علة هي اللونية. ثم إذا رأينا (و 40-149) الأكوان نحو الحركة و

428 صحيح البخاري، إيمان 64

429 سنن الترمذي، صفة الجنة، 17، تفسير، 75

430 سنن أبو داود، سنة، 19

431 ل: + و لم ينكر أحد عليهما من الصحابة

432 ق: في

السكون مع أنهما تخالف بحقيقتها الكونية. تحققنا أن الكونية⁴³³ لا تصلح أن تكون علة لجواز الرؤية. ثم تأملنا الوصف الجامع بين الوان و الأكوان، فوجدنا العرضية بجمعهما. و لكن قضي العقل بأنها لا تصلح أيضا. علة لجواز الرؤية حيث رأينا ما يخالف العرض تحقيقه. و هو العرض⁴³⁴ و الأجسام فلا بد من وصف جامع لهذه الأشياء ليصلح علة لجواز الرؤية و ليس كذلك إلا الوجود.⁴³⁵

فإن قيل⁴³⁶ هذا الكلام إنما يصح أن لو ثبت رؤية الألوان و الأكوان، و قد انكر طائفة من الخصوم رؤية الألوان و الأكوان، فما الدليل علي ذلك؟ قلنا إنكار الرؤية الألوان و الأكوان إنكار الحس و المشاهدة. و دلالة ذلك إنا كما نميز بحاسة البصر بين جوهر. و جوهر نميز بها بين سواد و بياض، و حركة و سكون، و إجماع و افتراق. و لو لم تكن هذه الأعراض جزئية لم ندرکه التفرقة بين الأسود و الأبيض، و المتحرك و الساكن، عند رؤيتنا. تلك الأجسام كما لم ندرک التفرقة بحاسة البصر بين الحار، و البارد. إذ لم تكن الحرارة و البرودة مرتتبة لمجري العادة. و ما يقطع شعب الخصوم أنا لا شك في علمنا في التفرقة بين المتحرك و الساكن و الأسود و الأبيض.

و طريق العلم أما العقل، و الخبر، و الحس، و التمييز بين الأسود و الأبيض، و الساكن، و المتحرك ليس من باب العقل⁴³⁷. و قد إنعدم الخبر، فتعين الحس. و الحس هو الشم و الذوق و اللمس و السمع و البصر. و استحال أن تكون الحركة مشمومة أو مذوقة.⁴³⁸ فلو لم تكن مرتتبة لاسند طريق أهل العلم بها. و العلم بها ثابت متحقق. فثبت أنها مرئية. فإن قيل ما تنكر علي من قال أن علة جواز الرؤية كون المرئي محدثا لا كونه موجودا. قلنا هذا السؤال علي أصله فاسد. فإن كونه محدثا لو كان علة لجواز الرؤية ينبغي أن يجوز رؤية كل محدث و كثير من المحدثات يستحيل رؤيته عند الخصم فيطل أن يكون علة عنده. و لأن الله تعالى يري ذاته علي قول عامتهم و إنه ليس بمحدث. ثم نقول المحدث حقيقة (و 40-ب- 149) ما يتعلق بالإحداث. و ذلك في زمان خروجه من العدم إلي الوجود في حالة البقاء. ليس بمحدث حقيقة. بل يسمى محدثا مجازا باعتبار ما كان و مع ذلك جاز رؤيته. و لأن المحدث إسم لموجود سبقه العدم. و سبق العدم لا اثر له في جواز الرؤية لإستحالة رؤية المعدم. فثبت أن جواز الرؤية لكونه موجود إلا لكونها محدثا.

فإن قيل كيف يصح دعواكم أن كل موجود يري و كثير من المحدثات⁴³⁹ لا يقع عليها الرؤية كالعلم، و القدرة، و الإرادة، و غير ذلك. قلنا هذا السؤال صدر عن الجهل بكيفية الحاجة. فأما ما دعينا أن الوجود علة وجود الرؤية. ليلزمنا رؤية كل موجود بل ادعينا أن الوجود علة لجواز الرؤية. فكان توجيه الإلزام⁴⁴⁰ علي هذا التعليل أن يورد موجودا هو يستحيل رؤيته.⁴⁴¹ و نحن ننكر ذلك و ما ذكر من الأشياء فهو جائز الرؤية عندنا لوجود علة جواز رؤيتهما لكن اجري الله تعالى بالعادة بعدم رؤيتها مع أنها جائزة الرؤية. كالجن يراه المصروع و لا يرون من حوله، و جبريل عليه السلام كان يراه النبي صلي الله عليه و سلم و من عنده لا يرونه عدم رؤيتنا لا يدل علي أنهما غير جائز الرؤية فكذا فيما ضرب من المثال. و نبين بهذا أن ما ذكرنا من شرائط الرؤية من الجهة، و المقابلة، و اتصال الشعاع، و تقدير المسافة، و الانطباع كلها من الأوصاف الإتفاقية للرؤية دون القرائن اللازمة الذاتية.

433 ق: اللونية

434 ق:ل: الجواهر

435 ل: + والله تعالى موجود فيجوز أن يري

436 ق: فإن قيل ما تنكر علي من قال أن علة جواز الرؤية كون المرئي محدثا لا كونه موجودا. قلنا هذا السؤال علي أصله فاسد. فإن كونه محدثا لو كان علة لجواز الرؤية ينبغي أن يجوز رؤية كل محدث. و كثير من المحدثات يستحيل رؤيته عند الخصم. فيطل أن يكون الحدوث عنده علة. و لأن الله تعالى يري ذاته علي قول عامتهم و إنه ليس بمحدث. ثم نقول المحدث حقيقة ما تعلق بالإحداث و ذلك في زمان خروجه من العدم إلي الوجود. فأما الوجود في حال البقاء ليس بمحدث حقيقة بل يسمى محدثا مجازا باعتبار ما كان. و مع ذلك جاز رؤيته و لأن المحدث إسم للموجود يسبقه العدم. و سبق العدم لا اثر له في جواز الرؤية. لاستحالة الرؤية المعدم. فثبت أن جواز الرؤية الكونية موجودا إلا كونه محدثا.

437 ل: و طريق العلم أما العقل، و الخبر أو الحس. الحس وهو الشتم

438 ق: مذوقة أو مذوقة ل: + مشمومة، أو مسموعة، أو مذوقة، أو نعرف باللمس.

439 ق:ل: الموجودات

440 ق:ل: + هذا الإلزام

441 ق:ل: أن يوجد مودودا يستحيل رؤيته

و الدلالة علي صحة ذلك أن الله تعالى يرانا قال الله تعالى: "ألم يعلم بأن الله يرى"⁴⁴² و قد إعتترف بذلك كبير من المعتزلة و رؤية الله إيانا من غير مقابلة و لا جهة، و اتصال شعاع، و ما كان من القرائن اللازمة الذاتية لا يتبدل بين الشاهد و الغائب. و تحقيقه أن رؤية التي أثباته كما هو بواسطة البصر أو مزيد، كشف من المعلوم بواسطة البصر كان المرئي لجهة يري بجهة. و إن كان في المقابلة يري في المقابلة.⁴⁴³ و كل ما رأينا من الجواهر و الأجسام كانت في الجهات و المقابلة فرأيناها كذلك. فأما ذات القديم جل جلاله منزله عن الجهات (و 41-150) و المقابلة فنراه كذلك كما عرفناه.

فأما قولهم لو كان هو تعالى مرئيا لرأيناه في الحال إذ لا خلل في أبصارنا. قلنا كل ما جاز رؤيته إنما نراه. إذا خلق الله تعالى رؤية ذلك شيء في أبصارنا، و اجري العادة إنه إذا كان بين الرئي و المرئي مسافة يقدر تخلف الرؤية في البصر فنراه فلم يقض هذه العادة. و لم يخلف الرؤية في تلك المسافة لا يراه البصر. كالهرة تبصر الفأرة بالليل و لا نبصرها. و كذا المصروع يري الجنى و لا يراه الحاضرون، و أوضح من هذا كله النبي عليه السلام يري جبريل عليه السلام و لا يراه من عنده و لا خلل في أبصارهم. و الملك و الجنى مرئيان و مع ذلك لا يرونه. لأن الله تعالى لم يخلق رؤيتهما في بصرهم. فكذا في مسألتنا لم يخلق الله تعالى رؤية ذاته في أبصارنا فلم نره. و خلق الرؤية المحسوسات فرأيناها. فإذا أنجز وعده في الجنة و أكرم عباده برويته خلق رؤية ذاته في أعين المؤمنين فيرونه كما هو من غير جهة، و لا مقابلة، و لا إنتقال شعاع.

و أما قولهم كل ما يري إما أن يري كله أو بعضه، قلنا نعارضكم أولا بالعلم. فإن كل ما يعلم في الشاهد إما أن يعلم بعضه أو كله. فكيف نقول بأنه تعالى يعلم كله أو بعضه أو تنفي. و نقول لا يعلم أصلا فكل جواب قلته في العلم فهو جوابنا في الرؤية. ثم نقول ما تصور له الكل و البعض يري كله أو بعضه. فأما ما يستحيل له الكل و البعض لا يقسم فيه الكلام⁴⁴⁴ بل يري كما هو من غير أن يوصف بالكل و البعض.

فصل

و مما يتصل بهذه المسئلة في أن رؤية الله في المنام و⁴⁴⁵ هل تجوز أم لا. إختلف أصحابنا رحمهم الله في ذلك. قال بعضهم لا تجوز رؤية الله تعالى في المنام. لأن ما يري في النوم خيال و مثال. و الله جل جلاله يتعالى عن الخيال و المثال. و لأن أعظم الكرامات في العقبي هو⁴⁴⁶ الرؤية. و الدنيا دار محن و بتلاء لا يليق بها ما هو من أعظم كرامات أهل الجنة. و لأن موسي عليه السلام مع شرف قدره و رفيع محله سأل من الله تعالى الرؤية في الدنيا (و 41 ب-150) فمنع منها، فكيف يعطي من دونه؟ و لأن النوم حدث فلا يليق حالة الحدث بهذا النوع من الكرامة.

و جوز بعض أصحابنا رحمهم الله رؤية الله تعالى في المنام من غير كيفية و جهة و مقابلة و خيال و مثال كما كان يعرفه في النقطة. وردوا في ذلك خبراً. و حكى عن كثير من السلف أنهم رأوه تعالى في المنام. مثل حمزة الزيات و غيره من المشايخ رحمهم الله. و من حيث المعقول قالوا ما جاز رؤيته في ذاته لا تخلف بين النوم و اليقظة. فإن الرأي في النوم هو الروح أو القلب دون العين. و ذاك نوع مشاهدة يحصل⁴⁴⁷ في النوم و إنه جائز في اليقظة. قال عليه السلام: "اعبد الله كأنك تراه"⁴⁴⁸ و قال عمر رضي الله عنه: رأي قلبي ربي. فأولي أن يجوز ذلك في حالة النوم، و به خرج الجواب عن قوله إن الرؤية أعظم كرامات أهل الحق⁴⁴⁹ لا المشاهدة بالقلب. و كذا الجواب عما قال إن النوم حدث. فإن الرأي في النوم هو الروح و إنه لا يوصف بالحدث و لو فرضنا الكلام فيمن نام قاعداً أو في سجوده سقط هذا الإلزام. و قوله ما يري في المنام خيال و مثال فهو نظير ما قال الخصم في مسئلة الرؤية. إن ما يري في الشاهد أجسام أو أعراض. و إنه تعالى ليس بجسم و لا عرض فلا يري في كل جواب عرفته تمة فهو جوابنا ههنا. و الله الموفق للإتمام.

442 سورة العلق 96/18

443 ل: + في الجهات و المقابلة، فرأيناها كذلك.

444 ل: لا نقيم عنه الكل أو البعض

445 ق: + أنه

446 ل: هي

447 ق: + للعبد

448 صحيح مسلم، إيمان، 8

449 ق: أهل الجنة. + قلنا الرؤية بالعين أعظم الكرامات لا المشاهدة بالقلب.

القول في الإرادة

قال أهل الحق نصرهم الله أن صانع العالم جل و علا فيما صنع⁴⁵⁰ و له إرادة قديمة قائمة بذاته، إقتضت تخصيص المفعولان بوجه دون وجه و وقت دون وقت. و أنكرت الفلاسفة وجود الإرادة و قيامها بذات الله تعالى كما في سائر الصفات. و اعترفت المعتزلة والكرامية و النجارية بكون الله تعالى مريدا لكنهم افترقوا فيما بينهم فزعمت النجارية أنه تعالى مريد لذاته. و زعم الجبائي و أبو هاشم و أبو الهذيل من المعتزلة إنه مريد بإرادة حادثة لا في محل. و قال النظام و الكعبي و الحسين الخياط لا يوصف الله تعالى بالإرادة علي الحقيقة. و هذا⁴⁵¹ حكى (و 42-151) عن النجار. لكنهم قالوا إذا وصف الله تعالى بالإرادة فإن أضيف إلي فعله. فمعناه أنه فعل غير ساه ولا مكره ولا مضطر. و إذا أضيف إلي فعل غيره فمعناه أنه أمر بذلك. و إنما هذا الاختلاف بينهم لاختلاف هذا الإرادة، و حقيقتها. و سيجيء بيان الحد الصحيح في خلال المسئلة إن شاء الله تعالى.

و شبهة نفاة الإرادة أن الإرادة حقيقتها هي الشهوة و التمني. ولا يتصور ذلك من الله تعالى. و لأن المرء إنما يتردد في الأمرين أن يفعل و بين أن لا يفعل⁴⁵² فيرتفع تردده بالقصد و الإرادة فيعزم عليه. و هذا في حق الله تعالى مستحيل. فيستحيل فيه الإرادة و شبهة من ادعي حدوثها. إنها لو كانت قديمة لا تتصور قديمين في الأزل. و إنه ينافي الوحدة⁴⁵³ و لأنها لو كانت قديمة أوجب قدم المراتب. إذ الإرادة و لا مراد إرادة العجز⁴⁵⁴ و هو محال علي الله تعالى. ثم الكرامية جوزت قيام الحوادث بذات الله تعالى. فزعمت أن الإرادة الحادثة قائمة بذاته و أحوالت المعتزلة ذلك أنها حدث⁴⁵⁵ لا في محل.

و حجتنا في ذلك من حيث النص و المعقول. أما النص فقوله تعالى: "و يفعل الله ما يشاء"⁴⁵⁶ و قوله تعالى: "إن الله يحكم ما يريد"⁴⁵⁷ و قوله: "إن أرادني الله بضر هل هن كاشفات ضره أو أرادني برحمة هل هن ممسكات رحمته"⁴⁵⁸ و كذا قوله تعالى: "يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر"⁴⁵⁹ إلي غير ذلك من الآيات التي نص فيها أنه تعالى مريد. و إذا أتينا في مسألة الصفات إذ يستحيل عالم بدون العلم إستحالة مريد بدون الإرادة. و إذا بينا في مسألة الكلام أنه يستحيل إتصاف الذات بصفة لا يقوم به ثبت قيام الإرادة بذاته⁴⁶⁰ تعالى. و إذا بينا في حدوث العالم أن قيام الحادث بالذات دليل حدوث الذات ثبت أن الإرادة قديمة فنبت أنه تعالى مريد بإرادة قديمة قائمة بذاته⁴⁶¹ (و 41 ب-151) و أما المعقول و هو أن مفعولات الله تعالى وقعت علي وجه مخصوص لا يحيل العقل وقوعها علي خلافه. و كذا في أوقات مخصوصة. يجوز العقل تقدمها علي ذلك الوقت و تأخر⁴⁶² عنه و تعين هذا الوقت لا ينشأ من ذاته بل من معني خارج عنه.⁴⁶³ و نسبة سائر الأوقات و الهيئات إلي القدرة و الإيجاد. و مع هذا الوقت و هذه الهيئة بمنزلة واحدة. فلو لا قيام صفة بذات الباري تعالى يجب⁴⁶⁴ تخصيص هيئة دون هيئة، و ترجيح وقت دون وقت، لم تكن هذه الهيئة و هذا الوقت أولي من غيرها، فاعلم أنه قائم بذات الله تعالى صفة تقتضي إختصاص المفعول بوجه دون وجه. و وقوعه في وقت دون وقت، و هي الإرادة. و لأن وجود العالم لما كان بإيجاد الله تعالى فلو لم يكن مريدا مختارا في إيجاده لكان مجبورا، مضطرا، أذ لا واسطة بين الجبر و الإرادة و بين الإضطرار و الإختيار. و كونه مجبورا و مضطرا يوجب

450 ق، ل: أن الصانع جل جلاله مريد فيما صنع

451 ق، ل: هكذا

452 ق: في الأمر بين أن يفعل و بين أن لا يفعل

453 ل: التوحيد

454 ق: أمرة العجز

455 ل: حديث

456 سورة إبراهيم 14/27

457 سورة المائدة 5/1

458 سورة الزمر 39/38

459 سورة البقرة 2/185

460 ق: بذات الله

461 ق: بذات الله تعالى

462 ق، ل: تأخرها

463 ق، ل: منه

464 ق، ل: يوجب

كونه عاجزاً، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. وإذا ثبت أنه يريد بإرادة مختار باختيار خلافاً لما يقولها النجارية إذا القول بمريد بلا إرادة كالقول بمتحرك بلا حركة وأسود بلا سواد. وإنه محال فكذا هذا.

و إذا ثبت أنه يريد بإرادة. وجب أن تكون الإرادة قائمة بذات الله تعالى خلافاً لما يقوله أبوا الهذيل والجبائي وأبو هاشم أنه يريد بإرادة حادثة لا في محل، لأن الصفة لا بد وأن تكون قائمة بمحل. إذ استحالة قيام صفة بذاتها مما يعرف ببداية العقول. و دل عليه أيضاً شواهد الأصول. ولو جاز إذا لجاز قيام علم بذاته أو حركة بذاتها. وتجويز هذا ركوب المحال. ولأن الصفة إذا لم تقم بذات ما لم تكن ذات بالإتصاف بها أولي من ذات آخر. إذ نسبة هذه الصفة إلي سائر الذات بنسبة واحدة. و تختص ذات بصفة إلا بالقيام بها. (و 152-143) وإذا ثبت أنه يريد بإرادة قائمة بذاته تعالى لزم أن تكون قديمة خلافاً لما يقوله الكرامية أنه يريد بإرادة حادثة. إذ كل ذات قام به الحوادث فهو حادث علي ما مر في بيان قدم ذات الله تعالى. ويجوز⁴⁶⁵ قيام الحوادث بذات الله يؤدي إلي أحد الحالين إما إلي قدم العالم أو إلي حدوث ذات الله تعالى وكل ذلك محال، وما يؤدي إلي المحال فهو محال.

ثم نقول لهم كيف تقولون أن هذه الإرادة حدثت بنفسها أم بإحداث الله تعالى. فإن حدثت بنفسها فهو أمانة تعطيل الصانع جل وعلا. لانه إذا جاز حدوث حادث بنفسه جاز أيضاً حدوث غيره من الحوادث بنفسه. وإذا أحدث بإحداث الله تعالى فنقول أحدثها الله تعالى بإرادة أم بغير إرادة. إن قلت بإرادة نقول بإرادة قديمة أم بإرادة حادثة.

فإن قلت بإرادة قديمة فهي التي نثبتها. وإن قلت بإرادة حادثة فالسؤال فيه قائم إلي أن يتسلسل إلي غير نهاية. وإن قلت أحدثها بغير إرادة فإذا جاز من الله تعالى إحداث حادث بغير إرادة يجوز منه إحداث جميع الحوادث بغير إرادة. فلا حجة إلي إثباتها. ولانه لو أحدثها بغير إرادة كان مجبوراً في إحداثها ومضطراً. والجبر والإضطراب من أمانة العجز. وإنه محال علي الله تعالى.

فصل

و إذا عرف نقول⁴⁶⁶ إن الله تعالى يريد لإرادته أجمع بإرادة واحدة كما أنه عالم بجميع المعلومات. يعلم واحد وكذا في سائر الصفات لانه يستحيل أن يتعدد صفاته. وقالت الكرامية يحدث لكل مراد إرادة علي حدثه.⁴⁶⁷ وقالت المعتزلة ما كان من المحاسن يتعلق بإرادة الله تعالى والقبح لا يتعلق. وقالوا إن الإرادة تلازم الأمر، والندب كالرضا. ولا فرق عندهم بين الرضا والإرادة. وأصحابنا رحمهم الله فرقوا بين الرضا والإرادة. وقالوا الرضا إستحسان الشيء وقبوله. والإرادة ما يوجب تخصيص أحد الجائزين وترجيحه في الوجود. (و 43-152) فعندنا الرضا يلزم الأمر والندب والإرادة تلازم العقل والخلق. فكم من فعل يفعله الإنسان بإرادته واختياره، ولا يرضي به. وهذا أمانة التفرقة بينهما. وسنزيد لهذا شرحاً وبياناً. إذا انتهينا إلي مسألة إرادة المعاصي والقبح إن شاء الله تعالى. وزعم بعضهم كالنظام والكعبي والخياط أن لا معني للإرادة إلا نفي الكره والجبر والإضطراب إذا أضيف إلي الله تعالى. وإذا أضيف⁴⁶⁸ إلي أفعال العباد، فمعناها الأمر وهو مذهب أبي الخير النجار وفيه تغيير معني الإرادة بالإضافة. وحقيقة الشيء وحده لا يتغير بالإضافة إلي محل دون محل.

و إذا انتهى الكلام إلي ههنا⁴⁶⁹ لا بد من بيان حقيقة الإرادة وحدها لنكشف الغطاء ويتضح الكلام. فنقول الإرادة في حقيقة اللغة مشتقة من الرود. وهو الميل يقال جارية روداً وهي التي تتمايل في مشيها. ومنه سمي الطبيب روداً لان الطالب يميل إلي مطلوبه. و سمي الذي يبعث من أهل الرفقة لطلب الكلاء والماء رائداً. لأنه يميل يميناً وشمالاً لطلب الكلاء والماء. فالإرادة هي الإمالة من جهة إلي جهة أو من وقت إلي وقت وأما حدها عندنا معني يوجب إختصاص المفعول بوجه دون وجه و وقت دون وقت، وهي ملازمة الفعل ضرورة كالقدرة والعلم. فإن إمكان وجود المفعول من الفاعل من نتائج القدرة و وجوده من نتائج الفعل وأحكامه من نتائج العلم وتخصيصه بوجه من الوجوه و وقت من الأوقات من نتائج الإرادة. ومن تأمل في هذه

⁴⁶⁵ ق،ل: و تجويز

⁴⁶⁶ ق: فنقول

⁴⁶⁷ ق: تحدث لكل مراد إرادة واحدة.

⁴⁶⁸ ل: أضيفت

⁴⁶⁹ ق: ها هنا

الخصائص عرف وجه و دلالة المفعولات علي هذه الصفات بطريق التيقن و الثبات. و قد قيل في حدها أنها معني تنفي ممن قامت به الجبر و الإضطرار. و هذا أيضا صحيح بخلاف ما تقدم من قول من جعل الإرادة نفي الكره و الإضطرار. فإننا نثبت أولا معني ثم (و 44-153) ننتفي من ضرورة ثبوتها الكره و الإضطرار و هم لا يثبتون الإرادة معني سوي إنتقائ هذه المعاني كالعلم. عندنا معني ينافي الجهل والشك لا يبغي الجهل و الشك فكذا هذا.

ثم الإرادة و المشيئة واحدة عند الكل إلا عند الكرامية. فإنهم زعموا أن المشيئة أزلية و الإرادة حادثة. و هما غيران. و هذا القول فاسد لما أنه خلاف أقوال الصلف و خروجه عن الإجماع. و قد قال الله تعالى: "و يفعل الله ما يشاء"⁴⁷⁰ و قال: "إن الله يحكم ما يريد"⁴⁷¹ و بالله التوفيق.

القول في النبوة و الرسالة

الكلام⁴⁷² في هذه المسألة يقع في ثلاث فصول. أحدها: في أصل جواز الإرسال من الله تعالى. و الثاني: في ثبوته لأشخاص معينين. و الثالث: في إثبات رسالة نبينا محمد عليه السلام.⁴⁷³

و أما الفصل الأول: قال عامة أهل الحق، أن البعث و الإرسال من الله تعالى من قبيل الممكنات. و قالت طائفة من أصحابنا رحمهم الله أنه واجب من الله تعالى علي معني أنها من مقتضيات الحكمة. و أنكر جواز البعث و الإرسال من الله تعالى من أقر⁴⁷⁴ بالصانع جل و علا. البراهمة و السمنية و هما طائفتان من أقصى بلاد الهند. و شبهتهم أن النبي عليه السلام إما أن يأتي بما يقتضيه العقل أو بخلاف ما يقتضيه العقل. فإن أتى بما يقتضيه نفي العقل غنية عنه. و إن أتى بخلاف ما يقتضيه العقل فالعقل يرد و يحيلوه. فلا يفيد.⁴⁷⁵ و لأن إرسال الرسول عليه السلام إلي من يعلم المرسل لا محالة أن المرسل إليه لا يقبله و لا يجيبه إلا ما يدعوه سفه في الشاهد. لأنه لا فائدة فيه. فكذا في الغائب. و لأن كل من ادعي النبوة و الرسالة أتى بأشياء خارجة عن الحكمة نحو التقرب يقبل الحيوانات في القرابين، و الهدى. و إيجاب (و 44 ب- 153) غسل جميع البدن بخروج قطرة من المنى، و إيجاب غسل عضو بخروج النجاسة من عضو آخر. و كذا في الحج من العذ و في⁴⁷⁶ موضع إلي موضع و تحريك الأعضاء بلا فائدة و رمي الحجر لا إلي أحد و لا يليق بالحكمة إيجاب ما لا فائدة فيه.

و الحجة لأهل الحق نصرهم الله أن صدور الأمر و النهي و الخطر و الإباحة بمنزلة الملك. و الملك و الولاية لا يستحيل في العقول بل يلزم ذلك للمالك في ممالিকে و المولي في عبيده. لأنهم تحت تسخير و تصرفه يفعل لهم ما يشاء. ثم إعلامهم بذلك جانز في العقول أيضا بأي طريق شاء الملك أما بتعليمهم بذاته من غير واسطة. و ذلك بأن يخلق فيهم علم ذلك علما ضروريا. و أما بأن يخصص أحد من خلقه بذلك العلم يرسله⁴⁷⁷ إلي خلقه ليخبرهم بذلك و يثبت له⁴⁷⁸ أمانة يعرفون صدقه فيما

470 سورة إبراهيم 14/27

471 سورة المائدة 5/1

472 ق: +أهل السنة

473 ق: +علي التعيين

474 ق: +بثبوت

475 ق: لا يقبله

476 ل: من

477 ق: ل: ثم يرسل

478 ق: لهم

أخبروهما. أثبتنا قبل هذا انه متكلم بكلام قائم بذاته و هو أمر و نهي وأخبار لا يحيل العقل أن يوقف عبادة علي كلامه بإرسال بعض عبيده إليهم أما من خلاف جنسهم كالملائكة أو من جنسهم كالنفس يخبرهم بواسطة عما فيه مصلحة⁴⁷⁹ دارهم.

و تحقيق هذا الكلام أن ما خلق الله تعالى من الأجسام الضارة و النافعة ليس في العقل إمكان الوقوف علي ما أودع فيها من الخواص و العقل لا يطلق التجربة لما فيها من احتمال الهلاك. و كذا ما أعد الله تعالى في الدار الآخرة لعبده من الثواب والعقاب لقصر⁴⁸⁰ العقل عن معرفتها و إدراكها و طريق تحصيل منافعتها واجتناب مضادها. فلو لم يبعث أحدا يخبرهم عن ذلك و يأمرهم بما يوصلهم إلي الثواب و ينهاهم عما يجلبهم إلي العقاب لكان خلق ذلك كله خاليا عن حكمة⁴⁸¹. و إنه لا يليق بالصانع الحكيم الجواد الكريم جلا و علا. فهذه الدلالة جعل (و 45-154) بعض أصحابنا رحمهم الله الرسالة من موجبات الحكمة. لأن الحكيم جلا و علا لما خلق الخلق محتاجين إلي الأغذية لقوام مهجهم و إلي الأودية لإصلاح أبدانهم. و خلق من جواهر العالم من الأغذية ما يصلح لدفع حوائجهم و الأودية لدفع مضارهم. و منها ما فيه ضرر أبدانهم و هلاك مهجهم نحو السموم القاتلة و غير ذلك. فلو لم يرد⁴⁸² البيان من العليم الخبير، و المحتاج لا يعرف الغذاء من الداء⁴⁸³ و المضار من المنافع و المصالح من المهلك. لا يمكنه الوصول إلا ما يتعلق به مصلحته و بقاؤه و الإجتنب عما فيه مفسدته و هلاكته. فلو لم يكن⁴⁸⁴ في خلق الأشياء بما فيها من المصالح و المفاسد حكمة و لأنا لو قدرنا أنه يمكنهم الوصول إلي معرفة ذلك بما لهم من العقول لكنهم لما جبلوا علي حب البقاء حملهم ذلك علي الإستجلاب ما هو من أسباب البقاء بأقصى الإمكان.

فلو لم يشرع الحكيم لهم حدا ينتهي كل أحد إلي حده و يعرف اختصاصه. هل يحل له تناوله لتسارع كل واحد منهم إلي استحلاب ما عرف فيه صلاحه و بقاؤه. و تغالبوا و تنازعوا أو بغى البعض علي البعض. و ربما يؤدي إلي التقاتل و التفاني فيكون في هذا إشارة العتب و الفساد فيما بين العباد. و لأن الله تعالى إن أودع في العقول الرعية إلي حمل محاسن و النقرة عن المقابح⁴⁸⁵، ولا وقوف لها علي تفاصيلهما بأعيانها⁴⁸⁶. و كذا استقر في العقول أن شكر النعم واجب. ثم لا يعرف كيفية أداء الشكر ليخرج عن عهده الواجب فاقتضت الحكمة من الله تعالى، و ورود البيان لأحد المحاسن، و إقرار القبانح ليمكنهم الإيقان بالمحاسن و الإجتنب عن قبانح جريا علي مقتضي العقل. و كذا لان يبعث⁴⁸⁷ رسولا أن يعرفهم شكر كل نعمة يتمكنون من أدائه ليخرجوا عن عهدة الأمر. و لو لم يبين ذلك لكان هذا الإلزام ما لا يتمكن المرء (و 45-ب-154) من أدائه و أنه خارج عن قضية الحكمة. و مثاله الأمر المجمل إذا ورد من الشارع يجب أن يلحقه البيان ليتمكن المكلف من أداء ما كلف به. فيحصل معني الإبتلاء. لكن منع⁴⁸⁸ عامة أصحابنا رحمهم الله عن اطلاق لفظة الواجب في باب الرسالة كيلا يوهم⁴⁸⁹ المشابهة مذهب المعتزلة في وجوب الإصلاح علي الله تعالى و هذا أحوط. و الله ولي التوفيق.

و به خرج الجواب عن شبهة البراهمة أن الرسول إما أن يأتي بما يقتضيه العقل أو بخلاف ما يقتضيه العقل. قلنا⁴⁹⁰ بما يقصر العقل عن إدراكه. و ليس في العقل إمكان الوقوف عليه ابتداء. و لكن إذا أتى به الشرع لا ينفيه بل يستحسنه و يقبله كتعيين طريق الشكر و تفاصيل العبادات. بل بيان خاصية الأشياء من ما خلق الله تعالى من الغذاء و الدواء علي ما قررنا أنفا و هذا لان قضيات القول منقسمة إلي ثلاثة أقسام: واجبة، و ممتنعة، و جائزة.

و العقل و إن كان يعرف الواجب و الممتنع لا بد أن يتوقف في الجائز. إذ كلا طرفي الجائز بيان في قضية العقل. وربما يتعلق بالجائز العاقبة الحميدة و ربما يتعلق به العاقبة الذميمة و ليس في العقل إمكان الوقوف علي ذلك. فلا بد من البيان

479 ق، ل: مصالح

480 ق، ل: يقصر العقل

481 ل: عن الحكمة

482 ق، ل: فلو لم يكن

483 ق، ل: من الدواء

484 ق، ل: فلم يكن

485 ق: القبانح

486 ق: علي تفاصيلها و أعيانها

487 ق: و كذا أن يبعث

488 ق، ل: و لكن مع هذا امتنع

489 ق: يتوهم

490 ق، ل: يأتي

ممن له الإطلاع علي العواقب لتمييز الفعل بينهما. فيقبل علي ما له العاقبة الحميدة و يعرض علي ما له العاقبة الذميمة علي أنه يستحسن ورود البيان من الشرع فيما في العقل إمكان وقوفه أيضا تيسيرا للعقل الموقوف عليه و تأكيدا للحجة علي العاقل و تنبيهها للغافل في البحث و التأمل.⁴⁹¹

فإن الناس في ذلك قسمان. قسم هم الموصوفون بحدة الخواطر و وقور العقول واستقامة الطباع. و قسم آخر هم الموصوفون ببلادة الخاطر و قصور العقل و غلط الطباع الغالبة عليهم السبعية و البهيمية. (و 46 - 155)

ثم القسم الأول ينقسم إلي من تجرد للمبحث و التأمل و التفكير و الإشتغال بأمور الآخرة. و إلي من استعمل عقله و ذهنه في اكتساب صالح الدنياوية و استحلاب اللذات الحاضرة. فيكون ورود الشرع تخفيفا للمؤونة علي العاقل المسقط و تنبيهها علي التأمل للغافل المعرض و تيسيرا للحجة علي القاصر البغي. و كل ذلك يليق بحكمة الله تعالى و كرمه. ثم لو حاربنا مع الخصم أن في جميع العقول إمكان الوقوف علي جميع المصالح و المفساد من غير تفاوت. و لكن لا ننكر أنه لا بد لمعرفة ذلك من ملازمة التفكير و التأمل و البحث الكامل و النظر الدائم. و فيه مشقة عظيمة بحيث لو إشتغل بذلك لتعطل أكثر مصالحه. فلو يشر الله تعالى سبيل الوقوف علي عبادة الوحي و ينهاهم عن كيفية استخراج ذلك العقل كان ذلك فضلا من الله و رحمته. كما قال تعالى في حق سيد المرسلين عليه السلام: "و ما أرسلناك إلا رحمة للعالمين"⁴⁹² و لهذا استمرت العادة في متابيع الأنبياء عليهم السلام بملازمة السيرة السنية و الطريقة الرضية و الإستقامة علي الهدى غالبا مع بلادة أفهامهم، و قصور أحلامهم لتأييد نصرهم⁴⁹³ بالوحي الإلهي. و من استبد بذاته و ادعي الإستغناء بعقله من حكماء الفلاسفة كانوا في أشد خلاف⁴⁹⁴ و أبين حيرة و أكثر تردد في عقائدهم مع أنهم أرجح أهل زمانهم عقلا، و أصفاهم قريحة و فهما لما أنهم وكلوا بارائهم و جدلوا بعقولهم. فضلوا ضلالا بعيدا و خسروا خسارنا بعيدا.⁴⁹⁵ و مما يقطع شعب الخصوم أنه لا ريب أن العقلاء يتفاضلون فيما بينهم في درك مصالح دنياهم، و مكاسبهم، و تجاراتهم حتي يعمل أحدهم في ذلك ما يعجز عنه الف مثله. فإذا ثبت التفاضل في المصالح الدنياوية لا بد و أن يكون في المدارك الدينية (و 46 ب - 155) أكثر. فنقول هل تسلم أن يكون في علم الله تعالى مما يتعلق به مصلحة العباد شيء لا يققون عليه بعقولهم أم لا. إن منعه هذا فقد عاندت و سويت علم العباد بعلم الله تعالى. و إن سلمت فقد أقررت أن ليس في العقل غنية عن الله تعالى. فإن تفضل عليهم بإرسال الرسول و إعانتهم بالوحي علي تعريف ما فيه صلاحهم فذاك يليق بكرمه و حكمته.

و أما قوله أن إرسال الرسول إلي من يعلم أنه لا يجيبه و لا يقبل قوله سفه في الشاهد قلنا علي قود كلامهم⁴⁹⁶ يجب أن يكون الإرسال إلي من يعلم أنه يجيبه حكمة و صوابا، و أنتم تمنعون ذلك. ثم نقول لم قلت أن ذلك قبيح في الشاهد مطلقا. و بيان ذلك أن السلطان إذا أراد أن يعاقب أهل بلدة بالقتل و الإستصال و نهب الأموال لخيانة سبقت منهم و علم أنه لو بداهم بالعقوبة من غير إعدار، و إنذار لبسطوا فيه لسننتهم و نسبوه إلي العجلة و قلة التأمل. كان الحكمة في تقديم البشارة و النذارة. فكذا الله تعالي أرسل الرسل و أوضح بيانهم الحجة: "لئلا يكون للناس علي الله حجة"⁴⁹⁷

و أما القسم الثاني: و هو ثبوتها لأشخاص معينين كإبراهيم، و موسي، و عيسي عليهم السلام. نقول إذا ادعي أحد من الرجال أنه رسول إله واحد، قديم، موصوف بصفات الكمال، و ذلك في زمان يجوز ورود الرسول في ذلك الزمان، يطالب بدلالة صدقه و هي المعجزة. فإن أقام يجب قبول قوله و تصديق خبره و إلا فلا. و هذه الجملة تشتمل علي دعاوي في أكثرها خلاف بين الأمة.

أما قولنا رجل فعندنا الذكورة شرط الإرسال و عند الأشعاري يجوز من النساء. و الصحيح ما ذهبنا إليه. لان النبوة و الرسالة تقتضي الإشتهاد بالدعوة و إظهار المعجزة و لزوم الإقتداء. و الأنوثة توجب السترة. و بينهما (و 47 - 156) تناف، و

491 ق: علي تأمل في البحث ل: علي البحث و تأمل

492 سورة الأنبياء 21/107

493 ق:ل:نصرتهم

494 ق:ل:إختلاف

495 ق:مبيننا

496 ق:كلامكم

497 سورة النساء 4/165

لأن النساء لا يصلحن للأمر والسلطنة، والقضاء، وإقامة الصلاة بالجماعة. وهذه الأحكام من فروع النبوة والرسالة. فلأن لا يصلحن لأصل النبوة كان ذلك أولي.

وقولنا يدعي أنه رسول إله واحد لا شريك له ليتميز عن دعوي زرادشت أنه رسول النور دون الظلمة، ودعوي ما في أنه رسول أصليين قديمين لأنه لما ادعى أنه رسول إلهين كانت دعواه مشتبهة في ذاتها. و كان في نفسها دلالة ردها فلا يتوقف في ردها علي دليل آخر كدعوي الألوهية.

وقولنا في زمان يجوز ورود الرسالة⁴⁹⁸ و هو قبل مبعث النبي⁴⁹⁹ عليه السلام . فأما بعد ما بعث عليه السلام لما ثبت بالدليل⁵⁰⁰ أنه خاتم النبيين. إذا ادعى أحد أنه نبي لا يطالب بالبرهان بل نرد دعواه بأول الوهلة إلا إذا أريد بمطالبة البرهان إظهار عجزه وانتهاك ستره.

وقولنا يطالب بدلالة الصدق ردا لقول الإباضية من الخوارج وطائفة من الباطنية. إنهم قالوا يجب قبول قول الرسول عليه السلام من غير دليل. و من توقف في ذلك كفر من ساعته و هو قول باطل. لأن النبي عليه السلام مع قول المتنبي يتساويان من⁵⁰¹ الذات و لا يتفاوتان من حيث الصورة. و لا يظهر صدق النبي عليه السلام إلا بالمعجزة. فمن أوجب قبول قول مدعي النبوة من غير دليل فقد أوجب قبول قول مسيلمة الكذاب حتي زعم أنه نبي، و إنه محال.

وقولنا أن دلالة الصدق هي المعجزة فهو فعل يعجز الخلق عن الإتيان بمثله علي خلاف العادة عند دعوي النبوة. و تحدي المنكرين كقلب العصاء حية، وإحياء الموتى، و انشقاق القمر بنصفين.

و المعجزة في اللغة مشتقة من العجز. و هي ما يظهر عجز الخلق عن معارضته. و إنها للمبالغة لا للتأنيث (و 47ب-)

156 كالعامة، و النسابة.

و حدها عند المتكلمين: ظهورا مر علي خلاف⁵⁰² العادة علي يد مدعي النبوة في دار التكليف دال علي صدقة عند تحدي المنكرين علي وجه يعجز المنكرون⁵⁰³ عن الإتيان بمثله. و قد يجيء علي قسمين: قسم منها إتيان فعل هو غير معتاد كنطق عيسى صلوات الله عليه في المهد صبيا. و قسم منها: الإمتناع عن الفعل المعتاد كإمتناع ذكريا عن الكلام المعتاد. كل ذلك خلاف العادة. و إنما شرطنا أن يكون ظهوره علي يد مدعي الرسالة. إذ قد يجوز أن يجري علي يد مدعي الألوهية أمر بخلاف المعتاد، و لا يكون ذلك معجزة بل هو مكر و استدراج. و كذا ما يجري علي يد ذا الولي نقض العادة، و هو⁵⁰⁴ كرامة، و ليس معجزة. و سنبين الفرق بينهما إذا انتهينا إليه.

و إنما شرطنا ان يكون في دار التكليف، لأن ما يظهر في القيامة من نواقض العادة لا يكون معجزة. و إنما شرطنا أن يكون دالا⁵⁰⁵ علي صدق الآتي به إذ لو أنطق الله تعالى شجرا، أو حجرا في أن هذا المدعي كاذب في مقابلته.⁵⁰⁶ لا يكون ذلك معجزة بل يكون ناقضا لدعواه. و قولنا⁵⁰⁷ مع التحدي. إذ لو ظهر ذلك من غير تحدي كان كرامة النبي عليه السلام و لم يكون⁵⁰⁸ معجزة له. و قولنا علي وجه يعجز المنكرين عن الإتيان بمثله⁵⁰⁹ دل ذلك علي صدق المنكر أيضا. و لو قام دلالة صدق المكذب مع قيام دليل صدق مدعي النبوة لتناقض الدليلان و تساقطا.

ثم إذا ظهرت المعجزة علي هذا الحد عقيب دعوي الرسالة دلت علي صدق الآتي بها. و ثبتت نبوته و رسالته إذ يستحيل في الحكمة إجراؤها علي يد الكاذب. و اختلف أهل الكلام في وجه الإمتناع. (و 48 - 157) قال بعضهم: لأنه لو ظهر

498 ق:يجوز ورود الرسول في ذلك الزمان

499 ق: الرسول

500 ق:القطعي

501 ل:حيث

502 ق:ل:مر بخلاف العادة

503 ق:ل:المنكرين

504 ل:هي

505 ق:دلالة

506 ق:ل:في مقالته

507 ق:قلنا

508 ق:ذلك

509 ق:ل:أو لو قدر منكر التحدي بمعارضته علي الإتيان بمثله

علي يد⁵¹⁰ الكاذب أوجب تعجيز الله تعالى عن إقامة الدليل علي صدق الصادق وإظهار التفرقة بين المحق والمبطل. إذ الصادق والكاذب يستويان في سائر الأوصاف ولا تقع التفرقة بينهما إلا بالمعجزة. فلو ظهرت المعجزة علي يد الكاذب لا يسد علي الخلق طريق معرفة صدق الأنبياء عليهم السلام وفيه تعجيز الله تعالى عن إقامة البرهان علي صدق النبي عليه السلام وإنه محال. وما يؤدي إلي المحال فهو محال بخلاف المتأله. فإنه يجوز إظهار⁵¹¹ التناقض علي يديه. و ظهور التناقض علي يديه لا يوجب شبهة في معرفة الصانع جل و علا. لأن في خلقته و صورته و هيئته دلالة⁵¹² علي استحالة كونه إلهًا. و لأن دعواه لما كانت مستحيلة في ذاتها لا يتوقف معرفة بطلانها علي دليل آخر بخلاف دعوي المتنبّي. فإنه لا يعرف بطلانها إلا بدليل آخر.

و قال بعضهم في وجه دلالة المعجزة علي صدق الآتي بها أن المعجزة علي يدي النبي عليه السلام تصديق من الله تعالى بالعقل⁵¹³ فيكون بمنزلة تصديقه بالقول. و يستحيل من الحكيم جل جلاله تصديق الكاذب بالقول، فيستحيل تصديقه بالفعل و هو المعجزة. فلا يجوز إظهار المعجزة من الله تعالى عند دعوي المتنبّي. و دلالة أن المعجزة تصديق من الله تعالى بالفعل أنه فعل الله تعالى علي خلاف مجري العادة عند تحدي النبي لإظهار صدقه عقيب قول النبي عليه السلام: "إن كنت صادقًا أني رسولك فافعل كذا" فإذا فعل كذا⁵¹⁴ كان بمنزلة قوله صدقت. و دلالة ذلك من قال ذلك (و 48 ب - 157) عند جماعة من غلمان الملك أنا رسول الملك إليكم في أمر كذا، و دل علي صحة دعواه أنه قال بحضرة الملك الغلمان أيها الملك إن كنت صادقًا في هذا الدعوي فقم من مجلسك هذا ثم اقع ثلاث مرات و لم يكن ذلك من دأبه⁵¹⁵ و عادته. ففعل ذلك كان ذلك منه تصديقًا له في دعواه أنه رسول بمنزلة قوله صدقت. فكذا فيما نحن معه⁵¹⁶ خرج علي هذا ظهور الناقض علي يد المتأله حيث يجوز ذلك و لا يجوز علي يدي المتنبّي. فإن متنبّي يقول إن كنت صادقًا في مقالتي فافعل كذا فلو فعل كان تصديقًا⁵¹⁷ لدعواه، و تصديق الكاذب لا يجوز من الله تعالى. فإن المتأله لا يقول إن كنت صادقًا فافعل كذا. بل هو يدعي أنه هو الفاعل لذلك. فلا يكون إظهار التناقض علي يديه تصديقًا له من الله تعالى بل يكون ذلك مكرا و استدراجا و مددا لطغيانه عند اختياره لذلك. كما قال تعالى: "قل من كان في الضلالة فليمدد له الرحمن مدا"⁵¹⁸ والله موفق للإتمام.

فصل

و ما يتصل بهذا القسم الكلام في تعيين في كل نبي منهم و تسميته

إعلم أن الشهادة علي واحد من البشر أنه نبي أو رسول لا يجوز إلا أن تكون مبينة علي الدليل الفظي الذي لا ريب فيه و لا شبهة. و ذلك إما بمعاينة المعجزة علي يده أو النقل المتواتر الذي يوجب العلم قطعًا إنها جرت علي يده. و كل ذلك لم يوجد في عصرنا فيما عدا النبيينا محمد عليه السلام. و لكن لما ثبتت رسالة محمد عليه السلام⁵¹⁹ بالدليل القطعي علي ما نبين بعد هذا القسم. و كل من أخبر الله تعالى علي لسانه إنه نبي. علمنا قطعًا و يقينًا بإخبار الله تعالى (و 49 - 158) أنه نبي كما قال الله تعالى: "و اذكر في الكتاب إبراهيم إنه كان صديقًا نبيًا"⁵²⁰ و قوله تعالى: "و اذكر في الكتاب موسى إنه كان مخلصًا و كان رسولًا نبيًا"⁵²¹ فعلي هذا كل من نطق القرآن نبوته و رسالته نعتقد أنه نبي و رسول. و كل من سكت عنه القرآن و لكن ورد في القصص و التواريخ نتوقف فيه و لا يحكم فيه باليقين و لا بالإثبات.

510 ل:يدي

511 ق،ل:ظهور

512 ق،ي: +قطعية

513 ق،ل:بالفعل

514 ل:ذلك

515 ق:فقم من مجلسك هذا ثلاثًا ثم اقع. و لم يكن من ذلك

516 ق:فيه

517 ق:ولو فعل ذلك يكون تصديقًا له في دعواه.

518 سورة مريم 19/75

519 ق:عندنا

520 سورة مريم 19/30

521 سورة مريم 19/51

و كذا لا نحصرهم علي عدد معين بما ورد من الأخبار⁵²². لأنها من جملة الأحاد فلا توجب العلم و الإعتقاد. بل نقر بحملتهم و نكل علم عددهم إلي الله تعالى. إذ لو حصرناهم علي عدد معين يجوز أن يكونوا أزيد من ذلك أو أنقص. و إن كانوا أزيد من ذلك كان في الحصر إخراج البعض من كونه نبيا. و إن كانوا أنقص كانت فيه الشهادة علي غير النبي بالنبوة. و كل ذلك لا يجوز. فنؤمن بجميع الأنبياء و المرسلين عليهم السلام، أولهم آدم و آخرهم محمد عليهما الصلاة و السلام. و قال الله تعالى: "و رسولا قد قصصناهم عليك من قبل و رسلا لم نقصصهم عليك. و كلم الله موسى تكليما"⁵²³

و أما القسم الثالث: في إثبات نبوة نبينا محمد صلي الله عليه و سلم و هو الأصل في الباب. فنقول المخالفون لنا في هذه المسألة من⁵²⁴ أقر بثبوت الرسالة فريقان: اليهود و النصري. أما اليهود فقد أنكروا بنبوته أصلا و كذا بنبوته عيسى عليه السلام و كل نبي بعد موسى صلوات الله عليه. و لهم فيما زعموا شبهتان أحدهما أن النسخ محال من الله تعالى لأنه يدل علي البدء و التغير و إنه محال. و الثانية أنهم ادعوا أن موسى عليه السلام قال لهم إني خاتم (و 49-158) الأنبياء، فعليكم بديني ما دامت السموات و الأرض.

و أما النصاري افتترقت في ذلك فرقتين: فأنكرت طائفة منهم أنه نبي أصلا. و ادعوا أن عيسى عليه السلام هو آخر الأنبياء صلوات الله عليهم كما ادعت اليهود في حق موسى صلوات الله عليه. و اقرت طائفة برسالته و لكنهم زعموا أنه رسول إلي العرب لا إلي كافة الخلق. سنبتل قول كل فريق منهم إذا قرغنا من إقامة الدلالة علي رسالته إنشاء الله تعالى. فنقول و بالله التوفيق قد جمع الله تعالى في حقه من المعجزات ما يساوي به سائر الأنبياء و اختصه بخصائص يفرد بها من المعجزات الحسية، و الخبرية، و العقلية. و قد صنف كثير من هذه الأمة تصنيفات في بيان تفصيل المعجزات حتي قابل بعضهم كل معجزة لنبي لمعجزة من جنسه لنبينا محمد عليه السلام. ثم نبين تخصيصه بما نفرد به من المعجزات.

و أخص المعجزات هو المعجزات⁵²⁵ الذي تحدي به جميع فصحاء العرب و العجم من لدن عصره إلي يوم القيامة بإتيان مثله جملة ثم بإتيان عشر سور ثم بإتيان سورة ثم بإتيان حديث مثله علي ما نطق به آيات القرآن، ثم عجزهم عن معارضة ذلك مع بلوغهم في الفصاحة في غاية الكمال، و شدة شغفهم، و حرصهم علي قهره بما قضي ما يمكنهم من بذل النفس و المال أقوي دليل و أوضح برهان علي صدق دعواه. أما تحدي القرآن فلا يمكن إنكاره. لأن كل من عرفه عرف أنه تحدي جميع العرب قاطبة بالقرآن. و دل علي صدقه⁵²⁶ بعجزهم أن يأتوا بمثله بقوله: "لئن اجتمعت الإنس و الجن علي أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله و لو كان بعضهم ببعض ظهيرا"⁵²⁷ (و 150-159) و قوله: "و إن كنتم في ريب مما نزلنا علي عبدنا فأتوا بسورة من مثله"⁵²⁸ نادي به علي رؤس الإشهاد. و كذا عجزهم عن المعارضة ظاهرا. إذ لو قدروا لفعلوا ذلك معارضة لدعوته و إحاضا لحجته و نصره لدينهم و دأبا عن جريهم. و لو فعلوا لظهر ذلك و نقل إلينا كما نقل إلينا معارضات الشعراء و مناقضات الخطباء فيما بينهم مع أنهم لم يبلغوا في الإشهاد قدرة. و خصوصا ما نقل إلينا من برهان مسيلمة الكذاب و هذياناته بحيث يستتكم العاقل عن الثقة بمثله. فلو عورض القرآن بأحسن منه أو بمثله لنقل إلينا. و اشتهر ذلك لأن الجاحدين في ذلك الزمان كانوا أكثر من الموقنين⁵²⁹ فيحملهم جحودهم و عداوتهم للنبي عليه السلام علي نقل القرآن و استشهاده. كما حمل المؤمنين تصديقهم بالقرآن و محبتهم للنبي عليه السلام علي نقل القرآن و استشهاده.

فإن قيل ما لم يعارضوا القرآن لاشتغالهم بالحرب و المكاسب، و لو اشتغلوا بالمعارضة لعلمهم بقدرهم. قلنا التحدي باقرآن كان قبل الاشتغال بالحرب فإنه عليه السلام لم يشتغل بالحرب إلا بعد الهجرة بمدة. و التحدي كان من لدن بعث إلي أن توفي علي أنهم لو أمكنهم رد دعواه بالاشتغال بنظم الكلام و الخطب لاشتغلوا ذلك لا بالحرب. لان أنشأ الخطب و الأشعار أيسر

522 ل: أخبار الأنبياء

523 سورة النساء 4/164

524 ق: فنقول المخالفان في هذه المسألة ممن

525 ق: هو القرآن

526 ق: صدق نبوته

527 سورة الإسراء 17/88

528 سورة البقر 2/23

529 المصدقين

علي الفصحاء و البلغاء من تعريض النفس و المال علي الهلاك ثم علي من رد كلامهم.⁵³⁰ لو كانوا قادرين علي المعارضة و امتنعوا عليها⁵³¹ مع شدة حاجتهم إلي ذلك فامتناعهم مع القدرة أقوي دليل علي ثبوته، و رسالته كما تحدي مع النصاري بالمباهلة، بقوله تعالى: "قل تعالوا ندع ابنائنا و ابنائكم و نساننا و نسانكم و أنفسنا و أنفسكم ثم نبتهل فنجعل"⁵³² و لم يخرج واحد منهم في ذلك اليوم و يتمني الموت و مع اليهود أيضا بقوله تعالى: "قل يا أيها الذين هادوا إن زعمتم أنكم أوليا لله من دون الناس فتمنوا الموت إن كنتم صادقين"⁵³³ و لم يتمن أحد منهم الموت. فكان امتناعهم عن ذلك مع قدرتهم دلالة⁵³⁴ صدقه في دعوي رسالته (و

50-ب-159)

فصل

و أما بيان المعجزات الحسية والخبرية

فأكثر من أن تحصي منها ما اشتهر قبل ولادته و منها ما ظهر⁵³⁵ في وقت ولادته و في زمان ثبوته⁵³⁶ إلي أن ظهر دعوي رسالته ثم بعد ذلك إلي يوم القيامة. بعضها في ذاته و بعضها خارج ذاته من انتقال النور من صلبه إلي رحم. و ظهور ذلك في جبين من كان في صلبه أو رحمها. و ما كان في الكتب من حليته و وقت خروجه و صفة إبتاعه و أشياعه و أظهر من هذا كله أنه عليه السلام كان ربعة في رأي العين ثم كان لا يمشي بين طويلين إلا فاقهما.

و ما روي من أوصاف حليته و لطف صورته و حسن هيئته و كرم أخلاقه و جميل أفعاله في كثر من الأخبار خصوصا في حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه ما رواه الحسن عنه، و حديث هند بن أبي هالة، و حديث أم معبد كل ذلك دليل من جهة⁵³⁷ الغرابة أن مثل هذه الصفات و الأخلاق لم تجتمع في أحد قبله و لا بعده و دل إجتماع هذه الأوصاف علي شرف ذاته علو شأنه بحيث لا يوازن فيه أحد حتي روي "أن ابا بكر الصديق رضي الله عنه كل ما نظر اليه و تأمل في أوصافه كان يقول خلق هذا الأمر عظيم فلما دعاه إلي الإسلام قال: هذا الذي كنت أرجوا منك. و مما روي أن عبد الله ابن سلام لما نظر إلي وجهه أول ما لقيه قال: "ما هذا بوجه كذاب." و كذا مدحه عبد الله ابن رواحة. فقال: لو لم تكن فيه آيات مبينة كانت بديهيته تنبيك بالخبر و ظهرت امانته عند الجميع، حتي إتفقوا أن سموه محمد الأمين و جربو منه صدق أخباره في مدة عمره حتي قالوا بأجمعهم مع شدة معاداتهم إياه و حرصهم علي الطعن فيه حين سألهم فقال: "أرايتم إن أخبرتكم أن خيلا تخرج الوادي تريد أن تغير عليكم كنتم مصدقي؟ قالوا: ما جربنا عليك كذبا" ثم استمر علي هذا (و 51- / 160) الأخلاق طول عمره و لم يتغير عن شيء منها في حال غضب و لا وجد منه ضد من أضدادها. و ذلك أقوي دليل و أوضح برهان علي صدق دعواه. إذ يستحيل من الحكمة أن يجمع الله تعالي هذه الفضائل السنية و الخصال الرضية في شخص و يخصه بما يتفرد به عن جنس البشر مع علمه أنه يتقول عليه و يفترى الكذب منه و يقوي عباده ثم يمهل علي ذلك ثلاثا و عشرين سنة و يقو به بأعوانه وأنصاره. و يظهر دينه علي الأديان كلها و يحي آثاره بعد موته إلي يوم القيامة.

و كذا ما ظهر من معجزاته في خارج ذاته من إنشقاق القمر، و انجذاب الشجر، و استنطاق الحجر، و حنين الجذع، و شكايه الناقة، و شهادة الشاة المصلية، و إظلال السحاب إياه. و كل ذلك يدل علي صحة رسالته و صدق دعواه. و من مشاهير معجزاته عليه السلام اخباره عن الكوائن في الماضي و المستقبل.

أما في الماض فبعضها منصوص في القرآن من قصص الأنبياء عليهم السلام و أحوال الأمم السالفة في أحوال⁵³⁸ متفرقة بألفاظ مختلفة، و بعضها في مشاهير الأخبار. و ذلك بمحض من علماء أهل الكتاب مع شدة عنادهم و حرصهم علي

530 علي قبول كلامهم

531 ق،ل:عنها

532 سورة آل عمران 3/61

533 سورة الجمعة 62/6

534 ق،ل: +علة دلالة

535 ق:ما يظهر

536 ق،ل:نشره

537 ق:من جهة الأصحاب علي الفراسة

538 ل: مواضع

تكذيبه ورده و عرف أنه لم يقرأ كتب الأولين و لم يخالط أحدا من أهل الكتاب من أول نشره إلي منتهي عمره. و لم يقدر أحد من أهل الكتاب علي الطعن فيه و الرد عليه. و هذا أوضح دليل أنه لم يخبر ذلك إلا بوحى من الله تعالى و أخباره.

و أما إخباراته عن المستقبل فبعضها أيضا منصوص في القرآن من قوله: " سيهزم الجمع و يولون الدبر" ⁵³⁹ و قوله: " و إذ يعدكم الله إحدى الطائفتين أنها لكم" ⁵⁴⁰ و قوله: " ستدعون إلي قوم أولي بأس شديد" ⁵⁴¹ و المراد منه قتال بني حنيفة أو قتال فارس. و قد دعوا إليهما. و قوله: " إن الذي فرض عليك القرآن لرادوك إلي معاد" ⁵⁴² (و 51 ب - 160) و قوله: " ليظهره علي الدين كله" ⁵⁴³ و قد أظهره و قوله خبرا عن اليهود " و لن يتمنونه أبدا بما قدمت أيديهم" ⁵⁴⁴ و هم يحرضون علي أظهار ما فيه تكذيبه. و كذا قوله في حق اليهود: " ضربت عليهم الذلة أينما ثقفوا إلا بحبل من الله و حبل من الناس و باؤا بغضب من الله و ضربت عليهم المسكنة" ⁵⁴⁵

و قد ظهر ذلك في احوال اليهود في مشارق الأرض و مغاربها. و بعضها أيضا في مشاهير الأخبار، نحو قوله عليه السلام: "زويت لي الأرض فرأيت مشارقها و مغاربها و سيبلغ ملك أمتي ما زوي لي منها." ⁵⁴⁶ و قد بلغ ملك أمته مشارق الأرض و مغاربها. و قوله عليه السلام لعمار رضي الله عنه: " تقتلك الفئة الباغية" ⁵⁴⁷ و بشارته لعمر و عثمان و علي رضي الله عنهم بالشهادة. و قوله: " الخلافة بعدي ثلاثون سنة" ⁵⁴⁸ و كذا ما ورد من الأخبار في أشراف الساعة إنه يظهر كذا و كذا.

و قد ظهر ذلك في زماننا إلي غير ذلك من الأخبار التي لا تدخل تحت الحصر، و كانت إخباراته علي خلاف أخبار الكهنة و المنجمين من نحو السجع و النظر في النجوم و الأصدطرلاب و التأمل في الطالع و الحساب و حالته مخالفة لأحوال هؤلاء في طهارته و سكونه و وقاره و تحمله ائقال الخلق و قطع إطاعته عن الخطوط الدنيوية و دوام إشتغاله بذكر الله تعالى و عدم التناقض في أخبار و الإختلافه في كلمته. فكانت هذه الاوصاف دلالة قطعية أنه يخبر بوحى الله تعالى و إرساله و هذه الدلالات. و إن كانت أكثرها بطريق الأحاد. و لكن إذا انقلب الأفراد عن ذات واحدة بطريق الأحاد و هي بمجموعها تدل علي معني واحد دلت بجمعها علي ثبوت ذلك المعني بطريق التواتر. و إن لم يقع العلم بكل فرد من تلك الأفراد كالحكايات التي نقلت بطريق الافراد و الأحاد عن جود حاتم، و عدل أبو شروان، (و 152 - 161) و شجاعة علي رضي الله عنه، و علم أبي حنيفة رضي الله عنه، كل حكاية في حادثة منها ⁵⁴⁹ و هي الجود، و العدل، و الشجاعة، و العلم. و وقع العلم بهذه المعاني علي سبيل التواتر في الجملة حتي إن أحدا لم يشك سخاوة حاتم، و عدل أنو شروان، و شجاعة علي، و علم أبي حنيفة رضي الله عنهما، و إن كان نقل كل حكاية بطريق الأحاد فكذا فيما نحن فيه.

و أما الجواب في شبهة اليهود و النصاري فنقول أما إنكار اليهود جواز النسخ فباطل. أن لا شك أن شريعتهم تخالف شريعة إبراهيم، و آدم، و نوح عليهم السلام. و هذا ظاهر عند الناس بحيث لا يمكنهم انكاره. و إليه الإشارة في قوله تعالى " لكل جعلنا منكم شرعة و منهاجا" ⁵⁵⁰

و قولهم النسخ يدل علي البداء و التغير، و ليس كذلك. بل النسخ بيان منتهي الحكم في علم الله تعالى. فإن الله تعالى شرع الحكم إلي غاية معلومة و لكن لا يوقف العباد علي تلك الغاية في الحال لحكمة. فإذا ورد النسخ فقد بين أن ذلك الحكم كان مشروعا إلي هذه الغاية و هذا لا يوجب البداء و التغير. مثاله إذا قال السيد لعبده قم و يعلم ان الحكمة في قيامه إلي وقت مخصوص و لا يعرف العبد ذلك، فيظن بإطلاق اللفظ أنه مأمور بالقيام مطلقا فإذا قال السيد اقعد فقد صرح أنه إنتهاء المدة

539 سورة القمر 54/45

540 سورة الأنفال 8/7

541 سورة الفتح 48/16

542 سورة القصص 28/85

543 سورة التوبة 9/33 سورة الفتح 48/28

544 سورة البقرة 2/95

545 سورة آل عمران 3/112

546 سنن أبي داود 413/2 سنن ابن ماجه رقم 3953

547 أعلام النبوة، أبي الحسن علي ابن محمد الماوردي، مصر 1319هـ. ص. 69

548 سنن أبي داود 515/2 سنن الترمذي رقم 2226

549 ق،ل:ثبت بطريق الأحاد. ولكن لما دل كل جنس منها علي معني واحد

550 سورة المائدة 5/48

المقصودة بالقيام لا أنه بدء له أو تغير عما كان عليه. وكذا الطبيب إذا قال للمريض لا تأكل اللحم لمضرة تعلقت بأكله. ثم إذا مضت مدة قال له كل اللحم فهذا صح الاختلاف راجع إلي تغير حال المريض و تبدل مصلحته لا إلي علم الطبيب فكذا هذا.

و أما شبهة الثانية و هو أمم قال موسى إني خاتم الأنبياء⁵⁵¹. قلنا: هذا منكم إفتراء علي نبي الله موسى عليه السلام كما هو دائبكم في الإفتراء علي الله تعالى و أنبيائه، و دلالة علي أنه ذلك كذب مخض و أنه معصوم عن الكذب. و الدليل علي أنه كذب ظهور المعجزات علي يد موسى⁵⁵² عليه السلام مع دعوي النبوة (و 52 ب - 161) و هو دليل الصدق قطعاً. و لو لم تكن المعجزة دليل الصدق في حق عيسى⁵⁵³ عليه السلام علي صدقه فقد دلت⁵⁵⁴ علي كذب من ادعي أن موسى عليه السلام خاتم الأنبياء. فثبت أن هذا افتراء عليه. و ما نفوة به أصلاً علي أن هذه الشبهة إنما تلقوها بعد عصر النبي عليه السلام. إذ لو كان ثابتاً لكان ظاهراً فيما بينهم. و النبي عليه السلام يدعي أنه مصدق لموسى عليه السلام و يحكم عليهم بحكم التوراة ثم ينادي بأعلي صوته إني خاتم النبيين و سيد الخلائق اجمعين. و لم يتفوة أحد⁵⁵⁵ بهذه الشبهة في مقابلة دعواه. علم أن هذه الكلمة مفتراة مخترة⁵⁵⁶ بعدهم.

و أما شبهة العيسوية أنه رسول العرب فقط فظاهرة البطلان. فإنهم لما سلموا أنه رسول الله عليه السلام أيضاً فقد صرحوا انه لا يجوز عليه الكذب إذ لو جاز عليه لجاز علي عيسى عليه السلام أيضاً. و إذا لم يجز عليه الكذب و هو يقول: "بعثت إلي العرب و العجم." كما قال: "بعث كل نبي إلي قومه و بعثت إلي الناس كافة." و كذا قال الله تعالى: "قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً"⁵⁵⁷. و قد دعا اليهود و النصاري إلي دينه. و بعث رسوله إلي كسري و قيسر و سائر الملوك الأطراف، و آمن به النجاشي و غيره. فلا بد من أن يكون صادقاً في مقالته أو نسبة الجهل و الكذب إلي طائفة من النصاري المتجاهلة أولي من تسببها إلي سيد المرسلين و خاتم النبيين. و لأنه لو جاز أن يكذب في عموم الرسالة لجاز أن يكذب في أصل الرسالة. ولو جاز عليه الكذب لجاز علي عيسى عليه السلام أيضاً. ولو دل معجزات عيسى عليه السلام أنه لا يكذب فكذا معجزات نبينا محمد صلي الله عليه و سلم يدل علي أنه لا يكذب أصلاً.

القول في خواص النبوات و توابعها و مما يتعلق بهذا الباب⁵⁵⁸

الكلام في خواص النبوة و توابعها و ما يلزمها. فإن من أراد انفاذ رسول إلي قوم لا بد و أن يختار من يصلح للسفارة و الرسالة. قال الله تعالى: "الله أعلم حيث يجعل رسالاته"⁵⁵⁹ و قال عز و حل: "إلا من ارتضي من رسول"⁵⁶⁰ فلا بد من معاني يخص بها الرسول عن غيره (و 53 - 162) يصير⁵⁶¹ بها أهلاً للسفارة بين الله تعالى و بين خلقه يتعلق بعضها بأصل الخلقة بالنشر التربية⁵⁶² و بعضها بالافراد و التقوية، و بعضها بالحفظ و العصمة. و العقل يعجز عن حصرها و تفصيلها. و لكن في العقل امكان الوقوف علي بعضها. و يجوز أن يكون قوله عليه السلام الرؤيا الصالحة جزء من ستة و أربعين جزءاً من النبوة راجعاً إلي حصره علي هذا العدد. و المراد منه خواص النبوة لا عينها فإنها لا تتجزئ. فتشير إلي بعضها ليستدل بذلك علي ما وراه.

551 ق،و: أما شبهة الثانية دعواهم أن موسى خاتم الأنبياء.

552 ق،ل: عيسى

553 ل: لا يكون دليلاً في حق موسى. و لما دلت

554 ق: في حق موسى عليه السلام. و لما دلت معجزات عيسى علي صدقه. فقد دلت علي...

555 ق،ل: من اليهود

556 ق،ل: محدثة

557 سورة الأعراف 7/158

558 ق: فصل: القول في خواص النبوة و لوازمها.

559 سورة الأنعام 6/124

560 سورة الجن 72/27

561 ق: ليصير

562 ق: بعضها بأصل الفطرة و بعضها بالنشر و التربية

فقول لا بد وأن يكون الرسول أفضل من أهل زمانه، وارجحهم عقلا وفهما، وأحسنهم خلقا، وأفصحهم لسانا، و أشجعهم حنانا. ولا يكون موصوفا بصفات تخل بأداء الرسالة. ولا مورفا بنقصان الخلقة ولا مشوها بأفات يتفر عنه الطباع السليمة. وإن كان فيه معني يخل عن أداء الرسالة يزيل عنه أداء الرسالة. وربما يكون زواله بواسطة سؤال النبي عليه السلام كما في حق موسى عليه السلام بقوله: "و احلل أقدة من لساني بققهوا قولي"⁵⁶³ إلي قوله: "قد أوتيت سؤلك يا موسى"⁵⁶⁴ تم بهذه ما يحتاج إليه في القيام بما فوض إليه و يرشده و يلهمه إلي ما فيه صلاحه و صلاح من يتبعه و يعرفه حسن الطاعة وقبح المعصية و يعصمه في أحواله و أقواله و أفعاله عما يشينه و يسقط قدره. وإن جري عليه شيء من غير قصده ينبهه و يعاتبه و لا يلهي بل يمهله لانهم حجج الله تعالى علي خلقه. فكان مقتضي الحكمة أن يصون حججه عما يوجب الوهن و المناقضة و البطلان.

فصل

و اعلم ان العصمة من لوازم النبوة عند عامة المسلمين علي ما ذكرنا.⁵⁶⁵ و الكلام فيه يأتي في مواضع. أحدها في بيان معني العصمة. وثانيها في إثباتها بالدليل. وثالثها في بيان أن العصمة عن ماذا، و رابعها في تعيين وقت العصمة. أما الأول فنقول العصمة في اللغة عبارة عن الحفظ بالمنع و الإمساك. قال الله تعالى: "ما لهم من الله من عاصم"⁵⁶⁶ أي حافظ و مانع. (و 53-162) قوله تعالى⁵⁶⁷: "و اعتصموا بحبل الله جميعا"⁵⁶⁸ أي استمسكوا. و في الشريعة عبارة عن حفظ لازم عما يشييه و يسقط قدره. و اختلف الناس في كيفية العصمة. قال بعضهم هي محض فضل الله تعالى بحيث لا اختيار للعبد فيه. و ذلك اما يخلقهم علي طبع يخالف طبائع غيرهم بحيث لا يميلون إلي المعاصي و لا ينفرون علي الطاعات كطبع الملائكة عليهم السلام. و أما تصرف همته عن المعاصي و جذبهم إلي الطاعات خبرا من الله تعالى بعد أن أودع في طباعهم ما في طباع البشر.

و قال بعضهم العصمة لا بفضل الله تعالى و لطفه و لكن علي وجه ينفي إختيارهم بعد العصمة في الأقدام علي الطاعة و الامتناع عن المعصية. و إليه مال الشيخ أبو منصور رحمه الله حيث قال: العصمة لا يزيل المحنة اي الإبتلاء و الإمتحان لا يرتفعان بعد العصمة و هو الصحيح و عليه الإعتماد إذ لو لا ذلك لكانوا مجبورين في أفعالهم. و من كان مجبورا علي فعل الطاعة و ترك المعصية لا يكون مجبورا في فعله و تركه.

والقول بخروج الأفعال الأنبياء عليهم السلام من أن يكون سببا للثواب قول فاسد. و لانه لو لم يتصور من الأنبياء عليهم السلام اتيان المعصية و ترك الطاعة لا يصح من الشارع نهيه عن المعصية و امرهم بالطاعة كالأعمى لا ينهي عن النظر إلي الحرام و المرتعش لا يؤمر بالحركة. و إذا انعدم الامر و النهي لا تتحقق الطاعة و المعصية أو الطاعة امتثال الامر و المعصية ارتكاب النهي. و إذا انعدمت الطاعة و المعصية لا تتحقق العصمة أيضا. فيكون في هذا تقرير العصمة علي وجه يؤدي إلي ابطالها، و ذلك باطل. و إما دلالة ثبوت العصمة ما أمرنا إليه⁵⁶⁹ عليه السلام حجة الله تعالى علي خلقه. و الحجة إنما تلزم بقول من يوفق به و يعتمد عليه.⁵⁷⁰ ولو جاز وقوع المعصية و ارتكاب المنهي من النبي عليه السلام لجاز عليه الكذب أيضا. ولو جاز عليه الكذب لتردد خبره (و 54 - 163) بين الصدق و الكذب. فلا يكون خبره سبب العلم. فيجب التوقف في اخباره فلا تلزم الحجة بقوله و الله تعالى بعث رسله لقطع حجج العباد كما قال تعالى: "رسلا مبشرين و منذرين لنلا يكون للناس علي الله حجة بعد الرسول"⁵⁷¹ فثبت أن العصمة تلازم النبوة.

563 سورة طه 20/27

564 سورة طه 20/36

565 ق:و اعلم أن العصمة من لوازم النبوة علي ما ذكرنا.

566 سورة البونس 10/27

567 ق:و قوله تعالى خبرا عن نوح عليه السلام: "قال لا عاصم اليوم من أمر الله إلا من رحم(سورة الهود 11/43)

568 سورة آل عمران 3/103

569 ق:و أن النبي

570 ق:ل:و علي قوله

571 سورة النساء 4/165

و أما بيان العصمة عما ذا. فنقول اتفق عامة المسلمين أنهم معصومون عن الكفر قبل الرسالة و بعد الرسالة. و قال⁵⁷² طائفة من الخوارج يسمون الفضيلية يجوز منهم الكفر بناء علي أصلهم الفاصد أن كل فعل يسمى عصيانا فهو كفر عندهم. و قد قال الله تعالى: "و عصي آدم ربه فغوي"⁵⁷³ و فساد هذا القول مما لا يخفي علي ذو عقل⁵⁷⁴ إذ فيه نسبة الجهل و السفه إلي الله تعالى يبعث رسول يناقض دعوته يبطل حجته مع قوله تعالى: "الله أعلم حيث يجعل رسالاته"⁵⁷⁵ و كذا العصمة عن الكبائر ثابتة بعد الوحي عند عامة أهل القبلة إلا عند الحشوية و هم طائفة لا علم لهم بحقائق الأشياء. فيبينون إعتقادهم علي ظواهر⁵⁷⁶ المنقولات من غير تثبت. و ما روي في القصص من شأن داود، و سليمان، و يوسف و غيرهم من الأنبياء عليهم السلام مما نقل الحشوية. فذلك مردود أو مأول بتأويل يليق باحوالهم. و شرح ذلك في المنتقي من عصمة الأنبياء عليهم السلام.

فأما العصمة عن الصغائر فتأبئة أيضا عند أصحابنا رحمهم الله. و اختلف أصحاب الأشعري في ذلك. فالحاصل أن أحدا من أهل السنة لم يجوز ارتكاب المنهي منهم عن قصد و اختيار و لكن بطريق النسيان. و يسمى ذلك زلة. و قال بعض أصحابنا رحمهم الله لا يجوز منهم ارتكاب النهي أصلا ولكن زلتهم ترك الأفضل و الإتيان بالفضائل. و هذا يمكن تمشيته في جميع الأنبياء عليهم السلام إلا في حق آدم عليه السلام، فإن النهي منصوص عليه في حقه بقوله بقوله: "و لا تقربا هذه الشجرة"⁵⁷⁷ (و 54-ب-163) ثم أخبر أنه أتى بالمنهي لقوله: "فأكلا منها"⁵⁷⁸ و المنهي عنه لا يكون فاضلا.

و أما بيان وقت العصمة عن الكفر ثابتة قبل الوحي وبعده من أول نشرهم إلي منتهي اعمارهم. و لا يجوز أن يجري عليهم حكم الكفر في حال صغرهم تبعا للوالدين أو الدار. لأنهم مؤمنون بالله تعالى عارفون الله تعالى حقيقة. فلا يجري حكم الكفر عليهم تبعا و علي قول الفضيلية من الخوارج يجوز منهم قبل الوحي و بعده. و ذكر الكعبي و أبوا عيسى ابن عوث أنه يجوز منهم قبل الوحي و لا يجوز⁵⁷⁹ بعد الوحي. و قال ابن الفورك من جملة الأشعرية لو أرسل الله تعالى رسولا كفر قبل البعث ثم آمن بجوز. ولكن صح أنه لم يرسل و هو قياس مذهبهم فإن عندهم العبرة للعاقبة لا للحال. فمن مات علي الإيمان يتبين أنه كان مؤمنا من الأصل عندهم.

فأما العصمة عن الذنوب ثابتة بعد الوحي علي ما قررنا. فأما قبل الوحي فعلي قول المعتزلة و عامة الخوارج لا يجوز. لأن عند المعتزلة يخرج من الإيمان بالذنوب و عند الخوارج يكفر بالذنوب. فأما عند عامة أصحابنا رحمهم الله يجوز منهم الذنب قبل الوحي نادرا. ثم يتعين حالهم⁵⁸⁰ إلي الصلاح و السداد بحيث يعتمد علي قولهم ثم يجعلونه نص عليه ابن فورك و ذكر علي بن مهدي الطبري عن أبي محمد ابن العلا أنه سئل عن قوله تعالى: "نرتع و نلعب"⁵⁸¹ كيف تقرأ بالنون و فيه نسبة اللعب إلي أنبياء عليهم السلام. فقال: لم يكونوا يومئذ أنبياء. و هذا تنصيص منهم أن حالهم قبل البعث و الإرسال يخالف حالهم قبل البعث و الإرسال. و المعني في ذلك أن قولهم قبل البعث و الإرسال فلم تلزم العصمة بخلاف ما بعد الإرسال.

القول في كرامات الأولياء

و كرامات الأولياء جائزة عندنا خلافا للمعتزلة. و شبهتهم (و 55-ب-164) في ذلك أن الكرامة لو كانت⁵⁸² و هي فعل علي خلاف مجري العادة لا شبهت المعجزة فيؤدي إلي الإلتباس بين النبي و الولي. و ذلك لا يجوز في الحكمة. و لهذا أنكر

572 ق،ل:قالت

573 سورة طه 20/121

574 ق، ل: عاقل

575 سورة الأنعام 6/124

576 ل:ظاهر

577 سورة البقرة 2/35

578 سورة طه 20/121

579 ق: +منهم

580 ق: بالتوبة في

581 سورة يوسف 12/12

582 ق،ل:جائزة

السحر، والعين. و لأن فائدة المعجزة ظهور التفرقة بين النبي و المتنبي والحاجة ماسة إلي ذلك لأن الإيمان في ذلك بالنبي⁵⁸³ واجب. أما لا حاجة إلي معرفة الولي وتمييزه عن غيره.

و حجتنا في ذلك قوله تعالى خيرا عن صاحب سليمان صلوات الله عليه و رضي عنه: "أنا أتيتك به قبل أن يرتد طرفك"⁵⁸⁴ قال ذلك لعرش بلقيس و قد اتى به من مسافة بعيدة في زمان قريب. دليل ذلك قوله تعالى: "فلما رآه مستقرا عنده"⁵⁸⁵ و كذا قول عمر رضي الله عنه لسارية الجبل و عمر رضي الله عنه بالمدينة و سارية بنهاؤند و بينهما أكثر من خمس مائة فرسخ. و هذه القصة أشهر من أن يسع لأحد إنكاره. و كذا ما نقل عن عمر رضي الله عنه في أمر النبل. و كذا ما روي أن خالد بن الوليد رضي الله عنه شرب السم ولم يضره. و ما نقل من التابعين و تبع التابعين والأولياء الصالحين من الكرامات بلغ حدا لو جمعت أحدها لبلغت حد التواتر في تجويز الكرامة كما بينا ذلك في احاد المعجزات.

و جواز ذلك ثابت في العقل أيضا. إذ الكرامة فعل الله تعالى علي خلاف مجري العادة ليعرف العبد ثمرة الدين طاعة الله عز و جل. فيزداد رغبة في ذلك و يعرف أيضا أن⁵⁸⁶ الذي تمسك به دين الحق و النبي الذي اتبعه صادق فيزداد بصيرة بصحة دينه. فيكون في الحقيقة كل كرامة ظهرت علي يد ولي فهو بعينها معجزة للنبي الذي يدعي الولي متابعتة. و قوله لو ظهرت الكرامة لادت إلي الإلتباس. قلنا ليس كذلك. فإن المعجزة تقارن (و 55-ب-164) دعوي النبوة و الكرامة لا تقارنها. ولو افترقت بالدعوي كانت معها دعوي متابعة النبوة⁵⁸⁷ النبي عليه السلام. فيكون ظهورها علي يده كرامة له، و معجزة لمن تبعه حتي لو ادعي النبوة لا يجوز ظهور التناقض علي يده محال. فالحاصل أن ما هو ناقض العادة فعل الله تعالى لا صنع للعبد فيه حتي لو أراد العبد لتحصيله بكسبه واختياره لا يتهيأ له ذلك.

و هي⁵⁸⁸ في الجملة علي أربعة أنواع. معجزة: و هي ما تجري علي يد النبي مع التحدي و دعوي النبوة. و كرامة: و هي ما تجري علي يد الولي مع متابعة الشريعة و الخوف و الحذر. و معونة: و هي ما تجري علي يد واحد من عوام المؤمنين من غير دعوي أصلا. و مكر و استدراج: و هو ما يجري علي يد المتأله و الكافر و المبتدع بخلاف السحر. فإنه ليس يناقض للعادة علي الحد الذي ذكرنا. فإنه يمكن للعبد كسبه و تحصيله باختياره بتعلم السحر و استعماله. فإن العادة قد جرت بأن من تعلم ذلك و استعمل ما تعلم بشرائطه يظهر ذلك الأثر مجري العادة إلا أن تلك الأسباب حقيقة لا يعرفها عوام الخلق ولا يستعملون بتحصيلها لهذا لا يخرج من أن يكون معتادا. و الله الموفق.

القول في إمامة و توابعها

و هذا الفصل من توابع النبوة. فإنه خلاف النبوة. و قد كثر اختلاف الناس في ذلك اختلافا لا يدخل تحت الحصرة و الإحصاء. والحق أن فيه⁵⁸⁹ لا بد للناس من إمام يقوم بمصالحهم من انتصاف الظالم من المظلوم⁵⁹⁰ و تنفيذ الأحكام، و تزويج الأيتام، و قطع المنازعة، و إقامة الأعياد، و الجمعيات، و أخذ العشور، و الزكوات، و صرفها إلي مصارف الصدقات، و إقامة السياسة علي العوام و الخواص الحراسة لبيضة الإسلام. و دلالة ذلك إجتماع الصحابة بعد موت رسول الله عليه السلام نصب الإمام. و لم يقع في ذلك منهم خلاف. (و 56-ب-165) بل الإختلاف وقع في تعيينه. ثم اتفقوا بعد ذلك علي أبي بكر الصديق رضي الله عنه علي ما نبين في خلافته.

ولا يجوز نصب إمامين في عصر واحد خلافا لبعض الروافض. فإنهم يزعمون أن في كل عصر إمامين. أحدهما ناطق و الآخر صامت. فإن الصحابة رضي الله عنهم لم يجوزوا ذلك. فإنه روي أن الأنصار رضي الله عنهم قالوا منا أمير و

583 ق: لأن الإيمان بالنبي واجب

584 سورة النمل 27/40

585 سورة النمل 27/40

586 ق: الدين

587 ل: كان معها دعوي متابعة النبي عليه السلام

588 ق: هو

589 ق: و الحق فيه أنه

590 ل: المظلوم من الظالم

منكم أمير. قال أبو بكر رضي الله عنه لا يصلح سيفان في عهد واحد. و لم يذكر⁵⁹¹ عليه أحد من الصحابة رضي الله عنهم. فكان⁵⁹² إجماعاً. و لأنه لو جاز الإثنين لجازت الزيادة عليه فيؤدي إلي أن ينصب في كل بلدة بل في كل قرية بل في كل سكة إمام. فتقع المخالفة⁵⁹³ والمحاربة بينهم. و الإمام شرعت في الاصل لإجماع الأداء المختلفة علي رأي واحد. فيؤدي ذلك إلي موضوعة بالنقض⁵⁹⁴. و كذا يبطل قول الكرامية في تصحيح الإمامة لمعوية مع علي رضي الله عنه لقول علي رضي الله عنه: "إخواننا بغوا علينا" و لأنه يؤدي إلي وجوب الطاعة⁵⁹⁵ لشخصين مختلفين في أحكام متضادة و إنه محال. ثم ينبغي أن يكون الإمام ظاهراً في كل عصر ليمكنه القيام بما نصب لقوله فيبطل قول من يقول بإمام غائب ينتظر خروجه و الله الموفق.

فصل

في شرائط الإمامة

اعلم بأن الإمام شروطاً لازم⁵⁹⁶ لا ينعقد بدونه و بعضها شرط الكمال يصلح للترجيح و بعضها مختلف فيه. أما لازم منها: فالذكورة، و الحرية، و البلوغ، و العقل، و أصل الشجاعة، و أن يكون قرشياً. أما الذكورة: فلأن المرأة لا تصلح للقهر، و الغلبة، و جري العساكر، و تدبير الحروب، و إظهار السياسة غالباً. كما أشار صلي الله عليه و سلم بقوله: "كيف يفلح قوم تملكهم امرأة"

و كذا الحرية، و البلوغ، و العقل. فإن العبد، و الصبي، (و 56-165) و المجنون، مولي عليهم في تصرفاتهم. فمن لا تكن له ولاية علي نفسه فكيف تثبت له الولاية علي غيره. و أما أصل الشجاعة يكفي للإمامة بحيث يمكنه جري العساكر و مقاتلة العدو. و إن لم يقدر أن يقاتل نفسه. و أما نسبة قریش لقوله صلي الله عليه و سلم: "الأئمة من قریش" و اتفقت الصحابة علي قبول هذا الحديث و العمل به حتي رواه أبو بكر رضي الله عنه محتجاً به علي الأنصار.

و اما التقوي: فهو شرط الكمال عندنا و عند الشافعي رحمه الله هو شرط الجواز و الإنفاذ. و كذا عند الخوارج و المعتزلة فإن عند الشافعي رحمه الله الفاسق ليس بأهلاً للشهادة و القضاء. فأولي أن لا يكون أهلاً للخلافة. و عند المعتزلة الفاسق ليس بمؤمن لأنه يخرج بالفسق من الإيمان. و عند الخوارج يكفر بالفسق فلا يكون أهلاً للخلافة. فأما عند أبي حنيفة و أصحابه رضي الله عنهم يكره عقد الخلافة للفاسق و غيره أولي. ولكن مع هذا لو عُقدت الخلافة له نتعقد ولو ارتكب الإمام كبيرة يستحق العزل. ولكن لا ينعزل عند هؤلاء ينعزل.

و أما كونه من بني هاشم ليس بشرط عند أهل السنة نصرهم الله. و قال بعض الروافض هو شرط حتي لم يجوزوا خلافة أبي بكر و عمر و عثمان رضي الله عنهم. و الصحيح ما قلنا لإجماع الصحابة رضي الله عنهم علي تصحيح خلافتهم و لعموم قوله صلي الله عليه و سلم "الأئمة من قریش." و لأن قریشاً بعضهم أكفاً لبعض بدليل تزويج النبي صلي الله عليه و سلم بنته أم كلثم من عثمان رضي الله عنه و لم يكن عثمان رضي الله عنه من بني هاشم، و تزويج علي رضي الله عنه بنته أم كلثوم من عمر رضي الله عنه و لم يكن عمر رضي الله عنه من بني هاشم.

و أما كونه أفضل من أهل زمانه⁵⁹⁷ هل هو شرط أم لا. ذكر الشيخ الإمام أبو منصور الماتريدي رحمه الله في كتاب المقالات انه ليس بشرط. و هو مذهب الحسين بن الفضل البجلي و القلانسي (و 57-166) و محمد بن إسحاق ابن حزيمة. و كذا مذهب من يقر بإمامة الشيخين من الروافض. و قال أكثر الروافض لا تتعقد إمامة المفضول مع قيام الفاضل. و وافقهم في ذلك⁵⁹⁸ بعض أهل السنة. و إليه مال الأشعاري. و حجتهم في ذلك أن الإمامة خلافة النبوة. و النبي يكون أفضل ممن سواه فكذا الإمام يجب أن يكون كذلك. و الصحيح ما أشار إليه الشيخ الإمام أبو منصور رحمه الله بدليل أن عمر رضي الله عنه لما طعن جعل

591 ق،ل:لم يذكر

592 ل:وذلك

593 ق:المنازعة

594 ق:المبطل

595 ق:والتابعة

596 ق،ل:اعلم بأن للإمام شروطاً بعضها لازم

597 ق،ل:و أما كونه أفضل زمانه

598 ق: علي ذلك

الخلافة شوري بين ستة نفر: عثمان، و علي، و عبدالرحمان ابن عوف، و طلحة، و الزبير، و سعد ابن ابي وقاص رضي الله عنهم مع اتفاقهم أن عثمان و عليا رضي الله عنهم أفضل ممن سواهما علي أن الوقوف علي كونه أفضل عند الله قطعا غير ممكن للعباد و الحاجة ماثلة إلي نصب الإمام فلا يمكن تعلقه بما لا وقوف للعباد عليه. و كذا كون الإمام معصوما ليس بشرط عندنا خلافا للباطنية .

و ذلك لأن العصمة من خواص النبوة. لأن النبي عليه السلام يأتي ابتداء لشرع من الله تعالى. و ربما يخالف من سبقه بالشرعية و ما لا نعرف ذلك نفعله⁵⁹⁹ و تارة بقوله. فلو لم يكن معصوما لا يوفق بقوله و لا يعتمد علي فعله فلا يلزم الحجة و لا يتضح الحجة فتبطل فائدة الرسالة بدون العصمة بخلاف الإمامة. فإنه لا يأتي بشرع مبتدء، بل هو مأمور بإبتناع ما جاء به الرسول عليه السلام. و ذلك ظاهر فيما بين الناس و قام بمعرفة ذلك العلماء و أهل النقل. فلا حاجة إلي عصمة الإمام. و قد صنف كثير من العلماء رحمهم الله في هذه المسألة خاصة ردا علي التعليمية و الباطنية. و هذا⁶⁰⁰ القدر ههنا كفاية.

فصل

ثم الإمامة تثبت إما بتنصيب الإمام و تعيينه كما ثبت إمامة عمر رضي الله عنه باستخلاف أبي بكر رضي الله عنهما⁶⁰¹. وأما باختيار أهل (و 57-ب-166) العقل⁶⁰² و الرأي كما ثبت إمامة أبي بكر رضي الله عنه. و هو قول أهل لسنة نصرهم الله. وقالت الروندية و هم أتباع القاسم ابن روند الإمامة تثبت بالوراثة. و هذه الطائفة يدعون الإمامة بعد رسول الله صلي الله عليه و سلم للعباس رضي الله عنه ثم لاولاده و أولاد اولاده إلي يوم القيامة. و هذا القول مخالف للإجماع الصحابة⁶⁰³ رضي الله عنهم علي ما بينا. و هذا⁶⁰⁴ بعض الروافض الإمامة لا تثبت إلا بتنصيب الإمام. و ادّعوا أن النبي عليه السلام نص علي علي رضي الله عنه. و هذا القول يوجب الطعن⁶⁰⁵ علي الصحابة رضي الله عنهم علي العموم و علي علي رضي الله عنه علي الخصوص.

أما الطعن علي الصحابة رضي الله عنهم فإنهم يزعمون أن جميع الأنبياء⁶⁰⁶ رضي الله عنهم إتفقوا بعد رسول الله صلي الله عليه و سلم علي مخالفة نصه و استمروا علي ذلك مع أنهم خير هذه الأمة. و هذه الأمة خير خميع الأمم. و لو نص رسول الله صلي الله عليه و سلم علي علي رضي الله عنه كيف لم يشتبه فيما بين الصحابة رضي الله عنهم.

و الخلافة أمر تعم حجة الخلق إليه. و ما هذا سبيله يشتبه فيه النص كأعداد الركعات و نصب الزكوات. و من سمع ذلك من النبي صلي الله عليه و سلم كيف لم يحتج عليهم حين خالفوا نصه كما احتج أبو بكر رضي الله عنه علي الأنصار و بقوله: "الأئمة من قريش" و لو احتج كيف لم تقبلوا منه و قبلت الأنصار قول أبي بكر رضي الله عنه.

و أما الطعن علي علي رضي الله عنه خاصة فإنه اشتهر أنه بايع أبابكر رضي الله عنه جهرا. و لو كان الحق له ثابتا لكان أبو بكر رضي الله عنه اياه ظالما و لحقه غاصبا. و من زعم أن عليا رضي الله عنه مع قوة حاله و علمه و كماله و عزة عشيرته و كثرة متابعيه ترك حقه و أذل نفسه و اتبع ظالما غاصبا و نصر باغيا مبطلا فقد نسبته إلي ما لا يليق بحاله. (و 58-)

(167)

و قال أكثر الروافض بأن الإمامة تثبت بالوراثة حتي كانت لأولاد الحسن و الحسين رضي الله عنهما. و لكن تثبت لعلي رضي الله عنه أولا بنص النبي عليه السلام ثم لاولاده بطريق الوراثة. و فيه تناقض ظاهر. لأن ما ثبت بطريق الوراثة كان العم أولي من ابن العم. فيكون العباس أولي من علي رضي الله عنهما. و ما يستحق بطريق الوراثة لا يبطل بنص المورث أنه لغيره. ثم نقول ما ثبت بطريق الوراثة لا يختص به واحد من الوراثة. لأن المشاركة في السبب توجب المشاركة في الحكم. فيقتضي أن

599 ق،ل: +و تارة نعرف ذلك بفعله و تارة بقوله.

600 ل:و بهذا

601 ل:إياه

602 ق،ل: أهل العدل

603 ق،ل: لإجماع الصحابة

604 ل: و قال

605 ل:موجب الطعن

606 ق،ل:الصحابة

يكون كل واحد⁶⁰⁷ مستحقاً للإمامة. و ذلك فاسد فصح ما قلنا أن الإمامة⁶⁰⁸ إما بنص الإمام و بعقد أهل الرأي. ثم لو عقدت الإمامة لابنين كان الإمام من عقد له أولاً و الثاني باغ غير مفترض الطاعة. و لو وقع العقدان معا تعارضاً و بطلا فيستأنف لأحدهما أو لغيرهما كوليي زوجا صغيرة كل واحد منهما من رجل. و وقع العقدان معا بطل العقدان. فكذا هذا.

فصل

القول في إمامة أبي بكر رضي الله عنه

فنقول كان أبوا بكر رضي الله عنه مستجمعا شرائط الإمامة من العلم و الشجاعة و الديانة. و اختص من بين الصحابة رضي الله عنهم لخصائص⁶⁰⁹ كثيرة. فجمع الله تعالى كلمة المهاجرين و الأنصار رضي الله عنهم علي تقديمه. و اتفقوا علي استخلافه. و إجماع الصحابة رضي الله عنهم حجة قاطعة. و استدلووا بتقديم النبي صلي الله عليه و سلم إياه في آخر عمره في أهم أموره الدينية. و هو الصلاة علي أنه أولي بالخلافة منهم. كما قال عمر رضي الله عنه: رضيك رسول الله عليه السلام لديننا أفلا نرضاك لديننا. و قد اشتهر أن الأمير المؤمنين علياً رضي الله عنه رضي بذلك و بايعه جهراً علي رؤس الأشهاد **(و 58-ب)** **167** و عن طوع منه و اختيار. و به يبطل قول الروافض أن النبي صلي الله عليه و سلم نص علي رضي الله عنه في آخر عمره. فخالفت الصحابة رضي الله عنهم نصه باستخلافهم أبا بكر رضي الله عنه. فإن نبينا محمد صلي الله عليه و سلم كان أفضل البشر و سيد الأنبياء و أمته خير الأمم بنص الكتاب. و خير هذه الأمة أصحابه و هم قدموا أبا بكر رضي الله عنهم من غير طلبه و سؤاله. و انقادوا لأوامره و استصوبوا أرائه في مدة حياته. فلا نظن بهم أنهم خالفوا نص رسول الله صلي الله عليه و سلم. و لم يدفن رسول الله صلي الله عليه و سلم بعد و نصروا باغيا غاصبا و خذلوا إماماً محقاً.

ثم هم لو فعلوا ذلك كان أتبعهم علي رضي الله عنه علي رأي باطل. و كيف سلم الخلافة لمبطل. أ كان ذلك تقليد عن جهل أو تقية عن عجز و ضعف و أي جبن كان لعلي رضي الله عنه و عشيرته. و علي أهيب في الصدور من أن يضام، و عشيرته من بني هاشم أعز و أمتع من أن يرام. و من عرف في العلم و الشجاعة مقداره و يتبع سيرته و آثاره تجوز عن أن يخطر مثل هذا الطعن ببالة أو ينسب إليه ما لا يليق بحاله. و قد ظهرت من آثار خلافة أبي بكر رضي الله عنه بعد وفاة رسول الله صلي الله عليه و سلم في الإسلام أمور حادث فيها عقول أولي إلا لباب في انكشف برأيه علي الخلق وجوه الصواب منها وفاة رسول الله صلي الله عليه و سلم. فإن الناس تحيروا في ذلك حتي قال عمر رضي الله عنه: "من قال أن محمداً قد مات أضرب عنقه." فخطب أبو بكر رضي الله عنه و قال في خطبته: "أ لا من يعبد محمداً فإن محمداً قد مات ومن كان يعبد رب محمد فإنه حي لا يموت" فعرفوا بقوله أنه مات.

و بينهما⁶¹⁰ إختلافهم في موضع دفنه. و أشار المهاجرون أنه ينقل إلي مكة و الأنصار أنه يدفن بالمدينة. و أشار بعضهم أنه ينقل إلي بيت المقدس **(و 59 - 168)** فروي لهم⁶¹¹ رضي الله عنه عن رسول الله صلي الله عليه و سلم أن الأنبياء عليهم السلام "إن الأنبياء يدفنون حيث يقبضون"⁶¹² فاتفقوا علي ذلك. و كذا إختلافهم يوم السقيفة في الإمامة. فقال الأنصار: منا أمير و منكم أمير. و بعضهم يميلون إلي العباس و بعضهم يميلون إلي علي رضي الله عنهما حتي كادت تقع بينهما فتنة عظيمة فارتفع ذلك بإشارته. و منها إختلافهم في تنفيذ جيش أصامة بعد ما أوصي رسول الله عليه السلام بإنفاده. فأشار أكثر الصحابة رضي الله عنهم أن المصلحة في تركه. فقال: "لا أحل عقداً عقده رسول الله عليه السلام و لا أخالف أمره لو صارت المدينة مأوي السباع فنفذه. فكان الصواب ذلك. و منها إختلافهم في مقاتلة المرتدين المانعين للصدقات فاتفق آراء إجمع⁶¹³ الصحابة رضي الله

607 ق،ل: من أولاده

608 ق: ثبت

609 ق،ل: بخصائص لا يحصي

610 ق،ل: منها

611 ل: فرواهم أبو بكر

612 ابن ماجه، جناز، 65

613 ل: جميع

عنهم في أن يساهلهم في أمر الزكاة في هذه السنة و يصلحهم علي ما يلتزمون، فعزم علي قتالهم . و قال⁶¹⁴: و الله لو منعوني عقالا مما كانوا يؤدون إلي رسول الله سلمي الله عليه و سلم لقاتلتهم بالسيف. فقيل له مع من تقاتلهم و جميع الصحابة علي خلاف رأيك. فقال: مع ابنتي هاتين و أشار إلي عائشة و أسماء رضي الله عنهما.

فدل ما ذكرنا إلي غير ذلك من آثاره في الإسلام علي أنه رضي الله عنه كان أوفرهم عقلا، و أصوبهم رأيا، و أربطهم جانشا، و أوسعهم حلما، و أعزهم علما، و أشدهم لآثار النبي صلي الله عليه و سلم أتباعا، و أقلهم من أعداء دين الله مبالاة، و أكثرهم علي وعد الله جل جلاله إعتقادا. و رضي الله عنه، و عن من بايعه و أحبه أجمعين إلي يوم الدين. و الله الموفق للإتمام.

(و 59-168)

القول في إمامة عمر رضي الله عنه

ثم لما ثبت خلافة أبي بكر رضي الله عنه ثبت بذلك خلافة عمر رضي الله عنه لما بينا أن الخلافة كما تثبت باتفاق أهل الرأي تثبت بنص الإمام. و قد نص أبو بكر رضي الله عنه علي خلافة عمر رضي الله عنه من بعده و استخلفه بعد مشاورة جملة أجلة الصحابة رضي الله عنهم. فقال لهم قائل و ليت علينا فظا غليظا فما أنت قائل لربك إذا سألك عن استخلافه علينا؟ فقال: "أجلسوني أبالله تخوفوني خاب من تزود من أمركم بظلم إذا أقول لربي استخلفت عليهم خير عبادك."

و لما قال له ابنه إن قریشا تكره ولاية عمر و تحب ولاية عثمان فقال: نعم الرجل عثمان و لكن الوالي عمر. ثم قال: يا بني و لم تكره قریش ولاية عمر رضي الله عنه. فقال: لغلظته، و شدته فقال: أما إنه لا يقوي عليهم غيره يا بني إن عمر قد رأي لين فاستند. و لو قد صار إليه الأمر لأن عمر يلين لاهل اللين و يشتد علي أهل الريب.

وروي أنه لما أجمع رأيه علي توليته دعا عثمان و قال له أكتب هذا ما عهد أبو بكر بن أبي قحافة إلي المسلمين ثم اغمي عليه. فكتب عثمان رضي الله عنه⁶¹⁵ استخلفت عليكم عمر بن الخطاب ثم أفاق أبو بكر فقرا عليه عثمان رضي الله عنهما ما كتب فقال: الله أكبر أراك خفت الله أن أموت و يختلف الناس. جزاك الله عن الإسلام و أهله خيرا. و لو سميت لنفسك لكنت لها أهلا ثم أمني عليه تمام الصحيفة. هذا ما عهد أبو بكر إلي المسلمين عند آخر عهده بالدنيا خارجا منها. و أول عهده بالآخرة داخلا فيها في الحال التي يؤمن فيها الكافر و يصدق فيها الكاذب و يتقي فيها الفاجر. إني استخلفت عليكم عمر بن الخطاب. فإن بر و عدل فذلك ظني به. و إن جاد و بدل فلا علم لي بالغيب و لكل امرئ ما اكتسب. (و 60-169) و الخير أردت. و سيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون. فاسمعوا له و أطيعوا إني لم⁶¹⁶ آل الله و رسوله و إياكم و نفسي خيرا.⁶¹⁷ و السلام عليكم و رحمة الله و بركاته. ثم ختم الصحيفة و أخرجها إلي الناس و أمرهم أن بايعوا لمن في الصحيفة. فكانوا يبايعون حتي مرت بعلي⁶¹⁸ رضي الله عنه فقال بيعنا لمن فيها و إن كان فيها عمر. ثم اتفق بعد ذلك جميع الصحابة رضي الله عنهم علي خلافته و انقادوا لأوامره و نواهيه.

فأتبع آثار أبي بكر رضي الله عنه و جري علي مثاله و ينسج علي منواله، و صدقت فيه فإسرة أبي بكر رضي الله عنه و دبر فيما دبر فيه أبو بكر رضي الله عنه من⁶¹⁹ الشام و العراق فنقد الجيوش و واصل الأخبار حتي جمع الله بسيفه الكفر و الفساد و تابع له الفتوح في البلاد. و كانت مع ذلك صداقة علي رضي الله عنه معه واضحة، و المودة بينهما ظاهرة حتي زوج منه بنته أم كلثم سليمة فاطمة بنت رسول الله صلي الله عليه و سلم و رضي عنهم. ثم الدليل علي إمامة الشيخين من الكتاب قوله تعالى: "قل للمخلفين من الأعراب ستدعون إلي قوم أولي بأس شديد"⁶²⁰ و اتفق أهل التفسير أن مراد الآية لا يعد⁶²¹ أحد هذين.

614 ق،ل:أبو بكر

615 ق: +إني

616 ل: لمن

617 ق: إياكم خيرا

618 ل: بعلي ابن أبي طالب

619 ق،ل: +من أمر

620 سورة الإسراء 17/5

621 ل: لا يعدوا

أما قتال بني حنيفة و قد دعا إليه أبو بكر رضي الله عنه. و أما قتال أهل فارس و قد دعا إليه عمر رضي الله عنهما. و ايا⁶²² كان فهو دليل علي خلافتهم. فإن الله تعالى أثبت الأجر بطاعة الداعي و أوعد العذاب بالقول عن الإجابة. كما قال تعالى: "فإن يطيعوا يؤتكم الله أجرا حسنا و إن تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا اليما"⁶²³ فلو كان الداعي أبا بكر رضي الله عنه ثبتت خلافته بدلالة الكتاب. و ثبتت خلافة عمر رضي الله عنه باستخلاف أبي بكر رضي الله عنه. و إن كان الداعي عمر رضي الله عنه ثبتت خلافته بدلالة الكتاب و ثبتت خلافة أبي بكر رضي الله عنه بصحة خلافته. لأن أبا بكر رضي الله عنه لو لم يكن محقا لما صح خلافة من استخلفه. و الله الموفق. (و60ب-169)

فصل

القول في إمامة عثمان رضي الله عنه

و لما ثبت إمامة عمر ثبت خلافة عثمان أيضا رضي الله عنهما. فإن عمر رضي الله عنه لما طعن جعل الأمر شورى بين ستة: عثمان و علي و عبد الرحمن بن عوف و طلحة و الزبير⁶²⁴ إلي اختيار عبد الرحمن و رضوا بحكمه. فاختار هو عثمان ابن عفان لمحض من الصحابة رضي الله عنهم و عقد لهم الخلافة فبايعوه و اتفقوا عليه فصعد علي منبر رسول الله صلي الله عليه و سلم من ساعته. لأن ذلك كان و قت صلاة الجمعة. فلما قال الحمد لله سكت و ارتح عليه. فقال: إن أبا بكر و عمر كانا يعدان لهذا المقام مقالا و أنتم إلي إمام فعال اخرج منكم إلي إمام قوال و سيأتيكم الخطب علي وجهها. ثم نزل و صلي منهم الحمد و صلوا خلفه و كل ذلك دلالة الإجماع علي خلافته و إجماع الصحابة رضي الله عنهم حجة و لهذا احتج به أبو حنيفة رضي الله عنه لجواز خطبة الجمعة بقوله الحمد لله. فقد اجمعت فيه شرائط صحة الخلافة من النسب، و العلم، و التقوي، و الشجاعة، و العدالة.

و أئصف مع ذلك بفضائل كثيرة من الحلم و الحياء و الإنفاق علي رسول الله عليه السلام و حفظ القرآن، و جمعه، و قرائته، و صدق الفراسية، و الغمامة، و الديانة، و إلي غير ذلك من الأوصاف الذي يكثر تعدادها ثم عقد له الخلافة مع هذا الشرائط من أهل⁶²⁵ العقد و أجمع عليه المهاجرون و الأنصار مع أنهم خير هذه الأمة. و خير هذه الأمة خير الامم الموصوفون بالأمر بالمعروف و النهي عن منكر. قال الله تعالى: "كنتم خير أمة أخرجت للناس"⁶²⁶ فلو رأوا خلافته مكرًا لغيروه و أنكروا علي من اختاره و كل ما فعل عثمان رضي الله عنه في أيام خلافته لوراث الصحابة رضي الله عنهم. ذلك خلاف الحق و الصواب لما سكتوا عنه بل غيروه و أنكروا عليه و كانوا هم أولي بالأمر بالمعروف و النهي عن المنكر. (و60/170) و نصرة الحق و قهر الباطل من أهل مصر الذين خرجوا علي عثمان رضي الله عنه و حسروه و سألوه أن يخلع نفسه عن الخلافة و إلّا قتلوه و هم قوم لا يعيوا بهم.

و من زعم أن المهاجرين و لأنصار الذين شهد لهم رسول الله صلي الله عليه و سلم بالخيرية و رضوا بإمامة من ليس بأهل لها بل هو مستحق للخلع و أنقادوا لأوامره و نواهيه و يرون المناكير عن عثمان و يغمضون عنها و يمتنعون عن تغييرها و يتابعونه في إقامة الصلوات و الجمع و لأعياد و يمكنونه من التصرف في الأحوال و الأموال و الدماء بغير حق حتي جاء الغوغاء من أهل مصر و العراق من الجهال الذين لا علم لهم بشيئ من الأحكام و لا سابقة لهم في الإسلام و نصروا الدين و أقاموا الأمر بالمعروف و النهي عن منكر و تداركوا من حقوق الدين ما ضيعه المهاجرون و الأنصار. و حافظوا علي حدود الشرع ما أهمله أولئك الأخيار. فمن زعم هذا فقد طعن علي سائر الصحابة رضي الله عنهم أولا ثم علي علي آخرًا. ما هذا إلا غاية الحماقة أو نهاية الوقاية عصمنا الله بفضله و رحمته و ما نقل من أحوال عثمان رضي الله عنه مما يوهم ظاهره الطعن عليه. فبعضها مردود افتروا عليه الخصوم و بعضها مؤدل بتباديل صحيح. و شرح ذلك يطول علي أن كل ذلك منقول بطريق الأحاد. و

ق،ل: أيا ما كان 622

سورة الفتح 48/16 623

ق،ل: ثم فوض هؤلاء الخمسة الأمر إلي اختيار عبد الرحمن 624

ل: من هو أهل 625

سورة آل عمران 3/110 626

ما رواه أكثر علي من لا يوفق بنقله لا يعارف ما هو حجة قطعا و هو إجماع الصحابة رضي الله عنهم و فيما ذكرنا كفاية عن الشرح و الأطناب في الطعن و الجواب. و الله الموفق.

فصل

القول في إمامة علي رضي الله عنه

قد ذكرنا قبل هذا أن شرط إنعقاد الإمامة أحد شيئين: إما استخلاف الإمام و تنصيبه عليه و إما اختيار أهل العدل و الصلاح. فقال⁶²⁷ ثبت إمامة علي رضي الله عنه باختيار كبار الصحابة من المهاجرين و الأنصار رضوان الله عليهم أجمعين كما ثبت إمامة أبي بكر رضي الله عنه. فإنه روي أنه لما استشهد عثمان رضي الله عنه هاجت العسكر⁶²⁸ في المدينة و قصد (و 61) أهل الغوغاء من قتلة عثمان رضي الله عنه الإستلاء عليها و القتل بأهلها. فاشتغلت الصحابة رضي الله عنهم بتسكين هذه الفتنة و حسم مادتها. فعرضوا الخلافة علي رضي الله عنه و كان أهل مصر يميلون إليه فامتنع عن ذلك و لزم بيته. ثم عرضوا بعده علي طلحة. و كان أهل البصرة يميلون إليه فامتنع عن ذلك. ثم عرضوا علي الزبير بعده ذلك فامتنع أيضا عنها. و إنما امتنع كل واحد منهم إعظاما لقتل عثمان رضي الله عنه و انكارا علي قتله حتي مضت ثلاثة أيام من قتله. و خاف المهاجرون و الأنصار أن يسيع الفتنة في المدينة. عادوا إلي علي رضي الله عنه و سألوا منه قبول الخلافة و أقسموا عليه و ناشدوه الله في حفظ الإسلام و صيانة دار المهاجرين⁶²⁹ فقبلها بعد أن رأي في ذلك مصلحة بل واجبا لازما عليه قبولها.

فبايعه من حضره من كبار الصحابة رضي الله عنهم. منهم حزيمة ابن ثابت الأنصاري و أبو الهاشم ابن التيهان، و محمد ابن مسلمة، و عمار بن ياسر، و أبو موسى الأشعري، و عبد الله بن عباس و غيرهم رضوان الله عليهم. فبايعوه و هو يومئذ أفضل هذه الأمة، و أعلمهم، و أشجعهم، و أولاهم، بالإمامة. و هو رضي الله عنه ممن لا يخفي علي ذي عقل و دين. فضله و شرفه و نسبه و حسبه و ديانتته و شجاعته و علمه و ورعه و زهده و اختصاصه برسول الله صلي الله عليه و سلم من تربيته إياه صغيرا و تزويجه بنته فاطمة الزهراء كثيرا رضي الله عنهم. ثم قال: " من كنت مولاه فعلي مولاه. اللهم وال من والاه، و عاد من عاداه، و أنصر من نصره و أخلد من خذله"⁶³⁰ و قال: " أنا مدينة العلم و علي بابها"⁶³¹ و قال صلي الله عليه وسلم: " أن تولوا عليا تجددوه هاديا مهديا و قد ولوه فيكون هاديا مهديا بإخبار النبي صلي الله عليه و سلم"⁶³² و صح "أنه عليه السلام صعد علي جبل حراء و معه أبو بكر و عمر و عثمان و علي رضي الله عنهم فتحرك الجبل فقال: أسكن حراء فما عليك إلا نبيا و صديقا و شهيدا." (و 62-171) فيه دلالة علي أن عمر و عثمان و علي رضي الله عنهم قتلوا شهيدا مظلومين. و كذا قوله صلي الله عليه و سلم لعمار بن ياسر رضي الله عنه: "قد قتلك الفئة الباغية"⁶³⁴ و قد قتل يوم سفين تحت راية علي. و لو لم يكن علي إماما حقا لم يكن من خرج عليه و قاتله باغيا.

و كذا كان محققا يوم الجمل و من قاتله بالاجتهاد نحو طلحة و الزبير و عائشة رضي الله عنهم و علي قول من قال كل مجتهد مصيب في الفروع كان الكل مصيبا. و عندنا المصيب علي رضي الله عنه. روي أن عائشة رضي الله عنها لم تقصد قتال يوم الجمل و إنما خرجت للإصلاح بين الفئتين. فإن الامر إلي الحرب ثم رد علي عائشة رضي الله عنها إلي المدينة مكرمة مصونة.

و صح أن عائشة رضي الله عنها ندمت علي خروجها يوم الجمل. فكانت تبكي علي ذلك حتي يبطل خمارها. و كذا روي أن طلحة حين يحود بنفسه مد يده إلي شاب من عسكر علي رضي الله عنه و قال أبسط يدك لأبياعك لأمر المؤمنين. وإنما فعل ذلك ليكون موته علي بيعة إمام عدل. و بعض أصحابنا رحمهم الله إدعوا إجماع الصحابة علي خلافة علي رضي الله عنهم

627 ق،ل: فنقول

628 ق،ل: الفتنة

629 ق: الهجرة

630 سنن الترميزي، مناقب، 19

631 المستدرک، حاکم النيسابوري، ج. 3 ص. 137

632 المسند، أحمد بن حنبل، ج. 1، ص. 108

633 صحيح مسلم، فضائل الصحابة، 50

634 صحيح البخاري، باب الجهاد، 17، صحيح مسلم، الفتن، 70

أيضا. فإنهم اتفقوا يوم شوري أن الخلافة لا تعدوا احد هذين الرجلين إما عثمان و عليّ. فإذا خرج عثمان رضي الله عنهما بالقتل من البيت كان الإجماع ثابتا علي خلافة علي رضي الله عنه.

فصل

القول في تفضيل خلفاء الرشدين رضي الله عنهم أجمعين

اتفق جمهور الأئمة⁶³⁵ علي تفضيل هؤلاء الأربعة علي سائر الصحابة رضي الله عنهم غير طائفة من غلاة الروافض ممن حكموا بكفر الشيخين.⁶³⁶ وكذا طائفة من أولاد العباس بن عبد المطلب يفضلون العباس عليهم. ثم اجمع أهل السنة نصرهم الله أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه أفضل الناس بعد رسول الله صلي الله عليه وسلم خلافا لجميع الروافض وأكثر المعتزلة. و توقف الجبائي في تفضيله (و 62-171) علي علي رضي الله عنه. و الصحيح ما قاله أهل السنة كثرهم الله بل لا ينكر فضله إلا معاند أو جاهل. إذ هو رضي الله عنه كان أعظم الناس بعد رسول الله صلي الله عليه وسلم في قلوب الصحابة رضي الله عنهم، و أهيبهم في صدورهم، و أجلبهم في عيونهم حتي قال عمر رضي الله عنه لأبي عبيدة الجراح حين قال له أبو عبيدة: يا عمر أبسط يدك لأبيابك. فقال عمر رضي الله عنه: تقول هذا و أبو بكر حاضر و الله ما لك في الإسلام فهة إلا هذا اي سقطه و زلة. و لما رأي النبي صلي الله عليه وسلم أبا الدرداء يمشي امام أبو بكر رضي الله عنه فقال له: "أتمشي أمام من هو خير منك. والله ما طلعت الشمس و لا غربت علي أحد أفضل من أبي بكر في الأولين و الآخرين إلا النبيين و المرسلين".⁶³⁷ وكذا قوله صلي الله عليه وسلم لمحضر من الصحابة رضي الله عنهم "ما فضلكم أبو بكر بكثرة صوم ولا صلاة و لكن فضلكم بشيئ وقر في قلبه"⁶³⁸ ولما خرج من الغار و قال: " أبشر يا أبا بكر فإن الله يتجلي للناس عامة و لك خاصة. و قال: لو كنت متخذا خليلا لاتخذت أبا بكر خليلا ولكن صاحبككم خليل الرحمن"⁶³⁹

ثم بعده عمر رضي الله عنه لقوله صلي الله عليه وسلم: " اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر و عمر"⁶⁴⁰ و قال فيهما: "هما مني بمنزلة السمع والبصر"⁶⁴¹ و قال صلي الله عليه وسلم: "أبي بكر و عمر سيدا أهل الجنة"⁶⁴² وكذا قال: "لو كان بعدي نبي لكان عمر"⁶⁴³ وكذا قول أبو بكر رضي الله عنه حين قيل وليت علينا فظا غليظا فما أنت قائل لربك؟ قال إذن أقول لربي: "وليت عليهم خير عبادك" و عن محمد بن الحنفية رضي الله عنه أنه قال: " قلت لأبي عن خير الناس بعد رسول الله صلي الله عليه وسلم قال: أبوبكر. قلت: ثم من؟ قال: ثم عمر. قال: حيث أن أقول ثم من؟ فيقال: عثمان. فقلت: ثم أنت يا أبت؟ فقال: ما أبوك إلا رجل من المسلمين.

ثم بعد⁶⁴⁴ رضي الله عنهما أفضل ممن سواه علي قول عامة أهل السنة نصرهم الله إلا رواية عن أبي حنيفة رضي الله عنه (و 63-172) أنه كان يفضل عليا علي عثمان رضي الله عنهما. و هو قول الحسين بن الفضل البجلي و محمد بن إسحاق بن حزيمة. و توقف أبو العباس القلانسي من أهل الحديث في ذلك. و الصحيح الذي عليه عامة أهل السنة⁶⁴⁵ و الجماعة نصرهم الله و هو الظاهر من قول أبي حنيفة رضي الله عنه لما روي عن بن عمر رضي الله عنهما أنه قال: كنا نقول و رسول الله عليه السلام حي أفضل الأمة أبوبكر و عمر و عثمان. و كذا خشية محمد بن الحنفية عن قوله علي ثم عثمان دليل أنه عرف من رأي أبيه أنه يفضل عثمان علي نفسه حتي قال له ثم أنت يا أبت؟ ثم هو مخصوص بفضائل من بين الصحابة رضي الله عنهم نحو جهاد جيش العسرة و استحيا الملائكة منه و إقامة النبي صلي الله عليه وسلم يده مقام يد عثمان في بيعة الرضوان و تزويج النبي

635 ق،ل: + و العقلاء

636 ق،ل: + أو نفر الشخصين

637 المسند، أحمد بن حنبل، ج.3، ص. 163

638 نواذر الأصول، حاكم الترميزي، ج.1، ص. 88

639 الموضوعات، ابن الجوزي، ج.1، ص. 304-308

640 الترميزي، المناقب، 16، ابن ماجة، المقدمة، 11

641 الجمع الصغير، السيوطي، ج. 1، ص. 13

642 ابن ماجة، المقدمة، 11

643 صحيح البخاري، فضائل أصحاب النبي، 6/37

644 ق،ل: ثم بعد عمر عثمان أفضل من سواه

645 ق،ل: ما عليه عامة أهل السنة

صلي الله عليه وسلم بنته رقية و أم كلثوم منه. وكذا جمع القرآن و رفع الإختلاف من بين الأمة إلي فضائل كثيرة و ليس غرضنا بيان فضائلهم. و لكن العرض بيان الترتيب في فضلهم.

ثم بعضه علي رضي الله عنه إذ هو خاتم الخلفاء الراشدين. و تمت بخلافة النبوة لقوله صلي الله عليه وسلم: "الخلافة بعدي ثلاثون سنة." ⁶⁴⁶ و كان ⁶⁴⁷ سنتين لأبي بكر و عشرا لعمر و اثني عشر لعثمان و سنة لعلي رضي الله عنهم. فتمت خلافته ثلاثون سنة. و قال عليه السلام: "يا علي لا يحبك إلا مؤمن و لا يبغضك إلا منافق شقي." و كذا قال عليه السلام: "أنا مدينة العلم و علي بابها" ⁶⁴⁸ و مما يدل علي فضل هؤلاء الأربعة والإشارة به إلي ترتيب فضلهم ما روي أنس بن مالك رضي الله عنه عن النبي صلي الله عليه وسلم أنه قال: "من أحب أبا بكر فقد أقام الدين و من أحب عمر فقد أوضح السبيل و من أحب عثمان فقد استنار بنور الله تعالى و من أحب عليا فقد استمسك بالعروة الوثقى." ⁶⁴⁹ و هذا الحديث يدل علي تفضيل (و 62-172) مراتبهم. فإنه عليه السلام جعل محبة علي رضي الله عنه استمساكا بالعروة. ⁶⁵⁰ و هو بداية سالك الطريق أن يتمسك بعروة. ثم جعل محبة عثمان رضي الله عنه الإشارة بنور الله تعالى و هو المقام الثاني. ثم السلوك في الطريق الواضح و أنه يحصل محبة عمر رضي الله عنه ثم إقامة جميع خصال الدين و هو الكمال. و ذلك يحصل بمحبة أبي بكر رضي الله عنه. و الله و لي التوفيق.

و أما القول في تفضيل أولادهم

و قال بعضهم لا نفضل بين ⁶⁵¹ الصحابة رضي الله عنهم أحدا إلا بالعلم و التقوي. و الأصح أن نفضل أولادهم علي ترتيب فضل آبائهم إلا أولاد فاطمة رضي الله عنها. فإنهم يفضلون علي أولاد أبي بكر و عمر و عثمان رضي الله عنهم لقرابهم من رسول الله صلي الله عليه وسلم. فهو العثرة الظاهرة و الذرية الطيبة الذين أذهب الله عنهم الرجس ⁶⁵² و يطهرهم تطهيرا.

و أما القول في عموم الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين

فهم أفضل الأمة بعد هؤلاء الأربعة لشهادة النبي صلي الله عليه وسلم إياهم بالخيرية. لقوله عليه السلام: "خير القرون قرني الذي أنا فيهم" ⁶⁵³ إذ هم المختارون لصحبته رسول الله صلي الله عليه وسلم العالون بنصرة دين الله تعالى. فمن السنة أن يعتقد المؤمن محبتهم عن ⁶⁵⁴ العموم و يكف لسانه عن الطعن و القدح في واحد منهم. و لا يذكر ما شجر بينهم بل يكل أمرهم إلي الله تعالى و يقول "تلك أمة لها ما كسبت و لكم ما كسبتم و لا تسئلون عما كانوا يعملون" ⁶⁵⁵

القول في مسائل التعديل و التجويز

فإذا فرغنا من تقرير الرسالة و توابعها نشغل بعد ذلك بمسائل التعديل و التجويز إذ في أكثرها خلاف بيننا و بين الخصوم. و لا بد لذلك من تقديم بيان الحكمة و السفه. فإن هذه المسائل بُني عليه. فنقول اختلف أهل اللغة في تفسير الحكمة. قال ابن الأعرابي "الحكمة هي العلم و الحكم بمعنى العالم" فيكون هذا التفسير، ضده الجهل (و 64-173) و قال غيره الحكمة أحكام الأمر و إتقانه و الحكيم هو المحكم فعيل بمعنى مفعول كالأليم بمعنى المولم. و قال بعضهم الحكمة إصابة الفعل و القول. و قال بعضهم الحكمة وضع الأشياء في مواضعها و ضدها علي هذا التفسير السفه. و السفه خفة تعثري الإنسان إما من الفرح أو من الصعب تحمله علي الجري علي موجب الهوي. و هو في حقيقة اللغة التحرك و الإضطراب كما قال ذو الرمة:

جرين كما اهتزت رماح تسفحت أعاليها من الرياح النواسم

⁶⁴⁶ سنن الترميزي، 12/244

⁶⁴⁷ ق: كانت

⁶⁴⁸ حاكم النيسابوري، المستدرک، ج. 3، ص. 137

⁶⁴⁹ صحيح البخاري، فضائل أصحاب النبي، 3

⁶⁵⁰ ق: ل: الوثقي

⁶⁵¹ ق: ل: بعد

⁶⁵² ق: ل: أهل البيت

⁶⁵³ صحيح مسلم، فضائل أصحاب النبي 52

⁶⁵⁴ ل: علي

⁶⁵⁵ سورة البقرة 2/134، 2/141

أي تحركت و اضطربت هذا بيان اللغة. اما أهل الكلام اختلفوا فيه. فعند المعتزلة الحكمة: "كل فعل فيه منفعة لفاعله أو لغيره".⁶⁵⁶ وعند الأشعرية: "الحكمة كل فعل وقع علي قصد فاعله. و السفه ما وقع علي خلاف قصد فاعله." و عندنا: "الحكمة كل ما فعل له عاقبة حميدة و السفه ما خلا عن العاقبة الحميدة، سواء كانت فيه منفعة أو لم يكن." و أثر هذا الإختلاف يظهر في الفروع نتبين بعد هذا إن شاء الله تعالى.

ثم الحكمة صفات المدح و الكمال و والسفه من صفات الذم و النقصان. و اتفق جميع الأمة أن الله تعالى موصوف بالحكمة منزّه عن السفه. و لكن اختلفوا بعد ذلك فيما بينهم في أفعال معينة أنه من باب الحكمة أو من باب السفه. فمن جعلها حكمة جورّ صدورها من الله تعالى و أما من جعلها سفها عدّها ممتنعا عن الصانع الحكيم جل و علا. و جنس هذه المسائل يسمى مسائل التعديل و التجويز. فنبدأ بمسألة خلق أفعال العباد إذ هي من مقدمات تلك المسألة⁶⁵⁷ و نسأل الله العون و التوفيق فإبه خير موفق.

القول في الإستطاعة

قال أهل السنة نصرهم الله: إستطاعة الأفعال ثابتة للعباد. و يسمى ذلك قدرة، و قوة، و وسعاً، و طاقة. فإن هذه الألفاظ (و 64- 173) متقاربة المعاني في اللغة و في عرف المتكلمين الكل عبارة عن معني واحد كا الأسماء المترادفة. و قالت الجبرية رئيسهم جهم ابن صفوان: لا قدرة للعباد علي الأفعال. و لا فعل لهم في الحقيقة و لا اختيار. بل العبد مجري خلق الله تعالى فيه كالجمادات يظهر فيه أثر صنع الله تعالى من غير صنعه و كسبه. و قولنا قام و قعد و مشي يميز لنا قولنا⁶⁵⁸ طال و شاح و مات. فالحجة لأهل الحق نصرهم الله من حيث النص و المعقول.

أما النص قوله تعالى: "و لله علي الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً"⁶⁵⁹ و كذا الآيات التي نص فيها علي الإستطاعة. و الفعل و العمل حجة لنا في المسئلة أيضاً. و كذا الأمر و النهي لمن لا قدرة له علي العقل و العمل للعبد. فإن الأمر و النهي لمن لا قدرة له علي العقل خارج عن الحكمة. و كذا لو لم يكن للعبد فعل و ما حصل منه يكون فعل الله تعالى. لكان الله تعالى أمراً و ناهياً لنفسه و وعد لثواب و اوعد للعقاب علي فعل نفسه. و إنه محال.

و أما المعقول و هو أن من تأمل و أنصف من نفسه أن حالة في تحريك اليد عند حاجته إلي ذلك علي حسب الحاجة يخالف حالة المرتعش في حركة⁶⁶⁰ الأعلي سبيل الإضطرار شاء أو أبي. و من أنكر الفعل، و القدرة، و الإختيار فقد أنكر الحس و الضرورة. فإن التفرقة بين حالة الإختيار و حالة الإضطرار ثابتة بطريق الضرورة. و من أنكر ذلك فقد أنكر أيضاً قوله و دليله و حجته و إقراره و انكاره. و فيه رجوع إلي مذهب السوفسطائية، عصمنا الله عن ذلك و الله موفق.

فصل

و اعلم أن الإستطاعة علي نوعين. أحدهما: سلامة الآلات. والمعني من ذلك صلاحية الآلة لقبول القدرة الحقيقية و أن يكون بحالة يصح الفعل منها عادة و لا خلاف في أنها سابقة علي الفعل (و 65- 174) و هي شرط صحة التكليف و هي المعينة بقوله تعالى: "و لله علي الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً"⁶⁶¹ و كذا في إخبار المنافقين عن أنفسهم لو استطعنا لخرجنا معكم.

و الثاني: حقيقة القدرة التي يتنها بها الفعل و هي عرض يحدثها الله تعالى في الحيوان لفعله الإختياري مقارنة لفعله عند أهل السنة نصرهم الله. و قالت المعتزلة و الضرارية و كثير من الكرامية أنها سابقة علي الفعل و دلالة ثبوت الإستطاعة. و

⁶⁵⁶ ق،ل:أو لغير الفاعل.و السفه ما خلا عن المنفعة لفاعله أو لغير فاعله.

⁶⁵⁷ ق،ل:من أمهات المسائل و نقدم عليه فصل الإستطاعة أو هو من مقدمات تلك المسألة

⁶⁵⁸ ق:بمنزلة قولنا

⁶⁵⁹ سورة آل عمران 3/97

⁶⁶⁰ ل:حركة يده

⁶⁶¹ سورة آل عمران 3/97

لهذا⁶⁶² الإعتبار في القرآن قوله تعالى في زم الكفرة: "ما كانوا يستطيعون السمع و ما كانوا يبصرون."⁶⁶³ و الذم إنما يلحق⁶⁶⁴ الإنسان بعدم القدرة الحقيقية مع سلامة الآلة لا بفوات سلامة الآلة. لأنه يكون مجبوراً في ذلك. فيكون معذوراً فيه و كذا في قول صاحب موسى عليهما السلام: "إنك لن تستطيع معي صبرا"⁶⁶⁵ يعني لن تصبر مع سلامة الآلة. إذ لو كان⁶⁶⁶ مع فواتها لم يستحق العقاب بترك الصبر و شبهة من يقول بتقدم الإستطاعة علي الفعل. قوله تعالى: "خذوا ما آتيناكم بقوة"⁶⁶⁷ و كذا قوله تعالى: "يا يحي خذ الكتاب بقوة"⁶⁶⁸ و الأخذ بالقوة إنما يتحقق إذا تقدمت القوة علي الأخذ كالأخذ باليد. إنما يتحقق بحصول اليد سابقاً علي الأخذ لا مقارناً له. ومن حيث المعقول أن القدرة لو لم تكن سابقة علي الفعل لم تكن للكافر في حاله الكفر القدرة علي إيمان حقيقة و هو مأمور بالإيمان في تلك الحالة. فيكون الأمر لغير القادر. و إنه تكليف ما ليس في الوسع. و إنه منفي سمعا و عقلا. و أما⁶⁶⁹ قوله تعالى: "لا يكلف الله نفساً إلا وسعها"⁶⁷⁰ و أما العقل فلأن تكليف الإنسان مالم يس في وسعته (و 65-174) خارج عن قضية الحكمة كتكليف المفقود بالمشي و الأعمي بالنظر. فلا يجوز نسبته إلي الحكيم جلا جلاله. و لأن الكافر لو لم يكن له قدرة الإيمان لكان معذوراً أي لا عذر في الشاهد لمن يخاطب بترك الفعل أبلغ من أن يقول لم أقدر عليه. و إن كان الكافر معذوراً لم يكن تعذيبه علي الكفر عدلاً و حكمة.

و حختنا في ذلك: أن الإستطاعة الحقيقية التي يحصل بها الفعل عرض. و العرض يستحيل بقاؤه إلي الزمان الثاني. فإذا كانت سابقة علي الفعل تنعدم وقت الفعل فيكون الفعل واقعاً ممن لا قدرة له. و لو صح الفعل ممن لا قدرة له لصح من العاجز و إنه محال. و لأن الخصم إنما يشترط سبق القدرة علي الفعل ليصح⁶⁷¹ التكليف بالفعل. فإذا صح وجود الفعل بالا قدرة آية حاجة إلي اشتراط القدرة إلي التكليف⁶⁷² فيحتاج فيه إلي بيان شينين إلي بيان أن العرض معني وراء الذات ثم إلي بيان أنه يستحيل بقاؤه. و قد سبق الكلام في كون العرض معني زائداً. و إنما الحاجة هنا إلي إثبات استحالة بقاء الأعراض فنقول اتفق أهل السنة علي استحالة بقاء الأعراض و ساعدتهم علي ذلك الكعبي و أحمد و الشطوي و أبو حفص الضميري من جملة المعتزلة.

و زعم أبو الحزيل و الجبائي و ابنه و ضرار بن عمر و النجار أن بعض الأعراض باقية و بعضها غير باقية إلا أن فيما بينهم إختلاف في تعيين الباقي منها و غير الباقي. و لا فائدة في ذكرها إذ لا طائل تحتها. و قال النظام الأعراض يستحيل بقاءه. ولكن لا عرض عنده إلا الحركة. و أما الألوان و الطعوم و الروائح و ما سواها كلها أجسام جازة البقاء. و زعم الكرامية أن الأعراض كلها (و 66 – 175) جائزة البقاء بقول الله تعالى: إياها أبق و إنما تفني إذا قال لها افن. و كذلك قولهم في بقاء الأجسام و فنائها.

و الصحيح قولنا لأن استحالة بقاء بعض الأعراض ثابتة بالحس و استحالة بقاء جميعها متفرقة في العقل. لأن البقاء معني وراء الباقي بدليل أن الجوهر في أول احوال وجوده يوصف بالوجود ولا يوصف بالبقاء. فلو كان بقاء الجوهر نفس وجوده لما انفك وجوده عن البقاء في الزمان الأول. و صح اتصافه بالبقاء في تلك الحالة. و تحقيقه أن البقاء لو لم يكن معني وراء الباقي لكان بقاؤه لذاته لا لمعني فيه. فيكون ذاته علة بقاءه. و لو كان كذلك لا ينفك وجوده عن الاتصاف بالبقاء و مع ذلك لا يوصف بالبقاء في أول احوال وجوده مع قيام العلة الموجبة للبقاء، و هي الذات عندكم. ولو جاز ذلك لجاز أن لا توصف الذات بكونها أسود مع قيام السواد بها، و إنه محال. و إنه إذا وجد الجوهر ثم انعدم في الزمان الثاني من وقت وجوده صح قول القائل وجد. و لم

662 ق، ل: علي هذا

663 سورة الهود 11/20

664 ل: يتحقق

665 سورة الكهف 18/67

666 ق: +ذلك

667 سورة البقرة 2/63

668 سورة مريم 19/12

669 ق، ل: السمع

670 سورة البقرة 2/286

671 ق: به

672 ق، ل: للتكليف

يبقى و لو كان الوجود و البقاء واحداً⁶⁷³ لكانا من الأسماء المترادفة نحو الجلوس و القعود. فيكون قوله وجد و لم يبق كقوله وجد. و لم يوجد كقوله بقي و لم يبق. فيصير متناقضاً كقول القائل جلس ولم يقعد او قعد و لم يجلس. و مع ذلك صح قول القائل وجد و لم يبق و لم يعد متناقضاً علم أن البقاء مع وراء الذات.⁶⁷⁴ و لأن البقاء لو لم يكن معني وراء الذات لكان الباقي باقياً لذاته. فيكون ذاته علماً⁶⁷⁵ لبقائه فحينئذ يستحيل عدمه مع قيام ذاته الموجب لبقائه. و لأن الباقي لو كان باقياً لذاته لكان الأسود أسود لذاته. فتكون ذاته علة سواده. ثم يستحيل تقدير (و 66-175) بياضه مع قيام ذاته الذي هو علة سواده. فيكون سواده واجباً عقلاً. وما كان واجباً في العقل لا ينعدم بضده. بل يقدر له ضد و مع ذلك الأمر فصيح بخلافه ما ادعينا أن البقاء معني وراء الباقي. إذا ثبت هذا فنقول الاعراض لا قيام لها بذاتها.⁶⁷⁶ إذ تقدير حركة من غير متحرك مما يحيله العقل. وكذا هذا في سائر الأعراض فلو كان الاعراض باقياً لوجب قيام الباقيّة. و إذا استحال قيامه بذاته استحال قيامه⁶⁷⁷ به إذ لا قيام له بذاته يستحيل قيام غيره بذاته و لأنه لو جاز قيام العرض بالعرض لجاز أن تقوم الحياة أو الموت بالقدرة. فتكون القدرة حية أو ميتة و هو محال. فكذا البقاء. و لأن العرض لو كان باقياً لكان بقاءه غير بقاء الجوهر لأنهما متغايران لا محالة و يستحيل بقاء شئيين متغايرين ببقاء⁶⁷⁸. و لو كان كذلك لتصور بقاء القدرة مع قيام⁶⁷⁹ القادر. و كذا بقاء العلم مع فناء العالم. و لو جاز ذلك لجاز وجود القدرة و العلم ابتداء من غير وجود العالم و القادر وإنه محال. و ما يؤدي إلي المحال فهو محال أيضاً.

و إذا ثبت أن الإستطاعة عرض و هي مستحيلة البقاء فلو كانت سابقة علي الفعل لانعدمت وقت الفعل. فيوجد الفعل بلا قدرة. فإذا ثبت علي زعم⁶⁸⁰ الخصم القدرة معدومة وقت الفعل والفعل معدوم وقت القدرة، و الخصم إنما يشترط القدرة سابقة علي الفعل ليكون التكليف المقادر فيتصور منه الفعل. فإذا صح وجود الفعل مما لا قدرة له و جب ذلك آية حاجة إلي اشتراط القدرة وقت التكليف.

و تحقيق هذا الكلام و هو أن العبد لو كان مأموراً بالفعل وقت (و 67-176) وجود القدرة عليه و الفعل منه في تلك الحالة فيستحيل لكان مأموراً فيما يستحيل وجوده منه و لو كان مأموراً ليفعل في الثاني من الزمان.⁶⁸¹ و لا قدرة له في الثاني من الزمان لكان مأموراً بما لا قدرة له عليه. فيكون هذا قولاً بتكليف ما لا يطاق، وأنه خارج عن قضية الحكمة باتفاق بيننا و بين الخصم. فإنهم يشنعون علينا أن القول باقية أن القدرة مع الفعل غير سابقة عليه قول بتكليف ما لا يطاق. و في الحقيقة هم القائلون بذلك علي ما قدرنا و لأن القدرة لما لم تكن وقت الفعل لا يمتنع العجز في تلك الحالة. فربما يقوم به العجز و يصح منه الفعل في حالة العجز فيؤدي إلي القول باستحالة الفعل مع القدرة. و جواز الفعل مع العجز و إنه محال. و لأن تعلق بالفعل بالقدرة الزم من تعليقه بالآلة لتحقيق فعل الله تعالى بدون الآلة. و استحالته بدون القدرة. فإن علة الفعل هو لا قدرة. و آلة شرطت لتكامل القدرة الناقصة. و لهذا اختص به الخلق و استغني عنها الخالق جل جلاله لكمال قدرته. ثم يستحيل تحقق الفعل من الخلق مع عدم الآلة وقت الفعل. وإن كانت موجودة قبله كالأخذ حال عدم اليد و المشي حال عدم الرجل. فأولي أن يستحيل تحقق الفعل لحال عدم القدرة. و إنها الزم من القدرة.⁶⁸²

فإن قيل هذا الإلزام إنما يتوجه علي من يزعم أن القدرة منعدمة وقت الفعل و نحن نذكر ذلك. فإن عندنا القدرة قائمة وقت الفعل اما علي قول من ادعي القدرة بقاء فلا شك. فإنها (و 67-176) إذا بقيت وقت الفعل كان الفعل حاصلًا من القادر لا

673 ق: و لو كان البقاء و الوجود واحداً

674 ق، ل: الوجود

675 ق، ل: علة

676 ق: بذواتها

677 ل: قيام العرض بذاته استحال قيام البقاء إذ ما لا قيام له

678 ل: واحد

679 ق: فناء

680 ق، ل: فإذا عل زعم الخصوم

681 ق، ل: لكان مأموراً بالفعل وقت وجود القدرة عليه و الفعل في تلك الحال مستحيل لكان مأموراً ليفعل في الثاني و لا قدرة له في الثاني لكان مأموراً بما يستحيل وجوده منه.

682 ل: الآلة

من غير القادر. و اما علي قول من سلم استحالة بقاء القدرة فإنه يقول بتجدد أمثالها عقب زوالها. ما من قدرة زالت إلا و حدثت عقبيتها مثلها كما ذكرتم في سائر الأعراض فيكون الفعل من القادر أيضا.

قلنا لا محيص⁶⁸³ لكم بهذا الكلام عما توجه عليكم من الإلزام فإذا اتينا بالدليل استحالة بقاء القدرة إلي الزمان الثاني بطل دعوي بقائها إلي وقت الفعل. ثم علي تقدير أن تكون باقية إلي وقت الفعل. هل يجوز عندكم قرار الفعل بها في الزمان الأول أم لا. إن قلتم يجوز ذلك فقد قررتم بجواز الفعل من غير سابقة القدرة. و إن قلتم لا يجوز ذلك. قلنا و كيف جاز في الزمان الثاني. و هو عين ما في الزمان الأول و لم يحدث فيها حتي أوجب تغييرها عما كانت عليه.⁶⁸⁴ و لنن جوزتم هذا فجوزوا أن يمتنع الفعل مع العجز في الزمان الأول، و يجوز في الزمان الثاني.

و أما قول من يقول بتجدد أمثالها⁶⁸⁵ عقب زوالها. قلنا القدرة التي تحدث مقارنة للفعل. هي قدرة هذا الفعل المقترن بها ام قدرة فعل آخر يتعقبها. إن قلتم قدرة هذا الفعل المقترن بها فالفعل الذي يحدث عقبه خلا من القدرة السابقة عليها. لأن هذه القدرة لما صرفت للفعل المقترن بها صار وجودها في حق الآخر و عدمها علي السواد. إذا جاز خلو فعل واحدة عن قدرة سابقة عليها جاز خلوه سائر الأفعال. و عندكم لا يجوز ذلك. و لأن الفعل إذا حصل بالقدرة (و 68 - 177) المقارنة به بقيت القدرة السابقة علي الفعل ضائعة لا أثر لها في وجود هذا الفعل. فيكون وجوده و عدمه بمنزلة. فإن قلتم قدرة فعل آخر بعده يتعقبه فنقول إذا عرفت هذه المقدمة إلي فعل آخر بعده خلا هذا الفعل المقترن عن القدرة. فيكون هذا الفعل من غير القادر و كذا أكل فعل يحصل عقبه يكون قدرته سابقة علي الفعل أيضا. فيكون بلا قدرة فيلزمكم جميع ما ذكرنا. و لأن توافقنا أنه يستحيل و جود الفعل بقدرة سابقة علي الفعل بأوقات كثيرة. متي كان منعدمة وقت الفعل. فكذا يستحيل دخول الفعل بقدرة سابقة بزمان واحد إذ لا تفاوت بينهما في كونها معدومة وقت الفعل .

أ لا تري أن البطش كما يستحيل بيد قبل البطش بأزمنة كثيرة يستحيل بيد زالت قبل البطش بزمان واحد فكذا هذا. و احتج بعض أصحابنا رحمهم الله في المسئلة أن القول بتقديم الإستطاعة علي الفعل يوجب استغناء العبد عن الله تعالي وقت الفعل و انه محال. فما يؤدي إليه يكون أيضا محالا. و تفقت الأمة علي سوال المعونة و التوفيق من الله تعالي في كل لحظة و لمحظة عن جميع أعماله.⁶⁸⁶ و لو أعطي الإنسان قوة الطاعة قبل فعلها لم يكن لسؤال ذلك من الله تعالي معني و فائدة.

فصل

و إذا انتهي الكلام إلي هاهنا لا بد من معرفة فصل يتعلق به و هو أن القدرة الواحدة هل تصلح للضدين أم لا. فنقول إتفق القائلون بتقديمها علي الفعل أنها تصلح للضدين. القائلون⁶⁸⁷ بأنها مقارنة للعقل اختلفوا فيما بينهم. فمنهم من قال لا تصلح للضدين و هو قول عامة الأشعرية و ابن العباس بن شريح من أهل الحديث و ابن الراوندي (و 67 - 177) و جميع متكلمي أهل الحديث.⁶⁸⁸ و قال أبو حنيفة رضي الله عنه: إنما⁶⁸⁹ تصلح للضدين علي سبيل البذل. و تابعه في ذلك القلانسي من الأشعرية و أبو العباس ابن شريح من أهل الحديث. و ابن الروندي احتج من قال أنها تصلح للضدين أن قدرة الإيمان يسمى توفيقا و قدرة الكفر يسمى خذلانا. ولو صلحت القدرة الواحدة للضدين تصلح أن يأتي بالتوفيق الكفر و بالخللان الإيمان و هذا قول لا يتفوه به عاقل. و تحقيقه أن الإنسان يسئل⁶⁹⁰ من الله تعالي التوفيق و يتعوذ به من الخذلان. و لما صلح كل واحد منهما لما يصلح له الآخر لم يكن أحدهما بالسؤال أولي من الآخر. و لأن الجمع بين المتضادين حال وجود القدرة غير ممكن و لا بقاء لها بعد العرف إلي أحدهما ليصرف إلي ضد آخر. فلا يكون قدرة لهما بل لما صرفت إليه.

683 ق:مخلص

684 ق:ل:معني أوجب تغييرها

685 ق:ل:و أما علي قول من يقول بتجدد أمثالها

686 ل:أفعالهم

687 ق:++ و أما ل:++فأما

688 ق:ل:و هو قول عامة الأسعرية و جميع متكلمي أهل الحديث.

689 ق:إنها

690 ق:الناس يسألون

و أما حجة أبي حنيفة رضي الله عنه و من تابعه في ذلك أن كل سبب من أسباب الفعل يصلح للضدين نحو الآلات و الأدوات لتتيمم القدرة الناقصة. كاللسان يصلح للصدق و الكذب. والخير لليد و الكبير.⁶⁹¹ فكذا حقيقة القدرة التي يحصل بها الفعل. و تحقيقه أن الطاعة مع المعصية إنما يختلفان بالإضافة إلي الأمر و النهي و إلي قصد الفاعل إلي ذلك. فأما من حيث ذات الفعل لا اختلاف بينهما من حيث الإضافة إلي الأمر و النهي و قصد الفاعل. مثاله السجدة للضم معصية و لله تعالى طاعة. و الاختلاف بينهما من حيث الإضافة إلي الأمر و النهي و قصد الفاعل. فأما نفس السجدة لا تفاوت في ذاتها فإنها في كلا حالين وضع الجبهة علي الأرض و كذا حركة اللسان لا يتفاوت بين الصدق و الكذب نظيره. إذ قال زيد في الدار أن كان كما أخبر فهو صدق و إن كان بخلاف ما أخبر فهو كذب. و اللفظ في الحالين واحد. و القدرة إنما صارت علة الفعل من حيث ذاته لا من حيث النسبة إلي (و 69-178) الأمر و النهي و القصد. فصح ما ادعيه أن القدرة الواحدة⁶⁹² تصلح للدين إلا أنها إذا صرفت للطاعة سميت توفيقاً و إذا صرفت إلي المعصية سميت خذلاناً. و ذلك لا يوجب اختلافاً في ذاتها كوضع الجبهة إلي الأرض. إذا كان⁶⁹³ لله تعالى سمي طاعة. و إذا كان لغير الله تعالى سمي معصية. و حقيقة الوضع في الحالتين واحد و هو تحريك الرأس إلي جهة السفلى. فكذا هذا. و قوله الجمع بين الضدين غير ممكن و لا بقاء للقدرة بعد الصرف إلي أحدهما للتصرف إلي ضد آخر. قلنا هذا إنما يلزمنا أن لو حكمنا بكونها صالحة للضدين علي الإطلاق. و أما إذا قلنا إنها صالحة للضدين علي سبيل البديل إن دفع الإلزام. فإن معني قولنا علي سبيل البديل. أنه لو لا هذا الحصل بها ضده لا أن يحصل بها معه و يوجب إجتماع الضدين أو يحصل بعده فيقتضي بقاء القدرة.

فأما الجواب عن شبهات الخصم اما قوله تعالى: "خذوا ما آتيناكم بقوة"⁶⁹⁴ قلنا الآية تقتضي أن تكون القدرة ثابتة وقت الأخذ لا قبله. فإن⁶⁹⁵ الأخذ يتعلق بالقدرة التي يقارنه لا بالتالي قبله فإن الأخذ يتعلق بها. و هكذا فنقول في الأخذ باليد أنه تقتضي وجود اليد عند الأخذ لا قبله. إذ وجود اليد قبل الأخذ فضل فيما يرجع إلي هذا الأخذ إذ لو قدرنا خلق الله تعالى باليد وقت الأخذ يتحقق الأخذ باليد لكن لما كانت اليد جسماً و قد خلق الله تعالى قبل الأخذ لمجري العادة. فتبقي إلي وقت الأخذ. لأن وجوده قبل الأخذ شرط التحقيق الأخذ بخلاف القدرة. فإنها عرض لا يتصور بقاءه فلو خلقت قبل الأخذ لا نعدمت وقت الأخذ فيكون الأخذ حاصلًا بدون القوة. و اما قولهم لو لم تكن القدرة (و 69 – 178) سابقة علي الفعل فلم يكن للكافر قدرة الإيمان و هو مأمور بالإيمان. فيكون الأمر لغير القادر. قلنا قد بينا أن الإستطاعة من حيث سلامة الآلة تكفي لصحة الأمر و هو كون المرء بحال. لو أراد الفعل يمكنه ذلك بمجري العادة. و مثل هذا يعد قادراً. فأما القدرة الحقيقية إنما تحتاج إليها للفعل لا للأمر و هي حاصلة مع الفعل.

ثم علي أصل أبي حنيفة رضي الله عنه أن القدرة تصلح للضدين هو قادر علي الإيمان حال كونه كافراً. لأنه لو اشتغل بالإيمان بدل اشتغاله بالكفر في تلك الحالة لحصل له الإيمان بتلك القدرة. فيكون قادراً علي الإيمان إلا أنه ضيع القدرة بصرفها إلي ضد الإيمان و هو الكفر. فيكون التكليف للقادر لا لغير القادر فلا يلزمنا قوله تعالى: "لا يكلف الله نفساً إلا وسعها"⁶⁹⁶ بل يلزم الخصم لأنه هو القائل بتكليف ما ليس في الوسع. لأنه يقول تسبق القدرة علي الفعل. و هي لا تنتهي⁶⁹⁷ إلي وقت الفعل. فيكون الفعل من غير القادر علي ما بينا و قوله. لا عذر في الشاهد أبلغ من أن يقول لم أفعل لأنني لم أقدر عليه. فقد خرج الجواب عنه فإن هذا إنما يكون عذراً في الشاهد عن من منع عنه القدرة لا عن من ضيع القدرة بصرفها إلي ضد الفعل. و قد خرج الجواب عن باقي الشبهات.

691 ق: واليد للجبر و الكبير

692 ق،ل:- فصح أن القدرة واحدة

693 ق،ل:- وضع الجبهة لله تعالى

694 سورة البقرة 2/63

695 ل:و لأن

696 سورة البقرة 2/286

697 ق: لا يبقى

القول في خلق أفعال العباد

قال أهل السنة نصرهم الله أن أفعال العباد وجميع الحيوانات مخلوقة لله تعالى، موجودة بإيجاده و لا خالق إلا الله تعالى و لا مخرج من العدم إلى الوجود غير الله تعالى⁶⁹⁸ سواء كان المحدث عينا أو عرضا. و هو مذهب جميع الصحابة و التابعين رضي الله عنهم أجمعين. و لم ينقل فيه خلاف إلا أن حدثت القدرية و زعمت أن لا تعلق للأفعال الإختيارية بقدره (و 70-179) الله تعالى و إيجاده. بل الإنسان و جميع الحيوانات موجودون لأفعالهم الإختيارية.⁶⁹⁹ ثم المتقدمون منهم كانوا يتحررون عن تسمية العبد خالقا لإتفاق السلف ألا خالق إلا الله تعالى إلى انحدث أبو علي الجبائي: فلم تر بين الخلق والإيجاد فوقا فاطلق اسم الخلق علي فعل العبد. و سمي العبد خالقا. و لم يبال من خرق الإجماع. ثم لشاء بعده أبو عبد الله البصري المعروف بجعل. فأحدث قولاً يوافق لقبه و تفوة بما استتكتف عنه المجوس و الثنوية. و زعم أن لا خالق في الحقيقة إلا العبد. و الله تعالى يسمي خالقا مجازا. و قالت الجبرية و رئيسهم جهم بن صفوان لا فعل للعبد أفعالا ولا اختيار أن العبد مجري خلق الله تعالى فيه. و قول القائل قام زيد و ذهب عمرو. و بمنزلة قولهم ظال و شاخ الغلام و مات الرجل و تحرك الشجر و سكن الحجر من غير أن يكون من هذه الأشياء فعلٌ و لا اختيارٌ. فكذا جميع أفعال العباد. و هذا المذهب قريب من مذهب السوفسطائية لإنكارهم الحسر. فإن التفرقة بين الحركات الإضطرابية نحو حركات المرتعش الذي لا قدرة له في ذلك علي ترك تلك الحالات و بين الحركات الإختيارية المقدورة ثابتة بطريق الحسر و الضرورة بحيث لا يجد العاقل إلى إنكاره سبيلا.

و هؤلاء الجهال شر من القدرية. فإن القدرية ينكرون خلق الله تعالى أفعال العباد. و ذلك ثابت عندنا بدلالة العقل. و إنه يوجب العلم الإستدلالي و الشبهة فيه محال. فأما هو لا ينكرون ما ثبت علمه بطريق الحسرة و الإضطراب الذي لا مجال للشبهة فيه. و هو⁷⁰⁰ المذهب يؤدي إلى رفع الشرائع و إبطال الأمر و النهي. فيكون الله تعالى أمرا و ناهيا لنفسه و مطيعا و عاصيا لذاته. و يكون ما وعد من الثواب و أوعد من العقاب لنفسه علي فعل نفسه تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا. و وافقنا جميع الأشعرية في كون الأفعال مخلوقة لله تعالى و أنها مقدورة للعبد باختياره. و لكن خالفوا في تسميتها فعلا حقيقة. فقالوا ما يوجد (و 70 ب-179) من العباد يسمي كسبا حقيقة فعلا مجازا. إذ الفعل الحقيقي عندهم هو الإيجاد فحسب. و هذا الإختلاف في الحقيقة راجع إلى اللفظ دون المعني. إن كسب العبد هل يسمي فعلا حقيقة أم لا. و مرجع دلالة السمع و استعمال أهل اللسان. و سنبين هذا في خلاف المسألة إن شاء الله تعالى.

و نرجع الآن إلى الكلام مع القدرية. و نذكر شبهاتهم أولا، ثم نقيم الدلالة علي صحة ما ادعينا من المذهب بتوفيق الله تعالى.

فنقول: أما شبهاتهم القدرية من حيث السمع و المعقول. و أما السمع فقولته تعالى: "فتبارك الله أحسن الخالقين."⁷⁰¹ دلت الآيات علي كون غير الله تعالى خالقا أو هذه الصفة إنما تستعمل لترجيح⁷⁰² الواحد علي الجملة في الوصف المذكور إذا كان الوصف به غيره. فأما إذا انفرد الواحد بتلك الصفة لا يصح هذا النظم كما يقال فلان أحسن الكاتبين و أصدق القائلين و كذا يتمسكون بالأمر و النهي. فإن الله تعالى أمر عباده بأفعال و نهاهم عن الأفعال. فلو كانت الأفعال بإيجاد الله تعالى،⁷⁰³ لكان المطيع و العاصي هو الله تعالى. و أما المعقول و هو أن فعل العبد لا يخلو إما أن يكون كله من الله تعالى من غير تعلق بقدره العبد و اختياره سوي القيام به كما زعم أهل الخير. أو يكون كله من العبد بإيجاده و إحداثه بإقرار الله تعالى إياه كما ادعينا أو يكون من العبد كسبا و من الله خلقا كما هو مذهبكم لاوجه إلا الأول لأنه يكون العبد مجبورا في أفعاله. و بطل حينئذ الأمر و النهي و الوعد و الوعيد كما ألزمتم علي الجبرية و لا وجه إلي الثالث. فإنه لا يؤدي إلي إثبات الشراكة بين الله تعالى و بين عبده⁷⁰⁴ و هذا لا يجوز. فتعين ما قلنا أن الفعل كله من العبد و لا تعلق له بإيجاد الله تعالى. و لأن الله تعالى إذا أراد أن يخلق في العبد فعلا علي

698 ل: غيره

699 ل: لأفعالهم و باختيارهم.

700 ق، ل: و هذا

701 سورة المؤمنون 23/14

702 ل: بترجيح

703 ق، ل: لكان الله تعالى أمرا و ناهيا لنفسه و إذا حصل مأمور أو وجد المنهي بإيجاد الله تعالى

704 ق، ل: فيكون العقل مشتركا في الوجود بين الله تعالى و بين عبده

أصلكم. فهل يمكن للعبد أن يمتنع عن ذلك أم لا. فإن قلتم لا يمكنه ذلك فقد جعلتم العبد مضطرا. وإن قلتم نعم فقد عجزتم الله تعالى عن خلق الفعل في العبد عند امتناع (و 71-180) العبد عن ذلك فإنه محال. ولأن من أفعال العباد ما هو قبيح و سفه. و إيجاد القبيح قبيح و إيجاد السفه سفه. إذ لا إيجاد فوق الإكتساب⁷⁰⁵ إذا لا إيجاد اخراج من العدم إلي الوجود و الإكتساب. نصرف في الموجود و قد اتفقنا أن فعل ذلك من العبد سفه و قبيح. و السفه و القبيح لا يليق بالحكيم فلا يضاف إلي الله تعالى و لأن فعل العبد مقدور للعبد عندكم و إذا لأن مقدورا للعبد لا يكون مقدورا لله تعالى لاستحالة دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين في الشاهد. و ما كان محالا في الشاهد فهو محال في الغائب أيضا. كالجمع بين ضدين و غير ذلك أيضا. فهذه معظم شبهاتهم في المسئلة. و الله الموفق.

و أما الحجة لأهل الحق نصرهم الله من حيث السمع و العقل. فأما السمع قوله تعالى: "ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء"⁷⁰⁶ قضية الآية أن يتفرد الله تعالى⁷⁰⁷ بخلق الأشياء. و إن يكون كل ما يسمى شيئا مخلوقا بخلقه و أفعال العباد من جملة ذلك فيكون مخلوقا له حقيقة أن الآية سبقت لمدح الله تعالى بما يتفرد هو به. ولا يشاركه فيه غيره بدلالة سياق الآية. و هو قوله تعالى: "لا إله إلا هو"⁷⁰⁸ فلو جاز أن يكون الخلق صفة لغيره لبطل سياق الآية و صارت مدلة بأنه خالق كل شيء و هو فعله إذ خالق كل شيء ليس بفعل غيره. و لو صار تأويل الآية ذلك لشاركه في هذا المدح علي أصل الخصم كل إنسان بل كل ما دب و درج من حيوان. تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

و كذا قوله تعالى: "أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء و هو الواحد القهار"⁷⁰⁹ تنصيص علي محل النزاع إذ فيه رد علي من جوز خلق شيء من غير الله تعالى كخلق الله و بيان أنه الواحد المتفرد بخلق كل شيء فكانت الأنبياء حجة لنا علي الخصوم.

فإن قيل أن صح⁷¹⁰ ما ذكرتم من قضية الآيتين لزمكم من ذلك محال. و هو أن يكون الباري جل جلاله خالقا لذاته و صفاته. فإن إسم (و 71-180) الشيء إسم جنس و إنه واقع علي لقديم و الحادث. و لو صح لكم أن تحصبوا ذات الله تعالى و صفاته عن عموم الآيتين بدلالة العقل صح لنا أيضا أن نخص أفعال العباد بما ذكرنا من دليل. و أما المفهوم في المتعارف عن مثل هذا الخطاب ان لا يدخل المخاطب تحت عموم الخطاب ليحتاج إلي تخصيصه بالدليل نحو قول الرجل أنا ضارب من في الدار و قاهر من في البلد، لا يسبق الأوهام أن يكون ضارب نفسه أو قاهر نفسه، و أن ذكر بلفظ العموم. و كذا في الأحكام إذا قال الرجل لإمرأته طلقي من نسائي من شئت و له أربع نسوة. لا يدخل المخاطبة في هذا الخطاب حتي لو طلقت نفسها لا يقع. فكذا هذا علي أن إسم التي ليس إسم جنس يعُم الأفراد المتفقة الحدود ليكون خروج البعض منه بطريق الخصوص. كما قلنا في اسم الرجل مثلا اسم جنس فإن كل رجل يوافق غيره من الرجال في حد الرجولية فشاركه في تناول اسم الجنس. فإذا قال كل رجل يتناول الجميع فخروج البعض منه لا يكون إلا بطريق التخصيص لدخوله فيه من حيث الظاهر. بل إسم الشيء اسم مشترك يتناول أفراد مختلفة الحدود كإسم العين مثلا: يتناول قرص الشمس و ينبوع الماء و عين الذهب و عين الباصرة و عين الركبة و ذات الشيء المطلق. و لا شك أن حدود هذه الأشياء مختلفة و من خاصية الإسم المشترك إذا أطلق أن لا يكون الكل مرادا باللفظ الواحد. لكن إذا قالت الدلالة علي التعيين البعض مرادا باللفظ المشترك يخرج⁷¹¹ الباقي من أن يكون مرادا به لا أنه⁷¹² خرج بطريق التخصيص بعد تناول اللفظ إياه. فكذا لفظة الشيء و إن كان عبارة عن الوجود. لكن إذا أريد به القديم جل جلاله لا يكون المحدث معه مرادا. و إذا أريد به المحدث لا يكون القديم به مرادا و به تبين أن اسم الشيء لا يكون يجوز أن اسم جنس.⁷¹³ لأنه لو كان اسم جنس لكان

705 ق،ل: إذ لا إيجاد فوق اكتساب و قد إتفقنا

706 سورة الأنعام 6/102

707 ق،ل: هو سبحانه

708 سورة الحشر 22، 59/21

709 سورة الرعد 13/16

710 ق،ل: لو صح

711 ل: خرج

712 ق: لأنه

713 ل: لا يجوز أن يكون إسم جنس

القديم نوعا منه. و المحدث نوعا آخر. فيختلفان نوعا و يتفقان (و 72- 181) جنسا. تعالى الله عن ذلك المجانسة بينه و بين خلقه. وكذا قوله تعالى: " و الله خلقكم و ما تعملون"⁷¹⁴ معناه خلقكم و عملكم⁷¹⁵ حجة لنا علي الخصوص أيضا. فإنه نص أن الله تعالى خالقنا. و دلالة علي أنه خالق أعمالنا. فإنه قال و ما تعملون و كلمة ما مع الفعل إنما ذكرت يراد به المصدر عند الإطلاق كما في قولهم أعجبني ما صنعت، أي صنعك و هذا مذهب الجمهور أهل اللغة نحو سيبويه و غيره من النحويين.

و الدليل عليه قوله تعالى: " جزاء بما كانوا يعملون"⁷¹⁶ أي جزاء بأعمالهم. و تأويل الخصم أن المراد من قوله المعمول من دون العمل و المعمول هو الضم أنه مخلوق الله تعالى. فنقول هذا التأويل لا ينفعه علي أصله. لأن عنده الفعل و المفعول واحد. و الضم ليس بعمل العبد. فلا يكون معموله أيضا.

فأما الفعل في الضم عمله فيكون هو بعينه معموله فيكون مراد الآية أن الله تعالى خلقكم و عملكم فيكون حجة علي الخصم. أما دلالة العقل فنقول أن فعل العبد محدث. و ما كان محدثا فهو جائز الوجود و العدم و ما استوي طرفا الوجود و العدم لا يختص بأحدهما إلا بتخصيص مخصص. ثم المخصص أن كان جائز الوجود يحتاج إلي مخصص آخر. هكذا إلي أن يتسلسل إلي غير نهاية.

و إن كان واجب الوجود فهو الذي ندعيه أن حدوث الأفعال بإحداث الله تعالى الذي وجب وجوده في العقل⁷¹⁷ و قدمه علي ما قررناه في مسألة التكوين و المكون. و الخصم صاعدنا في الزام هذه العلة علي الدهرية في إنكارهم نسبة وجود الأعيان إلي الله تعالى لإنكارهم الصانع. فإن صح هذا الإلزام علي الدهرية في إنكارهم نسبة وجود الجواهر و الأجسام إلي الله تعالى يلزم أيضا علي المعتزلة في إنكارهم نسبة وجود الأفعال و سائر الأعراض إلي الله تعالى. إذ العلة في وجود نسبة الأعيان إلي إيجاد الله تعالى مع كونها حادثة جائزة الوجود و الأعراض تساوي الأعيان (و 72- 181) في هذه العلة فنساويها في الحكم. فمن حكم بوجود نسبته بعض الحوادث إلي إحداث الله تعالى وإيجاده و بامتناع نسبة بعضها إليه مع استواء الكل في العلة الموجبة. فقد جاز عن سواء السبيل.

فكذا الزمنا علي الثنوية في إثبات الوجدانية من دلالة التمانع فهو يعينه لازم عليهم أيضا. و وجه ذلك أنا توافقنا ان الله تعالى قادر علي إيجاد الحركة في يد العبد من غير صنعه و اختياره. فلو كان العبد قادرا علي إيجاد السكون في يده في تلك الحالة لا يخلو إما أن يوجد معاً فيؤدي إلي اجتماع الحركة و السكون. و إنه محال أو يوجد السكون و يتمتع الحركة فتتفقد قدرة العبد و تتعطل قدرة الله تعالى و إنه محال. فثبت أن إثبات قدرة⁷¹⁸ للعبد يؤدي إلي المحال. و ما يؤدي إلي المحال فهو محال. و يمكن تقرير هذا الكلام في نفس الحركة أيضا. فإن الله تعالى لما كان قادرا علي إيجاد الحركة في الإجماع. فلو كان العبد قادرا علي إيجادها أيضا. فلو أوجدها هل يبغي الله تعالى قادرا علي إيجادها أم لا. إن قلت يبغي قادرا فهو محال. لأن إيجاد الموجود محال. و إنه لا يدخل تحت القدرة.

و إن قلت لا يبغي فهو تعجيز الله تعالى و تعطيل قدرته علي ما قررنا في مسألة الوجدانية. و لأن شرط قدرة التخليق علم الخالق بكيفية المخلوق قبل حصوله إذ من لا علم له بفعل أهلا لم يقدر عليه. و لهذا دل الفعل الحكم المتفق علي علم فاعله. و إليه الإشارة بقوله تعالى: "الا يعلم من خلق"⁷¹⁹ إذ اثبت هذا فنقول من الجائز أن لا يعلم الفاعل بكيفية حصول فعله. بل الغالب فيه ذلك فإنه لا يعلم كيفية خروج فعله عن العدم إلي الوجود. و لم يشغل من المكان و لم يمر عليه من الزمان و لم يحتاج إلي تمام فعله من حركات جسده. و ربما يقصد الإنسان بفعله شيئا فيحصل ضده و ربما يحصل فعله علي قبح لا يعلمه. و ربما يحصل علي حسن لا يعلمه. (و 73- 182) كما حصل اعتقاد الكافر و المبتدع علي قبح لا علم لهما بذلك. فإن اعتقادهما في زعمهما في غاية الحسن و نهاية الصحة و معلوم بالضرورة أن الامر بخلافه.

⁷¹⁴ سورة الصفات 37/96

⁷¹⁵ ل:- معناه خلقكم و عملكم

⁷¹⁶ سورة التوبة 9/82

⁷¹⁷ ق: وجب في العقل وجوده

⁷¹⁸ ل:- قدرة الإيجاد

⁷¹⁹ سورة الملك 67/14 ق: ... و هو اللطيف الخبير الآية

ولو كان العبد موجدا لأفعاله لكان عالما بكيفية أفعاله. ولا وجدها علي حسب مراده وقصده. وحيث حصل علي خلاف ذلك دل علي أن لها موجدا يوجد لها علي وفق مراده.

فإن قيل إذا حكمتكم باستحالة الإيجاد من العبد فإذا لا فعل له أصلا. إذ لا معني للفعل إلا الإختراع والإخراج من العدم إلي الوجود. قلنا قد أقمنا الدلالة علي استحالة الإيجاد من العبد والخصم يساعدنا علي كون العبد فاعلا فثبت أن له فعلا وليس فعله بإيجاد. ثم نقول ما يوجد الله تعالى في العبد من الحركات نوعان: نوع يوجد من غير اقتتران قدرته وإرادته. فيكون صفة له ولا يكون فعلا له كحركات المرتعش ونوع يوجد مقارنا لا يجاد قدرته واختياره فيوصف بكونه صفة وفعلا وكسبا للعبد كالحركات الاختيارية. فهذا هو الفرق بين الكسب والإيجاد إلا أن اسم الفاعل يشملها. فإذا كل فعل كسب فعل وليس كل فعل كسبا علي ما ذكرنا.

فإن قيل إن قلتم أن الفعل والقدرة والإرادة كلها بخلق الله تعالى وإيجاده فما معني إضافة الفعل والكسب إلي العبد وإنه غير معقول. قلنا خلق الحركة في يد العبد غير مقدورة له ممكن عقلا. وكذا خلق الحركة مع القدرة والإرادة له عليها والإختيار لها ممكن⁷²⁰ عقلا. فإذا خلق الحركة مع القدرة والإرادة تسمى هذه الحركة كسبا. وكل عاقل يعرف التفرقة بين حركاته الضرورية⁷²¹ وحركته الاختيارية معرفة ضرورية لا يجد إلي إنكاره سبيلا. وهذه التفرقة التي يعرفها العقل يسمى كسبا. وقصرت عنها العبارة إلا بلفظ الكسب وذلك لا يدل علي إنتفائه في ذاته كإسم اللذة والألم لا يوجد التفرقة بينها قطعاً **(و73 ب- 182)** ولا يعبر عنها بأكثر من هذين اللفظين أعني اللذة والألم.

فالحاصل أن الخلق بمعني الإيجاد لفظ خاص لا يجوز إطلاقه إلا علي الله تعالى. والكسب و لفظ خاص لا يطلق إلا علي العبد. والفعل إسم عام يشتملها بطريق الحقيقة كاللون يشمل السواد والبياض. وإن كان كل واحد⁷²² ضد الآخر. وهذا عندنا وعند الأشعرية لا يطلق لفظ الفعل علي العبد إلا بطريق المجاز والفعل الحقيقي عنده هو الإيجاد فحسب. فنقول دعوي إطلاق الفعل علي الكسب بطريق المجاز دعوي فاسدة. وذلك لأن شرط المجاز أن يكون بين محل الحقيقة وبين محل المجاز مشابهة في معني مخصوص فيستعار لفظة الحقيقة عن محل الوضع فيطلق علي موضع المجاز لتعريف ذلك المعني. كإسم الأسد للشجاع.

و لا مشابهة بين كسب العبد بين إيجاد الله تعالى بوجه من الوجوه. فكيف يجوز إطلاق لفظ الفعل علي الكسب بطريق المجاز. ولأن الفعل لو كان هو الإيجاد بحكم الوضع لكان من الأسماء المترادفة والسبيل في الأسماء المترادفة أنه إذا أطلق أحدهما علي محل بطريق المجاز يجوز إطلاق اسم الآخر عليه بطريق المجاز كإسم لأسد مع الليث فحينئذ هو يجوز إطلاق اسم الإيجاد علي الكسب بطريق المجاز كما جوزت إطلاق اسم الفعل، وحيث لم نقل لجواز ذلك دل علي أن الفعل ليس هو الإيجاد.

فصل

و إذا ثبت أن فعل العبد مقدور العبد وهو مخلوق الله تعالى ومقدوره ثبت جواز مقدور بين قادرين. ولكن الجهتين لا بجهة واحدة. فإن فعل العبد مقدور الله تعالى بجهة الخلق ومقدور العبد بجهة الكسب ولا استحالة في ذلك علي ما بينا. والخصم ينكر جواز مقدور واحد بين قادرين، ولا دليل له علي ذلك سوي أنه لم يري في الشاهد مقدورا بين قادرين. فأنكر ذلك **(و74 - 183)** بعدم دخوله في وهمه. لأن الوهم من نتائج الحس. فما لم يدخل في الحس لا يدخل في الوهم أيضا. وأكثر ما خلفنا الخصم في جنس هذه المسائل من قبيل ذلك. والواجب علي العاقل إتباع الدليل العقلي لا إتباع الوهم. وقد أثبتنا ذلك بدلالة العقل بحمد الله وتوفيقه. ثم نقول علي سبيل التقسيم إثنتين تعني بقولك أن مقدورا بين قادرين محال. يعني أن يكون كلاهما بجهة الإختراع أو كلاهما بجهة الإكتساب أو يعني لن يكون أحدهما بجهة الإختراع والآخر بجهة الإكتساب. إن عنيت به الأول فمسلم فإنه لا شريك لله تعالى في الإيجاد، ولا يتصور فعل واحد كسبا للكاسبين. وإن عنيت به الثاني فممنوع. وهل وقع النزاع إلا فيه. ثم لا حاجة

720 ق: + أيضا

721 ل: + وبين

722 ل: + منهما

بنا إلي بيان ما بينه الكسب بعد أن أتينا بالدليل أن للعبد فعلا يسمى كسبا و له عليه قدرة و هو مختار فيه و ليس هو بإيجاد. و لكن نقول علي سبيل التبرع اختلف⁷²³ عبارات أصحابنا رحمهم الله في الفرق بين الكسب و الخلق.

قال بعضهم كل مقدور حصل في محل قدرته فهو كسب، و كل مقدور حصل لا في محل قدرته فهو خلق. فقال بعضهم ما وقع بحركة⁷²⁴ فهو كسب، و ما وقع بغير آلة فهو خلق.⁷²⁵ و قيل ما وقع المقدور به بحيث لا يصح إنفراد القادر به فهو سبب،⁷²⁶ و ما وقع بحيث يصح إنفراد القادر به فهو خلق، هذا هو الفرق بين الخلق و الكسب. فأما إسم الفعل تشملهما. لان حد الفعل ضرب الممكن من الإمكان إلي الوجوب. والمعني من الوجوب ههنا التحقق و الثبوت إلا ان الصرف من الله تعالى بإيجاد ما هو ممكن في العقل وجوده. و الصرف من العبد مباشرة الآلة لقصد⁷²⁷ الممكن. فيكون إسم الفعل عاما. و ابينتم الخلق خاص لله تعالى و إسم الكسب خاص للعبد علي ما قررنا.⁷²⁸ و الله الموفق.

أما الجواب عن شبهات الخصوم اما قوله تعالى: "فتبارك الله أحسن الخالقين"⁷²⁹ قلنا الخلق يذكر (و 74-ب-183) و يراد به الإيجاد و يذكر و يراد به التقرير. قال الله تعالى لعيسي صلوات الله عليه: "و إذ تخلق من الطين كهيئة الطير"⁷³⁰ أي تقدر. و إذا كان اللفظ محتتملا لا يكون حجة للخصم. فتحمل الآية علي معني التقدير دفعا للتناقض عن أدلة الشرع. و يجوز أن يكون المراد لهذا ردا علي المشركين بزعمهم أنكم إذا ادعيتم خالقا سواء فقد أقررتم أنه أحسن الخالقين. كما قال⁷³¹: "أين شركائي الذين كنتم تزعمون"⁷³² و إن لم يتصور له شريك و كما قال: "إن كان للرحمان ولد"⁷³³ و إن كان لا يتصور له ولد. و إما استدلالهم بالأمر و النهي قلنا ذلك يلزم الجبرية الذين لا يثبتون للعبد الفعل و القدرة و الإرادة. فإما إذا أثبتنا لعبد فعلا و قدرة و إرادة و اختيارا لا يلزمنا ذلك.

أما قولهم فعل العبد إما أن يكون كله من الله تعالى أو من العبد أو منهما. قلنا قد فصلنا ذلك في خلال كلامنا أنه من الله تعالى خلقا و إيجادا و من العبد مباشرة و كسبا. و لا يجب لهذا شركة بين الله تعالى و بين العبد كما شنع علينا الخصم. فإن الشركة في الدار إن يختص كل واحد من الشريكين بنصيبه في الدار. و ما يكون لأحدهما لا يكون للآخر فاما أن يكون كل الدار لأحدهما بجهة و عينها يكون للآخر بجهة أخرى لا يعد هذا شركة. كمن إستأجر دارا من إنسان كان كل الدار للمالك بجهة ملك الرقبة و غير هذه الدار للمستأجر بجهة ملك الإنتفاع. لما يقال⁷³⁴ أن الدار مشترك بينهما نظيره العبد المشترك أن يكون نصف العبد لأحدهما و النصف للآخر. و كل نصف يضاف إلي كل واحد منهما بجهة واحدة.

فأما أن يكون كل هذا العبد ملك الله تعالى بجهة التخليق حقيقة و هو ملك العبد بجهة الشراء ملكا حكما لا يصح أن يقال هذا العبد مشترك بين الله تعالى و بين عبده. فكذا (و 75 - 184) فعل العبد إذا كان مضافا إلي الله تعالى بجهة الخلق و مضافا إلي العبد بجهة الكسب. لا يكون مشتركا علي أن الخصوم لو انصرفوا لعرفوا انهم هم القائلون بالشركة لا نحن. فإينهم أضافوا وجود الأعراض إلي العباد بجهة الخلق و وجود الأعيان إلي الله تعالى بجهة الخلق. و هذا هو الشركة في إيجاد العالم. فإن العالم أعيان و أعراض. فزعموا أن وجود البعض بإيجاد الله تعالى و وجود البعض بإيجاد العبد. فضاهي قولهم قول الثنوية في إثبات الشريك لله تعالى في إيجاد العالم. بل ازداد في القبح من وجهين.

723 ل: اختلفت

724 ق، ل: آلة

725 ل: و ما كان بغير آلة فهو خلق.

726 ق، ل: كسب

727 ق، ل: + بقصد الفعل

728 ق، ل: و إسم الخلق خاصا لله تعالى و إسم الكسب خاصا للعبد عل ما قررنا.

729 سورة المؤمنون 23/14

730 سورة المائدة 5/110

731 ل: عز و جل

732 سورة القصص 28/62، 74

733 سورة الزحرف 43/81

734 ق، ل: لا يقال

أحدهما: انهم لم يثبتوا إلا شريكا واحداً و هو أهرمن. و هؤلاء اثبتوا بعدد كل حيوان شريكا لله تعالى. الثاني: إنهم أضافوا إيجاد القبانح إلي الشريك فحسب. و هؤلاء أضافوا إيجاد جميع الأفعال الاختيارية سواء كانت قبيحة أو حسنة. فحقيق علي من هذا مذهبه أن لا ينسب من خالقه فيه إلي إثبات الشركة لله تعالى.

و أما قولهم إذا أراد الله تعالى أن يخلق فعلا في العبد هل يمكن للعبد الإمتناع عن ذلك أم لا؟ قلنا هذا إلا إلزام يتجه علي من يجوز خلق الإرادة عن الفعل بأن يجعل الإرادة قديمة و الفعل حادثا. و أما عندنا الإرادة مقارن للفعل⁷³⁵ و هما أزليتان كما مر في مسألة التكوين و المكون. و لكن أثرها يظهر عند فعل العبد. فإنما يظهر ذلك مقارنا لقصد و فعله. فكيف يمنع عن الفعل في حال وجود الفعل. فأما قبل وجود الفعل كان محال. لو قصد واختار بخلق الله تعالى فيه لمجري العادة و لو امتنع لا يخلق. فإذا قصد و اختار بخلق الله تعالى و حصل الفعل الاختياري لا يقال. هل يمكنه أن يمتنع عنه أم لا. فاعلم أن هذه الشبهة صدرت عن الجهل. (و 75-184) بمذاهب الخصوم.

و أما قولهم بأن إيجاد القبيح قبيح و إيجاد السفة سفة. قلنا و إيجاد ما هو حسن يكون حسنا و حكمة. فوجب أن ينسب إيجاد ما هو حسن من الأفعال العباد إلي الله تعالى و عندكم الأمر بخلافه. فاعلم أن هذه العلة فاسدة. ثم نقول هذا دعوي منكم أن إيجاد القبيح قبيح. فإنها ممنوعة. فما الدليل عليها علي أنا لما اثبتنا بالدليل أن لا يتصور وجود فعل ما إلا بإيجاد الله تعالى، و عرفنا أنه حكيم لا يتصور منه السفة. ثبت بمجموع الدليلين أن له في إيجاد شيء حكمة بالغة قبيحا كان الموجد أو حسنا. و إن كنا لا نقف علي ذلك بعقولنا. إذ العقول قاصرة عن الإحاطة بحكم ربوبيته و الأبصار حاسرة عن إدراك أسرار الإلهية.⁷³⁶ ثم نقول لهم هل يجوز أن يخلق الله تعالى سببا⁷³⁷ لا تعرفون حكمته في ذلك أم لا. إن قالوا لا فقد عاندوا و كابروا. و إن قالوا نعم فاعتقدوا أن إيجاد الكفر و الشتم من قبيل ذلك الدين أن كثيرا من الأجسام لا يعرف وجه الحكمة فيها. ثم لا يجوز أن ينفي خلقها عن الله تعالى. و كذا في الأعراض، و الله موفق.

سنبين بعض وجوه الحكمة في خلق القبانح ليستدل به ما وراه. أحدها: إظهار كمال قدرته. فإن القدرة الكاملة ما ينافي منه الجميع الأنواع من الحسن والقبيح و الشر و الخير و النفع و الضر، إذ لو قصرت علي نوع دون نوع لكانت ناقصة. فكان في خلقه الأنواع المختلفة دلالة علي كمال قدرته و نفاذ مشيئته.

و الثاني: إظهار غناه عن خلقه و تعاليه عن الحاجة إلي عبادتهم و طاعتهم. إذ من قدر علي استخدام عبيده. و كان محتاجا إلي ذلك حملهم عليه خيرا و قهرا لا محالة.

و الثالث: إظهار حسن الإيمان و سائر العبادات مقابلة قبح الكفر و المعاصي. فإن حسن الإيمان و الطاعة و إن كان ثابتا في العقل (و 76-185) ولكن إذا قوبل بقبح الكفر و المعصية لا بد و أن يزداد العبد معرفة بعظم⁷³⁸ قدرة الطاعة و الإيمان متي رأي غيره من جنسه مخذولا في ذل الكفر و العصيان فيحمله ذلك علي شكر نعمة الهداية، و سؤال التثبيت من الله تعالى علي ذلك. و يجوز التثبيت أن يكون وراء ما ذكرنا الله تعالى حكمة في خلق القبانح. فدل أن خلق القبانح لا يخلو عن الحكمة فلا يكون سفيها ولا قبيحا و الله موفق للإتمام.

735 ق: تقارن الفعل

736 ل: +الربوبية

737 ق: شيئا

738 ل: +بعظمة الله تعالى و قدر الإيمان و الطاعة

القول في نفي التوليد و مما يتفرع عن هذه المسائل

معرفة بطلان القول بالتوليد و تفسيره أن الآثار التي توجد عقيب أفعال العباد بمجري العادة كالألم عقيب الضرب و مرور السهم بعد الرمي حاصلة بإيجاد الله تعالى و إحداثه لا بفعل العبد واكتسابه و إن كانت تضاف إلي العبد عرفا و حكما. أما عرفا الملازمة لذلك عادة و أما حكما لقصد ذلك و مباشرة سببه. و زعم عامة المعتزلة أنها حصلت بإيجاد فاعلها لا صنع لله تعالى فيها. و يسمونها الأفعال المتولدة. و زعم النظام أن المتولدات فعل الله تعالى و لكن بإيجاب الخلقه. و معناه أن الله تعالى خلق الحيوان علي طبع يتألم بالضرب لا محالة فلم يكن عند الله تعالى صنع في إيجاد و لا للعبد. و زعم القلانسي أنها فعل الله تعالى و لكن بإيجاب الطبع و عني به أنه⁷³⁹ طبع علي ذلك و هو قريب من مذهب النظام بل هو عينه.

و حاصل المذهبين أنه لا يتصور عدم الأثر عند وجود سببه كما هو مذهب أهل الطبائع. و زعم ثمامة ابن الأثرس أن المتولدات أفعال لا فاعل لها. و شبهة المعتزلة أن هذه الآثار توجد علي حسب قصد الفاعل و إرادته. فتكون حاصلة بإيجاده كما مر في مسألة خلق الأفعال من استحالة قدرة و من حيث الحكم يلام فاعل سببها و يؤاخذ (و 76-185) بها في الدنيا و يعاقب عليها في الآخرة. و لو لم تكن حاصلة بفعله لكان هذا ظلما و سفها.

و أما حجة أهل الحق نصرهم الله ما مر في مسألة خلق الأفعال من استحالة قدرة الإيجاد لغير الله تعالى و استحالة بقاء قدرة الإكتساب للعبد فنقول: لو كانت هذه الآثار حاصلة بفعل العبد لا يخلو إما أم كانت بدون القدرة أو بالقدرة التي حصل بها الفعل أو بقدرة أخرى و لا وجه إلي الأول لحصولها بدون القدرة لاستحالة تعزي الفعل و لا وجه إل القول بحصولها التي حصل بها الفعل. لأن تلك القدرة سابقة علي هذا الأثر لاقترانها بالفعل علي ما مر. و يستحيل بقاؤها إلي وقت وجود الأثر و لا وجه إلي قول بحصولها بقدرة أخرى غير التي حصل بها الفعل. لأنه لو جاز ذلك الجاز أن يقدر الإنسان علي تحصيل أثر من غير مباشرة نحو الألم بدون الضرب و مرور السهم بدون الرمي أو يقدر علي مباشرة السبب بدون حصول الأثر نحو الضرب الشديد بدون الألم، و الرمي بدون مرور السهم. إذ من قدر علي الشينين كان قادرا علي كل واحد منهما⁷⁴⁰. فإذا كان قادرا علي تحصيل كل واحد منهما⁷⁴¹ لكان مخيرا بين التحصيل و الإمتناع. و حيث استحال ذلك دل انه لا قدرة للعبد علي الآثار و حصول الفعل بدون القدرة محال. و لأن من الجائز أن يموت الرامي عقيب الرمي، و السهم يمر، و الجراح يموت بعد الجرح، و الآلام تحدث. و حصول الفعل من الميت محال إلا أن الله تعالى لما أجزى العادة المستمرة بخلق تلك الآثار عقيب مباشرة الأسباب، و المباشر لتلك الأسباب يقصد حصولها بمباشرة أضيفت إلي مباشر اسبابها عرفا و شرعا. و يلام عليها و يؤاخذ بها و كذا يجوز الأمر به و النهي عنه لهذا. و إن لم يكن حاصلا بفعله حقيقة. (و 77-186) هذا كمن شق رق إنسان حتي سال الدهن لم يكن السيلان مضافا إلي سيلانه⁷⁴² حقيقة. ولكن لما جري الله تعالى العادة تخلق السيلان في الدهن عقيب الشق الرق يضاف إلي من شقه عرفا و يؤاخذ به شرعا فكذا هذا.

و شبهة الخصوم باطلة لأننا نمنع حصلها علي حسب قصد فاعلها و إرادته لا محالة. فإن الإنسان ربما يقصد أن يكون مشبه غير متعب و جرحه غير يسار إلي الموت و لا يكون كذلك. و كذا الكافر باشر الكفر علي قصد أن يكون كفره محسنا و لم يحصل علي موافقة قصده إلا أن الله⁷⁴³ تعالى اجري العادة يخلقها عقيب تلك الأفعال مع جواز أن لا يخلق كما قررنا إلا أن نقض العادة لا يكون إلا معجزة النبي أو كرامة الولي أو مكر أو استدراج المخذول دني. و قول النظام و القلانسي أن ذلك بإيجاب الخلقه أو الطبع باطل. لأنه يؤدي إلي جعل الله تعالى مضطرا علي إيجاد الأثر عقيب إيجاد الموتر إذ لا يجوز علي أصلهما أن يوجد الله تعالى فعلا علي خلاف العادة. و في ذلك إنكار المعجزات و الكرامات و تحقيق السحر و ذلك باطل.

739 ل: - عني أنه

740 ل: علي الإنفراد

741 ق: و إذا كان قادرا علي كل واحد منهما

742 ل: إلي إسالة

743 ق: لكن الله

و ثمامة ابن الأشرس خالف جميع أهل السنة في إضافة⁷⁴⁴ آثار الأفعال إلي الله تعالى و خالف إخوانه من المعتزلة في إضافتها إلي مباشرة أسبابها. وجود حصول الفعل المحكم المتقن من غير فاعل. و فيه تعطيل الصانع جل جلاله فإنه لما جوز حدوث محدث بدون الصانع فليجوز حدوث العالم بدون الصانع و إنه خارج عن قضية العقول.

القول في استحالة تكليف ما لا يطاق

قال أصحابنا رحمهم الله لا يجوز من الحكيم أن يكلف عباده ما لا يطيقون. و قالت الأشعرية يجوز ذلك. و شبهتهم في ذلك من حيث النص و المعقول. إما الناص قوله تعالى: "ربنا و لا تحملنا ما لا طاقة لنا به"⁷⁴⁵ (و 77-ب-186) و لو لم يكن التكليف بما لا مطاقه⁷⁴⁶ للعبد به جائزا لم يكن لهذا الدعاء معني فائدة. لأنه يصير كأنه قال لا تفعل بنا ما لا يجوز ذلك أن تفعل. و كذا قوله: "أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين."⁷⁴⁷ و في الحديث: "إن الله تعالى يقول للمصورين يوم القيامة: أحيوا ما خلقتكم"⁷⁴⁸ و قال صلي الله عليه و سلم: "من تكلم كاذبا كلف أن يعقد بين شعرتين و ليس بعاقه"⁷⁴⁹ و كل ذلك يستحيل من العبد و مع ذلك ورد التكليف.

أما المعقول⁷⁵⁰ فإن التكليف تصرف منه في عبده مآليكه. و لله تعالى عليهم ولاية نافذة. فيجوز من الله تعالى سواء أطاق العبد أو لم يطق. تحقيقه أن امتناع التكليف بما لا يطيق العبد إما إن كان لاستحالته في ذاته أو لكونه قيما⁷⁵¹ لأوجه للأول. فإنه يمكن تقدير صدور الأمرين الله تعالى للعبد بما لا طاقة له. و لا وجه إلي الثاني فإن الاستقباح في الشاهد إنما كان لعدم حصول المكلف به. و ذلك يتعلق بغرض المكلف القديم منزله عن الغرض. فلا يمكن تقدير الاستقباح في حقه كهذه⁷⁵² العلة، و لأن الله تعالى كلف فرعون و أبا جهل بالإيمان و قد علم أنهما لا يؤمنان. و خلاف المعلوم محال وقوعه، لأن فيه تجهيل الله تعالى و إنه محال. و ربما يقررون هذا الكلام بوجه آخر و يقولون متي كلف أبا جهل بالإيمان و أخبر أنه لا يؤمن فكأنه كلفه بأن يؤمن بأنه لا يؤمن. و صدق بأنك لا تصدق و هذا محال. و الله موفق.

و الحجة لأصحابنا رحمهم الله أن تكليف العاجز بالفعل يعد سفها في الشاهد كتكليف الأعمى بالنظر و ما يكون سفها لا يجوز نسبته إلي الله تعالى. و تحقيقه أن حكمة التكليف إما أن يكون أداء المكلف به له. كما هو مذهب المعتزلة. أو الإبتلاء كما هو مذهبنا. و أيا ما كان لا يمكن تقديره فيما (و 78-187) لا يطاق

أما الأداء فظاهر⁷⁵³ و أما الإبتلاء فكذلك فإنه إذا كان محال لا يمكن وجود الفعل منه كان محيرا⁷⁵⁴ علي ترك الفعل فيكون معذورا في الإمتناع عنه فلا يتحقق معني الإبتلاء. و هذا لان التكليف إلزام فعل فيه كلفة. للفاعل ابتلاء بحيث لو أتى به العبد يثاب. و لو امتنع يعاقب عليه. و ذا إنما يتحقق يستطيعه العبد بحكم سلامة الآلة. و تفسيره أن يكون بحال لو قصد مباشرة الفعل يتهيأ له ذلك لمجري العادة علي ما قررنا في مسألة الإستطاعة. و إذا لم يتصور وجود الفعل منه لا يتصور تعلق الثواب بأدائه. و لا يتحقق توجه العقاب علي تركه فلا يتحقق معني الإبتلاء و التكليف.

و أما الجواب عن شبهات الخصم. إما قوله: "ربنا و لا تحملنا ما لا طاقة لنا به" قلنا عندما يجوز أن يحمل عليه ما لا يطيق نحو أن يلقي عليه جدارا أو جبلا لا يطيق تحمله فيكون ذلك تعذيبا له بعذاب لا طاقة له علي ذلك فيموت به فلا صحت الإستعادة عنه بقوله: "ربنا و لا تحملنا ما لا طاقة لنا به." إنما لا يجوز أن يكلفه حمل جدار أو جبل لا يطيق ذلك لأنه يكون سفها

744 ل:إصابة

745 سورة البقرة 2/286

746 ق:طاقة

747 سورة البقرة 2/31

748 صحيح البخاري، التوحيد، 56

749 سنن أبو داود، الأدب، 88

750 ق:و هو

751 ل:قبيحا

752 ق:ل:لهذا

753 ق:ل:إذ قال للأعمى أنظر

754 ل:مجبورا

علي ما ذكرنا. فلا يصح أن نقول لا تكلفني ما لا طاقة لي عليه. وكيف يجوز ذلك و قد نفاه الله تعالى ذلك عن عباده بقوله: "لا يكلف الله نفسا إلا وسعها"⁷⁵⁵ كما لا يجوز أن يقول لا تظلمني و قد نفي الله تعالى ذلك بقوله: "إن الله لا يظلم الناس شيئا"⁷⁵⁶ و قوله: "إن الله لا يظلم متقال ذرة."⁷⁵⁷

و اما قوله تعالى: "أنبؤني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين"⁷⁵⁸ قلنا هذا ليس بتكليف بالأنبياء بل هو خطاب تعجيز. و إنه عبارة عن توجيه صيغة الأمر بما يظهر عجز المخاطب. إختلف فيه أهل الكلام أنه هل يكون أمرا حقيقة أم لا. ولا كلام فيه إنما الكلام في تكليف ما لا يطاق. (و 78-ب-187) و هكذا نقول في أمر الله تعالى للمصورين بالإحياء أنه ليس بتكليف حقيقة بل هو نوع تعذيب. فإنه يكون في دار الآخرة و ليست هي بدار التكليف. إنما هي دار الجزاء. فيكون الأمر بإحياء الصور تعذيبا لهم لا تكليفا. و كذا الجواب في الأمر بعقد الشعرتين لمن تكلم كاذبا أنه تعذيب له علي كذبه و ليس بتكليف.

أما قوله التكليف تصرف من الله تعالى في عبيده و له ولاية نافذة. قلنا بلا و لكنه حكيم لا يتصور منه التصرف علي خلاف قضيته الحكمة كإظهار المعجزة علي يد المتنبئ بالإجماع و عزل الانبياء عليهم السلام بعد البعث و الإرسال عندنا. لما لم تكن حكمة لا يجوز نسبة ذلك إلي الله تعالى فكذا هذا.⁷⁵⁹ و قوله امتناع ذلك إما أن يكون لاستحالته في ذاته أو لكونه قبيحا.⁷⁶⁰ قلنا لاستحالته في ذاته لكونه سفها و السفه من الحكيم محال.

و أما قوله كلف أبا جهل و فرعون بالإيمان و علم أنهما لا يؤمنان. و خلاف ما هو معلوم الله تعالى محال. قلنا أول ما يلزمه في هذه الكلام نسبة الخلف في وعد الله تعالى و الكذب في اخباره. فإنه تعالى قال: "لا يكلف الله نفسا إلا وسعها" و علي قود كلامكم لما كلف أبا جهل و فرعون بالإيمان بل جميع الكفرة مع علمه بأنهم لا يؤمنون. و خلاف ما علم الله تعالى محال. و المحال لا يكون في وسع أحد. فلم يكن في وسعهم الإتيان بالإيمان. و قد قلت بأن الله تعالى يكلف عباده ما ليس في وسعهم. و كل كلام يؤدي إلي نسبة الخلف و الكذب إلي الله تعالى يكون فاسدا.

ثم نقول قولكم بأن خلاف معلوم الله تعالى محال. قلنا هذه شبهة صدرت عن الجهل بمعني المحال و الجائز. فإن المحال ما لا يمكن في العقل تقدير وجوده. (و 79-ب-188) و الجائز ما يمكن في العقل تقدير وجوده. و العقل إنما يقدر وجود الشيء و عدمه في ذاته من غير النسبة إلي علم الله تعالى و إرادته. و دلالة ذلك إنا حكمنا قطعا بأن العالم جائز الوجود و مع علمنا بأن الله تعالى علم وجوده و أراد بل أوجده و تحققنا بأنه⁷⁶¹ موجود و حكمنا أنه جائز العدم في كل زمان و أن شاهدنا وجوده و عرفنا بقاءه إلي حين لما ذكرنا أن حكم العقل يكون العالم جائز الوجود و العدم بالنظر إلي ذات العالم لا بالنظر إلي العلم و الإرادة فكذا هذا. تحقيقه أن ما علم الله تعالى وجوده لو صار واجب الوجود و ما علم أنه لا يوجد صار ممتنع الوجود لم يكن لما هو جائز الوجود والعدم. تحقق و لبطل تقسيم العقلاء في قضايا العقل إل واجب و جائز و محال. فإذا لم يقسم إلا بالواجب و المحال و لم يكن العالم حينئذ جائز الوجود بل هو واجب الوجود لأنه علم وجوده لا فرق حينئذ بين وجوده تعالى بين العالم.

تحقيق ما قلنا أن الإرادة لتخصيص أحد الجائزين علي ما ذكرنا في مسألة الإرادة. ولو صار ما تعالق بالعلم و الإرادة و إحياء لم تكن الإرادة لتخصيص أحد الجائزين بل لتمييز الواجب من المحال. و ذلك باطل⁷⁶² لأنه خلاف الإجماع و نفي قوله أن خلاف المعلوم لو كان خائرا لكان فيه تجهيل الله تعالى و التجهيل محال.

قلنا التجهيل في نفي⁷⁶³ الوجود لا في جواز الوجود. فإن علم الله تعالى فيه أنه لا يوجد لا أنه ليس بجائز الوجود. فلا جرم حكمنا أنه جائز و ليس بكانن لتحقيق ما علم كما علم. فكان في إثبات جواز وجوده تقدير علمه لا تجهيله. و إذا عرف ما قلنا

⁷⁵⁵ سورة البقرة 2/286

⁷⁵⁶ سورة يونس 10/44

⁷⁵⁷ سورة النساء 4/40

⁷⁵⁸ سورة البقرة 2/31

⁷⁵⁹ ق:هاهنا

⁷⁶⁰ ق:سفها

⁷⁶¹ ق:تحقق لنا به

⁷⁶² ق:نفي قوله

⁷⁶³ ق:ل:في نفس

خرج الجواب عن قوله أنه أمره بأن يؤمن و أخبر أنه لا يؤمن فقد أمره بأن يصدق في أنه لا يصدق و إنه محال. قلنا لو كان هذا محالاً لكان هذا تكليف ما لا⁷⁶⁴ في الوسع. و قد أخبر الله تعالى أنه لا يكلف الله نفساً إلا وسعها. فثبت أنه ما ذكره ليس بصحيح. ثم نقول كيف أخبر أنه لم يؤمن مع عدم القدرة علي الإيمان⁷⁶⁵ أمر مع القدرة علي الإيمان أن قال مع القدرة فممنوع حينئذ يكون معذوراً في ترك (و79ب-188) الإيمان. و إن قال مع عدم القدرة⁷⁶⁶ علي الإيمان فمسلم و لكن لا بد أن يكون قادراً حتي يتحقق خبره كما أخبر. و هكذا نقول في العلم أنه علم لا⁷⁶⁷ يؤمن. و لكن مع عدم القدرة أو مع القدرة أن قال مع عدم القدرة فقد جعله معذوراً. و إن قال مع القدرة فلا بد. و إن يكون قادراً أو لا يؤمن حتي يتحقق عليه كما علم فثبت أن إثبات قدرة الإيمان للعبد تحقيق علم الله تعالى دون تجهيله. و الله أعلم.

القول في أن أفعال الخلق⁷⁶⁸ كلها بإرادة الله عز وجل

ذهب أهل الحق نصرهم الله إلي أن جميع أفعال الخلق بإرادة الله تعالى و مشيئته خيراً كان أو شراً، نفعا كان أو ضراً. كما أنه حادث بإحداثه و موجوداً بإيجاده.

و ذهب المعتزلة إلي أن الله تعالى يرتد من أفعال عباده ما هو خير و طاعة و لا يريد ما هو شر و معصية. و اختلفوا فيما بينهم في المباحات أنها مرادة له أم لا. قالت البغدادية منهم لا يوصف الله تعالى بالإرادة حقيقة بل يوصف بها مجازاً. فإذا قيل أراد الله كذا. فإن اضيف إلي فعله كان المراد أنه فعله⁷⁶⁹ و إن أضيف إلي فعل غيره كان المراد أنه أمر به و المباحات ليست بفعل الله تعالى و لا هي مأمورة بها. فلا يكون مراد الله تعالى. و قال غيرهم كل ما كان منهياً لا يصلح أن يكون مراداً أو المباح غير منهى فيكون داخلاً تحت الإرادة.

و عندنا كل حادث بإرادة الله تعالى و قضائه و حكمه و مشيئته و تقديره عينا كان أو عرضاً، قبيحاً كان أو حسناً، شراً كان أو خيراً، معصية كانت أو طاعة. ثم ما كان من ذلك حسناً و طاعة و خيراً فهو بمحبته و رضاه. و ما كان قبيحاً و شراً و معصية فهو بسخطه و كراهته.

و ذهبت⁷⁷⁰ الأشعرية إلي أن المحبة و الرضا بمنزلة الإرادة يعلمان كل موجود فكل ما أراد أن يوجد فقد أحب و رضي أن يوجد علي الوصف الذي يوجد. و عندنا كل ما علم الله تعالى أن يوجد أراد أن يوجد سواء أمر أو لم يأمر. و ما علم أن لا يوجد لم يرد إذ يوجد سواء أمر به أو لم يؤمر. و عند المعتزلة كل ما أمر الله تعالى به و أراد وجوده سواء وجد أو لم يوجد و كل مانهى الله تعالى عنه أراد أن لا يوجد سواء وجد أو لم يوجد. و من هذا قال مشايخنا (و180-189) رحمهم الله أن الإرادة تلازم الأمر عند المعتزلة و عندنا يلزم العلم إلا أن هذه العبارة مدخولة أن الإرادة يلزم العلم. إذ لو كان كذلك لوجب أن كل ما كان معلوماً له كان مراداً له. و ذاته و صفاته معلوم له و لا يصح أن يكون مراداً له. فاصحح أن يقال ان الإرادة تلازم الفعل إذ ما تعلق بالفعل تعلق بالإرادة علي ما نبين بعد هذا إن شاء الله تعالى وحده.

فصل

ثم اختلف عبارات أصحابنا رحمهم الله في هذه المشكلة.⁷⁷¹ قال بعضهم نقول علي الإجمال أن جميع الموجودات والأفعال مراد الله تعالى و لا يقال⁷⁷² علي التفصيل أن القبائح والشُرور و المعاصي مراد الله تعالى كما نقول علي الإجمال أن الله

⁷⁶⁴ ق،ل:ليس

⁷⁶⁵ ق:و مع القدرة عليه أي مع القدرة إن قال مع عدم القدرة

⁷⁶⁶ ق:و إن قال مع القدرة علي الإيمان

⁷⁶⁷ ق،ل:وإن لا

⁷⁶⁸ ل:العباد

⁷⁶⁹ ق: أنه فعل

⁷⁷⁰ ق،ل:و ذهب

⁷⁷¹ ق،ل:المسألة

⁷⁷² ق،ل:نقول

تعالى خالق جميع الموجودات . و لا نقول علي التفصيل أن الله تعالى خالق الإقذار و الأبصار و الحيف و يقال علي إجمال كل ما سوي الله تعالى ضعيف و لا يقال علي التفصيل أن حجج الله تعالى ضعيفة و إن كانت سوي الله تعالى. و قال بعضهم نقول علي التفصيل و لكن مقرونا بقرينة تليق به حتي نقول أنه أراد الكفر من الكافر كسبا له شرا قبيحا كما أراد الإيمان من المؤمن كسبا له خيرا حسنا مأمورا. وهو اختيار الشيخ الإمام أبي منصور رحمه الله و به قال الأشعري. ثم الإرادة و المشيئة يستعملان لمعاني منها التمني و منها الدعاء و الأمر و منها الرضاء و منها نفي الغلبة و الجبر. فأما لإرادة معني التمني لا يجوز إطلاقه علي الله تعالى. لأنه أمانة العجز و الجهل، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

و الإرادة بمعني الأمر و الرضاء يجوز إطلاقه علي الله تعالى ولكنها منفية عن المعاصي و القبائح. فأما الإرادة بمعني نفي الغلبة و الجبر فهي صفة الله تعالى. و ثعم كل ما دخل تحت إيجاد واحد. إنه بإجماع الأمة غير أن المعتزلة لم أنكرت حصول أفعال العباد بخلق الله تعالى. أنكرت دخول القبائح و المعاصي تحت إرادة الله تعالى. و عندنا لما كان الكل بإيجاد الله تعالى واحد أنه كان بإرادته. و لهذا قال الشيخ الإمام أبو منصور رحمه الله أن هذه المسألة فرع مسألة خلق الأفعال و ثبوت تلك المسئلة ثبتت عند المسئلة إلا أن (و 80 ب - 189) مشايخنا رحمهم الله لما تكلموا في هذه المسئلة علي سبيل الأصالة و أفردوا من كل طائفة من الخصوم شبهة ففتنفي آثارهم.

و نقول شبهة المعتزلة من حيث النص و المعقول. أما النص قوله تعالى: " و ما خلقت الجن و الإنس إلا ليعبدون" ⁷⁷³ أخبر أنه خلق الجن و الإنس للعبادة. فمن قال بأنه خلق الكافر للكفر و العاصي للمعصية فقد رد قضية النص و كذا قوله تعالى: " و ما الله يريد ظلما للعباد" ⁷⁷⁴ و نص علي نفي إرادة الظلم للعباد من الله تعالى. و كذا قوله تعالى: " يريد الله بكم اليسر و لا يريد بكم العسر" ⁷⁷⁵ و كذلك قوله تعالى: " سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا و لا آباؤنا و لا حرمنا من دونه من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم" ⁷⁷⁶ كذبهم الله تعالى في قولهم: " لو شاء الله ما أشركنا" و لو كان الشرك بمشيئة الله تعالى لما كذبهم الله في ذلك. و أما المعقول قالوا أراد من الكافر الكفر و من العاصي المعصية لم يمكنها الخروج عن إرادته و مشيئته. فيصير مجبورين في الكفر و المعصية. فبعد ذلك أما أن يعاذرا علي فعلهما و فيه إبطال الوعيد و إما أن يعاقبا عليه و فيه نسبة الجور و الظلم إلي الله تعالى و تكليف ما ليس في الوسع. و إنه خارج عن قضية الحكمة.

و كذا مريد الكفر كافر و مريد المعصية عاص في الشاهد. و لأن مريد شتم نفسه و تكذيب قوله بعد سفها في الشاهد. فلا يجوز نسبة ذلك إلي الله تعالى. و كذا الأمر طلب الفعل بالقول و الإرادة. طلب الفعل حقيقة فتلازمان.

و إما حجة اهل الحق نصرهم الله من حيث النص و المعقول. إما النص قوله تعالى: " يهدي من يشاء و يضل من يشاء" ⁷⁷⁷. و كذا قوله تعالى: " يفعل الله ما يشاء و يحكم ما يريد." ⁷⁷⁸ و كذا قوله تعالى: " فإن يشأ الله يختم علي قلبك" ⁷⁷⁹ و قوله: " و لو شاء الله لجمعهم علي الهدى" ⁷⁸⁰ " و لو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا" ⁷⁸¹ و قوله: " و لو شئنا لآتينا كل نفس هداها" ⁷⁸² و قوله: " و لو شاء الله ما أشركوا" ⁷⁸³ و قوله: " و ما تشاؤون إلا أن يشاء الله" ⁷⁸⁴ و قوله: " فمن يرد الله أن يهديه (و

⁷⁷³ سورة الذاريات 51/56

⁷⁷⁴ سورة المؤمن 40/31

⁷⁷⁵ سورة البقرة 2/185

⁷⁷⁶ سورة الأنعام 6/148

⁷⁷⁷ سورة الفاطر 35/8

⁷⁷⁸ سورة المائدة 5/1

⁷⁷⁹ سورة الشورى 42/2

⁷⁸⁰ سورة الأنعام 6/35

⁷⁸¹ سورة يونس 10/99

⁷⁸² سورة السجدة 32/13

⁷⁸³ سورة الأنعام 6/107

⁷⁸⁴ سورة الإنسان 76/30

181-190 يشرح صدره للإسلام و من يرد أن يضلّه يجعل صدره ضيقاً حرجاً⁷⁸⁵ و قوله تعالى خبراً عن نوح عليه السلام: "و لا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم"⁷⁸⁶

و نص بعض هذه الآيات علي أنه يريد من بعض عباده الشرك و الضلال و الغواية. و دل بعضها علي أن ما وجد منهم من الأفعال بمشيئته و إرادته. و الخصم ينكر ذلك فيصير محجوجاً بهذه الآيات. و أما معقول و هو أن الكفر لو لم يكن بمشيئة الله تعالى بل شاء الله منه الإيمان و شاء الكافر من نفسه الكفر. و كذا إبليس شاء منه الكفر أيضاً. فإذا لم يوجد منه الإيمان و حصل الكفر فقد نفذ⁷⁸⁷ مشيئة الكافر و مشيئة إبليس لعنه الله. و تعطلت مشيئة الله تعالى فيه. و هذه أمانة كونه عاجزاً مقهوراً. تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

و هذه مستنبطة مما أشار إليه علي بن أبي طالب رضي الله عنه حين سئل عن هذه المسئلة: هل شاء الله أن يعصي؟ فقال: أفعصي قسراً أي قهراً. و لأنه لو جاز أن تعطل مشيئته بمشيئة عبده لجاز أن تعطل بمشيئة شريك آخر. فحينئذ تعطل دلالة توحيد الصانع تعالى و تعطل دلالة التمانع المذكورة في كتاب الله تعالى. و فساد مما لا يخفى.

فإن قيل حصول الكفر من الكافر إنما يوجب نسبة العجز و القهر إلي الله تعالى لو لم يكن الله تعالى قادراً علي خلق صفة الإيمان في كل كافر بطريق الجبر و القهر⁷⁸⁸ فقد قدر علي دفع ما لا يشاء. و إثبات ما يشاء فأنتفي عنه العجز و القهر. و هكذا نقول أن المراد من المشيئة المذكورة في الآيات المتلوة مشيئة الجبر. يعني ولو شاء ربك لأجبرهم علي الهدى و لأمّنوا جبراً و امتنع عن الشرك جبراً. قلنا كيف تقولون أن الله تعالى هل شاء من هؤلاء الكفرة الإيمان الاختياري الذي يتأهلون به الثواب الأبدي و يخلصون به من العذاب الدائم أم لا. فإن قلتم لا فقد تركتم مذهبكم. و إن قلتم نعم فقد صح ما قلنا. إنه يتعطل مشيئة الله تعالى فيه و ينفذ مشيئة الكافر و مشيئة **(و 81-190)** إبليس لعنه الله. و هو أمانة كونه عاجزاً أكثر ما في الباب. إنه يقدر علي تنفيذ مشيئة إيمان الجبر عندكم. و لكن تنفيذ مشيئة أخرى لا ينفي بالعجز عن تنفيذ هذه المشيئة. و العجز عن تنفيذ هذه المشيئة منافي للربوبية. و أما تأويل الآيات بمشيئة الجبر لا يصح خصوصاً علي أصولهم الفاسدة. فإن عندهم المؤمن من أوجد الإيمان لا من قام به الإيمان كالمتمكلم من خلق الكلام لا من قام به الكلام. فإذا خلق الله تعالى في العبد⁷⁸⁹ الإيمان جبراً لكان المؤمن به هو الله تعالى لا العبد. و هو قد شاء إيمان الكافر لا إيمان نفسه. و إذا كان المؤمن بذلك الإيمان هو الله تعالى علي أصلهم لكان الله تعالى مؤتياً الهدى لنفسه لا لنفس الكافر فيكون مناقضاً لظاهر الآية حيث قال: "و لو شاء ربك لأمّن من في الأرض"⁷⁹⁰ و قال: "و لو شئنا لآتينا كل نفس هداها"⁷⁹¹

فإذا عرف الجبائي فساد⁷⁹² هذا التتويل فسر مشيئة الجبر و قال يخلق الله تعالى في الكافر علماً ضرورياً بصحة الإيمان فيضطر إلي الإيمان. و قال ابنه أبو هاشم: تفسيره أن يخلق فيه علماً ضرورياً أنه لو لم يؤمن يعذب فيضطر إلي الإيمان. قلنا هذا أيضاً فاسد. فإن علم بصحة الإيمان ينفك عن الإيمان. الدليل عليه قوله تعالى: "الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم"⁷⁹³ و كذا قوله: "و جحدوا بها و استيقنتها أنفسهم ظلماً و علواً"⁷⁹⁴ و كذا علم بتوجه العذاب لا يوجب الإيمان. لأن أهل العناد يعلمون أنهم علي الباطل و يعذبون علي ذلك و مع ذلك لا يؤمنون.

و أوضح من هذا كله ما أخبر الله تعالى من أهل العناد بقوله: "و لو أننا نزلنا إليهم الملائكة و كلمهم الموتى و حشرنا عليهم كل شيء قبلاً ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله"⁷⁹⁵ أخبر أنهم لا يؤمنون عند ظهور⁷⁹⁶ الآيات إلا أن يشاء الله، فدل أن

⁷⁸⁵ سورة الأنعام 6/125

⁷⁸⁶ سورة الهود 11/34

⁷⁸⁷ ق:نفذت

⁷⁸⁸ ق،ل:فأما إذا قدر علي خلق صفة الإيمان في كل كافر بطريق الجبر و القهر فقد قدر علي دفع ما لا يشاء

⁷⁸⁹ ق،ل:فيهم

⁷⁹⁰ سورة يونس 10/99

⁷⁹¹ سورة السجدة 32/13

⁷⁹² ل:فقال

⁷⁹³ سورة البقرة 2/146 ق،ل:(.....) و إن فريقاً منهم ليكتمون الحق و هم يعلمون

⁷⁹⁴ سورة النمل 27/14

⁷⁹⁵ سورة الأنعام 6/111

كلامه باطل. ثم نقول إذا خلق فيه⁷⁹⁷ العلم الضروري كيف نقول هل يبقى له قدرة الكفر⁷⁹⁸ أم لا. إن قلت لا يبقى يصير مجبوراً **(و 82 - 191)** علي لإيمان. إن قلت يبقى قلنا يتصور أن نكفر مع هذا العلم لكونه قادراً عليه. قلنا يوضح بطلان تأويلهم و أقاويلهم قوله تعالى: "و لو شئنا لآتينا كل نفس هداها و لكن حق القول مني لاملأن جهنم من الجنة و الناس أجمعين"⁷⁹⁹ فهذا النظم يدل علي أن الله تعالى لم يشأ أن يوتي كل نفس هداها ليتحقق قوله " لاملأن جهنم" و كذا يتحقق علمه في خلقه كما علم و قسمته فيهم كما قسم. و لأنه⁸⁰⁰ لما علم في لأزل أنه يدخل بعضهم النار و اخبر بذلك. فلو شاء أن نهتدي الكل فيؤمنوا فقد شاء أن يجهل نفسه و يكذب قوله أن يجعل نفسه ظالماً جابراً بإدخال المؤمنين النار. و كل ذلك محال.

قلنا الكلام⁸⁰¹ يصلح ابتداء دليل في المسئلة و إنه مستنبط كما ألزم أبو حنيفة رضي الله عنه طائفة من القدرية من أهل عصره فقال أنه⁸⁰² دخل جماعة منهم علي أبي حنيفة رضي الله عنه شاهرين سيوفهم. و قالوا أنت الذي تزعم أن الله تعالى شاء الكفر في عباده ثم عاقبهم علي ذلك فقال رضي الله عنه: تحاربونني بسيوفكم أما تناظرونني بعقولكم. فقالوا: نناظر بك قولنا فقال رضي الله عنه: اغمدوا سيوفكم حتي أكلمكم فغمدوا سيوفهم فقال لهم: أخبروني هل علم الله تعالى في الازل ما يوجد من هؤلاء الكفرة أم لا. فلم يمكنهم علم الله تعالى فقالوا: نعم فقال إذا علم الله منهم الكفر كيف تقولون هل شاء أن يحقق علمه كما علم أو شاء أن يصير علمه جهلاً فتأملوا كلامه و عرفوا صحة قوله و بطلان مذهبهم فرجعوا عن ذلك و تابوا. و هذا الذي اشار رضي الله عنه أصل في هذا الباب و لازم علي الخصوم بمرة و لا محيص لهم من هذا البتة. إن قلت لا شك أن النبي صلي الله عليه و سلم أراد من كل كافر أن يؤمن فيكون مريداً لجهل الله تعالى علي زعمك أنه لا يجوز. قلنا إنما يريد إيمان من يرجوا أن الله تعالى أراد منه الإيمان في المستقبل فأما لو علم أن الله تعالى علم أنه **(و 82 - 191)** يموت علي الكفر. و أراد منه ذلك لا يريد إيمانه و لا يسأل من الله تعالى أن يهديه كما أخبر عن الخليل صلوات الله عليه في حق الله تعالى فلما يبين له أنه عدو الله تبرأ منه فكذا مسألتنا. فإن قيل من علم الله تعالى من الكافر أنه لا يؤمن. و أراد أن لا يؤمن هل يأمره بالإيمان أم لا. إن قلت لا فقد زعمت أن فرعون و أبا جهل لم يكونا مأمورين بالإيمان و لم يقل به أحد. و إن قلت نعم فقد أمرهما بما فيه تجهيل نفسه. و إذا جاز أن يأمر بما فيه تجهيل نفسه و ينهي⁸⁰³ عن ما فيه تقرير علمه لم لا يجوز أن يريد ما فيه تجهيل نفسه و لا يريد ما فيه تقرير علمه. قلنا بل هو مأمور بالإيمان و لكن ليس الأمر بالفعل عندنا لتحقيق المأمورية لا محالة ليكون هذا أمراً بما فيه تجهيل نفسه. بل الأمر و النهي عندنا لتقرير المعلوم فلا يتوجه هذا الإلزام. و بيان ذلك أن الله تعالى لما علم في لأزل أن فرعون يخالف الأمر و يرتكب النهي فيستحق بذلك العذاب الاليم و الخلود في الجحيم و لا يتحقق هذا بدون الأمر و النهي. فاقترضت الحكمة أن يأمره بالإيمان و ينهيه عن الكفر و يريد أن لا يؤمن بل يكفر ليتحقق ما علم كما علم. فعلي هذا عندنا الأمر للإيمان و الطاعة في حق من علم⁸⁰⁴ عنه أنه يعصي و يخالف. و كذا بعث الأنبياء عليهم السلام في حق من يعلم أنه يصدق للإهداء. و في حق من يعلم أنه يكذب للإلزام الحجة و الإبتلاء. و لهذا قال مشايخنا رحمهم الله أن قول من يقول فائدة الجواب هو الآراء راجع إلي أصول المعتزلة. فإما عند أهل السنة نصرهم الله فائدة الجواب الإبتلاء بالإلزام الواجب ليظهر ما علم الله منه في لأزل إما الطاعة أو العصيان. فظهر بما ذكرنا أن الأمر و النهي في حقيقة التقرير المعلوم. و إن كان يتراءى في الظاهر أنه للتجهيل و الله ولي التوفيق.

و الذي يدل علي صحة ما ذكرنا⁸⁰⁵ و بطلان ما أدعاه الخصم ، الحديث الذي اشتهر في الأمة بحيث يبلغ حد التواتر فيما تداولته الألسن من قولهم: "ما شاء الله كان و ما لم يشأ لم يكن"⁸⁰⁶ و عند خصومنا لا صحة لهذه الكلمة أصلاً. فإن عندهم ما

796 ق: + هذه

797 ل: + هذا العالم

798 ق، ل: مع هذا العالم

799 سورة السجدة 32/13

800 ق: فإنه

801 ل: و هذا الكلام

802 ق، ل: فقد حكى

803 ق: ينهيه

804 ق، ل: + في حق من علم منه أنه ياتمر و يطيع و لإلزام الحجة في حق...

805 ق، ل: ما ذهبنا إليه

806 سنن أبي داود، 2/614

شاء الله من جميع الخلق الإيمان و لم يكن (و 83-192) و لم يشاء من الكافر الكفر. و قد كان فإذا علي قياس إعتقادهم. ينبغي أن يقال ما شاء الله لم يكن و ما لم يشاء كان و هذا خلاف إجماع الأمة.

يوضحه أن من قال و الله لأقضى حق غريمي غدا إن شاء الله، أو قال امرأته طالق إن لم أقض حقه غدا إن شأى الله. فمضي الغد و لم يقضى حقه لا يلزمه الحنث في هذه اليمين بالإجماع. و لو كان قضاء الدين مراد الله تعالى علي الإطلاق لصار حادثاً و لوقع الطلاق بالإمتناع عن القضاء. وإذا كان الأمر بخلافه صح ما ذهبنا إليه. و الله الموفق.

و أما الجواب عن تعلقهم بالآيات أما قوله تعالى: " و ما خلقت الجن و الإنس إلا ليعبدون" ⁸⁰⁷ قلنا ظاهر هذه الآية يعارض قوله تعالى ⁸⁰⁸: " و لقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن و الإنس" ⁸⁰⁹ أخبر أنه خلق كثيراً منهم لجهنم فإذا خلقهم لجهنم أراد منهم ما يصيرون به أهلاً لجهنم إذ لو خلقهم لجهنم مع إرادة ما يصيرون به أهلاً للجنة فقد أراد منهم ما يصير ⁸¹⁰ بإدخاله ظالماً.

ثم نقول المراد من الآية علي قول بعض أهل التفسير لا ليكونوا عبيداً لي جبراً أو قهراً إلا أن يكون المراد عبادتهم الاختيارية. لأننا لو حملناه علي ذلك لا يمكن أجراها علي عمومها بدليل أن الصبيان و المجانين لم يعبدوه اختياراً. و لكن لم يخرجوا من أن يكونوا عباداً له جبراً. ولو كان المراد من الآية لعبادة الاختيارية. ولكن خص منه الصبيان و المجانين. نحن نخص المتنّازع بما ذكرنا من الدلائل و يكون المراد من الآية من علم الله تعالى منهم الإيمان و العبادة لا كلهم. و الله أعلم.

و أما قوله: "ما أصابك من حسنة فمن الله و ما أصابك من سيئة فمن نفسك" ⁸¹¹ فهو معارض ⁸¹² لقوله تعالى: " قل كل من عند الله." ⁸¹³ ثم نقول لفظة الإصابة تدل علي ما وقع من غير اختيار العبد و كسبه و لا يكون مقدوراً له لا علي ما يفعله العبد بقصده و اختياره. كما يقال أصابه مرض، أو هم، و سرور، أو صحة. و لا يقال أصابه مشي أو قعود أو قيام. بل يقال كذلك كسب و فعل. الدليل (و 83 ب - 192) عليه قوله تعالى: " و ما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم" ⁸¹⁴ جعل ما أصاب العبد من المصائب جزاء علي كسب يده. فعلي هذا كان المراد من الآية أن ما أصابك من نعمة و سرور و صحة و قوة فمن فضل الله و كرمه. و ما أصابك من بلاء أو محنة و ضر و فاقة فمن نفسك أي جزاء لعملك. و أما قوله تعالى: " و ما الله يريد ظلماً للعباد" ⁸¹⁵ قلنا المراد أنه لا يريد أن يظلم عباده ⁸¹⁶ و نحن به نقول.

و أما قوله تعالى: " يريد الله بكم اليسر و لا يريد بكم العسر" ⁸¹⁷ قلنا الآية وردت لبيان رخصة المريض و المسافر بالإفطار في رمضان و الأمر بالقضاء خارج رمضان فيكون المراد. و الله أعلم. يريد الله لهذا الترخيص تيسير الأمر عليكم، لا تعسيره، لا نفي الإرادة العسر مطلقاً.

و أما قوله تعالى: " سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا" ⁸¹⁸ قلنا رد الله تعالى عليهم إحتجاجهم بمشينة الله تعالى ليجعلوا أنفسهم معذورين في الكفر. فإنهم ذكروا ذلك علي وجه الإحتجاج و مشينة الله تعالى لا بصير حجة لأحد. لأنه لا علم لأحد بما شاء الله منه قبل فعله. وكذا علم الله تعالى لا يكون حجة لما قلنا. و الدليل عليه سياق الآية حيث قال: " قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا أن نتبعون إلا الظن و إن أنتم إلا تخرصون" ⁸¹⁹ ثم قال: " فله الحجة البالغة." ⁸²⁰

807 سورة الذاريات 51/56

808 ق: يعارض بهذه الآية

809 سورة الأعراف 7/179

810 ق: ما يصيرون

811 سورة النساء 4/79

812 ق، ل: بظاهر

813 سورة النساء 4/78

814 سورة الشوري 42/30

815 سورة المؤمن 40/31

816 ق: نعني لا يظلم علي العباد

817 سورة البقرة 2/185

818 سورة الأنعام 6/148

819 سورة الأنعام 6/148

820 سورة الأنعام 6/149

و اما الجواب عن الشبهات العقلية قوله لو أراد منه الكفر و المعصية لا يمكنه الخروج عن ذلك فيكون⁸²¹ مجبوراً. قلنا نعارضكم بالعلم فإنه علم منه الكفر و المعصية فهل يمكنه الخروج عما علم منه أم لا. فكل جواب لكم عن فصل العلم فهو جوابنا عن فصل الإرادة و لا محيص لهم عن هذه المعارضة البينة. ثم نقول أراد منه الكفر و المعصية باختياره و مشيئته فلا بد و إن يأتي به كما أراد علم. و إن كان المراد و المعلوم الفعل الاختياري كيف يكون الفاعل فيه مجبوراً. ثم يكشف غطا هذه لشبهة و نقول كون فعل العبد اختيارياً ثابت بدلالة القطع⁸²². فإن العبد (و 84-193) يعلم من نفسه علماً ضرورياً. إنه يفعل ما يفعل بقصده و اختياره بحيث لا يجد إلى إنكاره سبيلاً. ثم⁸²³ دلت الدلالة القطعية من حيث المعقول على أن فعله لا يخرج عن إرادة الله تعالى علي ما ذكرنا فلا معني لإنكار أحد هما. و قد صرح الكتاب بكلمتي المشيئتين حيث قال اعلما ما شئتم. ثم قال: "و ما تشاؤون إلا أن يشاء الله"⁸²⁴ و أما قوله الأمر طلب الفعل بالقول و الإرادة. طلب الفعل أيضاً فيتلزامان. قلنا كلا الدعويين ممنوعة. فإن الأمر عندنا لإلزام الفعل لا لطلب العقل. و كذا الإرادة ليت هي الطلب بل هي تخصيص أحد الجائزين علي ما بينا في أول الكتاب. إلا أنه يذكر الإرادة لمعني الطلب. و لكن يكون ذلك تمنياً. و لا يجوز إتصاف الله تعالى بذلك. و قوله أن إرادة الكفر في الشاهد كفر. و إرادة السفه سفه تعارضكم. فنقول و إرادة تجهيل نفسه و تكذيب قوله سفه أيضاً. فإن رسولا لو أخبر قومه أن فلانا يكذبني و يشمتني أ يريد تكذب قوله ليظهر ذلك علي وفق ما أخبر و علم أم لا؟ يريد أن يكذبه ليظهر كذبه و تبطل معجزته. إن قلت لا يريد فقد عاندت و كابرته. و إن قلت يريد ذلك ثبت ما قلنا. و المعني في ذلك أن إرادة شتم نفسه في الشاهد أنما كان سفهاً إذا لم يتعلق به عاقبة حميدة.

أما إذ تعلق ما⁸²⁵ يكون سفهاً كما أجبر الله تعالى عن أحد ابني آدم "إني أريد أن تبوء باثمي و إثمك"⁸²⁶ و كما أخبر عن⁸²⁷ موسي عليه السلام حيث قال لالسحرة: "ألقوا ما أنتم ملقون"⁸²⁸ أراد إلقاءهم و لم يكن سفهاً لما أنه تعلق بذلك عاقبة حميدة. و هي إظهار المعجزة. فأما من أراد شتم نفسه و عصيان أمره من غير أن يتعلق به عاقبة حميدة كان سفهاً. و إذا أخبر النبي صلي الله عليه و سلم: إن فلانا يشمتني و يكذبني كان في ظهور ما أخبر كما أخبر ظهور معجزته و تقرير نبوته. فيريد تحقيقه و لم يكن سفهاً. و كذا كل من كان له عبد يعصيه و يخالف أمره و هو يريد (و 84-193) تعذيبه و علم أنه لو عذبه يلومه بعض الناس علي ذلك. فأراد أن يظهر علي الناس استحقاق عبده للتعذيب فيأمره بحضرة الناس و يريد أن يعصيه يتحقق علمه و يظهر عدله في تعذيبه علي أن السنة عند الأشعري و عامة أهل الحديث ما نهى عنه. و في الشاهد إذا فعل ما نهى عنه يكون قبيحاً و سفهاً. ولا نهى لأحد عن⁸²⁹ الله تعالى. فلا يتصور أن يكون سفهاً فعلاً.⁸³⁰ والله أعلم.

فصل

و مما يتعلق بهذه المسئلة أن المعدوم هل يتعلق بإرادة الله تعالى أم لا. قال بعض الأشعرية أن المعدوم يتعلق بالإرادة.⁸³¹ و قال⁸³² بعض أصحابنا رحمهم الله أن الإرادة لتخصيص أحد الجائزين. و ما جاز عليه الوجود و العدم لا يتخصص⁸³³ أحدهما إلا بإرادة. و قال عامة أصحابنا رحمهم الله أن المعدوم لا يصلح أن يكون مراداً. و لأن الإرادة تلازم الفعل عندنا علي ما ذكرنا. و المعدوم فلا يصلح أن يكون مراداً. و لأن ما تعلق بالإرادة لا بد أن يكون حادثاً و العدم من الأزل و ما كان ازلياً لا يتصور تعلقه بشيء آخر. و كذا الخبر المشهور بين الأمة. و القول المذكور علي لسان الأمة: "ما شاء الله كان و ما لم

821 ل: فيصير

822 ل: + واليقين

823 ل: و قد

824 سورة التكويد 81/29 سورة الإنسان 76/30

825 ق: لا يكون

826 سورة المائدة 5/29

827 ق: كذا

828 سورة يونس 10/80

829 ق: علي

830 ق: ل: أن يكون قوله سفهاً

831 ق: بإرادة الله تعالى

832 ق: ل: و به قال أصحابنا

833 ل: لا تخصيص

يشاء لم يكن⁸³⁴ ولو كان المعدوم مراداً لكان من حق الكلام أن يقول وما شاء أن لا يكون لم يكن⁸³⁵ وكذا المعدوم لا يصلح أن يكون مرئياً عند جميع أهل السنة. لأنهم اتفقوا على أن علة جواز الرؤية الوجود. وإذا كان الوجود علة جواز الرؤية لا بد وأن يكون العدم عليه لاستحالتها⁸³⁶ وما استحال أن يكون مرئياً لا يختلف بين الشاهد والغائب. كما في سائر المستحيلات. ولأن القول يكون المعدوم مرئياً يقضي إلى أحد أمور ثلاثة إما إلى جعل المعدوم شيئاً وهو مذهب المعتزلة أو إلى القول بقدم الهيولي وهو مذهب الفلاسفة. وإلى تجويز صور الأشياء قبل وجود أعيانها في الأزل وهو عين (و 85-194) مذهب الدهرية. نص على هذا الشيخ الإمام أبو المعين رحمه الله في كتاب التبصرة في مسألة الكلام: وكل قول يقضي إلى الباطل يكون باطلاً.

القول في نفي وجوب الأصلح على الله تعالى

قال أهل الحق نصرهم الله لا يجب على الله تعالى رعاية الأصلح ولا رعاية الصلاح في حق العباد بل له أن يفعل بعبده ما شاء سواء كان لهم فيه مصلحة⁸³⁷ أو لم يكن. وقال عامة المعتزلة أن ما هو الأصلح لعبده واجب على الله تعالى أن يفعل به ويعطيه ولا يجوز أن يكون في مقدور الله لطف فيه صلاح العبد ولا يعطيه ذلك ولا يجوز من حكمته أن يعطي محمداً صلى الله عليه وسلم شيئاً يمنع مثل ذلك عن أبي جهل. ولو خص بعض عبده بما يمنع عن غيره لكان ذلك سبباً وجوراً وإنه منفي عن الله تعالى.

وعند أهل السنة خص الله تعالى جميع المؤمنين بلطف لو فعل ذلك في حق جميع الكفار لآمنوا كلهم كما قال: "ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً"⁸³⁸ والله تعالى متفضل في إعطاء ذلك فمنع ذلك عن الكفار يكون عدلاً ولا يكون ميلاً ولا جوراً. وقال بشر بن المعتمد ومن تبعه لا يجب على الله تعالى رعاية الأصلح في حق العبد. ولكن يجب عليه أن يفعل بعبده ما هو المصلحة لا يجوز أن يفعل بهم ما هو المفسدة. وشبهتهم أن الحكيم متى أمر أحداً بأمر اقتضت الحكمة أن يعطيه ما يتهيأ به الآتيان بالمأمور به. ولا يجوز أن يمنعه ذلك. خصوصاً إذا كان إعطاء ذلك لا يضره ومنعه لا يتبعه ولأن الجود والكرم يقتضي تعميم الأعطاء فيما يقضي لعباده. فأما أن يخص أحداً دون أحد من غير أن ينقص بالإعطاء أو يزيد بالمنع. فذلك لا يليق بالجود والكرم. وكذا من اتخذ ضيافة دعا جماعة. فإذا أعلم أنه لو دعا فلاناً بلطف وبشر يجيبه. ولو دعاه بعنف وقهر يمتنع عن الإجابة وكذا على العكس كان الواجب من (و 85 ب-194) قضية الكرم والحكمة أن يدعو علي الوجه الذي يحمله علي الإتيان لا علي الوجه الذي يمنعه.

و الحجة لأهل الحق من حيث النص والمعقول. إما النص فما تلونا في مسألة الإرادة كل ذلك يصلح دليلاً في هذه المسألة.

و أما المعقول وهو أننا لما يأتنا بالدليل أن الكفر والمعاسي بخلق الله تعالى وإرادته كما سبق⁸³⁹. ولا مصلحة لذكره للعباد فيه. فقد ثبت أنه يجوز أنه يفعل بعباده ما ليس ما يصلح لهم ولا ما هو صلاح. ولأن القول يكون الأصلح واجبا على الله تعالى منافي للالوهية والربوبية إذ قضية ذلك أن يفعل بعباده ما يشاء.

و كون الشيء واجبا عليه يلزم عليه أحد الجائزات لخروجه عن الولاية المطلقة وإذا لا يجوز. ولأن فيه إبطال سنة الله تعالى على عباده بالهداية والإرشاد. لأن من أعطي ما هو واجب عليه لا يكون له المنة على من أعطاه. لأنه قضي حقاً يستحقا عليه. ولأن فيه قولاً بأن الله تعالى لم يخص محمداً صلى الله عليه وسلم بشيء دون أبي جهل. وليس لله تعالى على محمد زيادة نعمة ومنه لم يكن ذلك لأبي جهل إذ فعل بكل واحد منهما ما في مقدوره من الأصلح له وأوضح من هذا كله أن فيه قولاً يتناهي قدرة الله تعالى حيث قال لم يبق في مقدور الله تعالى شيء فيه مصلحة للعبد إلا أعطاه ولو بقي في مقدوره شيء فيه مصلحة للعبد لم يعطه كان ظالماً جائراً. وكل قول يقضي إلى هذا المحال فساد لا يخفي على أحد. ثم نقول إذا علم الله تعالى من أحد أنه يرتد

⁸³⁴ سنن أبي داود، 2/614

⁸³⁵ ق، ل: يدل على صحة ما قلنا

⁸³⁶ ل: علة استحالتها

⁸³⁷ ق: - كان فيه مصلحة

⁸³⁸ سورة يونس 10/99

⁸³⁹ ق، ل: + ذكره

عن الإيمان. و نعوذ بالله هل يقدر الله تعالى علي أن يميتته قبل الإرتداد أم لا. إن قلت لا يقدر فقد و صفته بالعجز. و إن قلت يقدر لا⁸⁴⁰ يفعل فإذن ترك ما هو الأصلح و ارتكب ما هو ظلم و جور عندكم. إذ لا شك أن أمانة الصغير قبل الإرتداد كان الأصلح له من إبقائه إلي وقت الإرتداد. و مع ذلك لم يميتته. فقد ترك ما هو الأصلح أو نقول إذا خص الله تعالى المؤمنين الذين عملوا الصالحات بالحرية في الجنة و الدرجات و حرم.

الأطفال (و 86 - 195) الذين ماتوا في صغرهم عن ذلك فرأوا بلوغ درجاتهم لا بد و إن يطالبوا ربهم بالأصلح عندكم. فيقولون يا ربنا لو أتيتنا إلي وقت بلوغنا و كمال عقولنا في دار الدنيا فنكتسب فيها من الطاعات ما يستوجب بها لهذه الدرجات. كان ذلك أصلح لنا. فماذا يقول الله تعالى لهؤلاء الأطفال. و لا جواب لهم علي قياس ما زعمتم الآن. يقول إني علمت أنكم لو بقيتم إلي مدة البلوغ لكفرتم و ارتددتم⁸⁴¹ عن الإيمان و استوجبتم بذلك الخلود في نيران. فعلمت أن الأصلح في حقكم الإماتة في حق الصغير⁸⁴² فأمتكم لهذا. فحينئذ يصح جميع من ارتد عن الإيمان⁸⁴³ يقولون: يا ربنا إذا علمت منا إنا نرتد بعد البلوغ و نستوجب بذلك الخلود في النار لم لم تمتنا في صغرنا كما أمتت هؤلاء الصغار. فيصير الرب تعالى محجوجاتهم علي زعم الخصوم الآن يقول ما يقول الخصم أن الإبقاء علي وقت البلوغ أصلح لهم لانه تعريض لآعلي المنزلتين. و هو الإيمان الاختياري ليؤمنوا بأخبارهم و يستوجبوا به الدرجات العلي. و ذلك كان أصلح لهم من الأمانة في الصغير. فنقول الصغار حينئذ أن كان ذلك أصلح فلم لم تعطنا ذلك فلم يبق الإنقطاع. و نعوذ بالله عن قول يؤدي إلي هذا.

فالحاصل أنه بين أمرين إما أن يقول أن إماتة الصغير أصلح من إبقائه إلي وقت البلوغ لألا يبلغ فيرتد. فإذن قد فوت هذا الأصلح علي البالغ الذي علم أنه ارتد. و أما أن يقول أن إبقاء البالغ و إن علم أنه ارتد اصلح له تعريضا له لا علي المنزلتين و هو التمكن من الإيمان الاختياري. فإذا قد فوت هذا الأصلح علي الصبي الذي أماته في الصغر. و أيا ما كان فهو الذي وصف الله تعالى بالجلود و الميل علي أحد الوجهين. تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

و الذي يدل علي بطلان ما ذهبوا إليه أن الأمة أطبقت علي سؤال المعونة و العصمة من الله تعالى. فالحل لا تخلوا أما أن آتاهم الله تعالى ذلك أو لم يؤتهم. فإن (و 86 ب - 195) آتاهم فسؤالهم منه ذلك سفه⁸⁴⁴ و كفران للنعمة المؤاتات. و إن كان لم يؤتهم⁸⁴⁵ إما أن يكون الأصلح في أن يؤتهم فقد ترك الأصلح إذ لم يؤتهم ذلك و كان سؤالهم كأنهم قالوا اللهم لا تظلم علينا بمنع حقنا و أعطنا ما وجب عليك أن تعطنا. وإن كان الأصلح في لا يؤتهم فقد سألوا من الله تعالى ما هو الافسد في حقهم و إذالة ما هو الأصلح. و إنه سؤال الظلم و السفه. و ذلك لا يجوز. و إن كان محال يجوز أن يعطيهم. فهو الذي قلنا و كذا سؤال دفع المرض و كشف الضر و البلاء من الله تعالى جائز بل مستحب مندوب. ثم الحال لا يخلوا إما أن كان ما به من المرض و الضر مصلحة في حقه أو لم تكن مصلحة. فإن كان مصلحة فسؤال ازالته طلب المفسدة من الله تعالى. و إنه لا يجوز. و إن لم يكن مفسدة فقد أقر أنه يفعل بعباده ما ليس بمصلحة.

ثم نقول لا شك أن الله تعالى يؤلم الأطفال و يمرضهم و يبتليهم بأنواع الشدائد و المحن و فيه إضرارهم. فكانت الصحة أصلح لهم. فقد ترك ما هو الأصلح في حقهم. فإن قيل يعطيهم الثواب عوضا لهم أو يدفع عنهم العذاب فيكون ذلك أصلح لهم كالحجامة من الأب و إسقاء الأودية الكريهة أنفع بهم و إن تضرر بذلك. قلنا هذا فاسد. فإن كثيرا من الأطفال مأل⁸⁴⁶ أو ماتوا علي الكفر بعد البلوغ نعوذ بالله. و كان الله تعالى بذلك عالما و مع ذلك آلمهم و لم يعوذهم في الآخرة. ولا دفع عنهم العذاب فيصير به ظالما. و لأن ما يكون ظلما بغير عوض فإلي أن يعوضه فهو في الحال ظلم. فيكون الله تعالى عندك ظالما في الحال إلي أن يعوضه في الآخرة. و هذا قول لو يقل به أحد علي أن العوض إنما يدفع الظلم بشرط رضا صاحب الحق. و الصبي غير راض وقت الآلم بعوض الآخرة. و ما ضرب من المثال فهو لازم عليه. فإن الاب لا يقدر علي دفع الضرر إلا بذلك الطريق حتي

840 ل: لم

841 ق: فارتدتم، ل: و ارتدتم

842 ق: في الصغير

843 ق: عن الإسلام

844 ق: فسؤالهم ذلك عنه سفه

845 ق: + لا يخلوا

846 ق: تألموا

لو قدر بدون ذلك الطريق و لم يفعل كان ظالماً، والله تعالى قادر علي إيصال ذلك العوض (و 87-196) و دفع ذلك الألم بدون الإيلاء فإذا لم يفعل فقد ترك ما هو الأصلح في حق الصبي.

إعترض الكعبي و قال الإيعاء بطريق الثواب و العوض أصلح لان إعطاء النعم ابتداء لا يخلوا عن شرب المنة و ذلك ببعض النعمة. قلنا أول ما يلزمه هذا المحال تنعيص نعمة الهداية علي جميع المؤمنين حيث نص الله تعالى علي المنة في نعمة الهداية. قال الله تعالى: "بل الله يمن عليكم أن هديكم للإيمان"⁸⁴⁷

ثم نقول المنة إنما تنقص⁸⁴⁸ ممن يساويه في الدرجة أو يدانيه في الرتبة لما في ذلك من روية نفسه كأنه تحت رقه و قيده. فاما المنة ممن علت رتبته و سميت درجته لا تنقص النعمة بل تطيعها و تلذوها. و مثال ذلك أن من اشترى عمامة من ملك من الملوك أو سيد من السادات لا يكون له في ذلك كثير شرف و لا فضل و افتخار. و لو خلع علي ذلك الملك و السيد تلك المنعمة العمامة لإكتفي بذلك شرفاً و نال بذلك درجة يفتخر بذلك علي أقرانه. و إن كان ذلك الملك مثلاً له من حيث البشرية. و يتصور تبدل حاله بأن يصير أنقص حالاً منه. فكيف إذا من عليه من جل عن المثال و تنزه عن التغير و الزوال. ثم هذا الكلام يقتضي أن يكون نعم الجنة منعمة علي خيرة خلق الله تعالى و صفوته إذا كان ذلك بفضل الله و منته. فإن أحداً لا يسبق حب الله⁸⁴⁹ شيئاً. و إن زجي عمره في طاعته و خدمته. بل أفني عمره في سجدة لا يفي ذلك شكراً أدني نعمة و لو شكر بكل وسعه و طاقته لنعمة واحدة لا يتهيا له شكر لتلك النعمة إلا بما يصل إليه من اثر التوفيق. و ذلك نعمة متجددة توجب شكراً إستأنافاً. و ذلك الشكر لا يهيا إلا بنعمة أخرى. هكذا إلي أن يفني جميع عمره لم يتهيا له تمام شكر نعمته واحدة. فكيف و نعم الله علي عباده متوافرة و قوي العقول عن دركها و حصرها متقاصرة. قال الله تعالى "و إن تعدوا نعمة الله لا تحصوها"⁸⁵⁰ و لان عندكم إعطاء الله الكافر (و 87 ب-

196) غاية ما في مقدوره من الأصلح له. و مع ذلك لم يؤمن فتنين بهذا انه ليس في مقدور الله تعالى ما هو اصلح للعبد. لأن الأصلح للعبد أن يؤمن باختياره لا أن يقدر ولا يؤمن. لأنه يستحق بذلك الخلود في النار. فإنه يمتنع عن الإيمان مع القدرة عليه. فإن علي زعمكم فعل الله تعالى به ما هو الأفسد في حقه لا ما هو الأصلح. و لأن اختصاص القدرة أن تكون صالحة للضدين بإتفاق بيننا و بين الخصوم. لان ما لا يصلح إلا بضد⁸⁵¹ واحد فهو إضطرار. و ليس بقدرة. و إذا اثبت هذا فنقول أثبت الله تعالى لنفسه القدرة علي ما لو فعل بعباده لكفروا به. كما قال تعالى: "و لو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض"⁸⁵² و قال: "ولو لا أن تكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سققاً"⁸⁵³ فإذا كان قادراً علي ما لو فعل بهم لكفروا. فهل يصفونه بالقدرة علي ما لو فعل بهم لآمنوا أم لا. فإن قالوا لا فقد قصروا قدرته علي أحد الضدين و هو إضطرار لا قدرة. و إن قالوا نعم فقد ترك ما هو الأصلح لهم و هو فعل ما لو فعل بهم لآمنوا.

ثم حاصل مذهبه أن موت جميع الأبرار و الأخيار و موت نبينا محمد صلي الله عليه و سلم و سائر الأنبياء عليهم السلام أصلح لهم في تلك الحالة. حيوة إبليس و الشياطين و الأشرار و الكفار أصلح بهم في هذه الحالة و فساد هذا مما لا يخفي علي كل ذي لب و عقل.

و أما الجواب عن شبهات الخصم قوله أن الحكيم إذا أمر أحدا بفعل تعظيم ما يتهيا به إتيان الأمور به. قلنا الحكمة في أن يعطيه ما يمكنه به. إذا لمأمور به و ذلك صحة الآلة بحيث لو أراد بتحصيل الفعل و لا بتعذير عليه. و قد أعطاه بلا خلاف، و صح التكليف. فإذا امتنع توجه عليه اللائمة عرفاً. و استحق العقوبة شرعاً. والأمر في مثل هذا الشخص يكون لإلزام الحجة و استحقاق العقوبة. لا لإمشاع المأمور له. و حصول المأمور به كما يسبق فيه الكلام.

847 سورة الحجرات 49/17

848 ق،ل: النعمة

849 ق،ل: حب علي الله

850 سورة إبراهيم 14/34 سورة النحل 16/18

851 ل:لضد واحد

852 سورة الشوري 42/27

853 سورة الزخروف 43/33

و أما قوله **(و 88-197)** منع ما بالغير إليه⁸⁵⁴ من غير أن ينتفع المانع بالمنع أو يتصور بالإعطاء بخل. قلنا متي كان هذا؟ إذا كان⁸⁵⁵ واجبا حقا مستحقا للمحتاج أو إذا لم يكن. و قد بينا أنه لا يستحق أحد علي الله تعالى شيئا.

ثم نقول هل نصف الله تعالى بكونه جوادا أم لا؟ فإن قلت لا فقد وصفته بالبخل. و إن قلت⁸⁵⁶ نعم فالجواد من⁸⁵⁷ يكون متفضلا بما يعطي لا من يؤدي حقا واجبا عليه. أو⁸⁵⁸ نقول أن كان الله تعالى لا يتضرر بإعطاء الأصلاح و لا ينتفع بمنعه. ولكن الحكمة في أن لا يعطي بما فيه من تحقيق علمه و إخباره و جود الله و رحمته لا ينافي علمه و حكمته و إليه الإشارة بقوله: "يختص برحمته من يشاء".⁸⁵⁹ و كذا قوله تعالى: "يؤتي الحكمة من يشاء"⁸⁶⁰ و قال في قوم "أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو علي نور من ربه"⁸⁶¹ و في قوم: "و جعلنا علي قلوبهم أكنة أن يفقهوه و في آذانهم وقرا".⁸⁶² و قال: "ختم الله علي قلوبهم و علي سمعهم و علي أبصارهم غشاوة".⁸⁶³

ثم هذا من الخصم إنكار لزيادة الفعل و العقل و التمييز في أصل الفطرة و هو إنكار المشاهدة و العيان لما يري من تفاوت الصبيان في أول نشرهم في حدة أذهانهم و جودة قرائنهم. و كذا في البالغين من غير جهد سبق منهم و لا تجربة و لا تعلماء. و من أنكر ذلك كان كمن أنكر تفاوت الخلق في الحسن و القبح و القوة و الضعف و الشجاعة و الحين مع المشاهدة و العيادة. و من ارتكب مثل هذه المحلات لا يفيد الدلائل و البرهان. والله الموفق.

القول في الأرزاق

قال اهل السنة نصرهم الله أن كل يأكل رزقه⁸⁶⁴ حلالا كان أو حراما. ولا يأكل الإنسان رزق غيره. و قالت المعتزلة أن كان ما يأكل حلالا فهو رزقه و الحرام لا يكون رزقا له. و يجوز عندهم أن يأكل العبد رزق غيره و يأكل رزقه غيره.

و هذا بناء علي أصل مختلف بيننا و بينهم أن الرزق إسم لماذا؟ فعندنا إسم الرزق كما ينطلق علي الملك ينطق علي مأكول و الغذاء و المرد الذي يصل إلي العبد بواسطة الغذاء. **(و 88 ب-197)** و عندهم إسم للملك خاصة و الحرام لا يكون ملكا. فلا يكون رزقا. و ربما يقال يأكل الإنسان رزق غيره و ربما لا يأكل رزقه علي أصلهم و هذا فاسد. فإن الرزق لو كان إسم للملك خاصة يؤدي إلي خلف ما أخبر الله تعالى. فإنه قال: "و ما من دابة في الأرض إلا علي الله رزقها"⁸⁶⁵ و عد ان يوصل إلي كل دابة رزقها. و الدواب لا يتصور لها الملك فلم يأكل جميع الدواب رزق الله تعالى عند الخصم. فوقع الخلف في خبره. و ربما يأكل الإنسان من مال الحرام مدة كثيرة. يستحيل أن يقال هو لم يأكل رزق الله تعالى في هذه المدة. و لم يفي الله تعالى بوعده في إيصال الرزق إليه.

بل الرزق حقيقة إسم لما يحصل به الغذاء. فكل ما تغذي به الحي يسمى رزقا، سواء كان حراما أو حلالا ملكا أو غير ملك. و الله تعالى وعد لعباده الرزق المطلق إلا أنه تعالى جعل أسباب الرزق بأيدي العباد فأمرهم ان يطلبوها من وجوه مجملها⁸⁶⁶

854 ق،ل: + حاجة

855 ق،ل: + هذا

856 ق،ل: قلت

857 ق،ل: + من أن يكون

858 ق،ل: ثم

859 سورة البقرة 2/105 سورة آل عمران 3/74

860 سورة البقرة 2/269

861 سورة الزمر 39/22

862 سورة الانعام 6/25

863 سورة البقرة 2/7

864 ق،ل: رزق نفسه

865 سورة هود 11/6

866 ق،ل: جلبها

بالأسباب التي أطلق الشرع مباشرتها. فإذا أقدم العبد بحرصه و هواه و طلبه من غير وجهة أوصل الله تعالى من ذلك الوجه بناء علي اختياره. فتحقق ما وعد الله تعالى من إيصال الرزق. ولكن يعاقبه علي سوء اختياره و مخالفة أمره. مثاله السلطان إذا وعد لجنده⁸⁶⁷ القوت علي مقدار كفايتهم من خزانته، و أمرهم بطلب ذلك علي وجه الأدب ليوصله إليهم. فتعجل بعضهم و تعدي طوره و جاوز قدرته و كسر باب الخزانة و أخذ منها مقدار الكفاية. لا شك أنه حصل له ما وعد من السلطان من قدر الكفاية. و لكنه يستحق اليم العذاب لمجاوزه حد الطلب، و ترك رعاية حسن الأدب. فكذا فيما قلنا. و الله أعلم.

القول في الآجال

و كذا الآجال بقضاء الله تعالى و قدره. و كل مقتول عندنا ميت بأجله. و الموت الذي تضاده الحيوية حصل بخلق الله تعالى فيه. و القتل فعل القاتل و ليس بحال في المقتول إذ فعل العبد لا يجوز محل قدرته. و ما ظهر في المحل من الآثار بخلق الله تعالى فيه (و 89-198) عقيب فعل القاتل بمجري العادة فيأثم القاتل و يعاقب علي كسبه و قصده و مباشرة أسبابه علي ما قررنا في مسئلة المتولدات. و به بطل قول الكعبي أن المقتول غير ميت. لان القتل فعل العبد فيه. و الموت حاصل بفعل الله تعالى. و قال بعضهم في المقتول معنيان. أحدهما: من الله تعالى و هو الموت، و الآخر من العبد و هو القتل. و عندنا هذا أجل لا أجل له سواه. و قال الكعبي لو لم يقتل لمات من⁸⁶⁸ ساعته بأجله. و قال غيره من المعتزلة المقتول مقطوع عليه أجله. ولو لم يقتل لعاش إلي أجله. و كان له أجلان.

و الصحيح ما قلنا أن المقتول ميت بأجله لا أجل له سواه. لأن الله تعالى حكم بأجل العباد علي ما علم منهم و أراد ، و لا تردد في علم الله تعالى و إرادته و لا مرد لقضائه و حكمه. فيكون الأجل الواقع في علم الله تعالى واحد. و لكن يصح أن يقال أن الله تعالى كما علم أن ما يوجد كيف يوجد علم أن ما لا يوجد لو وجد كيف يوجد؟ فمن قال ان الله تعالى يعلم أنه يقتل لا محالة. و لكن يعلم أيضا أنه لو لم يقتل يعيش إلي وقت آخر. فإن في قوله له أجلان، هذا فله وجه فاما أن يكون في علمه و إرادته تردد فلا يخرج علي هذا الاصل قوله صلي الله عليه و سلم: "صلة الرحم تزيد في العمر"⁸⁶⁹ يعني كان في علم الله تعالى لانه لو لا هذه الصلة لكان عمره كذا ولكن علم أنه يصل رحمه⁸⁷⁰ و يعيش إلي هذه المدة لا محالة. ولكن مع علمه أنه لو لم يصل لمات قبل هذه المدة لما قلنا أن الله تعالى يعلم المعلوم الذي يوجد أنه كيف يوجد و يعلم الذي لا يوجد أنه لو وجد كيف يوجد. و أصل ذلك قوله تعالى: "ولو ردوا لما نهوا عنه"⁸⁷¹ أخبر عن أهل النار أنهم لو ردوا إلي دار الدنيا لعادوا إلي كفرهم مع علمه أنهم لا يردون إلي الدنيا و لا يعودون لما نهوا عنه . والله الموفق.

القول في القضاء و القدر

قال أهل الحق نصرهم الله أن أفعال العباد و أحوالهم كلها بقضاء الله تعالى و قدره. و قالت المعتزلة (و 89-ب-198) ان الكفر و المعاصي ليستا بقضاء الله تعالى و قدره.

و شبهتهم أن الكفر و المعاصي باطل فاسد. قضاء الله تعالى حق و صواب فلا يتعلق بالباطل و الفاسد. و لأنه يلزمنا أن نرضي بقضاء الله تعالى. كما قال الله تعالي⁸⁷²: "من لم يرض بقضائي و لم يشكر لنعماني و لم يصبر علي بلائي فليطلب ربا

867 ل: من القوت

868 ل: في

869 جامع الأحاديث، ج 6، ص 82

870 ق، ل: فيكون عمره ازيد من ذلك و يكون المحكوم و المعلوم تعالي أنه يصل رحمه.

871 سورة الأنعام 6/28

872 ق: كما قال النبي عليه السلام

سواء الكفر غير مرضي.⁸⁷³ فلا يجوز أن يتعلق بالقضاء المرضي. و قلنا نحن القضاء: لفظ مشترك فيما بين أهل اللغة فيما لم يفسر. لا يمكن بناء الحكم عليه.

فنقول القضاء يذكر ويراد به الأمر والإلزام. قال الله تعالى: "و قضي ربك أن لا تعبدوا إلا إياه"⁸⁷⁴ ويذكر ويراد به الفراغ. و يقال قضيت الصلاة إذا فرغت عنه⁸⁷⁵. و إنقضي الأمر إذا فرغ عنه. و يذكر ويراد به الإعلام. قال الله تعالى: "و قضينا إلي بني إسرائيل"⁸⁷⁶ أي علمنا. و يذكر ويراد به الحكم. يقال قضي القاضي علي فلان أي حكم عليه. فيذكر ويراد به نفس الفعل مع زيادة أحكام. كما قال أبو ذؤيب:

و عليها سرورتان قضا هما داودا و صنع السوابغ تتبع

فالقضاء بمعنى الأمر و الإلزام لا يستعمل في الكفر و المعاصي. وكذا المعني الفراغ و الإعلام. و أما القضاء بالحكم⁸⁷⁷ و نفس الفعل مع الأحكام يستعمل في الكفر و المعاصي. فإن أفعال العباد لما كانت مخلوقة لله تعالى كانت بقضائه و قدره. و قضاؤه و قدره حق و صواب. ولكن الكفر و المعاصي مقضية لا قضاؤه و يقضيه باطل فاسد و به خرج الجواب عن فصل الرضاء. فإنه لإنما يلزمنا بقضاء الله تعالى لا بقضية و الكفر و المعاصي. مقضيه لا قضاؤه. و قضاؤه أن خلق الكفر في الكافر عند اختياره شرا قبيحا باطلا. و حكم بكونه كافرا. و نحن نرضي بهذا علي أن المراد من الحديث و هو قوله عليه السلام: "من لم يرض بقضاء الأمراض و المصائب و البليات التي تصيب الإنسان من غير إختياره و هي التي يضجر منها الإنسان و يضطرب فيها"⁸⁷⁸

فاما الكفر الذي يباشر للكافر باختياره فهو يرضي به اسناء الرضاء فلا يكون مرادا بالحديث (و 90-199)

و أما القدر فهو تحديد كل مخلوق بحده الذي يوجد من حسن أو قبح و خير و شر و نفع و ضرر وما يحو به من ظرف المكان و الزمان و ما يلزمه من صواب و عقاب. قال الله تعالى: "إنا كل شيء خلقناه بقدر"⁸⁷⁹ فقال "وكل شيء عنده بمقدار"⁸⁸⁰ أي في علمه و حكمه.

و قد⁸⁸¹ بينا بدلائل أن كل ما سوي الله تعالى محدث بأحداثه و كائن بتكوينه علي حسب ما علم و أراد بكون ذلك بقضائه و قدره حسنا كان أو قبيحا خيرا أكان أو شرا، طاعة كانت أو معصية. و قد صرح به الخبر المسند المشهور و هو قوله صلي الله عليه و سلم: "القدر خير و شره من الله تعالى"⁸⁸² و لا يكون ذلك حجة للعبد فيما فعل باختياره و مشيئته كما بينا في علم الله تعالى و إرادته. و الله موفق.

القول في الهدي و الإضلال و ما يتصل بما تقدم فصل الهدي و الإضلال

قال الله تعالى: "يضل من يشاء و يهدي من يشاء"⁸⁸³. فالهدي من الله تعالى عند أهل السنة. خلق الإهتداء في العبد لا بيان الطريق و الإضلال، و خلق الضلالة لا تسمية العبد ضالا. و عند المعتزلة الهدي من الله تعالى بيان طريق الهدي و الإضلال تسمية العبد ضالا عند اختيار الفلاسفة.

873 جامع الاحاديث ، ج 8، ص 104
874 سورة الإسراء 17/23
875 ق،ل: أي فرغت عنه
876 سورة الإسراء 17/4
877 ق: بمعنى
878 جامع الاحاديث ، ج 8، ص 104
879 سورة القمر 54/49
880 سورة الرعد 13/10
881 ق،ل: ثم لما بيننا
882 صحيح مسلم، إيمان، 8
883 سورة النحل 16/93 سورة فاطر 35/8

و الصحيح ما قلنا و ذلك لأن الله تعالى نفي الهداية عن النبي صلي الله عليه و سلم لمن يحبه بقوله: " إنك لا تهدي من أحببت و لكن الله يهدي من يشاء"⁸⁸⁴ و لو كان الهدي بيان طريق لما صح هذا النفي لأن النبي صلي الله عليه و سلم كان يبين الطريق العامة الخلق لمن أحب و أبغض فلو كان الهدي هو البيان لكان نفي الهدي عنه كذبا. تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

وكذا قوله تعالى: " ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها"⁸⁸⁵ و لو كانت الهداية من الله تعالى هو البيان و إنه عام في كل نفس لما صح تعليق إيتاء الهدي بالمشيئة. و كذا قوله تعالى: " يضل من يشاء و يهدي من يشاء"⁸⁸⁶ فلو كان المراد منه البيان و لم يصح التخصيص المشيئة و لم تتحقق هذه القسمة. فإن البيان عام في جميع الخلق. و كذا في الإضلال لو كان المراد منه تسمية العبد ضالا لتقيد (و 90 ب-199) ذلك بمشيئة العبد لا بمشيئة الله تعالى. لأن تسميته ضالا إنما يرتب عليه إختياره الضلال و إيجاده عند الخصم. فيكون ذلك مقيدا بمشيئة العبد لا بمشيئة الله تعالى. فعلم أن الهداية هو خلق الإهتداء دون البيان إلا أن الله تعالى أضاف الهداية إليه عليه السلام في موضع إرادته بيان طريق الهدي. قوله تعالى⁸⁸⁷: " و إنك لتهدي إلي صراط مستقيم"⁸⁸⁸

ثم الهداية كما تضاف إلي الله تعالى بطريق التخليق تضاف إلي الرسول بطريق التسبب بالدعوة و إبانة الحجة، و إظهار المعجزة، و حصول الإهتداء عقيمة بخلق الله تعالى فيمن اهتدي بمجري العادة. و يضاف أيضا إلي القرآن بقوله تعالى⁸⁸⁹: " إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم"⁸⁹⁰ و إنما يضاف إليه لكونه سببا للإهتداء. و كذا الإضلال يضاف إلي الله تعالى من حيث خلق الضلالة في العبد عند اختياره. ذلك يضاف إلي الشيطان أيضا كما قال: " و لأضلنهم و لأمنينهم"⁸⁹¹ و إنما أضيف إليه لتسببه للضلال بإيقاع الوسوسة في قلب العبد و تزيين الكفر عنده و قصده حصول ذلك. و خلق الله الضلال عقيب قصده و يضاف إلي الأصنام أيضا كما أخبر الله تعالى عن دعاء الخليل صلوات الله و سلامه عليه: "...واجئني و بني أن نعبد الأصنام. رب إنهن أضللن كثيرا من الناس..."⁸⁹² و إنما أضيفت إلي الأصنام بصيرورتهم⁸⁹³ سببا للضلال و يستحيل إضافة الواحد إلي الله تعالى و إلي غيره بجهة واحدة. كما ذكرنا في مسألة خلق الأفعال و لا بد من إضافة الهداية إلي الله تعالى بجهة الخلق و لإيجاد. فإنه الموجد لصفات الخلق و لا موجد سواه و مباشرة لهداية إلي الرسول لمباشرة سببه و سعيه و قصده حصول ذلك. و إلي القرآن لصيرورته سببا للهداية. و كذا إضافة الإضلال إلي الله تعالى بجهة الخلق و إلي الشيطان لسبب مباشرته و سعيه و قصد حصول ذلك. و إلي الأصنام لصيرورتهن سببا للإضلال.

و الذي يدل علي صحة ما ذهبنا إليه. (و 191-200) قوله تعالى: " فمن يرد الله يهديه يشرح صدره للإسلام و من يرد أن يضلّه يجعل صدره ضيقا حرجا"⁸⁹⁴ و لو كان المراد من الهداية الدعوة و البيان فقد دعا الله كل كافر و بين طريق الهدي فيكون كل كافر مشروح الصدر بقضية الآية.

ثم أخبر أن من يرد أن يضلّه يجعل صدره ضيقا حرجا. و لو كان المراد من الإضلال تسمية العبد ضالا. فقد سمي الله تعالى كل كافر ضالا فيجعل صدره ضيقا فيؤدي إلي أن يكون كل كافر مشروح الصدر و ضيق الصدر. و يبطل أيضا قسمة الله تعالى بين عباده. و يؤدي إلي الجمع بين الضدين و كل قول هذا عقابه. فحقيق أن يستنكف العاقل أن يدين به أو يتخذ مذهباً. نعوذ بالله من الخذلان و الله المستعان.

884 سورة القصص 28/56

885 سورة السجدة 32/13

886 سورة النحل 16/93 سورة فاطر 35/8

887 ق: فعلم أن الهداية أضيف إلي النبي عليع السلام في موضع آخر:

888 سورة الشوري 42/52

889 ق: و يضاف أيضا إلي القرآن بقوله تعالى أن الهدي من القرآن

890 سورة الإسراء 17/9

891 سورة النساء 4/119

892 سورة إبراهيم 14/35-36

893 ق: بصيرورتهن

894 سورة الأنعام 6/125

القول في أصحاب الكبائر

اختلف الناس في أصحاب الكبائر في تسميهم في الدنيا و اجزيتهم في العقبي. فذهب جمهور الخوارج أن العبد يصير كافرا بكل معصيته سواء كانت كبيرة او صغيرة و حكمه انه يخلد في النار.

و قالت المعتزلة يسمي مرتكب الكبيرة فاسقا و لا نسميه مؤمنا و لا كافرا وله منزل من منزلة الكفر و لا إيمان. و حكمه انه لو مات من غير توبة يخلد في النار و لا يجوز من الله تعالى عفو و مغفرته و غفرانه.

و قالت المرجئة المبتدعة أنه مؤمن منفي و لا يزول عنه بسبب هذا الفعل إسم التقوي و الصلاح و لا يعاقب عليه في العقبي. قالوا كما أن الحسنة لا تنفع في الكفر فالسيئة لا تضر مع الإيمان. و حكي عن الحسن البصري رحمه الله أنه كان يقول: إن صاحب الكبيرة منافق.

وقال أهل سنة رحمهم الله يكون هو مؤمنا و يسمي عاصيا لمخالفة الامر. و يجوز أن يسمي فاسقا لخروجه⁸⁹⁵ عن الطاعة. و لكن لا يكون فاسقا مطلقا لبقائه في رتبة الإسلام و لا يخرج احد من الإيمان إلا من الباب الذي دخل فيه. و حكمه انه لو مات من غير توبة فله فيه المشيئة إن شاء عفي عنه إما بشفاعة شفيع، (و 91 ب-200) أو بركة عمل صالح، أو بفضل و كرمه من غير سبب، أو أن ساعد به بقدر جنايته ثم عاقبه أمره إلى الجنة، و لا يخلد في النار.

و أما شبهة الخوارج قوله تعالى: "ومن يعص الله و رسوله و يتعد حدوده"⁸⁹⁶ و قال في آية أخرى: "فتنقوا النار التي أعدت للكافرين"⁸⁹⁷ أخبر أن من يعص الله و رسوله يدخله نارا خالدا فيها. ثم أخبر أن النار أعدت للكافرين. فثبت بمجموع الآيتين أن العاصي كافر و حكمه الخلود في النار.

و شبهة المعتزلة في التسمية ان الناس اختلفوا في تسميته مؤمنا و كافرا و منافقا كما ذكرنا. و اتفق الكل علي جواز تسميته فاسقا. فأخذنا بالجمع عليه و تركنا المختلف فيه. و قلنا بأنه فاسق و لأن الله تعالى جعل الفسق بمقابلة الإيمان بقوله تعالى: "أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستون"⁸⁹⁸ فلو كان الفاسق مؤمنا لم يصح هذا التقسيم. و أما الحكم فما ذكرنا في الآية في حكم الفاسق و هو قوله تعالى: "فأما الذين فسقوا فمأواهم النار"⁸⁹⁹ أخبر أن ماوي الفاسق النار الدائم.

و كذا في قوله تعالى: "و من يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها."⁹⁰⁰ أخبر أن جزاء القاتل الذي يقتل مؤمنا متعمدا النار خالدا وجه قول الحسن رحمه الله و قوله صلى الله عليه و سلم: "ثلاثة من كن فيه فهو منافق. من إذا حدث كذب و إذا وعد أخلف، و إذا انتمن خان"⁹⁰¹ و غير هذه معاصي تساويها في كونها معصية فتساويها في استحقاق إسم المنافق. و لأنه خالف بفعله مادي بلسانه و النفاق. ليس إلا هذا وجه قولنا أن صاحب الكبيرة مؤمن فيستحق من الجزاء ما يستحق جميع المؤمنين.

و إنما قلنا ذلك لأن الإيمان هو التصديق في حقيقة اللغة علي ما نبين بعد هذا إن شاء الله تعالى. فما لم يتبدل التصديق بالتكذيب يكون الذات مؤمنا إذ لا وسطية بين التصديق و التكذيب إلا الشك و التوفيق و إنه كفر بالإتفاق. فثبت أنه لا واسطة بين الكفر و الإيمان (و 92 / 201) ردا علي من قال بالمنزل بين المنزلتين.⁹⁰² و إذا كان مؤمنا لم يكن كافرا و لا منافقا و ارتكاب الذنب و مخالفة الأمر إذ لم يكن بطريق الإستحلال و الإستحقاق لا يكون تكذبا لله تعالى و ردا لأمره. لأن المؤمن إنما يرتكب الذنب أما لغلبة شهوة أو حمية أو أنفة أو كسل. و يكون ذلك مع خوف العقاب⁹⁰³ و رد العقود و العزم علي التوبة في المستقبل. و كل ذلك لا ينافي التصديق. بل هي تتجه الإيمان بالله تعالى و معرفة ذاته و صفاته و أمره و نهيه.

895 ق، ل: بـجـرـوـج

896 سورة النساء 4/14

897 سورة العمران 3/131

898 سورة السجدة 32/18

899 سورة السجدة 32/20

900 سورة النساء 4/93

901 صحيح مسلم، إيمان، 59

902 ق: بالمنزلة بين المنزلتين

903 ق: + و رجاء العفو

مثاله الطبيب إذا نهى المريض عن أكل ما يضره، ة امره بالإحتماء و صدقه المريض في ذلك و قبل منه. ثم إنه ربما يأكل ذلك لغلبة شهوته و يرجوا أن لا يضره و يخاف أن يضره و⁹⁰⁴ يندم علي أكله و يعرف أن الطبيب ناصح له في النهي و هو مضر بنفسه في الأكل و يخاف كلامه الطبيب في ذلك رد امر الطبيب⁹⁰⁵ و لا استحقاق به كذا هذا. إذا ثبت هذا فنقول لما كان التصديق باقيا كان هو مؤمنا. و إذا لم يكن يخرج من الإيمان لا يكون كافرا ضرورة. و إذا لم يكن كافرا لا يجوز تسميته منافقا. لأن المنافق من يقر بلسانه و ينكر بجنانه⁹⁰⁶ و يضر في قلبه مع إضمار الخوف و تصديق القلب و إخلاص السر فكيف يكون منافقا.

و الدليل علي صحة ما ذهب إليه أن الله تعالى اطلق اسم الإيمان في كثير من آي القرآن مع ارتكاب الذنب و العصيان منها. قوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلي"⁹⁰⁷ سماه مؤمنا مع مباشرة القتل العمد الموجب للقصاص. ثم سماه أخا لولي المقتول حيث قال: "...فمن عفي له من أخيه شيء"⁹⁰⁸ ثم وعد له التخفيف و الرحمة من ربه فقال: "ذلك تخفيف من ربكم و رحمة"⁹⁰⁹ و كل ذلك دليل علي كون القاتل مؤمنا. و هذا الإستدلال مروى عن ابن عباس رضي الله عنهما. و كفل قوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا توبوا إلي الله توبة نصوحا عسي ربكم أن يكفر عنكم سيئاتكم"⁹¹⁰ و كذا قوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله (و 92 ب-201) و قولوا قولا سديدا يصلح لكم أعمالكم و يغفر لكم ذنوبكم"⁹¹¹ و كذا قوله: "يا أيها الذين لا تتخذوا عدوي و عدوكم أولياء"⁹¹² ثم قال في قتال أهل البغي: "إنما المؤمنون إخوة فأصلح بين أخويكم..."⁹¹³ إلي غير ذلك من الآيات. ثم الأمة توارثوا من لدن رسول الله صلي الله عليه و سلم إلي يومنا هذا الصلاة علي من مات من أهل القبلة و الدعاء عليه و الإستغفار لهم من غير التفحص أنه هل ارتكب كبيرة أم لا مع علمهم بارتكابهم الكبائر. و كذا اشتهر إستغفار عامة المؤمنين بعضهم لبعض في الصلوات و الدعوات خصوصا لوالديهم و أقربائهم و معارفهم من غير تكبر و تمييز البعض عن البعض و قد أمر بذلك. و كذا النبي صلي الله عليه و سلم أمر باستغفار المؤمنين و المؤمنات مطلقا لقوله تعالى: "و استغفر لذنبك و للمؤمنين و المؤمنات"⁹¹⁴ و هو تمثيل ما أمر به لا محالة. و كذا أخبر عن نوح عليه السلام أنه قال: "رب اغفر لي و لوالدي و لمن دخل بيتي مؤمنا و للمؤمنين و المؤمنات"⁹¹⁵ و كذا الخليل صلوات الله عليه قال: "ربنا اغفر لي و لوالدي و للمؤمنين يوم يقوم الحساب"⁹¹⁶ فمن حكم بكونه كافرا أو منافقا أو خارجا عن حكم الإيمان فهو الذي إبتغ غير سبيل المؤمنين و خالف أهل السنة أجمعين.

و إذا ثبت بما بينا أن صاحب الكبيرة مؤمن فهو يدخل الجنة لا محالة. لأن الله تعالى وعد الجنة للمؤمنين بقوله: "أعدت للذين آمنوا بالله و رسوله"⁹¹⁷ و قوله: "ليدخل المؤمنين و المؤمنات جنات تجري من تحتها الأنهار"⁹¹⁸ و بقوله صلي الله عليه و سلم: "من قال لا إله إلا الله و صدق قلبه لسانه دخل الجنة"⁹¹⁹ إلي غير ذلك من الآيات و الاخبار. و إذا ثبت أنه مؤمن ثبت أنه من أهل الجنة. فإذا ثبت أنه يدخل الجنة لا محالة يخلد في النار.

904 ق،ل: + و هو

905 ق:و يخاف مكالمه الطبيب علي ذلك. فلا يكون في هذا رد أمر الطبيب

906 ق،ل: +و يضم في قلبه من الفساد و الخلاف ما يظهر من الصلاح. و مرتكب الكبيرة ما يظهر من أفعال الفساد مع إضمار الخوف

907 سورة البقرة 2/178

908 سورة البقرة 2/178

909 سورة البقرة 2/178

910 سورة التحريم 66/8

911 سورة الأحزاب 33/79

912 سورة الممتحنة 60/1

913 سورة الحجرات 49/10

914 سورة محمد 47/19

915 سورة نوح 71/28

916 سورة إبراهيم 14/41

917 سورة الحديد 57/21

918 سورة الفتح 48/5

919 صحيح مسلم، إيمان، 26

لأن الدخول في الجنة مع الخلود في النار لا يتصور و لأن الله تعالى وعد الأجرية في الجنة علي الأعمال الصالحة في آيات كثيرة كما قال: "إنا لا نضيع أجر من أحسن (و 93-202) عملا"⁹²⁰ و قال: " فأولئك لهم جزاء الضعف بما عملوا." ⁹²¹ قال من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له ضعفا كثيرة." و قال "من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها"⁹²² إلي غير ذلك من الآيات التي تكثر تعدادها و مرتكب الكبيرة اتى بالإيمان الذي هو أفضل الحسنات و يكثر من الأعمال الصالحة نحو الصلاة و الصوم و الزكاة. فلو خلد في النار لكان فيه إبطال أجر الأعمال و فيه خلف الوعد: " و الله لا يخلف الميعاد"⁹²³ و لأن الله تعالى قال: " و من جاء بالسيئة فلا يجزي إلا مثلها." ⁹²⁴ ثم اوعد بالخلود في النار لمن اشرك بالله و أنكر وحدانية الله تعالى فعرنا أن الخلود مثل لجناية الكفر و الإنكار. و الكفر أكبر الكبائر فيكون الخلود أعظم العقوبات. فلو عذب بالخلود علي ذنب غير الكفر و إنه دونه فقد جازي بغير المثل زيادة في عقوبة الجاني. و إنه لا يليق بعذل الله تعالى.

و العجب من قوم يسمي أنفسهم اهل العدل. ثم يزعمون أن الله تعالى لا يجازي لصاحب الكبيرة علي ما أتى به من الحسنات بشيء ما مع أنه وعد علي الحسنة الواحدة عشرا و مائة و سبعمائة ضعف.⁹²⁵ و إنه لووم و يخلد صاحب الكبيرة في النار أبدا بما دون الكفر مع أن عذاب الخلود زائد علي قدر جنايته، و إنه ظلم. و من نسب الله تعالى إلي اللوم تارة و إلي الظلم تارة،⁹²⁶ فهو إلي أن يسمي أهل الجور و الظلم أولي من أن يسمي أهل العدل، و لأن الله تعالى وعد العفو و المغفرة. و علي ذلك بمشيتته لقوله تعالى: " يغفر ما دون ذلك لمن يشاء"⁹²⁷ و يسمي نفسه عفوا غفورا و غافرا و غافرا. و علي زعم المعتزلة لا يتصور لمعني هذه الأسامي. لأن الشرك غير مغفور بالإجماع. و الكبائر عندهم كذلك.

و أما الصغائر إن كان مرتكب الصغائر اجتنب الكبائر فعندهم لا يجوز من الله تعالى أن يعذبه عليها. و من لا يجوز له تعذيب العبد لا يكون ترك التعذيب عفوا و مغفرة أصلا.⁹²⁸ فإن قيل الآيات و الأخبار ناطقة بتعذيب (و 93 ب - 202) مرتكب الكبائر، و هي مطلقة عامة. فلو جاز العفو و المغفرة خرج بعض المذنبين عن قضية العموم و إنه خلف في الخبر و الخلف في الخبر كذب. لأن الكذب هو الأخبار عن المخبر لا علي ما هو به. قلنا اختلف أصحابنا رحمهم الله في الجواب عنه.

قال بعضهم:⁹²⁹ الوعيد عام يتناول جميع العصاة من غير تخصيص. و لكن يجوز الخلف في الوعيد و لا يجوز في الوعد. لأن الخلف في الوعد لوم و في الوعيد كرم. و الكرم يليق بصفات الله دون اللوم. قالوا ليس هذا بكذب، لأن الكذب إنما يكون فيما مضي لا فيما يستقبل. بل يكون هذا خلفا و الخلف مذموم في الوعد لا في الوعيد في المتعارف. إلا أن المحققين من أصحابنا رحمهم الله لم يرضوا بهذا الجواب. و قالوا الخلف لا يجوز علي الله تعالى بوجه من الوجوه لا في الوعد و لا في الوعيد. فإن الخلف تبدل القول و قد قال الله تعالى: " ما يبذل القول الذي و ما أنا بظلام للعبيد"⁹³⁰ و لأن الخلف كذب و الكذب من الله تعالى مستحيل⁹³¹ سواء كان ذلك في الوعد أو في الوعيد. و تحقيقه أن الكذب أخبار عن شيء يعلم أن المخبر بخلاف ما أخبر. سواء كان ذلك في الماضي أم في المستقبل. و قد قال الله تعالى: "الم ترا إلي الذين نافقوا يقولون لإخوانهم الذين كفروا من أهل الكتاب لئن أخرجتكم لنخرجن معكم... إلي أن قال ... والله يشهد أنهم لكاذبون"⁹³² سمي خلاف الوعد كذبا، فكذا خلاف الوعيد

920 سورة الكهف 18/30

921 سورة سباء 34/37

922 سورة الأنعم 6/160

923 سورة آل عمران 3/9

924 سورة الأنعام 6/160

925 ق: و ضعفا

926 ق:ل: أخري

927 سورة النساء 4/116

928 ق: + و إن ارتكب الكبائر لا يجوز أيضا عفوه و مغفرته عند أكثرهم. لأنه خرج عن الإيمان و استحق الخلود في النيران و لا يتحقق عندهم العفو و المغفرة أصلا.

929 ق: - و قال بعضهم: يجوز في الوعيد و لا يجوز في الوعد...

930 سورة ق 50/29

931 ل: محال

932 سورة الحشر 59/11

يكون كذبا. و لأن الوعيد يسمى وعدا. ثم أخبر الله تعالى أنه لا يخلف الوعد. قال الله تعالى: "و يستعجلونك بالعذاب"⁹³³ لا يتقدم و لا يتأخر عما وعد. فثبت أن ما قالوه باطل و لأن أخبر الله تعالى لا يتعلق بالزمان و لا يوصف بالماضي و المستقبل علي ما ذكرنا في مسألة الكلام. فلو جاز الخلف في الوعيد يصير كأنه يقول في القيامة إني أعذب فلانا وهو لا يعذبه و هذا لا يجوز. ولكن الصحيح من الجواب أن يقول ما من (و 94-203) عام إلا و هو يحتمل التخصيص.

و كذا المطلق يحتمل التقييد. و متي كان كذلك لم يكن ظاهر العموم و الإطلاق حجة قطعا في المسائل الإعتقادية. كيف و قد قام دليل التخصيص و التقييد فإنه متي تعارض النصان بصفة العموم و الإطلاق لا بد و إن يحمل العام علي الخاص و المطلق علي المقيد دفعا للتناقض عن الكلام الله تعالى و بيان ذلك أن بعض آيات الوعد وردت عامة مطلقة نحو قوله تعالى: "إن الذين آمنوا و عملوا الصالحة كانت لهم جنات الفردوس نزلا."⁹³⁴ و غيرها من الآيات. فإذا قيل هذا المؤمن الذي آمن و عمل الصالحات مؤمنا متعمدا فتحكم في حقه أن يكون في جهنم خالدا. و الجمع بين العمل ما لا يتبين في حقه علي الإطلاق غير ممكن. فلا بد من تقييد أحدهما بالآخر أو تخصيص أحد العامين دفعا للتناقض عن الكلام الله تعالى. فإذا اضطردنا إلي تخصيص أحد مما بالآخر فتخصيص آية الوعيد بآية الوعد أولي من⁹³⁵ العكس. فإن فيه عملا بالدلائل المقتضية للعفو و المغفرة و الشفاعة و فيما ذكرتم تعطيل هذه الدلائل حتي قلنا أنه لورود وعيد خاص في حق شخص معين لا يحكم بجواز العفو و الشفاعة في حقه.

ثم نقول ليس أن من آمن و عمل الصالحات ثم ارتد و نعوذ بالله يخلد في النار. و كذا من ارتكب الكبائر ثم تاب⁹³⁶ عنها يخلد في الجنة مع أن صيغة الوعد و الوعيد خالية عن هذا القيد. فأما إن تقول أن قيد الموت علي الإيمان و الإصرار علي الكبائر ملحقه بآيات الوعد و الوعيد فتشرك مذهبك في العمل بعموم الآيات و إطلاقها. و أما أن تقول لا قيد في آية الوعد و الوعيد و تناولت كل آية كل فرد من افراد ما تقتضيه ظاهر الآية. و فيه نسبة التناقض و الكذب إلي الله تعالى. و إنه لا يجوز. فإن قال دلالة القيد قائمة وقت نزول الآية و هو دلالة العقل أن تخليد من ارتد عن (و 94 ب-203) الإيمان في الجنة ما يأباه العقل. فنقول: فكذا دلالة العقل قائم⁹³⁷ عند نزول آية الوعيد أن تخليد من مات علي إيمانه في النار لا⁹³⁸ يأباه العقل، فقيدت الآيات كلها بدلالة⁹³⁹ العقل. فإذا جاز التقييد أو التخصيص بدلالة العقل أولي أن يجوز بدلالة السمع. ثم نقول ليس أن الله تعالى قال "إن الله يغفر الذنوب جميعا"⁹⁴⁰ و ليس فيه قيد و لا تخصيص. فكيف نقول أيغفر كل ذنب أم لا. فإن قلت يغفر تركت مذهبك في تخليد أصحاب الكبائر. و أبطلت جميع آيات الوعيد و خالفت إجماع الأمة. و إن قلت لا فقد ثبت الكذب و الخلف إلي الله تعالى و إنه لا يجوز.

قلنا⁹⁴¹ ما تمسكنا به من الدلائل خرج الجواب بما تمسك به الخصوم من الآيات. و كذا⁹⁴² قوله تعالى: "و من يقتل مؤمنا متعمدا فجزائه جهنم خالدا فيها."⁹⁴³ و كذا في حق المستحل الفعل المؤمن و إنه كافر. دل عليه نزول الآية علي ما ذكرنا في التفسير. فيكون المراد أنه يقتله متعمدا لإيمانه أي لأجل إيمانه. و كذا قوله تعالى "و من يعص الله و رسوله و يتعد حدوده"⁹⁴⁴ شرط لهذا الوعيد. التعدي في جميع الحدود حتي يستحق هذا الوعيد. فأما من جاوز الحد في فعله و أتبع الحق في سره و قلبه فلم يتعدي جميع الحدود فلا يستحق هذا الوعيد.⁹⁴⁵

فإن قلت ثم اختلف القائلون بجواز العفو و نفي الخلود عن مرتكب الكبائر في الكفر و الشرك أنه هل يجوز في العقل العفو عن الشرك أم لا. قالت لأشعرية يجوز ذلك. و كذا عندهم يجوز من الله تعالى تخليد المؤمنين في النار و تخليد الكافرين في

⁹³³ سورة الحج 22/47 سورة العنكبوت 29/53 ل: و يستعجلونك بالعذاب و لن يخلف الله وعده (سورة الحج 22/47)

⁹³⁴ سورة الكهف 18/17

⁹³⁵ ل: عن

⁹³⁶ ق: مات

⁹³⁷ ق: قائمة

⁹³⁸ ل: مما

⁹³⁹ ق: بدلائل

⁹⁴⁰ سورة الزمر 39/53

⁹⁴¹ ق: و إذا عرفت

⁹⁴² ق: و أما قوله تعالى

⁹⁴³ سورة النساء 4/93

⁹⁴⁴ سورة النساء 4/14

⁹⁴⁵ ق: فصل: ثم اختلف

الجنة. لم⁹⁴⁶ أن السمع ورد أنه لا يفعله قالو أنه تصرف في ملكه. يجوز ذلك ولا يكون ظلماً. إذ الظلم تصرف في ملك غيره. و كذا أصحابنا رحمهم الله. لا يجوز من الله تعالى أن يعفو عن الكافر و تخليده في الجنة. و لا أن تخليد المؤمنين في النار. لأن الحكمة تقتضي التفرقة بين المسيئ و المحسن. و ما يكون علي خلاف قضية الحكمة يكون سفهاً. و إنه يستحيل من الله تعالى كالظلم و الكذب. فلا يوصف الله تعالى بكونه قادراً عليه. (و 95-204)

قلنا ذلك أن الله تعالى رد علي من حكم بالتسوية بين المسلم و المجرم بقوله تعالى: "أفتجعل المسلمين كالمجرمين" و كذا قال: "أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا و عملوا الصالحات سواء محياهم و مماتهم ساء ما كانوا يحكمون"⁹⁴⁷ ثم لا تفرقة بين هؤلاء في الدنيا فلا بد من التفرقة في الآخرة و لأن تخليد المؤمن في النار و تخليد الكافر في الجنة يكون ظلماً. و إنه مستحيل من الله تعالى علي ما نبين. فنقول⁹⁴⁸ إنه ظلم فإن الظلم وضع الشيء في غير موضعه فيكون ظلماً مستحيلاً من الله تعالى و مثل هذا يعد سفهاً في الشاهد. فلا يجوز نسبة ذلك إلي الله تعالى عقلاً. و قوله تصرف في ملكه. قلنا التصرف علي خلاف⁹⁴⁹ قضية الحكمة يكون سفهاً و إنه لا يجوز.

قلنا⁹⁵⁰ لأصحابنا رحمهم الله بين الكفر و سائر الذنوب من جواز العفو والمغفرة أن الكفر نهاية في الجناية إذ لا حياة فوقه. و إنه مما لا يحتمل الإباحة و رفع الحرمة في العقل. فكذا لا يجوز العفو عنه و رفع العقوبة. و لأن الكافر يعتقد الكفر حسناً و صواباً و لا يطلب له عفو و مغفرة. بل يطلب علي ذلك جزاء و ثواب فلم يكن العفو عنه حكماً. و لأن سائر الذنوب يجتمع مع الإيمان الذي هو أفضل الحسنات. فلو أوجب الخلود في النار لتعطل جزاء ما هو أفضل الحسنات و إنه خلاف قضية الحكمة. فأما الكفر لا يجتمع مع الإيمان و لا يتحقق مع حسنة. لأن شرط الحسنات هو الإيمان. و لأن الكفر اعتقاد لا بد. فإن من ارتكب ذلك كان من عزمه أن لا يرجع عنه أبداً. فيوجب جزاء الأبد بخلاف سائر الذنوب فإنها موقفة و موجبة التوبة في زعمه و اعتقاده و حاصله بواسطة غلبت الشهوات. و في عقيدة من ارتكبها أن يتوب عنها. فلا جرم يكون عقوبتها مؤقتة علي قدر الجناية و هو لما كان بخلاف العقوبة علي ذلك. فهو يطلب العفو و المغفرة بجناية أن لم يصرح بلسانه. فلو عفا الله تعالى عنه (و 95 ب-204) و غفر له كان حكماً بخلاف الكفر. فإن الكافر لما اعتقد حسناً و صواباً لا يخاف من ذلك و لا يطلب العفو و المغفرة كذلك. فلا يوجب⁹⁵¹ العفو عنه حكماً.

فصل

و مما يتصل بهذه المسألة أن الظلم و السفه و الكذب هل هي مقدورة الله تعالى أم لا. فعندنا ليست بمقدورة بل هي مستحيلة لا يوصف الله تعالى بالقدرة عليها. و قالت المعتزلة هي مقدورة⁹⁵² بقدر الله تعالى⁹⁵³. و لكن لا يفعل و شبهتهم أن الله تعالى تمدح بأنه لا يظلم مثقال ذرة و إنما يستحق من يقدر علي الظلم و لا يظلم. فأما من لا قدرة له عليه فلا يمدح له في أن لا يفعل.

و حجتنا في ذلك أن ما جاز أن يكون مقدوراً له جاز أن يكون موصوفاً به. لأن تفسير كونه جائزاً أن يمكن في العقل تقدير وقوعه.⁹⁵⁴ و ما يمكن في العقل تقدير وجوده جاز أن يوصف الله تعالى به. و فيه يجوز كون الله تعالى ظالماً. و لأنه محال. و لأن الظلم لو كان جائزاً منه إما أن يجوز مع بقاء صفة العدل أو مع زوال صفة العدل. و إنه محال. لا وجه إلي الأول لأن فيه

946 ق: إلا

947 سورة الجاسية 45/21

948 ق: و دلالة أنه ظلم

949 ق: ل: إنما يجوز من الحكيم إذا كان علي وجه الحكمة و الصواب، فأما التصرف علي خلاف قضية الحكمة فيكون سفهاً و إنه لا يجوز

950 ق: ل: و الفرق

951 ق: فلا يكون

952 ق: مقدورة الله تعالى

953 ل: عليها

954 ق: ل: وجوده

اجتماع صفة العدل. وإنه محال ولا وجه إلي الثاني. لأن صفة العدل واجبة لله تعالى والواجب ما يستحيل عدمه ولا يمكن في العقل تقدير زواله. فلا يتصور منه الظلم والسفه والكذب لهذا. والله موفق.

فصل

ثم اختلف الناس في ذنوب الصغائر والكبائر. منهم من أنكر كون الذنب صغيراً. وقالوا كل ما عصي المرء به أمر الله تعالى فهو كبير. ومنهم من قال كل معصية يصير عليها الإنسان فهو كبيرة وكل ما يستغفر منها فهي صغيرة، وتمسك بقوله صلي الله عليه وسلم: "لا صغيرة مع الإصرار ولا كبيرة مع الاستغفار".⁹⁵⁵

و مع هذا لا بد من أن ينقسم الذنوب إلي صغيرة وكبيرة. فإنه نطق به القرآن. قال الله تعالى: "لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها".⁹⁵⁶ وكذا قال: "إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه تكفر عنكم سيئاتكم".⁹⁵⁷

ثم اختلفوا بعد ذلك. منهم من قال الكبائر أربع لقوله صلي الله عليه وسلم: "أكبر الكبائر (و 96-205) الإشرار بالله، وعقوق الوالدين، وقتل نفس بغير حق، واليمين الغموس".⁹⁵⁸ وقال ابن عمر رضي الله عنهما هي سبع وكان ابن عباس رضي الله عنها يقول هي إلي السبعين أقرب. وقال ابن مسعود رضي الله عنه أقرأ سورة النساء إلي قوله: "إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه..." بما نهي الله تعالى من أول السورة إلي ههنا فهو من الكبائر إلا أن ما ذكر ليس بحد لازم.

وقال بعض السلف كل معصية أوعدها بالثواب في القرآن فهي كبيرة وما لم يذكر في القرآن وعيدها فهي صغيرة. وقال بعضهم كل معصية توجب الحد بها فهي كبيرة وما لم يوجب الحد فهي صغيرة. ولعله المراد بقوله صلي الله عليه وسلم: "الصلاة إلي الصلوات وكفارة لما ينهون متي اجتنب الكبائر" فإن الحدود لا تسقط بإقامة الصلوة أما العقوبة يجوز أن يسقط بإقامة الصلوة وكشف اللفظ فيه أن الكبيرة والصغيرة إسمان لا يعرفان بذاتها في شأن ما ألته. بل يعرف بالإضافة إلي غيرهما. فكم من صغير لو أضيف إلي ما هو أصغر منه عد كبيراً ولو أضيف إلي ما هو أكبر منه يكون صغيراً كما في الحسيات لا يمكن للجنس التقدير لشيء ما صغيراً أو كبيراً في ذاته. كذلك في مسألتنا إذا سئل أن مس الأجنبية بالشهوة صغيرة أو كبيرة لا يمكن أن يحكم علي الإطلاق أنه صغير أو كبير. بل هو بالنسبة إلي الزنا صغيرة والنسبة إلي النظر بشهوة كبيرة. فإذن لا يمكن إطلاق القول في كل معصية بأنها صغيرة أو كبيرة إلا بالإضافة. فإن أضفت إلي ما دونها فهي كبيرة، وإن أضفت إلي ما فوقها فهي صغيرة.⁹⁵⁹ بالإضافة إلي. وكل ما ورائه صغيرة بالنسبة إلي. فإذن يعرف أكبر الكبائر فأما اصغر الصغائر فلا سبيل إلي معرفته. بل كل ذنب هو أقرب إلي الكفر فهو أكبر من غيره. وتفصيل ذلك يطول.

فأما الكبيرة المطلقة هي الكفر فحسب. ولهذا أول أهل السنة قوله تعالى: "إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه" وقالوا إن المراد منه والله أعلم هو (و 96-ب-205) الكفر و لفظة الجمع أما لنوع الكفر حقيقة. وإن كان الكل في الحكم واحداً أو لأن الجمع متي قوبل بالجمع ينقسم الاحاد علي الاحاد. كقولهم ركب القوم دوابهم، و لبس القوم ثيابهم. وقد قرئ "إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه" وهذه القراءة تنزيل الاشكال. فيكون حكم الآية علي هذه التأويل أن من اجتنب الكفر و ارتكب ما دونه من الذنوب يرجى له التكفير من الله تعالى. فيكون موافقاً لقوله: "إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء".⁹⁶⁰ والله أعلم.

القول في الشفاعة

⁹⁵⁵ بيهقي، شعب الإيمان، ج. 5، ص. 456

⁹⁵⁶ سورة الكهف 18/49

⁹⁵⁷ سورة النساء 4/31

⁹⁵⁸ صحيح البخاري، الشهادات، 10، الأدب، 6

⁹⁵⁹ ق، ل: + إلا في الكفر خاصة. لا ذنب أكبر منه ليكون هو هو صغيرة بالإضافة إلي.

⁹⁶⁰ سورة النساء 4/16

هذه المسألة⁹⁶¹ تبتني علي ما تقدم من جواز عفو صاحب الكبيرة. فإن عندنا لما جاز أن يغفر الله تعالى عنه، و يغفر له من غير واسطة توبة. فاولي أن يعفو و يغفر بشفاعاة الأنبياء و الرسل عليهم السلام و لأخيار رضي الله عنهم. و عند المعتزلة لما كان العفو ممتنعا لأصحاب الكبائر لا فائدة للشفاعة في حقهم. و شبهتهم في ذلك قوله تعالى: "ما للظالمين من حميم و لا شفيع يطاع"⁹⁶² و العاصي ظالم. و كذا قال: "و لا يشفعون إلا لمن ارتضي"⁹⁶³ و الفاسق غير مرضي.⁹⁶⁴

و لأن في الشفاعة سواء إلا من الله تعالى أن يجعل عدوه و ليه، و أهل النار أهل الجنة و إنه ليس بمستحسن. و لأن في إثبات الشفاعة لأصحاب الكبائر تحريض الناس علي الذنوب و لأنه لا يجوز. و حجتنا في ذلك قول الله تعالى للكفرة: "فما تنفعهم شفاعة الشافعين"⁹⁶⁵ و لو لم تنفع الشفاعة للمؤمنين لم تكن لتخصيص الكافر بالذكر فائدة و معني. و كذا قوله تعالى: "و استغفر لذنبك و للمؤمنين و المؤمنات"⁹⁶⁶ و هذا أمر بالشفاعة لكل مؤمن. و كذلك قال النبي صلي الله عليه و سلم: "إن لكل نبي دعوة مستجابة منهم من دعا بها علي قومه و منهم من اتخذها ديناً و إني ادخرت دعوتي و شفاعتي لأمتي يوم القيامة لمن قال لا إله إلا الله."⁹⁶⁷ و فيما اشتهر و استفاض فيما بين الأمة حتي قرب من حد التواتر قوله عليه السلام: "شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي"⁹⁶⁸ و هذا نص في الباب. و قد روي عن رسول الله صلي الله عليه و سلم في باب (و 97-206) الشفاعة من الصحاح و الحسان أخبار بلفظ مختلفة بحيث لو جمعت أحادها لبلغت حد التواتر في إثبات الشفاعة فلا أقل من الإشتهار. و إنكار ما اشتهر من الأخبار بدعة و ضلالة. و لا حجة له في قوله تعالى: "ما للظالمين من حميم و لا شفيع يطاع" لأن الظالم المطلق المذكور في القرآن هو الكافر و كذا في قوله تعالى: "و لا يشفعون إلا لمن ارتضي" لأننا نقول كل مؤمن مرتضي لما معه من الإيمان و الطاعات. كان⁹⁶⁹ المراد من الآية أنهم لا يشفقون إلا لمن ارتضي الله بشفاعته. فلم قلتم إن الله تعالى لا يرضي بشفاعة صاحب الكبيرة و فيه الخلاف. و قوله فيه سؤال أن يجعل و ليك عدوك و أهل نارك أهل جنتك. قلنا بينتم هذا الكلام علي أصولكم الفاسدة أن المؤمن بارتكاب الكبيرة يخرج عن الإيمان فيصير عدوا لله تعالى بارتكاب الكبائر. فأما علي أصلنا المؤمن لا يصير عدوا لله تعالى بارتكاب الكبائر.

نص علي هذا أبو حنيفة رضي الله عنه في كتاب العالم و المتعلم و لا يصير أهلاً للنار مطلقاً، فيه سؤال أن يعامل عبده بفضله و كرمه. و قوله فيه تجربة للناس علي الذنوب. قلنا ليس كذلك فأنا لأحكم بوجوب الشفاعة ليا من العبد من العذاب و تيكل العبد علي الشفاعة و يخترع علي الذنوب بل نقول بجوازها و تصورها في حق كل فرد من أفراد الكبائر ليرجوا منك الشفاعة و لا ييأس من العفو و المغفرة و فيما ذكرتم من امتناع الشفاعة و استحالة العقوبة و تخليد أصحاب الكبائر تعريض للناس علي اليأس و القنوط من رحمة الله تعالى و آية كفر قال الله تعالى: "إنه لا ييأس من رحمة الله إلا القوم الكافرون"⁹⁷⁰ و الله أعلم

القول في الإيمان و الإسلام و ما ينبعها من الأحكام

- و لنختم الكتاب علي بيان الإيمان و أحكامه رجاء (و 97-206) أن يختتم الله آجالنا عليه بكرمه و نعمه. فنقول انفق جمهور الأمة أن الإيمان بالله تعالى واجب و الكفر به حرام. و لکمنهما اختلفوا فيما بينهم أن وجوبه بالعقل أم بالسمع. و اختلفوا أيضا أنه هل يعرف حسن الإيمان و الشكر لله تعالى و قبح الكفر بالعقل أم لا. و ثمرة الإختلاف إنما تظهر في حق من لم تبلغه

961 ق: فنقول هذه المسألة

962 سورة المؤمن 40/18

963 سورة الأنبياء 21/28

964 ق: مرتضي

965 سورة المدثر 74/48

966 سورة محمد 47/19

967 صحيح البخاري، الدعوات، 1، صحيح مسلم الإيمان، 334

968 سنن الترميزي، 2335-2336

969 ق: لأن

970 سورة يوسف 12/86

الدعوة أصلاً و نشأ علي شاهق الجبل، و لم يؤمن بالله تعالى و مات هل يُعَدَّر في ذلك أم لا. و كذا من مات في أيام الفترة بين عيسى و محمد عليهما السلام و لم يؤمن بالله تعالى فهو علي هذا الخلاف.

و قالت الملحدة و الروافضة و المشبهة و الخوارج المحكمة لا يجب بالعقل شيء. و لا يعرف به حسن الإيمان و قبح الكفر و إنما يعرف ذلك بالشرع. و قالت الأشعرية يجوز أن يُعرف بالعقل حسن بعض الأشياء و قبحه. لكن لا يجب به شيء و لا يحرم به شيء، و العقل في جميع المعارف و المواجب تبع للشرع. و قالت المعتزلة العقل يوجب شكر المنعم و يعرف بذاته حسن الأشياء. و تثبت الأحكام علي ما تقتضيه صلاح الخلق. قال أصحابنا رحمهم الله العقل آلة لمعرفة المعقولات كما أن السمع آلة لمعرفة المسموعات و به يعرف حسن بعض الأشياء و قبح بعضها و وجوب بعض الأفعال و حرمة بعضها و حده نور مختص من قام به بمعرفة لبعض ما غاب عن الحس من غير خبر.

و الفرق بين قولنا و بين قول المعتزلة أنهم يقولون أن العقل موجب لذاته كما يقولون أن العبد موجد لأفعاله. و عندنا العقل معرفٌ للوجوب و الموجب هو الله تعالى كما أن الرسول معرف للوجوب. و الموجب في الحقيقة هو الله تعالى و لكن بواسطة الرسول. فكذا الهادي و الموجب هنا أيضاً هو الله تعالى. و لكن بواسطة العقل. و دلالة أن العقل لا يهدي بذاته و لا يوجب بنفسه قول الله تعالى: "فما اغني عنهم سمعهم و لا أبصارهم و لا أفندتهم من شيء إذ كانوا يجحدون بآيات الله" ⁹⁷¹ و لا شك أن جحودهم بآيات الله بسبب حرماتهم (و 197-207) عن اللطف الذي خص الله تعالى به مَنْ صدَّق بآياته. كما قال الله تعالى: "و لو شئنا لآتينا كل نفس هداها" ⁹⁷²

ثم وجوب الإيمان بالعقل مروي عن أبي حنيفة رضي الله عنه. ذكر الحاكم الشهيد في المنتقى عن أبي يوسف عن أبي حنيفة رحمه الله قال: ⁹⁷³ لا حد في الجهل بخالقه لما يري من خلق السموات و الأرض و خلق نفسه و سائر خلق ربه. و أما الشرائع فمعدن حتى تقوم عليه الحجة. و روي عنه أيضاً أنه قال لو لم يبعث الله رسولا لوجب علي الخلق معرفته بعقولهم و عليه مشايخنا من أهل السنة و الجماعة رحمهم الله. حتي قال شيخ الإمام أبو منصر رحمه الله في الصبي العاقل أنه يجب عليه معرفة الله تعالى. و إن لم يبلغ الحنث. ⁹⁷⁴ و هو قول كثير من مشايخ العراق رحمهم الله قالوا لأنه أنما وجب علي العاقل البالغ لكمال عقله بحيث صار بحال يحتمل عقله إلا الاستنبات بدلالة للعقل يعني الاستدلال بالشاهد علي الغائب فإذا بلغ عقل الصبي هذا المبلغ كان هو البالغ في وجوب الإيمان علي السواء. و إنما التفاوت بينهما في ضعف البنية و قوته. فيظهر التفاوت في عمل الأركان لا في عمل القلب. و من مشايخنا رحمهم الله من قال لا يجب علي الصبي شيء قبل البلوغ لعموم قوله صلي الله عليه و سلم: "رفع القلم عن ثلاث عن صبي حتي يحتلم." ⁹⁷⁵ و حملوا أولئك الحديث علي الشرائع مع اتفاقهم أن اسلام هذا الصبي يصح و يدعي هو إلي الإسلام كما يدعي البالغ. و علق أبوا حنيفة رضي الله عنه لذلك و قال: صح إسلامه لوجود الإقرار و التصديق عن تمييز. و حجة أصحابنا رحمهم الله في كون العقل حجة في المعارف و المواجب. قوله تعالى: "و جعل لكم السمع و الأبصار و الأفئدة لعلكم تشكرون." ⁹⁷⁶

ثم خص السمع بالسمعيات و البصر بالمرئيات و الأفئدة بالمعقولات. فجعل كل واحد من هذه الثلاثة (و 98 ب- 207) حجة ⁹⁷⁷ بانقراده. فيكون العقل حجة مع ما أن السمع و البصر لا يستمعان عن العقل. فإن السمع يسمع الحق و الباطل، و كذا البصر يبصر الحق و الباطل و لا يمكن التمييز بينهما إلا بالعقل. فلو لم يكن العقل حجة لتعطل السمع و البصر فإذا مدار المعارف بالتحقيق علي العقل. و لأن الشرع لا يتصور ثبوته بدون العقل. لأنه يثبت بخبر الرسول و خبر الواحد بتردد بين الصدق و الكذب، و لا يمكن التمييز بين الصادق و الكذب إلا بالمعجزة و الحاكم الذي يفصل من المعجزة و المخرفة هو بالعقل. و لذلك حث الله تعالى لعباده علي لسان رُسله و أنبيائه علي النظر و التفكير بالعقل و الاستدلال بالصانع علي الصانع فقال: "أولم ينظروا إلي

⁹⁷¹ سورة الأحقاف 46/26

⁹⁷² سورة السجدة 32/13 ق،ل: "و لو شاء الله لجمعهم علي الهدى" سورة الأنعام 6/35

⁹⁷³ ق،ل: لا غدر

⁹⁷⁴ ق: الخبر

⁹⁷⁵ صحيح البخاري، حدود 22، سنن أبو داود، حدود 17

⁹⁷⁶ سورة النحل 16/78

⁹⁷⁷ ق،ل: علي خلقه

السماء فوقهم كيف بنيناها." ⁹⁷⁸ وكذا قال: "أفلا ينظرون إلي الإبل كيف خلقت" ⁹⁷⁹ وكذا قال: "سنريهم آياتنا في الآفاق" ⁹⁸⁰ وكذا الأنبياء عليهم السلام ناظروا قومهم بالدلائل العقلية وخاصة الخليل صلوات الله عليه مع الملك ومع أبيه ومع قومه كما هو المذكور في القرآن في قوله تعالى: "و تلك حجتنا آتيناها إبراهيم علي قومه" ⁹⁸¹ و لا يتفق ⁹⁸² كون هذه الدلائل موجبة للعلم و للإنقياد علي بيان الرسول. إذ كل عاقل تتفكر فيما يعرف ذلك. فالحاصل أن العقل يستبد في معرفة هذه المعقولات لو نظر و راعي شرائط النظر و السمع لا يستبد بدون العقل كما قال تعالى: "إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع و هو شهيد" ⁹⁸³ شرط للتذكر أن يكون ذا قلب أي عقل. ولو يتفكر و يتأمل بعقله يليق السمع و هو شهيد أي حاضر بقلب. ⁹⁸⁴

- و إذا ثبت بما ذكرنا أن العقل حجة الله تعالي علي خلقه و آلة لمعرفة خالقه فنقول يجب علي كل عاقل الإيمان بالله تعالي و يجرم عليه الكفر به. و لا يغني بالوجوب و الحرمة أنه يستحق الثواب بفعله أو (و 199 / 208) العقاب بتركه إذ الثواب و العقاب لا يعرفان إلا بورود السمع و ليس في العقل إمكان الوقوف عليه. فكيف يحكم يلزمه ⁹⁸⁵ قبل ورود الشرع. و لكن المعني من ذلك أن يثبت في العقل نوع ترجيح الإثبات الإيمان بربه و الإعتراف بخالقه و الإنقياد لعظمته و إضافة وجوده و بقائه إلي إيجاد الله تعالي و إبقائه و يحرم عليه الكفر علي معني أنه يثبت نوع ترجيح للمنع عن الإستغناء عن ماله و الإعتراف بالألوهية لغير خالقه و اشتراك شئ آخر معه في ملكه بحيث لا يحكم العقل أن الترك و الإتيان في هذه الأمور بمنزلة واحدة بل يعقل ضرورة أن الإتيان بما يقتضيه العقل. يوجب نوع مدحه و الإمتناع عنه يوجب نوع لأنمة و إن لم يعين ذلك. و كذا الشكر إظهار النعمة من المنعم و متي عرف أن الكل من الله تعالي يحرم عليه الكفر أن يعني بنعمة عقله أن يدعي ذلك لغير الله تعالي أو يشرك فيه أحدا مع الله تعالي. و هذه القضايا موضوعة في غريزة كل عاقل يعرفها لو أنصف و نظر في التحقيق و لم يعاند و لم يعدل عن سواء الطريق.

978 سورة ق 50/6

979 سورة الغاسية 88/17

980 سورة الفصلت 41/53

981 سورة الأنعام 6/83 ق: -نرفع درجات من نشاء

982 ق:ل: يتوقف

983 سورة ق 50/37

984 ق: بقلبه

985 ق: بلزومه

القول في حقيقة الإيمان و ما اختلف أهل الكلام في حقيقة الإيمان و ماهيته

- قال مالك و الشافعي و الأوزاعي و جميع أهل الحديث رحمهم الله الإيمان هو التصديق بالقلب و الإقرار باللسان و العمل بالأركان. و قال كثير أصحابنا رحمهم الله أن الإيمان هو التصديق بالقلب و الإقرار باللسان. و قال بشر بن غياث المريسي و ابن الروندي أن الإيمان هو التصديق فحسب أن التصديق يكون بالقلب و اللسان. و قال عبد الله ابن سعيد القطان و الفضل الرقاشي: الإيمان هو الإقرار و لكن بشرط المعرفة في القلب. و قال⁹⁸⁶ الكرامية: الإيمان هو الإقرار المجرد. و قال جهم بن صفوان و أبو الحسن الصالحي (و 99 ب 208) من القدرية أن الإيمان هو المعرفة.

و قال المحققون من أصحابنا رحمهم الله: إن الإيمان هو التصديق بالقلب. لكن الإقرار باللسان شرط إجراء الأحكام في الدنيا حتي أن من صدق بقلبه و لم يقل بلسانه فهو مؤمن عند الله تعالى، وجود التصديق غير مؤمن في حق أحكام الدنيا لوجود شرطه، و هو الإقرار. و كافر عن الله لعدم التصديق. و هذا القول مروى عن أبي حنيفة رضي الله عنه. نص عليه في كتاب العالم و المتعلم و هو اختيار الشيخ أبي منصور و الحسين بن الفضل البخلي رحمهم الله و اوضح الروايتين عن الاشعاري. و ذلك لأن الإيمان عند العارف أرباب اللسان هو التصديق فحسب. قال الله تعالى خبرا عن إخوة يوسف عليهما السلام: "وما أنت بمؤمن لنا و لو كنا صادقين"⁹⁸⁷ أي بمصدق لنا. و كذا أخبر عن قول فرعون للسحرة: "أمنتم له قبل أن آذن لكم"⁹⁸⁸ أي صدقتم له تعالى هذا الإيمان بالله و رسوله هو تصديق الله تعالى فيما أخبر علي لسان رسوله أو تصديق رسوله فيما بلغ عن الله تعالى. و إنه عمل القلب و لا تعلق له باللسان و الأركان إلا أن التصديق لما كان أمرا باطنا لا يوفق عليه لا يمكن بناء أحكام الشرع عليه. فجعل الشرع العبادة عما في القلب بالإقرار أمارة علي التصديق و شرطا لإجراء الأحكام كما قال عليه السلام: "أمرت أن أقاتل الناس حتي يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم و أموالهم إلا بحقها، و حسابهم علي الله"⁹⁸⁹ فمن أطلق اسم الإيمان علي غير التصديق. فقد صرفه عما هو المفهوم عنه في اللغة. و لو جاز ذلك لجاز صرف كل اسم عن موضعه في اللغة و فيه إبطال اللسان و لم يصح حينئذ الإحتجاج بالقرآن.

و الدليل علي صحة ما ذكرنا جواب النبي صلي الله عليه و سلم لسؤال جبريل عليه السلام ما الإيمان بقوله. "الإيمان أن تؤمن بالله و ملائكته و كتبه و رسله"⁹⁹⁰ إلي آخره.⁹⁹¹ و روي أن جبريل عليه السلام. قال بعد ذلك فإذا⁹⁹² فعلت هذا فانا مؤمن قال نعم. فلو كان الإيمان إسما لما وراء التصديق كان تفسير (و 100- / 209) النبي عليه السلام آيات بالتصديق خطأ. و قوله نعم كذبا و القول به باطل. و لأن الله تعالى فرق بين الأعمال في كثير من الآيات نحو قوله تعالى: "إن الذين آمنوا و عملوا الصالحات"⁹⁹³ و قوله: "يؤمنون بالله و رسوله و تجاهدون في سبيل الله."⁹⁹⁴ إلي غير ذلك من الآيات. و كذا النبي صلي الله عليه و سلم حين سئل عن أفضل الأعمال قال: "إيمان لا شك فيه، و جهاد لا غلول فيه، و حج مبرور."⁹⁹⁵ و كذا في حديث ابن مسعود رضي الله عنه: "قلت أي الأعمال أفضل؟ قال: إيمان بالله و رسوله. قلت ثم أي؟ قال: الصلاة لميقاتها. قلت ثم أي؟ قال بر الوالدين."⁹⁹⁶ و وجه ذلك أنه عطف الأعمال علي الإيمان. و العطف تقتضي المغايرة. و كذا الإيمان شرط الصحة الأعمال بقوله تعالى: "و من يعمل من الصالحات و هو مؤمن"⁹⁹⁷ و الشرط غير المشروط لا محالة. و

986 ل: قالت

987 سورة يوسف 12/17

988 سورة الأعراف 7/123

989 صحيح البخاري، الإيمان، 17/102

990 صحيح مسلم، إيمان، 8

991 ق:ل: إلي آخر ما ذكر

992 ق:فإن

993 سورة البقرة 2/277 سورة يونس 10/9 سورة هود 11/23 سورة الكهف 18/107، 30

994 سورة الصف 61/11

995 صحيح البخاري، إيمان، 17/19، صحيح مسلم، إيمان، 83

996 صحيح مسلم إيمان، 8

997 سورة طه 20/112

كذا صح إيمان النبي صلى الله عليه وسلم وإيمان أصحابه قبل شرع الصلاة والصوم والحج وغير ذلك. ولو كانت الأعمال من أركان الإيمان لكان الإيمان موجودا بدون أركانه.

و أما الإقرار بإخبار عن تصديق القلب و دلالة علي التصديق و هو شرط أجرا الأحكام الدنيا و لهذا يكفي في العمدة مرة. و دلالة أن الإقرار ليس بإيمان أن الله تعالى نفي الإيمان عن من قال من المنافقين أمنا كما قال الذين قالوا أمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم. و كذا قال: "قالت الأعراب أمنا قل لم تؤمن ولكن قولوا أسلمنا و لما يدخل الإيمان في قلوبكم." 998

- و من حيث المعقول أنه لا وجود للشيء إلا بوجود ركنه، و الإنسان مؤمن علي التحقيق من حيث آمن بالله تعالى إلي أن مات بل إلي الأبد. و إنما يكون هو مؤمنا بوجود الإيمان و قيامه به حقيقة. ولا وجود للإقرار في كل لحظة. فدل أنه مؤمن بما معه من التصديق القائم بقلبه الدائم بتجدد أمثاله. لكن الله تعالى أوجب الإقرار ليكون شرطا لإجراء الأحكام الدنيا. إذ لا وقوف للعباد علي ما في القلب فلا بد لهم من (و 100 ب 209) دليل ظاهر والله تعالى مطلع علي ما في الضمائر مجري أحكام الآخرة علي التصديق بدون الإقرار حتي أن من أقر و لم يصدق فهو مؤمن عندنا و عند الله تعالى هو من أهل النار. و من صدق بقلبه و لم يقر بلسانه فهو كافر عندنا و عند الله تعالى من أهل الجنة. و بهذا يبطل قول الكرامية في جعلهم الإقرار المجرد إيمانا بدون التصديق. فإن فيه إثبات إيمان من نفي الله إيمانه كما قال في حق المنافقين: "و من الناس من يقول أمنا بالله و باليوم الآخر و ما هم بمؤمنين." 999 و إثبات كفر من شهد الله بإيمانه كما قال في حق من أكره علي إجراء كلمة الكفر إلا من أكره قلبه مطمئن بالإيمان.

و كذا بطل قول جهم في جعله مجرد المعرفة إيمانا. فإن الإيمان هو التصديق و المعرفة 1000 و الجهالة. و ليس كل من جهل شيئا كذب فيه و لا من عرف شيئا صدق به. فإن أهل الكتاب عرفوا رسالة محمد صلى الله عليه وسلم و أنكروا رسالته. قال الله تعالى: "ألذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم." 1001 و نحن لا نعرف أحاد الأنبياء و للملائكة باعياهم و تصديق وجودهم، فثبت المغايرة بين المعرفة و التصديق.

القول في إيمان المقلد

- و إذا اثبت بما ذكرنا أن الإيمان هو التصديق و إنه ينفك عن المعرفة ثبت أن إيمان المقلد صحيح. كإيمان المستدل لوجود التصديق منه حقيقة. و اختلف في هذه المسألة أهل القبلية. قال عامة المعتزلة أن مقلد ليس بمؤمن. و زعم أبو هاشم أنه كافر. قالوا إنما يحكم بإيمانه إذا عرف كل مسألة من المسائل الاعتقادية بالدليل العقلي و إمكانه 1002 مجادلة الخصوم و قدر علي دفع الشبهة الواردة عليه. قال أبو الحسن الأشعري من شرط صحة إيمانه أن يعرف كل دلالة عقلية. 1003 ليس الشرط أن يعبر عنه بلسانه و يجادل خصمه و هو قول عامة المتكلمين. و قال أبو الحسن الرسيغفني (و 101 / 210) و أبو عبد الله الحلبي ليس الشرط أن يعرف كل مسألة بالدليل العقلي. و لكن إذا بني إعتقاده علي قول الرسول بعد معرفته بدلالة المعجزة أنه صادق فهذا القدر كاف لصحة إيمانه. ذهب عامة الفقهاء أهل القبلية أن معرفة الدليل ليس بشرط الصحة الإيمان، و كونه نافعا. بل كل من صدق غيره في جميع ما يعترض إعتقاده. و قيل ذلك بقلبه فهو مؤمن حقا. 1004 و إن لم يعرف دليله و هو قول أبي حنيفة و سفيان الثوري و مالك و الأوزاعي و الشافعي و النخعي و أحمد بن حنبل رحمهم الله و جميع أصحاب الظواهر و من المتكلمين قول عبد الله بن سعيد القطان و الحارث ابن أسد المحاسبي و عبد العزيز بن يحيى المكي و هو الظاهر من مذهب الشيخ أبي منصور رحمهم الله.

998 سورة الحجرات 49/14

999 سورة البقرة 2/8

1000 ق، ل: غير التصديق. فإن ضد التصديق هو التكذيب و ضد المعرفة هو النكرة و الجهالة.

1001 سورة البقرة 2/146

1002 ق: و أمكنه

1003 ق: + أن تعرف كل مسألة بدلالة عقلية

1004 ل: و قيل ذلك فهو مؤمن حقا.

- و شبهة المعتزلة في ذلك أن الإيمان إدخال النفس في الإيمان يقال آمنه فآمن. و إنما يكون هو داخلا في الإيمان أن لو عرف ما اعتقد بالدليل العقلي يجب ما مر عن الوقوع في الشبهة.¹⁰⁰⁵ فإذا لم يعرف دلالة صدق ما اتقده لم يأمن من أن يكون محذوعا أو ملبسا عليه. فلم يكن التصديق الحالي عن الدليل إيمانا. و قال الأشعري شرط صحة الإيمان معرفة الدليل بقلبه إذ بهذا القدر يقع الأمن فلا حاجة إلي أن يعبر عنه بلسانه. و قال أبو الحسن الرستغفني رحمه الله شرط صحة الإيمان¹⁰⁰⁶ أن يبني إعتقاده علي ما يصلح أن يكون دليلا في الجملة حتي لو بني إعتقاده علي قول الرسول بعد أن عرف بحكم المعجزة أنه رسول صح إيمانه فاما بدونه فلا. و هذا لأن التصديق لا بد و أن يكون غير علم و معرفة و لا علم مع هذا المقلد. لان العلم الحادث إما ان يكون ضروريا أو استدلاليا. و العلم بالله تعالى ليس بضروري و لا استدلال مع هذا المقلد فلا يثبت له العلم بدون العلم لا يتحقق التصديق. (و 101 ب 210)

و أما حجة ابي حنفة و من تبعه¹⁰⁰⁷ رحمهم الله في ذلك أنه أتى بالإيمان¹⁰⁰⁸ عبارة عن التصديق. فإنه من أخبر بخبر و يصدقه فيه غيره لم يمتنع أحد من أن يقول آمن به أو آمن له. قال الله تعالى خبرا عن أولاد يعقوب: "و ما أنت بمومن لنا و لو كنا صادقين"¹⁰⁰⁹ أي بمصدق لنا. فإذا أصدق المقلد من أخبره عن الله و صفاته صار مؤمنا. و قوله أن الإيمان إدخال النفس في الإيمان. قلنا¹⁰¹⁰ بلي و لكن إذا لم يقترن بالخبر و لم يعد بكلمة الباء أو السلام كما إذا قيل آمن فلان. فأما إذا قيل أخبره فلان بكذا فآمن به أو آمن له لا يراد به إلا التصديق.

- تحقيقه أن هذا المؤمن يقال له آمن بالله و رسوله و لو كان المراد منه إدخال نفسه¹⁰¹¹ لكان لا تعلق له بالله و رسوله. فينبغي أن يقال آمن نفسه فعلم أن المراد منه التصديق دون إدخال النفس في الإيمان. ثم لو كان مشتقا من الأمان فلم قلت بأن الاستدلال بدخله في الامان. و هذا لأن صار بأن الشبهة علي المستدل ممكن. فلم يكن المستدل أيضا مدخلا نفسه في الأمان. فينبغي أن لا يكون مؤمنا. و قوله بأن التصديق لا بد و أن يكون عن علم و معرفة. قلنا إنما شرط العلم و المعرفة ليتوصل بهما إلي التصديق، فإن هو المأمور به فإذا حصل ما هو المقصود كان آتيا بالمؤمن فيخرج عن عهده الأمر. و الدليل علي تحقق التصديق بدون المعرفة إنا نؤمن بالأنبياء و الملائكة و لا تعرفهم بإيمانهم و كذا نؤمن بجميع أحوال القيامة نحو الحساب و الميزان و الصراط. و لا نعرف كيفية هذه الأحوال و أوصاف الميزان و الصراط و لم يقدح ذلك في صحة التصديق. و أهل الكتاب يعرفون بنبوة محمد صلي الله عليه و سلم و لا يؤمنون به كما نطق القرآن: "الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم و إن فريقا منهم ليكتمون الحق و هم يعلمون."¹⁰¹² فثبت المغايرة بين المعرفة و الإيمان (و 102 / 211) و من أصحابنا رحمهم الله من قال: أن المقلد لا يخلو عن نوع علم فإنه ما لم يقع عنده أن الخبر صادق لا يصدق فيما أخبر و خبر الواحد. و إن كان محتملا للصدق و الكذب في ذاته. و لكن متي وقع عنده أنه صادق و لم يخطر ببالي احتمال الكذب. و كان في الحقيقة صادقا أنزل عالما. لأنه مع اعتقاده علي ما يصلح دليلا في الجملة.

فصل

و اعلم أن هذا الخلاف في ان إيمان المقلد هل هو صحيح أم لا. إنما يتحقق في حق من نشأ علي شاطئ الجبل و لم يخالط الناس و لم تبلغه الدعوة و لا يتفكر و لم يتأمل في ملكوت السموات و الأرض فأخبره إنسان لما يفترض عليه اعتقاده فصدقه فيما أخبر من غير تفكر و تأمل. فأما من نشأ فيما بين المسلمين من أهل القرى و الامصار و كان من ذوي النهي و

1005 ق،ل:حيث يأمن عن الوقوع في الشبهة

1006 ل:شرط الإيمان

1007 ل:و من تابعه في ذلك

1008 ق،ل+ فينال ما وعد للمؤمنين و دلالة أنه أتى بالإيمان أن الإيمان عبارة عن التصديق.

1009 سورة يوسف 12/17

1010 ل:وإن قلنا بلي

1011 ق،ل:في الإيمان

1012 سورة البقرة 2/146

الأبصار، و يتفكر في ملكوت السموات والارض آناء الليل و أطراف النهار ، يسبح الله تعالى عند كل ريح عاصف و برق خاطف و رعد باهر و نور زاهر، فذلك منه نوع استدلاله و هو خارج عن حد التقليد. و الله الموفق.

القول في نفي الإستثناء عن الإيمان

و إذا عرف بما بينا حقيقة الإيمان و ماهيته فنقول إذا اتصف الذات بها حقيقة كان مؤمنا علي القطع و البتات فيكون مؤمنا حقا. و لا يصح أن يقول أنا مؤمن إن شاء الله. كما لا يصح قول قائل أنا حي إن شاء الله، و أنا رجل إنشاء الله. فإنما يلحق الإستثناء فيما يشك في ثبوته في الحال، لأن في معدوم¹⁰¹³ علي خطر الوجود لا فيما هو ثابت في الحال قطعا. كذا لما كان مؤمنا في ذاته حقيقة كان في علم الله تعالى أيضا مؤمنا. لأن الله تعالى يعلم كل شيء كما هو في الحال. و إن كان يعلم أنه يتغير عن تلك الحالة كما أنه يعلم الحي حيا. و إن علم أنه يموت بعد ذلك فعلي هذا من كان مؤمنا في الحال كان وليا لله تعالى. و إن علم الله (و 102-211) أنه يتغير عن ذلك. و من كان كافرا كان عدوا لله تعالى في الحال و إنه يتغير حاله بعد ذلك حتي أنه كما يصير المؤمن كافرا يصير الولي عدوا، و السعيدا شقيا و علي العكس من ذلك. و هذا عندنا و عند الأشعرية و بعض الخوارج. لا عبرة للحال في كونه مؤمنا للحال و وليا عند الله تعالى. بل العبرة بالحالة الموت حتي أن مات مؤمنا تبين أنه كان مؤمنا بالله تعالى و ليا له من الأصل و إن عبد الصنم خمسين سنة. و من مات كافرا و العياذ بالله تبين أنه كافرا من حين ولد. و إن عبد الله تعالى و أقر بوحدانيته منذ خمسين سنة. و قالوا إن إبليس حين كان معلما للملائكة كان كافرا. و استدلوا بقوله تعالى: "و كان من الكافرين"¹⁰¹⁴ أي كان في علم الله تعالى. و تسمى هذه المسألة الموافقة. و الصحيح ما ذهبنا إليه. لأن اتصاف الذات بكونه مؤمنا يترتب علي قيام صفة الإيمان به للحال. و لا يشترط دوام صفة الإيمان لكونه مؤمنا في الحال. لكن إذا تبدلت صفة الإيمان بصفة الكفر تبدل إسم المؤمن بإسم الكافر كما يتبدل اسم المؤمن بإسم الكافر. و هذا لا يتفاوت بين علم الله تعالى و علم العباد. كما أن الله تعالى يعلم الحي حيا كما يعلمه حيا و إن علم أنه يتغير حاله من الحيوية إلي الموت. و يترتب علي هذا الولاية و العداوة و السعادة و الشقاوة فإنهما مرتبة علي الإيمان و الكفر علي ما ذكرنا.

القول في نفي الزيادة والنقصان عن حقيقة الإيمان

- و إذا ثبت بما بينا أن الإيمان هو التصديق في حقيقة اللغة و أنضم إليه الإقرار لترتب الأحكام في الدنيا و هو في الحقيقة تصديق الله تعالى فيما أخبر من الازل إلي الأبد لا يتصور فيه الزيادة و النقصان خلافا لما نقل من اصحاب الشافعي رحمه الله. و ذلك لأنه لما صدق الله تعالى تعظيما أخبر من الازل إلي الأبد علي الجملة. فقد آمن به و اخبارا لله تعالى لا يتصور فيه الزيادة و النقصان. لأن ما لا يتناهي لا يتزائد في ذاته. فتصديقه (و 103 / 212) أيضا لا يتزائد و لا بتناقض و لا تعلق لهم بقوله تعالى: " زادتهم إيماناً"¹⁰¹⁵ لأنه يحتمل أن يكون المراد منه الزيادة من حيث التفضيل فيزداد إيمانهم في كل حكم و فرض يتحدد في عصر النبي صلي الله عليه و سلم. فإنه ما من قوم إلا و يتجدد فيه فرض فنزل فيه آية و تظهر فيه حكم لم تكن قبل ذلك فيؤمنون به علي التفصيل فيزداد إيمانهم بالتفصيل. و كل ذلك داخل في الجملة علي ما ذكرنا. فلا يزداد من حيث الاحتمال. و هذا إنما يتحقق في عصر النبي صلي الله عليه و سلم فأما في زماننا فلا. هذا التأويل مروى عن ابي حنيفة رضي الله عنه و هو بعينه مروى عن ابن عباس رضي الله عنهما. و يحتمل الزيادة عليه من حيث تحدد أمثاله. فإن بقاء الإيمان لا يتصور إلا بهذا الطريق. لأنه عرض من العرض¹⁰¹⁶ لا يبقى زمانين فكان بقاءه يتحدد أمثاله و يحتمل أن المراد منه الزيادة

¹⁰¹³ ل: أو في معدوم

¹⁰¹⁴ سورة البقرة 2/34

¹⁰¹⁵ سورة الأنفال 8/2

¹⁰¹⁶ ل: لأنه عرض و العرض لا يبقى

من حيث ثمرة الإيمان وإشراق نوره وضيائه في قلب المؤمن. وذلك مما يتفاوت كزيادة ثمرة الشجرة وزيادة ضياء الشمس و شعاعه مع تساويهما في أنفسهما. وكذا قوله تعالى: "اليوم أكملت لكم دينكم"¹⁰¹⁷ لا يدل علي تصور الزيادة في نفس الإيمان. فإنه نص علي كمال الدين. وإنه يشتمل علي الشرائع. وقد يزيد ذلك وينقص. فأما الإيمان عبارة عن التصديق. وإنه لا يحتمل الزيادة والنقصان. والله الموفق للإتمام.

القول في بيان الإيمان والإسلام

قد ذكرنا أن الإيمان في حقيقة اللغة هو التصديق وحاصله تصديق الله فيما أخبر علي لسان رسله و أنبيائه. والإسلام في اللغة عبارة عن الإنقياد والتسليم. فمن نظر إلي ظاهر اللفظين حكم بأنهما مغايران. وهو قول الخشوية واصحاب الظواهر. وشبهتهم قوله تعالى: "قالت الاعراب أمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا"¹⁰¹⁸ وكذا النبي صلي الله عليه وسلم أجاب عمر سؤالا لإيمان غير ما أجاب (و 102-ب-212) عن سؤال الاسلام فدل علي أن الإسلام غير الإيمان ولكن ذهب عامة أهل السنة إلي أن الإيمان والإسلام واحد من حيث الحقيقة.

و المعني فإن حقيقة الإسلام لا يتصور إلا بالإيمان. ومعني الإيمان لا يتحقق إلا بالإسلام. ودلالة ذلك أن الإسلام لما كان عبارة عن الإنقياد والخضوع فذلك لا يتصور بدون تصديق الله تعالى في الوهية والربوبية. والإيمان لما كان عبارة عن تصديق الله تعالى فيما أخبر علي لسان رسله. فإنما يتحقق بقوله أو أمره ونواهي. فلم يتصور أن يكون الإنسان مؤمنا بالله تعالى ولا يكون مسلما. وقد أخبر الله تعالى في كثير من أي القرآن ما يدل علي اتحاد الإسلام والإيمان منها قوله تعالى خبرا عن قول الملائكة عليهم السلام: "فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين"¹⁰¹⁹ وقال أيضا خبرا عن موسي صلوات الله عليه: "يا قوم إن كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا إن كنتم مسلمين."¹⁰²⁰ وكذا قوله: "أن من تسمع إلا من يؤمن بآياتنا فهم مسلمون."¹⁰²¹ وكذا قال في آية أخرى: "فإن أسلموا فقد هتدوا"¹⁰²² إلي غير ذلك من الآيات التي بدلا علي اتحادهما.

- تحقيقه أنهما لو كانا غيرين يتصور وجود أحدهما بدون الآخر. فنقول ما حكم من أسلم فلم يؤمن أو آمن ولم يسلم في الدنيا والآخرة. فإن أثبت لأحدهما حكما ليس يثبت للآخر ظهر بطلان قوله. لأنه ليس لأحدهما حكم علي حدة بالإجماع. ولأن الناس كانوا علي عهد رسول الله صلي الله عليه وسلم علي ثلاث فرق مؤمن وكافر ومنافق ليس فيه¹⁰²³ رابع. فالمسلم من أي الفرق كان لا يصح أن يقول من الكافرين. فإن قال من المؤمنين فترك مذهبه. وإن قال من المنافقين فيكون الإسلام هو النفاق عنده. فينبغي أن لا يقبل غير النفاق لقوله تعالى: "و من يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه"¹⁰²⁴ وكذا يجب أن يكون مرضيا لقوله تعالى: (و 104 / 213) "و رضى لكم الإسلام ديناً"¹⁰²⁵

و أما الجواب عما تعلقوا به. قلنا لم يخبر الله تعالى عن الإسلامهم. ولكن أمرهم أن يقولوا أسلمنا أي إستسلمنا في الظاهر مع الإنكار بقلوبنا. فيكون¹⁰²⁶ المراد إظهار الإسلام من أنفسهم بدون حقيقة الإسلام. إذ لو كان المراد من الية حقيقة الإسلام لكان ما اتوا به مرضيا مقبولا عند الله تعالى بما تلونا من الآيات والإجماع ليس كذلك. وأما حديث سؤال جبريل

1017 سورة المائدة 5/3

1018 سورة الحجرات 49/14

1019 سورة الذاريات 51/35، 36

1020 سورة يونس 10/84

1021 سورة النمل 27/81

1022 سورة آل عمران 3/20

1023 ل: فيهم

1024 سورة آل عمران 3/85

1025 سورة المائدة 5/3

1026 ق،ل:- فلو كان المراد حقيقة الإسلام لكان ما أتوا به

عليه السلام قلنا في كثير من الروايات¹⁰²⁷ أنه سأله عن شرائع الإسلام فأجبه بما أجاب. وذكر هذه الرواية أبو عبد الله ابن أبي حفص الكبير عن أبيه عن محمد بن الحسن عن أبي حنيفة عن علقمة عن يحيى بن معمر عن بن عمر رضي الله عنهم أن جبريل عليه السلام سأله عن شرائع الإسلام. فتكون هذه الرواية تفسيرا للرواية المطلقة الدليل عليه أن المناقذين كانوا يأتون بجميع ما أخبر إلي النبي صلى الله عليه وسلم في جواب الإسلام ولم يستحقوا ما وعد به المسلمين¹⁰²⁸ فعلم أنه أراد بذلك شرائع الإسلام. والله ولي الأنعام.

القول فيما وجب به الإيمان بالسمع

- قد بينا في خلال كلامنا أن قضايا العقول منقسمة إلى ثلاثة أقسام: واجب، و ممتنع، و جائز. و أما الواجب فذات الله تعالى¹⁰²⁹، و أما الممتنع كالشريك و الولد و المثل الله تعالى و وجود الكذب، و الظلم، و السفه منه تعالى. و أما الجائز فهو ما يكون تقدير وجوده و عدمه في العقل سواء. و يسمى هذا القسم أيضا ممكنا. فسبيل العقل فيه التوقف علي ورود السمع. فإذا ورد الدليل القطعي، و قضى بوجوده وجب الاعتقاد به. و لزم تصديق الله تعالى فيما أخبر من قبيل مسائل القبر و عذاب القبر و البعث بعد الموت و حشر الأجساد و قراءة الكتب و وزن الأعمال و الصراط و الشفاعة و الجنة و النار وما (و 104 ب 213) أعد الله تعالى فيهما لأولياته و أعدائه.

أما مسألة القبر أنكره عامة المعتزلة. و ذلك ممكن بإعادة الروح إلي الجسد أو خلق الحيوية فيه بلا روح بحيث يعقل السؤال و يقدر علي الجواب. فيكون السؤال منه ممكنا و حكمه. و دلت عليه مشاهير الأخبار بنقل الاخبار عن محمد مختار و سيد الأبرار رضي الله عنه و سلم أثناء الليل و أطراف النهار. روي عثمان رضي الله عنه قال: "كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا فرغ من دفن الميت وقف عليه فقال: استغفروا لأخيكم فإنه الآن يُسأل."¹⁰³⁰ و عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "إذا قبر الميت أتاه ملكان أسودان أزرقان يقال لأحدهما المنكر و الآخر النكير. فيقولان ما كنت تقول في هذا الرجل، (يعني محمدا عليه السلام). فيقول هو عبد الله و رسوله أشهد أن لا إله إلا الله وحده أشهد أن محمدا عبده و رسوله. فيقولان قد كنا نعلم أنك تقول هذا. لم يفسح له في قبره سبعين ذراعا في سبعين ثم ينور له فيه ثم يقال له ثم يقول إرجعي إلي أهلي فاخبرهم. فيقولان ثم نومه العروس الذي لا يوقظه إلا أحب أهله إليه حتي يبعثه الله من مضجعه ذلك. فإن كان منافقا قال سمعت الناس يقولون فقلت مثله لا ادري. فيقولان قد كنا نعلم أنك تقول ذلك. فيقال للأرض التنمي عليه فتلثم عليه فتختلف أضلاعه فلا يزال منها معذبا حتي يبعثه الله من مضجعه ذلك."¹⁰³¹ و الأحاديث في هذا الباب كثيرة تبلغ حد الإشتهار و إنكار الخبر المشهور بدعة و ضلالة.

و الحديث الذي رويناه كما دل علي سؤال منكر و نكير دل علي عذاب القبر أيضا. و قد أحاله المعتزلة و جوزة أصحابنا رحمهم الله. و قالوا لما ثبت في العقل أمكنة و دل عليه السمع وجب التصديق به. و وجه إمكانه أن إعادة (و 105 / - 214) الحيوية في جميع آخر الميت أن في جزء من أجزائه غير مستحيل و تأثير الحي بالآلام و اللذة لا تبعد و تواترت الاستعاذة من عذاب القبر من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلي يومنا هذا. واشتهر أن النبي صلى الله عليه وسلم مر علي قبرين فقال: "إنهما ليعذبان و ما يعذبان في كبيرة أما أحدهما فكان يمشي بالنميمة و الآخر كان لا ينتزعه البول."¹⁰³² و من مشهور أيضا قوله صلى الله عليه وسلم: "القبر روضة من روائض الجنة أو حفرة من حفر النيران."¹⁰³³ و دلالة القرآن ثابتة أيضا.

1027 ق،ل:ذكر في بعض الروايات

1028 ق:المسلمون

1029 ق،ل: + و صفاته

1030 أبو داود، جناز، 3221

1031 سنن الترميزي، الجنائز 70، سنن ابن ماجه، الزهد 32

1032 البخاري، جناز، 132

1033 سنن الترميزي، القيامة 26

قال الله تبارك و تعالي: "مما خطيئاتهم اغرقوا فادخلوا نارا." ¹⁰³⁴ فذكر دخول النيران و عقيب الغرق بحرف الغاء و إنهاء للتعقيب بلا فصل. وكذا قال في حق آل فرعون: "النار يعرضون عليها غدوا و عشيا... (و هذا قبل يوم القيامة بدليل قوله تعالي: "...ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون أشد العذاب." ¹⁰³⁵

و غاية شبهة المعتزلة أن نقول إنا نري شخص الميت لا يتحرك و لا يضطرب و لا يظهر عليه أثر العذاب. قلنا و ليس من ضرورة بآثره بالألم و الراحة أن يتحرك و يضطرب كالنائم مثلا، يتلذذ بالأحلام و يتألم بالإختلاع و لا نشاهد في ظاهره حركة و يعل من لم نشاهد من نفسه ذلك لو أخبر بذلك لا يكره . و حجة ¹⁰³⁶ من أنكر عذاب القبر متي عاينه عرف أنه معاند في إنكاره.

و أما البحث بعد الموت أنكره الدهرية أصلا و رأسا. فزعمت الفلاسفة أن البعث للأرواح دون الأجساد و كلا القولين باطل. لأنه خلاف نصوص القرآن. قال الله تعالي: "كما بدأنا أول خلق" ¹⁰³⁷ لغيره و أول الخلق حياتهم بالأرواح و الاجساد فكذا الإعادة. و كذا قوله تعالي: "من يحيي العظام و هي رميم. قل يحييها الذي أنشأها أول مرة." ¹⁰³⁸ و كذا قال: "و أن الله يبعث من في القبور" ¹⁰³⁹ (و 105 ب - 214) و هو الأجساد دون الأرواح. و كذا قال: "يخرجون من الأجدات كأنهم جراد منتشر." ¹⁰⁴⁰ إلي غير ذلك من الآيات التي تنطق بالحشر و إحياء الأموات.

و ثبت في العقل إمكانية فإن البعث ليس الا إعادة الهيئة الأولى في الجسم بجميع صفاته بعد تفرق الأجزاء أو تغيير الهيئة من قدر أن ينشئ بعد أن لم يكن شيئا كان قادرا علي إعادته إلي تلك الحالة بطريق الأولى. و ذلك بأن يجمع الأجزاء المتفرقة و يخلق فيه الحيوية. و الحق لا ثبت بالعقل إلا إمكانية. فأما بثبوته و وقوعه فقد دلت عليه القواطع السمعية علي ما ذكرنا.

و أما قراءة الكتب في القيامة حق لقوله تعالي: "و نخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا. إقرأ كتابك" ¹⁰⁴¹ ثم يعطي كتاب المؤمنين بأيمانهم و كتاب الكافرين بشمالهم و من وراء ظهورهم. كما نطق به الكتاب: "فأما من أوتي كتابه بيمينه هاؤم أقرأوا كتابه" ¹⁰⁴² "و أما من أوتي كتابه بشماله فيقول ياليتني لم أوت كتابيه" ¹⁰⁴³ إلي أن قال أنه لأن ¹⁰⁴⁴ لا يؤمن بالله العظيم. و كذا قال: "أما من أوتي كتابه ورا ظهوره" ¹⁰⁴⁵ و هذه الكتب و كتبتها الحفظة عليهم في أيام حياتهم في الدنيا. كما قال الله عز و جل: "و إن عليكم لحافظين كراما كاتبين يعلمون ما تفعلون." ¹⁰⁴⁶

و أما الميزان فهو ايضا حق خلافا للمعتزلة. و دلالة ثبوته قوله تعالي: "و الوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه." ¹⁰⁴⁷ و كذا في قوله تعالي: "و نضع الموازين القسط ليوم القيمة." ¹⁰⁴⁸ و كذا قوله

-
- 1034 سورة نوح 71/25
 1035 سورة غافر 40/46
 1036 ل: فكذا من أنكر
 1037 سورة الأنبياء 21/104
 1038 سورة يس 36/78، 79
 1039 سورة الحج 22/7
 1040 سورة القمر 54/7
 1041 سورة الإنراء 17/13، 14
 1042 سورة الحاقة 69/19
 1043 سورة الحاقة 69/ 25
 1044 ل: قال إن كان لا يؤمن
 1045 سورة الإنشقاق 84/10
 1046 سورة الإنفطار 82/10، 11، 12
 1047 سورة الأعراف 7/8، 9
 1048 سورة الأنبياء 21/47

تعالى: "فأما من ثقلت موازينه فهو في عيشة رضية و أما من خفت موازينه فامه هاوية." ¹⁰⁴⁹ إلي غير ذلك من الآيات. وقد قيل كيف توزن الأعمال و هي أعراض تستحيل بقاؤها و لا يوصف بالخفة و لا بالثقل. (و 106 - 215)

قلنا مهما دللنا علي ثبوت الميزان و الوزن يوم القيامة ثبت إمكان ذلك علي سبيل الإجمال ضرورة. فلا يلزمنا بيان كيفية من حيث التفصيل. ثم نقول قال بعض الناس يوزن صحائف الأعمال كما ورد في بعض الأحاديث. قال بعضهم يخلق الله تعالى من كل حسنة نورا و من كل سيئة ظلمة فنورت تلك الأنوار و الظلم فعلي هذا يكون الموزون في القيامة غير الاعمال حقيقة. و قد قيل يوزن أجزية الأعمال. و هذا أيضا لا يصح. لأن الجزاء غير العمل. و لأن الأجزية معدة في الجنة و النار. فكيف يوزن ذلك. و لو وزنت لا بد و إن توزن بمقابلة الأعمال. فإذ لم تجوز وزن نفس الأعمال كيف يتصور وزن الأجزية بمقابلتها. و لكن الأصل فيما و رد بالسمع، و ليس للعقل إلي معرفته سبيل ¹⁰⁵⁰ أن يؤمن به. و لانشغل بكيفيته و بكل علم ذلك إلي الله تعالى. و يخيل ذلك قدرته. إذ الميزان عبارة عن شيء يعرف به قدر الأشياء. و الله تعالى قادر علي أن يعرف عبادته و مقادير ¹⁰⁵¹ اعمالهم يوم القيامة. بأي طريق شاء. و يكون ذلك ميزانا لاعمال العباد. و لا تظن أن الموازين متمثلة بنقيس بعضها علي بعض بل يختلف الموازين باختلاف الموزونات. فليس ميزان الشعير و الحنطة كميزان الذهب و الفضة. و كذا جعل أهل النحو قولهم فعل يفعل ميزانا لساائر الافعال. و أهل الشعر جعلوا العروض ميزانا للشعر. و حكموا بذلك أن بعض الكلام موزون و بعضه غير موزون. و سمي بعض الناس لخشبة يعرف بها قدر الساعات و أوقات الصلوات ميزانا للشمس. و لا مناسبة بين هذه الموازن حتي أن من لم يشاهد بعضها لم يمكنه أن يعرف ذلك بالقياس علي البعض مع (و 106 ب - 215) أن الكل موجود في هذه العالم. فكيف يعرف من قاس ميزان القيامة علي موازين أهل الدنيا. و ليس ذلك بمحسوس و لامعقول. و أما الصراط: فهو جسر ممدود علي متن جهنم كما ورد في الأخبار المتواترة فيمر الخلاق عليه. فمنهم من يمر كالبرق الخاطف، و منهم كالجواد المسرع، و منهم كالماشى و منهم كالنملة تدب علي قدر تفاوت درجاتهم و أعمالهم في الدنيا. و أما الشفاعة أيضا حق. و قد أثبتناها في مسائل التعديل و التجويز فلا نعيدها هنا.

و أما الجنة و النار حق أيضا. و هما مخلوقتان اليوم خلافا للمعتزلة. دليلنا في ذلك قوله تعالى "و سارعوا إلي مغفرة من ربكم و جنة عرضها السموات و الارض أعدت للمتقين." ¹⁰⁵² و قال أيضا: "أعدت للذين آمنوا بالله و رسله." ¹⁰⁵³ و قال: "واتقوا النار التي أعدت للكافرين." ¹⁰⁵⁴ و ما لم يكن مخلوقا بعد لا يكن معدا حقيقة. و كذا لا فناء للجنة مع أهلها أبدا. و لا فناء للنار مع أهلها أبدا خلافا للجهمية، أنهم قالوا: بقاء الجنة و أهل الجنة بقاء النار و أهل النار. في هذا القول يخالف نص القرآن حيث قال في حق الفريقين خالدين فيه ما دامتا السموات و الأرض. و قوله تعالى: "إلا ما شاء ربك." ¹⁰⁵⁵ إستثناء للمدة التي لم يدخلوها بعده. ¹⁰⁵⁶ و كذا ما اشتهر من النبي صلي الله عليه و سلم أنه قال: "إذا دخل أهل الجنة الجنة و أهل النار النار و نادي مناد بين الجنة و النار يا أهل الجنة خلود و لا موت و يا أهل النار خلود و لا موت." ¹⁰⁵⁷ و كذا ما ذكر الله تعالى من نعيم أهل الجنة من الجور و القصور و الانهار و الأشجار و الأطعمة و الاشربة و ما ورد في الأخبار الصحيحة، كل ذلك حق ثابت. و كذا ما ذكر في القرآن من عذاب أهل النار من الزقوم، و الحميم، (و 107 - 216) و الأغلال، و الأنكال. و اشتهر في الخبر من عقوبات أهل النار حق ثابت أيضا خلافا لما يقوله الباطنية و الفلاسفة من تأويل كل واحد منهما علي خلاف ظاهره فإنه عدول عن ظاهر ¹⁰⁵⁸ النصوص من غير ضرورة و لا دليل. و هو الجاد محض.

1049 سورة القارة 9، 8، 7، 6، 101/6

1050 ق: + يوجب

1051 ق: + و موازين

1052 سورة آل عمران 133/3

1053 سورة الحديد 21/57

1054 سورة آل عمران 131/3

1055 سورة هود 107/11

1056 ق: ل: + و القول بهلاك الجنة قول بخلاف النص

1057 صحيح البخاري، الرقاق، 50/132

1058 ق: ل: ظواهر

و كذا ما وعد الله تعالى للمؤمنين من الزيادة علي نعيم الجنة و هو النظر إلي ذاته من غير كيفية و لا جهة و لا مقابلة اتصال شعاع حق ثابت خلافا للمعتزلة علي ما قررنا قبل هذا. فنؤمن بجميع ذلك و نعتقد حقيقته و نرجوا من فضل الله تعالى و كرمه أن يرزقنا ما واعدنا علي لسان رسله و أنبيائه. و يعدنا عما أعد الأعدائه و يوفقنا علي الثبات علي هذا الإعتقاد. فنحيي و نموت و نرشد عليه و الحقنا مع النبيين و الصديقين و الشهداء و الصالحين في دار السلام.¹⁰⁵⁹ إنه ولي الأنعام ذو الجلال و الإكرام وصلي الله علي سيدنا محمد و آله و صحبه و سلم قد تم كتاب الكفاية في شرح البداية في أصول الكلام.

İKİNCİ BÖLÜM

2. EL-KİFÂYE’NİN KELAM İLMİNE KATKILARI AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

2.1. El- Kifâye’nin Girişi

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Hanefî-Mâturidî ekolünün önemli eserlerinden biri olan *el-Kifâye*, bir giriş ve benzer konuları birbirini takip eden başlıklar altında ele alan bölümlerden oluşan bir eserdir. Bu eserde klasik kelam konularının tamamına yakını Hanefî- Mâturidî bakış açısıyla ele alınmıştır. Müellif, eserine ilahiyat, nübüvvet ve semiyat bahislerinden önce, kelam ilmini tanıtan, faziletlerini anlatan, zaman zaman Kelam ilmine yönelik saldırılara cevap veren ve bilgi konusunu ele alan bir girişle başlar.

Nurettin es-Sâbûnî, eserin birinci sayfasında bu eseri kaleme almasının sebeplerini anlatır. es-Sâbûnî, eseri bu ilme rağbet gösterenlerin ihtiyaçlarına cevap verme amacı taşıdığını söyler, yine bu amaçla bu ilmin anlaşılması ve kolayca akılda kalması için eseri mümkün olduğunca kısa ve özlü tutmaya çalıştığını ifade eder.¹⁰⁶⁰

Müellife göre kelam ilmi ilmin başı ve ilimlerin en faziletlisidir. “Çünkü ilmin şerefi malumun şerefi ile artar”.¹⁰⁶¹ Dolayısıyla kelam ilmi de malumatın en şerefli ve en yücesi olan yüce Allah’ın varlığı, birliği ve sıfatları ile ilgilendiği için en şerefli ilimdir.

Müellif, devamındaki satırlarda ise; Allah’ın ayetlerde tefekküre ve tedebbüre yer verecek şekilde hitap ettiğini bildirir. Dolayısıyla ayetlerdeki bu delillendirmeler ikna için delillendirme yapmanın gerekliliğine delalet eder.¹⁰⁶²

es-Sâbûnî, görüşlerini aktarırken belli bir sıralama takip eder ve bu sıralama da kitap, sünnet ve diğer görüşler şeklindedir. Kelam ilmi ile ilgili görüşlerini delillendirirken de aynı sistemi uygulamıştır. Müellif sünnette böyle bir ilim yoktur diyenlere şöyle diyerek cevap verir: “Eğer denirse ki; Peygamber’in (a.s) ashabına bu ilmi öğrettiğine ve ashabından birinin de bu ilmi bir başkasına öğrettiğine dair bize bir bilgi gelmemiştir, Bu ilim onlardan sonraki asırda bir zamanda ortaya çıkmıştır. Eğer bu ilim önemli bir ilim olsaydı bu durumda sahabe ve tabiinin bu ilmi (bilmesi ve öğretmesi) daha evla olurdu dersin, bu durumda onların bu ilmi ve başka ilimleri

¹⁰⁶⁰ Bkz. Sâbûnî, *el- Kifâye*, vr. 110a

¹⁰⁶¹ *a.g.e*, vr. 110 b

¹⁰⁶² *a.g.e* vr. 111 a

bilmediklerini kast etmiş olursun. Eğer bu konuda inat edersen bu durumda onların Allah'ın zatı, birliği, sıfatları, Peygamber'in (a.s) sâfiyyeti ve mucizelerin akli delilleri ile ilgili bilgi sahibi olmadıklarını iddia etmiş olursun.”¹⁰⁶³ Bunları iddia edemeyeceğimize göre, ilk dönemlerde kelam ilminin olmadığını ve bu ilmin sonradan türeme bir ilim olduğunu iddia etmek doğru olmaz.

Aynı şekilde kelam kavramlarının sonraki dönemlerde ortaya çıkması da kelam karşıtlarının bir başka dayanak noktasıdır. Sâbûnî, Kelam karşıtlarının; cevher-araz, kıdem-hudus, muhal gibi kavramların Peygamber (a.s) ve ashabı döneminde telaffuz edilmediğini dolayısıyla kelam ilminin temel kavramları olan bu kavramların sonradan ortaya çıkan kavramlar olduğundan yola çıkarak bu ilmin bidat bir ilim olduğunu savunduklarını ifade eder. Kelam ilmine yönelik böyle bir taarruza ise şöyle cevap verir: “Fakat bunun benzerinin sair ilimlerde de olduğunu sizlere sunarız. Şüphesiz ki Hz. Peygamber (a.s) ve ashabından nasih- mensuh, mücmel- mufassal, muhkem-muteşabih gibi tefsir ehli tarafından kullanılan kavramların da telaffuz edildiği bize nakledilmemiştir.”¹⁰⁶⁴ Devamında ise müellif, Hadis ve Fıkıh kavramlarının da ilk dönemde telaffuz edilen kavramlar olmadığını savunur. Eğer Kelam ilmi sonradan türeme bidat bir ilim ise sair İslam ilimleri ile uğraşmak da bidat olur.

Müellif, Kelam ilmine yöneltilen tüm eleştirilere cevap vermeye çalışır. Bu eleştirilerden biri ise “Yaratılanlar hakkında tefekkür ediniz, fakat yaratan hakkında tefekkür etmeyiniz”¹⁰⁶⁵ hadisi etrafında oluşan tartışmalardır. Kelam muarızlarına göre bu hadiste yaratan üzerine tefekkür etmek men edilmektedir, ancak kelamcılar ise yaratıcı ile ilgili çok derin tartışmalar yapmışlardır. es-Sâbûnî'ye göre Kelam ilmi yaratılmışlar üzerine tefekkür ederek yaratıcıyı bulmayı amaç edinen bir ilimdir. Dolayısıyla Kelam ilmi yaratılmışlardan yola çıkarak Allah'ın varlığını ispat eden bir ilimdir. Sözünün sonunda ise; “Allah'ı bilmeyen birisi bu hadisla nasıl amel edebilir ki”¹⁰⁶⁶ sorusunu sorar.

es-Sâbûnî devamda ise; “ Size yaşlı kadının dinini tavsiye ederim”¹⁰⁶⁷ hadisinden yola çıkarak Kelam ilmini eleştirenlere cevap verir. Ona göre hadis

¹⁰⁶³ a.g.e, vr. 111 a

¹⁰⁶⁴ a.g.e, vr. 111 b

¹⁰⁶⁵ Celaledin Abdurrahman es-Suyûtî, *Camîu'l- Ehadis Camîu's – Sağır ve Zeveiduhu ve Camîu'l- Kebir*, Beyrut, 1994, c. 4, s. 111

¹⁰⁶⁶ Sâbûnî, a.g.e. vr. 111b

¹⁰⁶⁷ Kelam ilmine karşı kullanılan bu söz, müellifin de belirttiği gibi hadis değildir. Seyyid Şerif Cürcânî de (v.740/1413) bu sözün Sufyan es- Sevrî'ye ait olduğunu söylemiştir. Seyyid Şerif Cürcânî Muhammed b. Ali, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Kahire 1325, c. I, s. 61

literatüründe Hz. Peygamber’e (a.s) atfedilen bu söz hadis değil Süfyan es- Sevrî’ye (v. 161/778) ait bir sözdür. Ayrıca her dine mensup olan yaşlılar vardır, bu durumda her yaşlının dininin sahih olması mümkün değilken, Hz. Peygamber’in (a.s) böyle bir tavsiyede bulunması muhaldir.¹⁰⁶⁸

Müellif, sözlerine Cibril hadisini örnek vererek son verir. Ona göre bu ilmin derecesi ve şerefi için bu hadis yeterlidir. Zira bizzat Cibril ve Hz. Peygamber (a.s) soru cevap yolu ile İslam’ın inanç ilkelerini sahabelere öğretmeye çalışmışlardır. Bu ise Kelam ilminin hem konusu hem de usulüdür. Sözünün devamında ise misallerin çoğaltılabileceğini fakat sözün gereksiz yere uzatılmasının önüne geçmek için bu kadarla iktifa edeceğini söyler.¹⁰⁶⁹

Kitabın giriş kısmının devamında müellif, bilgi konusunu da klasik usulle ele alır. Bilginin tanımını yaparken ehli kıblenin yaptığı değişik tanımları vererek başlar. Mu’tezile’ye göre ilim; “Bir şeye olduğu hal üzere inanmaktır” bir başka görüşe göre ise ilim; “Kalbin görünenleri idrakidir.” Ona göre Mu’tezile’nin tüm bu tanımlardan amacı, “ilim sıfatını Allah’ın zatından nefyetmektir.”¹⁰⁷⁰ Eş’ari (v. 324/936) ise ilmin tanımını; “Zatın kendisi ile bilgi sahibi olduğu şeydir” şeklinde yapmaktadır. Bazı Eş’ariler de ilmin tanımını; “Ma’lumun olduğu hal üzere bilinmesidir” şeklinde yapmışlardır. Müellif tüm bu tanımları yaptıktan sonra kendisinin de doğru bulduğu İmam Mâtûrîdî’nin “İlim mezkurun kendisiyle açığa çıktığı şeydir....” şeklindeki tanımını verir.¹⁰⁷¹

Müellif eserin giriş kısmında bilgi tanımlarını bu şekilde verdikten sonra bilginin türlerini ve bilgi edinme yollarını ele alır. Yine klasik kelam kitaplarında geçtiği gibi bir bilgi taksimi yapar. Bu bölüme söyle diyerek başlar. “Bil ki hâdis bilgi zarûrî ve kesbî bilgi olmak üzere iki türdür. Zarûrî bilgi; nefsin kendi varlığını bilmesi, açlık ve susuzluğunun farkında olması, lezzet ve elem duyması gibi nefsin kendisinden kaldırmaya güç yetiremediği ve Allah tarafından zorunlu olarak var edilen bilgidir. Kesbî bilgi ise, Allah’ın insan çabası sonucunda insanın nefsinde var ettiği bilgidir.”¹⁰⁷²

Müellife göre kesbî bilginin kaynağı üçtür. “Bunlar sağlam duyu organları, doğru haber ve akıldır.”¹⁰⁷³ Diğer kelam kitaplarının ele aldığı şekliyle;¹⁰⁷⁴ havass-ı

¹⁰⁶⁸ Bkz.Sâbûnî, *a.g.e*, vr. 111b-112a

¹⁰⁶⁹ *a.g.e*, vr. 112b

¹⁰⁷⁰ *a.g.e*, vr. 113a

¹⁰⁷¹ *a.g.e*, vr. 113b

¹⁰⁷² *a.g.e*, vr. 113b

¹⁰⁷³ *a.g.e*, vr. 113b

salime (sağlam duyu organları) beştir. Bunlar; işitme, görme, duyma, tatma ve hissetmedir. Sadık haber ise; mütevâtir haber ve mucizelerle te'kid edilmiş peygamberlere gelen haberlerdir. Aklî bilgi de zarûrî ve istidlalî olmak üzere iki kısımdır.¹⁰⁷⁵

Bilginin kaynaklarının bu şekilde ortaya koyduktan sonra bu sayılan bilgi kaynaklarını kabul etmeyenlerin eleştirilerine cevap verir. Haberin doğruya yalana ihtimalinin olduğunu dolayısıyla bu şekilde hem doğruya hem de yanlışla hamli mümkün olan haberin bilginin kaynağı olamayacağını iddia eden Sümeniyye ve Berahime'ye "sizin bu söylediğiniz de bir haberdir ve sizin iddianıza göre bu ilim ifade etmez"¹⁰⁷⁶ diyerek cevap verir.

Akla gelince, Rafiziler ve Müşebbihe akıl sahiplerinin bir biri ile çelişen görüşler ileri sürdüklerini delil göstererek aklın bilginin kaynağı olamayacağını iddia etmişlerdir. Müellif "Bu iddiaya akıl ile vardığınızı söylerseniz aklın bilgi kaynağı olamayacağı tezinizle çelişmiş olursunuz. Eğer haber ile vardığınızı söylerseniz bu durumda aklın bilgi kaynağı olamayacağını kim size haber verdi diye sorulur. Yok eğer his ile vardığınızı söylerseniz bu durumda bu hislerin sağlam olduğunu ne ile anlarsınız diye size sorulur"¹⁰⁷⁷ diyerek cevap verir.

Aslına bakılırsa hem haberin bilgi kaynağı olamayacağı eleştirisine hem de aklın bilgi kaynağı olamayacağı ile ilgili eleştiriye verdiği cevaplarda okuyucuyu derin bir paradoksla karşı karşıya bırakmaktadır.

Müellif bu bölümün sonunda ise Ehl-i sünnetin akılla ilgili görüşüne yer verir. "Ehl-i sünnet itikadına göre Mu'tezile'nin hilafına akıllar yaratılıştan farklıdır. Bunu inkar etmek ise gerçeği ve ayan olanı inkar etmektir."¹⁰⁷⁸ Sonraki satırlarda ayet ve hadislerden deliller getirerek insanların doğuştan farklı olduğunu kanıtlamaya çalışır.

Sonuç olarak müellif, kitabının giriş bölümünde, daha önce de ifade ettiğimiz gibi eseri niye kaleme aldığını açıklamıştır. Devamında Kelam ilminin faziletlerini açıklamış ve Kelam ilmine yöneltilen eleştirilere cevap vermiştir. Daha sonra Kelam ilminin kaynaklarını ele aldığı bir bölümle devam eder. Bütün bu bölümde ele alınan konular Hanefî- Mâturîdî kelam geleneğinin bakış açısı ile ele alınmaktadır.

¹⁰⁷⁴ Sabûnî, *el- Bidâye*, s. 17, Ebu'l Muin en- Neseî, *Tabsiratu'l- Edille fî Usuli'd- Din*, Ankara, 2004, c. 1, s. 9

¹⁰⁷⁵ Sabûnî, *el-Kifâye*, vr. 113b- 114a

¹⁰⁷⁶ *a.g.e*, vr. 114a

¹⁰⁷⁷ *a.g.e*, vr. 114a

¹⁰⁷⁸ *a.g.e*, vr. 115a

2.2. El- Kifaye’de İlahiyat Bahisleri

Bu başlık altında eserde sırası ile Allah’ın varlığı, birliği, sıfatları gibi doğrudan ilahiyat bahisleri ile ilgili olan konular ele alınmıştır. Müellif, konuların tertibini kendinden önceki Mâtûrîdî kelamcılarının tertibi üzere yapmıştır.¹⁰⁷⁹

2.2.1. Allah’ın Varlığı

Nurettin es-Sâbûnî, ilahiyat bahislerine Allah’ın varlığının delilleri ile başlar. Bu anlamda hudus delilini açıklar. Ona göre âlem, Allah’ın varlığının bir alameti olması hasebiyle Allah dışındaki bütün diğer varlıkların adıdır. Alem a’yan ve a’raz olmak üzere ikiye ayrılır. A’yan kendi başına var olurken, a’raz ise kendi kendine var olamayan demektir.¹⁰⁸⁰

Müellif, devamda ise cevherin tanımını yapar. Ona göre cevher; bölünemeyen en küçük parçadır. Bu tanımlı yaptıktan sonra bölünemeyen en küçük parçayı (cüz’-i lâ yetecezzâ) kabul etmeyen ve bir cismin sonsuza kadar parçalanabileceğini iddia eden filozoflara ve Mu’tezile’ye cevap verir. Ona göre bir cismin sonsuz derecede parçalanabileceğini söylemek bir dağla bir hardal tohumunun parçalarının eşit olduğunu iddia etmektir. Müellif kendi üslubunca bölünemeyen en küçük parçanın varlığını kanıtladıktan sonra geniş bir şekilde cismin tanımını yapar ve bu kavramla ilgili geniş açıklamalara yer verir.¹⁰⁸¹

Hâdis ve kadîm kavramları, hudus delili ile ilgili önemli kavramlardır. Bu haseple müellif devamdaki satırlarda bu kavramları tanımlar. “Hâdis: (Önceden) olmayıp (sonra) var olandır, kadîm ise; varlığının başlangıcı olmayan demektir.”¹⁰⁸²

Sâbûnî, a’yan, a’raz, cevher, cisim, hâdis ve kadîm gibi kavramların tanımını yaptıktan sonra, cevher ve cismin a’razdan ayrı düşünülmemeyeceğini ve tüm a’razların hâdis olduğunu söyler. “A’razların hâdis olduğunu his veya müşahade ile biliriz.”¹⁰⁸³

Müellif, “âlemin hâdis olduğu” başlığı altında âlemin (yaratıcı dışındaki her şeyin) hâdis olduğunu kanıtladıktan sonra “âlemin bir muhdisinin olduğuna dair”¹⁰⁸⁴ başlığını atar. Bu yeni başlık altında ise iki önemli konuyu ele alır.

¹⁰⁷⁹ Bkz.Ebû Mansur el- Mâtûridî, *Kitabü’t- Tevhid*, trc. Bekir Topaloğlu, Ankara, 2009, Nesefî, *a.g.e*, c. I-II

¹⁰⁸⁰ Sabûnî, *a.g.e*, vr. 115b

¹⁰⁸¹ *a.g.e*, vr. 116a-b

¹⁰⁸² *a.g.e*, vr. 117a

¹⁰⁸³ *a.g.e*, vr. 117a

Bu konuların ilki başlıkta da yer aldığı gibi sonradan var olanların bir yaratıcısının olduğu meselesidir. Müellif, klasik kelim kitaplarının tamamına yakınında geçtiği şekliyle, âlemin hâdis olduğunu ve her hâdisin bir muhdîse muhtaç olduğunu söyler. “Delillerle ifade ettiğimiz gibi âlem hâdistir ve yine delillerle sabittir ki âlemin öncesinde yokluk vardır, kendisine yokluğun sebkât ettiği şeyin yok veya var olması caizdir.” Bu durumda yokluğu da varlığı da caiz olan bir varlığın varlığına veya yokluğuna hükmedecek bir varlığa ihtiyaç vardır. Bu hükmedicinin varlığı kendinden olmalıdır. Eğer sonsuza değin mümkün varlıklar olursa bu teselsül olur ki, teselsül caiz değildir.¹⁰⁸⁵

Bu başlık altında işlenen ikinci konu ise Allah’u tealaya cevher, cisim veya a’raz demenin mümkün olup olmadığıdır. Müellife göre “ Allah için cevher, cisim veya a’raz denilmesi caiz değildir.”¹⁰⁸⁶ Sözü edilen isimlerin Allah hakkında kullanılması ne hakiki ne mecazi anlamıyla caiz değildir. Çünkü Allah ile yarattıkları arasında hiçbir benzerlik yoktur. “Şeriata göre Allah’ın isimlerinde tevkîf şartı vardır. Mesela yüce Allah her türlü ilacı ve tedaviyi bildiği halde biz ona tabip diyemiyoruz. Ya da her türlü helal ve haramı bildiği halde biz ona fakih diyemiyoruz.”¹⁰⁸⁷

Sonuç olarak bu bölümde müellif, Allah’ın varlığının delillerinden olan hudus delilini ele almış ve hudus delili ile ilgili a’yan, a’raz, cevher, cisim, mümkün – vâcip varlık ve teselsül gibi kavramların tanımını yapmıştır. Yine bu konu etrafındaki diğer problemlere de yer vermiştir.

2.2.2. Allah’ın Birliği

“Allah’ın varlığı, birliği ve buna benzer inanç meselelerinde aklî delil ve burhanlarla ispatların yapılıp yapılamayacağı hususu İslam düşünür ve bilginleri arasında münazara ve tartışma konusu olmuştur.”¹⁰⁸⁸ Sâbûnî de bu konuya geniş yer ayırmıştır.

Müellif, Allah’ın birliğine ayırdığı bölüme ise “Sani’in birliğine dair”¹⁰⁸⁹ başlığı ile başlar. Bu başlık altında önce sani’in bir ve tek olmasının aklen vacip olduğunu, ilahın birden çok olmasının aklen caiz olmadığını ifade eder. Sâbûnî, bu iddiasını

¹⁰⁸⁴ a.g.e, vr. 117b

¹⁰⁸⁵ a.g.e, vr. 117b

¹⁰⁸⁶ a.g.e, vr.118 b

¹⁰⁸⁷ a.g.e, vr.118 b

¹⁰⁸⁸ Özarslan, Selim, *Mâtürîdî Kelâmcısı İbn Hümâm’ın Kelâmî Görüşleri*, Ankara, 2003, s. 13

¹⁰⁸⁹ Sâbûnî, a.g.e, vr.118 b

kanıtlamaya geçmeden önce tanrının birden çok olduğuna inanan inanç gruplarının adlarını sayar ve bunun aklen caiz olmadığını söyler. “Çünkü ifade ettiğimiz gibi varlığı caiz olanın varlığı vacip olana dayanması gerekir. Onun için bir, caiz olanların kendisine izafe edilmesi dolayısıyla vaciptir. İki veya üç (tanrı) eğer varsa (bunlar) caiz (mümkün varlık) babından olurlar. İlahın caiz varlık babından olması aklen mümkün değildir. Bu durumda birden fazlası tasavvur edilemez. Yine eğer (ilah) birden fazla ise ma’dud olur, ma’dud olan ise mahduttur, mahdut olanlar ise kendi sınırları içinde mahsurdur. Mahsur olan ise yok olmaya mahkûmdur. Bu durumda yok olmaya mahkum olanın tanrı olması caiz değildir.”¹⁰⁹⁰

Müellif, Allah’ın birliğini ispata aklî delillerle başlar ve aynı yöntemle devam eder. Müellifin üzerinde durduğu bir diğer aklî delil ise temanü delilidir. Burhanı temanü delili müelliften önceki kelimciler tarafından da sık sık kullanılmıştır.¹⁰⁹¹ Müellif de bu delilin kelimciler arasında meşhur olduğunu ifade ettikten sonra onu şöyle açıklamaktadır: “Eğer iki (ilah) olsaydı, bunlardan biri ötekinin istediklerini yapmasına engel olabilir mi olamaz mı? Eğer güç yetirebilir dersen, bunların her biri ötekini yenebilir demektir. Eğer güç yetiremez dersen, bu durumda her ikisinin de aciz olduğu sabit olur. Eğer biri ötekine güç yetirebilir dersen bu durumda güçlü olan güçsüz olan karşısında ilah olur.”¹⁰⁹² Müellif devamdaki satırlarda ise şöyle bir örnek verir. “Örneğin tanrılardan biri bir cisimde ölümü irade ediyor, öteki ise hayatı irade ediyor bu durumda birinin iradesinin gerçekleşmesi ötekinin ulûhiyetini alt etmiş olur ki her ikisinin iradesinin gerçekleşmesi muhaldir. Eğer ikisinden birinin iradesi gerçekleşirse bu durumda birisi güçlü öteki ise zayıf olur ve güçlü olan ilah olur”¹⁰⁹³ Dolayısıyla şu söylenebilir ki eğer birden fazla ilah olsaydı bunların iradeleri çarpışır ve düzen bozulurdu. Bu durumda birden fazla ilahın olması aklen muhaldir.

Müellif, tevhit bahsine sırasıyla iki, üç, dört, yedi ilaha inananları ve yıldızları ilah kabul edenlerin görüşlerini reddederek devam eder. Bütün bu görüşleri ayrı ayrı inceleyerek aklî delillerle tenkit etmeye çalışır.

Bu bölümün devamındaki önemli konulardan biri ise birlik kavramının anlamı ile ilgilidir. Mu’tezile’nin sıfatları nefyederken başvurduğu önemli kavramlardan biri olan tevhîd; aslında “Allah’ın zat itibariyle birlenmesini gerektirdiği gibi sıfat ve

¹⁰⁹⁰ *a.g.e*, vr.119 a

¹⁰⁹¹ Mâtûridî, *a.g.e*, s. 33, Neseî, *a.g.e*, c. 1, s. 122

¹⁰⁹² Sâbûnî, *a.g.e*, vr. 119a

¹⁰⁹³ *a.g.e*, vr. 119b

fiillerinde de birlenmesi anlamına gelir.”¹⁰⁹⁴ İşte müellife göre vahit ve ahât kavramları Allah’ın zat ve sıfat itibariyle birliğine işaret ederler. Ona göre “Allah’ın zatında bir (tek) olması zatının bölünme ve parçalanma kabul etmemesi, sıfatlarında bir olması ise Allah’ın azamet, kudret, celal ve büyüklük bakımından tek olmasını ifade eder.”¹⁰⁹⁵ Kur’an-ı Kerimde ahât¹⁰⁹⁶ ve vahit¹⁰⁹⁷ kavramlarının ayrı ayrı geçmesi ise bu anlamları ifade eder. Bu durumda “Allah’ın sıfatları ile tek olduğu sabit olur ve Mu’tezile’nin sıfatların nefyi iddiası da batıl olur.”¹⁰⁹⁸

Allah’ın birliğini genel olarak aklî delillerle ispatladıktan sonra tenzih konusu ele alınmaktadır. Tenzih; Allah’ın diğer varlıklara benzememesi demektir. Bu noktada yine Ehl-i sünnet kelamcılarının görüşlerini kanıtlama yoluna başvurulmuştur. Ona göre Allah için cisim, cevher, ya da a’raz demek caiz değildir.¹⁰⁹⁹ Aynı şekilde yüce Allah’a yer izafe etmek de caiz değildir.¹¹⁰⁰ Bu iki konu eserde iki ayrı başlık altında ele alınmış ve bu çalışma çerçevesinde verilmesi gereksiz olan ayrıntılara girilmiştir.

2.2.3. Allah’ın Sıfatları

Kelam âlimleri arasında Allah’ın sıfatları konusunda önemli görüş ayrılıkları vardır. Felsefeciler; “yaratılanlara itlaki caiz olan sıfatların Allah’a itlaki caiz değildir”¹¹⁰¹ diyerek sıfatları tamamen inkar yoluna gitmektedirler. Mu’tezile ise sıfatların zatın aynı olduğunu, zattan gayrı bir sıfat kabul etmenin taaddüdü kudemaya (kadimlerin birden fazla olması) yol açacağını savunmuşlardır.¹¹⁰² Yine aynı konuda Kerramiye sıfatların zattan gayrı olduğunu savunmuşlardır.¹¹⁰³ Mâtûridî kelamcıları ise sıfatların zatın ne aynı ne de gayrı olduğu gibi iki görüşün ortası bir yol benimseme yoluna gitmişlerdir.¹¹⁰⁴

Sıfatlar konusunda önemli bir diğer tartışma konusu ise Mu’tezile ve Eş’ariyyenin iddia ettiği, fiili sıfatların hâdis olması mevzusudur.¹¹⁰⁵ Aynı zamanda

¹⁰⁹⁴ Çelebi, İlyas, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadi Abdulcebbar*, İstanbul 2002, s. 117

¹⁰⁹⁵ Sâbûnî, a.g.e, vr. 121b

¹⁰⁹⁶ İhlas, 112/1

¹⁰⁹⁷ Ra’d, 13/16

¹⁰⁹⁸ Sâbûnî, a.g.e, vr. 122a

¹⁰⁹⁹ a.g.e, vr. 122a

¹¹⁰⁰ a.g.e, vr. 122b

¹¹⁰¹ a.g.e, vr. 126b

¹¹⁰² a.g.e, vr. 126b, Ebu’l-Hasen el- Eş’arî, *Makâlâtü’l- İslamiyyin ve İhtilâfu’l- Musallîn*, Kahire 2009, s. 102

¹¹⁰³ Sâbûnî, a.g.e, vr. 126b

¹¹⁰⁴ Mâtûridî, a.g.e, s. 68, Neseî, a.g.e, c.I, s.255

¹¹⁰⁵ Bkz. Kadı Abdülcebbar, *Şerhü’l Usu’lil- Hamse*, Kahire, 1988, s.430-441

Kur'anın mahluk olması bahsiyle de ilintili olan bu konu Mâtûridî ve Eş'ari kelimcileri arasında tekvin- mükevven¹¹⁰⁶ tartışmasına da yol açmıştır.

İlahiyat bahislerinin en tartışmalı konusu olan sıfatlar, el kifaye'de önemli yer tutmaktadır.

“Allah kemal sıfatlar ile mevsuf nakıs ve eksik sıfatlardan ve devamsızlık ifade eden sıfatlardan ise uzaktır”¹¹⁰⁷ diyerek bu bölüme başlayan müellif, bu sözlerinin devamında ise az önce ifade ettiğimiz felsefecilerin, Mu'tezilenin ve diğer mezheplerin görüşlerini vermektedir. Diğer görüşleri Mâtûridî bakış açısıyla eleştiren müellif, bir çok aklî ve naklî delile başvurmuştur.

“Ehl-i hakkın, sıfatların ispatı konusunda aklî ve naklî delilleri vardır” sözünden sonra bir kısım sem'î deliller getirir. Allah'ın bizzat ayetlerde sıfatları kabul ettiğini iddia eder. Çünkü yüce Allah bizzat kuvvet sahibi¹¹⁰⁸ fazilet sahibi¹¹⁰⁹ ve ilim sahibi¹¹¹⁰ olduğunu ifade etmektedir. Bu ise onun sıfatlarının ispatı için yeterlidir.¹¹¹¹

Sıfatların ispatı konusu dışında kelam ilminde önemli bir yeri olan sıfatların zatın aynısı mı yoksa zatın gayrı mı olduğu konusu kitapta önemli yer bulmaktadır. Mâtûridî ekolünün “sıfatlar zatın ne aynıdır ne de gayrıdır” ilkesini savunan müellif, bu ilke için anlaşılabilir yorumlar yapmaktadır.

“Allah'ın kendisini; âlim, hay, kadîr, semî', basîr olarak nitelemesi, onun bir ilminin vekudretinin olduğunu gösterir. Bu ise sıfatların zattan farklı olmalarını gerektirir. Zira hiçbir akıl sahibi ilmi olmayan bir âlimi, hayat sahibi olmayan bir diriye ve kudret sahibi olmayan bir kadiri kabul etmez.”¹¹¹² Bu satırların devamında sıfatları zattan ayrı kabul etmemenin, her sıfatın anılmasının zatın bizzat kendisinin anılması anlamına geleceğini savunur. “(Bu durumda) o âlim, kadir bir zattır demek o zattır, zattır, zattır demek gibi olur”¹¹¹³ Bu ise anlamsız olur. Yani Allah kendisini bu sıfatlarla nitelerken böyle bir anlamsızlığı ifade etmiş olamaz.

Müellif, sıfatın zattan ayrı olduğunu kanıtladıktan sonra, sıfatın zattan ayrı olmasının taaddüdü kudemaya (kadimlerin çokluğu) sebep olacağına, bununsa tevhit

¹¹⁰⁶ Bkz. Özarslan, *a.g.e.*, s.53

¹¹⁰⁷ Sâbûnî, *a.g.e.*, vr. 126b

¹¹⁰⁸ Zâriyat, 50/59

¹¹⁰⁹ Bakara, 2/105

¹¹¹⁰ Bakara, 2/ 255

¹¹¹¹ Sâbûnî, *a.g.e.*, vr. 127a

¹¹¹² *a.g.e.*, vr. 127a

¹¹¹³ *a.g.e.*, vr. 127b

anlayışına aykırı olduğunu savunan Mu'tezili anlayışına karşı, sıfatların zatın gayrı olmadığını açıklamaya geçer.

“Bilakis biz deriz ki sıfatlar zatın ne aynıdır ne de gayrıdır.”¹¹¹⁴ Müellif, ilk bakışta içinden çıkılmaz bir paradoksa benzeyen bu teoremi, çok basit örneklerle açıklar. Zira sıfat ile zat arasında hem gayrılığın hem de aynılığın şartları vardır. “Bu şuna benzer: Bir on sayısından fakat on sayısının bizzat kendisi değildir ve gayrılığın şartlarını taşımadığı için ondan farklı bir şey de değildir. Zira bir olmadan on tasavvur edilemez, on sayısını oluşturan bir sayıları da ondan farklı bir şey olarak tasavvur edilemez ve bunlar ondan farklı bir şey de değildir.”¹¹¹⁵

Müellif sıfatlar zatın ne aynıdır ne de gayrıdır diyerek hem sıfatların nefyini reddetmiş hem de taaddüdü kudema gibi tevhide mugayir bir anlayışı kabul etmemiş olmaktadır.

Allah'ın bizim bilmediğimiz sıfatlarının olmasının caiz olup olmaması da kelamın bir diğer önemli meselesidir. Meseleye Allah'ın zatını tanıma yönüyle bakan Mu'tezile'ye göre bu caiz değildir. Zira bir şeyi tanımak ancak tüm sıfatlarını bilmekle olur demektirler. Allah'ın herhangi bir sıfatının bilinmemesi onun zatının bilinmemesi anlamına gelir ki bu caiz değildir.

Müellif ise “Mu'tezile'nin hilafına bize göre caizdir”¹¹¹⁶ demektedir. Bu cümlemin devamında ise hadislerden örnekler vermektedir. Sâbûnî'ye göre “sizin Allah'ı en çok bileniniz ve ondan en çok korkanınız benim”¹¹¹⁷ hadisi Peygamberin (a.s) Allah ile ilgili bilgisinin bizden çok olduğuna işarettir. Bu ise Allah'ın bir kısım sıfatlarını bilmediğimiz anlamına gelir. Yine Allah'ın sıfatlarının bazıları akılla bilinirken bazıları ise ancak vahiy yoluyla bilinir. Dolayısıyla birinin bildiği bir sıfatı bir başkasının bilmemesi caizdir. Bu ise yine Allah'ın tüm sıfatlarını bilmemenin caiz olduğu anlamına gelir.¹¹¹⁸

Sıfatlar bahsinde bir diğer mesele de hulul meselesidir. Hulul: Sıfatın zat ile birleşmesi anlamına gelmektedir ki müellife göre hulul veya zatın sıfatlara mahal olması caiz değildir. “Bil ki Allah'ın sıfatı zatına hulul etmez veya zatı sıfatlarının mahallidir demek caiz değildir.” Hulul kelimesi diğer varlıkların sıfatları hakkında mecazen

¹¹¹⁴ a.g.e, vr. 129b

¹¹¹⁵ a.g.e, vr. 129b

¹¹¹⁶ a.g.e, vr. 131a

¹¹¹⁷ Buharî, İman, 13

¹¹¹⁸ Sâbûnî, a.g.e, vr. 131a

kullanılrsa da Allah hakkında kullanılmaları caiz değildir. “ Ancak şöyle söylenir: Sıfatları kadimdir ve zatı ile kaimdir”¹¹¹⁹

Sıfatlar bahsinde yukarda kısaca izah ettiğimiz bahisleri inceleyen müellif, sıfatlarla bağlantılı olan diğer meseleleri de peş peşe ele almıştır.

2.2.4. İsim ve Müsemma

Sıfatlar bahsinin devamı niteliğinde olan isim - müsemma konusu üç ana kavram üzerine bina edilmektedir. Bunlar; isim, müsemma ve tesmiyedir. Önceki bölümde zatın kadim olduğu kabul edilirken, sıfatların kadim ya da hâdis oldukları konusunda tartışma olduğunu söylemiştik. Bu konuyla bağlantılı olarak isim-müsemma bağlantısı kelimelerin tarafından farklı değerlendirilmiştir.

İsim konusunda Mu'tezile ismin müsemmanın gayrısı olduğunu iddia etmiştir. Eş'ariler de isim müsemmanın da tesmiyenin de gayrısıdır demişlerdir. Eş'arilerin bazıları ise isimler üç türdür demişlerdir. Bunlar ise; Müsemmanın aynı olan, müsemmanın ne aynı ne de gayrı olan, müsemmanın gayrı olan şeklindedir demişlerdir.¹¹²⁰

Müellif ise isim ve müsemmanın bir, tesmiyenin ise ismin gayrısı olduğunu savunmuştur. “Kim ismi müsemmanın gayrı kılarsa, Allah diyen kimse Allah'tan başkasını zikretmiş olur demektedir. Bize göre bir kimsenin Allah'ın adını andım demesi ile Allah'ı andım demesi arasında bir fark yoktur.”¹¹²¹ Bu satırların devamında ise Allah'ın birçok isminin olmasının tesmiye ile bağlantılı olduğunu müsemmadan ayrı olduğunu söylemiştir.

2.2.5. Allah Kelamının Ezeli Oluşu

Allah kelamının kadim yahut hâdis oluşu kelamî tartışmaların önemli bir bölümünü teşkil eder. Zira Kur'an'ın ihtiyaç ve durumlara göre inmesi kelamın hâdis oluşuna delil teşkil ederken, kadim varlığa hâdis sıfatları yakıştırmak da mantıki bir başka probleme sebep olmaktadır.

“Ehl-i sünnet uleması Allah'ın kadim, ezeli, baki, ebedi ve Allah'ın zatıyla kaim bir kelamla konuştuğunu” söylemişlerdir. “Bu kelam harf ve ses cinsinden veya

¹¹¹⁹ a.g.e, vr. 131b

¹¹²⁰ a.g.e, vr. 132b

¹¹²¹ a.g.e, vr. 132b

İbranice, Arapça ve Farsça da değildir”¹¹²² Mu'tezili âlimler ise Allah'ın ezelden mütekellim olmadığını, ancak sonradan yarattığı bir kelamla mütekellim olduğunu ve Allah kelamının mahlûk ve hâdis olduğunu savunmuşlardır.¹¹²³

Allah eğer sonradan meydana gelen bir kelamla tavsif edilirse bu durumda onda değişiklik meydana geldiği kabul edilmiş olur.

Allah'ın kelamı ile ilgili bir başka mevzu ise Kuran'ın mahlûk olup olmadığı meselesidir. Hanefi-Mâtûrîdî kelimcileri Kuran'ın sayfalar üzerinde yazılmış harfler bakımından mahlûk olduğunu bu harflerin ve Mushafların hadis olduğunu savunmuşlardır. Ancak kelimullahın mahlûk olmadığını ve zatıyla kaim olduğunu söylemişlerdir.¹¹²⁴ Bu ise Hanefi- Mâtûrîdî kelimcilerin orta yolu bulma çabalarının bir sonucudur.

Sâbûnî de orta yol bulma çabası ile bu meseleyi şöyle açıklamıştır: “ İbare mahluk, mu'bir ise yaratandır, ibare hâdis, ibareyi söyleyen ise kadimdir. Bundan dolayı Hanbelîlerin kâğıtlara yazılan harfler, telaffuz edilen lafızlar ve kesik sesler mahlûk değildir demeleri gibi bir vehme düşmemek için, hiçbir büyüğümüz Kuran mahluk değildir, dememiştir. Onlar bu sesler ve harflerin gerçekte Allah'ın kelamı olduğunu ve mahlûk olmadıklarını savunmuşlardır. Bu delil ile medlulün, kari ile kıraatin arasını ayırmamak anlamına gelir.”¹¹²⁵

Allah kelamının kendisi mahlûk değildir ancak bunun yanında kelamı oluşturan harf ve seslerin mahlûk olmadığını söylemek de yanlış olur. “Bil ki bu konuda üç kavram vardır, bunlar: Okuma, okuyan ve Kuran'dır. Kıraat kulun fiili ve kesbidir. O ise muhakkak ki muhdîs, mahlûk ve kul ile kaimdir ve kişi (bu kıraatle) kârî olmaktadır. Okunan ise Allah'ın kelamı ve sıfatıdır. Mahlûk değildir ve onun zatıyla kaimdir. Allah bu kelamla mütekellim olarak nitelendirilir.”¹¹²⁶

Sâbûnî, bu konuda bir görüş ileri sürmeyip konuşmayanları da eleştirir. Zira itikat konularında tereddüt inkârla aynı anlama gelir. “ Allah kelamının mahlûk olup olmadığı konusunda görüş belirtmeyenlerin sözleri fasittir. Çünkü tereddüt şüphe gerektirir itikadî konularda şüphe ise inkârla müsavidir.”¹¹²⁷

¹¹²² a.g.b, s. 91, a.g.e, vr. 137b, Ebu'l- Hasen el- Eş'arî, *el- İbane an Usûli'd- Diyâneh*, Beyrut, 2009, s.33

¹¹²³ Kadî Abdülcebbar, *Şerhü'l Usû'lil- Hamse*, s.535

¹¹²⁴ Ebû Hanife Numan b. Sabit, *el- Fıkhu'l- Ekber*, (Ali Nar, *Akâid Risâleleri*) Ankara, 1994, s.306, Mâtûrîdî, a.g.e, s. 69-76

¹¹²⁵ Sâbûnî, a.g.b, s. 95, a.g.e, vr. 141a

¹¹²⁶ a.g.e, vr. 141b

¹¹²⁷ a.g.e, vr. 142a

Müellif, bu şekilde izahat verdikten sonra kelim sıfatı ile alakalı olan bir başka önemli meseleye geçer ki bu meselede Ehl-i sünnet uleması ihtilafa düşmüştür. Bu problem ise kelim-ı nefsinin işitilip işitilemeyeceği problemidir. Es-Sâbûnî meseleyi şu şekilde ortaya koymaktadır: “İnsanlar Allah kelamının işitilip işitilmeyeceği konusunda ihtilafa düştüler. Eş’arî’ nin (324/926) ‘bütün varlıkların görülmesi nasıl mümkünse işitilmesi de mümkündür’ dediği rivayet edilir. İbn Furek (450/1015) ‘kıraat esnasında işitilen iki şey vardır: Okuyanın sesi ve yüce Allah’ ı kelamı’ demiştir.”¹¹²⁸

Sâbûnî, eserinde Allah kelamını işitmenin mümkün olmadığını söyler. Kur’an-ı Kerimde Musa’nın (a.s) Allah’la konuştuğuna dair sarıh bir delil yoktur. Çünkü ayette “Allah Musa’ya konuşarak söyledi”¹¹²⁹ denmektedir. Bir başka ayette ise “Allah’ın insanoğlu ile konuşması, vahiy yahut perde arkasından veya bir elçi gönderip kendi izni ile dilediğini bildirmesiyle olur”¹¹³⁰ denilmektedir. Bu ayette Allah’ın insanlarla konuşması üç mertebeye tahsis edilmiştir. Dolayısıyla bu üç mertebe dışında konuşması mümkün değildir. Bütün bu ayetlerde Musa’nın Allah kelamına delalet eden şeyi işittiği ortaya çıkmaktadır.¹¹³¹

Sonuç olarak müellif, Allah’ın zatıyla kaim olan kelamın işitilmesi mümkün değildir. Allah’ın vahiy göndermesi de kelama delalet eden vasıtalarla olmaktadır, görüşündedir.

2.2.6. Tekvin ve Mükevven (Yaratan ve Yaratılan)

Mâtürîdî kelamcılara göre Allah’ın bütün sıfatları onun zatıyla kaim ezeli ve ebedidirler. Dolayısıyla yüce Allah’ın hâdis bir sıfatı yoktur. Ancak Mu’tezile ve Eş’arîler Allah’ın zati ve fiili sıfatları olduğunu ve fiili sıfatların hâdis olduğunu iddia etmiştir.

Mu’tezili ve Eş’ariler, tekvin zattan ayrı ise mükevvenin aynı mı olur yoksa gayrı mı olduğu noktasında ihtilafa düşmüşlerdir. “Eş’ariler mükevvenin aynı olduğunu, Mu’tezile’nin çoğunluğu ise tekvinin mükevvenden farklı olduğunu savunmuşlardır.”¹¹³²

Müellif ise Mâtürîdî geleneğine uygun olarak tekvinin mükevvenin gayrı olduğunu tekvinin kadim mükevvenin ise hâdis olduğunu ispatlamaya çalışır. Sâbûnîye

¹¹²⁸ a.g.e, vr. 143b

¹¹²⁹ Nisa, 4/164

¹¹³⁰ Şura, 42/51

¹¹³¹ Bkz. Sâbûnî, a.g.e, vr. 143a-b

¹¹³² a.g.e, vr. 144b

göre Mu'tezile ile Eş'ariler arasındaki bu tartışma anlamsızdır. Zira sıfatlar Allah'ın zatıyla kaimdir durum böyle iken sıfatları fiili ve zati olarak ayırmanın anlamı yoktur. "Biz Mâtürîdîlere gelince, zati ve fiili sıfatların ikisi de kadim ve Allah'ın zatıyla kaim olduklarından böyle bir ayrıma gerek yoktur."¹¹³³

Bu iddiaların devamında bir çeşitli akli ve nakli deliller getiren müellif, Allah'ın hem zatının hem de kelamının ezeli olduğunu "O, Allah'tır yaratandır"¹¹³⁴ ayetini delil getirerek anlatır. Bu ayette Allah kendi zatını yaratıcı olarak nitelendirmiştir. Onun zati da kelamı da ezelidir. Eğer halk ve tekvin hâdis olsaydı bu durumda Allah kendisini ezelde halık olarak nitelemezdi.¹¹³⁵

Sonuç olarak müellif tekvinin mükevvenenden farklı olduğunu savunur ve bu konu ile bağlantılı olan birçok tartışmayı da gereksiz bulur. Zira başta da ifade ettiğimiz gibi Allah'ın bütün sıfatları zatıyla kaim ve ezelidir. Tekvin de bunlardan biridir. Bunun yanında mükevvenle tekvini aynı şey saymak bir işe gücü yetenin o işi yaptığını varsaymak anlamına gelir ki bu da doğru değildir.¹¹³⁶

2.2.7. Ru'yetullah (Allah'ın Görülebilirliği)

Allah'ın ahirette görülmesi anlamına gelen ru'yetullah meselesi de İslam kalamcıları arasında büyük tartışmalara sebep olmuştur. "Şurası vurgulanmalıdır ki, kalam ekollerinin bu konuya yaklaşımlarını belirleyen etkin sebep Allah anlayışlarıdır."¹¹³⁷ Ehl-i sünnet uleması Allah'ı görmeyi erişilebilecek en yüce mertebe sayarken,¹¹³⁸ Mu'tezile ise bunun tevhit ilkesine aykırı olduğunu, Allah'a yer izafe etmek anlamına geldiğini ve caiz olmadığını¹¹³⁹ savunmuştur.

Müellif, bu ihtilafları dile getirerek konuya başlar: "Ehl-i sünnetin bu konuda iki görüşü vardır. Birincisi; Allah'ı gözle görmenin caiz olduğu, ikincisi ise; cennete girdikten sonra müminlere vacip olduğudur. Bu konuda Mu'tezile, Neccariye, Hariciye, Zeydiyye ve Rafizilerin cumhuru bize muhalefet etmişlerdir. Mu'tezile ekserisi Allah'ın kendi zatını ve alemini gördüğünü ancak görülmediğini kabul etmişlerdir. Ancak onların bir kısmı da Allah zatını ne görür ne de görülür demişlerdir."¹¹⁴⁰

¹¹³³ *a.g.e*, vr. 145a

¹¹³⁴ Haşr 59/24

¹¹³⁵ Bkz. *a.g.b* 352 nolu dipnot

¹¹³⁶ Sâbûnî, *a.g.e*, vr. 145a

¹¹³⁷ Özarslan, *a.g.e*, s. 29-30

¹¹³⁸ Ebû Hanife, *a.g.e*, s. 308, Eş'arî, *a.g.e*, s. 21-23

¹¹³⁹ Kadı Abdülcebbar, *Şerhü'l Usul- Hamse*, s. 249- 262, Eş'arî, *Makâlât*, s. 127

¹¹⁴⁰ Sâbûnî, *a.g.e*, vr. 145b

Mu'tezililer, ru'yetullahı nefyederlerken iki önemli itiraz noktaları vardır. Birincisi ayet yorumudur ki Allah şöyle buyurmuştur: “O gözleri idrak ettiği halde gözler onu idrak edemezler.”¹¹⁴¹ Ayeti kerimede gözlerin onu idrak edemeyeceği açıkça ifade edilmiştir. İkinci delil ise akli delildir ki Allah'ın görüleceğini söylemek ona yer ve zaman izafet etmek olur.

Sâbûnî ise Allah'ın görülebileceğine dair ehlisünnetin delillerinin kitap, sünnet ve icmaya dayandığını savunmuştur. Ona göre Musa'nın (a.s) “Rabbim bana görün ki seni göreyim”¹¹⁴² demesi onun görülebilir olduğuna delildir. Musa'nın (a.s) bu dileğine cevaben yüce Allah'ın onun görmesini dağın istikrarına bağlaması¹¹⁴³ da görmenin mümkün olduğuna delildir. Zira dağın istikrarı aklen mümkündür.¹¹⁴⁴

Müellif, devamdaki satırlarda Allah'ı görmenin caiz olduğunu birçok nakli delil getirerek kanıtlamaya çalışmıştır. Rasulullah'tan (a.s) gelen bu konu ile ilgili rivayetlerin mütevâtire yakın olduğunu söylemiştir. Ahirette cennete gidenlerin Allah'ı göreceğini ve bunun en büyük lütuf olduğunu savunan müellif, insaf sahibi ve inat etmeyen ve taassuba düşmeyen kimsenin inkâr edemeyeceği kadar açık delillerle ortaya konduğunu savunmuştur. Ru'yetullahı inkâr etmek Ehl-i hakkın yolundan çıkmak ve icmaı ümmeti kabul etmemektir ki bu da insanı küfre götürür.¹¹⁴⁵

Müellif, ru'yetullah meselesini inkârı mümkün olmayan imanî bir ilke olarak ortaya koyduktan sonra bu konuda akli delillere başvurur. En önemli delil ise Allah'ın mevcut olmasıdır ki mevcut her varlığın görülmesi caizdir. Allah da mekân ve zamana bağlı olmaksızın görülecektir. Bu görme bizim bilmediğimiz bir şekilde olacaktır.¹¹⁴⁶

Ru'yetullah ile ilgili bir diğer mesele ise Allah'ı rüyada görmenin caiz olup olmadığıdır. Bu konu ile ilgili müellif net bir görüş vermezken Ehl-i sünnetin iki ayrı görüşünü verir ki bunların birincisi rüyada ru'yetin caiz olmadığı şeklindedir. “Yüce Allah'ın rüyada görülmesi caiz değildir. Çünkü rüya hayal ve misalden ibarettir. Yüce Allah hayal ve misalden beridir. Ve çünkü ahiretteki en büyük nimet Allah'ı görmedir, dünya ise imtihan ve zorluklar yurdudur, cennet yurdunun en büyük nimetine bu dünyada ulaşamaz.”¹¹⁴⁷

¹¹⁴¹ En'am 6/133

¹¹⁴² A'raf, 7/143

¹¹⁴³ A'raf, 7/143

¹¹⁴⁴ Bkz. Sâbûnî, *a.g.e.*, vr. 146ab

¹¹⁴⁵ *a.g.e.*, vr. 149a

¹¹⁴⁶ Bkz. *a.g.e.*, vr. 150a-b

¹¹⁴⁷ *a.g.e.*, vr. 150b

İkinci görüş ise, Allah'ı rüyada görmenin caiz olduğu şeklindeki görüştür. “Bazı arkadaşlarımız keyfiyet yön ve karşı karşıya geliş olmaksızın yüce Allah'ın rüyada görülmesini caiz gördüler. Çünkü selefin bazıları Allah'ı rüyalarında gördüklerini söylediler. Bunun akli yorumu ise şudur: Haddizatında görülebilir olan bir varlığın görülmesinde rüya ile uyanıklık arasında bir fark yoktur.”¹¹⁴⁸

2.2.8. İrade

Allah'ın irade sahibi olması da kelamcılar arasında tartışılmıştır. “Ehl-i hak Allah'ın zatıyla kaim, kadim bir iradesinin olduğunu ve bu irade ile mürid olduğunu kabul etmişlerdir.”¹¹⁴⁹ Bu konudaki tartışma bu iradenin nasıl bir irade olduğuna ve Allah'a irade atfetmenin caiz olup olmadığına dairdir. Sâbûnî, bu konuda da diğer konularda olduğu gibi öteki mezhep mensuplarının bakış açılarına ve endişelerine yer vermiştir.

“Yüce Allah'ın iradesini inkâr edenlerin sorunu şudur: İrade; şehvet ve temenni demektir.¹¹⁵⁰ Böyle bir şeyi Allah hakkında düşünmek muhaldir. Bir diğer (sorun da) şudur ki; insan çoğu zaman bir şeyi yapmakla yapmamak noktasında karar verir, bu da yüce Allah için muhaldir. O halde onun irade sahibi olması muhaldir. İlahi iradenin hâdis olduğunu ileri süren Mu'tezilenin itirazlarına gelince, onlar derler ki eğer irade ezelde kadim olsaydı ezelde iki kadimin varlığı söz konusu olurdu, bu ise tevhit ilkesine aykırı olurdu. Zira Allah'ın irade sıfatı kadim olsaydı murad edilen şeylerin de kadim olması icap ederdi. Kerramiye ise; onun, zatıyla beraber hâdis bir iradesinin olabileceğini kabul etmişlerdir.”¹¹⁵¹

Sâbûnî ise, Allah'ın kadim ve zatıyla kaim bir iradeye sahip olduğu görüşündedir. “Ehl-i hak Allah'ın zatıyla kaim, kadim bir iradesinin olduğunu ve bu irade ile mürid olduğunu kabul etmişlerdir.”¹¹⁵² İrade konusuna bu cümle ile başlayan müellif ileriki satırlarda yüce Allah'ın bir iradesinin olduğunun aklen ve naklen sabit olduğunu ve bu iradenin de diğer sıfatlar gibi zatıyla kaim ve kadim olduğunu savunur.¹¹⁵³

¹¹⁴⁸ a.g.e, vr. 151a

¹¹⁴⁹ Sâbûnî, *el-Bidâye*, s.43

¹¹⁵⁰ Seyyid Şerif Cürcanî, *Kitabu't- Ta'rifat*, Beyrut,1985, s. 15

¹¹⁵¹ Sâbûnî, *el-Kifâye*, vr. 151b

¹¹⁵² a.g.e, vr. 151a, Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 43,

¹¹⁵³ Bkz. Sâbûnî, *el-Kifâye*, vr. 151b- 152 a-b

2.3. El- Kifaye’de Nübüvvet (Peygamberlik) Bahisleri

Bu başlık altında nübüvvet bahisleri incelenecektir. Arkasından da genelde nübüvvet bahisleri ile bağlantılı olarak ele alınan keramet ve imamet konuları ele alınacaktır. Bundan amacımız ise gereksiz yere başlıkları çoğaltmanın önüne geçmektir.

2.3.1. Nübüvvet

Kelam ilminin ana konularından olan nübüvvet bahisleri *el- Kifâye*’de üç önemli mesele olarak ele alınır. Bu meseleler: Peygamber göndermenin caiz olup olmaması, peygamberliğin kendisine gönderildiği kimselerin sübutu ve Peygamberimizin peygamberliğinin sübutu hakkındadır.

Yüce Allah’ın peygamber göndermesine “Ehl-i hakkın çoğu caiz demişlerdir. Bizim ashabımızdan bazıları ise Allah’ın peygamber göndermesinin hikmetinin eseri olarak vacip olduğunu söylemişlerdir.”¹¹⁵⁴

Bu satırların devamında müellif Allah’ın peygamber göndermesinin insanın faydasına olduğunu savunur. Allah’ın peygamber göndermesinin aklen de gerekli olduğunu savunur. Zira insanı yaratan Mevla, onu en iyi bilmektedir ve şariat sadece aklın emrettiklerini değil, aklın idrak edemeyeceği şeyleri de emretmektedir.¹¹⁵⁵

Peygamberlikle ilgili önemli bir diğer mesele ise peygamberliğin sübutudur. Zira bir insanın peygamber olduğunun anlaşılması ve tasdiki hangi özellikleri haizdir sorusu, önemli bir problemidir. Müellif peygamberliğin sübutu için gerekli şartları şöyle izah etmektedir: “Meselenin ikinci kısmı ise, peygamberliğin İbrahim, Musa ve İsa (a.s) gibi belirli şahıslarda nezdinde sübut bulmasıdır. Biz deriz ki bir kişi (erkek) kemal sıfatıyla mevsuf olan, kadim ve tek olan bir ilahın resulü olduğunu iddia ediyorsa, bu iddia peygamber göndermenin caiz olduğu bir dönemde ise, sıdkına delalet eden mucize gösteriyorsa, bu durumda peygamberliği kabul edilir, yoksa (kabul) edilmez. Bu cümle, ümmet arasındaki ihtilaflı meselelerin çoğunu kapsar”¹¹⁵⁶

Müellif, devamındaki satırlarda peygamberlik için gerekli vasıfları yukarıdaki cümlelerden yola çıkarak tartışmıştır. Bu vasıfların birincisi peygamberin erkek olmasıdır ki bu Eş’arilerle tartışma konusu olmuştur ve Mâtûridîlere göre peygamberin erkek olması şarttır. İkinci vasıf ise, bir ve kemal sıfatlara haiz olan rabbın peygamberi olmasıdır ki bu da önemli bir şarttır zira tevhit ilkesine aykırı bir ilah anlayışı kabul

¹¹⁵⁴ a.g.e, vr. 153b

¹¹⁵⁵ Bkz. a.g.e, vr. 154-156 a-b

¹¹⁵⁶ a.g.e, vr. 156 a

edilebilir değildir. Üçüncü vasıf ise peygamberlerin gelmesinin caiz olduğu dönemdir ki bu dönem bitmiştir. Dördüncüsü ise doğruluğuna delalet eden mucize göstermektir ki, bu şartın devamında mucize kavramı geniş sayılabilecek bir şekilde tartışılmıştır.¹¹⁵⁷

Müellife göre bir şahsın peygamberliğinin sübutu için açık lafızlarla davet etmesi, mucize göstermesi veya mucize gösterdiğine dair mütevâtir haber şarttır. Ancak bütün bunlar, Hz. Peygamber'den (a.s) sonra geçerli değildir. Zira bu zaman, içinde peygamber gönderilecek zaman değildir. Ayrıca peygamberleri belli bir sayıyla sınırlamak da caiz değildir. Peygamberlerin sayısını Allah bilir bunlar belli bir sayıyla sınırlandırıldıklarında peygamber olmayanların peygamber sayılmaları veya peygamber olan birilerinin bu sayının dışında tutulma tehlikesi vardır.¹¹⁵⁸

Bu konu ile ilgili üçüncü mesele ise Hz. Muhammed'in (a.s) peygamberliğinin sübutu ile ilgilidir. Onun nübüvvetinin sübutu ile ilgili müellif öncelikle ehli kitabın şüphelerine yer vermiştir. Yahudiler Peygamberin (a.s) risâletini kabul etmemişler ve Musa'nın son peygamber olduğunu iddia etmişlerdir. Yine Yahudiler Allah'ın gönderdiği bir dini değiştirmesinin ve nesh etmesinin muhal olduğunu söylemişlerdir.

Hıristiyanlar ise, onun risâleti konusunda ikiye ayrılmışlardır. Birincisi onun peygamberliğini kabul etmeyenler ikincisi ise, onun yalnızca Araplara geldiğini başka milletlere gelmediğini söyleyenlerdir.

Müellif, devamındaki satırlarda ehli kitabın bu iddialarına cevap vermekte ve Hz. Peygamberin risâletinin sabit olduğunu söylemektedir. Zira ona hiçbir peygambere verilmeyen mucizeler verilmiştir. Yine son peygamberin en büyük mucizesi Kuran'dır ki bu kitap bütün hasımları aciz bırakmış mûciz bir kitaptır. Bu yüce icaz karşısında insanlar diyecek söz bulamamışlardır.¹¹⁵⁹

2.3.2. Peygamberlerin Özellikleri

Müellif Sâbûnî'ye göre peygamber “kendi döneminin en faziletlisi, akıl ve anlayış bakımından en çok beğenileni, en güzel ahlaka sahip olanı, en güzel sözlüsü ve en cesuru olmalıdır.”¹¹⁶⁰ Bu özelliklere sahip birisi peygamber olur, bu sıfatları noksan olan birinin peygamber olması doğru değildir.

¹¹⁵⁷ a.g.e, vr. 156 b

¹¹⁵⁸ a.g.e, vr. 158a

¹¹⁵⁹ a.g.e, vr. 158b- 159ab

¹¹⁶⁰ a.g.e, vr. 162b

Peygamberin vasıflarını bu şekilde anlattıktan sonra, peygamberlerin ismeti konusuna büyük yer ayırmıştır. Müellife göre ismet sıfatı Müslümanların geneline göre nübüvvetin şartlarındanandır.

Müellif, ismet kavramının sözlükte; “yasaklamak suretiyle korumak ve tutmak anlamına geldiğini” söyler. “Şeriata göre ise; kusurdan alıkoymak ve faziletinin düşmesinin önüne geçmek için lazım olan himayedir.”¹¹⁶¹ Bu tanımdan yola çıkarak ismetin mahiyeti de tartışılmıştır. Çünkü bir kısım kelamcılar ismetin Allah’ın bir lütfu olduğunu ve dolayısıyla peygamberlerin ma’siyetten zorunlu olarak uzak durduklarını söylemektedirler. Sâbûnî ise bu konuda imam Mâturîdî’nin şu sözünü hatırlatmaktadır: “(İsmet külfeti kaldırmaz.) Bunun anlamı Allah peygamberi taate zorlamadığı gibi onun günah işlemesine de engel olmaz demektir. Ancak yüce Allah’ın peygamberlerini koruması onun bir lütfudur. Bunun aksini söylemek imtihan mantığına aykırıdır.”¹¹⁶²

Peygamberlerin masumiyetiyle ilgili bir diğer mesele ise masumiyetin ne ile ilgili olduğudur. Sâbûnî’ye göre bir iki fasit mezhep dışında bütün ümmet peygamberlerin hem peygamberlikten önce hem de peygamberlikten sonra küfürden uzak (masum) oldukları konusunda hem fikirdir. Bu fasit mezhebin görüşü ise yanlış görüşlerine dayanmaktadır. Zira onlara göre isyan olarak nitelenen bütün fiiller küfürdür.

Müellife göre Ehl-i sünnet uleması peygamberlerin küçük günahlardan uzak olduklarını savunmuştur. Eş’ariler bu konuda muhalefet etseler de peygamberlerin günaha düşmelerinin kendi ihtiyarlarıyla olmadığı, nisanlarından dolayı olduğu konusunda hemfikirdirler. Bu fiillere ise “zelle” denir. Ehl-i haktan bazıları ise zellenin yasak olan fiilleri yapmak değil, faziletli fiilleri eksik yapmak anlamına geldiğini savunmuşlardır.

İsmetin peygamberliğin gelmesinden önce mi yoksa sonra mı olduğu ise önemli bir başka meseledir. Müellife göre peygamberler küfürden uzaktırlar. Ancak ma’siyetten uzak olmaları konusunda çeşitli görüşler vardır. Peygamberler risâlet geldikten sonra masumdurlar. Ancak risâlet gelmeden önce nadir de olsa günah işlemeleri mümkündür.¹¹⁶³ Peygamberlik konusunda bir kısım meseleler için “*el-Müntekâ*” adlı eserine göndermeler yapan müellif, nübüvvet bahislerini olabildiğince

¹¹⁶¹ a.g.e, vr. 162ab

¹¹⁶² Bkz.a.g.e, vr. 163a

¹¹⁶³ a.g.e, vr. 163ab- 164a

özet bir şekilde ele almıştır. Ancak bu kısa bölümde nübüvvetle ilgili birçok tartışma konusunu bir arada vermesi anlatım tekniği açısından takdire şayandır.

2.3.3. Keramet

Keramet konusu kelimciler arasında tartışılan önemli bir meseledir. Bu meselede Ehl-i sünnet ulemasının evliya kavramına bittiği değer önemli yer tutar. Ancak Mu'tezile evliyanın diğer insanlarla ayırt edilmesine gerek yoktur demişlerdir. Zira peygamberlerin ayırt edilmelerine ihtiyaç vardır. Ancak veliler için böyle bir şart yoktur.

Keramet konusunda ehli-sünnet uleması caiz demişlerdir. Ancak Mu'tezile çeşitli yönlerden kerameti reddetmişlerdir. “Çünkü mucizenin hikmeti peygamberlerle diğer insanların arasını ayırmaktır. Zira bununla peygambere iman vacip olur. Ancak velilerin bilinmesine ve diğer insanlarla ayırt edilmelerine ihtiyaç yoktur.”¹¹⁶⁴

Sâbûnîye göre kerametın caiz olduğuna dair hem nakli hem de akli deliller vardır. “Zira keramet, kulun itaatkârlığının semeresini tanıması ve dininin hak olduğuna dair inanç ve basiretin artması için tabiat kanunlarına aykırı olarak meydana gelen ilahi fiildir.”¹¹⁶⁵ Bu ise aklen caizdir.

Müellife göre bu “olağanüstü durumlar dört çeşittir. Mucize: Meydan okuma ve nübüvvet iddiasıyla beraber peygamberin elinde zuhur eden şeydir. Keramet: Şeriata bağlılık ve takvasından dolayı velinin elinde zuhur eden şeydir. Maunet: Herhangi bir iddia olmaksızın sıradan mü'minlerden ortaya çıkan durumdur. Mekk ve istidrac: Tanrılık iddiasında olan bid'atçı ve kafir kimsenin elinden sihirden farklı olarak meydana gelen şeydir.”¹¹⁶⁶

2.3.4. İmamet (Devlet Başkanlığı)

İmamet bahsi kelimciler arasında en önemli meselelerden biridir. Bu konuda çok sayıda ihtilaf vardır. Devlet reisliği anlamına gelen imamet bahsi aynı zamanda İslam siyaset teorisinin de önemli dayanaklarından. “Devlet başkanlığı konusu Müslümanlar arasında ilk anlaşmazlık konusudur. Şu da belirtilmelidir ki, devlet başkanlığı sorunu doğrudan İslam akaidini ya da kelamı değil, fıkıh/ İslam hukukunu ilgilendiren bir konudur. Buna rağmen kelam okullarından olan Şîa ve onlara mensup

¹¹⁶⁴ a.g.e, vr. 164b

¹¹⁶⁵ a.g.e, vr. 164b, Cürcanî, *Ta'rifat*, s.193

¹¹⁶⁶ Sâbûnî, a.g.e, vr. 165a

bazı fırkalar devlet başkanlığı ile ilgili bir takım fikirleri ileri sürerek o yönde değerlendirmeler yapmış ve konuyu inanç sorunu haline getirmişlerdir.”¹¹⁶⁷

Sâbûnî’ye göre ümmetin işlerini yürütecek, onlara öncülük edecek ve ümmetin maslahatını gözetecek bir devlet başkanının seçilmesi gereklidir. Bunun gerekli olduğunun delili ise sahabenin bir imama biat etme konusunda icma etmeleridir. Bir imamın atanmasının gerekliliği konusunda kelamcılar arasında ihtilaf yoktur, ancak kimin atanacağı veya imam olacak kişinin vasıfları konusunda ihtilaf etmişlerse de daha sonra Hz. Ebubekir’in hilafeti üzerine ittifak etmişlerdir.¹¹⁶⁸

Müellife göre bir dönemde birden fazla imamın olması caiz değildir. Bunun delili ise Hz. Ebubekir’in “bir dönemde iki kılıç caiz değildir” sözüdür. Sahabe de bu konuda icma etmiştir. İmamın gayb olması caiz değildir. Her devrin imamının zahir olması gerekir. Bu görüş Şia’nın beklenen mehdî (mehd-i muntazır) görüşüne karşı dile getirilmiştir.¹¹⁶⁹

“İmametın şartlarına gelince, erkek olmak, hürriyet, akıllı olmak, buluğ, şecaat ve kureyştin olmaktır.” Kureyştin olmak konusunda müellif Haşim oğullarından olmak şart değil derken, bir kısım mezhepler Haşimî olmayı şart koşmuşlardır. Diğer şartlar konusunda tartışma yoktur.¹¹⁷⁰

Takva konusunda ise müellif “imametın kemal şartıdır, cevaz şartı değildir” demektedir. Bu konuda öteki mezheplerin görüşlerine de yer veren müellif, İmam A’zam’ın (v. 150/767) “Fasık kimsenin imam olması caizdir ancak başkaları daha evladır. Buna rağmen eğer imama biat edilmişse bağlı kalınmaya devam edilir. Eğer imam büyük günah işlerse azledilir.” sözünü aktarmaktadır. Bununla beraber imamın kendi döneminin en faziletli olması şart değildir.¹¹⁷¹

İmamın tayini konusunda da bir önceki imamın işaret etmesi ve Müslümanların akitleşmesi yeterlidir. Bunun dışında miras yoluyla geçmesi caiz değildir. Zira eğer imamet veraset yoluyla caiz olsaydı Hz. Peygamber’den (a.s) sonra amcası Abbas’ın halife olması gerekirdi çünkü amca amcaoğlundan çok daha yakındır.¹¹⁷² Bu cümle ile bir yandan imametın tevarüsü reddedilirken öbür taraftan Şia’nın imamet Hz. Ali’nin hakkıdır tezlerini çürütmüş olmaktadır.

¹¹⁶⁷ Özarslan, Selim, *Pezdevî’nin Kelamî Görüşleri*, Ankara, 2010, s. 69

¹¹⁶⁸ Sâbûnî, *a.g.e*, vr. 165a

¹¹⁶⁹ *a.g.e*, vr. 165b

¹¹⁷⁰ *a.g.e*, vr. 165b

¹¹⁷¹ *a.g.e*, vr. 166a

¹¹⁷² *a.g.e*, vr. 167b- 168a

Müellif, imamet konusuna Hulefâ-i râşidîn ile devam eder. Ona göre Hz. Ebubekir, kendi devrinin en faziletlisidir. Sahabe-i kiram onun hilafetine icma ile tabi olmuşlardır. Hz. Ebubekir'in halife olmasına Hz. Peygamber (a.s) bizzat işaret etmiş ve ashab da ittifakla bunu kabul etmişlerdir. O kendi döneminde verdiği doğru ve isabetli kararlarla kendi döneminin en âlimi, en şecaatlisi, en ileri görüşlüsü ve peygamberin sünnetine en çok uyan kişi olduğunu ispatlamıştır.¹¹⁷³

Hz. Ebubekir'in hilafetinin meşru olması kendinden sonra halife olan Hz. Ömer'in de hilafetini meşrulaştırır. Zira o Hz. Ebubekir'in tayiniyle atanmıştır. Aynı zamanda Ömer, Hz. Ebubekir'den sonra ümmetin en faziletlisi ve kendi döneminin de en faziletlisidir.¹¹⁷⁴

Hz. Ömer'den sonra gelen Hz. Osman'ın hilafeti de yine kendinden önceki halifenin hilafetinin meşruiyetinden dolayı meşrudur. Çünkü o Hz. Ömer'in atadığı bir heyet tarafından şura ile seçilmiştir. Hz. Osman da kendi devrinin en faziletlisidir.¹¹⁷⁵

Hz. Ali'nin imameti konusunda da müellif hilafetin ya atama ya da Ehl-i akdin seçimi ile olacağını hatırlatmakta ve Ali'nin Ehli'l- akd tarafından atandığını söylemektedir. Hz. Osman'ın şehadetinden sonra sahabe Ali'nin imameti üzere ittifak etmiş ve ona biat etmişlerdir. Hz. Ali de diğer halifeler gibi kendi devrinin en faziletlisi, en şecaatlisi ve en âlimidir.¹¹⁷⁶

Hulefâ-i râşidîn'in faziletleri ile ilgili olarak da müellif, birçok habere dayanarak Ehl-i sünnetin ümmetin en faziletlisinin Ebubekir olduğu konusunda ittifak ettiğini söyler. Ebubekir'den sonra Ömer, ondan sonra Osman, Osman'dan sonra ise Ali gelmektedir. Bu konuda ümmet arasında ihtilaf olsa da ehli hak böyle düşünmüştür. Ancak ehli-sünnetten İmam-ı Azam, Ali'nin Osman'dan daha faziletli olduğunu söylediği rivayet edilir. Bunun dışında Ehl-i hak sıralamanın bu şekilde olduğu konusunda hem fıkirdir. Hulefâ-i râşidîn'in hilafetlerinin sabit olduğu ile ilgili; "Hilafet benden sonra otuz yıldır"¹¹⁷⁷ hadisi önemli bir delil olarak kabul edilmektedir. Zira dört halifenin imamet süreleri otuz yıldır.¹¹⁷⁸

Sahabenin çocuklarının fazileti konusunda ise müellif, "ashap dışında kimseyi ilim ve takva dışında ötekenden üstün tutmayız" sözü ile başlamış ancak bazı âlimler de

¹¹⁷³ *a.g.e*, vr. 167b- 168ab

¹¹⁷⁴ *a.g.e*, vr. 169ab

¹¹⁷⁵ *a.g.e*, vr. 170ab

¹¹⁷⁶ *a.g.e*, vr. 171ab

¹¹⁷⁷ Ebû Dâvûd, 2/515, Tirmizî, nu. 2226

¹¹⁷⁸ Sâbûnî, *a.g.e*, vr. 171b-172ab

evladın faziletinin babanın fazileti üzere olduğunu söylemişlerdir. Ancak Fatma'nın çocukları Hz. Peygambere yakınlıklarından dolayı daha üstündür denmiştir.

Sahabenin tamamının faziletine gelince, “Ashabın her bir ferdine dil uzatmamak, onları sadece hayırla yâd etmek, onların hal ve hareketlerini doğruluk ve iyiliğe yormak her Müslüman'ın mutlak surette tabi olması gereken bir vecibedir.”¹¹⁷⁹

2.4. El- Kifaye’de Kaza ve Kader Bahisleri

Bu bölümde aslında ilahiyat bahisleri başlığı altında ele alınması mümkün kaza ve kader bahislerine ayrı bir yer ayırdık. Kitabın tasnifine uymak ve bu meselelerin kalam bahisleri arasındaki önemine vurgu yapmak, yeni başlık atmamızın sebeplerindendir.

2.4.1. Adalet ve Zulüm

Adalet ve zulüm kavramlarına yaklaşım kelamcılarının diğer meselelere yaklaşımlarının temelini oluşturur. Çünkü Allah'ın kulları hakkında murad ettiği fiillerin doğruluk ölçüsü ne olmalıdır sorusu önemli bir problemidir. Bu sorun genel olarak “hikmet” kavramı etrafında tartışılmıştır. “Hikmet medih ve kemal sıfatlarından, sefeh de zem ve eksiklik belirtilerindendir. Bütün Müslümanlar, Allah'ın hikmetle mevsuf olduğu ve sefehten münezzeh olduğu noktasında ittifak etmişlerdir. Fakat bazı fiillerin hikmet mi yoksa sefeh mi olduğu noktasında aralarında görüş ayrılığına düşmüşlerdir.”¹¹⁸⁰

Hikmet ve sefehin tanımı ile ilgili Mu'tezile: “Hikmet; failine veya başkasına fayda temin eden şeydir, sefeh ise bunun zıddıdır” demişlerdir. Eş'ariler ise; “ Hikmet failinin kasıt ve iradesine uygun olarak meydana gelen fiildir” demişlerdir. İmam Mâtûridî de: “Hikmet sonucu güzel olan iştir, sefeh de bunun zıddıdır” demiştir. Bütün bu yorumlar itikadî mezheplerin temel inançları ile ilgili inançlara uygun yorumlardır. Zira Mu'tezile faydayı mahza akla uygun olana bağlarken, Eş'ariler faydayı şariin muradı olarak yorumlar. Mâtûridîler ise tanımlarında sonucu önemsemişlerdir zira bir şeyin hayırlı olup olmaması sonucuna bağlanmıştır. Müellif ise; “ Bu fiilleri hikmet

¹¹⁷⁹ a.g.e, vr.173a

¹¹⁸⁰ a.g.e, vr. 173b

telakki eden, onların yüce Allah'tan sadır olmalarını da benimser. Bunları sefeh kabul eden ise yüce Allah'tan böyle fiillerin sadır olmasını muhal görür”¹¹⁸¹ demektedir.

2.4.2. İstitâat

Sözlükte istitâat; takat, kudret ve kuvvet gibi manalara gelir. Kelamcılar arasında ise kulun bir işe kuvvetinin olup olmaması yönüyle tartışılmıştır. Kulun kudretinin olup olmaması onun sorumluluğu ile direkt alakalıdır.

Sâbûnî “Ehl-i sünnet istitâat, kulların fiilleri için sabittir ve bu kuvvet, kudret, güç ve takat olarak adlandırılır. Cebriler ise kulun fiilleri için bir kudretleri yoktur demiştir.”¹¹⁸²

Müellif cebriyecilerin bu görüşünü ifade ettikten sonra, kulun bir gücünün olduğuna dair ehli hakkın aklî ve naklî delillerinin olduğunu söylemektedir. Müellife göre gücü olmayan kimseye emir ve nehyde bulunmak makul değildir. Eğer bu fiiller kulun değil de Allah'ın fiilleri iseler bu durumda, Allah kendine emir vermiş olur ki bu da muhaldır.¹¹⁸³

Müellif Sâbûnî, istitâatin iki tür olduğunu söyler. Birincisi azaların selameti ikincisi ise fiille beraber var olan kudrettir. Ona göre fiil için gerekli olan istitâat fiilden önce değil fiil ile birlikte bulunur.¹¹⁸⁴

Aynı kuvvet birbirine zıt iki eyleme elverişli olabilir mi? Bu meselede müellif, İmam-ı A'zam'ın aslı üzere olduğunu söylemektedir. Kudret zıt iki eyleme elverişli olabilir. Zira o şuna benzer ki kişi secde ettiğinde Allah'a secde ediyorsa bu itaat, Allah'tan başkasına ediyorsa bu isyan olur. Kudrette böyledir. Ancak kul aynı anda hem isyan edip hem de tâatte bulunamaz.¹¹⁸⁵

2.4.3. Fiillerin Yaratılması

Fiillerin yaratılması meselesi kelamcıların irade, kudret, ceza, mükafat ve adalet mevzuları ile ilintili olarak tartıştıkları önemli meseledir. Kul kendi fiillerini yaratabilir mi sorusu önemli bir sorun olarak karşımızda durmaktadır.

¹¹⁸¹ *a.g.b.*, s. 129, *a.g.e.*, vr. 173b, Kadı Abdulcebbar, *Şerhu Usûli'l- Hamse*, s. 133, Eş'arî, *Makâlât*, s. 147

¹¹⁸² Sâbûnî, *a.g.e.*, vr. 174a

¹¹⁸³ *a.g.e.*, vr. 174a

¹¹⁸⁴ *a.g.e.*, vr. 175b

¹¹⁸⁵ Bkz. *a.g.e.*, vr. 178b-179a

Müellif, bu konuda tek yaratıcının Allah olduğu, bütün varlıkları Allah'ın yarattığı konusunda sahabe ve tabiinin ittifak ettiğini savunmaktadır. Ehlisünnet ulemasına göre kulların fiillerini Allah yaratır demektir.¹¹⁸⁶

Ancak fiiller ikiye ayrılır ki bunlar; halk ve kesbdir. Halk (yaratma) yalnız Allah'a izafe edilir. Allah'tan başkasına izafe edilmesi caiz değildir. Kulların fiillerine ise kesb denir. Zira kul bu fiili yaratmaya kadir değildir. Halk ve kesb kavramlarının ortak adı ise fiildir. "Halk ile kesb arasındaki farka gelince, aletsiz meydana gelen şey halk, aletle meydana gelen ise kesbdir."¹¹⁸⁷ Dolayısıyla halk ile kesb arasında mecazi bir ilişki yoktur. Ancak Mu'tezile fiili; "kadir olan failden meydana gelen şey" olarak tanımlamaktadır¹¹⁸⁸

Fiil kula nispetle kesb, Allah'a nispetle halk olması fiilin kul ile Allah arasında müşterek olma problemini doğurmaktadır diyenlere ise bu iddiaların bir delile dayanmadığını söylemektedir. Müellif şöyle bir örnekle bu olayı anlatmaya çalışmaktadır. Allah tarafından yaratıldı diye Allah'la kölenin efendisi kölede ortakır demek nasıl mümkün değilse, fiillerde böyledir. Zira fiiller yaratılma yönüyle Allah'a, kesb yönüyle kula aittir. Bu ise ortaklık anlamına gelmez.¹¹⁸⁹

Kur'an-ı Kerimde yüce Allah:"Yaratanların en güzeli olan Allah ne yücedir"¹¹⁹⁰ buyurmaktadır. Bu ayeti; Allah yaratanların en güzeli ise ondan başka yaratan da vardır, şeklinde yorumlayanlara ise, "Hani iddia ettiğiniz ortaklarım nerede?"¹¹⁹¹ ayetini örnek vermekte ve nasıl ki ikinci ayet Allah'ın ortakları olduğu şeklinde yorumlanamazsa, birinci ayetten de ondan başka yaratıcı olduğu şeklinde yorumlanamaz. Müellife göre "yaratanların en güzeli" tabiri Allah'tan başka bir yaratıcı olmadığı şeklinde anlaşılmalıdır.¹¹⁹²

Fiillerin yaratılması konusunda önemli bir başka mesele ise kötülüğü yaratmanın kötülük ve sefeh olduğu şeklindeki iddiadır. Müellif kötülüğü yaratmanın bir hikmete müteveccih olduğunu söylemiştir. Zira biz ondan sefelin sadır olamayacağına inanırız. Bu durumda Allah'ın hikmetini bilemeyeceğimiz bir fiili yaratması caiz midir, değil midir diye soran müellif, eğer bu soruya caizdir dersek bu durumda ondan sefelin sadır

¹¹⁸⁶ a.g.e, vr. 179a

¹¹⁸⁷ a.g.e, vr. 182b-183a

¹¹⁸⁸ Kadı Abdulcebbar, *Muhtasaru Usûli'd- Din (Resailü'l Adl ve't- Tevhid*, Nşr. Muhammed Ammara) Kahire 1971, s. 216

¹¹⁸⁹ Sâbûnî, a.g.e, vr. 184a

¹¹⁹⁰ Müminun, 23/14

¹¹⁹¹ Maide,3/110

¹¹⁹² Sâbûnî, a.g.e, vr. 184b

olmayacağını söylemiş oluruz. Yok eğer caiz değildir dersek bu durumda yanlışta inat etmiş oluruz.¹¹⁹³

2.4.4. Güç Yetirilemeyecek Şeyle Teklif

Kelam literatüründe “teklîf-i mâ lâ yutak” şeklinde geçen bu mesele insanın gücünün yetmediğinden sorumlu tutulup tutulamayacağı anlamına gelir. İnsana gücünün yetmediğini teklif etmek aslına bakılırsa insanın takati ile ilgili bir konu iken Eş’ariler bu konuyu Allah’ın kudreti ile bağdaştırmıştır. Zira onların göre Allah’ın insanı gücünün yetmediğinden sorumlu tutması caiz değildir demek, Allah’ın tasarruflarını sınırlandırmak olur.¹¹⁹⁴

Mâtürîdî ekolüne göre ise Allah’ın kuluna gücünün yetmediğini teklif etmesi caiz değildir. Müellif “Ashabımız kişiyi gücünün yetmediğinden sorumlu tutmak sefehtir. Sefehin Allah’a nispeti ise caiz değildir. Bu âmâyâ görmeyi emretmek gibidir” demiştir.¹¹⁹⁵

Sâbûnî bu konuyu iki mezhebin tartıştığı deliller etrafında ele almıştır. Eş’ariler, “Ey rabbimiz takat getiremeyeceğimiz şeyi bize yükleme”¹¹⁹⁶ ayeti kerimesini eğer Allah’ın kullarını gücünün yetmediğinden sorumlu tutması caiz olmasaydı bu durumda Allah’a sığınmak da caiz olmazdı demişlerdir. Mâtürîdîler ise bu ayeti, bir kişinin kendisine yüklenen mükellefiyetin altından kalkamayıp ölmesi caizdir. Ancak gücünün yetmediğinden dolayı cezalandırılması caiz değildir demişlerdir. Dolayısıyla insan, bu ayette gücünün yetmediğinden sorumlu tutulmaktan Allah’a sığınmaktadır. Diğer taraftan “Allah hiç kimseyi gücünün yeteğinden başkasıyla mükellef tutmaz”¹¹⁹⁷ ayeti kerimesi de bunun caiz olmadığının açık ifadesidir.¹¹⁹⁸

Sâbûnî’ye göre yüce Allah’ın insanı gücünün yetmediğinden sorumlu tutması aklen caiz değildir. Aynı şekilde bunun caiz olmadığı nassla da sabittir. Aynı şekilde “bütün Müslümanlar, insan kudreti dâhilinde olmayan bir şeyin teklifinin asla gerçekleşmediği konusunda ittifak etmişlerdir.” Dolayısıyla bunun hilafına bir söz söylemek ümmetin icmâsına da ters düşmektedir.¹¹⁹⁹

¹¹⁹³ *a.g.e*, vr. 185a

¹¹⁹⁴ Bkz. Eş’arî, *el- İbâne*, s. 90-92

¹¹⁹⁵ Sâbûnî, *a.g.e*, vr. 187a

¹¹⁹⁶ Bakara, 2/286

¹¹⁹⁷ Bakara, 2/286

¹¹⁹⁸ Sâbûnî, *a.g.e*, vr. 188a

¹¹⁹⁹ *a.g.e*, vr. 188b

2.4.5. Allah'ın Salah ve Aslaha Riayet Etmesi

İyiye veya en iyiye yapmak anlamına gelen salah ve aslah meselesi de klasik kelamın en önemli tartışma konularından biridir. Mu'tezile ile Ehl-i sünnet mezhepleri arasında tartışılan mesele aslında önemli ilkesel arka plana dayanmaktadır. Mu'tezile Allah'ın salah ve aslaha riayet etmesi adalet ilkesi gereği vaciptir derken¹²⁰⁰ ehli-sünnet ulûhiyet vücut kabul etmez demişlerdir.

Sâbûnî de bu konuyu aynı ilke çerçevesinde tartışmış ve Allah'a vücut isnat etmenin doğru olmadığını savunmuştur. Müellif salah ve aslahın Allah'a vacip olmadığını akli ve nakli delillerinin olduğunu söylemiştir. "Nakli delillere gelince irade bahsinde saydığımız bütün (nakli) deliller bu meselede delildir."¹²⁰¹

Müellife göre bu konunun nakli delilleri ise şunlardır: Aslaha riayet etmek vaciptir demek ulûhiyet ve rubûbiyete zıttır. Çünkü rubûbiyet vücut kabul etmez. Ayrıca biz insanlar Allah'tan hayır olanı isteriz eğer salaha riayet vacip olsaydı bu durumda ona yalvarmak nankörlük olurdu. Çünkü o zaten salaha riayet etmektedir. Eğer Allah'ın aslaha riyeti vacip olsaydı bu durumda onun hidayet vermesi da bir lütuf olmazdı. Zira vacip olan bir şeyi yapmak lütuf olmaz. Ayrıca Allah kâfirler hakkında aslah olanı yaratmak mecburiyetinde olduğu halde onların hidayet gibi en aslah olan şeyi verememiştir anlamına gelir. Bir diğer yönüyle şeytanların hayatlarının kendi haklarında hayır olmadığı herkes tarafından bilindiği halde, aslaha riayetinin vacip olduğunu savunanlar bunu hayır saymış olurlar.

Sonuç olarak ehli-sünnete göre yüce Allah, mü'min kulları hakkında lütüf keremiyle muamele etmekte, lütüf keremiyle muamele etmediklerine ise kahrı ile muamele etmektedir. O kahrında da lütfunda da övgüye layıktır.¹²⁰² Müellif de aynı görüşleri paylaşmaktadır.

2.4.6. Rızık, Ecel

Önceki bölümlerde de geçtiği gibi, ehli-sünnet uleması tüm fiillerin yaratıcısı olarak Allah'ı kabul etmiştir. Dolayısıyla rızıklar da onun kudreti dâhilindedir. Allah'ın tüm varlıkların rızıklarını taksim ettiği noktasında mezhepler hemfikirdirler. Ancak haramın rızık olup olmadığı noktasında tartışma vardır.

¹²⁰⁰ Kadı Abdulcebbar, *Şerhu Usûli'l- Hamse*, s. 133

¹²⁰¹ Sâbûnî, *a.g.e*, vr. 195a

¹²⁰² Bkz. *a.g.e*, vr. 194b- 197b

Mu'tezile haram, rızık değildir derken, ehlişünnet uleması, haramı rızık saymakla beraber haramdan dolayı ceza gerektiğini söylemişlerdir. Müellife göre mezheplerin bu fikir ayrılıkları onların rızık tanımıyla alakalıdır. Mu'tezile, rızık tanımını özel mülkiyet şeklinde yapmıştır. Mâtûridîler ise, rızık tanımını canlı varlıkların kendisiyle beslendiği şey olarak yapmışlardır.¹²⁰³

Müellif, Mu'tezile'nin rızık tanımına şu eleştirileri yapmıştır. Yüce Allah Kur'an'da şöyle buyurmuştur: "Yeryüzünde hareket eden hiçbir canlı yoktur ki rızıkı Allah'a ait olmasın."¹²⁰⁴ Bu ayette de ifade edildiği üzere yeryüzündeki tüm canlıların beslenmesi rızık olarak ifade edilmektedir. Ancak insan dışındaki varlıklarda özel mülkiyetin olmadığı açık iken, rızık; özel mülkiyet olarak tanımlamak doğru olmaz.

Ayrıca müellif, haram rızık insanın kendi rızıkını helal olmayan yollardan elde etmeye çalışması şeklinde yorumlamaktadır. Zira rızık veren Allah, onu elde etmenin meşru yollarını da göstermiştir. Ancak gayri meşru tüm yollar cezayı gerektirmektedir ki müellif bunu şu şekilde açıklamaktadır. "Bunun örneği şuna benzer; Bir padişah askerlerine yetecek kadar geçimlik vaat eder. Ancak onlara buna ulaşmak için edeple istemenin yollarını öğretir. Fakat bu askerler hadlerini aşar, hazinenin kapılarını kırarlar, fakat kendi hakları olan kadarını alırlar. Bu durumda padişahın vaat ettiği kadarını aldıklarından şüphe yoktur. Fakat hadlerini aştıkları ve edepsizlik yaptıkları için en acı cezaya çarptırılırlar." İşte haram yollardan rızık elde etmek buna benzer.¹²⁰⁵

Ecel konusunda ise müellif, ecelin tek olduğunu ve değişmeyeceğini söylemektedir. Zira bir kişi Allah'ın takdir ettiği ecelle ölür. Öldürme olayı katilin fiiliyle gerçekleşmez. Ömrün uzaması ve kısalması Allah'ın ezeli ve ebedi ilmi dâhilindedir. Onun için Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi kişinin iki eceli yoktur.¹²⁰⁶ Zira Mu'tezililer kişi eğer öldürülme ömrünün geri kalanını yaşayacaktı derler.

2.4.7. Kaza ve Kader

Kaza ve kader konusu şu ana kadar değinilen tüm tecviz ve tadil konuları ile alakalı bir konudur. Ehlişünnet kaza ve kader inancını imanın esasları arasında saymıştır. Ancak İslam mezhepleri arasında kader inancını reddedenler de olmuştur. Müellif, "Ehl-i hak kulların tüm fiillerinin Allah'ın kaza ve kaderi ile gerçekleştiğini

¹²⁰³ a.g.e, vr. 197b

¹²⁰⁴ Hud, 11/6

¹²⁰⁵ Bkz. Sâbûnî, a.g.e, vr. 197b- 198a

¹²⁰⁶ Bkz. a.g.e, vr. 198a-b

söylemiştir. Mu'tezile ise küfür ve isyan Allah'ın kazası ve kaderi ile değildir, demiştir”¹²⁰⁷ diyerek söze başlar. Devamında kaza ve kader kavramlarının tanımını yapmıştır.

Sâbûnî, bu bölümde Allah dışında her şeyin hâdis olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla onun dışında hayır olsun şer olsun bütün fiiller ondan sadır olmuştur. Yine müellife göre hayrın da şerrin de Allah'tan geldiğine iman, nakli delillerle açıkça ortaya konmuştur.¹²⁰⁸ Yüce Allah şöyle buyurmuştur: “Biz her şeyi bir kader ile yarattık.”¹²⁰⁹ Hz. Peygamber (a.s) şöyle buyurmuştur: “Kader, hayrı da şerri de Allah'tandır.”¹²¹⁰

2.5. El- Kifaye’de İman ve Bazı Semiyat Bahisleri

Bu bölümde kelim meselelerinin ilki olan büyük günah, şefaat iman İslam konuları ele alınacaktır. Müellif, iman ve İslam konularından hemen önce büyük günah konusunu işlemiştir. Bu da aslında iman tanımları ile büyük günah ilişkisi arasındaki ilişkiye dayanır. Zira “ İslam kelim okullarının benimsedikleri iman tanım ve anlayışları tetkik edildiğinde, tartışmanın temel gayesinin büyük günah işleyen durumunu tanımlama amacını güttüğü anlaşılmaktadır.”¹²¹¹ Bu konular dışında, müellifin çok az yer ayırdığı ahiret bahislerini de metni başlıklara boğmamak için bu başlık altında değerlendirmeyi uygun bulduk.

2.5.1. Büyük Günah İşleyenin Durumu

Büyük günah işleyenin durumu kelim ilminde önemli tartışmaların başında gelir. İslam dünyasında ilk siyasi fırkalardan olan Haricilerle başlayan tartışma, kelim sürekli güncelliğini koruyan konularından olmaya devam etmiştir. Hariciler büyük olsun küçük olsun günah işleyen kimsenin kâfir olduğunu söylemişlerdir. Mu'tezile ise büyük günah işleyen kimsenin ne mü'min ne de kâfir olacağını ikisinin arasında bir yerde olduğunu söylemişlerdir. Mürcie ise iyilik nasıl küfre zarar vermiyorsa günah da imana hâlel getirmez demişlerdir. “Ehl-i Sünnet ise; -Allah onlara rahmet eylesin-

¹²⁰⁷ a.g.e, vr. 199a

¹²⁰⁸ a.g.e, vr. 199a-b

¹²⁰⁹ Kamer 54/49

¹²¹⁰ Müslim, İman, 8

¹²¹¹ Özarslan, a.g.e, s. 41

(büyük günah işleyen) mü'min olur fakat emre karşı geldiğinden dolayı asi olarak adlandırılır. Emirden çıktığı için fâsik diye adlandırılması caizdir” demişlerdir.¹²¹²

Sâbûnî ise, bütün bu görüşleri verdikten sonra; imanın tasdik olduğunu söyler. Dolayısıyla tasdiki tekziple değiştirmeden bir kişinin kâfir olamayacağını, küfürle iman arasında bir orta yer olmadığını ancak şüphenin farklı olduğunu ve şüphenin ise küfür olduğu konusunda ittifak olduğunu söylemektedir.¹²¹³

Müellif devamda; “Ey iman edenler, nasuh bir tövbe ile tövbe ediniz. Umulur ki Allah sizden kötülüklerinizi giderir”¹²¹⁴ benzeri günah ve iman kavramlarının bir arada geçtiği ayetleri örnek vererek, günah işleyen kimsenin kâfir olmayacağını savunmuştur. Aynı şekilde ümmet, Hz. Peygamber’den (a.s) beri günümüze kadar vefat eden her Müslüman’ın cenaze namazını kılmayı gelenek haline getirmiştir ki bu dua, kişinin büyük günah işlediği açık olan durumlarda bile yapılır. Anne babaya ve mü'minlere yapılan dualar da böyledir.¹²¹⁵

Müellif, iman eden kimsenin cennete gideceğini savunur. Kendilerini ehli adl olarak niteleyen Mu'tezile'nin mü'min kimsenin ebedi cehennemde yanacağını söylemesinin hayret verici bir durum olduğunu söyler. Zira Allah ebedi cehennemin sadece küfürle olacağını söylemiştir. Ayrıca yüce Allah kendini affedici, çok affeden olarak nitelemiştir.¹²¹⁶

Mu'tezile'nin kendi fikirlerine delil olarak sundukları “Kim bir mü'mini müteammiden öldürürse onun cezası içinde ebedi kalmak üzere cehennemdir”¹²¹⁷ ayeti kerimesinde ise kast edilenin, bir mü'mini öldüren kâfir olduğunu söyler.¹²¹⁸

Günah ile ilgili bir diğer önemli mesele ise günahların büyük günah ve küçük günah olarak taksimi meselesidir. Aslına bakılırsa “büyük günah sorunundaki görüş uyuşmazlıkları imanın amelle ilişkisinin değişik biçimlerde anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Yani ameller, dinin emrettiği ibadetler vb. gibi pratikleri yapmak, kişinin imanının bir parçası mıdır yoksa değil midir?”¹²¹⁹ Amelin imandan bir parça olup olmadığı sorusu, gûnahta bu ayrımın temel sebebidir.

¹²¹² Sâbûnî, *a.g.e.*, vr. 200b, Kadı Abdulcebbar, *Şerhu Usûli'l- Hamse*, s. 697, Eş'arî, *Makâlât*, s. 70,81,

¹²¹³ Sâbûnî, *a.g.e.*, vr. 201a

¹²¹⁴ Tahrîm, 66/8

¹²¹⁵ Sâbûnî, *a.g.e.*, vr. 202a-b

¹²¹⁶ *a.g.e.*, vr. 202b

¹²¹⁷ Nisa, 4/93

¹²¹⁸ Sâbûnî, *a.g.e.*, vr. 204a

¹²¹⁹ Özarslan, Selim, *Kelâmda Tevbe*, Ankara, 2003, s. 36

Müellif de büyük günah küçük günah konusuna önemli yer ayırmıştır. “Sonra insanlar büyük ve küçük günahlar konusunda ihtilafa düştüler. Bazıları küçük günahı inkâr ettiler, dediler ki; kişinin Allah’ın emrine karşı geldiği her fiil büyük günahdır. Onlardan bazıları da, kişinin ısrar ettiği günah büyük günah, kişinin işlediğinde istiğfar ettiği günah da küçük günahdır, demişlerdir.” Müellif, günahların büyük ve küçük olarak taksim edilmesi gerektiğini söyler.¹²²⁰

Büyük günahla ilgili önemli bir diğer mesele ise tanımı ile ilgilidir. Kelamcılar büyük günahı farklı şekillerde tarif etmişlerdir.¹²²¹ Bu tanımlar; ateş ile korkutulan günahlar, had gerektiren günahlar veya her günah bir başka günaha göre küçük veya büyük günahdır şeklindedir. Müellif bütün bu tanımları ayrı ayrı verdikten sonra en büyük günahın küfür olduğunu söyler.¹²²² Müellifin bu ifadesinden de aslında günahları büyük ve küçük diye taksim ederken onları bir dereceye tabi tuttuğu anlaşılır.

2.5.2. Şefaât

Günah sahibinin günahının affedilmesi anlamına gelen şefaât meselesi de kelamın önemli tartışmalarından biridir. Müellif, şefaatin caiz olduğunu ifade etmektedir. Allah’ın günah işleyenin günahını vasıtasız affetmesi caiz olduğu gibi nebi, resul ve bunların dışındakilerin şefaât etmeleri de caizdir.¹²²³

Ayrıca müellif şefaât konusunda Hanefî meşhuru olarak ifade edilen hadislerle de müracaat etmiştir. Bu konu da çeşitli hadislerle yer veren müellif, aslında bu hadislerin ahad hadisler olduğunu söyler. Ancak çeşitli hadis kaynaklarında çok sık ve farklı lafızlarla geçen bu hadisler şöhret derecesine ulaştıkları için bu hadisleri inkâr bidat ve dalalet olur.¹²²⁴

Sâbûnî, son olarak da büyük günah işleyen kimse için şefaati yok saymak onu ümitsizliğe iter demektedir. Şefaate inanmak insana ümit verir. Yüce Allah da ye’si yermiş ve mü’min için yasaklamıştır.¹²²⁵

¹²²⁰ *a.g.e*, vr. 205b

¹²²¹ Cürcanî, *a.g.e*, s. 192

¹²²² Sâbûnî, *a.g.e*, vr. 205b

¹²²³ *a.g.e*, vr. 206a

¹²²⁴ *a.g.e*, vr. 206b

¹²²⁵ *a.g.e*, vr. 206b

2.5.3. İman ve İslam

Sâbûnî, iman ve İslam konularını beş başlık altında ele almıştır. Her başlık altında ayrı bir meseleyi değerlendirmiştir. Biz bu başlık altında iman ve İslam’la ilgili bu meseleleri bir arada vermeye çalışacağız.

Bu meselelerin birincisi imandan sorumlu olmak vahiyle mi yoksa akılla mı olacağı sorusudur. İmandan sorumlu olmak sorusu ile beraber akıl imanının ne kadarından sorumlu olur sorusu da bu meselenin önemli bir parçasıdır.

“Hariciler, Mülhide, Rafizîler ve Müşebbihe akılla hiçbir şey vacip olmaz dediler. Akılla imanın güzelliği de küfrün kötülüğü de bilinmez. Bunlar ancak şeriatla bilinir. Eş’ariye ise akılla bir kısım şeylerin iyiliği ve kötülüğü bilinir ancak akılla bir şey haram veya vacip olmaz, akıl bütün bilgileriyle şeriata tabidir demişlerdir. Mu’tezile ise, nimet verene şükür akılla bilinir ve aklın yaratılmışların faydasına olduğuna hükmettiği şeylerin (hükmü) sabit olur, demişlerdir.”¹²²⁶

Müellif ise akılla bazı şeylerin iyiliği veya kötülüğünün bilinebileceğini kabul eder. Ancak Mu’tezile ile aralarındaki farka işaret eder. “Bizim kavlimizle Mu’tezilenin kavli arasında bir fark vardır. Onlar nasıl ki insan kendi fiillerini kendisi yaratır diyorlarsa, aynı şekilde akıl da vacibi sabit kılar derler. Bize göre ise akıl vacibi bilir, vacip kılan ise yüce Allah’tır. Vacip kılan gerçekte Allah’tır ancak bunu peygamberler vasıtası ile yapar. Burada açığa çıkmıştır ki hidayet veren de vacip kılan da Allah’tır. Ancak bunu akıl vasıtası ile yapar.”¹²²⁷

Müellif, aklın şeriatı bilmek için bir vasıta olduğunu, akıl olmadan vahyin anlaşılamayacağını söyler. Fakat eğer vahiy gelmezse insan Allah’ı tanımakla ona şükretmekle ve onu birlemekle sorumlu olurdu. Ancak bunun dışındaki tüm sorumluluklar ancak vahiyle sabit olur demektedir. Bunu insaf sahibi olan ve hatasında ısrarcı olmayan herkes kabul eder demektedir.¹²²⁸

İmanla ilgili bir diğer mesele ise iman mahiyetiyle ilgilidir. İmanın mahiyeti ile ilgili İslam âlimleri büyük ihtilaflara düşmüşlerdir. İmanın tanımını yaparken iman amel ilişkisini göz önünde bulundurmuşlardır. Zira kelam tartışmalarının temelini oluşturan büyük günah meselesi ve dolayısıyla iman amel ilişkisi iman mahiyeti ile ilgili konulardır. Bu konuda önemli kavramlar ise amel, marifet, tasdik ve ikrar

¹²²⁶ a.g.e, vr. 207a, Eş’arî, *Makâlât*, s. 52, 78, Kadı Abdülcabbar, *Muhtasar*, s. 170-171

¹²²⁷ Sâbûnî, a.g.e, vr. 207a

¹²²⁸ a.g.e, vr. 207b -208b

kavramlarıdır. İslam âlimleri imanı tarif ederlerken bu kavramları kendi itikadî görüşlerine uyacak bir dikkatle kullanmışlardır.

“Malik, Evzaî, Şafîî, ve Hadis ehli iman; kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve rükünlerle amel etmektir dediler. Mâtürîdîlerin çoğu iman kalp ile tasdik dil ikrardır demişlerdir. Bısr b. Ğıyas el- Merisi, İbn Ravendî: iman tasdikten ibarettir çünkü tasdik kalp ve dil ile olur demişlerdir. Abdullah b. Said el- Kattanî ve Fadl er- Rakkaş: İman kalbin marifeti ile ikrardan ibarettir. Kerramiyye: İman ikrardan ibarettir demiştir. Kaderî’lerden Cehm b. Safvan iman marifettir demişlerdir. Muhakkık âlimlerimiz ise imanın kalp ile tasdikten ibaret olduğunu söylemişlerdir. Dil ile ikrar ise sadece dünyada Müslüman ahkâmının yürütülmesi için gereklidir.”¹²²⁹

Müellif, imanın tasdikten ibaret olduğunu kanıtlamak amacıyla ayetlerden çeşitli örnekler vermiş daha sonra ise hadislerden örnekler vermiştir. Dilin ikrarının ise kalpte geçen bilinen için gerekli olduğunu söyler. Bununla alakalı olarak bir kişi ikrar ediyor fakat kalp ile tasdik etmiyorsa bu bize göre mü’min, Allah indinde kâfirdir. Aynı şekilde kalp ile tasdik edip dil ile ikrar etmeyen de bize göre kâfirken Allah indinde mü’min olur. İmanın marifet olduğunu söylemek, -her bilgin mü’mindir- anlamına gelir diyen müellif marifetin tek başına imanı ifade etmediğini savunur.¹²³⁰

Mukallidin iman meselesi de iman konularının önemlilerindendir. Mukallid: Aklî veya naklî bir delil aramaksızın başkasının başkasına ait söz veya fiilin doğruluğuna inanan, ona bağlanan kimse demektir. Mu’tezile, mukallidin mü’min olmayacağını söylemiştir. Her bir meseleyi, aklının yardımıyla, mukabil şüpheyi bertaraf edebilecek şekilde bilmedikçe mü’min sayılmaz demiştir.¹²³¹

Müellif ise, ehli kelamın çoğunluğuna göre mukallidin imanının sahih olduğunu söylemiştir. Çünkü iman tasdikten ibarettir. Zira birisine bir haber verildiğinde bu kişi bu haberi tasdik ettiğinde onun için habere inandı denmesi doğru olursa, mukallit kimse de inanılması gereken şeylere inandığı için mü’min sayılır.¹²³²

İman konusunda önemli bir diğer mesele ise imanda istisnadır. Birinin ben inşallah mü’minim demesi gibi imana hâlel getirecek bir söz söylemesi caiz midir? Müellif imanda istisnanın caiz olmadığını söylemektedir.¹²³³

¹²²⁹ a.g.e, vr. 208b

¹²³⁰ a.g.e, vr. 209b- 210a

¹²³¹ a.g.e, vr. 211a

¹²³² a.g.e, vr. 211a

¹²³³ a.g.e, vr. 211b

İman meselesinde bir başka mesele ise imanda artma ve eksilmenin olup olmaması ile ilgilidir ki bu konuda müellif imanın tasdikten ibaret olduğunu söylediği için imanın aslında artma ve eksilme olmadığını söyler. Ancak iman edilecek şeyler bakımından artış ve eksilme olabilir.¹²³⁴

İman –İslam konuları ile ilgili müellifin ele aldığı son konu ise iman ve İslam kavramları arasındaki farktır. Daha önce de ifade edildiği gibi müellif, imanı tasdik olarak tanımlamaktadır. “İslam ise boyun eğmek ve teslimiyet anlamlarına gelir” demektedir. Ancak kelime anlamı bakımından aralarında farklılık arz etseler de müellif ehlişünnet ulemasının bu kelimeleri birbirinden ayırmadığını söylemektedir. Çünkü iman İslamsız İslam ise imansız tasavvur edilemez. Müellif, Rasulullah’ın (a.s) insanları itikadî bakımdan mü’min, kâfir ve münafık diye üçe ayırdığını bu kategori içinde Müslüman diye bir kategori olmadığını söylemektedir.¹²³⁵ Dolayısıyla imanla İslam kavramları arasında böyle bir ayrıma gitmenin anlamsız olduğunu savunmaktadır. Bu ise, kişilerin iman edip Müslüman olmadıklarını veya tersi bir durumu savunan anlayışa ve bu kavramları istismar edenlere karşı söylenmiştir.

2.5.4. Bazı Semiyat Bahisleri

“Semiyat kelam konularından aklî delillerle sabit olmayıp yalnızca peygamber aracılığı ile yüce Allahtan işitilen naklî delillerle sabit olan itikadî hükümlerdir.”¹²³⁶ Durum böyle olunca semiyat konuları tamamen imanla alakalı ele alınmıştır.

Müellif, sem’iyat bahislerine ayırdığı başlıkta; işitme yoluyla iman edilmesi vacip olanlar demektedir. Dolayısıyla sem’iyat bahisleri için aklî istidlali gerekli görmemiştir. Müellif konuya aklın hükümleri ile başlar.“Aklın hükümleri üç kısımdır. Bunlar: Vacip, mümteni’ ve caizdir. Vacip olan Allah’ın zatı ve sıfatlarına (imandır). Mümteni’ olan ise yüce Allah’a şirk koşulması, ona çocuk, benzerlik, yalan veya sefeh isnat edilmesidir. Caiz ise varlığı ve yokluğu aklen tasavvur edilebilen anlamına gelir. Bu kısım mümkün diye de nitelendirilir. Aklın yolu bu gibi durumlarda tasdiktir. Eğer bir konuda kesin bir delil varit olduysa, varlığına karar verildiyse buna iman etmek vacip olur.”¹²³⁷

¹²³⁴ a.g.e, vr. 212a

¹²³⁵ a.g.e, vr. 213b

¹²³⁶ Özarslan, Selim, *İslam’da Ölüm ve Diriliş Öğretisi*, Konya, 2001, s. 141-142

¹²³⁷ Sâbûnî, a.g.e, vr. 213b

Müellif, devamında ise iman edilmesi vacip olan ahiretle ilgili konuları saymıştır. Bunlar “kabir azabı, ölümden sonra diriliş, cesetlerin haşrı, kitapların okunması, amellerin tartılması, sırat, şefaât, cennet, ateş ve yüce Allah’ın bu ikisinde dostları ve düşmanları için yarattıklarıdır.”¹²³⁸

Kabir meselesine gelince; Mu’tezile kabir azabını reddetmiştir. Ancak Ehl-i sünnet uleması kabir azabının hak olduğunu söylemişlerdir. Sâbûnî de aynı şekilde kabir azabının hak olduğunu aynı şekilde münker ve nekirin suallerinin hak olduğunu söylemiştir. Sâbûnî bu görüşlerini daha çok ahad olduğu bilinen haberlere dayandırmıştır.¹²³⁹

Müellife göre ölümden sonra diriliş bedenen olacaktır. Bu konudaki nassları verdikten sonra kitapların okunmasının ve mizanın hak olduğunu söylemektedir. Ancak mizanın mahiyeti hakkında bilgimiz yoktur, ancak yüce Allah kullarının amellerini bir şekilde tartacak güçtedir. Bunun mahiyeti hakkında ise malumat verilmemiştir.

“Sırat köprüsü ise; cehennemin üzerine kurulmuş bir köprüdür. Kimi insanlar yıldırım gibi, kimileri rahvan atlara binmiş gibi, kimisi yürüyerek, kimisi ise bu köprüyü karıncalar gibi yüz üstü sürünerek geçecektir” diyen müellif, devamında ise şefaatin de hak olduğunu söylemektedir.¹²⁴⁰

Semiyat bahislerinde cennet ve cehennem konusu önemli bir yer işgal eder. Cennet ve cehennem ile ilgili iki önemli tartışma konusu vardır. Birinci mesele; cennet ve cehennemin yaratılmışlığı ve şu an mevcut olup olmadıklarıdır. Kelamcılar bir kısmı; cennet ve cehennem şu anda mevcuttur derken, diğer bir kısmı ise; şu anda mevcut değildir, kıyamet günü yaratılacaklardır demişlerdir. Bu tartışmaların ikincisi ise; cennet ve cehennemin ebediliği ile ilgilidir. Kelamcılar bu konuda da farklı kanaatler ileri sürmüşlerdir. Bazı kelamcılar, cennet ve cehennem ebedidir derken, diğer bazıları ise ebedi değil her ikisi de sonludur demişlerdir. Bununla beraber cennetin ebedi, cehennemin ise sonlu olduğunu söyleyenler de olmuştur.¹²⁴¹

Müellife göre ise cennet ve cehennem, Mu’tezile’nin gayrına şu anda mevcuttur ve yaratılmışlardır. Onların yaratılmış olduklarına inanmak da vaciptir.

Cennet ve cehennemle ilgili bir başka önemli tartışma olan ebediyet konusunda ise; her ikisinin de içindekilerle beraber sabit ve ebedi olduklarını söyler. Aynı şekilde

¹²³⁸ a.g.e, vr. 213b- 214a

¹²³⁹ a.g.e, vr. 214b

¹²⁴⁰ a.g.e, vr. 216a

¹²⁴¹ Bkz. Özarslan, a.g.e, s. 315-350

ahiretle ilgili mütevâtir nasslarda geçenlerin cümlesi haktır ve hepsine iman etmek gerekir demektedir. Dolayısıyla cennet ve cehennemin ebedi oldukları nasslarla sabittir demeye getirmektedir.¹²⁴²

Başta da ifade ettiğimiz gibi Sâbûnî, sem'îyyat bahislerinin aklen mümkün olduklarını söylemiştir. Aklen mümkün olan şeyler hakkında eğer nass varit olmuş ise, iman etmek vacip olur. Dolayısıyla semîyyat bahisleri ile ilgili daha önce geçen tüm konulara iman etmek vaciptir.

¹²⁴² *a.g.e*, vr. 216a-b

SONUÇ

Bu çalışmamızda Mâtürîdî düşüncesinde önemli bir yeri olan Nurettin es-Sâbûnî'nin *el-Kifâye* adlı eserini tahkik etmek istedik. Eserin Arapça metnini tahkik etmekle beraber eserin kelimine katkılarını değerlendirmek de bir başka hedefimiz olmuştur.

Eser, daha önce de ifade ettiğimiz gibi Mâtürîdî kelim literatürüne ait en önemli ve en kapsamlı eserlerden bir tanesidir. Sâbûnî'nin bu eseri her ne kadar *el-Bidâye* adlı eseri kadar meşhur olmamışsa da, klasik kelim konularının tamamını ayrıntılı sayılabilecek şekilde ele almasından dolayı da önem taşımaktadır. Eser ayrıca yazıldığı dönem ve bölge itibarıyla Eş'arî kelamının etkisinde kalmadan yazılmış olması yönüyle de önem taşımaktadır.

Sâbûnî, bu eserinde kelim meseleleri nezih bir dille işlemiştir. Aynı zamanda kelim konularını ayrıntılı bir şekilde tartışmak yerine farklı görüşleri vermeyi ve görüşleri Mâtürîdî bakış açısıyla değerlendirmeyi hedeflemiştir. Onu için eser, daha çok bir Mâtürîdî kelim ders kitabı izlenimi vermektedir.

Müellif, eserinde klasik kelim konularını yine klasik Mâtürîdî literatürün ele aldığı sıra ile işlemiştir. Bu eserinde kelim ilmine yönelen eleştirilere cevap verdikten sonra, kelim ilminin faziletini anlatmış ve bu ilmin birilerinin söylediği gibi bidat bir ilim olmadığını kanıtlamaya çalışmıştır. Kelama göre bilginin tanımı ve kaynakları; ilahiyat, nübüvvet, iman ve semiyat bahisleri yazarın ele aldığı diğer konulardır.

Müellif, görüşlerini kanıtlamaya çalışırken aklî istidlale başvurmuştur. Bu anlamda gerek klasik mantığın ilkelerini gerekse felsefî istidlali kullanmayı ihmal etmemiştir. Sâbûnî'nin görüşlerini değerlendirirken ifade edildiği gibi müellif, önce farklı mezheplerin görüşlerini vermiş, daha sonra bu konuda Hanefî- Mâtürîdî ekolüne ait görüşün doğruluğunu kanıtlamaya çalışmıştır. Ancak aklî istidlal yaparken kendinden önceki ulemayı aştığı da söylenemez. Hatta zaman zaman kendinden önceki ulemanın gerisinde kaldığı da söylenebilir.

Aklî istidlalin yanında naklî istidlale de başvuran müellif, zaman zaman ahad haberlere de başvurmuştur. Ancak daha önce de ifade ettiğimiz gibi ahad haberleri delil olarak kullanırken verdiği haberlerin meşhur haberler olduğu söylemiştir. Müellife göre meşhur haberler mütevâtir hükmündedir ki meşhur haberin inkârı bidattir.

Hadisçiler tarafından Hanefi meşhuru olarak ifade edilen bu haberler, eserde muhtelif bölümlerde istidlal için kullanılmıştır.

Eseri tanıtırken ifade ettiğimiz gibi bu eser Hanefi- Mâtürîdî ekolünün önemli ve taammüm bulmuş bir eseridir. Gerek işlediği konular, gerek müellifin yaşadığı bölge ve gerekse müellifin yaşadığı devrin özelliklerini yansıtmaları bakımından büyük önem taşımaktadır.

Ayrıca tabâkat kitaplarında müellifin şahsı ve ilmi şahsiyeti ile ilgili bilgilerin sınırlı olması araştırmamızda önemli bir sorun olmuştur. Bu bilgilerin eksikliği de müellifin sadece kelim alanında eser vermiş olmasına bağlanmaktadır.

Son olarak tahkik ve tetkik etmeye çalıştığımız bu eserin yazıldığı dönemin ilim anlayışına ışık tuttuğu kanaatindeyiz. Bu çalışmamızın esere ulaşmada araştırmacılara büyük kolaylık sağlayacak olması, bizim için büyük önem taşımaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

- ARUÇI, Muhammed, *El-Kifâye*, DİA, Ankara, 2002
- ARUÇI, Muhammed, *Sâbûnî Nureddin*, DİA, İstanbul, 2008
- BEYÂDÎ, Kemaleddin, Ahmed b. Hasan b. Sinan, *İşarâtu'l- Meram*, Mısır, 1949
- BROCKELMAN, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Leiden: E. J. Brill, I-II., 1943-1949
- BUHARÎ, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el- Camiu's- Sahih*, İstanbul, 1981
- CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerif Muhammed b. Ali, *Kitabu't- Ta'rifat*, Beyrut, 1985
- CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerif Muhammed b. Ali, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I-II., Kahire, 1325
- ÇELEBÎ, İlyas, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, İstanbul, 2002
- EBÛ HANİFE Numan b. Sabit, *el- Fıkhu'l- Ekber*, (*Akâid Risâleleri*, Haz. Ali Nar) Ankara, 1994
- EŞ'ARÎ, Ebu'l-Hasen b. Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l- İslamiyyin ve İhtilâfu'l- Musallîn*, Kahire, 2009
- EŞ'ARÎ, Ebu'l-Hasen b. Ali b. İsmail, *el- İbane an Usûli'd- Diyâne*, Beyrut, 2009
- GÖLCÜK, Şerafeddin, *Kelam Tarihi*, Konya, 1992
- İBN KUTLUBOĞA, Kasım b. Kutluboğa b. Zeynuddîn, *Tacu't- Terâcim fî Tabakatü'l- Hanefiyye*, Bağdat, 1962
- KADI Abdülcebbar, *Muhtasarü Usûli'd- Din (Resailü'l Adl ve't- Tevhid*, Nşr. Muhammed Ammara) Kahire, 1971
- KADI Abdülcebbar, *Şerhü'l Usûli'l- Hamse*, Kahire, 1988
- KÂTİP çelebî, *Keşfu'z- Zünun an Esma'il- Kutubi ve'l- Fünun*, I-II, İstanbul, 1914
- KURAŞI, Ebu Muhammed Abdülkaadir b. Muhammed, *el- Cevahiru'l- Mudiyye fî Tabakati'l-Hanefiyye*, I-II, Haydarabad, 1332
- MATURÎDÎ, Ebû Mansur, *Kitabü't- Tevhid*, trc. Bekir Topaloğlu, Ankara, 2009
- NESEFÎ, Ebu'l – Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tabsiratü'l- Edille fî Usuli'd- Din*, I-II., Thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, Ankara, 2003-2004
- ÖZARSLAN Selim, *Mâtürîdî Kelâmcısı İbn Hümâm'ın Kelâmî Görüşleri*, Ankara, 2003
- ÖZARSLAN, Selim, *Kelâmda Tevbe*, Ankara, 2003
- ÖZARSLAN, Selim, *İslam'da Ölüm ve Diriliş Öğretisi*, Konya, 2001
- ÖZARSLAN, Selim, *Pezdevî'nin Kelâmî Görüşleri*, Ankara, 2010

- RAGIP PAŞA, Muhammed, *es- Seḫinetü 'r- Ragıp ve Deḫinetü 'l- Metalib*, Bulak, 1282
- RAZÎ, Fahreddin, *el- Münazarat*, Beyrut, 1992
- SÂBÛNÎ, Nureddin Ahmed b. Mahmud, *el- Bidaye fî Usulid- Din*, thk. Bekir Topaloğlu, Ankara, 2000
- SÂBÛNÎ, Nureddin Ahmed b. Mahmud, *el- Kifaye fî Şerhi 'l- Bidaye fî Usûli 'd-Din*, Süleymaniye ktp. 297-3
- SÂBÛNÎ, Nureddin Ahmed b. Mahmud, *el-Muntaka min I'smetü 'l- Enbiya*, Süleymaniye ktp. Laleli, 2426
- SUYÛTÎ, Hafız Celaleddin Abdurrahman, *Camîu 'l- Ehadis Camîu's – Sağir ve Zeveiduhu ve 'l-Camîu 'l- Kebir*, I-IX., Beyrut, 1995
- TAFTÂZÂNÎ, Sa'duddîn Mesud b. Ömer, *Şerhu 'l Akaid*, İstanbul, 1315
- TOPALOĞLU, Bekir, *Mâtürîdiyye Akaidi*, Ankara, 2005

ÖZGEÇMİŞ

1980 yılında Adıyama'nın Kahta ilçesinde doğdu. İlkokulu kendi köyünde okuduktan sonra 1991 yılında Kahta İmam Hatip Lisesine başladı. 1996 yılında liseden mezun oldu. 1997 yılında başladığı Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden 2002 yılında mezun oldu. 2003 yılında İmam Hatip olarak göreve başladı. 2005-2008 yılları arasında İstanbul Pendik Haseki Eğitim Merkezinde ihtisas yaptı. 2011 yılında kurumlar arası geçişle Milli Eğitim Bakanlığına Öğretmen olarak atandı ve Şu anda Kahramanmaraş'ta İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmeni olarak görev yapmaktadır.