

المنافى تعدد ذوات لا وجود ذات بصفات ثابتة لها فهذا هو عين الكمال وحكى عن عمرو بن عبيد رأس المعتزلة انه كان يقول أن الله تعالى عالم بذاته لا لعلم قام به وهكذا فوقف عليه اعرابى فسمع كلامه فانشأ يقول أراك سقيم الفهم يا عمرو جاهلا عديم الحجى والعلم مسترذل النظر اترضى اذا ما قال يا عمرو قائل : أبوك عالم دون علم ولا نظر حلیم بلا حلم تقى بلا تقى : سمیع بلا سمع بصیر بلا بصر جواد بلا جود وفى بلا وفى : جمیل بلا حسن حمى بلا خفر شجاع بلا بطل رضى بلا رضى : أمين بلا امن خطير بلا خطر مديحا تراه أو هجاء وسبة : فلا أنت الا فى ضلال على خطر اه وياتى ان شاء الله الرد البالغ عليهم فى بحث استحالة المعية بالذات وبحث الصوت والكلام وفى هذا الفصل أيضا (وفى فتح البارى) وأما أهل السنة ففسروا التوحيد بأنه نفي التشبيه والتعطيل ومن ثم قال الجنيد فيما حكاه أبو القاسم القشيري التوحيد افراد القديم من المحدث وقال أبو القاسم التيمى فى كتاب الحجة التوحيد مصدر واحد يوحد ومعنى وحدت الله اعتقده منفرداً بذاته وصفاته لا نظير له ولا شبيهه وقيل وحدته علمته واحدا وقيل سلبت عنه الكيفية والكمية فهو واحد فى ذاته لا انقسام له وفى صفاته لا شبيه له وفى الهيبة وملكوته وتديره لا شريك له ولا رب سواه ولا خالق غيره وقيل توحيد الله الشهادة بأنه اله واحد وهذا هو الذى يسميه بعض غلاة الصوفية توحيد العامة قال وقد ادعى طائفتان فى تفسير التوحيد أمرين اخترعوهما (أحدهما) تفسير المعتزلة له وقد كانوا يسمون أنفسهم أهل العدل والتوحيد وعنوا بالتوحيد ما اعتقدوه من نفي الصفات الالهية لان اعتقادهم أن اثباتها يستلزم التشبيه ومن شبه الله تعالى بخلقه اشرك وهم فى النفي موافقون للجهميه وياتى تعريفهم قريبا (الثانى) تفسير غلاة

الصوفية فان أكابرهم لما تكلموا في مسألة المحو والفناء وكان مرادهم بذلك المبالغة في الرضى والتسليم وتفويض الامر بالغ بعضهم حتى ضاهى المرجئة في نفي نسبة الفعل الى العبد وجر ذلك بعضهم الى معذرة العصاة ثم غلا بعضهم فعذر الكفار ثم غلا بعضهم فزعم أن المراد بالتوحيد اعتقاد وحدة الوجود وعظم الخطب حتى ساء ظن كثير من أهل العلم بمتقدميهم وحاشاهم من ذلك وقد مر كلام شيخ الطائفة الجنيد وهو في غاية الحسن والايجاز وقد رد عليه بعض من قال بالوحدة المطلقة فقال وهل من غير ولهم في ذلك كلام طويل ينبو عنه سمع كل من كان على فطرة الاسلام والله المستعان اه (فرق المقرين بالاسلام خمس) قال ابن حزم في كتاب الملل والنحل فرق المقرين بملة الاسلام خمس أهل السنة ثم المعتزلة ومنهم القدرية ثم المرجئة ومنهم الجهمية والكرامية ثم الرافضة ومنهم الشيعة ثم الخوارج ومنهم الازارقة والاباضية ثم افترقوا فرقا كثيرة واصلة الى ما أخبر به صلى الله تعالى عليه وسلم من أن هذه الامة ستفترق الى ثلاث وسبعين فرقة الناجية منها واحدة وقد بين أبو اسحاق الشاطبي جميع الفرق في كتابه الاعتصام بالكتاب والسنة واكثر افتراق أهل السنة في الفروع وأما في الاعتقاد ففي نبد يسيرة وأما الباقيون ففي مقالاتهم ما يخالف أهل السنة الخلاف البعيد والقريب فاقرب فرق المرجئة من قال الايمان التصديق بالقلب واللسان فقط وليست العبادة من الايمان وأبعدهم الجهمية القائلون أن الايمان عقد بالقلب فقط وان أظهر الكفر والتثليث بلسانه وعبد الوثن من غير تقية والكرامية القائلون بان الايمان قول باللسان فقط وان اعتقد الكفر بقلبه وساق الكلام على بقية الفرق ثم قال فأما المرجئة فعمدتهم الكلام في الايمان والكفر فمن قال ان العبادة من الايمان وانه يزيد وينقص ولا يكفر

مؤمننا بذنوب ولا يقول أنه يخلد في النار فليس مرجئيا ولو وافقهم في بقية مقالاتهم وأما المعتزلة فعمدتهم الكلام في الوعد والوعيد والقدر فن قال القرآن ليس بمخلوق وأثبت القدر ورؤية الله تعالى يوم القيامة وأثبت صفاته الواردة في الكتاب والسنة وأن صاحب الكبائر لا يخرج بذلك عن الايمان فليس بمعتزلي وان وافقهم في سائر مقالاتهم وساق بقية ذلك الى أن قال وأما الكلام فيما يوصف الله به فمشارك بين الفرق الخمسة من مثبت لها وناف فرأس النفاة المعتزلة والجهمية فقد بالغوا في ذلك حتى كادوا يعطلون ورأس المشبهة مقاتل بن سليمان ومن تبعه من الرافضة والكرامية فانهم بالغوا في ذلك حتى شبهوا الله تعالى بخلقه ومثلهم في التشبيه الخوارج والظاهرية والحشوية الذين يجرون آيات الصفات على ظاهرها تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا ونظير هذا التباين قول الجهمية أن العبد لا قدرة له أصلا وقول القدرية أنه يخلق فعل نفسه

وقد قال ابن بطل غرض البخاري الرد على الجهمية في زعمهم أن الله تعالى جسم واعترض عليه في الفتح فقال لعله أراد أن يقول المشبهة وأما الجهمية فلم يختلف احد من صنف في المقالات أنهم ينفون الصفات حتى نسبوا الى التعطيل وثبت عن أبي حنيفة أنه قال بالغ جهم في نفى التشبيه حتى قال ان الله ليس بشيء (تعريف الجهمية وشيخهم جهم) وقال الكرمانى الجهمية فرقة من المبتدعة ينتسبون الى جهم بن صفوان مقدم الطائفة القائلة أن لا قدرة للعبد أصلا وهم الجبرية بفتح الجيم وسكون الموحدة وليس الذي أنكروه على الجهمية مذهب الجبر خاصة وانما الذي اطبق السلف على ذمهم بسببه انكار الصفات حتى قالوا أن القرآن ليس كلام الله وأنه مخلوق وقد ذكر الاستاذ أبو منصور عبد القادر بن طاهر التيمي البغدادي

في كتابه الفرق بين الفرق ان رؤس المبتدعة أربعة الى أن قال والجهمية أتباع جهنم بن صفوان الذي قال بالاجبار والاضطرار الى الاعمال وقال لا فعل لاحد غير الله تعالى وانما ينسب الفعل الى العبد مجازا من غير أن يكون فاعلا أو مستطيعا لشيء وزعم ان علم الله تعالى حادث وامتنع من وصف الله تعالى بأنه شيء أو حي أو عالم أو مرید حتى قال لا أصفه بوصف يجوز اطلاقه على غيره قال وأصفه بأنه خالق ومحي ومميت وموحد بفتح المهملة الثقيلة لان هذه الاوصاف خاصة به وزعم أن كلام الله حادث ولم يسم الله متكلماً به وأنكر ان الله كلم موسى تكليماً وأنه اتخذ ابراهيم خليلاً ونقل البخاري عن محمد بن مقاتل قال قال عبد الله بن المبارك . ولا أقول بقول الجهم أن له . قولاً يضارع قول الشرك أحياناً . وعن ابن المبارك انا لنحكي كلام اليهود والنصارى ونستعظم أن نحكي قول جهنم وعن عبد الله بن شاذب قال ترك جهنم الصلاة اربعين يوماً على وجه الشك وأخرج ابن خزيمة في التوحيد ومن طريقه البيهقي في الاسماء قال سمعت ابا قدامة يقول سمعت ابا معاذ البلخي يقول كان جهنم على معبر ترمذ وكان كوفي الاصل فصيحاً ولم يكن له علم ولا بمجالسة أهل العلم فلقبه قوم من الزنادقة فقالوا له صف لنا ربك فدخل البيت لا يخرج كذا ثم خرج بعد أيام فقال هو هذا الهواء مع كل شيء وفي كل شيء ولا يخلو منه شيء وأخرج البخاري من طريق عبد العزيز بن أبي سلمة قال كلام جهنم صفة بلا معني وبناء بلا أساس ولم يعد قط في أهل العلم وسئل عن رجل طلق امرأته قبل الدخول فقال تعتد امرأته واورد آثاراً كثيرة عن السلف في تكفير جهنم اه وذكر الطبري في تاريخه في حوادث سنة سبع وعشرين ان الحارث بن سريج خرج علي نصر بن سيار عامل خراسان لبني أمية

وحاربه والحارث حينئذ يدعو الى العمل بكتاب الله والسنة وكان جهم حينئذ كاتبه ثم ترأسا في الصالح وتراضيا بحكم مقاتل بن حيان والجهم فاتفقا على أن الامر يكون شورى حتى يتراضى أهل خراسان على أمير يحكم بينهم بالعدل فلم يقبل نصر ذلك واستمر على محاربة الحارث حتى قتل الحارث في سنة ثمان وعشرين في خلافة مروان الحمار فيقال ان الجهم قتل في المعركة ويقال بل أسر وأمر نصر بن سيار سلم بفتح السين بن احوز على وزن أعور وكان صاحب شرطته بقتله فادعى جهم الا مان فقال له سلم لو كنت في بطني لشققته حتى أقتلك فقتله وروى ابن أبي حاتم أنه قال له حين أخذه يا جهم اني لست اقتلك لسكونك قاتلتني أنت عندى أحقر من ذلك ولكنى سمعتك تتكلم بكلام أعطيت الله عهدا ان لا أملكك الا قتلتك فقتله وقال بكبير بن معروف رأيت سلم بن احوز حين ضرب عنق جهم فاسود وجهه جهم وأما قول الكرماني ان قتل جهم كان في خلافة هشام بن عبد الملك فغلط لان خروج الحارث بن سريج الذي كان جهم كاتبه كان بعد ذلك ولعل مستند الكرماني ما أخرجه ابن أبي حاتم من طريق صالح بن أحمد بن حنبل قال قرأت في دواوين هشام بن عبد الملك الى نصر بن سيار عامل خراسان أما بعد فقد نجم قبلك رجل يقال له جهم من الدهرية ان ظفرت به فاقتله ولكن لا يلزم من ذلك ان يكون قتله وقع في زمن هشام وان كان ظهور مقالته وقع في زمنه حتى كاتب فيه أو مستنده ما أخرجه البخاري في كتاب خلق أفعال العبادان جهما كان يأخذ عن الجعد بن درهم وكان خالد القسري وهو أمير العراق خطب فقال اني موضح بالجعد بن درهم لانه زعم ان الله لم يتخذ ابراهيم خليلا ولم يكلم موسى تكليما وكان هذا في خلافة هشام بن عبد الملك قال في الفتح فكان الكرماني انتقل ذهنه من

الجمع الى الجهم وقتل جهم كان بعد ذلك بمدة اه (قلت) مامر من اعتراض صاحب الفتح على ابن بطلال في قوله ان الجهمية مجسمة قائلاً ان الجهمية معطلة لا مجسمة وهو ما عليه مامر من النصوص يمكن ان يجاب عنه بأنهم مجسمون في الذات معطلون في الصفات أو تكون طائفة منهم مجسمة وطائفة معطلة فان أقوال أهل البدع متضاربة دائماً يقولون بشيء ثم يقولون بنقيضه كما قال أبو اسحاق الشاطبي من ان أدلتهم سيالة لا تستقر على شيء واحد وبهذا يحصل التوفيق بين كلام ابن بطلال وغيره من العلماء اه (أول ما يجب على المكلف) فاذا علمت حقيقة التوحيد غير الفز المدون وعلمت الفرق المقررة بالاسلام فاعلم ان أول ما يجب على المكلف معرفة الله تعالى كما عليه الامام الاشعري في احد قوله وامام الحرمين وغيرهما واستدل القائلون بهذا بما أخرجه البخاري ومسلم في حديث معاذ بن جبل لما بعثه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الى اليمن قال له انك تقدم الى قوم أهل كتاب فليكن أول ما تدعوهم اليه عبادة الله فاذا عرفوا الله فاخبرهم ان الله فرض عليهم خمس صلوات الخ ففي هذه الرواية التصريح بأن معرفة الله سابقة على الصلاة وغيرها من جميع الفروض واستدل بعض هذه الرواية على أن معرفة الله بحقيقة كنهه ممكنة للبشر فان كان ذلك مقيداً بما عرف به نفسه من وجوده وصفاته اللائقة به من العلم والقدرة والارادة مثلاً وتنزيهه عن كل نقيصة كالحديث فلا بأس به فهذا هو المعرفة له تعالى وأما ما عدى ذلك فانه غير معلوم للبشر واليه الاشارة بقوله تعالى ولا يحيطون به علماً فاذا حمل قوله فاذا عرفوا الله على ذلك كان واضحاً مع أن الاحتجاج به يتوقف على الجزم بأنه صلى الله تعالى عليه وسلم نطق بهذه اللفظة وفيه نظر لان القصة واحدة ورواة هذا الحديث اختلفوا هل ورد الحديث بهذا اللفظ أو بغيره فلم يقل صلى الله تعالى عليه

وسلم ألا بلفظ منها ومع احتمال أن يكون هذا اللفظ من تصريح
الرواة لا يتم الاستدلال به وقد رواه إلا أكثر بلفظ فادعهم الى شهادة ان
لا اله الا الله وان محمدا رسول الله فان هم اطاعوا لك بذلك وروى بلفظ
فادعهم الى ان يوحدوا الله فاذا عرفوا ذلك وروى بلفظ فادعهم الى عبادة
الله فاذا عرفوا الله ووجه الجمع بينها ان المراد بالعبادة التوحيد والمراد
بالتوحيد الاقرار بالشهادتين والاشارة بقوله ذلك الى التوحيد وقوله
فاذا عرفوا الله أى عرفوا توحيد الله والمراد بالمعرفة الاقرار والطواعية
فذلك يجمع بين هذه الالفاظ المختلفة فى القصة الواحدة واستدل امام
الحرمين على ان المعرفة اول واجب بأنه لا يتأتى الا بتيان بشىء من المأمورات
على قصد الامثال ولا الانكفاف عن شىء من المنهيات على قصد الانزجار
الابعد معرفة الأمر والنهى واعترض عليه بان المعرفة لا تتأتى الا بالنظر
والاستدلال وهو مقدمة الواجب فيجب فيكون اول واجب النظر وذهب
الى هذا الاشعري فى احد قوليه وابن فورك والنظر كما فى جمع الجوامع هو
الفكر المؤدى الى علم أو ظن وتعقب بان النظر ذو اجزاء يترتب بعضها على
بعض فيكون اول واجب جزءا من النظر وهو محكى عن القاضى أبى بكر
ابن الطيب . وعن الاستاذ أبى اسحاق الاسفرائينى اول واجب القصد الى
النظر وجمع بعضهم بين هذه الاقوال بان من قال اول واجب المعرفة اراد
طلبا وتكليفاً ومن قال النظر أو القصد اراد امثالا لانه يسلم انه وسيلة الى
تحصيل المعرفة فيدل ذلك على سبق وجوب المعرفة وبعبارة القول بأنه النظر
باعتبار كونه وسيلة قريبة للمعرفة والقول بأنه القصد اليه باعتبار كونه وسيلة
بعيدة لها والقول بأنه المعرفة باعتبار كونها مقصودة لذاتها فلم تتوارد على
اعتبار واحد فليس الخلاف بينها حقيقيا وانما هو خلاف فى حال واعتبار

وجملة الاقوال في اول واجب اثنا عشر قولاً هذه ثلاثة منها والباقي تسعة سردها الشيخ عليش في شرحه لاضاءة الدجنة اهـ واعرض بعض العلماء عن هذا من أصله وتمسك بقوله تعالى فاقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها و حديث كل مولود يولد على الفطرة فان ظاهر الآية والحديث ان المعرفة حاصلة باصل الفطرة وان الخروج عن ذلك يطرأ على الشخص لقوله عليه الصلاة والسلام فابواه يهود انه وينصر انه وقد وافق أبو جعفر السمناني وهو من رؤس الاشاعرة على هذا وقال ان هذه المسألة بقيت في مقالة الاشعري من مسائل المعتزلة وتفرع منها ان الواجب على كل احد معرفة الله بالادلة الدالة عليه وانه لا يكفي التقليد في ذلك اهـ وهذه المسألة تناقضت فيها المذاهب وتباينت بين مفرط بتشديد الرأى المكسورة ومفرط بكسرها مخففة ومتوسط فهذه الثلاثة هي طرق المتكلمين من أهل علم الكلام (طرق المتكلمين ثلاثة) (الاولى) قول من قال يكفي التقليد المحض في اثبات وجود الله تعالى ونفى الشريك عنه ومن نسب اليه اطلاق ذلك عبيد الله ابن الحسن العنبري وجماعة من الحنابلة والظاهرية ومنهم من بالغ فحرم النظر في الادلة واستند الى ما ثبت عن الائمة الكبار من ذم الكلام فقد نسب السيوطي حرمة لاجماع السلف قال ومن كلام الشافعي فيه لان يلقي الله العبد بكل ذنب ما خلا الشرك خير له من ان يلقاه بشيء من علم الكلام ونقل الشيخ زروق عن بعض العلماء انه قال الناظر في علم الكلام كالناظر في عين الشمس كلما ازداد نظراً ازداد عمى وقال الشيخ زروق أيضاً في شرحه على عقيدة الامام الغزالي قيل وهو أفضل الشريعة لشرف متعلقه وقال مالك والشافعي واحمد وسفيان وأبو يوسف صاحب أبي حنيفة بحرمة النظر فيه لانه لم يكن من شأن السلف ويعين المبتدعة على الشبهة ويشير شكوكا وغيرها في القلوب

السليمة ويوجب الكلام في الربوبية والنبوة لآعلى وجه التعظيم والاحترام
وقيل انما هذا في حق من يأخذه مجردا عن ادلة الكتاب وقيل انما هو في حق
أهل الاهواء المشوشين على الناس بانظارهم وغيرها اما تحرير المعتقد بالبيان
ودفع الشبهة اذا عرضت فلا خلاف في وجوب دفعها بما يمكن و اشار المحلى الى
حمل نهى السلف عن ذلك على من يخشى عليه من الخوض فيه الوقوع في الشبهة
والضلال ومحمل القول بانه فرض كفاية فيما نقله ابن عرفة عن غير واحد ان
ما يحصل به التعرض من علم الكلام لمذاهب الضالين وتقرير شبههم وتشكيكاتهم
وردها وحلها وابطال دعاويهم مثل ما في كتب الفخر الرازي وطوالع
البيضاوى ومواقف العضد ومقاصد السعد وكبرى السنوسى فرض كفاية يجب
على أهل كل قطر يشق الوصول منه الى غيره ان يكون فيهم من له معرفة بهذا في حق
المتأهلين ذوي الازهان السليمة ويكفى قيام بعضهم به وعلى هذا فلا خلاف بينهم
في المعنى (الطريقة الثانية) قول من اوقف صحة ايمان كل أحد على معرفة الادلة
من علم الكلام ونسب ذلك لآبى اسحاق الاسفرائينى وقال الغزالى اسرفت
طائفة فكفروا وعوام المسلمين وزعموا ان من لم يعرف العقائد الشرعية بالادلة
التي حرروها فهو كافر فضيقوا رحمة الله الواسعة وجعلوا الجنة محتصة
بشر ذمة قليلة من المتكلمين وذكر نحوه ابو المظفر السمعانى وأطال في الرد
على قائله ونقل عن أكثر أئمة الفتوى أنهم قالوا لا يجوز أن تكلف
العوام اعتقاد الاصول بدلا ثلها لان في ذلك من المشقة أشد من المشقة
في تعلم الفروع الفقهية واستدل بآيات التبليغ كآية يا ايها الرسول بلغ ما
أنزل اليك من ربك وأحاديثه على فساد طريقة المتكلمين في تقسيم الاشياء
الى جسم وجوهر وعرض قالوا فالجسم ما اجتمع من الافتراق والجوهر ما
حمل العرض والعرض ما لا يقوم بنفسه وجعلوا الروح من الاعراض

وردوا الاخبار في خلق الروح قبل الجسد والعقل قبل الخلق واعتمدوا على حدسهم وما يؤدي اليه نظرهم ثم يعرضون عليه النصوص فما وافقه قبلوه وما خالفه ردوه ثم ساق الآية المذكورة ونظائرهما من الامر بالتبليغ قال وكان عما أمر بتبليغه التوحيد بل هو اصل ما امر به فلم يترك شيئا من أمور الدين أصوله وقواعده وشرائعه الا بلغه ثم لم يدع الا الاستدلال بما تمسكوا به من العرض والجوهر ولا يوجد عنه ولا عن أحد من أصحابه من ذلك حرف واحد فما فوقه فعرف بذلك أنهم ذهبوا بخلاف مذهبهم وسلكوا غير سبيلهم بطريق محدث مخترع لم يكن عليه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ولا أصحابه رضى الله تعالى عنهم ويلزم من سلوكه العود على السلف بالطعن والقبح ونسبتهم الى قلة المعرفة واشتباه الطرق فالخذر من الاشتغال بكلامهم والاكتراث بمقالاتهم فانها سريعة التهاوت كثيرة التناقض وما من كلام تسمعه لفرقة منهم الا وتجد لخصومهم عليه كلابا يوازنه أو يقاربه كل بكل مقابل وبعض ببعض معارض وحسبك من قبيح ما يلزم من طريقهم انا اذا جرينا على ما قالوه وألزمنا الناس بما ذكروه ولزم من ذلك تكفير العوام جميعا لانهم لا يعرفون الا الاتباع المجرد ولو عرض عليهم هذا الطريق ما فهمه أكثرهم فضلا عن ان يصير منهم صاحب نظر وانما غاية توحيدهم التزام ما وجدوا عليه أئمتهم من عقائد الدين والعص عليها بالنواجد والمواظبة على وظائف العبادات وملازمة الاذكار بقلوب سليمة طاهرة عن الشبه والشكوك فتراهم لا يحيدون عما اعتقدوه ولو قطعوا اربا اربا فهنيئا لهم هذا اليقين وطوبى لهم هذه السلامة فاذا كفر هؤلاء وهم السواد الاعظم وجمهور الامة فما هذا الاطي بساط الاسلام وهدم منار الدين والله المستعان اه وقال القرطبي في المفهم في شرح حديث ابغض الرجال الى الله

الالد الخضم اخرجهم مسلم في أوائل كتاب العلم وأخرجه البخاري في كتاب الاحكام عن عائشة وأخرج الطبراني عن أبي امامة بسند ضعيف كفى بك اثما ان لاتزال مخاصما وأخرج ابو داود عن أبي امامة أيضا رفعه انا زعيم بيت في ربض الجنة لمن ترك المراء وان كان محقا وله شاهد من حديث معاذ بن جبل عند الطبراني والربض بالتحريك وبالضاد الاسفل هذا الرجل الذي يبغضه الله هو الذي يقصد بخصومته مدافعة الحق وردده بالالوجه الفاسدة. والشبه الموهمة واشدد ذلك الخصومة في اصول الدين كما يقع لاكثر المتكلمين المعرضين عن الطرق التي أرشد اليها كتاب الله وسنة رسوله صلي الله عليه وسلم وسلف امته الى طرق مبتدعة واصطلاحات مخترعة وقوانين جدلية وأمور صناعية مدار أكثرها على آراء سوفسطائية أو مناقضات لفظية ينشأ على الاخذ بها بسببها شبه ربما يعجز عنها وشكوك يذهب الايمان معها وأحسنهم انفصالا عنها اجدهم لا أعلمهم وكم من عالم بفساد الشبهة لا يقوى على حلها وكم منفصل عنها لا يدرك حقيقة علمها ثم ان هؤلاء قد ارتكبوا انواعا من المحال لا يرتضيها البله ولا الاطفال لما بحثوا عن تحيز الجواهر والالوان والاحوال فاخذوا فيما أمسك عنه السلف الصالح من كفيات تعلقات صفات الله تعالى وتعيدها واتحادها في نفسها وهل هي الذات أو غيرها وفي الكلام هل هو متحد ومنقسم وعلى الثاني هل ينقسم بالنوع أو الوصف وكيف تعاق في الازل بالمأمور مع كونه حادثا ثم اذا تقدم المأمور هل يبقى التعاق وهل الامر لزيد بالصلاة مثلا هو نفس الامر لعمره بالزكاة الى غير ذلك مما ابتدعوه مما لم يامر به الشارع وسكت عنه الصحابة ومن سلك سبيلهم بل نهوا عن الخوض فيه كعلمهم بانه بحث عن كيفية ما لا تعلم كيفيته بالعقل لان العقول لها حد تقف عنده ولا فرق

بين البحث عن كيفية الذات وكيفية الصفات ومن توقف في هذا فليعلم انه اذا كان حجب عن كيفية نفسه مع وجودها وعن كيفية ادارك ما يدرك به فهو عن ادراك غيره اعجز وغاية علم العالم أن يقطع بوجود فاعل لهذه المصنوعات منزّه عن الشبيه مقدس عن النظير متصف بصفات الكمال ثم متى ثبت النقل عنه بشيء من أوصافه وأسمائه قبلناه واعتقدناه وسكتنا عما عداه كما هو طريق السلف وما عداه لا يأمن صاحبه من الزلل ويكفى في الردع عن الخوض في طرق المتكلمين ما ثبت عن الأئمة المتقدمين كعمر بن عبد العزيز ومالك بن انس والشافعي وقد قطع بعض الأئمة بأن الصحابة لم يخوضوا في الجوهر والعرض وما يتعلق بذلك من مباحث المتكلمين فمن رغب عن طريقهم فكفاه ضلّالا قال وأفضى الكلام بكثير من أهله الى الشك وبيعهم الى الالحاد وبيعهم الى التهاون بوظائف العبادات وسبب ذلك اعراضهم عن نصوص الشارع وتطلبهم حقائق الامور من غيره وليس في قوة العقل ما به ندرك ما في نصوص الشارع من الحكم التي استأثر بها وقد رجع كثير من أئمتهم عن طريقهم حتى جاء عن امام الحرمين أنه قال ركبت البحر الاعظم وغصت في كل شيء نهى عنه أهل العلم في طلب الحق فراراً من التقليد والان فقد رجعت واعتقدت مذهب السلف وعنه أنه قال عند موته يا اصحابنا لا تشتغلوا بالكلام فلو عرفت أنه يبلغ بي ما بلغت ما تشاغلتم به الى أن قال القرطبي ولو لم يكن في الكلام الا مسألتان هما من مبادئه لكان حقيقيا بالذم أحدهما قول بعضهم أن أول واجب الشك اذهو اللازم عن وجوب النظر أو القصد الى النظر واليه أشار الامام بقوله ركبت البحر ثانيهما قول جماعة منهم أن من لم يعرف الله بالطرق التي رتبوها والابحاث التي حرورها لم يصح ايمانه حتى لقد أورد على بعضهم أن هذا يؤدي الى

تكفير أليك وأسلافك وجيرانك فقال (لا تشنع على بكثرة أهل النار) قال وقد رد بعض من لم يقل بهما علي من قال بهما بطريق من الرد النظري وهو خطأ منه فإن القائل بالمسألتين كافر شرعا لجعله الشك في الله واجبا ومعظم المسلمين كفارا حتى يدخل في عموم كلامه السالف الصالح من الصحابة والتابعين وهذا معلوم الفساد من الدين بالضرورة والا فلا يوجد في الشرعيات ضرورة (قلت) أجاب بعض القائلين بأن القائل به أراد به الشك الذي يكون وسيلة للمعرفة لأن العاقل إذا شك يعجل النظر الذي يزيله ولا يرضى ببقائه عليه لا الشك المقصود لذاته الذي هو كفره (وحاصل) هذا الجواب هو أن الشك المراد به المدخل على النفس لينزعج صاحبه فيسرع بمعرفة الدليل المزيل له لا الشك الحقيقي الأصلي وهو عندى جواب ضيعف ثم أن القرطبي ختم كلامه بالاعتذار عن إطالة النفس في هذا الموضع لما شاع بين الناس من هذه البدعة حتى اغتر بها كثير من الأغمار فوجب بذل النصيحة والله يهدي من يشاء أه كلام القرطبي بزيادة يسيرة (إيمان المقلد في العقائد) وقال الامدى فى اباكار الافكار ذهب أبوهاشم من المعتزلة الى ان من لا يعرف الله بالدليل فهو كافر لان ضد المعرفة النسكرة والنسكرة كفر قال واصحابنا مجمعون على خلافه وانما اختلفوا فيما اذا كان الاعتقاد موافقا لكذا لا سيما غير دليل فمنهم من قال أن صاحبه مؤمن عاص بترك النظر الواجب يستأنس مبنى على ان النظر واجب وجوب الفروع فتاركه عاص كتارك الصلاة ومنهم من اكتفى بمجرد الاعتقاد الموافق وان لم يكن عن دليل وسماه علما وعلى هذا فلا يلزم من حصول المعرفة بهذا الطريق وجوب النظر بل هذا القول مبنى على أن النظر مندوب فمن كانت فيه أهلية له وتركه فقد ترك الاولى ومع ذلك اذا نظر يشاب عليه ثواب الواجب كما قاله الشيخ يس فى حاشيته

على شرح أم البراهين لمؤلفها وهو قول عجيب ثواب الواجب على المندوب وقال غيره من منع التقليد وأوجب الاستدلال لم يرد التعمق في طرق المتكلمين بل اكتفى بما لا يخلو عنه من نشأ بين المسلمين من الاستدلال بالمصنوع على الصانع وغايته أنه يحصل في الذهن مقدمات ضرورية تتألف تألفاً صحيحاً وتنتج العلم لكنه لو سئل كيف حصل له ذلك ما اهتدى للتعبير به (قلت) وهذا المعنى هو الذي اجاب به بعض العلماء عما نسب للإمام الأشعري من أنه قائل بأن المقلد كافر مثل ما قال أبو هاشم المعتزلي وقد قال القشيري أنه مكذوب به عليه لما يلزم عليه من تكفير العوام وهم غالب المؤمنين فقال بعض العلماء وعلى صحة نقله لا يلزمه التشنيع لان المعبر في حق العوام هو الدليل الاجمالي وهو ما يفيدهم العلم انيقيني وان لم يكن على طريقة المتكلمين من الترتيب والتهذيب كما أجاب الاعرابي الاصمعي حين سأل به عن ربك فقلت البعرة تدل على البعير وأثر الاقدام يدل على المسير فسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج وبحار ذات أمواج ألا تدل على اللطيف الخبير وقيل لطبيب به عن ربك قال بالاهليلج يخفف الحاق ويلين البطن وقيل لاديب به عن ربك قال بالحنة في أحد ا عسل وفي الآخر لسع وعسل مقلوب لسع وسئل ابو نواس عن وجود الصانع فانشأ يقول

تأمل في نبات الارض وانظر الى آثار ما صنع الملك
عيون من لجين شاخصات على أطرافها الذهب السديك
على قضب الزبرجد شاهدات بأن الله ليس له شريك

فأمثال هذه الأدلة لا تخفى على العوام وتخرجهم من رتبة التقليد (تقسيم بن كيران للحكم في التوحيد) وقد قسم الشيخ الطيبي بن كيران

الحكم في التوحيد الى ثلاثة مراتب أردت أن اثبته هنا لافادته فقال حكم الشارع في هذا العلم على ثلاث مراتب (الاولى) ما يتعرض فيه لبيان العقائد فقط من غير ذكر براهينها كعقائد رسالة ابن أبي زيد وجمع الجوامع والنسفية ومعرفة هذا القدر واجبة علينا اجماعاً (الثانية) ما يتعرض فيه لبيان كل عقيدة ببرهانها العقلي والسمعي فيما يقبل فيه كعقائد الناظم يعنى ابن عاشر وصغرى السنوسى ونحوهما ومعرفة هذا القدر واجبة علينا بحسب الوسع وان لم تكن الأدلة على طريق المتكلمين عند من لا يكتفى في الايمان بالتقليد وعند من يقول ان المقلد مؤمن عاص وكفاية عند من يقول ان المقلد مؤمن غير عاص بل نفى ابن رشد الوجوب الكفائي أيضاً وقال ان النظر ومعرفة البراهين انما هو مستحب وقيل هذا القدر حرام لانه مظنة الوقوع في الشبه والضلال لاختلاف الاذهان والانظار بخلاف التقليد فيجب قاله المحلى (الثالثة) ما يتعرض فيه لمذاهب الضالين الخ مامر في الطرف الاول من هذه الطرق الثلاثة اه ثم قال في الفتح وقيل الاصل في هذا كله المنع من التقليد في أصول الدين وقد انفصل بعض الائمة عن ذلك بأن المراد بالتقليد أخذ قول الغير بغير حجة ومن قامت عليه حجة بثبوت النبوة حتى حصل له القطع بها فهمما سمعه من النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان مقطوعاً عنده بصدقه فاذا اعتقده لم يكن مقلداً لانه لم يأخذ بقول غيره بغير حجة وهذا مستند السلف قاطبة في الاخذ بما ثبت عندهم من آيات القرآن وأحاديث الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم فيما يتعلق بهذا الباب فأمنوا بالحكم من ذلك وفوضوا أمر المتشابه منه الى ربهم وانما قال من قال ان مذهب الخلف أحكم بالنسبة الى الرد على من لم يثبت النبوة فيحتاج من يريد رجوعه الى الحق ان يقيم عليه

الادلة الى ان يدعن فيسلم أو يعاند فيهلك بخلاف المؤمن فانه لا يحتاج في أصل ايمانه الى ذلك وليس سبب الاول الا جعل الاصل عدم الايمان فلزم ايجاب النظر المؤدى الى المعرفة والا فطريق السلف اسهل من هذا كما تقدم ايضاحه من الرجوع الى ما دلت عليه النصوص حتي يحتاج الى ما ذكر من اقامة الحجة على من ليس بمؤمن فاختلط الامر علي من اشترط ذلك والله المستعان واحتج بعض من اوجب الاستدلال باتفاقهم علي ذم التقليد وذكروا الايات والاحاديث الواردة في ذم التقليد وبأن كل حد قبل الاستدلال لا يدري أي الامرين هو الهدى وبأن كل مالا يصح الا بالدليل فهو دعوى لا يعمل بها وبأن العلم اعتقاد الشيء علي ما هو عليه من ضرورة واستدلال وكلما لم يكن علماً فهو جهل ومن لم يكن عالماً فهو ضال والجواب عن الاول أن المذموم من التقليد أخذ قول الغير بغير حجة وهذا ليس منه حكم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فان الله اوجب اتباعه في كل ما يقول وليس العمل فيما أمر به او نهى عنه داخلاً تحت التقليد المذموم وأما من دونه ممن اتبعه في قول قاله واعتقد أنه لو لم يقله لم يقل هو به فهو المقلد المذموم بخلاف ما لو اعتقد ذلك في خبر الله ورسوله فإنه يكون بمدوحاً وأما احتجاجهم بأن أحداً لا يدري قبل الاستدلال أي الامرين هو الهدى فليس بمسلم بل من الناس من تضمن نفسه وينشرح صدره للإسلام من أول وهلة ومنهم من يتوقف علي الاستدلال فالذي ذكره هم أهل الشق الثاني فيجب عليه النظر ليقى نفسه لنار لقوله تعالى (قوا أنفسكم وأهليكم نارا) ويجب علي كل من استرشده ان يرشده ويبرهن له الحق وعلي هذا مضى السلف الصالح من عهد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وبعده وأما من استقرت نفسه الي تصديق الرسول

ولم تنازعه نفسه الى طالب دليل توفيقاً من الله تعالى وتيسيراً فهم الذين قال
الله في حقهم (ولكن الله حبيب اليكم الايمان وزينه في قلوبكم الآية)
وقال (فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام الآية) وليس هؤلاء
مقلدين لا بائهم ولا لرؤسائهم لانهم لو كفر آبائهم ورؤسائهم لم يتابعوهم بل
يحدون النفرة عن كل من سمعوا عنه ما يخالف الشريعة وأما الآيات
والاحاديث فانما وردت في حق الكفار الذين اتبعوا من نهوا عن
اتباعه وتركوا اتباع من أمروا باتباعه وانما كلفهم الله الاتيان ببرهان على
دعواهم بخلاف المؤمنين فلم يرد قط انه اسقط اتباعهم حتى يأتوا ببرهان
وكل من خالف الله ورسوله فلا برهان له أصلاً وانما كلف الاتيان بالبرهان تبكيتاً
وتعجيزاً وأما من اتبع الرسول فيما جاء به فقد اتبع الحق الذي أمر به وقامت
البراهين على صحته سواء علم هو بتوجيه ذلك البرهان أم لا وقول من قال منهم
ان الله ذكر الاستدلال وأمر به مسلم لكن هو فعل حسن مندوب لكل من
اطاقه وواجب على كل من لم تسكن نفسه الى التصديق كما تقدم تقريره
وبالله التوفيق وقال غيره قول من قال طريقة السلف اسلم وطريقة الخلف
احكم ليس بمستقيم لانه ظن ان طريقة السلف مجرد الاتيان بالفاظ القرآن
والحديث من غير فقه في ذلك وان طريقة الخلف هي استخراج معاني
النصوص المصروفة عن حقائقها بأنواع المجازات فجمع هذا القائل بين
الجهل بطريقة السلف والدعوى في طريقة الخلف وليس الامر كما ظن
بل السلف في غاية المعرفة بما يليق بالله تعالى وفي غاية التعظيم له والخضوع
لامره والتسليم لمراده وليس من سلك طريق الخلف واثقاً بان الذي يتأوله
هو المراد ولا يمكنه القطع بصحة تأويله (قلت) القائل لهذا الكلام التبس عليه
ما جرى بين السلف والخلف في مسألة المتشابه بهذه المسألة فقال ما قال

والافهذه المسألة التي هي مسألة الاستدلال في العقائد فليس بين السلف والخلف فيها خلاف وهم متفقون فيها كما مر لك على عدم وجوب الاستدلال الذي أحدثه المتكلمون وليس فيها تأويل للآيات والاحاديث والذي أحدثوه إنما هو أدلة عقلية لا غير اه ثم قال في الفتح وأما قولهم في العلم فزادوا في التعريف عن ضرورة أو استدلال وتعريف العلم انتهى عند قوله عليه فان أبوا الا الزيادة فليردادوا عن تيسير الله له ذلك وخلقه ذلك المعتقد في قلبه والا فالذي زادوه هو محل النزاع فلا دلالة فيه وبالله التوفيق وقال أبو المظفر السمعاني تعقب بعض أهل الكلام قول من قال ان السلف من الصحابة والتابعين لم يعتنوا بإيراد دلائل العقل في التوحيد بانهم لم يشتغلوا بالتعريفات في احكام الحوادث وقد قبل الفقهاء ذلك واستحسنوه فدونه في كتبهم فكذلك علم الكلام ويمتاز علم الكلام بأنه يتضمن الرد على الملحدين واهل الاهواء وبه تزول الشبهة عن أهل الزيغ ويثبت اليقين لاهل الحق وقد علم الكل ان الكتاب لم تعلم حقيقته والنبي لم يثبت صدقه الا بأدلة العقل واجاب أما أولاً فان ائسارع والسلف الصالح نهوا عن الابتداع وأمروا بالاتباع وصح عن السلف انهم نهوا عن علم الكلام وعدوه ذريعة للشك والارتياب وأما الفروع فلم يثبت عن ائس منهم النهى عنها الا من ترك النص الصحيح وقدم عليه القياس وأما من اتبع النص وقاس عليه فلا يحفظ عن أحد من ائمة السلف انكار ذلك لان الحوادث في المعاملات لا تنقضى وبالناس حاجة الى معرفة الحكم فمن ثم تواردوا على استحباب الاشتغال بذلك بخلاف علم الكلام (وأما ثانياً) فان الدين كمل لقوله تعالى (اليوم اكملت لكم دينكم) فما بعد الكمال نقصان فاذا كان اكمله وائمه وتلقاه الصحابة عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم واعتقده من تلقى عنهم واطمأنت به نفوسهم

فأى حاجة بهم إلى تحكيم العقول والرجوع إلى قضايها وجعلها أصلا والنصوص الصحيحة الصريحة تعرض عليها فتارة يعمل بمضمونها وتارة تحرف عن مواضعها لتوافق العقول وإذا كان الدين قد كمل فلا تكون الزيادة فيه الانقصانا في المعنى مثل زيادة اصبع في اليد فانها تنقص قيمة العبد الذي يقع به ذلك (الفرقة الثالثة المتوسطة) وقد توسط بعض المتكلمين فقال لا يكفي التقليد بل لابد من دليل ينشرح به الصدر وتحصل به الضمانات العلمية ولا يشترط أن يكون بصر يق الصناعة الكلامية بل يكفي في حق كل أحد بحسب ما يقتضيه فهمه والذي تقدم ذكره من تقليد النصوص كاف في هذا القدر وقال بعضهم المطلوب من كل أحد التصديق الجزمي الذي لا ريب معه بوجود الله تعالى والإيمان برسله وبما جاءوا به كيفما حصل وبأي طريق إليه يوصل ولو كان عن تقليد محض إذا سلم عن التزلزل قال القرطبي هذا الذي عليه أئمة الفتوى ومن قبلهم من أئمة السلف واحتج بعضهم بما تقدم من القول في أصل الفطرة وبما تواتر عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ثم الصحابة أنهم حكموا بالإسلام من أسلم من جفافة العرب ممن كان يعبد الأوثان فقبلوا منهم الإقرار بالشهادتين والتزام الأحكام الإسلامية من غير الزام بتعلم الأدلة وإن كان كثير منهم إنما أسلم لوجود دليل ما فأسلم بسبب وضوح له فالكثير منهم قد أسلموا طوعا من غير تقدم استدلال عنده بل بمجرد ما كان من أخبار أهل الكتاب بأن نبيا سيبعث وينتصر على من خالفه فلما ظهرت لهم العلامات في محمد صلى الله تعالى عليه وسلم بادروا إلى الإسلام وصدقوه في كل شيء قاله ودعاهم إليه من الصلاة والزكاة وغيرهما وكانت أنوار النبوة وبركاتها تشملهم فلا يزالون يزدادون إيمانا ويقينا وقال أبو المظفر بن السمعاني أيضا ما ملخصه

ان العقل لا يوجب شيئاً ولا يحرم شيئاً ولا حفظه في شيء من ذلك ولو لم يرد الشرع بحكم ما وجب على أحد شيء لقوله تعالى (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) وقوله (لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) وغير ذلك من الآيات فمن زعم ان دعوة رسل الله عليهم الصلاة والسلام انما كانت لبيان الفروع لزمه ان يجعل العقل هو الداعي الى الله دون الرسل ويلزمه ان وجود الرسول وعدمه بالنسبة بالدعاء الى الله سواء وكفى بهذا ضلالا ونحن لانكر ان العقل يرشد الى التوحيد وانما نكر انه يستقل بايجاب ذلك حتى لا يصح اسلام الا بطريقه مع قطع النظر عن السمعيات لكون ذلك خلاف ما دلت عليه آيات الكتاب والا حاديث الصحيحة التي تواترت ولو بالطريق المعنوي ولو كان كما يقول اولئك لبطلت السمعيات التي لا مجال للعقل فيها أو أكثرها بل يجب الايمان بما ثبتت من السمعيات فان عقلناه فبتوفيق الله والا اكتفينا باعتقاد حقيقته على وفق مراد الله سبحانه وتعالى اهـ و يؤيد كلامه ما أخرجه أبو داود عن ابن عباس ان رجلا قال لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم انشدك الله الله ارسلك ان نشهد ان لا اله الا الله وان ندع اللات والعزى قال نعم فاسلم وأصله في الصحيحين في قصة ضمام بن ثعلبة وفي حديث عمرو بن عبسة عند مسلم انه أتى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقال ما أنت قال نبي الله قال الله أرسلك قال نعم قلت بأي شيء قال اوجد الله ولا اشرك به شيئا الحديث وفي حديث اسامة بن زيد في قصة قتله الذي قال لا اله الا الله فانكر عليه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وحديث المقداد في معناه اخرجهما البخاري في كتاب الديات وفي كتب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الى هرقل وكسرى وغيرهما من الملوك يدعوهم الى التوحيد الى غير ذلك من الاخبار المتواترة التواتر المعنوي الدالة على انه صلى الله تعالى عليه وسلم لم يزد في دعائه المشركين

على أن يؤمنوا بالله وحده و يصدقوه فيما جاء به عنه فمن فعل ذلك قبل منه سواء كان اذعانه عن تقدم نظر أم لا ومن توقف منهم بنبيه حينئذ على النظر أو اقام عليه الحجة الى ان يدعن أو يستمر على عناده وقال البيهقي في كتاب الاعتقاد سلك بعض ائمتنا في اثبات الصانع وحدوث العالم طريق الاستدلال بمعجزات الرسالة فانها أصل في وجوب قبول مادعى اليه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وعلى هذا الوجه وقع ايمان الذين استجابوا للرسل ثم ذكر قصة النجاشي وقول جعفر ابن أبي طالب له بعث اليك رسولا نعرف صدقه فدعانا الى الله وتلا علينا تنزيلا من الله لا يشبهه شيء فصدقناه وعرفنا ان الذي جاء به الحق الحديث بطوله اخرجه ابن خزيمة في كتاب الزكاة من صحيحه من رواية ابن اسحاق وحاله معروف وحديثه في درجة الحسن قال البيهقي فاستدلوا باعجاز القرآن على صدق النبي فآمنوا بما جاء به من اثبات الصانع ووحدانيته وحدوث العالم وغير ذلك مما جاء به الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم في القرآن وغيره واكتفاء غالب من اسلم بذلك مشهور في الاخبار فوجب تصديقه في كل شيء ثبت عنه بطريق السمع ولا يكون ذلك تقليدا بل هو اتباع وقد استدل من اشترط النظر بالآيات والاحاديث الواردة في ذلك ولا حجة فيها لان من لم يشترط النظر لم ينكر أصل النظر وانما انكر توقف الايمان على وجود النظر بالطرق الكلامية اذ لا يلزم من الترغيب في النظر جعله شرطا واستدل بعضهم بان التقليد لا يفيد العلم اذ لو افاده لكان العلم حاصلا لمن قلد في قدم العالم ولمن قلد في حدوثة وهو محال لا فضائه الى الجمع بين النقيضين وهذا انما يتأتى في تقليد غير النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وأما تقليده صلى الله تعالى عليه وسلم فيما اخبر به عن ربه فلا يتناقض أصلا واعتذر بعضهم عن اكتفاء النبي صلى الله تعالى عليه وسلم والصحابة باسلام من اسلم من الاعراب من

غير نظر بان ذلك كان لضرورة المبادئ وأما بعد تقرر الاسلام وشهرته فيجب العمل بالادلة ولا يخفى ضعف هذا الاعتذار والعجب ان من اشترط ذلك من أهل الكلام ينكرون التقليد وهم أول داع اليه حتى استقر في الازهان ان من انكر قاعدة من قواعدهم التي اصولها فهو مبتدع ولو لم يفهمها ولم يعرف مأخذها وهذا هو محض التقليد قال أمرهم الى تكفير من قلد الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم في معرفة الله تعالى والقول بايمان من قلدهم وكفى بهذا ضلالا ومماثلهم الا كما قال بعض السلف انهم (كمثل قوم كانوا سفرا فوقعوا في فلاة ليس فيها ما يقوم به البدن من الماء كول والمشروب ورأوا فيها طرقات شتى) فانقسموا قسمين فقسم وجدوا من قال لهم ان اعارف بهذه الطرق وطريق النجاة فيها واحدة فاتبعوني فيها تنجوا فتبعوه فتجروا وتخلفت عنه طائفة فاقاموا الى ان وقفوا على اشارة ظهر لهم أن في العمل بها النجاة فعملوا بها فنجوا وقسم هجموا بغير مرشد ولا اشارة فهلكوا فليست نجاة من اتبع المرشد بدون نجاة من أخذ بالامارة ان لم تكن أولى بها قال في الفتح ونقل عن جزء الحافظ صلاح الدين العلائي (يمكن أن يفصل فيقال من لا له أهلية لفهم شيء من الأدلة أصلا وحصل له اليقين التام بالمطلوب اما بنشأته على ذلك أو بنور يقذفه الله في قلبه فانه يكتفي منه بذلك ومن فيه أهلية لفهم الأدلة لم يكتف منه الا بالايمان عن دليل) ومع ذلك فدلليل كل أحد بحسبه وتكفي الأدلة المجمله التي تحصل بآدنى نظر ومن حصلت عنده شبهة وجب عليه التعلم إلى أن تزول عنه قال فهذا يحصل الجمع بين كلام الطائفة المتوسطة وأما من غلا فقال لا يكفي ايمان المقلد فلا يلتفت عليه لما يلزم منه من القول بعدم ايمان أكثر المسلمين وكذا من غلا أيضا فقال لا يجوز النظر في الأدلة لما يلزم منه من أن اكابر

السلف لم يكونوا من أهل النظر اه (قلت) وهذا التفصيل المنقول عن صلاح الدين العلائي مبنى على أن النظر واجب وجوب الفروع ان قدر عليه والا فلا فهو مؤمن عاص ان كانت فيه أهلية للنظر والا فلا وهذه الطريقة هي الراجحة والمعول عليها واعترضت بانهم عرفوا الايمان بحديث النفس التابع للمعرفة أو نفس المعرفة وهي لا تكون الا عن دليل واجيب عنه بأن هذين التعريفين للايمان الكامل وأما أصله فهو حديث النفس التابع للاعتقاد الجازم سواء كان ناشئا عن دليل وهو المعرفة أو عن قول الغير وهو التقليد اه ثم اعلم أن الامام السبكي وغيره من المحققين حققوا أن الخلاف في كفاية التقليد وعليها فالمقلد مؤمن وعدمها وعليه فهو كافر لفظي فحمل القول بكفايته وصحة ايمانه على ما اذا جزم بصحة العقائد التي سمعها من المقلد بفتح اللام جزما قويا بحيث لو رجع المقلد بالفتح لم يرجع هو فيكفيه ذلك في الاحكام الدنيوية فينا كح ويؤم ويصلى عليه الى غير ذلك وفي الاحكام الاخرية فلا يخلد في النار . غايته أنه مؤمن عاص بترك النظر ان كان فيه أهلية له والا فلا يكون عاصيا بتركه وحمل القول بعدم صحة ايمانه على ما اذا كان جازما بما ذكر جزما ضعيفا بحيث لو رجع المقلد بالفتح لرجع اه ثم اعلم أيضا أن الخلاف المذكور في ايمان المقلد انما هو في الجازم وأما الظان أو الشاك أو المتوهم فكافر باتفاق بالنظر لاحكام الآخرة ولما عند الله تعالى وأما بالنظر الى احكام الدنيا فيكفي فيها الاقرار باللسان فقط فمن أقر بلسانه بالعقائد ولم يصدق بها بقلبه جرت عليه الاحكام الاسلامية ولا يحكم عليه بالكفر الا اذا اقترن اقراره بها بشيء يقتضى الكفر كالسجود للصنم والحاصل أن من أقر بلسانه بالعقائد وصدق بها واذعن لها بقلبه فهو مؤمن ناج عند الله سبحانه وعندنا ومن صدق بها

وأذعن لها بقلبه ولم يقربها بلسانه لا لعذر منعه ولا لامتناع منه بل اتفق له ذلك فهو مؤمن ناج عند الله تعالى وغير مؤمن وناج عندنا وفي الحقيقة هذا مختلف فيه في الظاهر فعند القاضي عياض أن حكمه حكم الممتنع من النطق كافر وقيل حكمه حكم الناطق وهو الذي عليه الجمهور وأما المعذور كالأخرس إذا قامت قرينة تدل على تصديقه وأذعانه بقلبه كإشارة فهو مؤمن ناج عند الله تعالى وعندنا وأما الممتنع من النطق فهو كافر قطعاً ونظم صاحب المراصد هذه المسألة فقال

فان يكن ذو النطق منه ما اتفق • فان يكن عجزاً يكن كمن نطق

وان يكن ذلك عن أباء • فحكمه الكفر بلا امتراء

وان يكن عن غفلة فكلاً • وهذا الذي حكى عياض مذهبا

وقيل كالنطق وللجمهور • نسب والشيخ أبى منصور

وذيله شيخنا أحمد بن محمد بن محمد سالم بقوله

وذلك التفصيل قطعاً • تخصيصه بمن بكفر ولدا

أما الذى ولد فى الاسلام • فهو مؤمن لدى الاعلام

وجوب نطقه وجوب الفرع • يعصى بتركه فقط فى الشرع

ثم اعلم أن الدسوقي قال ان الخلاف فى كفر المقاد وعدم كفره انها هو

بالنسبة لنجاته وعدمها فى الآخرة لانه فى الدنيا لا قائل بانه يعامل معاملة

الكفار بل يعامل معاملة المسلمين فيها اتفاقاً • قال الشاوى وهذا الخلاف

الذى فى المقلد بعكس الخلاف الذى فى المعتزلة فى أنهم كفارا ومؤمنون

عصاة فانه بالنظر لحال الدنيا أى هل تجري عليهم أحكام الكفار فى الدنيا

أم لا وأما فى الآخرة فلا خلاف أنهم يخلدون فى النار وتأمله هكذا

نقل عنه الشيخ عlish فى أول شرحه لاضاءة الدجنة وهو يجب تأمله حقاً

فغير ظاهر وقد قال مالك بن أنس لما سئل عن أهل الاهواء أكفارهم قال من الكفر فروا اه (تعريف التوحيد الفن المدون) فاذا علمت ما ذكر في حقيقة التوحيد وما جرى من الخلاف في وجوب الاستدلال في العقائد وعدم الوجوب أو المنع فاعلم أن التوحيد الذي هو علم على الفن المدون يختلف في تعريفه على ثلاثة أقوال جارية على ما قيل من الخلاف في الاستدلال فقد حده ابن عرفة بأنه علم باحكام الالهية وارسال الرسل وصدقهم في جميع أخبارهم وما يتوقف عليه شيء من ذلك خاصا به وعلم ادلتها بقوة هي مظنة لرد الشبهات وحل الشكوك اه (وقوله) وارسال الرسل عطف على الالهية أى وعلم باحكام ارسال الرسل وقوله وما يتوقف عليه شيء من ذلك عطف على باحكام والاشارة في من ذلك راجعة الى أحكام الالهية والمتوقف عليه حدوث العالم أو أمكانه وقوله خاصا به خرج به علم المنطق فانه يجرى في جميع العلوم غير خاص باحكام الالهية واحكام الرسالة وقوله وعلم ادلتها عطف على قوله علم باحكام والشبهة هي ما يظن دليلا وليس بدليل وهذا الحد جار على مذهب من لم يكتف في العقائد بالتقليد ولا بد عنده من تحصيل ما ترد به الشبه ولو على وجه الكفاية كما مر عن ابن عرفة انه كفاؤى واما على مذهب من لم يكتف به فيها اصلا جاعلا له فرض عين وأراد تعريف القدر الواجب معرفته عينا منه فيحد (بانه العلم بالعقائد الدينيه عن الادلة اليقينية) اه وقوله عن الادلة اليقينية مخرج للتقليد والظن والشك والوهم واما على مذهب من يكتفى به فيها فيحد كما في النفاية للسيوطى (بانه علم يبحث فيه عما يجب اعتقاده) يعني في حق الله تعالى وفي حق رسله عليهم الصلاة والسلام وأن لم تذكر براهين ذلك سواء كان ذلك الواجب

اعتقاده مما يقدح الجهل به في الايمان كمعرفة الله تعالى وصفاته الثبوتية والسلبية واحكام الرسالة وأمور المعاد أم كان مما لا يضر جهله كتفضيل الانبياء علي الملائكة فقد ذكر الامام السبكي ان الانسان لو مكث مدة عمره لم يخطر بباله تفضيل النبي علي الملك لم يسأله الله تعالى عنه فقد ظهر لك أن هذه الحدود الثلاثة اختلافها انما هو لاجل اختلاف الحدود لاختلاف العلماء في المطلوب منه اهـ ثم أنه كما انقضى هذا الفصل الجليل الذي لا أظن أنك تجده مجتمعا في غير هذا المحل وكانت المعتزلة قائلة ان العباد يخلقون اعمالهم وهو نوع من الشرك اتبعته بفصله فقلت (فصل في خلق أفعال العباد) فاقول الف البخاري رحمه الله تعالى كتابا مفردا في خلق افعال العباد وذكر في صحيحه تراجم كثيرة من الآيات والاحاديث واحاديث جملة قاصداً بذلك الرد علي أهل الاعتزال وها انا الخـص لك ما ذكره وذكره شراحه وغيرهم من كتب التوحيد قال البخاري (باب في المشيئة والارادة) وقول الله تعالى (تؤتي الملك من تشاء) (وما تشاؤون الا ان يشاء الله) (ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله) (أنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء) (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) وذكر البخاري سبعة عشر حديثا فيها كلها ذكر المشيئة قال الراغب المشيئة عند الأكثر كالارادة سواء وعند بعضهم ان المشيئة في الاصل ايجاد الشيء واصابته فمن الله اليجاد ومن الناس الاصابة وفي العرف تستعمل موضع الارادة وقال البيهقي بعد ان ساق بسنده إلي الربيع بن سليمان قال الشافعي المشيئة ارادة الله وقد اعلم الله خلقه أن المشيئة له دونهم فقال (وما تشاؤون لا أن يشاء الله) فليست للخلق مشيئة الا

أن يشاء الله) وبه الى الربيع قال سئل الشافعي عن القدر فقال
 ما شئت كان وأن لم اشأ وما شئت أن لم تشأ لم يكن
 الايات ثم ساق (مما تكرر من ذكر المشيئة في الكتاب العزيز أكثر من
 اربعين موضعا) منها غير ما ذكر في الترجمة قوله تعالى ولو شاء الله لذهب
 بسمعهم وابصارهم وقوله يختص برحمته من يشاء وقوله ولو شاء الله
 لا تعتكم وقوله وعلمه بما يشاء وقوله قل أن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء
 وقوله يجتبي من رسله من يشاء وقوله أن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر
 ما دون ذلك لمن يشاء وأما قوله سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا
 ولا آباؤنا يريدون أن اشراكهم بمشيئته تعالى وكونه بمشيئته مستلزم
 لرضاه به فقد تمسك بها المعتزلة وقالوا أن فيهما ردا على أهل السنة (والجواب)
 أن أهل السنة تمسكوا باصل قامت عليه البراهين ان الله خالق كل مخلوق
 ويستحيل أن يخلق المخلوق شيئا والارادة شرط في الخلق ويستحيل ثبوت
 المشروط دون شرطه فلما عاند المشركون المعقول وكذبوا المنقول الذي
 جائتهم به الرسل والزموا الحجة بذلك تمسكوا بالمشيئة والقدر السابق وهي
 حجة مردودة لان القدر لا تبطل به الشريعة وجريان الاحكام على العباد
 باكسابهم فمن قدر عليه بالمعصية كان ذلك علامة على أنه قدر عليه بالعقاب
 الا أن يشاء أن يغفر له من غير المشركين ومن قدر عليه بالطاعة كان
 ذلك علامة على أنه قدر عليه بالثواب وحرف المسألة أن المعتزلة قاسوا
 الخلق على المخلوق لان المخلوق لو عاقب من يطيعه من اتباعه عد ظالما
 لكونه ليس مالكه بالحقيقة والخالق لو عذب من يطيعه لم يعد ظالما
 لان الجميع ملكه فله الامر كله يفعل ما يشاء ولا يسأل عما يفعل وقال

الراغب يدل على أن الأمور كلها موقوفة على مشيئة الله وإن أفعال العباد متعلقة بها وموقوفة عليها ما اجتمع الناس على تعليق الاستثناء به في جميع الأفعال وأخرج أبو نعيم في الحلية في ترجمة الزهري عن طريق ابن أخي الزهري عن عمه قال كان عمر بن الخطاب يأمر برواية قصيدة ليلى التي يقول فيها

إن تقوى ربنا خير نفل * وبإذن الله ربي وعجل

أحمد الله فلا ندله * بيديه الخير ما شاء فعل

من هداه سبيل الخير اهتدى * ناعم البال ومن شأ أضل

وحرف النزاع بين المعتزلة وأهل السنة أن الإرادة عند أهل السنة تابعة للعلم وعندهم تابعة للأمر ويدل لأهل السنة قوله تعالى (يريد الله أن لا يجعل لهم حظاً في الآخرة) وقال ابن بطال غرض البخاري إثبات المشيئة والإرادة وهما بمعنى واحد وإرادته صفة من صفات ذاته وزعم المعتزلة أنها صفة من صفات فعله وهو فاسد لأن إرادته لو كانت محدثة لم يخل أن يحدثها في نفسه أو في غيره أو في كل منهما أو لا في شيء منهما والأول والثالث محال لأنه ليس محلاً للحوادث والثاني فاسد أيضاً لأنه يلزم أن يكون الغير مريداً لها وبطل أن يكون الباري مريداً أذ المريد من صدرت منه الإرادة وهو الغير كما بطل أن يكون عالماً إذا أحدث العلم في غيره وحقيقة المريد أن تكون الإرادة منه دون غيره والرابع باطل لأنه يستلزم قيامها بنفسها وإذا فسدت هذه الأقسام صح أنه مريد بإرادة قديمة هي صفة قائمة بذاته ويكون تعلقها بما يصح كونه مراداً فما وقع بإرادته قال وهذه المسألة مبنية على القول بأنه سبحانه خالق أفعال العباد وأنهم لا يفعلون إلا ما يشاء وقد دل على ذلك قوله (وما تشاؤون إلا أن يشاء الله) وغيرها من الآيات وقال (ولو شاء الله ما اقتتلوا) ثم أكد ذلك بقوله تعالى

(ولكن الله يفعل ما يريد) فدل على أنه فعل اقتتالهم الواقع منهم لكونه مریداً له وإذا كان هو الفاعل لاقتتالهم فهو المرید لمشيئتهم والفاعل ثبت بهذه الآية أن كسب العباد إنما هو بمشيئة الله وأرادته ولو لم يرد وقوعه ما وقع . وقال بعضهم الإرادة على قسمين إرادة أمر وتشريع وإرادة قضاء وتقدير (فالاولى) تتعلق بالطاعة والمعصية سواء وقعت أم لا (والثانية) شاملة لجميع الكائنات محيطة بجميع الحادثات طاعة ومعصية وإلى الاول الإشارة بقوله تعالى (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) وإلى الثاني الإشارة بقوله (فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً) اهـ (قلت) ما قيل من تقسيم الإرادة منافي لما عليه أهل السنة من أن صفات الله تعالى لا تتعدد ورأيت في روح المعاني عزوه لابن تيمية وهو جدير بذلك وفرق بعضهم بين الإرادة والرضى فقالوا يريد وقوع المعصية ولا يرضاها لقوله تعالى (ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها الآية) وقوله (ولا يرضى لعباده الكفر) وتمسكوا أى المعتزلة أيضاً بقوله تعالى (ولا يرضى لعباده الكفر) واجاب أهل السنة بما أخرجه الطبري وغيره بسند رجاله ثقات عن ابن عباس في قوله تعالى (أن تكفروا فان الله غنى عنكم ولا يرضى لعباده الكفر) يعنى بعباده الكفار الذين أراد الله أن يطهر قلوبهم بقولهم لا إله الا الله فاراد عباده المخلصين الذين قال فيهم (أن عبادى ليس لك عليهم سلطان) فحجب اليهم الايمان والزمهم كلمة التقوى شهادة ان لا إله الا الله اهـ (قلت) هذ الكلام غير مستقيم ففيه خال بين ولعل أصله يعنى بعباده الكفار الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم كما هو ظاهر نص الآية الكريمة وقال بعد ذلك واراد ذلك بعباده المخلصين فحذف من الكلام ذلك وحرف الجر فبهذا

يستقيم الكلام ويتناسق وفسر أهل علم الكلام عدم رضاه تعالى بالكفر بعدم تكليفه بالمنهيات فالتكليف عندهم بالشئ هو رضاه تعالى به وعدم تكليفه به ونهيه عنه هو عدم رضاه به قال في أضواء الدجنة

ومثله الرضى فليس يرضى * كفران اصحاب القلوب المرضى
أى لا يكلف النفوس ما نهى * عنه ولا يجب غيا شأنها اه

ثم قال وقالت المعتزلة في قوله تعالى (وما تشاؤون الا ان يشاء الله) معناه وما تشاؤون الطاعة الا أن يشاء الله فسرهم عليها وتعقب بانه لو كان كذلك لما قال الا أن يشاء في موضع ما شاء لان حرف الشرط للاستقبال وصرف المشيئة الى القسر تحريف لا اشعار للآية بشئ منه وانما المذكور في الآية مشيئة الاستقامة كسبا وهو المطلوب من العباد اه (وقوله) لان حرف الشرط للاستقبال لعله حرف النصب اذ ليس هنا حرف شرط اه وقالوا في قوله تعالى تؤتى الملك من تشاء أى يعطى من اقتضته الحكمة الملك يريدون أن الحكمة تقتضى رعاية المصلحة ويدعون وجوب ذلك على الله تعالى الله عن قولهم وظاهر الآية أنه يعطي الملك من يشاء سواء كان متصفا بصفات من يصلح للملك أم لا من غير رعاية استحقاق ولا وجوب ولا اصلح بل يؤتى الملك من يكفر به ويكفر نعمته حتى يهلكه ككثير من الكفار كنمرود والفراعنة ويؤتاه اذا شاء من يؤمن به ويدعو الى دينه ويرحم به الخلق مثل يوسف وداود وسليمان وحكمته في كلا الامرين علمه واحكامه بارادته تخصيص مقدراته وقالوا ايضا في قوله تعالى (انك لا تهدي من أحببت) معنى لا تهدي من أحببت لانك لا تعلم المطبوع على قلبه فيقرن به اللطف حتى يدعو الى القبول والله أعلم بالمهتدين القابلين لذلك وتعقب بان اللطف الذى يستندون اليه لا دليل عليه ومرادهم بمن يقبل

من لا يقبل من يقع ذلك منه لذاته لا بحكم الله وإنما المراد بقوله تعالى (وهو أعلم بالمهتدين) من خصهم بذلك في الازل وتمسكت المعتزلة بقوله تعالى أيضا (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) فقالوا هذا يدل على أنه لا يريد المعصية وتعقب بان معنى ارادة اليسر التخيير بين الصوم في السفر ومع المرض والافطار بشرطه و ارادة العسر المنفية الالزام بالصوم في السفر في جميع الحالات فالالزام هو الذي لا يقع لانه لا يريد و قد تكرر ذكر الارادة في القرآن في مواضع كثيرة ايضا

﴿ مذهب أهل السنة في انه لا يقع الا ما يريد الله وقول المعتزلة انه لا يريد الشر ومناظرة الاسفراء بيني السني مع عبد الجبار المعتزلي في ذلك ﴾
وقد اتفق أهل السنة على انه لا يقع الا ما يريد الله تعالى وانه يريد لجميع الكائنات وان لم يكن أمرا بها وقالت المعتزلة لا يريد الشر لانه لو ارده لطلبه وزعموا ان الامر نفس الارادة وهم محجوجون بقوله تعالى (والله يدعوا الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم) فعمم في الدعاء الذي هو الطلب والامر وخصص في الهداية التي هي الارادة ولذا قال في اضاءة الدجنة

وأمره يغاير الارادة * اذ عم أمر طاعة عباده
ولم يرد وقوعها من كلهم * بلا ارباب بل ولا من جلهم
فصح ان يأمر بالشئ ولا * يريد من بالهدى تطولا

وشرعنوا على أهل السنة انه يلزمهم ان يقولوا ان الفحشاء مرادة لله وينبغي ان ينزه عنها وانفصل أهل السنة عن ذلك بان الله تعالى قد يريد الشئ ليعاقب عليه ولشبهت انه خلق النار وخلق لها اهلا وخلق الجنة وخلق لها اهلا والزموا المعتزلة بانهم جعلوا انه يقع في ملكه مالا يريد

وروى ان عبد الجبار المعتزلى قال عند أبى اسحاق الاسفرائينى احداً من
أهل السنة معرضاً له سبحانه من تنزهه عن الفحشاء فتفطن أبو اسحاق فقال
سبحان من لا يقع فى ملكه الا ما يشاء فقال عبد الجبار اريد ربنا ان يعصى
فقال الاستاذ أبو اسحاق ايعصى ربنا قهراً فقال المعتزلى أرايت ان منعى
الهدى وقضى على بالردى أحسن الى ام اساء فقال له الاستاذ ان معك
ما هو لك فقد اساء وان منعك ما هو له فذلك فضله يؤتیه من يشاء فهبت المعتزلى
وقال الحاضرون والله ما لهذا جواب وروى ان هذه المباحثة وقعت بين
رجل وسيدنا الامام الحسين بن علي رضى الله تعالى عنهما فانصرف الرجل
وهو يقول الله اعلم حيث يجعل رسالاته (ويحكى) ان اعرابياً سرقت ناقته
فجىء به الى عمرو بن عبيد القدرى ليدعوله فرفع يديه وقال اللهم ان ناقة هذا
الاعرابى سرقت ولم ترد سرقتها فردها عليه فقال له الاعرابى بالله عليك يا شيخ
كف عني من دعائك هذا قال ولم قال لانه اذا لم يرد سرقتها وقد سرقت فيريد
ردها ولا ترداه هذا ما لزم هنا (ترجمة اخرى) ثم ذكر البخارى ترجمة اخرى
فقال باب قول الله تعالى (فلا تجعلوا لله انداداً) وقوله (وتجعلون له انداداً ذلك
رب العالمين) ثم ذكر آيات واثارا الى ان ذكر حديث ابن مسعود سألت
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أى الذنب أعظم قال ان تجعل لله ندا وهو
خلقك الخ الند بكسر النون وتشديد الدال ويقال له النديد أيضاً وهو نظير الشئ
الذى يعارضه فى أموره وقيل ندا لشيء من يشاركه فى جوهره وهو ضرب من
المثل لكن المثل يقال فى أى مشاركة كانت فكل ند مثل من غير عكس قاله
الراغب قال والضد احد المتقابلين وهما الشئان المختلفان اللذان لا يجتمعان
فى شئ واحد ففارق الند فى المشاركة ووافقه فى المعارضة ونظم شيخنا عبد الله
ابن محمد سالم بعض هذه الالفاظ وفى نظامه بعض مخالفة لما ذكره الراغب فقال .

والشيء ان شارك في كل الوجود . هو المثل والمسمى بالشيء
 ذو الشريك في الجمل وكل والنظير . هو المشارك ولو كان يسير اه
 قال ابن بطال غرض البخارى في هذا الباب اثبات نسبة الافعال كلها لله تعالى
 سواء كانت من المخلوقين خيرا أو شرا فهى لله تعالى خلق وللعباد كسب ولا
 ينسب شىء من الخلق لغير الله تعالى فيكون شر يكاوندا ومساويا له في نسبة الفعل
 اليه وقد نبه الله سبحانه عباده على ذلك بالآيات المذكورة في هذه الترجمة وغيرها
 المصرحة بنفى الانداد والالهة المدعوة معه فتضمنت الرد على من يزعم انه يخلق
 افعاله وقال الكرماني الترجمة مشعرة بان المقصود اثبات نفى الشريك عن الله
 سبحانه وتعالى لكن ليس المقصود هنا ذلك بل المراد بيان كون افعال العباد بخلق
 الله تعالى اذ لو كانت بخلقهم لكانوا اندادا لله تعالى وشركاء له في الخلق وتضمن
 الرد على الجهمية في قولهم لا قدرة للعبد أصلا وعلى المعتزلة حيث قالوا لا دخل
 لقدرة الله تعالى فيها والمذهب الحق ان لا جبر ولا قدر بل امرين امرين فان قيل
 لا يخلو ان يكون فعل العبد بقدرة منه أولا اذ لا واسطة بين النفي والاثبات
 فعلى الاول يثبت القدر الذى تدعيه المعتزلة والاثبت الجبر الذى هو
 قول الجهمية فالجواب ان يقال بل للعبد قدرة يفرق بها بين النازل من
 المنارة والساقط منها ولكن لا تأثير لها بل فعله ذلك واقع بقدرة الله
 تعالى فتأثير قدرته فيه بعد قدرة العبد عليه وهذا هو المسمى بالكسب
 وحاصل ما تعرف به قدرة العبد انها صفة يترتب عليها الفعل والترك عادة
 وتقع على وفق الارادة وقد اطال البخارى في كتاب خلق افعال العباد
 في تقرير هذه المسألة واستظهر بالآيات والآحاديث والاثار الواردة عن
 السلف في ذلك وعرف السنوسى في كبراه الكسب بانه عبارة عن
 تعلق القدرة بالحادثة بالمقدور في محلها مقارنة له من غير تأثير لها فيه وهو

متعلق التكليف الشرعي وامارة على الثواب والعقاب اه فذات العبد محل
 للقدرة وللمقدور وهو المفعول واحترز بمحملها عن الخارج عن محل
 القدرة كانهقطاع شيء وانكساره فانه ليس مكتسباً للعبد وانما يثاب أو
 يعاقب عليه لكونه نشأ عن فعله اه وساعود ان شاء الله تعالى
 لاشباع الكلام عليه (ترجمة أخرى) ثم ذكر البخاري ترجمة أخرى فقال
 باب قول الله تعالى (والله خلقكم وما تعلمون انا كل شيء خلقناه بقدر)
 وذكر ايات واحاديث منها ان اصحاب هذه الصور يعذبون يوم القيامة ويقال
 لهم احيوا ما خلقتم ومنها ومن اظلم ممن ذهب يخلق كخلقى فليخلقوا ذرة أو
 ليخلقوا حبة أو شعيرة اه قال في الفتح قال السكرماني في قوله تعالى (انا كل شيء
 خلقناه بقدر) التقدير خلقنا كل شيء بقدر فيستفاد منه ان الله خالق كل شيء
 كما صرح به في الآية الاخرى واما قوله (والله خلقكم وما تعلمون) فهو
 ظاهر في اثبات نسبة العمل الى العباد فقد يشكل على الاول والجواب ان
 العمل هنا غير الخلق وهو الكسب الذي يكون مسنداً الى العبد
 حيث اثبت له فيه صنعاً ويسند الى الله تعالى من حيث ان وجوده انما
 هو بتأثير قدرته وله جهتان جهة تنفي القدر وجهة تنفي الجبر فهو مسند
 الى الله حقيقة والى العبد عادة وهي صفة يترتب عليها الامر والنهي
 والفعل والترك فكل ما اسند من افعال العباد الى الله تعالى فهو بالنظر الى
 تأثير القدرة ويقال له الخلق وما اسند الى العبد انما يحصل بتقدير الله تعالى ويقال
 له الكسب وعليه يقع المدح والذم كما يذم المشوه الوجه ويمدح الجميل الصورة واما
 الثواب والعقاب فهو علامة لهما والعبد انما هو ملك الله يفعل فيه ما يشاء (اعراب
 ما من قوله وما تعملون) (وفي اعراب ما من قوله وما تعملون خمسة أوجه)
 احدها ان تكون مصدرية منصوبة المحل عطف على الكاف والميم في خلقكم

أى خلقكم وخلق عملكم (الثاني) ان تكون موصولة في محل نصب عطفا على المذكور انفا والتقدير خلقكم والذي تعملون منه الاصنام يعنى الخشب والحجارة وغيرها (الثالث) ان تكون استفهامية منصوبة المحل بقوله تعملون توبيخا لهم وتحقيراً لعملهم (الرابع) ان تكون نكرة موصوفة وحكمها حكم الموصولة (الخامس) ان تكون نافية على معنى وما تعملون ذلك لكن الله خلقه واسند الطبرى عن قتادة ما يرجع الثاني واخرج ابن ابي حاتم عنه ايضا انه قال تعبدون ما تنحتون من الاصنام والله خلقكم وما تعملون اى بايديكم وتمسكت المعتزلة بهذا التأويل قال السهيلي فى نتائج الفكر له اتفق العقلاء على ان افعال العباد لا تتعلق بالجواهر والاجسام فلا تقول عملت حبلا ولا صنعت جملا ولا شجرا فاذا كان كذلك فمن قال اعجبني ما عملت فمعناه الحدث فعلى هذا لا يصح فى تأويل والله خلقكم وما تعملون الا انها مصدرية وهو قول اهل السنة ولا يصح قول المعتزلة انها موصولة فانهم زعموا انها واقعة على الاصنام التى كانوا ينحتونها فقالوا التقدير خلقكم وخلق الاصنام وزعموا ان نظم الكلام يقتضى ما قالوه لتقدم قوله ما تنحتون لانها واقعة على الحجارة المنحوتة فكذلك ما الثانية والتقدير عندهم اتعبدون حجارة تنحتونها والله خلقكم وخلق تلك الحجارة التى تعملونها هذه شبهتهم ولا يصح ذلك من جهة النحو اذ ما لا تكون مع الفعل الخاص الا مصدرية فعلى هذا فالآية ترد مذهبهم وتفسد قولهم والنظم على قول اهل السنة ابداع فان قيل قد تقول عملت الصحيفة وصنعت الجفته وعملت الصنم قلنا لا يتعلق ذلك الا بالصورة التى هي التأليف والتركيب وهى الفعل الذى هو الحدث دون الجواهر بالاتفاق ولان الآية وردت فى بيان استحقاق الخالق العبادة لانفراده بالخلق واقامة الحجة على من

يعبد ما لا يخلق وهم يخلقون فقال اتعبدون من لا يخلق وتدعون عبادة من خلقكم وخلق اعمالكم التي تعملون ولو كانوا كما زعموا لما قامت الحجة من نفس هذا الكلام لانه لو جعلهم خالقين لاعمالهم وهو خالق للاجناس لشركهم معه في الخلق تعالى الله عن افكهم قال السيهي في كتاب الاعتقاد قال الله تعالى (ذلكم الله ربكم خالق كل شيء) فدخل فيه الالعيان والافعال من الخير والشر وقال تعالى (ام جعلوا الله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء) فنفى ان يكون خالق غيره ونفى ان يكون شيء سواه غير مخلوق فلو كانت الافعال غير مخلوقة له لكان خالق بعض الاشياء لا خالق كل شيء وهو بخلاف الآية ومن المعلوم ان الافعال اكثر من الالعيان فلو كان الله خالق الالعيان والناس خالقوا الافعال لكان مخلوقات الناس اكثر من خلق الله تعالى الله عن ذلك وقال ايضا قد قال الله تعالى (خلق كل شيء وهو بكل شيء عليم) فامتدح بانه خلق كل شيء وبانه يعلم كل شيء فكما لا يخرج عن علمه شيء فكذا لا يخرج عن خلقه شيء وقال تعالى (واسروا قولكم أو اجهروا به انه عليم بذات الصدور) لا يعلم من خلق) فاخبر ان قولهم سرا وجهرا خلقه لانه بجميع ذلك عليم وقال تعالى (خلق الموت والحياة) وقال (وانه هو امارات واحيا) فاخبر انه هو المحي والميت وانه خلق الموت والحياة فثبت ان الافعال كلها خيرها وشرها صادرة عن خلقه واحداثه اياها وقال تعالى (وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى) وقال (أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون) فسلب عنهم هذه الافعال واثبتها لنفسه ليدل بذلك على ان المؤثر فيها حتى صارت موجودة بعد العدم هو خلقه وان الذي يقع من الناس انما هو مباشرة تلك الافعال بقدرة حادثة احدثها على ما اراد فهي من الله

٤ ذكر المشيئة في القرآن: وفي اعراب ما من قوله وما تعملون خمسة أوجه

تعالى خلق بمعنى الاختراع بقدرته القديمة ومن العباد كسب على معنى تعلق قدرة حادثة بمباشرتهم التي هي كسبهم ووقوع هذه الافعال على وجوده بخلاف فعل مكتسبها احيانا من اعظم الدلالة على موقع أوقعها على ما اراد قال (حديث والشر ليس اليك) واما ما ورد في حديث دعاء الافتتاح في اول الصلاة والشر ليس اليك فمعناه كما قال النضر بن شميل والشر لا يتقرب به اليك وقال غيره ارشد الى استعمال الادب في الثناء على الله تعالى بأن يضاف اليه محاسن الامور دون مساوئها وقد وقع في نفس هذا الحديث والمهدى من هديت فاخبرانه يهدي من يشاء كما وقع التصريح به في القرآن وقال في حديث ابي سعيد الذي اخرجه البخاري في الاحكام وفي اوله ان كل وال له بطايتان والمعصوم من عصم الله فدل على انه يعصم قوما دون قوم وقال غيره يستحيل ان تصلح قدرة العباد للابراز من العدم الى الوجود وهو المعبر عنه بالاختراع وثبوتة لله سبحانه وتعالى قطعي لان قدرة الابراز من العدم الى الوجود تتوجه الى تحصيل ما ليس بحاصل فحال توجيهها لا بد من وجودها لاستحالة ان يحصل العدم شيئا فقدرته ثابتة وقدرة المخلوقين عرض لابقاء له فيستحيل تقدمها وقد تواترت النقول والسمعية من القرآن والاحاديث الصحيحة بانفراد الرب سبحانه وتعالى بالاختراع كقوله تعالى (هل من خالق غير الله اروني ماذا خلق الذين من دونه) وقال الراغب ليس الخلق بمعنى الابداع الا الله تعالى والى ذلك اشار بقوله تعالى (افمن يخلق كمن لا يخلق) واما الذي يوجد بالاستحالة فقد وقع لغيره بتقديره سبحانه وتعالى مثل قوله لعيسى (واذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذني) والخلق في حق غير الله يقع بمعنى التقدير وبمعنى الكذب وقوله في الحديث السابق يخلق كخلقني نسب الخلق اليهم على سبيل الاستهزاء

أو التشبيه في الصورة فقط | وقوله فليخلقوا ذرة أو شعيرة أمر بمعنى التعجيز وهو على سبيل الترقى في الحقارة أو التنازل في الالتزام والمراد بالذرة ان كان النملة فهو من تعذيبهم وتعجيزهم بخلق الحيوان تارة وبخلق الجماد أخرى وان كان بمعنى الهباء فهو يخلق ما ليس له جرم محسوس تارة وبما له جرم أخرى وقال ابن بطال قوله احيوا ما خلقتكم انما نسب خلقها اليهم تقريعا لهم بمضاهاتهم الله تعالى في خلقه فبكتهم بان قال اذا شابهتهم بما صورتم مخلوقات الله تعالى فاحيوها كما احيا هو ما خاق وقال بعضهم معنى ذكر حديث التصوير هنا من جهة ان من زعم انه يخلق فعل نفسه لو صحت دعواه لما وقع الانكار على هؤلاء المصورين فلما كان امرهم بنفخ الروح فيما صوروه امر تعجيز ونسبة الخلق اليهم انما هي على سبيل التهمك والاستهزاء دل على فساد قول من نسب خاق فعل نفسه اليه استقلالا اه وقال مكى بن ابى طالب في اعراب القرآن له قالت المعتزلة ما فى قوله تعالى وما تعملون موصولة فرارامن ان يقرؤا بعموم الخلق لله تعالى يريدون انه خلق الاشياء التي تنحت منها الاصنام واما الاعمال والحركات فانها غير داخله فى خلق الله وزعموا انهم ارادوا بذلك تنزيه الله تعالى عن خلق الشر ورد عليهم اهل السنة بان الله تعالى خلق ابليس وهو الشر كله وقال تعالى (قل اعوذ برب الفلق من شر ما خلق) فاثبت انه خلق الشر واطبق القراء حتى اهل الشذوذ على اضافة شر الى ما الاعمر وبن عبيد راس الاعتزال فقرأها بتنوين شر ليصحح مذهبه وهو محجوج باجماع من قبله على قراءتها بالاضافة قال واذا تقرر ان الله خالق كل شئ من خير وشر وجب ان تكون ما مصدرية والمعنى خلقكم وخلق عملكم وقوى صاحب الكشف مذهبه بان قوله وما تعملون ترجمة عن قوله قبلها ما تنحتون

وما في قوله ما تنحتون موصولة اتفاقا فلا يعدل بما التي بعدها عن اختها واطال في تقرير ذلك ومن جملته فان قلت انكرت ان تكون مامصدرية والمعنى خلقكم وخلق عملكم كما تقول الجبرة يعنى أهل السنة قلت اقرب ما يبطل به ان معنى الآية يا باه اباة جليا لان الله احتج عليهم بان العابد والمعبود جميعا خلق الله فكيف يعبد المخلوق مع ان العابد هو الذى عمل صورة المعبود ولولاه ما قدر أن يشكل نفسه فلو كان التقدير خلقكم وخلق عملكم لم يكن فيه حجة عليهم ثم قال فان قلت هي موصولة لكن التقدير خلقكم وما تعملونه من أعمالكم قلت لو كان كذلك لم يكن فيها حجة على المشركين اه كلامه وتعقبه ابن خليل السكوني فقال في كلامه صرف للآية عن دلالتها الحقيقية الى ضرب من التاويل لغير ضرورة بل لنصرة مذهبه أن العباد يخلقون اكسابهم فاذا حملها على الاصنام لم تتناول الحركات وأما أهل السنة فيقولون القرآن نزل بلغة العرب وأئمة العربية على أن الفعل الوارد بعد ما يتأول بالمصدر نحو اعجبني ما صنعت أى صنعك وعلى هذا فعنى الآية خلقكم وخلق أعمالكم والأعمال ليست هي جواهر الاصنام اتفاقا فعنى الآية عندهم اذا كان الله خالق أعمالكم التي تتوهم القدرية انهم خالقون لها فاولى ان يكون خالقا لما لم يدع فيه أحد الخلقية وهي الاصنام قال ومدار هذه المسألة على ان الحقيقة مقدمة على المجاز ولا اثر للرجوح مع الراجح وذلك أن الخشب التي منها الاصنام والصور التي للاصنام ليست بعمل لنا وانما عملنا ما اقدرنا عليه الله تعالى من المعاني المكسوبة التي عليها ثواب العباد وعقابهم فاذا قلت عمل النجار السرير فالمعنى عمل حركات في محل اظهر الله لنا عندها التشكل في السرير فلما قال الله تعالى (والله خلقكم وما تعملون) وجب حمله على الحقيقة وهي . عملكم واما

ما يطالب به المعتزلى من الرد على المشركين من الآلية فهو من أبين شىء
لأنه تعالى اذا اخبر انه خلقنا وخلق اعمالنا التى يظهر بها التأثير بين اشكال
الاصنام وغيرها فاولى أن يكون خالقا للتأثير الذى لم يدع فيه احد
لاسنى ولا معتزلى ودلالة الموافقة أقوى فى لسان العرب وابلغ من غيرها
وقد وافق الزمخشري على ذلك فى قوله تعالى (فلا تقل لهما أف) فانه ادل على
نفي الضرب من أن لو قال ولا تضربهما وقال انها من نكت علم البيان
ثم غفل عنها هنا اتباعا لهواه واما دعاؤه فك النظم فلا يلزم منه بطلان
الحجة لان فكه لما هو ابلغ سائق بل هو اكمل لمراعاة البلاغة ثم قال ولم
لا تكون الآية مخبرة عن ان كل عمل للعبد فهو خلق للرب فيندرج فيه
الرد على المشركين مع مراعاة النظم ومن قيد الآية بعمل للعبد دون عمل
فعليه الدليل والاصل عدمه وبالله التوفيق واجاب البيضاوى بان دعوى
انها مصدرية ابلغ لان فعلهم اذا كان بخلق الله تعالى فالمتوقف على فعلهم
اولى بذلك ويترجح ايضا بان غيره لا يخلو من حذف او مجاز وهو
سالم من ذلك والاصل عدمه وقال الطيبي وتكملة ذلك ان يقال تقرر عند
علماء البيان ان الكتابة اولى من التصريح فاذا نفي الحكم العام لينتفى
الخاص كان اقوى فى الحجة وقد سلك صاحب الكشف هذا بعينه فى
تفسير قوله تعالى (كيف تكفرون بالله) الآية وقال ابن المنير يتعين حمل ما
على المصدرية لانهم لم يعبدوا الاصنام من حيث هى حجارة أو خشب
عارية عن الصورة بل عبدوها لاشكالها وهى أثر عملهم ولو عملوا
نفس الجواهر لما طابق توبيخهم بان المعبود من صنعة العابد قال والمخالفون
موافقون ان جواهر الاصنام ليست عملا لهم فلو كان كما ادعوه لاحتاج
الى حذف أى والله خلقكم وما تعملون شكله وصورته والاصل عدم

٤٤ ذكر المشيئة في القرآن: وفي اعراب ما من قوله وما تعملون خمسة أوجه

التقدير وقد جاء التصريح في الحديث الصحيح بهذا المعنى عن حذيفة رفعه ان الله خلق كل صانع وصنعتة وقال غيره قول من ادعى ان المراد بقوله وما تعملون نفس العبدان والمعادن التي تعمل منها الاوثان باطل لان أهل اللغة لا يقولون ان الانسان يعمل العود أو الحجر بل يقيدون ذلك بالصنعة فيقولون عمل العود صنما والحجر وثنا فمعنى الآية ان الله خلق الانسان وخلق شكل الصنم وأما الذي نحت او صاغ فانما هو عمل النحت والصياغة وقد صرحت الآية بذلك والذي عمله هو الذي وقع التصريح بان الله تعالى هو الذي خلقه وقال التونسي في مختصر تفسير الفخر الرازي احتج الاصحاب بهذه الآية على ان عمل العبد مخلوق لله تعالى على اعراب ما مصدرية واجاب المعتزلة بان اضافة العبادة والنحت لهم اضافة الفعل للفاعل ولانه وبخهم ولو لم تكن الافعال لخلقهم لما وبخهم قالوا ولا نسلم انها مصدرية لان الاخفش منع اعجبني ماقت اي قيامك وقال انه خاص بالمتعدى سلمنا جواز ذلك لا يمنع ذلك من تقدير ما مفعولا للنحاتين ولموافقة ما ينحتون ولان العرب تسمى محل العمل عملا فتقول في الباب هو عمل فلان ولان القصد هو تزييف عبادتهم لا بيان انهم لا يوجدون اعمال انفسهم قال وهذه شبهة قوية فالاولى ان لا يستدل بهذه الآية لهذا المراد كذا قال وجري على عادته في ايراد شبه المخالفين وترك بذل الوسع في اجوبتها وقد اجاب الشمس الاصبهاني في تفسيره وهو ملخص من تفسير الفخر فقال وما تعملون أي عملكم وفيها دليل على ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى وعلى انها مكتسبة للعباد حيث اثبت لهم عملا فابطلت مذهب القدرية والجبرية معا وقد رجح بعض العلماء كونها مصدرية بانهم لم يعبدوا الا صنما الا لعملهم لا لجرم الصنم والا لكانوا

يعبدونها قبل العمل فكانهم عبدوا العمل فانكر عليهم عبادة المنحوت
الذى لم ينفك عن العمل المخلوق وقال سعد الدين التفتازانى فى ذكر ادلة
الفريقين ومنها استدلال أهل السنة بآية والله خلقكم وما تعملون قالوا
معناه وخلق عملكم على اعراب مامصدرية ورجحوا ذلك لعدم
احتياجه الى حذف الضمير قال ويجوز ان يكون المعنى وخلق معمولكم
على اعرابها موصولة ويشمل أعمال العباد لانا اذا قلنا انها مخلوقة لله
أو للعبد لم يرد بالفعل المعنى المصدري الذى هو الایجاد بل الحاصل
بالمصدر الذى هو متعلق الایجاد وهو ما يشاهده من الحركات والسكنات
قال وللهذه عن هذه النكتة توهم من توهم ان الاستدلال بالآية موقوف
على كون مامصدرية وليس الامر كذلك اه ومن الدليل على ان الله تعالى
يحكم فى خلقه بما يشاء ولا تتوقف احكامه فى ثوابهم وعقابهم على ان
يكونوا خالقين لافعالهم لانه نصب الثواب والعقاب على ما يقع مابيننا
لحال قدرتهم وأما اكتساب العباد فلا يقع الا فى محل الكسب
ومثال ذلك السهم الذى يرميه العبد لا تصرف له فيه بالرفع ولا بالوضع
وايضا فان ارادة الله تعالى تتعلق بما لا نهاية له على وجه النفوذ وعدم
التعذر وارادة العبد لا تتعلق بذلك مع تسميتها ارادة وكذلك علمه تعالى
لانهاية له على سبيل التفصيل وعلم العبد لا يتعلق بذلك مع تسميته علما اه
هذا ما لخصه فتح البارى فى هذه المسألة (زيادة كلام على الكسب)
وقد واعدت بالعود لاشباع الكلام على الكسب فاقول قد مر فى تفسير
الكسب ان لا تأثير لقدرة العبد فى المقدور عند أهل السنة والمعتزلة
قالوا أن قدرة العبد مستقلة بالتأثير لادخل لقدرة الله تعالى فيه وقد مر
ما قيل فيه من الرد وذهبت الجبرية الى أن العبد ليست له قدرة حادثة

تقارن المفعول اصلا بل هو مفعول به لافاعل كالميت بين يدي غاسله
ورد بانه يلزم عليه استواء الافعال وان لا يدرك فرق بينها ونحن ندرك
بالضرورة الفرق بين حركة الارتعاش وحركة الاختيار وبانه يبطل محل
التكليف وترتيب الثواب والعقاب ويتناقض النصوص كقوله تعالى (لها ما كسبت
وعليها ما اكتسبت) وقوله (لا يكلف الله نفسا الا وسعها) أى طاقتها بحسب
العادة فلو لم يكن كسب لا تحدد ما قبل الا وما بعدها فلم يصح الاستثناء
فان قيل يلزم من كون فعل العبد واقعا بارادة الله تعالى وهو القاهر فوق
عباده ان يكون العبد مجبورا مقهورا وحينئذ لا يبقى محل للثواب والعقاب
ويلزم صحة الاحتجاج بالقدور ويكون عقاب العباد على معاصيهم
بعد ان اضطروهم اليها ظلما وذلك كله مناقض لنصوص الشريعة وهذه شبهة
المعتزلة فكيف التفضي عنها (فالجواب) ان العبد مجبور في الباطن
ونفس الامر على فعله الاختياري في قالب أى صورة مختار فانه لا يمكنه
تركه بعد خلق الشهوة له والميل له والارادة والعزم والقدرة عليه وهو
بحسب الظاهر يفعل ان شاء ويترك ان شاء وفي نفس الامر والحقيقة لا فعل
له وانما الفعل لله تعالى وحده لا شريك له فكل احد يفرق بالضرورة
بين حركة البطش وحركة الارتعاش فتفضل تعالى باسقاط التكليف في
حال الاضطراب ظاهراً وباطناً ورتب بمحض اختياره التكليف والثواب
والعقاب على الاختيار بحسب الظاهر وهو الذى قارنته القدرة الحادثة
بلا تأثير لها فيه اصلا وان كان مجبورا عليه في الحقيقة لان العبيد ملوكه
يتصرف فيهم كيف شاء ولا يسأل عما يفعل قل فله الحجة البالغة وهى
الملك ويستحيل وصفه تعالى بالظلم كما قال (وماربك بظلام للعبيد) (إن
الله لا يظلم الناس شيئا) وفي الحديث القدسي اني حرمت الظلم على نفسي

وانما استحال لان تصرف المالك في ملكه يستحيل كونه ظلما ولان الظلم انما كان ظلما لكونه منيها عنه ولا ناهى له تعالى ولانه يتضمن الجهل او السفه لانه وضع الشيء في غير محله وكلاهما محال على الله تعالى وقد قال ابن كيران الكسب الذي اثبتته الاشاعرة للعبد في افعاله الاختيارية ليس معناه اختراعه لتلك الافعال كما تدعيه المعتزلة ولان قدرته الحادثة اضيفت الى القدرة القديمة في ايجاد الفعل فوجد بمجموع القدرتين كما يعتقد من لا خبرة عنده مذهب الاهل السنة بل معناه مقارنة القدرة الحادثة للفعل وملا بستهاله من غير تاثير لها اصلا فليست علة ولا جزء علة للايجاد وعلى ذلك نبه من قال .

مذهبنا ان لنا قدرة * حادثة لسنا بها نقدر

وربنا سوغ اطلاقها * في قوله من قبل ان تقدر

فتحقق ان مذهب اهل السنة بين هذين المذهبين الفاسدين . فقد خرج (من بين فرث ودم لبنا خالصا سائغا للشاربين) قوم فرطوا وهم القدريه القائلون بأن العبد يخلق افعاله وقوم افراطوا وهم الجبرية اه ونقل عن امام الحرمين ان قدرة العبد تؤثر لكن لا استقلالاً بل على اقدار قدرها الله تعالى وعن القاضي الباقلاني والاستاذ ابي اسحاق ان قدرة الله تؤثر في ايجاد فعل العبد من حيث عمومته والقدرة الحادثة تؤثر في وصفه الخاص من كونه صلاة أو غصبا أو سرقة ونحو ذلك وأنكر في شرح الكبرى ان يصح نسبة واحد من هذين القولين لمن نسب اليه من ذكر الا ان يكون صدر منهم ذلك حال المناظرة على سبيل التنزل احتيالا على الخصم في سوقه الى الحق بتدريج وقد قال الاشياخ لا ينسب الى العالم مذهباً ما يصدر منه على سبيل البحث والا فحاشا القاضي والاستاذ ان يعتقدوا تاثيرا لغير الله تعالى وكيف تنسب هذه المقالة الشنيعة الى امام الحرمين وهي لا يرضى ان يقولها من هو أدنى

منه علما وديننا بمراتب كثيرة فتحصل في افعال العباد الاختيارية خمسة اقوال اه ومامر في تفسير الكسب من انه تعلق القدرة الحادثة هو المعروف عند العلماء ونقل عن الشيخ الامير ان الكسب تعلق الارادة لانه هو السبب الاصل في تأثير الموثر وليس السبب قدرة العبد بل ارادته فالكسب المؤاخذ به العبد هو تعلق الارادة ولهذا قال ابن عربي في الفتوحات المكية الكسب تعلق ارادة الممكن بفعل ماديون غيره فيتوجه الاقترار الالهى عند ذلك التعلق فيسمى ذلك كسب المكلف واطلق السعد الكسب على مجموع التعاقين فقال وتحقيقه ان صرف العبد ارادته وقدرته الى الفعل كسب وايجاد الله سبحانه وتعالى الفعل خلق ولكن التحقيق ان الكسب انما هو صرف الارادة فقط ومعنى صرفها جعلها متعلقة بالفعل أى ان تعلق الارادة بالفعل سبب عادى لان يخلق في العبد قدرة متعلقة بالفعل واما اختيار العبد فهو تعلق ارادته اه ومن شبه الممتزلة قولهم كيف يريد الله تعالى القبيح ويفعله علي ما زعمتم ان الجميع اثر قدرته وارادته فالجواب ان القبيح بالنسبة الى العبد فقط واما بالنسبة اليه تعالى فالافعال اما فضل أو عدل فلا قبح قال سيدى علي وفارضى الله تعالى عنه .

سمعت الله في سرى يقول : انا في الملك وحدى لا ازول

وحيث الكل منى لا قبيح . وقبح القبح من حيثي جميل اه

(خاتمة في حديث احتج آدم وموسى)

فقد اخرج الشيخان عن ابي هريرة عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال احتج آدم وموسى فقال له موسى يا آدم انت ابونا خيبتنا واخرجتنا من الجنة قال له آدم يا موسى اصطفاك الله بكلامه وخط لك بيده اتلو منى

على امر قدر الله على قبل ان يخلقني باربعين سنة فحج آدم موسى فحج
 آدم موسى ثلاثا اه وفيه طرق كثيرة قال ابن عبد البر هذا الحديث اصل
 جسيم لاهل الحق في اثبات القدر وان الله قضى اعمال العباد فكل احد
 يصير لما قدر له بما سبق في علم الله قال وليس فيه حجة للجبرية وان كان في
 بادىء الرأى يساعدهم وقد انكرت القدرية هذا الحديث لانه صريح في
 اثبات القدر السابق وتقرير النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لآدم على الاحتجاج
 به وشهادته بانه غلب موسى فقالوا لا يصح لان موسى لا يلوم على امر قد
 تاب منه صاحبه وقد قتل هو نفسا لم يؤمر بقتلها ثم قال رب اغفر لي
 فغفر له فكيف يلوم آدم على امر قد غفر له وايضا لو ساغ ان يحتج
 بالقدر السابق من عوتب على معصية قد ارتكبها لانسد باب القصاص
 والحدود ولاحتج به كل احد على ما يرتكبه من الفواحش وهذا يفضي
 الى لوازم قطعية فدل ذلك على ان الحديث لا اصل له اه والحديث في
 غاية الصحة اخرج الشيخان وغيرهما وليست فيه علة والجواب عما قالوه
 من اوجه اولها انما حكم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لآدم بالحجة
 في معنى خاص وذلك لانه لو كانت في المعنى العام لما تقدم من الله تعالى
 لومه بقوله الم انهما عن تلكم الشجرة ولا واخذه بذلك حتى اخرجه
 من الجنة واهبطه الى الارض ولكن لما اخذ موسى في لومه وقدم قوله
 له انت الذى خلقت الله بيده وانت وانت لم فعلت ذلك عارضه آدم بقوله انت
 الذى اصطفاك الله وانت وانت وحاصل جوابه اذا كنت بهذه المنزلة
 كيف يخفى عليك ان لا محيد عن القدر وانما وقعت الغلبة لآدم من وجهين
 احدهما انه ليس لمخلوق ان يلوم مخلوقا في وقوع ما قدر عليه الا باذن
 من الله تعالى فيكون الشارع هو اللائم فلما أخذ موسى في لومه من غير

ان يؤذن له في ذلك عارضه بالقدر فاسكته والثاني ان الذي فعله آدم
اجتمع فيه القدر والكسب والتوبة تمحو اثر الكسب وقد كان الله تاب
عليه فلم يبق الا القدر والقدر لا يتوجه عليه لوم لانه فعل الله ولا يسأل
عما يفعل (الثاني) قال ابن عبد البر هذا عندى مخصوص بادم لان المناظرة
بينهما وقعت بعد ان تاب الله على آدم قطعاً كما قال الله (فتلقى آدم من ربه
كلمات فتاب عليه) فحسن منه ان ينكر على موسى لومه له على الاكل من
الشجرة لانه كان قد تيب عليه من ذلك والا فلا يجوز لاحد ان يقول
لمن لومه على ارتكاب معصية كما لو قتل اوزى أو سرق هذا سبق في علم
الله وقدره على قبل ان يخلقني فليس لك ان تلومني عليه فان الامة اجمعت
على جواز لوم من وقع ذلك منه بل على استحباب ذلك كما اجمعوا على
استحباب محمداً من واظب على الطاعة قال وحكى ابن وهب عن
مالك عن يحيى بن سعيد ان ذلك كان من آدم بعد ان تيب عليه ام قلت
هذا لا يحتاج للتنبيه عليه لانه معلوم ضرورة (الثالث) انما توجهت الحجة
لادم لان موسى لومه بعد ان مات واللوم انما يتوجه على المكلف
مادام في دار التكليف فان الاحكام حينئذ جارية عليهم فيلام العاصي
ويقام الحد والقصاص وغير ذلك واما بعد ان يموت فقد ثبت النهي
عن سب الاموات ولا تذكروا موتاكم الا بخير لان مرجع امرهم الى
الله واذا كان كذلك فلوم موسى لادم انما وقع بعد انتقاله عن دار
التكليف وثبت ان الله تاب عليه فسقط عنه اللوم فلذلك عدل الى الاحتجاج
بالقدر السابق وأخبر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بانه قد غلب موسى
بالحجة قال المازري لما تاب آدم وتاب الله عليه صار ذكر ما صدر منه
انما هو كالبحث عن السبب الذي دعاه الى ذلك فاخبر هو ان الاصل في

ذلك القضاء السابق فلذلك غلب بالحجة وقال ابن التين انما قامت حجة آدم لان الله خلقه ليحصله خليفة في الارض فلم يحتج آدم في أكله من الشجرة بسابق العالم لانه كان عن اختيار منه وانما احتج بالقدر لخروجه لانه لم يكن بد من ذلك ويمكن ان يمتزج من هذه الاجوبة جواب واحد وهو ان التائب لا يلام على ما تيب عليه منه ولا سيما اذا انتقل عن دار التكليف وقد سلك النوي هذا المسلك فقال معنى كلام آدم انك يا موسى تعلم ان هذا كتب علي قبل ان اخاق فلا بد من وقوعه ولو حرصت انا والمخلق أجمعون على رد مشقال ذرة منه لم نقدر فلا تلمني فان اللوم علي المخالفة شرعي لا عقلي واذا تاب الله علي وغفر لي زال اللوم فمن لامي كان محجوجا بالشرع فان قيل فالعاصي اليوم لو قال هذه المعصية قدرت علي فينبغي ان يسقط عني اللوم قلنا الفرق أن هذا العاصي باق في دار التكليف جارية عليه الاحكام من اللوم والعقوبة وفي ذلك له زجر وعظة فاما آدم فميت خارج عن دار التكليف مستغن عن الزجر فلم يكن للومه فائدة بل فيه ايداء وتخجيل فلذلك كانت الغلبة له اه وقال القرطبي انما غلبه بالحجة لانه علم من التوراة ان الله تاب عليه فكان لومه له على ذلك نوع جفاء كما يقال ذكر الجفاء بعد حصول الصفاء جفاء ولان أثر المخالفة بعد الصفح ينمحي حتى كانه لم يكن فلا يصادف اللوم من اللائم حينئذ محلا اه وقال الطيبي مذهب الجبرية اثبات القدرة لله ونفيها عن العبد اصلا ومذهب المعتزلة بخلافه وكلاهما من الافراط والتفريط على شفا جرف هار والطريق المستقيم القصد ولما كان سياق كلام موسى يؤول الى الثاني بان صدر الجملة بحرف الانكار والتعجب وصرح باسم آدم ووصفه بالصفات التي كل واحدة مستقلة في عليه عدم

ارتكابه المخالفة ثم اسند الالهباط اليه ونفس الالهباط منزلة دون فكانه قال ما أبعد الانحطاط من تلك المناصب العالية فاجاب آدم بما يقابلها بل ابلغ فصدر الجملة بهمزة الانكار ايضا وصرح باسم موسى ووصفه بصفات كل واحدة مستقلة في علية عدم الانكار عليه ثم رتب العلم الازلي على ذلك ثم اتى بهمزة الانكار بدل كلمة الاستبعاد فكانه قال تجد في التوراة هذا ثم تلومني قال وفي هذا التقرير تنبيه علي تحري قصد الامور قال وختم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الحديث بقوله فحج آدم موسى تنبيهها على أن بعض امته كالمعتزلة ينكرون القدرة فاهتم لذلك وبالع في الارشاد ولما كان المراد منه الرد على القدريّة الذين ينكرون سبق القدر اكتفى به معرضاً عما يوهمه ظاهره من تقوية مذهب الجبرية لما تقرر من دفعه في مكانه كما وقع في حديث ابن مسعود الذي أخرجه البخاري في الايمان مرفوعاً (سباب المسلم فسوق وقتاله كفر) لما كان المقام مقام الرد على المرجئة اكتفى به معرضاً عما يوهمه ظاهره من تقوية مذهب الخوارج المكفرين بالذنب اعتماداً على ما تقرر من دفعه في مكانه وفي حديث الاحتجاج تقوية لمذهب القدريّة من حيث اسناد موسى الاخراج من الجنة والاغواء لآدم وتقوية لمذهب الجبرية من حيث اسناد آدم ذلك للقدر وقول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انه حج موسى ولاجل هذا انكره المعتزلة كما مر وقالوا لا وجود له واجاب ابن عباد بجواب وحاصله ان هذا القول تارة يكون خطأ وتارة يكون صواباً باختلاف القصد فان قاله صاحبه على سبيل الانتصار لنفسه والاحتجاج لها ونفى اللوم عنها فهو خطأ لان العبد من حيث هو عبد لا يليق به الاحتجاج لنفسه والانتصار لها ونفى اللوم عنها بين يدي مولاه واظهار ان لاحق له عليه وان كان في كلامه منطق بالحكمة ومحضر الحق ومن

هذا الوجه قول المشركين لو شاء الله ما أشركنا لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شيء ولذا لم يعذرهم الحق مع ان كلامهم في نفسه صحيح يجب على كل أحد اعتقاد مضمونه وان قاله على سبيل الاخبار عن نفوذ قدر الله وقضائه وان العبد لا مهرب له منه من غير قصد لنصرة النفس والاحتجاج لها بل مع شدة افتقار وظهور انكسار واستحضار العبد ان الله ان يؤاخذها الا ان يعفو عنه فهو صواب ومن هذا الوجه قول آدم اتلومني على أمر قدره الله علي ولهذا قال صلى الله تعالى عليه وسلم فحج آدم موسى أى غلبه بالحجة والمراد لم يترك له محالا للاعتراض بعد لانه اعترف بالعجز وقد علم موسى انه كان معترفا به وانه تاب الله عليه لذلك فلا محل للوم اه (لطيفة) قال ابن كيران ولعدم قبول الاحتجاج بالقدر لطيفة وهي ان العبد قبل الفعل غير مطلع على ما جرى به القدر لعدم اطلاعه على الغيب فلا يقصد بفعله المنهى موافقة القدر بل لا يعلم ان الفعل سبق به القدر الا بعد وقوعه قال الشعراني في العهود (يحكى) ان ابليس قال يارب تأمرني بالسجود لآدم ولم ترد ذلك مني فلو أردته مني لوقع ولم اخالف قال متى علمت اني لم ارد منك قبل الا بآية ام بعدها قال بل بعدها قال فبذلك أخذتلك اه وقوله في الحديث قبل ان يخلقني باربعين سنة وفي رواية أني سعيد اتلومني على أمر قدره الله علي قبل ان يخلق السموات والارض والجمع بين الروايتين حمل الاولى على ما يتعلق بالكتابة وحمل الاخرى على ما يتعلق بالعلم وقال ابن التين يحتمل ان يكون المراد بالاربعين سنة ما بين قوله تعالى (اني جاعل في الارض خليفة) الى نفخ الروح في آدم وقال ابن الجوزي المعلومات كلها قد احاط بها علم الله القديم قبل وجود المخلوقات كلها ولكن كتابتها وقعت في اوقات متفاوتة وقد وقع في صحيح مسلم ان الله قدر المقادير قبل ان يخلق السموات والارض بخمسين ألف سنة فيجوز ان تكون قصة آدم

٥٤ سباب المسلم فسوق وقتاله كفر — اختلاف العلماء في وقت الحاجة

بخصوصها كتبت قبل خلقه بأربعين سنة ويجوز أن يكون ذلك القدر مدة لبث طينا الى ان نفخت فيه الروح فقد ثبت في صحيح مسلم ان بين تصويره طينا ونفخ الروح فيه كان مدة أربعين سنة ولا يعارض ذلك كتابة المقادير عموما قبل خلق السموات والارض بخمسين ألف سنة اه قلت قول ابن الجوزي ان الكتابة وقعت في اوقات متفاوتة مخالف لما هو ثابت في الاحاديث الصحيح من ان اول ما خلق الله القلم فقال له اكتب فقال يا رب وما اكتب قال اكتب القدر فجرى بما هو كائن من ذلك اليوم الى قيام الساعة وفي رواية قال اكتب علي في خلقى الى يوم القيامة فهذا صريح في ان الكتابة كانت في وقت واحد وياتى مزيد لهذا في بحث الاستواء ان شاء الله تعالى اه وقال المازرى الاظهر ان المراد انه كتبه قبل خلق آدم بأربعين عاما ويحتمل انه اظهره للملائكة أو فعل فعلا ما أضاف اليه هذا التاريخ والافهشية الله وتقديره قديم والاشبه أنه أراد بقوله قدره الله علي قبل ان اخلق أى كتبه في التوراة لقوله في رواية فكم وجدته كتب في التوراة قبل ان اخلق وقال النووي المراد بتقديرها كتبه في اللوح المحفوظ أو في التوراة أو في الألواح ولا يجوز ان يراد أصل القدر لانه ازل ولم يزل الله سبحانه وتعالى مريدا لما يقع من خلقه وقال بعض المراد اظهار ذلك عند تصوير آدم طينا فان ادم اقام في طينته أربعين سنة والمراد على هذا بخلق نفخ الروح فيه اه (اختلاف العلماء في وقت الحاجة) واعلم ان العلماء اختلفوا في وقت هذه الحاجة فقليل يحتمل انه في زمان موسى فاحي الله له آدم معجزة له فكلمه أو كشف له عن قبره فتحدثا أو أراه الله روحه كما ارى للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم ليلة المعراج أرواح الانبياء أو أراه الله له في المنام ورؤيا الانبياء وحي ولو كان يقع في بعضها ما يقبل التعبير كما في قصة الذبيح أو كان ذلك بعد وفاة موسى فالتقيا

في البرزخ أول مامات موسى فالتقت ارواحهما في السماء و بذلك جزم ابن عبد البر والقاسبي وقد وقع في حديث عمر لما قال موسى أنت آدم قال له من أنت قال أنا موسى وان ذلك لم يقع بعد وانما يقع في الآخرة والتعبير عنه في الحديث بلفظ الماضي لتحقيق وقوعه و ذكر ابن الجوزي احتمال التقائهما في البرزخ واحتمال ان يكون ذلك ضرب مثل والمعنى لو اجتمعوا لكان ذلك وخص موسى بالذكر لكونه أول نبي بعث بالتكاليف الشديدة قال وهذا وان احتمل لكن الأول أولى قال وهذا مما يجب الايمان به لثبوته عن خبر الصادق وان لم يطاع على كيفية الحال وليس هو بأول ما يجب علينا الايمان به وان لم نقف على حقيقة معناه كعذاب القبر ونعيمه ومتى ضاقت الخيل في كشف المشكلات لم يبق الا التسليم وقال ابن عبد البر مثل هذا عندي يجب فيه التسليم ولا يوقف فيه على التحقيق لاننا لم نؤت من جنس هذا العلم الا قليلا (تذييلان الأول في اسلام القدرية وكفرهم) قال الشيخ الطيب بن كيران أعلم أن القدرى القائل بان العبد يخلق افعاله لا يحكم عليه بانه مشرك شرعا اذ المشرك هو المدعي الشريك في الالهية بمعنى وجوب الوجود كالمجوس او بمعنى استحقاق العبادة كعبدة الاصنام والمعتزلة لا يدعون شيئا من ذلك بل لم يجعلوا خالقية العبد كخالقية الرب لافتقار العبد لاسباب وآلات هي بخلق الله تعالى الا أن مشايخ ما وراء النهر بالغوا في تضليلهم في هذه المسألة حتى قالوا ان المجوس اسعد حالا منهم حيث لم يثبتوا الا شريكا واحداً والمعتزلة اثبتوا شركاء لا تحصى اهو اتفقت الامة على ذمهم واخرج ابو داود في سننه والحاكم في المستدرک وقال صحيح على شرط الشيخين ان صح سماع ابى حازم من ابن عمر عن ابن عمر عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال القدرية مجوس هذه الامة قال

الخطابي انما جعلهم صلى الله تعالى عليه وسلم مجوسا لمضاهاة مذهبهم
 مذهب المجوس في قولهم بالاصلين النور والظلمة يزعمون ان الخير
 من فعل النور والشر من فعل الظلمة فصاروا ثنوية وكذلك القدرية
 يضيفون الخير الى الله تعالى والشر الى غيره والله تعالى خالق الخير والشر
 جميعا لا يكون شيء منهما الا بمشيئته فيها مضافان اليه تعالى خلقا وإيجادا
 والى الفاعلين لهما من عباده فعلا واكتسابا وفي الحديث اذا كان يوم القيامة
 ينادى مناد في أهل الجمع اين خصماء الله سبحانه وتعالى فتقوم القدرية اه ولا
 شك ان من لم يفوض الامور كلها الى الله تعالى وينسب بعضها الى نفسه
 فهو المخاصم لله تعالى وفيه ايضا لعن الله القدرية على لسان سبعين نبيا
 وروى عن ابن عمر انه قال فان مرضوا فلا تعودوهم وان ماتوا فلا
 تشهدوهم وفي صحيح مسلم عن ابن عمر انه قيل له انه قد ظهر قبلنا ناس
 يقرؤن القرآن ويتقرون العلم يزعمون ان لا قدر وان الامر انف فقال
 اذا لقيت اولئك فاخبرهم اني برىء منهم وانهم برءاء مني والذي يحلف به
 عبد الله بن عمر لو ان لاحدكم مثل احد ذهباً فانفقه ما قبل الله منه حتى
 يؤمن بالقدر اه قال النووي هذا الذي قاله ابن عمر ظاهر في تكفيره
 القدرية قال القاضي عياض رحمه الله هذا في القدرية الاول الذين نفوا
 تقدم علم الله تعالى بالكائنات قال والقائل بهذا كافر بلا خلاف وهؤلاء
 الذين ينكرون القدر هم الفلاسفة في الحقيقة قال غيره ويجوز انه لم يرد
 بهذا الكلام التكفير المخرج عن الملة فيكون من قبيل كفران النعم الا ان
 قوله ما قبل الله منه ظاهر في التفكير فان اهباط الاعمال انما يكون بالكفر
 الا أنه يجوز ان يقال في المسلم لا يقبل عمله لمعصيته وان كان صحيحا كما
 ان الصلاة في الدار المغصوبة صحيحة غير محوجة الى القضاء عند جماهير

العلماء بل باجماع السلف وهي غير مقبولة فلا ثواب فيها على المختار عند اصحابنا ومذهب اهل الحق اثبات القدر بفتح الدال واسكانها لغتان مشهورتان ومعناه ان الله تبارك وتعالى قدر الاشياء في القدم وعلم سبحانه وتعالى انها ستقع في اوقات معلومة عنده سبحانه وتعالى وعلى صفات مخصوصة فهي تقع على حسب ما قدرها سبحانه وتعالى وانكرت القدرية هذا وزعمت انه تعالى لم يقدرها ولم يتقدم عليه تعالى بها وانها مستانفة العلم أى انما يعلمها سبحانه بعد وقوعها وكذبوا على الله تعالى وجل عن اقوالهم الباطلة علوا كبيرا وقال اصحاب المقالات من المتكلمين قد انقضت القدرية القائلون بهذا القول الشنيع ولم يبق احد من أهل القبلة عليه وصارت القدرية في الازمان المتأخرة تعتقد اثبات القدر ولكن يقولون الخير من الله تعالى والشر من غيره وسميت هذه الفرقة القدرية لانكارهم القدر (وحنكى) ابو محمد بن قتيبة في كتابه غريب الحديث وابو المعالى امام الحرمين في كتابه الارشاد فى أصول الدين ان بعض القدرية قال لسننا بقدرية بل اتم القدرية لا اعتقادكم اثبات القدر قالا وهذا تمويه من هؤلاء الجهلة ومباهة وتوقع فان اهل الحق يفوضون امورهم الى الله تعالى ويضيفون القدر والافعال اليه تعالى وهؤلاء الجهلة يضيفونه الى انفسهم ومدعى الشئ لنفسه ومضيفه اليه أولى بان ينسب اليه ممن يعتقد له غيره وينفيه عن نفسه اهـ

(الثانى قال ابن كيران فان قيل هل يجوز اطلاق أن الله أراد الكفر والمعاصى والشرور وخلقها لصحة ذلك فى الاعتقاد أولا يجوز وانما يقال خلق الكائنات كلها تأدبا وحذرا من ايهام أن المعصية حسنة مأمور بها أو يجوز حيث لا ايهام ويمنع معه)

قلت قيل بكل من الثلاثة ووسطها وأوسطها واختاره القلشاني وغيره ويؤيده

قوله تعالى (ما أصابك من حسنة فمن الله) الآية مع قوله (قل كل من عند الله) وقوله (صراط الذين أنعمت عليهم) الآية ولم يقل ولا الذين أضللتهم كما قال أنعمت عليهم وقوله (وانا لا ندرى اشر اريد بمن في الارض) الآية فبنى فعل الارادة في جانب الشر للمفعول وظهر في جانب الخير الفاعل وهو ربهم وقول ابراهيم (الذى خلقنى فهو يهدين) الى يشفين لم يقل واذا أمرضى على اسلوب الافعال السابقة واللاحقة ادبا وقول الخضر (فاردت ان اعيبها) مع قوله (فاراد ربك أن يبلغا شدةهما) الى قوله من ربك فنسب ارادة العيب لنفسه وارادة بلوغ الاشد واستخراج الكنز رحمة لله ادبا في التعبير وفي دعاء نبوى الخير في يدك والشر ليس اليك أى ليس منسوباً اليك من حيث هو شر ولذلك اقتصر على الخير في آية بيدك الخير ومما روعيت فيه الحقيقة الحديث القدسى (انا الله لا إله إلا انا خلقت الخير والشر فطوبى لمن خلقت له للخير واجريت الخير على يده وويل لمن خلقت له للشر واجريت الشر على يده) ومما روعى فيه الحقيقة والادب ما فى مناجاة الحكم إلهى ان ظهرت المحاسن منى بفضلك ولك المنة وان ظهرت المساوى منى فبعدلك ولك الحجة على واما ما هو محمود شرعا من افعال العباد فينسب الى الله تعالى حقيقة خلقها ويجاد وشريعة ادبا والى العبد شريعة لا حقيقة لكسبه له وينبغى لصاحبه الاقتصار على نسبته الى الله تعالى قال سهل بن عبد الله اذا عمل العبد حسنة قال يارب بفضلك استعملت وانت اعنت وانت سهلت شكر الله له وقال يا عبدي بل انت اطعت وانت تقربت وان نظر الى نفسه وقال انا اطعت وعملت وتقربت اعرض الله تعالى عنه وقال يا عبدي انا وفت وانا اعنت

وسهلت واذا عمل سيئة فقال يارب انت قدرت وقضيت وحكمت غضب
المولى عليه وقال يا عبدى بل انت اسأت وجهلت وعصيت وان قال يارب
انا ظلمت وانا اسأت وانا جهلت أقبل المولى عليه وقال يا عبدى انا قدرت
وقضيت وقد غفرت وحلمت وسترت اه ومن علم أن مشيئة الله تعالى هي
النافذة فما قال الله تعالى (وربك يخلق ما يشاء) الآية أورثه ذلك اسقاط
التدبير مع الله وترك الحسد فانه اعتراض على اختيار الحق كما قيل
الا قل لمن بات لي حاسدا اتدرى على من اسأت الادب
اسأت على الله في حكمه لانك لم ترض لي ما وهب
فجازاك عنى بان زادني وسد عليك وجوه الطلب اه
واورثه الرضى بما يبرز به القدر قال محمد الباقر رضى الله تعالى عنه
ندعو الله تعالى فيما نحب فاذا وقع ما نكره لم نخالف الله فيما حب
وقال بعضهم

يا خالقا لما يشاء ما يشا كيف يشا
ومعطيا لما يشا وما نعا لما يشا
ان لم تقدر ما نشا فالطف بنا فيما تشا
كى لا يكون ما نشا خلاف ما انت تشا
وللامام الشافعى رضى الله تعالى عنه

فما شئت كان وان لم اشأ وما شئت ان لم تشأ لم يكن
خلقت العباد على ما علمت ففى العلم يجرى الفتى والمسن
فهذا هديت وهذا خذلت وهذا اعنت وذا لم تعن
وهذا شقى وهذا سعيد وهذا قبيح وهذا حسن
وهذا قوى وهذا ضعيف وكل باعماله مرتين اه

(الفصل الثالث في حقيقة المحكم والمتشابه)

فاقول اعلم أن القرآن دل على انه كله محكم وعلى انه كله متشابه وعلى ان بعضه محكم وبعضه متشابه أما ما دل على انه كله محكم فهو قوله (آلر تلك آيت الكتاب الحكيم) (آلر كتب أحكمت آياته) فبين في هاتين الآيتين ان كله محكم والمراد من المحكم بهذا المعنى كونه كلاما حقا فصيح الالفاظ صحيح المعاني وكل قول وكلام يوجد كان القرآن أفضل منه في فصاحة اللفظ وقوة المعنى ولا يتمكن أحد من الاتيان بكلام يساوى القرآن في هذين الوصفين. والعرب تقول في البناء الوثيق والعقد الوثيق الذي لا يمكن حله محكم فهذا معنى وصف جميعه بانه محكم وأما ما دل على انه كله متشابه فهو قوله تعالى (كتابا متشابها مثاني) والمعنى انه يشبه بعضه بعضا في الحسن ويصدق بعضه بعضا واليه الاشارة بقوله تعالى (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) أى لكان بعضه واراد علي نقيض الآخر ولتفاوت نسق الكلام في الفصاحة والركاكة وأما ما دل على ان بعضه محكم وبعضه متشابه فهو قوله (فيه آيات محكمات هن ام الكتاب وأخر متشابهات) وهذا النوع هو المراد بالفصل وهو الذى فيه الكلام والبحث عند العلماء فنبداً أولاً بتفسير المحكم والمتشابه بحسب أصل اللغة ثم بتفسيرهما في عرف الشريعة (أما المحكم لغة) فالعرب تقول حاكت وحاكت وأحكت بمعنى رددت ومنعت والحاكم يمنع الظالم عن الظلم وحكمة اللجام هي تمنع القرس عن الاضطراب وفي حديث النخعي احكم اليتيم كما تحكم ولدك أى امنعه عن الفساد وقال جريرا حكموا سفهاءكم أى امنعواهم وبناء محكم أى وثيق يمنع من تعرض له وسميت الحكمة حكمة لانها تمنع عما لا ينبغي وأما المتشابه فهو ان يكون أحد الشيئين مشابها للآخر بحيث يعجز الذهن عن

التمييز بينهما قال الله تعالى (ان البقر تشابه علينا) وقال في وصف ثمار الجنة (وأتوا به متشابهاً) أى متفق المنظر مختلف الطعوم وقال تعالى (تشابهت قلوبهم) ومنه يقال اشتبه علي الأمر اذا لم افرق بينهما ويقال لأصحاب المخاريق أصحاب الشبه وقال عليه الصلاة والسلام الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور متشابهات وفي رواية مشتهيات ثم لما كان من شأن المتشابهين عجز الانسان عن التمييز بينهما سمي كل ما لا يهتدى الانسان اليه بالمتشابه اطلاقاً لاسم السبب الذي هو التشابه على المسبب الذي هو عدم فهم المعنى ونظيره المشكل سمي بذلك لانه اشكل أى دخل فى شكل غيره فاشبهه وشابهه ثم يقال لكل ما غمض وان كان غموضه من غير هذه الجهة مشكلاً ويحتمل ان يقال انه الذى لا يعرف ان الحق ثبوته وعدمه وكان الحكم بثبوته مساوياً للحكم بعقله والذهن ومشابهاً له وغير متميز أحدهما عن الآخر بمزيد رجحان فلا جرم سمي غير المعلوم بانه متشابه فهذا معناه لغة (وقد اختلف العلماء فى معناها اصطلاحاً) اختلافاً كثيراً والحاصل ان أهل الاصول منهم من قسم اللفظ الى محكم ومتشابه فالقسمة عنده ثنائيه اقتداء بظاهر آية (منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات) فاللفظ عنده أما محكم وأما متشابه وعليه فالمراد بالظاهر ما يشمل الظاهر بالقرائن وحيث ان المجمل ان قامت عليه قرينة فهو من المحكم والا فمِن المتشابه ومنهم من يجعل قسمة اللفظ ثلاثية المجمل والمحكم والمتشابه وعلى هذا المجمل ما أدرك ببيان والمتشابه ما لم يدرك أصلاً وقد ارتضى النووي من الخلاف الجارى فيه معنيين فقال الصحيح ان المحكم يرجع الى معنيين (أحدهما) المكشوف المعنى الذى لا يتطرق اليه اشكال واحتمال والمتشابه ما يتعارض فيه الاحتمال (والثانى) ان المحكم هما انتظم ترتيبه مفيداً أما ظاهراً وأما بتأويل وأما المتشابه فالاسماء المشتركة

كالقرء وكالذى بيده عقدة النكاح وكاللمس فالاول متردد بين الحيض والطمهر والثاني بين الولي والزوج والثالث بين الوطء واللمس باليد ونحوها وقد اطنب القسطلاني في تفسيرهما وها أنا انقل ما ذكره ماخصاً فقد قال المحكم ماوضح معناه فيدخل فيه النص والظاهر والمتشابه ماترددت فيه الاحتمالات فيدخل فيه المجمل والمؤول وقال الزمخشري محكمات احكمت عباراتها بان حفظت من الاحتمال والاشتباه وقسم الراغب المتشابه الى قسمين احدهما ما يرجع الى ذاته والثاني الى امر ما يعرض له والاول على ضروب ما يرجع الى جهة اللفظ مفرداً أما الغرابة نحو فاكهة وأبا أو لمشاركته الغير نحو اليد والعين أو مركباً أما للاختصار نحو واسال القرية أو للاطناب نحو ليس كمثل شيء أو لاغلاق اللفظ نحو فان عثر على انهما استحقا اثماً ثانيهما ما يرجع الى المعنى أما من جهة دقته كأوصاف الباري عز وجل وأوصاف الساعة أو من جهة ترك الترتيب ظاهراً نحو (ولولا رجال مؤمنون الى قوله لعذبنا الذين كفروا) ثالثهما ما يرجع الى اللفظ والمعنى معاً واقسامه بحسب تركيب بعض وجوه اللفظ مع بعض وجوه المعنى نحو غرابة اللفظ مع دقة المعنى ستة أنواع لان وجوه اللفظ ثلاثة ووجوه المعنى اثنان ومضروب الثلاثة في اثنين ستة (والقسم الثاني) من المتشابه هو ما يرجع الى أمر ما يعرض للفظ وهو على خمسة أنواع الاول من جهة الكمية كالعموم والخصوص الثاني من جهة الكيفية كالوجوب والندب الثالث من جهة الزمان كالناسخ والمنسوخ الرابع من جهة المكان كالمواضع التي نزلت فيها نحو (وليس البربان تائبوا البيوت من ظهورها) وقوله تعالى (انما النسيء زيادة في الكفر) فانه يحتاج في معرفة ذلك لمعرفة عاداتهم في الجاهلية الخامس من جهة الاضافة وهي الشروط التي بها يوضح الفعل أو يفسد كشروط

العبادات والانكحة والبيوع وقد يقسم المحكم والمتشابه بحسب ذاتهما الى أربعة أنواع المحكم من جهة اللفظ والمعنى نحو قوله تعالى (قل تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم) النخ الآية الثاني متشابه من جهتهما معا كقوله تعالى (فمن ير د الله ان يهديه) الآية الثالث متشابه في اللفظ محكم من جهة المعنى كقوله تعالى (وجاء ربك) الآية الرابع متشابه في المعنى محكم في اللفظ نحو الساعة والملائكة اه وقد فسر البخاري المحكم والمتشابه فقال منه آيات محكمات قال مجاهد الحلال والحرام واخر متشابهات يصدق بعضه بعضا كقوله تعالى (وما يضل به الا الفاسقين) وكقوله جل ذكره (ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون) وكقوله تعالى (والذين اهتدوا زادهم هدى) وبيان هذا هو ان المفهوم من الآية الاولى ان الفاسق وهو الضال تزيد ضلالته وتصدقه الآية الاخرى حيث يجعل الرجس على الذي لا يعقل وكذلك حيث يزيد المهتدي الهداية اه واعلم ان تتبع المتشابه وطلب الوقوف على حقيقته حذر الله منه بقوله (فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وما يعلم تاويله الا الله) وحذر منه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بما أخرجه الشيخان وابو دواود والترمذي عن عائشة قالت تلا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم هذه الآية (هو الذي انزل عليك الكتاب الى وما يذكر الا اولو الالباب) قالت قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم (فاذا رأيت الذين يتبعون ما تشابه منه فاولئك الذين سمي الله فاحذروهم) اه والمراد التحذير من الاصغاء الى الذين يتبعون المتشابه من القرآن وأول ما ظهر ذلك من اليهود كما ذكره ابن اسحاق في تأويلهم الحروف المقطعة وان عددها بالجل مقدار مدة هذه الامة ثم أول ما ظهر في الاسلام من الخوارج حتى جاء عن ابن عباس انه فسر بهم الآية

واخرج الامام احمد وغيره عن ابي امامة عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انهم الخوارج وظاهر اللفظ العموم لسائر من زاغ عن الحق واخرج الدرايم وغيره عن سليمان بن يسار ان رجلاً يقال له ضبيع قدم المدينة فجعل يسأل عن متشابه القرآن فأرسل اليه عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه وقد اعد له عراجين النخل فقال من انت فقال انا عبد الله ضبيع فاخذ عمر عرجونا من تلك العراجين فضربه حتى أدمى رأسه وفي رواية فضربه بالجريد حتى ترك ظهره دبيرة ثم تركه حتى برىء ثم أعاد اليه ثم تركه حتى برىء فدعا به ليعود فقال ان كنت تريد قتلى فاقتلني قتلاً جميلاً فاذن له في الخروج الى أرضه وكتب لابي موسى الاشعري أن لا يجالس أحد من المسلمين اه وانما تتبع أهل الزيغ المتشابه ليفتنوا الناس عن دينهم لتمكنهم من تحريفه الى مقاصدهم الفاسدة كاحتجاج النصارى بان القرآن نطق بان عيسى روح الله وكلمته وتركوا الاحتجاج بقوله (أن هو الا عبد انعمنا عليه وان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب) وهذا بخلاف المحكم فلا نصيب لهم فيه لانه دافع لهم وحجة عليهم كما رأيت اه ثم اعلم أن من الملاحدة من طعن في القرآن لاجل اشتماله على المتشابهات وقال انكم تقولون ان تكاليف الخلق مرتبطة بهذا القرآن الى قيام الساعة ثم انا نراه يتمسك به كل صاحب مذهب على مذهبه فالجبرى يتمسك بآيات الجبر كقوله تعالى (وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي آذانهم وقراً) والقدرى يقول بل هذا مذهب الكفار بدليل أنه تعالى حكى ذلك عن الكفار في معرض الذم لهم في قوله (وقالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وفي آذاننا وقراً) وفي موضع آخر وقالوا قلوبنا غلف وايضا مثبت الرؤية يتمسك بقوله (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة) النافى

يتمسك بقوله (لا تدركه الابصار) ومثبت الجهة يتمسك بقوله (يخافون
 ربهم من فوقهم) وبقوله (الرحمن على العرش استوى) والثاني يتمسك
 بقوله (ليس كمثله شيء) ثم ان كل واحد يسمى الآيات الموافقة لمذهبه
 محكمة والآيات المخالفة لمذهبه متشابهة وربما آل الامر في ترجيح بعضها
 على بعض الى ترجيحات خفية ووجوه ضعيفة فكيف يليق بالحكيم ان
 يجعل الكتاب الذي هو المرجوع اليه في كل الدين الى قيام الساعة هكذا
 أليس انه لو جعله ظاهرا جليا نقيضاً عن هذه التشبهات كان اقرب الى
 حصول الغرض فهذا ما قيل وقد ذكر العلماء في فوائد المتشابهة التي لا جملها
 حسن وجوده في القرآن وجوها (الاول) انه متى كانت المتشابهات موجودة
 كان الوصول الى الحق أصعب واشق وزيادة المشقة توجب زيادة الثواب
 قال الله تعالى (ام حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا
 منكم ويعلم الصابرين) (الثاني) لو كان القرآن محكما بالكلية لما كان مطابقا
 الا لمذهب واحد وكان تصريحه مبطلا لكل ما سوى ذلك المذهب وذلك
 بما ينفر ارباب المذاهب عن قبوله وعن النظر به فالارتفاع به انما حصل
 لما كان مشتملا على المحكم والمتشابه فحيث يطمع صاحب كل مذهب ان
 يجد فيه ما يقوى مذهبه ويؤثر مقالته فحيث ينظر فيه جميع ارباب المذاهب
 ويحتهد في التأمل فيه كل صاحب مذهب فاذا بالغوا في ذلك صارت
 المحكمات مفسرة للمتشابهات فهذا الطريق يتخلص المبطل عن باطله ويصل
 الى الحق (الثالث) ان القرآن اذا كان مشتملا على المحكم والمتشابه
 افتقر الناظر فيه الى الدليل العقلي وحيث يتخلص عن ظلمة التقليد ويصل
 الى ضياء الاستدلال والبيينة اما لو كان كله محكما يفتقر الى التمسك بالدلائل
 العقلية فينئذ كان يبقى في الجهل والتقليد (الرابع) لما كان القرآن مشتملا

على المحكم والمتشابه افتقروا الى تعلم طرق التأويلات وترجيح بعضها على بعض
وافتقر تعلم ذلك الى تحصيل علوم كثيرة من علم اللغة والنحو واصول الفقه
ولولم يكن الامر كذلك ما كان يحتاج الانسان الى تحصيل هذه العلوم الكثيرة
فكان ايراد هذه المتشابهات لاجل هذه الفوائد الكثيرة وعبر الطبيب عن
هذا الوجه فقال انما كان المتشابه في القرآن لانه باعث على تعلم
علم الاستدلال لان معرفة المتشابه متوقعة على معرفة علم الاستدلال فتكون
حاملة على تعلمه فتوجه الرغبات اليه ويتنافس فيه المحصلون فكان كالشيء
النافع بخلاف ما اذا لم يوجد فيه المتشابه فلم يحتاج اليه كل الاحتياج فيتعطل
ويضيع ويكون كالشيء الكاسد اه (الخامس) وهو السبب الاقوى في هذا
الباب ان القرآن كتاب مشتمل على دعوة الخواص والعوام بالكلية
وطبائع العوام تنبؤ في اكثر الامر عن ادراك الحقائق فمن سمع من العوام
في اول الامر اثبات موجود ليس بجسم ولا متحيز ولا مشار اليه ظن
ان هذا عدم ونفى فوق في التعطيل فكان الاصح ان يخاطبوا بالناط
دالة على بعض ما يناسب ما يتوهمونه ويتخيّلونه ويكون ذلك مخلوطا بما
يدل على الحق الصريح فالقسم الاول وهو الذي يخاطبون به في اول
الامر يكون من باب المتشابهات والقسم الثاني وهو الذي يكشف لهم في
آخر الامر هو المحكمات اه وهذا الوجه عندى مقارب للوجه الثاني او مساو له
وفي هذه الوجوه فوائد جمة يتبين منها حسن مجيء المتشابه في الكتاب
العزیز جدا اه ثم اعلم أن العلماء اختلفوا في الراسخين في العلم هل يعلمون
تأويل المتشابه وعليه تكون الواو في الراسخون عاطفة والوقف
على العلم اولا يعلمونه ويكون الوقف على الا الله والواو في الراسخون
واو ابتداء وكل واحد من القولين محتمل واختاره طوائف والاصح

الاول وان الراسخين يعلمونه لانه يبعد أن يخاطب الله تعالى عباده بما لا سبيل لاحد من الخلق الى معرفته وقد اتفق اصحابنا وغيرهم من المحققين على انه يستحيل أن يتكلم الله تعالى بما لا يفيد اه من النووى قلت ما قاله من انه يستحيل أن يتكلم الله تعالى بما لا يفيد العباد قال القسطلاني بخلافه ونصه قال صاحب المرشد لا انكار لبقاء معنى في القرآن استأثر الله تعالى بعلمه دون خلقه فالوقف على الا الله على هذا تام اه والوجوه المتقدمة كافية في جواب النووى قلت هذه المسألة مسألة أصولية تكلم عليها علماء الاصول فقالوا لا يجوز أن يحىء في القرآن لفظ يعني به غير ظاهره الا بدليل عقلي أو غيره يبين المراد منه كما في العام والخاص خلافا للمرجئة واورد العلماء على هذا ما عليه الجمهور من ان الوقف في آية المتشابه على الا الله وعلى هذا يكون فيه ما عني به غير ظاهره ولا دليل يبين المراد انما الحاصل الدليل الصارف عن ظاهره فكيف يمنع ذلك وينسب خلافه الى المرجئة مع لزوم القول به للجمهور اه (واجاب) بعضهم عن هذا فقال اللهم الا أن تخص الدعوى بما لم يصرف الدليل عن ظاهره فان الدليل العقلي صارف عن ظاهره مبين لمعنى صحيح محتمل وهذا الجواب غير شاف واجاب إمام الحرمين فقال المسألة فيها خلاف قال قائلون لا يمنع اشتغال القرآن على مجملات لا يعرف معناها إلا الله تعالى ومنع ذلك آخرون والمختار عندنا أن كل ما يثبت العمل بالتكليف به يستحيل استمرار الاجمال فيه وما لا يتعلق باحكام التكليف لا يبعد استمرار الاجمال فيه وليس في العقل ما يحيل ذلك ولم يرد السمع بما يناقضه فجعل مورد القولين بالجواز والمنع انما هو فيما لم تكلف بمعرفته قاله حلواو وما قاله إمام الحرمين هو الذي قال ابو اسحاق الشاطبي في الموافقات وأسسها وقرره فانه قال

ان وجد في الشريعة محمل أو مبهم المعنى أو مالا يفهم فلا يصح ان يكلف بمقتضاه لانه تكليف بمحال وطلب لالا ينال ولما بين الله تعالى ان في القرآن متشابهاً بين أنه ليس فيه تكليف إلا الايمان به على المعنى المراد منه لا على ما يفهم المكلف منه الى أن قال فالمراد انه لا يتعلق تكليف بالمعنى المراد منه عند الله تعالى وقد يتعلق التكليف به من حيث هو بمحمل وذلك بان يؤمن أنه من عند الله تعالى وبان يحتسب فعله إن كان من أفعال العباد ولذلك قال فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه ويحتسب النظر فيه ان كان من غير أفعال العباد كقوله (الرحمن على العرش استوى) وفي الحديث ينزل ربنا تبارك وتعالى الى السماء الدنيا واشباه ذلك فهذا هو معنى أنه لا يتعلق به تكليف والا فالتكليف متعلق بكل موجود من حيث يعتقد على ما هو عليه او يتصرف فيه ان صح تصرف العباد فيه هذا ملخص كلامه وقد أطال في المسألة وملخص كلام الاصوليين ايضا على منع اختصاص الله ببعض معاني القرآن وجوازه اه قلت لم تتضح لي مزية جليلة للراسخين في العلم على عموم المسلمين في قوله تعالى (والراسخون في العلم يقولون آمنا به) سواء كان الوقف على اسم الجلالة أو علي والراسخون في العلم لان الايمان بالمتشابه وانه من عند الله واجب على جميع المسلمين لا يختص به الراسخون في العلم عن غيرهم فعلى ان الابتداء بالراسخون يكون يقولون آمنا به خبراً عنه ولم يصدر منهم سوى هذا القول الواجب على كل مسلم وعلي عطف الراسخون على اسم الجلالة لا يحصل أيضاً امتياز لهم لان جملة يقولون حينئذ تكون حالاً منهم مهيئة للعلم الحاصل لهم في حالة العطف فما امتاز وابتشء في الحالتين عما هو متعلق التكليف في المتشابه من وجوب الايمان به على المعنى المراد به عند الله تعالى كما مر لك قريباً عن أبي اسحاق الشاطبي وقال في روح

المعاني ناقلا عن بعض العلماء معترضنا الوقف على اسم الجلالة بانه لا فائدة حينئذ في قيد الرسوخ بل هذا حكم العالمين كلهم ومآله هذا البعض وارد أيضا على عطف الراسخون على اسم الجلالة لما بيناه من تبيين الحال للعلم الحاصل لهم حالة العطف اللهم الا ان يقال ان الفائدة في تخصيص الراسخين بالذكر في حالي الوقف هي المبالغة في قصر علم تأويل المتشابه عليه تعالى لانه اذا لم يعمهوه هم كما يشعرون بالحكم عليهم بأنهم يقولون آمنا به فغيرهم أولى بعدم العلم فلم يبق عالم به الا الله تعالى هكذا ذكره في روح المعاني هذا ما ظهر لي من اشكال هذه الآية ولم اقف على من اطلع على هذا الاشكال فضلا عن الجواب عنه اهـ ويمكن عندي ان يكون المراد بالراسخون غير الزائغين المذكورين فيكون اللفظ متناولا لكل مؤمن واقف عند محكم القرآن مسلم متشابه وهذا يدل عليه مقابلة الزائغين بالراسخين وقد فسر انفسه الراسخ بانه هو الذي عرف ذات الله وصفاته بالدلائل اليقينية القطعية وعرف ان القرآن كلام الله بالدلائل اليقينية فاذا رأى شيئا متشابها ودل الدليل القطعي على ان الظاهر ليس مراد الله تعالى علم حينئذ قطعنا ان مراد الله شيء آخر سوى ما دل عليه ظاهره وان ذلك المراد حق ولا يصير كون ظاهره مردودا شبهة في الطعن في صحة القرآن اهـ وقد مر لك في فصل التوحيد ان الدليل شامل للكتاب والسنة وما فسر به الراسخ هو عين ما قلناه من الوقوف عند المحكم والتسليم للمتشابه وهذا هو ما عليه جل المسلمين الا خوارج خاصة ابادهم الله تعالى وقد قال بعض العلماء ان المقابلة مرادة في الآية وانما لم يقل وأما الراسخون مبالغة في الاعتناء بشأن الراسخين حيث لم يسلك بهم سبيل المعادلة اللفظية لهؤلاء الزائغين وصينوا عن ان يذكرهم معهم كما يذكر المتقابلان في الاغلب في مثل هذه المقامات واجيب عن حذف الفاء على هذا

من يقولون بانها لما حذفت أما حذفت هي تبعالها اه وبهذا التقرير لا يبقى في الآية اشكال والله تعالى اعلم هذا ما قيل في حقيقة المتشابه

(الفصل الرابع فيما قيل في المتشابه من التأويل والتفويض وغير ذلك)

فاقول اعلم ان المتشابه فيه ثلاثة مذاهب لاهل السنة وبمجموع ما فيه بلا قيد أهل السنة ستة أقوال (الاول) من مذاهب أهل السنة مذهب السلف الصالح من الصحابة والتابعين وهو إمرارها على ما جاءت مفوضا معناها الى الله تعالى مع تنزيهه عما يدل عليه ظاهر اللفظ مما لا يليق بجلاله من صفات الحدوث المذهب (الثاني) وهو مذهب امام الحرمين وجماعة كثيرة من العلماء جواز تعيين التأويل للمشكل و يترجح على غيره مما لا يصح بدلالة سياق أو كثرة استعمال للفظ المشكل فيه فتحمل العين على العلم أو البصر أو الحفظ واليد على القدرة أو النعمة والاستواء على القهر والغلبة أو يجعل استواء تدبير ويأتي ان شاء الله تعالى جميع ما قيل في كل صفة مستوفى في مباحثه وقال الزمخشري في (مثل و السماء بنيناها بايد) (والرحمن على العرش استوى) (والسموات مطويات بيمينه) انما هو تمثيل وتصوير لعظمته وتوقيف على كنهه جلالة من غير ذهاب بالايدي مثلا الى جهة حقيقة أو مجاز بل يذهب الى أخذ الزبدة والخلاصة من الكلام من غير ان يتمثل لمفرداته حقيقة أو مجاز وما قاله الزمخشري توجيه ثان لهذا القول (فالوجه الاول) كما مر جعل اليد مثلا كناية عن القدرة والزمخشري جعل المراد حاصلا من مجموع التركيب وقد روى التأويل عن بعض السلف فقد روى عن أحمد انه قال احتجوا علي يوم المناظرة فقالوا تجيء يوم القيامة سورة البقرة وسورة تبارك فقلت لهم انما هو الثواب قال الله تعالى (وجاء ربك والملك صفا) وانما تأتي قدرته وقال

ابن حزم قدرو يناعن أحمدانه قال وجاء ربك انما معناه وجاء أمر ربك وهذا تأويل وتنزيه كما هو مذهب الخلف قال وأما ما ينقل عن أحمد مما يخالف هذا فهو تخرص من صديق جاهل أوسوء فهم لمذهب هذا الامام اه والمذهب الثالث وهو للامام أبي حنيفة والامام أبي الحسن الاشعري كما في الابانة انها صفات تليق بجلاله وكاله ثابتة وراء العقل ما كلفنا الا اعتقاد ثبوتها مع اعتقاد عدم التجسيم والتشبيه لئلا يضاد النقل العقل وتسمى صفات سمعية فهذه مذاهب أهل السنة الثلاثة (وحاصل) الاقوال الستة كما في فتح الباري هي قولان لمن يجريها على ظاهرها أحدهما ان يعتقد انها من جنس صفات المخلوقين وهم المشبهة ويتفرع من قولهم عدة آراء وقد قال ابن الجوزي ان هؤلاء قوم ليس لهم حظ من علوم المعقولات التي يعرف بها ما يجوز على الله تعالى وما يستحيل فان علم المعقولات يصرف ظاهر المنقولات عن التشبيه فاذا عدموها تصرفوا في النقل بمقتضى الحس اه والقول الثاني من تقى عنها شبه صفة المخلوقين لان ذات الله لا تشبه الذوات فصفاة لا تشبه الصفات فان صفات كل موصوف تناسب ذاته وتلايم حقيقته وقولان لمن ثبت كونها صفة ولكن لا يجريها على ظاهرها أحدهما يقول لا تؤول شيئاً منها بل نقول الله اعلم بمراده والاخر يؤول فيقول مثلاً معنى الاستواء الاستيلاء واليد القدرة ونحو ذلك وقولان لمن لا يجزم بانها صفة أحدهما يقول يجوز ان تكون صفة وظاهرها غير مراد ويجوز ان لا تكون صفة والاخر يقول لا يخاض في شيء من هذا بل يجب الايمان به لانه من المتشابه الذي لا يدرك معناه اه هذا مجموع ما في المسألة من الخلاف (واختلف علماء السنة هل التفويض ارجح أو التأويل أو الخلاف لفظي) وأكثر العلماء على ان التفويض الذي هو

مذهب السلف ارجح قال الشيخ شهاب الدين السهروردي في كتاب العقيدة له معتمدا ماذهب اليه السلف من التفويض اخبر الله تعالى في كتابه وثبت عن رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم الاستواء والنزول والعين واليد فلا يتصرف فيما بتشبيهه ولا تعطيل اذلولا اخبار الله ورسوله ما تجاسر عقل ان يحوم حول ذلك الحى قال الطيبي هذا هو المذهب المعتمد وبه يقول السلف الصالح وقال غيره لم ينقل عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولا عن أحد من أصحابه من طريق صحيح التصريح بتأويل شيء من ذلك ولا المنع من ذكره ومن المحال ان يأمر الله تعالى نبيه عليه الصلاة والسلام بتبليغ ما انزل اليه من ربه وينزل عليه (اليوم اكملت لكم دينكم) ثم يترك هذا الباب فلا يميز ما تجوز نسبته اليه مما لا يجوز مع حضه على التبليغ عنه بقوله ليبلغ الشاهد الغائب حتى نقاوا اقواله وافعاله واحواله وصفاته وما فعل بحضرته فدل على أنهم اتفقوا على الامات بها على الوجه الذى اراده الله منها ووجب تنزيهه عن مشابهة الخلق بقوله تعالى (ليس كمثله شيء) فمن أوجب خلاف ذلك بعدهم فقد خالف سيلاهم وبالله تعالى التوفيق وفي فتح البارى نقلا عن الآمدي وغيره من علماء السنة قول من قال طريقة السلف أسلم وطريقة الخلف أحكم ليس بمستقيم لانه ظن ان طريقة السلف مجرد الايمان بالفاظ القرآن والحديث من غير فقه في ذلك وان طريقة الخلف هي استخراج معانى النصوص المصروفة عن حقائقها بأنواع المجازات فجمع هذا القائل بين الجهل بطريقة السلف والدعوى في طريقة الخلف وليس الامر كما ظن بل السلف في غاية المعرفة بما يليق بالله تعالى وفي غاية التعظيم له والخضوع لامره والتسليم لمراده وليس من سلك طريقة الخلف واثقا بأن الذى يتناوله هو المراد ولا يمكنه القطع بصحة تأويله واخرج

البيهقي من طريق أبي داود الطيالسي قال كان سفيان الثوري وشعبة
 وحماد بن زيد وحماد بن سلمة وأبو عوانة لا يحددون ولا يشبهون
 ويروون هذه الأحاديث ولا يقولون كيف قال أبو داود وهو قولنا قال
 البيهقي وعلى هذا مضي أكارنا واسند اللالكائي عن محمد بن الحسن
 الشيباني قال اتفق الفقهاء كلهم من المشرق إلى المغرب على الإيمان بالقرآن
 وبالأحاديث التي جاء بها الثقات عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
 في صفة الرب من غير تشبيه ولا تفسير فمن فسر شيئاً منها وقال بقول
 جهم فقد خرج عما كان عليه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وأصحابه وفارق
 الجماعة لأنه وصف الرب بصفة لا شيء ومن طريق الوليد بن مسلم
 سألت الأوزاعي ومالكاً والثوري والليث بن سعد عن الأحاديث التي
 فيها الصفة فقالوا أمروها كما جاءت بلا كيف وأخرج ابن أبي حاتم في
 مناقب الشافعي عن يونس بن عبد الأعلى سمعت الشافعي يقول لله أسماء
 وصفات لا يسمع أحدا ردها ومن خالف بعد ثبوت الحجة عليه فقد
 كفر وأما قبل قيام الحجة فانه يعذر بالجهل لأن علم ذلك لا يدرك بالعقل
 ولا الرؤية والفكر فنشبت هذه الصفات ونفي عنه التشبيه كانفي عن نفسه
 فقال ليس كشيء شيء وأسند البيهقي بسند صحيح عن أحمد بن أبي الخوارى
 عن سفيان بن عيينة قال كلما وصف الله به نفسه في كتابه فتفسيره
 تلاوته والسكوت عليه ومن طريق أبي بكر الصنعبي قال مذهب أهل
 السنة في قوله (الرحمن على العرش استوى) قال بلا كيف وقال الترمذي
 في الجامع عقيب حديث أبي هريرة في النزول وهو على العرش كما وصف
 به نفسه في كتابه كذا قال غير واحد من أهل العلم في هذا الحديث وما يشبهه
 من الصفات وقال في باب فضل الصدقة قد ثبتت هذه الروايات فتؤمن بها

ولا تنوهم ولا يقال كيف كذا جاء عن مالك وابن عيينة وابن المبارك انهم أمروها بلا كيف وهذا قول أهل العلم من أهل السنة والجماعة وأما الجهمية فانكروها وقالوا هذا تشبيه وقال اسحاق بن راهويه انما يكون التشبيه لو قيل يدك يد وسمع كسمع وقال في تفسير المائدة قال الأئمة تؤمن بهذه الاحاديث من غير تفسير منهم الثوري وابن عيينة ومالك وابن المبارك وقال ابن عبد البر أهل السنة مجمعون على الاقرار بهذه الصفات الواردة في الكتاب والسنة ولم يكتفوا شيئاً منها وأما الجهمية والمعتزلة والخوارج فقالوا من أقربها فهو مشبه فسماهم من أقربها معطلة وقال امام الحرمين في الرسالة النظامية اختلفت مسالك العلماء في هذه الظواهر فرأى بعضهم تأويلها والتزم ذلك في آي الكتاب وما يصح من السنن وذهب أئمة السلف الى الانكفاف عن التأويل واجراء الظواهر على مرادها وتفويض معانيها الى الله تعالى والذي يرتضيه وندين الله به عقيدة اتباع سلف الامة للدليل القاطع على ان اجماع الامة حجة فلو كان تأويل هذه الظواهر حتماً لا وشك أن يكون اهتمامهم به فوق اهتمامهم بفروع الشريعة واذا انصرم عصر الصحابة والتابعين على الاضراب عن التأويل كان ذلك هو الوجه المتبع وقد ثبت نقل ذلك عن أهل العصر الثالث وهم فقهاء الامصار كمالك والثوري والاوزاعي والليث ومن عاصرهم وكذا من أخذ عنهم من الأئمة كالشافعي فكيف لا يوثق بما اتفق عليه أهل القرون الثلاثة وهم خير القرون بشهادة صاحب الشريعة اه وما ذكره من الاجماع هو ما أشار اليه المقرئ في الاضائة بقوله

والنص ان أوهم غير اللائق * بالله كالتشبيه بالخلائق
فاصرفه عن ظاهره اجماعاً * واقطع عن الممتنع الاطماعاً

ولكن قول المقرئ فاصرفه عن ظاهره متناول للتأويل والتفويض مع اعتقاد التنزيه اه وسلك ابن دقيق العيد تفصيلاً بليغاً مبيناً للمذهبين التفويض والتأويل في العقيدة فقال تقول في الصفات المشكلة انها حق وصدق على المعنى الذى اراده الله تعالى ومن تأولها نظرنا فان كان تأويله قريباً على مقتضى لسان العرب لم نسكر عليه وان كان بعيداً توقفنا عنه ورجعنا الى التصديق مع التنزيه وما كان منها معناه ظاهراً مفهوماً من تخاطب العرب حملناه عليه كقوله (على ما فرطت في جنب الله) فان المراد به في استعمالهم الشائع حق الله فلا يتوقف في حمله عليه وكذا قوله ان قلب ابن آدم بين اصبعين من اصابع الرحمن فان المراد به ارادة قلب ابن آدم مصرفة بقدرة الله وما يوقعه فيه وكذا قوله تعالى (فاني الله بنيانهم من القواعد) معناه خرب الله بنيانهم وقوله (انما نطعمكم لوجه الله) معناه لا جل الله وقس على ذلك وهو تفصيل بالغ قل من يتيقظ له اه وقال في فتح الباري عند نقله لهذا الكلام اتفق المحققون على ان حقيقة الله تعالى مخالفة لسائر الحقائق والصواب التفويض الى الله تعالى في جميع هذه المباحث والاكتفاء بالايان بكل ما اوجب الله في كتابه أو على لسان نبيه اثباته له أو تنزيهه عنه على طريق الاجمال ولو لم يكن في ترجيح التفويض على التأويل الا ان صاحب التأويل ليس جازماً بتأويله وصاحب التفويض بخلافه لكان كافياً اه وما ذكره ابن دقيق العيد من تعين الحمل على التأويل الشائع في استعمال العرب وفتح الباري من كون التفويض أرجح هو ما قاله المقرئ في اضاءته من قوله

وماله من ذلك تأويل فقط ٥ تعين الحمل عليه وانضبط
وقوله وماله محامل الرأي اختلف ٥ فيه وبالتفويض قد قال السلف
من بعد تنزيه وهذا اسلم ٥ والله بالمراد منها اعلم اه

هكذا ما نقل من ترجيح التفويض ورجح كثير من العلماء التأويل قال
الهيتمي في فتاويه الحديثية ذهب بعض السلف كالشعبي وابن المسيب
وسفيان الى الوقف عنها وقالوا يجب الايمان بها كما وردت ولا تتعدى
الى تفسيرها وضعفت هذا القول بما مر من الاجماع على عدم ارادة
حقيقتها في عرف اللسان فقد تكلموا فيها بصرفها عن ظاهرها فالكسوت
عنها موهم وتنبيه للجهالة وذهب الجمهور الى الكلام عليها وحرفها عن
ظواهرها بحملها على محامل قريبة المأخذ منها بينة تليق بها من جهة الشرع
والعقل ولسان العرب تقتضى تنزيه الرب جل وعلا عما يوهم ظاهرها
وقد نص على هذا الامام أبوالمعالى إمام الحرمين وغيره من حذاق المتكلمين
اه وفي بعض فتاوى الشيخ عز الدين بن عبد السلام طريقة التأويل بشرطه
وهو قرب التأويل أقرب الى الحق لان الله تعالى انما خاطب العرب بما
يعرفونه وقد نصب الأدلة على مراده من آيات كتابه لانه سبحانه قال (ثم ان
علينا بيانه وقال لتبين للناس ما نزل اليهم) وهذا عام في جميع آيات القرآن فمن وقف
على الدليل افهمه الله مراده من كتابه وهو اكمل ممن لم يقف على ذلك
اذ لا يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون اه وذهب في شرح المشكاة
الى ان السلف والخلف متفقان على التأويل وان الخلاف بينهما لفظي
لاجماعهم على صرف اللفظ عن ظاهره ولكن تأويل السلف اجمالى
لتفويضهم الى الله تعالى فى المعنى المراد من اللفظ الذى هو غير ظاهره المنزه
عنه تعالى وتأويل الخلف تفصيلي لا يضطرارهم اليه لكثرة المبتدعين فلم
يريدوا بذلك مخالفة السلف الصالح معاذ الله ان يظن بهم ذلك وانما دعت
الضرورة فى ازمئتهم لذلك لكثرة المجسمة والجهمية وغيرهما من أهل
الضلال واستيلائهم على عقول العامة فقصدوا بذلك ردعهم وبطلان قولهم

ومن ثمت اعتذر كثير منهم وقال لو كنا على ما كان عليه السلف الصالح من صفا العقائد وعدم المبطلين في زمانهم لم نخض في تأويل شيء من ذلك وقد جاء التأويل التفصيلي عن السلف في بعض المواضع كما يأتي قريبا في بحث المعية وجاء عن كثير من محققي المتأخرين عدم تعيين التأويل في شيء معين من الاشياء التي تليق باللفظ ويكون تعيين المراد بها الى علمه تعالى اه وهذا مما يبين تقاربهما وعدم اختلافهما حقيقة اه (البحث الاول في المعية) فاقول اعلم ان معية الله تعالى الواردة في الكتاب والحديث كقوله تعالى (لا تحزن ان الله معنا) وقوله تعالى (اني معكما اسمع واري) وقوله تعالى (وهو معكم اينما كنتم) وقوله تعالى (الا وهو معهم اينما كانوا) من المتشابه المذكور سابقا واذ كانت منه لا بد فيها من التفويض لله تعالى في المراد بها مع التنزيه له تعالى عما لا يليق به أو التأويل بالمعنى الظاهر فيها وهي من الفاظ المتشابه الذي ليس له الاعمى واحد وقد مر لك عن ابن دقيق العيد انه يتعين حمله عليه وكذا قال صاحب الاضائة

وماله من ذلك تأويل فقط . تعيين الحمل عليه وانضبط كمثل وهو معكم فاولى بالعلم والرعى ولا تطول اذا تصح هاهنا المصاحبة بالذات فاعرف أوجه المناسبة

فقد جعل حملها على المعية بالعلم والحفظ متعيناً في روح المعاني عند قوله (وهو معكم اينما كنتم) . انصه هذا تمثيل لا حاجة علمه تعالى بهم وتصوير لعدم خروجه عن عنه اينما كانوا قيل المعية مجاز مرسل عن العلم بعلاقة السببية والقرينة السباق واللاحق مع استحالة الحقيقة ومعنى قوله القرينة السباق واللاحق هو ان ما قبلها من قوله يعلم ما في الارض الخ وما بعدهما من قوله (والله بما تعملون بصير) دال على ان المراد بالمعية العلم وبلاغة الكلام تقتضى تناسق المعنى ثم قال وقد أول السلف هذه الآية بذلك واخرج البيهقي في الاسماء والصفات عن ابن عباس

انه قال (عالم بكم اينما كنتم) واخرج أيضا عن سفيان الثوري انه سئل عنها فقال عليه معكم وفي البحر انها اجتمعت الامة على هذا التأويل فيها وانها لا تحمل على ظاهرها من المعية بالذات وهي حجة على منع التأويل في غيرها مما يجري مجراها في استحالة الحمل على الظاهر وقد تأول هذه الآية وتأول الحجر الاسود يمين الله في الارض ولو اتسع عقله لتأول غير ذلك مما هو في معناه اه وقد اتفق بسائر الفرق على تأويل هذه الآية ونحوها كقوله (ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم) وقوله (فاينما تولوا فثم وجه الله وما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ونحن اقرب اليه من حبل الوريد) وقلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن والحجر الاسود يمين الله في الارض اه ثم قال وأنت تعلم ان الاسلام ترك التأويل وتتبعهم فيما كانوا عليه فان أولوا أولنا وان فوضوا فوضنا ولا نأخذ تأويلهم سلما لتأويل غيره قال وقد رأيت بعض الزنادقة الخارجين عن ربة الاسلام يضحكون من هذه الآية مع قوله تعالى (ثم استوى على العرش) ويسخرون من القرآن الكريم وهو جمل فظيع وكفر شنيع نسأل الله تعالى العصمة والتوفيق اه فانت تراه صرح بان الامة أجمعت على تأويل هذه الآية بالعلم وان السلف الذين لا يؤولون ويفوضون دائما أولوها بذلك وما ذلك الا لوضوحها في هذا المعنى واستحالة المعية بالذات فيها حق صارت كأنها نص في المعنى لامامة المعية بالذات فيها بالاستحالة على الله تعالى فصار تأويلها بالعلم كلا تأويل فلذلك أولها السلف به ولم يؤولوا غيرها مما هو جار مجراها في منع الحمل على الظاهر قال في مراقى السعود

وحينما استحال الاصل ينتقل الى المجاز اولاً قرب حصل
قال شارحه وسواء استحال عقلا أو شرعا أو عادة وقال بعد ذلك
اجمع ان حقيقة مات على التقدم له الاثبات

وقال المفسرون روح المعاني وغيره عند قوله تعالى (الا وهو معهم اينما كانوا) اى يعلم مايجرى بينهم اينما كانوا من الاماكن ولو كانوا فى بطن الارض فان عليه تعالى بالاشياء ليس لقرب مكانى حتى يتفاوت باختلاف الامكنة قربا وبعدا اه وقال على المرصنى فى مختصر الرسالة القشيرية وسئل الجنيد عن معنى مع فقال مع على معنيين مع الانبياء بالنصر والكلاءة قال الله تعالى (اتنى معكما أسمع وأرى) ومع العامة بالعلم والاحاطة قال الله تعالى (ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم ولا ادنى من ذلك ولا أكثر الا هو معهم اينما كانوا) فقال له السائل مثلك يا جنيد يصلح دالا للامة على ربها اه وما قاله الجنيد من ان المعية مع الانبياء معية نصر وكلاءة يدل عليه ما فسر به المفسرون قوله تعالى (لا تحزن أن الله معنا) قالوا هو معهم بالعصمة والمعونة فهى معية مخصوصة والا فهو تعالى مع كل واحد من خلقه وما قيل فى هذه الآية جار فى غيرها بما هو وارد فى الانبياء والصالحين كقوله تعالى لموسى وهارون عليهما السلام (اتنى معكما أسمع وأرى) وقوله تعالى (ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون) وقوله تعالى (وان الله مع المحسنين) فكل هذه الآيات معنى المعية فيها النصر والاعانة وفى البخارى عن ابى هريرة رضى الله تعالى عنه قال قال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم يقول الله تعالى (انا عند ظن عبدى بى وانا معه اذا ذكرنى فان ذكرنى فى نفسه ذكرته فى نفسى وان ذكرنى فى ملاء ذكرته فى ملاء خير منهم) اه قال ابن ابي جمرة معنى وانا معه بحسب ما قصد من ذكره لى وقال فى فتح البارى وانا معه اى بعلى وهو كقوله (واننى معكما أسمع وأرى) والمعية المذكورة اخص من المعية فى قوله تعالى (ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم الى قوله الا

هو معهم اينما كانوا) اهو في هذا الحديث من الفوائد ما يتعين على العالم بها أن يلم بذكر شيء منها نصحا للمسلمين فقلوه (انا عند ظن عبدي بي اى قادر على ان اعلم به ما ظن اننى عامله به قال الكرمانى) وفي السياق اشارة الى ترجيح جانب الرجاء على الخوف) وكأنه اخذه من جهة التسوية فان المناظر اذا سمع ذلك لا يعدل الى ظن ايقاع الوعيد وهو جانب الخوف لانه لا يختاره لنفسه بل يعدل الى ظن وقوع الوعد وهو جانب الرجاء وهو كما قال أهل التحقيق مقيد بالمختصر ويؤيد ذلك حديث لا يموتن احدكم الا وهو يحسن الظن بالله اخرجه مسلم من حديث جابر واما قبل ذلك ففيه ثلاثة أقوال ثالثها الاعتدال وانما استحب قوم الاقتصار على الرجاء عند الاشراف لما يتضمن من الافتقار الى الله تعالى ولان المخذور من ترك الخوف قد تنذر فيتعين حسن الظن بالله برجاء عفو ومغفرته وللحديث السابق وقال آخرون لا يهمل جانب الخوف اصلا بحيث يحزم انه آمن ويؤيده ما أخرجه الترمذى عن انس ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم دخل على شاب وهو فى الموت فقال له كيف تجدك فقال ارجو الله واخاف ذنوبى فقال رسول الله تعالى عليه وسلم لا يجتمعان فى قلب عبد فى هذا الموطن الا أعطاه الله ما يرجو وآمنه مما يخاف اه والمقصود من الرجاء أن من وقع منه تقصير فليحسن ظنه بالله ويرجو ان يمحو عنه ذنبه وكذا من وقعت منه طاعة يرجو قبولها وامان انهمك على المعصية راجيا عدم المؤاخذه بغير ندم ولا إقلاع فهذا فى غرور وهو الوارد فيه الحديث والعاجز من اتبع نفسه هواها وتمنى على الله الامانى والعاجز أى الاحق وما أحسن قول ابى عثمان الجيزى من علامة السعادة أن تطيع وتخاف أن لا تقبل ومن علامة الشقاء أن

تعصى وترجو ان تنجو وقد أخرج ابن ماجه عن عائشة قلت يا رسول الله الذين يؤتون ما آتوا وقلوبهم وجلة اهو الذى يسرق ويزنى قال لا ولكنه الذى يصوم ويتصدق ويصلى ويخاف ان لا يقبله منه وهذا كله متفق على استحبابه فى حالة الصحة وانما كان المستحب للعباد ان لا يقطع النظر فى الرجاء عن الخوف ولا فى الخوف عن الرجاء لئلا يفضى فى الاول الى المكر وفى الثانى الى القنوط وكل منهما مذموم وقال ابن ابى جمره المراد بالظن فى الحديث هنا العلم وهو كقوله (وظنوا ان لا ملجأ من الله الا اليه) وقال القرطبي فى المفهم قيل معنى ظن عبدى ظن الاجابة عند الدعاء وظن القبول عند التوبة وظن المغفرة عند الاستغفار وظن المجازاة عند فعل العباداة بشروطها تمسكا بصداق وعده قال ويؤيده قوله فى الحديث الاخر (ادعوا الله واتم موقنون بالاجابة) قال ولذلك ينبغى للمرء ان يجتهد فى القيام بما عليه موقناً بان الله يقبله ويغفر له لانه وعد بذلك وهو لا يخلف الميعاد فان اعتقدوا وظن ان الله لا يقبلها وانها لا تنفعه فهذا هو اليأس من رحمة الله وهو من الكبائر ومن مات على ذلك وكل الى ما ظن كما فى بعض طرق الحديث المذكور فليظن بى عبدى ماشاء قال واما ظن المغفرة مع الاصرار فذلك محض الجهل والغرّة وهو يجر الى مذهب المرجئة اه قلت ماجاء فى الحديث من قوله (واتم موقنون بالاجابة) وقول القرطبي موقناً بان الله يقبله لعل المراد ما لا يقان فيها الظن . ايوافق مامر قريبا عن القرطبي نفسه من قوله وظن القبول عند التوبة ومامر من اجتماع الرجاء والخوف فى حال الصحة وقوله فى الحديث (اذا ذكرنى) قال ابن ابى جمره يحتمل أن يكون الذكر باللسان فقط أو بالقلب فقط أو بهما أو بامثال الامر واجتناب النهى قال والذى يدل عليه الاخبار أن الذكر على نوعين أحدهما مقطوع لصاحبه بما تضمنه

هذا الخبر والثاني على خطر قال والاول يستفاد من قوله تعالى (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره) والثاني من الحديث الذي فيه من لم تنبه صلاته عن الفحشاء والمنكر لم يزدد من الله الا بعدالكن ان كان في حال المعصية يذكّر الله بخوف ووجل مما هو فيه فانه يرجي له وقوله (فان ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي) معناه ان ذكرني بالتنزيه والتقديس سرا ذكرته بالثواب والرحمة سرا وقال ابن أبي جمرة يحتمل ان يكون مثل قوله تعالى اذكروني اذكركم ومعناه اذكروني بالتعظيم اذكركم بالانعام وقال تعالى ولذكر الله أكبر أي أكبر العبادات فمن ذكره وهو خائف آمنه أو مستوحش آمنه قال تعالى (الا بذكر الله تطمئن القلوب) وقوله وان ذكرني في ملا ذكرته في ملا خير منهم قال بعض أهل العلم يستفاد منه ان الذكر الخفي أفضل من الذكر الجهرى والتقدير ان ذكرني في نفسه ذكرته بثواب لا اطلع عليه أحدا وان ذكرني جهرا ذكرته بثواب اطلع عليه الملائكة الاعلى اه وفي الحديث ذكر لفظين غير لفظ المعية الذي نحن بصدد من المتشابه (لفظ النفس ولفظ عند) (فلفظ النفس) جاء اطلاقه على الله تعالى في آي واحاديث فمن الآي قوله تعالى (ويحذركم الله نفسه) وقوله تعالى (تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك) وقوله تعالى (كتب ربكم على نفسه الرحمة) وقوله تعالى (واصطنعتك لنفسى) ومن الاحاديث الحديث الذي فيه أنت كما اثبت على نفسك والحديث الذي فيه أنى حرمت الظلم على نفسي وهما في صحيح مسلم والحديث الذي فيه سبحانه الله رضا نفسه قال الراغب نفسه ذاته وهذا وان كان يقتضى المغايرة من حيث انه مضاف ومضاف اليه فلا شيء من حيث المعنى سوى واحد سبحانه وتعالى عن الاثنيتية من كل وجه وقيل ان اضافة النفس هنا اضافة ملك والمراد بالنفس نفوس عباده اه ولا يخفى بعد هذا الاخير وتكلفه وقال

البيهقي في الاسماء والصفات النفس في كلام العرب على أوجه منها الحقيقة كما يقولون في نفس الامر وليس للامر نفس منفوسة ومنها الذات قال وقد قيل في قوله تعالى (تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك) ان معناه تعلم ما اكنه وما اسره ولا أعلم ما تسره عنى وقيل ذكر النفس هنا للمقابلة والمشاكلة وتعقب بآية (ويحذركم الله نفسه) (واصطنعتك لنفسى) والاحاديث فليس فيها مقابلة وقال أبو اسحاق الزجاج في قوله تعالى (ويحذركم الله نفسه) أى إياه وحكى صاحب المطالع في قوله تعالى (ولا أعلم ما في نفسك) ثلاثة أقوال (أحدها) لا أعلم ذاتك (ثانيها) لا أعلم ما في غيبك (ثالثها) لا أعلم ما عندك وهو بمعنى قول غيره لا أعلم معلومك أو إرادتك أو سرّك وما يكون منك وقال ابن بطال في هذه الآيات والاحاديث اثبات النفس لله وللنفس معان والمراد بنفس الله ذاته وليس بأمر مزيد عليه فوجب ان يكون هو اه ما قيل في النفس (وأما لفظ عند) فقد ورد أيضا في آى واحاديث فمن الآى (ان الله عنده علم الساعة) قل (انما عليها عند ربى) (وعنده مفاتيح الغيب) و(عند ربكم تختصمون) الى غير ذلك ومن الاحاديث قوله في هذا الحديث أنا عند ظن عبدى وحديث أنى هريرة عند البخارى قال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم لما خلق الله الخلق كتب في كتابه وهو يكتب على نفسه وهو وضع عنده على العرش أن رحمتي تغلب غضبي أهو في رواية سبقت وقوله وضع أي موضوع وقوله في هذا الحديث وضع عنده قال فيه ابن بطال عند في اللغة للمكان والله منزّه عن الحلول في المواضع لان الحلول عرض يفنى وهو حادث والحادث لا يليق بالله تعالى فعلى هذا يكون المعنى أنه سبق علمه بأثابة من يعمل بطاعته وعقوبة من يعمل بمعصيته ويؤيد هذا المعنى حديث أنا (عند ظن عبدى بنى) اذ لا مكان هناك قطعاً وقال الراغب عند لفظ موضوع للقرب ويستعمل في المكان وهو الاصل ويستعمل في الاعتقاد تقول

عندي في كذا كذا أي اعتقده ويستعمل في المرتبة ومثله (أحياء عند ربهم) وأما قوله (ان كان هذا هو الحق من عندك) فمعناه من حكمك وقال ابن التين معنى العندية في هذا الحديث العلم بأنه موضوع على العرش وأما كتبه فليس للاستعانة لئلا ينساه لانه منزّه عن ذلك لا يخفى عنه شيء وإنما كتبه من أجل الملائكة الموكلين بالمكلفين وما قاله ابن التين عبر عنه بعضهم بقوله ويحتمل أن يكون المراد بقوله فهو عنده أي ذكره أو علمه فلا تكون العندية مكانية بل هي إشارة الى كمال كونه مخفياً عن الخلق مرفوعاً عن ادراكهم والمراد بالكتاب المكتوب الموضوع فوق العرش اللوح المحفوظ ولا استبعاد ولا محذور في أن يكون شيء من المخلوقات فوق العرش لان العرش خلق من خلق الله تعالى اه والمراد من الغضب لازمه وهو ارادة ايصال العذاب الى من يقع عليه الغضب (لان السبق والغلبة باعتبار التعلق أي تعلق الرحمة غالب سابق على تعلق الغضب) لان الرحمة مقتضى ذاته المقدسة وأما الغضب فانه متوقف على سابقة عمل من العبد الحادث وبهذا التقرير يندفع إستشكال من أورد وقوع العذاب قبل الرحمة في بعض المواطن كمن يدخل النار من الموحدين ثم يخرج بالشفاعة وغيرها وقيل معنى الغلبة السكرة والشمول تقول غالب على فلان الكرم أي أكثر أفعاله وهذا كله بناء على ان الرحمة والغضب من صفات الذات وقال بعض العلماء الرحمة والغضب من صفات الفعل لامن صفات الذات ولا مانع من تقدم بعض الافعال على بعض فتكون الإشارة بالرحمة الى اسكان آدم الجنة أول ما خلق مثلاً ومقابلها ما وقع من اخراجه منها وعلى ذلك استمرت احوال الامم بتقديم الرحمة في خلقهم بالتوسع عليهم من الرزق وغيره ثم يقع بهم العذاب على كفرهم وأما ما أشكل من أمر من يعذب من

الموحدين فالرحمة سابقة في حقهم أيضاً ولولا وجودها لخلدوا أبداً وقال
الطبي في سبق الرحمة إشارة الى أن قسط الخالق منها أكثر من قسطهم من
الغضب وانها تنالهم من غير استحقاق وان الغضب لا ينالهم الا باستحقاق
فالرحمة تشمل الشخص جنيماً ورضيعاً وفطيماً وناشئاً قبل ان يصدر منه شيء من
الطاعة ولا يلحقه الغضب الا بعد ان يصدر عنه من الذنوب ما يستحق معه ذلك
(التفضيل بين الملائكة والبشر) قوله في الحديث الاول ذكرته في ملاخير
منهم قال فيه ابن بطال هذا نص في ان الملائكة أفضل من بنى آدم وهو مذهب
جمهور أهل العلم وعلى ذلك شواهد من القرآن مثل (الا ان تكونا مالكين
أو تكونا من الخالدين) والخالد أفضل من الفاني فالملائكة أفضل من بنى آدم اه
وتعقب ما قاله بانه لم يوافق أحد على ان هذا مذهب الجمهور بل المعروف عن
جمهور أهل السنة ان صالحى بنى آدم أفضل من سائر الاجناس والذين ذهبوا
الى تفضيل الملائكة الفلاسفة ثم المعتزلة وقليل من أهل السنة من أهل
التصوف وبعض أهل الظاهر فمنهم من فاضل بين الجنسين فقالوا حقيقة
الملاك أنضل من حقيقة الانسان لانها نورانية وخسيرة ولطيفة مع سعة
العلم والقوة وصفاء الجوهر وهذا لا يستلزم تفضيل كل فرد على كل فرد
لجواز ان يكون فى بعض الناس ما فى ذلك وزيادة ومنهم من خص
الخلاف بصالحى البشر والملائكة ومنهم من خصه بالانبياء ثم منهم من
فضل الملائكة على غير الانبياء ومنهم من فضلهم على الانبياء الا على نبينا محمد
صلى الله تعالى عليه وسلم وفى العيني على البخارى فصل أصحابنا الحنفية فى هذا
تفصيلاً حسناً وهو ان خواص بنى آدم أفضل من خواص الملائكة وعوام
بنى آدم أفضل من عوامهم وخواص الملائكة أفضل من عوام بنى آدم
(والمراد بعوام البشر الصالحون منهم وان لم يكونوا من الصحابة وتوقف

بعض أهل السنة عن التفضيل بينهما (ومن ادلة تفضيل النبي على الملك) ان الله أمر الملائكة بالسجود لآدم على سبيل التكريم له حتى قال ابليس أرايتك هذا الذي كرمت علي ومنها قوله تعالى (لما خلقت بيدي) لما فيه من الإشارة الى العناية به ولم يشب ذلك للملائكة ومنها قوله تعالى (ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين) ومنها قوله تعالى (وسخر لكم ما في السموات وما في الارض) فدخل في عموم الملائكة والمسخر له افضل من المسخر ولان طاعة الملائكة باصل الخلقة وطاعة البشر غالبا مع المجاهدة للنفس لما طبعت عليه من الشهوة والحرص والهوى والغضب فكانت عبادتهم اشق وايضا فطاعة الملائكة بالامر الوارد عليهم وطاعة البشر بالنص تارة وبالا جتهاد اخرى والاستنباط تارة فكانت اشق ولان الملائكة سلمت من وسوسة الشياطين والقاء الشبه والاغواء الجائزة على البشر ولان الملائكة تشاهد حقائق الملكوت والبشر لا يعرفون ذلك الا بالاعلام فلا يسلم منهم من ادخال الشبهة من جهة تدبير الكواكب وحركة الافلاك الا الثابت على دينه ولا يتم ذلك الا بمشقة شديدة ومجاهدات كثيرة اه (قلت) وما استدلل به ابن بطال من تفضيل الملائكة بكونهم خالدين والخالد افضل من الفاني مردود من وجهين (الاول) هو ان الملائكة يفنون ايضا ولا يبقى الا الواحد القهار وخلودهم المراد به طول الحياة لا الخلود الحقيقي (والثاني) هو ان ما قرره من كون الخالد افضل من الفاني ليس على عمومهم فان حور العين خالدات ونساء المؤمنات افضل منهن كما هو مقرر ثابت اه (وأما أدلة الآخرين) فقد قيل ان حديث الباب اقوى ما استدلل به لذلك للتصريح بقوله فيه في ملائ خير منهم والمراد بهم الملائكة حتى قال بعض الغلاة في ذلك وكم من ذاكر لله في ملائ فيهم محمد صلى الله

تعالى عليه وسلم ذكرهم الله تعالى في ملائخه منهم واجاب بعض أهل السنة بان الخبر المذكور ليس نصا ولا صريحا فى المراد بل يطرقه احتمال ان يكون المراد بالملائخ الذين هم خير من الملائخ الذاكر الانبياء والشهداء فانهم احياء عند ربهم فلم ينحصر ذلك فى الملائكة واجاب آخر وهو أقوى من الاول بان الخيرية انما حصلت بالذاكر والملائخ معا والجانب الذى فيه رب العزة خير من الجانب الذى ليس هو فيه بلا ارباب فالخيرية حصلت بالنسبة للمجموع على المجموع واصل الجواب للقاضى كمال الدين ابن الزملى كاني اه ومن ادلة المعتزلة تقديم الملائكة فى الذكر فى قوله تعالى (من كان عدوا لله وملائكته ورسله وقوله شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة وأولو العلم. وقوله. الله يصطفى من الملائكة رسالا ومن الناس) وتعقب هذا بان مجرد التقديم فى الذكر لا يستلزم التفضيل لانه لم ينحصر فيه بل له اسباب آخر كالتقديم بالزمان مثل قوله (ومنك ومن نوح وابراهيم) فقدم نوحا على ابراهيم لتقدم زمان نوح مع ان ابراهيم افضل ومنها قوله تعالى (لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون) وبالغ الزمخشري فادعى ان دلالتها لهذا المطلوب قطعية بالنسبة لعلم المعانى فقال فى قوله تعالى ولا الملائكة المقربون اى ولا من هو اعلى قدرا من المسيح وهم الملائكة الكروبيون الذين حول العرش كجبريل وميكائيل واسرافيل قال ولا يقتضى علم المعانى غير هذا من حيث ان الكلام انما سيق للرد على النصارى لغلوهم فى المسيح فقيل لهم لن يترفع المسيح عن العبودية ولا من هو ارفع درجة منه واجيب بان الترقى لا يستلزم التفضيل المتنازع فيه وانما هو بحسب المقام وذلك ان كلا من الملائكة والمسيح عبد من دون الله فرد عليهم بان المسيح الذى تشاهدونه لم يتكبر عن عبادة الله وكذلك من غاب عنكم

من الملائكة لا يتكبر والنفوس لما غاب عنها أهيب من تشاهده ولأن الصفات التي عبدوا المسيح لاجلها من الزهد في الدنيا والاطلاع على المغيبات واحياء الموتى باذن الله تعالى موجودة في الملائكة فان كانت توجب عبادته فهي موجبة لعبادتهم بطريق الاولى وهم مع ذلك لا يستنكفون عن عبادة الله تعالى ولا يلزم من هذا الترقى ثبوت الافضلية المتنازع فيها وقال البيضاوى احتج بهذا العطف من زعم ان الملائكة أفضل من الانبياء وقال هي مسافة للرد على النصارى في رفع المسيح عن مقام العبودية وذلك يقتضى أن يكون المعطوف عليه اعلى درجة منه حتى يكون عدم استنكافهم كالدليل على عدم استنكافه والجواب أن الآية سيقى للرد على عبدة المسيح والملائكة فاريده بالعطف المبالغة باعتبار الكثرة دون التفضيل كقول القائل اصبح الامير لا يخالفه رئيس ولا مرعوس وعلى تقدير إرادة التفضيل فغايتة تفضيل المقربين فمن حول العرش بل من هو أعلى منهم رتبة على المسيح وذلك لا يستلزم فضل أحد الجنسين على الآخر مطلقا وقال الطيبي لا تتم لهم الدلالة إلا أن سلم أن الآية سيقى للرد على النصارى فقط فيصح أن يرفع المسيح عن العبودية ولا من هو أرفع منه والذي يدعى ذلك يحتاج الى اثبات أن النصارى تعتقد تفضيل الملائكة على المسيح وهم لا يعتقدون ذلك بل يعتقدون فيه الالهية فلا يتم استدلال من استدله به قال وسياق الآية من اسلوب التسميم والمبالغة لا للترقى وذلك انه قدم قوله (انما الله إله واحد الى قوله وكيلا) فقرر الوجدانية والمالكية والقدرة التامة ثم اتبعه بعدم الاستنكاف فالتقدير لا يستحق من اتصف بذلك ان يستكبر عليه من تتخذونه ايها النصارى الها لا اعتقادكم فيه الكمال ولا الملائكة الذين اتخذوها غيركم الها لا اعتقادهم فيهم الكمال ولخص البغوي هذا فقال لم

يقول ذلك رفعا لمقامهم على مقام عيسى بل ردا على الذين يدعون أن الملائكة آلهة فرد عليهم كما رد على النصاري الذين يدعون التشليث ومن أدلتهم أيضا قوله تعالى (قل لا أقول لكم عندى خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم انى ملك) فنفى ان يكون ملكا فدل على انهم افضل وتعقب بانه انما نفي ذلك لكونهم طلبوا منه الخزائن وعلم الغيب وان يكون بصفة الملك من ترك الاكل والشرب والجماع وهو من نمط انكارهم ان يرسل الله بشرا مثلهم فنفى عنه انه ملك ولا يستلزم ذلك التفضيل ومنها انه سبحانه لما وصف جبريل ومحمدا قال فى جبريل (انه لقول رسول كريم) وقال فى حق النبي صلى الله تعالى عليه وسلم (وما صاحبكم بمجنون) وبين الوصفين بون بعيد وأجيب بان المقصود من الآية رد قول الكفار انما يعلمه بشرا فتري على الله كذبا أم به جنة لا تعداد فضائلها والماوازنة بينهما فالمراد انه صلى الله تعالى عليه وسلم يتاقي القرآن من لدن حكيم عليم بواسطة ملك مقرب من صفته كيت وكيت فكان وصف جبريل بذلك تعظيما للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم لان الرسول اذا كان بهذه الاوصاف فما بالك بالمرسل اليه فهو ارفع وارفع وقد وصف صلى الله تعالى عليه وسلم فى غير هذا الموضع بمثل ما وصف به جبريل واعظم كقوله تعالى (انا ارسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا) الى غير ذلك وانما نفي عنه الجنون لقولهم (يايها الذي نزل عليه الذكر انك لمجنون) وفى تعبيره تعالى بقوله صاحبكم نكتة لطيفة وهى تنبيههم وتبكيتهم بانه صاحبهم الخبيرون به الناشئ بين اظهرهم العارفون لعقله وصدقته وامانته لا يغيب عنكم شىء من احواله حتى تقولوا ماتقولونه كانه ليس بصاحبكم الذى تعرفونه وهذه نكتة بدیعة وقد افراط الزمخشري فى

٩٠ خلق افعال العباد - وحديث انا مع عبدى اذا ذكرنى وتحركت بى شفتاه

سوء الادب هنا وقال كلاما يستلزم تنقيص المقام المحمدى وبالغ الأثمة فى الرد عليه فى ذلك وهى من زلاته البشيعية وقد رددت عليه ردا ذريعا بليغا بالكتاب والسنة لم اسبق اليه فى البحث الثانى من ابحاث الزيارة من كتابى الفتوحات الربانية وقد تكلمت على النفس والعندية وسبق الرحمة على الغضب لكونها من المتشابه وانجر الكلام الى البحث فى الملائكة لوجود محل بحثه فى الحديث الاول واقتصرت فيه هنا على هذه الزبدة وبعد جموح القلم ارجع الى ما انا بصدد من تتميم الكلام على المعية فاقول قد اخرج البخارى تعليقا عن ابى هريرة عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم قال الله تعالى (انا مع عبدى اذا ذكرنى وتحركت بى شفتاه واخرجه احمد والبخارى فى خاق أفعال العباد والطبرانى من رواية عبد الرحمن بن يزيد ابن جابر واخرجه احمد أيضا وابن ماجه والحاكم من رواية الاوزاعى لكن بلفظ ما ذكرنى قال ابن بطال معنى الحديث انا مع عبدى زمان ذكره لى أى انا معه بالحفظ والكلاءة لا انه معه بذاته حيث حل العبد ومعنى قوله تحركت بى شفتاه اى تحركت باسمى لا ان شفتيه ولسانه تتحرك بذاته تعالى لاستحالة ذلك وقال الكرماني المعية هنا معية الرحمة واما فى قوله تعالى (وهو معكم اينما كنتم) فهى معية العلم يعنى ان هذه أخص من المعية التى فى الآية اه فقد بان لك ان معية الله تعالى الواردة فى القرآن والاحاديث لم يذكر أحد من المسلمين فيها الا التفويض أو التأويل بالعلم أو ما هو أخص منه كالنصر والحفظ وأما المعية بالذات فلم يقل بها أحد من أهل السنة بل ولا من المشبهة المجسمة وهم مقاتل بن سليمان ومن تبعه من الرافضة والكرامية وهم فرقة من المرجئة فانهم بالغوا فى اثبات الصفات لله تعالى حتى شبهوا الله تعالى بخلقه تعالى الله سبحانه عن

أقوالهم علوا كبيرا ومع ما نسب إليهم من التشبيه لم أر أحدا نسب إليهم
 أنهم قالوا بالمعية بالذات فلعلهم تحاشوا القول بذلك لوضوح استحالاته
 على الله تعالى وبطلانه ولاجل وضوح استحالاته أولها السلف بالعلم كما مر
 وما رأيت أحدا من المسلمين سنيا أو بدعيا نسب إليه القول بمعية الذات
 إلا ما ذكره الشيخ عlish في شرح أضواء الدجنة من أن رجلا يقال
 له الشيخ ابراهيم المواهي الشاذلي قائل بذلك وفيما قاله تخطيط ظاهر ومناقضة
 بينة وغلط فاحش يظهر ذلك أن شاء الله تعالى بما ذكره لكل ذي فهم
 سديد وها أنا أذكر لفظ ما عزاه له الشيخ عlish برمته ليظهر بطلانه
 بما تتبعه به كلمة كلمة من النقص والابطال والتزيف ونصه (قال الشيخ
 بدر الدين العلائي الحنفى والشيخ زكريا والشيخ برهان الدين
 ابن أبي شريف وجماعة الله معناه باسمائه وصفاته لا بذاته فقال
 الشيخ ابراهيم بل هو معنا بذاته وصفاته) فقالوا له ما الدليل على
 ذلك فقال قوله تعالى (وهو معكم والله معكم) ومعلوم أن الله علم على الذات
 فيجب اعتقاد المعية الذاتية ذوقا وعقلا لشبوتها نقلا وعقلا فقالوا له
 أوضح لنا ذلك فقال حقيقة المعية مصاحبة شيء لا آخرسواء كانا واجبين
 كذات الله تعالى مع صفاته أو جائزين كالإنسان مع مثله أو واجبا
 وجائزا وهو معية الله تعالى لخلقه بذاته وصفاته المفهومة من قوله تعالى
 (والله معكم وإن الله مع المحسنين إن الله مع الصابرين) وذلك لما قدمناه من أن
 مدلول الاسم الكريم الله إنما هو الذات الملازمة لها الصفات المتعينة لتعلقها
 بجميع الممكنات وليست كمعية متحيزين لعدم بمائلته تعالى لخلقه الموصوفين
 بالجسمية المفتقرة للوازمها الضرورية كالحلول في الجهة الإينية الزمانية

والمكانية فتعالى معيته تعالى عن الشبيه والنظير لكمالته تعالى وارتفاعه
عن صفات خلقه (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) قال ولهذا قررنا انتفاء
القول بازوم الحلول في خير الكائنات على القول بمعية الذات مع أنه
لا يلزم من معية الصفات دون الذات انفكاك الذات عن الصفات ولا بعدها
وتحيزها وسائر لوازمها وحيث يفي بآزم من معية الصفات لشيء معية الذات
له وعكسه لتلازمهما مع تعاليهما عن المكان ولوازم الامكان لانه تعالى
مباين لصفات خلقه تباينا مطلقا وقد قال العلامة الغزنوى في شرح عقائد
النسفي أن قول المعتزلة وجمهور النجارية أن الحق تعالى بكل مكان بعلمه
وقدرته وتديره دون ذاته باطل لانه لا يازم أن من علم مكانا أن يكون
في ذلك المكان بالعلم فقط الا ان كانت صفاته تنفك عن ذاته كما هو
صفة علم الخلق لا علم الحق على أنه يلزم من القول بأن الله تعالى معنا
بالعلم فقط دون الذات استقلال الصفات بنفسها دون الذات وذلك غير
معقول فقالوا له هل وافقك أحد غير الغزنوى في ذلك فقال نعم ذكر
شيخ الاسلام ابن اللبان رحمه الله تعالى في قوله تعالى (ونحن أقرب اليه
منكم ولكن لا تبصرون) أن في هذه الآية دليلا على أقربيته تعالى من
عبده قربا حقيقيا كما يليق بذاته لتعاليه عن المكان اذ لو كان المراد
بقربه تعالى من عبده قربه بالعلم أو القدرة أو التدبير مثلا لقال ولكن
لا تعلمون ونحوه فلما قال ولكن لا تبصرون دل على ان المراد به القرب
الحقيقي المدرك بالبصر لو كشف الله عن بصرنا فان من المعلوم أن البصر
لا تعلق لادراكه بالصفات المعنوية وانما يتعلق بالحقائق المرئية وكذلك
القول في قوله تعالى (ونحن أقرب اليه من جبل الوريد) هو يدل أيضا على
ما قلناه لان أفعل من يدل على الاشتراك في اسم القرب وان اختلف الكيف.

والاشتراك بين قرب الصفات وقرب جبل الوريد لان قرب الصفات معنوي وقرب جبل الوريد حسي ففي نسبة أقربيته تعالى الى الانسان من جبل الوريد الذي هو حقيقي دليل على أن قربته تعالى حقيقي أى بالذات اللازم لها الصفات قال الشيخ ابراهيم وبما قررناه لكم اتفق أن يكون المراد قربته تعالى منا بصفاته دون ذاته وأن الحق الصريح هو قربته منا بالذات أيضا اذ الصفات لا تعقل مجردة عن الذات المتعالى اه فقال له العلائي فما قولكم في قوله تعالى (وهو معكم أينما كنتم) فانه يوهم أن الله تعالى في مكان فقال الشيخ ابراهيم لا يلزم من ذلك في حقه تعالى المكان لان أين في الآية انما أطلقت لفائدة معية الله تعالى للمخاطبين في الاين اللازم لهم لا له تعالى كما قدمنا فهو مع صاحب كل أين بلا أين اه كلامه بحروفه وأنت اذا تأملت هذا الكلام وجدت فيه من التناقض والتخليط والغلط ونسبة التشبيه والتحيز لله تعالى والافصال عنه بانه تعالى ليس كمثله شئ مع اثبات صفات المخلوقين له والاستدلال بما لا دليل له فيه مالا يخفى على ذى بصيرة فمن التناقض أنه قال في أول كلامه مع أنه لا يلزم من معية الصفات دون الذات انفكاك الذات عن الصفات ولا بعدها وتحيزها وسائر لوازمها ثم كر على ما قال بالنقض والابطال فقال على أنه يلزم من القول بان الله تعالى معنا بالعلم فقط دون الذات استقلال الصفات بنفسها دون الذات وذلك غير معقول فانظر هذا التناقض الشنيع ومن التخليط والجهل قوله الا أن كانت صفاته تنفك عن ذاته كما هو صفة علم الخلق لا علم الحق فانظر هذا التخليط أيقول عاقل ان علم الخلق الذى هو صفة لهم معنوية ذاتية يمكن انفكاكها عنهم واستقلالها بنفسها يمكن ان يقول أحدان المعانى والاعراض تستقل بنفسها فتقلب حيثنذ جوهرها ويبطل كونها معنى وعرضا لقول الناظم

في تعريف العرض والجوهر

فاول له وجود قاما بالغير والثاني بنفس داما اه

ومن الغلط الفاحش ما ذكره من ان المعتزلة قائله بأن الله تعالى بكل مكان بعلمه وقدرته وتديره دون ذاته اه فما عزاه للمعتزلة من انهم مقرون بأن الله تعالى علما وانه في كل مكان بعلمه معلوم بطلانه عند جميع العلماء (لان المعتزلة ينفون جميع الصفات الواردة في الكتاب والسنة لله تعالى ويقولون ان الله تعالى عالم بلا علم وقادر بلا قدرة الخ صفات المعاني) ولاجل ان مذهبهم هكذا قال في فتح الباري في اول كتاب التوحيد عند بيان مذاهب أهل الملل الزئفة نقلا عن كتاب الملل والنحل لابن حزم واما المعتزلة فعمدتهم الكلام في الوعد والوعيد والقدر فمن قال ان القرآن ليس بمخلوق واثبت القدر ورؤية الله تعالى في القيامة واثبت صفاته الواردة في الكتاب والسنة وان صاحب الكبائر لا يخرج بذلك عن الايمان فليس بمعتزلي وان وافقهم في سائر مقالاتهم اه وقدم هذا في الفصل الاول من المقدمة وقد عقد البخاري بابا في كتاب التوحيد للرد عليهم فقال باب قوله تعالى (عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً) (وان الله عنده علم الساعة) وانزله بعلمه وما تحمل من أثى ولا تضع الا بعلمه اليه يرد علم الساعة اه وأولت المعتزلة هذه الآيات قال في الفتح قوله تعالى انزله بعلمه من الحجج البينة في اثبات العلم لله تعالى وحرفه المعتزلي نصره لمذهبه فقال انزله متلبسا بعلمه الخاص وهو تأليفه على نظم واسلوب يعجز عنه كل بليغ وتعقب بأن نظم العبارات ليس هو نفس العلم القديم بل دال عليه ولا ضرورة تحوج الى الحمل على غير الحقيقة التي هي الاخبار عن علم الله الحقيقي وهو من صفات ذاته وقال المعتزلي أيضا انزله بعلمه وهو عالم فاول العلم بعالم فرار من اثبات العلم له مع تصريح الآية به وقد قال تعالى (ولا يحيطون بشيء من علمه

الابمأ شاء) وفي قصة الخضر وموسى ما علمى وعلمك في علم الله وهذا
 دأهم في تأويل الآيات والاحاديث الصريحة قال ابن بطال في هذه الآيات
 اثبات علم الله تعالى خلافا لمن قال انه عالم بلا علم ثم اذا ثبت ان علمه قديم
 وجب تعلقه بكل معلوم على حقيقته بدلالة هذه الآيات وبهذا التقرير يرد
 عليهم في القدرة والقوة والحياة وغيرها وقال غيره ثبت ان الله يريد بدليل
 تخصيص الممكنات بوجود ما وجد منها بدلا من عدمه وعدم المعدوم منها
 بدلا من وجوده ثم أما ان يكون فعله لها بصفة يصح منه بها التخصيص
 والتقديم والتأخير أولا والثاني لو كان فاعلا لها لا بالصفة المذكورة لزم
 صدور الممكنات عنه صدورا واحدا بغير تقديم وتأخير ولا تطویر
 ولان يلزم قدمها ضرورة استحالة تخالف المقتضى على مقتضاه الذاتى فيلزم
 كون الممكن واجبا والحادث قديما وهو محال فثبت انه فاعل بصفة يصح
 منه بها التقديم والتأخير فهذا برهان المعقول وأما برهان المنقول فآى كثيرة
 وأحاديث كثيرة كقوله تعالى (ان ربك فعال لما يريد) ثم الفاعل
 للمصنوعات بخلقه بالاختيار يكون متصفا بالعلم والقدرة لان الارادة
 وهى الاختيار مشروطة بالعلم بالمراد ووجود المشروط بدون شرطه محال
 ولان المختار للشيء ان كان غيره قادرا عليه تعذر عليه صدور مختاره ومراده
 ولما شوهدت المصنوعات صدرت عن فاعلها المختار من غير تعذر علم قطعاً
 انه قادر على ايجادها وقال البيهقي بعد ان ذكر الآيات المذكورة فى الباب
 وغيرها مما هو فى معناها كان أبو اسحاق الاسفرائنى يقول معنى العليم
 يعلم المعلومات ومعنى الخبير يعلم ما كان قبل ان يكون ومعنى الشهيد يعلم
 الغائب كما يعلم الحاضر ومعنى المحصى لا تشغله الكثرة عن العلم وساق
 عن ابن عباس فى قوله تعالى (يعلم السر واخفى) قال يعلم ما أسر العبد فى نفسه -

وما أخفى عنه مما سيفعله قبل أن يفعله ومن وجه آخر عن ابن عباس قال يعلم السر الذي في نفسك ويعلم ما ستعمل غدا اه وقد اطلنا في بيان مذهب المعتزلة والرد عليهم لتبيين ان هذا القائل غير مميز لمذهب المعتزلة من غيره (وأما نسبة التشبيه والتحيز لله تعالى) فهو حاصل من جعله المعية بالذات العلية تعالى الله عما يقول فاعلم ان السلف والخلف ما اجتمعوا على تأويلها بما مر من العلم والنصر والحفظ ولم يقل أحد منهم بحملها على ظاهرها من المعية بالذات الا لما يلزم على القول بالمعية الذاتية من المحال المفرط اذ يلزم عليه محالان لزوما واضحا ان لم يكن صريحا كل واحد منهما كفر بالاجماع الاول هو ان المعية بالذات اذا فرضنا ان الله تعالى مع كل مخلوق من بشر وملك وجن وحیوان في أي مكان كان وفي أي زمان لزم اتصافه تعالى بصفات الحدوث المنفية عنه بالادلة القطعية من الجهة والمكان والزمان وبيان ذلك هو ان الله تعالى ذات والمعية حقيقة مصاحبة شيء لا آخر فاذا كانت ذاته العلية مصاحبة لمتحيز مختص بمكان وجهة وزمان ثبت لها تعالت عن ذلك ما للمصاحبة له وهو في مكان وجهة قطعاً لانها حكم بوجودها معه ومصاحبتها له وقد يكون المصاحب في مكان ضيق لا يسع غيره أو متين أو غير ذلك وقد روى الشيخان وغيرهما عن أنس قال حدثني أبو بكر قال كنت مع النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في الغار فرأيت آثار المشركين فقلت يا رسول الله لو ان أحدهم رفع قدمه لا يبصرنا تحت قدمه فقال عاياه الصلاة والسلام يا أبا بكر ما ظنك باثنين الله تعالى ثالثهما اه فيتحتم على كلام هذا القائل ان الله كان بذاته في الغار وكذلك قوله تعالى (ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم) الخ الآية لازم عليه على قول هذا القائل بمعية الذات ان تكون ذاته العلية رابعة وخامسة لكل عدد من تلك

الاعداد وهذا كله مما تستك منه الاسماع ويجب صون اللسان عنه وبعداثباته لهذا البشاعة أى نفع فى قوله قاصدا الانفصال عنها وليست كمعية متحيزين لعدم مماثلته تعالى لخلق الموصوفين بالجسمية المفتقرة للوازمها الضرورية كالحلول فى الجهة الاينية الزمانية والمكانية فتعالت معيته تعالى عن الشبيه والنظير الخ كلامه فإى انفصال يحصل بهذا بعدان ثبت له المعية الذاتية يمكن ان يكون المخلوق الذى هو تعالى مصاحب له بذاته ليس فى جهة ولا مكان أو يعقل ان تحصل الصحبة والمعية بالذات العلية لذلك المخلوق الذى هو فى جهة ومكان وتكون الذات العلية مع معيتها وصحبته له ليست فى جهة ولا مكان فهذا كلام لا يعقل ولو كان منزلها لله تعالى لفوض الامر اليه أو أول بما أول به الخلف والسلف ومذهبه اشنع وابشع بكثير من المجسمة الجاعلين الله تعالى مستويا على العرش بذاته الشريفة لان هؤلاء نسبوه الى العلو والى مكان واحد وهذا القائل نسبته الى الحلول فى أما كن متعددة كثيرة جدا وجهات كثيرة ومنعنا السابق لكونه مع النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ورفيقه فى الغار انما هو من جهة ما يلزم عليه من التحيز والمكان والجهة لا من جهة الضيق والمراحة فان الملائكة مخلوقة وقد نصوا على انها اجسام لطيفة وقالوا للطاقتها لاينا فى كون ملك واحد يملا الكون وجود غيره فيه اه هذا المحال الاول والمحال الثانى هو أنا لو فرعنا تفرعا جدليا على ما قال هذا القائل من انه تعالى مع كل مخلوق بذاته لزم تعدد الذات العلية بعدد الخلائق لان كل مخلوق غير الآخر بديهة والله تعالى ذات قديمة فاذا كان مع كل مخلوق فى الكون فى آن واحد بذاته العلية لزم ضرورة تعدد الذات العلية لتباين الافراد التى حكم بمصاحبته لكل فرد منها وتناهى اقطارها وهذا بديهي لا يحتاج الى

التأمل ولا يدفعه ولا ينفع فيه قول هذا القائل بعد ان اثبتته فتعالت معيته تعالى عن الشبيه والنظير وهذا هو دأب المشبهين يثبتون التشبيه ثم يشترطون بهذا اللفظ قال ابن الجوزي فهم كمن يقول قام فلان وما هو بقاءم وقعد وما هو بقاعد وجسم لا كالأجسام فيغالطون من يسمع ويكابرون الحس والعقل اه وأما استدلاله بما لا دليل له فيه فلم أر له نظيرا الا قول القائل كما يتداوى صاحب الخمر بالخمر فان هذا الرجل القائل يحمل المعية على ظاهرها من جعلها بالذات لما سئل عن الدليل على ذلك استدل بنفس الآيات المتشابهة المطلوب منه الدليل على جواز حملها على ظاهرها التي هي قوله تعالى (وهو معكم . والله معكم . وان الله لمع المحسنين) وهذا أيضا من باب المكابرة التي قال أهل الأصول انها جعل الدعوى جزءا من الدليل الا انه هو جعل الدعوى هي الدليل كله لا جزءا منه سوى انه زاد الاستدلال بآيتين أخريين من المتشابهة وهما قوله تعالى (ونحن أقرب اليه منكم ولكن لا تبصرون) والثانية قوله تعالى (ونحن أقرب اليه من حبل الوريد) فقد عزی لابن اللبان انه قال عند قوله تعالى (ونحن أقرب اليه منكم ولكن لا تبصرون) ان في هذه الآية دليلا على أقر بيته تعالى من عبده قر باحقيقيا كما يليق بذاته لتعالیه عن المكان اذ لو كان المراد بقر به تعالى من عبده قر به بالعلم أو القدرة أو التدبير مثلا لقال ولكن لا تعلمون ونحوه فلما قال ولكن لا تبصرون دل على ان المراد به القرب الحقيقي المدرك بالبصر لو كشف الله عن بصرنا فان من المعلوم ان البصر لا يتعلق لا دراكه بالصفات المعنوية وانما يتعلق بالحقائق المرئية اه وهذا الكلام بطلانه واضح من نفسه وهو مردود عقلا ونقلا أما بطلانه من نفسه فاما فيه من التناقض البديهي فانه قال أولا قر باحقيقيا يليق بذاته

لتنال به عن المكان ثم قال بعد ذلك القرب الحقيقي المدرك بالبصر لو كشف الله عن بصرنا وهذا القرب الحقيقي المدرك بالبصر لولا الحجاب هو القرب المسمى الذي نفاه أولا لان القرب المعنوي لا يدرك بالبصر كما قال هو بنفسه والمدرك بالبصر هو القرب الحسي والحسي هو المسمى فقد اثبت اخيرا ما نفي أولا وأيضا القرب الحقيقي من جرم متحيز لا يمكن تصويره الا بقرب المكان الذي هو محال على الله تعالى وذلك هو الذي حمل أهل السنة جميعا سلفا وخلفا على تأويل القرب في الآية بالقرب المعنوي دون الحسي وبظهور تناقض كلامه وإثباته فيه القرب الحسي لله تعالى من العبد يظهر لك بطلانه عقلا وأمارده نقلا فهو ان المفسرين اجمعوا على تفسير القرب في الآية بالقرب العلمي أو يجعل من المجاز المرسل فقد قالوا جميعا واللفظ لروح المعاني ونحن أقرب إليه أي المحتضر المفهوم من الكلام منكم والمراد بالقرب العلم وهو من اطلاق السبب وإرادة المسبب فان القرب اقوى سبب للاطلاع والعلم وقال غير واحد المراد القرب علما وقدرة أي نحن أقرب إليه في كل ذلك منكم حيث لا تعرفون من حاله الا ما تشاهدونه من آثار الشدة من غير ان تقفوا على كنهها وكيفيتها واسبابها الحقيقية ولا ان تقدرُوا على مباشرة دفعها الابهام لا يجمع شيئا ونحن المسئولون لتفاصيل أحواله بعلمنا وقدرتنا أو بملائكة الموت ولكن لا تبصرون أي لا تدركون كوننا أقرب إليه منكم لجهلكم بشؤوننا وقد علمت ان الخطاب والاستدراك من تنظرون السابق والابصار من البصر بالعين تجوز به عن الادراك أي لا تدركون كنه ما يجري عليه أو هو من البصيرة بالقلب وعلى هذا يمكن ان يكون استدراكا من تنظرون أو من أقرب إليه منكم لانسحاق المعنى على كل منهما وقيل اريد باقر بيته تعالى

منهم اقربية رسله عز وجل أى ورسلا الذين يقبضون روحه ويعالجون
 اخراجها اقرب اليه منكم ولكن لا تبصرونهم اه وفي كل من هذه الالوجه
 الثلاثة كفاية فى الرد على ما استدلل به هذا القائل بالمعية الذاتية من ان قوله
 تعالى ولكن لا تبصرون دليل على ذلك اذ لو لم يرد له لقال ولكن لا تعلمون
 ونحوه فبان من الالوجه الثلاثة ان الاستدراك إمامن تنظرون ويكون
 حينئذ من البصر أو من أقرب اليه منكم ويكون حينئذ من البصيرة أو يكون
 المراد من . الاقربية اقربية الملائكة الذين يقبضون الارواح اه (قلت)
 ويمكن عندي وهو ابلغ ان يكون من اقرب اليه منكم ويكون الابصار من البصر
 بالعين على وجه الاستعارة التخيلية فان كثيرا من الصفات الالهية جار
 عليها وهى ابلغ من التصريح قال فى فتح البارى نقلا عن الحافظ صلاح الدين
 العلائي و يتخرج كثير من احاديث الصفات على الاستعارة التخيلية وهى
 ان يشترك شيان فى وصف ثم يعتمد لوازم احدهما حيث تكون جهة
 الاشتراك وصفا فيثبت كماله فى المستعار بواسطة شىء آخر فيثبت ذلك
 فى المستعار مبالغة فى اثبات المشترك قال وبالحمل على هذه الاستعارة
 التخيلية يحصل التخلص من مهاوى التجسم اه وقال عياض كانت
 العرب تستعمل الاستعارة كثيرة وهى ارفع ادوات بديع فصاحتها
 وايجازها ومنه قوله تعالى (جناح الذل) ومن هذا مخاطبة النبي صلى الله تعالى عليه
 وسلم لهم برداء الكبرياء على وجهه ونحو ذلك من هذا المعنى ومن لم يفهم
 ذلك تاه فن اجرى الكلام على ظاهره افضى به الامر الى التجسيم ومن لم
 يتضح له وعلم ان الله تعالى منزه عن الذى يقتضيه ظاهرها أما ان يكذب
 نقلتها وأما ان يؤولها كان يقول مثلا استعار لعظيم سلطان الله تعالى
 وكبريائه وعظمته وجلاله المانع إدراك ابصار البشر مع ضعفها لذلك

رداء الكبراء فاذا شاء تقوية ابصارهم وقلوبهم كشف عنهم حجاب هيئته وموانع عظمتة اه فانظر هذين الكلامين واستمسك بهما ترشد دائماً اه وبيان وجه الاستعارة في الآية هو ان الاقربية في الآية معنوية وهي مستعارة من الاقربية الحسية واثبت لها ما هو من لوازم الحسية وهو الابصار بالعين مبالغة في القرب المعنوي على حد قول الشاعر :

واذا المنية انشبت اظفارها . . الفيت كل تيممة لا تنفع

فاثبات الابصار بالعين للقرب المعنوي استعارة تخيلية وكقول الآخر

وائن نطقك بشكر برك مفصحا . . فلسان حالي بالشكاية انطق

واثبات اللسان للحال استعارة تخيلية والمستعار منه الحال هو الانسان المتكلم اه فقد علمت ان استدلال هذا القائل بالمعية الذاتية بهذه الآية غلط فاحش وما قيل من التفسير في هذه الآية مقول في قواه تعالى (ونحن أقرب اليه من حبل الوريد) قال في روح المعاني ونحن أقرب اليه من حبل الوريد أى نعلم به وبأحواله لا يخفى علينا شيء من خفياته على انه اطلق السبب واريد المسبب لان القرب من الشيء في العادة سبب العلم به وبأحواله أو الكلام من باب التمثيل ولا مجال للحمله على القرب المسكاني لتنزهه سبحانه وتعالى عن ذلك وحبل الوريد مثل في فرط القرب كقولهم مقعد القابلة ومقعد الازار وقال ذو الرمة على ما في الكشف والموت أدنى لى من حبل الوريد اه (واعلم انما ذكر من القرب في الايتين مذكور مثله في الاحاديث الصحاح) وما قال أحد من علماء المسلمين بحمل القرب على ظاهره من القرب المسكاني وفيها ما هو أوضح في القرب المسكاني من الايتين المذكورتين فقد أخرج الشيخان من رواية شريك بن عبد الله عن أنس حديث الاسراء وفي روايته فدنا الجبار رب العزة فتدلى حتى كان منه قاب قوسين

أو أدنى الخ قال الخطابي ليس في صحيح البخارى حديث أشنع ظاهراً ولا أشنع مذاقاً من هذا الفصل فإنه يقتضى تحديد المسافة بين أحد المذكورين وبين الآخر وتمييز مكان كل واحد منهما هذا الى ما فى التذلى من التشبيه والتمثيل له بالشئ الذى تعلق من فوق الى أسفل قال فمن لم يبلغه من هذا الحديث الا هذا القدر مقطوعاً عن غيره ولم يعتبره بأول القصة وآخرها اشتبه عليه وجهه ومعناه وكان قصاراه أما رد الحديث من أصله وأما الوقوع فى التشبيه وهما خطتان مرغوب عنهما وأما من اعتبر أول الحديث بآخره فإنه يزول عنه الاشكال فإنه مصرح فيهما بأنه كان رؤيا لقوله فى أوله وهو نائم وفى آخره فاستيقظ وبعض الرؤيا يضرب ليتأول على الوجه الذى يجب أن يصرف اليه معنى التعبير فى مثله وبعض الرؤيا لا يحتاج الى ذلك بل يأتى كالمشاهدة اه وهذا كلام حق ولا يعترض عليه بأن رؤيا الانبياء وحى كما فى الحديث الصحيح لان كونها وحياً لا يمنع من احتياج بعضها الى التعبير فقد ثبت أن بعض رأى الانبياء يحتاج الى التعبير ومن ذلك قول الصحابة له صلى الله عليه وسلم فى رؤية القميص فما أولته به يارسول الله قال الدين وفى رؤية اللبن قال العلم الى غير ذلك لكنه أعنى الخطابي جزم بأن كونه فى المنام متعقب غير صحيح وقال انه حكاية يحكيها أنس من تلقاء نفسه لم يعزها الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولا نقلها عنه ولا أضافها الى قوله وما قاله لا تأثير له فى رواية أنس لان أدنى أمره فيها أن يكون مرسل صحابي فأما أن يكون من النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أو عن صحابي تلقاها عنه ومثل ما اشتملت عليه لا يقال بالرأى فيكون لها حكم الرفع ولو كان لما ذكره تأثير لم يحمل حديث أحد روى مثل ذلك على الرفع أصلاً وهو خلاف عمل المحدثين قاطبة فالتعليل بذلك مردود اه

وقال الخطابي أيضا أن الذي وقع في هذه الرواية من نسبة التدلي للجبار عز وجل مخالف لعامة السلف والعلماء وأهل التفسير من تقدم منهم ومن تأخر قال وفيها أيضا لفظة أخرى تفرد بها شريك وهي قوله فعلا به فوق الخ يعني علا به جبريل الى الجبار تعالى فقال وهو مكانه يارب خفف عنا قال والمكان لا يضاف الى الله تعالى وإنما هو مكان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في مقامه الاول الذي قام فيه قبل هبوطه اه قال في الفتح أما ما ذكره من مخالفة السلف والخلف لرواية شريك عن أنس في التدلي ففيه نظر لما أخرجه البيهقي عن محمد بن عمرو عن أبي سلمة عن ابن عباس في قوله تعالى (ولقد رآه نزلة أخرى) قال دنا منه ربه وهذا سند حسن وهو شاهد قوى لرواية شريك وأما التأويل الاخير فتعين وليس في السياق تصريح باضافة المكان الى الله تعالى اه قلت ما ذكره مما روى عن ابن عباس من لفظ دنا وقال انه شاهد لشريك ينفي عنه التفرد في روايته للتدلي غير ظاهر لان التدلي والدنو بينهما بون بعيد لان التدلي معناه النزول الى الشيء حتى يقرب منه والدنو معناه القرب وتأويل القرب بالقرب المعنوي كما يأتي قريبا أمر واضح وأما التدلي في جانب العزيز الجبار فمستبشع جدا وقد ذكر العلماء في تأويل رواية شريك هذه ثلاثة أقوال (أحدها) أنه دنا جبريل من محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فتدلى أى تقرب منه وقيل هو على التقديم والتأخير أى تدلى فدنا لان التدلي سبب الدنو (الثاني) تدلى له جبريل بعد الاقتصاب والارتفاع حتى رآه متدليا كما رآه مرتفعا وهذا من آيات الله حيث أقدره على ان يتدلى في الهواء من غير اعتماد على شيء ولا تمسك بشيء (الثالث) دنا جبريل

فتدلى محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ساجدا لربه شكرا على ما أعطاه اهـ
قلت وهذه الاقوال الثلاثة لا يمكن تفسير رواية شريك هذه بواحد منها
لتصريحه فيها بنسبة الدنو والتدلى للجبار والاقوال الثلاثة مصرح فيها بنسبة
الدنو والتدلى للنبي وجبريل عليهما الصلاة والسلام فالاحسن والاليق ان
يفسرا بما فسرهما به عياض وغيره من العلماء مما هو مزيل لاشكاهما قال
القاضي عياض في الشفا اضافة الدنو والقرب الى الله تعالى او من الله ليس
دنو مكان ولا قرب زمان وانما هو بالنسبة الى النبي صلى الله تعالى عليه
وسلم ابانة تعظيم منزلته وشريف رتبته وبالنسبة الى الله عز وجل تأنيس
لنبيه واكرام له ويتأول فيه ما قالوه في حديث ينزل ربنا تبارك الى السماء
وحديث من تقرب مني شبرا الاقنى قريبا ويأتى أيضا حديث النزول بعد
وقد نقل القرطبي عن ابن عباس انه قال دنا الله سبحانه وتعالى قال والمعنى
امره وحكمه قال وقيل تدلى الرفرف لمحمد صلى الله تعالى عليه وسلم حتى
جلس عليه ثم دنا محمد من ربه وقال غير عياض الدنو مجاز عن القرب
المعنوى لاظهار عظيم منزلته عند ربه تعالى والتدلى طلب زيادة القرب
(وقاب قوسين) بالنسبة الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عبارة عن
لطف المحل وإيضاح المعرفة وبالنسبة الى الله تعالى اجابة سؤاله ورفع
درجته اهـ هذا ما قاله العلماء في هذه الكلمات المتشابهة وما تجرأ أحد منهم
على ان يفسر الدنو بالقرب الحقيقي مثل ما تجرأ عليه الرجل السابق
القاتل بالمعية الذاتية في تفسير الآيتين المتقدمتين بل تكلموا في الرواية
المذكورة فيها هذه الالفاظ وقالوا أن شريكا تفرد بها كافر عن الخطابي
وقال عبد الحق أيضا في الجمع بين الصحيحين زاد فيه يعنى شريكا زيادة
مجهولة واتى فيه بالفاظ غير معروفة وقد روى الاسراء جماعة من الحفاظ

فلم يأت أحد منهم بما أتى به شريك وشريك ليس بالحافظ وسبق الى هذا ابو محمد بن حزم فقال لم نجد للبخاري ومسلم في كتابيهما شيئاً لا يحتمل مخرجا الا حدِيثين غلبهما في تخريجهما الوهم مع اتقانها وصحة معرفتهما فذكر هذا الحديث وقال فيه الفاظ معجمة والآفة من شريك من ذلك قوله ان الجبار اذا فتدلى الخ ما نقله في فتح الباري وشريك حاصل امره أن العلماء مختلفون في امره فمنهم من وثقه ومنهم من ضعفه ومجموع ما خالفت فيه روايته غيره من المشهورين اثنتا عشرة مسألة أنظرها إن شئت في فتح الباري في كتاب التوحيد اه ومن الاحاديث المذكورة فيها القرب لله تعالى ما اخرجه الشيخان عن انس رضي الله تعالى عنه عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يرويه عن ربه عز وجل قال اذا تقرب العبد الى شبرا تقربت اليه ذراعا واذا تقرب الى ذراعا تقربت منه باعا واذا اتاني يمشي اتيته هرولة اه قال ابن بطال في هذا الحديث وصف سبحانه نفسه بانه يتقرب الى عبده ووصف العبد بالتقرب اليه ووصفه بالاتيان والهرولة كل ذلك يحتمل الحقيقة والمجاز فحملنا على الحقيقة يقتضي قطع المسافات وتداني الاجسام وذلك في حقه تعالى محال فلما استحالت الحقيقة تعين المجاز لشهرته في كلام العرب فيكون وصف العبد بالتقرب اليه شبرا وذراعا واتيانه ومشيه معناه التقرب اليه بطاعته باداء مفترضاته ونوافله ويكون تقربه سبحانه من عبده واتيانه والمشي عبارة عن اثابته على طاعته وتقربه من رحمته ويكون قوله اتيته هرولة اتاه ثوابا مسرعا ونقل عن الطبري انه انما مثل القليل من الطاعة بالشبر منه والضعف من الكرامة والثواب بالذراع فجعل ذلك دليلا على مبلغ كرامته لمن ادى على طاعته ان ثواب عمله له على عمله الضعف وأن

الكرامة مجاوزة حده الى ما يثبته الله تعالى وقال ابن التين القرب هنا نظير ما تقدم في قوله تعالى (فكان قاب قوسين أو أدنى) فان المراد به قرب الرتبة وتوفير الكرامة والهرولة كناية عن سرعة الرحمة اليه ورضى الله عن العبد وتضعيف الاجر وقال صاحب المشارق المراد بما جاء في هذا الحديث سرعة قبول توبة الله للعبد أو تيسير طاعته وتقويته عليها وتتمام هدايته وتوفيقه والله اعلم وقال الراغب قرب العبد من الله التخصيص بكثير من الصفات التي يصح ان يوصف الله تعالى بها وان لم تكن على الحد الذي يوصف به الله تعالى نحو الحكمة والعلم والحلم والرحمة وغيرها وذلك يحصل بازالة القاذورات المعنوية من الجهل والطيش والغضب وغيرها بقدر طاقة البشر وهو قرب روحاني لا مدني وهو المراد بقوله اذا تقرب مني شبرا تقربت منه ذراعا وقال الخطابي في مثل مضاعفة الثواب يقبل من اقبل نحو آخر قدر شبر فاستقبله بقدر ذراع قال ويحتمل ان يكون معناه التوفيق له بالعمل الذي يقربه منه وقال الكرماني لما قامت البراهين على استحالة هذه الاشياء في حق الله تعالى وجب ان يكون المعنى من تقرب الي بطاعة قليلة جازيته بثواب كثير وكلما زاد في الطاعة ازيد في الثواب وان كانت كيفية اتيانه بالطاعة بطريق الثاني تكون كيفية اتيانى بالثواب بطريق الاسراع والحاصل ان الثواب راجح على العمل بطريق الكيف والكم ولفظ القرب والهرولة مجاز على سبيل المشاكلة أو الاستعارة او ارادة لوازمها اه فقد اطاعتك على ما قاله علماء السنة في معنى القرب في هذا الحديث فهل رأيت أحدا منهم جنح الى ما قاله هذا الرجل من القرب الحقيقي فانهم مجمعون على تنزيه الله تعالى عنه واتفاقهم على هذا كاف في بطلان ما استدلل به من الآيتين المذكورتين على المعية

بالذات فلم يبق من بيان بطلان ما قاله فيما مر جلبيه عنه الا قوله على انه يلزم من القول بان الله تعالى معنا بالعالم فقط دون الذات استقلال الصفات بنفسها دون الذات وذلك غير معقول اه وهذا بطلانه أوضح من الشمس فان قائله فهم ان معنى المعية بالعالم انفصال الصفة عن الموصوف فقال ان هذا غير معقول وهو حقا غير معقول ولا يفهمه على هذا الوجه الابهيمي وهو قريب مما يأتى قريبا عن الفلاسفة ولو فهم وعلم أن المعنى الحاصل بصفات المعانى انما هو من جهة التعلق المبين معناه فى علم الكلام لا بنفسها هى حتى يتوهم منه فاسد العقل ما توهمه أو اعتقده هذا الرجل لما قال ما قال وقد ذكر أئمة السنة كلاما شافيا فى هذا المعنى يجب التنبيه عايه ليتعلق به كل موحد لله تعالى وهو ما ذكره فى فتح البارى عند قول البخارى فى كتاب التوحيد الظاهر على كل شىء علما مانصه : وشمل قوله كل شىء علم ما كان وما سيكون على سبيل الاجمال والتفصيل لان خالق المخلوقات كلها بالاختيار متصف بالعلم بهم والاقترار عليهم اما أولا فلان الاختيار مشروط بالعلم ولا يوجد المشروط دون شرطه وأما ثانيا فلان المختار للشىء لو كان غير قادر عليه لتعذر مراده وقد وجدت بغير تعذر فدل على انه قادر على ايجادها واذا تقرر ذلك لم يختص عليه فى تعلقه بمعلوم دون معلوم لوجوب قدمه المنافى لقبول التخصيص فثبت انه يعلم الكلّيات لانها معلومات والجزئيات لانها معلومات ايضا ولانه مرید لايجاد الجزئيات والارادة للشىء المعين اثباتا ونفياً مشروطة بالعلم بذلك المراد الجزئى فيعلم المرئيات للرأىين ورؤيتهم لها على الوجه الخاص وكذا المسموعات وسائر المدركات لما علم ضرورة من وجوب الكمال له واضداد هذه الصفات نقص والنقص ممتنع عليه سبحانه وتعالى وهذا

البقدر كاف من الأدلة العقلية وحصل من زعم من الفلاسفة انه سبحانه وتعالى يعلم الجزئيات على الوجه السكلي لا الجزئي واحتجوا بامور فاسدة منها ان ذلك يؤدي الى محال وهو تغير العلم فان الجزئيات زمانية تتغير بتغير الزمان والاحوال والعلم تابع للمعلومات في الثبات والتغير فيازم تغير علمه والعلم قائم بذاته فتكون محال للحوادث وهو محال (والجواب أن التغير إنما وقع في الاضافية) وهذا مثل رجل قام عن يمين الاسطوانة ثم عن يسارها ثم امامها ثم خلفها فالرجل هو الذي يتغير والاسطوانة بحالها فالله سبحانه وتعالى عالم بما كنا عليه امس وبما نحن عليه الآن وبما نكون عليه غدا وليس هذا خبرا عن تغير علمه بل التغير جار على أحوالنا وهو عالم في جميع الاحوال على حد واحد اه وأما الادلة السمعية على تعلق علمه تعالى بجميع المعلومات فالقرآن العظيم طافح بما ذكرناه مثل قوله تعالى (احاط بكل شيء علما) وقال (لا يغرب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ولا أصغر من ذلك ولا اكبر) وقال تعالى (اليه يرد علم الساعة وما تخرج من ثمرات من اكمامها وما تحمل من اثنى ولا تضع الا بعلمه) وقال تعالى (وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين) اه منه بحر وفه هذا ما يلزم وزيادة من ابطال كلام هذا الرجل واطلنا في الرد عليه لاني لم ار احدا ممن يدعي الاسلام قال بقوله فعلمت أن أهل البدع والزيغ الذين حسن الشيطان لهم بنيات الطريق والمهاوى الحائدة عن سبيل التحقيق كالتجانية يتعلقون بها ولا يألون جهدا في الانتصار والتعصب لها كما هو الواقع فابطلته غاية الابطال مع أن الذي يظهر من آخر كلام الشيخ عlish أن

هذا الرجل القائل بالمعية الذى هو الشيخ ابراهيم المواهبي رجع عما كان يقول أو أضمأفحاما شديدا لقوله قال الشيخ ابراهيم فما تجرباً أحد ان يدخل معه فى ذلك العهد ثم قام الشيخ زكريا والشيخ برهان الدين والجماعة فقبلوا يده وانصرفوا فقول الشيخ ابراهيم هذا دال على رجوعه لما قاله الرجل أو افحامه عن محاججته وكلام الرجل الذى اذعنوا له موافق لكلام أهل السنة والرجل هو الشيخ سيدى محمد المغربى الشاذلى شيخ الجلال السيوطى ونص ما عراه له الشيخ عليش انه قال لما ذكروا له المسألة تريدون علم ذلك ذوقاً أو سماعاً فقالوا سماعاً فقال معية الله تعالى اذلية ليس لها ابتداء وكانت الاشياء كلها ثابتة فى علمه اذ لا يقيناً بلا بداية لانها متعلقة به تعلقاً يستحيل عليه العدم لاستحالة وجود علمه الواجب وجوده بغير معلوم وإستحالة طريان تعلقه بها لما يلزم عليه من حدوث علمه تعالى بعد أن لم يكن وكما أن معيته تعالى اذلية كذلك هي ابدية ليس لها انتهاء فهو تعالى معها بعد حدوثها من العدم عينا على وفق ما فى العلم يقيناً وهكذا يكون الحال اينما كانت فى عوالم بساطتها وتركيبها واضافتها ونجريدتها من الازل الى ما لا نهاية له فادهش الحاضرين بما قاله فقال لهم اعتقدوا ما قررته لكم فى المعية واعتمدوه ودعوا ما ينافيه تكونوا منزهين لله تعالى حق التنزيه ومخلصين لعقولكم من شبهات التشبيه اه كلامه وهو فى غاية الحسن والموافقة لاهل السنة فانه جعل المعية من تعلقات العلم ثابتة فى الازل والذى هو ثابت فى الازل لا بد أن يكون من صفاته القديمة اذ لا أزلي سوى ذاته تعالى وصفاته وكلامه مما يزيد إستحالة المعية بالذات بيانا لانها لو تكن اذلية بالعلم وكانت بالذات لزم أن تكون حادثة لحدوث المصحوب الذى هي حاصلة له وتكون منتبهة

ايضا لا انتهاء المخلوقات الحاصلة لهم الصحبة بالذات تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا وهذا آخر الكلام على استحالة المعية بالذات وهو كاف غاية الكفاية لمن أراد الله تعالى به الخير والبدعي لا يرجع عن بدعته الى يوم المصير والآن اشرع في انجاز ما قدمته من ايضاح ما ذكر البخارى عن متشابه الصفات فقد ورد في الآيات والاحاديث الصحاح نسبة الوجه له تعالى والعين والاذن واليد واليمين والاصابع والقدم والشيء والذات والشخصية والخيرة والصعود والنزول والاستواء وغير ذلك مما سيبدو ان شاء الله تعالى

(البحث الثاني بحث الوجه وما معه الى القدم)

فاقول الوجه وردت نسبته له في قوله تعالى (يريدون وجهه) وقوله تعالى (الا ابتغاء وجه ربه الاعلى : وانما نعلمكم لوجه الله) وقوله تعالى (كل شيء هالك الا وجهه) وذكر البخارى حديث جابر بن عبد الله قال لما نزلت هذه الاية (قل هو القادر على ان يبعث عليكم عذابا من فوقكم) قال النبي صلى الله عليه وسلم اعوذ بوجهك فقال (او من تحت ارجلكم) فقال النبي صلى الله عليه وسلم اعوذ بوجهك قال (او يلبسكم شيئا) فقال النبي صلى الله عليه وسلم هذا ايسر اه وحديث عبد الله بن قيس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال جنتان من فضة آيتهما وما فيهما وجنتان من ذهب آيتهما وما فيهما وما بين القوم وبين ان ينظروا الى ربهم الارداء الكبرياء على وجهه في جنة عدن اه وسيأتى الكلام ان شاء الله تعالى على هذا الحديث الاخير في بحث الرؤية وهى الخاتمة قال ابن بطال في هذه الاية اعنى (كل شيء هالك الا وجهه) وحديث جابر أعوذ بوجهك دلالة على ان الله وجهها وهو من صفة ذاته وليس بجارحة ولا كالوجوه التى نشاهدها من