

المسَامِرَة

بِشْرَحِ الْمَسَائِرَةِ

تأليف

الشيخ كمال الدين محمد بن محمد

المعروف بابن الأثير زيف القدي الشافعي

المتوفى في عام ٩٠٦ من الهجرة

ومعه شرحان جليلان : أحدهما تأليف الشيخ

قاسم بن قطلوبغا، (المتوفى في عام ٨٧٩

والآخر

نتائج المذكرة، بتحقيق سماحة السائر.

تأليف

محمد بن محمد بن محمد بن محمد

عفا الله عنه

دار الطائفة

ابن أبي الشريف، محمد بن محمد بن أبي بكر بن علي، ١٤١٩ - ١٥٠١
المسامرة بشرح المسامرة/ تأليف كمال الدين محمد بن محمد (ابن أبي
شريف القدسي الشافعي. مستعار) ومعه شرحان جليلان/ تأليف قاسم
ابن قطلوبغا - نتائج المناكرة بتحقيق مباحث المسامرة/ تأليف محمد
محيي الدين عبد الحميد عفا الله تعالى عنه.
القاهرة: دار الطلائع للنشر والتوزيع، ٢٠١٣ .

٣٢٠ ص: ٢٤ سم.

تدمك ٧ ٧٣٢ ٢٧٧ ٩٧٧ ٩٧٨

١- علم الكلام - ١- قطلوبغا، قاسم بن عبد الله المصري، ٣٩٩ - ١٤٧٧
ب- عبد الحميد، محمد محيي الدين، (مؤلف)
ج - العنوان. ٢٤٠

رقم الإيداع: ٢٠١٣/٧٣٢١

التراقيم الدولي: 7-732-277-977-978

تصميم الغلاف الفنان: إبراهيم محمد

● جميع الحقوق محفوظة للناشر ●

يحظر طبع أو نقل أو ترجمة أو اقتباس أي جزء من هذا الكتاب دون إذن
كتابي سابق من الناشر، وأية استفسارات تطلب على عنوان الناشر.

تطلب جميع مطبوعاتنا من وكيلنا الوحيد بالملكة العربية السعودية

مكتبة الساعي للنشر والتوزيع

ص.ب ٥٠٦٤٩ الرياض ١١٥٣٣ - هاتف: ٤٣٥٣٧٨ - ٤٣٥١٩٦٦ - ٤٣٥٩٠٦٦
فاكس: ٤٣٥٩٤٥ جوال: ٥٥٠٦٧١٩٦٧
E-mail: alsay99@hotmail.com

مطابع العبر الحديثة - القاهرة

تليفون: ٤٦٦٥١٠١٣ فاكس: ٤٦٦٥١٥٩٩



للنشر والتوزيع والتصدير

٢٢ شارع احمد فقري - مدينة نصر -
القاهرة

تليفون: ٢٢٥٤٦٣٩٢ (+٢٠٢)

فاكس: ٢٢٥٤٦٣٩٢ (+٢٠٢)

E-mail : info@altalae.com

Web site: www.altalae.com

بين يدي هذه الطبعة

الحمد لله الحاكم على مَنْ سواه بالفضاء
والعدم، الذي لا راداً لما حكم، وأشهد أن لا إله
إلا الله، وحده لا شريك له، لا يُسأل عما فعل
واحتكم.. والصلاة والسلام على عبده ورسوله
محمد بن عبد الله سيد الثقلين، وعلى آله
وصحبه ومَنْ تبعهم..
وبعد..

فإن خيراً ما يقدمه المرء من صالح الأعمال وأفضل
ما يسعى إليه العبد هو حراسة العقيدة، فقد جعل
الله سبحانه وتعالى حُرَّاسَ عقيدته هم سُرُج الدين
ومشاعل النور والضياء في الأمة.. وقد جاء هذا
المؤلف العظيم (المسامرة بشرح المسامرة) وقد تناول
مؤلفه فضيلة الشيخ كمال الدين محمد بن محمد
القدسي الشافعي العقائد المنجية في الآخرة، وبحث
في معرفة الله تعالى، وفي العلم بصفاته وأفعاله
سبحانه، وفي السمعيات مروراً بإيضاح عقيدة أهل

السنة والجماعة، كما أشار إلى الملل الواردة في الكتاب
والسنة.

وقد جاء المؤلف البارع زين الدين أبو العدل
قاسم بن قطلوبغا شارحاً كلام أستاذه صاحب
المسامرة ثم جاء فضيلة الشيخ **فخر الدين عبد الحميد**
مقدمًا لهذه الشروح بعد أن قام بتتقيتها ممًا وقع
في طبعتها السابقة من زيفٍ وتحريف.

وكما هو عادة وديدن **دار الطلائع** في خدمة وحفظ
تراث الأمة، فقد قامت بطبع هذا المؤلف العظيم في
ثوب قشيب، سائلين المولى عز وجل أن ينفع به الإسلام
والمسلمين.

الناشر



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

الحمد لله قَيُّومُ السماوات والأرض ، الواحدِ الأَحَدِ ، الفَرْدُ الصَّمَدُ ، الذي لم يلد ولم يُولَدْ ، ولم يكن لهُ كَفُؤًا أَحَدًا . الذي لا تحويه الجهات ، ولا يشبهه شيء من الكائنات ، ولا تحيط بَوْضْفِهِ السَّمَاتُ ، القائم على كل نفسٍ بما كسبت ، لا يَقْهَرُهُ شَيْءٌ وهو يقهر كل شيء ، له الحمد في الأولى وفي الآخرة ، هو ربنا وبارئنا ، وهو على كل شيء قدير .
والصلاة والسلام على سيد ولد آدم ، المنتخب من السُّلَالَاتِ الطاهرة والأرُومَاتِ الشريفة ، الذي هَدَى اللهُ به خير سبيل ، وعلى آله وصحبه ، وَعِزَّتِهِ وَجِزْبِهِ ، الذين بهُدَاهِ اهتدوا فكانوا من المفلحين .

ثم أما بعد ، فهذا مجموعٌ يشتمل على ثلاثة شروح على كتاب «المسيرة» ، في العقائد المنجية في الآخرة» الذي صنفه كمال الدين محمد بن عبد الواحد المعروف بالكمال بن الهمام صاحب التصنيفات الباهرة في الفقه والأصلين ، أما أحد هذه الشروح فمن تصنيفات الكمال بن أبي شريف المقدسي الشافعي ، وأما الآخر فأحد مؤلفات كثيرة دمجتها يراعة المؤلف البارع قاسم^(١) بن قطلوبغا الحنفي تلميذ المصنف ، وأما الثالث فقد كان مما جرى به قلم ذي القصور كاتب هذه السطور ، وأنا أقدمُ هذه الشروح الثلاثة بعد أن بالغتُ في تنقيتها مما وقع في طبعاتها السابقة من زَيْفٍ وتحريف ، والله تعالى المسئول أن ينفع بها إنه وَلِيُّ ذلك ، وهو حسبنا ونعم الوكيل .

كتبه المعتر بالله تعالى وحده

فخر محيي الدين عبد الحميد

(١) أذكر في طرة الطبعيتين السابقتين أن مؤلف قاسم بن قطلوبغا الحنفي حاشية على شرح الكمال بن أبي شريف ، وكان سبب ذلك أن هذا الشرح يصدر الكلام بنقل كلام المؤلف مسبقاً بكلمة «قوله» وهذه الكلمة مما جرت عادة المؤلفين أن تكون في الحواشي دون الشروح غالباً ، وذلك خطأ ، وكيف يكون كتاب قاسم حاشية على كتاب ابن أبي شريف مع أن وفاة قاسم قبل وفاة ابن أبي شريف بقريب من ثلاثين عاماً؟

obeikandi.com

ترجمه کمال الدین بن الهمام

صاحب کتاب

السيرة، في القفاير النجفة في القادر

هو كمال الدين محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد بن الكمال مسعود بن همام الدين ابن حميد الدين بن سعد الدين، السيواسي الأصل، القاهري، الحنفي، المعروف بابن الهمام.

ولد في سنة تسعين وسبعائة (٧٩٠ هـ) - وقال المقرئى : في سنة ثمان وثمانين وسبعائة، أوفى سنة تسع وثمانين وسبعائة - بالإسكندرية، وكان أبوه قاضيها، وجدته وجد أبيه كانا قاضيين في سيواس، وتوفى أبوه والكمال ابن عشر سنين أو نحوها فنشأ في كفالة جدته لأمه، وكانت جدته هذه مغربية خيرة، وقدم في صحبتها إلى القاهرة فأكمل بها حفظ القرآن، ثم حفظ كتاب القدوري، والمنار، ومفصل الزمخشري وألفية ابن مالك في النحو والتصريف، ثم عاد في صحبة جدته أيضاً إلى الإسكندرية فأخذ النحو عن قاضي الإسكندرية يومئذ يوسف الحميدي، وقرأ الهداية على زين الدين الإسكندري، وعاد إلى القاهرة مرة أخرى، فأخذ عن جمهرة من العلماء: منهم يحيى العجيسي بلدي جدته والعز عبد السلام البغدادى والبساطي وهمام الدين شيخ الجمالية والكمال الشمسي والشمس البوصيري والجلال الهندي والقطب الأبرقوهي والولي العراقي، وتلقى كثيراً من العلوم، ولكنه أقبل بأخرة على الفقه والحديث والتفسير، وترك ما عداها، وتنقل في البلاد، فسافر إلى القدس والشام، وأجازه كثير من العلماء، وأثنى شيوخه على ذكائه وقوة عارضته ودقة حوارته واستقامة بحثه مع الأدب والصيانة والتدين وحسن العبارة وجمال النعمة، وما زال يترقى في درج الكمال حتى برع وفاق نظراءه فصار عالماً مفتحاً علامة متقناً، ودرس وأفتى وأفاد الطالبين فعكف الناس عليه، واشتهر أمره، وعظم ذكره، وتولى من الوظائف تدريس الفقه بقبة المنصورية، وقرره الأشرف برسباي شيخاً في مدرسته فباشرها بشهامه وصرامة، ثم عزل نفسه عن هذه المشيخة محافظة على منزلته، وراسله السلطان يترضاه فلم يستجب، ثم لم يلبث أن

(١) انظر الضوء اللامع لشمس الدين السخاوى (١٢٧ / ٨).

أعرض عن تدريس المنصورية أيضا ، واستمر مؤثرا للعزلة محبا للانفراد ، تارة في «طره» ، وتارة في «مصر» وهو - مع ذلك - أمار بالمعروف نهاء عن المنكر ، يعيث الملهوف، ويحصى الأغلاط على الملوك فمن دونهم ، ثم باشر مشيخة الشيخونية في سنة سبع وأربعين وثمانائة بحرمة وافرة ، فعمرو وقفها ، وزاد معالمها ، ولم يحأب أحدا مهما تكن منزلته .

وصنف كمال الدين ابن الهمام كتبا كثيرة نفيسة : منها شرح الهداية في فقه الحنفية الذي سماه «فتح القدير» ولم يكمل هذا الكتاب ، بل انتهى فيه إلى باب الوكالة . ومنها «التحرير» في أصول الفقه ، ومنها «المسايرة» في أصول الدين ، وهو متن هذا الكتاب ، ومنها جزء في جواب ما سئل عنه في حديث «كلمتان خفيفتان» افتتح هذا الكتاب بقوله: دخلت على امرأة بورقة ذكرت أن رجلا دفعها إليها وهو يسأل الجواب عما فيها، فنظرت فإذا فيها سؤال عن إعراب قوله **سُبْحَانَ اللَّهِ** «كلمتان خفيفتان» هل كلمتان مبتدأ، وسبحان الله خبر، أو قلبه؟ وهل قول من عَيَّن «سبحان الله» للابتداء لتعريفه صحيح أم لا؟ وهل قول من رَدَّهُ للزوم سبحان الله النصب صحيح أم لا؟ وهل الحديث مما تعدد فيه الخبر أم لا؟ فكتب العبد الضعيف - على قلة البضاعة ، وطول الترك ، وعجلة الكتابة في الوقت - ما نصه ، ثم ذكر الجواب .

وبالجملة لقد كان الكمال بن الهمام إماما علامة عارفا بأصول الديانات والتفسير والفقه وأصوله والفرائض والحساب والتصوف والنحو والصرف والمعاني والبيان والبديع والمنطق والجدل والأدب والموسيقى وجُلَّ علم العقل والنقل ، وكان محققا دقيقاً ، حجة ، أعجوبة ، له الحجج الباهرة ، والاختيارات الكثيرة ، والترجيحات القوية، وقد تخرج به جماعة صاروا رؤساء في حياته منهم التقي الشمني وابن خضر والمناوي والقرافي وجمال الدين بن هشام .

وقد حج غير مرة ، وجاور بالحرمين مدة ، وشرب ماء زمزم - كما قاله في شرح الهداية - للاستقامة والوفاة على حقيقة الإسلام ، ونشر هناك علما جما ، ثم عاد في رمضان من سنة ستين وثمانائة ، فسر المسلمون بقدومه ، وعكف عليه من شاء من طلبته وغيرهم إلى أن مات في يوم الجمعة سابع رمضان من سنة إحدى وستين وثمانائة ، وصلى عليه عصر هذا اليوم بسبيل المؤمنين في مشهد حافل شهده السلطان فمن دونه ، ودفن في القرافة في تربة ابن عطاء الله ، تغمده الله برضوانه ، وأسبَل عليه سبحانه غفرانه !

ترجمنا كمال الدين بن أبي شريف

صاحب كتاب

(١) «السائمة» بشرح السائمة.

هو الإمام ، شيخ الإسلام ، ملك العلماء الأعلام ، أبو العالي كمال الدين محمد بن الأمير ناصر الدين محمد بن أبي بكر بن علي بن أبي شريف ، المقدسي ، الشافعي ، سبط الشهاب العميري المالكي الشهير بابن عوجان.

ولد ليلة السبت خامس ذي الحجة من سنة اثنتين وعشرين وثمانمائة ، بالقدس الشريف ، ونشأ بها ، فحفظ القرآن العظيم ، والشاطبية ، والمنهاج الفقهي ، وعرضهما على ابن حجر العسقلاني ، والمحب بن نصر الله الحنبلي ، والسعد الديري ، والعز المقدسي ، وقرأ القرآن بالروايات على أبي القاسم النويري ، وسمع عليه ، وقرأ عليه في العربية ، والأصول ، والمنطق ، والعروض ، واصطلاح أهل الحديث ، وأذن له بالتدريس فيها ، وتفقه على العلامة زين الدين ماهر ، والعماد ابن شرف ، وحضر عند الشهاب بن أرسلان والعز المقدسي ، ورحل إلى القاهرة في سنة أربع وأربعين ، وأخذ عن جمهرة من علمائها منهم ابن حجر ، وكتب له إجازة وصفه فيها بالفاضل البارع الأوحد ، ومنهم الشمس القياتي ، والعز البغدادي . وسمع الحديث على ابن حجر ، والزركشي الحنبلي ، والعز ابن الفرات الخنفي ، وغيرهم ، وحج فسمع بالمدينة المنورة على المحب الطبري وغيره ، وبمكة على أبي الفتح المراغي وغيره ، ودرس وأفتى وأشير إليه ، ثم توجه في سنة إحدى وثمانين إلى القاهرة ، فاستوطنها ، وانتفع به أهلها ، وارتفعت فيها كلمته ، وعظمت هيئته . ثم عاد إلى بيت المقدس ، وتولى بها عدة مدارس .

ومن مصنفاته «الإسعاد ، بشرح الإرشاد» ، لابن المقرئ في فقه الشافعية ،

١١ انظر شذرات الذهب لابن العماد (٨/٢٩) ، وقد استوفى ترجمته تلميذه صاحب كتاب «الأنس الجليل» ، إلى بلد الخليل .

و«الدرر اللوامع ، بتحريه جمع الجوامع» في أصول الفقه ، وقد أشار إليه في شرحه على المسيرة ، و«الفرائد ، في حل شرح العقائد» ، و«المسامرة ، بشرح المسيرة» ، وقطعة على تفسير البيضاوي ، وقطعة على المنهاج ، وقطعة على صفوة الزبد لشيخه ابن أرسلان .

ومن شعره ما أنشده في بيت المقدس :

أَحْيَى بَقَاعِ الْأَرْضِ مَا هَبَّتِ الصَّبَا فَتَلِكِ رَبَاعُ الْأَنْسِ مِنْ مَعْهَدِ الصَّبَا

ومازلت من شوقى إليها مواصلا سلامى على تلك المعاهد والرِّبَا

وكانت وفاته في يوم الخميس الخامس والعشرين من شهر جمادى الآخرة في سنة ست وتسعمائة ^(١) ، عن أخويه شيخ الإسلام البرهاني ، وكان حينئذ بمصر ، والعلامة جلال الدين ، وكان عنده بالقدس ، وخلفَ دنيا طائلة .

رحمه الله تعالى رحمة واسعة ، وأسبغ على جدته شأبيب الرحمة والرضوان ! .



(١) ذكر حاجي خليفة (كشف الظنون ٢ / ٢٥٩ في كلامه على المسيرة) أن وفاته في سنة خمس وتسعمائة .

محمد قاسم بن قطلوبغا الحنفي

هو زين الدين أبو العدل قاسم بن قطلوبغا، السوداني - نسبة إلى مُعْتَقِ أبيه سودون الشيوخوني نائب السلطنة - ويعرف بقاسم الحنفي.

ولد في المحرم من سنة اثنتين وثمانمائة، بالقاهرة، ومات أبوه وهو صغير، فنشأ يتيماً وحفظ القرآن وكتبنا عَرَضَ بعضها على العز بن جماعة، وتكسب بالحياطة وقتاً، وبرع فيها، ثم أقبل على الاشتغال فأخذ عن التاج أحمد الفرغاني النعماني قاضي بغداد والسراج قارئ الهداية والمجد الرومي والنظام السبرامي والعز عبد السلام البغدادي وعبد اللطيف الكرمانى وغيرهم، واشتدت عنايته بملازمة كمال الدين بن المهام بحيث سمع عليه غالب ما كان يُقرأ عنده، وكان معظم انتفاعه به، وارتحل مع شيخه التاج النعماني إلى الشام، ودخل الإسكندرية وقرأ بها على الكمال بن خير، وحج غير مرة، وزار بيت المقدس، ونظر في كتب الأدب ودواوين الشعر، فحفظ منها شيئاً كثيراً، وعُرف بقوة الحافظة والذكاء، وأشير إليه بالعلم، وأذنه غير واحد بالإفتاء والتدريس، ووصفه ابن الديري بالشيخ العالم الذكي ووصفَه ابنُ حجر بالإمام العلامة المحدث الفقيه الحافظ، ومرة أخرى وصفه بالشيخ الفاضل المحدث الكامل الأوحى، وتصدى للتدريس والإفتاء، وأخذ عنه الفضلاء في فنون كثيرة، وكان الناصري ممن أخذ عنه واختص بصحبته، وهو فقيه أخيه الملقب بعده بالمنصور، وصنف كتباً كثيرة.

وكان البقاعي من تلاميذه كتب عنه كثيراً من نظمه ونثره، ولكنه بالغ بعد ذلك في أذيته وقرض عرضه، فإنه قال عنه: وكان مفنناً في علوم كثيرة الفقه والحديث والأصول وغيرها، ولم يخلف بعده حنفياً مثله، إلا أنه كان كذاباً لا يتوقف في شيء يقوله؛ فلا يعتمد على قوله. وقال: وكان من سنين قويا في بدنه يمشى جيداً، فلما وقعت فتنة ابن الفارض في سنة أربع وسبعين أظهر التعصب لأهل الاتحاد، فقال له الشمس السنباطي: أليس في مُباهلة ابن حجر لابن الأمين المصري عبرة؟ فقال: إنما كان موت ابن الأمين مصادفة! فسلبه الله عليه - يعني على الزين القاسم - عُسْرَ البول بعد مدة يسيرة، واشتد به حتى خيف موته، وعولج حتى صار به سلس البول، فقام وقد هرم، وكان لا يمشى إلا وذكره في قنينة زجاج، واستمر به حتى مات وهو كالفرخ. اهـ.

ومن كلام السخاوي^(١): وهو إمام، علامة، قوي المشاركة في فنون، ذاكر لكثير من الأدب ومتعلقاته، واسع الباع في استحضار مذهبه وكثير من زواياه وخباياه، متقدم في هذا الفن، طَلَّق اللسان، قادر على المناظرة وإفحام الخصم، لكن حافظته أحسن من تحقيقه، مغرم بالانتقاد ولو لمشايجه حتى بالأشياء الواضحة، والإكثار من ذكر ما يكون من هذا القبيل بحضرة كل أحد ترويحاً لكلامه بذلك، مع شائبة دعوى، ولقد سمعته يقول: «إنه أفرد زوائد متون الدارقطني أو رجاله على الستة من غير مراجعة» كثير الطَّرْح لأمر مشكلة يمتحن بها، وقد لا يكون عنده جوابها، ولهذا كان بعضهم يقول: إن كلامه أوسع من علمه، وأما أنا فأزيد على ذلك بأن كلامه أحسن من قلمه، مع كونه غاية في التواضع، وطرح التكلف، وصفاء الخاطر، وحسن المحاضرة.

واعتل الزين قاسم مدة طويلة بمرض حاد وبحبس الإراقة والحَصَاة، وتنقل لعدة أماكن، إلى أن تحول قبيل موته بيسير إلى قاعة بحارة الديلم، فلم يلبث أن مات فيها في ليلة الخميس رابع ربيع الآخر من سنة تسع وسبعين^(٢) وثمانائة، وصلى عليه من الغد تجاه جامع المارداني في مشهد حافل، ودفن على باب المشهد المنسوب لعقبة عند أبيه وأولاده ومن نظمه يردّ به على قول القائل:

إِنْ كُنْتَ كاذِبَةً الَّذِي حَدَّثَنِي فَعَلَيْكَ إِثْمُ أَبِي حَنِيفَةَ أَوْ زُفَرَ
الْوَأْتِبِينَ إِلَى الْقِيَاسِ تَمُرُّدًا وَالرَّاعِبِينَ عَنِ التَّمَسُّكِ بِالْأَثَرِ

فقال يجيب ذلك القائل:

كذِبَ الَّذِي نَسَبَ الْمَأْتَمَ لِلَّذِي قَاسَ الْمَسَائِلَ بِالْكِتَابِ وَبِالْأَثَرِ
إِنَّ الْكِتَابَ وَسَنَةَ الْمُخْتَارِ قَدْ دَلَّأَ عَلَيْهِ، فَدَعُ مَقَالَةَ مَنْ فُشِرَ



(١) انظر الضوء اللامع للسخاوي (٦ / ١٨٤ وما بعدها).

(٢) ذكر حاجي خليفة في كشف الظنون أن وفاته في سنة ٨٧٨ هـ ولكن السخاوي معاصره وصاحبه وزميله.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حمداً لمن رَسَمَ على صفحات الكائنات دلائل توحيده ، ورقم سطورها رسائل معلنة
بوجود وجوده إلى كافة عبيده ، والصلاة والسلام على أفضل مَنْ حَبَّاهُ من من فضله
بمزيده ، محمد المصطفى وآله وأصحابه القائمين بنصر دين الله وتأييده ، وتابعي سنته
وجماعة صحابته في تقويم العقد وتسديده .

وبعد ، فهذا توضيحٌ لكتاب «المسيرة» ، في العقائد المنجية في الآخرة» .

تأليف شيخنا الإمام العلامة ، أوجد علماء مصره ، وواسطة عقْدِ محققى عصره ،
كمال الدين محمد بن همام الدين عبد الواحد بن عبد الحميد ، الشهير بابن الهمام ، جاد
ضريحه بالرضوان صَوَّبُ الغمام ، وبوآه مولاة مُبَوَّأ صدق في دار السلام ، قصدت فيه
تقريب معانيه ، وتبيين مبانيه ، وتقدير مقاصده ، وتحرير معاقده ، سائلا من الله سبحانه
النفع به لى ، لمن قرأه أو رقمه ، ولن يفهمه بعد أن فهمه ، إنه تعالى وليُّ كل نعمة ، وبه
العون والتوفيق والعِصْمَة .

قال المؤلف رحمه الله ورضي عنه ، ونفع بعلمه المسلمين : (بسم الله الرحمن الرحيم ،
الحمد لله) افتتح كتابه بالتسمية والتحميد اقتداء بأسلوب الكتاب المجيد ، وعملا
بروايات حديث الابتداء كلها ، ففي رواية لأبي داود وابن ماجه والنسائي في عمل

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال الشيخ الإمام العالم العلامة زين الدين قاسم الحنفي ، عامله الله تعالى بلطفه الحفي : الحمد لله رب
العالمين ، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين .

وبعد ، فإن الفقير إلى رحمة ربه الغني ، قاسما الحنفي ، يقول : إن بعض الإخوان قرأ علي كتاب «المسيرة» ،
في العقائد المنجية في الآخرة» تأليف شيخنا كمال الدين محمد بن همام الدين ، وسألني أن أكتب له ما وقع في
التقرير ، فأجبت إلى سؤاله ، مستعينا بالله ، إنه حسبي ونعم الوكيل .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي لم يتخذ ولدا ولم يكن له شريك في الملك ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد المؤيد بالحجة
الساطعة والمعجزة الباهرة ، وعلى آله وأصحابه الذين آزره ونصروه ، وعلى من تبعهم بإحسان إلى يوم الدين ،
وبعد فيقول المعترف بعجزه وقصوره : أبو رجاء محمد محيي الدين بن الشيخ عبد الحميد بن إبراهيم : هذه
كلمات في غاية الإيجاز أردنا بها إيضاح المغلق وبيان المبهم من كتاب المسيرة للكمال بن الهمام ، والله المستول أن
يجعل عملنا خالصا لوجهه الكريم ؛ إنه حسبنا وعليه التكلان .

اليوم واللييلة «كل كلام لا يُبدأ فيه بالحمد لله فهو أجزم»، وفي رواية لابن حبان وغيره «كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بحمد الله فهو أقطع»، وفي رواية للإمام أحمد في مسنده «كل أمر ذي بال لا يفتح بذكر الله فهو أبت، أو قال أقطع» هكذا أورده في المسند على التردد، وفي رواية أوردها الخطيب في كتابه «الجامع، لأخلاق الراوي وآداب السامع» «كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بيسم الله الرحمن الرحيم فهو أقطع». وفي الابتداء بالبسملة والحمد لله معاً عملٌ بكل منها؛ لأن الابتداء بهما ابتداء بحمد الله، وبذكر الله، وبلفظ بسم الله الرحمن الرحيم، وبلفظ الحمد لله. فإن قيل: إنما الابتداء حقيقة بيسم الله الرحمن الرحيم من هذين اللفظين. وأما الحمد لله فمن جملة المبدوء بيسم الله الرحمن الرحيم فالعمل بروايتها معاً متعذر. أجيب بوجهين: أحدهما: أن الابتداء محمول على العُرفي الذي يعتبر ممتداً، لا الحقيقي، فالكتاب العزيز مبدؤه عرفاً الفاتحة بكمالها كما يشعر به تسميتها بهذا الاسم، والكتب المصنفة مبدؤها الخطبة التي هي البسملة والحمد [لله] والشهد والصلاة حيث تضمنتها. الثاني: أن المراد بالابتداء أعم من الحقيقي والإضافي، فالابتداء بالبسملة حقيقة، وبالحمد [لله] بالإضافة إلى ما بعده، وقد أجيب بغير ذلك مما لا نطيل به لما فيه من دقة وتكلف، والباء في «باسم الله» متعلقة بمحذوف تقديره هنا: بسم الله أو لف هذا الكتاب، والباء للملابسة على جهة التبرك، فيكون المعنى متبركاً باسم الله أو لف أو أضع، فيكون التبرك في تأليف الكتاب ووضعه بكماله لا في ابتدائه خاصة، فلذلك كان أولى من تقدير أبتدي. و«الله» علم للذات الواجب الوجود، المستوجب لصفات الكمال، ومحل الكلام على كلمة الجلالة باعتبار الارتجال والاشتقاق، ومم هو، وعلى اشتقاق الاسم ومباحثه شروح الأسماء الحسنی ومطوّلات كتب التفسير والكلام. و«الرحمن الرحيم»: اسمان عربيان، بُنِيَا للمبالغة من الرحمة. وأصل معنى الرحمة: رِقَّةٌ في القلب، وانعطاف يقتضي التفضل والإحسان على من رق له، وهذا في حق الله تعالى محال. ورحمته للعباد: إما إرادة الإنعام عليهم ودفع الضر عنهم، فيكون من الصفات المعنوية. وإما نفس الإنعام والدفع فيكون من صفات الأفعال. وحمد الله تعالى: هو الثناء عليه بصفاته وأفعاله.

وأما تعريف مطلق الحمد - بأنه الوصف بالجميل الاختياري، أو بأنه الثناء باللسان على الجميل الاختياري - فإنه لا يتناول الثناء على الله تعالى بصفات ذاته؛ لتعالیه عن وصفها بالصدور عن اختيار، فإنه معنى الحدوث. وما ذكر في الجواب عن ذلك في بعض حواشي الكشاف تعسف ظاهر.

واللام في «الحمد» يصح كونها للجنس، وعليه صاحب الكشاف. وكونها للاستغراق،

وإليه ذهب الجمهور . واللام في «الله» يصح كونها للاختصاص، وكونها للاستحقاق، فالتقدير أربعة ، وعلى كل منها فالعبارة دالة على اختصاصه تعالى بجميع المحامد : أما على الاستغراق فبالمطابقة ، وهو ظاهر ، إذ المعنى : كلُّ حمدٍ مختص به تعالى أو مستحق له . وأما على الجنس فبالالتزام ، لأن المعنى : أن جنس المحامد مختص به تعالى أو مستحق له . ويلزمه أن لا يثبت فرد منها لغيره ، إذ لو ثبت فرد منها لغيره لكان الجنس ثابتاً له في ضمينه ، فلم يكن الجنس مختصاً ولا مستحقاً ، وذلك منافٍ لدلول الحمد لله . ثم إن جملة «الحمد لله» إخبارية لفظاً ومعنى . وكونها إنشائية - بمعنى أن قائل الحمد لله منشيء للثناء على الله سبحانه بمعناها، وهو أن كل حمدٍ مختص به أو مستحق له تعالى - مَعْنَى لغويٌّ لا ينافي كونها إخبارية اصطلاحاً؛ إذ ليس هو معنى الإنشاء المقابل للخبر اصطلاحاً.

وقد راعى المصنف - رحمه الله - براعة الاستهلال بالإشارة إلى معظم العقائد من الذات الواجب الوجود بقوله «الله» وإلى صفات الألوهية والمعاد والنبوات بقوله: (بارئ الأمم^(١)) الخ ، والبارئ : المنشئ ، وقيل : الخالق خلقاً بريئاً من التفاوت والتنافر ، أى منشيء أنواع الحيوان ، أو خالقها ، ﴿ وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ يُجْنَحِيهِ إِلَّا أُمَّمٌ أَمْثَالِكُمْ ﴾ [الأنعام: ٣٨] ، أو منشيء نوع الإنسان أمةً بعد أمة ، أو خالقهم كذلك خلقاً بريئاً مما ذكر . والأمة تطلق لمعان ، واللائق منها هنا : الجماعة ، وقد تخص بالجماعة الذين بُعِثَ إليهم نبي ، وهم باعتبار البعثة إليهم ودعائهم إلى الله يسمون أمة الدعوة ، فإن آمنوا كلهم أو جماعة منهم ، سُمي المؤمنون أمة الملة (وموئلي النعم^(٢)) أى : مانح الأمور المنعم بها عموماً من الإيجاد والإمداد بالبقاء ، ومن السمع والبصر ، وسائر القوى الظاهرة والباطنة ، وكفاية المهيات ، ودفع الملهمات ، وخصوصاً من سعة الرزق ، ونفاذ الأمر والنهي والرفعة وغيرها (الذي لا راداً لما حكم) أى لحكمه ، أو لما قضى بوقوعه ، أو بعدم وقوعه (ولا مانع لما أعطى وقَسَمَ) ؛ لأن كل شيء في قبضته ، ومُضَرَّفٌ على حسب مشيئته ؛ إذ هو المالك لكل شيء سبحانه (المتفرد^(٣)) في وجوده بالقدم) ، وسيأتى بيان معناها.

(١) نقول «برأ الله الخلق وذراهم» أى أوجدهم ؛ فالبارئ الموجد ، وقيل : هو الخالق على وجه البراءة من التفاوت والتنافر ، والمراد بالأمم أنواع الحيوان.

(٢) المولى : المانح والمعطى ، أو هو الذى يتابع عليك إحسانه ، مأخوذ من المولى - بفتح الواو وسكون اللام - وهو المتابعة.

(٣) في بعض النسخ «المتفرد» بدل «المتفرد» بموحدة - والمعنى واحد ، تقول «انفردت بالأمر ، وتفردت به» إذا جعلته لك وحدك.

واعلم أنه قد كثر استعمال المصنفين في خطبهم لفظ المتفرد بصيغة التفعّل ، وكذا المتوحد ، والمتقدس ، ونحوهما ، مع أن الأسماء توقيفية على المرجح ، وهو قول الأشعري ، ولم يرد بذلك سمع ، وإن ورد أصلها كالواحد والأحد ، أو ما بنحو معناه ، كالقدوس بالنسبة إلى المتقدس ، وحينئذ فإطلاقها إما على قول القاضي أبي بكر البلاقاني ، وهو أنه يجوز إطلاق اللفظ عليه تعالى إذا صح اتصافه به ولم يؤهم نقصاً وإن لم يرد به سمع ، أو على مختار حجة الإسلام والإمام الرازي من جواز الإطلاق دون توقيف في الوصف حيث لم يؤهم نقصاً ، دون الاسم ؛ لأن وضع الاسم له تعالى نوعٌ تصرف ، بخلاف وصفه تعالى بما معناه ثابت له . وقد بسطت الكلام على معنى هذه الصيغة في حقّه تعالى بما يتعين مراجعته من حاشية شرح العقائد .

وفي قوله : (الحاكم على من سواه بالفناء والعدم) تنبيهٌ على أنه مع تفردّه بالقدم متفرد بالبقاء أيضاً ، وفي قوله : (ثم يعيدهم) : أي بعد إفنائهم (لفصل القضاء بينهم) ، فيأخذ للمظلوم ممن ظلم أي ممن ظلمه تنبيهٌ على أن من الحكمة في إعادة فصل القضاء بين المظلوم وظالمه ، وقد ورد في الحديث إعادة البهائم لهذا التناصف ، وفي قوله : (ويجزّي كلّ نفس بما عملت حسب ما علم الله تعالى وجرى به القلم) من عملها وجزائه (ويتدارك بعفوه من شاء ، ومن شاء منه انتقم) جريٌّ على مذهب أهل السنة والجماعة من أن كلا من العمل وجزائه راجع إلى المشيئة الإلهية ، فلو شاء تعالى لما أتاب الطائع ولا أوجد منه طاعة ، وأن العاصي في المشيئة : إن شاء عفا عنه ، وإن شاء عذبه ، خلافاً لأهل الاعتزال فيهما ، وسيأتى ذلك في محله (له الأمر كله ، لا يُسأل عما فعل واحتكم) أي حكم به ، أو أودعه من الحكم في خلق مخلوقاته وإبداع مصنوعاته ، أو عما أحكمه من ذلك ، وفيه إشارة إلى أنه تعالى لا يجب عليه شيء ، نفياً لمذهب الاعتزال .

(والصلاة) وهي من الله تعالى : الرحمة ، خص الأنبياء من بين سائر البشر بالإفراد بالدعاء بالرحمة بلفظ الصلاة تعظيماً لهم (والسلام) ، وهو تحية ، معناها : الدعاء بالسلامة (على عبده ورسوله سيد العرب والعجم ، المبعوث إلى الجن والإنس) ، ولم يصرح باسمه الشريف تنبيهاً على الاستغناء بهذا الوصف عن التصريح بالاسم لبلوغ شهرة انفرد به هذا الوصف حداً يُغني بلوغه عن التصريح بالاسم ؛ إذ لا مزية في أنه المخصوص بسيادة ولد آدم ، ولا في أنه المخصوص بالبعثة إلى الإنس والجن كافة (بالشرع القويم ، المشتمل على المصالح والحكم) العائد نفعها إلى العباد ، المترتب ذلك

لهم على شرعيتها ترتب ثمره وفائدة على مثير ومفيد كما هو مذهب أهل السنة، لا أنها باعثة على شرعيتها كما يميل إليه كلام بعضهم ، الموافق لقول المعتزلة بأن أفعاله تعالى تُعلل بالأغراض ؛ إذ الغرض ما لأجله إقدام الفاعل على فعله ، وهو متعالٍ عن أن يعثه شىء على شىء (صلى الله عليه وعلى آله وصحبه معادن الفخار) بفتح الفاء، أى: الصفات التى يفتخر بها (والكرم) أى : الجود، وهو إفادة ما ينبغى ، لا لعوض. كرر الصلاة على النبى ﷺ ؛ لأن الصلاة الأولى واقعة قبل ذكره بوصفه ﷺ كما مر آنفاً ، والثانية واقعة بعد ذكره بوصفه المشار إليه امتثالاً لأمره المؤكد بالصلاة عليه عند ذكره كما رواه الترمذى وغيره . والآل : إما أصله الأهل كما اقتصر عليه فى الكشف ، أو هو من آل إلى كذا يؤول إذا رجع إليه : بقرابة، أو رأى ، أو غيرهما كما ذهب إليه الكسائى ، ورجحه بعض المتأخرين . وقد خص الشرع عند الشافعى رحمه الله بلفظ الآل مؤمنى بنى هاشم والمطلب ابنى عبد مناف من بين سائر أهله ، أو من بين سائر من يرجع إليه بقرابة ؛ للدليل المبين فى الفقهيات ، فى قسم الفىء والغنيمه . وقيل : آله أهله الأذنون وعشيرته الأقبون ، وهو بهذا التفسير قد تناول بنى عبد شمس وبنى نوفل ابنى عبد مناف ؛ لأنهم فى رتبة بنى المطلب فى القرب منه ﷺ . وصحبه : اسم جمع لصاحب ، بمعنى الصحابى، وهو : من لقي النبى ﷺ مؤمناً ومات على الإسلام وإن تخلت ردة . قوله (ما أضاء نجم وأفل^(١)) أى غاب (وهطل غيث^(٢)) أى تتابع نزوله (وانسجم) أى سال ، مقصوده به تأييد الصلاة بمدة بقاء الدنيا فإن زوال كل من الإضاءة والأفول ونزول الغيث وسيلانه بزوال الدنيا وانقضاء مدتها . ويحتمل أن يراد هذا التأييد بقوله «ما أضاء نجم وأفل» ويراد بقوله «وهطل غيث وانسجم» تكرار الصلاة بتكرر ذلك . وعقب الصلاة بالسلام المؤكد فقال (وسلم تسليماً) امتثالاً لقوله تعالى ﴿ صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ [الأحزاب: ٥٦].

(وبعد ؛ فإن) هذه الفاء إما على توهم أما ، وإما على تقديرها محذوفة من الكلام والواو عوض عنها . وهذا شروع فى بيان سبب تأليف الكتاب ، وهو أن (بعض الفقهاء من الإخوان) فى الله تعالى (كان قد شرع فى قراءة الرسالة القدسية للإمام الحجة) أى

(١) تقول «أفل النجم» - من بابى دخل وجلس - تريد غاب وغرب .

(٢) هطل المطر - من باب ضرب - تتابع ، والمراد بالجملتين دوام الصلاة على النبى من غير التقيد بزمان دون زمان .

حجة الإسلام (أبي حامد محمد) بن محمد بن محمد بن أحمد (الغزالي) ^(١) الطوسي (تعمده الله تعالى برحمته، وأسكنه دار كرامته) وهي الرسالة التي كتبها لأهل القدس مفردة، ثم أودعها كتاب «قواعد العقائد» وهو الثاني من كتب الإحياء الأربعين (فلما توسطها) القارئ المشار إليه (أحب أن أختصرها وأحببت) أنا أيضاً (ذلك، فشرعت على هذا القصد) يعني قصد الاختصار (فلم أستمِر عليه إلا نحو ورقتين) من الأصل أو مما كتبه (وتعرض للخاطر استحسان زيادات) على ما في الرسالة المشار إليها (أراني الذي يُريني ^(٢)) أي يخلق لي الرؤية القلبية التي هي الرأي (أن ذكرها) أي تلك الزيادات (مُهم) لقاصد تحرير العقائد (وأنه تتميم لطالب الغرض) كذا في النسخ، ولعله لغرض الطالب وحصل فيه تقديم وتأخير: أي طالب تحرير العقائد أو طالب اختصار الرسالة (فلم يزل) هذا الإحسان أو المستحسن (يزداد حتى خرج) التأليف (عن القصد الأول) وهو قصد الاختصار المجرد (فلم يبق إلا كتاباً مستقلاً) لكثرة زياداته (غير أنه يُسايره) أي يساير كتاب الإمام الغزالي المسمى بالرسالة القدسية (في تراجمه) لحسن ترتيبها وبديع أسلوبها (وزدت عليها) أي على التراجم المشار إليها (خاتمة) بعدها (ومقدمة) في صدر الركن الأول (وربما أوردت حاصل تراجم عديدة في ترجمة واحدة) كما صنع في تراجم الركن الثاني اختصاراً وتقريباً (وبالغت في توضيحه وتسهيله؛ إذ لم أضعه إلا ليسهل) أي يكون سهلاً (على الأوساط والبتدئين) ليعم نفعه (وها هو ذا، والله سبحانه) لا سواه (أسأل أن ينفعني به) في الآخرة (و) ينفع به (مَن قرأه في الآخرة) فإن النفع فيها هو المطلب الأعلى والمقصد الأهم (إنه تعالى المولى لكل جميل) المنعم به (وهو حسبي) أي محسبي وكافي (و) هو (نعم الوكيل) سبحانه (وسميته كتاب «المسيرة»، في العقائد المنجية في الآخرة) لأنه ساير تراجم كتاب الإمام الغزالي بمعنى أنه ترجم بها وإن خالف ترتيبه في بعضها، والمسيرة في الأصل: مفاعلة من السير، وهي أن يسير الراكبان متحاذيين، أطلق هنا مجازاً على محاذاة كتابه لكتاب الإمام الغزالي في تراجمه (وينحصر) كتاب المسيرة (بعد المقدمة) أي ينحصر ما عدا المقدمة منه (في أربعة أركان) معقودة

(١) هو حجة الإسلام، وفخار المتكلمين، وعمدة الفقهاء، وشيخ المتصوفة، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن الغزالي، الطوسي، صاحب إمام الحرمين الجويني وأفضل تلاميذه، المولود بطوس إحدى مدن خراسان سنة ٤٥٠ هـ والمتوفى بها سنة ٥٠٥ هـ.

(٢) في بعض النسخ (يريني) مضارع أراه والمعنى أن الذي يخلق في الرؤيا القلبية وهي الرأي قد أراني إلخ. وفي بعض النسخ (براني) بباء موحدة تحية - أي خلقتني.

للكلام في معرفة الذات والصفات والأفعال وصدق الرسول (وخاتمة) معقودة للكلام (في الإيمان والإسلام وما يتصل بهما) ووضعها عقب الأركان الأربعة مأخوذ من الغزالي أيضًا : فإنه عقد في كتاب الإحياء فضلا للكلام في الإيمان والإسلام وما يتعلق بهما عقب تمام الرسالة القدسية : (الركن الأول) معقود للكلام (في ذات الله تعالى) ، الركن (الثاني) معقود للكلام (في صفاته) تعالى ، الركن (الثالث) معقود للكلام (في أفعاله) تعالى ، الركن (الرابع) معقود للكلام (في صدق الرسول ﷺ) . وينحصر كل ركن منها في عشرة أصول) الركن (الأول في معرفة الله تعالى، وينحصر في عشرة أصول ، وهي العلم بوجود الله تعالى ، وقدمه ، وبقائه ، وأنه ليس بجوهر ، ولا جسم ولا عرض ، ولا مختص بجهة ، ولا مستقر على مكان ، وأنه يرى ، وأنه واحد. المقدمة تعريف الفن) أى فن علم العقائد المعروف بعلم الكلام ، وبيان موضوعه . ولما كانت مقدمة للكلام التفصيلي في الفن أخرجها إلى هذا المحل ليعقبها الشروع في الكلام التفصيلي، فهو محلها ، وما قبلها إنما هو كلام في ترتيب الكتاب (والكلام) أي الفن المسمى بالكلام هو (معرفة النفس ما عليها من العقائد المنسوبة إلى دين الإسلام عن الأدلة : علمًا) أى من جهة كون

(المقدمة) اللام للعهد ، وهي : طائفة من الكلام قدمت أمام المقصود لارتباط له بها وانتفاع بها فيه ، وهذه الطائفة تعريف العلم وتحقيق موضوعه ، وذلك لأن أرباب العلوم النظرية رأوا تصدير كل علم بمعرفة حده وموضوعه ، لأن العلم تصورات وتصديقات كثيرة يطلب حصولها بأعيانها بطريق النظر والاستدلال ، فقدموا ما يفيد تصورهما بصورة إجمالية تساويها صوتًا للطلب والنظر عن الإخلال بما هو منها أو الاشتغال بها ليس منها (وذلك هو المعنى بتعريف العلم ، ولما اتفقوا على أن تمايز العلوم في نفسها بحسب تمايز موضوعاتها مناسب تصدير العلم أيضًا ببيان الموضوع ، إفادة لما به يتميز بحسب الذات بعد ما أفاد التعريف تمييزه بحسب المفهوم فقال (تعريف الفن) المعرف للشيء هو : الذى يستلزم تصوره تصور ذلك الشيء وامتيازه عن كل ما عداه، والفن نوع من أنواع العلم ترجع مسائله إلى جهة واحدة ؛ والكلام هو علم التوحيد والصفات ، سمي به لأن عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا وكذا، ولأن مسألة الكلام كانت أشهر مباحثه ولأنه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات والزمام الخصوم ، ولأنه كثر فيه الكلام مع المخالفين والرد عليهم ما لم يكثر في غيره ، ولأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه ، كما يقال للأقوى من الكلامين هذا هو الكلام ، وهو المعرف في هذا التركيب ، ومطلع التعريف قوله (معرفة النفس) والمعرفة إدراك الجزئيات وهذا كالجنس، وقوله (ماعليها) أى ما يجب عليها ، فخرج معرفة مالها ، وقوله (من العقائد) من لبيان ، فخرج ما عليها من غير العقائد كوجوب الصلاة . والعقائد : جمع عقيدة وهي قضية جزم فيها بثبوت المحمول للموضوع أو نفيه عنه (المنسوبة لدين الإسلام) الإضافة للبيان والدين : وضع إلهي سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات، احتراز بقوله إلهي عن الأوضاع الصناعية ، ويقول سائق عن الأوضاع الإلهية غير السائفة كإنبات الأرض ، ويقول لذوى العقول عن أفعال الحيوانات المختصة بالاختيار ، ويقول باختيارهم عن الأوضاع السائفة لا بالاختيار كالوجدانيات ، ويقول المحمود عن الكفر ، وقوله بالذات متعلق بسائق ، يعنى الوضع

تلك المعرفة علمًا في أكثر العقائد (وظنا في البعض منها) والمراد بالنفس هنا الإنسان كما في قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وقوله تعالى: ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَجِدَةٍ﴾ [النساء: ١] والعلم: حكم الذهن الجازم المطابق لموجب من حس أو عقل أو عادة، والظن: حكم الذهن الراجح. وهذا التعريف مأخوذ من قول أبي حنيفة رحمته: الفقه معرفة النفس مالها وما عليها، غير أن أبا حنيفة رحمته عرف الفقه الشامل للفقه المتعارف - وهو علم الأحكام الشرعية الفرعية - وللفقه الأكبر وهو العلم بالأحكام الشرعية الأصلية: أي الاعتقادية - والمصنف قصد تعريف الثاني فقط فأسقط قوله «مالها» لأن القصد به إدخال معرفة إباحة المباحات لأنها للنفس لا عليها وهي ليست من مقصود المصنف. لكن قوله «ما عليها» يشمل معرفة وجوب الواجبات الفرعية وتحريم المحرمات الفرعية فأخرجها بقوله «من العقائد المنسوبة إلى دين الإسلام» والإضافة فيه بيانية، وسيأتي بيان معنى الإسلام في الخاتمة، ثم إن كان المراد بما عليها ما طُلبَ طلبًا جازمًا أي ما هو واجب أو محرم عليها فيخرج به معرفة نَدْبِ المندوبات وكراهة المكروهات، وإن كان المراد به ما طلب منها فعلا أو تركا جازمًا أو غير جازم فيخرج معرفة الندب والكراهة أيضًا بقوله «من العقائد» والأدلة: جمع دليل، وهو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري. واعتبار الإمكان ليتناول التعريف ما قبل النظر؛ إذ الدليل دليل قبل أن ينظر فيه، والصحيح - وهو النظر من جهة الدلالة - احتراز عن الفاسد؛ إذ لا اعتبار به وإن اتفق أن يفضى إلى المطلوب. والتقييد بالخبري احتراز عن المعرف؛ لأنه إنما يفيد مطلوبًا تصوريًا، وقوله «عن الأدلة» متعلق بقوله معرفة: أي معرفة ما ذكر الناشئة عن الأدلة، وهو صريح في أن التقليد غير كاف في العقائد. واعلم أن انتقال النفس في المعاني انتقالًا بالقصد ويسمى الفكر قد يكون لطلب علم أو ظن فيسمى نظرًا، وقد لا يكون لذلك، ومنه

الإلهي بذاته سائق إلى ذلك، والخبر: حصول الشيء لمان شأنه أن يكون حاصلًا له أي يناسبه ويليق به (عن الأدلة) متعلق بمعرفة (علمًا) تمييز (وظنا في البعض) أي إدراك النفس ما عليها من العقائد إدراكًا حاصلًا لها عن الأدلة اليقينية والظنية في البعض، وبه خرج إدراك المقلد، والأدلة: جمع دليل، والدليل: ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري، فيتناول البرهان والأمارة، واعتبار الإمكان ليتناول ما قبل النظر، والصحيح هو ما فيه وجه دلالة، والدلالة: كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم أو الظن بشيء آخر أو من الظن به الظن بشيء آخر لزومًا ذاتيًا أو مع القرائن، والظن: الفكر الذي يطلب به علم أو ظن، والمراد بالفكر هنا انتقال النفس في المعقولات قصدًا، والعلم: صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به: أي صفة ينكشف بها ما يذكر ويلتفت إليه انكشافًا تامًا لمن قامت به تلك الصفة، فخرج الجهل والظن إذ

أكثر حديث النفس؛ فمعرفة مسائل الاعتقاد كحدوث العالم ووجود الباري وما يجب له وما يمتنع عليه من أدلتها فرض عين على كل مكلف؛ فيجب النظر، ولا يجوز التقليد، وهذا هو الذي رجَّحه الإمام الرازي والآمدى. والمراد النظر بدليل إجمالي، أما النظر بدليل تفصيلي يتمكن معه عن إزاحة الشبه وإلزام المنكرين وإرشاد المسترشدين ففرض كفاية في حق المتأهلين له. وأما غيرهم ممن يخشى عليه من الخوض فيه الوقوع في الشبه والضلال فليس له الخوض فيه، وهذا محمل نهى الشافعي وغيره من السلف عن الاشتغال بعلم الكلام (وتعيين محال وجوب العلم كمعرفته تعالى، و) معرفة (صفاته الذاتية، و) محال وجوب (الظن كبعض شروط النبوة وكيفية إعادة المعدوم والسؤال في القبر) أو كفيته إنما يستفاد (من خارج^(١)) لا من التعريف، فقوله وتعيين مبتدأ خبره قوله من خارج. وقوله «والظن» عطف على العلم، وما عدا ذلك أحوال أو نعوت وقوله «كبعض شروط النبوة» يشير به إلى الذكورة فقد اختلف في اشتراطها فاشتراطها الجمهور وذهب البعض إلى أنها غير شرط كما سنذكره في محله إن شاء الله تعالى. والأدلة من الجانبين ظنية. وأما كيفية إعادة المعدوم فستعرف في محلها أنها ظنية. وههنا بحث، وهو أن يقال: لك أن تمنع وجوب اعتقاد اشتراط الذكورة في النبي وتفصيل كيفية الإعادة حتى لو لقي العبد ربه سبحانه وتعالى خاليا عن اعتقاد يتعلق بها وبما أشبهها لم يتوجه عليه عقاب، لأن الواجب في الإيمان بالأنبياء عليهم الصلاة والسلام هو أن مَنْ ثبت شرعا تعيينه وجب الإيمان بأنه بعينه نبي، ومَنْ لم يثبت تعيينه وجب الإيمان به إجمالا، والواجب في الإيمان بالإعادة هو اعتقاد أن الله تعالى يحيي الموتى ويعيهم للجزاء وإن لم يتعلق لنا اعتقاد بتفصيل كيفية إعادتهم. فهاتان المسألتان وما أشبهها ليس مما يجب على النفس معرفته، فلا يتجه إدخاله في التعريف بقوله «وظناً في البعض» وقد نبه حجة الإسلام في كتابه الاقتصاد على عدم وجوب الاعتقاد في أشباه هاتين من المسائل وباللغة التوفيق، وأما السؤال فليس من الظنيات؛ لأن أدلته متواترة معني، والتواتر

لانجلي فيها، وكذا اعتقاد المقلد، والظن قضية يحكم بها العقل مع تجويز نقيضها تجويزاً مرجوحاً (وتعيين محال وجوب العلم كمعرفته) أي معرفة الذات من حيث الصفات نحو عدم التركيب والجوهرية والعرضية، كقولنا: الواجب ليس بجوهر ولاعرض (وصفاته الذاتية) أي ومعرفة صفاته الذاتية، وهي عندنا تشمل ما يقال له صفات الفعل (والظن) أي وتعيين محال الظن (كبعض شروط النبوة وكيفية إعادة المعدوم) ولما كان

(١) من خارج: متعلق بمحذوف خبر لقوله تعيين، والمقصود أن هذه الأشياء المذكورة لا تؤخذ من تعريفه للكلام، وإنما تؤخذ من خارجه.

المعنوي مفيد للقطع . وبتقدير إرادة الكيفية فالقدر المشترك بين الكيفيات متواتر معنى ، وهو أن المسئول عنه الرب سبحانه والنبى ﷺ ، وحينئذ فاللائق ما في المقاصد من تعريف علم الكلام بأنه العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية . وقوله (والحاصل منها) إشارة إلى إيراد على التعريف وجواب عنه ، أما الإيراد فهو أنه يرد على عكس التعريف ما حصل من العقائد (مُعَاداً) أى مرة ثانية (من إعادة النظر) في الدليل ، فإنه معدود من علم الكلام مع أنه ليس معرفة ، إنما هو تذكّر لما سبقت معرفته حاصل عن الالتفات إلى الدليل الذى سبق النظر فيه وحصلت المعرفة عنه من قبل ، فالتعريف غير جامع . وأما الجواب فهو مَنَعُ أن الحاصل ثانياً من إعادة النظر معدود من علم الكلام مطلقاً ، إنما يعد منه باعتبار حصوله أولاً إذ هو المعرفة ، وأما باعتبار حصوله الثانى فليس منه ، إذ ليس معرفة فهو (خارج) عن التعريف (من حيث هو كذلك) أى من حيث إنه مُعَاد (داخل من حيث حصوله الأولى) من النظر في الدليل أولاً (وهي) أى هذه الحيثية (حيثية ثابتة له) وإن اتصف بكونه معاداً ، ولا يخفى - بعد معرفة مآقرناه - أن الذى يعترض به على التعريف هو المعاد لإعادة النظر دون نسيان ، أما إن كانت إعادة النظر بعد نسيان لما حصل بالنظر الأول ولذلك النظر بحيث احتيج إلى الاكتساب باستئناف نظر جديد فالحاصل عن هذا النظر الثانى معرفة ، وهو من علم الكلام من هذه الحيثية أيضاً ، ولا اعتراض به على التعريف ، وقد أورد على التعريف أيضاً أنه لا يتناول مباحث الإمامة مع أنها من علم الكلام لذكرها في كتبه . وأجيب بمنع كون مباحث الإمامة من علم الكلام ، وقد أشار المصنف إلى هذا الإيراد وجوابه بقوله (ومباحث الإمامة ليست منه ، بل) هي (من المتممات) وبيان ذلك أن مباحث الإمامة من الفقه بالمعنى المتعارف؛ لأن القيام بها من فروض الكفايات ، وذلك من الأحكام العملية دون الاعتقادية ، ومحل بيانها كتب الفروع ، وهي مسطورة فيها ، وإنها كانت متممة في علم الكلام لأنه لما شاعت في الإمامة من أهل البدع اعتقادات فاسدة مخلّة بكثير من القواعد الإسلامية مشتملة على قدح في الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم أدرجت في علم الكلام لشدة الاعتناء بالمناضلة عن الحق فيها ترميماً لفائدة علم الكلام ،

شرط التعريف أن يكون جامعاً مانعاً حاول بين ما دخل تحت التعريف وما خرج عنه فقال (والسؤال في القبر من خارج ، والحاصل منها) أى من العقائد (معاداً من إعادة النظر خارج من حيث هو كذلك) أى معاداً إلخ (داخل من حيث حصوله الأولى ، وهي حيثية ثابتة له ، ومباحث الإمامة ليست منه) أى من الفن (بل من

على أن بعضهم أدخلها في تعريف الكلام فقال: هو البحث عن أحوال الصانع تعالى والنبوة والإمامة والمعاد وما يتصل بذلك، ووجه إدخالها أن من مباحثها ما هو اعتقادي لا عملي كاعتقاد أن الإمام الحق بعد رسول الله ﷺ أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي، واعتقاد أنهم في الفضل كذلك، والخلاف في ذلك كما سنبينه في محله إن شاء الله تعالى، وفي الإتيان بمن في قوله من المتممات تنبيه على أن في علم الكلام من المتممات غيرها كالكلام في التوبة لأنه من مباحث الفروع أيضا وموضوعه^(١) أي موضوع علم الكلام الذي يبحث فيه عن أحواله الذاتية، ومنه تؤخذ جهة وَحَدِّته التي باعتبارها يعدلها واحدا ويمتاز عن سائر العلوم، هو (المعلومات التي يحمل عليها ما) أي شيء (تصير معه عقيدة دينية أو مبدأ لذلك) فإنه يبحث فيه عما يجب للبارئ تعالى كالقدم والوحدة والعلم والقدرة والإرادة ونحوها، وعما يمتنع عليه كالحدوث والتعدد والجسمية ونحوها، وعن أحوال الجسم والعرض من الحدوث والافتقار والتركب من الأجزاء وقبول الفناء ونحوها، وكل ذلك بحث عن أحوال المعلوم، فإذا قيل: البارئ تعالى قديم، أو البارئ تعالى واحد، أو عليم، أو نحوها، أو الجسم حادث، أو إعادته بعد فناءه حق - فقد حمل على المعلوم ما صار معه عقيدة دينية، وإذا قيل: الجسم مركب من الجواهر الفردة مثلا، فقد حمل على المعلوم ما صار معه مبدأ لعقيدة دينية، فإن تركب الجسم دليل على افتقاره إلى الموجد له، وإنما عدل المصنف عن قول المواقف والمقاصد إن موضوعه المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية لأنه يتناول محمولات مسائله فإنها معلومات وحيثية تعلق إثبات العقائد الدينية معتبرة فيها، وأعلم أن اللائق تسمية ما يجب للبارئ تعالى وما يمتنع في حقه صفات لا أحوالا لإشعار الحال بالتحول

المتممات) فالأول يختلف باختلاف الحيثية، والثاني من اللواحق بكل حال (وموضوعه) أي موضوع الكلام (المعلومات) موجودة كانت أو معدومة (التي يحمل عليها ما) أي شيء (تصير معه) أي مع ذلك الشيء (عقيدة دينية) كقولنا: الواجب قديم، وشريك البارئ ممتنع (أو مبدأ لذلك) يعني أو يصير المعلوم مع ما حمل عليه مبدأ لعقيدة دينية، وهذا على ما زعم من أن القدرة مبدأ لصفات الفعل، وسيجيء تحقيقه إن شاء الله تعالى.

(١) ذكر المصنف من مبادئ علم الكلام حده وموضوعه فقط، ونحن نذكر ما بقي مما تمس الحاجة إليه، فأما غايته فإن يصير الإيهان والتصديق بالأحكام الشرعية محكما، وأما مسائله ففيه القضايا الفطرية الشرعية الاعتقادية، وأما حكمه فإنه فرض كفاية، بمعنى أنه يجب أن يكون في كل قطر من الأقطار قائم بالحق مشتغل بهذا العلم يقاوم دعاة المبتدعة ويستميل أهل القطر كافة، أما إزالة الشك وتطهير القلب عن الربب ففرض عين في حق من اعتراه الشك.

والانتقال، وهو على الباري تعالى محال، ولكنهم توسعوا بإطلاق الأحوال على ما يعمها في بيان موضوع علم الكلام بعد إطلاقهم ذلك في تعريف الموضوع الشامل لموضوعات العلوم كلها فقالوا: موضوع كل علم ما يبحث في ذلك العلم عن أحواله الذاتية أي التي تلحقه لذاته أو لجزئه أو لخارج عنه مُساوِله. وبينوا أن من موضوع علم الكلام المحدثات، إذ يبحث فيه عن أحوالها من حيث تعلقها بالعقائد الدينية على مامر، وأما مسأله فهي القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية، وأما غايته فهي أن يصير الإيوان والتصديق بالأحكام الشرعية محكما.

(الأصل^(١) الأول العلم بوجوده) تعالى، وأولى ما يستضاء به من الأنوار، ويسلك من طرق الاعتبار، ما اشتمل عليه القرآن؛ فليس بعد بيان الله بيان (وقد أرشد سبحانه إليه) أي إلى وجوده تعالى (بآيات، نحو) قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَخْبَا بِه الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيْحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ﴾ - [البقرة: ١٦٤] الآية (وقوله) تعالى ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ﴾ (٥٨) ﴿أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ﴾ [الواقعة: ٥٨-٥٩] وقوله تعالى ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُوثُونَ﴾ (٦٣) ﴿أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾ [الواقعة: ٦٣-٦٤] لو نشاء جعلناه حطاما: أي متحطما وهو المتكسر ليسه (و) قوله تعالى ﴿أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ﴾ (٦٨) ﴿أَأَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ﴾ [الواقعة: ٦٨-٦٩] لو نشاء جعلناه أجاجاً: أي شديد الملوحة

(الأصل الأول العلم بوجوده) * (قوله وقد أرشد إلخ) هذا دليل سمعي عقلي (قوله إلا من لاعبرة

(١) اعلم أن حجة الإسلام قد ذكر في بعض كتبه أن مناهج الأدلة متشعبة، وطرقها كثيرة، ولكن التي يعني علماء الكلام بإقامتها على دعاويهم لانتكاد تخرج عن ثلاثة مناهج: الأول السبر والتقسيم، وهو أن يحصر الأمر في قسمين مثلا ثم يبطل أحدهما فيلزم منه ثبوت الآخر، وذلك كما تقول: العالم إما حادث وإما قديم، ومحال أن يكون قديما، فيلزم منه ألبتة أن يكون حادثا، الثاني: أن تقيم البرهان على صحة دعواك بمقدمتين ترتبها على وجه خاص يعلم من مباحث علم المنطق فإذا سلمها الخصم ثبتت دعواك، وذلك كما تقول في إثبات حدوث العالم: العالم لا يتخلو عن الحوادث، وكل ما لا يتخلو عن الحوادث فإنه حادث. فإنه لا يتصور أن يقر لك الخصم بصحة المقدمتين ثم يستطيع إنكار صحة الدعوى، الثالث: ألا تعرض لإثبات دعواك، بل تبين بطلان دعوى الخصم: بأن تذكر أن القول بها يفضي إلى محال ما وكل ما يفضي إلى المحال فهو محال مثله، وذلك كأن تقول لمن يدعي أن دورات الفلك لانهاية لها وأنت تدعي تناهيها: لو صح أن دورات الفلك لا تنهايه للزم صحة أن مالا نهاية له قد انقضى وفرغ منه، ولكن القول بأن مالا نهاية له قد انقضى باطل. فيلزم بطلان ما أدى إليه وهو ادعاء عدم تناهي دورات الفلك. ومراده بذلك الأدلة العقلية لأنها الأصل في علم الكلام؛ فافهم ذلك واجعله نصب عينيك.

لا يمكن ذوقه (و) قوله تعالى ﴿ أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ ﴾ (٧١) ؕ أَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنْشِئُونَ ﴿ [الواقعة: ٧١-٧٢]، فمن أذآر نظره في عجائب تلك المذكورات) من خلق الأرضين والسموات ، وبدائع فطرة الحيوان والنبات ، وسائر ما اشتملت عليه الآيات (اضطره) ذلك (إلى الحكم بأن هذه الأمور مع هذا الترتيب المحكم الغريب لا يستغنى كل) منها (عن صانع أوجده) من العدم وحكيم رتبه) على قانون أودع فيه فنونا من الحكم (وعلى هذا درجت كل العقلاء ، إلا من لاعبرة بمكابرتة) وهم بعض الدهرية (وإنما كفروا بالإشراك) حيث دَعَوْا مع الله إلهًا آخر (ونسبة) أي ونسبة (بعض الحوادث إلى غيره تعالى ، وإنكار) أي وإنكار (ما جعل الله سبحانه إنكاره كفرًا كالبعث وإحياء الموتى) ومثل المصنف الذين أشركوا بقوله (المجوس بالنسبة إلى النار) حيث عبدوها فدَعَوْهَا إلهًا آخر ، تعالى الله عن ذلك (والوثنيين بالأصنام) أي بسببها فإنهم عبدوها (والصابئة بالكواكب) أي بسبب الكواكب حيث عبدوها من دون الله تعالى ، وأما نسبة بعض الحوادث إلى غيره تعالى فالمجوس ينسبون الشر إلى أهرمن ، والوثنيون ينسبون بعض الآثار إلى الأصنام كما أخبر الله تعالى عنهم بقوله ﴿ إِنْ نَقُولُ إِلَّا أَعْرَبْنَاكَ بَعْضَ الْهَيْهَاتَ سَمَوَاتٍ ﴾ [هود: ٥٤] والصابئون ينسبون بعض الآثار إلى الكواكب ، تعالى الله عما يشركون (واعترف الكل بأن خلق السموات والأرض والألوهية الأصلية لله تعالى ، قال تعالى: ﴿ فَأَقْرُبْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا يَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الروم: ٣٠] فهذا) أي الاعتراف بما ذكر (كان) ثابتا (في فِطْرِهِمْ) من مبدأ خلقهم، قد جُبلت عليه عقولهم، قال الله تعالى: ﴿ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [يوسف: ٢١] (ولذا) أي لكون الاعتراف بما ذكر ثابتا في فِطْرِهِمْ (كان المسموع من الأنبياء) المبعوثين عليهم أفضل الصلاة والسلام (دعوة الخلق إلى التوحيد) والمراد به هنا اعتقاد عدم الشريك في الألوهية وخواصها كتدبير العالم واستحقاق العبادة وخلق الأجسام ، بدليل أنه بين التوحيد بقوله (شهادة أن لا إله إلا الله ، دون أن يشهدوا أن للخلق إلهًا) لما مر من أن ذلك كان ثابتا في فِطْرِهِمْ، ففي فطرة الإنسان ، وشهادة آيات القرآن، ما يغنى عن إقامة البرهان (و) لكن (قد رتب العلماء النظار) على سبيل الاستظهار (لإثباته) أي

بمكابرتة) هم بعض الدهرية (قوله وإنما كفروا) أي العقلاء (قوله كالمجوس) مثال المشركين (قوله وقد رتب العلماء النظار إلخ) هذا دليل عقل محض ، فاجتمع هذا الأصل السمعي والعقل المحض .

لإثبات وجود الباربي تعالى بدليل العقل (مُقَدِّمَتَيْن) فاقتفاهم حجة الإسلام ثم شيخنا المصنف، والمقدمتان هما قولهم (العالم) أى ماسوى الله تعالى من الموجودات (حادثٌ، والحادث) وهو ما كان معدوماً ثم وجد: أى الممكن (لايستغنى عن سبب يحدثه) أن يرجح وجوده على عدمه (أما) المقدمة (الثانية) وهى قولهم الحادث لايستغنى عن سبب يحدثه (فضرورية) ^(١)

ومعلوم أن الضرورى لا يستدل لإثباته، ولكن ينبه عليه (و) قد (نبه عليها بأن اختصاص حدوث الحادث بوقت دون ما قبله) أى ما قبل ذلك الوقت من الأوقات (و) دون (مابعده) منها (مفتقر بالضرورة إلى مَحْصَص) لأن كلا من تَقَدُّمِهِ على ذلك الوقت وتأخره عنه ووقوعه فيه أمر ممكن، فلا بدّ من مرجح لوقوعه فى ذلك الوقت على تقدمه عليه وتأخره عنه؛ لأن كلا من تَقَدُّمِهِ على ذلك الوقت وتأخره عنه ووقوعه فيه أمر ممكن، فلا بدّ من مرجح لوقوعه فى ذلك الوقت على تقدمه عليه وتأخره عنه؛ لأن الترجيح من غير مرجح محال (وأما) المقدمة (الأولى) وهى قولهم «العالم حادث» فاعلم أولاً أن العالم كما سيأتى «جواهر وأعراض، فالجوهر: ماله قيام بذاته، بمعنى أنه لا يفتقر إلى محل يقوم به، والعرض: ما يفتقر إلى محل يقوم به، وقد يعبر بعضهم بدل الجواهر بالأجسام وعليه جرى المصنف، وهما فى اللغة بمعنى، وإن كان الجسم أخص من الجوهر اصطلاحاً لأنه المؤلف من جوهرين أو أكثر على الخلاف فى أقل ما يتركب منه الجسم على ما بين فى المطولات، والجوهر يصدق بغير المؤلف وبالمؤلف، إذا تقرر ذلك فاعلم أن المصنف قد استدل كغيره لإثبات المقدمة الأولى بحدوث الأعراض، واستدل على حدوثها بوجهين نبه على الأول منهما بقوله (فالأعراض ظاهرة الافتقار) أى إلى المخصص بوقت حدوثها دون

(قوله العالم حادث) العالم: اسم لكل موجود سوى الله، وذهب الفلاسفة إلى قدم السموات بموادها وصورها وأشكالها وقدم العناصر بموادها وصورها، لكن بالنوع، بمعنى أنها لا تخلو قط عن صورة، وأطلقوا القول بحدوث ماسوى الله، لكن بمعنى الاحتياج إلى الغير، لا بمعنى سبق عدمه عليه، وهذا الذى ذكره المصنف ينتج من أول الأول العالم لايستغنى عن سبب يحدثه (قوله أما الثانية فضرورية) وهى قوله والحادث لايستغنى عن سبب يحدثه، وهذه كبرى الدليل، وهو قضية ثابتة ضرورية، والصغرى مبرهنة، ثم استدل عليها بقوله: أما الأعراض فظاهرة الافتقار، والعرض: ما لا يقوم بذاته، فهو مفتقر إلى محل يقوم به.

(١) لأن المعدوم المستمر العدم لا يتبدل بغيره بالوجود مالم يتحقق أمر من الأمور يرجح جانب الوجود على استمرار العدم، وهذا المقدار إذا حصل فى الذهن معنى لفظه كان العقل مضطراً إلى التصديق به.

ما قبله وما بعده كما مر، ونبه على الثانى منها مع تضمينه حدوث الأجسام بقوله (وهى أيضاً قائمة بالجسم) مفتقرة فى تحققها إليه (فإذا ثبت حدوثه ثبت حدوثها) لتوقف وجودها على وجوده (ويدل على حدوث الأجسام أنها لا تخلو عن الحركة والسكون، وهما حادثان، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث) فهذه ثلاث دَعَاوَى (أما الأولى) ^(١) وهى أن الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون (فظاهرة) لأن مَنْ عَقَلَ جسماً لاساكنا ولا متحركاً كان عن نهج العقل ناكباً، ولتن الجهل راكباً، هذه عبارة حجة الإسلام المأخوذ معناها من الرسالة النظامية لشيخه إمام الحرمين (وأما الدعوى الثانية) ^(٢) وهى «أن الحركة والسكون حادثان» فقد استدل عليها المصنف بطريقتين أشار إلى الأولى منها بقوله (فما شُهِدَ من تعاقبهما) أى كون كل منهما يَعْقُبُ الآخر: أى يخلفه فى محله عند ذهابه (و) من (انقضائهما) أى ذهابهما والمراد ذهاب كل منهما عند وجود الآخر (مشاهد فيه) أى فى ذلك التعاقب والانقضاء (حدوث كل منهما بعد عدمه ومالم يشاهد) من الأجسام (إلا ساكناً كالجبال مثلاً يجوز عليه الحركة بزلزلة مثلاً وغيرها) وقوله وغيرها يغني عن قوله مثلاً والعكس (وكذا) يجوز عقلاً (قلبه) أى قلب الجبل المدلول عليه بقوله الجبال (ذهبا ونحوه) كفضة أو نحاس أو حديد (وتجويزه) أى تجويز ما ذكر من الحركة والقلب (تجويز عروض الحوادث) على محلها (ومحل الحوادث حادث على ما نبين) فى إثبات الدعوى الثالثة وأشار إلى الطريق الثانى بقوله (ولأن السابق) ^(٣) فقوله ولأن عطف على قوله فما شُهِدَ؛ إذ التقدير: وأما الثانية وهى حدوث الحركة والسكون فلأن ماشوهد إلخ ولأن السابق أى من الحركة والسكون (لوثبت قدمه استحاله عدمه على ما نبين فى بيان وجوب بقاء البارى جل ذكره) فى الأصل الثالث من أن وجود القديم

(قوله وهى) أى الأعراض قائمة بالجسم (قوله أما الأولى) هى قوله الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون (قوله وأما الثانية) هى قوله «وهما حادثان»

- (١) الأولى هى قوله «إن الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون» وظهورها لأنه لا يسترىب عاقل قط فى ثبوت الأعراض فى ذاته من الآلام والأسقام والجوع والعطش وسائر الأحوال، ومنها الحركة والسكون.
- (٢) الثانية هى قوله «وهما حادثان» ومعنى هذا أن الأعراض التى منها الحركة والسكون حادثة، أما حدوث الحركة فمحسوس، وإن فرض جسم ساكن ففرض حركته ليس بمحال، بل نعلم جوازه بالضرورة، وإذا وقع ذلك الجائز كان حادثاً، وكان معدماً للسكون؛ فيكون السكون أيضاً قبله حادثاً؛ لأن القديم لا ينعدم.
- (٣) هذا وجه ثان لإثبات حدوث الحركة والسكون، فالواو عاطفة لقوله «لأن» إلخ على قوله «فما شُهِدَ من تعاقبهما» إلخ.

مقتضى ذاته فلا يتخلف عنها (وتجوز طرَبان الضد) على محل هو (تجوز العدم^(١)) على ضده الذى كان بذلك المحل أولاً، ضرورة أن الضدين يمتنع عقلا اجتماعهما بمحل، فالتجوز المذكور باعتبار النظر إلى الضد الطارئ تجوز الطريان، وبالنظر إلى ضده هو تجوز العدم على هذا الضد، والأولى أن تجوز الطريان يستلزم تجوز العدم، لا أنه هو (وأما) الدعوى (الثالثة^(٢)) وهى أن مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث (فلو لم يكن) أى فبرهانها أنه لم يكن (كذلك لكان قبل كل حادث حوادث لا أول لها مرتبة كما تقول

(وأما الثالثة) هى قوله وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث الخ، وذكر بعض المحققين مقدمتين غير هاتين: الصغرى العالم ممكن موجود، والكبرى وكل ممكن موجود حادث، فالعالم حادث، أما أنه ممكن فلائنه. مركب وكل مركب ممكن لافتقاره إلى أجزائه، وأما أن كل ممكن موجود حادث فلأن الممكن متساوى الطرفين؛ فيمتنع ترجيح أحدهما على الآخر لذاته، بل لا بد له من مؤثر، فما يؤثر ذلك المؤثر فيه يستحيل أن يكون حالة الوجود، وإلا لزم تحصيل الحاصل، ولا حالة العدم، وإلا لزم الجمع بين النقيضين، مع أنه يستلزم المطلوب، فتعين أن يكون حالة الحدوث، فظهر أن كل ممكن موجود حادث، وشبهة الفلاسفة أنه لو كان محدثا لصار موجودا بإيجاد غيره إياه، ولو كان كذلك لكان الإيجاد إما ذات الموجد القديم وهو محال لأنه يقتضى وجوده فى الأزلى لوجود ما هو إيجاده، ووجود الحادث فى الأزلى محال، أو ذات الموجد وهو مفض إلى إيجاد الأثر والمؤثر، أو معنى غيره وذلك إما أن يكون قائما بنفسه وهو محال لكونه صفة، أو قائما بغيره وذلك إما الموجد أو الموجد، والأول محال أن تكون صفة الشئ مؤثرة فى وجود ذلك الشئ لأنها تابعة له، وكذا الثانى لأنه إذا كان إيجاده حادثا كان القديم محلا للحدوث، وإن كان قديما فقدمه يقتضى قدم الموجد الحادث، ولأن علة وجود العالم وجود البارئ، ووجوده لاستحالة التخلف عنه فى الأزلى، فيقتضى قدم وجوده قدم ما يتعلق بوجوده به، والجواب عن الأول أن وجود العالم تعلق بإيجاد الله تعالى إياه، والإيجاد صفة، ولا يلزم من قدمها قدم العالم لاستحالة قدم ما تعلق وجوده بغيره، ولأن الإيجاد ما كان ليوحد فى الحال، بل ليوحد وقت وجوده على ما يأتى فى التكوين، وعن الثانى أنه يلزم دوام جميع الممكنات بدوام البارئ، ويجب أن لا يحصل فى العالم تغير وهو خلاف الحس.

(١) المعنى أنك إذا جوزت أن تطرأ الحركة على محل ساكن فقد جوزت انعدام ما كان موجودا وهو السكون، وذلك لأنها ضدان فلا يمكن اجتماعهما.

(٢) هى قوله «مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث» وإثباتها بإبطال دعوى الفلاسفة المنكرين حدوث العالم. وذلك بأن يقال لهم: لو كان العالم قديما بعد ما استبان أنه لا يخلو عن الحوادث للزم وجود حوادث لا أول لها، وللزم أن تكون دورات الفلك غير متناهية، وذلك محال، لأنه لو ثبت لكان قد انقضى مالا نهاية له ووقع الفراغ منه وانتهى، ومن المحال البين أن يتناهى مالا يتناهى ويفرغ مالا يفرغ وينقضى ما لا ينقضى، وأيضاً لو ثبت أن دورات الفلك لا تتناهى للزم أن يوجد عددان أحدهما أقل من الآخر وهما غير متناهيين، وهذا بين الفساد ظاهر البطلان وبيانه أن الشمس عندهم تدور فى كل سنة مرة والقمر يدور فى كل شهر مرة، فتكون عدد دورات الشمس أقل من عدد دورات القمر، فكيف يكونان غير متناهيين وأحدهما أكثر من الثانى؟! وإذ ظهر بطلان اللازم فإن الملزوم أيضا باطل.

الفلاسفة في دَوْرَات الأفلاك) أى حركاتها اليومية (فيالم يَنْقُصِ مالا أول له من الحوادث لم تنته النوبة إلى وجود الحادث الحاضر) لأن الحركة اليومية المعينة مشروطٌ وجودُها بانقضاء ما قبلها، وكذلك الحركة التي قبلها مشروطة بمثل ذلك، وهلم جرا (وانقضاء مالا أول له محال، لأنك إذا لاحظت الحادث الحاضر ثم انتقلت إلى ما قبله) (وهلم جرا على الترتيب لم تُفْضِ إلى نهاية) ودخول مالا نهاية له من الحوادث في الوجود محال (وإلا) أى وإن لا يمكن ما ذكرنا من عدم إفضائك إلى نهاية (لكان لها) أى لتلك الحوادث (أول، وهو خلاف المفروض، فوجود الحادث الحاضر محال) على هذا التقدير، لأنه لازم للمحال وهو وجود حوادث لا أول لها (لكنه) أى الحادث الحاضر (ثابت) ضرورة (فانتفى ملزومه، وهو وجود حوادث لا أول لها، فانتفى) أى فلاتقاء وجود حوادث لا أول لها انتفى (ملزومه، وهو كون مالا يخلو عن الحوادث قديما) فثبت نقيضه كما أشار إليه بقوله (فما لا يخلو عن الحوادث حادث، و) بعد ثبوت ذلك نقول في إثبات حدوث العالم (هذا العالم لا يخلو عن الحوادث) وما لا يخلو عن الحوادث حادث (فهذا العالم حادث، وإذا ثبت حدوثه كان افتقاره إلى الموجد معلوماً بالضرورة) كما قدمه في صدر الاستدلال (وذلك الموجد هو سبحانه المعنى) أى المقصود (بالاسم الذى هو الله) فكلمة الجلالة اسم للذات الواجب الوجود المستجمع لجميع صفات الكمال الذى يستند إليه إيجاد كل موجود، ولهم في مسمى كلمة الجلالة عبارة أخرى، وهى أنه اسم للحقيقة العظمى والعين القيومية المستلزمة لكل سُبوْحِيَّةٍ وقُدُوسِيَّةٍ في كل جلال وكمال استلزماً لا يقبل الانفكاك بوجه، وما في الأركان الثلاثة الأولى من هذا الكتاب وأصله كالشرح لهذه العبارة.

(الأصل الثاني^(١) أنه) أى أن الباري (تعالى قديم لا أول له: أى لم يسبق وجوده

(الأصل الثاني أنه تعالى قديم) أى متصف بصفة القدم (قوله لا أول له) وفي عبارة غيره مالا أول لوجوده، وقيل: مالم يسبق بالعدم، وقيل: مالم يسبق بالغير، والقدم إما إضافي أو زماني أو ذاتي، أما الإضافي فهو أن يكون مامضى من وجوده أكثر مما مضى من وجود غيره كما في وجود الأب بالقياس إلى وجود الابن، وأما الزماني فهو أن لا يكون وجوده مسبقاً بالعدم، وأما الذاتي فهو أن لا يكون وجوده من الغير، والحدوث أيضاً إضافي وهو

(١) الدعوى هنا هي «أن الله تعالى قديم» ومعنى قدمه أن وجوده غير مسبق بعدم، فليس معناه تطاول الزمن وتقدم العهد لأن هذا في الحوادث، وليس هو معنى زائداً على ذات القديم فيلزم أن يقال إن ذلك المعنى أيضاً قديم بقدم زائد عليه، فيتسلل إلى غير نهاية، وإثبات هذه الدعوى بإبطال نقيضها، وهو حدوثه - تعالى! - على الوجه الذى ذكره المصنف.

عدمه) وهذا التفسير للقديم ينه على أن القدم في حقه تعالى بمعنى الأزلية التي هي كون وجوده غير مستفتح، لا بمعنى تطاول الزمن: فإن ذلك وصف للحدوثات، كما في قوله تعالى: **كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ** [يس: ٣٩] وليس القدم معنى زائدا على الذات، قال حجة الإسلام في الاقتصاد: ليس تحت لفظ القديم - يعنى في حق الله تعالى - سوى إثبات موجود، ونفى عدم سابق؛ فلا تظن أن القدم معنى زائد على ذات القديم فيلزمك أن تقول: ذلك المعنى أيضا قديم بقدم زائد عليه، ويتسلسل إلى غير نهاية، اهـ. واستدل على إثبات صفة القديم بقوله (لأنه لو كان حادثا افتقر إلى محدث فينتقل الكلام إلى ذلك المحدث فإن كان قديما فهو المراد بالله) أى فهو مسمى كلمة الجلالة (وإلا) أى وإن لم يكن قديما كان حادثا، و(نقلنا الكلام إلى محدثه، وهكذا، فإن تسلسل) لا إلى نهاية (لزم عدم حصول حادث منها أصلا) كما ذكرناه في الأصل السابق من أن المحال الذى هو وجود حوادث لا أول لها يستلزم استحالة وجود الحادث الحاضر، وهو خلاف المعلوم ضرورة، بل اللزوم هنا (بأولى) أى بطريق هو أولى (مما ذكرناه) أى من الطريق الذى ذكرناه (في) استلزام (حوادث لا أول لها) استحالة وجود الحادث الحاضر (لأن هذا الترتيب على) أى ترتيب معلول على علة، فكل مرتبة من مراتبه علة لوجود ما يليها (غير أن إيجاد كل للآخر) الذى يليه (بالاختيار) كما ينه عليه قولهم «افتقر إلى محدث» وهذا الاستدراك للتنبيه على أن قولنا على ليس على طريقة الفلاسفة، وهى أن العلة توجب المعلول (وذلك) الطريق المذكور فى حوادث لا أول لها (لم يفرض فيه غير مجرد ترتب تلك الحوادث) فى الوجود، دون تعرض لكون كل منها علة لوجود ما يليه (لكن حصول الحوادث ثابت) ضرورة بالحس والعقل (فيجب أن ينتهى) حصولها فى الوجود (إلى موجد لا أول له، ولا يراد بالاسم الذى هو الله إلا ذلك) الموجد الذى لا أول له (تعالى وتقدس عن كل نقیصة) سبحانه، قال إمام الحرمين رحمه الله تعالى فى الإرشاد:

أن يكون ما مضى من وجوده أقل مما مضى من وجود غيره، أو زماني وهو أن يكون مسبوقا بعدم، أو ذاتي وهو أن يكون وجوده من الغير، والقدم الذاتي أخص من الزماني، وهو من الإضافي، والحدوث بعكس ذلك؛ لأن الحدوث نقيض القدم، ونقيض الأعم أخص من نقيض الأخص.

(قوله لأن هذا الترتيب على) أى الأول علة للثاني وهلم (قوله وذلك) أى دورات الأفلاك، قلت: وهم تقرير آخر وهو أن كل ما يتصوره العقل فهو بالنسبة إلى الخارج إما واجب أو ممتنع أو ممكن؛ لأن ذاته إن اقتضت وجوده فقط فى الخارج فهو الواجب، والإفان اقتضت عدمه مطلقا فى الخارج فهو الممتنع، وإن لم تقتض شيئا منها فهو الممكن، فالباري تعالى واجب لذاته، وكل ما هو واجب لذاته يجب أن يكون قديما، لأنه لو كان حادثا لكان محتاجا إلى محدث، فيكون ممكنا، هذا خلف

فإن قيل: في إثبات موجود لا أول له إثبات أوقات متعاقبة لا أول لها: إذ لا يعقل استمرار وجود إلا في أوقات، وذلك يؤدي إلى إثبات حوادث لا أول لها: أي وقد تبين بطلانه، قلنا: هذا زلل ممن ظنه، فإن الأوقات يعبر بها عن موجودات تقارن موجودًا، وكل موجود أضيف إلى مقارنة موجود فهو وقته، والمستمر في العادات التعبير بالأوقات عن حركات الفلك وتعاقب الجديدين، فإذا تبين ذلك في معنى الوقت فليس من شرط وجود الشيء أن يقارنه موجود آخر، إذ لم يتعلق أحدهما بالثاني في قضية عقلية، ولو افتقر كل موجود إلى وقتٍ وفُقدت الأوقات موجودة لافتقرت تلك الأوقات إلى أوقات آخر، وذلك يجرّ إلى جهالات لا ينتحلها عاقل، فالباري سبحانه وتعالى قبل حدوث الحوادث منفرد بوجوده وصفاته لا يقارنه حادث، انتهى كلام الإرشاد

(الأصل^(١) الثالث) في البقاء، وهو (أن الله تعالى أبديٌّ ليس لوجوده آخر: أي يستحيل أن يلحقه عدم) لأنه قد ثبت قدمه تعالى، وما ثبت قدمه استحالة عدمه (لأنه لو جاز عدمه) لاحتاج انعدامه بعد وجوده إلى علة، لما مر من استحالة الترجيح بلا مرجح (فإما) أن ينعدم (بنفسه) بأن يكون انعدامه أثرًا لقدرته (أو) ينعدم (بمعدم يضاده) فيمتنع وجوده معه، وسكت عن المثل والخلاف لأنه لا يتوهم صلاحيتها لعلية انعدام المثل والخلاف (والأول) وهو انعدامه بنفسه (باطل)، لأنه لما ثبت أنه الموجد الذي استندت إليه كل الموجودات ثبت عدم استناد وجوده إلى غيره، فلزم أن يكون) وجوده له (من نفسه) أي اقتضته ذاته المقدسة اقتضاء تامًا (فإذا ثبت أن وجوده مقتضى ذاته)

(الأصل الثالث)

(١) ندعى في هذا الأصل «أن صانع العالم باق لا يزال» ونبرهن على ذلك بأن الذي يثبت قدمه يستحيل أن يطراً عليه العدم، وبيان هذا أن كل طارئ فلا بد له من سبب من حيث إنه طارئ، لا من حيث إنه موجود؛ فكما افتقر تبدل العدم بالوجود إلى مرجح للوجود على العدم كما ذكرنا في برهان حدوث العالم فكذلك يفترق تبدل الوجود بالعدم إلى مرجح للعدم على الوجود، وهذا المرجح إما أن يكون فاعلا بعدم القدرة وإما أن يكون ضدًا وإما أن يكون انقطاع شرط من شروط الوجود، وليس يتصور البتة أن يسند أمر هذا الترجيح إلى القدرة، لأن الوجود شيء ثابت والعدم بشيء، فيستحيل أن يكون فعلا واقعا بأثر القدرة، فأما أن يكون الذي أعدمه هو ضده فباطل لأن الضد أن يفرض حادثًا اندفع وجوده بمضاده القديم، وكان ذلك أولى من أن ينقطع به وجود القديم، ومحال أن يكون له ضد قديم كان موجودًا معه في القدم ولم يعدمه ثم أعدمه الآن، أما أن يكون انعدامه لانعدام شرط وجوده فباطل، لأن الشرط إن كان حادثًا استحال أن يكون وجود القديم مشروطًا بحادث، وإن كان قديمًا فإن الكلام في استحاله كالكلام في استحالة ضد قديم.

المقدسة (استحال أن تؤثر) ذاته (عدمها، لأن مابالذات) أى ما تقتضيه الذات اقتضاء تامًا (لا يتخلف عنها) وقد تختصر العبارة عن ذلك فيقال: لأن واجب الوجود لا يقبل الانتفاء بحال، فيلزم بقاءه كما يلزم قدمه (وكذا الثانى) وهو انعدامه بمعدم يضاذه باطل أيضًا (لأن ذلك الضد المقتضى نفيه إما قديم أو حادث، لا يجوز الأول) وهو كونه قديمًا (وإلا) لو جاز كون ذلك الضد قديمًا (لم يوجد معه) أى لزم انتفاء وجود البارى سبحانه وتعالى مع ذلك الضد (من الابتداء أصلا، لأن التضاد يمنع الاجتماع) بين الشئين اللذين اتصفا به (وقد ثبت وجوده تعالى) أزلا (ومحال وجوده في القدم ومعه ضده) لما مر آنفاً من أن التضاد يمنع الاجتماع (ولا) يجوز (الثانى) أيضًا، وهو كون ذلك الضد حادثًا (إذ ليس الحادث في مضادته) أى باعتبار مضادته (للقديم بحيث يقطع) أى الحادث (وجوده) أى وجود ضده القديم (بأولى من القديم في مضادته للحادث حتى يدفع) أى القديم (وجوده) أى وجود ضده الحادث (بل القديم أولى بدفع وجود ضده الحادث من الحادث في قطع وجود ضده القديم) ورفع (لأن الدفع أهون من الرفع، والقديم أقوى من الحادث)

(الأصل الرابع^(١))، أنه تعالى ليس بجوهر يتحيز) أى يختص بالكون في الحيز، خلافا للنصارى، وقوله «يتحيز» وصف كاشف لا مخصوص؛ لأن من شأن الجوهر الاختصاص بحيزه وحيز الجوهر عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذى يشغله الجوهر (وإلا) أى وإن لا يمكن ذلك بأن كان جوهرًا (لكان) إما (متحركا في حيزه، أو ساكنًا) فيه، لأنه لا ينفك عن أحدهما (وهما) أى الحركة والسكون المدلول عليهما بقوله متحركا أو ساكنًا.

(حادثان) لما عرفته فيما سبق، فكان لا يخلو عن الحوادث (وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث) والحكم بحدوثه ثابت (بها قدمناه) أى بسبب ما قدمناه في الأصل الأول من الدليل، وقد علم من استحالة كونه تعالى جوهرًا استحالة لوازم الجوهر عليه من

قوله (وكذا الثانى) هو قوله أن ينعدم بمعدم (قوله ولا الثانى) هو قوله أو حادث (الأصل الرابع أنه تعالى ليس بجوهر يتحيز) خلافا للنصارى (وإلا لكان إلخ) أقرب من هذا أن كل متحيز محتاج إلى الحيز، وإله ليس بمحتاج.

(١) دعوانا في هذا الأصل « أن صانع العالم ليس بجوهر متحيز » وبرهاننا على ذلك أنه قد ثبت قدمه، فإذا قلنا إنه جوهر يتحيز لزم أن تكون له صفات الجواهر من عدم الخلو عن الحركة أو السكون الحادثين. وذلك اللازم باطل؛ لأنه لو كان لا يخلو عنها فهو حادث؛ إذ ما لا يخلو عن الحوادث حادث، وكيف يتصور هذا بعد قيام الدليل على أنه قديم؟.

التحيز ولوآزمه كالجبهة، وسيأتى بيان ذلك في الأصل السابع (فإن سماه أحدٌ جوهرًا^(١)) ثم قال: لا كالجواهر في التحيز ولوآزم التحيز) من إثبات الجهة والإحاطة ونحوهما (فإنها خطؤه في التسمية) أى من حيث إطلاق لفظ الجوهر عليه تعالى، لا من حيث المعنى، لمثل ما سيأتى في إطلاق الجسم؛ إذ لم يرد إطلاق لفظ الجوهر عليه تعالى لالغة ولا شرعا، وفي إطلاقه إيهام نقص، تعالى الله سبحانه عن أن يتطرق إلى سُرادقات عظمتة شائبة نقص! فإن الجوهر يطلق على الجزء الذى لا يتجزأ وهو أحقر الأشياء مقدارًا.

(الأصل الخامس^(١)) أنه تعالى ليس بجسم، (و الجسم (هو المؤلف من جواهر) فردة، وهى الأجزاء التى (لا تتجزأ، وإبطال كونه جوهرًا) كما مر في الأصل الرابع (يستقل به) أى بإبطال كونه جسمًا؛ لأنه إذا بطل كونه جوهرًا مخصوصًا بتحيز بطل كونه جسمًا، لأن كل جسم فهو مختص بتحيز ومركب من جوهر وجوهر (مع) مافى الجسمية من (زيادة لوآزم تقتضى الحدوث كالهئية والمقدار والاجتماع والافتراق) فإن كلامها يناهى الوجوب الذاتى، لاقتضاءها الاحتياج على ما قُرّر في المطولات (فإن سماه أحد جسمًا وقال لا كأجسام يعنى في نفي لوآزم الجسمية) كبعض الكرامية فإنهم قالوا: هو

(قوله فإنها خطؤه في التسمية) يقال عليه: فكيف صح إطلاق الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع؟ وجوابه أن ذلك بالإجماع، وهو من الأدلة الشرعية قلت: منع ركن الإسلام هذه التسمية مطلقًا، لأن الجوهر عند القدماء وإن لم يكن متحيزًا لكنه من جملة الممكنات، وقال في الكفاية: إطلاق هذه الأسمى على الله تعالى من غير إرادة ما وضع له اللفظ خطأ في اللغة والشرع، ويوهم معنى التركيب والحدوث؛ فلا يجوز استعماله أصلاً

(الأصل الخامس) (قوله وإبطال كونه جوهرًا يستقل به) أى يستقل بكونه ليس بجسم (قوله مع زيادة

(١) المعنى أن العقل عندنا لا يمنع من إطلاق الألفاظ، فلوسماه أحد جوهرًا وهو لا يعتقد متحيزًا فلا يمنع عنه إلا لحق اللغة أو الشرع، أما حق اللغة فإن زعم أنه استعارة: فإن صلح للاستعارة لم ينكر عليه بحق اللغة، وإن لم يصلح كان مخطئًا عند أهل اللغة، ولا يستعظم منه ذلك إلا بمقدار استعظام صنيع من يبعد في الاستعارة، وأما حق الشرع من حيث جواز ذلك وتحريمه ففيه رأيان: أحدهما أن يقال: لا يطلق اسم في حقه تعالى إلا بإذن، وهذا لم يرد فيه إذن فيحرم، وثانيها أن يقال: لا يحرم الإطلاق إلا بالنهي، وهذا لم يرد فيه نهي فيجوز، وليس بخفي أن مبنى هذين الرأيين على الاختلاف في أن الأصل الإباحة أو التحريم.

(١) الدعوى هنا «أن صانع العالم ليس بجسم» والدليل على ذلك أنه لما ثبت أنه ليس بجوهر فالقول بأنه جسم - مع أن كل جسم فهو متألف من جوهرين متحيزين - باطل، وأيضًا لو كان جسمًا لكان مقدارًا بمقدار مخصوص، وكونه مقدارًا بهذا المقدار دون ما هو أقل أو أكثر منه أمر جائز لا يترجح إلا بمخصص ومرجح كما سبق، فهو حينئذ مفتقر إلى مخصص يتصرف فيه فيقدره بمقدار مخصوص، فيكون مصنوعًا لا صانعًا ومخلوقًا لا خالقًا، وقد قام البرهان على أن ذلك باطل.

جسم بمعنى موجود، وآخرين منهم قالوا: هو جسم بمعنى أنه قائم بنفسه، فأخطئوا بذلك، ومن أخطأ بذلك (فإنما خطؤه في إطلاق الاسم) لا في المعنى (كالأول) أى كمن قال جوهر لا كالجواهر فإن خطؤه كذلك كما مر، هذا أعني خطأ من أطلق الأول أو الثاني ثابت (بالإجماع) من القائلين بأن الأسماء توقيفية والقائلين بجواز إطلاق ما لا يوهم نقصاً وإن لم يرد به توقيف، وظاهر عبارة المتن أن محل الإجماع حصر الخطأ في إطلاق اسم الجسم أو الجوهر دون المعنى، وهو حصر إضافي، والأوجه ما شرحنا به العبارة من أن قوله «بالإجماع» خبر مبتدأ محذوف تقديره هذا، فيكون محل الإجماع تخطئة من أطلق واحداً منهما، وامتناع إطلاق كل منهما ظاهر على قول القائلين بالتوقيف، وأما على القول بالاشتقاق - وهو القول بجواز إطلاق المشتق مما ثبت سمعاً اتصافه بمعناه وما يشعر بالجلال ولم يوهم نقصاً وإن لم يرد به توقيف - فيبينه المصنف بقوله (فإنه) أي فإن الشأن (لم يوجد في السمع) أي الكتاب والسنة (ما يسوغ إطلاقه) أي إطلاق اسم الجسم أو الجوهر (ليجوز) إطلاقه (على قول القائلين بالاشتقاق في الأسماء) وهم المعتزلة والقاضي أبو بكر من أئمة أصحابنا، فامتنع إطلاقه عندهم لفقدان هذا الشرط، وقد نبه على انتفاء الشرط الثاني أيضاً معه بقوله (ولأن شرطه) أي شرط القول بالاشتقاق في الأسماء عند القائلين به (بعد السمع) أي بعد اتصافه تعالى سمعاً بالمعنى الذي هو مأخذ الاشتقاق (أن لا يوهم) إطلاقه (نقصاً) وكلٌّ من شرطى الإطلاق منتفٍ: أما الأول فلأن المعنى الحقيقي لكل من الجسم والجوهر محال على البارى تعالى، ولم يرد سمعاً اتصافه بمأخذ اشتقاق المعنى المجازى لواحد منهما، وأما الثاني فنبه على انتفائه بقوله (واسمُ الجسم يقتضيه) أي النقص (من حيث اقتضاؤه الافتقار) إلى أجزائه التي يتركب منها (وهو) أي الافتقار (أعظم مقتضى للحدوث) وقد اعتبر على قول الاشتقاق أيضاً أن يكون في اللفظ الذى يُطلق إشعار بالإجلال والتعظيم، وتحرير محل النزاع بين القائلين بالتوقيف والقائلين بالاشتقاق كما في المقاصد هو ما اتصف البارى تعالى بمعناه ولم يرد إذن ولا منع به ولا بمرادفه، وكان مشعراً بالجلال من غير وهم إخلال، واحترز بكونه مشعراً بالجلال عن نحو الزارع والرامي فإنه لا يجوز إطلاقه مع ورود

لوازم) أي للجسم تقتضى الحدوث (قوله بالإجماع) أي بإجماع القائلين بالتوقيف والقائلين بالاشتقاق (قوله فإنه لم يوجد في السمع) أي في الكتاب والسنة (قوله ما يسوغ إطلاقه إلخ) وهو ورود فعل مسند إليه تعالى ليشق منه، كما قيل في قوله تعالى «كيا أحسن الله إليك» ونحوه محسن ومحسان، وقيل مسامح لورود «اسمح يسمح لك» ورد بأن يسمح خرج مخرج المشاكلة، قلت: ويقال مثل هذا في الجوهر والله أعلم.

قوله تعالى: ﴿أَنْتُمْ تَرْعَوْنَهُ، أَمْ مَحْنُ الزَّرْعُونَ﴾ [الواقعة: ٦٤]، وقوله: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَنْ يَكِبَ اللَّهُ رَمِيَّ﴾ [الأنفال: ١٧] إذا تقرر ذلك وأنه لا يجوز إطلاق لفظ الجسم (فمن أطلقه فهو عاصٍ بذلك) الإطلاق (بل قد كفره بعضهم) يعنى ركن الإسلام في فتواه فيمن أطلق تعالى اسم السبب والعللة إلى آخر كلامه (وهو) أى التكفير لمن أطلقه (أظهر) من عدم التكفير له (فإن إطلاقه) إياه حال كونه (مختاراً) لإطلاقه غير مكره عليه (بعد علمه بما فيه من اقتضاء النقص استخفاف) بجناب الربوبية والاستخفاف به كفر وفاقاً (ولما ثبت انتفاء الجسمية) بالمعنى المذكور (ثبت انتفاء لوازمها) وهى الاتصاف بالكميات المحسوسة بالحس الظاهر أو الباطن من اللون والرائحة والصورة والعوارض النفسانية من اللذة والألم والفرح والغم ونحوها (فليس سبحانه بذى لون ولا رائحة ولا صورة ولا شكل ولا متناهٍ ولا حالٍ فى شىء ولا محل له) ولا متحد بشىء ولا يعرض له لذة عقلية ولا حسية ولا ألم كذلك ولا فرح ولا غم ولا غضب ولا شىء مما يعرض للأجسام، لأنه لا يعقل من هذه الأمور إلا ما يخص الأجسام، وقد ثبت انتفاء الجسمية، وانتفاء المزوم يستلزم انتفاء لازمه المساوى، ولأن هذه الأمور تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافى للوجوب الذاتى، ولأن البعض منها تغيرات وانفعالات، وهى على البارى تعالى محال، فما ورد فى الكتاب والسنة من ذكر الرضاء والغضب والفرح ونحوها يجب التنزيه عن ظاهره على وفق ما سيأتى فى الأصل الثامن.

(الأصل السادس^(١)) أنه تعالى ليس عَرَضاً واستدل له من وجهين: الأول ما تضمنه قوله (لأن العرض) هو (ما يحتاج إلى الجسم) وفى الاقتصاد أو الجوهر (فى تقوّمه) أى فى قيام ذاته وتحقيقها (فيستحيل وجوده قبله) ضرورة استحالة وجود ما يتوقف وجوده على شىء قبل ذلك الشىء (والله تعالى قبل كل شىء وموجوده) كما ثبت بالأدلة السابقة

(قوله بل كفره بعضهم) هو ركن الإسلام فى فتواه فيمن أطلق عليه تعالى اسم السبب والعللة إلخ.

(١) ندعى فى هذا الأصل «أن الصانع سبحانه ليس بعرض» والعرض هو ما يستدعى وجوده ذاتاً يقوم بها، وهذه الذات جسم أو جوهر، ونبرهن على صحة دعوانا بدليلين تقرير أحدهما أنه لو جاز أن يكون عرضاً للزم حدوثه؛ لأنه قد ثبت أن الجوهر والجسم اللذين هما محل العرض حادثان، وإذا كان المحل حادثاً فلا بد أن يكون الحال فيه حادثاً أيضاً، لكن حدوثه باطل بالدليل السابق، فبطل ما يؤدى إليه وهو كونه عرضاً، وتقدير الثانى أنه لو كان عرضاً لما صح اتصافه بالقدرة والإرادة ونحوها، لأنها لا تعقل إلا لوجود قائم بنفسه، والعرض ليس كذلك، ولكن عدم صحة اتصافه بهذه الصفات باطل بالأدلة، فيبطل ما يستلزمه وهو أن يكون عرضاً.

(و) الثاني ما تضمنته قوله (لأنه تعالى موصوف بالحياة والعلم والقدرة وغيرها مما سنينه) كالإرادة والخلق (وليس العَرَضُ كذلك) إذ لا تعقل هذه الأوصاف إلا لوجود قائم بنفسه (وقد تحصل^(١)) من أول الأصول (إلى هنا أن العالم كله جواهر وأعراض) وقوله جواهر يتناول الأجسام لأنها كلها جواهر مؤلفة (وأنه تعالى موجود قائم بنفسه ليس جوهرًا ولا عرضًا) بل ذاته مخالفة لسائر الذوات (فلا يُشبهه شيئًا) ولا يشبهه شيء (كما قال تعالى ليس كمثله شيء) أى ليس مثله شيء يناسبه ويزاوجه، أو المراد من مثله ذاته المقدسة كما في قولهم «مثلك لا يفعل كذا» على قصد المبالغة في نفيه بطريق الكناية، فإنه إذا نفى عمن يناسبه ويسد مسده كان نفيه عنه أولى، وقيل: مثله صفته أى ليس كصفته صفة، والمخالفة بينه وبين سائر الذوات لذاته المخصوصة به تعالى لا لأمر زائد، هذا مذهب الأشعري ومن وافقه، وأما الأدلة عليه فإلى المطولات.

(الأصل السابع^(٢)) أنه تعالى ليس مختصًا بجهة) أى ليست ذاته المقدسة في جهة من الجهات الست ولا في مكان من الأمكنة (لأن الجهات) الست (التي هي الفوق والتحت واليمين إلى آخرها) أى والشمال والأمام والخلف (حادثة بإحداث الإنسان ونحوه مما يمشى على رجلين) كالطير (فإن معنى الفوق ما يحاذي رأسه من فوقه) أى من جهة العلو وهي جهة السماء (والباقي ظاهر) وهو أن جهة السفلى ما يحاذي رجله من جهة الأرض، واليمين ما يحاذي أقوى يديه غالبًا، والشمال مقابلها، والأمام ما يحاذي جهة الصدر التي يبصر منها ويتحرك إليها، والوراء مقابلها (و) معنى الفوق (فيما يمشى على أربع

(١) اعلم أن كل موجود فإما أن يكون متحيزًا وإما أن يكون غير متحيز، فإن كان متحيزًا فإن لم يكن فيه اثتلاف فهو الجوهر الفرد، وإن كان غير متحيز فإن كان وجوده يستدعى جسمًا يقوم به فهو العرض، وإن كان وجوده لا يستدعى جسمًا يقوم به فهو الله تعالى.

(٢) أعلم أن قولنا ((الشيء في حيز)) يعقل بوجهين: أحدهما أنه يختص به بحيث يمنع مثله من أن يوجد بحيث هو، وهذا هو الجوهر، والثاني أن يكون حالًا في الجوهر فإنه قد يقال إنه بجهة ولكن بطريق التبعية، وهذا هو العرض، فليس معنى كون العرض في جهة كمعنى كون الجوهر في جهة، بل الجهة للجوهر أصالة، وللعرض بطريق التبعية للجوهر. وليس للتحيز في جهة معنى سوى هذين، ومن هنا تعلم استحالة الجهات على غير الجواهر والأعراض. فإن زعم أحد أن الصانع متحيز في جهة بأحد هذين المعنيين فإنما يبرهن على بطلان دعواه بما ذكرناه في نفي كونه جوهرًا أو عرضًا، وإن ادعى للتحيز معنى آخر فهو مطالب بكشفه وإيضاحه. وأيضًا فإن اختصاصه بجهة يستدعى احتياجه إلى مخصص، وهو باطل. ويبان ذلك أن اختصاصه ببعض الجهات المعنية ليس واجبًا لذاته، بل هو جائز، فيحتاج إلى مخصص يخصه، ويكون في الاختصاص معنى زائد على ذاته، وما يتطرق الجواز إليه يستحيل قدمه، لأن القديم عبارة عن الواجب الموجود من جميع الجهات.

أو على بطنه) أى بالنسبة إليهما (ما يحاذى ظهره من فوقه) فقبَّل خَلَقِ العالم لم يكن فوق ولا تحت ، إذ لم يكن ثم حيوان، فلم يكن ثم رأس ولا رجل ولا ظهر (ثم هي) أي الجهات (اعتبارية) لا حقيقية لا تتبدل (فإن النملة إذا مشت على سقف كان الفوق بالنسبة إليها جهة الأرض لأنه المحاذى لظهرها، ولو كان كل حادث مستديرًا كالكرة لم توجد واحدة من هذه الجهات) لأنه لا رأس ولا رجل ولا يمين ولا شمال ولا ظهر ولا وجه (وقد كان تعالى) موجودًا (في الأزل ولم يكن شيء من الموجودات) لأن كل شيء موجود سواه حادث كما مر دليله (فقد كان) تعالى (لا في جهة) لثبوت حدوث الجهة ، فهذا طريق الاستدلال ، وقد نبه على طريق ثان بقوله (ولأن معنى الاختصاص بالجهة اختصاصه بحيز هو كذا) أى معين من الأحياز (وقد بطل اختصاصه بالحيزة لبطلان الجوهرية والجسمية) في حقه تعالى، إذ الحيز مختص بالجوهر والجسم ، وقد مر تنزيهه عنها سبحانه، وأما العرض فلا اختصاص له بالحيز إلا بواسطة كونه حالًا في الجوهر فهو تابع لاختصاص الجوهر، فبطلان الجوهرية والجسمية كافٍ في بطلانه (فإن أريد بالجهة) معنى (غير هذا مما ليس فيه حلول حيز ولا جسمية فليبين) أى فليبينه مَنْ أرادَه (حتى ينظر فيه أيرجع إلى التنزيه) عما لا يليق بجلال الباري سبحانه (فيخطأ) من أرادَه (في مجرد التعبير) عنه بالجهة لإيهامه ما لا يليق ، ولعدم وروده في اللغة (أو) يرجع (إلى غيره) أى غير التنزيه (فيبين فساده) لقائله وغيره صَوْنًا عن الضلالة ، والله ولى التوفيق

فإن قيل : فما بال الأيدي ترفع إلى السماء وهى جهة العلو ؟ أوجب بأن السماء قبله الدعاء تستقبل بالأيدي كما أن البيت قبله الصلاة تستقبل بالصدر والوجه ، والمعبود بالصلاة والمقصود بالدعاء منزه عن الحلول بالبيت والسماء ، وقد ذكر حجة الإسلام في الاقتصاد سر الإشارة بالدعاء إلى السماء على وجه فيه طول فليراجعه من أرادَه .

(الأصل الثامن ^(١)) أنه تعالى استوى على العرش) وهذا الأصل معقود لبيان أنه

(الأصل الثامن أنه تعالى استوى على العرش إلخ) قلت : قال في الكفاية إن الكرامة أثبتوا لله تعالى جهة

(١) الدعوى في هذا الأصل (أن الله تعالى منزه عن أن يوصف بالاستقرار على العرش) والدليل على ذلك أن كل مستقر على جسم وممكن عليه لا بد أن يكون مقدرًا بمقدار ما، لأنه إما أن يكون أكبر منه أو أصغر أو مساويًا له، وكل ذلك لا يجلو عن التقدير، وهو باطل على الله تعالى. وأيضًا لو جاز أن يباسه من جهة ما لجاز أن يباسه من سائر الجهات، فيصير محاطًا وذلك فضلًا عن استحالتة لم يقل بتجويزه أحد. وعلى الجملة فإنه لا يستقر على الجسم إلا جسم، ولا يجلى فيه إلا عرض، وقد بان أنه سبحانه ليس بجسم ولا عرض .

تعالى غير مستقر على مكان ، كما قدمه صريحاً في ترجمة أصول الركن الأول ، ونبه عليه هنا بالجواب عن تمسك القائلين بالجهة والمكان ؛ فإن الكرامية يشتون جهة العلو من غير استقرار على العرش ، والحشوية - وهم المجسمة - يصرحون بالاستقرار على العرش ، وتمسكوا بظواهر منها قوله تعالى ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه: ٥] وحديث الصحيحين "ينزل ربنا كل ليلة - الحديث" وأجيب عنه بجواب إجمالي هو كالمقدمة للأجوبة التفصيلية ، وهو أن الشرع إنما ثبت بالعقل ، فإن ثبوته يتوقف على دلالة المعجزة على صدق المبلغ وإنما ثبتت هذه الدلالة بالعقل فلو أتى الشرع بما يكذب العقل وهو شاهدُه لبطل الشرع والعقل معا ، إذا تقرر هذا فنقول : كل لفظ يرد في

الفوق من غير استقرار على العرش ، وصرحت المشبهة والمجسمة بالاستقرار على العرش ، قلت : وقالت الشافعية : الاستقرار على العرش صفة لله تعالى بلا كيفية وكذلك جميع التشابهات ، وقال مشايخنا : الرحمن على العرش استوى لا يعلم تأويله إلا الله ، وكذلك جميع التشابهات ، ودليل هذا أن الإمام البيضاوي قال في تفسيره : وعن أصحابنا أن الاستواء على العرش صفة لله تعالى بلا كيف ، والمعنى أن الله تعالى استوى على العرش على الوجه الذي عناه منزّه عن الاستقرار والتمكن ، وقال الإمام الشافعي فيما رواه ابن أبي حاتم روى بسنده إلى يونس بن عبد الأعلى قال : سمعت الشافعي يقول : نثبت هذه الصفات التي جاء بها القرآن ووردت بها السنة ، ونفي التشبيه عنه كما نفى عن نفسه ، فقال تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] انتهى . وقال سلفنا في جملة التشابه : نؤمن به ونفوض تأويله إلى الله تعالى ، مع تنزيهه عما يوجب التشبيه والحدوث ، بشرط أن لا يذكر إلا ما ذكر في القرآن والحديث : أى لا نزيد على التلاوة فلا نقول : الاستواء صفة ، ولا نشق منه الاسم ، ولا نبدله بلفظ آخر ، حكاة التكساري وغيره ، وهذا معنى ما قال ابن الجوزي في زاد المسير : أجمع السلف على أن لا يزيدوا على تلاوة الآية ، فتقولهم «لا يشتق منه الاسم» يعنون والله أعلم أن لا يقولوا مستو على العرش ولا يبدلوا لفظه على بلفظة فوق ، ونحو ذلك ، تمسك سلفنا بقوله تعالى : ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧] وجعلوا قوله ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ عطف جملة خبره «يقولون» وأيد هذا قراءة ابن مسعود «إن تأويله إلا عند الله» وعليه لا يجوز العطف ، لأنه مجرور لفظاً لا محلاً ، وقراءة أبي بن كعب «ويقول الراسخون في العلم أمانة به» وهى قراءة ابن عباس أيضاً على ما روى الحاكم بإسناد صحيح عن طاوس : سمعت ابن عباس يقرأ ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمْنًا بِهِ ؕ وما روى الحاكم بإسناد صحيح عن ابن مسعود عن رسول الله ﷺ قال «كان الكتاب الأول أنزل من باب واحد على حرف واحد ، ونزل القرآن من سبعة أبواب على سبعة أحرف : زاجر ، وأمر ، وحلال ، وحرام ، ومحكم ، ومتشابه ، وأمثال ، فأحلوا حلاله ، وحرّموا حرامه ، واعملوا بمحكمه ، وأمنوا بمتشابهه ، وقولوا أمانة به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب» ورواه الطبراني أيضاً ، وروى عن أبي مالك الأشعري أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول «لا أخاف إلا من ثلاث خلال : أن تكثر هم الدنيا فيتحاسدوا ، وأن يفتح هم الكتاب فيأخذ المؤمن بتعنى تأويله ، وما يعلم تأويله إلا الله ، والراسخون في العلم يقولون أمانة به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب» الحديث - فادعاء أنه صفة من علم تأويله ، وكيف والصفة قديمة والعرش حادث ؟.

الشرع مما يسند إلى الذات المقدسة أو يطلق اسماً أو صفة لها وهو مخالف للعقل ويسمى المشابه لا يخلو : إما أن يتواتر أو ينقل آحاداً والآحاد إن كان نصاً لا يحتمل التأويل قطعنا بإفتراء ناقله أو سهوه أو غلظه ، وإن كان ظاهراً فظاهره غير مراد ، وإن كان متواتراً فلا يتصور أن يكون نصاً لا يحتمل التأويل ، بل لا بد وأن يكون ظاهراً ، وحينئذ نقول : الاحتمال الذي ينفيه العقل ليس مراداً منه ، ثم إن بقي بعد انتفائه احتمال واحد تعين أنه المراد بحكم الحال ، وإن بقي احتمالان فصاعداً فلا يخلو إما أن يدل قاطع على واحد منهما ، أولاً ، فإن دلَّ حُجِل عليه ، وإن لم يدلَّ قاطع على التعيين فهل يعين بالنظر والاجتهاد دفعا للخطب عن العقائد ، أولاً خشية الإلحاد في الأسماء والصفات؟ الأول مذهب الخلف ، والثاني مذهب السلف ، وسيأتى أمثلة للتنزيل عليهما ، وأما الأجوبة التفصيلية فقد أجب عن آية الاستواء بأننا نؤمن بأنه تعالى استوى على العرش (مع الحكم بأنه ليس كاستواء الأجسام على الأجسام من التمكن والمماسه والمحاذاة) لها ، لقيام البراهين القطعية على استحالة ذلك في حقه تعالى (بل) نؤمن بأن الاستواء ثابت له تعالى (بمعنى يليق به هو سبحانه أعلم به) كما جرى عليه السلف رضوان الله تعالى عليهم في المشابهة من التنزيه عما لا يليق بجلال الله تعالى مع تفويض علم معناه إليه سبحانه (وحاصله) أي حاصل ما سبق (وجوبُ الإيذان بأنه) تعالى (استوى على العرش مع نفي التشبيه ، فأما كون المراد أنه) أي الاستواء (استيلاؤه على العرش) كما جرى عليه بعض الخلف واقصر عليه حجة الإسلام في هذا الأصل (فأمرُ جائزُ الإرادة) يجوز أن يكون مراد الآية ، ولا يتعين كونه المراد ، خلافاً لما دل عليه كلام حجة الإسلام من تعيينه (إذاً لا دليل على إرادته عينا ، فالواجب عينا ما ذكرنا) من الإيذان به مع نفي التشبيه (وإذا خيف على العامة) لقصور أفهامهم (عدم فهم الاستواء إذا لم يكن

(قوله وإذا خيف على العامة عدم فهم الاستواء إلخ) هذا لا يفيد تردد المشايخ ، وهو أن للسلف في المشابهة طريقتين : التسليم ، والتأويل ، فاللائق بالعوام سلوك طريق التسليم ، واللائق بأهل النظر طريق التأويل لدفع تمسكات المبتدعة حيث ذهبوا إلى ما لا يقال على الله تعالى ، فقال : التسليم أسلم للعوام التي لا تحتمل عقولهم دقائق الكلام ، حتى لو سألوا عن هذه الآيات والأخبار المشابهة وتكلفوا في طلب تأويلها زجروا عنها ، والتأويل لأهل العلم أحكم والإحكام اعتقاد أن يذهب إلى ما لا يليق على الله تعالى كما فيما نحن فيه ، فقال ربيعة بن أبي عبد الرحمن لمن سأل عن قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فقال : السؤال عن هذا بدعة ، وما أراك إلا رجل سوء ، ولما قالت الكرامية إن الله تعالى في جهة الفوق من غير استقرار على العرش وقالت المشبهة والمجسمة بالاستقرار على العرش ، وتعلقوا بقوله تعالى الرحمن على العرش استوى أجاب أهل الحق بأن الاستواء مشترك بين معان ، والعرش مشترك أيضاً بين السرير والملك قال القائل (إذا ما بنو مروان زالت

بمعنى الاستيلاء إلا باتصال ونحوه من لوازم الجسمية) كالمحاذاة (وأن لا ينفوه) أى لا ينفوا ما ذكر من لوازم الجسمية (فلا بأس بصرف فهمهم إلى الاستيلاء) صيانة لهم عن المحذور ، بأن يذكر لهم أن الاستواء بمعنى الاستيلاء (فإنه قد ثبت إطلاقه وإرادته لغة في قوله) أى الشاعر (قد استوى يشرُّ على العراق) من غير سيف ودمٍ مهراق (وقوله:

فلما علونا واستوينا عليهم جعلناهم مرعى لنسر وطائر

(و جارٍ (على نحو ما ذكرنا) في الاستواء على العرش (كلُّ ما ورد) أى كل لفظ ورد في الكتاب والسنة (مما ظاهره الجسمية في الشاهد) أى الحاضر الذى ندرکه يجب الإيـان به (كالإصبع ، والقدم ، واليد) في نحو قوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠] ، ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيْ﴾ [ص: ٧٥] وقوله صلى الله عليه وسلم «إن الله يبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار ، ويبسط يده بالنهار ليتوب مسيء الليل ، حتى تطلع الشمس من مغربها» وقوله صلى الله عليه وسلم «إن قلوب بنى آدم كلها بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كقلب واحد يصفه كيف شاء» رواهما مسلم ، وقوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح الطويل «يقال لجهنم هل امتلأت فتقول هل من مزيد ، حتى يضع رب العزة فيها قدمه فينزوى بعضها إلى بعض وتقول قط قط بعزتك» ومثل هذه الألفاظ العينُ في قوله تعالى ﴿وَلَتُصَنَعَنَّ عَلَىٰ عَيْنِي﴾ [طه: ٣٩] وقوله تعالى: ﴿فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [الطور: ٤٨] وقوله تعالى ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤] فالجار والمجرور وهو قوله على نحو خبر مقدم متعلق بمحذوف تقديره جارٍ كما ذكرنا ، وقوله كل مبتدأ مؤخر ، وتقديم الخبر للحصر أى على نحو ما ذكرنا لا على غيره ، وقوله يجب الإيـان به استئناف لبيان ذلك النحو الذى تجرى عليه الألفاظ المذكورة ، كأنه قيل : ما النحو الذى تجرى عليه الألفاظ المذكورة ؟ فأجيب بأنه نحو وجوب الإيـان بها ، وهو كون الإيـان مصحوبًا بالتنزيه عما لا يليق دون تأويل إلا عند الحاجة إليه لفهم العامة ، كما يوضح ذلك قوله (فإن اليد وكذا الإصبع وغيره) كالنزول ، يقال

عروشهم) ومع الاشتراك لا يكون حجة ، والمعنى الأليق الاستيلاء فيحمل عليه من غير قطع بأنه المراد ، وتم المراد ، والله أعلم .

(قوله وغيره صفة له لا بمعنى الجارحة) قلت : غيره وغير ما تقدمه في القرآن الوجه والعين والجنب والساق ، وفي الحديث «خلق الله آدم على صورة الرحمن» رواه ابن عمر ، وفي حديث أبى هريرة بلفظ آخر ، وحديث «ينزل ربنا إلى سماء الدنيا كل ليلة» وقوله «عسى أن يبعثك ربك مقاما محمودا» قال : يجلسه معه على العرش» رواه مجاهد وغيره ، وهذه فيها ما تقدم من التسليم والتأويل ، والله تعالى أعلم .

في كل منها: (صفة له تعالى لا بمعنى الجارحة ، بل على وجه يليق به ، وهو سبحانه أعلم به ، وقد تؤول اليد والإصبع) في بعض المواضع عند الحاجة (بالقدرة والقهر) كقوله تعالى ﴿ فَسُبْحٰنَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ [يس: ٨٣] أى : هو قادر على كل شيء ، وكل شيء تحت قهره ، ويؤول الحديثان السابقان في اليد وفي الإصبع : بأنهما من باب التمثيل المذكور في علم البيان ، فيؤول الأول بأنه تعالى يقبل التوبة بالليل والنهار إلى طلوع الشمس من مغربها ، فلا يرد تائباً ، كما يبسط الواحد من عباده يده للعطاء- أى لأخذه- فلا يرد معطياً ، ويؤول الثاني بأن قلوب العباد كلها بالنسبة إلى قدرته تعالى شيء يسير ، يصرفه كيف يشاء ، كما يقبل الواحد من عباده الشيء اليسير بين أصبعين من أصابعه ، ويؤول القدم بمعنى المتقدم : أى خلق يقدمون للنار يخلقهم الله تعالى في الآخرة لذلك ، وتؤول العين بالبصر ، والنزول بنزول أمره تعالى ، وغيره مما بسطه في الاقتصاد (واليمين في قوله **بِيَدِهِ** «الحجر» أى الأسود (يمين الله في الأرض) على التشريف والإكرام) والمعنى أنه وضع في الأرض للتقيل والاستلام تشريعاً له كما شرفت اليمين وأكرمت بوضعها للتقيل ، دون اليسار في العادة ، فاستعير لفظ اليمين للحجر لذلك ، أو لأن مَنْ قَبَلَهُ أو استلمه فقد فعل ما يقتضى الإقبال عليه والرضا عنه ، وهما لازمان عادة لتقيل اليمين ، والحاصل أن لفظ اليمين استعير للحجر للمعنيين أو لأحدهما ، ثم أضيف إضافة تشريف وإكرام . وهذا الحديث أخرجه أبو عبيد القاسم بن سلام بلفظه ، وروى ابن ماجه نحوه من معناه من حديث أبي هريرة مرفوعاً ولفظه «من فاوض الحجر الأسود فإنها يفاوض يد الرحمن» وهذا التأويل لهذه الألفاظ (لما ذكرنا من صرف فهم العامة عن الجسمية ، وهو ممكن أن يرد ، ولا يجزم بإرادته خصوصاً على قول أصحابنا) يعنى الماتريدي (أنها) أى الألفاظ المذكورة (من التشابهات ، وحكم المشابهة انقطاع رجاء معرفة المراد منه في هذه الدار) دار التكليف (وإلا) أى وإن لا يكن ذلك بأن كان معرفته في هذه الدار مرجوة (لكان قد علم) لمن حصلت له من العباد ، وذلك ينافي القول بأن الوقف في الآية على قوله «إلا الله» وهو قول الجمهور .

واعلم أن كلام إمام الحرمين في «الإرشاد» يميل إلى طريق التأويل ، ولكنه في الرسالة النظامية اختار طريق التفويض ، حيث قال : والذي نرتضيه رأياً ، وندين الله به عقداً ، اتباع سلف الأمة ، فإنهم درجوا على ترك التعرض لمعانيها ، وكأنه رجع إلى اختيار التفويض لتأخر الرسالة ، ومال الشيخ عز الدين بن عبد السلام إلى التأويل ، فقال في

بعض فتاويه: طريقة التأويل بشرطها أقربها إلى الحق، ويعنى بشرطها أن يكون على مقتضى لسان العرب، وتوسّط، ابن دقيق العيد فقال: يُقْبَلُ التأويل إذا كان المعنى الذي أول به قريباً مفهوماً من تخاطب العرب، ويتوقف فيه إذا كان بعيداً، وجرى شيخنا المصنف على التوسط بين أن تدعو الحاجة إليه للخلل في فهم العوامّ وبين أن لاتدعو الحاجة لذلك.

الفصل التاسع

(أنه تعالى مرئى بالأبصار، في دار القرار^(١))، ووجهُ نَظْمِ المصنف تبعاً لحجة الإسلام هذا الأصل في سلك أصول الركن المعقود لمعرفة الذات أن نفي الجهة يُتَوَهَّمُ أنه مقتضى لانتفاء الرؤية، فاقضى المقام دفع هذا التوهم ببيان جواز الرؤية عقلاً ووقوعها سمعاً، فهو كالتمتة للكلام في نفي الجهة والمكان، والكلام في الرؤية في مقامات ثلاثة: الأول

الأصل التاسع أنه تعالى مرئى بالأبصار في دار القرار) قلت: خالف في هذا جمهور المعتزلة والخوارج والنجارية والزيدية من الروافض، وأكثر المعتزلة على أن الله تعالى يرى ذاته ويرى العالم، ولكن لا يرى، وطائفة منهم أنكرت أن يرى أو يرى.

(١) إنما ذكر المصنف هذا الأصل في الركن المتعلق بمعرفة الله تعالى لأمرين (الأول) أنه قصد أن يبين كيف يجمع بين إثبات الرؤية ونفي الجهة الذي أقام عليه البرهان قبل هذا الأصل (الثاني) أنه أراد أن يفهم أنه سبحانه وتعالى مرئى لوجوده ووجود ذاته كما هو مذهب أهل السنة؛ فليست الرؤية لفعله ولا لصفة من الصفات، والمراد بهذا أنه من حيث ذاته مستعد لأن تتعلق به الرؤية، وأنه لا مانع ولا يحيل في ذاته، وذلك من قبل أن كل ذات موجودة فواجب أن تكون مرئية، كما أنه واجب أن تكون معلومة، فإن امتنعت الرؤية فلامر آخر خارج عن الذات، وذلك مثل أن نقول: الماء الذي في هذا النهر يروى، والخمر التي في هذا الدن مسكرة، فإن من البدهي أنها يرويان ويسكران عند الشرب؛ وبعد فالكلام في الرؤية يتعلق بها من ناحيتين: (الأولى) جوازها عقلاً (والثانية) وقوعها: أما الأولى فدليلها يؤخذ مما أسلفنا من أن الرؤية تتوقف على مجرد الوجود الثابت قطعاً لله تعالى، وإنما أنكر المعتزلة الرؤية لأنهم ظنوا أننا نريد بها حالة تساوى الحالة التي يدركها الرائي عند النظر للأجسام والألوان، وهيئات! فإننا نعتزف باستحالة ذلك في حق الصانع تعالى وتقدس، وتفصيل ذلك في المطولات، ونحن لم نضع تعليقاتنا إلا على شرط الإيجاز وأما الناحية الثانية فلا سبيل إلى إدراكها إلا من الشرع، وقد دل الشرع على الوقوع، ونواحي إدراك ذلك منه كثيرة، حتى ليتمكن ادعاء الإجماع على الأولين في ابتهاهم إلى الله في طلب لذة النظر إلى وجهه الكريم. ومن أقوى ما يدل على الوقوع سؤال موسى عليه السلام في قوله (أرني انظر إليك) فإنه يستحيل أن يخفى على نبي من أنبيائه تعالى انتهى منصبه في النبوة إلى أن يكلمه الله شفاهاً أن يجهل من صفاته تعالى شيئاً ثم يدعي المعتزلة علمه، وهذا معلوم على الضرورة، فإن الجهل بكونه متمتع الرؤية عند الخصم يوجب الكفر أو الضلال، ثم إنه تعالى ليس في جهة وذلك شيء يعلمه موسى ويعتقده؛ فسؤاله الرؤية هذا دليل أن رؤية ما ليس في جهة ليست من المحال.

في تحقيق معناها تحريراً محلّ النزاع بيننا وبين المعتزلة، فنقول: إذا نظرنا إلى الشمس مثلا فرأيناها ثم أغمضنا العين فإننا نعلم الشمس عند التغميض علماً جلياً، لكن في الحالة الأولى أمر زائد، وكذا إذا علمنا شيئاً علماً تاماً جلياً ثم رأيناه فإننا ندرك بالبديهة تفرقة بين الحالتين، وهذا الإدراك المشتمل على الزيادة نسميه الرؤية، ولا يتعلق في الدنيا إلا بمقابلة لما هو في جهة ومكان، فهل يصح أن يقع بدون المقابلة والجهة والمكان ليصح تعلقه بذات الله تعالى مع التنزه عن الجهة والمكان؟. المقام الثاني في جوازها عقلاً، والثالث في وقوعها سمعاً، أما المقام الثاني فقال الأمدى: أجمع الأئمة من أصحابنا على أن رؤيته تعالى في الدنيا والآخرة جائزة عقلاً، واختلفوا في جوازها سمعاً في الدنيا، فأثبتته قوم، ونفاه آخرون، وهل يجوز أن يرى في المنام؟ فقيل: لا، وقيل: نعم، والحق أنه لا مانع من هذه الرؤيا، وإن لم تكن رؤيا حقيقة، ولا خلاف عندنا أنه تعالى يرى ذاته المقدسة، والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلاً لدى الحواس، واختلفوا في رؤيته لذاته. وأما المقام الثالث فقد أطبق أهل السنة على وقوع الرؤية في الآخرة، واختلفوا في وقوعها في الدنيا، ومقصود المصنف كحجة الإسلام في هذا المقام الاستدلال على وقوعها في الآخرة فقدم الاستدلال عليه بالنقل، ثم استدلاً بالنقل على الجواز، على أنه يلزم من ثبوت الوقوع في الآخرة بدليله ثبوت الجواز، ثم استدلاً بالعقل على الجواز (أما) الحكم بالوقوع في الآخرة (نقلاً) أى من جهة النقل فلقله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢] أى ذات نصره وهى تهلل الوجه وبهاؤه ﴿إِنَّ رَبَّهَا نَاطِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٣] تراه مستغرقة في مطالعة جماله، بحيث تغفل عما سواه، فتقديم المعمول على هذا للحصر ادعاء، ويصح كونه لمجرد الاهتمام ورعاية الفاصلة دون الحصر، ويكون المعنى مكرومة بالنظر إلى ربه (وقوله ﷺ) هل تضامون في رؤية القمر ليلة البدر ليس بينكم وبينه

(قوله وقوله) هل تضامون في رؤية القمر ليلة البدر ليس بينكم وبينه سبحانه؟ كذلك ترون ربكم) قلت: هذا في الصحيحين من حديث أبي هريرة وجريز، وقال في شرح العفاندي: وهو مشهور رواه أحد وعشرين من أكابر الصحابة، قلت: أخذ هذا من الكفاية، قال فيها: وذكر الشيخ أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذي رحمه الله في تصنيف له فقال: على صحة حديث الرؤية عدة من أصحاب رسول الله ﷺ كلهم أئمة منهم ابن مسعود وابن عمرو وابن عباس وصهيب وأنس وأبو موسى الأشعري وأبو هريرة وأبو سعيد الخدري وعمار بن ياسر وجابر بن عبد الله ومعاذ بن جبل وثوبان وعمارة بن ربيعة الثقفي وحذيفة وأبو بكر الصديق وزيد بن ثابت وجريز بن عبد الله البجلي وأبو أمامة الباهلي وبريدة الأسلمي وأبو برزة وعبد الله بن الحارث ابن جزء الزبيدي، رضوان الله عليهم أجمعين! فهم أحد وعشرون من مشاهير الصحابة وكبرائهم وعلماهم، نقلوه عن رسول الله ﷺ، واتفقوا على ثبوته، ولم يشتهر عن غيرهم خلاف ذلك، فكان إجماعاً، انتهى. قلت:

سحاب؟ كذلك ترون ربكم) والحديث في الصحيحين بألفاظ: منها عن أبي هريرة -!- إن الناس قالوا: «يارسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة» فقال رسول الله ﷺ: «هل تضارون في القمر ليلة البدر»؟ قالوا «لا يارسول الله» قال: «فهل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب»؟ قالوا «لا يارسول الله» قال: «فإنكم ترونه كذلك - الحديث» وقوله «تضارون» بضم التاء والراء مشددة من الضرار ومخففة من الضير، وتضامون بالميم مخففة بدل الراء كما أورده المصنف من الضيم وهو بمعنى الضير: أى هل يحصل لكم في ذلك ما تقصر معه الرؤية بحيث تشكون فيها؟ وأحاديث الرؤية متواترة معنى؛ فقد وردت بطرق كثيرة عن جمع كثير من الصحابة ذكرنا عدة منها في حواشى شرح العقائد، ولم يتعرض المصنف ولا أصله لوقوع الرؤية في الدنيا، والقائلون بوقوعها تمسكوا لوقوعها في الجملة برؤيته ﷺ ليلة المعراج كما ذهب إليه جمهور من تكلم في المسألة من الصحابة، وأما الجواز مطلقا، فقد استدل له المصنف كأصله نقلًا بقوله (ونفس) بالجر عطفًا على المجرور باللام أى ولِنَفْسِ (سؤال موسى عليه السلام الروية) فإنه يدل على جوازها (إذ لا يسأل نبي كريم من أولي العزم) من الرسل (الرب جل وعلا ما يستحيل عليه، أرأيت المعتزلي) إذا البصيرة (أعلم بالله سبحانه من نبيه موسى) عليه الصلاة والسلام (حيث علم) أى المعتزلي (ما يجب لله ويستحيل عليه ما لا يعلمه نبيه وكليمه ﷺ)، مع أن المقصود من بعثة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام الدعوة إلى العقائد الحقّة والأعمال الصالحة، وفي الإتيان بلفظ «نفس» تنصيص على أن الاستدلال بالآية من جهة سؤال الرؤية، وهو يشير إلى أن في الآية دلالة من جهة أخرى

حديث ابن مسعود رواه الطبراني، وحديث ابن عمر رواه الترمذي والدارقطني، وحديث ابن عباس رواه ابن خزيمة، وحديث صهيب في مسلم، وحديث أنس عند الحكيم الترمذي، وحديث أبي موسى الأشعري وأبي هريرة وأبي سعيد الخدري في الصحيحين، وحديث عمار بن ياسر في مسند أحمد، وحديث جابر بن عبد الله عند أحمد ومسلم، وحديث معاذ بن جبل عند أبي حاتم في تفسيره، وحديث ثوبان عند الحكيم الترمذي، وحديث عمارة بن روية عند ابن بطة في الإبانة، وكذا حديث حذيفة، وحديث أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه وعنهم وزيد بن ثابت في مسند أحمد، وحديث جرير في الصحيحين، وحديث أبي أمامة عند الحكيم الترمذي والدارقطني وحديث بريدة عن ابن خزيمة وحديث أبي برزة وعبد الله بن الحارث بن جزء عند الترمذي الحكيم، قلت: وقد زدت عليه حديث أبي رزين العقيلي عند أحمد وأبي داوود وابن ماجه، وحديث عمارة بن الصامت عند أحمد، وحديث كعب بن عجرة وفضالة بن عبيد عند ابن جرير الطبري، وحديث أبي ابن كعب عند الدارقطني، وحديث عبد الله بن عمرو عند ابن أبي حاتم في تفسيره، وحديث عائشة رضي الله عنها عند الحاكم، وحديث سوا صفوكم رواه البخاري ومسلم.

هي أنها تضمنت تعليق الرؤية باستقرار الجبل، وهو أمر ممكن، فالرؤية المعلقة به أمر ممكن، فيستدل بالآية من وجهين كما قرر في محله، وقد علمت بما قررناه إلى هنا جملة ما استدل به المصنف كأصله على الوقوع، وعلى الجواز نقلاً (وأما الاستدلال (عقلاً فلأنه) أبي النظر إلى الرب تعالى أمر قد دل العقل على جوازه؛ لأنه (غير مؤدّ إلى محال فوجب) هذه الدلالة (أن لا يعدل عن الظاهر) أى ظاهر لفظ النظر في قوله تعالى: ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٣] ولفظ الرؤية في الحديث (إذا العدول عنه) أى عن الظاهر إنما يجوز (عند عدم إمكانه) لامع إمكانه (وذلك) أى كونه غير مؤدّ إلى محال (أن الرؤية) أى لأن الرؤية (نوع كشف وعلم للمدرك) بصيغة اسم الفاعل (بالمرئي يخلق الله تعالى) أى يخلق هذا النوع من الكشف والعلم (عند مقابلة الحاسة له) أى للمرئي (بالعادة) أى بحسب ما جرت به عادته تعالى (فجاز) عقلاً (أن) يخرق هذه العادة بأن يخلق هذا القدر من العلم بعينه من غير أن ينقص منه قدر من الإدراك (خلقاً كائناً) (من غير مقابلة) بين الباصرة والمرئي (بجهة) أى في جهة (معها) أى مع تلك المقابلة (مسافة خاصة) بين الحاسة والمرئي الكائن في تلك الجهة (و) من غير (إحاطة بمجموع المرئي) وقد أشار المصنف بقوله «من غير أن ينقص منه قدر من الإدراك» إلى أن مسمى الرؤية هو الإدراك المشتمل على الزيادة على الإدراك الذي هو علم جلي كما قدمناه أول هذا الأصل؛ إذ هو العلم الذي لا ينقص منه قدر من الإدراك، وأشار بقوله «من غير مقابلة بجهة» إلى دفع قول المعتزلة كالحكماء: إن من شرائط الرؤية مقابلة المرئي للبصرة في جهة من الجهات، وبقوله «معها مسافة خاصة» إلى رد قولهم: إن من شرائط الرؤية عدم غاية البعد، بحيث ينقطع إدراك الباصرة، وعدم غاية القرب؛ فإن المبصر إذا التصق بسطح البصر بطل إدراكه بالكلية، ولذا لا يرى باطن الأجنان، وأشار بقوله «وإحاطة بمجموع المرئي» إلى نفي كون الرؤية تستلزم الإحاطة بالمرئي لتكون ممنعة في حقه تعالى؛ لأنه لا يحاط به. ﴿وَلَا يَحِطُّونَ بِهِ، عِلْمًا﴾ [طه: ١١٠]، والحاصل أنه يجوز عقلاً أن يخلق القدر المذكور من العلم في الحي على وفق مشيئته تعالى من غير مقابلة بجهة إلخ. وعبر بقوله «بمجموع» تنبيها على أنه إذا ثبت أن المجموع المركب من أجزاء متناهية يرى دون إحاطة، فالذات المنزهة عن التركب والتناهي والحد والجهة أولى بأن تنفك رؤيتها عن الإحاطة، وقد استدل المصنف لجواز الرؤية من غير مقابلة، ولجوازها من غير إحاطة، بوقوع أمور ثلاثة الأول والثالث منها لجوازها دون مقابلة، والثاني لجوازها

من غير إحاطة: فالأول ما تضمنه قوله (كما قد يخلقه) والجار والمجرور في موضوع الحال من المفعول وهو قوله «هذا القدر من العلم» أي جاز أن يخلقه دون أن ينقص منه قدر من الإدراك من غير مقابلة مشبهاً ما قد يخلقه تعالى لمن يشاء (من غير مقابلة لهذه الحاسة) أي للبصر (أصلاً كما) وقع لنبيه عليه الصلاة والسلام، فقد روى عنه عليه السلام أنه قال لهم: أي للصحابة المصلين معه (سُؤوا صفوفكم فإني أراكم من وراء ظهري) وهو في الصحيحين من حديث أنس بلفظ «أتموا صفوفكم، فإني أراكم من وراء ظهري» وللبخاري عن أنس: أقيمت الصلاة، فأقبل علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم بوجهه فقال: «أقيموا صفوفكم وتراصوا فإني أراكم من وراء ظهري» وللنسائي أنه صلى الله عليه وسلم كان يقول: «استووا استووا استووا، فوالذي نفسي بيده إنى لأراكم من خلفي كما أراكم من بين يدي» ففي إيراد بلفظ روى الدال على التمريض عند المحدثين مخالفة لقاعدتهم، والأمر الثاني ما تضمنه قوله (وكما أنا نرى السماء) أي ومشبها رؤيتنا السماء فإننا نراها (ولا نحيط بها) فالجار والمجرور في محل نصب حال ثانية بناء على تعدد الحال مع واو العطف، أو عطفاً على الحال، والأمر الثالث ما تضمنه قوله (وكما يرانا الله) أي وحال كون ذلك القدر من العلم المسمى بالرؤية مشبهاً في كونه دون مقابلة رؤية الله إياناً؛ فإنه تعالى يرانا من غير مقابلة في جهة باتفاقنا نحن وأنتم معشر المعتزلة (والرؤية نسبة خاصة بين طرفي راء ومرئي) أي بين راء ومرئي هما طرفاها: أي متعلقاها (أي فإن اقتضت أي فإن فرض أن تلك النسبة تقتضي (عقلاً) أي من جهة العقل، بأن يحكم العقل باقتضائها (كون أحدهما) أي أحد طرفيها (في جهة) باعتبار تعلقها، بأن يفرض أن تعلقها لا يصح عقلاً إلا كذلك (اقتضت كون) طرفها (الآخر كذلك) أي في جهة؛ لا شتراكها في التعلق (فإذا ثبت) بوفق الخصمين (عدم لزوم ذلك) أي أنه لا يلزم عقلاً توقف صحة التعلق على الكون في الجهة (في أحدهما) أي أحد طرفيها (لزم في) الطرف (الآخر مثله) لا شتراكها في التعلق، فكان الثابت عقلاً بوفقها نقیض مافرض؛ فثبت انتفاء ما يفرض (وإلاً) أي وإلا يكن ذلك، بأن يفرض اللزوم في أحد الطرفين وعدمه في الآخر (فتحكم) أي فهو تحكم (محض، و) يقال في الاستدلال على جواز الرؤية أيضاً: (كما جاز أن يُعلم) الباري (سبحانه من غير كيفية وصورة جاز أن يُرى كذلك) أي من غير كيفية وصورة (لما قلنا) أنفاً (إن الرؤية نوع علم خاص) يخلقه الله تعالى في الحي غير مشروط بمقابلة ولا غيرها مما ذكر، وقوله (وحصول المسافة

والمقابلة) إلى آخره ، جواب سؤالٍ تقريره إن الرؤية في الشاهد لا تنفك عن حصول المقابلة في الجهة، والمسافة بين الرائي والمرئي ، (و) حصول (الإحاطة) أى إحاطة الرائي ببعض المرئيات ،(و) حصول إدراك (الصورة) أى صورة المرئي ، فليكن في الغائب كذلك ؛ وإنه باطل ؛ لتنزه الباري تعالى عن ذلك ؛ فانفتت الرؤية في حقه لانتفاء لازمها ، وتقديرُ الجواب منعُ الملازمة ، وسنّده أن حصول المسافة والمقابلة والإحاطة والصورة (ثم) أى هناك ، يعنى في الرؤية في الشاهد (لاتفاق كون بعض المرئيات كذلك) أى يتصف بالمقابلة على المسافة المخصوصة وبالإحاطة به وبالصورة لكونه جسماً (لا لكونها) أى الأمور المذكورة (معلولا عقلياً لهذا النوع من العلم المسمى رؤية لثبوته) أى ذلك النوع المسمى رؤية (مع انتفاءها) أى مع انتفاء الأمور المذكورة (على ما بيناه) بالاستدلال السابق ، والمعلول لا يثبت مع انتفاء علته ، وإلا لم تكن علة له ، والله أعلم.

للأصل العاشر

(العلم بأنه تعالى واحد^(١) لا شريك له) اعلم أن المصنف ذكر أولاً أن الركن الأول ينحصر في عشرة أصول هي العلم بأمر عشرة ، ومقتضى التطبيق بين إجماله وتفصيله أن يصدر كل أصل منها بلفظ العلم كما صنع حجة الإسلام ، ولعل اقتصار المصنف على الترجمة بالعلم في الأصل الأول والأصل العاشر دون الثمانية التي بينهما إثارة للاختصار ، واعتقاداً على التصريح بذلك في محل الإجمال ، مع الإشعار أولاً وآخرًا بأن

(قوله على ما بيناه) في قوله «إني أراكم من وراء ظهري» وكما نرى السماء ولا نحيط بها ، ويرانا الله من غير مقابلة ، والله تعالى أعلم .

(الأصل العاشر العلم بأنه تعالى واحد لا شريك له)

(١) يطلق الواحد ويراد به أحد معنيين : أولها أنه الذى لا يقبل القسمة : أى لا كمية له ولا جزء ولا مقدار ، والله تعالى واحد بمعنى سلب الكمية المصححة للقسمة عنه ؛ فإنه غير قابل للانقسام ؛ إذ الانقسام إنما يكون لما له كمية ، والتقسيم تصرف في كمية بالتفريق والتصغير ، وما لا كمية له لا يتصور انقسامه ، وثاني المعنيين أن يراد منه الذى لا نظير له في رتبته ، وذلك كما تقول : الشمس واحدة ، والله تعالى واحد بهذا المعنى أيضاً ؛ فإنه لا نظير له ولا مثيل ، ونعنى بذلك أن جميع ما سواه فهو سبحانه خالقه لا غير ، فأما أنه لا ضد له فذلك ظاهر ؛ إذ الضد متى أطلق فهم منه الذى يتعاقب مع الشيء على محل واحد ؛ فإن الضدين لا يجتمعان في محل ألَبْتة والضدان أمران وجوديان لا بد لهما من محل ، فما لا محل له فلا ضد له ، والباري سبحانه لا محل له فلا ضد له .

المقصود العلم ، فإن قلت : لم أخرج المصنف كأصله التوحيد مع أنه المقصود الأهم الذي دعا إليه الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ؟ قلت : لما كان التوحيد هو اعتقاد الوحدانية في الذات والصفات والأفعال ، وكان ما تقدم من الوجود والقدم وسائر ما عقد له الأصول السابقة أوصافاً للباري سبحانه ، كلٌ منها من متعلقات التوحيد - اقتضى ذلك تقديمها ؛ ليعلم ما توحدت به ذاته تعالى عن سائر الذوات من الأزلية والأبدية ، والتعالى عن الجسمية ، والجوهرية ، والعرضية . فإن قلت : فلم لم يقدم التوحيد على الكلام في الاستواء والرؤية ؟ قلت : لأن في ذلك تنمة للكلام على نفى الجسمية ونحوها . واعلم أيضاً أن الوحدة تطلق بمعنى انتفاء قبول الانقسام ، وبمعنى انتفاء الشيئية ، والباري تعالى واحد بكل من المعنيين أيضاً : أما الأول فلتعاله عن الوصف بالكمية والتركب من الأجزاء والحد والمقدار ، وأما الثاني فحاصله انتفاء المشابهة له تعالى بوجه من الوجوه ، حتى يستحيل أن يوجد واجبان فأكثر ، وهذه الاستحالة هي التي عُقِدَ هذا الأصل لإثباتها بالدليل .

استدل لإثباتها (الإمام الحجة) أي حجة الإسلام الغزالي (بقول تعالى : ﴿ لَوْ

استدل الإمام الحجة بقوله تعالى ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ قال وبيانه لو أراد أحدهما أمراً فالثاني إن كان مضطراً إلى مساعدته كان هذا الثاني مهووراً عاجزاً ولم يكن لها قادراً ، وإن كان قادراً على مخالفته ومدافعته كان الثاني قوياً قاهرًا والأول ضعيفاً قاصراً ، فلم يكن لها قاهرًا . انتهى

(وهذا ابتداء) أي برهان مبتدأ (فليس بياناً للآية ، وإنما بياناً لزموم الفساد على تقدير التعدد) قلت : وتامه وانتفاء اللازم معلوم قطعاً ، فاللزم مثله ، ولم يقع ذلك للمصنف رحمه الله ، والبيان الذي أشار إليه هو أنه لو كان في السموات والأرض آله سوى الله تعالى لانفرد كل إله بمخلوقاته ، ولغالب بعضهم بعضاً ، ففسد نظام العوالم ، ولم يبق على طريقة واحدة ، لكن الشمس والقمر يجريان بحسبان واحد ، والجواري الكنس ، والبروج من الكواكب ، وسائر النجوم لم تحتل أحوالها فيما خلقت له . ولم تحتل مراكزها ومسلكها ، والسماء قائمة قياماً لا يختل ، والسحاب يجري بالماء لمنافع أهل الأرض ، في أوقات الحاجة إليه ، والحبوب والثمار تخرج على وتيرة واحدة ، والبشر كلهم ، وكل جنس من الحيوان على ما هم عليه من الصور المخصوصة بكل جنس ، وكان من المحال عقلا اتفاق الإلهين المشتركين على تدبير واحد ، لا يعارض بعضهم بعضاً ، فانتفاء لازم التعدد - وهو الفساد - معلوم قطعاً وقيناً ، فاللزم - وهو التعدد - منتف قطعاً وقيناً ، فهذه الأدلة عقلية محضة ، على وحدانية الباري تعالى (قوله فاما الملى) أي المنسوب إلى ملة الإسلام ، قال الشيخ ابن أبي شريف : وهل المراد بالملى من اتبع ملة نبي من الأنبياء وهو معناه المشهور ، أو المراد من اعتقد حقية ملة نبينا محمد ﷺ ؟ الملائم لكلام المصنف هو الثاني اهـ (قوله على التقدير) إذ هو قاطع بأن الله تعالى أخبر بوقوعه مع التعدد (وأما غيره) أي غير الملى (فيلزمه ذلك) أي القطع بلزوم الفساد (جبرا بمحاجة ثبوت الملة) أي محاجة إثبات ملتنا (ثم ذاك) أي بأن الله تعالى أخبر بوقوعه مع التعدد ، يشير إلى أن دليل التوحيد سمعي ، وسيدكر طريق العلم القطعي ، والله تعالى أعلم .

كَانَ فِيهِمَا إِلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴿ [الأنبياء: ٢٢] فقال : وبرهانه فساق الآية ، ثم قال : (وبيانه) أى بيان البرهان وهو الآية ، فمرجع الضمير فى عبارة الحجة البرهان وهو الآية ، وفى عبارة المصنف هو قوله تعالى إلخ ، وهو الآية ؛ فالمعنى فيها واحد ، والمراد على كل منهما بيان وجه دلالتها ، وهو أنه (لو كانا اثنتين) يعنى لو فرض وجود اثنتين كل منهما متصف بصفات الألوهية التى منها الإرادة وتمام القدرة ، (وأراد أحدهما أمراً ، فالثاني إن كان مضطراً إلى مساعدته كان هذا الثاني مقهوراً عاجزاً ، ولم يكن إلهًا قادرًا ، وإن كان الثاني قادرًا على مخالفته ومدافعته كان الثاني قويًا قاهرًا والأول ضعيفًا قاصرًا فلم يكن إلهًا قاهرًا ، انتهى) وفى نسخ الإحياء هنا قادرًا بدل قاهرًا (وهذا) الذى ذكره حجة الإسلام (ابتداء) لتقرير برهان التوحيد ، لا للزوم الفساد المذكور فى الآية (فليس بيانًا للآية ، وإنما بيانها بيان لزوم الفساد على تقدير التعدد) ولك أن تقول : بل ما ذكره الحجة بيان للآية ، وتقرير لدلالتها ببرهان التوحيد المعروف ببرهان التمانع ، بناء على ما فى الآية من الإشارة إليه كما سيأتى التنبيه عليه فى كلام العلامة البخاري ، وإن كان تقرير شرح العقائد لبرهان التمانع على وجه آخر فهو يرجع إليه ، وإنما يكون ابتداء التقرير بالنظر إلى عبارة الآية ، فإن معناها لزوم الفساد بتقدير التعدد ، وهانحن نقره ، فنقول: الكلام فى إثبات التوحيد بلزوم الفساد عند التعدد- كما نطقت به الآية- إما أن يكون مع الملى ، أو مع غيره ، وهل المراد بالملى من اتبع ملة نبي من الأنبياء ، وهو معناه المشهور ، أو المراد به من اعتقد حقيقة ملة نبينا محمد ﷺ ؟ الملائم لكلام المصنف رحمه الله هو الثانى (فأما الملى فيلزمه القطع بوقوع فساد هذا النظام على التقدير) المشار إليه فى الآية: أى تقدير تعدد الإله (إذ هو) يعنى الملى (قاطع بأن الله تعالى أخبر بوقوعه مع التعدد) وما أخبر تعالى بوقوعه فهو واقع لا محالة ؛ لاستحالة الخلف فى خبره تعالى (وأما غيره) أى غير الملى (فيلزمه ذلك أيضًا) أى يلزمه القطع بوقوع فساد هذا النظام بتقدير التعدد (جبرًا) أى من جهة الجبر أى القهر له (بمحااجة ثبوت الملة) أى كونها حقًا؛ فإن المعجزات الباهرة التى منها القرآن الكريم الباقى إعجازه على وجه الدهر أدلة قائمة على حقية الملة قاهرة للخصم لا يستطيع ردها (ثم ذاك) والإشارة إلى إخبار الله تعالى بوقوع الفساد بتقدير التعدد : أى بالمحااجة بمجموع أمرين : ثبوت الملة ، ثم إخبار الله تعالى بوقوع الفساد بتقدير التعدد الثابت بالملة ، وقوله (أو علمًا) عطف على قوله جبرًا (قوله أو علمًا) عطف على قوله جبرًا : أى يلزمه القطع عن علم توجيه العادة (قوله والعلوم العادية)

أى أو القطع بوقوع الفساد بتقدير التعدد لا من جهة الجبر ، بل من جهة علم (توجه العادة ، والعلوم العادية) يحصل بها القطع (كالعلم حال الغيبة عن جبل عهدناه حجراً أنه) أى بأنه (حَجَرُ الآن) أى حال غيبتنا عنه ، لم ينقلب ذهباً مثلاً ، فهى أعني العلوم المستندة إلى العادة (داخلة فى) مسمى (العلم المأخوذ فيه عدم احتمال النقيض) فقوله «والعلوم» مبتدأ خبره قوله «داخلة» (ولذا) أى ولدخول العلم العادى فى مسمى العلم (أجيب عن إيراد خروجه) عن تعريف العلم بأنه صفة توجب محلها تمييزاً لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك التمييز ، فإنه قد أورد على تعريفهم العلم بذلك أنه غير منعكس ؛ لأنه يخرج عنه العلوم العادية ، وهى المستندة إلى العادة كالعلم بحجرية الجبل فى المثال السابق (لاحتاله النقيض) لجواز خرق العادة (مع أنه) أى العلم العادى (علم) أى داخل فى مسمى العلم ومعدود من أقسامه ، وقوله (بأن الاحتمال) متعلق بقوله أجيب : أى أجيب عن الإيراد المذكور بأن احتمال النقيض (فيه) أى فى العلم العادى (بمعنى أنه لو قرَّض العقل خلافه لم يكن) ذلك الفرض (فرض محال) لأن تلك الأمور العادية ممكنة فى ذاتها ، والممكن لا يستلزم فى شيء من طرفيه محالاً (وذلك) الاحتمال بهذا المعنى (لا يوجب عدم الجزم المطابق) للواقع (بأن الواقع الآن خلاف ذلك الممكن فرضه) لأن الاحتمال المنافى لهذا الجزم هو أن يكون متعلق التمييز محتملاً لأن يحكم فيه المميز بنقيضه

مبتدأ خبره داخلة فى العلم الخ ، وهذا تقرير ينتهى إلى الجواب عن قول الشيخ سعد الدين الفتازانى فى شرح العقائد : واعلم أن قوله تعالى : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهَا إِلَهٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ حجة إقناعية ، والملازمة عادية ، على ما هو الأليق بالخطابيات ، فإن العادة جارية بوجود التنازع والتغالب عند تعدد الحاكم ، على ما أشير إليه بقوله تعالى : ﴿ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ ﴾ [المؤمنون : ٩١] وإلا فإن أريد الفساد بالفعل - أى خروجهما عن هذا النظام المشاهد - فمجرد التعدد لا يستلزمه ؛ لجواز الاتفاق على هذا النظام ، قلت : أورد الأشياخ أن الاتفاق ، إما ضرورى أو اختياري ، فإن كان ضرورياً ثبت عجزهما واضطرارهما فى الموافقة ، وإن كان اختياريًا يمكن تقدير الاختلاف بينهما ، فيتحقق الإلزام على ما قرره ، ولما رأى شيخنا رحمه الله أن حاصله أنه احتج على الإقناع والخطابة بأن الملازمة عادية ، والعاديات ليست علوماً لاحتمال النقيض - وهو جواز الاتفاق - فلا نفي القطع ، وإذ لم تفده فهى إقناعية ، فرد هذا بقوله : والعلوم العادية (كالعلم حال الغيبة عن جبل عهدناه حجراً أنه حجر الآن داخلة فى العلم المأخوذ فيه عدم احتمال النقيض ، ولذا) أى ولدخوله فى العلم الخ (أجيب عن إيراد خروجه) أى خروج العلم العادى (لاحتاله النقيض ، مع أنه علم ، بأن الاحتمال فيه بمعنى أنه لو فرض العقل خلافه لم يكن فرض محال ، وذلك لا يوجب عدم الجزم المطابق ، بأن الواقع الآن خلاف ذلك الممكن فرضه ؛ فأثبتوا فيه ثبوت الجزم ، والمطابقة والموجب أعنى العادة القاضية التى لم يوجد قط خرمها ، وذلك هو معنى العلم القطعى بأن الواقع كذا ، فيحصل لنا العلم القطعى بأن الواقع الفساد على تقدير تعدد الآلهة ؛ لأن العادة المسبكرة التى لم يعهد قط اختلافها فى ملكين مقتدرين فى مدينة واحدة ، عدم الإقامة على موافقة كل للآخر فى كل جليل وحقير ، بل تأبى نفس كل وتطلب الانفراد بالملكة والفهر ، فكيف بالإنهين ؟ والإله يوصف بأقصى غايات التكبر ،

في الحال كما في الظن أو في المآل كما في الجهل المركب والتقليد ، ومنشؤه ضعف ذلك التمييز : إما لعدم الجزم ، أو لعدم المطابقة ، أو لعدم استناده إلى موجب ، وهذا الاحتمال هو المراد في التعريف ، لا الاحتمال بالمعنى الأول (فأثبتوا فيه) أي في العلم العادي (ثبوت الجزم والمطابقة) للواقع (والموجب) و (أعنى) بالموجب (العادة القاضية التي لم يوجد قط خرمها) ، وهي أحد أقسام الموجب في قولهم في تعريف العلم إنه حكم الذهن الجازم المطابق للواقع لموجب ، إذ الموجب الذي يستند إليه الجزم ، إما حس ، أو عقل ، أو عادة ، (وذلك) أي ما ثبت فيه الجزم والمطابقة والموجب (هو معنى العلم القطعي بأن الواقع كذا ؛ فيحصل) أي فبسبب العادة التي لم يوجد قط خرمها يحصل (لنا العلم القطعي بأن الواقع الفساد على تقدير تعدد الآلهة ؛ لأن العادة المستمرة التي لم يعهد قط

كيف لا تطلب نفسه الانفراد بالملك، والعلو على الآخر كما أخبر سبحانه بقوله: ولعل بعضهم على بعض، هذا إذا توهم لا تكاد النفس تحظر نقيضه أفضلًا عن إخطار فرضه مع الجزم بأن الواقع هو الآخر وعلى هذا التقدير هو علم قطعي، وإنما غلط من قال غير هذا) يعني ومنهم سعد الدين (من قبل أنه إذا خطر النقيض - أعنى دوام اتفاقهما - لم يجده مستحيلًا في العقل ؛ وينسى أنه لم يؤخذ في مفهوم العلم القطعي استحالة النقيض، بل مجرد الجزم عن موجب أن الآخر هو الواقع ، وإن كان نقيضه لم يستحل) يعني كما قرره في حاشية العُضد . (والله سبحانه الموفق، وعن ظهور دخوله في العلم بما ذكرنا أن كفر بعض الناس) وهو الشيخ عبد اللطيف الكرمانى (القائل بأن الملازمة إقناعية أو ظنية ونحوه) وهو الشيخ سعد الدين التفتازانى كما قدمناه عنه في شرح العقائد، وقصته في ذلك أنه رأى في كتاب تبصرة الأدلة لسيف الحق أبي المعين النسفى رحمه الله تعالى قوله: فلما انتهت نوبة رياسة المعتزلة إلى أبى هاشم الجبائى ورأى تعذر إثبات الوجدانية بالدلائل العقلية على أصولهم الفاسدة وتحير سلفه في ذلك ، فزعم أن لا دلالة في العقل على وحدانية الصانع ، وإنما عرفنا أن الصانع واحد بدلالة السمع دون العقل ، ولو خلدنا وعقولنا لجوزنا أن يكون للعالم صانعان وأكثر ، واشتغل بالاعتراض على دلالة التمايز، إلى أن قال : قيل له أول ما يلزمك باعتراضك هذا تحطئة الله تعالى في تعليمه رسوله المبعوث لدعوة من اعتقد أن مع الله إلهًا آخر ودان بإثبات الشريك له دليل الوجدانية واستحالة ألوهية من سواه من الأصنام والأوثان، إذ ما علم من الدليل فاسد معترض لا دلالة فيه على ما استدل به عليه ، إذ هو دليل عقلى، ولا دلالة في العقل عليه، إلى أن قال : ومن جوز على الله تعالى هذا فقد نسبه إلى الجهل أو السفه، لأنه تعالى إن لم يعلم بفساد هذا الدليل فهو جاهل، وإن علم بفساده ومع ذلك علمه رسوله عليه الصلاة والسلام ليحتاج به من خالفه في التوحيد وتمسك بالشرك فهذا منه سفه، ومن وصف الله تعالى بالجهل والسفه كفر من ساعته، إلى أن قال : ولم يعدم من يتبعه على هذا الرأى البادى عواره، ثم قال : ويقال لهم : أليس أن الله تعالى قال: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ ، وقال : لذهب كل إله بها خلق؟ وما ذكره من الآيات التي مر ذكرها ولا شك أن علو البعض على البعض وفساد السهوات والأرض غير متصور مع الاتفاق في الإرادة، فلو كان الاختلاف فيها غير متصور لكان الله تعالى معلمًا رسوله عليه الصلاة والسلام أن يحاج المشركين بما لا يصلح أن يكون دليلًا، وكذا تبليغه إياه بحاجة الكفرة بالدليل العقلى مع أنه لا دلالة فيه على ذلك كان سفهيا جاهلا، ومن نسب الله تعالى إلى شيء من ذلك كان ممن لا يخفى علمه على أحد، وواجب على أقرب الناس إليه إيابة رأسه عن جسده، وقطع مادة شره عن

اختلاها في ملكين مقتدرين في مدينة واحدة عدم الإقامة على موافقة كل للآخر في كل جليل وحقير) من الأمور (بل تأبى نفس كل) منها دوام الموافقة ، (وتطلب الانفراد بالمملكة والقهر) للآخر ، (فكيف بالإلهين؟ والإله) أى والحال أن الإله (يوصف بأقصى غايات التكبر كيف لا تطلب نفسه الانفراد بالملك والعلو على الآخر ، كما أخبر الله سبحانه بقوله: ولعلّا بعضهم على بعض هذا) أمر (إذا تؤمل لا تكاد النفس تخطر) للمتأمل (نقيضه) أصلا (فضلا عن إخطار فرضه) أى فرض النقيض (مع الجزم بأن الواقع هو) الطرف (الآخر، وعلى هذا التقدير هو علم قطعى) لا تردد فيه بوجه (وإنما غلط من قال غير هذا) بأن قال: إن الآية حجة إقناعية (من قِبَل) أى من جهة (أنه إذا خَطَرَ) بباله (النقيض أعنى دوام اتفاقهما لم يجده مستحيلا في العقل لو ينسى) ما ذكرناه فيما مر آنفاً من (أنه لم يؤخذ في مفهوم العلم القطعى استحالة النقيض، بل) المأخوذ فيه (بمجرد الجزم) الكائن (عن موجب بأن) الطرف (الآخر) المقابل للنقيض (هو الواقع) وإن كان نقيضه لم يستحل وقوعه) وبهذا يظهر أن الآية حجة برهانية تحقيقية لا إقناعية (والله سبحانه الموفق) للصواب (وعن ظهور دخوله في العلم بما ذكرنا) أى بسبب ما قررناه آنفاً نَسَأُ (أن كَفَّرَ بعضُ الناس القائل بأن الملازمة إقناعية أو ظنية ونحوه) فإن بعض معاصري المولى سعد الدين وهو الشيخ عبد اللطيف الكرمانى قد صدر منه تشنيع بليغ على قوله في شرح العقائد: إن الآية حجة إقناعية، والملازمة عادية - أى لاعقلية - والمعتبر في البرهان الملازمة العقلية، واستند هذا المعاصر في تشييعه إلى أن

ضعفاء المسلمين ، ثم رأى في شرح العقائد أن الملازمة عادية والحجة إقناعية على ما هو الأليق بالخطايات ؛ لأن العادة جارية بوجود التنازع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما أشير إليه بقوله : ولعلّا بعضهم على بعض، وإلا فإن أريد الفساد بالفعل أى خروجها عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزمه، لجواز الاتفاق على هذا النظام، ورأى أنه يلزمه على هذا ما ألزم به أبا هاشم فكفره بذلك ؛ وكتب بذلك رسالة وأوقفنى عليها، فبلغ ذلك شيخنا علاء الدين البخارى، فكتب جوابا عن هذا، وصورته : تيمنا بذكر الأعلى، الإفاضة في الجواب على وجه يرشد للصواب يتوقف على ذكر ما أورده الإمام حجة الإسلام t ما حاصله أن الأدلة على وجود الصانع وتوحيده تجرى مجرى الأدوية التى يعالج بها مرض القلوب ؛ فالطبيب لم يكن حاذقا مستعملا للأدوية على قدر قوة الطبيعة وضعفها كان إفساده بالدواء أكثر من إصلاحه ، وحينئذ يجب أن لا يكون طريق الإرشاد للكلى على وتيرة واحدة ، فالؤمن المصدق ساعا أو تقليدا لا ينبغي أن تحرك عقيدته بتحريف الأدلة ، فإن النبى ﷺ لم يطالب العرب في مخاطبته إياهم بأكثر من التصديق ، ولم يفرق بين أن يكون بإيمان وعقد تقليدي أو ييقن برهاني، والجاحق الغليظ الضعيف العقل الجامد على التقليد المصر على الباطل لا تنفع معه الحجة والبرهان ، وإنما ينفع معه السيف والسنان، والمشركين الذين فيهم نوع ذكاء ولا تصل عقولهم إلى فهم البرهان العقلى المفيد للقطع واليقين ينبغي أن يتلطف في معالجتهم بما أمكن من الكلام المقنع المقبول عندهم بالأدلة اليقينية البرهانية

صاحب التبصرة كفر أبا هاشم بقُدْحِه في دلالة الآية، وما تقدم من كلام شيخنا المصنف يفيد منع كون الملازمة العادية غير معتبرة في البرهان، ودعوى اعتبارها، ووجهه أن المقصود من البرهان حصول العلم بالمدلول، والملازمة العادية تحصله.

واعلم أن العلامة المحقق الزاهد علاء الدين محمد بن محمد البخاري الحنفي تلميذ المولى سعد الدين - قدس الله تعالى سرهما! - قد أجاب عن الاعتراض والتكفير بما رأيت أن أسوقه بلفظه لاشتماله على فوائد . قال رحمه الله تعالى : الإفاضة في الجواب على وجه يرشد إلى الصواب يتوقف على ما أورده الإمام حجة الإسلام رحمه الله مما حاصله أن الأدلة على وجود الصانع وتوحيده تجرى مجرى الأدوية التي يعالج بها مرض القلب، والطبيب إن لم يكن حاذقاً مستعملاً للأدوية على قدر قوة الطبيعة وضعفها كان إفساده أكثر من إصلاحه، كذلك الإرشاد بالأدلة إلى الهداية إذا لم يكن على

لقصور عقولهم عن إدراكها، لأن الاهتداء بنور العقل المجرد عن الأمور العادية لا يخص الله تعالى به إلا الآحاد من عباده، والغالب على الخلق القصور والجهل، فهم بتصورهم لا يدركون براهين العقول كما لا يدرك نور الشمس أبصار الخفافيش، بل تضرهم الأدلة القطعية البرهانية كما تضر رياح الورد بالجعل، وفي مثل هذا قيل :

فمن منح الجهال علماً أضاعه ومن منع المستوجبين فقد ظلم

وأما الفطن الذي لا يقنعه الكلام الخطابي فتجب المحاجة معه بالدليل العقلي القطعي البرهاني إذا تمهد هذا فنقول : لا يخفى أن التكليف بالتصديق بوجود الصانع وتوحيده يشمل الكافة من العامة والخاصة، وأن النبي صلى الله عليه وسلم مأمور بالدعوة للناس أجمعين، وبالمحاجة مع المشركين الذين عامتهم عن إدراك الأدلة العقلية البرهانية قاصرين، ولا تجدى معهم الأدلة الخطابية المبنية على الأمور العادية والمقبولة التي ألفوها وحسبوا أنها قطعية، وأن القرآن العظيم يشتمل على الأدلة العقلية القطعية البرهانية التي لا يعقلها إلا العالمون، وقليل ما هم، بطريق الإشارة على ما بينه الإمام الرازي في عدة آيات من القرآن، وعلى الأدلة الخطابية النافعة مع العامة لوصول عقولهم إلى إدراكها بطريق العبارة تكميلاً للحجة على الخاصة والعامة، على ما يشير بذلك قوله تعالى : ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين، وقد اشتمل عليهما عبارة وإشارة قوله تعالى : لو كان فيهما آفة إلا الله لفسدتا، أما الدليل الخطابي عليه بطريق العبارة فهو لزوم فساد السموات والأرض بخروجهما عن النظام المحسوس عند تعدد الآلهة أو لا يخفى أن لزوم فسادهما إنما يكون على تقدير لزوم الاختلاف، ومن البين أن الاختلاف ليس بلازم قطعاً؛ لإمكان الاتفاق، فلزوم الفساد لزوم عادي . وقد أشار إليه الإمام الرازي حيث قال : أجرى الله تعالى الممكن مجرى الواقع بناء على الظاهر، ولا يخفى على ذوى العقول أن ما لا يكون في نفس الأمر لازماً قطعياً لا يصير بجعل الجاعل، وتسميته إياه برهانا دليلاً قطعياً برهانياً، زعماً بأن تسميته قطعياً وبرهاناً صلابة في الدين، ونصرة للإسلام والمسلمين، هيهات هيهات فإن ذلك يكون مدرجة لطن الطاعنين، ونصرة الدين لا تحتاج إلى ادعاء ما ليس بقطعي قطعياً؛ لاشتمال القرآن على الأدلة العقلية التي لا يعقلها إلا العالمون بطريق الإشارة النافعة للخاصة، وعلى الأدلة الخطابية للعامة بطريق العبارة . وأما البرهان العقلي القطعي المدلول عليه بطريق الإشارة فهو برهان التنازع بإجماع المتكلمين المستلزم لكون مقدور بين قادرين ولعجزهما أو لعجز أحدهما، على ما بين في علم الكلام، وكلاهما محالان عقلاً على ما بين فيه أيضاً، لا

قدر إدراك العقول كان الإفساد للعقائد بالأدلة أكثر من إصلاحها، وحينئذ يجب أن لا يكون طريق الإرشاد لكل واحد على وتيرة واحدة، فالمؤمن المصدق سماعاً أو تقليداً لا ينبغي أن تحرك عقيدته بتحريف الأدلة، فإن النبي ﷺ لم يطالب العرب في مخاطبته إياهم بأكثر من التصديق، ولم يفرق بين أن يكون ذلك بإيمان وعقد تقليدي أو بيقينى برهاني،

التناع الذى تدل عليه الآية بطريق العبارة، بل التناع قد يكون برهانياً وقد يكون خطائياً، ولا ينبغي أن يتوهم أن كل تمناع عند المتكلمين برهاني، وقطعية لزوم الفساد المدلول عليه بالإشارة لا ينافي خطائية لزوم الفساد المدلول عليه بالعبارة، لأن الفساد المدلول عليه بالإشارة هو كون مقدور بين قادرين فيه عجز الإلهين المقروضين أو عجز أحدهما، والفساد المدلول عليه بالعبارة هو خروج السموات والأرض عن النظام المحسوس، فأين أحدهما من الآخر؟ وحينئذ لا ينبغي أن يتوهم أنه يلزم من انتفاء جواز الاتفاق على تقدير الفساد المدلول عليه بطريق الإشارة بناء على أنه يستلزم امتناع تعدد الآهة عقلاً فيلزم من انتفاء جواز الاتفاق لأنه فرع إمكان التعدد انتفاء جواز الاتفاق على تقدير الفساد المدلول عليه بطريق العبارة؛ لعدم استلزامه امتناع التعدد عقلاً، وإنما يستلزمه عادة، والاستلزام العادي لا ينافي عدم الاستلزام العقلى، فليتأمل، وإذ قد علم اشتغال القرآن المجيد على الأدلة القطعية على التوحيد بطريق الإشارة وعلى الأدلة الخطابية عليه بطريق العبارة وأن قوله تعالى: ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن، أمر للنبي ﷺ بالاستدلال بكل منهما، على حسب درك عقول المخاطبين، على ما يفصح عن ذلك قوله ﷺ: نحن معشر الأنبياء أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم، فكيف يكون القول باشتغال القرآن الكريم على الدليل الخطابي النافع للعامة الكافي لإلزامهم وإفحامهم كاشتغال القرآن على البرهان القطعي النافع للخاصة كقرا في الدين وميلا إلى تصحيح مذهب الثنوية من المشركين؟ وكيف يكون تسمية الدليل الخطابي برهاناً يقينياً عقلياً نصره للدين؟ بل كيف يكون اعتقاد الخطابي برهاناً يقينياً مع أنه ليس كذلك في نفس الأمر علماً عند علماء الدين؟ إذ العلم عندهم هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع، وكيف يجوز تكفير الراسخ النحرير المبين لأدلة التوحيد المشتمل عليها القرآن المجيد على ما عليه في نفس الأمر من كونها برهانياً وخطائياً على ما هو الواجب نصحا في الدين وإرشادا لضعفاء المتعلمين؟ وكيف يكون قطع رأس مثل هذا العالم الراسخ الناصح المرشد للإسلام والمسلمين الحاسم لدرجة طعن الطاعنين قطعاً لمادة الشر عن ضعفاء المسلمين؟ بل يجب الدعاء بدوام بقاء أمثاله لإرشاد العالمين، وأنا لا أتعجب من صدور أمثال هذه الكلمات من بعض السلف من الفقهاء الذين مبلغهم من العلم في أصول الدين أن الدليل على التوحيد في القرآن المجيد ليس إلا التناع المدلول عليه بطريق العبارة، وأن الحاجة مع المشركين الذين تضر الأدلة العقلية البرهانية عقولهم الضعيفة البليدة ضرر رياح الورد بالجعل لا يجوز إلا بالدليل العقلى البرهانى، وأن القول بكون الدليل خطائياً إبطال لكونه دليلاً، وحاجة النبي ﷺ به مع الكفار المشركين الأغبياء احتجاج بها يصلح دليلاً، إنها العجب من صدورهما من صاحب التبصرة مع جلالة قدره في علم الأصول وكمال إخطاره بالأدلة البرهانية والخطابية على التوحيد المشتمل على جميعها تنزيل رب العالمين ومعرفة باختلاف أصناف الأدلة ومنافعها، وتفاوت درجاتها ومواقعها، وبأن النبي المبعوث رحمة للعالمين مأمور بالاستدلال والحاجة بكل منها بحسب إدراك عقول المخاطبين، عصمنا الله وإياكم عن الطعن في الراسخين من علماء الدين اهد، قلت: لإمكان الاتفاق قدمت عن الأشياخ ما فيه، ومدار هذا التقرير على أن الآية عبارة وإشارة إلى برهان التناع، وهذا أخذه من قول الشيخ سعد الدين: برهان التناع المشار إليه بقوله تعالى: لو كان فيها آهة إلا الله لفسدنا، ولا نعلم كيف تشير الآية إلى ذلك، لا من حيث اللغة ولا من حيث اصطلاح أحد من الناس،

والجافى الغليظ الضعيف العقل الجامد على التقليد المصّر على الباطل لا ينفع معه الحجة والبرهان، وإنما ينفع معه السيف والسنان، والشاكون الذين فيهم نوع ذكاء ولا تصل عقولهم إلى فهم البرهان العقلي المفيد للقطع واليقين ينبغي أن يتلطف في معالجتهم بما أمكن من الكلام المنع المقبول عندهم، لا بالأدلة اليقينية البرهانية؛ لقصور عقولهم عن إدراكها؛ لأن الاهتداء بنور العقل المجرد عن الأمور العادية لا يخص الله تعالى به إلا الآحاد من عباده، والغالب على الخلق القصور والجهل؛ فهم لقصورهم لا يدركون براهين العقول، كما لا يدرك نور الشمس أبصار الخفافيش، بل تضرهم الأدلة القطعية البرهانية كما تضر رياح الورد بالجعل، وفي مثل هذا قيل:

فمن منَعَ الجهال علماً أضاعه ومن منع المستوجين فقد ظلم

وأما القطن الذي لا يقنعه الكلام الخطابي فتجب المحاجة معه بالدليل القطعي البرهاني.

إذا تمهد هذا فنقول: لا يخفى أن التكليف بالتصديق بوجود الصانع وتوحيده يشمل الكافة من العامة والخاصة، وأن النبي ﷺ مأمور بالدعوة للناس أجمعين، وبالمحاجة مع المشركين الذين عامتهم عن إدراك الأدلة القطعية البرهانية قاصرون، ولا يُجدي معهم إلا الأدلة الخطائية المبنية على الأمور العادية والمقبولة التي ألفوها، وحسبوا أنها قطعية، وأن

وقد سمعت شيخنا العلامة شمس الدين البساطي يقول منكتا عليه عند قراءة هذا عليه: إن الآية حجة بالنسبة إلى من أنزلت إليهم، وكأنه يريد أن من اليقين عندهم أن من شأن الإله الحق أن يكون قاهراً لما سواه، فلو كان فيها قاهرون لبعضهم بعضاً لفسدت السموات والأرض، لكنها لم يفسدا، فلم يكن فيهما إلهة إلا الله. واعلم أنه ليس في هذه العبارة التي نمقها والمقدمات التي حققها ما يدفع الذي ذكره أبو المعين، على ما لا يخفى على العالمين، بل فيه لو وقع مدرجة لرد القاصرين وطعن الطاعنين، لأن ضعف العقل القاصر الفهم إذا مرناه على الإقناع فإذا لقي الذكي أورد عليه ما فيه من الشبهة فربما ارتد بذلك، وصار وسيلة للطعن، لكنه لم يقع لأنه خلاف ما أمر به في الآية التي ذكرها، وهي قوله تعالى (ادع إلى سبيل ربك) قال في الكشاف: سبيل ربك الإسلام (بالحكمة) بالمقالة المحكمة الصحيحة، وهي الدليل الموضح للحق المزيل للشبهة (والموعظة الحسنة) وهي التي لا يخفى عليهم أنك مناصحهم بها، وتقصد ما تنفعهم فيها، ويجوز أن يريد القرآن أي ادعهم بالكتاب الذي هو حكمة وموعظة حسنة (وجادلهم بالتى هي أحسن) بالطريق التي هي أحسن طرق المجادلة، من الرفق واللين من غير فظاظة ولا عنف، ولا تخف إن ربك أعلم بهم، فمن فيه خير كفاء الوعظ القليل والنصيحة اليسيرة، ومن لا خير فيه عجزت فيه الخيل، فكأنك تضرب منه في حديد بارد، وسيرة الرسول صلى الله عليه وسلم محفوفة بنقل الثقات، ليست فيها ما أشار إليه المصنف، ثم تقسيم المحاجة مع من ذكر يقتضي أنه اجتمع المسألة والقتال في زمن واحد، وهذا باطل، وبعد أن أذن الله تعالى لنبية ﷺ في القتال لم تبق إلا الدعوة للإسلام أو أداء الجزية أو القتال، ليس في الشرع غير هذا، والله تعالى أعلم.

القرآن العظيم مشتمل على الأدلة العقلية القطعية البرهانية التي لا يعقلها إلا العالمون، وقليل ما هم، بطريق الإشارة على ما بينه الإمام الرازي في عدة آيات من القرآن، وعلى الأدلة الخطابية النافعة مع العامة لوصول عقولهم إلى إدراكها بطريق العبارة تكميلاً للحجة البرهانية على الخاصة والعامة، على ما يشير بذلك قوله تعالى ﴿ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ﴾ [الأنعام: ٥٩] وقد اشتمل عليها عبارة وإشارة قوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَاءُ اللَّهِ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [الأنبياء: ٢٢]، أما الدليل الخطابي المدلول عليه بطريق العبارة فهو لزوم فساد السموات والأرض بخروجها عن النظام المحسوس عند تعدد الآلهة، ولا يخفى أن لزوم فسادهما إنما يكون على تقدير لزوم الاختلاف، ومن البين أن الاختلاف ليس بلازم قطعاً؛ لإمكان الاتفاق؛ فلزوم الفساد لزوم عادي، وقد أشار إليه الإمام الرازي حيث قال: أجرى الله تعالى الممكن مجرى الواقع بناء على الظاهر، ولا يخفى على ذوى العقول السليمة أن ما لا يكون في نفس الأمر لازماً وقطعياً لا يصير بجعل الجاعل، وتسميته إياه برهاناً دليلاً قطعياً زعماً أن تسميته قطعياً وبرهاناً صلابة في الدين، ونصرة للإسلام والمسلمين، هيئات هيئات فإن ذلك مدرجة لطعن الطاعنين، ونصرة الدين لا تحتاج إلى ادعاء ما ليس بقطعي قطعياً؛ لاشتمال القرآن على الأدلة القطعية العقلية التي لا يعقلها إلا العالمون بطريق الإشارة النافعة للخاصة، وعلى الأدلة الخطابية النافعة للعامة بطريق العبارة، وأما البرهان العقلي القطعي المدلول عليه بطريق الإشارة فهو برهان التنازع القطعي بإجماع المتكلمين المستلزم لكون مقدور بين قادرين، ولعجزهما أو عجز أحدهما، على ما بين في علم الكلام، وكلاهما محالان عقلاً على ما بين فيه أيضاً، لا التنازع الذي تدل عليه الآية بطريق العبارة، بل التنازع قد يكون برهانياً، وقد يكون خطائياً، ولا ينبغي أن يتوهم أن كل تنازع عند المتكلمين برهان، وقطعية لزوم الفساد المدلول عليه بالإشارة لا ينافي خطابية لزوم الفساد المدلول عليه بالعبارة؛ لأن الفساد المدلول عليه بالإشارة هو كون مقدور بين قادرين وعجز الإلهين المفروضين أو عجز أحدهما، والفساد المدلول عليه بالعبارة هو خروج السموات والأرض عن النظام المحسوس، فأين أحدهما من الآخر؟ وحينئذ لا ينبغي أن يتوهم أنه يلزم من انتفاء جواز الاتفاق على تقدير الفساد المدلول عليه بطريق الإشارة بناء على أنه يستلزم امتناع تعدد الآلهة عقلاً؛ فيلزم من انتفاء جواز الاتفاق لأنه فرع إمكان التعدد انتفاء جواز الاتفاق على تقدير الفساد المدلول عليه بطريق العبارة لعدم استلزامه امتناع التعدد عقلاً، وإنما يستلزمه عادة، والاستلزام العادي لا ينافي عدم الاستلزام

العقلي، فليتأمل، ثم ذكر بقية الجواب وضمنه التعجب من تكفير صاحب التبصرة لمن قال: إن دلالة الآية ظنية، ونحو ذلك، ولا يخفى بعد معرفة ما قررناه من كلام شيخنا وجه رد قول هذا المجيب إن الآية دليل خطابي: أي ظني.

واعلم أنه قد وقع للمولى سعد الدين أو آخر شرح العقائد ما ينافي بظاهره كلامه في أوائله، ويوافق كلام شيخنا؛ فإنه قال في الكلام على المعجزة ما نصه: وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جري العادة بأن الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقب ظهور المعجزة، إلى آخر كلامه، وهو مبسوط واضح، والله تعالى ولي الهداية والتوفيق.

الرُّكْنُ الثَّانِي

(العلم بصفات الله تعالى، ومدارُه على عشرة أصول حاصل ستة منها العلمُ بأنه تعالى قادر، عالم، حي، مريد) وهذه الأصول الستة هي في ترتيب حجة الإسلام الأربعة الأولى والثامن والتاسع؛ فإنه عقد الأصل الأول للعلم بأنه تعالى قادر، والثاني للعلم بأنه تعالى عالم، والثالث للعلم بكونه تعالى حيًا، والرابع للعلم بكونه تعالى مريدًا، وعقد الأصل الثامن لبيان أن علمه تعالى قديم، والتاسع لبيان أن إرادته تعالى قديمة، وقد قرر المصنف ما تضمنه الأصلان الأولان بقوله: (لما ثبت وحدانيته في الألوهية) تعالى

(الركن الثاني العلم بصفات الله، ومداره على عشرة أصول حاصل ستة منها العلم بأنه تعالى قادر عالم حي مريد، لما ثبت وحدانيته في الألوهية ثبت استناد كل الحوادث إليه، وهو مشاهد منها كمال الإحسان، ويستلزم ذلك قدرته) قلت: ههنا مقامان، الأول: أن الله تعالى قادر على جميع المقدورات، الثاني: أن جميع الحوادث واقعة بقدرته الله تعالى، وخالفهم في الأول والثاني جميع الفلاسفة والثوية، فقالت الفلاسفة: إنه لا يقدر على أكثر من واحد، وقال النظام إنه لا يقدر على خلق الجهل والقيح، وقال الثلجي: إنه لا يقدر على مثل مقدور العبد، وقال عامة المعتزلة: إنه لا يقدر على نفس مقدور العبد، أما المقام الأول فلأن جميع المقدورات متساوية في المقدورية لأن المصحح للمقدورية الإمكان، إذ لو رفعناه لبقى إما الوجوب أو الامتناع، وهما يمتنعان من المقدورية، والإمكان مفهوم مشترك بين جميع الممكنات، فما لأجله صح في البعض أن يكون مقدورًا لله تعالى فإنه في جميع الممكنات. وعند الاستواء في المقضى يجب الاستواء في الأثر، فوجب استواء جميع الممكنات في المقدورية والمقتضى لكونه تعالى قادرًا ذاته. ونسبة ذاته إلى كل المقدورات في اقتضاء القادرية واحدة لأنها تقتضيها مطلقًا، فوجب كونه تعالى قادرًا على كل الممكنات، ولأن المقدورات لما تساوت في المقدورية واقتضت ذاته تعالى القادرية فلو اختلفت قدرته ببعض لافتقرت إلى مخصص فيكون تعالى في كماله مفتقرًا إلى الغير ناقصًا بذاته، تعالى الله عنه، وأما المقام الثاني فهو ما في الكتاب كما قدمنا، والله أعلم.

وتقدس (ثبت استناد كل الحوادث إليه)، تعالى، والألوهية: الاتصاف بالصفات التي لأجلها استحق أن يكون معبوداً، وهي صفاته التي توحد بها سبحانه فلا شريك له في شيء منها، وتسمى خواص الألوهية، ومنها الإيجاد من العدم وتدبير العالم والغنى المطلق عن الموجب والموجد في الذات وفي كل من الصفات؛ فثبت افتقار الحوادث في وجودها إليه، فكل حادث من السموات وحركاتها بكواكبها الثابتة وحركات كواكبها السيارة على النظام الذي لا اختلال فيه والأرضين وما عليها من نبات وحيوان وجماد وما بينها من السحاب المسخر ونحوه، كل ذلك مستند في وجوده إلى البارئ سبحانه (وهو) أي الشأن أن هذه الحوادث (مشاهد) لنا (منها كمال الإحسان) في إيجادها: من إتقان صنعتها، وترتيب خلقها، وما هُديت إليه الحيوانات من مصالحها وأعطيت من الآلات لها على مقتضى الحكمة البالغة البارعة التي يطلع على طرف منها علم التشريح ومنافع خلقه الإنسان وأعضائه، وقد كسرت على ذلك مجلدات (ويستلزم ذلك) أي استناد وجودها إليه تعالى وكمال الإحسان في إيجادها (قدرته تعالى^(١)) أي ثبوت صفة القدرة له، وهي صفة تؤثر على وفق الإرادة (و) يستلزم أيضاً (علمه) تعالى (بما يفعله ويؤجده) والعلم بهذا الاستلزام فيهما ضروري، ولكن ينبه عليه بأن من رأى خطأ

(١) اعلم أنا ندعي أن محدث العالم قادر، ونعني بالقدرة الصفة التي يتيها بها الفعل للفاعل وبها يقع الفعل، ونستدل على هذه الدعوى بأن العالم فعل محكم الصنعة مرتب متقن منتظم مشتمل على أنواع من العجائب والآيات، وكل فعل محكم فهو صادر عن فاعل قادر، فأما أن العالم كذلك فهو أمر بيته الحس وتوكله المشاهدة، فإن من نظري في أعضاء نفسه الظاهرة والباطنة ظهر له من عجائب الإتيان ما يطول شرحه ولا يمكن حصره. وأما أن الفعل المحكم يستدعي قدرة الصانع فإن ضرورة العقل تجزم به؛ إذ العاقل يصدق هذا من غير أن يفتقر إلى دليل ولا يقدر على جحده وإنكاره، ومع هذا فإننا نقول: إن هذا الفعل المحكم إما أن يصدر عن فاعله لمجرد ذاته وإما أن يصدر عنه لأمر زائد على الذات، وصدور العالم عن صانعه لذاته باطل؛ إذ لو كان كذلك لكان قديماً مع الذات الثابت قدمها، وقد قام البرهان على بطلان كون العالم قديماً. فما يؤدي إليه وهو أن يكون صدوره عن صانعه لذاته باطل، فثبت أنه صادر عنه لزائد على ذاته، وهذا الزائد الذي به يتيها الفعل المحكم هو الذي نسميه قدرة.

وأعلم أن لهذه القدرة أحكاماً (منها) أنها تتعلق بجميع الممكنات، وليس يخفى أن الممكنات لا تنتهي، بمعنى أن خلق الحوادث بعد الحوادث يستحيل أن ينتهي إلى حد لا يتصور العقل حدوث حادث بعده، فإمكان الإحداث مستمر أبداً والقدرة تتسع لجميع ذلك، فتكون المقدورات غير متناهية. وبيان هذا أنه قد ثبت أن صانع العالم واحد، فإما أن يكون له بإزاء كل مقدور قدرة فثبت قدرة لا نهاية لها لعدم تنامي المقدورات، وذلك باطل، وإما أن تكون القدرة واحدة فيكون تعلقها - مع اتحادها - بما تتعلق به من الجواهر والأعراض - مع اختلافها - لأمر تشترك فيه الجواهر والأعراض جميعاً، وهو الإمكان، والقدرة على الشيء قدرة على مثله بلا ريب.

حسناً يتضمن ألفاظاً عذبة شيقة رشيقة تدل على معان دقيقة علم بالضرورة أن كاتبه المنشئ له عالم بتأليف الكلام والكتابة قادر عليها (وينضم إلى هذا) أى إلى ثبوت العلم له تعالى بدليله السابق (أنه) هو (الموجد لأفعال المخلوقات) كما سيأتى بيانه فى الأصل الأول من الركن الثالث (فيلزمه) أى يلزم ما ذكر من المنضم والمنضم إليه (علمه) ^(١)

(قوله وعلمه تعالى بها يفعله ويوجده، وينضم إلى هذا أنه الموجد لأفعال المخلوقات، فيلزمه علمه بكل جزئى جزئى) قلت : اتفق جمهور العقلاء على أن الله تعالى عالم بما يجرى فى ملكه إلا طائفة من قدماء الفلاسفة، ثم اختلف الجمهور، فذهب المحققون من أهل الملة إلى أنه عالم بذاته وبجميع الأشياء، وزعمت الدهرية أنه يعلم ذاته، وقال الباقر من الفلاسفة : إنه عالم بالكليات والجزئيات على الوجه الكلى لاعلى الوجه الجزئى، أما أنه تعالى عالم فلأن العلم صفة كمال، والجهل صفة نقصان، فيجب تنزيه الذات عنه، وأما أنه تعالى عالم بذاته فلأن العلم هو حصول المدرك عند المدرك، فكل من حضر عنده شيء فهو عالم به، وذات واجب الوجود حاضرة لذاته لقيامها بذاتها مستغنية عن الغير فيكون عالماً بذاته، وأما أنه تعالى عالم بجميع الأشياء فذكر فى الكتاب أنه لما ثبت وحدانيته فى الألوهية ثبت استناد كل الحوادث إليه ويستلزم ذلك قدرته عليه بما يفعل، إلى آخر ما تقدم قبله وأعله، والتصريح بالتفصيل عالم بجميع الأشياء لأنه فاعل بالاختيار فى جميع الأشياء، والفاعل المختار يجب أن يعلم ما يقصد إيجاداً أما المقدمة الأولى فلأنه لو كان موجبا بالذات لكان أثره لازماً لوجوده، فيكون قديماً، وإلا لكان صدوره فى وقت دون وقت ترجيحاً من غير مرجح، فيلزم قدم العالم، وأيضاً لو كان موجبا بالذات لزم من دوامه دوام معلوله، ومن دوام معلوله دوام معلول معلوله، فيلزم دوام جميع الآثار الصادرة عنه، وهو محال، فإن الضرورة تشهد بتغير جميع الموجودات الممكنة تغيراً لا شك فيه، وأما الثانية فلأن الاختيار لا يتحقق إلا مع العلم، فإن القاصد إلى إيجاد الشيء إنما يقصد إلى إيجاد بعد علمه، وهذا ضرورى لا شك فيه، ولأننا بينا أنه عالم مطلقاً، فيلزم أن يكون عالماً بجميع الأشياء إذ لو اقتص عالميته ببعض لكان لا اختصاص ذلك البعض بشيء، أو جب اختصاص علمه به، فيكون كماله تعالى مفتقراً إلى الغير، فيكون ناقصاً بذاته، تعالى الله عنه واحتج قدماء الفلاسفة على أن الله تعالى غير عالم مطلقاً بأن العلم لا يتخلو من أن يكون صفة كمال أو صفة نقصان، فإن كل صفة كمال كانت الذات ناقصة فى نفسها كاملة بغيرها وإن كان صفة نقصان وجب تنزيه الذات عنه، أوجب أن النقصان إنما يكون أن لو كانت صفة الكمال ناشئة عن الغير، أما إذا كانت ناشئة عن الذات عين كمال الذات، بل كمال الذات كونها مقتضية لصفات الكمال، واستدل المصنف على أنه عالم بالجزئيات بأنه الموجد لأفعال المخلوقات، فيلزم علمه بكل جزئى جزئى، قلت : وفى أفعال العباد

(١) وندعى أن الله تعالى عالم بجميع المعلومات، الموجودات والمعدومات، فإن الموجودات تنقسم إلى قسمين قديم وحادث، أما القديم فهو ذاته تعالى وصفاته، وأما الحادث فهو جميع من عداه، وإذا ثبت أنه عالم بغيره فهو بذاته وصفاته أعلم، ضرورة أن من علم غيره فهو بنفسه أعلم، فأما أنه عالم بغيره فلأن هذا الغير ليس إلا صنعه المتقن وفعله المحكم المرتب، فكيف يجوز العقل أن يكون به جاهلاً؟ ومن رأى خطوطاً منظومة تصدر على الاتساق من كاتب ثم شك فى كونه عالماً بصناعة الكتابة كان سفيهاً فى شكه . وندعى أنه تعالى ليست لمعلوماته نهاية، لأن الموجودات فى الحال وإن كانت متناهية فإن الممكنات فى الاستقبال غير متناهية، وهو يعلم من أمر الممكنات التى ليست موجودة الآن إن كان سيوجدها أم لا يوجدها .

بكل جزئى جزئى) خلافاً للفلاسفة فى قولهم : إنه تعالى يعلم الكلّيات، وأنه إنما يعلم الجزئيات على وجه كلّى لا على الوجه الجزئى، وهو باطل؛ إذ كيف يوجّد ما لا يعلمه؟ وقد أُرشد إلى هذا الطريق قوله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٤] وسنّين معنى صفة العلم فى حقه تعالى، وههنا تنبيهات ثلاثة، أحدها: أن فى قوله «وهو مشاهد منها كمال الإحسان» تنبيهاً على أن حكمنا بأنها كذلك هو بحسب ما نشاهده بأبصارنا وبصائرنا، بأن تدركه عقولنا وتصل إليه أفهامنا حتى نقضى بأنه غاية الإحسان عندنا، لا بمعنى أنه لا يمكن فى مقدورات البارى تعالى ما هو أبداع منها كما هو طريق الفلاسفة؛ لأن العقيدة أن كلا من مقدوراته ومعلوماته لا يتناهى كما صرح به حجة الإسلام فى العقيدة المعروفة بترجمة عقيدة أهل السنة والجماعة من كتاب الإحياء، وتكرر فى الإحياء؛ فما وقع فى بعض كتب الإحياء ككتاب التوكل مما يدل على خلاف ذلك فإنه والله أعلم صدّر عن ذهول عن ابتناؤه على طريق الفلاسفة، وقد أنكره الأئمة فى عصر حجة الإسلام وبعده، ونقل إنكاره عن الأئمة الحافظ الذهبى فى تاريخ الإسلام. الثانى: أن معنى كونه تعالى قادراً أنه يصح منه إيجاد العالم وتركه، كما يدل عليه ما قدمناه من أن القدرة صفة تؤثر على وفق الإرادة؛ فليس شيء من إيجاد العالم وتركه لازماً لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه، إلى هذا ذهب المليون، وقد أنكرت الفلاسفة القدرة بهذا المعنى فقالوا: إيجاد العالم على النظام الواقع من لوازم ذاته؛ فيمتنع خلوه عنه، وليس هذا خلافاً منهم فى تفسير القادر بأنه الذى إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل، إلا أنهم زعموا أن مشيئة الفعل الذى هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم سائر الصفات الكمالية لتوهمهم أن ذلك وصف كمال. الثالث: أن متعلق العلم أعم من متعلق القدرة؛

خلاف المعتزلة وأهل السنة على ما أتى. وتقدم قول الطائفة من الفلاسفة، وقد احتجوا بأن الجزئيات فى معرض التغير، فالعلم بها أيضاً كذلك، لأن العلم حكاية ومثال للمعلوم، فإذا كان المعلوم متغيراً كان مثاله متغيراً لكونه مطابقاً له، وإلا لم يكن علماً، وإذا ثبت هذا فنقول: إذا تعلق العلم بكون زيد فى الدار حال كونه فيها، فبعد خروجه منها إن بقى العلم كما كان لزم الجهل، وإن لم يبق لزم التغير أما الطبايع الكلية فلما امتنع عليها التغير امتنع تغير العلم بها، والعلم بالجزئى على الوجه الكلى هو أن يعلم الجزئى بما له من المعانى الكلية دون تعلقه بزمان معين، كما يعلم جلوس معين بأنه جلوس إنسان طويل كاتب عالم إلى غير ذلك من الصفات عند طلوع الشمس فى يوم كذا فى شهر كذا فى موضع كذا، حتى لا يبقى من عوارض ذلك الجلوس شيء إلا وقد اعتبر فيه لا أنه جلوس وقع أو واقع الآن أو سيقع، وحينئذ فعلم ذلك الجلوس على الوجه الكلى لأن تلك الصفات جميعها كليّات، وتقيد الكلى بالكلى لا يخرج عن كونه كلياً، والجواب أن العلم إما التعلق أو معنى ذو تعلق، وعلى التقديرين لا يقع التغير إلا فى التعلق، والتغير فى النسب لا يوجب التغير فى الذات ولا شيء من الصفات كما فى المعية وفى تعلق القدرة والإرادة بالمقدور والمراد.

فإن العلم يتعلق بالواجب والممكن والممتنع، والقدرة إنما تتعلق بالممكن دون الواجب والممتنع، هذا تقرير ما تضمنه الأصول الأولان، وأما ما تضمنه الأصل الثالث فقد قرره بقوله (والعلم والقدرة) أى الاتصاف بهما (بلا حياة) أى بلا اتصاف بها (مُحال^(١)) وليس معنى الحياة فى حقه تعالى ما يقوله الطبيعى من قوة الحس، ولا قوة التغذية، ولا القوة التابعة للاعتدال النوعى التى تفيض عنها سائر القوى الحيوانية، ولا ما يقوله الحكماء وأبو الحسين البصرى من أن معنى حياته تعالى كونه يصح أن يعلم ويقدر، بل هى صفة حقيقية قائمة بالذات تقتضى صحة العلم والقدرة والإرادة، ولا يخفى مما سبق تنزيهاً عن كونها كيفية أو عَرَضاً، وكذلك كل صفة من صفات ذاته تعالى وتقدس (ثم) قال لإثبات صفة الإرادة - وهى ما تضمنه الأصل الرابع - (كلُّ صادرٍ عنه) تعالى من الممكنات (فى وقت) من الأوقات (كان من الممكن صدورُ ضدّه وفيه) أى صدور ضد ذلك الصادر بدله فى ذلك الوقت (أو صدوره) هو أعنى ذلك الصادر (بعينه فى

قوله والعلم والقدرة بلا حياة محال) أقول : اتفق العقلاء على أن الله تعالى حي، لكنهم اختلفوا فى تفسير الحياة، فقالت الفلاسفة وأبو الحسن البصرى من المعتزلة: هى عدم امتناع العلم والقدرة يعنى فليس هناك إلا الذات المستلزمة لهذا الامتناع، وقال أهل السنة وباقي المعتزلة: هى صفة يصح لأجلها عن الذات أن تعلم وتقدر، يعنى أنها صفة حقيقية قائمة بالذات مقتضية لصحة العلم والقدرة، وتحقيق ما ذكر أن ملزومات الحياة من العلم والقدرة والحكمة ثابتة لله تعالى، وتحقيق الملزوم بدون تحقق اللازم محال، فتحقق الملزوم يستلزم تحقق اللازم، والله أعلم، ودليل آخر، وهو أن الحياة صفة كمال، ونقيضها نقص، وأن الله تعالى منزّه عن النقص

(قوله ثم كل صادر عنه فى وقت إلخ) هذا دليل كونه تعالى مريداً، فنقول: مذهب أهل السنة أن الله تعالى مريد فى صنعه بإرادة قديمة قائمة بذاته تعالى، خلافاً للفلاسفة وغيرهم من المعتزلة، ومعنى الإرادة عند العقل واضح؛ إذ كل واحد منا يعلم قبل صدور فعل عنه أو ترك يظهر فى نفسه حالة ميلانية تقتضى ترجيح أحدهما على الآخر.

وعبر المصنف عنها بقوله: صفة توجب تخصيص المقدور بخصوص وقت إيجاده، وقد احتج أهل السنة بالمنقول أيضاً وهو قوله تعالى ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] ويقوله تعالى ﴿فَعَلْ مَا يَشَاءُ وَيَجْعَلْ مَا يَرِيدُ اللَّهُ﴾ وقوله تعالى ﴿يُرِيدُ اللَّهُ يُسِّنَ لَكُمْ﴾ [النساء: ٢٦] ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ﴾ [النساء: ٢٨] واحتجت الفلاسفة على عدم إرادته تعالى بأن الله تعالى لو كان مريداً لإرادته إن كانت قديمة يلزم قدم المراد، ويلزم قدم العالم، وإن كانت حادثه يفتقر إلى إرادة أخرى، ودار أو تسلسل، والجواب أنها قديمة متعلقة بزمان معين؛ إذ الإرادة قد تسبق المراد، كما أن واحداً منا يريد الحج بعد سنة أو سنتين، فإذا كان وقته جزم الإرادة وحج، وهذا ما أشار إليه المصنف بقوله الإرادة فى الأزل متعلقة بتخصيص الحوادث بأوقاتها، والله تعالى أعلم.

(١) أو ندعى أنه تعالى حي، ونعني بالحي من يشعر بنفسه ويعلم ذاته وغيره، وثبت هذه الصفة له تعالى لا ينازع فيه أحد ممن يعترف بعلمه وقدرته، فإن كون العالم القادر حياً أمر ضرورى؛ إذ كيف يعقل ألا يكون حياً وهو العالم بجميع الموجودات والقادر على جميع المقدورات؟ فمن نازع أقيم له دليل العلم والقدرة.

وقت آخر قبل ذلك الوقت) الذي صدر فيه (أو بعده ؛ فتخصيصه بذلك الوقت) أى بصدوره فيه (دون الممكن الآخر) ودون ما قبل ذلك الوقت وما بعده (الأبد من كونه لمعنى يصرف القدرة المناسبة للضدين والوقت) مناسبة كائنة (على السواء عن إيجاده) متعلق بقوله يصرف : أى لابد من كون ذلك التخصيص لمعنى يصرف القدرة عن إيجاد ذلك الممكن (في غير ذلك الوقت أو) إيجاد (غيره) أى غير ذلك الممكن بدله في ذلك الوقت ؛ فالعطف في قوله أو غيره على الضمير المجرور وهو الهاء في إيجاد دون إعادة الجار، وقوله (إلى تخصيصه) متعلق بيصرف أيضاً : أى لمعنى يصرف عن إيجاد ذلك الممكن في غير ذلك الوقت أو إيجاد غيره فيه إلى تخصيص ذلك الممكن (دون غيره بذلك الوقت) المخصوص (ولا نعنى بالإرادة إلا ذلك المعنى المخصص⁽¹⁾ ؛ فهو) أى ذلك المعنى الذى عيناه بالإرادة (صفة) حقيقية وجودية قائمة بذاته (توجب تخصيص المقدور) دون غيره (بخصوص وقت إيجاده) دون ما قبله وما بعده من الأوقات ؛ فكل من العلم والإرادة قديم، وهذا ما تضمنه الأصلان الثامن والتاسع، ونبه عليه المصنف بقوله (والعلم متعلق أزلا بذلك التخصيص الذى أوجبه الإرادة) وهو كما مر آنفاً تخصيص المقدور بخصوص وقت إيجاده (كما أن الإرادة فى الأزل متعلقة بتخصيص الحوادث بأوقاتها) ولا يتغير العلم ولا الإرادة بوجود المعلوم والمراد، كما بينه عليه قوله (لم يحدث له) تعالى (علم بحدوث الحادث) أى بسبب حدوثه (ولا) حدث له تعالى

(1) وتدعى أنه تعالى مرید لأفعاله، وبرهان هذه الدعوى أن الفعل الصادر عنه تعالى يشتمل على ضروب شتى من الجوازات فى وقت وجود هذا الفعل مثلاً كان يجوز أن يتقدم أو يتأخر، وهىة وجوده أيضاً كان من الممكن أن تكون على هيئة غيرها، والفعل نفسه كان من الممكن أن يبقى على عدمه أو أن يوجد ضده، فتميز بعض هذه الوجوه عن بعض لا يتأتى إلا بمرجح، وهذا المرجح إما أن يكون ذات البارى أو قدرته أو علمه أو إرادته، وكونه واحداً من الثلاثة الأول باطل، فلم يبق إلا الرابع، وهو أن الترجيح والتخصيص ليس إلا بإرادته، فثبت له الإرادة، فأما بطلان أن تكون ذاته سبب التخصيص فلأن نسبة الذات إلى الضدين أو الهيئتين واحدة، فيبقى التخصيص بلا مخصص، إذ أى شئ خصص أحد الضدين بالوقوع أو خصص الواقع بحال دون حال . ونسبة القدرة إلى الجميع واحدة أيضاً . وأما العلم فلا يكفى للتخصيص (خلافاً للكعبى حيث اكتفى بالعلم) وذلك لأن العلم يتبع المعلوم ويتعلق به على ما هو عليه، ولا يؤثر فيه . فإن كان الشئ ممكناً فى نفسه وكان مساوياً للممكن الآخر الذى فى مقابلته فإن العلم يتعلق به على ما هو عليه من إمكانه ومساواته لمقابله، ولا يجعل أحد الممكنين راجحاً على الآخر، والله تعالى يعلم أن حدوث العالم فى الوقت الذى أحدثه فيه ممكن وأن إيجاده فى وقت آخر قبل الذى حدث فيه أو بعده كان ممكناً مساوياً للأول فى إمكانه ، فمن حق العلم أن يتعلق بالممكن كما هو عليه . فإن اقتضت الإرادة وقوع الممكن فى وقت معين تعلق العلم بتعيين هذا الوقت لوجوده بسبب تعلق الإرادة به، ولو جاز أن يكتفى بالعلم على الإرادة كما يقول الكعبى لجاز أن يكتفى به عن القدرة، وهذا محال .

(إرادة بحسب^(١) كل مراد) وما زعمه جهم بن صفوان وهشام بن الحكم من أن علمه تعالى بأن هذا قد وجد وذاك قد عُدِم حادثٌ ، وما زعمته الكرامية من أن إرادته تعالى حادثة قائمة بذاته، كُلُّ منهما باطل (لبطلان كونه) تعالى (مَحَلًّا للحوادث) وقد تقدم تقريره (و) حدوث الإرادة باطل أيضاً (للزوم افتقار الإرادة الحادثة إلى إرادة أخرى) وافتقار هذه الأخرى إلى الثالثة (ويتسلسل) هذا الافتقار ؛ (إذ لا يمكن حدوث بعض الإرادات بلا إرادة) تُحَصِّصُها بخصوص وقت إيجادها (مع أن المقتضى لثبوت صفة الإرادة ذلك الخصوص ، وهو) يعنى الخصوص (ملازم للحدث) لا يتفك عنه ، لما مر من أنه لا بد لكل حادث من مخصص له بخصوص وقت إيجادها (والفرض أن تلك الإرادة حادثة) بزعم الخصم، فلا بد لها من إرادة تخصصها، فيلزم التسلسل المحال^(٢)

(قوله: عل ما سنين في صفة البقاء) هي ما في الأصل الثالث، والله تعالى أعلم.

(١) أعلم أن النظائر اختلفوا إلى أربع فرق، فقوم يقولون: إن العالم وجد لذات الله سبحانه وتعالى، وإنه ليس للذات صفة زائدة ألبيته، ولما كانت الذات قديمة كان العالم قديماً، وكانت نسبة العالم إليه كنسبة المعلول إلى العلة ونسبة النور إلى الشمس والظل إلى الشخص، وهؤلاء هم الفلاسفة، وقوم يقولون: إن العالم حادث، ولكنه حدث في الوقت الذي حدث فيه لاقبله ولابعده لإرادة حادثة ، حدثت له لافي محل فاقتضت حدوث العالم، وهؤلاء هم المعتزلة، وقوم يقولون: حدث العالم في وقت حدوثه لإرادة حدثت له في ذاته، وهؤلاء هم الذين يقولون بجواز كونه محلاً للحوادث . وقوم يقولون: حدث العالم في الوقت الذي تعلقت الإرادة القديمة بحدوثه فيه ، من غير حدوث إرادة، ومن غير أن تتغير صفة القديم .

واعلم أن الإرادة تتعلق بجميع الحادثات عند أهل الحق، وذلك لأنه قد بان أن كل حادث فهو مخترع بقدرة الله، وكل مخترع بالقدرة محتاج إلى إرادة تصرف القدرة إلى المقدور وتخصصها به، فكل حادث مراد، والشر والكفر والمعصية حوادث ؛ فهي مراد خلافا للمعتزلة الذين يقولون: إن هذه الأشياء غير مرادة له تعالى، بل هو كاره لوقوعها، وليت شعري كيف يكون ذلك وأكثر ما يجرى في الكون المعاصي والشرور؟ ولو كان تعالى كارهها لكان الذي يحصل على كره منه أكثر مما يحصل عن إرادته ؛ فيكون إلى القصور والعجز أقرب منه إلى القدرة والمشيئة ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً!!

(٢) قال الحجة ما توضيحه: إن المعتزلة قد تفحموا أمرين شنيعين باطلين: أحدهما كون البارئ سبحانه مريداً بإرادة حادثة لا في محل، وبطلان هذا أن الإرادة إذا لم تكن قائمة به فقولنا "إنه سبحانه مريد" يكون هجراً من القول وزوراً كما يقول القائل يريد بإرادة يتصف بها غيره، أو كما يقول: إن فلاناً يفعل كذا بقوة ليس هو متصفاً بها بل المتصف بها سواء، والأمر الثاني: أن الإرادة لم تحدث في هذا الوقت على الخصوص؟ فإن كان حدوثه في هذا الوقت دون ما قبله وما بعده حاصلًا بإرادة أخرى انتقل السؤال إلى الإرادة الأخرى، ويتسلسل السؤال إلى غير نهاية، وإن كان حدوث الإرادة في وقت دون ما قبله وما بعده حاصلًا بغير إرادة أخرى فليكن حدوث العالم في وقته الذي حدث فيه بلا إرادة أيضاً، فإن افتقار الحادث إلى الإرادة بسبب كونه أمراً جائزاً لا بسبب كونه جسماً أو اسماً أو نحو ذلك، والعالم والإرادة عندكم يشتركان في صفة الحدوث.

(وأيضاً المَحْجُوجُ لتجدد العلم بتجدد المعلوم عَزُوبُ العلم) أى ذهابه بالغفلة عنه (فلو فُرِضَ) عدم العزوب، كأن فرض (علم بأن زِيداً يَقدَمُ عند كذا) كعند طلوع الشمس مثلاً (فلم يعزب) ذلك العلم (بل استمر بعينه إلى قدومه عند كذا) كطلوع الشمس مثلاً (كان قدومه معلوماً بعين ذلك العلم، علم الله بالأشياء قديم؛ فاستحال) لقدمه (عزوبه لأنه عَدَمُهُ، وما ثبت قدمه استحاله عدمه، لما نبين في صفة البقاء).

واعلم أنه يؤخذ من قول الشيخ «إن العلم متعلق أزلاً بالتخصيص الذى أوجبه الإرادة» أن وقوع الشيء تابع لتعلق العلم أزلاً بوقوعه، فإن قيل: هذا معاكس لما اشتهر من قولهم: إن العلم تابع للوقوع، قلنا: لاتعاكس؛ لأن معنى قولنا إن الوقوع تابع للعلم أن حدوث الواقع على حسب ما تعلق به العلم القديم، ومراد القائل بأن العلم تابع للوقوع أن العلم بوقوع الشيء في وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه، فالعلم بمثابة الحكاية عنه، والحكاية تابعة للمحكى، وبهذا الاعتبار فالمعلوم أصل في التظابق، والعلم تابع له فيه.

للأصل الخامس

(و) الأصل (العاشر) ^(١) في ترتيب حجة الإسلام، جمعتها المصنف هنا، لتعلق

(قوله: الأصل الخامس والعاشر أنه تعالى سميع بصير بلا جارحة، حدقة وأذن كما

^(١) المدعى الأول في هذين الأصلين أن صانع العالم سميع بصير، والدليل عليه من الشرع والعقل أما الشرع فأيات كثيرة: منها قوله تعالى «وهو السميع البصير» وقوله عن لسان إبراهيم عليه السلام «لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر» ولا شك أن إبراهيم كان يصدد أن يقيم الدليل على بطلان عبادة المحتج عليه، فهو يعلم يقيناً أن الدليل لا ينقلب عليه في معبوده، بحيث يقال له: وكذلك أنت تعبد ما لا يسمع ولا يبصر، لأنه يعبد سمياً بصيراً. ولا يصح أن يقال: إن المراد في هذه الآية ونحوها بالسمع والبصر العلم، فإن ألفاظ الشارع إنما تصرف عن مدلولاتها المفهومة منها بحسب وضع اللغة إذا كان يستحيل تقديرها على الموضوع، ولا استحالة في كونه سمياً بصيراً، بل الواجب أن يكون كذلك.

وأما العقل فليس في العقلاء من يشك في أن الخالق يجب أن يكون أكمل من المخلوق، كما لا يرتاب أحد في أن البصير أكمل من لا يبصر، والسميع أكمل من لا يسمع، فكيف ثبت وصف الكمال للمخلوق، ولا نثبت للخالق؟ فأما أن الخالق يجب أن يكون أكمل من المخلوق فإن من اتسع عقله لأن يتصور قادراً مريداً يخترع ما هو أعلى منه وأشرف، فقد نبأ عقله، وطاش ذهنه، وانخلع عن الغريزة، ونطق لسانه بما يمتنع عن قبوله من كان يفهم، ولهذا فإن عاقلاً لم يخالف في هذه المقدمة أصلاً، وأما أن البصير أكمل من لا يبصر، والسميع أكمل من

الخامس بما تَرَجَّمَ له به، وتعلق العاشر بما تضمنه كل من الخامس من الأصول الستة السابق ذكرها.

فالأصل الخامس (أنه تعالى سميع بصير بلا جارحة) لا (حَدَقَّة و) لا (أذن، كما أنه) تعالى (عليم بلا دماغ و) لا (قلب) لا كعلم المخلوق في محله، أهو الدماغ أو القلب؟ ولا كسمع المخلوق الذي هو قوَّة مُودَّعة في مُقعر الصياح، يتوقف إدراكها للأصوات على حصول الهواء الموصل لها إلى الحاسة وتأثر الحاسة، ولا كبصر المخلوق الذي هو قوَّة مُودَّعة في العصبتين المجوفتين الخارجيتين من الدماغ، بل المراد بالعلم صفة وجودية قائمة بالذات توجب العالمية، والمراد بالسمع صفة وجودية قائمة بالذات شأنها إدراك كل مسموع، وإن خفي، والمراد بالبصر صفة وجودية قائمة بالذات شأنها إدراك كل مُبْصَر وإن لطف (بمرأى منه) تعالى (خفايا الهواجس والأوهام) والمرأى: موضع

أنه عليم بلا دماغ وقلب) قلت: وذهب جمهور الباطنية والفلاسفة إلى إنكار جميع الصفات، حتى قالوا: كل ما يجوز إطلاقه على الخلاق لا يجوز إطلاقه على الله تعالى؛ وذهبت طائفة منها إلى أنه لا يطلق على الباري من الأسماء والأوصاف إلا ما طريقه طريق السلب دون الإيجاب، فقالوا: لا نقول: إنه موجود، بل نقول: إنه ليس بمعدوم، ولا نقول: إنه حي عالم قدير، ولكن نقول: ليس بميت ولا جاهل ولا عاجز، وجوزت الكرامة حدوث صفات الباري وزوالها، وشبهت المشبهة والكرامية الباري تعالى بخلقه في الصفات، وروي عن جهم ابن صفوان الترمذي أن الله تعالى لم يكن عالمًا حتى خلق لنفسه علمًا، وعنه في القدرة روايتان وشبهة الباطنية والفلاسفة أن التشابه منفي في العقل بين الصانع والمصنوع، واتصف المصنوع بكونه حيًا عالمًا قديرًا سميعًا بصيرًا، فلا يوصف الباري بهذه الصفات؛ نفيًا للمشابهة، حتى امتنع بعضهم عن تسميته ذاتًا شيئًا موجودًا.

والجواب: أن المماثلة لو ثبتت بالإطلاق على الشيء لتماثلت المتضادات، وكان الشاهد مثلًا للسهم، والسواد مثلًا للبياض، من حيث الوجود^(١)؛ وقد جاءت آيات القرآن بذلك، قال الله تعالى ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، ﴿هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ [غافر: ٦٥]، ﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ﴾ [الأنعام: ٦٥]، ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٠]، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]. وهذه الآيات يبطل كلام جهم والكرامية، وكذا بما تقدم من أنه ليس محلاً للحوادث.

لا يسمع، فهذا شيء ثابت في بديهية العقل، فإن العلم كمال، والسمع والبصر كمال ثان للعلم، ومن علم شيئًا ولم يره ثم رآه استفاد مزيد كشف وكمال.

واعلم أن أهل الحق يثبتون لله تعالى أنواع الإدراكات التي هي كمال في الإدراك، دون أن يثبتوا معها الأسباب التي تقترب بها عادة من نحو المماساة والملافة، فإن ذلك محال على الله تعالى، ولكنهم يتوقفون في إطلاق ما لم يأذن به الشرع، وأما ما هو نقصان في الإدراك فلا يجوز في حقه البتة.

(١) يريد أن المتضادين قد يوصفان بصفة واحدة كالوجود، فلو كان اشتراكهما في وصف أى وصف دليلًا على المماثلة لكانا متماثلين، لا متضادين

الرؤية، والهاجس: ما يخطر بالبال والوهم بمعناه، ففي المحكم: الوهم من خَطَرَات القلب، وجمعه أوهام (وَيَسْمَعُ مِنْهُ صَوْتُ أَرْجُلِ النَّمْلَةِ) الصغيرة المسماة بالذرة (على الصخرة المساء) والسمع - بفتح ميميه - الموضع الذي يسمع منه، وثبوت صفتي السمع والبصر بالسمع، فقد ورد وصفه تعالى بهما فيما لا يكاد يحصى من الكتاب والسنة، وهو مما علم ضرورةً من دين محمد ﷺ، فلا حاجة بنا إلى الاستدلال عليه كسائر ضروريات الدين، ومع ذلك فقد استدل عليه المصنف كأصله بقوله (لأنها صفتا كمال) وقد اتصف بهما المخلوق (فهو) تعالى (الأحق) بالاتصاف بهما من المخلوق) وإلّا لزم أن يكون للمخلوق من صفات الكمال ما ليس للمخالق (وقال تعالى: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ﴾ [الأنعام: ٨٣] وقد ألزم إبراهيم (عليه) الصلاة (والسلام أباه) آزر (الحجة بقوله) ﴿يَتَأْتَىٰ لِمَ تَعْبُدُونَ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يَبْصُرُ﴾ [مريم: ٤٢] فأفاد أن عدمهما) أي عدم السمع والبصر (نقص لا يليق بالعبود) وكان اللائق أن يحذف المصنف قوله من المخلوق، لأن أفعال التفضيل المقترن بأل يمتنع الإتيان معه بمن، كما تقرر في العربية وهل السمع والبصر صفتان زائدتان على العلم أوراjectان إليه؟ ذهب الجمهور من أهل السنة إلى الأول، وذهب فلاسفة الإسلام وأبو الحسين البصري والكعبي إلى الثاني، وهو الذي عول عليه المصنف، ولكنه عبر بالصفة على طريق أهل السنة فقال: (واعلم أنها) يعني صفتي السمع والبصر (يرجعان إلى صفة العلم) وليستا زائدتين عليه (لما قدمنا) في الكلام على رؤية الباري تعالى من (أن الرؤية نوع علم، و) نقول هنا (السمع كذلك) وههنا تحقيق، وهو أنها وإن رجعا إلى صفة العلم بمعنى الإدراك، فإثبات صفة العلم إجمالاً لا يغني في العقيدة عن إثباتها تفصيلاً، بلفظيها الواردين في الكتاب والسنة، لأننا مُتَعَبِّدُونَ بها ورد فيهما، وقد مر أن الرؤية تشتمل على مزيد إدراك، والسمع مثلها، وإلى هذا التحقيق يشير قول المصنف: إن الرؤية نوع علم والسمع كذلك، مع قوله بعد ذلك: سمع بسمع، بصير بصفة تسمى بصراً، ففي ذلك تنبيه على أنه لا بد من الإيذان بهذين النوعين تفصيلاً، والأولى - كما في شرح المواقف، بناء على أنها صفتان زائدتان على العلم - أن يقال: لما ورد النقل بهما آمنة بذلك، وعرفنا أنها لا يكونان بالآلتين المعروفتين، واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتيها، وهنا انتهى الكلام في الأصل الخامس.

وقد شرع المصنف في الأصل العاشر، وهو أن له تعالى صفات زائدة على ذاته فقال: (ثم إنه) تعالى (سميع بسمع، وبصير بصفة تسمى ^(١) بَصْرًا) وعبر في البصر خاصة بذلك دفعًا لسَبَقِ الوهم إلى العين من إطلاق البصر (وكذلك عليم بعلم، وقدير بقدرة، ومريد بإرادة) وحيي بحياة، خلافًا للفلاسفة والشيعة في نفيهم الصفات الزائدة على

(قوله: ثم إنه سميع بسمع وبصير بصفة تسمى بَصْرًا، وكذا عليم بعلم وقدير بقدرة ومريد بإرادة) قلت: وقد أنكرت المعتزلة أن تكون صفات الله تعالى وراء ذاته، وادعت أنه تعالى عالم بلا علم، قادر بلا قدرة، سميع

(١) اعلم أن أهل الحق يقولون: إن الصفات ليست هي الذات، بل هي زائدة على الذات، فصانع العالم تعالى حي بحياة، وقادر بقدرة، وهكذا في جميع الصفات. وذهب المعتزلة والفلاسفة إلى إنكار ذلك، وادعوا أن القديم ذات واحدة قديمة، ولا يجوز إثبات ذوات قديمة متعددة، وزعموا أن العالمية حال للذات وليست بصفة.

وقبل أن نبرهن على بطلان دعواهم، نذكر لك أن المعتزلة خرجوا عن هذه الدعوى في موضعين: حيث أثبتوا أن الله تعالى مريد بإرادة زائدة على ذاته. ومتكلم بكلام زائد على ذاته، إلا أنهم زعموا أن الإرادة يخلقها في غير محل، والكلام يخلق في جسم ولو جمادا، ويكون هو المتكلم به.

أما الفلاسفة فلم يتناقضوا إلا في الكلام، حيث قالوا: إنه متكلم بمعنى أنه يخلق في ذات النبي عليه السلام سماع أصوات منظومة، إما في النوم وإما في اليقظة، بحسب علو درجة النبي في النبوة، ولا يكون لتلك الأصوات وجود في الخارج البتة، وإنما يقتصر وجودها على سمع النبي، وذلك كما يرى النائم أشخاصا لا وجود لها في الخارج، وإنما وجودها في دماغه، وكما يسمع أصواتا لا وجود لها، حتى لو فرض أن بجوار النائم أشخاصا لم يسمعوها، وربما هاله الصوت وأزعجه فيقوم خائفا مذعورا.

واستدل الأشاعرة على ثبوت الصفات زيادة على الذات بوجوه:

الأول: أنه قد صح من الشارع الإذن بإطلاق العالم والقادر والحي ونحو ذلك عليه تعالى، وإنما نعلم أن شرط صدق المشتق على واحد منا ثبوت أصله له، فكذلك في الغائب عنا، فإن العلة واحدة، والشرط لا يختلف غائبا وشاهدا، فإطلاق العالم يثبت له العلم، وهكذا في جميع الصفات.

والثاني: أنه لو كان مفهوم كونه عالما نفس الذات لكان محل العالم عليها في مثل قولنا «الله تعالى عالم» وفي مثل قوله تعالى «وهو العليم الخبير» حملا للشيء على نفسه، وهو لا يجوز.

والثالث: لو كان العلم نفس الذات والقدرة كذلك ومثله جميع الصفات، لكان العلم نفس القدرة، وكان المفهوم منهما أمرا واحدا، وذلك باطل بالضرورة.

ولو جاز أن يكون متكلمها بكلام غيره - كما يقول الفلاسفة - لجاز أن يكون متحركا ومصوتا بحركة غيره وصوته، وذلك محال، وأيضا لو صح ما قالوه للزم أن يكون الشرع كله مردودا وغير مقبول، وذلك لأن ما يدركه النائم خيال لا حقيقة له، فإذا رجعنا معرفة النبي إلى التخيل الذي يشبه أضغاث أحلام فإن ذلك لا يكون علما، ولا يجوز للنبي أن يثق به، فكيف يدعو الناس إليه؟ بل كيف يكون مقصرا إذا لم يدع الناس إليه؟

الذات، وإسنادهم ثمرات هذه الصفات إلى الذات، وللمعتزلة في نفهم زيادة صفة العلم، وصفتي السمع والبصر، وقولهم: عالم بذاته لا بصفة زائدة، وسميع بذاته كذلك، وبصير بذاته كذلك، وإنما أثبتنا الصفات زائدة على مفهوم الذات (لأنه تعالى أطلق على نفسه هذه الأسماء) في كتابه، وعلى لسان نبيه (خطاباً لمن هو من أهل اللغة، والمفهوم في اللغة من عليم ذات له علم) ومن قدير ذات له قدرة، وكذا سائر الأوصاف المشتقة تدل على ذات ووصف ثابت لتلك الذات (بل يستحيل عندهم) أي عند أهل اللغة (عليم بلا علم، كاستحالته) أي: كاستحالة علم (بلا معلوم) أو كاستحالة عليم بلا معلوم (فلا يجوز صرّفه عنه) أي: عن معناه لغة (إلا لقاطع عقلي يوجب نفيه) أي: نفي معناه لغة (ولم يوجد فيه) أي في إيجاب نفي المعنى اللغوي (ما يصلح شبهة، فضلاً عن وجود (دليل).

بلا سمع، بصير بلا بصر، وكذا في سائر الصفات، إلا في الكلام والإرادة فاعتبرت أنها معنيان وراء الذات، ولكن زعمت أنها محدثان غير قائمين بذات الله تعالى، وشبهتهم أن الصانع القديم واحد لا شريك له، ولو قلنا إنه عالم بعلم قادر بقدرة، وكانت هذه الصفات أغياراً للذات، وإثبات الأغيار في الأزل منافع للتوحيد، ولأنها لو كانت ثابتة كانت باقية، ولو كانت باقية لا تخلو إما أن تكون باقية بالبقاء أو بلا بقاء، فإن كانت باقية بالبقاء فقد قلتم بقيام المعنى بالمعنى، وقد أنكرتم ذلك واستحلتم بقاء الأعراض، وإن كانت باقية بلا بقاء فإذا جاز أن تكون الصفة باقية بلا بقاء فلم لا يجوز أن يكون الذات قادراً بلا قدرة، وعالمها بلا علم؟

(قوله لأنه تعالى أطلق على نفسه هذه الأسماء إلخ) هذا دليل أهل السنة.

(قوله فلا يجوز صرفه) أي المفهوم اللغوي (عنه) أي عن الباري تعالى.

(قوله نفيه) أي نفي المفهوم اللغوي.

(قوله ولم يوجد فيه) أي في النفي عنه، والجواب عن شبهة المعتزلة: أن بعض الأصحاب لا يسمي هذه الصفات قديمة لأن القدم صفة، والصفة لا تقوم بالصفة، فلا يرد عليه ما قيل، ومن جوز وصفه بالقدم فيقول: الصفات ليست بأغيار الذات، بل كل صفة ليست عين الذات ولا غير الذات، وكذا كل صفة مع صفة أخرى ليست عينها ولا غيرها، لأن ما هو حد الغيرية لم يوجد؛ لأن حد الغيرين موجودان يقدر ويتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر، والذات لا تقدر ويتصور وجودها بدون الحياة، وكذا الحياة بدون الذات، وذات الله تعالى لا تقدر ويتصور وجودها مع عدم العلم، وكذا العلم لا يتصور مع عدم الذات، فلم يكن علمه عين ذاته، وكذا ليس هو غير الذات، فإنه لو كان عين ذاته لكان ذاته أيضاً علماً، فيعبد علمه كما تعبد ذاته، وقد نص الكعبي رئيسهم على كفر من قال ذلك. ولأن علمه لو كان ذاته وقدرته ذاته لكان علمه قدرته وقدرته علمه، فيقدر بها به يعلم ويعلم بها به يقدر، وإنه محال في الشاهد فكذا في الغائب.

واعلم أنا- وإن أثبتنا الصفات زائدة على مفهوم الذات - فلا نقول: إنها غير الذات^(١)، كما لا نقول: إنها عين الذات؛ لأن الغيرين هما المفهوم اللذان ينفك أحدهما عن الآخر في الوجود، بحيث يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر، وكل من الذات المقدسة وصفاتها لا يتصور انفكاك أحدهما عن الآخر، والله أعلم.

اللّٰهُ صِلُ السَّائِرِ

(و) الأصل (السابع^(٢)) أنه تعالى متكلم بكلام) أزلي باقٍ أبدي (قديم قائم بذاته) لا يفارقها، وقد عقّد حجة الإسلام الأصل السادس في كونه تعالى متكلمًا، والسابع في كون كلامه قديمًا، ومما يدل على المدعى - وهو كونه تعالى متكلمًا - إجماع الرسل عليهم الصلاة والسلام، فإنه قد تواتر عنهم أنهم كانوا ينسبون له الكلام، فيقولون: إنه تعالى

(قوله: الأصل السادس والسابع أنه متكلم بكلام قديم) زاد غيره: أزلي باقٍ أبدي (قائم بذاته)، زاد غيره: لا يفارق ذاته ولا يزاله.

(١) المراد أن أهل السنة والجماعة لا يقولون إن علم الله تعالى هو ذات الله تعالى كما يقوله المعتزلة، ولا يقولون - مع ذلك - إن علم الله تعالى هو غير الله تعالى، على معنى أنه يمكن أن يوجد علمه منفكا عن وجود ذاته أو توجد ذاته منفكة عن وجود علمه؛ بل ذاته تعالى وعلمه من حيث الوجود لا ينفك أحدهما عن الآخر، وإن كان مفهوم الذات غير مفهوم العلم.

(٢) ندعى في هذا الأصل أن الله تعالى متكلم، أى أن له صفة زائدة على ذاته تسمى الكلام، يجب قبل الخوض في شرح الأدلة والرد على من أنكر ذلك، أن نبين لك أن الإنسان يسمى متكلمًا باعتبارين: أحدهما بالصوت والحرف اللذين يدلان على المعنى، والآخر بكلام النفس الذى ليس بصوت ولا حرف، ولا سبيل إلى إنكار هذا الثاني في حق الإنسان زيادة على قدرته على الكلام، وزيادة على الصوت والحرف؛ ولهذا يقول الإنسان: «زورت البارحة في نفسى كلاما» ويقال: «في نفس فلان كلام وهو يريد أن ينطق به» وقال الأخطل:

إن الكلام لفي الفؤاد، وإنما جعل الفؤاد على اللسان دليلا

إذا تبين هذا فاعلم أنا ثبت في حق الله تعالى كلام النفس الذى ليس بصوت ولا حرف، ولا هو دال على الحدوث، وندعى أن هذا المعنى الذى تثبته له زائد على القدرة على الكلام، وأنه غير الصوت والحرف.

والدليل على ذلك أن الكلام كمال، وأن المخلوق لا يجوز أن يكون أكمل من خالقه الذى أفاض عليه نعمة الوجود، وحيث كان المخلوق متكلمًا فإنه يجب أن يكون الخالق متكلمًا، ولو أن الكلامين مختلفان:

وندعى أن هذا الكلام الذى تثبته ليس هو العلم، ولا الإرادة؛ ضرورة التفريق بين المعاني المختلفة، وللقطع بأنه قد يخبر الرجل عما لا يعلمه، بل قد يخبر عما يعلم خلافه، أو يشك فيه، وقد يأمر بما لا يريد، كمن يخبر عبده هل يطيبه، فإن مقصوده مجرد الاختبار دون الإتيان بالمأمور به.

أمر بكذا، ونهى عن كذا، وأخبر بكذا، وكل ذلك من أقسام الكلام، فثبت المدعى فإن قيل: إن صدق الرسل موقوف على تصديق الله إياهم؛ إذ لا طريق إلى معرفته سواه وتصديقه تعالى إياهم إخبار عن كونهم صادقين، والإخبار كلام خاص به تعالى، فقد توقف صدقهم في إثبات كلامه على كلامه تعالى، وذلك دَوْر.

قلنا: لا دَوْر؛ لأن تصديقه تعالى إياهم بإظهار المعجزة على وفق دعواهم، فإنه يدل على صدقهم، ثبت الكلام بأن كانت المعجزة من جنسه، كالقرآن الذي نعلم أولاً أنه معجز خارج عن طوق البشر، ثم نعلم به صدق الدعوى، أم لم يثبت، كما إذا لم يثبت، كما إذا كانت المعجزة شيئاً آخر.

وإثبات صفة الكلام له تعالى هو على ما يليق به سبحانه كسائر الصفات، فهو متكلم بكلام (ليس بحرف ولا صوت، هو) تعالى (به) أى بذلك الكلام (طالب) لفعل أو

(ليس بحرف ولا صوت) زاد غيره: ليس بعبري ولا سوري ولا عربي، وإنما العربي والسوري والعبري مما هو دلالات على كلام الله تعالى، وأنه واحد غير متجزئ ولا متبعض (هو به طالب) أي أمرناه (مخبر) وذلك باختلاف التعلقات كالعلم والقدرة وسائر الصفات، فإن كلاً منها واحدة قديمة ولا تكثر، والحدوث إنما هو في التعلقات والإضافات؛ لما أن ذلك أليق بكمال التوحيد، ولأنه لا دليل على تكثر كل منها في نفسها، فإن قيل: إن هذه الأقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها، قلنا: ممنوع؛ بل إنها يصير أحد تلك الأقسام عند التعلقات، وذلك فيما لا يزال، أما في الأزل فلا انقسام أصلاً، وذهب بعضهم إلى أنه في الأزل خبر، ومرجع الكل إليه؛ لأن حاصل الأمر إخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب عن الترك، والنهي على العكس، وحاصل الاستخبار الإخبار عن طلب الإعلام، وحاصل النداء الخبر عن طلب الإجابة ورد بأننا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة، واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد، وزعم جمهور المعتزلة أن الله لم يكن متكلماً في الأزل، حتى خلق لنفسه كلاماً، فصار بذلك متكلماً، وزعموا أن كلامه مخلوق وحادث، غير أنهم اختلفوا فيما بينهم، فقال بعضهم: كلامه من جنس الأصوات والحروف، وقال بعضهم: هو من جنس الحروف والأشكال، لا من جنس الأصوات، وإنما تظهر ثمرة اختلافهم أن عند الطائفة الأولى إنها يصير هو تعالى متكلماً بخلق الحروف والأصوات في محل القراءة، أما بدون ذلك لا يصير متكلماً، وعند الطائفة الأخرى يصير متكلماً بإحداث الحروف في اللوح المحفوظ، وذلك كلامه، وكذا في كل مصحف ثم إن عندهم كلامه واحد وإن حل ألف محل، ولا يزداد كلامه بزيادة المصاحف، ولا ينقص بفناء المصاحف، وإنما لزمهم هذه المحالات لإنكارهم قيام الصفات بذات الله تعالى ولا يمكنهم إنكار كلام الله تعالى أصلاً ورأساً، فاضطروا إلى إثبات كلام حادث قائم بالغير فكل حادث قائم بالغير لا بد وأن يكون مخلوقاً، وتوقف بعض الناس في إطلاق القول في كلام الله إنه مخلوق أو غير مخلوق؛ لاختلاف الناس في ذلك مع اتفاقهم أن الله كلاماً، قالوا: فأخذنا بالمشتق أن الله تعالى كلاماً، وتوقفنا فيما فيه الاختلاف، قلت: هذا الخلاف خلاف ما جاء عن رسول الله ﷺ وأصحابه رضي الله تعالى عنهم، فمما جاء عن رسول ﷺ ما رواه الإمام أبو عبد الله بن بطة العكبري في كتاب الإبانة حدثنا أبو بكر محمد بن جعفر بن أيوب الصابوني الخرائي، حدثنا محمد بن الحارث الخولاني الوردی ومحمد بن موسى الغساني، قالوا: حدثنا أبو جعفر أحمد بن إبراهيم، أخبرنا الوليد بن مسلم، حدثنا الأزاعي، عن حسان بن

ترك (مخبر) لعباده بما كان وبما يكون بالنسبة إلى وقت وجودهم (أما أنه) يعنى الكلام الذى هو صفة له تعالى (قديم فلائه) يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى، وقوله «هو به طالب مخبر» إشارة إلى أن الكلام متنوع فى الأزلى إلى أمر ونهى وخبر واستخبار ونداء، والأولان والرابع والخامس أنواع للطلب، وتنوعه هذا لا ينافى كونه واحداً؛ لأنها ليست أنواعاً حقيقية، إنما هى أنواع اعتبارية تحصل له بحسب تعلقه بالأشياء، فذلك الكلام الواحد: باعتبار تعلقه بشيء على وجه مخصوص يكون خبراً، وباعتبار تعلقه بشيء آخر أو على وجه آخر يكون أمراً، وكذا الحال فى البواقي.

عطية، عن أبى الدرداء أنه سأل رسول الله ﷺ عن القرآن فقال «كلام الله غير مخلوق» قال الحاكم: أثبت أسانيد الشاميين الأوزاعي عن حسان بن عطية عن الصحابة، وروى أبو يعلى الموصلي بإسناده، عن النبى ﷺ: «كيف يكفر به؟ قال «يقال إنه مخلوق» وروى أبو نعيم عن أبى هريرة قال: كنا عند رسول الله ﷺ نتحدث، إذ قام مستوفراً فقال: يا بلال، ناد فى الناس، فنادى فى الناس، فاجتمع إليه المهاجرون والأنصار، فصعد المنبر، فحمد الله وأثنى عليه وقال: أيها الناس، كل شيء دون الله مخلوق إلا القرآن، فإنه كلامه وتنزيله، وعدمه بدأ وإليه يعود، ثم نزل، فقالوا: يا رسول الله خفت علينا؟ فقال: لا، ولكن قوما يأتون بعدكم ويزعمون أن القرآن مخلوق يكذبون على الله، ومن كذب على الله فهو فى النار. وروى البيهقي عن ابن عباس فى قوله تعالى ﴿قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ﴾ [الزمر: ٢٨] قال: غير مخلوق، وعن يزيد الكلاعي قال: قالوا لعل: حكمت كافراً ومنافقاً، فقال: ما حكمت مخلوقاً، ما حكمت إلا القرآن، وروى البغوي فى شرح السنة عن عمرو بن دينار: سمعت شيخنا من سبعين سنة يقولون القرآن كلام الله غير مخلوق، قلت: مشيخته ابن عباس وابن عمرو وجابر بن عبد الله وعبد الله بن عمرو، وجماعة من التابعين.

وشبهة الخصوم فى ذلك ظاهر قوله تعالى ﴿خَلْقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦] والقرآن شيء، فىكون خالقاً له، وكذا قوله تعالى ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ﴾ [الأنبياء: ٢]. والمراد من الذكر هو القرآن، وكذا قوله تعالى «إنا جعلناه قرآناً عربياً» والجعل والخلق واحد.

ومن حيث المعقول قالوا: إن الكلام فى الشاهد من جنس الحروف والأصوات، فىكون فى الغائب كذلك، ويستحيل قيام الحروف والأصوات بذات القديم فى الأزلى؛ فىكون الكلام حادثاً غير قائم بذاته، ولأن فى القرآن خطابات بالأمر والنهى لأشخاص معينين، نحو قوله لموسى ﴿قَاتِلْ نَعْلَيْكَ﴾ [طه: ١٢] وقوله لموسى وهارون ﴿أَذْهَبَ أَنْتَ وَأَخُوكَ بِتَابِعِيٍّ وَالَّذِي نَذَرْنَا فِي ذِكْرِي وَإِيَّاكُمْ أَذْهَبَ﴾ [طه: ٤٢-٤٣]، وقوله ليعقوب ﴿يَبْعَثْ خُذْ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ﴾ [مريم: ١٢] وكذلك الأوامر والنواهي لغيرهم وكانوا معدومين فى الأزلى، فلو كان أزلياً لكان هذا أمراً ونهياً للمعدوم، وإنه سفيه، ولأن فيه أخباراً عن أمور كانت ماضية، نحو قوله ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ﴾ [نوح: ١] وغير ذلك من الآيات، فلو كان أزلياً لكان الإخبار عنها قبل وجودها كذباً، تعالى الله عن ذلك!

(قوله أما أنه قديم إلخ) قلت: هذا رعاية لما فى الأصل من تقديم القديم على القائم بالذات، ولو كان فى من الأمر شيء: لقلت: إنه تعالى متكلم بكلام قائم بذاته إلخ؛ لأن تحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع إلى إثبات الكلام النفسى ونفيه، وإلا فنحن لا نقول بقدوم الألفاظ والحروف، وهم لا يقولون بحدوث الكلام النفسى.

واعلم أن كلامه النفسي لا يُوصَف بأنه متبعض ولا متجزئ، ولا يوصف بأنه عبّري ولا سورى ولا عبري، إنما العبري والسوري والعربي هو اللفظ الدال عليه ثم المخالف في صفة الكلام فَرَقَ؛ منهم مبتدعة الحنابلة قالوا: كلامه تعالى حروف وأصوات تقوم بذاته وهو قديم، وبالغوا حتى قال بعضهم جهلاً: الجِلْدُ والغِلَافُ قديمان، فضلاً عن المصحف، وهذا قول باطل بالضرورة. ومنهم الكرامية؛ فإنهم وافقوا الحنابلة في أن كلامه تعالى حروف وأصوات، ولكنهم سموا ذلك قولاً له وسلّموا أنه حادث، وقالوا: قائم بذاته؛ لتجوزهم قيام الحوادث به، تعالى عما يقولون! وزعموا أن كلامه هو قدرته على التكلم، وهم يشتون قدم القدرة. ومنهم المعتزلة؛ قالوا: كلامه تعالى أصوات وحروف يُخلَقها في غيره، كاللوح المحفوظ أو جبريل أو الرسول، وهو حادث عندهم خلافاً للحنابلة، وهذا الذي قالته المعتزلة لانكره نحن، بل نقول به، ونسميه كلاماً لفظياً، ولكننا نثبت أمراً وراء ذلك، وهو المعنى القائم بالنفس، ونقول: هو الكلام حقيقة، فهو قديم قائم بذاته، وهو غير العبارات كما قدمناه؛ إذ قد تختلف العبارات بالأزمنة والأمكنة والأقوام، ولا يختلف ذلك المعنى النفسى، وغير العلم؛ إذ قد يخبر الرجل بما لا يعلمه بل يعلم خلافه أو يشك فيه.

واعلم أن قولنا «العبارات تختلف باختلاف الأزمنة» يؤخذ منه الجواب عن سؤال مشهور، وهو أنه قد ورد الإخبار في كلام الله تعالى بلفظ المُضَيِّ كثيراً، نحو ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا﴾ و﴿وَقَالَ مُوسَى﴾ و﴿فَعَصَى فِرْعَوْنُ﴾ والإخبار بلفظ الماضي عما لم يوجد بعد كذباً، والكذب محال عليه تعالى، والجواب: أن إخبار الله تعالى لا يتصف أزلاً بالماضي والحال والمستقبل؛ لعدم الزمان؛ وإنما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات، فيقال: قام بذات الله تعالى إخباراً عن إرسال نوح مطلقاً، وذلك الإخبار موجود أزلاً باقياً أبداً، فقبل الإرسال كانت العبارة الدالة عليه «إنا نرسل» وبعد الإرسال «إنا أرسلنا» فالتغير في لفظ الخبر، لا في الإخبار القائم بالذات، وهذا كما نقول في علمه تعالى: إنه قائم بذاته تعالى أزلاً العلم بأن نوحاً مرسل، وهذا العلم باقياً أبداً، فقبل وجوده علم أنه سيوجد ويرسل، وبعد وجوده علم بذلك العلم أنه وُجِدَ وأرسل، والتغير في المعلوم لافي العلم، كما يؤخذ مما مر في الكلام على العلم والإرادة.

واعلم أن المصنف استدل على قدم الكلام على طريق التنزل أو لا منبهاً على التنزل آخرًا بقوله: فكيف إله، فقال: (لوم يمتنع قيام الحوادث به وقام بذاته معنى فترددنا في قدمه معه

وحدوثه فيه ولا معين لأحدهما وجب إثبات قدمه) أى قدم ذلك المعنى (لأن الأنسب) أى لمرجح هو أن الأنسب (بالقديم) من حيث هو قديم (قدم صفاته) إذ القديم بالقديم أنسب من الحادث بالقديم؛ لاتحادهما فى وصف القدم (ولأن الأصل) فى صفات القديم من حيث هو قديم (عدم الحدوث، فكيف) لا يجب إثبات قدم المعنى القائم بذاته (إذا بطل قيام الحوادث به) بأدلتها المبينة فى محالها؟ فقد وجد المقتضى لثبوت قدم المعنى القائم بذاته تعالى وهو ما ذكره من الاستدلال (مع أنه لا مانع من قدم كلامه^(١) النفسى) تعالى، وإذا ثبت وجود المقتضى وانتفاء المانع ثبت المدعى، وقد بين المصنف انتفاء المانع بقوله (إذ يعقل قيام طلب التعلم بذات الأب) من ابن سيولده (قبل أن يخلق له ولد، حتى لو فرض خلقه) أى الولد (وعلمه بها قام بأبيه من ذلك الطلب) بأن خلق الله تعالى له علما بها فى قلب أبيه من الطلب (صار) ذلك الولد (مأمورا) أى بذلك الطلب الذى قام بذات أبيه ودام وجوده إلى وقت علم الولد به فإن قيل: القائم بذات الأب العزم على الطلب وتحيله، لانفس الطلب؛ لأن وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال.

قلنا: المحال طلب تنجيزي لامعنوي قائم بذات من هو عالم بوجود المطلوب منه وأهليته، وكلامنا فيه، والعلم بها كاف فى اندفاع الاستحالة (فليعقل قيام الطلب الذى دل عليه قوله تعالى ﴿فَأَخْلَعْنَا نَعْتِكَ﴾ بذات الله تعالى أزلا (ومصير موسى) عليه الصلاة والسلام (مخاطبا به) أى بذلك الطلب (بعد وجوده) أى بعد وجود السيد موسى (وخلق معرفته به) أى بذلك الطلب (إذ سمع) أى وقت سماع السيد موسى (لذلك الكلام القديم) وسمع يتعدى باللام تارة كما جرى عليه المصنف ويتعدى بنفسه أخرى، فمن الأول: سمع الله لمن حمده، ومن الثانى: قد سمع الله قول التى تجادلنك (هذا قول) إمام السنة الشيخ أبى الحسن على بن إسماعيل (الأشعري^(٢) أعني كون الكلام النفسى مما

(١) هذا جواب عما أورده المخالفون فى الأصل، حيث قالوا: كيف يعقل أن الله كلاما قديما ونحن نعلم أن الكلام إما خبر أو طلب، والخبر يستدعى وجود مخبر، والطلب يستدعى مطلوبا منه، فلو كان الكلام قديما للزم إما أن كان يكون العالم قديما، وإما السفة، وكلاهما باطل، والجواب: أن السفة إنما يلزم أن لو كنا نثبت له كلاما باللفظ والصوت، فأما ونحن نقول إن كلامه تعالى نفسى فليس يلزمنا شيء من ذلك؛ إذ أى مانع يمنع أن يطلب الرجل فى نفسه من ابنه الذى لم يولد أن يتعلم.

(٢) أعلم أن المسلمين افرقوا فى كلامه تعالى إلى أربع فرق: فقال فرقتان: إن كلامه صفة من صفاته فيجب أن يكون قديما، ضرورة أن صفاته كلها قديمة، وهؤلاء بعد تمسكهم بقدم الكلام اختلفوا؛ فمنهم من يقول: إن كلامه مع قدمه مؤلف من أجزاء مترتبة متعاقبة فى الوجود، ومنهم من ينكر ذلك. والفرقتان الأخريان زعمتا أن كلامه مؤلف، وكل ما هو كذلك فهو حادث؛ وعلى هذا يكون كلامه تعالى حادثا.

يُسْمَعُ) فقد اختلف أهل السنة في كون الكلام النفسى مسموعاً؛ فذهب الأشعري إلى أن السماع يتعلق بكل موجود كما تتعلق الرؤية به، والكلام النفسى موجود (قاسه) أي قاس الأشعريُّ سماع الكلام النفسى الذى ليس بصوت ولا حرف (على رؤية ما ليس بلون) قياساً ألزم به مَنْ خالفه من أهل السنة؛ لاتفاقهم على جواز الرؤية ووقوعها في الآخرة، فقال (فكما عَقَلَ رؤية ما ليس بلون ولا جسم فليعقل سماع ما ليس بصوت) وهو لا يكون إلا بطريق خَرَقَ العادة كما نبه عليه القاضي أبو بكر الباقلاني.

(واستحال) الإمام أبو منصور (الماتريدي سماع ما ليس بصوت) وهو الذى ذهب إليه الأستاذ أبو إسحاق الإسفرايني، ولا يتحقق ما يصلح أن يكون محلاً للخلاف بينهما وبين الأشعري؛ لأنه إما أن يفرض الكلام في الاستحالة عقلاً فلا يتأتى إنكار إمكان أن يخلق للقوة السامعة إدراك الكلام النفسى، أو يفرض في الاستحالة عادة ولا يتأتى إنكار إمكان ذلك خرقاً للعادة، بل قد ساق صاحب التبصرة من عبارة الماتريدي في كتاب التوحيد ما يقتضى جواز سماع ما ليس بصوت، ثم قال: فجوز يعنى الماتريدي سماع ما ليس بصوت، وهذا الخلاف إنما هو في الواقع للسيد موسى عليه السلام؛ فأنكر الماتريدي سماعه الكلام النفسى (وعنده) أي الماتريدي أنه (سمع موسى عليه الصلاة والسلام صوتاً دالاً على كلام الله تعالى) وعند الأشعري أنه عليه الصلاة والسلام سمع الكلام النفسى، ﴿ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا ﴾ [النساء: ١٦٤] والحمل على الإسناد الحقيقى ممكن كما مر، ولا موجب للعدول عنه، وعلى هذا فاختصاص السيد موسى باسم الكليم ظاهر (و) على ما قاله الماتريدي (خص) موسى (به) أى باسم الكليم المفهوم من قول المصنف كلام (لأنه) أي سماعه الصوت على وجه فيه خرق للعادة؛

وتفصيل هذا الخلاف أن الحنابلة زعموا أن كلامه تعالى عبارة عن حرف وصوت يقومان بذاته تعالى، وهو مع ذلك قديم، وهذا قول باطل، وهو الذى يشير المصنف إلى بطلانه وذلك لأن حصول كل حرف ووجوده لا يمكن تحققه إلا بعد انقضاء الحرف الذى قبله؛ فيكون الحرف الأول منقضيًا ويكون الذى بعده أول، وقد علمنا أن ما ينقضي ويتناهي أو يكون له أول لا يمكن أن يكون قديماً. وقال الكرامية: كلامه تعالى مؤلف من حروف وأصوات، وهو قائم بذاته، ولكنه حادث، وهؤلاء يجوزون قيام الحوادث به، وهو باطل، وقالت المعتزلة: كلامه تعالى حروف وأصوات ولكنها ليست قائمة بذاته، وإنما يخلقها الله في غيره، كاللوح المحفوظ أو الملك أو النبي، وهو حادث، ونحن لاننكر حدوث هذا المعنى، ولكننا ثبتنا أمراً وراء ذلك، وهو المعنى القائم بالنفس الذى يعبر عنه بالألفاظ، ونقول: هو الكلام حقيقة وهو قديم قائم بذاته تعالى. وقد برهن المعتزلة على دعواهم ببراهين كلها زائفة، لاتقييم مدعى، ولا تصحح قولاً ولو كنا بسبيل الجدل والأخذ والرد لبينا ما فيها من عوار وبطلان، ولأتينا على بنائهم من القواعد

إذ هو سماع (بغير واسطة الكتاب والمَلِكِ) ذكره الماتريدي بمعناه في كتاب التأويلات، ويوافقه ظاهر قوله تعالى ﴿تُودِيكَ مِنْ شَطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبْرَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ﴾ [القصص: ٣٠] (وهو) أى ماذهب إليه الماتريدي (أوجه) عند المصنف، قال: (لأن المخصوص باسم السمع من العلم ما يكون إدراك صوت وإدراك ما ليس صوتاً قد يُحْصُ باسم الرؤية وقد يكون له الاسم الأعم، أعنى العلم مطلقاً) عن التقييد بمتعلق، ولمن انتصر للأشعري أن يقول: بل المخصوص باسم السمع من العلم ما يكون إدراكاً بالقوة المودعة في مُقَعَّر الصياح، وقد يخلق لها إدراك ما ليس بصوت خرقاً للعادة فيسمى سمعاً، ولا مانع من ذلك، بل في كلام أبي منصور السابق نقله عن كتاب التوحيد له ما يشهد لذلك، وقد علمت مما قدمناه أنه لا يتحقق في أصل المسألة خلاف، وأن الخلاف في الواقع للسيد موسى.

(وبعد اتفاق أهل السنة) من الأشعرية والماتريدية وغيرهم (على أنه تعالى متكلم) بكلام نفسي هو صفة قائمة به (لم يزل) تعالى (متكلماً) به (اختلفوا في أنه تعالى هل هو مُكَلِّمٌ) بصيغة الفاعل من كَلَّمَ المضعف بوزن كَرَّمَ (لم يزل مكلماً؟ فعن الأشعري: نَعَمْ) هو تعالى كذلك، قال الله تعالى ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ (وعن بعض أهل السنة ونقله بعض متكلمي الحنفية عن أكثرهم) أى أكثر أهل السنة أو أكثر متكلمي الحنفية (لا) قال المصنف: (وهو عندي حسن؛ فإن معنى المكلِّمية لا يراد به هنا نفس الخطاب الذى يتضمنه الأمور) الذى يتضمنه (النهى كاقتلوا) المشركين (لا تقربوا الزنا؛ لأن معنى الطلب يتضمنه) أى يتناول ذلك الخطاب، وهو قسيان: الطلب الذى يتضمنه الأمر، والطلب الذى يتضمنه النهى (فلا يختلف فيه) أى في أن ذلك الخطاب ليس تكليماً، بل هو تكلم كما مر (إذ هو) أى ذلك الخطاب (داخل في الكلام القديم) الذى به البارئ تعالى متكلم (وإنما يراد به) أى بمعنى المكلِّمية (إسماغٌ) بمعنى «اخلع نعليك» مثلاً) ولمعنى («وما تلك بيمينك يا موسى» وحاصل هذا عروضٌ إضافة خاصة للكلام القديم بإسماعه لمخصوص بلا واسطة) كما قاله الأشعري، وبلا واسطة (معتادة) كما قاله الماتريدي (ولاشك في انقضاء هذه الإضافة بانقضاء الإسماع، فإن أريد به غير) هذين (الأمرين فليبين حتى ينظر فيه، والله سبحانه أعلم) (والتحقيق أن الذى يثبت الأشعري المكلِّمية بمعنى آخر غير الأمرين الذين ذكرهما المصنف، وهو

(قوله مكلّم) أى مسمع للكلام معينا، لأن التكليم إسماع الغير الكلام.

مبنى على أصل له خالفه فيه غيره، وبيان ذلك أن المتكلمية والمكلمية مأخوذتان من الكلام، لكن باعتبارين مختلفين: فالمكلمية مأخوذة من الكلام باعتبار قيامه بذات الباري تعالى وكونه صفة له، وهذا محل وفاق، وأما المكلمية فمأخوذة عند الأشعري من الكلام القائم بذاته تعالى لكن باعتبار تعلقه أزلاً بالمكلف، بناء على ما ذهب إليه هو وأتباعه من تعلق الخطاب أزلاً بالمعدوم الذي سيوجد، وشَدَّدَ سائر الطوائف النكير عليهم في ذلك؛ فالأشعري قائل بالمكلمية بمعنى تعلق الخطاب في الأزل بالمعدوم، والمنكرون لهذا الأصل ينفونها بهذا المعنى، ويفسرونها بالإسراع المذكور؛ فقد ظهر أن المكلمية عند الأشعري بمعنى سوي الأمرين اللذين ذكرهما المصنف وبالله التوفيق فإن قيل اعتراضاً على مذهب الأشعري: التعلق ينقطع بخروج المكلف عن أهلية التكليف بموت ونحوه، ولو كان قديماً لما انقطع.

قلنا: المنقطع التعلق التنجيزي وهو حادث، أما الأزلي فلا ينقطع ولا يتغير؛ لما قدمنا في الكلام على الإخبار القائم بالذات من أن التغير في اللفظ الدال عليه، لافيه نفسه، وأن التغير في المعلوم لافي العلم؛ فإنه يؤخذ من ذلك أن التغير في متعلق الكلام وتعلقه التنجيزي لافي التعلق المعنوي الأزلي.

(وأما قيامه) فسيم لقوله أول هذا الأصل «أما أنه قديم» أي وأما قيام الكلام (بذاته) سبحانه وتعالى أزلاً (فلأنه تعالى وَصَفَ نفسه بالكلام) في قوله تعالى ﴿قُلْنَا أَهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٣٨] وقوله ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾ [البقرة: ٣٥] ومواضع أخرى كثيرة (والتكلم الموصوف بالكلام لغة هو مَنْ قام الكلام بنفسه، لا مَنْ أوجد الحروف في غيره، كما صرح الشاعر) وهو الأخطل (فقال:

إن الكلام لفي الفؤاد، وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

فما ذهب إليه المعتزلة - من أن التكلم في حقه تعالى إيجاد الأصوات والحروف في محل - مخالفٌ للغة من غير ضرورة بهم إلى مخالفتها (ثم لاشك في إطلاق الكلام على مَنْ قام به الحروف لغة) هكذا عبارة المتن، والمراد إطلاقه في ضمن إطلاق المتكلم والأوضح أن يقال: لاشك في إطلاق الكلام على ما قام بالتكلم من الحروف لغة (إما مجازاً وإما حقيقة، وهو) أي كون الإطلاق حقيقة (أقرب) من كونه مجازاً (لأن المتبادر من قولك (تكلم زيد ونحوه) كلام زيد وزيد متكلم لغة) أي من جهة اللغة (هو تَلَفُّظُهُ) بالحروف المنتظمة، والتبادرُ علامة الحقيقة (فيكون) الكلام حينئذ (مشاركاً لفظياً أو

مشتركا (معنويا مُشككًا) بكسر الكاف، لامتواطئا، وقوله (بناء) متعلق بقوله معنويا،
 يعنى أن القول بأنه مشكك مبنى (على أن الكلام مطلقاً) هو أعم من) كل من الكلام
 (اللفظي و) الكلام (النفسي) وأما كونه مشككا فلأن اللفظي أولى بإطلاق الكلام عليه
 لأنه فيه أشهر (و) كونه مشتركا معنويا مشككا (هو الأوجه) لأن الإطلاق في كل من
 المعنيين يكون حقيقة مع وحدة الوضع؛ إذا الوضع للقدر المشترك بينهما وهو متعلق
 التكلم أعم من كون ذلك المتعلق نفسياً أو لفظياً، بخلاف الاشتراك اللفظي فإن الوضع
 فيه متعدد، والأصل في الوضع عدم التعدد، والأصل في الإطلاق الحقيقة (وليس في
 قوله أى الشاعر) * وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً * ما يوجب) أى يقتضى (أن
 اسم الكلام عندهم مجاز في اللفظي، وهذا) النفي (ظاهر بأدنى تأمل) في علامات
 الحقيقة والمجاز؛ إذ اللفظي يتبادر عند إطلاق لفظ الكلام، والتبادر علامة الحقيقة،
 ولأنه لا يلزم من كون اللفظي دليلاً على النفسي أن يكون إطلاق الكلام على اللفظي
 مجازاً (وكيف كان) إطلاق اسم الكلام على المعنيين سواء كان بالاشتراك المعنوي أو
 اللفظي أو الحقيقة والمجاز (لا بد في مفهوم المتكلم من قيام المعنى الذى هو الطلب
 والإخبار بنفسه ولو تلفظ؛ لأن التلفظ فرع) قيام (ذلك المعنى) بالنفس (و) فرع (العلم
 به) والفرق بين قيام ذلك المعنى وبين العلم به وُجِدَانِي (لأنك تجد الفرق بين طلب
 نفسك الشيء وعلمك بذلك الطلب، ثم هو) أى قيام ذلك المعنى بالنفس (وَصَفُّ كِهال
 يناق الآفة) التي هي العجز عن إدارة المعنى في النفس (فوجب اعتقاد أنه) تعالى (متكلم
 بهذا المعنى) وهو قيام المعنى المسمى بالكلام النفسى بذاته المقدسة تعالى (وأما) كونه
 متكلماً (بالمعنى الآخر) أى اللفظي وهو قيام الحروف بذاته تعالى (على تقدير الأعمية)
 أى كون الكلام مطلقاً أعم من اللفظي والنفسي (فيجب نفيه) عنه تعالى (لامتناع قيام
 الحوادث به) تعالى (والقول بأن الحروف قديمة) كما قاله الحشوية وبعض الحنابلة

(قوله وأما بالمعنى الآخر) وهو من أوجد الحروف (على تقدير الأعمية) أى: أن الكلام أعم من اللفظي
 والنفسي. ولما تم دليلاً قلنا في الجواب: إن حدوث اللفظي ظاهر، فيمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى، فيكون
 السماع والإتيان والنزول لما يدل على كلام الله، لآلذاته، والتعلق بالزمان هو المخبر عنه، لا الإخبار، والله أعلم.
 (قوله والقول بأن الحروف قديمة مكابرة للحس، للإحساس بعدم السين قبل الباء في باسم الله ونحوه)
 قلت: قال شيخ الإسلام أبو العباس أحمد بن تيمية في جزء أجاب فيه عن فتايرفت إليه: وأما الحروف فهل هي
 مخلوقة أو غير مخلوقة؟ فالخلاف في ذلك بين الخلف مشهور، فأما السلف فلم ينقل عن أحد منهم أن حروف
 القرآن أو ألفاظه أو تلاوته مخلوقة، ولا ما يدل على ذلك، بل قد ثبت عن غير واحد الرد على من قال بأن ألفاظ

(مكابرة للحس) لا يلتفت إليه (للإحساس بعدم السين) أى لأننا ندرك بواسطة الحس عدم السين (قبل الباء) أى قبل تمام التلفظ بالباء (في بسم الله) الرحمن الرحيم (ونحوه)

القرآن مخلوقة، وقالوا: هو جهمي، ومنهم من كفره، وفي لفظ بعضهم: تلاوة القرآن، ولفظ بعضهم: الحروف، وعن ثبت عنه ذلك الشافعي، وأحمد، وإسحاق بن راهويه، والحميدى، ومحمد بن أسلم الطوسي، وهشام بن عمار، وأحمد بن صالح المصري، ومن أراد الوقوف على نصوص كلامهم فليطالع الكتب المصنفة في السنة مثل كتاب الرد على الجهمية للإمام عبد الرحمن بن أبي حاتم، وكتاب الشريعة للأجري، وكتاب الأبانة لابن بطّة، والسنن للكافي، والسنة للطبراني، وغير ذلك من الكتب الكبيرة، ولم ينسب أحد منهم إلى خلاف ذلك، إلا أن بعض أهل الغرض نسب البخاري إلى أنه قال ذلك، وقد ثبت عنه بالإسناد المرضي أنه قال: من قال عني إني قلت لفظي بالقرآن مخلوق فقد كذب، وإنما قلت: أفعال العباد مخلوقة، وترجمه آخر صحيحه تبين ذلك، وهنا ثلاثة أشياء:

أحدهما: حروف القرآن التي هي لفظه قبل أن ينزل بها جبريل، فمن قال إن هذه مخلوقة فقد خالف إجماع السلف، فإنه لم يكن في زمانهم من يقول هذا إلا الذين قالوا القرآن مخلوق، فإن أولئك إنما عنوا بالخلق الألفاظ، وأما ما سوى ذلك فهم لا يقرون بشئته، لا مخلوقا ولا غير مخلوق، وقد اعترف غير واحد من فحول أهل الكلام بهذا منهم عبد الكريم الشهرستاني مع خبرته بالملل والنحل، فإنه ذكر أن السلف مطلقا ذهبوا إلى أن حروف القرآن مخلوقة، وقال: ظهور القول بحدوث الحروف محدث، وقد ذكر مذهب السلف في كتابه المسمى بـ «نهاية الإقدام».

الثاني: أفعال العباد، وهي حركاتهم التي تظهر عنها التلاوة، فلا خلاف بين السلف أن أفعال العباد مخلوقة، ولهذا بدعوا من قال: لفظي بالقرآن غير مخلوق؛ لأن ذلك يدخل فيه فعله. ثم قال: الثالث التلاوة الظاهرة من العبد عقيب حركة الآلة، فهذا منهم من يصفها بالخلق، ومنهم من ينفي عنها الخلق، والصواب أن لا يطلق واحد منها كما عليه الإمام أحمد وجهور السلف، لأن في كل واحد من الإطلاقيين إبهاما للخلط، فإن أصوات العباد محدثة بلاشك، وقال النبي ﷺ «زينوا القرآن بأصواتكم» والتلاوة في نفسها التي هي حروف القرآن وألفاظه غير مخلوقة، والعبد إنما يقرأ كلام الله بصوته، كما أنه إذا قال قال النبي ﷺ «إنما الأعمال بالنيات فهذا الكلام لفظه ومعناه إنما هو كلام رسول الله ﷺ، وهو قد بلغه بحرته وصوته، كذلك القرآن لفظه ومعناه كلام الله سبحانه وتعالى. ليس للمخلوق فيه إلا تبليغه وتأديته بصوته، وما يخفى على لبيب الفرق بين التلاوة في نفسها قبل أن يتكلم بها الخلق وبعد أن يتكلم بها، وبين ما للعبد في تلاوة القرآن من عمل وكسب، وإنما غلط بعض الموافقين والمخالفين فجعلوا البابين واحدا، وأرادوا أن يستدلوا على حدوث نفس حروف القرآن بما دل على حدوث أفعال العباد وما تولد عنها وهذا من أقيح الغلط، وليس في الحجج العقلية ولا السمعية ما يدل على حدوث نفس حروف القرآن إلا من جنس ما يحتاج به على حدوث معانيه. والجواب عن الحجج مثل الجواب عن هذه سواء لمن استهدى الله فهداه اهـ

وإنما سقت كلام هذا الرجل لاعتراف أهل مذهبه أنه أعلمهم وأن عنده ما عن المتقدمين منهم والمتأخرين، ويعلم مما ذكر صحة ما نقل مشايخنا عنهم من أن كلام الله عندهم هو الحروف المؤلفة والأصوات المقطعة، وأنه حال في الألسنة والصدور والمصاحف، وأنه مع هذا غير مخلوق، قاله صاحب التبصرة.

وقال: وكثير من الحشوية يساعدونهم، ويقولون: لفظي بالقرآن غير مخلوق، فيجعلون قراءتهم غير مخلوقة، وهذا هذيان ظاهر، لا أعلم ما لهم من حجة، فإن مشايخنا لم يذكروا لهم شبهة، والله أعلم.

ويعلم مما ذكر أن السلف الذين عناهم ردوا على من قال : ألفاظ القرآن مخلوقة ، أو قال : تلاوته مخلوقة ، أو قال : حروف القرآن مخلوقة ، وأن بعضهم كفر القائل لذلك ، وحيث ردوا هذا فهم قائلون بأنها غير مخلوقة كما قال الشهرستاني، وإن كلام الله لفظي حال في الألسنة ، لقوله : حروف القرآن التي هي لفظه قبل أن ينزل بها جبريل ، وقوله : والتلاوة في نفسها التي هي حروف القرآن وألفاظه غير مخلوقة ، وقوله كذلك : القرآن لفظه ومعناه كلام الله سبحانه وتعالى ليس للعبد فيه إلا تأتيه بصوته ، وقوله : والعبد إنها يقرأ كلام الله بصوته ، ولقوله : وما يخفى على لبيب الفرق بين التلاوة في نفسها قبل أن يتكلم بها الخلق وبعد أن يتكلم بها وبين ما للعبد في تلاوة القرآن من عمل وكسب ؛ وأن الكلام يضاف إلى أول من يتكلم به كائنًا من كان ، والناس بعده يؤدون ذلك بحركة الألسنة كقوله : قال النبي ، وهو قد بلغه بحرسته وصوته ، ولم يتعرض للكتابة التي في المصاحف .

ويدل لقول أصحابنا في ذلك ما قرأت في المعتمد لأبي يعلى أن أبا طالب قال لأحمد عن نقوش المصحف والسواد الذي في البياض ، فقال : أصح حديث في الباب حديث ابن عمر « لا تسافروا بالقرآن إلى أرض العدو » . وعن هذا قال أئمتنا : القرآن الذي هو كلام الله تعالى مكتوب في مصاحفنا بأشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه ، محفوظ في قلوبنا بألفاظ مخيلة ، مقروء بألسنتنا بحروفه الملفوظة المسموعة ، مسموع بأذاننا بذلك أيضًا ، غير حال فيها ، ليس حالًا في المصاحف ولا في القلوب والألسنة والأذان ، بل هو معنى قائم بذات الله يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه ، ويحفظ بالنظم المخيل ، ويكتب بنقوش وصور وأشكال موضوعة للحروف الدالة عليه ، كما يقال : النار جوهر محرق يذكر باللفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتًا وحرًا ، وذلك أن الشيء وجودًا في الأعيان ووجودًا في الأذهان ، ووجودًا في العبارة ووجودًا في الكتابة ، فالكتابة تدل على العبارة ، وهي على ما في الأذهان ، وهو على ما في الأعيان ، فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القدم كما في قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقته الموجودة في الخارج ، وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به الألفاظ المنطوقة المسموعة كما في قولنا : قرأت نصف القرآن ، أو المخيلة كما في قولنا : حفظت القرآن ، أو الأشكال المنقوشة كما في قولنا : يحرم على المحدث مس القرآن (قوله ولا يخفى على لبيب الفرق بين التلاوة في نفسها قبل أن يتكلم بها الخلق وبعد أن يتكلم بها وبين ما للعبد في تلاوة القرآن من عمل وكسب) قلت : الذي تعقله الألباء أن ليس قبل تكلم الخلق بتلاوة ، ولا بعد تكلمهم بتلاوة ، وإنما التلاوة تكلمهم ، والمتلو القرآن والصفة القديمة القائمة بذات الله تعالى المدلول عليها بالتلاوة ، قال الله تعالى : ^٥ وَأَنْزَلَ مَا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابٍ رَبِّكَ ^٦ [الكهف: ٢٧] تلاوة ، لا أن فعله شيء والتلاوة شيء آخر ، والله تعالى أعلم .

(قوله وإنما غلط بعض الموافقين والمخالفين فجعلوا البابين واحدًا) يعني جعلوا عمل العبد والتلاوة واحدًا والحال أنها شيان : صوت القارئ ، وكلام الله تعالى ، وسنين بطلان هذا والله أعلم .

(قوله وأرادوا) يعني بعض الموافقين والمخالفين (أن يستدلوا على حدوث حروف القرآن بإدخال على حدوث أفعال العباد وما تولد عنها ، وهو من أقبح الغلط) يعني وليست من أفعال العباد وإنما هي الكلام القديم ، فالحاصل أن القراءة تطلق القارئ وكلام الله تعالى ، وما في المصحف نقش الكاتب وكلام الله ، وهذا كله دعوى ليس فيها ما يصلح شبهة فضلًا عن حجة ، ويقال له : تكلم الله بهذه الحروف دفعة أو على التعاقب ؟ فإن كان الأول تحصل منه أنه غير هذه الكلمات التي نسمعها ، لأن التي نسمعها حروف متعاقبة ، فحينئذ لا يكون هذا القرآن المسموع قديمًا وإن كان الثاني فالأول لما انقضى كان محدثًا لأن ما ثبت عدمه امتنع قدمه ، والثاني لما حصل بعد عدمه كان حادثًا ، فظهر بطلان ما ادعاه وأنه هو أقبح الغلط ، والله تعالى أعلم .

(١) يناقش في هذا الكلام العبارة التي نقلها عن ابن تيمية

من الألفاظ المنتظمة الحروف، يُحسُّ فيها بعدم الحرف الثاني من الكلمة قبل تمام التلفظ بالأول، والله ولي التوفيق.

الركن الثالث العلم بأفعال الله تعالى

ومداره على عشرة أصول، وقبل الخوض ^(١) في هذا الركن نذكر مسألة اختلف فيها

(وقوله وليس في الحجج العقلية ولا السمعية ما يدل على حدوث نفس حروف القرآن إلا من جنس ما يحتاج به على حدوث معانيه، والجواب عن الحجج مثل الجواب عن هذه سواء) قلت: ممنوع بل الجواب ناطق بأن الألفاظ مخلوقة والمعنى قديم، كما تقدم في جواب شبهة المعتزلة، وكفى في الحجج العقلية ما قدمناه في بطلان ما ادعاه والله تعالى أعلم.

(قوله الركن الثالث العلم بأفعال الله تعالى، ومداره على عشرة أصول، وقبل الخوض في هذا الركن نذكر مسألة اختلف فيها مشايخ الحنفية والأشاعرة في صفات الفعل، والمراد صفات تدل على تأثيرها أسماء غير اسم القدرة باعتبار أسماء آثارها، والكل يجمعها اسم التكوين.

(١) ونحن قبل الخوض في هذه المسألة نذكر لك أن الأسماء التي تسمى بها الله سبحانه وتعالى أربعة أنواع:

الأول ما لا يدل إلا على مجرد الذات، وذلك كالموجود.

والثاني ما يدل على الذات مع زيادة سلب، كالقديم فإنه يدل على الذات ونفى أن تكون مسبوقه بالعدم، وكالباقي فإن مدلوله الذات ونفى أن يطراً عليها العدم، وكالواحد فإن دلالة على الذات وانتفاء الشريك، وكالغنى فإنه يدل على الذات ونفى الاحتياج.

والثالث ما يدل على الذات وصفة من صفات المعنى زائدة عليها، وذلك كالحي والمتكلم والقادر والمريد والسميع والبصير والعالم، وما يتفرع عن هذه السبعة ويرجع إليها، كالأمر والناهي والخير.

الرابع ما يدل على الذات مع إضافة إلى فعل من أفعاله تعالى، كالحالق والرازق والمحيي والميت والمعز والمذل والحواد وأمثال ذلك.

إذا تقرر هذا فاعلم أن البحث فيه من جهتين: الأولى: أن هذه الأسماء هل هي صادقة عليه تعالى أزلاً وأبداً، أو هي صادقة أبداً فقط؟ والثانية أنها هل ترجع إلى صفات بعددها، فتكون صفات الله تعالى ليست قاصرة على السبع التي ذكرناها بأدلتها فيما سبق، أو هي راجعة إلى واحدة من هذه الصفات؟

فأما عن الجهة الأولى فاعلم أنهم اتفقوا في ماعدا النوع الرابع على أن هذه الأسماء صادقة أزلاً وأبداً. وأما الرابع فقد اختلفوا فيه: فقال قوم بصدقه أزلاً وأبداً، وقال آخرون: إنه لا يصدق أزلاً، وذلك لأن صدق الخالق يستدعي مخلوقاً، ولا مخلوق في الأزل، فكيف يصدق الخالق إذن؟ والجواب على ذلك أنا نقول: إن السيف يطلق عليه وهو في غمده أنه صارم وباتر وقاطع، كما يصدق عليه ذلك بعد حصول القطع وعند حصوله. وكذلك الماء يطلق عليه أنه مذهب للعطش وناقع للغة وهو في الكوز، كما يصدق عليه ذلك في حال الشرب وبعده، فبالمعنى الذي يصدق به اسم الصارم على السيف وهو في غمده، واسم المروي والمذهب للعطش على الماء وهو في الكوز، يصدق به اسم الخالق والرازق ونحوهما على الله تعالى في الأزل، وذلك لأن الخلق الذي حصل لم

مشايخ الحنفية والأشاعرة) تلك المسألة (في صفات الأفعال) التي يدل عليها نحو قوله تعالى ﴿الْخَلْقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ﴾ [الحشر: ٢٤] ونحو الرازق والمحیی والممیت (والمراد بها صفات تدل على تأثير) وتلك الصفات (لها أسماء غير اسم القدرة) تسميتها بها (باعتبار أسما آثارها، والكل) أى كل تلك الصفات (يجمعها اسم التكوين) بمعنى اندراجها تحته وصدقه على كل منها (فإن ذلك الأثر مخلوقاً فالاسم) الذى يدل على تلك الصفة

(فإن كان ذلك الأثر مخلوقاً) لله تعالى (فالاسم الخالق والصفة الخلق، أو رزقا فالاسم الرازق والصفة الترزيق، أو حياة فهو المحيى، وموتاً فهو المميت فادعى متأخرو الحنفية من عهد أبى منصور أنها صفات قديمة زائدة على الصفات المتقدمة، وليس فى كلام أبى حنيفة والمتقدمين تصريح بذلك، سوى ما أخذوه من قوله كان الله خالقاً قبل أن يخلق، إلى آخر قوله، انتهى) قلت: قد قال هذا بناء على ما ظهره له بالنظر الأول، ولا يتم ما ادعاه على ما سنين إن شاء الله تعالى (قوله فادعى متأخرو الحنفية من عهد أبى منصور أنها صفات قديمة زائدة على الصفات المتقدمة) قلت: هذا ظن ظنه، وليس كما ظن وسنين فى القولة التالية (قوله وليس فى كلام أبى حنيفة والمتقدمين التصريح بذلك) قلت: بل هو فى الفقه الأكبر المروى عن أبى حنيفة، ومعناه فيما رواه الطحاوى عن أبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد، وإن لم يقل صفات الفعل، إذ لا يتوقف على هذا، وسيأتى بيانه إن شاء الله تعالى، وصنف فيه أبو بكر أحمد بن إسحاق بن صبيح الجوزجاني صاحب أبى سليمان الجوزجاني فى كتاب الفرق والتمييز، وصنف فيه أيضاً محمد بن أبى أسلم الأزدي ووفاته سنة ثمان وستين ومائتين، ووفاة أبى منصور سنة ثلاث وثلاثين وثلثمائة (قوله سوى ما أخذوه من قوله كان الله خالقاً قبل أن يخلق ورزقا قبل أن يرزق) يعنى ولم يدل لهم هذا الأخذ، وليس كما زعم إنما أخذه المتأخرون من التصريح بأزلية صفات الفعل حيث قال: قديم بلا ابتداء، دائم بلا انتهاء، خالق بلا حاجة، مميت بلا مخافة، ثم عطف على هذا: وكما

يكن حصوله بسبب أنه تجدد فى الذات شىء نشأ الخلق عنه، ولم يكن موجوداً من قبل، بل إن كل ما يشترط لتحقيق الفعل موجود فى الأزل.

وأما الجهة الثانية فإنهم اختلفوا فى أنه هل لله صفة وجودية زائدة على ذاته غير ما ذكرنا من الصفات السبع التي هي العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام، أو ليس له سوى هذه الصفات السبع؟ فقال قوم: له صفات غير هذه الصفات، ومنع ذلك آخرون، فمن أثبت له صفات زائدة على هذه السبع الحنفية حيث أثبتوا له صفة التكوين وأفسروها بأنه إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود، أخذاً من قوله تعالى ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾ [مریم: ٣٥] فإنه جل شأنه جعل قوله كن متقدماً على وجود الحادث، والمراد به الإيجاد والتخليق، وادعوا أنه غير القدرة، مستدلين بأن أثره غير أثر القدرة، فإن أثره الإيجاد وأثر القدرة الصحة، وغير الإرادة لأن الإرادة سابقة على الإيجاد، وقالوا: التكوين جنس تحته أنواع منها الرزق والإحياء والإماتة والإعزاز والإذلال ونحو ذلك. وقال الأشاعرة: ليس التكوين زائداً على ما ذكرناه من الصفات، فإنه ليس إلا القدرة، وما ذكرتموه من أنواع التكوين إنما هو متعلقات للقدرة، وقولكم إن أثر القدرة الصحة وهو يخالف أثر التكوين الذى هو الإيجاد منازع فيه، بل نحن ندعى أن أثرهما واحد، لأن الصحة إن كانت بمعنى الإمكان لم تصلح أثراً للقدرة، وإن كانت الصحة بمعنى التأثير والإيجاد من الفاعل - وادعيتم أن القدرة هي الصفة التي باعتبارها يصح من الفاعل طرفاً للفعل والترك على سواء، فلا يمكن حصول أحدهما بعينه إلا إذا وجدت صفة أخرى متعلقة بهذا الطرف، وهذه الصفة هي التكوين - قلنا: إن حصول أحدهما دون الآخر إنما يحتاج إلى تخصص هو الإرادة.

(الخالق والصفة الخلق، أو) كان ذلك الأثر (رزقا فالاسم) الذي يدل على تلك الصفة (الرازق) أو الرزاق (والصفة التزريق، أو) كان ذلك الأثر (حياة فهو) أي الاسم الذي يدل على تلك الصفة (المحيى) والصفة الإحياء (أو) كان ذلك الأثر (موتا فهو) أي الاسم الدال على الصفة (الميت) والصفة الإماتة، ورجوع الكل إلى صفة واحدة هي التكوين - كما ذكر المصنف - هو ما عليه المحققون من الحنفية، خلافاً لما جرى عليه بعض علماء ما وراء النهر منهم من أن كلا منها صفة حقيقية أزلية، فإن في هذا تكثيراً للقدماء جداً (فادعى متأخرو الحنفية من عهد) الشيخ (أبي منصور) الماتريدي وهلم إلى عهد المصنف (أنها) أي الصفات الراجعة إلى صفة التكوين (صفات قديمة زائدة على الصفات المتقدمة) المعقود لها الأصول السابقة (وليس في كلام أبي حنيفة و) أصحابه (المتقدمين تصريح بذلك سوى ما أخذوه) يعني المتأخرين (من قوله) يعني قول أبي حنيفة (كان تعالى خالفاً قبل أن يخلق ورازقاً قبل أن يرزق) فإن هذا صريح في قدم الخلق و قدم الرزق، وسيأتى من كلام أبي حنيفة تحقيق رجوع القدم إلى صفة القدرة (وذكروا له) أي لما ادَّعَوْهُ من قدم الصفات الراجعة إلى التكوين وزياداتها (أو جهًا من الاستدلال) منها - وهو عمدتهم في إثبات هذا المدعى - أن الباري تعالى مكوّن الأشياء أي موجدّها ومنشئها إجمالاً، وهو أي كونه تعالى مكوّن الأشياء بدون صفة التكوين

كان بصفاته أزلياً فذكر قديم وخالق، وصرح بأنها أزلية، وزاد على ذلك ما يذكره المصنف عنه (والأشاعرة يقولون ليست صفة التكوين سوى صفة القدرة باعتبار تعلقها بمتعلق خاص، فالتخليق القدرة باعتبار تعلقها بالخلق) قلت: ليس هذا قول الأشاعرة، وإنما هو قول الكرامية، وإنما قول الأشاعرة إن التخليق نفس التعلق، لا القدرة باعتبار التعلق، قال في شرح العقائد: الإيجاد أمر اعتباري يحصل في الفعل من نسبة الفاعل إلى المفعول، وقال فيه أيضاً: إن تعلق القدرة على وفق الإرادة بوجود المقدور لوقت وجوده إذا نسب إلى القادر يسمى الخلق، وهذا ظاهر في أنه نفس التعلق، لا القدرة باعتبار تعلقها، وأما قول الكرامية فقال في الكفاية: وليس يصح تأويل الكرامية إن الله تعالى يسمى في الأزل خالقاً بمعنى الخالق، ومعنى الخالقية قدرته على الخلق اهـ (قوله وليس يلزم في دليلهم ذلك) قلت: ممنوع، وسأتى في الاستدلال إن شاء الله تعالى (قوله وأما نسبتهم ذلك إلى المتقدمين ففيه نظر) قلت: في النظر نظر، فقد ذكر ذلك في الفقه الأكبر المروي عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى وفي العقيدة التي رواها الطحاوي كما قدمناه (قوله بل في كلام أبي حنيفة ما يفيد ذلك) قلت: بناء على فهمه، لا على ما قدمناه عنه.

(قوله فقوله ذلك بأنه على كل شيء قدير تعليل وبيان لاستحقاق اسم الخالق قبل الخلق) قلت: لا يصح لأن ذلك إشارة إلى جميع ما تقدم، وقد تقدم أنه قديم بلا ابتداء، دائم بلا انتهاء، وخالق بلا حاجة، وميت بلا مخافة، وأنه مازال بصفاته أزلياً؛ فلا تكون الباء للسببية، بل هي للمصاحبة التي تقع موضعها مع؛ فيكون التقدير والله أعلم: ذلك مع أنه على كل شيء قدير، وكل شيء إليه فقير، إذ ألوهيته تعالى تقتضي افتقار غيره إليه، وعدم افتقاره إلى غيره، وكل أمر عليه يسير، ليس كمثل شيء وهو السميع البصير.

التي المكونات آثار تحصل عن تعلقاتها بها محال ضرورة استحالة وجود الأثر بدون الصفة التي بها يحصل الأثر كالعالم بلا علم، ولا بد أن تكون صفة التكوين أزلية، لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى، وقد أجيب بأن ذلك - أعني استحالة وجود الأثر بدون الصفة - إنما تكون في الصفات الحقيقية كالعلم والقدرة، ولا نسلم أن التأثير والإيجاد كذلك، بل هو معنى يعقل من إضافة المؤثر إلى الأثر، فلا يكون إلا فيما لا يزال، ولا يفتقر إلا إلى صفة القدرة والإرادة، لا إلى صفة زائدة عليهما، ومنها وجوه أخرى في الاستدلال مُقرّرة مع الأجوبة عنها في المطولات (و الأشاعرة يقولون: ليست صفة التكوين على فصولها) أي

(قوله فاسم الخالق ولا مخلوق في الأزل لمن له قدرة الخلق في الأزل) لو تمشى له هذا عكر عليه اسم رب العالمين في الأزل ولا مربوط، فإنه لمن له معنى الربوبية، ولا يشتق لمن له القدرة على الخلق والله تعالى أعلم.

(قوله وهذا ما تقوله الأشاعرة) قلت: هذا إنما تقوله الكرامية، والأشاعرة تقول: اسم الخالق لمن سيخلق، وقد أشار في شرح العقائد إلى رد القولين من قبل الحنفية حيث قال: لو لم يكن خالقاً في الأزل لزم العدول إلى المجاز أي الخالق فيما يستقبل، أو القادر على الخلق، والله تعالى أعلم، ولم يذكر المصنف دليل المسألة في هذا الكتاب، وأشار إليه كتابه المسمى بالتحريم فقال في الدليل لأصحابنا: ولا يشتق لذات والمعنى قائم بغيره، وهذا ما أشار إليه في شرح قوله والتكوين صفة لله تعالى لإطباق العقل والنقل أنه خالق للعالم مكون له وامتناع إطلاق المشتق على الشيء من غير أن يكون مأخذ الاشتقاق قائماً به، أجيب بأن معنى خلقه كونه سبحانه وتعالى تعلقت قدرته بالإيجاد، وهو - أي تعلق القدرة بالإيجاد للمخلوقات - إضافة اعتبار تقوم به أي بالخالق، قال المصنف: فما استق له الخالق إلا باعتبار قيام الخلق به، لا صفة مقررّة ليلزم كونه للحوادث أو قدم العالم، هذا دفع لما يرد على ذلك التقرير، وهو أنه لو كان معنى خلقه تعلق قدرته وتعلقها حادث وهو قائم به لزم كونه محلاً للحوادث أو قدم العالم، فقال: إنما يلزم لو كان تعلقها يوجب وصفاً حقيقياً يقوم به تعالى، لكنه إنما يوجب إضافة من الإضافات وهي أمور اعتبارية قلت: سيقول المصنف في هذا الأصل الأمر الاعتباري لا وجود له فلا يتعلق به الخلق، قال: وأورد إن قامت به النسبة الاعتبارية فهو محل للحوادث يعني لأنها حادثة وإن لم تقم به ثبت مطلوبهم وهو الاشتقاق لذات وليس المعنى قائماً به، أي قائماً بالمشتق، مع أن الوجه ألا يقوم لأن الاعتباري ليس له وجود حقيقي فلا يقوم حقيقة، وهذا ما أشرت إليه أنه سيقول في الأصل لخلق الأفعال، والجواب ما أشار إليه بقوله: لكن كلامهم أي كلام الأصوليين أنه يكفي في الاشتقاق هذا المقدار من الانتساب الذي هو تعلق القدرة بالإيجاد كما صرح به القاضي عضد الدين وغيره، قلت: فيكون كلامهم دعوى على خلاف مقتضى الوجه لشمسية القول بنفي كون التكوين صفة حقيقية، قال: فليكن هذا القدر من الانتساب هو المراد بقيام المعنى في صدر المسألة، ثم هذا الجواب يعني الناطق بأن معنى خلقه تعالى هو كونه تعلقت قدرته بإيجاده ينبو عن كلام الحنفية أي يبعد عن كلام متأخريهم من عهد أبي منصور على ما زعم، ثم أحال على ما ذكر في هذا الكتاب، وقد أسمعك ما فيه، وحيث لم يكن عنده إلا هذا فقد لزم من دليلهم ما قالوه وهم أيضاً أنه تعالى وصف ذاته في الأزل في كلامه الأزلي بأنه خالق، فلو لم يكن في الأزل خالقاً لزم الكذب أو العدول إلى المجاز، أي الخالق فيما يستقبل، أو القادر على الخلق، من غير تعذر الحقيقة، على أنه لو جاز إطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق، لجاز إطلاق كل ما يقدر هو عليه من الأعراض، وأيضاً أنه لو كان حادثاً، فإما يتكون آخر، فيلزم التسلسل وهو محال، ويلزم منه استحالة تكوين العالم مع أنه مشاهد، وإما بدونه، فيستغنى

تفاصيلها (سوى صفة القدرة باعتبار تعلقها بمتعلق خاص؛ فالتخليق) هو (القدرة باعتبار تعلقها بالمخلوق، والترزيق تعلقها بإيصال الرزق) كذا وقع في المتن أن التخليق القدرة باعتبار تعلقها والترزيق تعلقها وكان اللائق الجريان فيها على منوال واحد، وكذا في غيرهما من فصول صفة التكوين كأن يقال على المنوال الأول: والترزيق صفة القدرة باعتبار تعلقها بإيصال الرزق، وعلى المنوال الثاني: فالتخليق تعلق القدرة بإيجاد المخلوق، والترزيق تعلقها بإيصال الرزق، وهذا هو اللائق بطريق الأشاعرة؛ لأنهم قائلون بأن صفات الأفعال حادثة، لأنها عبارة عن تعلقات القدرة، والتعلقات حادثة (وما ذكره) يعنى مشايخ الحنفية (في معناه) أي في معنى التكوين الذي هو لفظ يجمع صفات الأفعال من أنها صفات تدل على تأثير، إلى آخر ما سبق عنهم (لا ينفى هذا) الذي قاله الأشاعرة (و) لا (يوجب كونها) أي كون صفة التكوين على فصولها (صفات أخرى لا ترجع إلى القدرة المتعلقة) بما ذكر من إيجاد المخلوق وإيصال الرزق ونحوهما (و) إلى (الإرادة المتعلقة) بذلك (ولا يلزم في دليل لهم) من الأوجه لتي استدلوها بها (ذلك) الأمر من نفي ما قاله الأشاعرة وإيجاب كونها صفات أخرى (وأما نسبتهم ذلك

الحادث عن المحدث والإحداث، وفيه تعطيل، وأيضاً لو حدث لحدث إما في ذاته فيكون محلاً للحوادث، أو غيره - كما ذهب إليه أبو الهذيل من أن تكوين كل جسم قائم به - فيكون كل جسم خالقاً ومكوناً لنفسه، واستحالته ظاهرة، وأيضاً هو صفة مدح، فلو لم يكن خالقاً قبل أن يخلق لاكتسب بوجودهم صفة مدح، فكان مستكملاً بغيره، ويتعالى الله عن ذلك، فهذا ما وعدت به من وجه منع قوله: ولم يلزم من دليلهم ذلك، والله أعلم. ولما نحن في إيجادته تعالى الحوادث طريقان: أحدهما: القول بقدوم الإرادة وتجدد تعلقها وقت الحدوث، وثانيهما: قدم الإرادة وتعلقها بحسب الأوقات المعينة، فعلى الأول المتجدد في زمان الوجود تعلق التكوين الأزلي المعبر عنه بالاختيار، وهو إما نسبة عقلية معدومة متجددة لا حادثة كمحاذاة الشمس أو انجلاء الغيم عن وجهها لوجود الضوء في الجدار، أو حال وتجدد حالته، ولا ينافي وجود الجملة الموقوف عليها سابقاً، ولا يلزم منه اختيار آخر ولاداع، إذ من شأن المختار أن تتعلق إرادته متى كان من غير تعليل بالداعي، ولئن لزم فالتسلسل في الأمور الاعتبارية غير محال، وعلى الثاني لا متجدد في زمان الوجود بل الإرادة والاختيار قديان، ومن شأن طبيعة الاختيار المقارن للتكوين الأزلي أن يقتضي جواز صدوره من غير تعليل بالداعي، كما أن طبيعة الإيجاب تقتضي فجأة الوجود من غير تعليل به، وأما تعيين الوقت، فإما اتفاقاً لأن طبيعة الاختيار تستدعي جواز تعيينه من غير تعليل، وإما لأن التعلق الأزلي عينه، لا يقال: التعلق ونحوه نسب لا يتحقق إلا مع المتسبين، فكيف تكون النسب أزلية والمتسبان فيها لا يزال؟ لأننا نقول: الاختلاف بالأزلية والأبدية والماضوية والمستقبلية للمقيدين بالأمور الاعتبارية مثلنا، وإلا فالجميع حاضر عنده، وكذا الكلام في تعلق سائر الصفات، على أننا نمنع اقتضاء النسبة تحقق المتسب مطلقاً، بل فيما يكون تعلقها من حيث وجود المتسب مع كالمعية ذهنياً أو خارجياً، بخلاف قبلية الله تعالى من العالم، فإنها نسبة تقتضي عدم العالم معه، ومثله الإيجاد الاختياري وتعلقه، بخلاف الإيجاب، والله تعالى أعلم.

للمتقدمين فيه نظر) إذ لم يثبت التصريح به عن أحد منهم فيما نعلمه (بل في كلام أبي حنيفة) نفسه رحمه الله (ما يفيد أن ذلك على ما فهم الأشاعرة من هذه الصفات على ما نقله) عنه (الطحاوي، قال) أي الطحاوي نقلًا عنه ما نصه: (وكما كان) تعالى (بصفاته أزلًا كذلك لا يزال عليها أبدًا، ليس منذ خَلَقَ الخَلْقَ استفاد اسم الخالق، ولا بإحداثه البرية استفاد اسم البارئ، له معنى الربوبية (ولا) أي والحال أنه لا (مربوب) موجود (ومعنى الخالق (ولا) أي والحال أنه لا (مخلوق) موجود (وكما أنه محيي الموتى استحق هذا الاسم قبل إحيائهم كذلك استحق اسم الخالق قبل إنشائهم؛ ذلك بأنه على كل شيء قدير، أهد؛ فقله ذلك بأنه على كل شيء قدير تعلقًا وبيانًا لاستحقاق اسم الخالق قبل المخلوق، فأفاد أن معنى الخالق قبل الخلق واستحقاق اسمه) أي الاسم الذي هو الخالق في الأزل (بسبب قيام قدرته) تعالى (عليه) أي على الخلق (فاسمُ الخالق) والحال أنه (لا مخلوق في الأزل لمن له قدرة الخلق في الأزل، وهذا) هو (ما يقوله الأشاعرة) لا خلافة (والله الموفق)

واعلم أن إطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق مجاز من قبيل إطلاق ما بالقوة على ما بالفعل، وكذا الرازق ونحوه، وأما في قول أبي حنيفة «كان خالقًا قبل أن يخلق ورازقًا قبل أن يرزق» فمن قبيل إطلاق المشتق قبل وجود المعنى المشتق منه كما هو مقرر في مبادئ أصول الفقه، وقد وقع في البحر للزرکشي أن إطلاق الخالق والرازق ونحوهما في حقه تعالى قبل وجود الخلق والرزق حقيقة، وإن قلنا صفات الأفعال من الخلق والرزق ونحوهما حادثه، وفيه بحث؛ لأن قوله «وإن قلنا إلخ» ممنوع عند الأشعرية القائلين بحدوث صفات الأفعال، إنما يلائم كلامه طريق الماتريديّة القائلين بقدمها.

فإن قيل: لو كان مجازًا لصح نفيه، وقولنا «ليس خالقًا في الأزل أمر» مستهجنًا لا يقال مثله.

قلنا: استهجانته والكف عن إطلاقه ليس من جهة اللغة، بل من جهة الشرع أدبًا، وكلامنا في الإطلاق لغة، ولا يخفى أنه لا يقال إنه تعالى أوجد المخلوق في الأزل حقيقة؛ لأنه يؤدي إلى قدم المخلوق وهو باطل.

العلم بالذوق العلم بأنه تعالى للخلاق سنة

فهو سبحانه الخالق (لكل حادث جَوْهَرٍ أو عَرَضِيٍّ^(١)) على اختلاف أنواعه (كحركة كل شعرة) وإن دَقَّتْ (وكل) أي وككل (قدرة) لكل حيوان عاقل أو غيره (و) كل (فعل اضطراري كحركة المرتعش والنبض) أي وكالنبض ، وهو حركة العروق الضَّوَّارِب بالبدن (أو اختياري كأفعال الحيوانات المقصودة لهم) وأتى بضمير

(قوله الأصل الأول) من الركن الثالث (العلم بأنه لاخالق سواء لكل حادث جوهر أو عرض كحركة كل شعرة وكل قدرة وفعل اضطراري كحركة المرتعش والنبض.

أو اختياري كأفعال الحيوانات المقصودة لهم) قلت : في هذا الأخير الخلاف، فقال أهل السنة : للخلق أفعال بها صاروا مطيعين وعصاة، وجعلوها مخلوقة لله تعالى، والحق تعالى يخلق المخلوقات، لا خالق لها سواء، ولا مبدع غيره، كما ذكره المصنف رحمه الله، وزعمت الجهمية - ورئيسهم جهم بن صفوان الترمذي - أن التدبير في أفعال الخلق كلها لله تعالى، وهي كلها اضطرارية كحركات المرتعش والعروق وإضافتها إلى الخلق مجاز، وهي

(١) أعلم أن الأفعال اضطرارية كحركة الأمعاء والقلب، واختيارية كالقيام والقعود، ولا خلاف بين أحد في أن الأفعال الاضطرارية مخلوقة لله تعالى وحده لا دخل لأحد غيره في وجودها واختلف المتكلمون في الأفعال الاختيارية هل هي مخلوقة لله تعالى أو يصدرها العبد بنفسه؟ على وجوه:

فقال جمهور أهل الحق: هي مخلوقة لله وحده، وليس للعبد تأثير فيها ألبتة، بل إن الله سبحانه قد أجرى عادته - ما لم يكن هناك مانع - بأن يوجد في العبد قدرة واختيارا، ويوجد فعله المقذور مقارنا لها، فيكون فعل العبد مخلوقا لله إبداعا وإحداثا، وهو مكسوب للعبد، والمراد بكسبه إياه مقارنته لقدرته وإرادته، من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلا وذهب أكثر المعتزلة إلى أن هذه الأفعال واقعة بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال وقال جماعة: إنها واقعة بالقدرتين معا، ثم اختلفوا فقال الأستاذ: القدرتان جميعا متعلقتان بالفعل نفسه، ولا بأس عنده من اجتماع المؤثرين على أمر واحد.

وقال القاضي: قدرة الله تتعلق بأصل الفعل، وقدرة العبد تتعلق بصفته أي بكونه طاعة أو معصية، ونحو ذلك من الأوصاف التي لا توصف بها أفعاله تعالى. وخذ لذلك مثلا لطم وجه اليتيم للتأديب أو للإيذاء، فإن الحدث نفسه حاصل بقدرة الله وتأثيره، وأما وصفه وكونه طاعة في حال التأديب ومعصية في حال الإيذاء فبقدرته العبد وتأثيره.

وقال الحكماء: إنها حاصلة على سبيل الحتم والوجوب وعدم جواز التخلف بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد، متى قارنت هذه القدرة حصول الشرائط وارتفعت الموانع حصل الفعل، ونقل بعضهم أن إمام الحرمين يقول بها ذهب إليه الحكماء.

وهذه مسألة كلامية يكثر فيها الجدل، ويطول الحوار، وقد كانت مزلقا للأفهام وهوة سحيقة يتردى فيها من يطلق لنفسه العنان أو يرخي هواه الجبل على الغارب، ونحن نثلج صدرك بالاستدلال - إن شاء الله - لمذهب أهل الحق عسى الله أن يمنحك اليقين.

العاقل في قولهم «لهم» تعليياً (وأصله^(١)) أي دليله، يعني أن دليل العلم بأنه سبحانه

على حسب ما يضاف الشيء إلى محله، دون ما يضاف إلى محصله، فقولنا «ضرب زيد، وذهب عمرو» بمنزلة قولنا «طال الغلام، وأبيض الشعر» وزعم جمهور المعتزلة أن الأفعال الاختيارية من جميع الحيوانات بخلقها، لا تعلق لها بخلق الله تعالى، واختلفوا فيما بينهم أن الله تعالى هل يقدر على أفعال العباد؟ فقال أبو هاشم وأبو علي: لا يقدر، وقال أبو الهذيل وأبو الحسين: يقدر، وهو القياس على أصلهم؛ لأنه قادر بذاته؛ فيجب أن يكون قادراً على كل مقدور، وإنما تفرع هذان المذهبان - أعني مذهب الاعتزال والجبر - من اتفاق الفريقين على مقدمة كاذبة، وهي أن دخول مقدور واحد تحت قدرة قادرين محال، اعتباراً بالشاهد، فقال الجبرية: لا قدرة للعبد على الاختراع فيكون مخترعها الله ضرورة، وقالت المعتزلة: قدرة العبد على الأفعال ثابتة؛ ضرورة الأمر بها، والأمر للعاجز محال، فانفتحت قدرة الباري عنها ضرورة.

وزعم إمام الحرمين أن الله تعالى يوجد للعبد القدرة والإرادة، ثم هما يوجبان وجود المقدور، وهو قول الفلاسفة وأبي الحسين البصري، وعن أبي إسحاق الإسفراييني أن المؤثر في أفعال العبد قدرة الله تعالى وقدرة العبد، وقال أبو الحسن الأشعري: إن الله تعالى خلق فعل العبد، وقدرته متعلقة بذلك الفعل، ولا تأثير لتلك القدرة البتة في ذلك الفعل، وقال القاضي أبو بكر الباقلاني: فعل العبد من حيث إنه حركة وسكون واقع بقدرة الله تعالى، ومن حيث إنه طاعة أو معصية واقع بقدرة العبد. (قوله وأصله من النقل قوله تعالى: **اللَّهُ خَلَقَ**

(١) اعلم أولاً أن أهل الحق يستدلون على أن الله تعالى خالق لجميع أفعال العباد اضطرارياً واختيارياً بوجوه:

❖ **الوجه الأول:** بإبطال مذهب خصمهم من المعتزلة، وتقديره أن نقول: لو صح ما ذهب إليه المعتزلة من أن العبد خالق لأفعال نفسه الاختيارية لزم على ذلك بالضرورة أن يكون العبد عالماً بتفاصيل هذه الأفعال، من جهة أنه لا يتأتى إيجاد الشيء مع القدرة عليه والاختيار له إلا إذا كان الموجد له كذلك، وهذا لأن كل فعل جزئي يصدر عن الفاعل المختار فلا بد له من تصور جزئي ملائم ومن قصد مرتب عليه فلا جرم يكون عالماً بتفاصيل أفعاله، وأيضاً فإن كل فعل من أفعاله يمكن وقوعه منه على وجوه متفاوتة بالزيادة والنقصان، فالزيادة عما أتى به أو النقص منه ممكن، فوقع الفعل المعين دون الزائد عليه أو الناقص عنه لقصد إليه واختياره إياه مما تشهد بديهته العقل بأنه يستدعي علمه بتفاصيله، ولكن كون العبد عالماً بتفاصيل الدقيقة باطل، لأننا نشاهد من أنفسنا غيره في بسائط أفعالنا وما سهل منها فكيف في معقداتها ودقائقها؟ وإذا بطل علمه بالجزئيات والتفاصيل فإن ما أدى إليه - وهو أن يكون خالقاً لأفعال نفسه - باطل فيثبت نقيضه، وهو ما ندعى من أن الله تعالى هو الخالق لهذه الأفعال.

❖ **الوجه الثاني:** ماورد من النصوص في كتاب الله تعالى، ومنها قوله جل ذكره: **وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ**

[الصفات: ٩٦] وكقوله سبحانه **خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ** وقوله **أَمَّنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ** [النحل: ١٧] في مقام التنديد بالمشركين وإبطال رأيهم في تجويز الألوهية لغيره تعالى والتمسح بأنه سبحانه الخالق الذي يستحق العبادة لغيره، فمعنى الآية - والله أعلم - ماينبغي لكم التسوية بين من يصدر منه حقيقة الخلق ومن لا يصدر منه من ذلك شيء، ففيها حذف المفعول وتنزيل الفعل منزلة اللازم، للدلالة على أن مناط المدح واستحقاق العبادة إنما هو نفس الخلق.

❖ **الوجه الثالث:** أن فعل العبد في نفسه ممكن، وكل ممكن فهو مقدور لله تعالى، ولا شيء مما هو مقدور لله تعالى بواقع بقدرة العبد، أما الأولى فظاهرة، وأما الثانية فلما علمت في بحث قدرته تعالى من شمول قدرته

كُلِّ شَيْءٌ [الرعد: ١٦] قلت: أورد أن أفعال العباد مخصوصة من هذه الآية، بدليل غرض الآية، ألا يرى أنها خرجت منخرج التمدح، ويدخول أفعال العباد تحتها يزول معنى التمدح، بل يثبت معنى يوجب الذم، وهذا لأن

للممكنات بأسرها، وأما الثالثة فلأنه يمتنع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد، من جهة أن الشيء لا يكون أثرًا إلا لمؤثر واحد.

والوجه الرابع أن العبد لو كان موجدًا لفعله بقدرته واختياره استقلالاً فلا بد أن يكون له التمكن من فعله وتركه، لأنه لا يعقل أن يكون قادراً عليه مستقلاً به ما لم يكن له هذا التمكن، ويلزم على هذا أن يكون ترجيح فعله على تركه محتاجاً إلى مرجح، لأنه لو لم يتوقف على ذلك المرجح - مع أن كلا من طرفيه وهما الفعل والترك جائز وهما متساويان - لكان صدوره اتفاقاً لا اختيارياً، وأيضاً لو لم يكن محتاجاً إلى مرجح لكان وقوع أحد الجانبين غير مفتقر إلى سبب، وهو يفرض إلى القول بجواز ألا يكون لهذا العالم صانع أوجده ورجح أحد طرفيه الجانبين - الوجود والعدم - على الآخر. وهذا باطل، فيبطل ما يؤدي إليه؛ ثم إن هذا المرجح الذي يحتاج إليه فعل العبد، لا يعقل أن يكون صادراً عنه باختياره، وإلا لزم التسلسل المعلوم البطلان؛ لأن الكلام ينتقل إلى هذا المرجح؛ فيلزم أن يكون صدور الفعل عند هذا المرجح واجباً، بحيث يمتنع تحلفه عنه، فيكون ذلك الفعل اضطرارياً لازماً، لا اختيارياً بطريق الاستقلال، وذلك ظاهر إن شاء الله.

واستدل المعتزلة على دعواهم أن العبد خالق أفعاله الاختيارية بوجوه:

الأول أن بديهية العقل تفرق بين بعض الأفعال وبعضها الآخر، وذلك أنا نشاهد الفرق البعيد بين حركة المرتعش أو انتفاضة المحموم، وبين حركة الماشي ونحوه، ومعنى هذا أن الأفعال التي مصدرها العبد على ضربين: أحدهما: ما يحدث قسراً عنه، ولا اختيار له فيه، ومثاله حركة المرتعش وانتفاضة المحموم، والثاني: ما يحدث باختياره وإرادته وقصده وذلك كالمشي ونحوه، فحيث ورد نص يفيد أن الله تعالى يخلق أفعال العبد، فإن اللازم حمله على أحد هذين النوعين، وهو ما يحدث قسراً بلا إرادة ولا اختيار؛ لأنه لو حمل عليها معاً - حتى يلزم من هذا الحمل صحة أن الله تعالى هو الخالق للجميع - للزم على هذا الحمل التسوية بينهما، وذلك باطل؛ لأنه يناقض بديهية العقل الحاكمة بالترقية، وإذا بطلت التسوية بينهما بطل ما أدى إليه وهو حمل النص على النوعين جميعاً؛ فثبت نقيضه.

والوجه الثاني كلام ظنوه إبطالاً لمذهب أهل الحق، وتقريره أنه لو صح القول بأن الله هو الخالق لجميع الأفعال، لكان العبد كالريشة المعلقة في الهواء، يصر فيها حيث اتجه ضرورة أنه لا عمل له، وإذا كان ذلك لزم بطلان القول بالثواب والعقاب؛ إذ كيف يثاب أو يعاقب على ما لم يفعله، ولم يكن من عمله أو له يد به؟ ويلزمه أيضاً وجوب ألا يكلفه الله تعالى بشيء من الأوامر والنواهي؛ لأنه لا يعقل أن يكلف القادر الحكيم العاجز المجبور الذي ليس في مكنته أن يعمل، وكل هذه اللوازم باطلة، فبطل ما يؤدي إليها، وهو أن يكون الله تعالى خالقاً لجميع أفعال العباد، وإذا بطل هذا ثبت نقيضه وهو أن العبد خالق لأفعال نفسه الاختيارية.

وربما استدلو بظواهر بعض آيات فيها إضافة الفعل إلى العبد كقوله تعالى: ﴿ قَوْلِي لِلَّذِينَ كَذَّبُوا كَذِبًا يُكَذِّبُونَ ﴾ [البقرة: ٧٩]، وقوله: ﴿ ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُعْتَدِياً فِتْنَةً أَنْتُمْ مَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُعَذِّبُوا مَا بَأْسُهُمْ ﴾ [الأنفال: ٥٣]، وبعض آيات فيها مدح أو ذم كقوله تعالى: ﴿ وَإِنْ رَيْبَ مِنَ الَّذِينَ يَفْتَنُوا ﴾ [النجم: ٣٧]، وقوله: ﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ ﴾ [البقرة: ٢٨]، وبعض آيات فيها وعد أو وعيد كقوله: ﴿ مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرَ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا

الخالق لكل حادث نقلٌ وعقلٌ؛ فالدليل (من النقل قوله تعالى ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦]) وقوله تعالى ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصفات: ٩٦] حكاية عن قول إبراهيم عليه الصلاة والسلام (لهم حين كانوا ينحتون الأحجار بأيديهم ثم يعبدونها، ولا يمتنع إنكاره عليهم بهذه العبارة مع جعل ما مصدرية^(١)) كما ذهب إليه سيويه: أي موصولا حرفياً لا يحتاج إلى عائد، فيستغنى عن تقدير الضمير المحذوف لو جعلت

من جملة أفعال العباد ما هو افتراء على الله، ووصف له بما لا يليق بصفاته، وشم له، وقتل أوليائه، وبسط اليد واللسان في رسله وأبيائه، ومقابلة سفراته إلى خلقه وأمنائه على وجهه ومبلغه أمره ونهيه بكل ما قدروا عليه من المكروه ووسعه طوقهم من الجفوة، والمتعرض لشم نفسه والافتراء عليه سفيه في الشاهد الذي هو دليل يبنى عليه أمور الغائب، فكيف الموجد لذلك والمخرج له من العدم إلى الوجود؟ فعرف بهذا أنه تعالى لم يرد بهذه الآية وإن خرجت مخرج العموم إلا الخصوص، بحقه أن ذات الله تعالى شيء، بلا خلاف بيننا وبينكم، وكذا صفاته عند كثير منكم أشياء، ولم تكن ذاته ولا صفاته داخلاً تحت هذه الآية؛ لما في الدخول فيها وزوال ما سيقت له من إثبات المدح إلى ما يصاده من ثبوت النقيصة الموجبة للذممة، فكذا المختلف فيه. ولا شك أن دخوله تحت الخطاب يوجب بطلان الغرض الذي سبق له الخطاب، على أن العام المخصوص ظني؛ فلا يستدل به في أبواب الاعتقاد

ويجاب عن الأول بالفرق بين المشاهد والغائب؛ فإن المشاهد لم يقم في العقول دلالة تنزهه عما قرن به ونسب إليه فغسى السامعون أن يصدقوا المفترى فتنحط رتبة المشتموم في أنفسهم فكان سفيهاً لذلك، بخلاف من قام في العقول دلالة تنزهه عما قرن به ونسب إليه، فييجاد المفترى ليظهر للسامعين كذبه وافتراؤه فلا يصح الإيراد.

يُحَرِّىْ إِلَّا يَنْهَىٰ ﴿[الأنعام: ١٦٠]، وقوله: ﴿وَمَنْ نَعَسَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ، فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ﴾ [الجن: ٢٣]، وبعض آيات دالة على أن أفعال الله منزّهة عما يشتمل عليه فعل العبد ويتصف به كقوله تعالى: ﴿مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَوُّتٍ﴾ [الملك: ٣]، وقوله: ﴿وَلَوْ كَانُ مِنَ عِبَادِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]، وقوله: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ [السجدة: ٧]، وبعض آيات تتضمن تعليق أفعال العباد بمشيئتهم كقوله تعالى: ﴿وَمَا ظَلَمْنَهُمْ وَلَكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [النحل: ١١٨]، وبعض آيات تشتمل على الأمر بالاستعانة، إما بلفظ الأمر نحو قوله تعالى: ﴿اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ﴾ [الأعراف: ١٢٨] وإما بلفظ التعليم كقوله تعالى: ﴿إِنَّا كُنَّا نَعْبُدُ وَإِنَّا نَكْتَعِبُهُ﴾ [الفاحة: ٥]، والاستعانة لا تكون فيها يوجد الله تعالى في العبد، وإنما تتحقق فيها يوجد العبد بمعونة ربه، وبعض آيات فيها الإخبار عما يكون في الآخرة من الفسقة والكفار كقوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِي ۗ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا﴾ [المؤمنون: ٩٩-١٠٠]، وقوله: ﴿لَوْ أَنَّ لِي كَرَّةٌ فَأَكُونَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [الزمر: ٥٨]، ونحو ذلك.

هذا ملخص استدلال الفريقين وستحدث معك في مناقشة هذا الاستدلال حين نتعرض لكلام المصنف فاجعله نصب عينيك ولا تغفل، والله يتولاك برعايته وحفظه.

(١) أنت إذا قلت «هذا الدرهم ضرب الأمير» فإن هناك ثلاثة أشياء، أحدها الدرهم المضروب، والثاني النقش الحاصل عليه، والثالث إيجاد ذلك النقش، فالضرب يطلق على الدرهم مجازاً ويقال إنه بمعنى المفعول به، ويطلق على النقش ذاته حقيقة، أما الإيجاد فلا يصلح أن يكون متعلقاً للخلق، بل متعلق الخلق هو متعلق الإيجاد، وهو ما يشاهد من الحركات والسكنات مثلاً.

موصولاً اسمياً، والمعنى على المصدرية : والله خلقكم وخلقَ عمَلَكُم ، ولا منافاة في ذلك للإنكار كما يزعمه المعتزلة ؛ فإن قول المصنف «ولا يمتنع إنكاره- إلخ» إشارة إلى سؤال من طرف المعتزلة أورده صاحب الكشف وغيره منهم، وإلى جوابه، مُحَصَّلُ السؤال أن معنى الآية إنكارُ السيد إبراهيم عليهم عبادة مخلوقٍ ينحتونه بأيديهم والحال أن الله تعالى خلقهم وخلق ذلك المنحوت، والمصدرية تنافي هذا الإنكار ؛ إذ لا طباق بين إنكار عبادة ما ينحتون وبين خلق عملهم؛ وحاصلُ الجواب المعارضةُ ببيان حصول الطباق مع المصدرية ؛ إذ المعنى عليها: تعبدون منحوتاً تصيرونه بعملكم صنماً والحال أن الله تعالى خلقكم وخلق عملكم الذي به يصير المنحوت صنماً؛ فقد ظهر الطباق (وحيثُذ) أي حين إذ جعلت مصدرية (الاستدلالُ بها) أي الآية (ظاهر) للتصريح بأن العمل وهو الفعلُ مخلوق (أو هو) أي لفظ ما (موصولٌ اسمي) يحتاج إلى عائد ويكون التقدير : وخلق الذي تعملونه، فحذف العائد المنصوب بالفعل، والموصول الاسمي من أدوات العموم (يشمل) في الآية (نفس الأحجار) المنحوتة (والأفعال) طاعاتٍ كانت أو مَعَاصِي (وأعني) بالفعل هنا (الحاصلُ بالمصدر) لأننا إذا قلنا «أفعال العباد مخلوقة لله تعالى» لم نرد بالفعل المعنى المصدرية الذي هو الإيجاد والإيقاع ؛ لما سيأتي من أنه أمر اعتباري لا وجود له في الخارج، فلا يتعلق به الخلق، بل نريد الحاصل بالمصدر، وهو متعلق الإيجاد والإيقاع: أي ما نشاهد من الحركات والسكنات مثلاً، والفعل بهذا المعنى هو متعلق التكليف كالصَّوم والأكل والشرب والصلاة ؛ إذ هي عبارة عن قيام وقعود وركوع وسجود وتلاوة وذكر (وأهل العربية يقولون للمصدر المفعول المطلق ؛ لأنه هو المفعول بالحقيقة لأنه الذي يوجده الفاعل ويفعله، وهو بناء على إرادة الحاصل

وعن الثاني بأن المفهوم من المتعارف في مثل هذا الخطاب ألا يدخل المخاطب تحت عموم الخطاب ، فيحتاج إلى تخصيصه بالدليل ، نحو قول الرجل «أنا ضارب من في الدار ، وقاهر من في البلد» لا يسبق إلى الأوهام أن يكون ضارب نفسه أو قاهر نفسه ، وإن ذكر بلفظ العموم ، والله تعالى أعلم .

(قوله وقوله تعالى ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصفافات: ٩٦] عن قول إبراهيم لهم حين كانوا ينحتون الأحجار بأيديهم ثم يعبدونها ، ولا يمتنع إنكاره عليهم بهذه العبارة مع جعل ما مصدرية وحيثُذ الاستدلال بها ظاهر، أو هو موصول اسمي فيشمل نفس الأحجار والأفعال) قلت: لا يصح على أصلنا، وسأبينه إن شاء تعالى.

(قوله أعني الحاصل بالمصدر) يعنى المراد من الأفعال الحاصل بالمصدر، ولم يبيته.

(قوله وأهل العربية يقولون للمصدر المفعول المطلق لأنه هو المفعول بالحقيقة لأنه الذي يوجده الفاعل ويفعله، وهو) أي الاستدلال بها المصدرية (بناء على إرادة الحاصل بالمصدر لأن الأمر الاعتباري لا وجود له،

بالمصدر؛ لأن الأمر الاعتباري) وهو الفعل بمعنى الإيجاد والإيقاع - لا وجود له؛ فلا يتعلق به الخلق؛ فوجب إجراؤها) أى الآية (على عمومها) للأحجار المنحوتة والأفعال، والله ولى التوفيق، هذا تقرير كلام المصنف.

والتحقيق أن عملهم بمعنى الأثر الحاصل بالمصدر هو معموهم، ومعنى الموصولة وصلتها كذلك؛ فمأل المعنى فيهما واحد، لأن التقدير في الموصولة: وخلق العمل الذى تعملونه، أو الشئ الذى تعملونه، ودعوى عموم الآية للأعيان ممنوعة؛ لأن الأعيان ليست معمولة للعباد، بمعنى إيجادهم ذواتها، وإنما هى معمول فيها النحت والتصوير وغيرها من الأعمال، وإطلاق قول القائل «عملت الحجر صنما» مجاز، والمعنى الحقيقي هو أنه حوِّله بالنحت والتصوير إلى صورة الصنم، فلا يتأتى شمول ما للأعيان بناء على أنها موصول اسمى إلا على القول باستعمال اللفظ فى حقيقته ومجازه.

فلا يتعلق به الخلق) أى فلا يكون مخلوقاً (فوجب إجراؤها على عمومها) قلت: عمومها هنا عموم المشترك، لأن الأفراد غير متفقة الحدود، ولا عموم للمشارك عندنا وهذا الذى ذكره ليس فيه إفصاح عن المقصود، وربما أوهم؛ فإن الكلام فى فعل الفاعل لا ما يفعله، وتحرير هذا المقام أن الفعل قد يراد به معنى المصدر كالحركة لقطع المسافة، وقد يراد به المعنى الحاصل بالمصدر كاهيئة للحالة التى يكون المتحرك عليها فى كل جزء من المسافة، وهى أثر الأول، ولاشك أن الثانى موجود، واختلف فى الأول - وهو إيقاع تلك الحالة - فقيل: ليس بموجود، والإمكان موقفاً فينقل الكلام إلى إيقاع الإيقاع، ويلزم التسلسل من طرف المبدأ فى الأمور المحققة، ويلزم عنه إيقاع من إيقاعات محققة لأشياء محققة غير متناهية، فيكون الإيقاع معدوماً على مذهب الجمهور. وحالا عند القائلين به، فإن قلت: لزوم المحذورين موقوف على ألا يكون الإيقاع عينه، وهو ممنوع، قلنا: الإيقاع مع الموقع أمران ليس بينهما حمل المواطة، وكل أمرين كذلك يتمتع وحدة هويتها الخارجية، فعدم التعدد فى الخارج أنه كون أحدهما أو كليهما اعتبارياً، وقيل: موجود لحدوثه بعد العدم، ويجوز استناد الإيقاع الحادث إلى القديم الذى هو التكوين الأزلي استناد سائر الحوادث إليه؛ فلا يلزم شئ من المحذورين، وفيه بحث؛ لأن أثر الإيقاع حينئذ مستند إلى الإيقاع المستند إلى التكوين المحذورين، وفيه بحث؛ لأن أثر الإيقاع حينئذ مستند إلى الإيقاع المستند إلى التكوين القديم، فيلزم الجبر من العبد، وإن لم يلزم الإيجاب من الله تعالى، ولأن الحدوث بمعنى التجدد مسلم، ولا يقتضى الوجود، كحدوث العمى، وبمعنى الوجود بعد العدم ممنوع، ومعنى يجدد مثله وحصوله بدون الوجود كونه بحيث يمكن العقل أن يعتبره فيه مطلقاً أو منسوباً إلى شئ كما فى الإضافيات، فيترجح أنه معدوم أو حال، والله تعالى أعلم.

وإذا عرفت معنى الحاصل بالمصدر فالمفعول عند النحويين هو الفعل عند المتكلمين، وأن قوله «لأن الأمر الاعتباري لا وجود له» يتأتى على المرجح، وحيث لم يصح عموم الموصول على قولنا فتقول: الترجيح لإرادة المصدر؛ حتى جوز سيبويه أن يقال «أعجنى ما قمت» أى قيامك، ولو كان ذا عبارة عن المفعول كان بإضمار الهاء. وهو عدول عن ظاهر الكلام، ولا يجوز ذلك إلا بالدليل، والدليل على أنه ينصرف عند الإطلاق إلى ما بينا قوله تعالى ﴿جَزَاءً يَسْأَلُونَ﴾ [السجدة: ١٧] أى بعملهم، دون معموهم، وقوله تعالى ﴿أَدْخَلُوا الْجَنَّةَ يَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النحل: ٣٢] أى بعملكم؛ لأن الجزاء يكون بالعمل، دون المعمول والله تعالى أعلم.

(و) الدليل (من العقل) على أنه سبحانه الخالق لكل حادث (أن قدرته تعالى صالحة لكل) أى لخلق كل حادث (لأقصور لها عن شىء منه) لأن المقتضى للمقدورية هو الذات، لوجوب استناد صفاته تعالى إلى ذاته، والمصحح للمقدورية هو الإمكان؛ لأن الوجوب والامتناع الذاتيين يُجعلان المقدورية، ونسبة الذات إلى جميع الممكنات فى اقتضاء القادرية على السواء، فإذا ثبت قدرته على بعضها ثبت قدرته على كلها، وإلا لزم التحكم (فوجب إضافتها) أى إضافة الحوادث كلها (إليه) سبحانه (بالخلق) أى إضافة خلقها إليه؛ لما مر أنه لا خالق سواه، وهذا الاستدلال مبني على ما ذهب إليه أهل الحق من أن المعدوم ليس بشيء، وإنما هو نفي محض لا امتياز فيه أصلاً، ولا تخصيص قطعاً، فلا يتصور اختلافٌ فى نسبة الذات إلى المعدومات بوجه من الوجوه، خلافاً للمعتزلة، ومن أن المعدوم لامادة له ولا صورة خلافاً للحكماء، وإلا لم يمتنع اختصاص بعض الممكنات دون بعض بمقدوريته تعالى كما يقوله الخصم؛ إذ المعتزلي يقول: جاز أن يكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعاً من تعلق القدرة، والحكيم يقول: جاز أن تستعد المادة لحادث ممكن دون آخر، وعلى هذين التقديرين لا يكون نسبة الذات إلى جميع الممكنات على السواء.

ولما كان هذا الاستدلال لا يخلو عن ضعف لا يفتقر دليله على أمر مختلف فيه يمنعه الخصم أشار المصنف إلى ذلك بقوله (ويؤنسُه) أى يؤنس هذا الدليل العقلي (فى أفعال غير العقلاء) أى يقويه ويقربه بالنسبة إليها (استبعاد استقلال العنكبوت والنحل بما

وأعلم أن الأشاعرة ذهبوا إلى الجبر؛ فقال الغزالي فى التوكل من الإحياء: فإن قلت: إنى أجد فى نفسي وجدانا ضرورياً أنى إن شئت الفعل قدرت على الفعل، وإن شئت الترك قدرت على الترك، فالترك والفعل بى لاغيري، قلت: هيك تجد من نفسك هذا المعنى، ولكن هل تجد من نفسك أنك إن شئت مشيئة الفعل حصلت تلك المشيئة، أو لم تشأ تلك المشيئة لم تحصل؛ لأن العقل يشهد بأن الفعل من غير مشيئة واختيار فى هذا المقام، فحصول المشيئة فى القلب أمر لازم، وترتب الفعل على تلك المشيئة أيضاً أمر غير لازم، وهذا يدل على أن الكل من الله تعالى، وقال الرازي فى قوله تعالى ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩]: قالت المعتزلة: هذه الآية صريحة فى أن الأمر فى الإيهان والكفر والطاعة والمعصية مفوض إلى العبد واختياره، قلت: بل هي من أقوى الدلائل على قولنا؛ لأنها صريحة فى أن حصول الإيهان موقوف على حصول المشيئة، وصريح العقل يدل أن الفعل الاختيارى يمتنع حصوله بدون القصد إليه وبدون الاختيار له، وحصول القصد والاختيار إن كان بقصد آخر يتقدمه لزم أن يكون كل قصد واختيار مسبوقاً بقصد واختيار إلى غير نهاية، وهو محال، فوجب انتهاء تلك المقاصد والاختيارات إلى قصد واختيار خلقه الله تعالى فى العبد على سبيل الضرورة، وعند حصول ذلك يجب الفعل شاء العبد أو لم يشأ، فالإنسان مضطر فى صورة مختار. وتمسك المعتزلة بهذه الآية ويقولون تعالى ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٤] وبالقدمة الكاذبة.

يصدر عنها من غريب الشكل ولطيف الصناعة مما قد يعجز عنه بعض العقلاء) من نسج العنكبوت الذي يصل في الصفاقة إلى أن لا يتبين شيء من الخيوط الواهية التي تركب منها، وبناء النحل الشمع على الشكل المسدس الذي لاخلاء بين أضلاع بيوته ولا خلل فيها، ثم إلقاء العسل به أولاً فأولاً إلى أن تمتلئ البيوت، ثم يتختم بالشمع على وجه يعمها في غاية من اللطف (فكان ذلك) الصنع الغريب والفعل الواقع على غاية من الإتيان وحسن الترتيب واقعاً (منه سبحانه وصادراً عنه) دون تلك الحيوانات التي لا عقول لها ولا علم بتفاصيل ما يصدر عنها.

ولما قرر أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، وكان مذهب أهل الحق أنها مع ذلك مكسوبة للعبد، خلافاً للمعتزلة والفلاسفة في زعمهم أنها مخلوقة للعبد بمعنى أنه المستقل بإيجادها، أوردَ متمسكهم سؤالاً، وجعل الأصل الثاني في كلام حجة الإسلام جواباً عنه فقال: (فإن قيل: ^(١) لاشك أنه تعالى خلق للعبد قدرة على الأفعال، ولذا) أي ولكون القدرة مخلوقة للعبد قائمة به (ندرك) نحن معشر العباد العقلاء (تفرقةً ضرورية) بطريق الوجدان (بين الحركة المقدورة) لنا، وهي الاختيارية (و) بين (الرعدة الضرورية) أي التي تصدر دون اختيار منا، وهذا من باب الاستدلال بالسبب على المسبب، ولو قيل بأن إدراكنا التفرقة المذكورة بطريق الوجدان يدل على قيام قدرة بالعبد مخلوقة لله تعالى لكان استدلالاً بالمسبب على السبب، وهو هنا أقعد؛ لأن المقام مقام إثبات قدرة للعبد بدليلها، وهو إدراكنا التفرقة المذكورة بالوجدان (والقدرة ليس خاصيتها) من بين الصفات (إلا التأثير) أي إيجاد المقدور؛ لأن القدرة صفة تؤثر على وفق الإرادة، ويستحيل اجتماع مؤثرين مستقلين على أثر واحد (فوجب تخصيص

(قوله فإن قيل لاشك أنه تعالى خلق للعبد قدرة إلخ) قلت: أجمع المليون على أن الله تعالى خلق القدرة والإرادة في العبد، لكننا نفسر القدرة بما عليه الفاعل عند الفعل، والإرادة بصفة مخصصة لأحد المقدورين بالوقوع، والمعتزلة يفسرون القدرة بصفة تؤثر وفق الإرادة، والإرادة تارة باعتقاد النفع أو ظنه، وأخرى بمثل يعقبها ويسمونها بالداعية، وجزمه بإيجاد الفعل بالاختيار، والفعل الذي يوجده العبد من غير داعية اتفاقاً. (قوله والقدرة ليس خاصيتها إلا التأثير) قلت: ليس بمتفق عليه؛ لما علمت من تفسير القدرة عندنا، وإنما هذا قول المعتزلة.

(قوله فوجب تخصيص النصوص إلخ) قلت: لانسلم؛ لأن القدرة عندنا ما ذكرنا

(١) محصل هذا السؤال هو ما ذكرناه في الوجه الأول من استدلال المعتزلة.

عمومات (النصوص) السابق بعضها (بما سوى أفعال العباد الاختيارية؛ فيكونون) أى العباد (مستقلين بإيجاد أفعالهم) الاختيارية (بقدْرهم الحادثة) التى تحدث (بخلق الله تعالى) إياها لهم (كما هو) أى ذلك الاستقلال بالإيجاد (رأى المعتزلة والفلاسفة بلافرق) بين الفريقين (غير) الفرق فى كيفية حدوث القدرة، وهو (أن قدرة العبد حادثة بإيجاد الله تعالى باختياره) تعالى (عند المعتزلة) لاعتقادهم كأهل الحق أنه تعالى فاعل بالاختيار، لا موجب بالذات (وبطريق الإيجاب) بالذات (عند تمام الاستعداد) من المحل القابل (عند الفلاسفة) لاعتقادهم أنه - تعالى عما يقولون!- موجب بالذات، لا فاعل بالاختيار (وإلا) أى وإن لا يكن العباد مستقلين بإيجاد أفعالهم الاختيارية لعدم تخصيص النصوص (كان) إيجادها بخلق البارئ تعالى (جبرًا محضًا) إذ الفرض أنه لا تأثير لقدرة العبد أصلًا فى إيجادها، وإذا كان كذلك (فيظل الأمر والنهى^(١)) إذ لا معنى للأمر بما لا يكون فعالًا للمأمور ولا يدخل تحت قدرته، كأن يطلب من إنسان خَلَقَ الحيوان أو الطير أن إلى السماء أو يطلب من الجماد المشي على الأرض.

(فالجواب^(٢)) من طرف أهل السنة (وهو حاصل الأصل الثاني) فى كلام حجة الإسلام (أن الحركة مثلا كما أنها وصف للعبد ومخلوقة للرب) سبحانه (لها) أيضًا (نسبة إلى قدرة العبد؛ فسميت) أى الحركة (باعتبار تلك النسبة) أى نسبتها إلى قدرة العبد (كسبًا) بمعنى أنها مكسوبة للعبد (وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور أن يكون

(قوله فيكونون) أى العباد (مستقلين بإيجاد أفعالهم إلخ) قلت: ممنوع؛ لما قدمنا أن القدرة عندنا ما ذكرنا، فهذا من البناء على المختلف، والله أعلم

(قوله فالجواب وهو حاصل الأصل الثاني أن الحركة مثلا كما أنها وصف للعبد) قلت: الحركة الاختيارية فعل للعبد ووصف له، والاضطرار وصف فقط

(قوله لها نسبة إلى قدرة العبد) قلت: عندنا نسبتها إلى إرادة العبد

(قوله فسميت باعتبار تلك النسبة كسبا) قلت: الكسب عندنا متعلق الإرادة.

(١) ذكرنا ذلك فى الوجه الثانى من استدلال المعتزلة بما فيه الغناء عن إعادته.

(٢) حاصل هذا الجواب نفي استلزام أن الله هو الخالق لأفعال العباد لبطان التكليف والثواب والعقاب ونحوها، وتقريره أن يقال: إن هذا الاحتجاج إنما يتم لو كنا لا نثبت للعبد شيئًا أصلًا كالجزرية، أما ونحن قائلون بكسب العبد واختياره فلا تكون قاعدة التكليف باطلة، لوجود الاختيار من العبد، ولا يظل كذلك المدح ولا الذم ولا الثواب ولا العقاب؛ لأن الأفعال صادرة عنه باختياره، فيصح التكليف ليختار ما كلف به ويستحق المدح والثواب أو الذم والعقاب لاختياره الفعل أو لكونه محلا له، وإنما جاء كم الغلط

بالاختراع) الذي هو خاصيتها أي التأثير (فقط؛ إذ قدرة الله تعالى متعلقة في الأزل بالعالم، ولم يحصل الاختراع بها إذ ذاك، و) هي (عند الاختراع تتعلق به نوعاً آخر من التعلق؛ فبطل أن القدرة) من حيث تعلقها (تختص بإيجاد المقدور بها (ولم يلزم الجبر المَحْض) كما زعم الخصم؛ (إذ كانت) الحركة المذكورة (متعلق قدرة العبد داخله في اختياره) وهذا التعلق هو المسمى عندنا بالكسب.

هذا حاصل ما ذكره حجة الإسلام، ولما لم يوافق المصنف عليه قال (ولقائل أن يقول: قولكم) معشر أهل السنة (إنها) أي الحركة الاختيارية (تتعلق بالقدرة) وحق العبارة أن يقال: قولكم إن قدرة العبد تتعلق بالحركة (لا على وجه التأثير) فيها (و) إن التعلق لا على وجه التأثير (هو الكسب مجرد أفاظ لم يحصلوا لها معنى، ونحن) معشر

(قوله ولقائل أن يقول قولكم إنها متعلق القدرة لا على وجه التأثير وهو الكسب مجرد أفاظ لم يحصلوا لها معنى إلخ) هذا يتمشى مع الأصل فيما يورد من قبل الأشاعرة القائلين بالجبر، وفيما أوجب به ولم يتم ولم يخلص طريق مشايخنا في ذلك؛ فإنهم يقولون: الكسب هو الفعل، وله معنى يحصل في نفسه، لقيام الدليل عليه، نحو قوله تعالى **آتَمَلُوا مَا يُنشَأُ مِنْكُمْ** * [فصلت: ٤٠] وقوله تعالى **وَأَنْعَسُوا الْخَيْرِ** * [الحج: ٧٧] وفي الجزء **جَزَاءُ يَمَّا كَسَبَا** * [المائدة: ٣٨] وقوله تعالى **جَزَاءُ يَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ** * [السجدة: ١٧] وقوله تعالى **اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ** * [الرعد: ١٦] وقوله تعالى **خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ** * [الأنعام: ١٠٢] مع ما تقدم من قوله تعالى **خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ** * [الصفات: ٩٦] فثبت بمجموع الدليلين مع ما تقدم من إجماع المسلمين على أن الله تعالى خلق في العبد القدرة والإرادة أن المقدور نوعان: مخترع، ومكسب، والقدرة تتعلق بالمقدور بجهتين: جهة اختراع، وجهة اكتساب، اختص الله بإحدهما، واختص المحدث بالأخرى، ثم إن المصنف رحمه الله المشبه مع الأصل لم يجب عن هذا، ثم قال: وما قيل إيجاد الحركة إلخ وقال: إن هذا أجنبي، ثم أورد قوله: فإن قيل قام البرهان، وهكذا إلى أن قال: واعلم أن مسلك الطريق المرضي عنده الرافع للجبر، ولم يندفع به كما سأنبه عليه، ومحصل

لأنكم فهمتم أن معنى تعلق القدرة بالشيء ينحصر في تأثيرها فيه واختراعها له، وهو غير مسلم، بدليل أن قدرة الله تعالى كانت في الأزل متعلقة بمقدوراتها ولم تؤثر فيها ولم تخترعها أزلاً، بل لتعلق القدرة بالفعل معينان: أحدهما ما ذكرتموه، والثاني ما نسميه كسباً. ولكل فعل نسبتان: إحدهما إلى قدرة الله تعالى بمعنى ما ذكرتم، والثاني إلى قدرة العبد بالمعنى الذي ذكرنا. وهذا ظاهر إن شاء الله.

(١) قد فهم من تقرير الكلام السابق أن الجماعة يجعلون تعلق قدرة العبد بفعله الاختياري كتعلق قدرة الباري في الأزل بمقدوراتها؛ فمحصل هذا الكلام الفرق بين المتعلقين، وأيضاً أنه معنى تعلق قدرة الله بمقدوراتها أزلاً أنها ستؤثر فيه وتوجده عند الوقت الذي تعلق به العلم على أنه زمان الوجود، وأنتم لم تذكروا تعلق القدرة إلا معنيين: أحدهما: تعلقها به على جهة التأثير والاختراع، وقد نفيت هذا المعنى عن العبد، والثاني: هو الذي شبهتموه بتعلق قدرة الله أزلاً بمقدوراتها، وقد تبين أن معناه يرجع في آخر الأمر إلى المعنى الأول، وأنتم لاتقولون به، فبقي ادعاؤكم أن للعبد قدرة تتعلق بفعله الاختياري لاعلى هذا المعنى المشتغل على التأثير والاختراع كلاماً لا معنى له.

أهل اللغة العربية (إنما نفهم من الكسب التحصيل، وتحصيل الفعل المدوم ليس إلا إدخاله في الوجود، وهو إيجاد، وقولكم بأن القدرة) الحادثة (تتعلق بلا تأثير كتعلق القدرة القديمة في الأزل، قلنا) ممنوع، وتحقيق المقام أن نقول: (معنى ذلك التعلق) الأزلي للقدرة القديمة (نسبة المعلوم) الوقوع (من مقدوراتها إليها بأنها ستؤثر في إيجاد وقتها) فالباء في قوله بأنها للالصاق، ومدخولها محذوف: أي بمعنى أنها ستؤثر في إيجاد ذلك المعلوم عند وقت وجوده، فالهاء في وقته عائدة للوجود المفهوم من الإيجاد (وذلك أن القدرة إنما تؤثر) وقوع الشيء (على وفق الإرادة، وتعلق الإرادة بوجود الشيء هو تخصيصه) أي تخصيص ذلك الوقوع (بوقته) دون ما قبله وما بعده من الأوقات (والقدرة الحادثة يستحيل فيها ذلك؛ لأنها مقارنة للفعل عندكم) معشر الأشاعرة (فلم يكن تعلقها) بالفعل (إلا) على غير ما ذكرتم: إما (بالتأثير) كما هو الظاهر (أو تينواله) أي لتعلقها بالفعل (معنى مَحْصَلًا ينظر فيه) ليقبل أو يرد (ولو سلم^(١)) ما ذكرتم من

قول غيره أنه لما ثبت بإجماع الملمين أن الله خلق في العبد القدرة والإرادة، إلا أن قدرته لا تستقل بالتأثير؛ لأن الحالة الحاصلة من المصدر الذي لا يشك في وجودها ربما لا ترتب على الإرادة مع وجود سلامة الآلات والأسباب وتوفر الدواعي وتوجه الإرادة المسمى بالقصد والاختيار كما قصدوا أذى الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ولم يتيسر لهم، وربما ترتب حالة لم يعهد ترتبها على مثل فعله كخرق العادات من قطع مسافة سنة في طرفة عين وغيره، فدل أن القدرة العبدية العادية غير مستقلة بالتأثير، وأن الحالة الحاصلة من المصدر موقوفة على وجودات كوجود الباري ووجود العبد ووجود قدرته وإرادته وغيرها، وعلى معدوم أو حال هو نفس إيقاعها إن كان معدوما وتعلقه بها إن لم يكن، إذ لا بد من تعلق ومشية بين وجوديهما المستقلين، فإن كان كل تعلق موجودا كان هناك أمور موجودة غير متناهية، ودعوى العينية في الأمور المحققة غير صحيحة؛ فتلك الحالة لتوقفها على الأمور الموجودة مستند إيجادها إلى موجد تلك الموجودات، ولتوقفها على غير الموجودات الموقوف تجدها على العبد استند نسبتها إليه، مثاله ملك عم العباد ذهابا ونصحا نادى أن كل من وجدته محاذيا لنظري أعطيه ألف دينار، فرأى شخصا محاذيا لنظره ووجهه، فلاشك أن الإعطاء من الملك لا من الشخص

(١) هذه شبهة واردة على الجماعة لاستدلالهم بعمومات الأدلة التي ذكرناها في استدلالهم، وبيانه: أنا لو سلمنا لكم أن قدرة العبد متعلقة بالفعل بلا تأثير كما تقولون فإننا لا نسلم أن الأدلة تصلح لإثبات ما ادعيتهم، وذلك أنها إنما تصلح للاستدلال لو كانت باقية على عمومها لكن بقاؤها على عمومها غير ممكن، كيف وهو يستدعي الجبر وعدم صحة التكليف إلخ؟ وإذا كانت غير باقية على عمومها بل هي مخصوصة بما يستدعي الجبر وأخواته، لم تصلح للاستدلال.

فالمصنف يريد أن يقول: إن قول أهل الحق بأن تعلق قدرة المكلف بالفعل مع عدم التأثير لامعنى له، وعلى فرض أن له معنى فإن الاستدلال لم يتم؛ لأن الجبر الذي تفرون منه مازال متحققا، لأن لزمه يجري وراء نفي أن يكون لقدرة العبد تأثير، ولا يزول إلا بالقول بتأثيرها، وهو قول المعتزلة، وأنتم لا تقولون به.

أن قدرة العبد تتعلق بالفعل بلا تأثير فيه لم يكن كافيًا في ثبوت مُدعاكم بما ذكرتم من وجوب استناد الحوادث كلها إليه تعالى بالخلق؛ حَمَلًا للنصوص السابق بعضها على عمومها (فإنما يسوغ العمل بالعموم إذا لم يجب تخصيصه) وهو هنا واجب كما بينه بقوله (فالمقتضى لوجوب تخصيص تلك النصوص بأفعال العباد) أي بإخراج أفعال العباد الاختيارية منها (هو لزوم الجبر المحض المستلزم لبطان الأمر والنهي، ولزومه) أي ولزوم الجبر المحض مبني (عل تقدير أن لا أثر) في الفعل (لقدرة المكلف) الذي كُلف (بالأمر) بفعل (والنهي) عن فعل (ولا يدفعه) أي لا يدفع هذا اللزوم (تعلق) لقدرة المكلف بالفعل (بلا تأثير) فيه، لبناء اللزوم على نفي أثر القدرة الحادثة.

ولك أن تقول: قول المصنف إن الكسب لا يُفهم منه إلا التحصيل هو بحسب ما وضع له لغة، وكلامنا هنا في المعنى المسمى بالكسب بوضع اصطلاحه، كما ينبى عنه كلام حجة الإسلام في الاقتصاد؛ فإنه لما ذكر تعلق قدرة الباري بالأفعال وأنه على وجه الاختراع، وتعلق قدرة العبد وأنها نسبة لها إليه لا على وجه الاختراع، وأن الباري تعالى يسمى خالقًا ومخترعًا، والعبد لا يسمى بذلك، قال: فوجب أن يطلب لهذا النمط من النسبة اسمٌ آخر؛ فطلب فوضع له اسم الكسب، تيمناً بكتاب الله تعالى، فإنه وجد إطلاق ذلك على أعمال العباد في القرآن، فقد دل هذا الكلام على أنه معنى اصطلاح على تسميته بالكسب، وذلك لا ينافي كوننا لانفهم بحسب اللغة من الكسب إلا التحصيل، ثم لك أن تقول: قولكم إن لزوم الجبر يقتضى وجوب تخصيص تلك النصوص العامة بإخراج أفعال العباد منها ممنوع؛ فإن لزوم الجبر يندفع بتخصيص تلك النصوص بإخراج فعل واحد قلبي كما سيحققه المصنف، ويأتى قريبًا ما يوضحه، لا بإخراج كل فعل من أفعال العباد البدنية والقلبية.

كالخلق، والمحاذة منه لا من الملك كالكسب، وذلك لأن الاختيارى الذى لم يسبقه اختياري آخر من العبد مثلا لما لم يكن شىء من الوجودات التى يتوقف وجوده عليها من العبد كان إسناد وجوده إلى العبد دون من صدر عنه الوجودات الموقوف عليها في غاية الركافة، ولما لم يكن مطروحا في سلسلة التوقف كان إسناد كسبه إليه مستقيما، فإن الكسب السعي في مقدمات الوجود، ليس إلا، وليس معنى استناده إلى الله خلقا استناد الوجودات التى يتوقف عليها حتى يقال: لا نزاع في ذلك، بل استناده لاستنادها، ثم إن ذلك الأمر العدمى المسمى بالقصد والاختيار وغيرهما هو الكسب، وهو مناط كون الفعل طاعة ومعصية والثواب والعقاب والحسن والقبح والخير والشر وغيرها، إذ لا قبح في خلقها، فإن خلق المعصية وإرادتها ليس بقبيح، لجواز اشتغالها على حكمة، بل القبيح كسبها، كما لو كان إعطاء الملك ألف دينار في المثال المذكور مع علمه بأن تلك الألف يصر فيها هذا الشخص لما يقضى إلى إتلاف نفسه، لكنه يعطيها ليعظ بها غيره فلا يسأها أولا يصر فيها إلى مثله

واعلم أن الاشعرية لا يَنْفُونَ عن القدرة الحادثة إلا التأثير بالفعل، لا بالقوة، لأن القدرة الحادثة عندهم صفة شأنها التأثير والإيجاد، لكن تَخَلَّف أثرها في أفعال العباد لمانع هو تعلق قدرة الله تعالى بإيجادها، كما حقق في شرح المقاصد وغيره، وقد نقل في شرح العقائد تعريفها بأنها صفة يخلقها الله تعالى في العبد عند قصده اكتساب الفعل مع سلامة الأسباب والآلات، ونقل فيه أيضًا أنها عند جمهور أهل السنة شرطٌ لوجود الفعل، يعنى أنها شرط عاديٌّ يتوقف الفعلُ على تعلقها به توقفَ المشروطِ على الشرط، لا توقف المتأثر على المؤثر، وبهذا يظهر أن مناط التكليف بعد خلق الاختيار للعبد هو قصده الفعل وتعليقه قدرته به، بأن يقصده قصدًا مُصمَّمًا، طاعة كان أو معصية، وإن لم تؤثر قدرته وجود الفعل لمانع هو تعلق قدرة الله تعالى التي لا يقاومها شيء بإيجاد ذلك الفعل.

فإن قيل: القدرة عندكم معشَر الأشعرية مقارنةٌ للفعل، لا قبله، فكيف تصوير تعليق العبد إياها بالفعل قبل وجودها؟

قلنا: لما اطردت العادة الإلهية بخلق الاختيار المترتب عليه صحة قصد الفعل أو الترك، وبخلق القدرة عقب هذا القصد عند مباشرة الفعل، سواء كان ذلك كفاً للنفس أو غير كف؛ لأن وجودها مع المباشرة متحقق الوقوع بحسب اطراد العادة، فصح تعليقها بالفعل المباشر، بأن يقصده قصدًا مصمَّمًا لتحقيق وقوعها مع المشروع فيه، إذا تقرر ذلك ظهر أن تعلق قدرة العبد التي تعلقها شرطٌ هو الكسب الذي هو مناط الثواب والعقاب، وهذا التحقيق لائق بكلام المصنف فيما بعد، لكنني رأيت تقديمه هنا ليظهر ارتباطه بكلام الخصم وكونه ردًا له، وفيه مع ذلك مزيد توضيح يقرب به فهم الكسب عند الأشعري، وبالله التوفيق.

واعلم أن قول المصنف هنا «لوجوب تخصيص تلك النصوص بأفعال العباد» قد يُتَوَهَّم مناقضته لقوله فيما سبق «فوجب تخصيص النصوص بما سوى أفعال العباد الاختيارية» وليس مناقضًا له؛ لأن المراد بالتخصيص فيما سبق جعل النصوص العامة خاصة بما سوى أفعال العباد الاختيارية، وأن ذلك هو المقصود منها بالحكم، والمراد هنا أن ذلك التخصيص حصل بسبب إخراج أفعال العباد الاختيارية؛ فإن النظر فيها والفرق بينها وبين الأفعال الاضطرارية أدَّى إلى التخصيص؛ فالباء هنا للسببية وفيما سبق صلة التخصيص، وبالله التوفيق.

(١) وما قيل (لبيان أن الفعل مكسوب للعبد تتعلق به قدرته لا على وجه التأثير، ومخلوق لله تعالى تتعلق به قدرته على وجه التأثير (إيجاد الحركة) برفع إيجاد مبتدأ وقوله (غير الحركة) خبره، والجملة وما بعدها هو المَقُولُ،

وهو بدل مما قيل، وما مبتدأ خبره قوله فيما بعد فأجنبي، والمعنى أن إيجاد الحركة غير الحركة نفسها بلا شك (فالإيجاد) هو (فعلُ الله تعالى، والموجود- وهو الحركة - فعل العبد، و) العبد (موصوف به حتى يُشْتَقُّ له) أى للعبد (منه اسمُ المتحرك، وليس يشتق للموجدِ اسمٌ من متعلق فعله، فلا يقال لموجد البياض في غيره أبيض) ولا لموجد السواد في غيره أسود، ولا لموجد الكلام في جسم متكلم، كما مر في محله (بخلاف مَنْ قام به) البياض ونحوه كالسواد

والكلام ؛ إذ يشتق له منه اسم فيقال : أبيض، وأسود ، ومتكلم . وقوله (فأجنبي) هو خبر ما كما مر، يعني أن مَقُول قيل أجنبيُّ عما نحن فيه، وهو التعلق لا على وجه التأثير (إذ لا يتعرض) هذا المَقُول (إلا لكونه) أي العبد (متصفاً بالعرض) من البياض والسواد والكلام ونحوها (بعد إيجاد غيره إياه فيه) أي إيجاد غير العبد ذلك العرض في العبد (وهذا) أي اتصافُ العبد بالعرض الذي أوجده غيره فيه (لا يوجب دخوله) أي العرض (تحت اختياره) بحيث يتوقف وجوده على اختيار العبد (فَصُلًا عن تعلق قدرته) أي العبد (به) أي بذلك العَرَض ؛ فلم يفد المَقُول المطلوب، وهو إثبات تعلق قدرة العبد لا على وجه التأثير والإيجاد .

(فإن قيل (٢) في إثبات تعلق قدرة العبد لا على وجه التأثير (قام البرهان) من العقل

(١) استدل بعض المعتزلة على بطلان أن الله تعالى موجد لجميع أفعال العباد ، بأنه لو كان كذلك لكان هو القائم والقاعد والماشي إلخ، وأجاب أهل السنة عن ذلك ببيان معنى المتصف بالشيء، وهو الذي يقوم به ذلك الشيء، لا من أوجده ، وشنعوا على المعتزلة ؛ لأنهم لم يفرقوا بين خالق الشيء والمتصف به ، وقالوا : الله تعالى موجد للحركة والبياض ونحوهما، ولا يتصف بأنه متحرك ولا أبيض . فالمتصف يريد أن يقول : إن قولهم إيجاد الحركة غير الحركة نفسها، أجنبي عما نحن فيه، وهو القول بتعلق قدرة العبد لا على وجه التأثير، فقوله (وما) هو اسم موصول مبتدأ خبره قوله الآتي (فأجنبي) وقوله «إيجاد الحركة غير الحركة» جملة من مبتدأ وخبر في محل رفع نائب فاعل لقيل، فهي مقول القول .

(٢) هذا من كلام الأشاعرة، وبيانه مع شيء من الإيضاح أنهم يقولون : إنا لما وجدنا الأدلة متعارضة، ولم نستطع أن نأخذ بعضها ونترك البعض الآخر اضطررنا إلى التوفيق بينها والجمع، وهذا هو الطريق الذي يجب سلوكه، وذلك أنه ثبت لدينا البرهان القاطع على أن جميع الموجودات أمور ممكنة، وأن قدرة الله تعالى يجب أن تتعلق بجمعها بلا تفرقة ولا فصل، إذ لا تنهاى مقدوراته، وليس واحد منها بأولى من

والنقل كما تقدم في صدر هذا الأصل (على وجوب كون كل موجود صادراً عن قدرته تعالى ابتداءً بلا واسطة أو) قام البرهان أيضاً من العقل (على وجوب تعلق قدرة العبد بأفعاله الاختيارية ؛ للعلم الضروري بالترقية بين حركتيه صاعداً وساقطاً) بأن حركته صاعداً اختيارية، وحركته ساقطاً اضطرارية (فنقول بهما) أي بالأمرين اللذين قام البرهان على كل منهما (وإن لم تُعلم حقيقة كيفية هذا التعلق) وهو الثاني منها (فإنه) أي علم كيفية هذا التعلق (غير لازم لنا) إذ لسنأ متعبدين بتعرف مثل حقيقة كفيته (قلنا) في الجواب : (حاصل هذا) الذي قررتموه (اعترافكم بأن العلم الضروري بتعلق قدرة العبد بحركته صاعداً) أمرٌ (ثابت) لا ارتياب فيه (ثم) بعد اعترافكم بذلك (ادعيتم أنه) أي الشأن (أجأ إلى كونه⁽¹⁾ خلاف المعقول من معنى تعلق القدرة بمقدورها من كونه بلا تأثير وإيجاد لا ندرى على أي وجه هو - ملجئ) وحل هذا التركيب أن قوله أجأ فعل ماض فاعله قوله آخرًا ملجئ، وقوله من معنى متعلق بالمعقول، وقوله من كونه بلا تأثير بيان لقوله خلاف، أي: ثم ادعيتم أنه أجأكم ملجئ إلى القول بكون تعلق قدرة العبد بالفعل على وجه يخالف ما يعقل من معنى تعلق القدرة بمقدورها، وذلك الوجه المخالف هو أن تعلق قدرة العبد بلا تأثير منه وإيجاد للمقدور، وأنكم لا تدرون كيفية

الآخر أن تعلق به القدرة بسبب تساويهما في الجهة التي منها يكون التعلق وهي الإمكان . وبإزاء هذا قام عندنا الدليل على أن بين بعض أفعال العبد وبعضها الآخر فرقا، وأحسننا هذا الفرق في أنفسنا، وأدركه وجداننا، وآمنت به بدائنة العقول، فأخذتنا الحيرة بين أن نرد جميع الأفعال إلى الله من غير تفرقة كما هو مقتضى الدليل الأول، وأن نثبت للعبد فعلا تؤثر فيه قدرته وتخرجه كما هو الدليل الثاني، ولم يترجح عندنا أحد الدليلين على الآخر حتى نأخذ به ونلغي صاحبه. فاضطررنا إلى القول بأن الموجد المؤثر في الأفعال كلها هو الله، وأن نثبت للعبد قدرة تتعلق بفعله الاختياري لا على الوجه الذي أثبتناه لقدرة الله وهو الإيجاد والتأثير والاختراع، ولكن على وجه آخر، وإن كنا لا نعلمه فليس يضيرنا أن نجعل هذا الوجه .

(1) أجأ : هو فعل ماض فاعله الآتي بعد كلام طويل وهو قوله (ملجئ). والضمير البارز في قوله : كونه خلاف المعقول إلخ يعود إلى تعلق قدرة العبد بحركته صاعداً وقوله : من معنى تعلق القدرة إلخ هو جار مجرور متعلق بقوله من كونه بلا تأثير إلخ بيان لتعلق القدرة بمقدورها، ومعنى ذلك الكلام أنه يقول للأشاعرة الذين أثبتوا للعبد قدرة تتعلق بفعله الاختياري لا على وجه التأثير كما بينا : إنه قد ثبت عندكم الفرق بين بعض أفعال العبد وبعضها الآخر، وهذا الدليل وحده يقتضي أن تثبتوا للعبد قدرة تؤثر في فعله الاختياري، وقد كنتم بصدد أن تقولوا به لو لم يعارضه الدليل الآخر، الذي يقتضي رجوع جميع الأمور الممكنة إلى قدرة الله تعالى كما قررتم في كلامكم، ولكن غاب عنكم أن محل الجمع بين الدليلين فيما لو بقي الدليل المعارض على عمومته، ولكنه ليس كذلك، وإنما هو مخصوص بها لا يلزم منه الجبر وعدم صحة التكليف وأخواته، وهي متحققة في الأفعال الاختيارية ؛ فيجب أن تكون الأدلة التي تفيد أن الكل من الله تعالى غير جارية إلا في الاضطراري وحده .

ذلك التعلق، والعطفُ في قوله «وإيجاد» تفسيريّ (و) ذلك الملجئ (هو براهينٌ وجوب استناد كل الحوادث إلى القدرة القديمة بالإيجاد) وقد تقدم بعضُها في صدر هذا الأصل (وهو) أي ما أدعيتموه من أنه ألبأكم إلى تلك البراهين المشار إليها (غير صحيح؛ فإن تلك البراهين إنما تلجئ لو لم تكن) أي تلك البراهين (عموماتٍ لا تحتمل التخصيص) كذا فيما رأيته من النسخ، واللائق حذف لا، بأن يقال: لو لم تكن عموماتٍ تحتمل التخصيص، بأن كانت غير عمومات، أو عموماتٍ لا تحتمل التخصيص، ويدل لكون اللائق حذف لا أنه المناسب لقوله (فأما إذا كانت إياها) أي فأما إذا كانت عموماتٍ تحتمل التخصيص (ووجد ما يوجبُ التخصيص فلا) تلجئ البراهينُ المشار إليها إلى ما ذكرتم (لكن الأمر كذلك) وهو أن البراهين المذكورة عموماتٌ تحتمل التخصيص لها مخصص (وذلك المخصص أمر عقلي، هو أن إرادة العموم فيها تستلزم الجبرَ المحض) وقوله (المستلزم) صفة كاشفة للجبر المحض؛ لأن من شأن الجبر المحض أنه مستلزم (لضياع التكليف وبتلان الأمر والنهي) وفي ذلك إبطال الشرائع، وقد علمت مما مر أن احتمال التخصيص لا يقتضي إسناد جميع أفعال العباد إليهم، وأنه يكتفى في بيان حقيّة مذهب أهل السنة بإسناد جزئي واحد قلبي، هذا، ومما يضعف رعاية احتمال التخصيص ويقوى المحافظة على العموم ما أمكن أن سياق النصوص المشار إليها معرض التمذح ينافي التخصيص، فليتأمل.

ولما كان ما ذكره المصنف إنما يأتي في النقلات لأن العموم وتخصيصه من خصائص النقلات وَرَدَ أن يقال: بقي أن يكون الملجئ هو البراهين العقلية، وما ذكرت لا تعرّض فيه لها، فأجاب عنه بقوله (وأما ما ذكره من العقلية مما موضعه غير هذا المختصر) كتأليفات الإمام والمواقف والمقاصد وشرحيهما (فليس شيء منها لازماً) للخصم يصلح مستند الإلجاء المدعى (على ما يعلمه الواقفُ عليها بأدنى تأمل) فيها (وكيف) يكون شيء منها لازماً (ولو تم منها ما) أي دليل (يلجئ إلى ما ذكر) من كون التعلق على وجه يخالف المعقول (استلزم ما ذكرنا) من بتلان التكليف (وقد قدمنا أن تعلق القدرة بلا تأثير لا يدفعه) أي لا يدفع استلزامه بتلان التكليف (لأن الموجب للجبر) أي للقول بالجبر المحض (ليس سوى أن لا تأثير) أي ليس سوى قولنا بأنه لا تأثير (لقدرة العبد في إيجاد فعل) أصلاً (وهو) أي الجبر، والمراد اعتقاد الجبر (باطل، وملزوم الباطل باطل) فملزوم الجبر - وهو موجب، يعني اعتقاد أن لا تأثير لقدرة العبد

في إيجاد فعله-باطل (ولهذا صرح جماعة من محققى المتأخرين من الأشاعرة بأن مآل كلامهم هذا) أي مرجع قولهم إن قدرة العبد تتعلق لا على وجه التأثير الذى يؤول إليه آخرا (هو الجبر ، وأن الإنسان مضطر في صورة مختار) لوقوع الفعل على وفق اختياره من غير تأثير لقدرة المقارنة .

(واعلم أنا لما ذكرنا) آنفاً (أن ما أوردوه من) متمسكاتهم (العقليات التى ظنوا (إحالتها استناد شيء) أى ظنوا أنها تدل على استحالة استناد شيء (من الأفعال الاختيارية إلى العباد لم تسلم) هذا خبر أن : أى لما ذكرنا أن ما أوردوه من العقليات لم تسلم من القُدْح ، ونبهنا على بطلانه بالاستلزام الذى ذكرناه (لم يبق عندنا فى حكم العقل مانع عقلى من ذلك) أى من تأثير قدرة العبد فى الفعل ؛ لأننا لم نجد ما يمنع ذلك عقلا ، بل قد وجدنا ما يدل على انتفاء المانع من ذلك (فإنه لو عَرَفَ اللهُ تعالى) العبد (العاقل) أى أعلمه (أفعال الخير والشر ، ثم خلق له قدرة أمكنه بها من الفعل) لما أمر به من الخير (والترك) لما نهى عنه من الشر (ثم كلفه بإتيان الخير) أى بأن يأتى به (ووعده عليه) أى الإتيان به (الثواب ، وترك الشر) أى وكلفه بترك الشر (وأوعده عليه) أى على الشر إذا أتى به بالعقاب ، وقوله (بناء) متعلق بقوله كلفه : أى كلفه بذلك بناء (على ذلك الإقدار) أى خلق القدرة المذكورة (لم يوجب ذلك) هذا جواب لو : أى لو وقع ما ذكر من تعريف الأمرين وخلق القدرة والتكليف بما ذكر لم يوجب وقوع هذه الأمور (نقصاً فى الألوهية) ليكون مانعاً من القول بتأثير قدرة العبد (إذ غاية ما فيه) أى ما فى وقوع الأمور المذكورة (أنه) تعالى (أقدره) أى أقدر العبد العاقل (على بعض مقدراته تعالى ، كما أنه أعلمنا) معشر العباد العقلاء (بعض معلوماته سبحانه تفضلاً) منه تعالى ، ولم يوجب ذلك نقصاً فى الألوهية وفاقاً منا ومنكم ، وقوله (وإن كان قد يُرى) أى يظن (فرق بين العلم والخلق) إشارة إلى سؤال بايراد جوابه : أما السؤال فهو أن يقال : جعلكم الخلق كالعلم فيما ذكرتم قياساً مع وجود الفارق ، وهو أن الخلق من خصائص الألوهية كما قال تعالى ﴿ هَلْ مِنْ خَلْقٍ غَيْرِ اللَّهِ بَرَزُوكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ ﴾ [فاطر: ٣] بخلاف العلم فقد ورد فى الكتاب العزيز إثبات العلم للعباد فى غير موضع ، وقوله (لكن لا يقدر) هو الجواب : أى ما أبدىتموه من الفرق لا يقدر فى المقصود ، وهو أن إقدار العبد على بعض المقدرات لا يوجب نقصاً فى الألوهية (كما ذكرنا) آنفاً (إذ سبحانه غير مُلجأ) بصيغة المفعول (إلى ذلك) أى إلى إقدار العبد على بعض المقدرات

(ولا مقهور عليه) ليلزم النقص المحذور (بل فعَلَهُ سبحانه باختياره) أى بإرادته تعالى (في قليل) من المقدور (لا نسبة له بمقدوراته) أى إلى مقدوراته التى لا تنهاى ، فالباء هنا بمعنى إلى كما فى قوله تعالى «وقد أَحْسَنَ بى» أى إلى ، وستعرف أن ذلك القليل الذى هو محل قدرة العبد هو العزم المصمّم ، وقوله (لحكمة) متعلق بقوله «فَعَلَهُ» : أى فعل تعالى ذلك الإقدار - لحكمة (صحة التكليف واتجاه الأمر والنهي) فإن نفى تأثير قدرة العبد يستلزم بطلان التكليف وعدم اتجاه الأمر والنهي كما مر (مع أنه) أى مع أن ذلك القليل الذى أفدر عليه العبد من أفعاله إذا أوجده (لا تنقطع نسبتة إليه) أى إلى البارى (تعالى بالإيجاد ؛ لأن إيجاد المكلف لها إنما هو بتمكين الله تعالى إياه منها وإقداره عليها ، غير أن السمع ورد بها يقتضى نسبة الكل إليه) تعالى (بالإيجاد وقطعها) أى قطع نسبة الإيجاد (عن العباد) كقوله تعالى ﴿ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ [الصافات: ٩٦] ﴿ إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْتَهُ بِقَدَرٍ ﴾ [القمر: ٤٩] ﴿ هَلْ مِنْ خَلْقٍ غَيْرِ اللَّهِ ﴾ [فاطر: ٣] فإن قلت : الفرق الذى تقدم ذكره فادحٌ باعتبار أن الله تعالى أخبر بأنه علم العباد بعض معلوماته ، وأخبر بأنه لا خالق غيره ، وبأنه خلق كل شيء : أى موجدّه، فلو أوجد العبد شيئاً لزم الخلف فى خبره تعالى ، والخلف فى خبره تعالى محال ، قلنا : يمنع لزوم الخلف فى خبره تعالى ؛ لأن خَلَقَ الشيء هو الاستقلال بإيجاده فى خبره تعالى ، والعبد لا يستقل بإيجاد شيء ، بل العزم الذى قلنا إنه محلُّ قدرته يتوقف وجوده على خلق الاختيار للعبد ، والتمكين من ذلك العزم كما سيأتى، فلا استقلال للعبد بشيء ، فلا خلف فى خبر الله تعالى ، وقوله (فلنقى) علة سابقة على ما هي علة له ، وهو الوجوب فى قوله «وجب» : أى لأجل نفى (الجبر المحض وتصحيح التكليف وجب التخصيص) أى وجب بالدليل العقلي تخصيص عموم الكل الذى اقتضى السمعُ نسبتَه إليه تعالى بالإيجاد (وهو) أى ما ذكر من نفى الجبر وتصحيح التكليف : أى الحكم بصحته المتوقف ذلك على النفي المذكور (لا يتوقف على نسبة جميع أفعال العباد إليهم بالإيجاد) أى على أن ينسب إليهم أنهم مؤجدون لجميع أفعالهم (بل يكفي لنتيجه) أى الجبر نسبة الفعل الواحد- وهو العزم الآتى ذكره- إليهم ، وتقرير ذلك (أن يقال : جميع ما يتوقف عليه أفعال الجوارح من الحركات) إنما يوجدُ بخلق الله تعالى (وكذا التروك التى هى أفعال النفس) لأن المراد من التروك كُفُّ النفس عن الفعل ، وذلك الكف فعل للنفس ؛ إذ لا تكليف إلا بفعل كما تقرر فى محله ، والمقصودُ هنا أن جميع ما يتوقف عليه التروك (من الميل) إلى الشيء الذى

تكفُّ عنه النفس (و) من (الداعية) التي تدعو إليه (و) من (الاختيار) له ، إنما يوجد الجميع (بخلقِ الله تعالى) وجهة توقف التروك على ذلك ظاهرة ؛ إذ لا يتحقق كف النفس إلا عما مالت إليه ، ودعت له ، وتعلق به الاختيار ، والحاصل أن جميع ما يتوقف عليه أفعال الجوارح وأفعال النفوس (لا تأثير لقدرة العبد فيه ، وإنما محل قدرته^(١)) أي

(قوله وإنما محل قدرته عزمه إلخ) قالوا : ومذهبنا خير من الأمرين ، ومنزلة بين المنزلتين ، وهو أن الأفعال

(١) اعلم أنه لا يقصد بالعزم - الذي أثبتته - القول بالاستطاعة التي أثبتتها أكثر المتكلمين ، كما سيأتي تصريحه بذلك ، والاستطاعة هي : أن يخلق الله تعالى عرضاً من شأنه أن يوجد الأفعال الاختيارية ، فيستحق العبد المدح والثواب ، والذم والعقاب ، والقول فيها من جهات :

* **الجهة الأولى:** تعريفها ، وهي صفة يخلقها الله تعالى في العبد عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الأسباب والآلات ، فإن قصد فعل الخير خلق الله فيه القدرة على فعل الخير ، وإن قصد فعل الشر خلق الله فيه القدرة على فعل الشر ، فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير بسبب قصده فعل الشر ، فيستحق الذم والعقاب .

* **والجهة الثانية:** أنها متى يخلقها الله تعالى في العبد ؟ فذهب الشيخ أبو الحسن وأصحابه وكثير من المعتزلة منهم النجار ومحمد بن عيسى وابن الراوندي وأبو عيسى الوراق وغيرهم إلى أنها توجد مع الفعل ، لأنها لو كانت سابقة عليه للزم وقوعه بلا استطاعة ، ولكن وقوعه بدونها محال ، ووجه صحة الملازمة ما ثبت من أن العرض لا يبقى زمانين ، وأما وجه صحة الاستثناء فلأن وقوع الفعل بدون الاستطاعة يستلزم تخلف الأثر عن المؤثر ، ولا يخفى أن المراد إلزام بقية المعتزلة ، فلا مانع من الاستدلال بقواعدهم ، بل هو اللازم الأتيقن ، ولا يقال : إنه لو كانت القدرة مع الفعل - لا قبله - للزم أحد أمرين : إما قدم مقدرات الله تعالى لتكون مع قدرته ، وإما حدوث قدرته لتكون مع مقدراته ، وكلاهما باطل ، فإننا إنما التزمنا أن الاستطاعة مع الفعل لأن القدرة الحادثة غير باقية لأنها عرض كما ذكرنا في تعريفها ، والعرض لا يمكن أن يتصف بالبقاء ، لأنه يستدعي وصف العرض بالعرض ، وقد ثبت بطلانه ، بخلاف القدرة القديمة فإنها باقية أزلاً وأبداً ، فلا يلزم من تقدمها على وجود المقدور محال ، وذهب أكثر المعتزلة إلى أنها تتعلق بالفعل قبل وجوده ، ويستحيل تعلقها به حال حدوثه لأنها علة له ، والعلة يجب تقدمها على المعلول ، ثم اختلفوا في أنه هل يجب أن تبقى إلى حال وجود المقدور ؟ فأثبت بعضهم ، ونفاه آخرون ، فجوزوا انتفاء القدرة حال الوجود ، ويقول المعتزلة قال الضرارية وكثير من الكرامية ، وذلك كله باطل ، أما بطلان القول بأنها باقية إلى حين وجود المقدور ، فإن كان المراد بقاءها هي نفسها فبطلانه بأن العرض لا يبقى زمانين ، وإن كان المراد بقاءها بنوعها بأن تتجدد قدر فإننا نقول : إن هؤلاء يعترفون بأن القدرة التي بها الفعل هي التي قارنته وكانت معه ، وادعاهم أنه لا بد من قدر سابقة أمر لا موجب له ولا دليل عليه ، وأما بطلان القول بجواز انتفاء القدرة حال وجود المقدور مع إيجابها قبل وجوده فذلك ظاهر إن شاء الله تعالى .

* **الجهة الثالثة:** هل تصلح للضدين أولاً ؟ قال أبو حنيفة : نعم ، حتى إن القدرة المصروفة إلى الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف إلى الإيمان ، فلا اختلاف بينها إلا في التعلق وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة ، فالكافر قادر على الإيمان المكلف به ، إلا أنه صرف قدرته إلى الكفر ، وضعيع باختياره صرفها إلى الإيمان ؛ فاستحق الذم والعقاب . وخالفه في ذلك الشيخ وأكثر أصحابه فقالوا : لا تصلح للضدين ، بل لا تتعلق بمقدورين مطلقاً .

العبد هو (عزّمه عقيب خلق الله تعالى هذه الأمور في باطنه عزّمًا مضمّمًا بلا المترلّتين، وهو أن الأفعال الاختيارية لله تعالى خلق وإيجادًا، وللعبد كسبًا واختيارًا، وفسرناهما تارة بما يقع به المقدور مع صحة انفراد القادرية أو لا معها، وأخرى بما وقع لا في تردد، وتوجهه توجّهًا صادقًا للفعل) أى وتوجهه للفعل (طالبًا إياه) توجهها لا يلبسه شوبٌ توقّف، وما بعد قوله عزّمًا كالتفسير الموضح له، وهذا العزم المضمّم هو محل تأثير قدرة العبد، وهو مسمى الكسب عند الحنفية (فإذا أوجد العبد ذلك العزم) المضمّم (خَلَقَ اللهُ) تعالى (له الفعل) عقبه (فيكون منسوبًا إليه تعالى من حيث هو حركة) لأنه تعالى المنفرد بترتيب المسببات على أسبابها (و) يكون منسوبًا (إلى العبد من حيث هو زناً ونحوه^(١)) من الأوصاف التى يكون بها الفعل معصيةً، وعلى منوال ذلك فى الطاعة كالصلاة، تكون الأفعال التى حقيقتها منسوبة إلى الله تعالى من حيث هى حركات، وإلى العبد من حيث إنها صلاة لأنها الصفة التى باعتبارها عزّم العزم المضمّم.

واعلم أن حاصل كلام المصنف رحمه الله تعويلٌ على مذهب القاضى الباقلانى، وهو أن قدرة الله تعالى تتعلق بأصل الفعل، وقدرة العبد تتعلق بوصفه من كونه طاعة

الاختيارية لله تعالى خلقًا وإيجادًا، وللعبد كسبًا واختيارًا، وفسرناهما تارة بما يقع به المقدور مع صحة انفراد القادرية أو لا معها، وأخرى بما وقع لا في محل قدرته أو فيه، وقد تقدم ما يتوقف عليها، وقال غيره: لما فسرنا القدرة بما عليه الفاعل عند الفعل والإرادة بصفة مخصوصة لأحد المقدورين بالوقوع نقول بجعل العبد إرادته متوجهة نحو الفعل، فيوجد الله الفعل عند آخر السبب، فتعلقها هو الاختيار والقصد والكسب والإيقاع والفعل، والجواب عما استدل به الرازي أن حصول الاختيار الجزئي ضرورة يقتضي عدم اختياره وإرادته والقدرة عليه، فلا يصح، والتفرقة في الفعل الاختياري بين الفعل والترك ثابتة ضرورة، والاستدلال في مقابلة التفرقة الضرورية لا يصح، وعما قال الغزالي بأن نسبة المشيئة عديمة، فلا تكون محل الاختيار، والله أعلم، وعن تمسك المعتزلة بالآية أن المفروض إلى العبد المشيئة، وهى لا تستلزم خلقه لما يشاء وعن الآية الأخرى - وهى قوله تعالى ﴿فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٤] ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّلْحِ﴾ [المائدة: ١١٠] - فإن الخلق هنا بمعنى التقدير، وعن المقدمة الكاذبة بأن المقدور الواحد إنما يستحيل دخوله تحت قدرتين بجهة واحدة، وليس كلامنا فيه، إنما كلامنا فيما إذا كان بجهتين مختلفتين: قدرة الإيجاد، وقدرة الكسب، وهذا لا استحالة فيه على ما بينا، والله تعالى أعلم.

(١) هذا ميل من المؤلف إلى مذهب القاضى أبى بكر الباقلانى وتعويل منه عليه، وحاصله أن الفعل عند القاضى أبى بكر يوجد بتأثير القدرتين قدرة الله تعالى وقدرة العبد غير أن تعلقها ليس بالفعل من جهة واحدة، بل قدرة الله تعالى تتعلق بأصل الفعل، وقدرة العبد تتعلق بوصفه. فمثلا لطم اليتيم، فإن ذات اللطم واقعة بقدرة الله، وكونه طاعة إن كان للتأديب ومعصية إن كان للإيذاء واقع بقدرة العبد وتأثيره.

أو معصية ، فمتعلق تأثير القدرتين مختلف ، كما في لطم اليتيم تأديباً وإيذاء ، فإن ذات اللطم واقعة بقدره الله تعالى وتأثيره ، وكونه طاعة على الأول ومعصية على الثاني بقدره العبد وتأثيره ، لتعلق ذلك بعزمه المصمم ، أعنى قصده الذي لا تردد معه ؛ غير أن المصنف أوضح القول فيه ، ولعله إنما لم يعز ما ذكره إلى القاضي لأن من توجيهه ما لم يقع مصرحاً به في كلامه وإن كان منطبقاً عليه .

(وإنما يخلق الله سبحانه هذه) الأمور (في القلب) يعني الميل والداعية والاختيار (ليظهر من المكلف ما سبق علمه تعالى بظهوره منه من مخالفة) للأمر الإلهي (أو طاعة) له (وليس للعلم خاصية التأثير ليكون) المكلف (مجبوراً) على ما سبق العلم بظهوره منه (لما) أي لدليل (عساه يتضح من بعد) وقد أوضح في آخر الأصل الثالث الذي يلي هذا الأصل ، وقوله (ولا خلقت) بلفظ المصدر عطف لجملة منفية ، وهى قوله وليس للعلم : أى وليس خلق (هذه الأشياء) أى الميل والداعية والاختيار للمكلف (يوجب اضطراره إلى الفعل ؛ لأنه) تعالى (أقدره فيما يختاره ويميل إليه عن داعية) تدعوه إليه (على العزم على فعله وتركه) ولا اضطرار مع الإقدار على العزم على كل من الفعل والترك ، ولما كان الإقدار على العزم على فعل مع خلق الميل إليه والداعية له ظاهراً بخلاف الإقدار على العزم على ترك ما خلق الميل إليه والداعية له بينه بقوله : (إذ من المستمر) أى من الأمر المعروف الذي لا يتخلف (ترك الإنسان لما يحبه ويختاره ، وفعل شيء وهو يكرهه لخوف) من سطوة جبار أو حياء ممن يجله ويؤثر امتثال أمره ونهيه (فعن ذلك العزم الكائن بقدره العبد المخلوقة لله تعالى صح تكليفه) أى نشأ عن ثبوت ذلك العزم صحة تعلق التكليف بالعبد (و) عنه أيضاً صح (ثوابه) أى يثاب بالطاعة (وعقابه) أى أن يعاقبه بالمعصية (وذمه) بفعل ما لا ينبغى شرعاً (ومدحه) بفعل ما هو حسن شرعاً (وانتفى بطلان التكليف ، و) انتفى (الجبر المحض ، وكفى في التخصيص (أى تخصيص تلك العمومات السابق بعضها (لتصحيح التكليف) أى كفى لأجل تصحيح التكليف (هذا الأمر الواحد) الذى جعل متعلقاً لتأثير قدرة العبد (وأعني) بهذا الأمر الواحد (العزم المصمم) على الفعل (وما سواه) أى ماسوى العزم المصمم (مما لا يخص من الأفعال الجزئية والترك ، كلها مخلوقة لله تعالى متأثر عن قدرته ابتداء بلا واسطة القدرة الحادثة) المخلوقة (المتأثرة عن قدرته تعالى ، والله سبحانه أعلم).

(ومع ذلك) أى ومع ما ذكرناه من أن العزم المصمم موجود بالقدرة الحادثة (فقلما يكون حسن هذا العزم بلا توفيق^(١) من الله تعالى، بل لا يقع) هذا العزم الموصوف بالحسن (إلا بتوفيق منه تعالى، تفضُّلاً) لا وجوباً (فإن الشيطان مع الشهوة الغالبة وهوى النفس) ثلاثتها (موانع) من العزم المذكور (تشبه القواسر) أى تشبه الأمور الحاملة على ترك العزم قهراً (لقوة استيلائها) على الإنسان (فلا يغلب) بحيث يصمم العزم على خلاف ماتدعو إليه (إلا بمعونة التوفيق) من الله سبحانه للعبد (وليس لأحد على الله تعالى أن يوفقه) لأنه لا يجب على الله شيء، كما سيأتى بيانه في الأصل الرابع (بل) العبد (إذا أعلمه) الله تعالى (طريق الخير والشر وخلق الممكنة) من كل منهما (له فقد أعذر إليه) أى أراح عُذْرَهُ مُنْهِيًا إِزَاحَةَ الْعُذْرِ إِلَيْهِ، فأعذر مضمن معنى أنهى (وعَدَمُ التوفيق وهو الخِذْلَانُ وهو) أى الخِذْلَانُ (أن يدعّه مع نفسه لا ينصره ولا يعينه عليه) وقوله (لا يسلبه) هو خبر المتبدأ الذى هو عدم التوفيق، وما بينها اعتراض، والمعنى أن عدم التوفيق لا يسلب العبد (المُكِنَّة) أى التمكن (من ذلك، العزم التى خلقها له) نعت للمكنة.

(وهذه) المكنة، وسيأتى أنها عبارة عن سلامة الأسباب والآلات (غير القدرة التى ذهب أكثر أهل السنة إلى أنها لا تتقدم على الفعل) بل تكون معه، توجد حال حدوث الفعل، وتتعلق به فى هذه الحالة (حتى قد يقال) بناء على ما ذهبوا إليه (إن التكليف بغير المقدور^(٢) واقع؛ لأنه) أى التكليف وهو الطلب الإلزامى لما فيه كلفة (يكون قبل

(قوله وهذه) أى القدرة التى محلها العزم (غير القدرة التى ذهب أكثر أهل السنة إلى أنها لا تتقدم على الفعل) وهو المسماة بالاستطاعة (حتى قد يقال إن التكليف بغير المقدور واقع لأنه) أى التكليف.

(١) التوفيق: جعل الله تعالى فعل عباده موافقا لما يحبه ويرضاه، كذا عرفه السيد الشريف، وعرفه بعضهم بأنه خلق قدرة الطاعة فى العبد، والخِذْلَانُ ضده، وقد فسره المؤلف هنا بأنه ترك الله تعالى للإنسان مع نفسه لا ينصره ولا يعينه عليه والله تعالى لا يجب عليه أن يفعل الأصلاح لعباده ولا الصالح، كما ستعرفه قريبا، ومن ثمت لم يجب عليه أن يوفق عباده، بل له الأمر كله، يوفق من يشاء، ويخذل من يشاء.

(٢) قدمنا أن المؤلف قد أثبت العزم المصمم فى مكان الاستطاعة التى يثبتها كثير من المتكلمين، وشرحنا هذه الاستطاعة عندهم بما فيه الغناء والكفاية إن شاء الله .. وإنما فر المصنف إلى العزم بدل الاستطاعة لما ورد على القول بها من الاعتراضات، فقد ذكروا أنها علة أو شرط للفعل، ثم اضطروا إلى إرادة العلة العادية أو التى ليس من شأنها التأثير والشرط العادي، لما أن إطلاق العلة والشرط يفضي إلى مذهب الاعتزال، ثم إنهم حينما أرادوا إقامة الدليل على دعواهم أنها مقارنة للفعل انتقض الدليل بالقدرة القديمة حتى اضطروا إلى بيان الفرق بين القدرة القديمة والقدرة الحادثة، وبيان ذلك أن القائلين بأن الاستطاعة مع

وجود (الفعل) المطلوب (بالضرورة) لأن طلب الفعل بعد وجوده طلبٌ لتحصيل الحاصل، وهو محال (ومقارن المتأخر) عن شيء (غير موجود مع المتقدم) عليه، فالقدرة المدعى أنها إنما تكون مع الفعل يمتنع اقترانها بالتكليف المتقدم عليه، فيكون التكليف بالفعل على هذا تكليفاً بها لا قدرة عليه، وقوله (فإن المراد) بيان لكون المكنة غير القدرة المذكورة، وتقريره أن المراد (بتلك القدرة) التي ذهب أكثر أهل السنة إلى أنها لا تتقدم

(قوله فإن المراد بتلك القدرة) التي ذهب أكثر أهل السنة إلى أنها لا تتقدم الفعل (هي القدرة التي بها الفعل وهي قدرة جزئية مندرجة تحت مطلق القدرة الكلية تخلق مع الفعل وقلنا يقام بها الفعل تساهل، وإنها هي معه، إذ كان الفعل إنما هو أثر قدرة الله سبحانه) قلت: قال سيف الحق: اعلم أن الاستطاعة والقوة والقدرة والطاقة متقاربة المعاني، وفي اصطلاح أهل الكلام أنهم يريدون بها كلها شيئاً واحداً إذا أضافوها إلى العباد ويجعلونها في عرفهم بمنزلة الأسماء المترادفة كالأسد الليث وأشبه ذلك، ثم الأصل أن المسمى باسم القدرة والاستطاعة

الفعل استدلوا بأنها لو كانت سابقة عليه للزم أن يقع الفعل بلا استطاعة، فقليل لهم: فقدرة الله قديمة فكيف ساغ أن يكون المقدور بها حادثاً؟ وكان مقتضى كلامكم أنه لامناص من أحد أمرين: فإما أن تكون قدرة الله حادثة لتقارن المقدور، وإما أن يكون المقدور قديماً ليقارن القدرة، وكلاهما فاسد، فقليل: لا يلزمنا أحدهما؛ لأن وجوب مقارنة القدرة للمقدور إنما هو في القدرة التي هي عرض، فأما القدرة التي لا توصف بالعرضية فلا يلزم فيها ذلك، وقدرة الله ليست من قبيل الأعراض. ثم بعد هذا كله ورد عليهم أن الكافر مكلف بالإيمان وتارك الصلاة مكلف بها بعد دخول الوقت، والتكليف قبل الفعل كما هو ظاهر، فإن كانت القدرة موجودة حال التكليف فهي قبل الفعل، ولا تقولون به، وإن كانت غير موجودة لزم تكليف العاجز وهو محال، فلدجئنا إلى التعبير عنها بأنها سلامة الأسباب والآلات والجوارح مما ظاهره غير مستقيم، لأن سلامة الأسباب إما أن تكون أمراً وجودياً وتكون باقية إلى وقت الفعل فيلزم قيام العرض بالعرض وإما أن تكون أمراً عديمياً وتبقى كذلك فيلزم قيام العرض بالمعدوم، وإما ألا تبقى فيلزم تكليف العاجز بكل حال، وأيضاً فالاستطاعة التي عرفت بهذا التعريف إما أن تكون صفة المكلف أولاً، فإن كانت صفة المكلف كان حمل السلامة عليها غير مستقيم، وإن لم تكن فكيف يصح أن عماد التكليف ومداره عليها؟ ولاشك أن العزم المصمم الذي أثبتته المؤلف والقصد الذي يخلق الله القدرة عقيبها إنما ينشأ عن سلامة الأسباب والجوارح والآلات التي هي الاستطاعة وبها يتمكن العبد منها.

والحاصل أن الاستطاعة والقدرة والقوة والطاقة ألفاظ متقاربة المعنى عند المتكلمين، وأنهم يطلقون كل واحد منها في مكان الآخر كما يطلق أهل اللغة الأسد والسبع والغضنفر والهزبر على معنى واحد، ويعبرون بكل لفظ منها بلا تفرقة. ثم إن هذه الألفاظ - بعد اتحاد مفهومها واشترائها في جواز الإطلاق على معنى واحد - تطلق عندهم على شيئين: أحدهما: العرض الذي يخلق الله في الحيوان فيفعل به أفعاله الاختيارية، وهو علة للفعل أو شرط على ما بينهم من الخلاف، والثاني: سلامة الأسباب وصحة الآلات، ونعني بذلك الاستعداد لقبول القدرة الحقيقية وأن تكون الآلة بحيث يصح الفعل بها عادة، ويمكن حدها بأنها التهيؤ لتنفيذ الفعل عن إرادة المختار، ولاخلاف بين أحد من المتكلمين في أن الاستطاعة بهذا المعنى متقدمة على الفعل، فلا يلزم القول بتكليف العاجز، ومن أجل هذا اختار المؤلف تبعاً لمشايخه من الحنفية هذا المعنى للاستطاعة، وتمام المناقشة في ذلك مبسوط في المطولات.

على الفعل هو (القدرة التي) يقام (بها الفعل، وهي قدرة جزئية) أي فرد هو جزئي حقيقي (مندرجة تحت مطلق القدرة الكلية، تخلق) تلك القدرة الجزئية (مع الفعل) لاقبله، وهي القدرة المستجمعة لشرائط التأثير، وهي عَرَضُ جزئي؛ فالمتقدم على الفعل الممكنة، والمتأخر عنه الامتثال (وقولنا يقام بها الفعل تساهل) في العبارة؛ إذ المقيمُ للشيء متقدم عليه (وإنما هي) أي القدرة المذكورة (معه) أي مع الفعل، لاقبله (إذ كان الفعل) عند أهل السنة (إنما هو أثر قدرة الله سبحانه) وحذف لفظة «كان» هنا أولى من ثبوتها.

عندنا قسان: أحدهما سلامة الأسباب وصحة الآلات، قال في الكفاية: والمعنى من ذلك صلاحية الآلة لقبول القدرة الحقيقية وأن تكون بحالة يصح الفعل بها عادة، ولاخلاف في أنها سابقة على الفعل، وهي شرط صحة التكليف، قال سيف الحق: تحد بأنها التهيؤ لتنفيذ الفعل عن إرادة المختار، القسم الثاني معنى لا يمكن تبين حده بمعنى يشار إليه سوى أنه ليس إلا عرضاً للفعل، وهو عرض يخلقه الله تعالى في الحيوان بفعل به أفعاله الاختيارية، وهو علة للفعل، ويساعدنا عليه البغدادية من المعتزلة، وأنكرت البصرية ذلك، وزعمت أنها سبب، وفي الجملة يجعل المحدث فاعلاً به، ثم الدليل على وجود الاستطاعتين وانقسامهما إلى قسمين هو قوله تعالى ﴿فَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ فَاطْعَامٌ سِتِّينَ مِشْكَاً﴾ [المجادلة: ٤] والمراد منه استطاعة الأسباب والآلات؛ إذ لا يتصور وجود قدرة أداء الصوم من قبل الشروع في أدائه، ويستحيل بقاء القدرة التي كانت موجودة عند الصوم إلى شهرين، فدل أنه أراد به استطاعة سلامة الأسباب وصحة الآلات، والدليل عليه ما عنى الله تعالى من قال لأهل النفاق ﴿لَوْ أَسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ﴾ [التوبة: ٤٢] وكذبهم الله تعالى في ذلك القول، ولو كانوا أرادوا بذلك الكلام الاستطاعة التي هي حقيقة قدرة الفعل ما كانوا ينفونها عن أنفسهم كاذبين، إذ لا شك أن الاستطاعة لفعل الجهاد لا تنفي من وقت كونهم بالمدينة إلى أن يلقوا العدو ويباشروا القتال، وكان الخروج مطلوباً لذلك، وحيث كذبهم دل أنهم أرادوا بذلك المرض أو فقد المال، على ما بين الله بقوله ﴿لَيْسَ عَلَى الضُّعْفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى﴾ [التوبة: ٩١] إلى أن قال ﴿إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَسْتَقِذُّونَكَ وَهُمْ أَغْنِيَاءُ﴾ [التوبة: ٩٣] وكذلك قوله تعالى ﴿وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً﴾ [النساء: ٢٥] والمراد استطاعة الآلات، وكذا قوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ [آل عمران: ٩٧] والمراد الزاد والراحلة، لا حقيقة قدرة العمل، فهذه الآيات دليل ثبوت استطاعة الأسباب والآلات. وأما دليل ثبوت الاستطاعة التي هي حقيقة القدرة فقوله تعالى ﴿مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ﴾ [هود: ٢٠] والمراد منه نفي حقيقة القدرة، لا نفي الأسباب والآلات؛ لأنها كانت ثابتة، وإنما المنفى عنه حقيقة القدرة، وتحقيقه أنه ذكر ذلك على جهة الذم لهم. والذم يلحقهم بانعدام حقيقة القدرة عند وجود الأسباب وصحة الآلات، لا بانعدام سلامة الأسباب والآلات، لأن انتفاء تلك الاستطاعة لم يكن بصنعه، بل هو في ذلك مجبور، فأما انتفاء حقيقة القدرة فموجب ذمهم، لأن انعدامها مع سلامة الأسباب وصحة الآلات كان بصنعه لاشتغاله بضد ما أمر به، بحقيقه أنه خص بنفي هذه الاستطاعة الكافر، وانتفاء تلك الاستطاعة يستوى فيه المسلم والكافر، وإنما المختص بالكافر هو انتفاء هذه الاستطاعة، والدليل عليه قول صاحب موسى عليه السلام ﴿إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾ [الكهف: ٦٧] والمراد منه حقيقة قدرة الصبر، لا أسباب الصبر والآلة. فإن تلك كانت ثابتة، ألا ترى أنه عاتبه على ذلك، ولا يلام امرؤ عدم آلات الفعل وأسبابه، إنما يلام من انتفى منه الفعل لتضييعه قدرة العمل لاشتغاله بغير ما أمر به أو شغله بإيها بضد ما أمر به، والله الموفق،

(قال القاضي أبو بكر) بن الطيب الباقلاني مقدم أهل السنة، وهو المراد حيثما أطلق ((القاضي)) في كتب الكلام : (إن الله تعالى لا يخلق تلك القدرة إلا ويخلق الفعل تحتها، فهي من الفعل) أى بالنسبة إليه (بمنزلة المشروط من الشرط، فالقدرة كالمشروط والفعل كالشرط، فكما لا يوجد المشروط بلا شرط كذلك لا توجد القدرة) الحادثة (بلا فعل، ويجوز) أن يوجد الفعل بدون قدرة حادثة، اذ يجوز (أن يوجد الشرط بلا مشروط وهذه القدرة) أى المسماة بالممكنة (شرط التكليف مقدمة عليه) ضرورة

ويطل بهذا قول من يقول : الاستطاعة الإنسان إذ ليست هي معنى وراء المستطيع ، بل الإنسان مستطيع بنفسه لا باستطاعة ، كما ذهب إليه النظام وعلى الأسواري وأبو بكر الأصب ، لأننا بينا بالدليل ثبوتها ، وهي عرض من الأعراض ولا شك أن العرض معنى وراء الجسم ، والذي يدل على ثبوتها أن إذا وجدنا الإنسان سليم الجوارح ليس بذي آفة فهو قادر على حمل خمسين رطلا ، ثم وجدناه في حالة أخرى قادراً على حمل مائة رطل من غير زيادة في أجزاء أعضائه ، ونظيره خيطان منشوران لا يصعب قطعها ، وإذا فتلا يصعب القطع من غير زيادة في أجزاء الخيطين ، بل لحدوث الفتل ، وهو عرض في نفسه ، وهذا يبطل قول عثمان وأتباعه وثامة بن الأشرس وبشر ابن المعتز : إن الاستطاعة ليست غير سلامة الأسباب وصحة الجوارح وتحليلها عن الآفات . وبهذا يبطل أيضاً قول ضرار وحفص الفرد : إنها بعض المستطيع ، لما ثبت أنها عرض ، والقول بكون العرض بعض الجسم محال .

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

والثالث أن القدرة الحادثة عرض، والعرض يستحيل بقاءه، فلو كانت سابقة على الفعل لا تعدمت حال وجود الفعل، فيستحيل الفعل بدون القدرة، وإذا ثبت أن الاستطاعة ليست بياقية، فلو أنها تقدمت على الفعل لا تعدمت وقت الفعل، وإذا كان حصول الفعل في حال وجود القدرة مستحيلاً وفي انعدامها واجبا، وهذا محال. فإن قيل : القدرة موجودة وقت الفعل على القول بتجدد المثل . قلنا : القدرة التي تحدث مقارنه للفعل إن كانت قدرة هذا الفعل المقترن بهائث المدعى، وإن كانت قدرة فعل آخر يعقبها كان كل فعل وجد إنها وجد بلا قدرة وأما الآية فمحمولة على الاستطاعة الأولى، على أن في الآية دليلاً لنا، لأن الأخذ بالقوة يعتمد وجود القوة وقت الأخذ لا قبله، كالأخذ باليد، وأما قولهم : الكافر معذور وإن لم يكن له قدرة الإيذان، قلنا : هذا الإشكال لم يرد على قول من قال : الاستطاعة تصلح وهو قول أبي حنيفة : وجواب من قال بأنها لا تصلح للضدين أن انعدام قدرة الإيذان كان بتضييعه القدرة، ومنوع القدرة معذور، فأما مضيق القدرة فلا يكون معذورا وأصحابنا رحمهم الله تعالى اشترطوا الصحة التكليف الاستطاعة الأولى، دون الثانية والأشعرية لا يشترطونها : لصحة تكليف مالا يطاق عندهم، والمعتزلة ألحقت حقيقة القدرة بقدرة سلامة الأسباب والآلات في اشتراط التقدم وألحقت الجبرية سلامة الأسباب بحقيقة القدرة في عدم الاشتراط

(قوله قال القاضي أبو بكر : إن الله تعالى لا يخلق تلك القدرة إلا ويخلق الفعل تحتها فهي من الفعل بمنزلة المشروط من الشرط، فالقدرة كالمشروط والفعل كالشرط، فكما لا يفصلان يوجد المشروط بلا شرط لا توجد القدرة بلا فعل، ويجوز أن يوجد الشرط بلا مشروط) قلت : قد تقدم قول أصحابنا بأنها علة، وهذا الذي ذكره القاضي على أصلهم في أنه يوجد الفعل بلا قدرة (قوله وهذه القدرة) التي أشار إليها أولاً (شرط) للتكليف متقدمة عليه وهي عبارة عندهم عن سلامة الآلات وصحة الأسباب - إلى آخره) وقد بينا ذلك .

وجوب تقدم الشرط على المشروط (وهي عبارته عندهم) أى : عند أهل السنة (عن سلامة الآلات) أى آلات الفعل (وصحة الأسباب) أى أسبابه (بناء على أن من كان كذلك) أى سليم الآلات وقد صحت له الأسباب (فإن الله تعالى يخلق له القدرة عند الفعل، كذا أجرى سبحانه العادة) لا يسأل عما يفعل سبحانه (ومن مشايخنا) معشر أهل السنة (من ذهب إلى أن القدرة) المقابلة للممكنة أعنى المستجمعة لشرائط التأثير (تتقدم حقيقة على الفعل^(١) وبالله التوفيق).

للأصل الثالث

(أن فعل العبد وإن كان كسباً له فهو) واقع (بمشيئة الله) تعالى (وأرادته^(٢)) وهى عطف تفسير للمشيئة: إرادته تعالى متعلقة بكل كائن، غير متعلقة بما ليس بكائن (فهو تعالى مرید لما نُسِّميه شراً من كفر وغيره) من المعاصي (كما هو مرید للخير) من إيمان وغيره من الطاعات (ولو لم يردّه) أى الشر (لم يقع) هذا هو المعروف عن السلف، وقد اتفقوا على جواز إسناد الكل إليه جملة، فيقال: جميع الكائنات مرادة لله تعالى، ومنهم من

(قوله ومن مشايخنا من ذهب إلى أن القدرة تتقدم على حقيقة الفعل) قلت: لم يريدوا هذه القدرة التي نتكلم عليها، وإنما أرادوا قدرة الله تعالى.

قال الإمام القونوي: كثير من أصحابنا يقولون: إن قدرة الباري جل وعلا قدرة الاختراع، وتلك تؤثر في الوجود والعدم جميعاً، وذلك يوجب سبق القدرة، ليصح تأثيرها في العدم، فأما القدرة الحادثة فغير صالحة للاختراع، فلم يكن من شرطها التقدم على المقدور، بل من شرطها وجود المخترع ليتعلق بها. فيكون كسبها، انتهى. والله أعلم.

(الأصل الثالث: أن فعل العبد وإن كان كسباً له فهو بمشيئة الله تعالى وإرادته) قلت: المشيئة والإرادة واحد عندنا. وهما: صفة في الحي توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الأوقات بالوقوع، مع استواء نسبة القدرة

^(١) ظاهر عبارته أن المشايخ أرادوا بالقدرة التي تتقدم الفعل قدرة العبد؛ إذ الكلام فيها ولكن هذا الظاهر غير مستقيم؛ فإنهم إنما أرادوا قدرة الله تعالى، لأنها قدرة الاختراع والإنشاء وتلك تؤثر في الوجود والعدم جميعاً، فلم يكن يد من سبقها، فأما القدرة الحادثة فإنها لا تصلح للاختراع والإيجاد، فلا جرم لا يشترط تقدمها، وإنما من شرطها وجود المخترع، ليتعلق بها فيكون كسباً.

^(٢) ندعى في هذا الأصل "أن الأفعال التي تصدر عن العبد كلها حاصلة بإرادة الله تعالى ومشيئته وقضائه وقدره" ونريد - قبل سرد الاستدلال على هذا - أن نبين معنى هذه الألفاظ، فالإرادة والمشيئة يطلقان على شيء واحد عندنا، وهما: الصفة التي توجب تخصيص أحد المقدورين - عند تعلقها به في أحد الأوقات - بالوقوع، ولا فرق بينهما إلا عند الكرامية حيث جعلوا المشيئة صفة واحدة أزلية تتناول ما شاء الله تعالى من حيث يحدث، والإرادة

إلى الكل وكون تعلق العلم تابعا للوقوع، وذهب الكرامية إلى أن المشيئة أزلية، والإرادة حادثة متعددة على

صفة حادثة متعددة بتعدد المرادات، وقد سبق في مبحث إرادته تعالى ما تطمئن به نفسك إن شاء الله، أما القضاء فهو لغة إتمام الشيء إما قولاً كما في قوله تعالى ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ﴾ [الإسراء: ٢٣] ومعناه حكم، وإما فعلاً كما في قوله تعالى: ﴿ فَفَضَّلَهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ ﴾ [فصلت: ١٢] أى خلقهن وأتقن أمرهن، ويندرج تحت معناه لغة الحكم والخلق والأمر والإعلام والتبيين فكلهن من شعبه وتفريعه، وأما اصطلاحاً فهو عند الأشاعرة عبارة عن الإرادة الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال، وعند الفلاسفة هو علمه تعالى بما ينبغي أن يكون الوجود عليه حتى يكون على أحسن نظام وأكمل انتظام، ويسمى عندهم بالعناية الأزلية التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على أحسن الوجوه وأكملها، أما القدر فهو إيجادها تعالى الأشياء على قدر خصوص وتقدير معين في ذواتها وأحوالها ..

وقال المعتزلة: الأفعال خير بالإيمان والطاعات، وشر كالكفر والمعاصي، فالأولى حاصلة بإرادة الله تعالى، والثانية لا يمكن أن يكون سبحانه قد أَرَادَهَا، بل المعقول أن يكون قد أَرَادَ من الفاسق والكافر طاعته وإيائه لا فسقه ومعصيته، وزعموا أن إرادة القبيح قبيحة، كما أن خلق القبيح وإيجاده قبيحان، وتفصيل ذلك عندهم أن فعل العبد إن كان واجبا فإن الله تعالى يريد وقوعه ويكره تركه، وإن كان حراما فإن الله يكره وقوعه ويريد تركه، وإن كان مندوباً فإنه جل شأنه يريد وقوعه ولا يكره تركه، وإن كان مكروهاً فإنه يريد تركه ولا يكره وقوعه، أما المباح وأفعال غير المكلفين فإن إرادة الله وكرهيته لا تتعلقان بها

استدل أهل الحق على دعواهم بأمر أحدها: أن الله تعالى خلق الأشياء كلها بلا إكراه، وخالق الشيء بلا إكراه مريد له بالضرورة، أما الأولى فدليلها ما علمت من استناد جميع الحوادث إلى قدرته، وأما الثانية فإنه قد ثبت أن كل الممكنات مقدورة لله تعالى، وأنه لا بد - في اختصاص بعضها بالوقوع على هيئة وفي وقت مخصوصين - من مخصص، وهو الإرادة، والثاني: أنه تعالى علم من الكافر أنه لا يؤمن، فإيائه محال، إذ لو آمن لانقلب علمه تعالى جهلاً. والله تعالى عالم باستحالاته، والعالم باستحالة الشيء لا يريده ضرورة، لأنه لو أَرَادَهُ فوقع لانقلب علمه جهلاً فقد كان يعلم أنه مستحيل، ولو أَرَادَهُ فلم يقع لكان عاجزاً عن تحقيق مراده قاصراً عن نفاذ مشيئته، والثالث: إجماع السلف والخلف في جميع الأمصار والأعصار على إطلاق قولهم: "ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن" فإن هذا مروى عن النبي ﷺ وقد تلقته الأمة بالقبول.

واحتج المعتزلة بوجوه، الأول: أنه لو كان الله تعالى مريد الكفر الكافر - وقد أمره بالإيمان - لزم السفه في أحكامه تعالى، لأنه قد تضافت العقول على أن من يأمر بخلاف ما يريد فهو سفیه، والسفه في أحكامه تعالى محال، فما أدى إليه فهو محال مثله، والثاني: أنه لو كان مريداً لكفره لكان كفره موافقة لله تعالى، وهذا التلازم ظاهر، ولو كان الكفر موافقاً لمراد الله تعالى لكان الإتيان به طاعة ومثاباً عليه ضرورة، ولكن الإتيان بالكفر ليس طاعة ولا مثاباً عليه، بل هو معصية ومعاقب عليه، فيلزم ألا يكن موافقاً لمراده ويلزمه ألا يكون مراداً له، والثالث: أنه لو كان الكفر والمعصية مرادين لله تعالى لكان واقفاً بقضائه لوجب الرضا به ضرورة الإجماع على وجوب الرضا بقضاء الله وقدره، لكنه لا يجب الرضا بالكفر، لأن الرضا بالكفر كفر وهو غير واجب، الرابع: أنه تعالى لو أَرَادَ الكفر لكان غيره ممتنع الوقوع، فيكون التكليف به تكليفاً بما لا يطاق. وربما استدلوا بظواهر بعض النصوص، كقوله تعالى: ﴿ سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاءَ وَلَا حُرِّمَاتٍ مِنَّا وَمَا نَكَّرْنَا شَيْئًا ﴾ [الأنعام: ١٤٨] وقوله: ﴿ وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ ﴾ [غافر: ٣١] وقوله: ﴿ كُلِّ ذَلِكْ كَانَ سَيْئَةً عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا ﴾ [الإسراء: ٣٨] وقوله: ﴿ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ ﴾ [البقرة: ٢٠٥] وستناقش هذه الأدلة كلها مع المصنف إن شاء الله.

منع التفصيل، فقال: لا يقال إنه يريد الكفر والظلم والفسق لإيhamه الكفر، هو أن الظلم والكفر والفسق مأمور به؛ لما ذهب إليه بعض العلماء من أن الأمر هو الإرادة، وعند الإلباس يجب التوقف عن الإطلاق إلى التوقيف: أى الإعلام من الشارع، ولا توقيف فى الإسناد تفصيلاً، قالوا: وما ذكرناه من صحة الإطلاق إجمالاً لا تفصيلاً كما يصح بالإجماع والنص أن يقال: الله خالق كل شيء، ولا يصح أن يقال: خالق القاذورات، وخالق القردة والخنزير، مع كونها مخلوقة له اتفاقاً، وكما يقال: له ما فى السموات والأرض، أى مالكهما، ولا يقال: له الزوجات والأولاد: لإيhamه إضافة غير الملك إليه، ومنهم من جوز أن يقال: الله مرید للكفر والفسق معصية معاقبا عليها، وفى قول المصنف ((لما نسّميه شراً)) تنبيه على أن تسمية بعض الكائنات شراً بالنسبة إلى تعلقه بنا، وضرره لنا، لا بالنسبة إلى صدوره عنه تعالى: فخلقه الشر ليس قبيحاً: إذا لا قبيح منه تعالى، لا يسأل عما يفعل .

(وعند المعتزلة) أنه إنما يريد من أفعال العباد ما كان طاعة، و(سائر المعاصي والقبائح واقعة بإرادة الله تعالى) فإنه إنما يريد عندهم عدم وقوعها، ويكره وقوعها: فزعموا أنه يريد من الكافر الإيمان وإن لم يقع، لا الكفر وإن وقع، ويريد من الفاسق الطاعة لا الفسق كذلك .

حسب تعدد المرادات، وقال الكعبي: لا يوصف بالإرادة على الحقيقة، لكن إذا وصف بها فإن أضيف إلى فعله فمعناه أنه فعل وهو غير ساه ولا مكروه ولا مضطر، وإن أضيف إلى فعل غيره فمعناه أنه أمر بذلك، وأنكرت الفلاسفة وجود الإرادة، وذهب أبو هاشم وأبو الهذيل من المعتزلة إلى أنه مرید بإرادة حادثة لا فى محل .

(قوله فهو مرید لما نسّميه شراً من كفر وغيره كما هو مرید للخير، ولو لم يرد به لم يقع وعند المعتزلة سائر المعاصي والقبائح واقعة بإرادة العبد على خلاف إرادة الله تعالى) قلت: ذهبت المعتزلة إلى أن الله تعالى يريد من عباده ما هو خير وطاعة، ولا يريد ما هو شر ومعصية، واختلفوا فيما بينهم فى المباحات أنها مرادة أم لا، قالت البغدادية منهم: لا يوصف الله تعالى بالإرادة حقيقة، بل يوصف بها مجازاً؛ فإذا قيل "أراد الله تعالى كذا" فإن أضيف إلى فعله كان المراد فعله أو يفعله، وإن أضيف إلى فعل العبد كان المراد أنه أمر به، والمباحات ليست فعل الله ولا هى مأمور بها فلا تكون مرادة لله تعالى، وقال غيرهم: كل ما كان منها لا يصلح أن يكون مراداً، والمباح غير منهي، فيكون داخل تحت الإرادة، وذهب الأشعرية إلى أن المحبة والرضا بمنزلة الإرادة يعمان كل موجود، فكل ما أراد أن يوجد فقد أحب ورضي أن يوجد على الوصف الذى يوجد عليه، وعندنا كل ما علم الله أن يوجد أراد أن يوجد، سواء أمر به أم لم يأمر، وما علم ألا يوجد لم يرد أن يوجد، سواء أمر به أم لم يأمر، وعند المعتزلة كل ما أمر الله به أراد وجوده، سواء وجد أم لم يوجد، وعن هذا قال مشايخنا: إن الإرادة تلازم الأمر عند المعتزلة، وعندنا تلازم العلم، إلا أن هذه العبارة مدخولة؛ إذ لو كان كذلك لوجب أن كل ما كان معلوماً له كان مراداً له، وذاته وصفاته معلومة له، ولا تصح أن تكون مرادة له، والصحيح أن يقال: إن الإرادة تلازم الفعل، وما تعلق بالفعل تعلق بالإرادة، ثم اختلفت عبارات أصحابنا فى هذه المسألة، قال

قالوا أولاً في التمسك لما زعموه: (قال الله تعالى ﴿ وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ ﴾ [غافر: ٣١]) أي ظلماً مضافاً للعباد كائناً منهم، مع أن الظلم كائن من العباد بلا شك، فهو ليس مراداً له تعالى، مثلها قوله تعالى: ﴿ وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعَالَمِينَ ﴾ [آل عمران: ١٠٨] (و) قالوا ثانياً: (إرادته ظلمهم) أي ظلم العباد (لأنفسهم، ثم عقابهم عليه ظلم: فهو منزّه عنه سبحانه) وهذا تمسك عقلي (و) قالوا ثالثاً: قال الله تعالى ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ ﴾ [الأعراف: ٢٨] وقال تعالى: ﴿ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ ﴾ [الزمر: ٧] وقال تعالى: ﴿ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ ﴾ [البقرة: ٢٠٥] قالوا: والفساد كائن، والمحبة تُلْزِمُ الإرادة بل ليست غيرها: فالفساد ليس بمراد، وعلى هذا المنوال استدلالهم بالآيتين اللتين قبلها، وقالوا رابعاً: قال تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات: ٥٦] دل على أنه أراد من الكل العبادة والطاعة لا المعصية (وهذا التمسك بالآيات المذكورة (بناء) منهم (على تُلْزِمُ الإرادة والمحبة والرضا والأمر عندهم)، فلا يتعلق واحد منها بدون تعلق سائرهما، بل لا تغاير بينها؛ إذ هي بمعنى واحد عندهم) وقوله (ولأن) عطف على مقدر دل عليه الكلام السابق: أي أن المعاصي والقبائح واقعة بإرادة العبد بالآيات السابقة، ولأن (إرادة القبيح قبيحة، والأمر عندهم بغير المراد والمحبوب والمرضيّ سفه) والسفه محال على الله تعالى وهذا متمسك عقلي، وما قبله من الآيات نقلي، وسيأتي الجواب عن الجميع

(ولنا) في الاستدلال على أن إرادته تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بها ليس بكائن (إطباق الأمة من عهد النبوة على هذه الكلمة) وهي قولهم (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، فانعقد إجماع السلف على قولنا، و) لنا (قوله تعالى ﴿ أَنْ تَوْشِئَ اللَّهُ لَهْدَىٰ النَّاسَ جَمِيعًا ﴾ [الرعد: ٣١] أي لكنه شاء هداية بعض وإضلال بعض، كما دل عليه قوله تعالى ﴿ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ ﴾ [الإنسان: ٣٠] والآية الآتية تلوهما، وقوله تعالى ﴿ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْنَاكُمْ أَجْمَعِينَ ﴾ [الأنعام: ١٤٩] و قوله تعالى ﴿ وَلَوْ شِئْنَا

بعضهم: نقول على الإجمال: إن جميع الموجودات والأفعال مراد لله تعالى ولا نقول على التفصيل: إنه خالق الأقدار والجيف والأنثان، وقال بعضهم: نقول على التفصيل، ولكن مقروناً بقربينة تليق به، حتى نقول: إنه أراد الكفر من الكافر كسباً له شراً قبيحاً منها عنه، كما أراد الإيثار من المؤمن كسباً له خيراً حسناً مأموراً به وهو اختيار أبي منصور الماتريدي، وبه قال الأشعري.

(قوله ﴿ وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ ﴾) هذا من متمسك المعتزلة، ولقد أتى على متمسك الفريقين فأجاد وأفاد، وروى الأكباد، رحمه الله الكريم الجواد.

لَا تَبْتَئِكُمْ بِذُنُوبِكُمْ وَمَا أَنتُمْ بِبَارِعِينَ فِيهَا [السجدة: ١٣] وقوله تعالى ﴿ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ ﴾ وهم (قد شاؤا المعاصي) وفاقا (فكانت بمشيئته) تعالى (بهذا النص) النافي لأن يشاؤا شيئا إلا أن يشاء سبحانه، وقوله تعالى ﴿ فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ ﴾ [الأنعام: ١٢٥] ومن يرد أن يضلّه يجعل صدره ضيقا حرجا) فإن هذه الآية الشريفة مصرحة بتعلق إرادته بأهداية والإضلال، وقوله تعالى ﴿ وَلَا تَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ ﴾ [هود: ٣٤].

(ولهم) أي للمعتزلة عن استدلالنا بهذه الآيات (أجوبة ليست لازمة) لنا لفسادها وعمدتهم القصوى منها حمل المشيئة في هذه الآيات ونظائرها على مشيئة القسر والإلجاء، وليس بشيء: لأنه خلاف الظاهر وتقييد للمطلق من غير دلالة عليه - على أنهم قد تحيروا في تفسير مشيئة القسر والإلجاء فاضطربوا فيه .

وقوله (ولأن ^(١) عطف على مقدر دل الكلام السابق على معناه : أي ما ادعيناه من تعلق الإرادة بكل كائن حق للآيات السابقة وللدليل عقلي، وهو أن (المعاصي) لو كانت واقعة على وفق إرادة عدو الله إبليس، وهي) كما لا يخفى (أكثر من الطاعات الجارية على مراد الله جل ذكره، لزم ردُّ ملك الجبار ذي الجلال والإكرام إلى رتبة لا يرضى بمثلها زعيم قرية) متكفل بأمر أهلها (ويستنكف) ذلك الزعيم (عنها، وهو) أي الرتبة، وتذكير الضمير باعتبار ما بعده وهو (أن يستمر) أي يدوم مطردًا (في محل مملكته وولايته وقوع مراد عدوه دون مراده ونسبة هذا إليه تعالى نسبة للعجز إليه تعالى رب العالمين) عن قول الظالمين علوا كبيرا

(والجواب عما أوردوه) متمسكا لهم من الآيات : أما عن قوله تعالى ﴿ وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ ﴾ [غافر: ٣١] وما بمعناه فهو (أنه سبحانه نفى إرادته ظلم العباد) أي ظلمه

(١) ذكر المؤلف دليلين لأهل الحق غير ما ذكرنا آنفا ، أما الأول فالآيات التي ذكرها ليعارض بها ما ذكره المعتزلة من الآيات، وأما الثاني فمحصله أن نشاهد أن أكثر ما يقع من العباد هو المعاصي وذلك أمر يعترفون به فلو أننا قلنا بأنها غير مرادة الله تعالى للزم من ذلك أن يكون الذي يقع في ملك الله تعالى بغير إرادته أكثر مما هو واقع بإرادته ولاشك أنه حينئذ يكون أقرب إلى القصور، وأدنى من العجز، وأبعد من الإرادة والاختيار، وذلك من الشناعة والسخف بحيث لا يتعلق به عاقل، ولا يتمسك به إلا مأفون أحق . وقد حكى عن عمرو بن عبيد - أحد علماء المعتزلة - أنه قال: ما ألزمني أحد مثل ما ألزمني مجوسي كان معي في سفينة، قلت له: لم لا تسلم؟ فقال: لأن الله لم يرد إسلامي فإذا أراد الله إسلامي أسلمت، فقلت: إن الله يريد إسلامك، ولكن الشياطين لا يتركونك، فقال: فأنا أكون مع الشريك الأغلب.

لعباده (وهو لا يستلزم نفي إرادته ظلم العباد أنفسهم) فليس المنفى في الآية إرادة ظلم بعضهم بعضاً، فإنه كائن ومراد (وسنذكر) أثناء هذا الأصل (جواب قولهم إرادته الظلم) أى ظلمهم لأنفسهم (إلخ) وإفراد قولهم هذا بجواب يقتضى كونه دليلاً ثانياً مستقلاً كما سلكناه في هذا التوضيح، ويصح أن يكون مع ما قبله دليلاً واحداً (و) أما الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى ﴿ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ ﴾ [الزمر: ٧] وقوله تعالى ﴿ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ ﴾ [البقرة: ٢٠٥] فهو أنه (لا تلازم^(١)) بين الرضا والمحبة وبين الإرادة) كما ادَّعوه (إذ قد يريد الواحد منا ما يكرهه) ألا ترى أن المريض يريد تعاطي الدواء وهو يكره تعاطيه لبساعة طعمه أو مرارته ، وأيضاً فالرضا ترك الاعتراض على الشيء لا إرادة وقوعه ، والمحبة إرادة خاصة ، وهى ما لا يتبعها تبعه ومؤاخذه، والإرادة أعم ؛ فهى منفكة عنها فيما إذا تعلقت بها يتبعه تبعه ومؤاخذه ، (و) أما عن تمسكهم بقوله تعالى ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ ﴾ [الأعراف: ٢٨] فهو أنه (لا تلازم بين الأمر والإرادة ؛ إذ قد يأمر) الأمر (بما لا يريده كالمعتذر لمن لومه في ضرب عبده بمخالفته) أمره (فيأمره) بحضرة من لومه (و) هو (لا يريد) في هذه الحالة (المأمور به ليظهر) لمن لومه (صدقه) فقد تحقق انفكاك الأمر عن الإرادة (فالمعاصي واقعة بإرادته) تعالى (ومشيئته) وعطف المشيئة تفسيري كما مر في عطف الإرادة عليها (لا بأمره ورضاه ومحبه^(٢)) لما قرنا .

(١) يعنى أنه إنما أوقع المعتزلة فيما وقعوا فيه تسويتهم بين مفهوم الرضا والمحبة ومفهوم الإرادة فحسبوا أنه إذا قيل "أراد الله كذا" فهو كما لو قيل رضي الله عنه أو "أحبه" وهيئات ! فإننا لا نقول هذا ولا نرضاه، بل نحن نفرق بين المفهومين، ونقرر أنه لا يلزم من إرادة الشيء حبه أو الرضا به، كما لا يلزم من حبه أو الرضا به إرادته، فقد يريد الإنسان شيئاً ولا يحبه ، وقد يحب شيئاً ولا يريده ، كما أنه لا يلزم من الأمر بالشيء إرادة وقوعه ، ألسنت ترى أنه لو ضرب أحدنا عبده أو خادمه فلامه أحد الناس في ذلك فاعتذر له بأن هذا العبد كثير المخالفة قليل الامتثال وأراد أن يبرهن على صدق هذا العذر ، فقال : وأنا أمره بأمره ما فإن امتثل علمت أي لم أصدقك وإلا فإني معذور ، ثم أمره بأن يفعل كذا ، فإنه يأمره ولا يريد أن يفعل ما أمره به ليتحقق عذره في ضربه إياه .

(٢) يريد أن الذى عليه أكثر المتكلمين من أهل السنة أن المشيئة والإرادة واحد كما قدمنا ، وأن مفهومها غير مفهوم الرضا والمحبة ، وأن الجميع غير الأمر ، فإذا ورد في كلام بعضهم ما يفيد أن مفهوم الإرادة هو مفهوم المحبة كما ورد عن إمام الحرمين الجويني ونقل عن الأشعري، وهو بعض ما ورد عن أبي حنيفة، فذلك محمول على غير ظاهره ، وكذا إذا ورد عن بعضهم ما يفيد التباين بين الإرادة والمشيئة وهو البعض الآخر مما يدل عليه كلام أبي حنيفة ، والمؤلف يريد بإظهار الفرق بين الإرادة وأخواتها والرضا وأخواته رد استدلال المعتزلة بقوله تعالى : ﴿ وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ ﴾ وبإبانه يتوقف على بيان وجه الدلالة عندهم،

(وقال إمام الحرمين : إن من حقق لم يكف عن القول بأن المعاصي بمحبته ، ونقله بعضهم) بمعناه (عن) الشيخ أبي الحسن (الأشعري : لتقاربها) أى المحبة والإرادة والرضا، يريد تقاربها في المعنى (لغة : فإن من أراد شيئاً أو شاءه فقد رضي به وأحبه) وهذا التعليل نقل لكلام إمام الحرمين بالمعنى، وعبارة الإرشاد : ومن حقق من أئمتنا لم يكف عن تهويل المعتزلة، وقال : المحبة بمعنى الإرادة وكذلك الرضا، فالرب تعالى يجب الكفر ويرضاه كفراً معاقباً عليه انتهت، وهى ظاهرة فى ترادف الإرادة والمحبة والرضا (وهذا) الذى قاله إمام الحرمين (خلاف كلمة أكثر أهل السنة) لتصريحهم بأن الكفر مراد له، وأنه لا يحبه ولا يرضاه، وأن المشيئة والإرادة غير المحبة والرضا، وأن الرضا ترك الاعتراض، والمحبة إرادة خاصة كما بيناه آنفاً، وبعض أهل السنة مشى على أن كلا منهما إرادة خاصة، وفسر الرضا بأنه الإرادة مع ترك الاعتراض

(وهو) أى ما قاله إمام الحرمين، ونقله بعضهم عن الأشعري (وإن كان) لو قال به أهل السنة (لا يلزمهم به) أى بسبب القول به (ضرر فى الاعتقاد : إذ كان مناط العقاب) أى المعنى الذى علق به العقاب ورتب عليه هو (مخالفة النهي وإن كان متعلقه) أى متعلق النهي (محبوباً كما يتضح لك) فيما بعد من هذا الأصل (لكنه) أى لكن ما قاله إمام الحرمين، ونقله بعضهم عن الأشعري (خلاف النصوص التى سمعت) فى كتاب الله (من قوله تعالى ﴿ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ ﴾ [الزمر: ٧] وقوله تعالى : ﴿ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ ﴾ [آل عمران: ٣٢] ومثله) أى مثل لفظ الكافرين فى هذا التركيب من المشتق الذى علق به الحكم، إثباتاً كان، أو نفيًا (يتعلق ما علق به) من الحكم الذى هو فى الآية نفي المحبة (بمبدأ الاشتقاق)

أى المصدر (وهو) هنا (الكفر) فيكون المعنى لا يجب كفرهم، وقوله ﴿ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَاسِقِينَ ﴾ [البقرة: ٢٠٥]، وغير ذلك (من النصوص، كقوله تعالى ﴿ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ ﴾ [المائدة: ٦٤] وقوله تعالى : ﴿ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ﴾ [الأعراف: ٥٥]، والحكم فى مثلها يتعلق بمبدأ الاشتقاق على ما مر .

وذلك أنه يقولون : إنا نرى بالمشاهدة أن الظلم كائن من العباد، وقد نفى الله تعالى عن نفسه إرادة الظلم؛ فإما أن يكون المراد نفي وقوعه فيلزم الكذب فى خبره وهو محال، وإما أن يكون المراد نفي كونه واقعاً بإرادته وهو المطلوب، وحاصل الجواب أن نختار الشق الأول، وهو أن المراد نفي وقوعه، ولا يلزم الكذب فى خبره، لأن محله أن لو كان الظلم المنفي هو ما يقع من العباد بعضهم مع بعض، لكنه غير مراد، بل المقصود نفي وقوع الظلم منه تعالى، وهذا صحيح فإن الظلم هو التصرف فى غير الملك أما التصرف فى الملك كيفما كان هذا التصرف فلا يسمى ظلماً .

وقد نبه المصنف على أمر زائد على كلام إمام الحرمين، والأكثر، وهو الفرق بين المشيئة والإرادة عند أبي حنيفة، فقال: (ونقل عن أبي حنيفة - رحمه الله! - ما يدل على جعل الإرادة) عنده (من جنس الرضا والمحبة لا) من جنس (المشيئة) لدخول معنى الطلب عنده في مفهوم الإرادة، دون مفهوم المشيئة (روي عنه) أن (من قال) لامرأته: (سئتُ طلاقك، ونواه) أي نوى طلاقها بهذا اللفظ (طلقت، ولو قال: أردته، أو أحببته، أو رضيت) أي أردت طلاقك، أو أحببت طلاقك، أو رضيت طلاقك (ونواه) أي طلاقها في كل من الصور الثلاث (لا يقع) عليه الطلاق، وقوله (بناءً) استئناف، كأن سائلاً قال: على ماذا بنى أبو حنيفة ما روي عنه؟ فأجيب بأنه بناء على إدخال معنى الطلب والميل في مفهوم الإرادة والمرضي والمحبوب (كل منهما) (مطلوب) بل هما أولى بدخول الطلب في مفهومهما (ومنه يقال لطالب الكلاء رائد): فالطلب داخل في مفهومه، وهذا التوجيه لما روي عن أبي حنيفة - رحمه الله! - لا ينافي القول بأن كلا من الرضا والمحبة إرادة خاصة (و) ما دل عليه هذا النقل عن أبي حنيفة من الفرق بين المشيئة والإرادة (هو أيضاً خلاف ما عليه الأكثر) أي أكثر أهل السنة (وسيعود الكلام إليه) في محله من هذا الأصل.

ولم يتعرض المصنف لجواب استدلالهم بقوله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات: ٥٦] وقد أجيب عنه بمنع دلالة لام الغرض على كون ما بعدها مراداً، بل معنى الآية: إلا لتأمرهم بالعبادة، ولئن سلّم فلا نسلم عموم الآية: للقطع بخروج من مات على الصبا والجنون، والعام إذا دخله التخصيص صار عند المعتزلة مجملاً في بقيه أفرادها، فلا يصلح دليلاً عندهم، فليخرج من مات على الكفر، كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنَّةِ وَالْإِنْسِ ﴾ [الأعراف: ١٧٩] والتحقيق أن الحصر في الآية إضافي، والمقصود به أنه خلقهم لعبادته، لا ليعود إليه منهم نفع، كما دل عليه قال تعالى: ﴿ مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِن رِّزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطِيعُونِ ﴾ [الذاريات: ٥٧]، وليس حصراً حقيقياً كما فهموه.

(وأجيب^(١) عن قولهم) أي المعتزلة (إن إرادة الظلم من العبد ثم عقابه عليه ظلم

(١) هذا منع لمقدمة وردت في دليل من أدلة المعتزلة قائلة: لو كان الله تعالى يريد من عباده الظلم لكان عقابه عليه ظملاً، وحاصل المنع عدم تسليم الملازمة، بأن ندعى أنه - مع كونه يريد الظلم - لا يسمى ظملاً، وسندنا في هذا المنع بيان معنى الظلم، وقد بيناه قبل هذا بما يغني عن إعادته

بالمع (أي منع كون ذلك ظلماً حال كون ذلك المنع) مسنداً بأن الظلم هو : التصرف في ملك الغير كرها) من غيرها رضا من المالك (أما) تصرف من تصرف (في ملك نفسه فلا) أي فليس ظلماً، بل هو عدل وحق كيف كان (و) هذا المنع المسند بما ذكر (قد يدفعونه بأن صرائح العقول) دالة (على أن تعذيب المملوك ذى الإحسان على) ما أحسن به من (فعله مراد سيده ظلم : فالملك لا أثر له في نفيه) أي نفي الظلم (إنما المؤثر في نفيه الجنائية) أي أن يكون المعاقب عليه جنائياً من العبد بارتكابه خلاف المراد (وأجيب) من طرف أهل السنة (بأنه) أي ما ذكر من الدفع (مبني على التحسين والتقيح العقلي) كل منهما (وسنبطله) في الأصل الخامس من هذا الركن (وقد يقولون) أي المعتزلة في دفع ما ذكر من كونه مبني على التحسين والتقيح العقليين (ليس هذا) الذي ذكرناه من كون تعذيب المملوك على فعله مراد سيده ظلماً (من محل النزاع) بيننا وبينكم في الحسن والقبح العقليين (لأنه) أي لأن محل النزاع هو (تقيح العقل) الفعل (في حكم الله تعالى : أي جزمه) يعنى العقل (بأن حكم الله) تعالى (ثابت بالمنع فيما استقبحه) العقل (وأما إدراك العقل الحسن بمعنى صفة الكمال أو القبح : أي صفة نقص ، فلا نزاع) بيننا وبينهم (في ثبوته) كما سيأتي أول الأصل الخامس (فيكمين إرادتهم) أي المعتزلة (إياه) أي القبح (بهذا المعنى ، بل هو واجب) أي متعين الإرادة (إذ) لو حمل على القبح بالمعنى الذي هو محل النزاع، لكان المعنى أن حكم الله تعالى ثابت بمنعه تعالى من التعذيب، و(يبعد من عاقل أن يقول : إن تكليف الله تعالى متعلق بالله سبحانه) أي يبعد أن يقول ذلك عاقل (فيكون قولهم : تعذيب العبد لفعله مراد سيده ظلم : أي صفة نقص يجب تنزيهه الله تعالى عنه، والجواب) حيثئذ (منع كونه صفة نقص في حقه تعالى) وإن كان صفة نقص في حقنا : إذ لا قبيح منه تعالى، لا يسأل عما يفعل، غاية أن صفة حسنه خفيت علينا (وعلى) تقدير (التسليم فإنما يكون) تعذيب العبد لفعله مراد سيده (ظلماً إذا كان) قد (أمره) السيد (بذلك المراد، ففعله فعاقبه) على فعله (أما إذا كان إنما أمره) السيد (بشيء ففعل) هو (غير ما أمر به، فلا) يكون تعذيبه على ذلك ظلماً (فإن على العبد امثال أمر سيده من غير التفات إلى أنه) أي ما أمره به السيد (مراده) أي مراد السيد (أولاً) أي ليس مراده (مع أن الإرادة غيب) أي أمر غائب (عنه) أي عن العبد (لا يصل إلى معرفة أنها متعلقة بالمأمور) به (أو بغيره) وإذا بطل تعلق العقاب بمخالفة الإرادة (فلم يبق منه) أي لم يبق أمر صادر من العبد يصلح

لترتيب العقاب عليه (إلا المخالفة لأمره، فيحسن عقابه لمخالفته الأمر، فعاد الظلم إلى عقابه) أي العبد (على فعل ما أمره به) السيد (لا ما أراه) السيد (و) عاد (الحسن إلى عقابه) أي العبد (على مخالفة أمره) أي السيد .

(فإن قيل^(١): إذا كان لا يقع) في الوجود (إلا مراده) تعالى كما ذهبتم إليه وقد أمر العبد بما لم يرد وقوعه (فقد كلفه بما لا يقدر على فعله، وتكليفه بذلك) أي بما لا يقدر على فعله (ثم عقابه على عدم فعله في التحقيق ليس إلا إرادة تعذيبه ابتداء بلا مخالفة، وهذا أيضا) أي تكليفه بما لا يقدر على فعله ثم عقابه لكونه لم يفعله أمر (في نظر العقل) أي بالنسبة إلى ما دل عليه العقل بطريق النظر (غير لائق) لأنه ظلم قبيح (فيجب تنزيه) الله (الغنى عن العالمين) أي عن وجودهم وطاعتهم (عنه) متعلق بتنزيهه، أي تنزيه الله تعالى عن هذا الذي ليس بلائق (على الوجه الذي ذكرناه آنفا) من أن وجوب التنزيه عنه لكونه صفة نقص: فقبحه بالمعنى المتفق عليه، لا بالمعنى المتنازع فيه بيننا وبينكم .

(قلنا: قد جوز الأشاعرة) عقلا (تكليف ما لا يطاق) فلا يرد ما ذكرتموه على أصلهم (وعلى القول بأنه) أي التكليف بما لا يطاق وإن جاز عقلا فهو (غير واقع، وهو الراجح) من القولين لهم (فالتحقيق أن عقابه) أي العبد (إنما هو على مخالفته) حال كونه (مختارًا غير مجبور) على المخالفة (فإن تعلق الإرادة بمعصيته لم يوجبها منه، ولم يسلب اختياره فيها - ولم يجبره على فعلها، بل لا أثر للإرادة في ذلك) ولا في شيء منه (فكما أنه تعالى كلف من علم منه عدم الامتثال فوقع منه ما علمه) من عدم الامتثال (كسائر الكفرة فلم يبطل ذلك) الوقوع الذي تعلق به العلم (معنى التكليف) الذي هو الطلب (ولم نُظلمه) بصيغة التفعيل وأوله نون: أي لم ننسب إليه تعالى ظلما بذلك (باتفاق منا ومنكم و) من (سائر المسلمين: لعدم تأثير العلم في إيجاد ذلك الكفر

(قوله على الوجه الذي ذكرناه) هو قولهم تعذيب العبد لفعله مراد سيده إلخ.

(١) هذا هو الدليل الرابع فيما ذكرناه من أدلة المعتزلة وحاصل رده أنا لا نسلم لزوم (قوله على الوجه الذي ذكرناه) هو قولهم تعذيب العبد لفعله مراد سيده إلخ التكليف بما لا يطاق على فرض إرادة الله الكفر مع تكليفه بالإيمان، وذلك لأن الإيمان في نفسه أمر مقدور للعبد يصح أن تتعلق به القدرة الكاسبة في العادة، وإن كان - بالنظر إلى الكافر المعلوم لله تعالى أن يبقى على كفره - غير مقدور، وذلك من جهة أن التكليف المنتع هو ما لا يكون متعلقا للقدرة الكاسبة في مجاري العادة: إما لأنه مستحيل في نفسه كالجمع بين التقيضين، وإما لأنه يستحيل صدوره عن العبد كخلق الجسم والظيران في الهواء

المعلوم) وقوعه (وفي سلب اختيار المكلف) في إتيانه بذلك الكفر (وإن كان لا يوجد إلا معلومه) أي ما هو معلوم له تعالى (فكذا التكليف بما تعلق الإرادة بخلافه إذ كانت) الإرادة (لا أثر لها في الإيجاد كالعلم) أي كما أن العلم لا أثر له في الإيجاد (وهذا) أي انتفاء تأثير الإرادة في الإيجاد (لأن الإرادة صفة شأنها تخصيص وجود المقدور دون غيره) من المقدورات (بخصوص وقت وجوده دون غيره) من الأوقات السابقة واللاحقة (ليس غير) أي ليس شأنها غير ذلك التخصيص (ولا يدخل هذا المفهوم) بالنصب مفعول مقدم فاعله قوله (تأثير) أي لا يدخل مفهوم الإرادة تأثير (في الإيجاد، بل) تأثير الإرادة (في مجرد التخصيص لما علم وقوعه) فالجار والمجرور متعلق بالتخصيص، وفيه إشارة إلى أن تعلق الإرادة تابع لتعلق العلم (فالتأثير في الإيجاد (خاصية) صفة (القدرة) دون العلم والإرادة وغيرهما من الصفات) (إلا أنها) أي القدرة (إنما تؤثر على وفق الإرادة، أعني في الوقت الذي تعلقت الإرادة بأنه) أي المقدور (إذا وجد عن مؤثره) أي المؤثر في وجوده، وهو صفة القدرة (كان) وجوده (فيه) أي في ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده (والعلم الإلهي متعلق بهذه الجملة) وقوله (أنها) بفتح الهمزة بدل من هذه الجملة: أي متعلق بأنها (ستكون) أي توجد (كذلك) أي بأن يوجد المقدور متعلقا للإرادة على وجه تخصيصه دون غيره بالوجود في ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده، ومتعلقا للقدرة على وجه التأثير في وجوده وفق تعلق الإرادة (ثم يوجد ما يوجد باختيار المكلف على طبق) تعلق (ذلك العلم و) تعلق تلك (الإرادة متأثرا) في وجوده (عن قدرة الله تعالى، على ما قدمناه) في الأصل السابق (من أن للمكلف اختيارا) يناط به الثواب والعقاب، على ما عليه أهل السنة (أو) أن للمكلف (عزمًا) يستقل بإيجاده على ما اختاره المصنف فيما مر، موصوفاً ذلك العزم بأنه (يُصَمَّمُ) أي لا يبقى معه تردد، وبأنه (يُوجد الله سبحانه عنده تحت قدرته) أي قدرة المكلف (الحادثة له ما صمم عليه واختاره كما مر) في الأصل السابق (لا جبرا) للمكلف (عليه) أي على ما صمم عليه واختاره، فجملة قوله يصمم في محل نصب نعت لقوله عزمًا، وجملة قوله يوجد نعت ثان له (وبسبب أن تعلق الإرادة) الإلهية (على حسب تعلق العلم) الإلهي (لزم أن ما لم يشأ) الله (لم يكن) أي أن ما لم تتعلق الإرادة بوجوده لا يوجد فالجار والمجرور أعني قوله بسبب متعلق بقوله لزم (وذلك) اللزوم (أنه) أي لأنه (إذا كان العلم متعلقاً بأن كذا لا يكون لا يتصور تعلق الإرادة بتخصيصه

(قوله لم يوجها) أي المعصية (قوله منه) أي من الفاعل.

بوقته : إذ كانت (الإرادة (إنما تخصص) أى شأنها ليس إلا أنها تخصيص (ما سيوجد بوقته) الذي يوجد فيه دون ما قبله وما بعده من الأوقات (فعدم تعلقها) بوجود ممكن (تابع للعلم بعدم وجوده، لا مؤثر في عدم وجوده) إذ العدم ليس مفتقرا إلى مؤثر (فظهر) بهذا التقرير (معنى) قول السلف (ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن) أي: ما تعلقت المشيئة وهي الإرادة الإلهية بوجوده يوجد لتعلق العلم بوجوده، وما لم تعلق المشيئة بوجوده لا يوجد لتعلق العلم بعدم وجوده (وظهر) أيضا (أن لا طلب في مفهوم الإرادة) بناء على الفرق بينها وبين المشيئة (كما) مر (عن أبي حنيفة) لما عرفت من أن الإرادة ليس مفهومها إلا أنها صفة تخصص ما سيوجد دون غيره بوقته دون ما قبله وما بعده من الأوقات ، وليس في هذا المفهوم طلب (و) ظهر أيضا (أن لا محبة) في مفهوم صفة الإرادة (كما قال الأشعري وجماعة) إذ المحبة عندهم أخص من الإرادة على ما قدمناه من أنها إرادة لا يتبعها تبعة ومؤاخذه (بل لا يستلزمها) أى لا يستلزم مفهوم الإرادة المحبة : إذ الأعم لا يستلزم الأخص (نعم الغالب تعلقها) أى الإرادة (بالمحسوب المطلوب وجوده : فتقارن الإرادة المحبة في متعلقها) بأن يقع ذلك (اتفاقا) أى على سبيل الاتفاق (لا لزوما) بحيث لا تنفك الإرادة عن المحبة ؛ لما مر من أن الأعم لا يستلزم الإرادة الأخص (فعن هذا) أى عن مقارنة الإرادة المحبة في متعلقها (وقع ذلك الفرع) الفقهى (عن أبي حنيفة) معتبرا في علة حكمة دخول الطلب في مفهوم الإرادة : إذ المحبوب مطلوب الوجود (وللغلبة) أى لغلبة تعلق الإرادة بالمحسوب (ظن اللزوم) بين الإرادة والمحبة (وهو) أى ظن اللزوم بينهما للغلبة المذكورة (بعيد عن التأمل) إذ بالتأمل يفرق بين اللزوم والغلبة الاتفاقية أفلا يشتبه أحدهما بالآخر (فكثيرا ما يجد الإنسان منه) أى من نفسه (إرادة ما يكره وجود لأمر ما) من الأمور المقتضية لإرادة ذلك المكروه (ولو فرض أن ذلك) أى إرادة الإنسان ما يكره وجوده (لمصلحة أحبها كإرادة الكى تداويا) لمحبة حصول الصحة التى هى مصلحة تترتب على الكى (لم يخرج) جواب لو : أى ولو فرض أن إرادة المكروه لمصلحة تترتب عليه لما أخرجه ذلك (عن كونه مكروها في نفسه) لأن الكى عبارة عن امساس النار البدن وهو أمر مكروه (فإنه) أى فإن كونه مكروها هو (الثابت في الواقع بالفرض) إذ الفرض كونه في نفس الأمر مكروها (فلا يكون غير ما في الواقع) برفع غير اسم كان، وذلك الغير كونه

(قوله وقع ذلك الفرع) هو أن من قال شئت طلائك إلخ

محبوبا (ثابتا فيه) أي في الواقع فلا يجتمعان (وكذا) أي وكثيرا ما يجد الإنسان من نفسه أيضا أنه (لا يريد وجود ما) أي أمر (يحببه، وهو) أي عدم إرادة وجوده (وإن كان لضرر) أي لأجل ضرر (يلزم وجوده لا يخرج) عدم إرادة وجوده لذلك الضرر (عن كونه محبوبا) في نفسه (لفرض) أي لأجل فرض (أنه مازال محبوبا) فكونه محبوبا هو الثابت في الواقع بسبب فرضه كذلك، فلا يكون غير ما في الواقع _ أعنى كونه مكروها _ ثابتا في الواقع (فإننا تستلزم الإرادة الإذن والإطلاق في وجود ما يكرهه) المرید، والإطلاق عطف تفسيري للإذن إذ المراد بالإذن معنى الإطلاق وهو عدم المنع من تعلق الاختيار بوجود ذلك المكروه (وإنما أطلق سبحانه وجود ما يكرهه في ملكه) تعالى (وهو) أي والحال أنه (الملك القهار وحده لا شريك له ليتم وجه التكليف بلازمية) أي بلازمي التكليف (وهما الثواب بالفعل) أي بسبب الفعل المطلوب (والعقاب للترك) أي لأجل الكف عن الإتيان بالمطلوب (ولو كان في مفهوم صفة الإرادة طلب كانت هي صفة الكلام، لكن الإرادة صفة مغايرة للكلام والقدرة والعلم، شأنها ما ذكرنا) من تخصيص وجود المقدور دون غيره بخصوص وقت وجوده دون ما قبله وما بعده من الأوقات. (وقول من قال "الإرادة والمشئة صفة تنافي العجز والسهو وتقتضي الوجود" قد يتوهم أنه) أي القول المذكور (يسبب ذكر الاقتضاء) فيه بقوله (وتقتضي الوجود) (كذلك) أي كما مر من أن في مفهوم الإرادة طلبا لأن الاقتضاء الطلب، وأصله طلب قضاء الدين ثم استعمل المطلق الطلب، فيلزم كون صفة الإرادة هي صفة الكلام (وليس كذلك) أي ليس كما يتوهم (فإن الاقتضاء في تعريفه) أي تعريف من عرف الإرادة بأنها صفة تنافي العجز إلخ (منسوب إلى الصفة، وليس ذلك) الاقتضاء المنسوب إلى الصفة (كلاما) إنما هو بمعنى الاستلزام (يقال) اقتضى هذا المعنى كذا "أي استلزمه عليه) أي لكون ذلك المعنى علة وإلا لزم معلولا (أولا) لعلية كالتلازم بين الشرط والمشروط في جانب العدم، بحيث يلزم من عدم الشرط عدم المشروط، حيث يقال: عدم الشرط يقتضي عدم المشروط (بخلاف ما إذا نسب) الاقتضاء (إليه تعالى) فإنه بمعنى طلبه تعالى الفعل أو الكف فيكون كلاما (وإذا جعل) الاقتضاء جزء مفهوم) صفة (الإرادة كان منسوبا

(قوله ليتم وجه التكليف بلازمية) هما الثواب بالفعل والعقاب على الترك

(قوله وإذا جعل) أي العلية ^(١)

(١) الصواب أن الضمير المستتر في جعل يعود إلى الاقتضاء كما ذكره الشارح.

إليه تعالى ، فتكون إرادته هي (كلامه) تعالى، وقد علمت أن الإرادة صفة مغايرة للكلام، كما مر آنفاً (بخلاف ما إذا جعل الوجود (مقتضاها) أي مقتضى الإرادة بمعنى أنها تستلزمه، فإذا تعلقت الإرادة بوجود شيء لزم أن يوجد بأن تتعلق القدرة بوجوده وفق تعلق الإرادة (ثم المراد من هذا الاقتضاء ما بيناه) فيما مر (في كلمة "ما شاء الله كان من أنها) أي المشيئة وهي مرادفة للإرادة (تستلزم الوجود) أي وجود ما تعلقت به (إذا كانت تؤثر تخصيصه) أي تخصيص ذلك الوجود بوقته الذي وقع فيه دون ما قبله وما بعده من الأوقات .

وهنا تنبيه على أمر مهم تضمنه قوله (ومما ذكرنا) أي في الأصل الثاني من أن محل قدرة العبد هو عزمه المصمم عقب خلق الداعية والميل والاختيار (يطلب احتجاج كثير من الفاسق بالقضاء والقدر لفسقهم) متعلق بقوله احتجاج: أي يظهر بطلان احتجاجهم على ما صدر منهم من الفسق حيث يقولون: إنه بقضاء الله وقدره لم يكن بقدرتنا (إذ ليس القضاء والقدر مما يسلب قدرة العزم) أي قدرتهم عليه (عند خلق الاختيار) لهم (فيكون) بسبب سلب قدرة العزم (جبرا ليصح الاحتجاج) من الفاسق (به على ما أوقع نفسه فيه) من الفسق، بل هو الجاني بإيجاده ذلك العزم المصمم عند خلق الميل والاختيار (كما قال علي عليه السلام لذلك الشيخ) الذي سأله ، روى الأصمغ بن نباتة أن شيخا قام إلى علي بن أبي طالب عليه السلام - بعد انصرافه من صفين فقال: أخبرنا عن مسيرنا إلى الشام أكان بقضاء الله تعالى وقدره؟ فقال: والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطننا موطننا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلة إلا بقضاء وقدر، فقال الشيخ: عند الله احتسب خطاي، ما أرى لي من الأجر شيئا، فقال له: مه أيها الشيخ، عظم الله أجركم في مسيركم وأنتم سائرون، وفي منصرفكم وانتم منصرفون، ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين، ولا إليها مضطرين، فقال الشيخ: كيف والقضاء والقدر ساقانا؟ فقال: (ويحك! العلك ظننت قضاء لازما وقدرنا حتما، لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب) والوعد والوعيد والأمر والنهي، ولم تأت لائمة من الله للذنب ، ولا محمدا

(قوله ومما ذكرنا) يعني من أن للمكلف اختيارا إلخ (قوله يطلب احتجاج كثير من الفاسق بالقضاء والقدر لفسقهم) قلت: قد يقال: إن احتجاجهم على ما يعتقدونه من الجبر

(قوله ذا ليس القضاء والقدر مما يسلب قدرة إلخ) قلت: لم يبين ما هو القضاء والقدر بعد.

قوله بل المراد إما الخلق (أي خلق الاعمال).

لمحسن، والقصة بكما لها في شرح المقاصد (بل المراد به) أي بالقضاء والقدر (إما الخلق) أي خلق الفعل المقدر المقضى (فلا يسلبه) أي فلا يسلب ذلك الخلق العبد (عزمه) المصمم (وكسبه) الذى قدمنا أنه محل قدرته، والعطف في قوله وكسبه تفسيري (إذا لا ينفي خلق الأعمال) أي إيجاد الله تعالى إياها (ذلك) العزم المصمم الذى هو محل قدرة العبد، وقوله (وإما الحكم) قسيم لقوله إما الخلق _ يكسر الهمزة فيهما _ أي أو المراد بالقضاء والقدر حكم الله تعالى بوقوع ذلك الفعل (كما فسره الإمام علي ؑ) لذلك الشيخ) وبقية القصة، ففيها أن الشيخ قال لعلي ؑ: وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا إلا بهما؟ فقال هو الأمر من الله والحكم، ثم تلا قوله تعالى ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣].

(وهو) أي الحكم (إما أن يرجع إلى صفة الكلام) ويكون العطف في قول سيدنا علي "والحكم" تفسيرياً يفسر قوله الأمر إذا الأمر كلام نفسي (أو) يرجع إلى صفة (العلم، ولا تأثير للكلام ولا للعلم) في إيجاد الأعمال، بل تعلق الكلام تعلق طلب ونحوه، وتعلق العلم تعلق كشف، ولا يتعلق شيء منهما تعلق تأثير كما لا يخفى، وإذا لم يكن تعلقها تعلق تأثير (فأحرى أن لا يسلبها ذلك) العزم: أي فبسبب كون الكلام والعلم لا تأثير لهما وكون الخلق يتعلق تعلق التأثير كانا أحق من الخلق بأن لا يسلبا ذلك العزم والكسب الذى هو محل قدرة العبد، وقوله (والإعلام) بكسر الهمزة (أيضا قد يراد به) أي بالقضاء والقدر (نحو) ﴿قَدَرْنَا لَهَا لَمِنَ الْغَيْرِ مِنكَ﴾ [الحجر: ٦٠] أي أعلمنا بذلك لأن قدرنا من قول الملائكة، والقدر بمعنى الخلق أو بمعنى الحكم لا يصلح إسناده إليهم حقيقة ﴿وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ [الإسراء: ٤] في الكتاب (الآية) أي أعلمناهم ﴿وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَلِكَ الْأَمْرَ﴾ [الحجر: ٦٦] أي أعلمنا لوطاً ﴿أَنَّ دَائِرَ هَتُولَاءِ مَقْطُوعٍ مُّصْحِحِينَ﴾ [الحجر: ٦٦] وعُدَىٰ بآلى لتضمنه معنى أوحينا، وقد غير المصنف الأسلوب حيث لم يقل وإما الإعلام وأتى بقدر التقليلية للإشارة إلى أن ورود القضاء والقدر مراداً بهما الإعلام قليل بالنسبة إلى ورودها مراداً بهما الخلق أو العلم

(قوله وإما الحكم) لم يبين أيضاً ما هو الحكم الذى فسره الإمام رضي تعالى عنه

(قوله وهو) أي الحكم

(قوله فأحرى أن لا يسلبها) أي القضاء والحكم (ذلك) أي القدرة

(قوله والإعلام أيضاً قد يراد به) أي القضاء والقدر .

(والأوجه) أي الأظهر توجيهها (أنه) أي القضاء (يرجع إلى) صفة (العلم، لا) إلى صفة (الكلام، إلا أن صح فيه - أعني في المفعول معصية - معنى الخير) بأن يصح أن يراد بلفظ القضاء المتعلق به أن وقوعه معصية خبر، وهو نوع من الكلام النفسي (وكذا الإعلام) إذا كان هو المراد بالقضاء (يرجع إلى) أي إلى الكلام (إذ إنما يكون) الإعلام (عنه) أي ناشئاً عن الكلام النفسي، والجار أعني الباء في قوله (ويرجع) متعلق بقوله أجب والرجع: مصدر بمعنى الرد، أي وبرد معنى (القضاء إلى) صفة (العلم أجب) العلامة بدر الدين محمد بن سعد (التستري) تلميذ القاضي ناصر الدين البيضاوي (عن سؤال اليهودى المنظوم) وهو سؤال نظمه بعض المعتزلة على لسان يهودى، ويقال: إن

(قوله يرجع إليه) أي إلى العلم قلت، قال في شرح العقيدة: القضاء والقدر أمران متلازمان؛ لا ينفك أحدهما عن الآخر، لأن أحدهما بمنزلة الأساس وهو القدر والآخر بمنزلة البناء وهو القضاء، فمن أراد الفصل بينهما فقد رام هدم البناء ونقضه، وقيل، القضاء إذا علق بفعل النفس فالمراد به الإتمام، وإذا علق بفعل الغير فالمراد به الإلزام، الأول ﴿فَقَضْنَهُنَّ سَبَّحَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾ [فصلت: ١٢] والثاني ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣] وقال الإمام الطحاوي فيما رواه عن أصحابنا: وأصل القدر سر الله في خلقه، لم يطلع على ذلك ملك مقرب ولا نبي مرسل، وقال أبو القاسم الحكيم الترمذي: القدر سر الله، والقضاء ظهور السر على اللوح المحفوظ، والحكم نزوله على العبد، فالحكم يقتضي التسليم، والقضاء يقتضي الرضا، والقدر يقتضي التفويض، وهو العلم المفقود الذي ذكر أن ادعائه كفر وعلى هذا لا يصلح أن يرجع إلى العلم، وبقية ما رواه الطحاوي رحمه الله، والتعمق والنظر في ذلك ذريعة الخزلان، وسلم الحرمان، ودرجة الطغيان فالخذر كل الخذر من ذلك نظراً وفكراً ووسوسة فإن الله طوى علم القدر على أنامه ونهاهم عن مرامه، كما ﴿لَا يَسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣] فمن سأل لم فعل؟ فقد رد حكم الكتاب ومن رد حكم الكتاب كان من الكافرين.

قال الشارح: حكم الكتاب مدلول الآية: وفيه دليل على أن تخليق الله تعالى لا يعلى بعله فاعلية؛ لأن تخليقه قديم واجب الوجود لذاته، وكل ما هو معلول بعله فاعلية فليس بقديم ولا واجب الوجود، وكذا لا يعلى تخليقه بعله غرضية؛ لتعالیه سبحانه وتعالى عن الغرض لأنه يستلزم الحاجة إلى جبر النقصان بتحصيل ما يكمله، والله هو الغنى بذاته الصمد، وما سواه من الكائنات مفتقر إليه، فيستحيل احتياجه إلى غيره، ولأنه لو كان كل شيء معللاً بعله لكانت عليه تلك العلة معللة بعله أخرى، ولزم التسلسل فلا بد من الانتهاء إلى ما يكون غنياً عن العلة، وهو الله سبحانه وتعالى، وأما الحكمة فإنها ثابتة في الأفعال الإلهية إذا لا يكون فعله سبحانه

إلا للحكمة ولا تكون عاقبة مفعولاته إلا حميدة وحسنة وهي إما ظهور كمال قدرته وقهره وغناه كما في خلق الشرور أو ظهور لطفه ورحمته كما في خلق الخيرات، وإما قوله تعالى ﴿وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ فإنه يدل على أن أهل التكليف يسألون عن أفعالهم ولقائل أن يقول: قوله تعالى: ﴿وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ وإن كان مؤكداً بقوله تعالى: ﴿فَإِنَّكَ لَسَمِعْتَهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الحجر: ٩٢] وبقوله تعالى: ﴿وَقَفُّوهُمْ إِنَّمَا تُسْأَلُونَ﴾ [الصفافات: ٢٤] آياته قوله تعالى: ﴿لَا يَسْأَلُ عَنْ ذُنُوبِهِمْ وَلَا جَنَانَ﴾ [الرحمن: ٣٩] - الآية فالجواب أن يوم القيامة يوم طويل وفيه مقامات، فيصرف كل واحد من السلب والإيجاب إلى مقام غير مقام الآخر توفيقاً

الذي نظمه هو ابن البقعي بموحدة وقافين أو لاهما مفتوحة وهو الذي قتل على الزندقة في ولاية شيخ الإسلام ابن دقيق العيد، وذلك.

(حيث قال الناظم المذكور):

(أيا علماء الدين ذمّي دينكم تحيّر ذلوه بأوضح حجة
إذا ما قضى ربي بكفري بزعمكم ولم يرضه مني فما وجه حيلتي

فأجاب) عن هذا السؤال علماء ذلك العصر، نظما ونثرا، ومنهم السري أجاب (نظما إلى أن قال) في جوابه:

(فمعنى قضاء الله بالكفر علمه بعلم قديم سر ما في الجلية
وإظهاره من بعد ذاك مطابقا لإدراكه بالتقدرة الأزلية

وصدّر) السري (حاصله) أي حاصل جوابه النظم (نثرا بأن قال : معنى قضاء الله تعالى (بكفر الكافر أنه تعالى علم بالأشياء، إلى آخر ما هو حاصل البيتين) ولكن ينبغي أن تعلم أن البيت الأول منها تفسير لمعنى القضاء، والثاني منها تفسير لمعنى القدر، فمعنى قضائه تعالى علمه الأشياء أزلا بعلمه القديم، وأما معنى القدر فهو إظهاره أي إيجاده تعالى بقدرته الأزلية ما تعلق علمه بوجوده على الوجه المطابق لتعلق العلم بوجوده

فإن قيل : رجع القضاء إلى العلم طريق الفلاسفة، وأما الأشاعرة فطريقهم رجع القضاء إلى الإرادة والقدر إلى الخلق، كما قرره السيد في شرح المواقف فقال، أعلم أن قضاء الله تعالى عند الأشاعرة هو إرادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فما لا يزال، وقدره : إيجاده إياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها وأحوالها وأما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه بما ينبغي أن يكون عليه الوجود حتى يكون على أحسن النظام وأكمل الانتظام : وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على أحسن الوجوه وأكملها، والقدر : عبارة عن خروجها إلى الوجود العيني بأسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء .

قلنا : رجع القضاء إلى العلم على الوجه الذي قلناه من طريق الأشاعرة أيضا، وهو مغاير لطريق الفلاسفة المذكورة، فرجعه إلى العلم عند الأشاعرة على منوال رجعه إلى الإرادة المذكورة في شرح المواقف : بأن يقال : القضاء عبارة عن علمه تعالى أزلا بوجود

الأشياء على ماهي فيها لا يزال، وقدره: إيجاده إياها على وجه يطابق تعلق العلم بها، كما قيل في رجوع القضاء إلى الإرادة إنه إرادته تعالى الإزلية، إلى آخر ما نقلناه عن شرح المواقف.

(وقد ذكرنا ما فيه مَعْنَى) أي أغنية (في ظهور أن لا أثر للعلم، وهذا) أمر نذكره سوى ما قدمناه (يزيدك وضوحاً) وهو (أنك لو كنت حاسباً) لسير الشمس والقمر (فعلمت من طريق الحساب قبل يوم كذا أن يوم كذا) المذكور (يكون كسوفاً) أي يوم كسوف، حذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه (فلما جاء يوم كذا ووقع) ذلك (الكسوف) الذي كنت علمته (هل تظن أن علمك السابق هو الذي أثر في وجوده؟) لا سبيل إلى أن تظن ذلك (كذلك ما يقع على وفق العلم القديم) لا يؤثر العلم في وجوده (إنما يقع بكسب العبد مختاراً فيه، وغاية الأمر أن الله جلّ وعلا له كمال العلم، فكان علمه محيط بكل ما يكون أنه سيكون، وذلك لا يسلب الفاعلين اختيارهم) المخلوق لهم (عند الفعل وعزمهم) المصمم (عليه) الذي هو محل قدرتهم (فلا يبطل التكليف، ومن جعل القضاء وجود جميع المخلوقات في اللوح المحفوظ مجملة والقدر وجودها) أي المخلوقات (في الأعيان مفصلة من شارحي الطوابع) للقاضي البيضاوي لا يخلو إما أن يريد بوجودها في اللوح المحفوظ الوجود في الكتابة أو يريد به العلم (فإن أراد الوجود الخطي) أي في الكتابة (حتى يستلزم) ذلك (حدوث القضاء) لأن الكتابة حادثة (فهو) أي فالقضاء بهذا التفسير أولى (بعدم التأثير) وإنما قدم المصنف الجار والمجرور على قوله "أولى" للاهتمام (وإن رد) القضاء (إلى العلم فَوَاجِبٌ) أي فذلك الرد واجب، وهو الذي ارتضيناه أنفاً.

ولما كان هذا موضع سؤال فصله المصنف بأما فقال (أما قوله عليه) الصلاة والسلام "فحج آدم موسى" لقوله) أي لقول آدم (لموسى "أتلومني على أمر كتبه الله على قبل أن أخلق إلخ؟" فالمراد) أن آدم (حَجَّه) أي ظهر عليه في الحاجة (في دفع اللوم) عنه (بعد التوبة) والحديث في الصحيحين وغيرهما من حديث أبي هريرة بالفاظ: منهما للبخاري قال رسول الله ﷺ "احتج آدم وموسى، فقال له موسى: أنت آدم الذي أخرجتك خطيبتك من الجنة؟ فقال له آدم: أنت موسى الذي اصطفاك الله برسالته وبكلامه، ثم تلومني على أمر قد قدر على قبل أن أخلق" فقال رسول الله ﷺ "فحج آدم موسى" وقوله إذ المراد) بيان للمقصود من الحديث واستدلال لكونه المقصود،

فالمقصود (أتلومني بعد التوبة على أمر قد قضى علي قبل أن أخلق) وإنما حملناه على ذلك لا على اللوم على المعصية مطلقاً قبل التوبة وبعدها (للإجماع على توجه اللوم على المعصية قبل التوبة، و(على) انتفائه) أى اللوم (بعدها) أى بعد التوبة (ويكون قوله) أي قول آدم (كتبه الله إلخ حكاية للواقع) لا احتجاجاً بالقدر لدفع اللوم على المعصية مطلقاً (هذا) الذى ذكرناه من أن هذه حكاية للواقع لا احتجاجاً بالقدر، وأن معنى الحديث ما حملناه عليه، هو (موجبُ الدليل) بفتح الجيم_ أى الذى اقتضاه الدليل، وهو ما سبق من الإجماع على الأمرين؛ لأن الإجماع على توجه اللوم بعد المعصية وقبل التوبة يقتضي امتناع إجراء الحديث على ظاهره من الاحتجاج بالقدر، والإجماع على انتفاء اللوم بعد التوبة يقتضي صحة حمل الحديث على ما ذكر.

(فإن قيل) : حاصل ما ذكرتم أن المعاصي واقعة بقضاء الله تعالى، وقد تقرر أنه (يجب الرضا) أي رضا العبد (بالقضاء اتفاقاً، فيجب) حينئذ الرضا (بالمعاصي) التي منها الكفر (وهو باطل إجماعاً) لأن الرضا بالكفر كفر إجماعاً .

(قلنا: الملازمة) بين وجوب الرضا بالقضاء وبين وجوب الرضا بالمعاصي (ممنوعة) فلا يستلزم الرضا بالقضاء الرضا بها (بل) يجب (الرضا بالقضاء) أي حكم الله تعالى الصادر عنه (لا بالمقضي إذا كان منهياً) عنه وهو المعصية (لأن الأول) أي القضاء (صفته تعالى) وتقدس (والثاني) أي المقضي (متعلقها الذي منع منه) سبحانه (ثم وجد على خلاف رضاه تعالى) على ما عرفت من الفرق بين الإرادة والرضا، على ما عليه أكثر أهل السنة (من غير تأثير للقضاء في إيجادها ولا سلب مكلف قدرة الامتناع عنه بل وجد على مجرد وجه المطابقة) للقضاء لما قدمناه في تقرير رجوع القضاء إلى العلم، أو إلى الإرادة، هذا تقرير ما في المتن، وهو جواب مشهور، وقد أورد عليه أنه لا معنى للرضا بصفة من صفات الله تعالى، إنما الرضا بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي، وحينئذ فاللائق أن يجاب بأن الرضا بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث هو مقضي، وقد أوضحه السيد في شرح المواقف فقال، إن للكفر نسبة إلى الله تعالى باعتبار فاعليته له وإيجاده إياه، ونسبة أخرى إلى العبد باعتبار محليته له واتصافه به، وإنكاره باعتبار النسبة الثانية دون الأولى، والرضا به باعتبار النسبة الأولى دون الثانية والفرق بينهما ظاهر؛ لأنه ليس يلزم من وجوب الرضا بشيء من اعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضا به

واعتبار وقوعه صفة لشيء آخر؛ إذ لو صح ذلك لوجب الرضا بموت الأنبياء من حيث وقوعه صفة لهم، وإنه باطل إجماعاً، وبالله التوفيق .

للفضل التدبُّع

في بيان أنه لا يجب على الله تعالى فعلُ شيء (قال الإمام الحجة) حجة الإسلام: (أنه) سبحانه و (تعالى متفضل بالخلق) وهو الإيجاد مطلقاً (والاختراع) وهو الإيجاد لا على مثال سابق، ونعمة الإيجاد شاملة لكل موجود وهو سبحانه (متطول بتكليف العباد)- أي متفضل به عليهم ، حيث جعلهم أهلاً لأن يخاطبهم بالأمر والنهي، والطول والفضل والزيادة والمتطول والمتفضل تفنن في العبارة (وليس الخلق والتكليف واجبا عليه) ^(١) سبحانه (وقالت المعتزلة: وجبَ عليه ذلك) أي كل من الخلق والتكليف. لما فيه من مصلحة العباد ^(٢) اهـ) كلام حجة الإسلام.

(قوله الأصل الرابع قال الإمام الحجة إلخ) قلت : الثابت عند مشايخنا أنه قد زعم جمهور المعتزلة أن ليس في مقدور الله تعالى لطف لو فعل بالكفار لأنوا ولو كان ذلك في مقدوره ولم يفعل ولم يعطهم ذلك لكان

(١) ندعى في هذا الأصل : " إنه يجوز لله تعالى ألا يخلق الخلق ، وأنه - إذا خلقهم - فليس لأنه أمر واجب ، وأن له سبحانه أن يكلف عبيده ، وأنه - إذا كلفهم - فليس لأنه أمر يجب عليه فعله " وخالف في ذلك طائفة من المعتزلة فقالت ، يجب على الله أن يخلق الخلق ، ويجب عليه بعد خلقهم أن يكلفهم .
واستدل أهل الحق على دعواهم بأمر:

* **الأول** : أن المفهوم الذي يتصوره العقل من لفظ الواجب شيان : أحدهما الذي ينال تاركه ضرر عاجل أو آجل، وثانيها ما يتسبب عن تركه محال، والأول هو معنى الواجب الشرعي، والثاني هو معنى الواجب العقلي، وليس يمكن تصور أحد هذين المعنيين بالنسبة له سبحانه ؛ إذ لحاق الضرر لله تعالى محال ، وليس في ترك الخلق وترك التكليف محال .

* **الأمر الثاني** : أنه تعالى قادر حكيم له تمام القدرة وكمال الإرادة . يتصرف ولا معقب لحكمه ، ویشاء وتنفذ مشيئته ولا راد لقضائه ، وقد ارتكز في العقول وثبت عند أرباب النهي أن من كان هذا شأنه لم يجب عليه شيء ، فإن إيجاب شيء عليه يقتضي أن يكون مقهوراً مجبراً ، تعالى الله عما يقولون علواً كثيراً!! .

(٢) حسب المعتزلة أن تعليلهم الوجوب عليه سبحانه بأن مصلحته غير عائدة عليه ، بل الفائدة في الإيجاب ترجع إلى الخلق ، ينفي عنهم قبح دعواهم وشناعتها ، وجهلوا أن قوهم لمصلحة الخلق إنما هو تعليل وأن الحكم المعلن هو الوجوب ، ونحن نطالبهم بتفهم الحكم وبيانه فلا يفيدهم ذكر العلة ، وملخص هذا الكلام : أنا لا نزال نسألهم عن معنى قوهم : إنه وجب لفائدة الخلق ، وما معنى الوجوب ، ونحن لا

واعلم أنه قد اشتهر عن المعتزلة أنهم يوجبون أمورًا خمسة : اللطف والثواب

سفيها بخيلاً جاثراً مانعاً حقاً مستحقاً ، وغاية ما يقدر عليه مما فيه صلاح الخلق واجب عليه ، وفعل بكل عبد مؤمن أو كافر غاية ما هو مقدوره من مصلحته ، وكما فعل بالنبي ﷺ غاية ما في مقدوره من المصلحة فعل بأبى جهل وليس له ﷺ إنعام ليس ذلك على أبى جهل ، ولو كان ذلك فكان ظالماً فيما فعل ، جاثراً ، محايياً ، بل فعل غاية ما في مقدوره من مصلحة أبى جهل وليس له ما يفعل بأحد ما هو المفسدة له ألبتة ، وقد رجع إلى هذا بشر بن المعتز وجعفر بن حرب ثم الأصلح عند البغداديين منهم ما هو الأصلح في الحكمة والتدبير ، وعند بعض البصريين منهم الأصلح هو النفع ، والأصلح هو الأنفع ، وشبهتهم التي يعتمدون عليها أنا وجدنا الحكيم إذا كان أمراً بطاعته محبا لها مريداً فلن يجوز أن يمنع المأمور ما يصل به إلى طاعته إذا كان قادراً على أن يعطيهم ذلك وكان بذله إياه لا يخرج عن استحقاق الوصف بالحكمة ، ومنعه لا ينفعه ، وكذا إذا كان له عدو يدعو إلى موالاته ويجب رجوعه إلى طاعته فلن يجوز أن يعامله من الغلظة واللين إلا بما يعلم أنه أتبع فيما يريد منه ، وأدعى له إلى ترك ما هو فيه من عداوته ، فإن عرض له أمران من الشدة والغلظة والملاينة والملاطفة فعلم أن أحدهما أدعى لعدوه إلى الموافقة والإنابة والآخر دون ذلك . وفعل الأدون وترك أن يفعل الأصلح الأدعى وكلاهما في قدرته عليهما بمنزلة لا يضر بذلها ولا ينفعه منعها كان عند الحكماء جميعاً مذموماً خارجاً عن استحقاق الوصف بالجود والحكمة فلما كان هذا فيما بيننا على ما وصفنا وكان الله عز وجل قادراً رحيماً جواداً عليهما بمواضع حاجة عباده أمراً لهم بطاعته وترك عداوته والرجوع إلى ولايته ولا يضره الإعطاء ولا ينفعه المنع ولا يلحقه منه ذم علمنا أنهم لا يفعل بهم سيدهم إلا أصلح الأشياء لهم في دينهم وأدعى إلى طاعته ، سقما كان أو صحة ، لذة أو ألماً ، آمنوا أو كفروا ، أطاعوا أو عصوا ، قال الله تعالى ﴿ وَبَلَّوْنَهُمْ بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴾ [الأعراف: ١٦٨] وقال : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ ﴾ [الأعراف: ٩٤] وذلك أن يعاملهم بمختلف الأحوال على ما يرى الأصلح والأدعى إلى الحق .

نفهم من الوجوب إلا المعنيين اللذين ذكرناهما وهما معدومان ، فإن أرادوا معنى آخر فليفسروه أولاً ثم ليذكروا علتة ، ففساناً ألا تنكره عليهم ونحن لا ننكر أن مصلحة الخلق والتكليف راجعة إلى العباد ، وإنما ننكر العلل بهذه العلة ، على أنه قد يقال : كيف يكون الخلق على الحال التي نشاهدها هو مصلحة العباد ، وهلا خلقهم في الجنة متعمين ، لا يعترهم الهم ، ولا ينزل بساحتهم الألم ، ولا ينتابهم الضرر ، ولا يغشاهم الهم ! فإن هذا الخلق المشاهد مما لا يخلو عن الآلام والمتاعب ، حتى لقد تمنى كثير من العقلاء العدم ، فقد قال بعضهم : "ليتني كنت نسياً منسياً" وقال آخر : "ليتني لم أكن شيئاً" وليت شعري كيف يستجيز عاقل لنفسه أن يقول للخلق في التكليف فائدة ؟ والتكليف والفائدة متناقضان فإنما معنى الفائدة نفي الكلفة والتكليف في عينه إلزام كلفة ؟

فإن قيل : فائدة التكليف ما يلزم ويرتب على القيام به من الثواب ، قلنا : أملاً كان قادراً على إيصال هذا الثواب إليهم من غير تكليف ؟

ولو زعم زاعم "أن الثواب إذا وصل إلى المرء عن استحقاق له وأهلية ، بسبب قيامه بما يستدعيه من التكليف كان ألد لنفسه وأوقع فيها من أن يدركه بالامتنان عليه" لكان هذا الزاعم مأفوناً ، ضعيف العقل ، متخلعاً عن الغريزة ، فاقد الصواب ، لأمر : أحدها : أنه انتهى إلى التكبر على الله عز وجل ، والترفع عن احتمال منته ، وثانيها : أنه استثقل المقام أبد الأباد في الجنة ، ولو من غير تقدم تعب ولا تكليف . وثالثها : أنه زعم أن الثواب بعد التكليف يكون مستحقاً له ، وهو أمر باطل ، وستقيم البرهان على صحة نقيضه إن شاء الله .

على الطاعة والعقاب على المعصية ورعاية الأصلح للعباد والعيوض عن الآلام (وقل من يذكر عنهم إيجاب ابتداء الخلف ، بل) الذي اشتهر ذكره عنهم أنه (إذا خُلِقَ) العبد (وَكُلِّفَ) بالبناء للمفعول فيها (ووجب إقداره) على الأفعال التي كلف بها وإزاحة علله وكل ما كان أصلح ما يمكن له في الدنيا والدين أو في الدين فقط مذهبان لهم الأول للبغداديين، والثاني للبصريين، وهذا هو المعبر عنه بالأصلح من جملة الأمور الخمسة التي قدمنا ذكرها (قال إمام الحرمين) في الإرشاد (بعد نقل ما ذكرنا عن البصريين) من المعتزلة من أن العبد إذا خُلِقَ وُكِّلَفَ، إلى آخر ما ذكرنا، ما نصه،) فقد يتوهم متوهم أنه يجب أن يجب عليه تعالى الابتداء بإكمال العقل لأجل التكليف، وليس هذا مذهباً لهم) يعني البصريين، ولم يستوف المصنف مقصود كلام الإمام ليظهر منشأ التوهم، وقد نقل الإمام في الإرشاد أولاً عن البغداديين من المعتزلة أن ابتداء الخلق واجب على الله وجوب الحكمة، وإنه إذا خلق الذين علم أنه يكلفهم فيجب إكمال عقولهم وإقدارهم وإزاحة عللهم.

ثم نقل عن البصريين منهم أنهم أنكروا معظم ذلك، يعني إيجاب ابتداء الخلق، وإيجاب إكمال العقل، كما دل عليه كلامه، ونقل إجماع الفئتين البغدادية والبصرية منهم على أن الرب سبحانه إذا خلق العبد وأكمل عقله لا يتركه هملاً، بل يجب عليه أن يقدره ويمكنه من نيل المرشد، ثم قال إمام الحرمين : ونقل أصحاب المقالات عن هؤلاء مطلقاً - يعني المعتزلة - أنه يجب على الله تعالى فعل الأصلح في الدين، وإنما الاختلاف في فعل الأصلح في الدنيا، وهذا النقل فيه تجوز، فظاهره يوهم زللاً ؛ فقد يتوهم المتوهم أنه يجب عند البصريين الابتداء بإكمال العقل لأجل التكليف، وليس ذلك مذهباً لذي مذهب منهم (فالذي ينتحله البصريون أنه تعالى متفضل بإكمال العقل ابتداء، ولا يجب

(١) ذهب البغداديون منهم إلا أنه يجب على الله تعالى ما هو أصلح لعباده في الدين والدنيا، بمعنى الأوفق في الحكمة والتدبير، وذهب البصريون إلى وجوب الأصلح في الدين فقط بمعنى الأنفع، وانفق الفريقان على أنه يجب على الله إقدار العبد وتمكينه، وعلى أنه تعالى فعل بكل أحد غاية مقدوره من الأصلح، وعلى أنه ليس في مقدور الله تعالى لطف لو فعله بالكفار لآمنوا جميعاً ؛ لأنه لو كان في مقدوره هذا اللطف ثم تركه لكان الترك بخلاً أو سفهاً، ثم إن معتزلة البصرة بينهم من اعتبروا في الأنفع جانب علم الله تعالى فأوجبوا عليه ما علم نفعه كالجائي ؛ فلزمه أن لا يخلق الله الكافر، أو أن يميتة أو يسلب عقله قبل أن يبلغ سن التكليف ومنهم من لم يعتبر ذلك وزعم أن من علم الله منه الكفر على تقدير تكليفه فإنه يجب تعريضه للثواب، فيلزمه ترك الواجب فيمن مات صغيراً.

عليه إثبات أسباب التكليف، اهـ) كلام الإرشاد، وبه يظهر أن منشأ التوهم إطلاق أصحاب المقالات النقل عن المعتزلة دون التفصيل الواقع في كلام الإمام أو لا.

(ثم قال الحجة) حجة الإسلام في الرسالة (ردا عليهم: المراد بالواجب أحد أمرين، أما الفعل الذي في تركه ضرر: إما أجل) أي في الآخرة عُرف بالشرع (كما يقال: نجب طاعة الله: أو عاجل) أي في الدنيا، وأن عرف بالعقل (كما يقال: يجب على العطشان الشرب كي لا يموت) ومعنى الوجوب هنا ترجح الفعل على الترك: لما يتعلق من الضرر بالترك كما فسره به الحجة في الاقتصاد (وإما أن يراد به الذي عدمه يؤدي إلى) أمر (محال، كما يقال: وجود المعلوم) أي ما تعلق علم الله تعالى بوقوعه (واجب) ووقوعه (إذ عدمه يؤدي إلى محال، وهو أن يصير العلم جهلا، فإن أراد الخصم) وهو المعتزلي بقوله إن ابتداء الخلق مثلا واجب (المعنى الأول) وهو أن في تركه ضررا آجلا أو عاجلا (فقد عرّضه) تعالى (للضرر) ولحوق الضرر محال في حقه تعالى، والقول به كفر وفاقا أو أراد المعنى (الثاني) وهو أن عدمه يؤدي إلى محال (فهو مسلم حيث نظر إلى أن ابتداء الخلق والتكليف قد تعلق العلم بوقوعه (إذ بعد سبق العلم) بوقوع شيء (لا بد من وجود) ذلك الشيء (المعلوم) ووقوعه (أو) أراد الخصم بكون ابتداء الخلق واجبا (معنى ثالثا فهو غير مفهوم اهـ) كلام الحجة؛ وقد حقق المصنف أن المعتزلة يرون المعنى الثاني، وهو الذي عدمه يؤدي إلى محال لكن ليس هو انقلاب العلم جهلا بل البخل، فقال: (وأعلم أنهم) يعنى المعتزلة (يريدون بالواجب ما) أي فعلا (يثبت بتركه نقص في نظر العقل) (والجار والمجرور متعلق

(١) قال الحجة: "وليس في ترك التكليف وترك الخلق لزوم محال، إلا أن يقال: كان يؤدي ذلك إلى خلاف ما سبق به العلم في الأزل وما سبقت به المشيئة في الأزل، فهذا حق، وهو هذا التأويل واجب، فإن الإرادة إذا فرضت موجودة أو العلم إذا فرض متعلقا بالشيء كان حصول المراد والمعلوم واجبا لا محالة" اهـ.

(٢) وقيل: بل يريدون بالواجب ماهو مقتضى الحكمة، مع القدرة على الترك. وهذا المعنى باطل أيضا؛ لأن الإخلال بما تقتضيه الحكمة نقص، وهو مستحيل على الله تعالى؛ فيلزم أن يكون ترك مقتضى الحكمة مستحيلا لاستدعائه النقص، وإن كان الترك بالنظر إلى ذاته تعالى ممكنا فيكون صدور ما تقتضيه الحكمة لازما لذاته بسبب هذا الاقتضاء، وهذا مذهب الفلاسفة الذين يقولون: يصح صدور العالم وتركه بالنظر إلى ذاته تعالى ولكن طرف الفعل لازم لذاته تعالى؛ لاشتراكه على المصالح واقتضائه الحكمة، وقيل معنى الوجوب أن عادة الله تعالى جرت بأنه يفعل البتة ولا يتركه، وإن كان الترك جائزا كما في سائر العادات وهذا المعنى أيضا باطل لأنه يستلزم أن يتصف كل ما أخبر به الله تعالى من أفعاله بأنه واجب عليه؛ لأنه قد

بقوله يثبت وثبوت النقص (بسبب ترك مقتضى قيام الداعي) إلى ذلك الفعل ؛ وحذف متعلق النقص للعلم به مع تعظيم جناب الباري تعالى على أن يجري اسمه على اللسان مع إضافة هذه الكلمة المستهجنة وهو أى الداعي (هنا كمال القدرة) الإلهية (والغنى) المطلق (مع انتفاء الصارف) عن ذلك الفعل (فتركة المراعاة المذكورة) فيما مر بمعناها لا بلفظها، وهى مراعاة ما هو أصلح للعبد فى الدين فقط أو فى الدين والدنيا (مع ذلك) أى مع قيام الداعي وانتفاء الصارف (بخلٌ يجب تنزيهه تعالى عنه، فيجب) ما اقتضاه قيام الداعي (أى لا يمكن أن يقع غيره لتعالیه) سبحانه (عما لا يليق، وهذا) الذى يريدونه هو (المعنى الثانى الذى ذكره حجة الإسلام) فإن حاصله أن عدم الفعل يؤدي إلى محال فى حقه سبحانه وتعالى (وظاهر تسليم الحجة رحمه الله) المعنى الثانى (إنهم إذا قصدوا) معنى قولنا (المعلوم يجب وقوعه فهو) معنى (صحيح، ومراده) أى مراد حجة الإسلام) رحمه الله (تسليم إطلاق لفظ الوجوب فقط) لهذا المعنى (لا) تسليم إطلاقه (مع موضوعه) أى مع تسليم ما وضع له عندهم، وهو أن الواجب ما يثبت بتركة نقص فى نظر العقل، وهو فيما نحن فيه البخل كما مر، فإن هذا عين المذهب الاعتزالي، وإنما مراده أن ابتداء الخلق واجب الوقوع لتعلق العلم بوقوعه، وأن ابتداء التكليف كذلك، لأن عدم وقوعه يؤدي إلى محال، وهو انقلاب العلم جهلا، وهذا غير ملاق لمقصود أهل الاعتزال (وإلا) أى وإن لا يكن ذلك مراد حجة الإسلام، بأن سلم لهم إطلاق الوجوب مع تسليم موضوعه فى كلامهم على ما قدمناه (لزم) أن يسلم (أن كل أصلح) للعبد (يجب وقوعه) له (لأن كل ما علم وقوعه) للعبد (فهو الأصلح) له (عندهم) (٢) زعمنا منهم أن هذا مبالغة فى تنزيه الباري تعالى (إذ لا يخفى أن كل مسلم فإنما يقصد المبالغة فى تنزيه الباري سبحانه بما ينسبه إليه، فلا يمكن القول بوجوب الأصلح) على الله سبحانه (إلا مع القول بأن كل ما وقع فى الدارين فهو الأصلح) للعباد، لما مر عنهم من أنه يثبت بترك ما لم يقع منه نقص فى نظر العقل، وهو محال فى حقه سبحانه (وصرح الإمام) يعنى إمام الحرمين (بفهم هذا المعنى من كلام) أبى القاسم (الكعبى) وهو من رؤوس معتزلة بغداد (وصرح) أى الإمام (بأنهم) يعنى معتزلة بغداد (قالوا: إن تخليد

قام الدليل على أنه يفعل قطعا، وقد تضافرت العقول على عدم تجويز الكذب فى خبره تعالى، ولكن المعتزلة أنفسهم لا يسمون مثل هذا واجبا.

(١) قد علمت أن هذا ليس رأيهم جميعا، وأنه رأى طائفة من معتزلة البصرة فقط.

الكفار في النار والأغلال أصلح لهم) في الآخرة (وكذا الأصلح للفسقة عندهم في الدنيا أن يلعنهم) ويحبط أعمالهم (وإذا انتهوا إلى ذلك سقطت مكالمتهم) كما قال الإمام في الإرشاد لأن كلا من الأمرين عناد ومكابرة في الضروريات (فحقيقة الخلاف) بيننا وبينهم (في موضعين): أحدهما (كون كل واقع روعي فيه الأصلح للعباد، و) الثاني (أنه لو لم يكن كذلك) أي لو لم يكن كل واقع روعي فيه الأصلح للعباد بأن وقع ما ليس أصلح لهم (كان) وقوعه (نقصا) لما مر من أن المنع من الأصلح بخل يجب تنزيهه تعالى عنه، وقد علمت أن قولهم في كل منهما خطأ: لما لزم عليه من العناد ومكابرة الضرورة كما قدمناه (ولزمهم) مع ذلك (خطأ ثالث فقالوا به، وهو) أي ذلك الخطأ (عدم قدرته على إصلاحهم) يعني الكفار والفسقة (وهدايتهم) من ضلالتهم، ولزومه لهم من قولهم بوجوب الأصلح وتفسيرهم الواجب بأنه الذي لا يمكن أن يقع غيره (إذ) قد كان من معلومه تخليدهم في النار) الذي هو أصلح لهم عند المعتزلة (ووقوع خلاف معلومه) تعالى (محال) لما مر من استلزامه المحال الذي هو البخل (فلا تتعلق القدرة به) أي بالوقوع المذكور؛ لما تقرر أن متعلقها الممكن دون الواجب والممتنع، فلا يكون قادراً على هدايتهم، تعالى عن ذلك علواً كبيراً، وتعلق القدرة تابع لتعلق الإرادة لما تقرر (وقد) ورد الكتاب العزيز بصحة تعليق الإرادة به (قال الله تعالى ﴿ وَلَوْ سَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ﴾ [يونس: ٩٩])، وقال تعالى: ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًى ﴾ [السجدة: ١٣]: وقال تعالى ﴿ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً ﴾ [الشورى: ٨] أي مهتدين أو ضالين (إلى غير ذلك من الآيات المفيدة في الاستعمال

(قوله وقال الله تعالى ﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ﴾ إلى غير ذلك من الآيات) قلت: نحو قوله تعالى ﴿ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْنَاكُمْ أَجْمَعِينَ ﴾ [الأنعام: ١٤٩] وقوله تعالى ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًى ﴾ وقد أجمع المسلمون وأهل الأديان الساوية قبلهم على الدعاء لله تعالى، وطلب المعونة على الطاعات، والعصمة عن المعاصي، وكشف ما بهم من الضرر، وبإزالة ما بهم وبأهل عنايتهم من المرض، وتبديل ذلك بالعافية، وبأن الإيجاب عليه ينافي الألوهية، وبأن إبليس استمهل الزمان الطويل بقوله ﴿ أَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴾ [الأعراف: ١٤] فأمهله الله تعالى بقوله ﴿ قَالَ إِنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِينَ ﴾ [الأعراف: ١٥] ثم أنه بين أنه إنما استمهله لإغواء الخلق، وكان تعالى عالماً بأن أكثر الخلق يطيعونه، كما ﴿ وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُ فَاتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيقًا مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ [سبأ: ٢٠] فلو وجب على الله تعالى رعاية مصالح العباد لامتنع أن يمهله ويمكنه من المفاصد العظيمة، وبأن الله تعالى من على العباد بقوله تعالى ﴿ بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَيْتُكُمْ ﴾ [الحجرات: ١٧] فلو كان الأصلح على الله تعالى واجبا لما صح الامتنان؛ لأن إعطاء ما هو الواجب لا يكون منة، والجواب عن شبهتهم بأن منع الأصلح لا يكون بخلا إذا كان مشتملا على حكمة، بل عدلا، والله تعالى أعلم.

العربي) المتعارف لأهل اللسان (كون مقابل الواقع مما يدخل تحت) مشيئته تعالى؛ فيكون داخلا تحت (قدرته) سبحانه و(تعالى، وكونه لا يفعله) أى انتفاء فعله تعالى له الواقع ذلك الانتفاء (على موافقة العلم) بأنه لا يفعله (لا يسلبه الإمكان الذاتى) المقتضى لصحة تعلق القدرة به (وذلك) أى الذى سُلِبَ الإمكان الذاتى، فكان ممتعا لذاته كاجتماع الضدين (هو الذى لاتتعلق به القدرة)؛ لعدم صلاحيته لتعلقها، لا لقصور فى القدرة (فاستحالته) أى استحالة وقوع خلاف معلومه تعالى (لغيره) وهو تعلق العلم بعدم وقوعه (لا لذاته). والحاصل أن ما امتنع وقوعه لتعلق العلم بعدم وقوعه ممكن لذاته، يمتنع لغيره، وامتناعه لغيره لا يسلبه الإمكان الذاتى المصحح لتعلق القدرة به، فزعمهم أنه غير مقدور بمعنى أنه لا يصح تعلق القدرة به باطل (وليس لهم) أى للمعتزلة (فى هذا المطلوب) وهو زعمهم الوجوب على الله تعالى (مُسْتَمْسِكٌ) بفتح السين: أى شىء يستمسكون به (مُسْتَمْسِكٌ^(١) بكسرهما: أى له استمسك، أى أدنى قوة.

(١) نريد أن نبين لك أن المعتزلة - بناء على أصلهم - قد أوجبوا عليه تعالى أمورا عدة وأن تفكك عليها ثم نبطلها بوجوه مخصوصة بها وإن كان إبطال أصلها بها ذكرنا كافيا فى الرجوع عليها بالنقض والبطالان؛ فنقول:

اعلم أنهم أوجبوا عليه اللطف، وفسروه بأنه الفعل الذى يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية ولا يبلغ حد الإلجاء، ومثاله بعثة الأنبياء فإننا نعلم - بالضرورة - أن الناس معها أقرب إلى الطاعة وأبعد من المعصية وأنت لا تشك فى بطلان هذا القول، ولا ترى بدا من الأزوار بجانتك عنه، اذا علمت أنهم لا يوجبون عليه تعالى أن يرسل فى كل عصر نبيا، وأن يجعل فى كل بلد معصوما يأمر الناس بالمعروف وينهاهم عن المنكر أو أن يجعل حكام الأطراف مجتهدين متفقيين، مع فى هذه الأمور من اللطف والتقريب من الطاعة والإبعاد عن المعصية وأوجبوا عليه أن يثيب على الطاعة ويعاقب على المعصية واستدلوا على ذلك بشيئين

* **الأول:** أن الثواب مستحق للعبد على الله بسبب الطاعة؛ فالإخلال به يكون قبيحا والقيح يمتنع على الله تعالى، فيمتنع ترك الثواب، فيلزمه وجوب أن يثيب المطيع

* **والثانى:** أن الله تعالى كلف عبده بأنواع التكاليف إما أن يكون قد كلفه لا لغرض البتة وهو باطل؛ لما أنه يستلزم العبث وهو جد قبيح وخاصة بالنسبة إلى الحكيم القادر، وإما أن يكون لغرض، وحينئذ فإما أن يكون مرجع هذا الغرض إليه تعالى وهو باطل لتنزهه عن ذلك، وإما أن يكون مرجعه إلى العبد فى الدنيا أو فى الآخرة فأما فى الدنيا فهو مشقة بلا خطر، فأما فى الآخرة فإما أن يكون الغرض إضرار المطيع وهو القبيح من الجواد الكريم فوق أنه باطل بالإجماع، وإما أن يكون الغرض نفعه، وهو المطلوب، فإن إيصال ذلك النفع حينئذ واجب، لئلا يلزم نقض الغرض

والجواب عما ذكروه فى الوجه الأول أننا ننفي أن يكون العبد مستحقا على الله شيئا، ولئن لزم أن يكافأ على طاعته فليس يحتم أن يكون الجزاء ثواب الآخرة، فأما الطاعة التى كلف بها فإنها لا تكافئ النعم السابقة مع كثرتها وعظمتها وحقارة أفعال العبد وقتلتها بالنسبة إليها، وما هذه الطاعة بإزالة النعم العميمة إلا كمن يقابل

(ونحن) معشر أهل السنة لا ندين الله تعالى بما زعموه، بل (ديننا) الذي ندين الله به اعتقاد (أن الله سبحانه يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، لا يسأل عما يفعل) كما نطق به كتابه العزيز في الآيات الثلاث المشار إليها وهي قوله ﴿إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُشَاءُ﴾ [الحج: ١٨] وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ [المائدة: ١] وقوله تعالى ﴿لَا يَسْتُلْ عَمَّا يُفْعَلُ﴾ [الأنبياء: ٢٣] (كل عوض وابتداء) أنالهما خلقه سبحانه (من الرزق)

نعمة الملك عليه مما لا يحصيه العبد بتحريك رأسه أو قيامه إذا أقبل عليه، فكيف يحكم العقل بإيجاب الثواب على المتفضل بالنعمة، واستحقاق العبد على المبتدئ بالكرم

والجواب عما ذكره في الوجه الثاني أنا نختار أن التكليف لا لغرض، ونفى قولهم يلزم من عدم الغرض العيب، أو نختار أنه لنفع قوم كالمؤمنين وضرر قوم كالكافرين، ولئن سلم أنه لغرض فليس يلزم أن يكون على سبيل الوجوب والحتم بل هو تفضيل على الأبرار وعدل بالنسبة إلى الفجار.

الأمر الثالث مما أوجبه عليه تعالى: عقاب العاصي على معصيته زجراً عنها، وزعموا أنه لو ترك عقابه لكان في ذلك التسوية بين المطيع والعاصي، وذلك قبيح لأننا نحكم بقبحه فيمن له عيذان أحدهما يطيع وأمره ويتجنب محظوراته وينفذ إشاراته ويجري مع رغبته ورضاه والآخر على الضد منه، وقالوا: إنه لو كان لا يعاقب العاصي لكان في هذا إذن للعصاة بارتكاب المعصية، وإغراء لهم بها؛ لأنه تعالى قد ركب في الإنسان شهوة القبائح، ولو كان المكلف لا يقطع بأنه يعاقب حتماً على ارتكاب القبيح، بل ظن أنه يجوز ترك عقابه، لسدر على الشهوات، واستمر على ارتكاب القبائح

ويجاب عما ذكره أولاً بأنه لا يلزم من ترك العقاب على المعاصي التسوية بين المطيع والعاصي، فإن المطيع مثاب دون العاصي، ويجاب عما ذكره من الإذن والإغراء بأنه إنما يلزم ذلك إذا لم يظن العبد ظناً راجحاً أنه يعاقب على المعصية، فأما والذي ندعيه أن العقاب أمر راجح يجوز تركه جوازاً مرجوحاً فلا يلزمنا شيء من ذلك، وكيف يجب والعقاب حقه تعالى والإسقاط فضل منه؟ ومن ذا الذي يحجر على الله أن يتفضل وهو الكريم الجواد!!

❖ لا بد - أوجب على الله تعالى أن يعرض العبد عما يحدث له من الآلام، والعوض عندهم هو النفع المستحق الخالي عن التعظيم والإجلال، وقالوا: الألم إن وقع للعبد جزءاً لشيء صدر عنه فإن كان من الله تعالى كالمريض وجب العوض عليه، وإن كان من مكلف آخر كأن يضر به فإن كان للجاني حسنات أخذ الله من حسناته وأعطى المجنى عليه عوضاً لإيلامه له وإن لم يكن له حسنات وجب على الله إما أن يصرف الجاني عن جنائته قبل أن يرتكبها وإما تعويض المجنى عليه من عنده بما يوازي إيلامه بحيث لا ينقص عنه ويجوز أن يزيده، وقد اتفقوا على هذا المقدار ثم اختلفوا بعد ذلك، فقال أبو هاشم وأتباعه: يجوز أن يكون العوض في الدنيا، ولا يجوز دوامه، وقالت طائفة منهم العلاف والجياتي وكثير من متقدميهم: يجب أن يكون في الآخرة، ويجب أن يدوم كالثواب؛ لأن انقطاعه يوجب ألماً فيستحق بهذا الألم عوضاً، وهكذا فيستلزم، ويرد بأنه يجوز ألا يشعر بالانقطاع

وأنت إذا تأملت في هذا الكلام ظهر لك أنه هذيان يشبه هذيان المحموم، فقد جاوزوا في ذلك حدود الأدب مع الخالق جل شأنه، وأوجبوا عليه ما ليس يرضى به حاكم قرية فضلاً عن ملك في إقليم، تعالى عما يقول المبطلون علواً كبيراً!

فهو (فضل منه) عليهم (بلا استحقاق) عليه تعالى (لا يَقْبَحُ منه تركه؛ إذ استحقاق ذلك) الرزق (إنما يكون لغير المملوك، فأما المملوك بجملة هويته) أي : ذاته المشخصة (وقدرته وأفعاله كيف يستحق بعمله) على مالكة (أجرا ورعاية مصلحة فضلا عما) أي عن أن يستحق رعاية ما (هو الأصلح، وهو) أي : الحال أن ذلك المملوك (مستحق عليه) ذلك العمل لمالكة، أو الحال أن ذلك العمل مستحق على ذلك المملوك لمالكة، فمرجع قوله هو: إما المملوك، وإما العمل، (وإغاية ما في منع الرزق أنه نوع إمامة) لمن منعه من الخلق (وله) تعالى (أن يميتهم اتفاقا) منا ومنهم.

وقد رد المصنف تمسكهم بقولهم ”إن ترك رعاية الأصلح بخل يجب تنزيهه تعالى عنه“ فقال (وليس يلزم في تمام الكرم ونفي البخل) بالنسبة (للسيد بلوغ أقصى الغايات الممكنة في الإحسان إلى كل عبد، بل هو) سبحانه (الحكيم) ذو الحكمة، وهي عبارة عن كمال العلم وإحسان العمل وإتقان الصنع (يفعل ما هو مقتضى حكمته الباهرة، من الإعطاء لمن يشاء والمنع لمن يشاء) دون إيجاب يسلب الاختيار والمشئنة (كما قال تعالى: ﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ [المائدة: ٥٤]) له سبحانه كمال الصفات) التي دلت أسماؤه الحسنی الواردة في الكتاب والسنة، ويسمى معظمها صفات أيضا (من الكريم)، وقد قيل في معناه: إنه المتفضل الذي يعطي من غير وسيلة ولا مسألة (والمتجاوز) الذي يعفو عن العقاب، ولا يستقصي في العتاب، وقيل: معناه المقدس عن النقائص والعيوب، ومن هذا قولهم ”كرائم الأموال“ لنفائسها (والجواد) وهو الواسع العطاء (وشديد العقاب، وعدم بعضها نقص) تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا (واقترضت هذه الصفات الكريمة متعلقات أي أمورًا تتعلق الصفات بها) فانقسم الخلق) لذلك (إلى شقى بعدله، وسعيد بفضله، كما قال تعالى ﴿قَرِيبٌ فِي الْجَنَّةِ وَقَرِيبٌ فِي السَّعِيرِ﴾ [الشورى: ٧] مع أن الفضل والكرم تعلق بالكل) البر والفاجر، والمؤمن والكافر (فإن الكافر منعم عليه في الدنيا على رأى القاضي) أبي بكر منا كالمعتزلة، أنعم عليه خالقه تعالى (بها حوله) أي : أعطاه من قوى ظاهرة وباطنة وأمور يلتذ بها (إلا أن) الشيخ أبا الحسن (الأشعري) ذهب إلى أن ما أوتيته الكافر في الدنيا من قوى وملاذ استدراج له؛ فهي الحقيقة نقمة عليه (قال) مبينا ما ذهب إليه : (إذا كان ذلك) الأمر الذي ناله في الدنيا (قد حجبه عن الله تعالى فليس بنعمة)، بل هو نقمة (قال الله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُم بِهِ مِنْ مَّالٍ وَبَنِينٍ﴾ [المؤمنون: ٥٥])، فقوله ”من مال وبنين“ بيان لما وقوله

”سارع لهم في الخيرات“ خبر أن، وقوله ”بل لا يشعرون“ انتقال إلى بيان أنهم كالبهائم لا شعور لهم ليتأملوا فيعلموا أن ذلك الإمداد استدراج لا مسارعة في الخير، وقد نصر المصنف مذهب القاضي، فقال: (لكن تكرر في القرآن حكاية قول الأنبياء للكفار) الذين بعثوا إليهم (”فاذكروا آلاء الله) أي نعمه (فالحق أنها في أنفسها نعم، وطغيانهم) واقع (باختيارهم) فلا تخرج به عن كونها نعمًا في أنفسها (وإن كانت) تلك النعم (سببًا) للتفادي على ما هم عليه لا اعتقادهم أن ما هم عليه من الضلال مرضي لخالفهم، وأنه لو لم يكن كذلك لما أنعم عليهم (فلم تلجئهم) تلك النعم إلى الكفر. وأعلم أن الأشعري لا ينكر كونها تسمى نعمًا، إنما يذهب إلى أن حكمة إيصالها إليهم استدراجهم لتكون الحجة عليهم أبلغ، لا أن ينعموا بها في الدنيا كما قال تعالى: ﴿سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٢].

(واختلف مشايخنا^(١)) معشر الحنفية (في أنه) هل (يستجاب للكافر، دعوة؟ فقول: لا) يستجاب له دعوة في أمر الآخرة (ولا) في (أمر الدنيا) وإن نالته فيها نعم، ونفي الاستجابة منقول في معالم التنزيل عن ابن عباس من رواية الضحاك في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ﴾ [الرعد: ١٤] وبها استدل لهذا القول، وفي شرح العقائد: اختلف المشايخ في أنه هل يجوز أن يقال يستجاب دعاء الكافر؟ فمنعه الجمهور، فجعل محل الخلاف جواز إطلاق اللفظ، وما جرى عليه شيخنا المصنف من أن محل الخلاف جواز الاستجابة أقرب، وعليه جرى الروايات من الشافعية في كتابه بحر المذهب، حيث نقل الخلاف في المسألة (فما) أي فعلى هذا

(١) اختلف مشايخ الحنفية في أنه هل يستجيب الله دعاء الكافرين أو لا؟ فذهب جمهورهم إلى أنه تمتنع، مستدلين بقوله تعالى: ﴿وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ﴾. وبأن الكافر لا يدعو الله تعالى. إذ هو لا يعرفه فإنه - وإن أقر به - قد وصفه بما لا يليق به، وهذا الوصف بما لا يليق نقض للإقرار، وذهب أبو نصر الدبوسي وأبو القاسم الحكيم إلى أن إجابة الله تعالى لدعائه جائزة، قال الصدر الشهيد: وبه يفتى، مستدلين بقوله عليه الصلاة والسلام فيما رواه ابن جبان والحاكم وصححه عن أبي ذر ”قلت: يا رسول الله، ما كانت صحف إبراهيم؟ قال: كانت أمثالا كلها، منها: أيها الملك المسلط المبتلى المغرور إنى لم أبعثك لتجمع الدنيا بعضها على بعض، ولكنى بعثتك لترد عني دعوة المظلوم فإني لا أردّها ولو كانت من كافر“ ويقول تعالى في قصة إبليس: ﴿قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ (٧٦) ﴿قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ﴾ [ص: ٨٠-٨١] وهذه دعوة من إبليس وإجابة منه جل شأنه، وربما قيل: إن الكافر في الحديث ليس هو نقيض المؤمن، وإنما المراد به الذى يكفر النعمة أى يجحدها، ونمنع أن الذى فى الآية لدعاء إبليس، بل هو إخبار منه تعالى عما سبق في قضائه من تأخيره إلى يوم القيامة، ولكن يعكر على هذا موقع الفاء في قوله تعالى: ﴿قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ مُنْذِرٌ﴾. التي تدل على ترتيب هذا الكلام على دعاء إبليس، وقد قوم جواز الإجابة بأمر الدنيا من قبل أنها عامة شاملة للمؤمنين وغيرهم دون أمور الآخرة؛ لأن رحمته تعالى فيها خالصة للمؤمنين.

القول، وهو نفي استجابة دعائه ما (قد يقع عند دعائه) من الأمور التي يدعو بها (كان منجزاً في علم الله تعالى له غير معلق فيه) أي في علم الله تعالى (بدعائه، وقيل: نعم) يستجاب له (في أمر الدنيا) لا في أمر الآخرة: لأن في قوله تعالى: ﴿فَأِنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِينَ﴾ بعد حكاية قول إبليس: ﴿رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ إجابة لإبليس، وإلى هذا ذهب أبو القاسم الحكيم، وأبو النصر الدبوسي، ولما كان القول الأول من هذا الخلاف قد يوهم أن الكافر لا ينال الرحمة في الدنيا مع أن الرحمة تعم في الدنيا البر والفاجر والمؤمن والكافر، نفى المصنف رحمه الله هذا الوهم بقوله: (ومع هذا) أي ومع هذا الخلاف المشتمل على القول بنفي استجابته تعالى دعاء الكافر (فرحمته) تعالى (سبقت غضبه) كما نطق به الحديث الصحيح (حتى إن مظاهر الكرم والجود والرحمة من عباده أكثر) من مظاهر الغضب، والمظاهر: جمع مظهر - بالفتح - وهو موضع الظهور، أي مواضع ظهور آثار الرحمة ومواضع ظهور آثار الغضب، ومن في قوله "من عباده" بيانية متعلقة بقوله مظاهر (أرأيت) أيها المتأمل (أهل النار أكثر^(١) حصي) أي: عدداً (من أهل الجنة من الحور والولدان، ومؤمني الجن والإنس، ومن الملائكة، وهم منذ آلاف لا تحصى من السنين يرد منهم كل يوم سبعون ألفاً إلى البيت المعمور، ثم لا يعودون إليه أبداً) كما ورد في حديث الإسراء في صحيح مسلم، وغيره. وأعلم أن من عادة العرب أن يعدوا ما استكثروه بالحصي، بأن يجعلوا لكل فرد من أفراده حصاة ثم يعدوا الحصي، فإذا قصدوا عد جمعين كثيرة أفرادهما، وجعلوا لكل فرد حصاة كان الأكثر عدداً أكثر حصي.

(قال الحجة) حجة الإسلام (في دفع قولهم) أي المعتزلة بوجوب الأصلح: (إذا لم يتضرر) تعالى (بترك مصلحة العباد، لم يكن للوجوب معنى في حقه) تعالى (ثم مصلحة العباد) إنها هي (في أن يخلقهم في الجنة، لا في دار البلاء) أي الدنيا (معرضين لخطر العقاب) بارتكاب الخطايا، وهذا تلخيص لكلام حجة الإسلام، وعبارته: ثم مصلحة العباد في أن يخلقهم في الجنة، فأما أن يخلقهم في دار البلاء ويعرضهم للخطايا، ثم يهدفهم لخطر العقاب، وهول العرض والحساب، فما في ذلك غبطة لأولى الألباب

(١) تقول: بنو فلان أكثر حصي من بني فلان، أي أكثر عدداً، ومن ذلك قول الأعشى

(وأنت قد علمت) كما قدمناه (أن معنى هذا الوجوب عندهم كونه) أي كون ذلك الأمر الواجب (لابد من وقوعه، وفرض عدمه فرض محال: لاستلزامه المحل، وهو اتصافه) تعالى (بما) أي بالبخل الذي (لا يجوز عليه على زعمهم) متعلق بقوله لاستلزامه (فلا يكون) تعالى (بهذا) أي بسبب هذا (الوجوب معرضاً) بفتح الراء، كما ألزمهم به الحجة (لأن التعريض له) أي للضرر (إنما يلزم لو كان الإيجاب مبنياً على التخيير في فعل ذلك الأمر الواجب وتركه) كما ينبىء عنه التعبير بالترك في قول حجة الإسلام: إما أن يراد بالواجب الفعل الذي في تركه ضرر (وليس هذا) الذي قالته المعتزلة هنا من وجوب رعاية الأصلح (كذلك) أي مبنياً على التخيير (لأن حاصل كلامهم فيه سلب قدرته) تعالى (عن ترك ما هو الأصلح) فليس قادراً عليه عندهم (لانتفاء قدرته عن الاتصاف بما لا يليق به: فلذا) أي: أي فلزعمهم انتفاء قدرته سبحانه عن ترك ما هو الأصلح (حكموا بأن كل ما علم كونه) أي وقوعه ووجوده (من خلود أهل النار فيها، ولعن الفساق وحبط أعمالهم على قوهم هو الأصلح، فقوهم: يجب الأصلح، كقولنا: يجب أن لا يتصف) تعالى (بنقص، و) كقولنا يجب (وقوع وعده) تعالى (فالسبيل إلى دفعهم إنما هو منع كون كل واقع هو الأصلح لمن وقع له، ومنع لزوم ما لا يليق به) تعالى، أي البخل الذي زعموا لزومه (بتقدير ألا يعطى الملك العظيم كل فرد من العبيد أقصى ما في وسعه) أي طاقة ذلك الملك العظيم (أو) ألا يعطى كل فرد من العبيد (مصلحته)، وقوله (جبراً) حال مما تضمنه يعطى: أي حال كون ذلك الإعطاء جبراً، أي مجبراً عليه دون اختيار (بعد أن عرفه) أي عرف كل فرد من العبيد، يعنى المكلفين (طريقها) أي المصلحة (وأقدره) أي جعل له قدره عليها وعلى خلافها (ولم يجبره على خلافها، وليس ذلك) القول بأن كل واقع هو الأصلح، ويلزوم ما لا يليق بتقدير عدم إعطاء الملك العظيم كل فرد أقصى ما في الوسع (إلا صادراً عن نقص في الغريزة) أي الطبيعة، بمعنى أنه صادر عن عقل ناقص، فعبّر عن نقص العقل الذي يختل معه الفهم بنقص الغريزة (وكذا كون الخلود في النيران أصلح لمن فعل به ذلك) الخلود فيها (من مشاهدة جمال رب العاملين في أعالي الجنان أو) كونه أصلح من (مجرد) نعيم (الجنان) صادر عن نقص في الغريزة، أي خلل في العقل (وهذا) القول أيضاً، أعنى كون الخلود في النيران أصلح (إنكار للضروريات) من انتهى إليه كان معانداً، فيسقط الكلام معه.

(ومن مشهور دفعهم^(١)) أي : دفع المعتزلة بإبطال ما زعموه (مناظرة) أبي الحسن (الأشعري مع) أبي علي (الجبائي) رأس المعتزلة في أواخر الثلاثمائة فما بعدها (وكان الأشعري تلميذه وعلى مذهبه، فتاب وصار، إماما في السنة، قال) : أي الأشعري (له) أي للجبائي (لو أن صبيا مات فرأى منزلة رفيعة) في الجنة (لبالغ مسلم، فقال : يارب لم تدم حياتي حتى أبلغ فأجتهد) في الطاعة (فأنال) منزلة رفيعة (مثله، قال) أي الجبائي (يقول الله تعالى له) أي للصبي : (علمت أنك لو بلغت عصيت، فكان الأصلح لك الموت في) سن (الصبا، قال) أي الأشعري للجبائي) : (فينادي) حيثئذ (الكفار من دركات لظى : يا إلهنا علمت أنا إذا بلغنا عصينا فهلا أمتنا في الصبا) فإننا راضون بما دون منزلة الصبي (فانقطع الجبائي، وتاب الإمام الأشعري عن المعتزلة .

قال المصنف : (و) قد (استغنينا بهذا) أي بما سقناه في الأصل الرابع من عدم وجوب رعاية الأصلح (عما ذكره) حجة الإسلام (في الأصل السابع) لأنه عقد الأصل الرابع لعدم وجوب ابتداء الخلق والتكليف، والأصل السابع لعدم وجوب رعاية الأصلح، وقد رأى المصنف أن الأنسب إيرادها معا في الأصل الرابع واعلم أن المشهور أن مناظرة الأشعري والجبائي في ثلاثة إخوة : أحدهم مطيع مات على الطاعة، والآخر عاص مات على المعصية، والثالث مات صغيرا، كما هو مذكور في المواقف، وأول شرح العقائد ولما رأى المصنف أن ما في عقيدة حجة الإسلام ينطبق مقصوده على ذلك أوردته حكاية بالمعنى، وعبارة حجة الاسلام : وليت شعري بم يجيب المعتزلي عن مسأله نفرضها عليهم، وهو أن نفرض مناظرة في الآخرة بين صبي مات مسلما، وبين بالغ مات مسلما : أي طائعا، إلى آخر كلامه ، فلم يجعل ما ذكره عين حكاية الأشعري

(١) اشتهر عند علماء الكلام أن المناظرة التي جرت بين الجبائي أحد رؤوس المعتزلة وتلميذه - يومذاك - الشيخ أبي الحسن الأشعري كانت في شأن ثلاثة إخوة مات أحدهم صغيرا ، وشب الثاني على الطاعة - وكبر الثالث في المعصية ، قال أبو الحسن : ما تقول في إخوة ثلاثة من شأنهم كيت وكيت ؟ فقال الجبائي : أما الصغير فلا يثاب ولا يعاقب ، وأما الكبير الذي نشأ مطيعا فيثاب ، وأما الثالث فيعاقب ، قال أبو الحسن : فإذا قال الذي مات صغيرا لربه : يارب هلا عمرتني فأعمل صالحا فأدخل الجنة كما دخلها أخي المطيع ! قال الجبائي فيقول له ربه : كنت أعلم أنك لو عمرت لفسقت وأفسدت فدخلت النار ، قال أبو الحسن : فإن قال الثالث : يارب لم عمرتني ولم تمتني صغيرا لئلا أذنب فلا أدخل النار ؟ فهت الجبائي وعجز عن الجواب ، فترك الأشعري مذهبه ، وكان هذا أول ما خالف فيه الأشعري المعتزلة ثم اشتغل من بعد ذلك بهدم قواعدهم ، وتشديد مباني الحق .

والجبائى، وقيد الصبى بالمسلم، ولم يقيده المصنف بذلك بناء على القول بأن أطفال الكفار لا يدخلون النار، وهو الجارى على أصول المعتزلة والراجح عندنا، والله أعلم .

اللُّصْلُ الخَامِسُ

(في الحسن والقبح العقلين^(١)) وهو الأصل الثامن في كلام حجة الإسلام، وقد

(١) أعلم أنه قد كثر الكلام في هذا الأصل ، وتشعبت فيه مناحي الجدل، وطال القول في أصل الدعوى وبيان مكان النزاع منها والاستدلال للرأى الموافق للحق الجارى على طريق أهل الإیمان الراجح واليقين الصحيح، وليس يصح لنا أن نخوض فيها خاض فيه المتكلمون من غير أن ننقذ على مقدمة إذا أنت وعيتها وجعلتها نصب عينك سهل عليك فهم ما بعدها إن شاء الله ، ثم نردفها بذكر الدعوى والنزاع فيها والاستدلال لها ، فإنه إنما كثر الخبط وتتابع اللجاج لأن المتكلمين لم يحصلوا معنى الألفاظ الواقعة في الدعوى واختلاف الاصطلاحات فيها ، وكيف يتخاطب خصمان في أن هذا الشيء حسن أو قبيح ما لم يتفاهما على معنى الحسن والقبح ؟ فلا بد من الوقوف على معنى الحسن والقبح فإن هذين اللفظين مشتركان ومثار الأغاليط إجمالها ، والوجه في أمثال هذه المباحث أن نطرح الألفاظ ونحصل معانيها في العقل : فنقول :

الفعل - بالنظر إلى حظ فاعله منه - ينقسم إلى ثلاثة أقسام : (الأول) الذى يلائم غرضه ويوافقه ويجري معه (الثاني) الذى ينافر غرضه ولا يلائمته معه (الثالث) الذى لا يكون لفاعله فيه غرض يصح أن يوافقته أو ينافره، وهذا الانقسام مما تشهد بصحته بديه العقل ولا تحجده ، ولا تستطع الزيادة عليه ، فإن فعل الفاعل للفعل لغرض وكان هذا الفعل يتمشى مع ذلك الغرض ولا يعانده كان الفعل حسنا في حق فاعله، ولا معنى لحسنه إلا أنه وافق غرضه، وإن فعله لغرض ولو يكن ملائما لهذا الغرض كان الفعل قبيحا بمعنى أنه منافر للغرض منه، وإن فعل لغير غرض فهو عايب ، وإن نظرنا إلى غير الفاعل وربطنا الفعل بمن لا يفعله كان حسنا إذا وافقه وقبيحا إذا نافر ، فإن وافق واحدا ونافر آخر فهو - بالنظر إلى من وافقه ، حسن ، وبالنظر إلى من نافر ، قبيح ، فالحسن والقبح أمران إضافيان لتفسيرهما بالموافقة والمخالفة ، وربما وافق الفعل الشخص من جهة ونافره من جهة أخرى فهو حسن من الجهة التى وافقه فيها وقبيح من الجهة التى نافرته فيها .

هذا معنى الحسن والقبح ، وللمتكلمين فيها اصطلاحات ثلاثة (الأول) أن الحسن كل ما يوافق الغرض ، عاجلا كان أو أجلا ، والقبيح خلافه (الثاني) أن الحسن هو ما يوافق الغرض في الآخرة وهو الذى حسنه الشارع ، وحث عليه، ووعد بإثابة فاعله ، والقبيح خلافه (الثالث) أن الحسن هو فعل الله كيفما كان ، مع أنه لا غرض في حقه ، بمعنى أنه لا تابعة عليه فيه ولا لأئمة ، وأنه يفعل في ملكه - الذى لا يساهم فيه - ما يشاء

هذا كلام الإمام الحجة في تفسير الحسن والقبح وبيان منشأ هذا الخلاف بين المتكلمين وأنت تراه قد جعل محط الخلاف بينهم في متعلق الغرض ، وعنده أنه لا خلاف بين أحد من المتكلمين في أن الشيء الحسن هو الذى يوافق الغرض ، والشيء القبيح هو الذى لا يوافق وإنها الخلاف بينهم في هذا الغرض هل هو عام بحيث يتناول الدنيوي والأخروي ، أو هو خاص بالأخروي على ما سبق تفسيره، وقال غير الإمام الحجة : إن الحسن والقبح

أوسع فيه المصنف : فبدأ بتحرير محل النزاع فيهما بينا وبين المعتزلة: فذكر - كغيره -
أنهما يطلقان لثلاثة معان ليس الأول ولا الثاني منها محلا للنزاع، وإنما محل النزاع المعنى
الثالث، فقال: (لا نزاع في استقلال العقل بإدراك الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال و)
صفة (النقص كالعلم والجهل) وكالعدل والظلم : فإن العقل يستقل بإدراك حسن

(الأصل الخامس في الحسن والقبح العقليين ، لا نزاع في استقلال العقل بإدراك الحسن والقبح بمعنى
صفة الكمال والنقص) قلت : صفة الكمال كل صفة توجب ارتفاع شأن المتصف بها، وصفة النقص : كل صفة

يطلقان - عند أهل الحق - باعتبار ثلاثة إضافية غير حقيقية:

(الأول) أن الحسن هو ما وافق الغرض والقبح ما خالفه - وليس ذلك أمرا ذاتيا : لاختلافه وتبدله
بالنسبة إلى اختلاف الأغراض، بخلاف اتصاف المحل بالسواد والبياض مثلا.

(الثاني) أن الحسن ما أمر به الشارع وأثنى على فاعله والقبح بخلافه، وذلك أيضا مما يختلف باختلاف
ورود أمر الشارع في الأفعال.

(الثالث) أن الحسن ما لفاعله - مع العلم به ، والقدرة عليه - أن يفعله ، ومعنى هذا أنه لا حرج عليه
في فعله ، والقبح في مقابله ، وظاهر أن هذا أيضا مما يختلف باختلاف الأحوال ، وذهب المعتزلة والكرامية
والخوارج والبراهمة والتنوية إلى أن الأفعال تنقسم إلى حسنة وقبيحة لذواتها ، لكن منها ما يدرك حسنه وقبحه -
بضرورة العقل كحسن الإيمان وقبح الكفران ، أو بنظره كحسن الصدق والمضر وقبح الكذب النافع ، أو بالسمع
كحسن العبادات، فقد جعل الخلاف راجعا إلى أن الحسن هل هو صفة ذاتية للشيء أو هو أمر إضافي ليس
لازماله ، وقد يعود الكلامان إلى بعضهما مع شيء من التمحل ، وقد جعل مؤلف الكتاب الخلاف دائرا على أنه
هل يستقل العقل بدرك الحسن في الفعل فيحكم بأنه حسن أو لا يستقل بذلك فيتوقف حتى يرد الشرع بحسنه
أو قبحه ؟ وأنت - إذا تأملت - ترى أن استقلال العقل وعدم استقلاله أمر آخر يتفرع على الحسن والقبح ،
ولذلك فإنه قد قال أخيرا ” وهذا بناء على أن للفعل في نفسه حسنا وقبحا ذاتيين أو لصفة فيه ” وجعل صاحب
المواقف - بعد أن نفى الخلاف في المعنيين الأولين اللذين ذكرهما المؤلف - محل النزاع في الحسن بمعنى الذي
يتعلق به الثواب والمدح، وفي القبح بمعنى الذي يتعلق به العقاب والذم

إذا تبين لك هذا فاعلم أن الخلاف بينهم على مراتب : (المرتبة الأولى) في ماهية الحسن والقبح (المرتبة
الثانية) في الحكم هل هو الشرع وحده، على معنى أنه قبل وروده فلا حكم ،

(كقتل زيد بالنسبة إلى أعدائه وأوليائه ، وإنما النزاع في استقلاله) أي استقلال العقل أو للعقل أن يستبد
بالحكم وينفرد ببيانه مدة عدم ورود الشرع، ومن هذه المرتبة شكر المنعم : هل يجب عقلا أو لا يجب حتى يأذن
به الشرع؟

وأما عن المرتبة الأولى فقد علمت مما تقدمنا به إليك ما يقنعك ، ونحن نزيدك تفصيلا فاعلم أن الحسن
عند أهل الحق ما لم ينه عنه شرعا كالواجب والمندوب والمباح وكفعل الله سبحانه وتعالى وأما فعل البهائم فلا
يوصف بالحسن ولا بالقبح اتفاقا، وأما فعل الصبي فمختلف فيه، والقبح ما نهى عنه شرعا نهي تحريم أو
تنزيه، وقال المعتزلة : للشيء في نفسه - مع قطع النظر عن الشرع - جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله المدح
والثواب أو مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله الذم والعقاب ، ثم إن هذه الجهة التي تحسن أو تقبح قد تدرك
بالضرورة من غير تأمل وفكر كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار : فإن كل أحد يفهم هذا ويحكم به

العلم والعدل، وقبح الجهل والظلم (وَرَدَّ الشَّرْعُ أَمْ لَا، وَ) كذا لا نزاع في استقلال العقل بإدراك الحسن والقبح (بمعنى ملائمة الغرض وعدمها، كقتل زيد بالنسبة إلى أعدائه

توجب انحطاط شأن المنصف بها (كالعلم والجهل ورد الشرع) بها (أولاً، وبمعنى ملائمة الغرض وعدمها) أي موافقة غرض الفاعل ومخالفته.

بلا توقف ولا نظر، وقد تدرك بالتأمل والنظر كما في حسن الصدق والضرار وقبح الكذب النافع، وقد لا يدركها العقل - لا بالضرورة ولا بالنظر - ولكن إذا ورد بالشرع بالفعل علم أن فيه جهة حسن : كما في صوم آخر يوم من رمضان، وإذا ورد بالترك علم أن في الفعل جهة مقبحة كصوم أول يوم من شوال، فإدراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنها بأمره ونهيه، وأما كشفه عنها في القسمين الأولين فهو مؤيد لحكم العقل بها إما بضرورته أو بنظره، ثم اختلف المعتزلة : فذهب الأوائل منهم إلى أن حسن الأفعال وقبحها لذواتها لا لصفات تقتضيها وذهب بعضهم إلى إثبات صفة حقيقية في الفعل توجب فيه الحسن أو القبح، وذهب أبو الحسين من متأخريهم إلى أن في القبيح صفة مقتضية لقبحه - وليس في الحسن صفة تقتضى حسنه - بل مجرد انتفاء الصفة المقبحة منه كاف في ثبوت الحسن فيه وقد يطول بنا القول إذا نحن حاولنا أن نقفك على أدلة كل فريق، فنكتفي بهذه الإمامة ونحيلك على المطولات التي وضعت لهذا الغرض

* ما عن حسنة كذا : فاعلم أنهم اتفقوا على استقلال العقل بإدراك الحسن والقبح إذا فسرنا الحسن بأنه صفة الكمال والقبح بأنه صفة النقص، وكذلك إذا فسرنا الحسن بأنه الفعل الذي يلائم الغرض والقبح بأنه الفعل الذي يخالف الغرض، واختلفوا - في استقلال العقل بإدراك الحسن والقبح - إذا نحن فسرنا الحسن بأنه الفعل الذي يتعلق به المدح والثواب، والقبيح بأنه الفعل الذي يتعلق به الذم والعقاب وينحصر الخلاف بينهم في ثلاثة مذاهب (المذهب الأول) انه لا يمكن أن يقضى العقل في فعل من أفعال العقلاء بحكم قبل ورود الشرع بتقرير الحكم في هذا الفعل، وهذا مذهب الأشاعرة

* (المذهب الثاني) وهو ما جرى عليه المعتزلة : أن الأفعال الاختيارية تنقسم إلى ما يحسنه العقل وإلى ما يقبحه وإلى ما لم يقض العقل فيه، فما حسنه العقل : إن استوى فعله وتركه في النفع والضرر سموه مباحاً، وإن ترجح فعله على تركه، فإن لحق الذم بتركه سموه واجبا سواء أكان مقصوداً لنفسه كالإيمان أو لغيره كالنظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى، وإن لم يلحق الذم بتركه سموه مندوباً، وما قبحه العقل : إن التحق الذم بفعله سموه حراماً، وإن لم يلتحق بفعله ذم فهو مكروه، واختلفت كلمتهم فيما وقف فيه العقل فلم يقض بحسنه كما لم يقض بذمه فمنهم من حظره، ومنهم من أباحه، ومنهم من وقف عن الأمرين، وقالوا: إن هذه الأنواع كلها يقضى فيها العقل بمجرد وجوده وبدون حاجة إلى توقيف الشرع له، بل استوجبوا - إذا جاء الشرع - أن يجيء على وفق ما اقتضاه العقل - واستلزموا أنه يجب على الله أن لا يفعل القبيح الذي يقضى العقل بقبحه، وأنه يجب على الله أن يخلق الخلق - وأن يكلفهم، وأن يثيب طاعتهم، وأن يعاقب عاصيهم، وأن يفعل لهم ما هو الأصلح لهم، وأن يعرضهم عن الآلام، إلى آخر ما ذكرناه منفصلاً في الأصل السابق (المذهب الثالث) وهو مختار أبي منصور الماتريدي ومن تبع طريقه، وهو الذي فهمه

بعض العلماء من كلام أبي حنيفة، وملخصه أن العقل قد يستقل بإدراك ما في الفعل من القبح المناسب لترتب حكم الله تعالى بالمنع من الفعل على وجه ينهض معه الإتيان به سبباً للعقاب، ويدرك الحسن في الفعل المناسب لترتب حكم الله تعالى بالإيجاب والثواب بفعله والعقاب بتركه، وليس يخفى عليك أن هذا القول -

فإنه عندهم حسن (و) بالنسبة إلى (أوليائه) فإنه عندهم قبيح وتعبير المصنف بملاءمة الغرض وعدمها أولى من تعبير بعضهم عن هذا المعنى بملاءمة الطبع ومنافرته: لأن ملاءمة الغرض أعم كما يظهر للمتأمل، وملاءمة الطبع كحسّن الحلو وقبح المر، فالعقل يستقل بإدراك الحسن والقبح بهذا المعنى أيضاً، وفاقا منا ومنهم (وإنما النزاع) بيننا وبينهم (في استقلاله).

(كقتل زيد بالنسبة إلى أعدائه وأوليائه، وإنما النزاع في استقلاله) أي استقلال العقل.

وإن كان في ظاهره ما يوافق مذهب المعتزلة - يخالف ما ذهب إليه المعتزلة من وجوه: (أحدها) أن المعتزلة قد قرروا أن العقل يدرك الحسن أو القبح في الفعل ويدرك الحكم المترتب على أحدهما من غير توقف على الشرع والماتريدية قالوا: العقل يدرك الحسن أو القبح ولا يقضي في شيء بمقتضى ما أدركه بل ينتظر ورود الشرع بهذا القضاء فالعقل - عند المعتزلة - حاكم، وعند الماتريدية آلة للبيان وسبب الحكم، الوجه الثاني: أن الماتريدية لم يقولوا بما قال به المعتزلة مما استلزمه كلامهم. الوجه الثالث: أن العقل مدرك للحسن والقبح في جميع الأفعال عند المعتزلة على الوجه الذي قرناه، وعند الماتريدية لا يدركهما في جميع الأفعال، وإنما يدركهما في بعضها دون البعض، وسيتكلم المؤلف على هذا فتفطن له

ومما هو مندرج في هذه المرتبة شكر المنعم: فقال أهل الحق: إن شكر المنعم لا يجب عقلا، بل ينتظر ورود السمع بوجوبه، وخالف في ذلك المعتزلة فقالوا: يجب عقلا، ونحن نجمل لك الاستدلال لهذا كله مخافة أن يطول بنا القول، فنقول: استدل أهل الحق - على أن الحاكم على جميع الأفعال هو الله، وأن العقل لا يستبد بإثبات شيء من الأحكام، وأنه لا يجب شكر الله ولا معرفته حتى يأذن بهما، بوجوه:

* **الأول** أن العقل إن أوجب النظر وطلب المعرفة - مع اعترافه بأن ذلك مما لا فائدة فيه، ولا نفع من ورائه عاجلا أو آجلا - فهو عبث يستدعيه الجهل، ولا يأمر به العقل، وإن كان يأمر بذلك ويوجهه - ارتقبا للفائدة، ورجاء للنفع - فإما أن يظن هذه الفائدة عائدة على المعبود، وراجعة إليه - سبحانه وتعالى - وهو خطأ وضلال، وإما أن يظنها راجعة إلى العبد منتهية إليه، ولا يتخلو من أن يحسب رجوعها في الحال، أو في المآل، أما في الحال فهو - لعدم دوامه - تعب ليس وراءه كبير فائدة، وأما في المآل فهو ظن لا دليل عليه؛ إذ الفرض أنه لم يجبره عن لا يجوز كذبه، ولعله لا يثاب بل يعاقب على فعله فالحكم بالثواب قطعاً حماقة لا أصل لها.

* **الثاني** أن شغل العبد نفسه بذلك، تصرف في فكره وقلبه، وصرف لنفسه عن الملاذ والشهوات، وهو عبد مريبوب خلقت فيه شهوة ومكن من الملاذ، فأى صارف صرفه عن هذا؟ ولعل المقصود من خلقه أن يشتغل بشهوات نفسه، واستيفاء نعم الله تعالى أو ألا يتعب نفسه فيما لا فائدة لله فيه!!

* **الثالث** أن الإنسان لو أراد أن يشكر ملكا من الملوك على نعمة أسداها إليه، فيبحث عن صفاته وأخلاقه ومكانه وموضع نومه مع أهله وجميع أسراره الباطنة، لما استحق بذلك إلا القتل، إذ ما له ولهذا الفضول؟ ومن هو حتى يبحث عن أسرار الملوك وصفاتهم وأخلاقهم؟ ولماذا لا يشتغل بما يهيمه ويعنيه؟ فالذي يطلب معرفة الله تعالى - من غير أن يندب إلى ذلك - كأنه يطلب تعرف صفات الله تعالى وأفعاله وحكمته وأسراره في أفعاله وكل ذلك مما لا يؤهل له إلا من كان له منصب. فمن أين عرف هذا الفضولي أنه مستحق لهذه المكانة. مستأهل لتلك المنزلة؟

أى العقل (بدركه) بسكون الراء - أى إدراك ما ذكر من الحسن والقبح (في حكم الله تعالى: فقالت المعتزلة: نعم) هما بهذا المعنى عقليان، قالوا بيانا لمرادهم:

(يجزم العقل بثبوت حكم الله تعالى في الفعل بالمنع) متعلق بقوله حكم الله: أى ثبوت حكمه تعالى بالمنع من الفعل الواقع ذلك المنع (على وجه ينتهض) معه الفعل (سببا للعقاب إذا أدرك) العقل (قبحه) قالوا: (و) يجزم العقل (بثبوت حكمه جل ذكره فيه) أى في الفعل (بالإيجاب له والثواب بفعله) أى إيجاده في الخارج (والعقاب بتركه إذا أدرك) ظرف للجزم: أى يجزم العقل بذلك وقت إدراكه (حسنه على وجه يستلزم تركه قبحا، كشكر المنعم، وهذا) القول من المعتزلة (بناء) منهم (على أن للفعل في نفسا حسنا وقبحا ذاتيين) أى يقتضيها ذات الفعل، كما ذهب إليه قدمائهم (أو) أن للفعل حسنا وقبحا ثبتا له (لصفة) أى لأجل صفة (فيه) حقيقية توجبها له، كما ذهب إليه الجبائية أو قوله (قد يستقل) صفة ثانية: أى حسنا وقبحا يوصفان بأنها ذاتيان أو أنها لصفة وبأنه قد يستقل (بدركهما) بسكون الراء - أى

(بدركه في حكم الله تعالى) يعني كونه مناطا للمدح عاجلا والثواب أجلا أو للذم والعقاب فقالت المعتزلة: نعم يجزم العقل بثبوت حكم الله تعالى في الفعل بالمنع على وجه ينتهض سببا للعقاب إذا أدرك قبحه وبثبوت حكمه جل ذكره فيه بالإيجاب له والثواب بفعله والعقاب بتركه إذا أدرك حسنه على وجه يستلزم تركه قبحا كشكر المنعم، وهذا) أى قول المعتزلة (بناء على أن للفعل في نفسه حسنا وقبحا ذاتيين أو لصفة فيه) أى في الفعل (قد يستقل بدركهما) أى الحسن والقبح الذاتي، وما للصفة (للعقل) بالرفع فاعل يستقل فيعلم العقل (حكم الله تعالى باعتبارهما) أى باعتبار الذاتي والصفة (فيه) أى في العقل (وقد لا) أى: وقد لا يدرك (فلا يحكم بشيء حتى يرد الشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال) فالحاكم في حسن الفعل وقبحه في حكم الله - أعني كونه مناطا للمدح عاجلا والثواب أجلا وللذم والعقاب - هو العقل - لا بمعنى أنه لا فائدة في الشرع، فإنه ربما يظهر أنه مقتضى العقل الحاكم عند خفاء الافتضاء، وإن لم يظهر وقت اقتضائه كما في وظائف العبادات، بل بمعنى أنه يقتضى الأمور والممنوعة شرعا وإن لم يرد، كما أنه يحكم على الله تعالى بوجوب الأصلح وحرمة تركه عندهم - وليس له أن يعكس القضية، فالعقل مثبت في الكل، والشرع مبین. (وقالت الأشاعرة قاطبة: ليس للفعل نفسه حسن ولا قبح - وإنما حسنه ورود الشرع بإطلاقه، وقبحه وروده بحظره، وإذا ورد) النقل (بذلك) أى بالإطلاق أو الحظر (فحسناه أو قبحناه بهذا المعنى فحالنا بعد ورود الشرع بالنسبة إلى الوصفين) أى الحسن والقبح (كحالنا قبل وروده) فكما أنه قبل ورود الشرع ليس لذاته حسن ولا قبح، فكذلك بعد ورود الشرع ليس لذاته حسن ولا قبح، فالحاكم في حسن الفعل وقبحه بالمعنى الذى تقدم هو الشرع - لا بمعنى أنه لا فائدة للعقل: فإنه آلة فهم الخطاب ومعرفة صدق الناقل، بل بمعنى أنه قبل ورود الشرع لا يعرف ما ينهى أن يكون مأمورا به أو منهى عنه شرعا، فالشرع هو المثبت والمبين، ولو عكس القضية فحسن ما قبحه وبالعكس لم يكن ممتنعا (فلا يجب قبل البعثة شيء لا إيمان ولا غيره، ولا يحرم كفر).

يأدراكهما (العقل ؛ فيعلم) أى العقل، والإسناد مجازي، والمراد أن العاقل لإدراك عقله الحسن والقبح المذكورين يَعْلَم (حكم الله تعالى باعتبارهما فيه) متعلق بحكم، والضمير للفعل : أي يعلم حكم الله تعالى الكائن في الفعل المتعلق به (وقد لا) يستقل العقل بإدراك الحسن والقبح في الفعل (فلا يحكم) فيه (بشيء حتى يرد الشرع) كاشفا عن ذلك الحسن والقبح (كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال) إذ لا استقلال للعقل بإدراك شيء منها.

(وقالت الأشاعرة قاطبة: ليس للفعل نفسه حُسْنٌ ولا قبح) ذاتيان ولا لصفة توجبها (وإنما حسنه ورود الشرع بإطلاقه) أي: الإذن لنا فيه (وقبحه وروده بحظره) أي بالمنع لنا منه (وإذا ورد) الشرعُ (بذلك) أي بإطلاقه لنا أو بحظره (فحسناه أو قبحناه) أي حكمنا بأنه حسن أو قبيح (بهذا المعنى) وهو كونه مَأْدُونًا لنا فيه ومحرمًا علينا (فحالُه بعد ورود الشرع بالنسبة إلى الوصفين) الحسن والقبح (كحالُه قبل وروده) في أنه ليس حسنه وقبحه لذاته ولا لصفة توجبها له، ولولا ورود الشرع لم يُعْرَفَا (فلا يجب قبل البعثة شيء) عند الأشاعرة (لا إيمان ولا غيره - ولا يحرم) قبل البعثة (كفر) وإنما وجب الإيمان وسائر الواجبات وحرّم الكفر وسائر المحرمات بالشرع .

(وقالت الحنفية قاطبة بثبوت الحسن والقبح للفعل على الوجه الذى قالته المعتزلة) وهو أن العقل قد يستقل بإدراك الحسن والقبح الذاتيين أو لصفة ؛ فيدرك القبح

(وقالت الحنفية قاطبة بثبوت الحسن والقبح للفعل على الوجه الذى قالته المعتزلة قلت : الذى قالته الحنفية رحمهم الله أن الحاكم والموجب في حسن الفعل وقبحه بالمعنى الذى تقدم هو الله تعالى ، تعالى أن يحكم غيره ، والعقل آلة لمعرفة حسن بعض ما حكم الله به وقبحه بتوفيق الله تعالى وإيقافه، وإن لم يرد الشرع، إما بلا كسب كحسن الصدق النافع، أو معه لكن لا بطريق التوليد أو الإيجاب، بل يخلق الله تعالى عادة عقيب النظر الصحيح كحسن الكذب النافع، وكثير منها ليس للعقل مدخل في معرفته، فالشرع مثبت في الكل، والعقل مبین في البعض، والفرق بين مذهبنا ومذهب المعتزلة من وجوه : أن الموجب والحاكم هو الله تعالى، وأن العقل ونظيره آلة للبيان وسبب عادى لا مولد، وأن مدخله ليس مطلقا، وبينه وبين مذهب الأشاعرة من وجهين : أنه قد يعرفها العقل بخلق الله تعالى العلم بعد توجهه بلا كسب أو معه وإن لم يرد الشرع، ومن الواجب القول بذلك فيما يتوقف الشرع عليه كوجوب تصديق النبي ﷺ وإن كان في أول أقواله مثلا، وحرمة تكذيبه، وإلا لزم الدور أو التسلسل، وأنه بعد ورود الشرع آلة لمعرفة حسن ما ورد به الشرع أو قبحه، لا فهم الخطاب وصدق الناقل فقط، فالعقل ليس بمعبر كل الاعتبار في مواجب التكليف، لأن الأفعال مسندة إلى الله تعالى خلفا، ولأن الوهم يعارضه كثيرا، فلا يكلف بالإيمان العاقل قبل البلوغ (ولا من نشأ في) شاطئ الجبل قبل إدراك الدعوة وزمان التجربة ؛ فلا يعذب إن لم يعتقد كفرا ولا إيمانا خلافا للمعتزلة .

المناسب لترتب حكم الله تعالى بالمنع من الفعل على وجه ينتهض معه الإتيان به سبباً للعقاب، ويدرك الحسن المناسب لترتب حكمه تعالى فيه بالإيجاب والثواب بفعله والعقاب بتركه، إلا أن المعتزلة أطلقوا القول بعدم توقف حكم العقل بذلك على ورود الشرع، قالوا: نعم ما قصر العقل عن إدراك جهة الحسن والقبح فيه كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال يأتي الشرع كاشفاً عن حسن وقبح فيه ذاتيين أو لصفة أو خالفهم الحنفية في هذا الاطلاق، ثم اختلفوا - أعني الحنفية - هل المتوقف على ورود الشرع جميع الأحكام فلا يقضي العقل في شيء منها بمقتضى ما أدركه الابدع وورود الشرع فيكون الحاكم هو الله تعالى لا العقل، أو المتوقف على ورود الشرع أكثر الأحكام دون أحكام خاصة منها؟ وسيأتي في المتن تفصيل ذلك (ثم اتفقوا) أى الحنفية (على نفى ما بنته المعتزلة على إثبات الحسن والقبح للفعل من القول بوجوب) أمور على الله تعالى كوجوب (الأصلح) للعباد (على ما قدمناه) عن المعتزلة في الأصل الرابع (ووجوب الرزق، و) وجوب (الثواب على الطاعة، و) وجوب (العوض في إيلاء الأطفال والبهائم، ووجوب العقاب بالمعاصي إن مات) مرتكبها (بلا توبة) وقوله (بناء) مفعول لأجله هو علة لقوله نفى: أى اتفق الحنفية على نفى ما فرعته المعتزلة على أصل الحسن والقبح العقليين من الأمور المذكورة وذلك النفى للبناء من الحنفية (على منع كون مقابلاتها) أى مقابلات الأمور التى أوجبها المعتزلة (خلاف الحكمة) وتلك المقابلات كفعل غير الأصلح ومنع الرزق وما على منوالها (بل) قالت الحنفية (ما ورد به السمع) أى المسموع من الكتاب والسنة (من وعد الرزق و) وعد (الثواب على الطاعة و) على (ألم المؤمن و) على ألم (طفله حتى الشوكة يشاكها) المؤمن (محض فضل وتطول منه) تعالى، دون وجوب عليه عز وجل (لا بد من وجوده) أى وجود ذلك الموعود من الرزق وسائر ما ذكر معه (لوعده) الصادق (لا نحصي ثناء عليه سبحانه، هو كما أثنى على نفسه).

واعلم أن الشيخ عز الدين أنكر في قواعده كون المصيبة من ألم وغيره يؤجر عليها، وخطأ من قال ذلك؛ لأن المصيبة ليس من كسبه، والمرء إنما يؤجر على عمله وكسبه، قال تعالى ﴿ إِنَّمَا يُجْزَوْنَ مَا كَسَبُوا تَعْمَلُونَ ﴾ [الطور: ١٦]. واعترضه الأسنوى بأنه خلاف نص الشافعي المستند إلى حديث عائشة وهو في الصحيحين "ما يصيب المسلم من نصب ولا وصب ولا هم ولا حزن حتى الشوكة يشاكها إلا كفر الله بها من خطاياها" ونص

الشافعي هو ما في الأم في باب طلاق السكران، ولفظه : إن قال قائل : هذا - أي السكران - مغلوب على عقله، والمريض والمجنون مغلوب على عقله، قيل : المريض مأجور مكفر عنه بالمرض، والمجنون مرفوع عنه القلم، فكيف يقاس من عليه العقاب بمن له الثواب؟ فقد جعل المريض مأجورا مكفرا عنه بالمرض، ويمكن حمل كلام الشافعي على أن المريض مأجور بالصبر على المرض أو الرضا بنفسه مكفرا عنه بنفس المرض؛ لأن الشيخ عز الدين لا ينكر كون المرض نفسه مكفرا للحديث السابق، إنها يرى أن المرض مكفر من حيث أنه عقوبة عاجلة تمحص الذنوب كما أن عقوبة الآخرة تمحص ذنوب المؤمنين.

(وما لم يرد به سمع) أي دليل سمعي (كتعويض البهائم) عن آلامها (لم نحكم بوقوعه وإن جوزناه) عقلا (على ما سنذكره)

ولما بين المنصف - رحمه الله - ما خالفت الحنفية فيه المعتزلة من الفروع التي بنوها على أصل الحسن والقبح الذي وافقوا فيه المعتزلة أخذ يبين وفاقهم للمعتزلة في نفي تكليف ما لا يطاق فقال : (ولا أعلم أحدا منهم) أي الحنفية (جوز) عقلا (تكليف ما لا يطاق) فهم في هذا مخالفون الأشعرية في تجويزهم إياه عقلا والمراد أنهم يمنعون التكليف بالمتنع لذاته؛ أما الممتنع لتعليق علم الله تعالى بعدم وقوعه كإيمان من علم الله تعالى أنه لا يؤمن فإن التكليف به جائز عقلا واقع وفاقا (و) الحنفية مع قولهم بالحسن والقبح العقلين - اختلفوا : هل يُعلم باعتبار العلم بثبوتها في فعلٍ حكمٌ هو مرفوع

(قوله واختلفوا هل يعلم باعتبار العلم بثبوتها) أي الحسن والقبح (في فعل حكم الله في ذلك الفعل تكليفي؟ فقال الأستاذ أبو منصور وعامة مشايخ سمرقند : نعم وجوب الإيمان بالله وتعظيمه وحرمة نسبة ما هو شنيع إليه ووجوب تصديق النبي ﷺ وهو معنى شكر المنعم، وروى في المنتقى عن أبي حنيفة رحمه الله لا عذر لأحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والأرض، وعنه لو لم يبعث الله رسولا لوجب على الخلق معرفته بعقولهم) قلت : قال في الفصول : المذهب أن العقل معتبر شرطا لا سببا للصحة مطلقا وللوجوب عند انضمام أمر آخر كإرشاد وتنبه ليتوجه إلى الاستدلال، أو إدراك مدة التجربة المعينة عليه، سواء جعلها الشارع علما لذلك كالبلوغ الغالب كماله عنده لتنام التجارب وتكامل القوى، أولا (1) كما في شاهر الجبل . وليس في تقديرها في حقه دلالة، بل في على الله تعالى إن تحققت كصونه وإلا فلا، ويجمل قول أبي حنيفة رحمه الله لا عذر لأحد في الجهل بالخالق لقيام الآفاق والأنفس وبعذر في الشرائع إلى قيام الحجة، ومن المشايخ حتى أبي منصور رحمه الله من حمله على ظاهره فقال وجوب معرفة الله تعالى على الصبي العاقل دون عمل الجوارح لضعف البنية، والأول هو الموافق لظاهر النص والرواية اهـ والله تعالى أعلم .

(1) في هذه العبارة قلق واضطراب، وهي هكذا في الأصول .

بقوله يعلم نائب عن الفاعل : أى إذا علم بثبوت حسن أو قبح فى فعل من أفعال العباد هل يترتب على العلم بثبوت أحدهما أن يعلم حكم (الله) تعالى (فى ذلك الفعل تكليفي) بالرفع نعت لقوله حكم (فقال الأستاذ أبو منصور) الماتريدي (وعامة مشايخ سمرقند) أى أكثرهم : (نعم) يعلم على هذا الوجه (وجوب الإيمان بالله) ووجوب (تعظيمه وحرمة نسبة ما هو شنيع إليه) تعالى كالكذب والسفه (و) وجوب (تصديق النبى ﷺ وهو) أى ما ذكر من الإيمان والتعظيم وما ذكر معها (معنى شكر المنعم) فان قيل : شكر المنعم أعم من الأمور المذكورة فإنه صرف العبد جميع ما أنعم الله تعالى عليه به من سمع وبصر ونظر وغيرها إلى ما خلقه له كصرف البصر إلى المشاهدات والنظر إلى ما يفيد دلالتها على وجوده تعالى وقدرته وإرادته وعلمه والسمع إلى تلقي أوامره ونواهيه ووعده ووعيده، قلنا : كل ذلك مندرج تحت وجوب تعظيمه تعالى (وروى) الحاكم الشهيد (فى المنتقى عن أبي حنيفة رحمه الله) أنه قال : (لا عذر لأحد فى الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والأرض) وخلق نفسه وسائر مخلوقاته (وعنه) أى عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه قال : (لو لم يبعث الله رسولا لوجب على الخلق معرفته بعقولهم، ونقل هؤلاء) يعنى الأستاذ أبو منصور وعامة مشايخ سمرقند (مذهب المعتزلة على خلاف المهيع الأول) والمهيع : الطريق، وقيل : الطريق الواضح، وليس للتقييد هنا بالوضوح كبير معنى (قالوا) يعنى الأستاذ وعامة مشايخ سمرقند : (العقل عندهم) أى المعتزلة (إذا أدرك الحسن والقبح يوجب نفسه على الله وعلى العباد مقتضاهما، وعندنا) معشر من ذكر من الحنفية (الموجب) لمقتضى الحسن والقبح اللذين يدركهما العقل من الفعل (هو الله تعالى) يوجب على عباده، ولا يجب عليه سبحانه شيء باتفاق أهل السنة الحنفية وغيرهم (والعقل) عندنا معشر من ذكر من الحنفية (آلة يعرف به ذلك الحكم بواسطة إطلاعهم) بسكون الطاء وإضافة المصدر إلى المفعول : أى إطلاع العقل بأن يطلع الله (على الحسن والقبح الكائنين فى الفعل) والحاصل أن العقل عند هؤلاء الحنفية آلة للبيان وسبب عادي لا مولد كما عند المعتزلة، والفرق بين طريق هذا الفريق من الحنفية وبين الأشاعرة أن الأشاعرة قائلون بأنه لا يعرف حكم من أحكام الله تعالى إلا بعد بعثة نبى، وهؤلاء الماتريدي يقولون : قد يعرف بعض الأحكام قبل البعثة بخلق الله تعالى العلم به : إما بلا كسب، كوجوب تصديق النبى وحرمة الكذب الضار، وإما مع كسب بالنظر وترتيب المقدمات، وقد لا يعرف إلا بالكتاب والنبى كأكثر الأحكام .

(وأشار بعضهم) أي بعض مشايخ سمرقند (إلى أن مأخذ هذا النقل عنهم) أي عن المعتزلة . هو : (قولهم بوجوب) رعاية (الأصلح) للعباد (عليه، تعالى) سبحانه (فإنه) أي الشأن (إذا أدرك العقل) الحسن في الفعل أو جب وجوده منه تعالى، وإذا أدرك (القبح أو جب عدم وجوده منه تعالى عن ذلك) أي أن يستمر عدم الفعل الموصوف بذلك القبح . (قلنا) ردالما نقله الاستاذ وعامة مشايخ سمرقند عن المعتزلة في معنى إيجاب العقل عندهم : ليس معنى إيجاب العقل عند المعتزلة ما ذكر، (بل) معناه أن العقل (إذا علمه) أي إذا علم حسن الفعل (عندهم علم وجوبه الثابت في نفس الأمر أعني استحالة عدمه على زعمهم، فالحاصل) في تحرير نقل مذهب المعتزلة هو : (أن العقل إذا أدرك الحسن على الوجه الذي ذكرنا) وهو أن يستلزم ترك الفعل قبحا (في فعل يصح نسبه إليه تعالى، و) نسبه (إلى العباد) كإيصال رزق الفقير (إذ يصح أن ينسب إلى الله تعالى بأن يقال : أوصل الله رزق فلان، ويصح أن ينسب إلى العبد، فيقال : أوصل فلان رزق فلان (أدرك وجوب وقوعه) جواب إذا : أي أدرك العقل وجوب وقوع ذلك الفعل (منه سبحانه) وتعالى، وفسر المصنف الوجوب بقوله (أي لا بد منه) : لأن ذلك الفعل حسن لمعنى في نفسه، فلا يتخلف وقوعه، ومثاله الرزق، هو ما قدره الله تعالى ليتنفع به الحيوان، ومنه الفقراء من نوع الإنسان، وإيصاله فعل حسن لمعنى في نفسه هو كونه بحيث ينتفع به الحيوان، فلا بد من وقوعه على الوجه الذي قدر (لاستحالة غيره) أي عدم الوقوع، أو وقوع خلاف ما قدره الله تعالى (وأدرك) أي العقل (أمره سبحانه عباده بذلك) الفعل (الحسن، كالزكاة) أي التركية، وهي إيتاء المقدار الذي قدره تعالى من الرزق لمستحقها (بناء على اختيارهم) ذلك الإيتاء، فوجوب إيصال الرزق بالنسبة إليه تعالى عند المعتزلة بمعنى وجوب الوقوع على الوجه الذي قدر (بخلاف وجوبه) أي الفعل المذكور (عليه) تعالى (بالمعنى الذي قالوا) أي الماتريديّة وعامة مشايخ سمرقند، في نقل مذهب المعتزلة (حيث) اقتضى ما نقلوه عنهم أن العقل إذا أدرك الحسن أو القبح (لا يمكن ترك متقضاه) أي مقتضى ما أدركه من الحسن أو القبح، كحسن إيصال المذكور وقبح تركه مثلا، فيكون الإيصال الذي هو مقتضاه واجبا عليه تعالى : لأن تركه يستلزم نقصا هو البخل على ما سبق تقريره في الأصل الرابع (وإن كان) الفعل الذي أدرك العقل حسنه (لا يليق نسبه إلا إلى العباد) كالعبادة البدنية (أدرك) العقل (انفراده تعالى بإيجابه عليهم : فظهر أن ليس للعقل)

عند المعتزلة (سوى إدراك الحكم) أى الذى يستقل العقل بإدراك الحسن والقبح فيه: فيدرك فى بعض الأفعال أن الله تعالى أمر عباده به، وفى بعضها أنه تنهاهم عنه مطلقاً، بخلاف مَنْ ذكر من الحنفية، فإن العقل لا يستقل عندهم بإدراك أمر الله تعالى ونهيه مطلقاً بل فى أحكام خاصة كما سبق، وما عداها فالحكم فيه متوقف على ورود الشرع، كما قدمناه.

(وقال أئمة بخارى منهم) أى من الحنفية: (لا يجب إيمان، ولا يحرم كفر قبل البعثة، كقول الأشاعرة، وحلوا المروي عن أبى حنيفة على ما بعد البعثة، وهو) أى: ما حلوا عليه المروي أمر (ممكن فى العبارة الأولى، دون) العبارة (الثانية): ونقل الحمل فى الأولى ابن عين الدولة، فإنه قال: أئمة بخارى الذين شاهدناهم كانوا على القول الأول، يعنى قول الأشاعرة، وحكموا بأن المراد من رواية "لا عذر لأحد فى الجهل بخالقه، لما يرى من خلق السموات والأرض وخلق نفسه" بعد البعثة، وهذا الحمل لا يخفى عدم تأتية فى العبارة الثانية، لكن شيخنا فى تحريره - بعد ذكر محملهم - قال: وحينئذ فيجب حمل الوجوب فى قوله "لوجب عليهم معرفته بعقولهم" على معنى ينبغى، فحمل الوجوب فيها على العرفى، فان الواجب عرفاً بمعنى الذى ينبغى أن يفعل، وهو الألبق والأولى، وقوله: (بعد) ظرف لقال، أى: أى قال أئمة بخارى ما ذكر بعد (قوله: بأن للفعل صفة الحسن والقبح) ولكن الحكم غير تابع لهما، كقول الأشاعرة (إذ لا يمتنع عقلاً أن لا يأمر البارى) تعالى (بالإيمان، ولا يثبت عليه، وإن كان حسناً، و) لا يمتنع عقلاً أن (لا ينهى سبحانه عن الكفر، ولا يعاقب عليه - وإن كان قبيحاً) بل أقبح القبائح.

(والحاصل): مما عليه أئمة بخارى والأشاعرة (أن لا يمتنع عدم التكليف عقلاً: إذ لا يحتاج سبحانه إلى الطاعة ويستكثر بها ويرتاح للشكر) فكيف يحتاج إلى شيء أو يستكثر بشيء، وهو الغنى مطلقاً، وكل موجود فقير إليه؟ وكيف يرتاح إلى شيء، والارتياح: ميل تهتمز لأجله النفس: فهو انفعال، والانفعال فى حقه تعالى، محال؟ (ولا يتضرر) سبحانه (بالمعصية، ولا يأخذ حنق) بسببها (فيتشفى بالعقاب) لمثل ما مر: إذ الحنق والتشفى نوعان من الانفعال، وهو محال عليه تعالى (على أن تسميتها) أى الأفعال قبل البعثة (طاعة ومعصية تجوز: إذ هما) أى الطاعة والمعصية (فرع الأمر والنهي): إذ الطاعة الإتيان بالمأمور به امتثالاً والكف عن المنهى عنه كذلك، والعصيان

مخالفة الأمر والنهي، بإطلاق الطاعة والمعصية قبل ورود أمر ونهي مجاز من إطلاق الشيء على ما يؤول إليه، فكيف تتحقق طاعة أو معصية قبل ورود أمر ونهي؟ .

وقد انتقل إلى ضرب آخر من الاستدلال بقوله: (بل يُجوز العقل العقاب بذكر اسمه) أي بسبب ذكر العبد اسمه تعالى (شكرا له) سبحانه : لأن الشاكر ملك المشكور تعالى، فأقدمه على الشكر بغير إذنه تصرف في ملك الغير بغير إذنه، فيقتضي العقاب، ولأن العبد إذا حاول مجازاة موجد المنعم عليه بجلائل النعم دون إذن منه استحق التأديب لمحاولته ما ليس أهلا له (فلولا أنه) سبحانه (أطلق بفضله) للعبد (ذكر اسمه سمعا) أي من جهة السمع لورود الأدلة السمعية في الكتب الإلهية، وعلى السنة المرسلين بطلب الذكر من العبد (ووعده) عطف على أطلق (عليه) أي على الذكر الثواب في قوله تعالى: ﴿ فَأَذْكُرُوا أَنفُسَكُمْ ﴾ [البقرة: ١٥٢] وغيره من الآيات والأحاديث (لحاف من القبح لعقله عظمة كبريائه وجلاله من أن يسميه) تعالى بلسانه (إذ يرى أنه أحقر من ذلك) أي من أن يجري على لسانه ذكر الكبير المتعال: لأنه يشهد بعين بصيرته أن من آثار القدرة ملكوت السموات والأرض وما فيهما من أنواع العالم الذي هو فرد حقير من جملة أفراد بعضها، وأنه لا يعرف حقيقة نفسه تفصيلا، ولا ما أودع فيه من القوى، فكيف يدرك ذلك من غيره مما لم يشاهده من بديع المخلوقات مع علمه بتعام الاقتدار الإلهي على ما هو أعظم مما وجد من السموات والأرض وما بينهما؟ (فسبحان من تقرب الى خلقه بفضله، وعظيم بره) تقرب لطف وإفضال، وجل عن تقرب الحلول والانتقال .

(وإذا لم يوجب العقل ذلك) أي ما تقدم ذكره عن أبي منصور وعامة مشايخ سمرقند، من الإيثار وما ذكر معه (لم يبق) دليل على الحكم للأفعال من ذلك وغيره (إلا السمع) أي المسموع المنقول عن الأنبياء، عليهم الصلاة والسلام ! (وقد) قام دليل السمع على عدم تعلق الحكم بالعباد قبل البعثة (قال الله تعالى: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾ [الإسراء: ١٥]) وجه الاستدلال: أنه (نفى العذاب مطلقا) في الدنيا والآخرة، وذلك نفى للآزم الوجوب والحرمة، وانتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم، وما تشبث بعض المخالفين بحمل العذاب في الآية على عذاب الدنيا، نبه على دفعه بأنه تخصيص بغير دليل بقوله: (فتخصيصه) أي العذاب في الآية (بعذاب الدنيا خلاف اللفظ) أي خلاف مقتضى إطلاق لفظ العذاب (بلا موجب) يقتضي التخصيص، بل

قد ورد السمع دالا على إرادة عذاب الآخرة من الإطلاق (و) ذلك أنه (قال سبحانه في شأن الكفرة) ﴿كُلَّمَا أُنقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلْتَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ﴾ [الملك: ٨] وفي (آية أخرى): ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ﴾ [الأنعام: ١٣٠] فإن الآيتين ونحوهما ترشد إلى أن الأمر الذي قامت به الحججة عليهم واستحقوا عذاب الآخرة بعصيانهم بعده هو إرسال الرسل لا إدراك عقولهم .

(فإن قيل): ليس تخصيص العذاب في الآية بعذاب الدنيا خلاف مقتضى الإطلاق بلا موجب (بل) هو خلاف له (بموجب) أي بسبب موجب (عقلي، وهو أن أول الواجبات كالنظر) المؤدي إلى الإيمان بوجود الباري تعالى ووحدانيته (لو لم يكن عقليا لزم إفحام الأنبياء) كما سيأتي بيانه (وإذا وجب) النظر المؤدي إلى الإيمان (عقلا) وإن لم يرد الشرع (وجب الإيمان^(١) عقلا: لأن العلم بوجوده لازم للنظر الصحيح) المؤدى إليه الذي هو أول واجب، ويلزم من وجود الملزوم وجود اللازم، أما الملازمة الثانية فلأن وجوب الوسيلة عقلا من حيث هي وسيلة يقتضي وجوب المقصود كذلك (وأما الملازمة) الأولى (فلأنه لو لم يجب) النظر (إلا بالشرع، فقال المكلف) للنبي إذا دعاه إلى النظر في معجزته ليعلم صدقه (لا يجب علي النظر بالعقل، و) أما (الشرع) فإنه (لا يثبت في حقي إلا بالنظر) المؤدي إلى علمي بثبوته (و) أنا (لا أنظر) لأعلم ثبوت الشرع في حقي (لزم إفحامهم) أي الأنبياء .

(قلنا: هذا) القول المفروض صدوره من المكلف لنبيه ساقط عن الاعتبار إذ ليس مثله مما يصدر عن عاقل، فلا يكون عذرا لقائله في ترك النظر: فإنه (كقول قائل لواقف) (بمكان قصد إرشاده إلى النجاة) (وراءك سبع) ضار (فإن لم تنزع عن

(١) هذا اعتراض ورد على الأشاعرة، ومن وافقهم من الحنفية، وتقريره أن يقال لهم: لو لم يكن العقل مدركا وحاكما لأدى ذلك إلى إفحام الرسول، فإنه إذا جاء بالمعجزة وقال: "انظروا فيها" لكان للمخاطب أن يقول له: إن لم يكن النظر واجبا فلا أقدم عليه، وإن كان واجبا فيستحيل أن يكون مدركه العقل، في حين أن العقل لا يوجب، ويستحيل أن يكون مدركه الشرع، والشرع لا يثبت إلا بالنظر في المعجزة ولا يجب النظر قبل ثبوت الشرع، فيؤدى ذلك إلى أن لا تظهر صحة النبوة أصلا وبعبارة أخرى: إنه - إذا لم يكن للعقل أن يثبت - لزم الدور في إثبات النبوة وصدق النبي وذلك لأن النظر فيها وإثباتها بالمعجزة متوقف على الشرع لأنه لا حكم إلا له، والأخذ بالشرع متوقف على صحة النبوة وصدق الإعجاز لتمييز النبي من المتنبئ، فتوقف كل منهما على الآخر .

مكانك قتلك، وإن نظرت وراءك عرفت صدق قولي، فيقول (له ذلك) الواقف: لا يثبت صدقك ما لم ألتفت، و) أنظر، و) لا ألتفت، ولا أنظر ما لم يثبت صدقك، فيدل هذا على حماقة هذا القائل وتهدفه (أي نَصَبه نَفْسَه هدفاً) للهلاك، ولا ضرر فيه على المرشد، فكذلك النبي ^(١) يقول (لمن بعث إليهم ما معناه :) وراءكم الموت، ودونه النيران) المهولة (إن لم تصدقوني بالالتفات) أى بسبب الالتفات (إلى معجزاتي) فإن إعراضكم عن قبول ما جئت به أو تكذيبكم إياي موجب للهلاك الأبدي، وهو الخلود في العذاب الأليم (فمن التفت) منكم بأن نظر في معجزاتي (عرف صدقي، ومن لا) أى ومن لم يلتفت بالنظر فيها (هلك، فالشرع

^(١) هذه إشارة إلى جواب الاعتراض السابق، وبيانه يتوقف على إظهار معنى الوجوب وهو ترجيح جانب الفعل على الترك بدفع ضرر موهوم في الترك أو معلوم، وإذا كان هذا هو الوجوب؛ فالوجوب هو المرجح، وهو الله تعالى، فإنه إذا ناط العقاب بترك النظر رجح فعله على تركه، ومعنى قول النبي "إنه واجب" أنه مرجح بترجيح الله تعالى في ربطه العقاب بأحدهما، وأما المدرك فعبارة عن معرفة الوجوب، وليس شرط الواجب أن يكون وجه معلوماً، بل شرطه أن يكون علمه ممكناً لمن أراد.

إذا تقرر هذا فاعلم أن دعوة النبي لمن أرسل إليهم معناها أنه يقول لهم: إن الكفر سم مهلك، والإيمان شفاء مسعد - بأن جعل الله تعالى أحدهما مسعداً، والآخر مهلكاً - ويقول أيضاً: ولست أوجب عليكم شيئاً؛ فإن الإيجاب هو الترجيح، والمرجح هو الله تعالى، وإنما أنا مخبر عن كون الكفر سماً والإيمان شفاء، ومرشد إلى الطريق الذي يتبين به صدقي، وهو النظر في المعجزة؛ فإن سلكتم هذا الطريق عرفتم ونجوتهم، وإن تركتموه هلكتم، ومثاله طبيب انتهى إلى مريض وهو متردد بين دواءين قد وضعا بين يديه فقال له: أما هذا فلا تتناوله فإنه مهلك للحیوان، وأنت قادر على معرفته بأن تطعمه هذا السنور فيموت على الفور فيظهر لك ما قلته، وأما هذا ففيه شفاؤك وأنت قادر على معرفته بالتجربة وذلك بأن تشربه فتبرأ، وليس يضيرني ولا يضير من علمني الطب أن تهلك كما أنه لا يتفعمني ولا يتفعمه أن تبرأ، فعند هذا الوسأله المريض: أيجب على هذا بقولك أم بالعقل؟ وما لم يظهر لي هذا لم أشتغل بالتجربة؛ لكان هذا السؤال والتردد مهلكاً نفسه ولم يكن على الطبيب ضرر، فكذلك النبي قد أخبره الله تعالى بأن الطاعة شفاء، والمعصية داء، وأن الإيمان مسعد والكفر مهلك، وأخبره بأنه غني عن العالمين - سعدوا أم شقوا - فإنما شأن الرسول أن يبلغ ويرشد إلى طريق المعرفة ثم ينصرف، فمن نظر فلنفسه بغى الخير، ومن قصر فعلى نفسه جنى، والذي يكشف عنك الغطاء في هذا أمر: هو أن الوجوب - كما ظهر لك - عبارة عن نوع رجحان في الفعل، والموجب هو الله تعالى لأنه هو المرجح، والرسول مخبر عن الترجيح، والمعجزة دليل على صدقه في الخبر، والنظر سبب في معرفة الصدق، والعقل آلة النظر، والفهم معنى الخبر، والطبع مستحث على الحذر بعد فهم المحذر منه بالعقل، فلا بد من طبع تخالفه العقوبة ويوافق الثواب الموعد ليكن مستحث، ولكن لا يستحث ما لم يفهم المحذر منه ولم يقدره ظناً أو علماً، ولا يفهم الترجيح بنفسه بل بساعه من الرسول، والرسول لا يرجح الفعل على الترك بنفسه، بل هو مخبر عن الله تعالى، وصدق خبره إنما يبين بالمعجزة، والمعجزة لا تدل إلا بنظر، والنظر إنما يتأتى بالفعل.

يحذر عن) عذاب (النار، والعقل يفيد فهم الخطاب، فَيُجَوِّزُ) أعني العقل صدق (ما يقول) النبي قبل النظر في المعجزة (والطبع يستحث على الحذر من الضرر) وذلك يحمل العاقل على النظر لا محالة، فيمتنع تخلف النظر في عادة العقلاء فيكون مجرد تجويز العقل ما يقول النبي مع استحاث الطبع على الحذر من الضرر ملزوما عقليا : أي يحكم العقل بأنه ملزوم للنظر : فلا يتخلف النظر عنه، ومستند حكم العقل فيه اطراد العادة، ولا يخفى أنه ليس المراد بالنيران فيما مر نيران الآخرة : لأنها وراء الموت لا دونه، ولأنها لم تثبت عند المخاطبين بعد، بل المراد بها وبالموت تعظيم ما وراءهم وتهويله لا الموت الحقيقي ^(١) .

(وقد يقال) في الاعتراض على هذا التقرير : (مجرد التجويز المذكور) أي تجويز العقل صدق ما يقول النبي (ليس ملزوما عقليا للنظر، ولا استحاث الطبع) ملزوما عقليا للنظر أيضا، لا بمجردة ولا مع التجويز المذكور (بل قد لا ينساق) المكلف (إليه) أي إلى النظر (بغلبة) أي بسبب غلبة (الشهوة) على استحاث الطبع (مع قوة النفس) المانعة عن الانقياد (و) مع (سهوها) عن النظر في العواقب (ويعود المحذور) وهو لزوم الإفحام، هذا تمام الاعتراض، وحاصله منع الملازمة، ومن تأمل ما قرناه من أن مستند حكم العقل باللزوم اطراد العادة لم يخف عليه أن هذا المنع مكابرة : لأن مجرد التجويز العقلي لا يقدح في العلم باللزوم المستند ذلك العلم إلى العادة كما قرره المصنف في الأصل العاشر من الركن الأول (فقد يجاب) عن تمسكهم بلزوم الإفحام (بل مقتضى ما ذكرتم) من التمسك هو (وجوب النظر المستلزم لوجوب الايمان عند دعوة النبي) إليه (وبه نقول، وهو لا يفيد وجوبه) أي النظر على المكلف (بلا دعوة) من النبي له (ولا إخبارٍ أحدٍ له) أي للمكلف بما يجب الايمان به (وهو) أي وجوب النظر مطلقا دون دعوة، ولا إخبارٍ أحدٍ (مطلوبكم) وجر قوله : " المستلزم " نعتا للنظر أولى من رفعه نعتا لوجوب من قوله " وجوب النظر " وحاصله : أن ما أفاده دليلكم محل وفاق بيننا وبينكم، ولم يفد مطلوبكم الذي هو محل النزاع.

(والحاصل) من الكلام في دفع الاعتراض بلزوم الإفحام (أن كل الوجوبات تثبت ابتداء جبراً بحكم المالكية) أي مالكيته تعالى المقتضية لاستحقاق امتثال الأمر والنهي، دون أمر يتوقف عليه الوجوبات، بل هي متعلقة أزلا بمتعلقاتها من أفعال العباد دون

^(١) ارجع الى ما ذكرناه قريبا في بيان الاعتراض والرد عليه فقد أوضحنا كلام حجة الإسلام هذا أبعد إيضاح .

ترتيب : إذ الترتيب يناق الأولية (ولكن يتوقف تعلقها) أي تعلق الوجوبات التنجيزي (على فهم الخطاب) أي المخاطبة (بالإبلاغ) أي إبلاغ العباد أن الله تعالى أوجب عليهم كذا وكذا (وقد تحقق) أي ثبت (كل ذلك) أي كل من الوجوب والتعلق والفهم (في حق من أخبره بذلك) الإيجاب (مخبر : لانتفاء الغفلة) عنه (بذلك) الإخبار (غير أن هذا التعلق) يعني تعلق الوجوبات بالمكلفين تنجيزًا : قد يكون تعلقًا بالواجب الذي هو النظر في دليل صدق المبلغ في دعواه النبوة، وقد يكون تعلقًا بغير ذلك النظر من الواجبات : فأما تعلق الوجوب (في غير الواجب) أي بالنسبة إلى غير الواجب (الذي هو النظر في دليل صدق المبلغ في دعواه النبوة من الواجبات) فإنه (يتحقق) أي يثبت (بعد ثبوت صدقه) أي المبلغ (في دعوة النبوة)، فقله ” من الواجبات ” بيان لغير الواجب المذكور، وقوله ” يتحقق ” خبر لأن (وأما) تعلق الوجوب (فيه) أي في النظر في المعجزة (نفسه) وباعتباره (فيمجرد الإخبار به) أي بذلك الوجوب (لا يعذر) المخاطب بالخبر (في عدم الالتفات إليه بعد ما جمع له من الإبلاغ وآلة الفهم، وهو العقل المجوّز لما) أي لصدق ما ادعاه (المخبر : لأنه) أي عدم الالتفات إليه بعد ما جمع من الأمرين (جرى على خلاف مقتضى نعمة العقل) فإن مقتضاها استعمالها في جلب ما ينفع ودفع ما يضر (فلا يُعذر فيه) أي في عدم الالتفات المذكور، ولحجة الإسلام في كتابه ” الاقتصاد ” كلام موضح لهذا المحل، ملخصه : أن الوجوب معناه رُجْحَانُ الفعل على الترك لدفع ضرر في الترك، موهوم أو معلوم، والموجب هو الله تعالى، لأنه المرجح، ومعنى قول الرسول ” إن النظر في المعجزة واجب ” هو أنه مرجحٌ على تركه لترجيح الله تعالى إياه، فالرسول مخبر عن الترجيح، والمعجزة دليل على صدقه في إخباره، والنظر سبب لمعرفته الصدق والعقل آلة للنظر لفهم معنى الخبر، والطبع مستحث على الحذر من الضرر بعد فهم

قوله وثمرة هذا الخلاف فيمن لم تبلغه الدعوة عن رسول الله ﷺ^(١) فلم يؤمن حتى مات، خلد في النار على رأي المعتزلة والفريق الأول من الحنفية، دون الفريق الثاني منهم والأشاعرة (قلت : قال في الكفاية وغيرها : وثمرة الاختلاف إنها تظهر في حق من لم تبلغه الدعوى أصلاً، ونشأ على شاق جيل، ولم يؤمن بالله تعالى، ومات، هل يعذر في ذلك أم لا ؟ وكذا من مات في أيام الفترة بين عيسى ومحمد صلى الله عليهم وسلم ولم يؤمن بالله تعالى، فهو على هذا الخلاف اهـ ولم يصرح بالخلود في النار

(١) الذي في المتن ” دعوة رسول ” ففعل الذي وقع هذا الشارح نسخة أخرى غير التي بين أيدينا .

المحذور بالعقل وبهذا تبين أن مدخل العقل من جهة أنه آلة للفهم، لا أنه موجب .
 (وثمره هذا الخلاف) تظهر (في) حكم (من لم تبلغه دعوة رسول، فلم يؤمن حتى مات) وهو على ذلك، فحكمه أنه (يخلد في النار على قول المعتزلة) وقول الفريق الأول
 من الحنفية (أبى منصور - وأتباعه، وعامة مشايخ سمرقند، وهو : وجوب الإيثار بالله
 عقلا قبل البعثة (دون الفريق الثاني) أي أئمة بخارى (منهم) أي من الحنفية (و) دون
 (الأشاعرة) وهو أنه لا يجب إيمان قبل البعثة : فمن مات ولم تبلغه دعوة رسول ليس
 من أهل النار (وإذا لم يكن) من لم تبلغه الدعوة (مخاطبا بالإسلام عند هؤلاء فأسلم)
 أي أتى بما يمكنه الإتيان به من مسمى الإسلام بأن صدق بالوحدانية، وما يجب لله
 سبحانه، وهذا بعض مسمى الإسلام (هل يصح إسلامه) بالمعنى المذكور (كإسلام
 الصبي الذي يعقل معنى الإسلام والتكليف) فإن إسلامه صحيح عند الحنفية، فيترتب
 عليه عندهم التوارث بينه وبين قريبه المسلم، وسائر أحكام الإسلام في الدنيا والآخرة
 (وذكر بعض مشايخ الحنفية أنه سمع أبا الخطاب من مشايخ الشافعية يقول: لا يصح
 إيمان من لم تبلغه دعوة، كإيمان الصبي) فإنه لا يصح (عندهم) على المرجح من مذهبهم
 فيه، وتحقيقه أن إسلام الصبي المميز عندهم إنما يكون بالتبعية لأصله، أو لسابيه، أو
 لدار الإسلام . وأما إسلامه بنفسه استقلالاً ففيه عندهم أوجه ثلاثة، المرجح منها أنه
 لا يصح لأنه غير مكلف، فأشبهه غير المميز ؛ ولأن نطقه بالشهادتين إما إنشاء، وإما
 خبر هو إقرار أو شهادة، وخبره غير مقبول إقراراً كان أو شهادة، وعقوده التي ينشئها
 باطله، ولأن إسلامه التزام ؛ إذ معناه : انقادت لله وألزمت نفسى أحكامه، فهو كالضمان،
 والتزام الصبي لا يصح، ولكن على هذا الوجه إذا أتى بالشهادتين يحال بينه وبين أبويه
 وأقاربه الكفار لثلاث يفتنوه كما هو مقرر في كتب الفقه، والوجه الثاني : أن إسلامه
 صحيح، وبه قالت الأئمة الثلاثة؛ لأن النبي ﷺ دعا علياً إلى الإسلام فأجاب، ولا يلزم
 من كون الصبي غير مكلف أن لا يصح إسلامه، فإن عباداته من صلاة وصوم ونحوهما
 صحيحة، وقال إمام الحرمين : قد صححوا إحرامه، والفرق بينه وبين الإسلام عسر،
 وقد أوجب عن هذا القياس بالفرق : بأن صلاة الصبي وصومه ونحوهما يقع نفلًا،
 والإسلام لا يُتَنَقَّلُ به، وعن إسلام علي ﷺ بما نقله البيهقي في كتابه " معرفة السنن
 والآثار " من أن الأحكام إنما عُلقت بالبلوغ بعد الهجرة عام الخندق، وأما قبل ذلك
 فكانت منوطة بالتمييز .

وأعلم إن قد صرح مصنّفو فقهاء الشافعية بأن نفيهم صحة إسلام الصبي استقلالاً هو بالنسبة إلى أحكام الدنيا، من عدم التوارث بينه وبين المسلم، وبقاء التوارث بينه وبين الكافر ونحو ذلك، أما بالنسبة إلى الآخرة : فقال الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائيني من أئمتهم : إذا أضمر الصبي الإسلام كما أظهره كان من الفائزين بالجنة وإن لم يتعلق بإسلامه أحكام الدنيا، كما نقله الشيخان، ونقلاً أن إمام الحرمين استشكله بأن مَنْ يحكم له بالفوز بإسلامه كيف لا يحكم بإسلامه؟ قال الرافعي: وقد يجاب عنه بأننا قد نحكم بالفوز في الآخرة وإن لم نحكم بالإسلام في الدنيا، كما في البالغ العاقل الذي لم تبلغه الدعوة واعترضه ابن الرُّفعة بالفرق بأن من لم تبلغه الدعوة لم نحكم بفوزه لإسلامه، بل لعدم تعلق الخطاب به والتحقيق أن ما ذكره الرافعي وابن الرافعة لا يلاقي مقصود الأستاذ لأمرين : الأول أنه قد نقل الإمام عن والده كلام الأستاذ على وجه محصله أنه متوقف في دخول أطفال الكفار الجنة قبل أن يعقلوا معنى الإسلام ويعقدوه، وأن من علم معنى الإسلام وعقده منهم فهو من الفائزين بالجنة بلا توقف، وإن كان لا يتعلق به أحكام الدنيا؛ لأن أحكام الدنيا منوطة بالتلفظ بالشهادتين على الوجه المعتبر، ولم يفرض الأستاذ الكلام فيمن تلفظ بالشهادتين، وقد تنبه ابن أبي الدم لذلك، فقال في شرحه للوسيط : أن الأستاذ لم يحكم له بالفوز لإسلامه، بل لإيمانه، ولا يلزم من الحكم بالفوز للإيمان المتعلق بحكم الباطن الحكم بالإسلام المتعلق باللفظ، اهـ.

الثاني : أن الفوز في حق من لم تبلغه الدعوة وهو انتفاء العقاب لقوله تعالى: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾ [الإسراء: ١٥] ولا يلزم من انتفاء العقاب حصول الثواب، وبالله التوفيق .

(والنظر في أصل المسألة - أعني أن للفعل صفة الحسن والقبح - في نفسه طويل لا يليق) لطول الكلام فيه (بهذا المختصر) وبالله التوفيق .

(ومن فروع هذا الأصل ما ذكره الحجة) حجة الإسلام (وهو مضمون

(ومن فروع هذا الأصل ما ذكره الحجة وهو مضمون الأصل الخامس حيث قال: يجوز لله تعالى أن يكلف عباده ما لا يطيقون، خلافاً للمعتزلة، إلخ) حاصله أنه استدل بدليلين سمعي وعقلي .

الأصل الخامس^(١) من الركن الثالث من تراجم عقائده (حيث قال : يجوز لله) أي

(١) ندعى هنا " أن الله تعالى أن يكلف العباد : ما يطيقونه ، وما لا يطيقونه " ونخالفنا في ذلك المعتزلة ، فقد ذهبوا إلى إنكار أنه يجوز لله - سبحانه - أن يكلف عباده بما لا يطيقونه ، والكلام في هذا يستدعى بيان معنى التكليف أولا ، ثم نبين موضع الاتفاق وموضع الاختلاف ، فأما أولا : فأعلم أن التكليف له في نفسه حقيقة ، وله مصدر يصدر عنه ، وله مورد يرد عليه ، وله شرط ، وله متعلق ، فحقيقته أنه كلام يصدر عن من يفهم إلى من يفهم ، بحيث يكون المخاطب به أدنى حالا من المخاطب (الأول يفتح الطاء والثاني بكسرهما) ومصدره المكلف _ بكسر اللام _ ومورده المكلف _ بفتح اللام _ ويشترط في الأول أن يكون متكلمًا ، من قبيل أن التكليف كلام وليس يمكن أن يحصل إلا من متكلم ، ويشترط للثاني أن يكون فاهما للكلام ، فالكلام مع الجهاد والمجنون لا يسمى خطابا ولا تكليفا ، وشرط التكليف أن يكون مفهوما فقط ، وهل يشترط فيه أن يكون بأمر ممكن في قدرة المكلف أن يحصله أولا يشترط فيه ذلك ؟ هذا هو محل الاختلاف . وقد علمت أن المتكلمين في ذلك على فرقتين : الأولى لا تشترط أكثر من كونه مفهوما وهم الجماعة من أهل الحق ، والثانية تشترط - فوق اشتراط الفهم - أن يكون المكلف به أمرا ممكنا ، وهم المعتزلة . وأعلم أن ما لا يطاق على مراتب :

✽ **أدناها :** أن يمتنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه أو تعلق إرادته بعدم وقوعه أو إخباره بعد وقوعه والتكليف بهذا جائز ، بل واقع إجماعا ، فإنه لو لم يكن كذلك لما كان العاصي بكفره أو فسقه مكلفا بالإيمان وترك الكبائر ، بل يلزم عليه ألا يكون تارك المأمور به عاصيا أصلا ، وهذه اللوازم قد علم بطلانها من الدين بالضرورة .

✽ **وأقصاها :** أن يمتنع الفعل لنفس مفهومه ، وذلك كالجمع بين الضدين وقلب الحقائق وإعدام القديم ، وقد اختلف العلماء في تصور هذا النوع ، فمنهم من قال بإمكان تصوره معللا بأنه لو لم يمكن تصوره لما أمكن الحكم عليه بأنه تمتع التصور ، أو تمتع الطلب ، أو نحوهما ؛ فقد علم أن الحكم على الشيء متفرع على إدراكه وتصوره ، ومنهم من قال بامتناع تصوره زاعما أن طلبه يتوقف على تصوره واقعا ، من قبل أن الطالب لثبوت شيء لا بد أن يتصور أولا مطلوبا على الوجه الذي يتعلق طلبه به ، ثم يطلبه بعد هذا التصور ، وتصور هذا النوع على وجه الوقوع والثبوت - تمتع ، وذلك لأن ماهيته وحقيقته من حيث هي تقتضى انتفاءه ، وتصور الشيء على خلاف ما تقتضيه ذاته لذاته لا يكون تصورا له ، بل هو تصور لشيء آخر ، ويقرب هذا منك أن تنظر في حال من يريد أن يتصور أربعة بعنوان كونها عددا غير زوجي ، فهل ترى أنه يكون متصورا للأربعة ؟ وإذا علمت هذا فاعلم أن العلماء قد اختلفوا في جواز التكليف بها النوع ، فمن ذهب إلى أنه يمكن التصور أجاز التكليف به ، ومن ذهب إلى أنه مستحيل التصور منع التكليف به .

✽ **والمرتبة الثالثة الوسطى ،** وهي أن يمتنع الفعل لا لذاته ولا لعلم الله بعدم وقوعه ونحوه ، بل لأن القدرة الحادثة - وهي قدرة العبد ، لا تتعلق به في العادة : بأن لا يكون من جنس ما تتعلق به أصلا وذلك كخلق الجسم ، أو يكون من جنس ما يتعلق به لكنه من نوع أو صنف لا تتعلق به ، وذلك كحمل الجبل والطيران إلى السماء ، وهذا محل الخلاف الذي يقصده المؤلفون بإطلاق ما لا يطاق ، والقول فيه من جهتين : الأولى : هل يجوز التكليف به أولا يجوز ؟ والثانية : بعد القول بجوازه هل وقع التكليف به أو لم يقع ؟ أما الثانية فقد اتفقوا جميعا على أنه تعالى لم يكلف أحدا بما لا يطيقه عادة ، وسندهم في هذا شيان : الأول الاستقراء ، والثاني خبره تعالى الممتنع كذبه وهو قوله جل شأنه : ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ [البقرة: ٢٨٦] وأما الأولى فقد ذهب أهل الحق إلى تجويزه ، ومنعه المعتزلة لكونه قبيحا عندهم ، هذا هو الحق في تقرير

يجوز عقلا (أن يكلف) الله تعالى (عبادته ما لا يطيقونه، خلافا للمعتزلة) في منعهم .
 جوازه عقلا (و) إنها جوزناه لأنه (لو لم يجوز) تكليف العباد ما لا يطيقونه (لاستحال)
 منهم (سؤال دَفِعِهِ ، وقد سألوا ذلك ، فقالوا : ﴿ وَلَا تُحِثُّنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ ﴾ [البقرة: ٢٨٦]،
 ولأنه تعالى أخبر نبيه محمدا ﷺ بأن أبا جهل لا يصدقه، ثم أمره بأن يصدقه في جميع أقواله ، وكان من جملة أقواله أنه لا يصدقه فكيف يصدقه في أنه لا يصدقه ؟ هذا محال، اهـ) كلام حجة الإسلام، و" ثم " في قوله " ثم أمره " للترتيب
 الذكري: لأن كون أمر أبي جهل بالتصديق بعد الإخبار بعدم إيمانه لا يظهر له مستند،
 فضلا عن كونه متراخيا عن الإخبار، وفي كلام الأمدى وغيره أبو لهب بدل أبي جهل:
 فقد تضمن كلام حجة الإسلام دليلين على جواز تكليف ما لا يطاق (ولا يخفى أن
 الدليل الأول) منها (ليس) دالا في محل النزاع، وهو (أي محل النزاع) (التكليف)

(قوله ولا يخفى إلخ) حاصله أنه أجاب عن الدليل السمي - وهو الأول - بأنه ليس من محل النزاع، وبين ذلك، وعن الثاني بالنقض الإجمالي، وهو أنه لو صلح لزم وقوع التكليف بها لا يطاق، والنص ينفيه، بقي أنه إذا لم يجوز وقوعه في الخارج هل يجوز عقلا؟ = فقال إنه سيذكره، ولم يقع في كلامه فيما بعد تصريح بذلك، والذي ذكره الأصحاب هو أن تكليف العاجز يعد سفها في الشاهد كتكليف الأعمى بالنظر، وما يكون سفها لا تجوز نسبتها إلى الله تعالى، وتحقيقه أن حكمة التكليف إما أن يكون أداء المكلف بها هو مذهب المعتزلة، أو الابتلاء

الموضوع، وبين مواضع الاتفاق فيه والاختلاف، ومنه يتبين لك أن استدلال (قوله ولا يخفى إلخ) حاصله أنه أجاب على الدليل السمي - وهو الأول - بأنه ليس من محل النزاع، وبين ذلك، وعن الثاني بالنقض الإجمالي، وهو أنه لو صلح لزم وقوع التكليف بها لا يطاق، والنص ينفيه، بقي أنه إذا لم يجوز وقوعه في الخارج هل يجوز عقلا؟

جماعة من أهل الحق - على جواز التكليف بها لا يطاق ردا على المعتزلة - بأن الله تعالى قد كلف أبا جهل بالإيمان وكلف العصاة بالطاعة - أمر ليس واردا على محل متنازع فيه : لأنهم متفقون على جواز ذلك، واستدل الإمام الحجة على هذا الأصل فقال : " وبرهان جواز ذلك أن استحالاته لا تخلو : إما أن تكون لامتناع تصور ذاته كاجتماع السواد والبياض أو لأجل الاستقباح، وباطل أن يكون امتناعه لذاته فإن السواد والبياض لا يمكن أن يفرض مجتمعا، وفرض هذا ممكن : إذ التكليف لا يخلو : إما أن يكون لفظا وهو مذهب الخصم - وليس بمستحيل أن يقول الرجل لعبده الزمن : قم - فهو - على مذهبه - أظهر، وأما نحن فإننا نعتقد أنه اقتضاء يقوم بالنفس، ولا شك أنه كما يتصور أن يقوم اقتضاء القيام بالنفس من قادر فيتصور ذلك من عاجز، بل ربما يقوم بنفسه من قادر ثم يبقى ذلك الاقتضاء، ونظر الزمانه والسيد لا يدري، ويكون الاقتضاء قائما بذاته، وهو اقتضاء قائم من عاجز في علم الله تعالى وإن لم يكن معلوما عند المقتضى : فإن علمه لا يحيل بقاء الاقتضاء مع العلم بالعجز عن الوفاء، وباطل أن يقال بطلان ذلك من جهة الاستحسان فإن كلامنا في حق الله تعالى، وذلك باطل في حقه لتزهره عن الأغراض ورجوع ذلك إلى الأغراض، أما الإنسان العاقل المضبوط يغالب الأمر فقد يستقبح ذلك، وليس ما يستقبح من العبد يستقبح من الله تعالى ... اهـ)

بمعنى طلب تحقيق الفعل والإتيان به ، وأنه إذا لم يفعله يعاقب على تركه ، لا تحميل مالا يطاق من العوارض ، فإنه ليس محل نزاع (إذ عند القائلين بامتناعه) أى امتناع تكليف مالا يطاق (يجوز أن يحمله) أى يحمل الله المكلف (جبلا، فيموت) إظهارا لعجزه وعدم إقداره على حمله، والمسئول دفعه فى الآية هو تحميل مالا يطاق بهذا المعنى، لا التكليف الذى هو محل النزاع (أما عند المعتزلة) أى : أما جواز تحميل مالا يطاق لإظهار العجز وإن أدى الى الهلاك (فبناء) من المعتزلة (على) ما ذهبوا إليه من (جواز أنواع الإيلاء) للعبد (بقصد العوض وجوبا) أى على جهة وجوب العوض على الله عندهم ، تعالى عن أن يجب عليه شيء! (وأما عند الحنفية المانعين منه) صفة كاشفة لا مخصصة: إذ الحنفية كلهم مانعون من جواز تكليف مالا يطاق (أيضا) كالمعتزلة (فتفضلا) أى بقصد العوض على وجه التفضل منه سبحانه وتعالى عندهم (بحكم وعده) الصادق بالجزاء (على المصائب) فى الأحاديث الصحيحة، كحديث الصحيحين الذى قدمناه ” ما يصيب المسلم من نصب ولا وصب، ولا هم ولا حزن، ولا أذى ولا غم، حتى الشوكة يشاكها إلا كفر الله بها من خطاياها ” وحديث البخارى : ” من يرد الله به خيرا يصب منه ” وقد قدمنا لك ما يظهر به أن هذا الاستدلال مبنى على أن الثواب على الألم من حيث هو ألم ، لا من حيث الصبر عليه أو الرضا به، لا على ما ذهب إليه الشيخ أبو محمد بن عبد السلام من أن الثواب على الصبر، أو الرضا به كما دل عليه قوله تعالى: ﴿ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ ﴿١٥٥﴾ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ ﴿١٥٦﴾ أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ ﴿١٥٧﴾ فَإِنْ الْأَحَادِيثُ عِنْدَهُ مُؤَوَّلَةٌ بِمَا يُوَافِقُ الْآيَةَ، وقد قدمنا لهذا المحل مزيد تحرير، وقوله (ولا يجوز) عطف على قوله ” يجوز ” أى: ولا يجوز عقلا عند ما نعى تكليف مالا يطاق (أن يكلفه) أى أن يكلف الله العبد (أن يحمل جبلا، بحيث إذا لم يفعل يعاقب)، وجوزه الأشاعرة (قال تعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ [البقرة: ٢٨٦] وعن هذا النص

كما هو مذهبنا، وأياما كان لا يمكن تقديره فيما لا يطاق ، أما الأداء فظاهر ، وأما الابتلاء فكذلك : لأنه إذا كان بحال لا يمكن وجود الفعل منه كان مجبورا على ترك الفعل فيكون معذورا فى الامتناع ، فلا يتحقق معنى الابتلاء ، وهذا لأن التكليف إلزام فيه كلفة للفاعل ابتلاء، بحيث لو أتى به العبد يثاب ، ولو امتنع يعاقب عليه، وذا إنما يتحقق فيما يستطيعه العبد بحكم سلامة الآلات ، وتفسيره أن يكون بحال لو قصد مباشرة الفعل تيمنا له ذلك بجرى العادة ، فإذا لم يتصور وجود الفعل منه لا يتعلق الثواب بأدائه ، ولا يتحقق توجه العقاب على تركه ، فلا يتحقق معنى الابتلاء والتكليف ، والله تعالى أعلم

ذهب المحققون ممن جوزوه عقلا من الأشاعرة الى امتناعه سمعا، وإن جاز عقلا (لدلالة النص المشار إليه على عدم وقوع التكليف بما لا يطاق، وإلا لزم وقوع خلاف خبره تعالى.

قال المصنف: (وايرادنا) معشر محققي الحنفية (لهذا النص لإبطال الدليل الثاني) من دليل المجوزين السابق ذكرهما (فإنه لو صح بجميع مقدماته لزم وقوعه) أي وقوع تكليف ما لا يطاق (وهو) أي وقوعه (خلاف صريح النص) أي الآية (لا للاستدلال): أي وليس إيرادنا النص لنستدل به (على عدم جوازه) أي جواز وقوع تكليف ما لا يطاق (منه تعالى: لأن ذلك) أي عدم جوازه عقلا ليس مدلول النص، بل هو (بحث عقلي، مبني على أن العقل يستقل بذرك) بسكون الراء - أي إدراك (صفة الكمال، وضدها) أي صفة النقص (كما سنذكره في آخر هذا الفصل: فهذا نقض) للدليل الثاني (إجمالي) إذ لم يرد على مقدمة معينة (والحل) الذي به يتضح محل النزاع (أن المراد بما لا يطاق) في قولنا: "يمتنع تكليف ما لا يطاق" هو (المستحيل لذاته، أو) المستحيل (في العادة)، ويتضح ذلك بأن تعلم أن المستحيل ثلاثة أنواع: مستحيل لذاته، وهو المحال عقلا، كجمع النقيضين والضدين، ومستحيل عادة لا عقلا، كالطيران من الإنسان، (وكما ذكرناه في التكليف بحمل جبل)، ومستحيل لتعلق العلم الأزلي بعدم وقوعه، أو إخبار الله تعالى بعدم وقوعه، كإيمان من علم الله تعالى أنه لا يؤمن، أو من أخبر الله تعالى بأنه لا يؤمن، والمراد بقولنا "يمتنع التكليف بما لا يطاق" التكليف بالنوعين الأولين (أما) الفعل (المستحيل) وقوعه (باعتبار سبق العلم الأزلي بعدم وقوعه) من المكلف (لعدم امتثاله) الأمر به حال كونه (مختارا) عدم الامتثال (وهو) أي ذلك الفعل (مما يدخل تحت قدرة العبد عادة، فلا خلاف في وقوعه) أي وقوع التكليف به (كتكليف أبي جهل وغيره من الكفرة) كأبي لهب، وأبي بن خلف (بالإيمان مع العلم بعدم إيمانه، والإخبار به) أي بعدم إيمانه في قوله تعالى: ﴿ وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ ﴾ [يوسف: ١٠٣]، ﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ [البقرة: ٦] وقوله (لما تقدم) أي في الأصل الثالث من الركن الثالث لتعليل لوقوعه، والمعنى: أن التكليف فيه واقع لما سبق هناك (من أنه لا أثر للعمل في سلب قدرة المكلف، ولا) في (جبره على المخالفة). وأعلم أن ما اعترض به المصنف كغيره على الدليل الأول - من أن التحميل في الآية بالمعنى الذي ذكره، وأنه غير التكليف - غير معروف في كلام أئمة التفسير،

والمقول عن الضحاك وعبد الرحمن بن زيد بن أسلم تفسيره بمعنى التكليف، وما اعترض به على الدليل الثاني - من أنه يستلزم وقوع تكليف المحال - ممنوع، إنما يستلزم أن لو كان تكليف أبي جهل بخصوص أنه لا يؤمن، وإنما يكلف به إذا بلغه ذلك الخصوص، ولم يقصد إبلاغه إياه، فبلوغه إياه ممنوع وأما قبل بلوغه إياه فالواجب هو التصديق الإجمالي، ولا استحالة فيه، فلم يلزم وقوع التكليف بالمحال.

(ومن فروعه) أي فروع الأصل المذكور (أيضا) وهو أنه هل للفعل في نفسه. صفة الحسن والقبح (وهو) أي هذا الفرع (مضمون الأصل السادس⁽¹⁾) من الركن

(1) ندعى هنا "أن الله تعالى قادر على إيلام الحيوان البريء الذي لم يقدم جريمة ولا أسلف جناية وليس يلزم عليه ثواب" ونجالفنا في ذلك المعتزلة، بنوه على ما سبق إيضاحه من الحسن والقبح وزعموا أن مثل هذا الذي ندعيه قبيح، والله تعالى منزه عنه ولقد ذكرنا لك فيما أسلفنا ما يكفي لنقض هذا المدعى، ولكننا نتكلم هنا لنزيدك إيضاحا، وقد لزمهم - بناء على هذا - أن يدعوا أن كل برغوث ونملة أو ذي برع فإن الله عز وجل يجب عليه أن يحشره ويثيبه عليه بثواب، وذهب جماعة إلى أن أرواحها تعود بالتناسخ إلى أبدان آخر، وينالها من اللذة ما يقابل تعبها، وهذا كلام من الفساد بحيث لا يحتاج إلى نقضه أو إقامة البرهان على ما يخالفه؛ إذ تكفي النظرة العجلى في دفعه والإتيان على قواعده بالهدم، ولكننا لا نرى بأسا من إزالة ما قد يحيك بصدرك فلبس عليك فتقول: أما إيلام البريء عن الجناية من الحيوان والأطفال والمجانين فمقدور، وهو واقع نشاهده ونحس به؛ فيبقى قول الخصم - أن ذلك يوجب عليه الحشر والثواب بعد ذلك - بلا دليل، ونعود به إلى معنى الواجب، وقد بان أنه - بما ذكرنا من معانيه - مستحيل في حقه تعالى، فإن فسره هنا بمعنى لم نذكره كان عليهم أن يبينوه للنظر فيه، وإن زعم زاعم منهم أن ترك الحشر والثواب يتنافى مع كونه تعالى حكيمًا، قلنا له: إن الحكمة إن أريد بها العمل بنظام الأمور والقدرة على تربيته فليس في ترك ما ذكرتم من السخف ما يناقضه، وإن أريد بها أمر آخر فلسنا ندرى ما هو، ونحن لا نثبت له تعالى الحكمة إلا على هذا الوجه، وإن توهم منهم متوهم أن ترك هذه الأمور يجير إلى أن يكون الله - سبحانه ظالما، ثم لعب الشيطان بعقله فحسب أن ما ذكره صحيح فانتقل يبرهن لك على استحالة أن يكون الله جلت قدرته ظالما فذكر لك قوله تعالى ﴿ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ ﴾ [فصلت: ٤٦] فليس جوابنا عليه إلا بأن نرشد إلى التدبر في معنى الظلم لئتين له أنه لا يمكن أن يتحقق في جانب الله تعالى، فإن الظلم منفي عنه بطريق السلب المحض، كما تسلب الغفلة عن الجدار والبعث عن الريح، والله المثل الأعلى، وذلك من قبل أن الظلم إنما يتصور ممن يمكن أن يصادف فعله ملك غيره، ولا يتصور ذلك في حق الله تعالى، أو يمكن أن يكون عليه أمر فيخالف فعله أمر غيره، ولا يتصور البتة أن يكون الإنسان ظالما في ملك نفسه مهما فعل، إلا إذا خالف أمر الشرع فيكون ظالما بهذا المعنى، فمن لا يتصور منه أن يتصرف في ملك غيره ولا يتصور منه أن يكون مأمورا لغيره فان الظلم مسلوب عنه لفقد شرطه المصحح له، لا لفقده في نفسه، فإن فسروا الظلم بمعنى غير هذا المعنى فهم مطالبون ببيانه، فأما قبل أن يبينوه فلسنا نتكلم فيه لا بتفى ولا بإثبات، وهيهات أن يجدوا معنى مقبولا!

الثالث من تراجم عقائد حجة الإسلام (أن الله تعالى إيلام الخلق وتعذيبهم من غير جُرمٍ) منهم (سابق) على الإيلام (ولا ثواب لاحق) في الدنيا ولا في الآخرة، ومعنى كون ذلك له: أنه جائز عقلا، لا يقبح منه تعالى (خلافًا للمعتزلة، حيث لم يجوزوا ذلك) الإيلام والتعذيب (إلا بعوض) لا حق (أو جُرم) سابق، قالوا: (وإلا) أي والا يكن ذلك بأن جاز عقلا إيلام بدون عوض ولا جُرم (لكان ظلما غير لائق بالحكمة) وهو محال في حقه تعالى؛ فلا يكون مقدورا له (ولذلك) القول الذي ذهبوا إليه (أوجبوا) على الله تعالى (أن يقتص لبعض الحيوانات من بعض، وقلنا): الملازمة في قولكم ”والإلکان ظلما” ممنوعة؛ إذ (الظلم) هو (التصرف في غير الملك) وهو محال في حقه تعالى؛ فإنه لا يخرج عن ملكه شيء حتى يكون تصرفه فيه ظلما (و) إذا بطل استدلالكم فنقول: (يدل على) ما قلنا من (جواز ذلك) الإيلام من غير عوض ولا جرم (وقوعه، وهو) أي ذلك الواقع (ما يشاهد من أنواع البلاء بالحيوان من الذبح) للمأكولة التي لم تتوحش (والعقر) للصيد، وما في معناه (ونحوه) أي ونحو ما ذكر من الذبح والعقر، كالحراثة وجر الأثقال وحملها) ولم يتقدم لها) أي للحيوانات جريمة تقتضي ذلك .

(فإن قالوا إنه تعالى يَحْشُرُها) يوم القيامة (ويجزيها: إما في الموقف) كما قاله بعضهم (أو في الجنة، بأن تدخل) الجنة (في صور حسنة) بحيث (يلتذ برويتها) على تلك الصور (أهل الجنة) فتنال نعيم الجنة في مقابلة ما نالها من الألم (أو أنها) تكون (في) جنة تخصها (تنال نعيمها) (على حسب مذاهبهم) المختلفة (في ذلك قلنا) في الجواب: (ذلك) الذي ذكرتم من جزائها بتفصيله (لا يوجب العقل) ولا شيئا منه (فإن جوزه ولم يرد به سمع) يصلح مستندا للجزم بوجوب وقوعه في الآخرة (فلا يجوز الجزم به) وقد أشار المصنف إلى دفع تمسكهم بما زعموه مستندا للجزم فقال: وما ورد من الاقتصاص للشاة الجماء) أي التي لا قرن لها (من الشاة القرناء) أي ذات القرن، إذا نطحها في الدنيا (إن ثبت وهو) أي ذلك الاقتصاص (أن يدخل الله) تعالى (عليها) أي على القرناء من الألم في الموقف بقدر ما يعلمه قصاصا، أو يقتص) بأن يخلق للجماء قرنين تقتص بهما حقيقة (فإن ذلك) أي فنقول في الجواب: إن ذلك بتقدير ثبوته أمر جائز (لا يمنع العقل عندنا، لكن لا نوجبه) أي لا نقول بوجوب وقوعه (منه تعالى) كما تقول المعتزلة (وإن لم يثبت) (قسيم لقوله ”إن ثبت“ أي وإن لم يثبت ما ورد من الاقتصاص (كُفِينَا أَمْرُهُ) فلم نحتج إلى الجواب عنه.

فإن قيل : كيف تردد المصنف في ثبوته مع أنه وارد في مسند أحمد بإسناد رواه رواة الصحيح كما قال المنذري؟ ولفظه ” يقتصر للخلق بعضهم من بعض، حتى للجماة من القرناء، وحتى للذرة من الذرة ” وهو في صحيح مسلم بلفظ ” لتؤذن الحقوق إلى أهلها يوم القيامة، حتى يقاد للشاة الجلهاء من الشاة القرناء ” والجلهاء - بجيم فلام فحاء مهملة - هي التي لا قرن لها .

قلنا: ورود الحديث المشار إليه في صحيح مسلم والمسند لا يخرج عن كونه خبر أحاديث مفيد للقطع، والقطع هو المعتبر في العقائد، إذا تقرر ذلك فقول المصنف ” إن ثبت ” لعله يعني به الثبوت المعتبر في العقائد، أما إن أراد به الثبوت الأعم من الظنى والقطعي فلا وجه للترديد . (وأعلم أن الحنفية لما استحالوا عليه تعالى تكليف ما لا يطاق) كما مر تقريره (فهم) أي الحنفية (لتعذيب المحسن الذي استغرق عمره في الطاعة) كونه (مخالفا) بذلك (لهوى نفسه في رضا مولاه) أي لأجل رضاه وبسببه (أمنع) أفعل تفضيل هو خبر يتعلق به الجار والمجرور السابق أعنى قوله ” لتعذيب ” والمبتدأ قوله ” هم ” أي فالحنفية أشد منعا لتعذيب المحسن المذكور، أي أنه عندهم أولى بالمنع من تكليف ما لا يطاق، وهم في ذلك مخالفون للأشاعرة القائلين بأن له تعالى تعذيب الطائع وإثابة العاصي، ولا يكون ظالما ؛ لاستحالة الظلم منه تعالى على ما مر تقريره، ﴿ لَا يُسْئَلُ عَمَّا يُفْعَلُ ﴾ [الأنبياء: ٢٣] ثم منع الحنفية ذلك ليس بمعنى أنه يجب عليه تعالى تركه كما تقول المعتزلة، بل (بمعنى أنه يتعالى عن ذلك) لأنه غير لائق بحكمته (فهو من باب التنزيهات، إذ التسوية بين المسيء والمحسن) أمر (غير لائق بالحكمة في فطر سائر العقول) جمع فطرة بمعنى الخلقة، والحكمة : وضع الأمور مواضعها على ما ينبغي لها (وقد نص الله تعالى على قبحه حيث قال، ﴿ أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ ﴾ [الجنات: ٢١] أي اكتسبوا ﴿ أَنْ يَجْعَلَهُم كَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتِهِمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴾ [الجنات: ٢١] فجعله) تعالى : أي جعل حكمهم بأنهم كالذين آمنوا في استواء حياتهم ومماتهم في البهجة والكرامة حكما (سيئا) أي قبيحا، ومحل الكلام في إعراب الآية على قراءة الرفع والنصب في سواء وبيان المعنى على كل من القراءتين كتب التفسير، وسيأتي في الأصل الأول من الركن الرابع كلام في هذا المعنى .

(هذا) الذي ذكره المصنف كلام (في التجويز) أي تجويز تعذيب المحسن المذكور

(عليه) تعالى عقلا (وعدمه) أي عدم التجويز المذكور (أما الوقوع) أي وقوع ذلك منه تعالى (فمقطوع بعدمه) وفاقا (غير أنه عند الأشاعرة للوعد بخلافه) فإنه تعالى وعد في كتبه المنزلة وعلى السنة رسله بإثابة الطائع (وعند الحنفية وغيرهم) كالمعتزلة (لذلك) الوعد (ولقبح خلافه) أي خلاف الموعد به من الإثابة (وقد تقدم أن محل الاتفاق) في الحسن والقبح العقليين (إدراك العقل قبح الفعل بمعنى صفة النقص وحسنه بمعنى صفة الكلام، وكثيرا ما يذهل أكابر الأشاعرة عن محل النزاع في مسألتي التحسين والتقيح العقليين لكثرة ما يشعرون في النفس أن لا حكم للعقل بحسن ولا قبح، فذهب) لذلك (عن خاطرهم محل الاتفاق) وهو الحسن بمعنى صفة الكمال والقبح بمعنى صفة النقص (حتى تحير كثير منهم) أي من أكابر الأشاعرة (في الحكم باستحالة الكذب عليه) تعالى (لأنه نقص لما ألزم) المعتزلة (القائلون بنفي الكلام النفسي القديم) الأشاعرة القائلين بإثباته (الكذب على تقدير قدمه في الإخبارات).

قالو : قد أخبر الله تعالى بلفظ الماضي ، نحو: ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ ﴾ [القدر: ١]، ﴿ إِنَّا أَرْسَلْنَا ﴾ [هود: ٧٠] ولا شك أنه لا إنزال ولا إرسال في الأزل، فلو كان كلامه قديما لكان كذبا؛ لأنه إخبار بالوقوع في الماضي ولا يتصور ما هو ماض بالقياس إلى الأزل؛ فالكذب مفعول لألزم ، وفي الإخبارات ظرف للكذب ، والضمير في قدمه للكلام (وهو) أي الكذب (مستحيل عليه) تعالى (لأنه نقص) وقد أجاب الأشاعرة عنه بأنه إنما يدل على حدوث اللفظ، وهو غير المتنازع كما هو محقق في محله، وقد مر في مباحث صفة الكلام، وقوله (حتى قال بعضهم) غاية لقوله ” حتى تحير كثير منهم ” أي فأدى تحير الكثير من أكابر الأشاعرة إلى أن قال بعضهم (ونعوذ بالله مما قال : لا يتم استحالة النقص عليه) تعالى (إلا على رأى المعتزلة القائلين بالقبح العقلي ، و) حتى (قال إمام الحرمين ، لا يمكن التمسك في تنزيه الرب جل جلاله عن الكذب بكونه نقصا ؛ لأن الكذب عندنا لا يقبح لعينه ، و) حتى (قال صاحب التلخيص : الحكم بأن الكذب نقص إن كان عقليا كان قولا بحسن الأشياء وقبحها عقلا، وإن كان سمعيا لزم الدور، وقال صاحب المواقف، لم يظهر لي فرق بين النقص العقلي والقبح العقلي، بل هو هو بعينه) كذا هو فيما وقفت عليه من نسخ المتن ، وهو نقل عن المواقف بالمعنى ، وعبارة المواقف : لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل والقبح العقلي، فإن النقص في الأفعال هو القبح العقلي، اهـ (وكل هذا منهم) أي من القائلين المذكورين (للغفلة عن محل النزاع،

حتى قال بعض محققى المتأخرين منهم) أى من الأشاعرة ، وهو المولى سعد الدين فى شرح المقاصد (بعد ما حكى كلامهم هذا) الذى أوردناه عنهم إلى آخر كلام المواقف : (وأنا أتعجب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين على محل النزاع فى مسألتى الحسن والقبح) العقلين ، كيف لم يتأملوا أن كلامهم هذا فى محل الوفاق ، لا فى محل النزاع ؟ .
فإن قيل : محل النزاع ومحل الوفاق إنما هما فى أفعال العباد ، لا فى صفات البارى سبحانه قلنا لا خلاف بين الأشعرية وغيرهم فى أن كل ما كان وصف نقص فى حق العباد ، فالبارئ تعالى منزه عنه وهو محال عليه تعالى ، والكذب وصف نقص فى حق العباد فإن قيل : لا نسلم أنه وصف نقص فى حقهم مطلقا : لأنه قد يحسن ، بل قد يجب الإخبار لسائل عن موضع رجل معصوم يقصد قتله عدوانا . قلنا : لإخفاء فى أن الكذب وصف نقص عند العقلاء ، وخروجه لعارض الحاجة للعاجز عن الدفع إلا به لا يصح فرضه فى حق ذى القدرة الكاملة الغني مطلقا سبحانه ، فقد تم كونه وصف نقص بالنسبة إلى جناب قدسه تعالى ، فهو مستحيل فى حقه .

(ثم قال صاحب العمدة من الحنفية) وهو العلامة أبو البركات النسفي : (تخليد المؤمنين فى النار والكافرين فى الجنة يجوز عقلا عندهم) يعنى الأشاعرة ، قالوا : (إلا أن السمع ورد بخلافه) فيمتنع وقوعه لدليل السمع عندنا معشر الحنفية (لا يجوز ، أهد) كلام العمدة مع إيضاحه ، وقوله " لا يجوز " أي عقلا قال شيخنا المصنف : (والأول)

(قوله ثم قال صاحب العمدة من الحنفية : تخليد المؤمنين فى النار والكافرين فى الجنة يجوز عقلا عندهم ، إلا أن السمع ورد بخلافه ، وعندنا لا يجوز) قلت : صاحب العمدة هو الإمام أبو البركات عبد الله بن أحمد ابن محمود النسفي ، وهذا قول أوائلنا رحمهم الله تعالى (قوله والأول) أي القول بتخليد المؤمنين فى النار عقلا (أحب إلى) قلت : هذا أبغض إلي لما سياتى (لا الثانى) وهو القول بجواز تخليد الكافرين فى الجنة لقوله : ولأن الثانى من باب العفو (إذا أريد بالمؤمنين الفسقة ، لجواز أن يعذب على الذنب الذى أصر عليه أبدا كالكفر لولا النصوص الواردة بتفضله بخلافه) قلت : لم تخص الأشاعرة الفسقة دون غيرهم

والفسقة متفاوتون فى الفسق ، فإذا اعتمد العقل فى جواز التعذيب ارتكاب الذنب فلا وجه فيه إلى التسوية فى الجزاء مع التفاوت فى السبب ، ويلزم على هذا ضياع إيمان الموحدين ، وليس من الحكمة والله تعالى أعلم . قال أبو المعين : إن الله تعالى إلى صاحب الكبرية فى الوقت الذى جفاه فى أن جعل حقه أعظم فى قلبه من الدارين وأنبيائه ورسله عليهم الصلاة والسلام أجل فى صدره من أن يحمل نفسه الاستحقاق سعده من سعيدهم أو الركون إلى أحد من أعدائهم فيما قد اختاره زائدة من الخلاف فلا يجوز فى الحكمة أن يضع هذا الإحسان بجفوة يعلم أن قدرها من الذنب لا يبلغ جزءا مما لا تحصى منته وإحسانه ، والله تعالى الموفق ^(١) .

(١) ما نقله عن أبى المعين كلام قلق مضطرب غير ظاهر ، وهو هكذا فى الأصول .

يعنى قول الأشعرية (أحب إلي، لا الثاني) يعنى قول الحنفية، فليس أحب إلى، لا مطلقا ولكن (إذا أريد بالمؤمنين الفسقة: لجواز) أى لأنه يجوز عقلا (أن يعذب) الفاسق (على الذنب الذى أصر عليه) إلى أن مات (أبدا كالكفر) على ما ذهب إليه المعتزلة من تأييد عذابه: إذ لا مانع من ذلك عقلا (لولا النصوص الواردة بتفضله) تعالى (بخلافه) إذ لا مانع من ذلك عقلا (ولأن الثاني) وهو تخليد الكفار فى الجنة لو قدر وقوعه لكان (من باب العفو) عنهم (وهو جائز فى نظر العقل) لا مَنَعَ منه عنده (إلا أن صاحب العمدة لما اختار أن العفو عن الكفر لا يجوز عقلا) وفاقا للمعتزلة و(خلافا للأشعري) فى قوله "إن امتناعه بدليل السمع لا بالعقل" (كان امتناع تخليد الكافر فى الجنة لازم مذهبه) أى مذهب صاحب العمدة: لأن عدم جواز العفو عن الكفر بأن يعاقب عليه أبدا يلزمه عدم جواز دخول الكافرين الجنة عقلا (ونحن لا نقول بامتناعه) أى امتناع العفو عن الكفر (عقلا، بل) نقول بامتناعه (سمعا) كالأشعري (وظنهم) أى الحنفية (أنه) أى العفو عن الكفر (مناف للحكمة لعدم المناسبة) أى لعدم مناسبة العفو للكفر لأنه إغراء بالكفر (غلط) منهم: لأن مجرد احتمال العقوبة يصلح زاجرا للعاقل عن ارتكاب الباطل، وفكيف بالآيات القاطعة وأحاديث الوعيد الشائعة بوقوع العذاب

(قوله ولأن الثاني من باب العفو) قلت: لا نسلم، إنها هو من باب العطاء والإنعام (قوله وهو) أى العفو (جائز فى نظر العقل) قلت: هذا العقل الخالي عن مراعاة الحكمة فى الفعل.

(قوله إلا أن صاحب العمدة لما اختار أن العفو عن الكبيرة لا يجوز عقلا خلافا للأشعري كان امتناع تخليد الكافر فى الجنة لازم مذهبه) قلت: صاحب العمدة ناقل أقوال سلفه، لا مختار، وليس ما ذكره بل لازم هذا المذهب، إنها لازمه تعديبه، لا تأييد تعديبه. (قوله ونحن لا نقول بامتناعه عقلا بل سمعا) قلت: ليس عقل يجوز على الله تعالى تبديل القول. (قوله وظنهم أنه مناف للحكمة لعدم المناسبة غلط) قلت: أذكر ما حضرني من كلامهم ليظهر هل الأمر كما زعم أم لا، فأقول: قال فى الكفاية: قال أصحابنا رحمهم الله تعالى لا يجوز من الله تعالى أن يعفو عن الكافرين ويخلدهم فى الجنة، ولا أن يخلد المؤمنين فى النار لأن الحكمة تقتضى التفرقة بين المسيء والمحسن، وما يكون على خلاف قضية الحكمة يكون سفها - وأنه يستحيل من الله تعالى كالظلم والكذب، فلا يوصف الله تعالى بكونه قادرا عليه، ودلالة ذلك أن الله تعالى رد على من حكم بالتسوية بين المسلم والمجرم بقوله تعالى ﴿أَفَجَعَلْنَا الْمُشْرِكِينَ وَالْمُكَذِّبِينَ ﴿٣٥﴾ أَتَكْفُرُونَ﴾ [القلم: ٣٥-٣٦] وكذلك قال ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً نَحْنُهُمْ وَمَنْ أَسَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ [الجاثية: ٢١] ثم لا تفرقة بين هؤلاء فى الدنيا: فلا بد من التفرقة فى الآخرة، ولأن تخليد المؤمن فى النار وتخليد الكافر فى الجنة يكون ظلما، وأنه يستحيل من الله تعالى على ما نبين، ودلالة أنه ظلم فإن الظلم وضع الشيء فى غير محله، والإساءة فى حق المحسن والإكرام والإنعام فى حق المسيء المعلن وضع الشيء فى غير موضعه: فيكون ظلما مستحيلا من الله تعالى، ومثل هذا يعد سفها فى الشاهد، فلا يجوز نسبة ذلك إلى الله تعالى عقلا، وقوله "تصرف فى ملكه" قلنا: التصرف فى الملك إنما يجوز من الحكيم إذا كان على وجه

لا محالة (قولهم) أى صاحب العمدة ومن وافقه (تعذيبهم) أي الكفار (واقع) لا محالة (بالاتفاق منا) ومنكم معشر الأشعرية ومن وافقكم (فيكون) وقوعه (على وجه الحكمة) كما هو شأن أفعال العزيز الحكيم سبحانه (فعدمه) أي التعذيب بأن يُعفى عنهم (على خلافها) أي على خلاف الحكمة الذي يجب تنزيه أفعاله تعالى عنه .

(قلنا) بعد التنزل إلى تسليم قاعدة الحسن والقبح العقليين : (هذا) الجزم منكم بلزوم كون العفو على خلاف مقتضى الحكمة (للقصور) منكم (عن فهم مناسبة الشيء) الواحد (للضدين وهو) أى مناسبة الشيء الواحد للضدين (ثابت في الشاهد، حيث ثبت في العقل مناسبة قتل الملك لعدوه إذا ظفر به) تشفيا لما عنده من الحق عليه (وعفوه عنه إظهار العدم الالتفات إليه تحقير الشأن، وقد قدمنا أنه يستحيل عليه تعالى الاتصاف بحقيقة الحق أيضا ليتشفى بالعقاب) فالباعث على العقاب في الشاهد منتف في حقه تعالى .

(ثم قال) أي صاحب العمدة : (لا يوصف) الله تعالى بالقدرة على الظلم والسفه

الحكمة والصواب ، فأما التصرف على خلاف قضية الحكمة يكون سفها ، وإنه لا يجوز ، والفرق لأصحابنا رحمهم الله بين الكفر وسائر الذنوب في جواز العفو والمغفرة أن الكفر نهاية في الجنابة ، إذ لا جنابة فوقه ، وإنه مما لا يحتمل الإباحة ورفع الحرمة في العقل ، فكذا لا يجوز العفو عنه ورفع العقوبة في الشرع ، ولأن الكافر يعتقد الكفر حسنا وصوابا ، ولا يطلب له عفوا ومغفرة بل يطلب على ذلك أجرا وثوابا ، فلم يكن العفو عنه حكمة ، ولأن سائر الذنوب تجتمع مع الإيثار الذي هو أفضل الحسنات ، فلو وجب الخلود في النار لتعطل جزء ما هو أفضل الحسنات ، وإنه خلاف قضية الحكمة ، فأما الكفر فلا يجتمع مع الإيثار ، ولا يتحقق معه حسنة : لأن شرط الحسنات هو الإيثار ، ولأن الكفر اعتقاد للأبد ، فإن من ارتكب ذلك كان من زعمه أن لا يرجع عنه أبدا : فيوجب جزء الأبد ، بخلاف سائر الذنوب فإنها مؤقتة من جهة التوبة في زعمه واعتقاده حاصلة بواسطة غلبة الشهوة ، وفي عقيدة من ارتكبها أن يتوب عنها ، فلا جرم أن تكون عقوبتها مؤقتة على قدر الجنابة ، وهو لما كان يخاف العقوبة على ذلك فهو يطلب العفو والمغفرة بجنانه ، وإن لم يصرح بلسانه ، فلو عفا الله عنه وغفر له كان حكمة ، بخلاف الكفر فإن الكافر لما اعتقده حسنا وصوابا لا يخاف من ذلك ولا يطلب العفو والمغفرة لذلك ، فلا يكون العفو عن حكمة ، اهـ والله تعالى أعلم .

(قوله قوهم تعذيبهم واقع فيكون على وجه الحكمة فعدمه على خلافها ، قلنا: هذا للقصور عن فهم مناسبة الشيء للضدين، وهو ثابت في الشاهد حيث ثبت في العقل مناسبة قتل الملك لعدوه إذا ظفر به وعفوه عنه إظهارا لعدم الغفائه إليه تحقيرا لشأنه ، وقدما أنه يستحيل عليه تعالى الاتصاف بالحق ليتشفى بالعقاب) قلت : ليس في العقل كلية هذا حتى يلزم فيها نحن فيه ، وعلى التنزل فإنها تثبت المناسبة ما لم يلزم عليها لازم باطل ، كما لو كان العدو إذا عفا عنه الملك ذهب فأفسد في مملكته وتسلط على أولياء الملك بالأذى ، وفيما نحن فيه كذلك، فإنه إذا عفا عن الكافر يلزم أن يدخل الجنة خالدا فيها مساويا للمؤمنين ، فلا توجد التفرقة التي هي مقتضى الحكمة ، ولو سلم بطلان هذا الدليل كان لنا ما لم يدفع ما نقلناه ، فالحق ما قلنا والله أعلم .

(قوله ثم قال) يعنى صاحب العمدة (لا يوصف الله تعالى بالقدرة على الظلم والسفه والكذب : لأن

و الكذب : لأن المحال لا يدخل تحت القدرة) أى لا يصلح متعلقا لها (وعند المعتزلة) يقدر (تعالى على كل مما ذكر (ولا يفعل، أه) كلام صاحب العمدة (و) كأنه انقلب عليه ما نقله عن المعتزلة : إذ (لاشك في أن سلب القدرة عما ذكر) من الظلم والسفه والكذب (هو مذهب المعتزلة ، وأما ثبوتها) أى القدرة على ما ذكر (ثم الامتناع عن متعلقها) اختيارا (فبمذهب) أى فهو بمذهب (الأشاعرة أليق) منه بمذهب المعتزلة (و) لا يخفى أن هذا الأليق أدخل في التنزيه أيضا : إذ (لاشك) في (أن الامتناع عنها) أى عن المذكورات من الظلم والسفه والكذب (من باب التنزيهات) عما لا يليق بجناب قدسه تعالى (فيسير) بالبناء للمفعول أى يخير (العقل في أن أى الفصلين أبلغ في التنزيه عن الفحشاء ، أهو القدرة عليه) أى على ما ذكر من الأمور الثلاثة (مع الامتناع) أى امتناعه تعالى (عنه مختارا) لذلك الامتناع (أو الامتناع) أى امتناعه عنه (لعدم القدرة) عليه ؟ (فيجب القول بأدخل القولين في التنزيه) وهو القول الأليق بمذهب الأشاعرة .

(هذا الذى ذكرناه) من الكلام في هذا المحل (يرجع إلى أمر الآخرة ، أما في الدنيا) أى ما نذكره بالنسبة إلى أمر الدنيا (فلا نزاع) بين المعتزلة وغيرهم (في وقوع الإيلام) فيها كما هو مشاهد (بل النزاع في إيجاب العوضِ باعتباره، والحنفية لا يوجبونه) على الله سبحانه وفاقا للأشاعرة ، و(خلافا للمعتزلة) القائلين بوجوبه عليه ، تعالى علوا كبيرا (و) الحنفية كالأشاعرة (يعتقدون فيه) أى في وقوع الإيلام في الدنيا (حكمة الله

المحال لا يدخل تحت القدرة، وعند المعتزلة يقدر ولا يفعل ، أه ، ولا شك في أن سلب القدرة عما ذكر هو مذهب المعتزلة ، وأما ثبوتها ثم الامتناع عن متعلقها بمذهب الأشاعرة أليق) : نقله عن المعتزلة أكابر المتكلمين كأبي المعين وغيره .

(قوله ولا شك أن الامتناع عنها من باب التنزيهات : فيسير العقل في أن أى الفصلين أبلغ في التنزيه عن الفحشاء ، أهو القدرة عليه مع الامتناع عنه مختارا أو الامتناع لعدم القدرة ؟ فيجب القول بأدخل القولين في التنزيه) قلت : من يجوز منه وقوع تلك الأمور فامتناعه مع القدرة أبلغ ، لكن البارى لا يجوز منه الوقوع : فلا يجوز وصفه بالقدرة عليه ، لأن ما جاز أن يكون مقدورا له جاز أن يكون موصوفا به ، لأن تفسير كونه جائزا أن يمكن في العقل تقدير وقوعه ، وما يمكن في العقل تقدير وجوده جاز أن يوصف الله تعالى به، وفيه تجوز كون الله تعالى ظالما، وإنه محال، وهذا بسط قول بعضهم لا يجوز وصفه لأن جواز وصفه بالقدرة على الظلم يستلزم جواز تحققه : أى جواز كونه موصوفا بها بالفعل ، لكن اللازم منتف : لأن تجوز كون الله تعالى ظالما كفر، ولأن الظلم لو كان جائزا منه لكان إما مع بقاء صفة العدل وهو محال لأن فيه جمعا بين الضدين وهما العدل والظلم وإما مع زوالها وهو أيضا محال ، لأن صفة العدل لله تعالى أزلية واجبة وما يكون أزليا واجبا يستحيل عدمه .

(قوله ويعتقدون فيه) أى في الإيلام .

سبحانه: فقد تدرك) تلك الحكمة على وجه القطع (كتكفير الخطايا ورفع الدرجات) الواردين في الكتاب والسنة (وقد تُظَنُّ) الحكمة فيه (كتطهير النفس من أخلاق لا تليق بالعبودية) أى لا يليق الاتصاف بها لقبح آثارها بمن هو عبد من الحسد والكبر والبطر والقسوة وغيرها فإنها تقتضي التعدي بإيذاء أبناء النوع فيصب على المتعدى الألم الحسي في بدنه والمعنوي بقبض الرزق وشدة الفقر (ليتضرع) لمولاه سبحانه في رفع تلك الأخلاق والتوبة عليه من آثارها (فيتحقق بوصف العبودية) أى يثبت له الاتصاف بالخضوع والذل (لعز الربوبية) كما ينبه على ذلك قوله تعالى : ﴿ وَكُوَسَّطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ، لَبَعُوْا فِي الْأَرْضِ ﴾ [الشورى: ٢٧] أى لتكبروا وأفسدوا فيها بطرا ، أو لبغى بعضهم على بعض استيلاء واستقلالا، والبغى كما في الصحاح : التعدي والاستطالة ، وفى المحكم أنه العلو والظلم (إلى قوله ﴿ إِنَّهُ، بِعِبَادِهِ، خَيْرٌ بَصِيرٌ ﴾ [الشورى: ٢٧]) يعلم خفايا أمرهم وجلايا حاتمهم ، فيقدر لهم بحسب مشيئته ما يناسب شأنهم .

ولما كان هذا المحل مظنة سؤال أشار المصنف إليه وذكر جوابه : أما السؤال فهو أن يقال : إنه قادر على رفع تلك الأمور المبعدة للعبد عن حضرة القدس دون إدخال مشقة على العبد ، فهل في إدخال المشقة من حكمة ؟ والإشارة إليه بقوله : (والله تعالى وإن كان قادرا على رفع تلك المبعدات) عن حضرة القدس (والرذائل النفسية) من الكبر والبطر ونحوهما من الأمور التى تنشأ عنها تلك المبعدات (دون كلفة) أى مشقة على العبد، وأما الجواب فبقوله : (لكن حكمة الربوبية اقتضت حسن السعى) من العبد فى طلب رضا مولاه وإزالة تلك المبعدات وأسبابها (و) اقتضت (ولوج) العبد لتلك (المشقات) بأن يتحملها ، أو ولوج المشقات على العبد ليتحملها (فى رضا المالك) له (على التحقيق) سبحانه (وهذا السعى وتحمل المشقات فى رضا المالك) مما يستحسنه العقل السليم ، ويراه زيادة إحسان) من العبد (فيما ينبغى للعبد) أن يفعله (مع سيده ومالك رقه) والله در القائل :

وأهنتى فأهنتُ نفسى جاهدا ما من يهون عليك ممن أكرم

(ولهذا فضل) من تحمل ألم مخالفة النفس والهوى من العبيد فى رضا مولاه فصبر

(قوله ولهذا) أى السعى ولوج المشقات فى رضا المالك (فضل) من قام بما ينبغى للعبد مع سيده (على

من لم يكن أحس ألم مخالفة النفس)

على الملاذ المحرمة عليه (على من لم يكن أحسن ألم مخالفة النفس في رضا الرب) سبحانه بأنه لم تمل نفسه إلى شيء منها .

(وعن هذا) الأصل (ذهبنا) معشر الأشعرية والحنفية (إلى أن الأتقياء) جمع تقي البتاء والقاف (من بنى آدم كالرسل وغيرهم أفضل من الملائكة ، خواصهم) أي خواص البشر (كالأنبياء) رسلا كانوا أو غيرهم (أفضل من خواصهم) أي خواص الملائكة كجبريل وميكائيل (وعوامهم) أي عوام البشر (كالصلحاء أفضل من عوامهم ، وبنائهم)

(قوله وعن هذا أي تفصيل من قام بالسعى وولوج المشقات في رضا المالك) ذهبنا إلى أن الأتقياء من بنى آدم كالرسل وغيرهم أفضل من الملائكة ، خواصهم كالأنبياء أفضل من خواصهم) أي من خواص الملائكة ، ويعنى الرسل (وعوامهم كالصلحاء أفضل من عوامهم) وهذا أحد الوجوه ، ولنا أيضا أن الله تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم عليه الصلاة والسلام على وجه التعظيم والتكريم ، بدليل قوله تعالى حكاية ﴿ قَالَ أَرَأَيْتَ بِنْدَآ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَنَا عَلَىٰ ﴿ [الإسراء: ٦٢] ﴾ وَأَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ ﴿ [الأعراف: ١٢] ﴾ ومقتضى الحكمة الأمر للآدمي بالسجود للأعلى ، دون العكس - وأيضا إن كل واحد من أهل اللسان يفهم من قوله تعالى ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾ [البقرة: ٣١] الآية " أن القصد منه إلى تفصيل آدم على الملائكة ، وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم ، وأيضا قوله تعالى ﴿ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَعِيسَىٰ ابْنَ مَرْيَمَ عَلَىٰ الْعَالَمِينَ ﴾ [آل عمران: ٣٣] والملائكة في جملة العالمين ، وقد خص من ذلك بالإجماع عدم تفصيل عامة البشر على رسل الملائكة ، فبقى معمولا به فيها عدا ذلك .

وذهب المعتزلة والفلاسفة وأبو بكر الباقلاني إلى تفصيل الملائكة ، وتسكروا بأن الأنبياء - مع كونهم أفضل البشر - يتعلمون ويستفيدون منهم - بدليل قوله تعالى ﴿ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ ﴾ [النجم: ٥] وقوله تعالى ﴿ نَزَّلَ بِهِ الرُّوحَ الْأَمِينُ ﴾ [الشعراء: ١٩٣] . ولا شك أن المعلم أفضل من المتعلم والجواب أن التعليم من الله ، والملائكة إنما هم المتلقون .

قالوا : اطرد في الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الأنبياء ، وما ذلك إلا لتقدمهم في الشرف والرتبة .

والجواب أن ذلك لتقدمهم في الوجود ، أو لأن وجودهم أخفى فالإيمان بهم أقوى وبالتقديم أولى .

قالوا : قوله تعالى ﴿ لَنْ يَسْتَنْكَفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ ﴾ [النساء: ١٧٢] يفهم منه أهل اللسان أفضلية الملائكة على عيسى : إذ القياس في مثله الترقى من الأدنى إلى الأعلى ، يقال : لا يستنكف من هذا الأمر الوزير ولا السلطان ، ولا يقال : السلطان ولا الوزير ، ثم لا قائل بالفصل بين عيسى وغيره من الأنبياء .

والجواب أن النصارى استعظموا المسيح بحيث يرتفع عن أن يكون عبدا من عباد الله تعالى ، بل ينبغي أن يكون ابنا : لانه مجرد لا أب له ، و ﴿ وَتَبَرَّأْنَا لَهُمُ الْكُفْرَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ أَخْرَجْنَا الْمُؤْمِنِينَ بِإِذْنِي ﴾ [المائدة: ١١٠] . بخلاف سائر عباد الله من بنى آدم ، فرد عليهم بأنه لا يستنكف المسيح ولا من هو أعلى منه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا أب لهم ولا أم ويقدرن بإذن الله تعالى على أفعال أقوى وأعجب من إبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى ، والترقى والعلو إنما هو في أمر التجرد وإظهار الآثار القوية ، لا في مطلق الشرف والكمال ، فلا دلالة على أفضلية الملائكة .

أى بنات آدم (أفضل من الحور) العين (بل) قد (روى أنهن) يعنى بنات آدم (يَتَهَنَّ عليهن) أي يفخرن على الحور العين بتحمل المشقة في طاعة الرب سبحانه (فيقلن : صُمنًا ولم تصمن ، الخبر) بالنصب : أي اذكر الخبر الذي ورد فيه ذلك إلخ، ولم أفق على تخريج له حين هذه الكتابة ، وقد ورد ما هو أوضح دلالة على المقصود ، كحديث أبي هريرة عند أبي يعلى والبيهقي قال : حدثنا رسول الله ﷺ حديث الصور وهو في طائفة من أصحابه فذكر حديث الصور بطوله ، إلى أن قال ” فأقول يارب وعدتني الشفاعة فشفعني في أهل الجنة - الحديث ” وفيه ” فيدخل رجل منهم على ثنتين وسبعين زوجة مما ينشئ الله في الجنة وثلثين من ولد آدم لهما فضل على من أنشأ الله بعبادتهما في الدنيا - الحديث ” وكحديث أم سلمة عند الطبراني في الأوسط والكبير، وفيه قلت : يا رسول الله أنساء الدنيا أفضل أم الحور العين ؟ قال : ” نساء الدنيا أفضل من الحور العين ، كفضل الظَّهارة على البطانة ” قلت : يا رسول الله، وبم ذلك ؟ قال ” بصلاتهم وصيامهم وعبادتهم لله عز وجل ”.

وجملة قوله (ويكون أيضًا) استئناف لبيان نوع آخر من الحكمة، ولذا غير فيه الأسلوب، أي ويكون الإيلام في الدنيا (ابتلاء للغير بالغير) أي لأحد المتغيرين بالآخر (إن كان) المبتلى به (مكلفًا فيرتب في حقه أحكام كظلم إنسان) إنسانا آخر (مثله أو) ظلم إنسان (بهيمة، قال مشايخ الحنفية: خصومة البهيمة أشد من خصومة المسلم يوم القيامة كخصومة الذمي) فإنها أشد من خصومة المسلم يوم القيامة، ويشهد لهذا حديث أبي داود ” من ظلم معاهدا أو انتقصه أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئًا بغير طيب نفس فأنا حجيجه يوم القيامة ” ومن كان أبلغ الخلق ﷻ حجيجه فخصومته أشد، وورد الوعيد الشديد في البهيمة، ففي صحيح البخارى وغيره ” دخلت امرأة النار في هرة ربطتها فلم تطعمها ولم تدعها تأكل من خشاش الأرض ” وخشاش الأرض بثلاث الخاء المعجمة وبشنيين معجمتين - هو حشرات الأرض والعصافير ونحوها.

وقوله (وقد لا تدرك) قسيم لقوله فيما ” فقد تدرك ” أي وقد لا تدرك الحكمة في الإيلام (كما في) إيلام (البهائم ونحوها) من الأطفال الذين لا تمييز لهم بالأمراض ونحوها فيحكم بحسنه قطعًا) إذ لا قبح بالنسبة إليه وفاقا (ويعتقد فيه) أي في ذلك الإيلام

= (قوله وتكون) أي الحكمة

(قطعا) دون تردد (حكمة) لله سبحانه (قصرنا) أي قصرت عقولنا (عند دركها فيجب التسليم له) تعالى فيما يفعله (و) يجب (اعتقاد الحقيقة في فعله) أي أنه حق مستحق له سبحانه : إذ هو تصرف فيما يملك (و) يجب (ترك الاعتراض) لقصور العقول عن إدراك الحكم الإلهية (له الحكم) كما قال تعالى ﴿لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [القصص: ٨٨] (و) له (الأمر) كما قال تعالى ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤] لا شريك له في إيجاد شيء من المخلوقات ولا في إمداده بالبقاء ، ولا في إعدامه بالفناء ، ولا في استحقاق امتثال أمره ونهيه سبحانه (لا يسأل عما يفعل بحكم ربوبيته) أي ملكه لكل شيء الملك الحقيقي (وكمال علمه) القديم المحيط بكل شيء أزلا وأبدا (وحكمته الباهرة التي قد يقصر عن دركها عقول الكمل) من عباده ، جمع كامل كما قال تعالى ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النور: ١٩] وهم) أي العباد (يسألون بحكم العبودية والمملوكية) لاقتضائها أن العبد المملوك لا استقلال له بتصرف .

ولما كان هذا المقام بحيث قد يتوهم متوهم فيه أن الحكمة بمعنى الغرض تعرض المصنف للفرق بينهما، فقال : (واعلم أن قولنا له) سبحانه وتعالى (في كل فعل حكمة ظهرت) تلك الحكمة (أو خفيت) فلم تظهر (ليس هو) أي الحكمة (بمعنى الغرض)، وتذكير الضمير باعتبار أن الحكمة معنى ، ويصح أن يكون الضمير لقولنا أي ليس قولنا إن له حكمة بمعنى أن له غرضا ، هذا (إن فسر) الغرض (بفائدة ترجع إلى الفاعل، فإن فعله تعالى وخلقه العالم لا يعلل بالأغراض) بهذا التفسير للغرض (لأنه) أي الفعل لغرض بهذا التفسير للغرض (لأنه) أي الفعل لغرض بهذا التفسير يقتضى استكمال الفاعل بذلك الغرض : لأن حصوله للفاعل أولى من عدمه ، وذلك (ينافي كمال الغنى عن كل شيء) وقد قال تعالى : ﴿إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ [العنكبوت: ٦] ، وقال تعالى : ﴿وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ﴾ [محمد: ٣٨] (وإن فسر) الغرض (بفائدة ترجع إلى غيره) تعالى، بأن يدرك رجوعها إلى ذلك الغير، كما نقل عن الفقهاء من أن أفعاله تعالى إلى العباد تفضلا منه (فقد تنفى أيضا إرادته من الفعل) نظرا إلى تفسير الغرض بالعلة الغائية التي تحمل الفاعل على الفعل : لأنه يقتضي أن يكون حصوله بالنسبة إليه تعالى أولى من لا حصوله؛ فيلزم الاستكمال المحذور (وقد تجوز) إرادته من الفعل نظرا إلى أنه منفعة مترتبة على الفعل ، لا علة غائية حاملة على الفعل ، حتى يلزم الاستكمال المحذور (والحكمة على هذا) التفسير (أعم منه) أي من الغرض : لأنها

إذا نفيت إرادتها من الفعل سميت غرضاً ، وإذا جوزت كانت حكمة لا غرضاً (وأما أحكامه) سبحانه وتعالى (فمعللة بالمصالح ودرء المفاسد عند الفقهاء ، على ما يعرف في أصول الفقه) في أبواب القياس

وأعلم أن تعليلها بها عند فقهاء الأشاعرة بمعنى أنها مُعَرَّفَةٌ للأحكام من حيث أنها ثمرات تترتب على شرعيتها وفوائدها وغايات تنتهي إليها متعلقاتها من أفعال المكلفين ، لا بمعنى أنها علل غائية تحمل على شرعيتها ، وبالله التوفيق .

وقد علمت مما مرّ أن الأصول الثلاثة - الخامس ، والسادس ، والثامن - في ترتيب حجة الإسلام مندرجة في الأصل الخامس في كلام المصنف ، فلذا قال هنا :

لِلَّذِصْلِ التَّاسِعِ

يعنى في ترتيب حجة الإسلام ، في بعثة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وسيأتي تعريف النبي ، والكلام فيه في آخر هذا الأصل (لا يستحيل بعثة الأنبياء ^(١))

(قوله أعم منه) أى من الغرض

(قوله وأما أحكامه) يعنى التي هى الوجوب والحرمة إلخ

(الأصل التاسع ، لا يستحيل بعثة الأنبياء - خلافا للبراهمة) الأنبياء : جمع نبي ، والنبي :

(١) ندعى هنا : " أن بعثة الانبياء جائزة ، وليست أمراً محالاً ولا واجباً " وبخالفنا في ذلك البراهمة والمعتزلة : أما البراهمة فزعموا استحالتها ، وأما المعتزلة فادعوا وجوبها وقبل الكلام على بطلان دعوى الطائفتين وتدعيم عقيدتنا نريد أن نخوض في أمور نجد أنها أمر لازم لا مندوحة لنا عنه :

✽ الأمر الأول في معنى النبي . وهو لغة - قيل : مأخوذ إما من النبوة وهى ما ارتفع من الأرض ، والمناسبة بين معناه الاصطلاحي الذى سيأتى وبين معناه اللغوى على هذا أنه قد شرفه الله تعالى على سائر الخلق حتى ارتفعت منزلته وسمت درجته وعلت رتبته ، وهو على هذا فعيل بمعنى مفعول ، والأصل فيه عدم الهمز ، وإما من النبأ ومعناه الخبر - والمناسبة أنه يخبر عن الله تعالى ، فهو - على هذا - فعيل بمعنى فاعل ، والأصل فيه الهمز - وإما من نبأ من مكان كذا إذا خرج منه ، والمناسبة أنه ما جاء نبي بشريعة إلا أعاده قومه وأخرجوه وهو - على هذا أيضاً - فعيل بمعنى فاعل ، والأصل فيه الهمز ، ويجوز أن يكون بمعنى مفعول ، ويطلق النبي في الشريعة على من اصطفاه الله تعالى واختاره ليبليغ أمره إلى خلقه وينذرهم بطشه ، وزعم الحكماء أن النبي من كان مختصاً بخواص ثلاثة : الأولى : أن يكون مطلعاً على الغيب لصفاء جوهر نفسه وشدة اتصاله بالمبادئ العالية من غير سابقة كسب وتعليم وتعلم ، الثانية : كونه بحيث يطبعه الهيولى العنصرية القابلة للصور المفارقة إلى بدل ، الثالثة : أن يشاهد الملائكة على صور متخيلة ويسمع كلام الله بالوحي ، وفي ذلك

بل هي عندنا معشر أهل الحق أمر ممكن واقع قطعاً، إلا أن بعض حنفية ما وراء النهر قالوا: إنه واجب الوقوع، كما سيأتي عنهم، وعن صاحب العمدة (خلاقاً للبراهمة) طائفة من الهند يعبدون صنماً يسمونه: برهم، وقيل: هم أصحاب برهام من حكماء

فعل بمعنى فاعل للمبالغة من النبأ أي الخبر لأنه أنبأ عن الله أي أخبر، ويجوز فيه تخفيف الهمزة وتحقيقه، يقال نبأ ونبأ ونبأ، وقيل: إن النبي مشتق من النبوة، وهي الشيء المرتفع، وقيل: فعل بمعنى مفعول: لأن الله تعالى نبأه بوحيه وأسرار غيبه، وقيل:

كله نظر لا حاجة بنا إلى تقريره - لثلاث تشعب مناحي القول ويكثر الأخذ والرد فنحيلك على المطولات ومن هنا تستطيع أن تفهم معنى النبوة لغة واصطلاحاً، فلا تغفل والله يتولاك .

✽ **الأمر الثاني** . في بيان معنى المعجزة والاستدلال على إمكانها: أما تعريفها فهي: أمر خارق للعادة من ترك أو فعل مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة، وإنما أجزنا الإعجاز بأحد الأمرين - الفعل والترك - لأن الخارق للعادة كما يكون إثبات شيء يخالف المعتاد قد يكون ترك شيء على خلاف المعتاد، مثل أن يمسك عن الأكل والشرب مدة تخالف العادي مع حفظ الصحة والجسم، وشرطنا الاقتران بالتحدي، لتمييز الصادق من الكاذب - فقد يتخذ الكاذب معجزة من مضي حجة نفسه، ولتمييز المعجزة عن الإرهاص والكرامة أما الإرهاص فهو إحداث ما هو خارق للعادة يدل على بعثة نبي قبل بعثته، وكأنه يحدث تأسيساً لقاعدة نبوة وأما الكرامة فهي الأمر الخارق للعادة الذي يظهره الله تعالى على يد من يدعى الصلاح والتقوى، وأما الاستدلال على إمكان المعجزة فيستدعي أن نذكر مقدمة لعل إدراكها قريب منك، وذلك أنك تعلم أن بين النفس والجسم ارتباطاً وثيقاً واتصالاً أكيداً بحيث يتفاعل كل واحد منهما ويتأثر لصاحبه، فاستنماد راحة الجسم ونشاطه يعود بالراحة والنشاط على العقل والنفس، وإجهاد الجسم وتحميله الكثير من العمل يعود على النفس بالسأم والملل ومن الناحية الأخرى كذلك، وكلما اشتد جذب النفس للبدن اشتدت موادة البدن لها وانجذابه إليها، وحينئذ فإن النفس إذا كان اشتغالها وانجذابها إلى عالم القدس تبعها الجسم، ألسنت ترى المريض لما اشتغلت قواه عن تحليل المواد المحمودة بتحليل المواد الرديئة انخفضت المواد المحمودة قليلة التحليل غنية عن البذل فلم يطلب الغذاء، فالتوجه إلى جناب القدس ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن تحليل المادة المحمودة، وليس له ما للمريض من سوء المزاج والمرض المضعف للقوة، فالتوجه إلى جناب القدس أولى بانخفاض قوته، ومن هنا تتخلص نفسه من المادة وتصفو وتتعد عن مألوفات العادة، ثم إنه بعد قيام الدليل على أن الله تعالى متكلم وأنه قادر كيف يتصور أن يعجز على أن يدل على كلام النفس بخلق أصوات وألفاظ ورقوم أو غيرها من الدلالات ثم يصدر عنه دلالة شخص على هذه الأخبار وعلى أمره بتبليغ الخبر ويفيض عليه شيئاً خارقاً للعادة يجعله علامة صدقه ليقبل العباد دعواه؟ نقول: كيف يتصور أن يعجز الله القادر عن هذه الأشياء كلها؟ وكيف لا تتصل قدرته بها وليس فيها شيء محال لذاته؟ فإن هذه الأمور ترجع إلى كلام النفس وإلى اختراع ما هو دلالة على الكلام وما هو مصدق للرسول .

ثم نأخذ في إثبات الأصل فنقول: أما إيجاب المعتزلة فإنه مبني على ما أوجبه على الله سبحانه وتعالى! - من اللطف بالمعنى الذي فسره وأطلناه قبل فارجع إليه في محثه، وأما إحالة البراهمة فقد استندوا فيها إلى أدلة واهية وكلام ركيك سخيف، ولولا أن يلتبس عليك الأمر لأعرضنا عنها، ضنا بوقتك أن تقطعه في مثل هذا الهراء لكننا نذكره لك لأمرين: (الأول) أن تبتين بعده عن الصواب وتلمس ذلك فيه (الثاني)

الهند (قالوا : لا فائدة في بعثتهم : إذ في العقل مندوحة عنهم) أي سعة وغنية ، من ”ندحت الشيء” وسعته (ومن المحققين من جعل القول باستحالتها) أي البعثة (قسيما لقول البراهمة) وهو المولى سعد الدين (قال) في شرح المقاصد :

النبى - بالهمزة - الطريق فسموا بذلك لأنهم الطريق إلى الله تعالى، ومنهم من لم يهزم وهي لغة قريش ، فذلك من تسهيل الهمزة ، والفرق بين النبى والرسول أن الرسول من بعثه الله تعالى إلى قوم ، أنزل عليه كتابا أو لم ينزل ، لكن أمره بحكم لم يكن ذلك الحكم في دين الرسول الذى كان قبله ، والنبى من لم ينزل عليه كتابا ولم يأمره بحكم جديد ، بل أمره أن يدعو الناس إلى دين الرسول الذى كان قبله وقيل : الرسول من نزل عليه جبريل عليها الصلاة والسلام وأمره بتبليغ رسالة الله تعالى إلى الناس والنبى من لم ينزل عليه جبريل عليه

أن نوضح لك بطلانه وانهاير قواعدهم قالوا : لو بعث الله النبى فلا يخلو إما أن يبعثه بما تقتضيه العقول فتكون البعثة سفها إذ أن في العقول غنية من إرسالهم حينذاك ، وإما أن يبعثهم بما يخالف العقول ويعاندها فيستحيل تصديقهم والقبول منهم .. وهذا كلام لا يقضى العجب منه ، وذلك لأن النبى إنما يأتي بالأمر الذى لا تشتغل العقول بمعرفته من عند نفسها ، وإن كان لا يعارض إدراكها ولا يتنافر مع فهمها ، بل هى تستقل بفهمه وتتفرد بإدراكه إذا عرض عليها وطرح أمامها وأنت إذا تأملت بعض التأمل علمت أن العقول لا ترشد من تلقاء أنفسها إلى هذه المنافع من الأعمال والأقوال والعقائد ، ولا تنهى عن الضار من هذه الأشياء ، كما أنها لا تدرك خواص الأدوية والعقاقير من تلقاء أنفسها، ولكن إذا عرض لها وعرفتها وانتفعت بسماعه أدركت صالحه فقصده وفساده فاجتنبته .. ثم إن في كلامهم تقريرا للتحسين والتقيح العقليين وقد علمت إبطال ذلك بالاجابة مع الإعادة .. وأيضا فليست البعثة قاصرة على فائدة بيان ما يقصده الإنسان وما يهجره حتى يلزم ما قالوه ، بل من الفوائد ما تضييق العبارات عن حصره : منها أن ينقطع عذر المكلف من كل الوجوه، وهذا هو المشار إليه بقوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ﴾ [النساء: ١٦٥] ﴿ وَأَوَّلَ آتَاءِ أَهْلِكُنَّهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ مِنْ قَبْلِهِ لَعَّا لَأُؤْتِنَا لَوْلَا أَرْسَلْنَا إِلَيْنَا رَسُولًا قَدْ جَاءَ بِإِبْرَاهِيمَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَنْزِلَ وَنَحْمُرَهُ ﴾ [طه: ١٣٤] أفما كان من الممكن أن يقول المكلف : إن الله تعالى إن كان قد خلقنا لتعبده فقد كان يجب أن يبين لنا العبادة التى يريدنا منا أنها ما هى وكى وكيف هى فإن الطاعة وإن أمكن إيجاب أصلها بالعقل لكن كيفيتها غير معلومة لنا !! فبعث الله الرسل لقطع هذا العذر ونحوه ... ومن شبه هؤلاء الناس قولهم : إن الله تعالى لو أرسل رسولا لاستحال تصديقه ، وذلك لأنه لا يخلو أمره : إما أن يشافه الله الخلق ويأمرهم بتصديقه فيقال : ما فائدة إرسال الرسول ؟ ولماذا لا يشافهم بمراده؟ وإما أن لا يشافهم ويميزه بأمر خارق للعادة فيلتبس النبى بالساحر والكاهن فلا يتأتى تصديقه .. وهذه شبهة من الضعف والوهن بحيث لا تقوى على السير فهى تتعثر وتكبو ، فإنه ما من أحد عاقل إلا وهو يعلم أن السحر والكهانة لا يمكن أن ينتهيا إلى إحياء الموتى وخلق القمر وقلب العصا حية تلقف ما يأفك السحرة وإبراء الأكمه والأبرص ونحو ذلك .. وبما تمسك به هؤلاء المأفونون قولهم : إذا أمكن التمييز بين المعجزة والسحر والكهانة لم يؤمن أن يكون الله تعالى قد أراد إضلالنا وإغواءنا بتصديقه، فلعل ما زعمه النبى مسعدنا هو المشقى، وما زعمه مشقيا هو المسعد، والإغواء والإضلال ليسا محالين على الله على قواعدكم .. والجواب أنه بعد العلم بالرسالة ومعناها والعلم بوجه دلالة المعجزة على صدق النبى يعلم المكلف أن الإغواء والإضلال والتشكيك من الله مأمونة فقد ظهر لك بها لا تحتاج معه إلى شيء خطأ هؤلاء وفساد رأيهم .

(المنكرون للنبوة منهم من قال باستحالتها ولا اعتداد بهم، ومنهم من قال بعدم الاحتياج) إليها (كالبراهمة ، وهو) أي ما قاله هذا المحقق (مخالف لقول الإمام الحجة) أبي حامد، وهو الذي قدمه المصنف (و) لقول (كثير ممن رأيت) .

كلامه كإمام الحرمين ، والآمدي ، والنسفي في العمدة ، والصابوني في البداية وغيرهم إلا أن كلام الآمدي في ” غاية المرام ” يقتضى أن القائل بذلك بعض البراهمة : فإنه - بعد أن نقل عن البراهمة والصابئة القول بامتناع البعثة - قال : إلا أن من البراهمة من اعترف برسالة آدم لا غير، ومنهم من لم يعترف بغير إبراهيم ، اهـ .

وقد حاول المصنف مستندا لنقل المحقق ، فقال : (وكأنه لما كان حاصل دليلهم) أي البراهمة المنقول عنهم استحالة البعثة (نفى الفائدة) في البعثة بزعمهم الباطل ، وقالوا : (لأن ما جاء به) الرسول (إما موافق لمقتضى العقل) بأن يدرك العقل حسنه (فلا حاجة إليه) إذ العقل مغن عنه (أو مخالف) لمقتضى العقل بأن يدرك قبحه (فيترك) عملا بالعقل : إذ هو حجة الله على خلقه (ظن عدم الاستحالة) جواب لما : أي لما كان حاصل دليل البراهمة ما ذكر ظن الناظر فيه أن البعثة ليست مستحيلة عندهم ، وأنهم إنما يقولون بعدم الاحتياج إلى البعثة ، لا باستحالتها (لكن يبعد أن يخفى عليه) أي على هذا المحقق (أن نفيم الفائدة في أفعال الله تعالى يوجب القول بالاستحالة عند هؤلاء وأضرابهم) ممن يعتبر تحسين العقل وتقييحه (لاستحالة العبث) في أفعاله تعالى (وهو مالا فائدة فيه ، والجواب) عن استدلالهم من وجوه : الأول (أن العقل لا يهتدى إلى الأفعال المنجية في الآخرة) ليأتي بها (كما لا يهتدى) أي العقل (إلى تمييز الأدوية المفيدة للصحة من السمومات) المهلكة (إلا بالطبيب) العارف بها ليميزها ويوقف عليها (فالحاجة إليه) أي إلى الرسول (كالحاجة إليه) أي إلى الطبيب : إذ الرسالة سفارة بين الحق تعالى وبين عباده ليزيح بها عندهم فيما قصرت عنه عقولهم ، وقوله (ولأن) عطف باعتبار التوهم : إذ المعنى : البعثة جائزة واقعة لا غنى عنها أبدا سرّمدًا، لا فى الدنيا

الصلاة والسلام ، بل سمع صوتًا أو رأى فى المنام : أنك نبي فبلغ رسالة الله تعالى إلى الناس ، فالحاصل أن الرسول أخص من النبي ، لأن كل رسول نبي ، وليس كل نبي رسولًا والبعثة الإرسال ، والبراهمة قوم من حكماء الهند ادعوا أن الرسالة مستحيلة في نفسها ، ووافقهم على ذلك الحكماء - واختلفوا في علة ذلك : فعند الحكماء لتضمنها السفه : لأن الأمر بما لا نفع فيه للأمر سفه ، وتحريم ما لا ضرر فيه على المحرم بخل ، وعند البراهمة ما ذكره المصنف ، وذهب قوم إلى أنها ممكنة في نفسها ، والامتناع جاء من ناحية أخرى ، واختلفوا فيما بينهم، وقد حكيت أقوالهم وشبهتهم وأجوبتها في مطولاتنا .

ولا في الآخرة - لأن العقل لا يهتدى إلخ ، ولأن (العقل) وهو الوجه الثاني من أوجه الجواب ، ولو قال "وأن" لما احتاج إلى التأويل ؛ إذ المراد : والوجه الثاني أن العقل (لا يستقل بالكل) أي بإدراك كل الأمور، بل يدرك البعض استقلالاً، ويقصر عن إدراك البعض فلا يهتدى إليه بوجه (ويتردد في البعض - فما استقل) العقل (به) أي بإدراكه كوجود الباري تعالى وعلمه وقدرته (عضده) ما جاء به النبي (وأكده) فكان بذلك بمنزلة تعاضد الأدلة العقلية إلزاماً بالنقلية (وما قصر) العقل (عنه) أي عن إدراكه كالرؤية ، والمعاد الجسماني ، و(كقبح الصوم في يوم كذا) كأول شوال وعاشر ذي الحجة .

(وحسنه في يوم كذا) كآخر رمضان (بينه) النبي : إذ العقل يقصر عن إدراك الرؤية ، والمعاد الجسماني - وإدراك حسن صوم آخر يوم رمضان، وقبح صوم أول يوم من شوال (وما تردد فيه) العقل دون رجحان لأحد الطرفين عنده (رفع عنه الاحتمال فيه) كشكر المنعم قبل ورود الشرع : إذ يحتمل أن يمنع من الإتيان به ، لأنه تصرف في ملك الله سبحانه بغير إذن منه ويحتمل أن يمنع من تركه : لكونه ترك طاعة (وإن غلب ظن حسنه) فكان قبحه متوهماً (قطع) ما جاء به النبي (مزاحمة الوهم فيه للعقل) وقوله (ولأن) هذا هو الوجه الثالث ، والعطف فيه على المنوال السابق ، وتقديره أن (العقول تتفاوت) فقد يستحسن جماعة فعلاً ويستقبحه آخرون (فالتفويض إليها) أي العقول (يؤدي إلى فساد التقاتل) أي القتال (و) فساد (الخراب) للتنازع المؤدى إليهما (والنهي) عن الإقدام على الفعل المتنازع فيه (المخبر به النبي) أي نهي الإله الذي يخبر به عنه النبي (يحسم هذه المادة) أي مادة الفساد الذي يؤدي إليه التنازع .

(وما قيل) من قبل المنكرين للنبوة (إنه) أي البعث (يتوقف على علم المبعوث) أي النبي (بأن الباعث له هو الله تعالى ، ولا سبيل) له (إليه) إذ لعله من إلقاء الجن : فإنكم معشر المصرين على القول بوجود الجن وعلى جواز إلقاءهم الكلام إلى النبي (فممنوع) خبر ما قيل ، وقد ذكر سند المنع لوجهين : الأول بقوله (إذ قد ينصب) الباعث تعالى (له) أي للمبعوث (دليلاً) يعلم به أن الباعث له هو الله سبحانه وتعالى ، بأن يظهر له آيات ومعجزات ليس مثلها من شأن مخلوق تفيد هذا العلم ، والثاني بقوله (أو يخلق) بالبناء للمفعول (له) أي للمبعوث (علم ضروري) بأن الباعث له هو الله سبحانه وتعالى .

واعلم أن الفلاسفة يثبتون النبوة لكن على وجه مخالف لطريق أهل الحق لم يخرجوا به عن كفرهم ، فإنهم يرون أن النبوة لازمة في حفظ نظام العالم المؤدي إلى صلاح النوع الإنساني على العموم : لكونها سببا للخير العام المستحيل تركه في الحكمة والعناية الإلهية، لكنها عندهم بمعنى مخالف لمعناها عند أهل الحق، فإنهم يرون أنها مكتسبة، وينكرون صدور البعثة عن الباري تعالى بالاختيار : لإنكارهم كونه تعالى مختارا ، وينكرون كونها بنزول الملك من السماء بالوحي : لإنكارهم نزول الملك لاستحالة خرق الأفلاك عندهم، وينكرون كثيرا مما علم بالضرورة مما جاء به الأنبياء به كحشر الأجساد والجنة والنار، وذلك الإنكار مما كفروا به.

وطريق المعتزلة بينها المصنف بقوله : (وقد قالت المعتزلة بوجوب البعثة) على الله تعالى (لما عرف من أصلهم) الفاسد (في وجوب الأصلح) عليه تعالى، كذا نقل في المقاصد وشرحه الوجوب عن المعتزلة مطلقا، والذي في المواقف أن بعض المعتزلة قال : تجب البعثة على الله تعالى، وفصل بعضهم فقال : إذا علم الله من أمة أنهم يؤمنون وجب الإرسال إليهم لما فيه من استصلاحهم وإن علم أنهم لا يؤمنون لم يجب ، ولكن يحسن قطعاً لأعدائهم ، وهو أيضا مبني على أصلهم الفاسد وهو التحسين والتقيح عقلا (وقول جمع من متكلمي الحنفية مما وراء النهر إن إرسلهم) أي الأنبياء (من مقتضيات حكمة الباري) أي من الأمور التي اقتضتها حكمته (جل ذكره، فيستحيل ألا يكون) أي ألا يوجد الإرسال ، هذا المقول (عند تفهم معنى وجوب الأصلح مما قدمناه) في الأصل الرابع من هذا الركن (هو معناه) أي مقول قول الجمع المذكورين هو معنى قول المعتزلة بوجوب البعثة أو بوجوب الأصلح ، فقول مبتدأ ، والظرف وهو قوله (عند)

(قوله وقول جمع من متكلمي الحنفية إلخ) اختلف متكلمو أهل الإسلام في أن الرسالة من قبيل الممكنات في العقل أو من جملة الواجبات : فذهب جميع متكلمي أهل الحديث سوى أبي العباس القلانسي إلى أنها من الممكنات

(قوله وقالت المعتزلة بوجوب البعثة لما عرف من أصلهم في وجوب الأصلح ، وقول جمع من متكلمي الحنفية مما وراء النهر إن إرسلهم من مقتضيات حكمة الباري جل ذكره فيستحيل ألا يكون عند تفهم معنى وجوب الأصلح مما قدمناه هو معناه) قلت : قال في التبصرة وغيرها : وذهب طائفة من أصحابنا إلى أنها واجبة، ولا يعنون بكونها واجبة أنها وجبت على الله تعالى بإيجاب أحد أو بإيجابه على نفسه ، بل يريدون أنها متحققه الوجود كما إذا علم الله بوجود المعدوم - على معنى أنه عالم بأنه سوجد، يجب وجوده : أي يجب أن يوجد ، لاعلى معنى أن وجوده بإيجاب أحد، أو بإيجابه على نفسه ، وهذا غير ما يقول المعتزلة في وجوب الأصلح .

حال من القول ، و"هو" ضمير الفصل ، والخبر قوله "معناه" وما قدمه في الأصل الرابع في معنى الوجوب هو قوله هناك "واعلم أنهم يريدون بالواجب إلخ".

(وقوله في عمدة النسفي) أي قول أبي البركات النسفي في عمدته (في البعثة) إنها (في حيز الإمكان ، بل في حيز الوجوب ، تصريح به) أي بالوجوب ، وعبارته : إرسال الرسل مبشرين ومنذرين في حيز الإمكان بل في حيز الوجوب ، وظاهره استحالة تخلفه (لكنه) أي صاحب العمدة (أراد به) أي بالوجوب (خلاف ظاهره) ويمكن حمله على إرادة وجوب الوقوع لتعلق العلم القديم بوقوعه : فإن ذلك لا ينافي إمكانه في نفسه (إذ الحق أن إرسالهم لطف من الله) تعالى (ورحمة) منَّ بها (على عباده ومحض فضل وجود) والجمع بين هذه الألفاظ المتقاربة المعنى لتوفية مقام الإطناح حقه من تقرير المعنى وتأكيده ، إذ اللطف هنا إيصال البر على وجه الرفق دون العنف والرحمة : إرادة إيصال البر أو إيصاله ، والجود : إفادة ما ينبغي لا لعوض ، والكمال في كل منها ليس إلا له (لا إله إلا هو أرحم الراحمين) .

وقد تحصل لك مما قدمه أن من فوائد بعثة الأنبياء الاهتداء إلى ما ينجي في الآخرة لقصور العقل عن إدراكه ، وبيان ما يقصر العقل عن إدراكه سوى ذلك ، وتعاضد الشرع والعقل فيما أدركه العقل ، ورفع الاحتمال فيما تردد فيه العقل (وفي تفاصيل محاسن إرسالهم) أي الأنبياء (وفوائده) المترتبة عليه (طول) لا يليق بمثل هذا التأليف اللطيف الحجم (وفي تأمل اللبيب ما يستخرجها) أي تلك الفوائد فيغني عن ذكرها ، ونحن نذكر منها ، بعضا كما هو وظيفة الشرح ، فمنها بيان منافع الأغذية والأدوية ومضارها التي لا تنفي بها التجربة إلا بعد أدوار وأطوار مع ما فيها من الخطر ، ومنها تعليم الصنائع الخفية من الحاجيات والضروريات ، ومنها تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتها المختلفة في العلميات والعمليات : ومنها تعليم الأخلاق الفاضلة المتعلقة بصلاح الأشخاص والعادات الكاملة المتعلقة بصلاح الأشخاص والعادات الكاملة المتعلقة بصلاح الجماعات من أهل المنازل والمدن .

(قوله وقوله في عمدة النسفي في البعثة في حيز الإمكان ، بل في حيز الوجوب ، يصرح به ، لكنه أراد به خلاف ظاهره) قلت : هو ما قدمته والله تعالى أعلم ، وقال في الكفاية _ بعد ما ذكر المصنف من أن العقل لا يهتدي إلخ ، - : ومع هذا امتنع عامة أصحابنا عن إطلاق الوجوب في باب الرسالة : لثلاثتهم المشابهة بمذهب المعتزلة في وجوب الأصلح على الله تعالى ، وهذا أحوط ، والله تعالى أعلم .

(هذا) تمام الكلام في البعثة وفوائدها ، وأما المبعوثون فالإيمان بهم واجب من ثبت شرعا تعيينه منهم وجب الإيمان بعينه ، ومن لم يثبت تعيينه كفى الإيمان به إجمالا (ولا ينبغي في الإيمان بالأنبياء القطع بحصرهم في عدد) إذ لم يرد بحصرهم دليل قطعي (لأن) الحديث (الوارد في ذلك) أي في عددهم (خبر واحد) لم يقترن بما يفيد القطع (فإن وجدت فيه الشروط) المعتبرة للحكم بصحته (وجب ظن مقتضاه، مع تجويز نقيضه) بدله (والإي أي وإن لم يصح (فلا) يجب ظن مقتضاه، وعلى كل من التقديرين (فيؤدي) أي فقد يؤدي حصرهم في العدد الذي لا قطع به (إلى أن يعتبر فيهم من ليس منهم) بتقدير كون عددهم في نفس الأمر أقل من الوارد (أو يخرج) عنهم (من هو منهم) بتقدير أن يكون عددهم في نفس الأمر أزيد من الوارد، والحديث الذي ورد فيه عددهم هو حديث أبي ذر - رضي الله عنه - وهو حديث طويل يتضمن أنه سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن أشياء منها عددهم ، ولفظ رواية أحمد - رضي الله عنه - في مسنده : قلت : يا نبي الله ، كم عدد الأنبياء ؟ قال : " مائة ألف وأربعة وعشرون ، الرسل من ذلك ثلاثمائة وخمسة عشر جمعا غفيرا " رواه الطبراني في المعجم الكبير ، بلفظ " وأربعة وعشرون ألفا " وهي مصرحة بما أجمعهم في رواية أحمد ، ومدار الحديث على علي بن يزيد وهو ضعيف ، ورواه أحمد أيضا من طريق آخر بنحو معناه ، وفيه : قلت : يا رسول الله ، كم المرسلون ؟ قال . " ثلاثمائة وبضعة عشر جمعا غفيرا " ورواه الطبراني أيضا في الأوسط والبخاري بإسناد فيه المسعودي ، وهو ثقة ، لكنه اختلط وروى الطبراني في الأوسط أيضا من حديث أبي أمامة الباهلي أن رجلا سأل رسول صلى الله عليه وسلم ، الحديث ، وفيه : قال : يا رسول الله ، كم كانت الرسل ؟ قال " ثلاثمائة وخمسة عشر " وليس فيه سؤال عن عدد الأنبياء . قال الحافظ أبو الحسن الهيثمي في كتابه مجمع الزوائد ومنبع الفوائد : رجاله رجال الصحيح غير أحمد بن خليل الخليلي ، وهو ثقة ، والظاهر أن الرجل السائل في حديث أبي أمامة هو أبو ذر .

(تنمة) للكلام في الأصل التاسع (شرط النبوة : الذكورة) لأن الأنوثة وصف

(قوله ولا ينبغي في الإيمان بالأنبياء القطع بحصرهم في عدد : لأن الوارد في ذلك خبر واحد إن صح وجب ظن مقتضاه مع تجويز نقيضه) قلت : الخبر الذي أشار إليه هو ما رواه إسحاق بن راهويه وابن أبي شيبة ومحمد ابن أبي عمر من حديث أبي ذر رضي الله عنه من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم : قال : كان الأنبياء مائة ألف وأربعة وعشرين ألفا ، وكان الرسل خمسة عشر وثلثمائة رجل منهم أولهم آدم ، ولأبي يعلى سند فيه كلام من حديث أنس : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : بعث الله ثمانية آلاف نبي ، إلى بني إسرائيل أربعة آلاف ، وأربعة آلاف إلى سائر الناس ، وفي رواية : كان ممن خلا من إخواني من الأنبياء ثمانية آلاف نبي ، ثم كان عيسى ، ثم كنت

نقص (وكونه أكمل أهل زمانه عقلا وخلقا) بفتح الحاء المعجمة وسكون اللام - حال الإرسال، وأما عقدة لسان السيد موسى قبل الإرسال فقد أزيلت بدعوته عند الإرسال بقوله ﴿ وَأَحْلَلْ عُقْدَةَ مِن لِسَانِي ﴾ (٢٧) يَقْفَهُوا قَوْلِي ﴿ [طه: ٢٧] كما دل عليه قوله تعالى ﴿ قَالَ قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يَا مُوسَى ﴾ [طه: ٣٦] (و) أكملهم (فطنة وقوة رأي) كما هو مقتضى كونه سائس الجميع ومرجعهم في المشكلات (والسلامة) بالرفع عطفًا على الذكورة: أي وشرط النبوة السلامة (من دناءة الآباء) ومن (عَمَزِ الأمهات) أي الطعن بذكرهن بما لا يليق من أمر الفروج (و) السلامة من (القسوة) لأن قسوة القلب موجبة للبعد عن جناب الرب: إذ هي منبع المعاصي! لأن القلب هو المضغعة التي إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، كما نطق به الحديث الصحيح، وفي حديث حسنه الترمذى ورواه البيهقي " إن أبعد الناس من الله القلب القاسى " (و) السلامة من (العيوب المنفرة) منهم (كالبرص والجذام و) من (قلة المروءة، كالأكل على الطريق، و) من (دناءة الصناعة كاللحجامة)! لأن النبوة أشرف مناصب الخلق مقتضية لغاية الإجلال اللائق بالمخلوق فيعتبر لها انتفاء ما ينافي ذلك (و) شرطها أيضا (العصمة من الكفر) قبل النبوة وبعدها بالإجماع (وأما) العصمة (من غيره مما سنذكره) من المعاصي (فمن) أي فهو من (موجبات النبوة) بفتح الجيم - أي الأمور التي يقتضيها منصب النبوة (متأخر عنها) كما هو شأن الموجب: فلا يتأتى اشتراطه فيها، وهذا ما عليه الجمهور، أما على القول بعصمتهم من الصغائر والكبائر قبل النبوة وبعدها^(١) فلا يمتنع الاشتراط (وقولهم) في الشروط (أكمل أهل زمانه إن حمل على ظاهره) من العموم لجميع أهل الزمان (استلزم) لذلك (عدم جواز) إرسال (نبيين في عصر واحد، وهو منتف بنحو يوشع وموسى وهارون) والتمثيل بموسى وهارون أظهر لثبوت إرسالهما معا بنص الكتاب في آيات متعددة كقوله ﴿ أَذْهَبَ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى ﴾ [طه: ٢٤]، ﴿ فَأَذْهَبَا

(١) أعلم أن للنفس هيئات بعضها راسخ وبعضها غير راسخ، فما كان منها غير راسخ فهو حال، وما كان منها راسخا فهو ملكة، والعصمة من هذا القبيل الذي هو الملكات، فهي: ملكة تمنع صاحبها عن الفجور - وهو ارتكاب المعاصي واجتناب الطاعات - وهي في أولى أمرها حال، ثم تصير ملكة بأن يعلم صاحبها مثالب المعاصي ومعاييرها وما ينجم عنها من المضار والمفاسد، ويعلم مناقب الطاعات ومحاسنها وما ينشأ عنها من المصالح والمنافع، فإذا حصل له ذلك صارت راسخة لا تتحول، من قبيل أنه إذا علم مثالب المعاصي ومناقب الطاعات ورغب في الطاعات ونفر من المعاصي فيطبع ولا يعصي.

وتتأكد هذه الملكة في الأنبياء بأمور: منها تتابع الوحي، ومنها الاعتراض على ما يصدر عنهم سهوا، والعتاب على ترك الأولى هذا هو المشهور في تعريف العصمة ومنشئها وتأكيدها وقيل: العصمة هي كون الشخص بحيث

لمن وصف بها (قدرة المعصية) وقد لخص المصنف في التحرير هذا التعريف، وذكر معه تعريفاً آخر فقال وهي - أي العصمة - عدم قدرة المعصية ، أو خلق مانع وأما منها غير ملجئ، أي بل يبقى معه الاختيار، والتعريف الثاني يلائم قول الإمام أبي منصور الماتريدي : العصمة لا تزيل المحنة ، أي الابتلاء المقتضى لبقاء الاختيار . قال صاحب البداية : ومعناه - يعني قول أبي منصور - أنها لا تجبره على الطاعة ولا تعجزه عن المعصية ، بل هي لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره عن فعل الشر ، مع بقاء الاختيار تحقيقاً للابتلاء، اهـ (وجوز القاضي) أبو بكر الباقلاني (وقوع الكفر) منهم (قبل البعثة عقلاً) لكن لم يقع أصلاً (قال) يعني القاضي : (وأما الوقوع ، فالذي صح عند أهل الأخبار والتواريخ : أنه لم يبعث من أشرك بالله طرفة عين، ولا من كان فاسقاً فاجراً ظلوماً وإنما بعث من كان تقياً زكياً أميناً مشهور النسب، حسن التربية، والمرجع في ذلك) كله عندنا (قضية السمع) أي ما تقتضيه الأدلة السمعية وقد اقتضت كل ذلك (و) أما (موجب العقل) فهو (التجويز والتوبة) فالعقل لا يمنع وقوعه ثم محو أثره بالتوبة قبل النبوة . فإن قيل : تجويز وقوعه منهم ينافي ما يقتضيه شريف منصبهم من وجوب تصديقهم وتوقيرهم وعدم اتصافهم بما ينفر منهم، وأي منفر أشد من الكفر؟ وكيف يوثق بطهارة الباطن من أثره؟

قلنا : قد أجاب القاضي عن ذلك بقوله : (ثم إظهار المعجزة) أي بعد وقوعه والتوبة عنه (يدل على صدقهم، و) على (طهارة سريرتهم) أي نقاء قلوبهم من أدناس المعاصي (فيجب) لذلك (توقيرهم، ويندفع النفور عنهم) ولقد كان الإمساك في هذا المختصر عن هذا التجويز أولى :

(وخالف بعض أهل الظواهر والحديث في) اشتراط (الذكورة حتى حكموا بنبوة

الكفر عند خوف القتل على الإصرار على الإيمان، بل أوجبوا ذلك : لأن عدم إظهار الكفر حينئذ يوجب إلقاء النفس في التهلكة ، وإلغاؤها فيها حرام : لقوله تعالى ﴿وَلَا تَلْفُتُوا بَأْيَدِكُمْ إِلَى الْهَلَكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥] وأجيب بأنه لو جاز إظهار الكفر عند الخوف من القتل لكان أولى الأوقات به وقت إظهار الدعوة لأن الخلق في ذلك الوقت يكونون منكرين مريدين هلاكه، وجواز إظهار الكفر وقت إظهار الدعوة يؤدي إلى إخفاء الدين بالكلية ، وذلك باطل

قوله وخالف بعض أهل الظواهر والحديث في الذكورة ، حتى حكموا بنبوة مريم عليها السلام) قال الإمام جلال الدين جار الله : اتفق أهل السنة والجماعة أن الذكورة شرط النبوة ، خلافاً للأشعري ، واحتجوا بأن من شرط النبوة كمال العقل وكمال الدين وهما معدومان في النساء : لقوله عليه الصلاة والسلام : هن ناقصات

مریم علیها السلام، وفي كلام المخالفين في اشتراط الذكورة (ما يشعر بأن الفرق بين الرسول والنبى بالدعوة وعدمها) فالنبى - على هذا - إنسان أوحى إليه بشرع، سواء أمر بتبليغه والدعوة إليه أم لا ، فإن أمر بذلك فهو نبى رسول ، وإلا فهو نبى غير رسول (وعلى هذا لا يبعد) ما ذهبوا إليه من نفي اشتراط الذكورة فيمن هو نبى غير رسول (لأن اشتراط الذكورة لكون أمر الرسالة مبنيا على الاشتهار والإعلان والتردد إلى المجامع) أى مواضع اجتماع الناس (للدعوة) أى ليدعوهم إلى الإيمان بما جاء به والعمل بمقتضاه (و) النسوة (مبني حاهن على التستر والقرار) لا التردد والاشتهار (وأما على ما ذكره المحققون) في معنى النبى والرسول (من أن النبى إنسان بعثه الله لتبليغ ما أوحى إليه - وكذا الرسول، فلا فرق) بينهما، بل هما بمعنى (وقد يخص الرسول بمن له شريعة وكتاب) أنزل عليه أو أمر بالعمل به (أو) له (نسخ لبعض شريعة متقدمة) على بعثته ، وعلى اشتراط الذكورة جرى من حكى الإجماع على عدم نبوة مریم علیها السلام كالإمام والبيضاوي وغيرهما، ولم يبالوا بشذوذ من زعم نبوتها تمسكا بقوله تعالى ﴿ فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا ﴾ [مریم: ١٧] وقوله تعالى ﴿ وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَأِكَةُ يَمْرُؤُكُمْ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكِ ﴾ [آل عمران: ٤٢] " الآيتين، ويجاب عنه بأنه ليس وحيا بشرع : إذ لا دلالة عليه في الآيات المذكورة.

وقد تحصل في معنى النبى والرسول ثلاثة أقوال : الفرق بينها بالأمر بالتبليغ وعدمه وهو الأول المشهور ، والفرق بأن الرسول من له شريعة وكتاب أو نسخ لبعض شريعة متقدمة على بعثته، وكونها بمعنى واحد، وهو الذى عزاه للمحققين، وهو يقتضى اتحاد

عقل ودين " ويقول تعالى ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِيَ إِلَيْهِمْ ﴾ [يوسف: ١٠٩] ويقول على رضى الله تعالى عنه : لو كانت الخلافة تصلح لامرأة لكانت عائشة رضى الله تعالى عنها تستحق الخلافة ، وقال الصابوني: الصحيح ما ذهبنا إليه : لان النبوة والرسالة تقتضى الاشتهار بالدعوة ، وإظهار المعجزة ولزوم الاقتداء والأنوثة توجب التستر وبينهما تناف ولأن النساء لا يصلحن للإمامة والسلطنة والقضاء وإقامة الصلاة بالإجماع وهذه الأحكام من فروع النبوة والرسالة، فلأن لا يصلحن لأصل النبوة كان أولى ، واحتج الأشعري بقوله تعالى ﴿ وَأَذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ ﴾ [مریم: ١٦] لأنه تعالى ذكرها في عداد الأنبياء ، صلوات الله عليهم أجمعين ! وأرسل إليها جبريل عليه السلام ، ﴿ فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا ﴾ [مریم: ١٧] والجواب أن هذا لا يستلزم المطلوب قطعا، والله تعالى أعلم .

(قوله وعلى هذا) أى الفرق بين النبى والرسول بالدعوة لا تبعد نبوة مریم.

(قوله وأما على ما ذكره المحققون الخ) يعنى فلا يصح ما ذكروه من دعوى نبوة مریم لأجل ماله اشترطت الذكورة .

عدد الأنبياء والرسل، ولا يخفى مخالفة ذلك للوارد في حديث أبي ذر الذي قدمناه. هذا كلام في معنى النبي شرعا، وأما أصله لغة فلفظه بالهمز، وبه قرأ نافع، من النبأ وهو الخبر، فعيل بمعنى اسم الفاعل : أي منبئ عن الله أو بمعنى اسم المفعول : أي منبأ : لأن الملك ينبئ عن الله بالوحي، وبلا همز، وبه قرأ الجمهور، وهو إما مخفف المهموز بقلب الهمزة واوا ثم إدغام الياء فيها، وإما من النبوة أو النبوة - بفتح النون فيهما - أي الارتفاع، فهو أيضا فعيل، بمعنى اسم الفاعل ، أو بمعنى اسم المفعول لأن النبي مرتفع الرتبة على غيره أو مرفوعها وسيأتي تليخيص لهذا وأخر الكتاب .

(وقد يقال) إيرادا على اشتراطهم عدم العيوب المنفرة (إن بلاء أيوب عليه) الصلاة (والسلام كان منفرا) أي منفر كما هو مذكور في كتب التفسير وقصص الأنبياء (ويجاب) عنه (بأن الشرط) في حق أيوب (متقدم) على نبوته المتقدمة على عروض الابتلاء له (وجعل الأكل على الطريق منافيا) للنبوة (هو) مبني (على تقدير أن العرف كذاك) أي كما ذكرنا آنفا من أنه قلة مروءة (إذ ذاك) أي في ذلك الوقت الذي هو زمن بعثة ذلك النبي .

(وقد ذكرنا أن عصمتهم من غير كفر موجب النبوة، واختلف فيه) أي في ذلك الغير الذي هو متعلق العصمة (ف قيل : تجب عصمتهم من الكبائر مطلقا) عمدا وسهوا من

(قوله والمختار العصمة عنها) قلت : واختلف القائلون بهذا، فقال بعضهم : إنه لا يتمكن من المعصية لاختصاصه بخاصة في ذاته تقتضي امتناع إقدامه على المعاصي ، وقال بعضهم : إنه يتمكن، لكن الله تعالى يفعل في حقه لطفًا لا يكون له مع ذلك داع إلى ترك الطاعة وارتكاب المعصية ، وأورد في شرح القصيد قوله تعالى " **وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى** " [طه: ١٢١] أثبت العصيان والغواية وهو الذنب ، وأجاب بأنه كان قبل النبوة، وإنما صار نبيا بعد خروجه من الجنة، وأن قوله تعالى " **ثُمَّ أَجْبَنَهُ رَبُّهُ** " [طه: ١٢٢] يدل عليه ، إذ الاجتباء كان متأخرا عن الواقعة ، لأن كلمة ثم للتراخي، وقيل : إنها صار عاصيا لتركه الأفضل وميله إلى الفاضل قال الإمام جلال الدين جار الله : وفيه نظر: لأنه خالف المأمور به فارتكب المنهى عنه ، ولا يقال لمن كان بهذه الصفة إنه ترك الأفضل ومال إلى الفاضل ، والله تعالى أعلم وأورد في شرح العمدة قوله تعالى " **عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ إِذْنْتَ لَهُمْ** " [التوبة: ٤٣] وقوله تعالى " **لِيَعْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ** " [الفتح: ٢] أما الأولى فلأن العفو يدل على تقدم الذنب ، وأما الثانية فظاهرة ، وقوله تعالى حكاية عن إبراهيم " **هَذَا رَبِّي** " [الأنعام: ٧٦] فإنه أشار إلى الكوكب، وهذه كلمة كفر، وقوله " **بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا** " [الأنبياء: ٦٣] وهذا كذب، وقد أخفى يوسف - عليه الصلاة والسلام!، حريته عند البيع، فإن ذلك يدل على كتمان الحق ، وهو ذنب ، وأجاب عن الآيتين بأنه محمول على ترك الأولى كما قيل " حسنات الأبرار سيئات المقربين " جمعا بين الدليلين ، قلت : قال القاضي عياض : قال ابن عباس : مقصد الآية أنك مغفور لك ، غير مؤاخذ بذنب أن لو كان ، وأما الآية الأخرى فأمر لم يتقدم للنبي ﷺ فيه نهي من الله تعالى فيعد معصية ولا عده الله تعالى

غير تقييد بالعمد (دون الصغائر) المأتي بها (عمدا) فلا تجب عصمتهم منها عند هذا القائل : فحالة السهو أولى عنده ، وهذا القول منقول عن إمام الحرمين منا وأبي هاشم من المعتزلة (والمختار) لجمهور أهل السنة (العصمة) أي وجوب عصمتهم (عنها) أي عن الكبائر مطلقا وعن الصغائر (إلا الصغائر غير المنفرة) حال كون إتيان غير المنفرة (خطأ) في التأويل (أو سهوا) مع التنبيه عليه، أما الصغائر المنفرة كسرقة لقمة أوجهة - وتسمى صغائر الخسنة - فهم معصومون عنها مطلقا، وكذا من غير المنفرة كنظرة لأجنبية عمدا (ومن أهل السنة من منع السهو عليه) أي على نبينا ﷺ فقال : لا يقع منه سهو في فعل أصلا (وصرح بأن سلامه على ركعتين في حديث ذي اليمين) في الصحيحين (كان قصدا منه، وأبيح له ذلك ليبين للناس حكم السهو) ومثل ذلك صلاته الظهر خمسا في حديث ابن مسعود في الصحيحين وغيرهما وتركه التشهد الأول في الظهر في حديث ابن بحينة صححه الترمذي (والأصح جواز السهو في الأفعال عليه) والمذهب السابق غير مرضي وإن قال به من أئمة المحققين أبو المظفر الإسفرايني ، لأنه مخالف للنص الصريح (قال ﷺ " إنما أنا بشر أنسى كما تنسون، فإذا نسيت فذكروني ") أخرج الشيخان وغيرهما (وظاهر قوله) ﷺ (" إنما أنسى لأُسنَّ " أنه يورد عليه النسيان) من قبل الله

عليه معصية ، قال نبطويه : وقد حاشاه الله من ذلك ، بل كان مخيرا في أمرين ، وقالوا : وقد كان له أن يفعل ما شاء فيما لم ينزل فيه وحى ، فكيف وقد قال الله تعالى * فَأَذِّن لِمَن شِئْتَ مِنْهُمْ * [النور: ٦٢] فلما أذن لهم أعلمه الله بما لم يطلع عليه من سرهم أنه لو لم يأذن لهم لقعدهوا، وأنه لا حرج عليه فيما فعل ، وليس (عفا) هنا بمعنى غفر ، بل كما قال النبي ﷺ " عفا الله لكم عن صدقة الخيل والرياق) ولم تجب عليهم قط : أي لم يلزمكم ذلك ، قال القشيري : إنما يقول " العفو لا يكون إلا عن ذنب) من لم يعرف كلام العرب ، قال : ومعنى * عَفَا اللَّهُ عَنْكَ * [التوبة: ٤٣] لم يلزمك ذنب - قال مكي : هو استفتاح كلام ، مثل أصلحك الله وأعزك ، وقال السمرقندي : معناه عافاك الله ، قال : والجواب عن الآية التي في حق إبراهيم عليه الصلاة والسلام أنه ذكره على سبيل الفرض لبيطله ، كالواحد إذا أراد أن يبطل أمرا فيفرضه ثم يلزم عليه محالا ، وهذا معنى قول القاضي البيضاوي : وقوله هذا ربي على سبيل الفرض ، فإن المستدل على فساد قول يحكيه على ما يقوله الخصم ثم يكر عليه بالإفساد، وبهذا يجاب عن قول صاحب الأمالي قوله لا أحب الأقلين مشكل غاية الإشكال : لأن الدال على عدم إلهية الكوكب إن كان التغيير فقد وجد قبل الأقول ، ولا معنى لاختصاصه به ، وإن كان الغيبة عن البصر فيلزم في حق الله تعالى، وإن كان كونه انتقل من كمال وهو العلو إلى نقصان فقد كان ناقصا عند الإشراق ، وأيضا فذلك معلوم له قبل الأقول : أنه يأفل ، وأنه في المشرق مساو لحالته في المغرب ، وعن قوله * بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا * [الأنبياء: ٦٣] بأنه لم يكن قاصدا لإسناد الفعل إلى الصنم حتى يكون كذبا ، بل قصد نفيه على سبيل الاستهزاء بالكفار ، ويمكن أن يقال : إنه من قبيل إسناد الفعل إلى السبب ، لأن تعظيم الكفار للصنم حمله عليه السلام عليه ، وعن الآية التي في حق يوسف عليه الصلاة والسلام أنه إنما كنتم حريته ولم يبينها لاستشعاره بقتل الإخوة إياه إذا أظهر ذلك ، وذلك جائز قبل النبوة ، والله تعالى أعلم .

سبحانه وتعالى (فيتصف به ، إلا أنه لا يقر عليه فيما هو أمر ديني ، لكن ينبه) فيكون ذلك النسيان سببا يترتب عليه بيان حكم شرعي يتعلق بالنسي : فأنسى بتشديد السين مبني للمفعول معناه يورد على النسيان، ولأُسْنَّ معناه لأين طريقا يسلك في الدين هو سبب لإيراد النسيان، بمعنى أنه ثمرة يترتب على النسيان، لا باعث على إيراده ((ومنع المعتزلة الكبائر) أي صدورها من نبي (قبل البعثة) له (أيضا ، للوجه الذي منعنا به الكفر قبلها ، وهو التنفير عنه وعدم الانقياد له) هذا كلام متعلق بالأفعال التي ليس طريقها الإبلاغ، وهو منهي عنها (وأما فيها طريقة الإبلاغ) أي إبلاغ الشرع وتقريره من الأقوال وما يجرى مجراها من الأفعال كتعليم الأمة بالفعل (فهم معصومون فيه من السهو والغلط ، وأما غير ذلك) أي ما ليس من القسمين السابقين مما يختص به الأنبياء عليهم الصلاة والسلام من أمور دينهم وادكار قلوبهم ونحوها مما يفعلونه لا ليتبعوا فيه (فهو فيه كغيرهم من البشر) في جواز السهو والغلط، هذا الذي عليه أكثر العلماء، خلافا لجماعة المتصوفة وطائفة من المتكلمين، حيث منعوا السهو والنسيان والغفلات والفترات جملة في حق النبي ﷺ .

(قال القاضي أبو بكر) تفرعا على ما عليه الأكثر : (فيجوز) أي عقلا (كونه أي النبي (غير عالم بشرائح مَنْ تقدمه) من الأنبياء (و) كونه (غير عالم ببعض المسائل التي يفرعها الفقهاء والمتكلمون) لا مطلقا، ولكن المسائل (التي لا يُجَلُّ عدم العلم بها بمعرفة التوحيد، و) يجوز (كونهم) أي الأنبياء (غير عالين بلغات كل من بُعثوا إليهم، إلا لغة قومهم، وجميع) عطف على لغات : أي ويجوز عقلا كونهم غير عالين بجميع (مصالح أمور الدنيا ومفاسدها و) جميع (الحرف والصنائع، اه) كلام القاضي أبي بكر. (ولا شك أن المراد) أي مراده مما ذكره (عدم علم بعض المسائل لعدم الخطور) أي خطور تلك المسائل بياهم (فأما إذا خطرت) لهم (فلا بد من علمهم بها) أي بأحكامها (وإصابتهم فيها إن اجتهدوا) بناء على الراجح أن للأنبياء أن يجتهدوا مطلقا، وعليه الأكثر، أو بعد انتظار الوحي، وعليه الحنفية، واختاره المصنف في التحرير، فإذا اجتهدوا فلا بد من إصابتهم (ابتداء أو انتهاء) لأن من قال كل مجتهد مصيب أو منع الخطأ في اجتهاد الأنبياء خاصة فهم مصيبون عنده ابتداء، ومن جوز الخطأ في اجتهادهم قال : لا يقرون عليه بل ينبهون ، فهم مصيبون عنده إما ابتداء حيث لم يتقدم خطأ، وإما انتهاء حيث نبهوا على الصواب فرجعوا إليه (وكذا علم المغيبات) أي وكعدم علم

بعض المسائل عدم علم المغيبات، فلا يعلم النبي منها (إلا ما أعلمه الله تعالى به أحياناً، وذكر الحنفية) في فروعهم (تصريحاً بالتكفير باعتقاد أن النبي يعلم الغيب لمعارضة قول الله تعالى ﴿قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [النمل: ٦٥] والله أعلم).

للصل (العاشر^(١))

في إثبات نبوة نبينا محمد ﷺ (نشهد أن محمداً رسول الله، أرسله إلى الخلق

(١) ندعى في هذا الأصل "أن سيدنا محمد بن عبدالله بن عبد المطلب بن هاشم رسول الله إلى الناس كافة، وأن شريعته ناسخة لجميع الشرائع التي كانت قبله، وأنه أثبت صحة دعواه بالمعجزة القاطعة والحجة الدامغة" ويخالفنا في ذلك ثلاث فرق:

- * أما الأولى فالعيسوية الذين ذهبوا إلى أنه ﷺ رسول إلى العرب فقط وأما الثانية فاليهود الذين أنكروا أن يبعث نبي بعد موسى عليه السلام، وأما الثالثة فتنكر معجزته في القرآن خاصة.
- * فأما الفرقة الأولى فيبعد اعترافها بكونه رسولا - والرسول يمتنع عليه الكذب - فإن إنكارها لعموم رسالته محض عناد ومكابرة، كيف وقد ادعى هو أنه رسول الله إلى الإنس والجن، وبعث إلى قيصر وكسرى وسائر الملوك؟ فأنت ترى أن دعوى هذه الفرقة ظاهرة التناقض بينة الاستحالة
- * وأما الفرقة الثانية فقد تمسكت بشبهتين واهيتين وحجتين ضعيفتين أو لاهاهما: أن إرسال نبي بعد موسى معناه نسخ شريعته، والنسخ معناه ظهور البداء والخطأ وذلك محال على الله تعالى، فيستحيل ما أدى إليه وهو إرسال نبي بعد موسى
- * ثانيتهما: أن موسى قد قال: "عليكم بدينى ما دامت السموات والأرض" وهو نبي لا يكذب؛ فمحال أن يكون نبي بعده.

فأما الشبهة الأولى فالجواب عنها ببيان معنى النسخ وإثبات أنه لا يستلزم ما زعموه، فأما معناه: فهو عبارة عن الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت المشروط استمراره بعد لحوق خطاب يرفعه.

وأما أنه لا يستلزم المحل فيقربه إلى أذهانهم أن السيد لا يمتنع عليه أن يقول لعبده: "قم" من غير أن يعين له المدة التي يجب عليه أن يقوم فيها، وهو يعلم أن القيام مطلوب منه مدة بقاء مصلحته في القيام، ويعلم مدة مصلحته، ولكنه لا ينبه إليها، ويعلم العبد أنه مأمور بالقيام، وأن الواجب عليه الاستمرار أبداً إلا أن يخاطبه سيده بالعود، فإذا خاطبه بالعود قعد ولم يتوهم بالسيد أنه بدا له أو ظهرت له مصلحة كان لا يعرفها الآن، بل يجوز أن يكون قد عرف مدة مصلحة القيام، وعرف أن الصلاح في أن لا ينبه العبد إليها، ويطلق له الأمر إطلاقاً حتى يستمر على الامتثال، فليس في إرسال رسول بعد رسول ما يدل على التغيير ولا على الاستبانة بعد الجهل ولا التناقض، وليت شعري كيف يقولون هذا وهم لا ينكرون أن نوحاً وإبراهيم وغيرهما من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام قد بعثوا من لدن آدم إلى ما قبل موسى، ثم جاء موسى فنسخ شرائعهم؟!!

وأما ما نسبوه إلى موسى عليه السلام من القول فهو كلام لا أصل له، وإنما أحدثوه بعد نبوة محمد ﷺ بعد وفاته، ولو كان صحيحاً لاحتج به اليهود المعاصرون للنبوة فهم كانوا أشد حرصاً على الطعن في شرعه،

أجمعين) بالهدى ودين الحق (خاتما للنبيين، وناسخا لما قبله من الشرائع) والحلق

وقد علم قطعاً أنهم لم يحتجوا به ، وأيضاً فلو صح هذا الذى افتروه لما ظهرت المعجزات على يد عيسى ، فإن أنكروا دلالة ما ظهر على يد عيسى على صدق دعواه النبوة لزمهم مثله فيما على يد موسى صلوات الله عليه ، وإن اعترفوا به تبين كذب من نقل عن موسى أنه خاتم الأنبياء ونحوه .

وأما الفرقة الثالثة فإنها الجواب عليها إثبات معجزة القرآن ، والكلام فى ذلك يشتمل على ثلاثة أمور :

*** الأمر الأول فى بيان كونه معجزة :** وذلك أنه تحدى به ولم يعارض ، فيكون معجزاً فأما دعوى أنه قد تحدى به فتأبته بالتواتر بحيث لم يبق فيها شبهة ، والآيات من الكتاب المشتملة على التحدى كثيرة ، منها قوله تعالى : ﴿ فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ ﴾ [الطور: ٣٤] ﴿ فَأَتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِثْلِهِ مُقْتَرِنَاتٍ ﴾ [هود: ١٣] وأما دعوى أنه لم يعارض فتبوتها من جهة أنه لو عورض لتواتر نقل المعارضة : لأنها مما تتوافر الدواعى على نقله ، سيما والخصوم أكثر حصى من ثرى الطحاء وأحرص الناس على إشاعة ما يبطل دعواه ، ألسنت ترى أن أراذل الشعراء لما تحدوا بشعرهم وعورضوا أظهرت المعارضات والمناقضات الجارية بينهم وتناقلها الناس ودونوها .

فلا يمكن إنكار أنه تحدى بالقرآن، ولا يمكن إنكار اقتدار العرب على طرق الفصاحة ولا يمكن إنكار حرصهم على دفع نبوته بكل ما يملكون من القوة حماية لدينهم ودمانهم وأموالهم ، ولا يمكن إنكار أنهم عجزوا ولم يعارضوه ، لأنهم لو قدروا لفعلوا ، لأن العادة قاضية بالضرورة بأن الذى يقدر على دفع الهلاك عن نفسه لا يتوانى عن دفعه ولا يتردد فى رده ، ولو أنهم فعلوا لجرى ذلك وتناقلته الألسنة وتحدث به المشركان ، وأما ادعاء أنه إذا تحدى به فلم يعارض يكون معجزاً فإنها بمعرفة حقيقة المعجزة ، وقد تقدم . الأمر الثانى فى وجه إعجاز القرآن : وللعلماء فى ذلك مذاهب ، فقال قوم من المعتزلة : المعجزة فيه جزالته وفصاحته ، مع عجب نظم ، وبديع منهاجه ، ورائع أسلوبه ، الخارج عن مناهج كلام العرب وأساليبهم فى خطبهم وأشعارهم وسائر صنوف كلامهم ، فى مطالعه ومقاطعته وفواصله ، وقال الجاحظ وأهل العربية : إعجازه كونه فى الدرجة العالية من البلاغة التى لم يعهد مثلها فى تراكيبهم وتقاصرت عنها درجات بلاغتهم وقال القاضى : إعجازه بمجموع الأمرين ، وقيل : إعجازه إخباره عن الغيب فى نحو قوله : ﴿ التَّوْبَةُ ﴾ ١ ﴿ غَلِبَتِ الرُّومُ ﴾ ٢ ﴿ فِي أَذَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلِيْبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ﴾ ٣ فى بضع سنين ﴿ [الروم: ١-٤] ﴾ وقيل : إعجازه عدم اختلافه وتناقضه مع طوله ، ويتمسك هؤلاء بقوله تعالى : ﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴾ [النساء: ٨٢] وقيل : إعجازه أن الله تعالى صرف العرب عن معارضته والإتيان بمثله : إما مع عدم قدرتهم على ذلك وهو قول الأستاذ والنظام ، وإما لأنه سلبهم العلوم التى يحتاجون إليها فى المعارضة وكانت تلك العلوم حاصلة لهم فسلبها عنهم فلم تبقى لهم قدرة عليها ، وذلك قول المرتضى .

*** الأمر الثالث فى ذكر بعض شبه القادحين فى إعجازه :** ولسنا نستوعب فى هذه الإشارة جميع ما ذكر القادحون فإننا لم نصنع هذا الكتاب لذلك ، بل نذكر منها ما هو أكثر دورانا على الألسنة واشتهارا عند الملاحدة (فمنها) قالوا : إن لكل صناعة مرتب فى الكمال بعضها فوق بعض ، وليس لصناعة ما حد معين من الكمال تقف عنده ولا تتجاوزوه ولا بد فى كل زمان من فائق يبرز على غيره ويفوقهم فى صناعته فيصل فيها إلى مرتبة من مراتب الكمال لم يدركها أحد من أهل عصره وإن أدركها أوفاق عليها شخص آخر فى عصر آخر فأى مانع يمنع من تجويز أن يكون محمد قد فاق أهل زمانه فصاحة وبيانا فأتى بكلام عجز عن

بمعنى المخلوقين؛ : لأن إرساله إلى من يعقل من الإنس والجن، قال بعض العلماء : وإلى الملائكة، نقل ذلك الشيخ الإمام أبو الحسن السبكي، وصرح الإمام الرازي في تفسير قوله تعالى ﴿ تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا ﴾ [الفرقان : ١] بعدم

مثله أهل هذا الزمان، ولو كان ذلك أمرا معجزا لكان ما أتى به أرسطاطاليس من الحكمة وأبقراط من الطب وما يأتي به المخترعون اليوم مما لم يصل إليه غيرهم معجزا .

والجواب عن هذا الكلام أن المعجزة تظهر في كل زمان من جنس ما يغلب على أهل هذا الزمان تعاطيه ويبلغون فيه الدرجة العليا والغاية القصوى فيعلمون الحد الذي يمكن للبشر أن يقدروا عليه : فإذا شاهدوا ما هو خارج عن حد هذه الصناعة علموا أنه أمر خارج عن الطاقة البشرية ، ولو لم يكن الأمر هكذا لم يتحقق عند القوم معجزة النبي وتوهموا أنهم لو كانوا من أهل هذه الصناعة أو كانوا قد بلغوا فيها الغاية لأتوا بالمعجزة، وذلك كالسحر في زمن موسى عليه السلام فإنه كان غالبا على أهله وكانوا قد بلغوا ذروة سنامه ، ولما علم السحرة الواصلون فيه إلى أقصى غاية أن حد السحر تحييل وتوهيم لما لا ثبوت له في الحقيقة ، ثم رأوا عصا موسى قد انقلبت ثعبانا يلقف ما يأفكرون من غير أن يزداد حجمها علموا أنه خارج عن السحر ، وأنه شيء ليس في طوق البشر ولا متناوهم : فأمنوا به ، أما فرعون فإنه لقصوره في هذه الصناعة وعدم معرفته بها يمكن للبشر أن يتأنوا به وما لا يمكن كفر وظن أنه كبيرهم الذي علمهم السحر .

ومما ذكره المطلون قوله : إن الصحابة - حين تدوين القرآن - كانوا إذا أتى الواحد إيهام ولم يكن مشهورا عندهم بالعدالة - بالآية والآيتين لم يضعوها في المصحف إلا بينة أو يمين ، ولو كانت بلاغة القرآن وأصله إلى حد الإعجاز لعرفوها بذلك ، ولم يحتاجوا في وضعها في مكانها إلى عدالة ولا بينة ولا يمين . ويجاب عن هذه الشبهة بأنهم إنما كانوا يشترطون العدالة أو البينة أو اليمين لإثبات موضع هذه الآية أو الآيتين من القرآن لا لإثبات أنها من القرآن ، وذلك لأن القرآن كله كان منقولاً بالتواتر عن النبي ﷺ ، فإنه ﷺ كان يواظب على قراءته في صلواته بالجماعات ، فإتى به الواحد كان متيقنا كونه من القرآن ، وطلب البينة أو الحلف إنما كان لأجل الترتيب ، فلا إشكال ، وقد يجاب بتسليم أنهم كانوا لا يعرفون الآية والآيتين أنها من القرآن ، وذلك لا يضر ، لأن المعجز هو إما المجموع ، أو مقدار سورة طويلة أو قصيرة بنهاهما وأقله بثلاث آيات . ومما ذكره قوهم : إن علماء المسلمين قد اختلفوا في بيان وجه إعجاز القرآن ، فهذا الاختلاف دليل على أن جهة الإعجاز غير بينة ولا ظاهرة ، ولا معنى لهذا : لأن سبيل الإعجاز يجب أن يكون بينا لمن يستدل عليه ، بحيث لا تلحقه ريبه ولا بدخله شك ، ومع ذلك كله فإن ما تذكرونه من وجوه الإعجاز لا يصلح كله ولا شيء منه للإعجاز ، أما النظم الغريب فلأنه أمر سهل ولا سيما بعد سماعه ومعرفته ، وأيضا فحماقات مسيلمة على وزنه وأسلوبه ، وأما البلاغة فإننا إذا نظرنا إلى أبلغ خطبة للخطباء ، وأبلغ قصيدة للشعراء ، وقطعنا النظر عن الوزن والنظم المخصوص ثم قسناه على أقصر سورة من القرآن لم نجد الفرق بينها في البلاغة بينا ، بل ربما زعم زاعم أن الخطبة أو القصيدة أضح من السورة ، وقد علم أنه لا بد من المعجز الذي يستدل به على صدق المدعي من ظهور التفاوت بينه وبين ما يقاس إليه إلى حد تنتفي معه الريبة حتى يجزم المستدل بصدقه جزما يقينا، وأما الإخبار بالغيب فلا يصلح أيضا دليلا على الإعجاز لأنه يقع مكررا من المنجمين والكهنة كما دل عليه التسامع والتجربة والجواب عن هذا أن اختلاف العلماء ليس دليل الخفاء، لأنه إنما وقع بينهم لاختلاف الأنظار ومبلغ أصحابها من العلم، وليس يلزم البتة من كونه غير معجز بواحد من وجوه الإعجاز بعينه أن لا يكون معجزا بجملتها ولا بواحد منها لا بعينه، بل نقول : إن اختلافهم دليل على أن وجوه إعجازه كثيرة ، بعدد الآراء

دخول الملائكة في عموم من بعث ﷺ إليهم ولنا في ذلك كلام أواخر " الدرر اللوامع ، في شرح جمع الجوامع " فليراجعه من أثر الوقوف عليه .

ولإثبات نبوته ﷺ مسالك ذكر المصنف المشهور منها بقوله : (لأنه) أي لأن محمداً ﷺ (أدعى النبوة) أي الرسالة عن الله (وأظهر المعجزة) تصديقاً لدعواه، وكل من ادعى النبوة وأظهر المعجزة تصديقاً لدعواه فهو نبي : فمحمد ﷺ نبي، وقد تكلم المصنف كغيره على مقدمتي هذا الدليل، فقال : (أما دعواه النبوة فقطعي لا يحتمل التشكيك) لأنه قد تواتر تواتراً لحقه بالعيان والمشاهدة (وأما إظهاره للمعجزة فلأنه أتى بأمور خارقة للعادة مقرّناً) إتيانه بها (بدعوى النبوة) كائناً قرن تلك الأمور بدعواه النبوة (بمعنى جعلها) أي جعل تلك الأمور الخارقة من حيث اقترانها بدعواه (بيانا لصدقه فيها يدعيه عن الله تعالى) من أنه أرسله ليدعو الناس إلى الهدى ودين الحق (ولا نعني بالمعجزة إلا ذلك) أي الإتيان بأمر خارق للعادة يقصد به بيان صدق من ادعى أنه رسول الله (ووجه دلالتها) أي المعجزة على الصدق (أنها لما كانت مما يعجز عنه الخلق لم تكن إلا فعلاً لله سبحانه) .

فإن قيل : المعجزة قد تكون من قبيل الترك دون الفعل، كما إذا قال الرسول :

معجزتي أن أضع يدي على رأسى وأنتم لا تقدرّون على ذلك، ففعل وعجزوا، فإنه معجز دل على صدقه، كما في المواقف وغيره .

قلنا : قد جرى المصنف على أن كفّهم عن ذلك فعل لله سبحانه، لا عدم فعل منه سبحانه، كما يقال : هو عدم تمكينهم، فهو غير خارج عن الفعل .

وإذ قد تقرر أن المعجزة ليست إلا فعلاً لله تعالى (فمهما جعلها) الرسول (بينة) أي دلالة واضحة (على صدقه فيما ينقل عن الله) تعالى (وهو) أي ذلك الجعل (معنى التحدي) فإن جهة جعله دليل صدقه طلب المعارضة بالمثل منهم : لأن أصل معنى

التي اختلف العلماء عليها، كل ما في الباب أن كل واحد منهم ظهر له وجه منها على حسب ما منحه الله من قوة البصر - فأما ادعاء أن الفرق بين السورة والخطبة في البلاغة ليس واضحاً ولا بيّناً فهو ادعاء لا يقبله عقل ولا يرتضيه برهان، وذلك لأننا لا ندعى ظهور ذلك لمن لا يعرفون اللغة ولا يدركون سر البلاغة فيها، هذا المغيرة بن شعبة أشد الناس تحاملاً على الرسول وأكثرهم لجاً ومعادنة في تصديقه يقول حين يسمع القرآن : "عرضت هذا الكلام على خطب الخطباء وشعر الشعراء فلم أجده منها" وأما أخبار المنجمين والكهنة فإنها لم تبلغ مبلغ القرآن، وإخبارهم عن الخسوف والكسوف من باب الحساب الذي قلما يقع فيه الغلط، لا من قبيل الإخبار بالغيب

التحدى طلب المباراة في الحذاء بالإبل، ثم توسع فيه فأطلق على طلب المعارضة بالمثل في أي أمر كان، فإذا ادعى النبوة وجعل المعجزة بينة صدقه بأن قال : آية صدقي أن يوجد الله تعالى لي كذا مما تعجزون عنه (فأوجده الله) موافقا لقوله (كان ذلك) الإيجاد على وفق ما قال (تصديقا له من الله تعالى) وقد تبع المصنف حجة الإسلام في إيراد مثل مشهور في كتب القوم بشأن الرسول ومرسله سبحانه في تصديقه إياه بإيجاد المعجزة على وفق دعواه فقال : (وذلك) التصديق للرسول بإيجاد الخارق على وفق دعوى النبوة (كالقائم) أي كتصديق القائم (بين يدي الملك) من ملوك الدنيا حال كون ذلك القائم (مقبلا على قوم) بحضرة الملك (يدعى أنه رسول) ذلك (الملك إليهم، فإنه) أي ذلك المدعى للرسالة عن الملك (إذا قال للملك) المرسل له (إن كنت صادقا فيما نقلت عنك) من الرسالة إلى هؤلاء (فقم على سريرك على خلاف عادتك، ففعل، حصل للحاضرين علم قطعي بأنه صدقه بمنزلة قوله) أي الملك (صدقت) واقتصر المصنف على قوله "قم على خلاف عادتك" لأن القصد من العلم بتصديقه حاصل بالاختصار عليه، وقول حجة الإسلام "فقم على سريرك ثلاثا واقعد، على خلاف عادتك" : لمزيد الاستظهار فيما يحصل به العلم، وقول الواقف "فقم من الموضع المعتاد لك في السرير واجلس مكانا لا تعتاده) تصوير آخر لمخالفة العادة.

ويؤخذ من جملة ما سبق أنه لا بد في المعجزة من تعذر معارضتها : لأن ذلك حقيقة الإعجاز، وأن توافق الدعوى : لتكون حجة لصدقها، فلو قال مدعي الرسالة "معجزتي أن أحى ميتا" ثم أتى بخارق آخر كنتق جبل لم يدل ذلك على صدقه، ومن شرائطها أن لا يكون ذلك الخارق مكذبا لدعواه : فلو قال "معجزتي أن ينطق هذا الضب" فنطق فقال " إنه كاذب" لم يعلم أنه صادق، بل يتأكد اعتقاد كذبه بذلك، ولا يجب تعيين المعجزة، بل لو قال " أنا أتى بخارق من الخوارق - ولا يقدر غيري على الإتيان بشيء منها" كفى وفي كلام الأمدى أن هذا متفق عليه .

(والذى أظهره الله تعالى) لنبينا ﷺ من المعجزات (ثلاثة أمور : أعظمها القرآن، ثم) الأمر الثاني (حاله في نفسه التي استمر عليها) من عظيم الأخلاق وشريف الأوصاف التي سيأتي تفصيل بعضها ومن الكمالات العلمية والعملية (مع ضميمته أنه لم يصحب معلما أدبه، ولا حكيما هذبه، ثم) الأمر الثالث (ما ظهر ما يديه من الخوارق) للعادات (كانشفاق القمر) له فرقتين (وتسليم الحجر) عليه قبل النبوة وبعدها، وما قبل النبوة

من الخوارق يسمى عندهم إرهابا : أي تأسيسا للنبوة وتمهيدا ، من " أرهصت الحائط " إذا أسسته، ولا يسمى معجزة (وسعى الشجر إليه، وحينئذ الجذع الذي كان يخطب إليه لما انتقل إلى المنبر عنه، ونبع الماء من بين أصابعه بالمشاهدة) ممن حضره ، سواء قلنا إنه نابع من الأصابع نفسها، أو إنه تكثير للماء القليل بخلق ماء آخر معه ببركة وضع الأصابع فيه (وشرب القوم والإبل الكثير) عددهم وعددها (من الماء القليل الذي مج فيه بعد ما نزحت البثر في الحديدية) بتخفيف اليباء الأخيرة وتشديدها - وهي مكان على مرحلة من مكة (وكانوا ألفا وأربعمائة) : وفي رواية : ألفا وخمسمائة، واقتصر المصنف على الأولى : لأن عددها محقق باتفاق الروایتين (وأكل الجم الغفير) أي العدد الكثير جدا (كما في حديث أبي طلحة - وكانوا ألفا - من أقراص، يأكلها رجل واحد)، والظاهر أن المصنف ركب ما ذكره من واقعتين سهوا : واقعة أبي طلحة ، وواقعة جابر في إطعام أهل الخندق : فإن الذي في الصحيحين أن القوم في واقعة أبي طلحة، كانوا سبعين أو ثمانين رجلا، وفي واقعة جابر كانوا ألفا، وكان جابر قد أمر بصاع شعير عنده، فطحن وذبح بهيمة - أي : شاة صغيرة - فطبخها ثم أخبر النبي ﷺ بذلك، قال: تعال أنت ونفر معك - فدعا النبي ﷺ أهل الخندق كلهم، وأمر أن لا يجز العجين، ولا تنزل البرمة، وإنه ﷺ حضر، وبتق في العجين والبرمة، وبارك، ثم أمر امرأة جابر أن تدعو خابزة تحبز معها ، وأن تقدح - أي تغرف - الطعام بحضرتها، قال جابر كما في الصحيحين : وهم ألف، فأقسم بالله لأكلوا حتى تركوا وانحرفوا، وإن برمتنا لتغط - أي لتفور - كما هي، وإن عجينا ليخبز كما هو، وفي رواية للبخاري أن النبي ﷺ قال لامرأة جابر " كلى هذا " يعني البقية " وأهدى، فإن الناس أصابتهم مجاعة " (وأخبار الشاة المشوية) له ﷺ (بأنها مسمومة، و) قد (صح في البخاري أنهم كانوا يسمعون تسبيح الطعام، وهو يؤكل، وغير ذلك) عطف على قوله " انشقاق القمر " أي : وكغير ذلك من المعجزات (مما أفرد) لكثيره (بالتصنيف) ومن أجل ما صنف فيه كتاب "دلائل النبوة" للحافظ أبي بكر البيهقي وهذا النوع أحد ما عقد له في كتاب الشفاء باب، وقد تضمن الباب المعقود له ثلاثين فصلا ، وفي كل من الكتب الستة التي هي دواوين الإسلام وغيرها من مطولات كتب الحديث أبواب مفردة لذلك، والوارد في كل من هذه الخوارق وإن كان خبر واحد لا يفيد العلم، فالقدر المشترك بينها - وهو ظهور الخارق على يده - متواتر بلاشك (وقول السهيلي في بعض هذه) الخوارق (إنها علامة) للنبوة (لا معجزة) أي لا

تسمى بذلك (بناء على عدم اقترانها بدعوى النبوة، ليس بذلك) أى : ليس بمقبول: لأن المقبول لعلو مرتبته يشار إليه بما يشار به إلى البعيد (فإنه) ﷺ لما ادعى النبوة انسحب عليه ذلك ، فهو (منسحب عليه دعوى النبوة من حين ابتدائها) أى الدعوى (إلى أن توفاه الله تعالى، كأنه فى كل ساعة) أى : فى كل وقت (يستأنفها) أى الدعوى (فكل ما وقع له) من الخوارق (كان معجزة) لاقترانه بدعوى النبوة حكما (وكانه يقول فى كل ساعة) أى كل وقت (إني رسول الله) إلى الخلق (و) كأنه يقول فى كل وقت وقع فيه خارق للعادة (هذا دليل صدقي) هذا تمام الكلام فى الأمر الثالث .

(وأما) الأول ، وهو (القرآن ، فهو المعجزة العقلية) أى التى يهدى إلى إعجازها العقل لمن كان عارفا بطرق البلاغة ، أو كانت البلاغة له سليقة ، ومع كون المعجز عنه معقولا ، فهو منقول أيضا عمن قصد المعارضة ممن سولت له نفسه ذلك ، فأقر بالعجز مع كونه من فرسان البلاغة، ومنهم من أتى بما فضح به نفسه عند أبناء جنسه كما لا يخفى على من ألم بالتواريخ (الباقية) نعت ثان للمعجزة : فإن كون القرآن معجزا وصف له باق (على طول الزمان ، الذى) خبر ثان عن ضمير القرآن : فإن من أوصافه ، أنه الذى (أعيا كل بليغ بجزائه وغرابة أسلوبه وبلاغته) والجزالة يقابلها الركة : فليس فى نظمه لفظ ركيك، وغرابة أسلوبه: هو أنه يخالف المعهود من أساليب كلام العرب : إذ لم يعهد فى كلامهم كون المقاطع على مثل : يعملون ويفعلون والمطالع على مثل : ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ﴾ [النساء: ١] ، ﴿يَتَأْتِيهَا الْمَرْمَلُ﴾ [المزمل: ١] ، ﴿الْحَاقَّةُ﴾ ① ﴿مَا الْحَاقَّةُ﴾ [الحاقة: ١-٢] ، ﴿عَمَّ يَسَاءَلُونَ﴾ [النبأ: ١] ، وأما بلاغته : فنظمه بالغ فيها الحد الخارج عن طوق البشر وإن أمكن بالنسبة إلى قدرة البارئ - سبحانه ! - ما هو فوق ذلك كما صرح به فى شرح المقاصد : لأن مقدوراته تعالى لا تتناهى ، واكتفى المصنف بوصفه بالبلاغة ، عن وصفه بالفصاحة معها لاندراج مفهومها فى مفهوم البلاغة اصطلاحا (لا بالأولين) أى وليس إعجازه بالجزالة وغرابة الأسلوب (فقط) دون البلاغة (كقول القاضى) أبى بكر بن الطيب الباقلاني (ولا) إعجازه (بالصرف) أى صرف همم المتحدين (عن التوجه إلى معارضته وسلبهم القدرة) على مثله (عند قصد ذلك، خلافا للمرتضى) من الشيعة (وغيره) كالنظام، وكثير من المعتزلة (وإلا) أى وإن لا يكن ما ذكرنا بأن كان ما ذكره من أن إعجازه بالصرف (كان الأنسب) على قولهم (ترك بلاغته : فإنه إذا كان غير بليغ ولم يقدروا على معارضته كان أظهر فى خرق العادة به) ولأن القول بالصرف ينافى

المنقول عن من كان يسمعه من البلغاء من طربهم لبلاغته وحسن نظمه وتعجبهم من سلاسته مع جزالته، ومن وصفهم إياه بما يدل على ذلك ، وقد فصل صاحب الشفاء بعض ذلك .

(وأما الأمر الثاني ، وهو (حاله) ﷺ (فما) أى : فهو ما استمر عليه من الآداب الكريمة، والأخلاق الشريفة التى لو أفنى العمر) بالبناء للمفعول (فى تهذيب النفس، لم تحصل) لمن أفنى عمره فى التهذيب (كذلك) أى كما حصلت له ﷺ ، وتلك الأخلاق هى ما ورد من سماته الشريفة بالأسانيد الصحيحة التى هى فى كل منها أخبار آحاد متعددة ، يفيد مجموعها تواتر القدر المشترك بينها ، وهو ثبوت ذلك الخلق له ﷺ ، (كالعلم) وهو كما فى الشفاء : حالة توفى وثبات عند الأسباب المحركات (وتمام التواضع) منه ﷺ (للضعفاء بعد تمام رفعته، و) تمام (انقياد الخلق له، والصبر)، وهو : حبس النفس عند حلول ما تكره (والعفو) وهو : ترك المؤاخذة بالذنب (مع الاقتدار)، وقوله : (عن المسيء إليه) متعلق بالعفو (ومقابله السيئة بالحسنة ، والجود)، وقد مر تفسيره ، فى صحيح البخارى عن ابن عباس : " كان النبى ﷺ أجود الناس بالخير، وكان أجود ما يكون فى رمضان " الحديث، وفيه عن جابر " ما سئل النبى ﷺ شيئاً قط فقال لا " (وتمام الزهد فى الدنيا، و) شدة (الخوف من الله تعالى، حتى أنه ليظهر عليه أثر (ذلك) الخوف الشديد (إذا عصفت الريح ، ونحوه) أى نحو وقت عصفت الريح من الأوقات التى تعرض فيها عوارض ساءية من الكسوف وغيره، أو نحو ما ذكر من هذه الأخلاق الشريفة ، كالوفاء بالوعد ، وأداء الأمانة ، وصلة الرحم، والحياء، وما ينتظم فى هذا السلك ؛ فقد كان ﷺ أعلى الخلق مقاما فى كل منها (ودوام فكره) كما وصفه بذلك ابن أبي هالة فيما أورده القاضي أبو الفضل عياض فى الشفاء بقوله : كان ﷺ متواصلاً بالأحزان ، دائم التفكير ، ليست له راحة .

ومن أراد تعرف شيء مما صدر من آثار هذه الأوصاف الشريفة منه ﷺ فعليه بكتاب الشفاء ، وما فى معناه من التأليف (وتجديد التوبة والإنابة فى اليوم سبعين مرة)، بل أكثر، ففى صحيح البخارى عن أبى هريرة : سمعت رسول الله ﷺ يقول : " والله إنى لأستغفر الله وأتوب إليه فى اليوم أكثر من سبعين مرة "، وفى صحيح مسلم عن الأغر بن يسار المزنى، قال : قال رسول الله ﷺ : " يا أيها الناس توبوا إلى الله ، فإنى أتوب إليه فى اليوم مائة مرة " وروى أبو داود والترمذى ، وصححه ، وابن ماجه عن ابن عمر، قال : كنا نعدُّ لرسول

الله ﷺ في المجلس الواحد مائة مرة «رب أغفر لي، وتب عليّ؛ إنك أنت التواب الرحيم» ولما كانت التوبة والاستغفار يقتضيان الذنب، وهو ﷺ في الرتبة العليا من العصمة، بين المصنف معنى التوبة والاستغفار في حقه ﷺ بما حاصله أنها ليسا عن ذنب، وإنما توبته الرجوع إلى مولاه في ستر ما استقصره من الشكر بالنسبة إلى ما ارتقى إليه من المقامات الأكملية، فإنه عليه أفضل الصلاة والسلام (كلما بدا له من جلال الله وكبريائه قدر) كان مرتقيا ذلك من كمال إلى أكمل (فيستقصر بنظره إليه) أي إلى ما بداله (ما هو فيه من القيام بشكره) تعالى على تلك الإنعامات العظيمة (وطاعته) فيرجع إلى الاعتصام به تعالى ويطلب الستر لما ظهر له من قصور الشكر، وقوله (والفراغ) بالجر عطفًا على الحلم كالمعطوفات قبله، فمن أوصافه الشريفة الفراغ (عن هوى النفس) أي ميلها أي مشتياتها (و) عن (حظوظها) المنعوت ذلك الفراغ بأنه (عما لا يقع إلا لمن استولت عليه معرفة الله تعالى حتى زهد في نفسه، حتى إنه) ﷺ (ما انتصر لنفسه قط، إلا أن تُنتهك حُرْمُ الله) تعالى، جمع حرمة: أي الأمور التي أثبت لها الاحترام (وما خير بين شيئين إلا اختار أيسرهما) أي على من صدر منه التخيير وإن كان الأحظ له ﷺ الشيء الآخر؛ فقد ساق صاحب الشفاء بإسناده من الموطأ رواية يحيى بن يحيى إلى عائشة رضي الله عنها قالت: ما خير رسول الله ﷺ في أمرين قط إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثما، فإن كان إثما كان أبعد الناس منه، وما انتقم رسول الله ﷺ لنفسه إلا أن تنتهك حرمة الله تعالى فينتقم لله بها، وهو في الصحيحين وسنن أبي داود بمعناه وغالب ألفاظه، وفي موضع آخر من الشفاء قالت عائشة رضي الله عنها: ما رأيت رسول الله ﷺ منتصرا من مظلمة ظلمها قط، ما لم تكن حرمة من محارم الله تعالى، وهو عند مسلم وأبي داود بلفظ: ما ضرب رسول الله ﷺ شيئا قط بيده ولا خادما ولا امرأة، إلا أن يجاهد في سبيل الله، وما نيل منه شيء قط من صاحبه إلا أن ينتهك شيء من محارم الله تعالى فينتقم لله وهذا الحديثان دالان على زهده ﷺ في كل ما فيه حظ للنفس (ولعمري) وأصله القسم بحياة المتكلم (أن من رآه) حال كون ذلك الرائي (طالبًا للحق لم يحتج عند مشاهدته وجهه الكريم إلى غيره؛ لظهور شهادة طلوعته المباركة بصدق لهجته) أي كلامه؛ لأن المتكلم يلهج بالكلام: أي يصدر منه متكررا (وصفاء سريرته، كما قال المرتاد الحق: فما هو إلا أن رأيت وجهه علمت أنه ليس وجه كذاب) والمرتاد للحق هو الطالب له، والمراد به هنا عبد الله بن سلام. فقد روى الترمذي وابن قانع وغيرهما بأسانيدهم عنه أنه قال

: لما قدم رسول الله ﷺ المدينة جئت لأنظر إليه، فلما استبنت وجهه عرفت أن وجهه ليس بوجه كذاب، وفي الشفاء عن أبي رزمة - وهو بكسر الراء وسكون الميم وفتح الثاء المثناة - التيمي - ؓ - ! - قال : أتيت النبي ﷺ ومعى ابن لى ، فأريته فلما رأيته قلت : هذا نبى الله حقا ، قال المصنف ناظما لذا المعنى (و) قد (قلت فى قصيدة أمتدحه بها: إذا لحظت لحاظك منه وجها * ونازلت الهوى) أى المحبة (بعض النزال) أى كنت أهلا لمحبه غير محبوب بحجاب الحرمان (شهدت الصدق والإخلاص طرا) أى جملة (ومجموع الفضائل فى مثال) أى فى ذات مشخصة هى ذاته الشريفة ، قال (وفى) قصيدة (أخرى قلت أيضا) أى ناظما لهذا المعنى والذي قبله ، وهو الفراغ من حظوظ النفس (إذا لحظت لحاظك منه وجها * شهدت الحق يسطع منه فجرا) وفاعل يسطع ضمير يعود إلى الحق ، وفجرا : حال منه : لأنه مؤول المشتق أى يسطع منه منيرا (خليا عن حظوظ النفس ما إن * أرقت منه يوما قط ظفرا) يعنى أن هوى النفس وحظوظها التى من شأنها أن تسترق من اتصف بشيء منها لم تصل إلى الاستيلاء على قدر قلامه ظفر من جنابه الشريف ﷺ (وتفاصيل شيمه الكريمة تستدعى مجلدات) تؤلف فيها ولا تستوفىها .

(هذا) الذى اتصف به من كريم الشيم وعظيم الأخلاق (كله مع العلم بأنه إنما نشأ بين قوم لا يعلمون علما ولا أدبا، يرون الفخر) رأيا يذهبون إليه (ويتهاكون عليه) وهو أن يفخر بعضهم على بعض بذكر ما فيه تعظيم لنفسه ولقومه واحتقار لمن يفاخره، والتهاك على الشيء: الازدحام على أخذه بحيث يهلك بعض القوم بعضا بسببه (و) يرون (الإعجاب) أى الخيلاء والكبر رأيا (ويتغالون فيه) أى يبالغون بحيث يقصد كل منهم غلبة صاحبه فيه ، وأصل المغالاة من غلوة السهم : أى المسافة التى يقطعها إذارمى به : أى المرامة لينظر أى غلوة أبعد مسافة، أو من الغلاء ضد الرخص ، بأن ينادى على السلعة فيمن يزيد فيحاول كل أخذها بأعلى مما دفع صاحبه ، ثم توسع بإطلاقه على كل مبالغة فيها مبالغة (معبوداتهم حظوظ النفس) كما قال تعالى ﴿ أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ ﴾ [الفرقان: ٤٣] وفى قوله معبوداتهم إلخ مبالغة فى التشبيه : فالتركيب على المختار تشبيه بليغ وعلى رأى استعارة ، وقد حاز ﷺ هذه المناقب العظيمة مع أنه (لم يُؤثر) أى لم ينقل (عنه أنه خرج عنهم إلى حبر) أى عالم (من أهل الكتاب تردد إليه) ليتعلم منه (ولا) إلى (حكيم عول عليه) ليتهدب به (بل استمر بين أظهرهم إلى أن ظهر بمظهر

علم واسع وحكمة بالغة) ذلك المظهر هو ذاته الشريفة: إذ هي موضع ظهور العلم والحكمة، ففي الكلام شبه التجريد (مع بقاءه) ﴿٣٤﴾ (على أميته لا يقرأ ولا يكتب) وذلك أبهر لشأنه وأظهر لبرهانه (وأخبر) ﴿٣٥﴾ (عن مغيبات ماضية) من أخبار وقرون سالفة (و) أحوال (أمم خالية، لا يطلع عليها إلا من مارس الكتب واختلف إلى أفراد يشار إليهم في ذلك الزمان) بالعلم (لندرة سعة المعرفة في أولئك الكائنين من أهل الكتاب مع ضنة أحدهم) أي بخله (باليسير الكائن عنده) من ذلك، فلا يسمح بتعليم شيء منه لأحد، بل قد كان أهل الكتاب كثيرا ما يسأله الواحد أو العدد منهم عن شيء فينزل عليه من القرآن ما يبين ذلك: كقصة موسى والخضر، ويوسف وإخوته، وأصحاب الكهف، ولقمان وابنه، وأشباه ذلك، وما في التوراة والإنجيل والزيور وصحف إبراهيم وموسى مما صدقه فيه العلماء بها ولم يقدرُوا على تكذيبه (و) أخبر ﴿٣٦﴾ (عن أمور مستقبلية) فوقعت كما أخبر (مثل قوله تعالى) في الروم لما غلبتهم فارس ﴿١﴾ الْمَ ١ غَلَبَتِ الرُّومُ ﴿٢﴾ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ﴿٣﴾ فِي بَضْعِ سِنِينَ ﴿٤﴾ [الروم: ١-٤] وقوله ﴿٥﴾ لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْأَحْرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ ءَامِنِينَ ﴿٦﴾ [الفتح: ٢٧] وقوله ﴿٧﴾ وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَعَمَلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ ﴿٨﴾ [النور: ٥٥] الآية - فكان جميع هذا كما قال ﴿٩﴾ (وإذا ثبتت نبوته ﴿١٠﴾ ثبتت نبوة سائر الأنبياء: لثبوت كل ما أخبر به) ﴿١١﴾ ونبوتهم من جملته (و) ما أخبر به (هو المراد بالسمعيات) في كتب أصول الدين .

وما هو الركن الرابع في السمعيات

أي ما يتوقف على السمع من الاعتقادات التي لا يستقل العقل بإثباتها كالحشر والنشر وعذاب القبر ونعيمه، ونحو ذلك مما ينبئ عنه تراجمه، وأما الإمامة وما يتعلق بها فقد جرى المصنف أول الكتاب على أنه ليس من العقائد الأصلية، بل من المتمات: لأنها من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين: إذ نصب الإمام عندنا واجب على الأمة سمعا، وإنما نظم في سلك العقائد تأسيا بالمصنفين في أصول الدين، ولا يخفى أن هذا وإن تم في

(الركن الرابع في السمعيات، ومداره على عشرة أصول، الأصل الأول في الحشر والنشر إلخ) قلت: لو كان لي من الأمر شيء قدمت أحوال البرزخ على أحوال القيامة وهذا الحشر للأجساد عند أهل الحق: لأن

نصب الإمام لا يتم في كل مباحث الإمامة : فإن منها ما هو اعتقادي كاعتقاد أن الإمام الحق بعد رسول الله ﷺ أبو بكر ، ثم عمر ، وهكذا ، وترتيب الخلفاء الأربعة في الفضل ، ونحو ذلك ، فلذا - والله أعلم - نظمت في سلك العقائد ، وأدخلها بعض المصنفين في تعريفه كما قدمناه أول هذا التوضيح

(و) هذا الركن (مداره) أيضا (على عشرة أصول):

(الأصل الأول في الحشر^(١) والنشر) والنشر: إحياء الخلق بعد موتهم ، والحشر: سوقهم إلى موقف الحساب ثم إلى الجنة والنار (أما الملى) أى المنسوب إلى ملة أى شريعة جاء بها من جهة تمسكه بها واعتقاده حقيقتها (فقاطع بها: للقطع بورودهما عن الله ورسوله) ولا خلاف بين الشرائع في الأصول الاعتقادية ، إنما الاختلاف بينها في الفروع وكل ما ورد في شريعتنا من أصول العقائد فهو كذلك في كل ملة ، وقد قال تعالى: ﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ﴾ [الأنبياء: ١٠٤] وقال تعالى: ﴿أَيَسْ ذَلِكَ يَقْدِرُ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى﴾ [القيامة: ٤٠] أى بتقدير تمثيل قدرته بقدركم الحادثة التي تتفاوت المقدورات بالنسبة إليها ، كما يشير إلى ذلك قوله تعالى: ﴿مَا خَلَقْنَاكُمْ وَلَا نَبْعَثُكُمْ إِلَّا كَفَافٍ وَحِدَةٍ﴾ [لقمان: ٢٨]؛ وقال: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ [النساء: ٨٧]، وقال تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّا نَرْجِعُكُمْ﴾

إحياء الله تعالى الأبدان بعد موتها وتفرق أجزائها ممكن عقلا ، وكل ما لا يأتاه العقل وأخبر صادق القول عنه فهو حق ، وإلا لم يكن الصادق صادقا : فيكون القول بحشر الأجساد وإحيائها حقا .

(١) اعلم أن القول في المعاد يشتمل على عدة أمور :

*(الأمر الأول) في حشر الأجساد ، وقد أجمع أهل الملل والشرائع على أمرين: الأول أن هذا الحشر جائز ، والثاني أنه واقع ، أما الجواز فلأن جمع الأجزاء على ما كانت عليه وإعادة التأليف المخصوص فيها أمر ممكن لذاته ، وذلك أن الأجزاء المنفردة المختلطة بغيرها قابلة للجمع بلا ريب ، ولو فرض أنها عدت جاز إعادة تأليفها ثم جمعها وإعادة ذلك التأليف فيها ، والله سبحانه وتعالى عالم بتلك الأجزاء ، وعالم أنها لأى بدن من الأبدان ، وهو - سبحانه - قادر على جمعها وتأليفها بوجوب صحة وقوع هذا الجمع والتأليف وجوازها قطعاً ، وأما وقوع هذا الجمع والتأليف على جمعها وتأليفها بوجوب صحة وقوع هذا الجمع والتأليف وجوازها قطعاً ، وأما وقوع هذا الجمع والتأليف فدليلة أنه أمر ممكن : بدليل ما ذكرنا ، وكل أمر ممكن يخبر به الصادق الذى علم صدقه بأدلة قاطعة فهو حق ، وهو واقع ، ولقد أخبر الصادق عن هذا في مواضع كثيرة بعبارات لا تقبل التأويل وإن من أراد تأويلها يجعلها من الأمور الراجعة إلى النفوس فقد كابر بإنكار ما هو من الضروريات ، وأنكر هذا جماعة فقالوا: لو أكل إنسان إنسانا بحيث صار المأكول بعضاً من الأكل ثم أعادهما الله : فإنه إما أن يعيد الأجزاء التى كانت للمأكول ثم صارت للآكل فيها معاً ، وإما أن يعيدها في أحدهما وحده ، فأما الأول فلا سبيل إليه : لأنه قد علم أنه يستحيل أن يكون جزءاً واحداً بعينه في آن واحد في شخصين متباينين ، وأما الثاني فلا يسمى إعادة المعدوم بعينه : لأنه أعيد

[العنكبوت: ٥٧]، وقال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَبُ عَلَيْهِ﴾ [الروم: ٢٧]، أي بتقدير تمثيل قدرته بقدركم الحادثة التي تتفاوت المقدورات بالنسبة إليها، كما يشير إلى ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾ [الروم: ٢٧]، فإن جميع مقدراته تعالى بالنسبة إلى قدرته التي هي صفته القديمة سواء، لا يتصور فيها تفاوت بالأهوية

أما الأول - وهو أن الإحياء ممكن عقلا ، فلأن الإمكان بالنظر إلى القابل حاصل ، لأن أجزاء الميت قابلة للجمع على الوجه المخصوص - وقابلة للحياة : لأنه لو لم تقبلها لم تتصف بها ، فتكون الأجزاء قابلة لها ، وكذا بالنظر إلى الفاعل حاصل للزومه لأمرين حاصلين : أحدهما كونه تعالى قادرا على الإيجاد ، والثاني كونه عالما بأعيان أجزاء كل شخص على التفصيل ؛ لما سبق أنه تعالى عالم بكل المعلومات ، وقادر على جمعها ، وإيجاد الحياة فيها ، فثبت أن حياة الأبدان ممكن - وأما الثاني - وهو إخبار الصادق عنه - فقوله تعالى ﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ﴾ [الأنبياء: ١٠٤] فأول خلق حياتهم بالأرواح والأجساد ، فكذا الإعادة وقوله تعالى ﴿قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظْمَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ [٧٨] ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [يس: ٧٨-٧٩] وقوله تعالى ﴿وَأَنْتَ اللَّهُ بَعِثْتَ مَنْ فِي الْقُبُورِ﴾ [الحج: ٧] والذي في القبور والأجساد دون الأرواح ، وقوله تعالى ﴿يُحْسِبُ الْإِنْسَانُ أَنَّ نَجْعَ عِظَامِهِ﴾ [القيامة: ٣] وقوله تعالى ﴿مَنْ الْأَجْدَاثِ إِلَى رَبِّهِمْ يَسْأَلُونَ﴾ [يس: ٥١] وغير ذلك من الآيات الدالة على حشر الأجساد يوم القيامة وذهبت الفلاسفة إلى حشر الأرواح دون أجساد ، وشبهتهم من

على غير الذي كان عليه . والجواب عن هذا بأن الإعادة إنما هي الأجزاء الحاصلة في أول الفطرة ، ونعني بأول الفطرة أول تعلق الروح بالبدن ، لا جميع الأجزاء على الإطلاق ، وهذه الأجزاء التي صارت في الأكل فضل : فإننا نعلم أن الإنسان باق مدة عمره وأجزاء الغذاء تتوارد عليه وتزول عنه ، وإذا كانت فضلا فيه لم يجب إعادتها في الأكل بل تعود في المأكول

وقال الفلاسفة : النفس الناطقة لا تقبل العدم بعد الوجود ، وذلك لأنها بسيطة ، ولو قبلت الفناء للزم أن يكون لها فعل بالنسبة لوجودها وقابلية بالنسبة لعدمها وفسادها ، وذلك غير ممكن ، إذ يترتب عليه صيرورة البسيط مركبا ، وقلب الحقائق محال ، وذلك من قبل أن حصول أمرين متنافيين لا يكون إلا في محلين متغايرين ، وإيضاح هذا أن الموجود بالفعل لا يكون هو بعينه متصفا بقابلية فئاته وفساده ، لأن القابل يجب بقاؤه مع حصول المقبول ، ولا بقاء لذلك الموجود مع الفناء والفساد ، فبين وجود شيء بالفعل وقابلية فئاته منافاة فلا يجتمعان في بسيط ، فلو أنها اجتماعا في النفس الناطقة لكانت مركبة من جزءين يكون أحدهما قابلا لفسادها بمنزلة المادة في الأجسام ، وإذا لم تقبل الفناء كانت باقية بعد المفارقة ، ثم هي : إما جاهلة جهلا مركبا ، وإما عالمة ، وأما الجاهلة فتتألم بعد المفارقة أبدا ، لشعورها بنقصانها شعورا لا مطعم لها في زواله - ولا تتألم قبل المفارقة لأنها - حينئذ - مشتغلة بالمحسوسات منغمسة في العلائق البدنية ، وأما العالمة فإما أن تكون لها هيئات تميل إلى الشهوات والملذذ وإما لا فإن كانت لها هذه الهيئات تألمت بها ما دامت باقية فيها ، لكنها تزول ، وإن لم تكن لها تلك الهيئات التذت يادراك كما لها ووجدان لذائذها ، ويمثلون الجاهلة بالكافرة على رأينا والعالمة المتعلقة بالشهوات بالمؤمن الفاسق - والعالمة البعيدة عن الدنيا بالمؤمن المطيع . ولا يخفى عليك أن هذا كله رجم بالظن ، وأنه مبنى على قدم النفوس وتجردها وهما باطلان ، وقال قوم بالمعاد الروحاني والجسماني معا - وأرادوا بذلك الجمع بين الحكمة والشريعة وتفصيل القول يطول بنا

(وتكرر) ذلك الحشر والنشر في كلام الله تعالى ورسوله (كثيراً) كقوله تعالى ﴿ قَالَ مَنْ يُعِى الْعَظْمَ وَهَى رَمِيمٌ ۗ ﴾ (٧٨) قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ﴿ [يس: ٧٨-٧٩] وقوله تعالى ﴿ أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُجْمَعَ عِظَامُهُ ۗ ﴾ (٢) بَلَى قَدِيرِينَ عَلَيَّ أَنْ سُؤْيَ بَنَانَهُ ۗ ﴿ [القيامة: ٣-٤] وقوله تعالى : ﴿ يَوْمَ تَشَقُّقُ الْأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعًا ذَلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ ﴿ [ق: ٤] وقوله تعالى ﴿ يَوْمَ تَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفَدًا ۗ ﴾ (٨٥) وَسَوْفَ الْعُجْرَمِينَ إِلَى جَهَنَّمَ وَرِدًا ﴿ [مريم: ٨٥-٨٦] وقوله تعالى: ﴿ أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي الْقُبُورِ ﴿ [العاديات: ٩] إلى غير ذلك من الآيات ، وقد تواتر معناه في الأحاديث النبوية (حتى صار) لكثرة تكراره في الكتاب والسنة على السنة علماء الأمة (مما علم بالضرورة) من الدين ؛ فلا يتوقف على نظر ، (وانعقد الإجماع على كفر من أنكرهما) أى الحشر والنشر (جوازاً أو وقوعاً) أى أنكر جواز وقوعهما ، أو أنكر وقوعهما وإن جوزهما ، وقد أنكرهما مع الفلاسفة الزاعمون أن لا معاد إلا الروحاني ، لا الجسماني ، وهذا الإنكار هو أحد الأمور التي كفروا بها (وإن لم يجمع على الإكفار بجحد كل فرض) كما ستعرفه في الخاتمة ، بل قد وقع بين أئمتنا خلاف في إكفار الفرق المخالفة لنا من أهل القبلة ، كالمعتزلة وغيرهم ، والمعتمد عدم تكفيرهم (وأوجب المعتزلة) أى : قالوا بوجوب وقوع ما ذكر من الحشر والنشر (عقلاً ، بناء) منهم (على إيجابهم) على الله تعالى (ثواب المطيع أى إثابته) (وعقاب العاصي) أى معاقبته (وعندنا وجوب وقوعه) أى ما ذكر من الحشر والنشر (لإخباره)

وجهين : أحدهما أن حشر الأجساد موقوف على صحة إعادة المعدوم ، وهو محال ، فكذا الموقف عليه ، بيانه أن الحكم عليه بصحة العود يقتضي تعيينه في ذاته وتخصصه في نفسه ، وهو بعد عدمه نفى محض ليس له تخصص ولا تشخص فكان الحكم عليه باطلا . والثاني : أنه لو قتل إنسان وأكله آخر وصار جزءاً من الأكل ، فالجزء المأكول إما أن يعاد في المأكول منه فقط ، فحينئذ ضاع بدن الأكل ، أو في الأكل فقط فحينئذ ضاع بدن المأكول منه ، أو جعل جزءاً لبدنيها معاً وهو محال ، وأياما كان فلا يعود أحدهما بتمامه : والجواب عن الأول أن هذا الحكم على الوجود في الذهن ، فإنه يصح أن يعاد في الخارج ، لا على المعدوم المطلق . والجواب عن الثاني مبني على مقدمة ، وهى أن لكل إنسان أجزاء أصلية من أول عمره إلى آخره ، والإنسان بها إنسان حقيقة ، ولا يقع فيها التفاوت مدة حياته ، وأجزاء فضلية ، وهى ما زاد على ذلك ، وقد وقع التفاوت فيها ، فإن السمين قد يهزل وبالعكس ، وحقيقته باقية في الحالين ، وإذا قرر هذا فالمعاد من كل من الإنسانين أجزاءه الأصلية التي يكون بها الإنسان إنساناً ، فإن تلك الأجزاء هى الباقية من أول عمره إلى آخره ، وهى الحاضرة لنفس الإنسان حالة السكر والنوم ، وأما الشكل المتبدل بالسمن والهزال وغيرهما من عوارض البدن الذى يغفل عنه الإنسان في أكثر أحواله فإنه لا يعاد ، إذ لا مدخل له في الإنسانية ، وإذا كان كذلك فالجزء المأكول أصلى من الإنسان المأكول منه ، فضل من المتغذى وهو الأكل ، فإذا أعيد فلا يعاد في الأكل ويعاد في المأكول منه ، فحينئذ لا يلزم أن لا يكون أحدهما معاداً بتمامه ، وإنما يلزم ذلك لو كان الجزء الثاني أصلياً من كل منهما ، وهو ليس كذلك .

تعالى (به فقط) في كتبه ، وعلى ألسنة رسله ، لإيجاب العقل وقوعه (و) لا يجب عندنا على الله شئ ، فنحن لذلك (نجوز العفو عن مات مصر على الكباثر بشفاعة النبي) ﷺ (أو دونها) بمحض فضل الله سبحانه وتعالى ، قال تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ ، وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ ﴾ [النساء: ٤٨] وروى أنس بن مالك أنه ﷺ قال : " شفاعتي لأهل الكباثر من أمتي " أخرجه أبو داود والترمذى ، وابن حبان ، والبخاري ، والطبراني ، وروى أحمد بإسناد جيد أنه ﷺ قال : " شفاعتي لمن يشهد أن لا إلا الله مخلصا ، وأن محمدا رسول الله يصدق لسانه قلبه وقلبه لسانه " (وعندهم) أى المعتزلة (لا أثر للشفاعة إلا في زيادة الثواب : للوجوب) أى لأجل قولهم بالوجوب (الذى ذكرناه) عنهم ، وهو وجوب تعذيب من مات مصر على المعصية ، وإثابة من مات على الطاعة بحسب طاعته (ولا خلاف في عدم العفو عن الكفر) إنما الخلاف في دليله ، فلا يجوز وقوعه (سمعا عندنا) أى من جهة دلالة السمع ، ﴿ فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ ﴾ [المدثر: ٤٨] أى (لو شفّعوا، لكن لا يقع ذلك) أى إتيانهم بالشفاعة ، ﴿ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ ﴾ [البقرة: ٢٥٥] (و) لا يجوز العفو عن الكفر (عقلا) أى من جهه دلالة العقل (عندهم) أى المعتزلة (على ما زعمواهم وصاحب العمدة من الحنفية ، بناء) منهم (على أن العفو عنهم) أى عن الكفار (مخالف للحكمة على ما ظنوا) قالوا : قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن ، وفي جواز العفو عن المسيء تسوية بينهما (فيمتنع) العفو (عقلا عليه تعالى : فيجب العقاب) أى وقوعه منه تعالى : لأنه يثبت بترك العقاب نقص في نظر العقل ، لكونه خلاف قضية الحكمة (كما أسمعناك) في الأصل الرابع من أصول الركن الثالث (من معنى الوجوب المنسوب إليه تعالى في كلامهم) ، وقد أوجب بعد التنزل إلى تسليم قاعدة الحسن والقبح العقلين بمنع كون قضية الحكمة التفرقة ، ولو سلم فيجوز أن تكون التفرقة بوجه آخر غير دوام تعذيب المسيء كحرمانه النعيم دون تعذيب بالنار .

(ويشفع الأنبياء) عليهم الصلاة والسلام (والصلحاء) من الشهداء وغيرهم ، للأحاديث الصحيحة الكثيرة المتواترة المعنى ، ومنها حديث أبي سعيد في الصحيحين

(قوله وعقلا عندهم على ما زعمواهم وصاحب العمدة من الحنفية) تقدم تسميته ونسبته .

(قوله على ما ظنوا) قلت : تقدم الكلام فيه .

(قوله والحق إعادة ما انعدم إلخ) تقدم تحقيقه في دليل أهل الحق على حشر الأجساد .

(قوله ويشفع الأنبياء إلخ) هذا مؤخر الحصول عما بعده ، ولم يذكر لأهل السنة دليلا ولا للمخالف شبهة

أن ناسا قالوا: يا رسول الله، هل ترى ربنا يوم القيامة؟ الحديث بطوله، وفيه: "فيقول الله تعالى: شفعت الملائكة، وشفع النبيون، وشفع المؤمنون، ولم يبق إلا أرحم الراحمين" الحديث، وحديث أبي سعيد أيضا عند الترمذي، وحسنه: "إن من أمتي من يشفع للفئام، ومنهم من يشفع للقبيلة وللرجل والرجلين، على قدر عمله" ومنها حديث الترمذي، وابن ماجه، وابن حبان، وغيرهم: "ليدخلن الجنة بشفاعه رجل من أمتي أكثر من بني تميم".

إلا ما يشير إليه من البناء على الوجوب المتقدم، واحتج الإمام أبو العباس الصابوني لأهل السنة بقوله تعالى للكفرة ﴿فَأَنْتَعِمْتُمْ شَفَعَةُ الشَّيَاطِينِ﴾. ولو لم تنفع الشفاعة للمؤمنين لم يكن لتخصيص الكافرين بالذكر فائدة، وكذلك قوله تعالى ﴿وَأَسْتَغْفِرُ لَذُنُوبِكُمْ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ [محمد: ١٩] وهذا أمر بالشفاعة لكل مؤمن، وكذا قوله عليه الصلاة والسلام "إن لكل نبي دعوة مستجابة، فمنهم من دعا بها على قومه، ومنهم من اتخذها دنيا، وإنى ادخرت دعوتى شفاعه لأمتى يوم القيامة لمن قال لا إله إلا الله" وما اشتهر واستفاض فيها بين الأمة حتى قرب من حد التواتر قوله: "شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي" وهذا نص في الباب، وقد روى عن رسول الله ﷺ في الصحاح والحسان أخبار بألفاظ مختلفة بحيث لو جمعت آحادها بلغت حد التواتر في إثبات الشفاعة، فلا أقل من الاشتهار، وإنكار ما اشتهر من الأخبار بدعة وضلالة

قلت: من الصحاح حديث أنس بطرق وحديث حذيفة وحديث عبد الله بن عمرو وحديث أبي سعيد الخدرى، وحديث عبد الله بن مسعود، ومن الحسان حديث أنس باللفظ الذى اشتهر، وحديث عوف بن مالك، وحديث عبد الله بن أبي الجعداء، وحديث جابر بن عبد الله عند الطبراني

قال أبو العباس: وشبهة المعتزلة في ذلك قول الله تعالى ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى﴾ [الأنبياء: ٢٨] والفاسق غير مرضى، ولأن في الشفاعة سؤالاً من الله تعالى أن يجعل عدوه وليه وأهل النار أهل الجنة، وإنه ليس بمستحسن، ولأن في إثبات الشفاعة لأصحاب الكبائر تحريض الناس على الذنوب، وإنه لا يجوز.

والجواب أن الظالم المطلق المذكور في القرآن هو الكافر، وأن المرتضى في قوله تعالى ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى﴾ كل مؤمن لما معه من الإيثار والطاعات، ولأن المراد من الآية أنهم لا يشفعون إلا لمن رضى الله بشفاعته، فلم قلت إن الله لا يرضى لصاحب الكبيرة وفيه الخلاف؟ وعن قولهم "فيه سؤال أن اجعل عدوك ولياً" قلنا: غير مستقيم، بنيت هذا على أصولكم الفاسدة أن المؤمن يارتكاب الكبيرة يخرج عن الإيثار فيصير عدواً لله تعالى، فأما على أصلنا المؤمن لا يصير عدواً لله يارتكاب الكبائر، نص على هذا أبو حنيفة رحمه الله تعالى في كتاب العالم والمتعلم، ولا يصير أهلاً للنار مطلقاً، بل فيه سؤال أن يعامل عبده بفضله وكرمه، قوله "تحريض للناس على الذنوب" قلنا: ليس كذلك فإننا لا نحكم بوجود الشفاعة ليأمن العبد العذاب، ويتكل على الشفاعة، ويتجرأ على الذنوب، بل نقول بجوازها وتصورها في حق كل فرد من أصحاب الكبائر ليرجو نيل الشفاعة، ولا ييأس من العفو والمغفرة، وفيها ذكرت من امتناع الشفاعة واستحالة العفو وتخليد أصحاب الكبائر تعريض للناس على اليأس والقنوط من رحمة الله تعالى، وإنه كفر، قال الله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَا يَأْتِئُشُّ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمَ الْكَافِرُونَ﴾ [يوسف: ٨٧].

(و) قد (اختلف في كيفية الإعادة) بعد الموت ومصير البدن ترابا (فذهبت طائفة من الكرامية) أتباع محمد بن كرام، بتشديد الراء، وبعضهم يخففها (إلى أن الجواهر) أى الأجزاء التى منها تأليف البدن لا تنعدم، بل (تتفرق) وتختلط بغيرها وتتصور بصورة التراب مثلا، وقد زالت عنها الحياة واللون والرطوبة والهيئة والتركيب (ثم يجمعها) الله (سبحانه ويؤلفها على النهج الأول) كما كانت، وأصل النهج: سلوك الطريق، ويطلق مرادا به الطريق، والحال، والصفة، وهو المراد هنا، ووجه ما قاله هؤلاء بأن الأجزاء المتفرقة المذكورة قابلة للجمع بلا ريبه، والله سبحانه عالم بتلك الأجزاء، وأنها لأى بدن من الأبدان، قادر على جمعها وتأليفها: لما تقرر من عموم علمه تعالى لكل المعلومات، وشمول قدرته لكل الممكنات، وصحة القبول من القابل والفعل من الفاعل يوجب صحة الوقع وجوازه قطعاً، وهو المطلوب وهؤلاء لا ينكرون إعادة المعدوم (والحق أنها) أى الجواهر التى منها تأليف البدن (تنعدم) كلها (إلا بعضاً) منها (منصوصاً عليه) فى الحديث الصحيح، وهو عجب الذنب (ثم تعاد بعينها) بعد عدمها وإنما قلنا بذلك (لظاهر) قوله عليه السلام: ("كل ابن آدم يفنى إلا عجب الذنب")، والحديث فى الصحيحين وغيرهما بطرق وألفاظ، منها فى الصحيحين: "ليس من الإنسان شئ لا يبلى إلا عظما واحداً، وهو عجب الذنب، ومنه يركب الخلق يوم القيامة" وفى رواية لمسلم وأبى داود والنسائى: "كل ابن آدم يأكله التراب إلا عجب الذنب: منه خلق ومنه يركب" وفى أخرى لمسلم أيضاً: "إن فى الإنسان عظما لا تأكله الأرض أبداً، منه يركب الخلق يوم القيامة" وقالوا: أى عظم هو يا رسول الله؟ قال: "عجب الذنب"، وفى رواية لأحمد وابن حبان قيل: وما هو يا رسول الله؟ قال: "مثل حبة خردل منه تنسلون" وهو بفتح العين المهملة، وسكون الجيم، ثم موحدة، محله أسفل الصلب عند رأس العصعص، يشبه فى المحل محل أصل الذنب من ذوات الأربع (والمسألة عند المحققين ظنية) يعنى مسألة أن الإعادة هل هى جمع الجواهر المتفرقة المختلطة، أو إيجادها بعد عدمها، ومن صرح بذلك منهم حجة الإسلام، فى كتاب "الاقتصاد" فى الاعتقاد "قال: فإن قيل: فما تقولون؟ أتعدم الجواهر والأعراض ثم تعادان جميعاً، أو تعدم الأعراض دون الجواهر وإنما تعاد الأعراض؟ قلنا: كل ذلك ممكن، ليس فى الشرع دليل قاطع على تعيين أحد هذه الممكنات يعنى أن الأدلة الواردة ظنية.

(قوله واختلف في كيفية الإعادة) قلت: البعث قبل الشفاعة فى الوجود على ما قدمنا، وقد قدمنا تحقيق هذا

فى حشر الأجساد.

قال المصنف : (والحق) أن في المسألة بسحب ما قامت عليه الأدلة وقوع الكيفيتين (إعادة ما انعدم بعينه وتأليف ما تفرق) من الأجزاء (لا الحكم بأنه) أي الشأن (إنما يكون) الوجه الذي يقع عليه الإعادة (كذا) أي إعادة المعدوم (بعينه أو كذا) أي جمع المتفرق - أي إنما يكون على أحد الوجهين على التعيين دون الآخر (للحكم باستحالة خلافه) لأن خلافه ممكن، وإنما قلنا بوقوع الإعادة على الكيفيتين معا (لشمول القدرة) الإلهية (لكل الممكنات) وكل من إعادة ما انعدم وتأليف ما تفرق أمر ممكن : أما إمكان تأليف ما تفرق فظاهر كما مر، وأما إمكان إعادة ما انعدم فأشار إليه بقوله : (والإعادة إحداث ، كالإبداع للأول) أي الإيجاد من عدم لم يسبقه وجود (و غاية طريان العدم على المبدع أولا تصديره كأنه لم يحدث ، وقد تعلق القدرة) الإلهية (بإيجاده من عدمه الأصلي، هكذا) أي كتعلقها بإيجاده من عدمه الأصلي يتعلق بإيجاده (من عدمه الطارئ) كما نبه عليه قوله تعالى : ﴿ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴾ [الأعراف: ٢٩] وقوله تعالى ﴿ وَصَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ. قَالَ مَنْ يُعْجِ الْعِظْمُ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴾ (٧٨) قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴾ [يس: ٧٨-٧٩] فالإيجاد الثاني ليس ممتعا لذاته ولا لشيء من لوازم ذاته ، وإلا لم يقع ابتداء ، وكذلك الوجود الثاني : لأن مقتضى ذات الشيء أو لازمه الذاتي لا يختلف بحسب الأزمنة : فلا يكون ممتعا في وقت ممكنا في وقت ، وإذا لم يمتنع لذلك ولا شبهة في انتفاء وجوبه فيكون ممكنا ، وهو المطلوب ، فمعنى الإعادة أن الموجود ثانيا هو الموجود أولا (لأن الموجود ثانيا مثله) أي مثل الأول ، (بل هو) الموجود أولا وجد (بعد فناء عينه) وجودا ثانيا (وهذا) أي القول بأن الموجود أولا هو الموجود ثانيا بعينه ، لا مثله ، إنما ذهبنا إليه (لأن وجود عينه أولا إنما كان على وفق تعلق العلم به) أي بوجوده (والفرض أنها) أي الموجودات (أيضا بعد طريان العدم) عليها (ثابتة في العلم) (حال كونه) (متعلقا) في الأزل (بإيجادها) لوقت وجودها : إذ المعدومات التي برزت إلى الوجود إنما وجدت على حسب تعلق العلم بوجودها قبل بروزها إلى الوجود وبعده ، والموجودات التي طرأ عليها العدم إنما عدت على حسب تعلق العلم في الأزل ، وإذا وجدت ثانيا فعلى حسب تعلق العلم في الأزل بإيجادها قال المصنف رحمه الله : (وعندي) أنه (يجب حمل قول المعتزلة بثبوت الجواهر في العدم ، وتقرر فيها على هذا ، أعنى الثبوت والتقرر العلمي ، إذ يبعد من العقلاء ذوى الحَوَاضِ في الدقائق التكلم بما لا معنى له ولا وجه) : فإن المعتزلة يقولون : المعدوم شيء وثابت ، فإذا عدم الموجود بقى ذاته المخصوصة ، فأمكن لذلك أن يعاد . قولهم " المعدوم ثابت " إذا لم

يحمل على ما قاله المصنف لا يتحصل منه بمعنى ، ولا يتجه له وجه يحمل عليه : إذ ليس للثبوت معنى إلا الوجود والتحقق ، ولو قيل " المعدوم موجود " لكان كلاما متناقضا لا يصدر عن عاقل ، ثم على ما أوله عليه المصنف يصح ويرتفع النزاع بيننا وبينهم .

(وكذا) أي وكما أقول بوجوب حمل قول المعتزلة بثبوت الجواهر في العدم على ما ذكر (لا أجزم) بقول من الأقوال التي اختلف فيها القائلون بصحة الفناء على الجواهر: فلا أجزم (بأن الإفناء) أي إفناء الجوهر (بكلمة أفن كإيجاد بكلمة كُن) كما ذهب إليه أبو الهذيل من المعتزلة (أو) أن إفناء الجوهر (بواسطة إحداث ضد) له (هو الفناء الواحد للكل) أي كل أجزاء البدن كما قاله ابن الأحنيد^(١) من المعتزلة ، فإنه ذهب إلى أن الفناء وإن لم يكن متحيزاً لكنه يكون حاصلًا في جهة معينة ، فإذا أحدثه الله تعالى فيها عدت الجواهر بأسرها (أو) أن إفناء الجوهر بواسطة إحداث أصداد متعددة (بعدد كل جزء) من أجزاء الجسم ، وهي الجواهر التي تألف منها الجسم ، وفي كل جوهر فناء ، ثم ذلك الفناء يقتضي عدم الجواهر في الزمان الثاني كما ذهب ابن شيث منهم أيضا (أو) الإفناء (بنفى) أي بسبب نفى (شرط هو البقاء الذي يخلقه الله تعالى حالا فحالا في الجوهر ، فإذا لم يخلقه انتفى) الجوهر ، كما ذهب إليه الأكثرون من أصحابنا والكعبي من المعتزلة (بل الكل) أي كل هذه الأقوال (في حيز الجواز ، والحكم بأحدها عينا لا يقوى فيه موجب) أي دليل يوجب القول به (غير أننا لا نقول بخلق الإفناء) أي بأن الضد الذي بسبب حدوثه يحصل الفناء هو خلق فناء واحد (لا في محل) فتفنى به الجواهر بأسرها ، كما ذهب إليه أبو هاشم وأتباعه من المعتزلة ، وفي تعبير المصنف بخلق الإفناء تسامح (ونحوه) أي ولا نقول بنحو هذا القول من الأقوال الظاهر بطلانها ، كقول أبي على الجبائي وأتباعه بأنه تعالى يخلق بعدد كل جوهر فناء لا في محل فيفنى الجوهر ، وقول النظام : إن الجسم ليس بيباق ، بل يخلق حالا فحالا ، فمتى لم يخلق فنى .

(وكذا يجوز كونه) أي الحشر (جسمانيا فقط ، بناء على القول بأن الروح جسم لطيف

(قوله وكذا يجوز كون الحشر جسمانيا) قلت : وهو الحق على ما قدما .

(قوله القول بأن الروح جسم لطيف سار في البدن كماء الورد في الورد والنار في الفحم)

قلت : أورده الإمام القونوي ، وزاد : أجرى الله العادة بأن يخلق الحياة ما استمرت هي في الجسد ، فإذا فارقت توفى الموت الحياة ، قالوا : الحياة للروح بمنزلة الشعاع للشمس ، فإن الله تعالى أجرى العادة بأن يخلق

(١) كذا ، ولم يستقم لنا .

سار في البدن كماء الورد) أي كسريان ماء الورد (في الورد والنار في الفحم) فالمعاد وهو كل من الروح والبدن جسم : فلا معاد إلا لجسم، و"أو" في قوله (أو روحانيا) بمعنى الواو : أي ويجوز كون الحشر روحانيا (جسمانيا، بناء على القول بأنها) أي الروح (جوهر مجرد) ليس بجسم ولا قوة حالة في الجسم، بل تتعلق به تعلق التدبير والتصرف (لا تفنى بفناء البدن، وترجع إلى البدن - أي إلى تعلقها به) أي بما كانت متعلقة به من الأبدان، فالمعاد شيآن : جسم ، وروح تعاد إليه ، وهي ليست بجسم، وهذا رأى كثير

النور والضياء في العالم ما دامت الشمس طالعة، كذا بخلق الحياة للبدن ما دامت الروح فيه ، وإلى هذا القول مال مشايخ الصوفية ، قال : وهذا الكلام في جنسيته على طريق الإجمال ، لا في حقيقته : لأنها غير معلومة للبشر أصلا، قال عبد الله بن بريدة : إن الله تعالى لم يطلع على الروح ملكا مقربا ولا نبيا مرسلا ، وقال النظام : الروح جوهر باق لا يفنى ، وإن مكانه في الجسم مكان النار في الفحم ما دامت الأخلاط معتدلة ، فإذا فسدت الأخلاط خرجت، وقال معمر من المعتزلة : روح الإنسان عين من الأعيان ، لا يجوز عليها الانقسام ولا الحركة ولا السكون ، ولا تفتقر إلى محل ، وإنه يدير البدن ويحركه ويسكنه ، ولا يجوز إدراكه ولا رؤيته ، وقالت الأوائل : جوهر روحاني قائم بنفسه غير متحيز ، وليس بجسم ولا منطبع في جسم ولا يتصل به ولا منفصل عنه ، وهذه مذاهب سبعة متقاربة ، وذكر الغزالي أن للإنسان روحين أحدهما بخار لطيف يعتدل باعتدال المزاج ، وهو الحامل لقوى الحس والحركة ويفنى بالموت ويتلاشى ، فصناعة الطب عليه تدور في تعديله وإصلاحه ، والثاني لطيفة ربانية مضافة إلى الرب تعالى في قوله ﴿ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي ﴾ [الحجر: ٢٩] ويدعى أنها جوهر بسيط غير منقسم ولا متحيز ، وهو حامل الأمانة التي هي المعرفة والتكليف ، وهو القلب في لسان الصوفية ، وإنه يبقى بعد الموت لقوله تعالى ﴿ بَلْ أَحْيَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْفَعُونَ ﴾ [آل عمران: ١٦٩] قال : وأولى الأقوال هو الأول .

قال : فإن قيل : أليس قال الله تعالى ﴿ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِي وَمَا أوتَيْتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ [الإسراء: ٨٥] ففهمي عن الكلام لأنها من أمر ربي لا من أمركم ، فالجواب إنما نبه عن الكلام في حقيقة الروح ، وهي غير معلومة للبشر أصلا ، بل هي في علم الله تعالى الذي أحاط بكل شيء علما ، أما الكلام في جنسه على طريق الإجمال فهو من العلم القليل الذي أتانا الله تعالى بقوله ﴿ وَمَا أوتَيْتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ وذلك أنا إذا قلنا إنه جسم لم تخرجه من أمره ، بل لله الأمر جميعا ، وعلمنا القليل هو أننا نعلم أن الموجود على ضربين : قديم ، وحادث ، فالقديم ذات الله وصفاته ، والحادث الأجسام والأعراض ، ونعلم أن الروح ليس بقديم لثبوت دلالة الوجدانية ، وإبطال قديمين ، وإذا استحال أن يكون قديما فهو إما عرض أو جسم ، أعرضنا عن العرض لأن العرض لا ينتقل ولا يقبض ، والروح منقول ومقبوض ، فعلمنا أنه جسم ، وقولنا بأنه جسم لا يدل على أننا عرفنا حقيقتها : لأن لفظ الجسم اسم مطلق ينطلق على جميع الأجسام ، والأجسام متائلة ، ولها خصائص وصفات لا يعرفها إلا خالقها اللطيف الخبير ، وقد ورد في الحديث ما يدل على أنه جسم ، وهو أن روح المؤمن تعرج بها الملائكة إلى العرش ، وأن أرواح الشهداء في حواصل طير تعلق من ثمار الجنة ثم تأوى إلى قناديل معلقة تحت العرش ، وأن روح الميت ترزق فوق نعشه تنادى لا تلعبن بكم الدنيا كما لعبت بي ، وأن الأرواح تجتمع في الصور ، ثم إذا نفخ في الصور تخرج إلى أجسادها ، ولها دوى كدوى النحل ، وأن أرواح الكفار تجتمع في بئر برهوت ، وكلها تدل على أنه جسم ، لأن هذه الأوصاف أوصاف الأجسام . (قوله أو روحانيا جسمانيا إلخ) قلت : وبقي أنه روحاني فقط ، وهو مذهب الفلاسفة وقد تقدم إبطاله .

من الصوفية والشيعة ، والفرق بينه وبين مذهب التناسخية كما قال الإمام الرازي في "نهاية العقول" أن التناسخية يقولون بقدم الأرواح وردها إلى الأبدان في هذا العالم ، وينكرون الآخرة والجنة والنار، والمسلمين القائلين بالمعاد الروحاني يقولون بحدوث الأرواح وردها إلى أبدانها لا في هذا العالم ، بل في الآخرة ، والقول بالنفوس المجردة لا يرفع بانفراذه أصلاً من أصول الدين ، بل ربما يؤيده ، اهد ملخصاً (وأكثر المتكلمين على الأول) وهو أن الروح جسم لطيف سارٍ كما مر (لقوله تعالى ﴿فَأَدْخُلِي فِي عَبْدِي﴾ [الفجر: ٢٩] والتجرد ينافيه) أي ينافي الدخول في العباد، بمعنى الدخول في أبدانهم : لأن المجرد لا يكون داخلاً في البدن : لا بكونه جزءاً منه ، ولا قوه حالة فيه ، إذ المجرد كما مر عبارة عما ليس بجسم ولا قوة حالة في الجسم ، بل هو لا مكاني ، فلا يقبل إشارة حسية ، وإنما يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف، كتدبير الملك أمور إقليمه وليس حالاً به (وكذا ما ورد) في الحديث (من أن أرواح بعض المؤمنين في أجواف طيور خضر ترتع في الجنة وتأوي إلى قناديل معلقة تحت العرش ، وأرواح الكفار في) أجواف (طيور سود في سجين) كل ذلك ينافي التجرد كما مر، والوارد في أرواح بعض المؤمنين هو ما في صحيح مسلم من حديث مسروق قال : سألتنا عبد الله - يعني ابن مسعود - عن تفسير هذه الآية ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [آل عمران: ١٦٩] فقال : أما إنا قد سألنا عن ذلك رسول الله ﷺ فقال : "أرواحهم في أجواف طير خضر لها قناديل معلقة بالعرش تسرح من الجنة حيث شاءت ، ثم تأوي إلى

(قوله بناء على القول بأنها جوهر مجرد لا يفنى إلخ) قلت : تقدم أن النظام قال بنحو هذا ، والله اعلم .

(قوله وكذا ما ورد من أن أرواح بعض المؤمنين إلخ) قلت : قال الإمام القونوي : ثم الأرواح على أربعة أوجه : أرواح الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، تخرج من أجسادهم ويصير مثل صورتها مثل المسك والكافور ، وتكون في الجنة وتأكل وتتعم وتأوي بالليل إلى قناديل معلقة تحت العرش ، وأما أرواح الشهداء فتخرج من أجسادها وتكون في أجواف طيور خضر في الجنة تأكل وتتعم ، يدل عليه قوله تعالى ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ ﴿٣٣﴾ ﴿وَجِئَ يَمَاءً أَنَّهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾ . وتأوي بالليل إلى قناديل معلقة تحت العرش ، وأما أرواح المطيعين من المؤمنين بين السماء والأرض والهواء ، وأما أرواح الكفار في جوف طيور سود في سجين والسجين تحت الأرض السابعة ، قلت : قد جاء في الحديث في أرواح المؤمنين خلاف هذا، روى الإمام أحمد بن حنبل عن النبي ﷺ أنه قال : "نسمة المؤمن إذا مات طائر يعلق في شجر الجنة حتى يرجعه الله إلى جسده يوم يبعثه" ورواه مالك في الموطأ ، وقد روى عن عبد الله بن عمرو قال : أرواح المؤمنين في أجواف طير خضر كالزراير يتعارفون فيها ويرزقون من ثمرها، والكل ينافي التجرد، والله تعالى أعلم .

تلك القناديل " وفي جامع الترمذى من حديث كعب بن مالك أن رسول الله ﷺ قال: " إن أرواح الشهداء في حواصل طير خضر تعلق من ثمر الجنة أو شجر الجنة " وتعلق بضم اللام معناه تتناول بفمها ، والوارد في أرواح الكفار لم يحضرنى حين هذه الكتابة تخرجه ، وأقرب ما وجدت إلى لفظه ما أخرجه ابن منده عن أم كبشة بنت المعرور قالت : دخل علينا النبي ﷺ فسألناه عن هذه الأرواح فقال " إن أرواح المؤمنين في حواصل طير خضر ترعى في الجنة وتأكل من ثمارها ، وتشرب من مياهها - وتأوى إلى قناديل من ذهب تحت العرش ، يقولون : ربنا ألحق بنا إخواننا ، وآتنا ما وعدتنا ، وإن أرواح الكفار في حواصل طير سود ، تأكل من النار ، وتشرب من النار ، وتأوى إلى حجر في النار يقولون : ربنا لا تلحق بنا إخواننا ، ولا تؤتنا ما وعدتنا " وروى البيهقى وابن أبى شيبة من طريق ابن عباس رضي الله عنهما عن كعب موقوفا عليه قال : جنة المأوى فيها طير خضر ، ترتقى فيها أرواح الشهداء ، تسرح في الجنة ، وأرواح آل فرعون في طير سود تغدو على النار وتروح ، وأرواح أطفال المسلمين في عصافير في الجنة ، وأخرج هناد بن السرى في الزهد عن هزيل - هو ابن شرحبيل - قال : إن أرواح آل فرعون في أجواف طير سود تروح وتغدو على النار ، فذلك عرضها المذكور في قوله تعالى ﴿ وَحَاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ ﴿٥٥﴾ النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ﴿٥٦﴾ [عافر: ٤٦] الحديث ، وكعب وهذيل تابعيان ، فلقولهما هذا حكم المرسل : لأن مثله لا يقال من جهة الرأى ، ويقوم مقام هذه الأحاديث في مقصود هذا الاستدلال وصف الروح في الأحاديث الصحيحة بأن الملك يَعْرُجُ بها عند قبضها ، وما في مسند أحمد بإسناد رجاله رجال الصحيح عن البراء يرفعه من أن روح الكافر ينتهى بها إلى السماء فلا يفتح لها ، وأن روحه تطرح طرحا (ومن أهل السنة جماعة على) المذهب (الثانى) وهو أن الحشر روحانى جسمانى (كالغزالي) حجة الإسلام (و) الإمام أبى منصور (الماتريدى وغيرهما) كالراغب والحليمى (ولهم أيضا ظواهر) تمسكوا بها (والمسألة ظنية) لا قاطع فيها .

واعلم أن صاحب شرح " المقاصد " قال : قد بالغ الإمام الغزالي في تحقيق المعاد الروحاني وبيان أنواع الثواب والعقاب بالنسبة إلى الأرواح ، حتى سبق إلى كثير من الأوهام ، ووقع في أسنة بعض العوام ، أنه ينكر حشر الأجساد افتراء عليه ، كيف وقد

(قوله ومن أهل السنة جماعة على الثانى كالغزالي والماتريدى وغيرهما) قلت : تقدم ما قال الغزالي ولا أحفظ عن الماتريدى على ما يائله ، والله تعالى أعلم .

صرح به في مواضع من كتاب الإحياء وغيره، وذهب إلى أن إنكاره كفر، ثم قال عقب ذلك في شرح المقاصد : نعم ربما يميل كلامه وكلام كثير من القائلين بالمعادين إلى أن معنى ذلك أن يخلق الله تعالى من الأجزاء المتفرقة لذلك البدن بدنا فيعيد إليه نفسه المجردة الباقية بعد خراب البدن، ولا يضرنا كونه غير البدن الأول بحسب الشخص، ولا امتناع إعادة المعدوم بعينه، أهـ كلام شرح المقاصد .

واعلم أن كلام الغزالي في "الاقتصاد" صريح في أن المعاد عين الأول، فإنه قال بعد أن ذكر ذلك : فإن قيل : بم يتميز المعاد عن مثل الأول؟ وما معنى قولهم : إن المعاد هو عين الأول؟ قلنا : المعدوم منقسم في علم الله تعالى إلى ما سبق له وجود، وإلى ما لم يسبق له وجود، كما أن العدم في الأزل انقسم إلى ما سيكون له وجود، وإلى ما علم الله أنه لا يوجد، وهذا الانقسام لا سبيل إلى إنكاره : فالعلم شامل، والقدرة واسعة، ومعنى الإعادة أن يبدل الوجود بالعدم الذي سبق له الوجود، ومعنى المثل : أن يمتنع الوجود لعدم لم يسبق له وجود .

ثم قال : وقد أطنبنا في هذه المسألة في كتاب التهافت - يعنى مؤلفه الذى سماه "تهافت الفلاسفة" - وسلطنا في إبطال مذهبهم تقدير بقاء النفس التى هى غير متحيزة عندهم، وتقدير عود تدبيرها إلى البدن ، سواء كان ذلك البدن هو عين جسم الإنسان أو غيره ، وذلك إلزام لا يوافق ما نعتقده ، فإن ذلك الكتاب مصنف لإبطال مذهبهم، لا لإثبات المذهب الحق، ولكنهم لما قدروا أن الإنسان هو ما هو باعتبار نفسه ، وأن اشتغاله بتدبير البدن كالعارض له ، والبدن آلة له : ألزمناهم بعد اعتقادهم بقاء النفس وجوب التصديق بالإعادة ، وذلك برجوع النفس إلى تدبير بدن من الأبدان ، وأهـ كلام الاقتصاد . وفيه من إبعاد حجة الإسلام عما نسب إليه ما لا يخفى . ولما ذكر المصنف الخلاف في حقيقة الروح عرف الحياة الحادثة ليظهر مغايرتها للروح ، فقال : (والحياة عرض يلازم وجوده في البدن تعلق الروح) بالبدن (عادة) أى بحسب ما أجرى الله تعالى به عادته (فإذا فارقت الروح) البدن (فارقته الحياة أيضا) وتقيد المصنف بالعادة للتنبية على أن اعتدال المزاج ووجود البنية ، أى البدن المؤلف من العناصر الأربعة والروح الحيواني، وقد عرفوه بأنه جسم لطيف بخارى، يتكون من لطافة الأخلاط ينبعث من التجويف الأيسر من القلب ويسرى إلى البدن في عروق نابته من القلب تسمى بالشرابين - ليس شيء منها شرطا عندنا في تحقق المعنى المسمى بالحياة ، خلافا للفلاسفة والمعتزلة .

الفصل الثاني والثلاثون الفصل الثالث سؤال منكر ونكير^(١)

(وعذاب القبر ونعيمه ، ورد بهما الأخبار) أي بكل من السؤال ، ومن عذاب القبر ونعيمه بألفاظ مختلفة (وتعددت طرقها) تعددا أفاد به مجموعها التواتر المعنوي ، وإن

(الأصل الثاني والثالث سؤال منكر ونكير) قلت : أنكره عامة المعتزلة ، ولم يذكر المصنف رحمه الله فيه سنة ، وأورد الإمام أبو العباس الصابوني حديث عثمان رضي الله تعالى عنه قال : كان النبي ﷺ إذا فرغ من دفن الميت وقف عليه وقال "استغفروا لأخيكم فإنه الآن يسأل" وحديث أبي هريرة أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول "إذا دفن الميت أتاه ملكان أسودان أزرقان يقال لأحدهما المنكر، والآخر النكير فيقولان : ما كنت تقول في هذا الرجل؟ فيقول : هو عبد الله ورسوله ، وأشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله ، فيقولان : قد كنا نعلم أنك تقول هذا ، ثم يفسح له في قبره سبعون ذراعا في سبعين ، ثم ينور له فيه ، ثم يقال له : نم ، فيقول ، ارجعا إلى أهلي فأخبراهم ، فيقولان : نم نومة العروس الذي لا يوقظه إلا أحب أهله إليه حتى يبعثه الله من مضجعه ، وإن كان منافقا قال : سمعت الناس يقولون فقالت مثله - لا أدري ، فيقولان قد كنا نعلم أنك

(١) أعلم أن "سؤال منكر ونكير حق ، والتصديق به واجب" لورود الشرع به ، لأنه في ذاته أمر ممكن ، فإنه لا يستدعي منها إلا تفهيم بصوت أو بغير بصوت ولا يستدعي إلا حياة ، والإنسان لا يفهم بجميع بدنه بل بجزء من باطن قلبه ، وإحياء جزء يفهم السؤال ويحجب أمر ممكن مقدور عليه لتعلق القدرة بجميع الممكنات ، فمن زعم أنه لا يشاهد منكرا ونكيرا ولا يسمع صوتها في السؤال ولا صوت الميت في الجواب ، فهذا يقال له : فمن كان كان يشاهد النبي ﷺ ولا يشاهد جبريل ولا يسمع صوته بالإيحاء هل كان ينكر الوحي ولا يصدق بها يحدث النبي ﷺ أنه جاء به جبريل ؟؟ ولا يستطيع مصدق الوحي أن ينكر ذلك إذ ليس فيه إلا أن الله تعالى خلق له ساعا لذلك الصوت ومشاهدة لذلك الشخص ولم يخلق ذلك للحاضرين عنده . واعلم أيضا أن "عذاب القبر حق" لأنه قد دلت عليه قواطع الشرع إذ تواتر عن النبي ﷺ وعن أصحابه رضوان الله تعالى عليهم أنهم كانوا يستعيذون بالله من عذاب القبر في أدعيتهم ، واشتهر قوله ﷺ - وقد مر بقبرين - : "إنهما ليعذبان وما يعذبان في كبير" الحديث - رواه البخاري في كتاب الوضوء وفي باب ما جاء في عذاب القبر وفي كتاب الأدب ، وقال الله تعالى : **وَحَاقَ بِقَالِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ ﴿٥٥﴾ النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ﴿٤٦﴾**... الآية " وقال : **وَمَعَاطَ حَاطِبِ عَنِيْمٍ أَعْرَفُوْا فَأَدْخَلُوْا نَارًا ﴿٢٥﴾** [نوح: ٢٥] ثم هو أمر ممكن فيجب التصديق به ، ووجه إمكانه ظاهر ، وإنما أنكره من جحدته من حيث زعم أنه يرى شخص الميت مشاهدة ولا يرى العذاب الذي ينزل به ، وحيث توهم أن الإنسان إذا أكله سبع فكيف يعذب ، وهذا هوس وخطل في الرأي : فإن المشاهد من الميت هو ظاهر جسمه فقط والمدرك للعقاب إنما هو جزء من القلب أو من الباطن كيف كان ، وأما الذي تأكله السباع فغاية ما في الباب أن يكون بطن السبع قبرا له فإعادة الحياة إلى جزء يدرك العذاب ممكن : فما كل من يتألم يدرك الألم بجميع بدنه .

لم يبلغ أحادها حد التواتر، فمنها (في الصحيح) أي صحيح البخاري، بل في الصحيح وغيرهما حديث ابن عباس أنه ﷺ ("مر بقبرين، فقال إنهما ليعذبان) وما يعذبان في كبير، ثم قال: بلى، أما أحدهما فكان يمشى بالنميمة وأما الآخر فكان لا يستبرئ من بوله" وقوله "وما يعذبان في كبير" أي عندهما، وقوله "بلى" أي إنه كبير عند الله (وفيه) أي في الصحيح أيضا، بل في الصحيحين وغيرهما من حديث عائشة وغيرها (استعاذته) ﷺ (من عذاب القبر) وفي الصحيحين وغيرهما أيضا أن قوله تعالى: ﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ﴾ [إبراهيم: ٢٧] نزلت في عذاب القبر، يقال له: من ربك؟ فيقول: ربي الله، ونبيي محمد ﷺ، وفي الصحيحين وغيرهما أن رسول الله ﷺ قال: "إن العبد إذا وضع في قبره وتولى عنه أصحابه، وحتى إنه ليسمع قرع نعالهم إذا أنصرفوا، أتاه ملكان فيقعدانه، فيقولان له: ما كنت تقول في هذا الرجل محمد؟ فأما المؤمن فيقول: أشهد أنه عبد الله ورسوله، فيقال له: انظر إلى مقعدك من النار، قد أبدلك الله به مقعدا من الجنة، قال النبي ﷺ: فيراهما جميعا، وأما الكافر - أو المنافق - فيقول: لا أدري، كنت أقول ما يقول الناس فيه، فيقال له: لا دريت ولا تليت، ثم يضرب بمطرقة من حديد ضربة بين أذنيه، فيصيح صيحة يسمعها من يليه إلا الثقلين"، وقوله "ولا تليت" أصله تلوت حولت الواو ياء لمزوجة دريت أي لا قرأت، وهو دغاء عليه، وقيل: معناه لا تبعث الناس، من "تلا فلان فلانا" إذا تبعه، وقيل في معناه غير ذلك، وفي روايه للترمذي "يقال لأحدهما المنكر، وللآخر

تقول ذلك، فيقال للأرض: التمتي عليه، فتلتتم عليه، فتختلف أضلاعه فلا يزال فيها معذبا حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه ذلك) قلت: هذا لفظ الترمذي، قال: والأحاديث في هذا الباب كثيرة تبلغ حد الاستهارة، وإنكار الخبر المشهور بدعة وضلالة قلت: منها حديث البراء بن عازب "إن المسلم إذا سئل في قبره شهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، فذلك قوله تعالى: ﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ﴾ متفق عليه، ورواه الإمام أحمد بطوله.

(قوله وعذاب القبر ونعيمه ورد بها الأخبار وتعددت طرقها، في الصحيحين: مر بقبرين فقال: إنهما ليعذبان) وما يعذبان الحديث (وفيه استعاذته من عذاب القبر) قلت: وقد دل حديث أبي هريرة المتقدم على عذاب القبر أيضا، وقال الترمذي بعد إخرجه: في الباب عن علي وزيد بن ثابت وابن عباس والبراء بن عازب وأبي أيوب وأنس وجابر وعائشة وأبي سعيد، وكلهم رووا عن النبي ﷺ في عذاب القبر، ولم يأت ما يدل على نعم القبر، وتقدم في حديث أبي هريرة "ثم يفسح له في قبره سبعون ذراعا في سبعين ثم ينور له فيه" الحديث، وفي حديث البراء الذي طوله أحمد في المؤمن "يفسح له في قبره، ويرى مقعده في الجنة".

النكير" وفي رواية للبيهقي وغيره " أنه منكر ونكير " وأحاديث السؤال في الصحيحين، والسنن، والمسانيد و، وغيرها، وقد وردت مطولة ومختصرة من رواية غير واحد من الصحابة (وقال تعالى (حكاية) عن الكفار " قالوا (ربنا أمتنا اثنتين) وأحييتنا اثنتين " (الثانية) أى الموتة الثانية منهما (هى) الموتة (التي بعد السؤال) على أحد القولين في تفسير الآية ، و ﴿ وَحَاقَ بِقَالٍ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ ﴿٤٦﴾ النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ﴿٤٧﴾ [غافر: ٤٦] الآية ، وفي الصحيحين من حديث ابن عمر : " إن أحدكم إذا مات عرض عليه مقعده بالغداة والعشى، إن كان من أهل الجنة فمن أهل الجنة وإن كان من أهل النار فمن أهل النار : يقال له : هذا مقعدك حتى يبعثك الله إليه يوم القيامة " وكل من السؤال في القبر وعذابه ونعيمه أمر ممكن وردت به هذه الأخبار المتواترة المعنى : فيجيب التصديق به .

وقد تمسك المنكرون للسؤال وعذاب القبر ونعيمه - وهم ضرار بن عمرو ، وبشر المريسي، وأكثر متأخرين المعتزلة - بأن ذلك يقتضى إعادة الحياة إلى البدن لفهم الخطاب ورد الجواب وإدراك اللذة والألم ، وذلك منتف بالمشاهدة.

وذكر المصنف الجواب عن ذلك ، وتوضيحه أنا نمنع اقتضاء ذلك عود الحياة الكاملة إلى جميع البدن (و غاية ما يقتضى إعادة الحياة إلى الجزء الذى به فهم الخطاب ورد الجواب) والإنسان قبل موته لم يكن يفهم بجميع بدنه ، بل بجزء من باطن قلبه ، وإحياء جزء يفهم الخطاب ، ويجب ممكن مقدور عليه ، وأمور البرزخ لا تقاس بأمر الدنيا (وبه) أى بهذا التقرير، والباء بمعنى مع : أى ومع هذا التقرير (يبعد قول من قال إنه لا يخلق فيه) أى ، فى هذا الميت (قدرة ولا فعل اختياري) ويبعد معناه هنا يظهر بعده: إذ كيف يجيب الملكين دون قدرة على الجواب ولا اختيار له ؟ والقول المذكور منقول فى شرح المقاصد عن أهل الحق ، واستشكله مصنفه بجواب الملكين، ولم يبال المصنف بنسبته إلى أهل الحق ، فبين أنه بعيد.

ثم أشار إلى تمسكات المنكرين ودفعها فأشار إلى التمسكات بقوله : (وما استحيل

(قوله و غاية ما يقتضى إعادة الحياة) قال الإمام القنوي : اختلفوا فى أنه يخلق فيه حياة مطلقة كحياته قبل الموت أو حياة بقدر ما يحس الألم، والصحيح هذا : لأن خلق الحياة ضرورة تحقيق معنى العذاب ، والضرورة تندفع بهذا القدر، وأعلم أن أصحابنا إنما توقفوا فى إعادة الروح وعدم إعادتها، ولا توقف لهم فى أن لا يتصور التعذيب بدون الحياة ، إنما ذلك مذهب الصالحى والكرامية ، فإن عندهم الحياة ليست بشرط لثبوت العذاب .

به) ما ذكر من السؤال وعذاب القبر ونعيمه (من) جهة (أن اللذة والألم والتكلم) كل منها (فرع الحياة والعلم والقدرة ، ولا حياة بلا بنية) إذ البنية قد فسدت وبطل المزاج (و) من جهة (كون الميت ساكنا لا يسمع سؤالنا) إذا سألناه (ومنهم) أى من الموتى (من) يُحْرَقُ فيصير رمادا وتذروه الرياح ، فلا يعقل حياته وسؤاله) وأشار إلى دفعها بقوله (فمجرد استبعاد لخلاف المعتاد) وهو لا ينفي الإمكان (فإن ذلك) الأمر الذى يتكلم فيه من سؤال الملكين وعذاب القبر ونعيمه (ممكّن ؛ إذ لا يشترط في الحياة البنية) كما قدمنا (ولو سلم) اشتراطها (جاز أن يحفظ الله) تعالى (من الأجزاء ما يتأتى به الإدراك) بأن يصلح بنيته (وإن كان) الميت (في بطون السباع وقصور البحار) وغاية ما في الباب أن يكون بطن السبع ونحوه قبراً له (ولا يمتنع أن لا يشاهد الناظر منه ما يدل على ذلك، فإن النائم ساكن بظاهره) وهو مع ذلك (يدرك) من الآلام واللذات (ما يحس تأثيره عند يقظته) كألّم ضرب رآه بعد استيقاظه من منامه، وخروج منى من جماع رآه في منامه (و) قد (كان) نبينا (عليه) الصلاة و(السلام) يسمع كلام جبريل ويشاهده ، (ومن) أى والحال أن من (حوله) من الصحابة (أو) من هو (مزاحمه في مكانه) كعائشة إذ كانت معه بفراش واحد (لا شعور له ذلك) وإنكار السؤال وما ذكر معه لعدم المشاهدة يؤدى إلى إنكار ما ذكر من مشاهدة النبي ﷺ لجبريل وسماعه كلامه وسماع جبريل جوابه ، وإنكاره كفر وإلحاد في الدين (وهذا) أى ما ذكرناه من سماع سؤال الملكين وفهمه ورد جوابهما وإن لم يشاهد ذلك إنما قلنا به (لأن الإدراك والإسراع) عندنا معشر أهل الحق (يخلق الله تعالى ، فإذا لم يخلق له لبعض الناس لا يكون له) كما يدل عليه قوله تعالى ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾ [البقرة: ٢٥٥] وبعد اتفاق أهل الحق على إعادة قدر ما يدرك به (الألم واللذة) (من الحياة) إلى جسد الميت (تردد كثير من الأشاعرة والحنفية في إعادة الروح) إليه أيضا (فمنعوا تلازم الروح والحياة إلا في العادة) فقالوا : لا تلازم بينهما عقلا ، قالوا : قد تعود الحياة دون عود الروح خرقا للعادة ، وما يتوهم من امتناع الحياة بدون الروح ممنوع (ومن الحنفية القائلين بالمعاد الجسائى من قال بأنه توضع فيه الروح) بحيث يدرك ما ذكرنا من اللذة والألم (و) أما (قول من قال

قوله وقول من قال إذا صار ترابا يكون روحه متصلا بترابه فيتألم الروح والتراب جميعا يحتمل قوله بتجرد الروح وجسمانيتها وقد ذكرنا أن منهم كالماتريدي وأتباعه من يقول بتجردها) قلت : الذى تقدم عن الماتريدي في الروح الثابتة حالة الحياة ، وأما بعد الموت فلا يختص القول بتجردها بالماتريدي، قال الإمام القنوني: وأرواح الكفار متصلة بأجسادها فتعذب أرواحها ، فيتألم ذلك الجسد ، كالشمس في السماء ونورها في الأرض،

إذا صار ترابا يكون روحه متصلا بترابه فيتألم الروح والتراب جميعا) فهذا القول منه (يحتمل قوله) بالنصب : أى يحتمل أن يكون قائلا (بتجرد الروح وجسمانيتهما) أى : وأن يكون قائلا بأنها جسم لطيف سار في البدن كما مر (وقد ذكرنا أن منهم) أى من الحنفية (كالماتريدي وأتباعه من يقول بتجردها) أى الروح (لكنه) أى الماتريدي (نقل أثرا أنه قيل) للنبي ﷺ (يا رسول الله، كيف يوجع اللحم في القبر ولم يكن فيه روح؟ فقال : كما يوجع سنك وإن لم يكن فيه الروح؟ قال : فأخبر أن السن يوجع لأنه متصل باللحم وإن لم يكن فيه الروح ، فكذا بعد الموت ، لما كان روحه متصلا بجسده يتوجع الجسد) وإن لم يكن الروح فيه، وهذا الأثر الذى ساقه لوائح الوضع عليه ظاهرة (ولا يخفى أن مراده بالتراب أجزاءه) أى أجزاء الجسد (الصغار) وأنه يكفى اتصال الروح بها يحصل به إدراك الألم واللذة منها، لا بجملتها (ومنها) أى من الحنفية (من أوجب التصديق بذلك) أى بعذاب القبر ونعيمه (ومنع من الاشتغال بالكيفية) أى بكيفية عود الروح والإدراك (بل) طريقه هو (التفويض) أى تفويض علم كيفية ذلك (إلى الخالق) كما هو شأن السلف رضى الله عنهم في تفويض علم ما يشكل ظاهره إليه سبحانه وتعالى. (والأصح أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام (لا يسألون) في قبورهم (ولا أطفال المؤمنين) أما الأنبياء فلائنه قد ورد أن بعض صالحى الأمة يأمن فتنة القبر بسبب

وأما أرواح المؤمنين في علبين ونورها متصل بالجسد، ويجوز مثل ذلك ألا ترى أن الشمس في السماء ونورها في الأرض؟ وكذلك النائم تخرج روحه ومع ذلك يتألم إذا كان به ألم، ويصيب به راحة حتى يسمع منه الضحك في المنام، يدل عليه قوله تعالى ﴿ اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا ﴾ [الزمر: ٤٢] كذا ذكره الشيخ أبو المعين النسفى في أصوله .

(قوله والأصح أن الأنبياء ﷺ عليهم لا يسألون، ولا أطفال المؤمنين) أما الأنبياء فلأن غير النبى إنما يسأل عن النبى فكيف يسأل هو عنه؟ وأما أطفال المؤمنين فقال السيد أبو شجاع : أن للصبيان سؤالا ، وفي العمدة : ويسأل أطفال المؤمنين . وقال الإمام القونوى : وأما الصبى إذا سئل بقلته الملك فيقول له : من ربك؟ ثم يقول له : قل الله ربى ، ثم يقول له : وما دينك؟ ثم يقول له : قل دينى الإسلام، ثم يقول له : ومن نبيك؟ ثم يقول له : قل نبيى محمد ﷺ . وقال بعضهم : يسأل الصبى الرضيع ، ولا يلقته الملك ، بل يلهمه الله تعالى بفضله حتى يجيب عن كل ما يسأله عنه ، كما أظم عيسى عليه الصلاة والسلام بالجواب في المهد حتى قال ﴿ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ ءَأْتَنِي الْكِتَابُ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا ﴾ وَجَعَلَنِي مَبْرُكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ ﴿ [مريم: ٣٠-٣١] الآية) وهذا القول نأخذ، قال : وإذا مات الميت ولم يدفن أياما ثم دفن : هل يسأل في القبر أم في البيت؟ اختلف المشايخ فيه ، قال بعضهم لا يسأل ما لم يدفن في القبر، فإذا دفن من حينئذ يسأل ، لأن الآيات الواردة في سؤال منكر ونكير إنما وردت في القبر، وبذلك نأخذ وأقال بعضهم يسأل في بيته في ليلته تلك، تصعد الأرض حوله فتصير حوله كالقبر، ويسأل، ولأنه روى في الأخبار أنه يسأل الميت بعد الموت بلا فصل، والقول الأول أحسن ، كذا قيل ، فلو مات رجل في غربته فجعلوه في التابوت ليحملوه إلى بلده متى يسأل؟ أى القبر أم في التابوت؟ قال الفقيه أبو جعفر البجلي :

عمل صالح كالشاهد، ففي سنن النسائي أن رجلاً قال: يا رسول الله، ما بال المؤمن يفتنون في قبورهم إلا الشهيد؟ قال: "كفى بيارقة السيوف على رأسه فتنة" وكمن رابط يوماً وليلة في سبيل الله، ففي صحيح مسلم "رابط يوماً وليلة خير من صيام شهر وقيامه، وإن مات جرى عليه عمله الذي كان يعمل، وأجرى عليه رزقه، وأمن من الفتان" وإذا ثبت ذلك لبعض الأمة فالأنبياء عليهم الصلاة والسلام - مع علو مقامهم المقطوع لهم بسببه بالسعادة العظمى، ومع عصمتهم - أولى بذلك، وأما أطفال المؤمنين فلأنهم مؤمنون غير مكلفين.

(و) قد اختلف في سؤال أطفال المشركين (و) في (دخولهم) هل يدخلون (الجنة أو النار؟ فتردد فيهم أبو حنيفة وغيره) فلم يحكموا في حقهم بسؤال ولا بعدمه، ولا بأنهم من أهل الجنة ولا من أهل النار (و) قد وردت فيهم أخبار متعارضة) يحسب الظاهر، منها أنه ﷺ سئل عن أطفال المشركين، فقال "الله إذ خلقهم أعلم بما كانوا عاملين" ومنها قوله ﷺ "كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه" الحديث، ومنها أنه ﷺ سئل عن المشركين يبيتون فيصاب الذراري والأطفال، فقال "هم منهم" أو قال "هم من آبائهم" والجميع في الصحيح، ولتعارضها حصل التوقف (فالسبيل) أي الطريق الذي ينبغي أن يسلك في حكمهم (تفويض علم أمرهم إلى الله تعالى) لأن معرفه أحوالهم في الآخرة ليست من ضروريات الدين، وليس فيها دليل قطعي، وقد نقل الأمر بالإمساك عن الكلام في حكم الأطفال في الآخرة مطلقاً عن القاسم بن محمد وعروة بن الزبير من رؤوس التابعين وغيرهما، وقد ضعف أبو البركات

يسأل في التابوت لأنه كالقبر، وقال أبو بكر الأعمش: لا يسأل ما لم يدفن في القبر؛ لأن الآيات وردت في سؤال منكر ونكير في القبر، وقال النسفي: يسأل إذا غاب عن الأدميين، وإذا مات في الماء أو أكله السبع فهو مسئول، قال: والحكمة في السؤال أن الله تعالى قال في الابتداء ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا﴾ [الأعراف: ١٧٢] فشهد الله عليهم، فلما أخرجهم إلى الدنيا شهدوا بالتوحيد، وشهد عليهم الأنبياء والمؤمنون بذلك، فإذا مات ودخل القبر سأله الملكان عن هذه الشهادة، فشهد بها في قبره، فسمع الملائكة تلك الشهادة، فإذا جاء يوم القيامة جاء إبليس يريد أن يأخذه، ويقول هذا من شيعتي؛ لأنه سعى في المعاصي، فيقول الله تعالى: لا سلطان لك عليه؛ لأنني سمعت منه التوحيد في الابتداء والانتهاؤ والرسل سمعوا منه ذلك في الوسط، والملائكة سمعوا ذلك منه في الانتهاء، فكيف يكون من شيعتك؟ وكيف يكون لك عليه سلطان؟ اذهبوا به إلى الجنة.

(قوله واختلف في سؤال أطفال المشركين ودخولهم الجنة أو النار فتردد فيهم أبو حنيفة) قلت: قال التكمساري في شرح العمدة: وعند غيره يسألون.

(قوله ووردت فيهم أخبار متعارضة فالسبيل تفويض علم أمرهم إلى الله تعالى وقال محمد بن الحسن: أعلم

النسفي في الكافي رواية التوقف عن أبي حنيفة، وقال: الرواية الصحيحة عنه أن أطفال المشركين في المشيئة: لظاهر الحديث الصحيح "الله أعلم بما كانوا عاملين" وقد حكى الإمام النووي فيهم ثلاثة مذاهب الأكثر أنهم في النار، والثاني التوقف، والثالث الذي صححه أنهم في الجنة: لحديث "كل مولود يولد على الفطرة" وحديث رؤية إبراهيم ليلة المعراج في الجنة وحوله أولاد الناس (وقال محمد بن الحسن: أعلم) بصيغة المضارع

أن الله لا يعذب أحدا بلا ذنب) قلت: قال التكريفي في شرح العمدة: وعند غير أبي حنيفة يسألون، وحكى في شرح مسلم في أطفال المشركين ثلاثة مذاهب: الأول: أنهم من أهل الجنة، قال النووي: وهو الأصح، والثاني: أنهم من أهل النار، والثالث: التوقف، وقال ابن زين العرب: قد مر ذكر الأطفال في أحكام الدنيا وأما أحكام الآخرة فأطفال المؤمنين من أهل الجنة من غير إشارة إلى طفل معين، وأما أطفال الكفار فأكثر أهل السنة يكل أمرهم إلى مشيئة الله تعالى كما هو رأى أبي حنيفة، وهذا ما توقف فيه، وقال بعضهم: إنهم من أهل الجنة إذ لم يصدر منهم كفر، وقال بعضهم: إنهم يدخلون الجنة لخدمة المؤمنين وقال بعضهم: هم من أهل الجنة والنار لا يعذبون ولا يتنعمون، وقال بعضهم: هم من أهل النار تبعاً لأبائهم، وأما الأخبار الواردة فيهم فروى البخاري والترمذي من حديث سمرة بن جندب أن النبي ﷺ قال "أتاني الليلة آتيان" فذكر حديث الرؤيا إلى أن قال "وأما الرجل الطويل الذي في الروضة فإنه إبراهيم، وأما الولدان الذين حول فكل مولود مات على الفطرة" قال: فقال بعض المسلمين: يا رسول الله، وأولاد المشركين؟ فقال رسول الله ﷺ "وأولاد المشركين" وروى أبو يعلى من طرق عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ "سألت ربي عن الأطفال من ذرية البشر أن لا يعذبهم، فأعطانيهم" وروى أبو داود الطيالسي عن عائشة رضي الله عنها قالت: قلت: يا رسول الله، ذراري المؤمنين؟ قال "من آبائهم" قلت: بلا عمل؟ قال "الله أعلم بما كانوا عاملين" وفي رواية عنها قالت: سألت رسول الله ﷺ عن أطفال المشركين، فقال "هم في النار يا عائشة" قلت: فماذا تقول في أطفال المسلمين؟ فقال "هم في الجنة يا عائشة" قلت: فكيف ولم يدر كوا الأعمال ولم تجر عليهم الأقلام؟! قال "ربك تبارك وتعالى أعلم بما كانوا عاملين" وللحارث بن أبي أسامة عنها: سألت رسول الله ﷺ عن أطفال المسلمين أين هم يوم القيامة؟ قال "في الجنة يا عائشة" قالت: فقللت: فأطفال المشركين أين يا رسول الله يوم القيامة؟ قال "في النار يا عائشة" قالت: فقللت له: فكيف ولم يبلغوا الحنث ولم تجر عليهم الأقلام؟ قال: إن الله خلق ما هم عاملون، لئن شئت لأسمعك من تضاغيهم في النار" وعن خديجة رضي الله تعالى عنها قالت: بأبي أنت وأمي أين أطفالي منك؟ قال "في الجنة" قالت: وسألت أين أطفالي من أزواجي من المشركين؟ قال "في النار" قلت: بغير عمل؟ قال "الله أعلم بما كانوا عاملين" وعن البراء بن عازب قال: سئل رسول الله ﷺ عن أطفال المشركين، فقال "هم مع آبائهم" فقيل: إنهم لم يعملوا، فقال "الله أعلم بما كانوا عاملين" رواه أبو يعلى، وروى أبو بكر بن أبي شيبة والطيالسي والموصلي عن أنس رضي الله عنه: سئل رسول الله ﷺ عن أولاد المشركين، فقال "لم يكن لهم حسنات فيجازوا بها فيكونوا من أهل الجنة، ولا سيئات فيعاقبوا فيكونوا من أهل النار، هم خدم أهل الجنة" وروى الطيالسي عن ابن عباس رضي الله عنهما: أتني على زمان وأنا أقول: أطفال المسلمين مع المسلمين، وأطفال المشركين مع المشركين، حتى حدثني فلان عن فلان فلقيت الذي حدثني عنه، فحدثني أن رسول الله ﷺ سئل عنهم فقال "الله أعلم بما كانوا عاملين" وفي لفظ لابن أبي شيبة "ربهم أعلم، هو خلقهم وهو أعلم بهم وبما كانوا عاملين" قلت: وقد روى هذا أبو حنيفة بنفسه فعنه فوض أمرهم إلى الله تعالى.

(أن الله لا يعذب أحدا بلا ذنب) وهو ميل إلى ما رجحه النووي ، وفي أطفال المشركين أقوال أخرى ضعيفة لا نطيل بذكرها ، وبالله التوفيق .

(الأصل الرابع : الميزان وهو حق^(١)) ثابت ، دلت عليه قواطع السمع ، وهو

(الأصل الرابع ، الميزان) قلت : عرفه في العمدة بما يعرف به مقادير الأعمال خيرا كان أو شرا والعقل قاصر عن إدراك كيفيته (قوله وهو حق) قلت : وأنكره المعتزلة لأن الأعمال أعراض ، إن أمكن إعادتها لم يمكن وزنها ، ولأنها معلومة عند الله فوزنها عبث .

(قوله قال الله تعالى ﴿ وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ ﴾ [الأنبياء: ٤٧] قلت : هذا دليل أهل الحق ، ومنه قوله تعالى ﴿ فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ ﴾ [٦] ﴿ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ ﴾ [٧] وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ ﴾ [٨] فَأَمَّهُ هَكَوِيَةً ﴾ [القارعة: ٦-٩] الآية " والجواب عن دليلهم أنه قد ورد في الحديث أن كتب الأعمال هي التي توزن ، ووجهه أنه تعالى يحدث في صحائف الأعمال ثقلا بحسب درجاتها عنده تعالى حتى يظهر لهم العدل في العقاب والفضل في الثواب ، كما روى الترمذي عن ابن عمرو بن العاص قال : قال رسول الله ﷺ " إن الله استخلص رجلا من أمتي على رؤوس الخلائق يوم القيامة فيشر عليه تسعة وتسعون سجلا كل سجل مد البصر : ثم يقول : أتنكر من هذا شيئا ؟ أظلمك كتبتي الحافظون ؟ فيقول : لا يارب - فيقول : ألك عذر ؟ قال : لا يارب ، فيقول بلى إن لك عندنا حسنة ، وأنه لا ظلم عليك - فتخرج بطاقة فيها أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله ، فيقول : احضر وزنك فيقول : يارب ما هذه البطاقة مع السجلات ؟ قال : فإنك لا تظلم ، قال : فتوضع السجلات في كفة والبطاقة في كفة ، فطاشت السجلات وثقلت البطاقة ، فلا يتحمل مع اسم الله شيء ، وروى ابن المظفر في مسنده عن إبراهيم النخعي في قوله تعالى ﴿ وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ ﴾ [الأنبياء: ٤٧] قال : لما يجاء بعمل العبد فيجعل في ميزانه فيخف فيجاء بشيء كالسحاب أو كالغمام فيوضع في ميزانه فيرجح ، فيقال له : هل تدري ما هذا ؟ فيقول : لا فيقال : هذا علمك علمته فتعلموه وعملوا به بعدك ، وللترمذي عن أنس : سألت رسوله الله ﷺ أن يشفع لي ، الحديث ، وفيه : قال رسول الله ﷺ " فاطلبنى عند الميزان " ولأبي داود عن عائشة رضي الله عنها قال رسول

(١) ندعى في هذا الأصل " أن الميزان حق " لأنه أمر ممكن ، وقد أخبر به المعصوم ودلت عليه قواطع السمع فوجب التصديق به ، فإن قيل : كيف يقبل القول بوزن الأعمال وإنما هي أعراض ، وقد انعدمت ، والمعدوم لا يوزن ، ولو قدرتم إعادتها وخلقتها في جسم الميزان كان محالا من جهة أن إعادة الأعراض محال ؟ ثم كيف يتصور خلق حركة يد الإنسان وهي طاعته في جسم الميزان ؟ أيتحرك بها الميزان فيكون ذلك حركة الميزان لا حركة يد الإنسان أم لا يتحرك فتكون الحركة قد قامت بجسم ليس هو متحركا بها وهو محال ؟ ثم إن تحرك فإن ميل الميزان يتفاوت بقدر طول الحركات وكثرتها ، لا بقدر مراتب الأجور : فرب حركة بجزء من البدن يزيد أجرها أو إنمها على حركة جميع البدن ، فهذا محال ؟؟ فالجواب عن هذا أن النبي ﷺ سئل عن هذا فقال : " توزن صحائف الأعمال " فإن الكرام الكاتبين يكتبون الأعمال في صحائف هي أجسام فإذا وضعت في الميزان خلق الله تعالى في كفتها ميلا بقدر رتبة الطاعات ، وهو على ما يشاء قدير .

فإن قيل : فأى فائدة في هذا ؟ وما معنى المحاسبة ؟ قلنا : إنا لا نطلب لفعل الله تعالى فائدة : فإنه لا يسأل عما يفعل ، ولقد ذكرنا ما فيه من الفائدة ، فأى بعد في أن تكون الفائدة أن يشاهد العبد مقدار أعماله ويعلم أنه يجزي بها بالعدل أو يتجاوز الله له عنها باللطف !؟

ممكن، فوجب التصديق به (قال) الله تعالى ﴿ وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ (٨) وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ يَمَا كَانُوا يَتَّيِنَتَا يَظْلِمُونَ ﴾ [الأعراف: ٨-٩] وهل الموازين في هاتين الآيتين جمع ميزان أو جمع موزون؟ جرى صاحب الكشاف والبيضاوي على الثاني، وكثير من المفسرين على الأول، وأما الموازين في قوله تعالى ﴿ وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ ﴾ [الأنبياء: ٤٧] فهي جمع ميزان وهو ميزان حقيقي له كفتان ولسان كما ذهب إليه كثير من المفسرين عملاً بالحقيقة لإمكانها، وقد أسند اللالكائي في كتاب السنة له عن سلمان الفارسي قال: يوضع الميزان له كفتان لو وضع في إحدهما السموات والأرض ومن فيهن لوسعته، وأسند عن الحسن البصري أنه قال في الميزان: له كفتان ولسان، وفي حديث البطاقة والسجلات إثبات الكفتين: إذ فيه "فوضعت السجلات في كفة والبطاقة كفة، فطاشت السجلات وثقلت البطاقة" رواه الترمذي والحاكم وورد إثبات الكفتين في غير ما حديث.

وقد أنكر بعض المعتزلة الميزان، ذهاباً منهم إلى أن الأعمال أعراض لا يمكن وزنها، فكيف وقد انعدمت وتلاشت؟ قالوا: بل المراد منه العدل الثابت في كل شيء وقد أسند الطبري عن مجاهد قال: إنها هو مثل، كما يجزر الوزن يجزر الحق.

وقد دُفِعَ ما تمسك به بعض المعتزلة بأن الموزون صحائف الأعمال: فإن الكرام الكاتبين يكتبون الأعمال في صحائف هي أجسام، وقيل: بل يجعل الله تعالى الأعراض أجساماً، فيجعل الحسنات أجساماً نورانية، والسيئات أجساماً ظلمانية، واقتصر المصنف رحمه الله كحجة الإسلام على الأول: لأنه الذي دلت عليه الأحاديث كحديث البطاقة وقد دل حديث البطاقة أيضاً على أن الوزن ليس بحسب مقدار الحجم على ما هو المعهود في الدنيا وهل يعم وزن الأعمال كل مكلف؟ نبه القرطبي على أنه لا يعم، واستشهد له بقوله تعالى ﴿ يُعْرَفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَتِهِمْ فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَالْأَقْدَامِ ﴾ [الرحمن: ٤١]

الله تعالى "أما في ثلاثة مواطن فلا يذكر أحد أحداً: عند الميزان حتى يعلم أيخف عمله أم يثقل" الحديث، وعن الثاني بأنه أشار إليه بقوله "ليظهر العدل في العقاب والفضل في الثواب" فيقال: هي وإن كانت معلومة عنده تعالى، لكن الوزن ليظهر الخ، وقال غيره: لعل في الوزن حكمة لا نطلع عليها، وعدم إطلاعنا على الحكمة لا يوجب نفيه، سئل الإمام علي بن سعيد الرستغني عن الكفار: هل لهم ميزان؟ فقال: لا، وسئل مرة أخرى فقال: لهم ميزان، لكن المراد منه ترجيح إحدى الكفتين على الأخرى لكن المعنى به تمييزهم إذ الكفار حينئذ متفاوتون في العذاب قال الإمام القونوي: وهذا القول أصوب وأما قوله تعالى ﴿ فَلَا تَقِيمُ هُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَرَأَى ﴾ [الكهف: ١٠٥] أي لا نكرمهم ولا نعظمهم فلا تناقض.

وقد تواترت الأحاديث بدخول قوم الجنة بغير حساب، ولا يبعد أن يوزن عمل من لم يصدر منه ذنب قط، تنويها بشرفه وسعاده على رؤوس الأشهاد، وأن يوزن عمل من ليس له حسنة، وإعلاما بخزيه وفضيحته على رؤوس الأشهاد، ومن الحكمة في وزن عمل هذين كغيرهما مضاعفة الحسنات وجزاء مثل السيئات، كما ستأتى الإشارة إليه في المتن قريبا.

ونبه المصنف على وجه الوزن بقوله (ووجهه) أي الوجه الذي يقع عليه وزن الأعمال (أنه تعالى يحدث في صحائف الأعمال ثقلا بحسب درجاتها عنده تعالى) وعبارة حجة الإسلام في عقائده: يحدث في صحائف الأعمال وزنا إلخ، وعبارته في الاقتصاد: فإذا وضعف في الميزان خلق الله تعالى في كفتها ميلا بقدر رتبة الطاعات، وهو على ما يشاء قدير، انتهت. وهي مصرحة بأن الذي يخلق ميل في الكفة، وهو لا يستلزم خلق ثقل في جرم الصحيفة، والله سبحانه أعلم بحقيقة الحال، وربك يخلق ما يشاء سبحانه وتعالى، قال في الاقتصاد: فإن قيل فأي فائدة في الوزن؟ وما معنى هذه المحاسبة؟ قلنا لا يطلب لفعل الله تعالى فائدة، لا يسأل عما يفعل وهم يسألون، وقد دللنا على هذا: أي فيما مر من كلامه، قال: ثم أي بُعد في أن تكون الفائدة فيه أن يشاهد العبد مقدار أعماله ويعلم أنه مجزى بعمله بالعدل، أو متجاوز عنه باللطف، وقد لخص هذا الجواب في العقيدة القدسية، وتبعه المصنف بقوله (حتى يظهر لهم العدل في العذاب، والفضل في العفو وتضعيف الثواب) وقوله "حتى" غاية لقوله "يحدث في صحائف الأعمال ثقلا إلخ" وقال بعض المتأخرين: لا يبعد أن يكون من الحكمة في ذلك ظهور مراتب أرباب الكمال وفضائح أرباب النقصان على رؤوس الأشهاد، وزيادة في سرور أولئك وخزي هؤلاء.

فائدة - روى أبو القاسم اللالكائي في كتاب السنة عن حذيفة موقوفاً أن صاحب الميزان يوم القيامة جبريل.

(ومن السمعيات الكوثر، وهو حوض لرسول الله ﷺ يكون له في يوم القيامة،

قوله ومن السمعيات الكوثر وهو حوض لرسول الله ﷺ يكون له في القيامة يرده الأخبار ويذاد عنه الأشرار، وردت به الأخبار الصحاح، فوجب قبوله والإيمان به) قلت: من الأخبار ما في الصحيحين عن (ابن عمرو بن العاص قال: قال رسول الله ﷺ "حوضي مسيرة شهر، زواياه سواء، ماؤه أبيض من اللبن، وأبرد من الثلج، وريحه أطيب من المسك وكيزانه كنجوم السماء، من شرب منه فلا يظم أبداً" ومنها أيضا قال: قال

يرده الأخيـار ويذاد عنه) أي ترد عنه (الأشـرار، وردت به الأخبار الصحاح) التي يبلغ مجموعها التواتر المعنوي (فوجب قبوله) أي قبول الوارد فيه (والإيمان به) فمن الأخبار الصحاح حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما قال : قال رسول الله ﷺ " حوضى مسيرة شهر، ماؤه أبيض من اللبن وريحه أطيب من المسك وكيزانه كنجوم السماء ، من شرب منه لا يظمأ أبدا" رواه البخاري ومسلم، وفي رواية لهما "حوضى مسيرة شهر ، وزواياه سواء ، وماؤه أبيض من الورق " أى الفضة ، وحديث أنس عندهما أيضا "ما بين ناحيتي حوضي كما بين صنعاء والمدينة " وفي رواية لهما "مثل ما بين المدينة وعمان " وفي رواية لمسلم من حديث أبي ذر "عرضه مثل طوله ما بين عمان إلى أيلة" وفي رواية لهما من حديث ابن عمر "ما بين جنبيه كما بين جرباء أذرح" قال بعض

رسول الله ﷺ " حوضى أبعد من أيلة إلى عدن (ماؤه) أشد بياضا من الثلج ، وأحل من العسل ، وأطيب من المسك ، وآتيته أكثر من عدد النجوم ، واني لأصد الناس عنه كما يصد الرجل إبل الناس عن حوضه " ولمسلم عن جابر بن سمرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ " إني فرطكم على الحوض، وإن بعد ما بين طرفيه كما بين صنعاء وأيلة ، كأن الأباريق فيه النجوم " وعن جندب قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول " أنا فرطكم على الحوض " متفق عليه ، وعن ابن مسعود رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ " أنا فرطكم على الحوض - الحديث : متفق عليه ، وعن سهل بن سعد قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول " أنا فرطكم على الحوض ، من ورد شرب ، ومن شرب لم يظمأ أبدا " وعن أبي ذر رضي الله عنه قال : قلت : يا رسول الله ، ما آنية الحوض ؟ قال " والذي نفس محمد بيده لآتيته أكثر من عدد نجوم السماء وكواكبها في الليلة المظلمة . آنية الجنة ، من شرب منها لم يظمأ آخر ما عليه ، ويشخب فيه ميزابان من الجنة ، عرضه مثل طوله ما بين عمان إلى أيلة ، وماؤه أشد بياضا من اللبن ، وأحل من العسل " أخرجه مسلم والترمذي ، وليس عند الترمذي " يشخب فيه ميزابان من الجنة " وعن أنس أن رسول الله ﷺ قال " ما بين ناحيتي حوضى ما بين صنعاء والمدينة " وفي رواية " مثل ما بين المدينة وعمان " وفي أخرى " ما بين لابتى حوضى " وفي أخرى قال " يرى فيه أباريق الذهب والفضة كعدد نجوم السماء " وفي أخرى مثله وزاد " أو أكثر من عدد نجوم السماء " وفي أخرى " إن قدر حوضى كما بين أيلة وصنعاء اليمن ، وإن فيه من الأباريق كعدد نجوم السماء " أخرجه البخاري ومسلم ، وعن حازمة بن وهب أنه سمع النبي ﷺ يقول " حوضى ما بين صنعاء والمدينة " فقال المستورد : ألم تسمعه قال " الأواني " قال : لا ، قال المستورد " ترى فيه الآنية مثل الكواكب " أخرجه البخاري ومسلم ، وعن أبي سلام الحبشى قال : بعث إلى عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه فحملت على البريد ، فلما دخلت عليه قلت يا أمير المؤمنين ، لقد شق على مركبى البريد ، فقال : يا أبا سلام ، ما أردت أن أشق عليك ، ولكن بلغنى عنك حديث تحذئه عن ثوبان رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ في الحوض ، فأحببت أن تشافهني به ، فقلت : حدثني ثوبان أن رسول الله ﷺ قال " حوضى مثل ما بين عدن إلى عمان البلقاء ، ماؤه أشد بياضا من الثلج وأحل من العسل وأكوابه عدد نجوم السماء ، من شرب منه شربة لم يظمأ بعدها أبدا ، أول الناس ورودا على فقراء المهاجرين الشعث رؤوسا الدنس ثيابا الذين لا ينكحون المنتعمات ولا تفتح لهم أبواب السدد " فقال عمر : قد نكحت المنتعمات فاطمة بنت عبد الملك ، وفتح لي أبواب السدد ، لا جرم لا أغسل رأسي حتى يشعث ، ولا ثوبى الذى يلي جسدى حتى يتسخ ، رواه الترمذي

الرواة: هما قريتان بالشام بينهما مسيرة ثلاث ليال، وعمان - بفتح العين المهملة وتشديد الميم - بلدة بالأردن، وجرباء بجيم مفتوحة فراء مهملة فموحدة بعدها مدة، وأذرح مهملة مفتوحة فذال معجمة ساكنة فراء مهملة مضمومة فحاء مهملة، والأحاديث فيه في الصحيحين وغيرهما كثيرة جدا من رواية جماعة من الصحابة. وههنا تبيينها:

أحدهما: أن الأحاديث قد اختلفت في تقدير الحوض كما مر، ويجمع بينها بأنه ليس القصد تقدير تحديد، إنما القصد الإعلام بسعة الحوض جدا، وأنه ليس كحياض الدنيا، وقد تكرر منه صلى الله عليه وسلم وصفه بذلك فخاطب في وصفه لكل فريق بما يعرفه من مسافة بعيدة، ومنهم من قدر له المسافة بالزمان لا بالمكان، فقال "مسيرة شهر" من غير قصد تحديد كما قدمناه، والله أعلم.

الثاني: قد فسر المصنف الكوثر بالحوض، وهو قول عطاء من المفسرين، ويمكن أن يستدل له بحديث الصحيحين عن أنس: بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم بين أظهرنا في المسجد إذ أغفى إغفاءة ثم رفع رأسه مبتسما، فقلنا: ما اضحكك يا رسول الله؟ قال "نزلت على أنفا سورة، فقرأ، بسم الله الرحمن الرحيم ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَكَ الْكَوْثَرَ﴾ (١) فَصَلَّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ (٢) ﴿إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ﴾ [الكوثر] ثم قال "تدرون ما الكوثر؟" قلنا: الله ورسوله أعلم، قال "فإنه نهر وعدنيه ربي عز وجل، عليه خير كثير، هو حوض ترد عليه أمتي يوم القيامة، آتيته عدد نجوم السماء - الحديث "وإنما يتجه الاستدلال إذا جعلنا قوله "هو حوض" عائدا إلى النهر، والظاهر أنه خبر عن الخير الكثير، وأن ذلك الخير الكثير هو الحوض، ففي رواية في الصحيحين "إن الكوثر نهر في الجنة، عليه حوضي" وقد نقل عن جمع من المفسرين تفسير الكوثر بنهر في الجنة، وفي حديث المعراج تصريح بذلك، وكذا في الحديث السابق أنفا وغيره، وفي الكوثر قول ثالث مال إليه ابن عطية وغيره من المفسرين، وهو أن الكوثر الخير البالغ في الكثرة الذي أوتيته صلى الله عليه وسلم من العلم والعمل وسائر ما أوتيته صلى الله عليه وسلم من خصال الشرف، وقد ورد في صحيح البخاري عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه قال في الكوثر: هو الخير الكثير الذي أعطاه الله تعالى إياه، قال أبو بشر الراوي عن سعيد: قلت لسعيد: فإن ناسا يزعمون أنه نهر في الجنة، فقال سعيد: النهر الذي في الجنة من الخير الكثير الذي أعطاه الله إياه، ومعنى قوله صلى الله عليه وسلم "عليه حوضي" أن النهر يمد الحوض، وأن ماء منه: ففي رواية لمسلم في صفة الحوض "إن ماءه أشد بياضا من اللبن، وأحلى من

العسل، يغت فيه ميزابان يمدانه من الجنة: أحدهما من ذهب، والآخر من ورق" يقال غت الماء بغين معجمة فمثناه فوقية يغت بالضم إذا جرى جريا متتابعا له صوت، ويقال: إذا تدفق تدفقا متتابعا.

(الأصل الخامس: الصراط^(١))، وهو جسر ممدود على متن النار) أي ظهرها (أدق من الشعر وأحد من السيف) أما أنه جسر ممدود على متن جهنم فلأنه قد ورد في الصحيح في حديث طويل عن أبي هريرة رضي الله عنه "ويضرب الصراط بين ظهراني جهنم" وفي الصحيحين في حديث طويل عن أبي سعيد "ثم يضرب الجسر على جهنم".

وأما أنه أدق من الشعر وأحد من السيف ففي مسلم عن أبي سعيد الخدري: بلغني أنه أدق من الشعر، وأحد من السيف، ومثله لا يقال من قبل الرأي، فله حكم المرفوع، وروى الحاكم من حديث سلمان عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "يوضع الميزان يوم القيامة، فلو وزن فيه السموات والأرض لوضعت، فتقول الملائكة: يارب لمن وزن هذا، فيقول: لمن شئت من خلقي، فتقول الملائكة: سبحانك ما عبدناك حق عبادتك، ويوضع الصراط مثل حد موسى - الحديث، قال الحاكم: على شرط مسلم، وروى الطبراني من حديث

(الأصل الخامس: الصراط وهو جسر ممدود على متن جهنم أدق من الشعر وأحد من السيف ترده كل الخلائق، وهو ورود النار لكل أحد المذكور في قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا﴾ [مریم: ٧١] ثم قال: ﴿ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا﴾ [مریم: ٧٢] أي: فلا يسقطون فيها ﴿وَنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثًّا﴾ [مریم: ٧٢] أي يسقطون فيها، ووردت به الأخبار كثيرا، قال الله تعالى ﴿فَأَهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْحَكِيمِ﴾ [الصافات: ٢٣] قلت: أما أنه جسر ممدود على متن النار ففي الصحيحين من حديث أبي سعيد الخدري "ثم يضرب الجسر على جهنم" وفيهما من حديث أبي هريرة "ويضرب الصراط بين ظهراني جهنم" وأما أن صفته ما ذكره فليس في الصحاح، وقد جاء شيء من ذلك في كتاب عبد الله بن المبارك عن عبيد (الله) بن عمر أن الصراط مثل السيف، وعن سعيد بن هلال بلاغا أن الصراط يوم القيامة يكون على بعض الناس أدق من الشعر، وعلى بعض مثل الوادي الواسع، وإنما فيها قيل يا رسول الله، وما الجسر؟ قل دحض منزلة، فيه كلاليب - الحديث.

(١) ندعى هذا الأصل "أن الصراط حق والتصديق واجب". لأنه أمر ممكن إذ هو عبارة عن جسر ممدود على متن جهنم يرده الخلق كافة فإذا توافدوا عليه قيل للملائكة "وقفوهم إنهم مسئولون" فإن قيل: كيف يمكن المرور عليه وهو - فيها روى - أدق من الشعر وأحد من السيف؟ قلنا: هذا الكلام إن صدر عن رجل ينكر قدرة الله فالكلام معه في إثبات عموم قدرته، وقد فرغنا من ذلك، وإن صدر عن رجل يعترف بالقدرة يقال له: ليس المشي على هذا بأعجب من المشي في الهواء، والرب سبحانه وتعالى قادر على خلق قدرة عليه، ومعناه أن يخلق لمن يريد قدرة المشي على الهواء، ولا يخلق في ذاته هويا إلى أسفل، ولا في الهواء انخفا، فإذا أمكن هذا فالصراط بكل حال أثبت من الهواء.

ابن مسعود موقوفا قال : ويوضع الصراط على سَوَاء جهنم ، مثل حد السيف المرفف ، وفي الصحيحين وغيرهما وصف الصراط بأنه دَحْضُ مَرَلَةٍ ، والدحض - بسكون الحاء المهملة - والمزلة هو : المكان الذي لا تثبت عليه القدم إلا زلت .

(يرده كل الخلاق ، و) ورود الصراط (هو ورود النار لكل أحد المذكور في قوله تعالى ﴿ وَإِنْ يَنْكُرُ إِلَّا وَاوْرِدُهَا ﴾) بذلك فسر الآية ابن مسعود والحسن وقتادة (ثم قال) تعالى ﴿ ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا ﴾ أي فلا يسقطون فيها ﴿ وَنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًا ﴾ أي يسقطون) وفسر بعضهم الورود بالدخول : لقول جابر رضي الله عنه لما سئل عن الورود : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول " الورود الدخول ، لا يبقى بر ولا فاجر إلا دخلها ، فتكون على المؤمنين بردا وسلاما كما كانت على إبراهيم ، حتى إن للنار - أو قال لجهنم - لضجيجا من بردها ، ثم ينجي الله الذين اتقوا ويذر الظالمين " رواه أحمد وابن أبي شيبة وعبد بن حميد وأبو يعلى والنسائي في الكنى والبيهقي واقتصر المنذرى على عزوه لأحمد والبيهقي ، وقال في إسناد أحمد : رواه ثقات ، وفي إسناد البيهقي : إنه حسن (و) وقد (وردت به) أي الصراط (الأخبار كثيرا) وقد منا بعضها (قال تعالى) خطابا للملائكة ﴿ أَخْشَرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمْ وَمَا كَانُوا يَعْبُدُونَ ﴾ (٢٢) من دُونِ اللَّهِ ﴿ [الصفات: ٢٢] وكثير من المعتزلة ينكرونه) أي الصراط كعبد الجبار والجبائى وابنه في إحدى الروايتين عنهما وغيرهم (ويحملون الآية على طريق جهنم)

(قوله وهو ورود النار المذكور في قوله تعالى ﴿ وَإِنْ يَنْكُرُ إِلَّا وَاوْرِدُهَا ﴾ هذا في قول ابن مسعود والحسن وقتادة ، وقال عطاء بن يسار : هم عبدة الأوثان ، وروى أن جابر بن عبد الله سئل عن هذه الآية ، فقال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : الورود الدخول ، لا يبقى بر ولا فاجر إلا دخلها ، فتكون على المؤمنين بردًا وسلامًا ، حتى إن للنار لضجيجا من بردها .

(قوله قال الله تعالى ﴿ فَأَهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُبِينٍ ﴾) قلت : قال في التفسير : أى عرفوهم طريقها يسلكوها والمطلوب النزاعى ثابت بدون هذا الاستدلال ، وقد تقدم فيه ما في الصحيحين ، وفي الترمذى عن المغيرة بن شعبة قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : شعار المؤمنين على الصراط يوم القيامة : رب سلم ، رب سلم ، وفيه عن أنس سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يشفع لى يوم القيامة ، فقال " إن شاء الله فأنا فاعل " قلت : فأين أطلبك ؟ قال " أول ما تطلبني على الصراط " قلت : فإن لم ألقك على الصراط ؟ قال " فاطلبنى عند الميزان قلت : فإن لم ألقك عند الميزان ؟ قال " فاطلبنى عند الحوض : فإنى لا أخطئ هذه الثلاثة مواطن " ولأبى داود عن عائشة رضى الله عنها قالت : ذكرت النار ، فبكيك - فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم " ما يبكيك ؟ " قلت : ذكرت النار فبكيك ، فهل تذكرون أهليكم يوم القيامة ؟ فقال " أما في ثلاثة مواطن فلا يذكر أحد أحدا : عند الميزان حتى يعلم أي عمل أم يثقل ، وعند تطاير الصحف حتى يعلم أين يقع كتابه في يمينه أم في شماله أم من وراء ظهره ، وعند الصراط إذا وضع بين ظهراني جهنم حتى يجوز " وستأتي أحاديث أخر تدل

وإنكارهم إياه (لما فيه من تعذيب الصلحاء و) الحال أنه (لا عذاب عليهم، قلنا) جواباً عن ذلك (هو) أى وضع الصراط على الصفة المذكورة وورود الخلاق إياه أمر (ممکن وارد على وجه الصحة) فى الأخبار التى قدمنا بعضها (فرده ضلالة): لأنه رد لما صح ورود السنة به، وقوله (وهذا لأن القادر) إلخ جواب سؤال، هو أن يقال: كيف يمكن المرور عليه وهو كما ذكرتم أدق من الشعر وأحد من السيف؟ والجواب هو أن القادر (على أن يسير الطير فى الهواء قادر على أن يسير الإنسان على الصراط) بل هو سبحانه قادر على أن يخلق للإنسان قدرة المشى فى الهواء، ولا يخلق فى ذاته هويًا إلى أسفل، ولا فى الهواء انخراقًا، وليس المشى على الصراط بأعجب من هذا (كما ورد أنه قيل له عليه) الصلاة و(السلام، لما ذكر أن الكافر يحشر على وجهه: كيف يمشى على وجهه؟) والحديث فى الصحيحين عن أنس رضي الله عنه، ولفظه أن رجلاً قال "يا نبي الله كيف يحشر الكافر على وجهه يوم القيامة؟" قال "أليس الذى أمشاه على رجليه) ولفظ الحديث على الرجلين فى الدنيا (قادرًا على أن يمشيه على وجهه) يوم القيامة" (فيمر ناس عليه) أى على الصراط (كالبرق، و) ناس (كالريح، و) ناس (كالجواد، وآخرون يسقطون) فى النار (على ما) ورد (فى الصحاح من الأخبار) ومنها فى الصحيحين وغيرهما عن أبي سعيد الخدرى فى حديثه فى الحشر "ثم يضرب الجسر على جهنم) إلى أن قال "فيمر المؤمنون كطرف العين وكالبرق، وكالريح، وكأجاويد الخيل والركاب، فجاج مسلم، ومخدوش مرسل، ومكدوش فى نار جهنم"

على ذلك إن شاء الله . (قوله فيمر ناس عليه كالبرق وناس كالجواد، وآخرون يسقطون، على ما فى الصحاح من الأخبار) قلت: جاء فى حديث الشفاعة ثم يضرب الجسر على جهنم، وتحل الشفاعة، ويقولون: اللهم سلم سلم، قيل: يا رسول الله وما الجسر؟ قال: دحض مزلة فيه خطاطيف وكلايب وحسكة تكون بنجد فيها شويكة يقال له السعدان: فيمر المؤمنون كطرف العين، وكالطير، وكأجاويد الخيل، والركاب، فجاج مسلم، ومخدوش مرسل، ومكردس فى نار جهنم" رواه البخارى ومسلم من حديث حذيفة وعن أبى هريرة فى حديث الشفاعة: فيأتون محمدًا فيؤذن له، وترسل الأمانة والرحم، فيقومان جنبى الصراط يمينا وشمالا، فيمر أولكم كالبرق كيف يمر ويرجع فى طرفه عين، ثم كمر الريح، ثم كمر الطير، وشر الرجال تجرى بهم أعمالهم، ونيبكم قائم على الصراط يقول: رب سلم سلم، حتى تعجز أعمال العباد حتى يجيء الرجل فلا يستطيع السير إلا زحفاً، قال: وفى حافتي الصراط كلايب معلقة مأمورة بأخذ من أمرت به، فمخدوش ناج، ومكردس فى النار .

الأصل السادس : الجنة والنار مخلوقتان ^(١) (الآن) وعليه جمهور المسلمين، ومنهم بعض المعتزلة كأبي علي الجبائي وأبي الحسين البصري وبشر بن المعتمر (وقال بعض المعتزلة) كأبي هاشم وعبد الجبار وآخرين) إنما يخلقان يوم القيامة (قالوا : لأن خلقهما قبل يوم الجزاء) عبث (لا فائدة فيه) فلا يليق بالحكيم، وضعفه ظاهر : لما تقرر من بطلان القول بتعليل أفعاله تعالى بالفوائد، لا يُسأل عما يفعل سبحانه قالوا : (ولأنها لو خلقتا هلكتا : لقوله تعالى ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾) واللازم. باطل : للإجماع

الأصل السادس الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافا لبعض المعتزلة) قلت : منهم أبو هاشم والجبائي والقاضي عبد الجبار .

(قوله إنما يخلقان يوم القيامة : لأن خلقهما قبل يوم الجزاء لا فائدة فيه) قلت : وتمسكوا من السمع بقوله تعالى ﴿تِلْكَ الْأَشْجَارُ الَّتِي لَا يَبْدُونَ لَهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فُسَادًا﴾ [الفصص: ٨٣] أى نخلقها ، وبأنها لو كانتا موجودتين لما جاز هلاك أكل الجنة : لقوله تعالى "أكلها دائم" لكن اللازم باطل ؛ لقوله تعالى : ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾، [الفصص: ٨٨] وبأن الجنة موصوفة بأن عرضها كعرض السموات والأرض، وهذا في عالم العناصر محال ، وفي عالم الأفلاك أو عالم خارج عنه مستلزم لجواز الخرق والالتزام ، وهو باطل . (قوله ولأنها لو خلقتا هلكتا ؛ لقوله تعالى : ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾) قلت : ليس في ظاهر هذا ما يرد على مدعى أهل السنة ، ولا ما يدل لأهل الاعتزال ، وقد قرر دليلهم هكذا : لو كانت مخلوقة لما كانت دائمة ، لكن التالى باطل ، فيكون المقدم - وهو كونها مخلوقة - باطلاً أيضاً : أما الملازمة فلأنها مما سوى الله تعالى ، وكل ما سوى الله فهو منعدم ، لقوله تعالى : ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ فالجنة تنعدم ، وأما بطلان التالى فلقوله تعالى : ﴿أَكَلُهَا دَائِمٌ﴾ [الرعد: ٣٥] ودوام مأكولها يستلزم دوامها ؛ إذ وجود مأكولها بدون وجودها محال غير معقول ، وإذا كانت غير مخلوقة الآن يلزم أن تكون النار كذلك ؛ لعدم القائل بالفصل .

(١) ندعى في هذا الأصل : " أن الجنة والنار حق وأنها موجودتان الآن " وخالف في هذا طائفتان : الأولى - وهى طائفة الفلاسفة ، أنكرتها زاعمة أنها لو وجدت فيما أن توجد في عالم العناصر وإما أن توجد في عالم الأفلاك ، وإما أن توجد في عالم آخر والكل محال . أما الأولى فلأن علم العناصر لا يسع جنة " عرضها السموات والأرض " ولأنه لا معنى للتناسخ إلا عود الأرواح إلى الأبدان مع بقائها في عالم العناصر .

وأما الثانية والثالث فلأن الأفلاك لا يجوز عليها الخرق والالتزام ، ووجودهما فيها أو في عالم آخر يستلزم جواز ذلك : لأن حصول العناصر فيها وهبوط آدم من الجنة يقتضيه وحاصل الجواب أن مبنى الدليل على أصل فلسفى فاسد عندنا ، وهو امتناع الخرق والالتزام ، على أن وصف الجنة بأن عرضها كعرض السموات والأرض ليس للتحديد ، بل هو في التحقيق كناية عن سعة الجنة وبساطتها بما يفيد هذا التشبيه من تقدير عرضها بأوسع ما علمه الناس بالمشاهدة تقريبا للأذهان ، وليس التناسخ عود الأرواح إلى أبدانها ، بل تعلقها ببدن آخر من هذا العالم . والفرقة الثانية - وهم المعتزلة إلا الجبائي وبشر بن المعتمر وأبا الحسين البصري أنكرت وجودهما الآن ، وزعمت أنها يخلقان يوم الجزاء . (واعلم) أولاً أنه لم يرد نص صريح في تعيين مكان الجنة والنار ، ولكن الأكثرين على أن الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش تشبهاً بقوله ﷺ " سقف الجنة عرش الرحمن " وأن النار تحت الأرضين السبع . ويدل للمذهب أهل الحق :

على دوامها ، وللنصوص الشاهدة ببقاء أكل الجنة وظلها (والجواب تخصيصها من عموم آية الهلاك) المذكورة (جمعا بين الأدلة) أي الآية المذكورة وما يدل على وجودهما الآن (كقوله تعالى في الجنة ﴿ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴾ وفي النار ﴿ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴾ في آي كثيرة ظاهرة في وجودهما الآن، كقصة آدم وحواء وقوله تعالى له ﴿ أَتَسْكُنُ أَنْتَ وَرَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكَلَّا مِنْهَا رَعَدًا حَيْثُ سَمِعْتَهَا ﴾ [البقرة: ٣٥] (إلى أن قال : ﴿ وَطَفِقًا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ ﴾ [الأعراف: ٢٢] وحمل مثله على بستان من بساتين الدنيا) كما زعمه بعض

قوله والجواب تخصيصها من آية الهلاك جمعا بين الأدلة كقوله تعالى في الجنة ﴿ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴾ وفي النار ﴿ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴾ في آي كثيرة ظاهرة في وجودهما الآن كقصة آدم وحواء وقوله تعالى له ﴿ أَتَسْكُنُ أَنْتَ وَرَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكَلَّا مِنْهَا ﴾ إلى أن قال ﴿ وَطَفِقًا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ ﴾ قوله (وحمل مثله) جواب عما أجيب به من أن المراد بالجنة في قصة آدم بستان من بساتين الدنيا .

* (أولا) : قصة آدم وحواء وإسكانها الجنة - ولا شك أن حمل الجنة الواردة على لسان الشارع في هذه القصة على بستان من بساتين الدنيا يجرى مجرى التلاعب بالدين : لإجماع المسلمين على غيره ، ثم إن القول بوجود الجنة وخلقها دون النار مما لم يذهب إليه أحد ثبوتها نبوتها .

* (الثاني) : آيات ظاهرة الدلالة على وجودهما مثل قوله تعالى : ﴿ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴾ [آل عمران: ١٣٣] وقوله : ﴿ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴾ [آل عمران: ١٣١] وقوله : ﴿ النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ ﴾ [غافر: ٤٦] وقوله : ﴿ أَعْرَفُوا فَأَدْخَلُوا نَارًا ﴾ [نوح: ٢٥] ولا ضرورة للعدول عن ظاهرة هذه الآيات بحمل التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي ، على أن بعضها لا يمكن فيه ذلك ، فإن زعم زاعم أن ذلك يعارضه آيات تدل على أنها يوجدان ، فيدل ذلك على أنها ليستا موجودتين كقوله تعالى : ﴿ يَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا ﴾ [الفصص: ٨٣] .

فالجواب من وجهين : الأول : أنه يجوز إرادة الحال والاستمرار من هذه الآية : جمعا بين الأدلة

* والثاني : أن هذه الآية لو عارضت مثل قوله تعالى : ﴿ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴾ ﴿ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴾ لبقيت قصة آدم وغيرها مما ذكرنا من الآيات سالمة عن المعارضة .

وتمسك المعتزلة بأنها لو كانت موجودتين للزم دوام أكلها وعدم جواز فئانه وهلاكه : لقوله تعالى : ﴿ أَكُلُوهَا ذَائِمًا ﴾ لكن لزوم ذلك باطل : لأنه يعارض قوله تعالى : ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾ والجواب عن هذه الشبهة من ثلاثة أوجه :

* الأول : أن المراد بالدوام في قوله تعالى ﴿ أَكُلُوهَا ذَائِمًا ﴾ الدوام العرفي لا الحقيقي ، كما في نوع النار مثلا فإنه يعد دائما وإن انقطع في بعض الأوقات ، فتكون الآية الثانية باقية على عمومها .

* الوجه الثاني : أن المراد بالدوام أنه لا يتخلل بين فناء الشخص وخلق مثله زمن فيكون الدوام للنوع على الحقيقة وإن فئت الأشخاص ، وتكون الآية الثانية باقية أيضا على عمومها

* الوجه الثالث : أن يراد من العموم في قوله تعالى ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾ ما عدا الجنة والنار ، للجمع بين الأدلة ، وهذا هو الذي ذكره المصنف .

المعتزلة (يشبه التلاعب أو العناد : إذ المتبادر المفهوم من لفظ الجنة باللام) العهدية (في إطلاق الشارع ليس إلا) الجنة (الموعودة بالسنة، و كثرة) بالجر أى وفي كثرة (من الظواهر) أى ظواهر كثيرة من الكتاب والسنة فيكون على هذا من عطف العام على الخاص (لا تكاد تحصى للمستقرئ تفيد ذلك) أى تفيد تلك الكثرة أن الجنة هي الموعودة التي هي دار الثواب (وتصيرها) أى تصير تلك الكثرة الظواهر المذكورة (قطعية) في إرادة ذلك باعتبار دلالة مجموعها ، وإن كانت دلالة آحادها أو مجموع العدد اليسير منها لا يتجاوز الظهور ، ومن الظواهر قوله تعالى ﴿ أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ ﴾ [الحديد: ٢١] وقوله تعالى ﴿ وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى ﴿١٣﴾ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى ﴿١١﴾ عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى ﴾ [النجم: ١٣-١٥] وكحديث الإسراء وكحديث الكسوف (والإجماع من الصحابة رضي الله عنهم) فإنهم أجمعوا (على فهم ذلك) من الكتاب والسنة (وطريقة التتبع) أى طريق معرفة إجماع الصحابة على فهم ذلك تتبع ما نقل من كلامهم في تفسير الآيات المذكورة والأحاديث الواردة ؛ فإن ذلك يفيد اتفاقهم على فهمهم من الجنة ما ذكرناه (وقال تعالى ﴿ قُلْنَا أَهْبَطُوا مِنْهَا جَمِيعًا ﴾ [البقرة: ٣٨] وجه الاستدلال أنه تعالى (أمر بالنزول) من الجنة (إلى) دار (الدنيا) أى الأرض (ولو كانت) الجنة (فيها) أى في الدنيا (لم يقل إلا اخرجوا) منها (وقوله تعالى) لإبليس ﴿ اخْرَجْ مِنْهَا ﴾ [الأعراف: ١٨] لا يستلزم نفيه) أى نفى كونها الجنة الموعودة التي هي دار الثواب (لأنه) أى الخروج (يجماع الهبوط، ونفى الفائدة) في خلق الجنة الآن (ممنوع: إذ هي دار نعيم أسكنها) تعالى

(قوله وقال الله تعالى ﴿ قُلْنَا أَهْبَطُوا مِنْهَا جَمِيعًا ﴾ [الخ] جواب ثان عما أجيب به.

(قوله ونفى الفائدة ممنوع) جواب دليلهم ، قلت: لو كان الأمر إلى في هذا فقلت بدل قوله والجواب تخصيصها بالخ ولأهل الحق قوله تعالى ﴿ وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَعْفَرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴾ [آل عمران: ١٣٣] وقوله تعالى ﴿ وَأَنْقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴾ وإذا كانتا معدتين الآن كانتا واقعيتين وإلا يلزم الكذب وهو محال ، وقوله تعالى ﴿ وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى ﴿١٣﴾ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى ﴿١١﴾ عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى ﴾ وهي ليست إلا دار الثواب بإجماع الأمة ، فصح أنها في السماء ، وأنها مخلوقة الآن ، وإذا كانت مخلوقة كانت النار مخلوقة لعدم القائل بالفصل ، وقوله ﴿ إِنَّهَا نَسْمَةٌ مِّنْ مَّا نُفِثَ فِي شَجَرِ الْجَنَّةِ حَتَّىٰ يَرْجِعَهُ اللَّهُ إِلَىٰ جَسَدِهِ يَوْمَ يَبْعَثُهُ ﴾ رواه مالك في الموطأ ، ولابن منده عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال : قال رسول الله ﷺ " قال الله تعالى أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر " أخرجه البخارى ومسلم والترمذى ، وزاد " وفي الجنة شجرة يسير الراكب في ظلها مائة عام لا يقطعها " من حديث أبي هريرة رضي الله عنه ، وقوله ﴿ لما خلق الله الجنة قال لجبريل : اذهب فانظر إليها فذهب فنظر إليها - فقال : وعزتك لا يسمع بها أحد إلا دخلها ، فحفنها بالكاره ، فقال : اذهب فانظر إليها ، فنظر إليها فقال: لقد خشيت أن لا يدخلها أحد ، ولما خلق الله النار قال لجبريل : اذهب فانظر إليها ، فذهب منظر إليها فقال: وعزتك لا يسمع بها أحد فيدخلها فحفنها بالشهوات ، فقال: اذهب فانظر إليها فنظر إليها لقد خشيت

(من يوحدّه ويسبحه بلا فترة) عن التوحيد والتسبيح (من الحور والولدان والطيور) وهذا ردُّ لقولهم المحكى عنهم فيما مر أن خلقها قبل يوم الجزاء عبث لا فائدة فيه (وقد ذهب بعض أهل السنة كأبى حنيفة إلى أن الحور) العين (لا يمتن) وأنهن ممن استثنى الله تعالى بقوله ﴿ فَصَبَّوْا مَن فِي السَّمَوَاتِ وَمَن فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَن شَاءَ اللَّهُ ﴾ [الزمر: ٦٨]

أن لا يسلم منها أحد إلا دخلها" رواه الترمذى وأبو داود، وزاد النسائى في ذكر الجنة بعد قوله قال لجبريل " اذهب فانظر إليها وإلى ما أعددت لأهلها فيها" وكذلك زاد في النار مثله من حديث أبى هريرة، وقوله ﴿﴾ " تحاجت الجنة والنار - الحديث "

رواه البخارى ومسلم من حديث أبى هريرة رضي الله عنه وقوله ﴿﴾ "إن الله تعالى أحاط حائط الجنة لبنة من ذهب ولبنة من فضة، وغرس غراسها، وقال لها: تكلمى، فقالت: قد أفلح المؤمنون، فقال: طوبى لك منزل الملوك" رواه عبد الله في المنتخب، وقوله ﴿﴾ " دخلت الجنة فإذا نهر يجرى صفته خيام اللؤلؤ، فضربت يدي إلى الطين فإذا مسك أذفر، قلت: يا جبريل ما هذا؟ قال: الكوثر الذى أعطاك الله تعالى" وقوله ﴿﴾ " دخلت الجنة فسمعت بين يدي خشفة فإذا أنا بالغميصاء بنت ملحان" رواهما ابن أبى شيبة، وقوله ﴿﴾ " دخلت الجنة فإذا أنا بقصر من ذهب، فقلت: لمن هذا؟ فقالوا الشاب من قريش، فظننت أنى أنا هو فقلت: من هو؟ فقالوا: لعمر بن الخطاب" رواه أبو داود، وقوله ﴿﴾ " دخلت الجنة فرأيت فيها عبدا لم يعمل من الخير شيئا - غير أنه يدفع الأذى عن طريق المسلمين، فشكر الله له فأدخله الجنة" رواه النسائى، وقوله ﴿﴾ " دخلت الجنة فسمعت فيها قراءة - فقلت: من هذا؟ قيل: حارثة بن النعمان، كذلك البر كذلك البر" رواه أبو داود، وقوله ﴿﴾ " أوقد على النار ألف سنة حتى احمرت، ثم أوقد عليها ألف سنة حتى ابيضت، ثم أوقد عليها ألف سنة حتى اسودت، فهى سوداء مظلمة" رواه الترمذى، وقوله ﴿﴾ " إذ سمع وجبة" أتدرون ما هذا؟ قلنا: الله ورسوله أعلم، قال: هذا حجر رمى به في النار منذ سبعين خريفا فهو يهوى في النار الآن حتى انتهى إلى قعرها" رواه مسلم، وقوله ﴿﴾ " اشتكت النار إلى ربها فقالت: رب أكل بعضى بعضا، فأذن لها بنفسين: نفس في الشتاء ونفس في الصيف، فهو أشد ما تجدون من الحر وأشد ما تجدون من الزمهرير" أخرجه البخارى ومسلم، وقوله ﴿﴾ " إذا اشتد الحر فابدوا بالصلاة، فإن شدة الحر من فيح جهنم" رواه البخارى، وقوله ﴿﴾ " إن جهنم لا تسجر يوم الجمعة" رواه أبو داود، وقوله ﴿﴾ " من سأل الله الجنة ثلاث مرات قالت الجنة: اللهم أدخله الجنة، ومن استجار من النار ثلاث مرات قالت النار: اللهم أجره من النار" رواه الترمذى والنسائى من حديث أنس، وقوله ﴿﴾ في حديث الإيذان " وأن تؤمن بالجنة والنار وتعلم أن الله خلقها قبل الخلق، ثم خلق خلقه فجعل من شاء منهم للجنة ومن شاء منهم للنار" رواه الحارث بن أبى أسامة في مسنده من حديث رافع بن خديج، وغير هذه مما ذكر في صفتها وصفة أهلها. والجواب عن الآية أن المراد من الإعطاء، وإعطاء دار الآخرة لا يكون إلا في القيامة وفي شرح العقائد: قلنا: يحتمل الحال والاستمرار، ولو سلم فبقى قصة آدم سالمة عن المعارض، قلت: وكذا ما معناها تلونا وروينا، والله أعلم. وقال في الجواب عن التمسك الثانى بقوله: قلنا: لا يخفاء في أنه لا يمكن دوام أكل الجنة بعينه، وإنما المراد أنه إذا فنى شيء جيء ببدله، وهذا لا ينافى الهلاك لحظة، على أن الهلاك لا يستلزم الفناء، بل يكفي الخروج عن الانتفاع به، ولو سلم فيجوز أن يكون المراد ممكن فهو هالك في حد ذاته، يعنى أن الوجود الإمكانى بالنظر إلى الوجود الواجبي بمنزلة العدم، وهكذا أجاب التكسارى.

وعن الثالث بأنه مبنى على انتفاء الجزء، وقد أثبتنا وجوده، وقلنا: تحقق الجزء ضرورى وإلا يلزم انقسام

ويشهد له ما وراء الترمذي والبيهقي من حديث علي عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله " إن في الجنة مجتمعا للبحور العين يرفعن بأصوات لم يسمع الخلائق بمثلهما، يقلن: نحن الخالدات فلا نبئد - الحديث " وروى نحوه أبو نعيم في صفة الجنة من حديث ابن أبي أوفى (فهذه فائدة ترجع إلى غيره تعالى، على أن نفى الفائدة في تعقلك) أيها الزاعم أن لا فائدة في خلق الجنة والنار الآن (لا ينفي وجود الحكمة) في نفس الأمر (وإن لم تحط) أنت (بها) علما، وهو سبحانه (لا يسأل عما يفعل) .

(الأصل السابع في الإمامة ^(١)) وقد قدم المصنف أول الرسالة أن مباحثها ليست من

رأس إبرة مثلا إلى أقسام غير متناهية كل قسم ينقسم إلى غير النهاية بأقسام ينقسم كل منها إلى غير النهاية وهذا بديهي الاستحالة والله أعلم . وقد ذكر الشيخ رحمه الله أحد المطلوبين في هذا المقام، وهو أن الجنة والنار مخلوقتان الآن، وسكت عن المطلوب الآخر، وهو أنه لا فناء لها ولا لأهلها أبدا عند أهل السنة والجماعة، خلافا للجهمية فإنهم قالوا: يفتيان مع أهلها، واستدلوا على ذلك بأنهم لو لم يفنوا مع أهلها لزم المشاركة مع ذات الله تعالى في البقاء، وهذا باطل، ولنا قوله تعالى في حق الفريقين ﴿ خَلِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ﴾ [البينة: ٨] وقوله تعالى ﴿ خَلِدِينَ فِيهَا لَا يَبْعَثُونَ عَنْهَا حِوَلًا ﴾ [الكهف: ١٠٨] وقوله تعالى في حق أهل النار ﴿ لَا يُقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فِيمَوتُوا ﴾ [فاطر: ٣٦] وقوله ﴿ إِذَا دَخَلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ النَّارَ وَأَهْلُ النَّارِ النَّارَ نَادَىٰ مِنْ بَيْنِ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ: يَا أَهْلَ الْجَنَّةِ خَلُودُوا بِلَا مَوْتٍ، وَيَا أَهْلَ النَّارِ خَلُودُوا بِلَا مَوْتٍ ﴾ رواه الترمذي من حديث أبي هريرة ولمسلم والترمذي أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال " إذا دخل أهل الجنة الجنة ينادي مناد: إن لكم أن تحبوا لا تموتوا أبدا - الحديث " ولمسلم عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله " أما أهل النار الذين هم أهلها فإنهم لا يموتون فيها ولا يحيون " والجواب عن شبهتهم بأن بقاء أهلها لا يوجب المشاركة: لأن الله تعالى واجب البقاء، وهذه الأشياء جائزة البقاء، ولأن بقاءه تعالى لذاته، وبقاءهما ببقاء الله تعالى، فأين أحدهما من الآخر؟ وقال في شرح العقائد: وقولهم باطل، مخالف للكتاب والسنة والإجماع، وليس عليه شبهة فضلا عن حجة، والله أعلم

(١) أعلم أن النظر في مباحث الإمامة ليس من مهات هذا الفن، وهو مثار للفتن وللتعصبات وقلما سلم من خاض غماره من أوجه المتلاطمة وإن أصاب، وكنا بمعرض أن نترك الكلام فيه لولا أنه قد جرت عادة المتكلمين أن يجتمعا به مباحثهم ونحن - مع هذا تنقيد بما كتب فيه مؤلف الكتاب، فنحن نوجز القول فيه بإجازة فنقول: النظر في هذا المبحث يدور على ثلاثة أطراف:

الطرف الأول في بيان وجوب نصب الإمام، وينبغي أن تعلم قبل الخوض فيه أن هذا الوجوب ليس مأخوذا من العقل وإنما هو من الشرع، والدليل على هذه الدعوى إجماع الأمة عليها، ومستند هذا الإجماع أن نظام أمر الدين مقصود لصاحب الشرع، وليس يحصل هذا النظام إلا بإمام مطاع، أما الأولى فهي مقدمة قطعية لا يتصور النزاع فيها، وأما الثانية فالدليل عليها أن أمر الدين لا ينتظم إلا بانتظام أمور الدنيا، وانتظام أمور الدنيا لا يتيسر إلا بإمام مطاع، يأخذ للضعيف من القوي، وينصر المظلوم على الظالم، ويرد بعض الناس عن بعض، ويحافظ على التحوم ويرد سطو الأعداء. فإن زعم زاعم أن في قولنا إن نظام أمر الدين لا يتم إلا بانتظام

علم الكلام، بل من متمماته، وبيننا وجهه هناك، ووجه القول بأنها منه (و) بدأ المصنف هنا بتعريفها فقال: (هي) الإمامة (استحقاق تصرف عام على المسلمين) وقوله " على

(الأصل السابع في الإمامة، وهي: استحقاق تصرف عام على المسلمين.

أمر الدنيا تناقضا لأن الدين والدنيا متناقضان، وإصلاح أحدهما خراب الآخر. فالجواب على هذا الزعم أن نبين له مقصودنا بأمر الدنيا فنقول: إن أمور الدنيا على نوعين: الأول: فضول النعم والتلذذ والزيادة على مقدار الحاجة والفضل عما تقتضيه الضرورة، والثاني: جميع ما يحتاج الإنسان إليه قبل الموت. أما الأول فنسلم أنه يضاد أمور الدين - فإن الانغماس في الملاهي والسير مع رغبات النفس وشهواتها يبعد عن الله تعالى. وأما الثاني فإنه لا بد منه لحفظ البدن وسلامته حتى يقوى على العبادة، وهو المقصود لنا، والذي نعنيه وتدعى أن انتظامه سبب في انتظام أمر الدين، فلا محل لزعم هذا الزاعم، فإنه إنما أخطأ من حيث لم يميز بين معاني اللفظ المشترك، فثبت أن نظام الدين بالمعرفة والعبادة لا يتوصل إليها إلا بصحة البدن وبقاء الحياة وسلامة قدر الحاجات من الأقوات والكسوة والمسكن. وأما أن أمور الدنيا من الأمن على الأنفس والأموال لا تنتظم إلا بإمام مطاع قادر على تنفيذ أوامره فهو مما تشهد به الفطرة، وتؤكد أبسط قواعد الاجتاع، فكان وجوب نصب الإمام من ضروريات الشرع الذي لا سبيل إلى تركه.

✽ **الطرف الثاني** في بيان من يتعين دون سائر الخلق لأن ينصب إماما، وليس يخفى عليك أن التنصيب على واحد نجعله إماما بالشهية أمر غير ممكن: فلا بد حينئذ من تمييز الإمام لا بالشخص ولكن بالأوصاف والخواص التي يفارق بها سائر الخلق. فاعلم أنه - لكي يقوم بما يستدعيه منصبه في الناس - لا بد أن يكون أهلا لتدبير الخلق وحملهم على مراشدهم، وذلك يستدعي أموراً ترجع إلى الكفاية والعلم والورع: وإنما يتم تنصيب الإمام إما بالتولية - وإما بالتفويض من غيره.

فأما التولية فإنها تكون من أحد اثنين: الأول: الرسول ﷺ، وقد انقطع هذا بانتقاله صلوات الله وسلامه عليه إلى الرفيق الأعلى، والثاني: إمام العصر بأن يعين لولاية عهده شخصا من أولاده أو من شاء ممن يصلح للإمامة وأما التفويض فيكون من رجل ذي شوكة يقتضى انقياده وتفويضه متابعة الآخرين ومبادرتهم إلى المبايعة، وذلك قد يسلم في بعض الأعصار، فيكون شخص واحد مرموقا في نفسه، مرزوقا متابعة الناس له، مستوليا على الكافة، ففي بيعته وتفويضه كفاية عن تفويض غيره؛ لأن المقصود أن يجتمع شتات الآراء لشخص مطاع، وقد صار الإمام بمبايعة هذا المطاع - مطاعاً، وقد لا يتفق ذلك لشخص واحد بل يكون لشخصين أو ثلاثة أو جماعة، فلا بد حينئذ من اجتماعهم وبيعتهم واتفقهم على التفويض حتى تتم الطاعة. وزعم بعض الإمامية أن التنصيب واجب من النبي أو الخليفة، وهذا باطل، لأنه لو كان واجبا لنص عليه الرسول، ولم ينص هو ولا نص عمر على من يخلفه، بل ثبتت إمامة أبي بكر وإمامة عثمان " وإمامة على بالتفويض، فأما ادعاء بعض الجهلة أنه ﷺ نص على خلافة علي، ولكن الصحابة كابروا النص وكتموه، فإنه ادعاء كاذب لا نسوغ لأنفسنا مناقشته حتى يظهر بطلانه، وقد تحدث المصنف عنه حديثا عظيما.

✽ **الطرف الثالث** وهو الأصل الثامن في كلام مؤلف الكتاب - في شرح عقيدة أهل السنة في الصحابة والخلفاء الراشدين: واعلم أن للناس في الصحابة والخلفاء إسرافا وجنوحا عن جادة الإنصاف، فمن مبالغ في الثناء حتى يدعى العصمة، ومن متهجم عليهم يطلق لسانه بدمهم، وهذان الفريقان ممن لم يهده الله، بل طبع على قلبه فأعمى بصيرته، والله يسلك بك طريقا غير هذين الطريقين، واعلم أن كتاب الله مشتمل على كثير من الآي فيها الثناء على المهاجرين والأنصار، وقد تواترت الأخبار بتزكية النبي ﷺ إياهم بألفاظ

المسلمين " متعلق بقوله تصرف، لا بقوله استحقاق : إذ المستحق عليهم طاعة الإمام لا تصرفه ، ولا بقوله عام : إذ المتعارف أن يقال عام لكذا، لا عام على كذا، وقد عرف صاحب المواقف وشرحه الإمامة بأنها : خلافة الرسول في إقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث يجب اتباعه على كافة الأمة ، وفي المقاصد نحوه، فإنه قال : هي رياسة عامة في الدين والدنيا خلافة عن النبي ﷺ ، وبهذا القيد خرجت النبوة وبقيد العموم خرج مثل القضاء والإمارة في بعض النواحي ، ولما كانت الرياسة والخلافة عند التحقيق ليستا إلا استحقاق التصرف : إذ معنى نصب أهل الحل والعقد الإمام ليس إلا إثبات هذا الاستحقاق له ، عبر المصنف بالاستحقاق. فإن قيل : التعريف صادق بالنبوة : لأن النبي يملك هذا التصرف العام . قلنا : النبوة في الحقيقة بعثة بشرع كما علم من تعريف النبي ، واستحقاق النبي هذا التصرف العام إمامة مرتبة على النبوة : فهي داخلة في التعريف ، دون ما ترتبت عليه ، أعني النبوة .

(وتنصب الإمام) بعد انقراض زمن النبوة (واجب) على الأمة عندنا مطلقا (سمعا لا عقلا) أي واجب من جهه السمع لا من جهه العقل (خلافا للمعتزلة) حيث قال بعضهم : واجب عقلا، وبعضهم كالكعبي وأبي الحسين : عقلا وسمعا .

ونصب الإمام واجب سمعا) قلت : هذا قول جمهور أهل السنة وأكثر المعتزلة .

(قوله لا عقلا خلافا للمعتزلة) قلت : إنما قال هذا بعض المعتزلة ، قال التكاوي : هذا قول الجاحظ وأبي

مختلفة ، بعضها عام وبعضها خاص ، كقوله ﷺ " أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم " وكقوله " خير الناس قرني ، ثم الذين يلونهم " وما من واحد إلا قد ورد ثناء خاص في حقه وإنه ليطول بنا نقل ذلك أو بعضه ، فينبغي أن تستصحب هذا الاعتقاد في حقهم ولا تسيء الظن بهم ، ولا تستمع لما يحكى عن أحوال تخالف مقتضى حسن الظن ، فأكثر ما ينقل مخترع ، سببه التعصب في حقهم ، ولا أصل له ، وما ثبت نقله فالتأويل متطرق إليه ، والمشهور من قتال معاوية لعلي ومسير عائشة - رضي الله عنهم أجمعين إلى البصرة ، فلكل منهم وجهة تلتزم مع الشرع - والمظنون بعائشة أنها كانت تطلب إطفاء النائرة وإخماد الفتنة ، ولكن خرج الأمر عن الضبط فأواخر الأمور لا تبقى على وفق أوائلها، بل تخرج عن الضبط، والمظنون بمعاوية أنه كان على تأويل وظن فيما يفعل، وما يحكى سوى هذا من روايات الأحاد فالصحيح منه مختلط بالباطل والزائف ، وأكثره اختراعات الخوارج والروافض ، فيجب أن تلازم الإنكار لما لم يثبت ، وما ثبت فقل : لعل له تأويلا ، إذا عجزت عن أن تجد التأويل . هذا حكم الصحابة عامة ، فأما الخلفاء الراشدون فهم أفضل من غيرهم ، وترتيبهم في الفضل عند أهل السنة كترتيبهم في الإمامة ، وهذا غيب لا يطلع عليه إلا الله ورسوله إن أطلعه عليه ، ولا يمكن أن يدعى نصوص قاطعة من صاحب الشرع متواترة مقتضية للفضيلة على هذا الترتيب - بل المقول الثناء على جميعهم ، ولكن إذا ثبت أنه لا يعرف الفضل إلا بالوحي ، ولا يعرف من النبي إلا بالسماع ، وكان أولى الناس بسماع ما يدل على تفاوت الفضائل الملائمون لصحبة

وأما أصل الوجوب فقد خالف فيه الخوارج، فقالوا: هو جائز، ومنهم من فصل فقال فريق من هؤلاء: يجب عند الأمن دون الفتنة، وقال فريق بالعكس: أي يجب عند الفتنة دون الأمن.

وأما كون الوجوب على الأمة فخالف فيه الإمامية والإسماعيلية فقالوا: لا يجب علينا، بل يجب على الله - تعالى عما يقولون علوا كبيرا! - إلا أن الإمامية أوجبوه ليكون معرفا لله وصفاته.

أما عدم وجوبه عندنا على الله تعالى وعدم وجوبه علينا عقلا فقد استغنى المصنف

الحسين البصري والكعبي وأتباعهم، وقال أكثر الخوارج وأبو بكر الأصب من المعتزلة: لا يجب على الله تعالى ولا على الخلق ولأهل الحق ثلاثة مطالب:

الأول وجوب نصب الإمام والثاني شروطه والثالث تعيينه، والمصنف ذكر الأول بغير دليل. وقد استدلل له في شرح العقائد بقوله عليه السلام "من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية" ولأحمد والطبراني "ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية" خرجاه من حديث معاوية، ولمسلم في صحيحه عن ابن عمر: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول "من خلع يدا من طاعة الله لقي الله يوم القيامة ولا حجة له: ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية" ولأن الأمة قد جعلوا أهم المهات بعد وفاه النبي صلى الله عليه وآله وسلم نصب الإمام، على ما في الصحيحين من حديث سقيفة بنى ساعدة، وكذا بعد موت كل إمام ولأن كثيرا من الواجبات الشرعية يتوقف عليه: كتنفيذ الأحكام وإقامة الحدود، وسد الثغور وتجهيز الجيوش وقسمة الغنائم وقهر المتغلبة، والمتلصصة وقطاع الطرق وقطع المنازعات الواقعة بين العباد، وقبول الشهادات القائمة على الحقوق - وإقامة الجمع والأعياد وتزويج الصغار والصغائر الذين لا أولياء لهم، ونحو ذلك من الأمور التي بين أحاد الأمة فإن قيل: لم لا يجوز أن يكتب بذي شوكة في كل ناحية؟ ومن أين يجب نصب من له الرياسة العامة؟ قلنا: لأنه يؤدي إلى منازعات ومحاصرات مفضية إلى اختلال أمر الدين والدنيا كما نشاهد في زماننا فإن قيل: فليكتف بذي شوكة له الرياسة العامة، إماما كان أو غير إمام: فإن انتظام الأمر يحصل بذلك، كما في عهد الأتراك؟ قلنا: نعم يحصل بعض النظام في أمر الدنيا، لكن يختل أمر الدين، وهو المقصود الأهم والعمدة العظمى، فإن قيل: فعلى ما ذكرتم من أن مدة الخلفاء ثلاثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خاليا عن الإمام فتعصى الأمة كلهم وتكون ميتتهم جاهلية - قلنا: المراد الخلافة الكاملة ولو سلم فلعل دور الخلافة ينقضي دون دور الإمامة، والله أعلم. ثم أفاض في تعيينه فقال: "الإمام الحق بعد رسول صلى الله عليه وآله وسلم أبو بكر ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي، ثم قيل: نص على أبي بكر - إلخ) وهذا إلى آخر هذا الأصل لتحقيق إمامة الصديق رضي الله تعالى عنه.

النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وهم قد أجمعوا على تقديم أبي بكر، ثم نص أبو بكر على عمر، ثم أجمعوا بعده على عثمان، ثم على علي، رضي الله عنهم! وليس يظن منهم الخيانة في دين الله تعالى لغرض من الأغراض وكان إجماعهم على ذلك من أحسن أن يستدل به على مراتبهم في الفضل، ومن هذا اعتقد أهل السنة هذا الترتيب في الفضل، ثم بحثوا عن الأخبار فوجدوا فيها ما عرفوا منه مستند الصحابة وأهل الإجماع في هذا الترتيب

عن الاستدلال له بما قدمه مع دليhle من أنه لا يجب عليه تعالى شيء، ومن أنه لا حكم للعقل في مثل ذلك .

وأما وجوبه علينا سمعا فلأنه قد تواتر إجماع المسلمين في الصدر الأول عليه ، حتى جعلوه أهم الواجبات وبدءوا به قبلى دفن الرسول ﷺ ، واختلافهم في التعيين لا يقدرح في ذلك الاتفاق ، وهذا يؤخذ من كلام المصنف الآتي: فلعله استغنى به عن الاستدلال هنا لذلك .

(والإمام الحق بعد رسول الله ﷺ) عندنا وعند المعتزلة وأكثر الفرق هو (أبو بكر) بإجماع الصحابة على مبايعته (ثم عمر) باستخلاف أبي بكر له (ثم عثمان) بالبيعة بعد اتفاق أصحاب الشورى (ثم علي رضي الله عنهم) أجمعين ، وانعقدت إمامته بمبايعة أهل الحل والعقد (ثم قيل) أي : قد اختلف هل نص رسول الله ﷺ على أحد ؟ فقيل : (نص على) إمامة (أبي بكر) نضا خفيا ، وهو تقديمه إياه في إمامة الصلاة ، وعزى هذا إلى الحسن البصرى ، ورغم بعض أصحاب الحديث أنه نص على إمامة أبي بكر نضا جليا (وقال الشيعة : نص) ﷺ (على) إمامة (على) (والأكثر) وهم جمهور أصحابنا والمعتزلة والخوارج (على أنه لم يكن ﷺ نص على إمامة أحد) بعده (يعنى) لم يكن (أمر) بها ولكن كان يعلمها) أى يعلم لمن هى بعده (بإعلام الله تعالى إياه) دون أن يؤمر بتبليغ الأمة النص على الإمام بعينه، إنها وردت عنه ﷺ ظواهر تدل على أنه علم بإعلام الله تعالى أنها لأبى بكر (فقد قال) ﷺ (للمرأة السائلة " إن لم تجدينى فأتى أبا بكر " في جواب قولها حين أمرها أن ترجع إليه : أرأيت إن جئت فلم أجدك تريد الموت وهو (مخرج في صحيح البخارى) عن جبير بن مطعم ، قال : أتت امرأة النبى ﷺ فأمرها أن ترجع إليه ، قالت : أرأيت إن جئت ولم أجدك ؟ كأنها تقول : الموت، قال: " إن لم تجدينى فأتى أبا بكر " (وفيه " أى في صحيح البخارى (أيضا) بل وصحيح مسلم (حديث رؤياه) ﷺ (البئر والنزع منها) أى الاستقاء بالدلو ، وهو حديث ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال : "أُرِيْتُ كَأَنِّي أَنْزَعُ بَدَلُو بَكْرَةَ عَلَى قَلْبِي، فَجَاءَ أَبُو بَكْرٍ فَزَعُ ذُنُوبًا أَوْ ذُنُوبَيْنِ نَزَعَا ضَعِيفًا، وَاللَّهُ يَغْفِرُ لَهُ، ثُمَّ جَاءَ عُمَرُ، فَاسْتَقَى، فَاسْتَحَالَتْ غَرِبًا، فَلَمْ أَرِ عَبْقَرِيًّا مِنَ النَّاسِ يَفْرَى فَرِيَهُ، حَتَّى رَوَى النَّاسُ وَضَرَبُوا بَعْطَنَ " والبكرة: بسكون الكاف ، والقليب: البئر قبل أن تُطْوَى ، أي يبنى عليها، والذنوب، بفتح الذال المعجمة - الدلو إذا كانت مملوءة والغرب - بفتح الغين المعجمة وسكون الراء المهملة

آخره موحدة - الدلو العظيم ، والعقري الرجل القوى الشديد ويفري فريه معناه يعمل عمله والفري بوزن فعيل تقول العرب فلان يفري الفري إذا كان يعمل العمل ويجيده، تعظيها لإجادته والعطن : الموضع الذي تناخ فيه الإبل إذا رويت ومن الظواهر المذكورة استخلافه في إمامة الصلاة كما سيأتي؛ وقد استدلل المصنف على عدم النص بقوله : (وإذا علمها) أي وإذا علم النبي ﷺ الإمامة بعده فإما أن يعلمها أمرا (واقعا موافقا للحق) في نفس الأمر (أو) أمرا واقعا (مخالفا له) أي للحق (وكيف كان) أي على أي حالة كانت في الحالتين (لو كان المفترض) على الأمة (مبايعة غيره) أي غير أبي بكر الصديق (لبالغ) ﷺ (في تبليغه) أي في تبليغ ذلك المفترض إلى الأمة، بأن ينص عليه نصا ينقل مثله على سبيل الإعلان والتشهير كما سيأتي؛ لتوقف تعلق الافتراض على الأمة على بلوغه إليهم ، ولما لم ينقل كذلك مع توفر الدواعي على نقله دل ذلك على أنه لا نص كما سيأتي.

ولما كان قد يقال هنا تعنتا : إنما لم يبلغه لأنه علم أنهم لا يأترون بأمره فيه، فلم تكن في تبليغهم إياه فائدة، أشار إلى دفعه بأن ذلك غير مسقط لوجوب التبليغ عليه ﷺ ، فقال (كما بلغ سائر التكاليف للأحاد الذين علم منهم أنهم لا يأترون ولم يكن علمه بعدم ائتمارهم مسقطا عنه التبليغ) فإن قيل : قد بلغه سرا بواحد واثنين ونقل سرا كذلك قلنا : جوابه ما نبه المصنف بقوله (وتبليغ مثله سبيله الإعلان والتشهير) أي تصيره بتعدد التبليغ وكثرة المبلغين أمرا مشهورا (دون اختصاص الواحد به والاثنين : لأنه - اعنى أمر الإمامة - من أهم الأمور العالية) الشأن (لما يتعلق به من المصالح الدينية والدينية العامة للرجال والنساء، الصغير والكبير) فالدينية كتنفيذ الأحكام، وإقامة الحدود، وسد الثغور، والجهاد لإعلاء كلمة الحق والدينية كدفع المتغلب، وتقويم الغوى، والأخذ للضعيف من القوى وإنكاح الأيامي والنظر في حال اليتامى وتولية القضاة والأمراء، بحيث ينتظم أمر المعاش (مع ما فيه) أي في أمر الإمامة (من دفع ما قد يتوهم من إثارة فتنة) فإن قيل : يحتمل أنه ﷺ بلغه على وجه الإعلان والتشهير ولكن لم ينقل، أو نقل ولم يشتهر فيما بعد عصره ، قلنا : الجواب ما نبه عليه بقوله (ولو وقع كذلك) أي لو بلغه على وجه الإعلان والتشهير (لاشتهر وكان سبيله أن ينقل نقل الفرائض : لتوفر الدواعي على مثله في استمرار العادة) المطردة من نقل مهمات الدين المطلوب فيها الإعلان والتشهير : فالظهور والاشتهار لازم لوجود النص (وإذ لم يظهر)

أي: ولكونه لم يظهر نص (كذلك) أي كما هو سبيل مثله (فلا نص) لانتفاء لازمه من الظهور (فلا وجوب لعلي) أي لإمامة علي (ع) بعده) أي عقب وفاته (ع) (على التعيين، ولزم) من ذلك (بطلان ما نقلوه) يعني الشيعة من الأكاذيب (وسودوا به أوراقتهم من نحو قوله) (ع) ("أنت الخليفة بعدي" وكثير) مما اختلقوه، نحو "سلموا على عليّ بإمرة المؤمنين" وأنه قال "هذا خليفتي عليكم" وأنه قال له "أنت أخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني" بكسر الدال، كذا ضبطه شارح المواضع الشريف، والوجه فتحها؛ بدليل ما رواه البزار عن أنس مرفوعاً: "على يقضى ديني" والطبراني من حديث سلمان بلفظ: "يقضى ديني" كذلك، وأنه قال فيه: "إنه إمام المتقين، وقائد الغر المحجلين" فكله مخالف لدليل العقل الذي قدمه (حيث لم يبلغ شيء مما نقلوه) (هذا المبلغ) من الشهرة (ثم نقول: بل لم يبلغ مبلغ الأحاد المطعون فيها: إذ لم يتصل علمه لأئمة الحديث الثابرين) أي المواظبين (على التنقيب عنه كما اتصل بهم كثير مما ضعفوه، وكيف يجوز في العادة أن يصح) ما نقلوه (أحاداً) موصوفاً بأنه (يعلمه من لم يتصف قط برواية حديث ولا صحبة محدث، و) الحال أنه (يخفى) ما هو بهذه الصفة (على علماء الحديث المهرة) جمع ماهر، أي: تام الحذق (الذين أفنوا أعمارهم في الرحلات) جمع رحلة - بكسر الراء - أي: الأسفار البعيدة (مشمريين) أي باذلين جهدهم (في طلبه، و) في السعى إلى كل من حسبوا عنده صبابة) أي قليلاً (منه) وأصل الصبابة - وهي بضم الصاد المهملة - البقية السيرة مما في الإناء، وقوله (في كل صوب وأوب) متعلق بطلبه، أو بالرحلات، أي الرحلات الكائنة في كل صوب وأوب، والصوب: الناحية، والأوب هنا: المرجع، وأصله الرجوع، فهو من إطلاق المصدر، وإرادة اسم المكان (هذا) الذي زعموه من نص صح أحاداً عند من لم يتصف برواية حديث ولا صحبة محدث وقد خفى عن علماء الحديث (مما تقضى العادة بأنه افتراء) أي كذب مختلق (وهراء) بضم الهاء وراء المهملة، فألف ممدودة فهمزة - أي كلام فاسد. قال الأزهري في التهذيب: قال أبو عبيد: الهراء ممدود مهموز المنطق الفاسد. وفي الصحاح عن ابن السكيت: أنه الكلام الكثير في خطأ (نعم روى أحاداً قوله عليه) الصلاة والسلام لعلي (ع): "أنت مني بمنزلة هارون وموسى، إلا أنه لا نبي بعدي" (وهو في الصحيحين، وهذا اللفظ لمسلم ولو عبر المصنف بقوله "صح" بدل روى لجرى على اصطلاح المحدثين، فإن روى عندهم من صيغ التمريض (وهو) أي حديث المنزلة (مع أنه لا يكفي في) إثبات (المطلوب) أي

مطلوبكم - وهو دعوى النص على إمامة أبي بكر (غير مفيد لمطلوبهم : إذ لم يرد) بصيغة المبني للمفعول (بعد المستثنى) وهو قوله " لا نبي بعدي " (العموم في جميع المنازل الكائنة لهارون من موسى، عليه) وعلى هارون الصلاة والسلام لانتهاء نسب الأخوة الثابت لهارون) (فبقى المراد البعض) أى بعض المنازل الكائنة لهارون (والسياق بينه) أى يبين ذلك البعض (وذلك أنه) **عنه** (قاله) أى القول المذكور (له) أى لعلي (حين استخلفه عند منصرفه إلى تبوك فقال على رضى الله تعالى عنه : أتركني في المتخلفين) وفي لفظ في الصحيح : تخلفني في النساء والصبيان (كأنه استنقص تركه وراءه، فقال له عليه الصلاة والسلام " ألا ترضى أن تكون منى بمنزلة هارون من موسى " يعنى حين استخلفه عند توجهه إلى الطور، إذ قال له " اخلفني في قومي وأصلح " (وهو) أى استخلافه على المدينة (لا يستلزم كونه أولى بالخلافة) العامة (بعده من كل معاصريه افتراضا ولا ندبا، بل) يستلزم (كونه أهلا لها في الجملة وبه تقول وقد استخلف عليه) الصلاة والسلام في مرات أخرى غير علي **عنه** كابن أم مكتوم ولم يلزم فيه ذلك) أى كونه أولى بالخلافة بعده (بذلك) أى باستخلافه على المدينة عند سفره (وأما ما روى أحادا) في جامع الترمذي أنه **عنه** قال (" من كنت مولاه فعلى مولاه) فمشارك الدلالة) لأن لفظ المولى مشترك لمعان هو في كل منها حقيقة (إذ يطلق المولى على) كل من (المعتق) بصيغته الفاعل (والمعتق) بصيغة المفعول (والمتصرف في الأمور والناصر والمحبوب ومنه) أى من إطلاق المولى على المحبوب (قوله تعالى ﴿ لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ ﴾ [المائدة: ٥١] يعنى تلقون إليهم بالمودة " كما في الآية الأخرى أول المتحنة ﴿ لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ ﴾ [المتحنة: ١] (وتعيين بعضها) أى بعض معانى المشترك للإرادة (بل دليل) يقتضيه (غير مقبول) لأنه تحكم (وتعميمه) أى المشترك (الإلزاما) واقعا (على) رأى (من يرى تعميم المشترك في مفاهيمه) أى معانيه كلها حيث لا دليل يعين بعضها (لو) لم يكن اشتراكه معنويا، بأن وضع وضعا واحدا لقدر مشترك وهو القرب المعنوي من الولي بفتح الواو وإسكان اللام بمعنى القرب : إذ كل من المعاني المذكورة موضع قرب معنوي كما لا يخفى على المتأمل، بل (كان) أى قدر كونه (مشتركا لفظيا) قد وضع وضعا متعددًا بحسب تعدد معانيه حتى يجرى الخلاف في تعميمه في معانيه (مع أنه) أى القول بتعميمه في معانيه (مذهب ضعيف عندنا) معشر الحنفية وعند جمهور الأصوليين وعلماء البيان (على ما يشهد به) أى بضعف المذهب

المذكور (استقراء استعمالات الفصحاء للمشتركات، مُتَّفٍ) خبر، والمبتدأ تعميمه أى القول بتعميم المشترك اللفظي مع ضعفه منتف هنا (لامتناع إرادة) كل من (المعتق) بالكسر (والمعتق بالفتح : إذ لا يصح إرادة واحد منهما (فتعين) بعد انتقاء إرادة الجميع (إرادة البعض - والاتفاق) منا ومنهم واقع (على) صحة (إرادة الحب) بالكسر أى المحبوب، ويصح أن يقرأ الحب بالضم من الدلالة بالمصدر على اسم المفعول (وهو) أى على (ﷺ) وأرضاه سيدنا وحبيبنا) على أن كون المولى بمعنى الإمام لم يعهد في اللغة ولا في الشرع ، وإنما جوزناه) في قولنا فيما مر والمتصرف في الأمور (نظرا إلى رواية الحاكم " من كنت وليه ") إذ ولي الإنسان من يلي أمره وينفذ تصرفه عليه (وكونه) أى الولي أو المولى (بمعنى الأولى بالشئ لا يفيدهم لما ذكرنا من عدم) الدليل (المعين) أى الذى يعينه للإرادة من بين المعانى التى تطلق على كل منها، وأما تعلقهم برواية أنه ﷺ قال لمن بحضرته من الصحابة " ألسنت أولى بكم من أنفسكم " قالوا : بلى، قال " فمن كنت مولاه فعلى مولاه " فمردود بأنها ضعيفة ضعفها من أئمة الحديث أبو داود وأبو حاتم الرازى وغيرهما على أنه لا يعرف في اللغة مفعول بمعنى أفعل التفضيل (مع ما يستلزم) حمله على الأولى (من نسبة جميع الصحابة) رضى الله عنهم (إلى الخطأ، وهو) أى اللازم، أعنى نسبتهم إلى الخطأ (باطل، بل) نقول : (لما أجمعوا على خلافه) أى خلاف حمل الحديث على الأولى (قطعنا بأن ذلك المعنى) أى الأولى (غير مراد) من لفظ المولى والولى (فظهر أن ليس أحدها) أى أحد المنقولات التى سودوا بها أوراقهم (مع كونه أحادا يستلزم مطلوبهم) من النص الدال على أن عليا أولى بالإمامة من جميع من عداه (ولو كان هناك) أى في الأدلة على المطلوب (نص غيرها) أى غير المنقولات التى تبين بطلان دلالتها (يعلمه هو) أى على (أو) يعلمه (أحد من المهاجرين والأنصار لأورده) من يعلمه (عليهم) أى على الصحابة (يوم السقيفة) حين تكلموا في الخلافة (تدينا) ممن يعلم ذلك النص (إذ كان) إيراده (فرضا) أى لكون إيراده فرض عين على من يعلمه (وقولهم) يعنى الشيعة (تركه) أى ترك على (إيراد النص الذى يعلمه (تقية) أى لاتقاء القتل (مع ما فيه من نسبة علي) وهو من أشجع الناس (إلى الجبن باطل) من وجهين : (أما أولا فمجرد ذكره) أى ذكر النص عليه (ومنازعته) في الإمامة (به ليس ظاهرا في قتلهم إياه ، وقد نازع غيره فلم يقتل ، فقال بعض الأنصار : منا أمير ومنكم أمير) والقائل هو الحباب - بضم الحاء المهملة وتخفيف الموحدة - ابن المنذر ولم يرجع عن ذلك

إلى أن روى أبو بكر رضي الله عنه قوله عليه الصلاة والسلام " الأئمة من قريش " فرجعوا عن محاجتهم ، بل غاية ما كان يتوهم لو رواه (عدم الرجوع إليه) ومعاذ الله أن يكون ذلك (بهذا القدر) وهو توهم عدم الرجوع إليه (لم يثبت ضرر يسقط به الفرض) أى فرض تبليغه ما يعلمه من النص والذي فى البخارى فى قصة سقيفة بنى ساعده حين قال من قال من الأنصار " منا أمير ومنكم أمير " قول أبي بكر رضي الله عنه " نحن الأمراء وأنتم الوزراء ولن تعرف العرب هذا الأمر إلا لهذا الحى من قريش هم أوسط العرب نسبا ودارا " ومتن حديث " الأئمة من قريش " رواه النسائى من حديث أنس ورواه بمعناه الطبرانى فى الدعاء واليزار والبيهقى وأفرده شيخنا الإمام الحافظ أبو الفضل بن حجر بجزء جمع فيه طرقه عن نحو من أربعين صحابيا (وأما ثانيا فكونه بحيث لو ذكره لم يرجع إليه مع علم أحد) من الصحابة (به ممنوع) بل ممتنع عادة من مثلهم (لأنهم كانوا أطوع لله) من غيرهم من الأمة .

واعلم أن قوله " فكونه إلخ " ليس وجها ثانيا لبطلان كونه تقية كما لا يخفى ، إنما الوجه الثانى ما بعده ، ففى العبارة هنا خلل بتقديم وتأخير ، وحقها أن يقال تلو قوله الفرض : وكونه بحيث لو ذكره لم يرجع إليه مع علم أحد به ممنوع ، وبتقدير وقوع ذلك فلا يحصل به ضرر يسقط به الفرض وأما ثانيا فلأنهم كانوا أطوع لله (وأعمل بحدوده) أى بالوقوف عندها وعدم تعديها (وأبعد عن اتباع الهوى وحظوظ النفس) كما يشهد لهم بذلك الحديث الصحيح " خير القرون قرنى ثم الذين يلونهم " (ومنهم بقية العشرة المبشرة بالجنة) فإن العشرة : أبو بكر وعمر وعثمان وعلى وطلحة بن عبيدالله والزبير ابن العوام وسعد بن أبى وقاص - واسمه مالك - وسعيد بن زيد وعبد الرحمن بن عوف وأبو عبيدة عامر بن الجراح وبقيةهم من عدا أبا بكر ، وعليها منهم (وفيهم) أى فى العشرة المبشرة (الذى نص رسول الله صلى الله عليه وسلم فى حديث اليهود على أمانته على دين الله حين قال لهم " لأبعثن معكم أمينا حق أمين " ، وبعثه صلى الله عليه وسلم أعنى أبا عبيدة بن الجراح) وحديث بشارة العشرة بالجنة رواه أبو داود والترمذى من حديث سعيد بن زيد أحد العشرة من طرق بألفاظ منها : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول وإنى لغنى أن أقول عليه ما لم يقل فيسألني عنه غدا إذا لقيته " أبو بكر فى الجنة ، وعمر فى الجنة وعثمان فى الجنة وعلى فى الجنة وطلحة فى الجنة والزبير فى الجنة وسعد بن مالك فى الجنة وعبد الرحمن بن عوف فى الجنة وأبو عبيدة بن الجراح فى الجنة " وسكت عن العاشر قالوا : ومن هو العاشر؟

فقال: سعيد بن زيد ، وحديث بعث أبي عبيدة في الصحيحين من حديث حذيفة قال: جاء أهل نجران إلى رسول الله ﷺ فقالوا : يا رسول الله ابعث إلينا رجلا أميناً فقال : " لأبعثن إليكم رجلاً أميناً حق أمين " فاستشرف لها الناس فبعث أبا عبيدة بن الجراح وعند مسلم : " حق أمين حق أمين " مرتين وفي رواية الترمذي قال : جاء العقاب والسيد إلى النبي ﷺ فقالا : ابعث معنا أمينك ، قال " فإني أبعث معكم - الحديث " وأهل نجران - بنون مفتوحة فجميم ساكنة - اسم مكان كانوا نصارى لا يهودا فجعلهم يهوداً سبق قلم أو وهم ، والسيد : مقدم القوم والعاقب : الذي يعقبه أى يليه فيهم وفي الصحيحين أيضاً من حديث أنس أن رسول الله ﷺ قال " إن لكل أمة أميناً ، وأن أميننا أيتها الأمة أبو عبيدة بن الجراح " (فكيف يجوز على هؤلاء) الصحابة الذين هم خير الأمة ومنهم الجماعة المبشرة بالجنة وفي المبشرين من هو موصوف على لسان الصادق المصدوق بأنه أمين على دين الله (أن يعلموا الحق من ذلك) أى من أمر الإمامة وتعيينه لإنسان (ويتجاهلوا عنه) أى يتكلفوا إظهار الجهل به معرضين عنه حتى يترك من يعلم الحق روايته لهم اتقاء لقتلهم إياه أو خوف ضرر منهم (أو يرويه) لهم (أحد يجب قبول روايته فيتركوا العمل به بلا) دليل (راجع) يعولون عليه ، معاذ الله أن يجوز ذلك عليهم شرعاً أو عادة : لأنه خيانة في الدين (ولو جاز عليهم الخيانة) في أمور الدين (وكتهان الحق) مع علمهم به (لارتفع الأمان في كل ما نقلوه من القرآن والأحكام وأدى) تجويز ذلك (إلى أن لا يجزم بشيء من الدين إذ إنها أخذناه) أى الدين (بشعبه) أى بجميع أصوله وفروعه (كله عنهم) رضى الله عنهم ، وكله بالنصب تأكيد للضمير المنصوب في أخذناه (نعوذ بالله من نزغات الهوى والشيطان) جمع نزغة وهى : النخسة ، استعيرت ليل النفس إلى ما تهواه من القبائح ولوسوسة الشيطان .

(وإذا ثبت) بما ذكرناه (عدم النص على عليّ ؑ ، فإن أثبتنا نصه على أبي بكر ؓ) (ثبت حقيقة إمامته) أى كونها حقاً (وإن قلنا لم ينص عليه ثبت) حقيقة إمامته (أيضاً أما الأول) أى النص على إمامته (ففيه) من الأخبار الواردة (ما هو صريح) فيها (وما هو إشارة) إليها (أما الأول) وهو الصريح (فقوله) عليه الصلاة والسلام في مرضه الذى توفي فيه (على ما ثبت في صحيح مسلم وغيره من حديث عائشة رضى الله عنها ترفعه (" اتنوني بدواة وقرطاس أكتب لأبى بكر كتاباً لا يختلف عليه اثنان " ثم قال " يابى الله والمسلمون إلا أبا بكر ") وهو في البخارى من حديثها بمعناه (وأما الثانى) وهو

الإشارة (فما خصه به في ذلك المرض من إقامته مقامه في إمامة الصلاة ولقد روجع في ذلك على ما في صحيح البخارى أن عائشه رضی الله عنها قالت له) ﷺ (حين قال: " مروا أبا بكر فليصل بالناس": إن أبا بكر رجل أسيف) أى كثير الأسف وهو الحزن (وأنه إن يقيم مقامك لا يسمع الناس فقال " مروا أبا بكر فليصل بالناس" وفي رواية أخرى أنها قالت لحفصة: قولى له يأمر عمر، الحديث، فأبى حتى غضب - وقال " أنتن صواحبات يوسف مروا أبا بكر فليصل بالناس") والحديث في مسلم أيضا بنحو معنى ما ساقه المصنف وبالألفاظ أخرى في بعضها " إنكن صواحب يوسف" وفي بعضها " لأنتن صواحب يوسف" وفي بعضها " إنكن لأنتن" وروى الترمذى عن عائشة رضی الله عنها قالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول " لا ينبغي لقوم فيهم أبو بكر أن يؤمهم غيره" (و) نشأ (عن هذا) أي تقديمه ﷺ إياه لإمامة الصلاة أن (قال على ﷺ حين قال أبو بكر " أقبلونى" كلا والله لا نقتلك ولا نستقتلك قد رضيتك رسول الله ﷺ لأمر ديننا أفلا نرضاك لأمر دينانا؟) ولم أقف عليه من حديث على، ولا عنه، وإنما وقفت على حديث بمعناه رواه الطبرانى وآخر يقرب من معناه رواه أبو الخير الطالقاني في كتاب السنة لكن بسند منقطع وهما عن غير علي، وذكر رزين في جامعه أن أبا بكر ﷺ خطب في اليوم الثالث من يوم مبايعته فقال بعد أن حمد الله وصلى على رسوله أما بعد أيها الناس إن الذى رأيتم مني لم يكن حرصا على ولايتكم ولكن خفت الفتنة والاختلاف، وقد رددت أمركم إليكم فولوا من شئتم فقالوا لا نقتلك (وهذا) أى ما ذكرناه من الإشارة بتقديمه لإمامة الصلاة في مرض الموت إلى الأحقية بالخلافة هو (لأن المقصود من نصب الإمامة) وحذف الهاء من لفظ الإمامة أولى (بالذات) والقصد الأول (إقامة أمر الدين) أي جعله قائم الشعار على الوجه المأمور به من إخلاص الطاعات وإحياء السنن وإماتة البدع ليتوفر العباد على طاعة المولى سبحانه.

(و) أما (النظر في أمور الدنيا وتديرها) كاستيفاء الأموال من وجوها وإيصالها لمستحقيها ودفع الظلم ونحوها فمقصود ثانيا: لأنه (إنما هو ليتفرغ) بالبناء للمفعول أى ليتفرغ العباد (لذلك) أى لأمر الدين فإن أمور المعاش إذا انتظمت فلم يَعدُ أحد على أحد وأمن كل على نفسه وماله ووصل كل ذى حق في بيت المال أو غيره إلى حقه تفرغ الناس لأمر دينهم، فقاموا بوظائف العبادات المطلوبة منهم (فإذاً) بالتونين: أى فإذا كان المقصود من نصب الإمام أولا وبالذات أمر الدين فقد (رضيه) أى رضي ﷺ الصديق ﷺ (لأمر الدين) وهو الإمامة العظمى بتقديمه

لإمامة الصلاة على الوجه المذكور فتقدمه ﷺ إياه في الخلافة وتقديم الصحابة له لذلك وقوله (مع العلم) متعلق بقوله "رضيه" أي فقد رضيه لأمر الدين رضا مصحوبًا بالعلم منه ﷺ منهم (بشجاعته) أي بشجاعة الصديق ﷺ (وثباته دائما) وهما الوصفان الأهمان في أمر الإمامة لاسيما في ذلك الوقت المحتاج فيه إلى قتال أهل الردة وغيرهم من الكفار (و) يدل على اتصافه بها قوله وفعله (لقد قال لعروة ابن مسعود) الثقيفي في صلح الحديبية كما في الصحيح (حين قال) عروة (لرسول الله ﷺ) : كأتى بك وقد فر عنك هؤلاء : امصص بظر اللات أنحن نفر عنه) وندعه؟ (استبعادا أن يقع ذلك، وقتاله) بالرفع على أنه مبتدأ حذف خبره للعلم به من معنى الكلام وسياقه : أي وقتاله (مانعى الزكاة) إلخ دليل شجاعته (و) قتاله (مسيلمه مع بنى حنيفة و) الحال أنه (قد وصفهم الله) تعالى (بأنهم أولو بأس شديد، في قوله ﴿ قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سُدُّعُونَ إِلَى قَوْمٍ أُولَى بَأْسٍ شَدِيدٍ ﴾ [الفتح: ١٦]) (كما هو قول جماعة من المفسرين) في تفسير الآية منهم الزهري والكلبي ولو عبر بقوله وقتال مانعى الزكاة ومسيلمه بدل قوله وقتاله لأفاد المقصود مع الوضوح (وثباته) بالرفع مبتدأ خبره كما كان : أي وثباته عند مصادمة المصائب المدهشة) التي تقتضى لعظمتها أن يذهل الحليم عند مصادمتها ويغيب عنه رأيه (كما كان) أي مثل ثباته الذي كان (منه حين دهش الناس لما خرج إليهم موت النبي ﷺ) أي خبر موته (فذهلوا، وجزم عمر) (وهو من هو في الثبات (أنه عليه) الصلاة و) (السلام لم يمت وقال) : (من قال ذلك) أي أن النبي ﷺ مات (ضربت عنقه ، حتى قدم أبو بكر من السنخ) بضم العين المهملة وسكون النون وبعاء مهملة موضع معروف في عوالي المدينة (فدخل الحجرة الكريمة) فكشف عن وجهه الشريف ﷺ فعرف أنه قد مات فأكب عليه يقبله (ثم خرج) إلى الناس (فاستسكت عمر) : أي طلب منه أن يسكت ليتكلم هو (فأبى) عمر ﷺ (أن يسكت) لما هو فيه من الدهش (فتركه) أبو بكر (وتكلم فانحاز الناس إليه) لعلمهم بعلو شأنه (فخطبهم وقال) في خطبته : (أما بعد - فمن كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت ثم تلا قوله تعالى ﴿ وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإَيْنَ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ ﴾ [آل عمران: ١٤٤] الآية " إلى قوله ﴿ الشَّكِرِينَ ﴾ (فأمن الناس) أي صدقوا بوفاة النبي ﷺ حين قال أبو

بكر ما قال وتلا عليهم الآية (وخرجوا يلهجون بتلاوتها) أى يكررونها (كأنهم لم يسمعوها قبل ذلك) لعظم ما حصل لهم من الذهول عند سماع خبر وفاته ﷺ ومعنى ذلك كله وارد في الصحيح .

(أما الثانى) وهو تقدير عدم النص على أبى بكر أى تعيينه للإمامة (ففى إجماع الصحابة) رضى الله عنهم على إمامته (غنى) عن النص (إذ هو) أى الإجماع (فى ثبوت مقتضاه) وهو الأمر الذى أجمع عليه (أقوى من خبر الواحد) فى ثبوت ما تضمنه (وقد أجمعوا عليه) أى على إمامته (غير أن عليا والعباس وبعضا) كالزبير والمقداد (لم يبايعوا فى ذلك الوقت) الذى عقدت فيه البيعة (فأرسل) أبو بكر * (إليهم) بعد ذلك (فجاءوا فقال) لمن حضر من الصحابة : (هذا على ابن أبى طالب ولا بيعة لى فى عنقه وهو بالخيار فى أمره ألا فأنتم بالخيار جميعا فى بيعتكم إياى فإن رأيتم لها غيرى فأنا أول من يبايعه فقال على * : لا ترى لها أحدا غيرك فبايعه هو وسائر المتخلفين) فتم بذلك إجماع الصحابة على بيعته وقد ذكر موسى بن عقبة فى مغازيه أن عليا والزبير رضى الله عنهما قالا : ما غضبنا إلا لأننا أخرنا عن المشورة وإنما نرى أن أبا بكر أحق الناس بها بعد رسول الله ﷺ وأنه لصاحب الغار وثانى اثنين وإنما نعرف له شرفه وسنه ولقد أمره رسول الله ﷺ أن يصلى بالناس وهو حى انتهى ما نقله ابن عقبة ، وتخلف على * ومن تخلف عن البيعة ثم مبايعتهم ليس قادحا فى الإجماع (و غاية الأمر أنه راجع رأيه فظهر له الحق فبايعه) ومن تخلف معه كذلك ، رضى الله عنهم أجمعين !.

(الأصل الثامن فضل الصحابة الأربعة) (الخلفاء) (على حسب ترتيبهم فى الخلافة) أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على رضى الله عنهم (إذ حقيقة الفضل ما هو فضل عند الله تعالى وذلك لا يطلع عليه إلا رسول الله ﷺ) بإطلاع الله سبحانه (وقد ورد عنه ثناؤه عليهم كلهم ، ولا يتحقق إدراك حقيقة تفضيله عليه) الصلاة و(السلام لبعضهم على بعض إن لم يكن) دليل سمعى يصل إلينا قطعى فى دلالاته) وسنده (إلا الشاهدون لذلك الزمان) يعنى زمان الوحي والتنزيل وأحوال النبي ﷺ معهم وأحوالهم معه (بظهور قرائن الأحوال) الدالة على التفضيل (لهم) دون من لم يشهد ذلك (و) لكن قد وصل إلينا سمعيات (ثبت ذلك) التفضيل بها (لنا صريحا) من بعضها (ودلالة) واستنباطا من بعضها (كما فى صحيح البخارى) بل فى الصحيحين (من حديث عمرو بن العاص) * (حين سأله) أى حين سأل عمرو النبي (عليه) الصلاة و(السلام) فقال : (من أحب

الناس إليك من الرجال ؟ فقال "أبوها" يعني عائشة رضي الله عنها) وهذا اختصار للحديث ولفظه في الصحيح " قلت : أي الناس أحب إليك ؟ قال : عائشة فقلت : من الرجال ؟ فقال : أبوها قلت ثم من قال عمر بن الخطاب فعد رجالا " وفي رواية "لست أسألك عن أهلك إنما أسألك عن أصحابك" (وتقديمه في الصلاة على ما قدمناه مع أن الاتفاق) واقع (على أن السنة أن يقدم على القوم أفضلهم علما وقراءة وخلقا وورعا : فثبت) بمجموع ما ذكر (أنه كان أفضل الصحابة) رضي الله عنهم (وصح من حديث ابن عمر في صحيح البخاري قال : كنا في زمن النبي ﷺ لا نعدل بأبي بكر أحدا ثم عمر ثم عثمان ثم نترك أصحاب النبي ﷺ لا نفاضل بينهم) وفي رواية للبخاري : كنا نخير بين الناس في زمان رسول الله ﷺ ، نخير أبا بكر ثم عمر ثم عثمان وفي رواية لأبي داود : كنا نقول ورسول الله ﷺ حتى : أفضل أمة النبي ﷺ بعد أبو بكر ثم عمر ثم عثمان زاد الطبراني : فيبلغ ذلك رسول الله ﷺ فلا ينكره (وصح فيه) أي في صحيح البخاري أيضا (من حديث محمد بن الحنفية قلت لأبي) يعني عليا ؓ (أي الناس خير بعد رسول الله ﷺ ؟ فقال : أبو بكر قلت : ثم من ؟ قال : ثم عمر، وخشيت أن يقول عثمان قلت : ثم أنت ؟ قال : ما أنا إلا واحد من المسلمين فهذا على نفسه) ؓ (مصرح بأن أبا بكر أفضل الناس) أي بعد النبيين (وأفاد بعض ما ذكرنا) وهو الأول والثاني (تفضيل أبي بكر وحده على الكل، وفي بعضه) وهو الثالث والرابع (ترتيب الثلاثة) في الفضل (ولما أجمعوا) يعني الصحابة رضي الله عنهم (على تقديم علي بعدهم) أي بعد الثلاثة أبي بكر وعمر وعثمان (دل) إجماعهم (على أنه كان أفضل من بحضرته) من الصحابة : أي من كان موجودا منهم وقت تقديمه (وكان منهم) أي من الذين بحضرته (الزبير وطلحة) من العشرة المبشرين بالجنة وإنما لم يذكر سعد بن أبي وقاص ولا سعيد ابن زيد مع وجودهما إذ ذاك لأن طلحة والزبير كان لهما من التقدم على غيرهما ما اقتضى أن عرضت عليهما المبايعة بعد مقتل عثمان ؓ أجمعين (فثبت) بذلك (أنه كان أفضل الخلق بعد الثلاثة) والخلق عام أريد به خاص وهو من عدا النبيين كما لا يخفى وبنبه عليه قوله بعد الثلاثة .

وفي الاستدلال بعد هذا بحث من وجهين أحدهما أنه لا يلزم من مجرد إجماعهم على تقديمه في عقد الإمامة أن يكون أفضل الخلق لجواز عقد الإمامة للمفضول مع وجود الفاضل لمصلحة تقتضيه ، الثاني : أنه لا يلزم من كونه أفضل من بحضرته كونه أفضل

الخلق ممن بحضرته ومن غاب عنه أو تقدمت وفاته على الإجماع المذكور كأبي عبيدة بن الجراح وحمزة والعباس وفاطمة نعم إذا ضم إلى ذلك الإجماع على أنه أفضل ممن عدا الثلاثة من الخلق ثبت ذلك وثبت أفضلية الثلاثة عليه بأدلة السمع .

(هذا) كما ذكرنا (واعتماد أهل السنة) والجماعة (تزكية جميع الصحابة) رضي الله عنهم وجوبا بإثبات العدالة لكل منهم والكف عن الطعن فيهم (والثناء عليهم كما أثنى الله سبحانه وتعالى عليهم إذ قال ﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ﴾ [آل عمران: ١١٠] ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ﴾ [البقرة: ١٤٣] وسطاً أي عدولا خيارا، والصحابة هم المشافهون بهذا الخطاب على لسان النبي ﷺ حقيقة ﴿ يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ يَسْعَى بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ ﴾ [التحریم: ٨] ﴿ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا ﴾ [الفتح: ٢٩] ﴿ لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ ﴾ [الفتح: ١٨] (وكذا) أي وكثناء الله عليهم أثنى عليهم (رسول الله ﷺ روى عنه) ﷺ أنه قال (" أصحابي كالنجوم) بأيهم اقتديتم اهتديتم " رواه الدارمي وابن عدى وغيرهما (و) أنه ﷺ قال (" لو أنفق أحدهم) كذا في نسخ المتن والذي في الصحيحين " لا تسبوا أصحابي فلو أن أحدا أنفق (مثل أحدا ذهابا ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه ") وفي رواية لها " فإن أحدكم " بكاف الخطاب وفي رواية الترمذی " لو أنفق أحدكم - الحديث " والنصيف بفتح النون لغة في النصف وقال ﷺ " خير القرون قرني ، ثم الذين يلونهم " أخرجه الشيخان وقال ﷺ " الله الله في أصحابي لا تتخذوهم غرضا بعدى فمن أحبهم فبحبي أحبهم ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله ومن آذى الله يوشك أن يأخذه " أخرجه الترمذی ولنا على هذا الحديث كتابة مختصرة.

(وما جرى بين معاوية وعلى رضي الله عنهما) من الحرب بسبب طلب تسليم قتلة عثمان ؓ لمعاوية ومن معه لما بينهما من بنوة العمومة (كان مَبِينًا على الاجتهاد) من كل منهما (لا منازعة من معاوية) ؓ (في الإمامة إذ ظن على) ؓ (أن تسليم قتلة عثمان) على الفور (مع كثرة عشائريهم واختلاطهم بالعسكر يؤدي إلى اضطراب

(الأصل الثامن : وما جرى بين معاوية وعلى رضي الله عنهما (الخ) جواب عما عساه أن يقال .

أمر الأمامة) العظمى التي بها انتظام كلمة أهل الإسلام (خصوصاً في بدايتها) قبل استحكام الأمر فيها (فرأى التأخير) أي تأخير تسليمهم (أصوب إلى أن يتحقق التمكن) منه (ويلتقطهم) أولاً فأولاً (فإن بعضهم عزم الخروج على عليّ وقتله لما نادى يوم الجمل بأن يخرج عنه قتلة عثمان على ما نقل في القصة من كلام الأشر النخعي إن صح) ذلك (والله أعلم) أصحح هو أم لا ، وقد كان الذين تمالثوا على قتل عثمان ؓ وحصره جموعاً : جمع من أهل مصر قيل إنهم ألف وقيل : سبعمائة وقيل خمسمائة وجمع من الكوفة وجمع من البصرة قدموا كلهم المدينة وجرى منهم ما جرى ، بل قد ورد أنهم هم وعشائرهم نحو من عشرة الآف فهذا هو الحامل لعلي ؓ على الكف عن التسليم (أو) أمر آخر وهو أنه (يعنى علياً ؓ رأى أنهم) أي قتلة عثمان ؓ (بغاة) جمع باغ (أتوا ما أتوا) من القتل (عن تأويل فاسد استحلوا به دم عثمان) ؓ (لإنكارهم عليه أموراً ظنوا أنها مبيحة لما فعلوه خطأ وجهلاً) منهم كجعله مروان بن الحكم ابن عمه كاتباً له وورده إلى المدينة بعد أن طرده النبي ﷺ منها وتقديمه أقاربه في ولاية الأعمال (والباغى إذا انقاد إلى الإمام العدل لا يؤخذ بما أتلف عن تأويل من دم كما هو رأى أبي حنيفة) ؓ (وغيره) وهو المرجح من قول الشافعي ، لكن فيما أتلفوه في حال القتال بسبب القتال دون ما أتلفوه لا في القتال أو في القتال لا بسببه ، فإنهم ضامنون له فهذان توجيهان لما ذهب إليه علي ؓ (والأوجه) منها (هو الأول : لذهاب كثير) من العلماء رحمهم الله تعالى (إلى أن قتلة عثمان لم يكونوا بغاة بل) هم (ظلمة وعتاة : لعدم الاعتداد بشبهتهم لأنهم أصروا) على الباطل بعد كشف الشبهة) وإيضاح الحق لهم) (فليس كل من انتحل شبهة صار مجتهداً) إذ الشبهة تعرض للقاصر عن درجة الاجتهاد وهذا لا يتمشى على مذهب الإمام الشافعي من أن من لهم شوكة دون تأويل حكمهم حكم البغاة في عدم الضمان على التفضيل السابق ، نعم لم يكن قتل السيد عثمان في قتال فإنه لم يقاتل بل نهى عن القتال فإنه قال لما همّ أبو هريرة بالقتال : عزمت عليك يا أبا هريرة إلا رميت بسيفك فإنها تراد نفسي وسأقى المسلمين بنفسى ، رواه أبو سعيد المقبري عن أبي هريرة كما ذكره صاحب الاستيعاب (هذا) كما ذكرنا لك .

(و) اعلم أنه قد (اتفق أهل الحق) وهم أهل السنة والجماعة رضي الله عنهم على أن معاوية أيام) خلافة (علي) ؓ (من الملوك، لا) من (الخلفاء واختلف مشايخنا في

إمامته) أى إمامة معاوية (بعد وفاة علي) ❖ (فقيل : صار إماما) انعقدت له البيعة (وقيل : لا) أى لم يصير إماما : (لقوله عليه الصلاة والسلام : " الخلافة بعدى ثلاثون ثم تصير ملكا عضوضا ") كذا أورده المصنف والعضوض فسرهُ الأزهرى فى تهذيب اللغة بأنه الذى فيه عسف وظلم كأنه يعرض على الرعايا والحديث فى السنن رواه أبو داود والترمذى والنسائى لكن بغير هذا وأقرب الألفاظ إليه لفظ رواية الترمذى من حديث سفينة قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : " الخلافة بعدى ثلاثون سنة ، ثم تكون ملكا عضوضا " (وقد انقضت الثلاثون بوفاة الإمام على ؑ) وهذا تقريب فإن عليا ؑ توفى فى شهر رمضان سنة أربعين من الهجرة والأكثر على أنه فى سابع عشرة ووفاة النبى ﷺ سنة إحدى عشرة فى ربيع الأول والأكثر على إنها فى ثمان عشرة فبينهما دون الثلاثين بنحو نصف سنة وتمت ثلاثين بمدّة خلافة الحسن بن على رضى الله عنهما (وينبغى أن يحمل قول من قال بإمامته) أى معاوية (عند وفاة على ما بعده) أى بعد زمن وفاة على ؑ (بقليل) هو نحو نصف سنة كما ذكرناه ، وذلك (عند تسليم الحسن) الأمر (له) أى لمعاوية وقصة تسليمه له فى صحيح البخارى عن الحسن البصرى ؑ قال : استقبل والله الحسن بن على معاوية : بكتائب أمثال الجبال فقال عمرو بن العاص لمعاوية إنى لأرى كتائب لا تولى حتى يقتل أقرانها فقال له معاوية وكان والله خير الرجلين أى عمرو وإن قتل هؤلاء هؤلاء هؤلاء هؤلاء من لى بأموار المسلمين ؟ من لى بنسائهم ؟ من لى بضيعتهم ؟ فبعث إليه رجلين من قريش من بنى عبد شمس عبد الرحمن بن سمرة وعبد الرحمن بن عامر فقال : اذهبا إلى هذا الرجل فأعرضا عليه وقولا له واطلبا إليه فدخلا عليه وتكلما وقالاه وطلبا إليه فقال لهم الحسن بن على إنا بنو عبد المطلب قد أصبنا من هذا المال ، وإن هذه الأمة قد عاثت فى دمائها قالاه فإنه يعرض عليك كذا وكذا ويطلب إليك ويسألك قال : من لى بهذا ؟ قالوا نحن لك به فما سألهما شيئا إلا قالاه : نحن لك به فصالحه قال الحسن - أى البصرى - ولقد سمعت أبا بكره يقول : رأيت رسول الله ﷺ على المنبر والحسن بن على إلى جنبه وهو يقبل على الناس مرة وعليه أخرى ويقول : " إن ابنى هذا سيد ولعل الله أن يصلح به بين فئتين عظيمتين من

(قوله وقيل لا لقوله عليه الصلاة والسلام " الخلافة بعدى ثلاثون سنة " إلخ) قلت : ينافى هذا ما قدمناه أنه يلزم أن يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خاليا عن الإمام فتعصى الأمة كلهم إلخ وفى الجواب جواب المانعين والله اعلم .

المسلمين " (وجه قول المانعين) لإمامة معاوية (بعد تسليمه) أي بعد تسليم الحسن الأمر له (أن تسليمه) أي الحسن (ما كان إلا ضرورة عدم تسليمه هو للحسن وقصد القتال والسفك إن لم يُسلم الحسن ولم ير الحسن ذلك) أي لم يكن رأيه القتال والسفك (فترك) الأمر له صونا لدماء المسلمين هذا تمام الكلام في ولاية معاوية ﷺ .

(و) قد اختلف في إكفار يزيد ابنه فقيل : نعم) لما وقع منه من الاجترار على الذرية الظاهرة كالأمر بقتل الحسين ﷺ ، وما جرى مما ينبو عن الأمر سماعه الطبع ويصم لذكره السمع (وقيل : لا : إذ لم يثبت لنا عنه تلك الأسباب الموجبة) للكفر (وحقيقة الأمر) أي الطريقة الثابتة القويمة في شأنه (التوقف فيه ورَجْعُ أمره إلى الله سبحانه) لأنه عالم الخفيات والمطلع على مكنونات السرائر وهو اجس الضمائر فلا يتعرض لتكفيره أصلا وهذا هو الإسلام والله سبحانه أعلم .

للأصل التاسع

(شروط الإمام بعد الإسلام) أمور (خمسة : الذكورة والورع والعلم والكفاءة) وقد أخل المصنف باشرط التكليف والحرية وكأنه تركه لظهور أنه لا تصح إمامة الصبي والمعتوه لقصور كل منهما عن تدبير نفسه ، فكيف تدبير الأمور العامة ؟ ولا إمامة العبيد : لأنه مستغرق الأوقات بحقوق السيد محتقر في أعين الناس لا يهاب ولا يمثل أمره . واشترط الذكورة لبيان أن إمامة المرأة لا تصح إذ النساء ناقصات عقل ودين كما ثبت به الحديث الصحيح ممنوعات من الخروج إلى مشاهد الحكم ومعارك الحرب وإما

(قوله واختلف في إكفار ابنه يزيد إلخ) قلت : عند الخوارج من ارتكب صغيرة أو كبيرة يكون كافرا ، وعند المعتزلة يخرج عن الإيمان وعند أهل السنة لا يخرج عن الإيمان ، فعن هذا وقع الخلاف الذي ذكره المصنف وبقي هنا أمر آخر وهو أنه هل يجوز لعنه ؟ قال في الخلاصة : لا ينبغي اللعن عليه ولا على الحجاج لأن النبي ﷺ نهى عن لعن المصلين ومن كان من أهل القبلة ؟ وما نقل من لعن النبي ﷺ لبعض من أهل القبلة فلما أنه يعلم من أحوال الناس ما لا يعلمه غيره قال في شرح العقائد : وبعضهم أطلق اللعن عليه ، لما أنه كفر حين أمر بقتل الحسين ، واتفقوا على جواز اللعن على من قتله أو أمر به إذا أجازة ورضي به ، والحق أن رضا يزيد بقتل الحسين واستشارته بذلك وإهانتة أهل بيت النبي ﷺ مما تواتر معناه وإن كان تفاصيلها آحادا فنحن لا نتوقف في شأنه ، بل في إيماه لعنة الله عليه وعلى أنصاره وأعوانه اهـ .

(الأصل التاسع : شرط الإمام بعد الإسلام خمسة : الذكورة والورع والعلم والكفاءة والظاهر أنها أعم من الشجاعة : إذ تنتظم كونه ذا رأي وشجاعة كي لا يجبن عن الاقتصاص وإقامة الحدود والحروب الواجبة

الورع فقد تبع المصنف في التعبير به حجة الإسلام ومراد حجة الإسلام به هنا العدالة وبها عبر الأكثر ، وهي المرتبة الأولى من مراتب الورع لأن حجة الإسلام جعل في الإحياء الورع مراتب : المرتبة الأولى منها : ترك ما يوجب اقتحامه وصف الفسق ، وأما المراتب الثلاث الأخرى فليس شيء منها مرادًا هنا فلا ضرورة بنا إلى سردها ومحملها من كتاب الأحياء معروف والمقصود هنا الاحتراز عن الفاسق لأنه ربما اتبع هواه في حكمه وصرفه أموال بيت المال بحسب أغراضه فتضيع الحقوق ، وأما العلم فالمصنف تابع لحجة الإسلام أيضا في التعبير به لكن كلامه فيما بعد يدل على الاكتفاء هنا بعلم المقلد في الفروع وأصول الفقه ، وليس ذلك مراد حجة الإسلام وإنما مراده علم المجتهد كما يدل عليه كلامه في الفقهيات وفي كتاب الاقتصاد وسيأتي توجيهه .

وأما الكفاءة فالاحتراز بها عن العجز (والظاهر أنها أعم من الشجاعة إذ المراد بها القدرة على القيام بأموال الإمامة فلذلك (تتظم) أي تناول (كونه ذا رأى) بأن يكون له بصارة بتدبير الحرب والسلم وترتيب الجيوش وحفظ الثغور (و) ذا (شجاعة) أي قوة قلب (كى لا يجبن عن الاقتصاص) من الجناة (وإقامة الحدود) على الزناة والسراق ونحوهم (و) لا عن (الحروب الواجبة) وجوب عين أو وجوب كفاية (وتجهيز الجيوش) للقاء العدو (وهذا) الشرط يعني الشجاعة (مما شرطه الجمهور ونسب قريش) هو الشرط الخامس (أي) يشترط (كونه من أولاد النضر بن كنانة) لأن النضر جامع أنساب قريش إليه تنتهي (خلافًا لكثير من المعتزلة) في قولهم بعدم اشتراطه لنا قوله رحمته "الأئمة من قريش" رواه النسائي وقدمنا تخريجه وقوله رحمته "الناس تبع

وتجهيز الجيوش وهذا مما شرطه الجمهور ونسب قريش : أي كونه من أولاد النضر بن كنانة خلافًا لكثير من المعتزلة) قلت : قوله والظاهر هذا من كلام المصنف إلى قوله ونسب قريش

(وقوله أي كونه إلخ) من كلام المصنف وهذه الخمسة على رأى حجة الإسلام وأما عندنا فالشروط أنواع: بعضها لازم لا تعتقد بدونه ، وهي : الإسلام والذكورة والحرية والعقل وأصل الشجاعة وأن يكون قرشيًا أما الإسلام فلقوله تعالى **وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا** [النساء: ١٤١] وأما الذكورة فلأن المرأة لا تصلح للقهر والغلبة وجر العساكر وتدبير الحروب وإظهار السياسة غالبًا كما أشار إليه النبي رحمته بقوله "كيف يفلح قوم تملكهم امرأة" وأما الحرية والبلوغ والعقل فإن العبد والصبي والمجنون يولى عليهم في تصرفاتهم فمن لم يكن له ولاية على نفسه كيف تثبت له الولاية على غيره ؟ قلت : وقد سئل الإمام النسفي عن تولية ابن صغير للسلطان فأجاب بعدم صحة ولايته وقال : ينبغي أن يكون الاتفاق على وال عظيم يصير سلطانًا ويتقلد القضاء منه غير أنه يعد نفسه تبعًا لابن السلطان تعظيمًا له وهو السلطان في الحقيقة اهـ .

ومقتضى هذا أنه محتاج إلى تجديد بعد بلوغه وهذا لا يكون إلا أن عزل الوالى العظيم نفسه من السلطنة وذلك لأن

لقريش: "أخرجه الشيخان، وفي البخارى من حديث معاوية "إن هذا الأمر في قريش" وتمسك المانعون لاشتراطه بقوله ﷺ فيما رواه البخارى "اسمع وأطع وإن عبدا حبشيا كأن رأسه زبيبة" وأجيب بحمله على من ينصبه الإمام أميراً على سرية أو غيرها دفعا للتعارض بين الأدلة ولأن الإمام لا يكون عبداً بالإجماع ولم يذكر المصنف رحمه الله ولا حجة الإسلام في عقائد اشتراط كونه سميعاً بصيراً ناطقاً، ولا بد منها (ولا يشترط كونه) أي الإمام (هاشمياً) أى من ولد هاشم بن عبد مناف جد أبي النبي ﷺ: لأنه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم (ولا) كونه (معصوماً، خلافاً للروافض) في اشتراطها ولا متمسكاً لهم فيها (وزاد كثير) من العلماء (الاجتهاد في الأصول) أى أصول الدين وأصول الفقه (و) في (الفروع) وهو مراد حجة الإسلام بالعلم كما قدمناه

السلطان لا يعزل إلا بعزل نفسه وهذا غير واقع والله تعالى أعلم وأما أصل الشجاعة فهو أن يكون بحال يمكنه جر العساكر ومقاتلة العدو وإن لم يقدر أن يقاتل بنفسه وأما نسب قريش فلنقله ﷺ "الأئمة من قريش" رواه البزار، وهذا وإن كان خبر واحد فقد اتفقت الصحابة على قبوله قال الإمام أبو العباس الصابوني وغيره وإنما ذكرت هذا لصرحته وبيان المذهب عندنا إذ لم يبين في كلام الحجة المراد بالورع ولا المراد بالعلم والله تعالى أعلم.

(قوله ولا يشترط كونه هاشمياً) قلت: ولا علوياً لما ثبت بالدليل من خلافة أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم مع أنهم لم يكونوا من بنى هاشم وكانوا من قريش فإن قريشاً اسم لأولاد النضر بن كنانة وهاشم هو أبو عبد المطلب جد رسول الله ﷺ فإنه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان فالعلوية والعباسية من بنى هاشم لأن العباس وأبا طالب ابنا عبد المطلب وأبو بكر الصديق ﷺ اسمه عبد الله وقيل: اسمه عتيق، وهو تيمى قرشى لأنه ابن أبي قحافة عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة، بخلاف ما في شرح العقائد من أنه عمرو بن كعب بن لؤي فيجتمع مع النبي ﷺ مرة بن كعب بن لؤي وكذا عمر رضي الله عنه لأنه ابن الخطاب بن نفيلة بن عبد العزى بن رياح بن عدى بن كعب بن لؤي، وعثمان يجتمع مع النبي ﷺ في عبد مناف لأنه ابن عفان بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف

(قوله ولا معصوماً إلخ) أى: ولا يشترط أن يكون معصوماً.

(قوله خلافاً للروافض) وفي الكفاية وشرح العمدة: خلاف للباطنية، وذلك لأن العصمة من خواص النبوة وقد قام الدليل على إمامة الخلفاء الراشدين مع عدم القطع بعصمتهم، وأيضاً الاشتراط هو المحتاج إلى الدليل وأما في عدم الاشتراط فيكفى عدم دليل الاشتراط احتجاج المخالف بقوله تعالى ﴿لَا يَتَأَلَّ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤] وغير المعصوم ظالم فلا ينال عهد الإمامة والحواب المنع فإن الظالم من ارتكب معصية تسقط العدالة مع عدم التوبة والإصلاح، فغير المعصوم لا يلزم أن يكون ظالماً وحقبة العصمة أن لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب مع قدرته عليه واختياره وهذا معنى قوله: لطف من الله تعالى بحمله على فعل الخير ويزجره عن الشرع بقاء الاختيار تحقيقاً للابتلاء ولذا قال الشيخ أبو منصور: العصمة لا تزيل المحنة وهذا يظهر فساد قول من قال: إنها خاصة في نفس الشخص وفي بدنه يتمتع بسببها صدور الذنب عنه كيف ولو كان الذنب ممتنعاً لما صح تكليفه بترك الذنب ولما كان مثاباً عليه؟

ليتمكن بذلك من إقامة الحجج وحل الشُّبُه في العقائد الدينية ويستقل بالفتوى في النوازل وأحكام الوقائع نصا واستنباطا لأن أهم مقاصد الإمامة حفظ العقائد وفصل الحكومات ورفع الخصومات (وقيل : لا) يشترط الاجتهاد (ولا الشجاعة لندرة اجتماع هذه) الأمور (في واحد) ونون الندرة مضمومة (ويمكن تفويض مقتضيات الشجاعة) أى الأمور التى تقتضى كون الإمام شجاعا من الاقتصاص وإقامة الحدود وقود الجيوش إلى العدو (و) تفويض (الحكم إلى غيره أو) أن يحكم هو (بالاستفتاء) للعلماء (وعند الخفية ليست العدالة شرطا للصحة) أى لصحة الولاية (فيصح تقليد الفاسق) الإمامة عندهم (مع الكراهة، وإذ قلد) إنسان الإمامة حال كونه (عدلا ثم جار) في الحكم (وفسَّق) بذلك أو غيره (لا ينعزل و) لكن (يستحق العزل إن لم يستلزم) عزله (فتنة ويجب أن يدعى له) بالصلاح ونحوه (ولا يجب الخروج عليه كذا) نقل الخفية (عن أبي حنيفة وكلمتهم قاطبة) متفقة (في توجيهه) على أن وجهه هو (أن الصحابة) رضي الله عنهم (صلوا خلف بعض بنى أمية وقبلوا الولاية عنهم) فقد صلى غير واحد من الصحابة خلف مروان بن الحكم وروى البخاري في تاريخه عن عبد الكريم البكاء قال : أدركت عشرة من أصحاب رسول الله ﷺ كلهم يصلى خلف أئمة الجور، (و) في هذا التوجيه نظر ظاهر : إذ (لا يخفى أن أولئك) البعض من بنى أمية (كانوا ملوكا) تغلبوا على الأمر (والتغلب تصح منه هذه الأمور) أي ولاية القضاء والإمارة والحكم

ثم ينبغى أن يكون ظاهرا ليرجع إليه فيقوم بالمصالح فيحصل ما هو الغرض من نصب الإمام لا تختفى عن أعين الناس خوفا من الأعداء وما للظلمة من الاستيلاء منتظرا خروجه عند صلاح الزمان وانقطاع مواد الشر والفساد وانحلال نظام أهل الظلم والعدا لا كما زعمت الشيعة - خصوصا الإمامية منهم - وأن الإمام الحق بعد رسول الله ﷺ على رضى الله تعالى عنه ثم ابنه الحسن ثم أخوه الحسين ثم ابنه على زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه على الرضا ثم ابنه محمد التقي ثم ابنه على التقي ثم ابنه حسن العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي وقد اختفى خوفا من أعدائه ثم يظهر فيملا الدنيا عدلا كما ملئت جورا وظلما ولا امتناع في طول عمره وامتداد أيامه كعيسى والخضر عليها الصلاة والسلام وغيرهما وأنت خيرين بأن اختفاء وعدمه سواء في عدم حصول الأغراض المطلوبة من وجود الإمام وأن خوفه لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه إلا الاسم بل غاية الأمر أن يوجب إخفاء دعوى الإمامة كما في حق إمامة الذين كانوا ظاهرين على الناس ولا يدعون الإمامة وأيضا فعند فساد الزمان واختلاف الأراء واستيلاء الظلمة احتياج الناس إلى الإمام أشد وانقيادهم أسهل.

قولهم " إن المهدي اسمه محمد بن الحسن " يخالف ما جاء عن النبي ﷺ من قوله " لو لم يبق من الدنيا إلا يوم لطول الله ذلك اليوم حتى يبعث فيه رجلا مني أو من أهل بيتي يواطئ اسمه اسمي وأسم أبيه اسم أبي يملأ الأرض عدلا كما ملئت ظلما وجورا رواه أصحاب الحديث والائمة والأعلام .

بالاستفتاء ونحوها (للضرورة وليس من شرط صحة الصلاة خلف الإمام عدالته) فقد روى أبو داود من حديث أبي هريرة يرفعه " الجهاد واجب عليكم مع كل أمير برا كان أو فاجرا والصلاة واجبة عليكم خلف كل مسلم برا كان أو فاجرا وإن عمل الكبائر" (وصار) الحال عند التغلب (كما لو لم يوجد قرشي عدل أو وجد) قرشي عدل (ولم يقدر) أي لم توجد قدرة (على توليته لغلبة الجورة) على الأمر؛ إذ يحكم في كل من الصورتين بصحة ولاية من ليس بقرشي ومن ليس بعدل للضرورة وإلا لتعطل أمر الأمة في فصل الخصومات ونكاح من لا ولي لها وجهاد الكفار غير ذلك .

(وإذا وجدت الشروط في جماعة) بحيث يصلح كل منهم للإمامة (فالأولى) بالولاية (أفضلهم فإن ولي المفضل مع وجوده) أي الأفضل (صحت الإمامة: لأن عمر رضي الله عنه) لما حضرته الوفاة (جعل الأمر شورى في الستة) عثمان وعلي وطلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص وعبد الرحمن بن عوف رضي الله عنهم (أي يولي) الإمامة (أيهم ولم يكونوا سواء في الفضل للاتفاق على أن عليا وثمان أفضل من الأربعة الآخرين واختلف أهل السنة بين علي وثمان فتوقف بعضهم) وروى التوقف عن الإمام مالك، حكى أبو عبد الله المازري عن المدونة أن مالكا رحمه الله سئل: أي الناس أفضل بعد نبيهم؟ فقال: أبو بكر ثم قال أو في ذلك شك؟ قيل له: فعلى وعثمان قال: ما أدركت أحدا ممن اقتدى به يفضل أحدهما على صاحبه، وحكى القاضي عياض قولاً أن مالكا رجع عن الوقف إلى تفضيل عثمان، قال القرطبي: وهو الأصح إن شاء الله تعالى، وقد مال إلى التوقف بينهما أيضا إمام الحرمين فقال: الغالب على الظن أن أبا بكر أفضل ثم عمر وتعارض الظنون في عثمان وعلي أهما. وهو ميل منه إلى أن الحكم في التفضيل الظني وإليه ذهب القاضي أبو بكر لكنه خلاف ما مال إليه الأشعري وخلاف ما يقتضيه قول مالك السابق: أو في ذلك شك (وجزم آخرون) هم أهل الكوفة ومنهم سفيان الثوري (بتفضيل علي) على عثمان (والأكثر على تفضيل عثمان) كما حكاها عنهم الخطابي، وغيره وإليه ذهب

(قوله واختلف أهل السنة بين علي وعثمان فتوقف بعضهم وجزم آخرون بتفضيل علي والأكثر على تفضيل عثمان) قلت: قال في شرح العقائد: قد وجدنا دلائل الجانبين متعارضة ولم نجد هذه المسألة مما يتعلق به شيء من الأعمال أو يكون التوقف مخرجا بشيء من الواجبات وكأن السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان حيث جعلوا من أمارات السنة تفضيل الشيخين ومحبة الختني والإنصاف أنه إن أريد بالفضلية كثرة الثواب فالتوقف وجهة وإن أريد كثرة ما تعده ذوو العقول من الفضائل فلا وقال الإمام أبو العباس الصابوني: ثم من بعد عمر عثمان رضي الله عنه أفضل ممن سواه على قول عامة أهل السنة إلا رواية عن أبي حنيفة رحمه الله

الشافعي وأحمد وهو مشهور عن مالك . (فعلم) من جعل الأمر على التخيير بين ولاية مفضول وفاضل ومن القول بالتوقف والقول بتفضيل علي (أن الأفضلية مطلقا ليست إلا شرط الكمال) فيمن يتولى الإمامة ولا شرطا لصحة ولايتها ، والتعبير بشرط الكمال إنما هو متعارف للحنفية لا للأشعرية . (ولا يولي) الإمامة (أكثر من واحد) : لقوله **عنه** " إذا بويع لخليفتين فأقتلوا الآخر منهما " رواه مسلم من حديث أبي سعيد الخدري - والأمر بقتله محمول - كما صرح به العلماء ، على ما إذا لم يندفع إلا بالقتل فإنه إذا أصر على الخلاف كان باغيا ، فإذا لم يندفع إلا بالقتل قتل ، والمعنى في امتناع تعدد الإمام إنه مناف لمقصود الإمامة من اتحاد كلمة أهل الإسلام واندفاع الفتن وأن التعدد يقتضي لزوم امتثال أحكام متضادة

(قال الحجة) حجة الإسلام الغزالي (فإن ولي عدد موصوفون) وعبارة الحجة : إذا اجتمع عدة من الموصوفين (بهذه الصفات ، فالإمام : من انعقدت له البيعة من الأكثر) وعبارته من أكثر الخلق (والمخالف) للأكثر (باغ ، يجب رده إلى الانقياد إلى الحق ، اهـ . وكلام غيره من أهل السنة) مقتضاه (اعتبار السبق فقط) فإذا بايع الأقل ذا أهلية أولا ثم بايع الأكثر غيره (فالثاني يجب رده) والإمام هو الأول ويمكن تأويل كلام الحجة على ما يوافق كلام غيره من أهل السنة بأن يراد باجتماع العدة اجتماعهم في الوجود ، لا في عقد الولاية لكل منهم ويكون قوله " فالإمام من انعقدت له البيعة من أكثر الخلق " جريا على ما هو العادة الغالبة فلا مفهوم له وبالله التوفيق .

(ويثبت عقد الإمامة) بأحد أمرين : (إما باستخلاف الخليفة إياه كما فعل أبو بكر

كان يفضل عليا على عثمان وهو قول الحسن بن الفضل البجلي ومحمد بن إسحاق بن خزيمة وتوقف أبو العباس القلانسي في ذلك والصحيح ما عليه عامة أهل السنة والجماعة وهو الظاهر من قول أبي حنيفة لما روى الطبراني عن ابن عمر أنه قال : كنا نقول ورسول الله **صلى الله عليه وسلم** حي أفضل الأمة أبو بكر وعمر وعثمان ويسمع ذلك النبي **صلى الله عليه وسلم** فلا ينكره وكذا خشية محمد بن الحنفية من قول علي (عثمان) دليل أنه عرف من رأى أبيه أنه يفضل عثمان على نفسه حتى قال : ثم أنت يا أبت؟ وهو مخصوص بفضائل من بين الصحابة نحو تجهيز جيش العسرة واستحياء الملائكة وإقامة النبي **صلى الله عليه وسلم** يده مقام يد عثمان في بيعة الرضوان وترويج النبي **صلى الله عليه وسلم** بنته رقية وأم كلثوم وكذا جمع القرآن ورفع الاختلاف بين الأمة إلى فضائل كثيرة وليس غرضنا بيان فضائلهم ولكن الغرض بيان الترتيب في فضلهم اهـ والله تعالى أعلم .

(قوله ويثبت عقد الإمامة إما باستخلاف الخليفة إياه كما فعل أبو بكر رضي الله عنه وإما ببيعة جماعة من العلماء أو من أهل الرأي والتدبير إلخ) قلت : قد يقع هذا يارة بعد تحول الشوكة فعقد بعد يزيد بن معاوية لابنه معاوية ثم مروان بن الحكم ثم ابنه عبد الملك ثم الوليد بن عبد الملك ثم أخوه سليمان ثم عمر بن عبد العزيز ثم

الصديق ❦) حيث استخلف عمر ❦، وإجماع الصحابة على خلافته بذلك إجماع على صحة الاستخلاف (وإما بيعة) مَنْ تعتبر بيعته من أهل الحل والعقد ولا يشترط بيعة جميعهم ولا عدد محدود بل يكفي بيعة (جماعة من العلماء أو) جماعة (من أهل الرأي والتدبير وعند) الشيخ (أبي الحسن الأشعري)، رحمه الله (يكفي الواحد من العلماء المشهورين من أهل الرأي) فإذا بايع انعقدت فقد قال عمر لأبي عبيدة : ابسط يدك أبايعك ، فقال : أتقول هذا وأبو بكر حاضر ؟ فبايع أبا بكر رضى الله تعالى عنهم ولم يتوقف أبو بكر إلى انتشار الأخبار في الأقطار ولم ينكر عليه ، وبايع عبد الرحمن بن عوف عثمان فتبعه بقية أهل الشورى وغيرهم ، وإنما يكتفى بالواحد الموصوف بما مر (بشرط كونه) أى عقد البيعة منه (بمشهد شهود) أى بحضورهم (لدفع الإنكار) أى إنكار الانعقاد (إن وقع) بأن ينكر العاقد وقوعه أو بأن ينكر إنسان آخر انعقاده ويدعى أنه عقد لغيره سرا عقدا متقدما على هذا العقد ، وبهذا الثانى خاصة صَوَّرَ صاحبها المقاصد والمواقف الإنكار (وشرطَ المعتزلة خمسة) كل منهم أهل للإمامة أخذوا من جعل عمر الأمر شورى بين ستة يبايع الخمسة منهم السادس (وذكر بعض الحنفية اشتراط مبايعة) جماعة، دون عدد مخصوص) فلم يكتف بالواحد .

يزيد بن الوليد ثم أخوه إبراهيم ثم مروان الجعدى بن محمد بن مروان وهو آخر بني أمية ثم تحولت الدولة لبني العباس فأولهم السفاح وبعده أخوه أبو جعفر المنصور ثم ابنه المهدي ثم ابنه الهادي ثم أخوه الرشيد ، ثم ابنه الأمين ، ثم أخوه المأمون ثم أخوه المعتصم ثم ابنه الواثق ثم أخوه المتوكل ثم ابنه المتعصم ثم ابنه المتصم ثم ابن عمه المستعين ثم أخوه المعتز بالله ثم المهدي بن الواثق ثم المعتمد بن المتوكل ثم المعتضد ثم ابنه المكتفى ثم أخوه المعتز ثم أخوه القاهر ، ثم الراضى بن المعتز ثم أخوه المتقى ثم المستكفى بن المكتفى ثم المطيع أخو الراضى ثم ابنه الطائع ثم ابن عمه القادر ثم القائم ثم ابن ابنه المعتدى ثم ابنه المستظهر ثم ابنه المسترشد ثم ابنه الراشد ثم المكتفى بن المستظهر ثم ابنه المستنجد ثم ابنه المستنصر ثم ابنه الناصر ثم ابنه الظاهر ثم ابنه المنتصر ثم ابنه المعتصم عبد الله بن المستنصر منصور بن الظاهر محمد بن الناصر أحمد وفى أيامه تحولت الدولة للترك بالديار المصرية فولى الملك المعز أيبك الصالحى وبالعتصم انتهى ملكهم ولم يبق لهم حكم وعمن لا حكم لهم بعده المستنصر بالله أبو القاسم أحمد بن الظاهر بالله أباى نصر محمد بن الناصر لدين الله أباى العباس أحمد الهاشمى العباسى قدم القاهرة فبويغ له بالديار المصرية فى تاسع رجب سنة تسع وخمسين وستائة فى أيام السلطان الملك الظاهر بيبرس وتوفى سنة ستين، وولى الحاكم بأمر الله أبو العباس أحمد بن الحسن بن أبي بكر بن أبي على الحسن بن الراشد بن المسترشد ابن المستظهر بن المعتدى سنة إحدى وستين ثم ولى ابنه المستكفى سليمان ثم ولى ابنه الحاكم ثم أخوه المعتضد .

للأصل العاشر

(لو تعذر وجود العلم والعدالة فيمن تصدى للإمامة) بأن تغلب عليها جاهل بالأحكام أو فاسق (وكان في صرفه) عنها (إثارة فتنة لا تطاق حكمنا بانعقاد إمامته على ما قدمنا في الأصل التاسع كي لا يكون) بصرفنا إياه وإثارة الفتنة التي لا تطاق (كمن يبنى قصرا ويهدم قصرا ، وإذا قضينا بنفوذ قضايأ أهل البغى) أى أقضية قضاتهم (في بلادهم التي غلبوا عليها لمسيس الحاجة) أى حاجتهم إلى تنفيذها (فكيف لا نقضى بصحة الإمامة) مع فقد الشروط (عند لزوم الضرر العام بتقدير عدمها) أى الإمامة ، بأن لا يحكم بالانعقاد فيبقى الناس فوضى لا إمام لهم، وتكون أقضيتهم فاسدة بناء على عدم صحة تولية القضاء (وإذا تغلب آخر) فاقد للشروط (على) ذلك (المتغلب) أولا (وقعد مكانه) قهرا (انعزل الأول وصار الثاني إماما ويجب طاعة الإمام عادلا كان أو فاجرا ، إذا لم يخالف الشرع) لحديث مسلم "من خرج من الطاعة وفارق الجماعة مات ميتة جاهلية" وحديث الصحيحين "من كره من أميره شيئا فليصبر فإنه من خرج من السلطان شبرا مات ميتة جاهلية" وحديث مسلم "من ولي عليه وال فرآه يأتي شيئا من معصية الله فليكره ما يأتيه من معصية الله ولا ينزعن يدا من طاعة" وأما إذا خالف الشرع فلا طاعة لمخلوق في معصية الله عز وجل كما ورد به الحديث الصحيح بلفظ "لا طاعة في معصية إنما الطاعة في معروف" وفي البخاري والسنن الأربعة بلفظ "السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة" هذا تمام الأركان الأربعة الحاوية للأصول الأربعين ، والله سبحانه ولي التوفيق .

(الأصل العاشر)

(قوله إذا لم يخالف الشرع) يعني فيما يأمر به أو يمنع منه والله تعالى أعلم .

خاتمة

(في بحث الإيـان ، والنظر فيه في مواضع) ثلاثة : في (مفهومه ^(١) ، و) في (متعلقه ، وفي (حكمه).

(أما النظر الأول) ففي مفهوم الإيـان لغة وشرعا ، أما مفهومه لغة فهو : التصديق مطلقا كما سيذكره المصنف فيما بعد ، وهمزة آمن للتعدية أو الصيرورة : فعلى الأول كأن

(الحائمه في الإيـان)

(قوله والنظر فيه في مواضع : مفهومه ، ومتعلقه ، وحكمه ، أما النظر الأول)

(١) قال الإمام الحجة : الإيـان مشترك بين ثلاثة معان إذ قد يعبر به عن التصديق اليقيني البرهاني وقد يعبر به عن الاعتقاد التقليدي إذا كان جازما ، وقد يعبر به عن التصديق مع العمل بموجب التصديق ، ودليل إطلاقه على الأول أن من عرف الله تعالى بالدليل ومات عقيب معرفته فإننا نحكم بأنه مات مؤمنا ودليل إطلاقه على التصديق التقليدي أن جماهير العرب كانوا يصدقون رسول الله ﷺ بمجرد إحسانه إليهم وتلفه بهم ونظرهم في قوانين أحواله من غير نظر في أدلة الوجدانية ووجه الدلالة والمعجزة . وكان يحكم رسول الله ﷺ بإيـانهم ، وقد ﴿ وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا ﴾ [يوسف: ١٧] أي بمصدق ولم يفرق بين تصديق وتصديق ودليل إطلاقه على الفعل قوله ﷺ "لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن" وقوله "الإيـان بضعة وسبعون بابا أدناها إماطة الأذى عن الطريق" اهـ ، وستعلم ما فيه إذا قررنا لك مذاهب العلماء في تحديد الإيـان.

فاعلم أن الإيـان في اللغة هو مطلق التصديق وعليه قوله تعالى حكاية عن إخوة يوسف: ﴿ وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا ﴾ أي أنك لا تصدقنا فيما حدثناك به ويمثل عليه قوله عليه الصلاة والسلام : "الإيـان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسوله واليوم الآخر ، وبالقدر خيره وشره " ومنه يقال : فلان يؤمن بكذا أي يصدقه ويعترف به وفي الشرع يطلق الإيـان عند الأشاعرة - على التصديق للرسول فيها اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة بلا دليل كوحدة الصانع ووجوب الصلاة وحرمة الخمر حتى لو لم يصدق بوجوب الصلاة مثلا عند السؤال عنها كان كافرا ، ويشترطون التصديق تفصيلا فيما علم تفصيلا وإجمالا فيما علم إجمالا ويتابعهم في هذا القول أكثر الأئمة كالقاضي ، والأستاذ ، وكالصالحى وابن الرواندى من المعتزلة وذهب جهم بن صفوان إلى أن الإيـان هو المعرفة بالله وذهب قوم من الفقهاء إلى أن الإيـان هو المعرفة بالله وبما جاءت به الرسل إجمالا والفرق بين المعرفة والتصديق أن التصديق هو ربط القلب على ما علم من إخبار المخبر وهو أمر كسبى ثبت باختيار المصدق ولهذا يؤمر به ويثاب عليه بل يجعل رأس العبادات ، بخلاف المعرفة فإنها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة أنه جدار أو حجر .. وفي قول جهم والفقهاء مناقشة لا نطيل عليك بذكرها . وقالت الكرامية : الإيـان عبارة عن كلمتى الشهادة وقال جماعة من المتكلمين ويروى عن أبي حنيفة : الإيـان هو التصديق مع كلمتى الشهادة وقال الخوارج والعلاف وعبد الجبار : هو عبارة عن الطاعات بأسرها فرضها ونقلها وقال الجبائى وابنه وأكثر معتزلة البصرة : هو الطاعات المفروضة - فعلا كانت أو تركا ، دون

المصدق جعل الغير آمناً من تكذيبه ، وعلى الثاني كأن المصدق صار ذا أمن من أن يكون مكذوباً باعتبار تضمنه معنى الإقرار والاعتراف يُعَدَّى بالباء كما في قوله تعالى ﴿ ءَأَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ ﴾ [البقرة: ٢٨٥] وباعتبار تضمنه معنى الإذعان والقبول يعدى باللام ، ومنه ﴿ فَمَنْ لَهُ لُوطٌ ﴾ [العنكبوت: ٢٦] والحكم الواحد يقع تعليقه بمتعلقات متعددة باعتبارات مختلفة ، مثل " آمنت بالله " أي بأنه واحد متصف بكل كمال منزّه عن كل وصف لا كمال فيه و " آمنت بالرسول " أي بأنه مبعوث من الله صادق فيما أخبر به و " آمنت بالملائكة " أي بأنهم عباد الله المكرمون المعصومون و " آمنت بكتب الله " أي بأنها منزلة من عنده وكل ما تضمنته حق وصدق .

وأما مفهومه شرعاً ففيه أقوال حكى المصنف منها أربعة : فالأول أنه تصديق خاص بينه بقوله (فقيل) : الإيمان (هو التصديق بالقلب فقط) أي قبول القلب وإذعانه لما علم بالضرورة أنه من دين محمد ﷺ ، بحيث تعلمه العامة من غير افتقار إلى نظر ولا استدلال كالوحدانية والنبوة والبعث والجزاء ووجوب الصلاة والزكاة وحرمة الخمر ونحوها ، ويكفي الإجمال فيما يلاحظ إجمالاً كالإيمان بالملائكة والكتب والرسول ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلاً كجبريل وميكائيل وموسى وعيسى والتوراة والإنجيل ، حتى إن من لم يصدق بواحد معين منها كافر (و) القول بأن مسمى الإيمان هذا التصديق فقط (هو المختار عند جمهور الأشاعرة) وبه قال الماتريدي وقوله (أو مع الطاعة) هو حكاية للقول الثاني وهو أن مسمى الإيمان تصديق القلب والإقرار باللسان وعمل سائر الجوارح ، فماهيته على هذا مركبة من أمور ثلاثة : إقرار باللسان وتصديق بالجنان ، وعمل بالأركان ، فمن أخل بشيء منها فهو كافر (و) هذا (هو قول الخوارج ولذا كفروا بالذنب) وقالوا : إن مرتكبه مطلقاً كافر (لانتفاء جزء الماهية)

(فقيل) : هو التصديق بالقلب فقط وهو مختار جمهور الأشاعرة أو مع الطاعة وهو قول الخوارج ولذا كفروا بالذنب : لانتفاء جزء الماهية أو باللسان فقط وهو قول الكرامية فإن طابق تصديق القلب فهو مؤمن ناج وإلا فهو مؤمن مخلد في النار ، أو بالقلب واللسان وهو منقول عن أبي حنيفة ومشهور عن أصحابه وبعض المحققين من الأشاعرة) قلت : إن أراد بالطاعة الإقرار باللسان والعمل بالأركان فهو قول مالك والشافعي والأوزاعي وجميع أهل الحديث كما نقله الصابوني وكما قال في شرح العقائد : إنه مذهب جمهور المتكلمين والمحدثين

النوافل ، وقال بعض السلف ، ومنهم ابن مجاهد ، والمحدثون كلهم : هو عبارته عن التصديق بالجنان والإقرار باللسان والعمل بالأركان هذا محصل بيان المذاهب الإسلامية في حقيقة الإيمان ونحن لا نتعرض لبيان أصحابها وأجراها مع القواعد الشرعية والنقول الواردة في كتاب الله على لسان رسوله فإن هذا عمله المطولات .

والذنوب عندهم كبائر كلها ، وتعليلهم بانتفاء جزء الماهية مبنى على أنه لا واسطة بين الإيمان والكفر، أما على ما ذهب إليه المعتزلة ، من إثبات الواسطة - فلا يلزم عندهم من انتفاء الإسلام ثبوت الكفر وإن وافقوا الخوارج في اعتبار الأعمال ؛ فإنهم يخالفونهم من وجهين: أحدهما أن المعتزلة يقسمون الذنوب إلى كبائر وصغائر وارتكاب الكبيرة عندهم فسق والفاسق عندهم ليس بمؤمن ولا كافر بل منزلة بين منزلتين والثاني : أن الطاعات عند الخوارج جزء فرضا كانت أو نفلا وعند المعتزلة : الطاعات شرط لصحة الإيمان كما سيأتي بعد ، ثم اختلفوا فقال العلاف وعبد الجبار : الشرط الطاعات فرضا كانت أو نفلا والجباثي وابنه وأكثر معتزلة البصرة : الشرط هو الطاعات المفترضة من الأفعال والتروك دون النوافل ، وقوله (أو باللسان) عطف على قوله "بالقلب" وهو حكاية للقول الثالث وهو : أن الإيمان التصديق باللسان (فقط) أي الإقرار بحقيقة ما جاء به الرسول ﷺ بأن يأتي بكلمتي الشهادة (و) هذا (هو قول الكرامية) قالوا (فإن طابق) تصديق اللسان (تصديق القلب فهو مؤمن ناج وإلا) أي وإن لم يطابقه (فهو مؤمن مخلد في النار) فليس للكرامية كبير خلاف في المعنى ، وقوله : (أو بالقلب واللسان) حكاية للقول الرابع وهو أن الإيمان تصديق بالقلب واللسان ويعبر عنه بأنه تصديق بالجنان وإقرار باللسان (وهو منقول عن أبي حنيفة) رحمه الله (ومشهور عن أصحابه، (و) عن (بعض المحققين من الأشاعرة ، قالوا : لما كان الإيمان) لغة (هو التصديق ، والتصديق كما يكون بالقلب) بمعنى إذعانه وقبوله لما انكشف له (يكون باللسان) بأن يقر بالوحدانية وحقية الرسالة وإذا كان مفهوم الإيمان مركبا من التصديقين (فيكون كل منهما) أي من التصديق القلبي والتصديق اللساني (ركنا في الباب) أي : في مفهوم الإيمان (فلا يثبت الإيمان إلا بهما ، وإلا عند العجز) عن النطق باللسان ، فإن الإيمان يثبت بتصديق القلب فقط في حقه ، فالتصديق ركن لا يحتمل السقوط أصلا ، والإقرار قد يحتمله وذلك في حق العاجز عن النطق والمكره (وكذا) أي وكما هو منقول عن أبي

والفقههاء وإلا فهو مذهب آخر قال في الكفاية : وقال بشر بن غياث المريسي وابن الراوندي : إن الإيمان هو التصديق فحسب ، إلا أن التصديق يكون بالقلب واللسان وقال عبد الله بن سعيد القطان والفضل الرقاشي : الإيمان هو الإقرار ، لكن بشرط المعرفة في القلب وقال جهم بن صفوان وأبو الحسين الصالحى من القدرية : إن الإيمان هو المعرفة. (قوله قالوا لما كان الإيمان هو التصديق والتصديق كما يكون بالقلب يكون باللسان فيكون كل منهما ركنا في الباب فلا يثبت الإيمان إلا بهما إلا عند العجز وكذا الاحتياط واقع عليه والنصوص دالة عليه) قلت : هذا دليل من قال إن الإيمان هو التصديق بالقلب والإقرار باللسان .

حيفة ومشهور عن ذكر (الاحتياط واقع عليه) فيصدق أن يقال: إن جعل الإقرار بالشهادتين ركنا من الإيمان هو الاحتياط بالنسبة إلى جعله شرطا خارجا عن حقيقة الإيمان (والنصوص دالة عليه) أي على كونه ركنا (وذكروا) أي ذكر هؤلاء القائلون بكون الإقرار ركنا من النصوص (ما تعلق به الكرامية) لقولهم السابق ذكره (من نحو قوله عليه) الصلاة و(السلام) "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله) فمن قال لا إله إلا الله فقد عصم مني نفسه وماله إلا بحقه وحسابه على الله) أخرجه الشيخان وفي رواية لهما "حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله ويؤمنوا بي وبما جئت به فإذا فعلوا ذلك عصموا" الحديث، وفي رواية أبي داود والترمذي "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله" إلا أن أبا داود قال "منعوا" بدل عصموا (و) من نحو (قوله تعالى ﴿ مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ ﴾ [النحل: ١٠٦]) وقلبه مطمئن بالإيمان " الآية جعل المتكلم كافرا مع أن قلبه مطمئن بالإيمان ولكن عفى عنه) للإكراه (وإذا كان كافرا باعتبار اللسان) حيث نطق بالكفر (يكون مؤمنا باعتباره) أي اللسان أيضا (لاتحاد مورد الإيمان والكفر) أي محل ورودهما إذ لا قائل يتغير موردهما (وصرح في الآية) السابق ذكرها (بإثبات الإيمان للقلب و) بإثبات (الكفر أيضا) له (بقوله) في إثبات الإيمان (" وقلبه مطمئن بالإيمان") وبقوله في إثبات الكفر له " ولكن من شرح

(قوله وذكروا ما تعلق به الكرامية من نحو قوله عليه الصلاة والسلام "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله" وقوله تعالى ﴿ مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ ﴾ جعل المتكلم كافرا مع أن قلبه مطمئن بالإيمان ولكن عفى عنه وإذا كان كافرا باعتبار اللسان يكون مؤمنا باعتباره؛ لاتحاد مورد الإيمان والكفر وصرح في الآية بإثبات الإيمان للقلب والكفر أيضا بقوله ﴿ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكَفْرِ صَدْرًا ﴾ [النحل: ١٠٦] وهو محل اتفاق بين الفريقين فوجب كون الإيمان بهما وهو الاحتياط قلت: قوله وقد صرح الخ يؤخذ منه الجواب عن قول الكرامية وبطل قولهم أيضا بأن الله تعالى جعل محل الإيمان القلب لا اللسان بقوله ﴿ وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ ﴾ [الحجرات: ١٤] وقوله ﴿ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ ﴾ [المجادلة: ٢٢] وبأن قولهم يستلزم إثبات إيمان من نفي الله تعالى إيمانه كما قال في حق المنافق ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ ﴾ [البقرة: ٨] وإثبات كفر من شهد الله بإيمانه كما في حق من أكره على إجراء كلمة الكفر ﴿ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ ﴾ قلت: وأبطل قول جهم بأن الإيمان هو التصديق والمعرفة غير التصديق فإن ضد التصديق هو التكذيب وضد المعرفة هو النكرة والجهالة وليس كل من جهل شيئا كذب به، ولا من عرف شيئا صدق به: فإن أهل الكتاب عرفوا رسالة محمد ﷺ وأنكروا رسالته قال الله تعالى ﴿ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْكِتَابِ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ ﴾ [الأنعام: ٢٠] ونحن لا نعرف أحاد الأنبياء والملائكة بأعيانهم ونصدق بوجودهم فنثبت المغايرة بين المعرفة والتصديق.

بالكفر صدرا " فإن الصدر محل القلب والقلب هو المراد منه (وهو) أى إثبات كل من الإيذان بهما) أى بالقلب واللسان لما مر من الدلالة على كون كل منهما موردا له (وهو الاحتياط) كما سبق بيانه ويجاب من طرف جمهور الأشاعرة عن الحديث بأن معناه أن قول لا إله إلا الله شرط لإجراء أحكام الإسلام حيث رتب فيه على القول الكف عن الدم والمال لا النجاة فى الآخرة الذى هو محل النزاع وعن الآية بأنها دالة على أنه لا أثر للسان فى النجاة فى الآخرة كما يشهد له قوله تعالى ﴿ إِنَّ الْمُتَفَيِّقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ ﴾ [النساء: ١٤٥] حيث وصفهم بأقبح أنواع الكفر مع تصديقهم باللسان، على أن من محققى الحنفية من وافق الأشاعرة كما نبه عليه المصنف بقوله (إلا أن قول صاحب العمدة) وهو كما مر أبو البركات عبد الله بن محمد بن محمود النسفي (منهم) أى من الحنفية (الإيذان هو التصديق : فمن صدق الرسول ﷺ (فيما جاء به) عن الله (فهو مؤمن فيما بينه وبين الله تعالى والإقرار شرط إجراء الأحكام، هو) أى قول صاحب العمدة (بعينه القول المختار عند الأشاعرة) تبع فيه صاحب العمدة أبا منصور الماتريدى (والمراد بالأحكام فى قولهم " إجراء الأحكام " هى (أحكام الدنيا من الصلاة خلفه) والصلاة عليه (ودفنه فى مقابر المسلمين وغير ذلك) كعصمة الدم والمال

(قوله إلا أن قول صاحب العمدة منهم الإيذان هو التصديق فمن صدق الرسول فيما جاء به فهو مؤمن فيما بينه وبين الله تعالى، والإقرار شرط إجراء الأحكام، هو بعينه القول المختار عند الأشاعرة والمراد أحكام الدنيا من الصلاة خلفه ودفنه فى مقابر المسلمين وغير ذلك) قلت : هذا القول مروى عن أبى حنيفة رحمه الله تعالى، نص عليه فى كتاب العالم والمتعلم وهو اختيار الشيخ أبى منصور والحسن بن الفضل البلخى والمحققين من أصحابنا، ووجه ذلك أن الإيذان عن تعارف أرباب اللسان هو التصديق فحسب، قال الله تعالى خبراً عن إخوة يوسف عليه الصلاة والسلام ﴿ وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ إِنَّا وَنَّوَكُنَّا لَصَدِيقِينَ ﴾ [يوسف: ١٧] أى بمصدق وكذا الخبر عن قول فرعون ﴿ ءَأَمَنْتُمْ لَهُ، قَبْلَ أَنْ آذَنَّا لَكُمْ ﴾ [طه: ٧١] أى صدقتم له، فعلى هذا الإيذان بالله ورسوله هو تصديق الله تعالى فيما أخبر على لسان رسوله وتصديق رسوله فيما بلغ عن الله تعالى، وإنه عمل القلب ولا تعلق له باللسان والأركان، إلا أن التصديق لما كان أمراً باطناً لا يوقف عليه لا يمكن بناء أحكام الشرع عليه، فجعل الشرع العبارة عما فى القلب بالإقرار بأمره على التصديق وشرطاً لإجراء الأحكام كما قال عليه الصلاة والسلام " أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله " ومن أطلق اسم الإيذان على غير التصديق فقد صرفه عما هو المفهوم منه فى اللغة ولو جاز ذلك لجاز صرف كل اسم عن موضوعه فى اللغة وفيه يبطال اللسان ولم يصح حينئذ الاحتجاج بالقرآن والدليل على صحة ما ذكرنا جواب النبى ﷺ لجبريل عليه السلام ما الإيذان بقوله " أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسوله - إلى آخر ما ذكر " وروى أن جبريل عليه السلام قال بعد ذلك " فإذا قلت هذا فأنا مؤمن ؟ " قال " نعم " فلو كان الإيذان اسماً لما وراء التصديق لكان تفسير النبى ﷺ إياه بالتصديق خطأ وقوله " نعم " كذباً والقول به باطل .

واستدل هؤلاء المحققون على أن الأعمال خارجة عن حقيقة الإيذان بوجوه:

ونكاح المسلمة، ونحوها قال في شرح المقاصد: ولا يخفى أن الإقرار لهذا الغرض - أي لإجراء الأحكام لا بد أن يكون على وجه الإعلان والإظهار للإمام وغيره من أهل الإسلام بخلاف ما إذا كان لإتمام الإيثار فإنه يكفي مجرد التكلم وإن لم يظهر على غيره

* أحدها: أن الله سبحانه وتعالى فرق بين الإيثار وبين الأعمال في كثير من الآيات نحو قوله تعالى: **إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ** * [يونس: ٩] وقوله تعالى **الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ** * [البقرة: ٣] وقوله تعالى **إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسْجِدَ اللَّهِ مَنَ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ** * [التوبة: ١٨] إلى غير ذلك من الآيات وكذا النبي ﷺ حين سئل عن أفضل الأعمال قال "إيمان بالله لا شك فيه وجهاد لا غلول فيه وحج مبرور" وكذا في حديث ابن مسعود رضي الله تعالى عنه قلت: أي الأعمال أفضل؟ قال "الإيمان بالله ورسوله" قلت: ثم أي؟ قال "الصلاة ليقاتها" قلت: ثم أي؟ قال "بر الوالدين" ووجه ذلك أنه عطف الأعمال على الإيثار والعطف يقتضي المغايرة وكذا الإيثار شرط لصحة الأعمال بقوله **إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ** * [النور: ٦٢] والشرط غير المشروط لا محالة، وكذا صح إيمان النبي ﷺ وإيثار أصحابه قبل شرع الصلاة والصوم والزكاة والحج وغير ذلك، ولو كانت الأعمال من أركان الإيثار لم يكن الإيثار موجودا بدون أركانه.

* الثاني: أن الله تعالى جعل محل الإيثار القلب، وقال **إِلَّا مَن أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ** * [النحل: ١٠٦] وقال **وَلَمَّا دَخِلَ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ** * [الحجرات: ١٤] وقال **كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ** * [المجادلة: ٢٢] ومعلوم أن القلب محل الاعتقاد، لا محل العمل.

* الثالث: أن الله تعالى أثبت الإيثار مع الكبرية قال الله تعالى **يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ** * [البقرة: ١٧٨] فسمى قاتل النفس عمدا وعدوانا بالمؤمن.

قال في شرح العقائد: ولا يخفى أن هذه الوجوه إنما تقوم حجة على من يجعل الطاعات ركنا من حقيقة الإيثار بحيث إن تاركها لا يكون مؤمنا كما هو رأى المعتزلة، لا على من ذهب أنها ركن من الإيثار الكامل، بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الإيثار كما هو مذهب الشافعي رحمه الله.

قلت: قال العلامة حافظ الدين البرزاي: إن هذا خروج عن محل النزاع ومخالف لكلام الفريقين، فإن الكل نصوا على الخلاف في أن الإيثار هل هو تصديق وقول وعمل، أو تصديق وقول أو تصديق فقط، والقول شرط لإجراء الأحكام؟ وعلى ما ذكر يرتفع الخلاف ولا يحتاج إلى الاستدلال وقوله "كما هو مذهب الشافعي" ليس كذلك فإن الذي عليه أئمة الحديث ومالك والشافعي والأوزاعي أن الإيثار متوقف حصوله على مجموع الثلاثة يعني التصديق والقول والعمل وقال العلامة جلال الدين جار الله قوله "بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الإيثار" هذا في غاية الصعوبة لأنه إذا كان اسما للمجموع فعند فوات بعضها يفوت ذلك المجموع إذ المجموع ينتفي بانتفاء جزئه.

قلت: والدليل على صحة ما قال الإمام حافظ الدين أنه قيل من قبلهم: فعل الواجبات هو الدين، والدين هو الإسلام، والإسلام هو الإيثار؛ لأنه لو كان غيره لما كان مقبولا لقوله تعالى **وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنَّهُ** * [آل عمران: ٨٥] فلزم أن يكون فعل الواجبات إيمانا وأجيب من قبل مخالفيهم أننا لا نسلم أن الإيثار لو كان غير الإسلام لما كان مقبولا وإنما يكون كذلك لو كان الإيثار دينا لكن ليس كذلك، لأن الدين إنما يقال لمجموع الأركان المتبعة لا للتصديق والإيثار عبارة عن التصديق والله أعلم.

(واتفق القائلون بعدم اعتبار الإقرار على) أنه يلزم المصدق (أن يعتقد أنه متى طولب به أتى به فإن طولب به فلم يقر فهو) أي كفه عن الإقرار (كفر عناد، وهذا ما قالوا إن ترك العناد شرط، وفسروه به) أي فسروا ترك العناد بأن يعتقد أنه متى طولب بالإقرار أتى به هذا كلام تفصيلي في ضم الإقرار إلى التصديق ركنا أو شرطا وأما ضم غيره مما هو شرط جزما فقد نبه عليه بقوله (وبالجملة قد ضُمَّ إلى التصديق بالقلب) على القول بأنه مسمى الإيمان (أو) إلى التصديق (بها) أي بالقلب واللسان (في تحقيق الإيمان وإثباته أمور) رفع بقوله ضم نائبا عن الفاعل (الإخلال بها) أي بتلك الأمور (إخلال الإيمان اتفاقا كترك السجود للصنم وكتل نبي) كذا في نسخ المتن وهو سهو واللائق حذف الكاف بأن يقال "وقتل نبي" عطفنا على السجود "أي وكترك قتل نبي أو الاستخفاف به (أو) الاستخفاف (بالمصحف والكعبة) ولو عطف الجميع بالواو وأعاد الباء في الكعبة ليكون المعنى وترك الاستخفاف به وترك الاستخفاف بالمصحف وترك الاستخفاف بالكعبة فيشعر باستقلال ترك الاستخفاف بكل منها بالحكم لكان أولى (وكذا) أي وكما مر من أن ارتكاب أحد الأمور محل بالإيمان ومتركبه كافر (مخالفة ما أجمع عليه)

وقالوا "الإقرار شرط لإجراء الأحكام" لا جزء من حقيقة الإيمان ولهذا يكفى في العمر مرة ودلالة الإقرار ليس بإيمان أن الله تعالى نفى الإيمان عمن قال من المنافقين أمنا كما قال * الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَقْوَاهِمَ وَلَمْ تَزُكَّ قُلُوبُهُمْ * [المائدة: ٤١] قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِسُوا وَلَكِنَّ قَوْلُوا اسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ * [الحجرات: ١٤] ومن حيث المقول أنه لا وجود للشيء إلا بوجود ركنه والإنسان مؤمن على التحقيق من حين آمن بالله تعالى إلى أن مات بل إلى الأبد وإنما يكون مؤمنا بوجود الإيمان وقيامه به حقيقة ولا وجود للإقرار في كل لحظة فدل أنه مؤمن بما معه من التصديق القائم بقلبه الدائم بتجدد أمثاله لكن الله تعالى أوجب الإقرار ليكون شرطا لإجراء أحكام الدنيا إذ لا وقوف للعباد على ما في القلب فلا بد لهم من دليل ظاهر والله تعالى مطلع على ما في الضمائر فتجربى أحكام الآخرة على التصديق بدون الإقرار حتى إن من أقر ولم يصدق فهو مؤمن عندنا وعند الله تعالى هو من أهل النار ومن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو كافر عندنا وعند الله تعالى مؤمن من أهل الجنة والله تعالى أعلم.

(قوله واتفق القائلون بعدم اعتبار الإقرار على أن يعتقد أنه متى طولب به أتى به فإن طولب به فلم يقر فهو كفر عناد، وهذا ما قالوا إن ترك العناد شرط وفسروه به) قلت : هذا مسلم والله تعالى أعلم .

(قوله وبالجملة فقد ضم إلى التصديق بالقلب أو بها في تحقيق الإيمان وإثباته أمور الإخلال بها إخلال بالإيمان اتفاقا كترك السجود للصنم وكتل نبي أو الاستخفاف به أو بالمصحف والكعبة وكذا مخالفة ما أجمع عليه وإنكاره بعد العلم به) قلت قوله وبالجملة فقد ضم لا يعلم من ضم فقد ذكر جميع المذاهب في ماهية الإيمان والله تعالى أعلم (قوله أو بها) يعني التصديق والإقرار (قوله من تحقق الإيمان وإثباته) قلت : إن أراد تحققه ابتداء فممنوع اتفاقا وإن أراد بقاء فليس الكلام فيه .

من أمور الدين بعد العلم بأنه مجمع عليه (وإنكاره) أي إنكار ما أجمع عليه (بعد العلم به) أي بأنه مجمع عليه : فقوله " بعد العلم به " متعلق بكل من المخالفة والإنكار وقيد الإمام النووي إنكار المجمع عليه بما إذا كان فيه نص ويشترك في معرفته الخاص والعام لا كإنكار أن لبنت الابن السدس مع بنت الصلب حيث لا عاصب فإنه مجمع عليه وفيه نص هو ما رواه البخارى عن ابن مسعود رضي الله عنه لكنه مما يخفى على العوام (قال الإمام أبو القاسم الإسفراينى بعد ذكرها) أي ذكر الإخلالات السابق ذكرها : (إذا وجد ذلك) الإخلال (دلنا على أن التصديق الذي هو الإيمان مفقود من قلبه إلى أن قال) يعني الإمام أبا القاسم المشار إليه (لاستحالة أن يقضى السمع بكفر من معه الإيمان) لأنه جمع للضدين (ولا يخفى على متأمل أن بعض هذه) الأمور التي تعمدتها كفر (قد ثبت) أي يوجد ويتحقق (وصاحبها مصدق) بالقلب وإنما يصدر عنه (لغلبة الهوى) فتعريف الإيمان بتصديق القلب فقط غير مانع لصديق التعريف مع انتفاء الإيمان .

(والمقطوع به) في تحقيق معنى الإيمان أمور : الأول (أن الإيمان وَضَعُ) أي موضوع

(قوله قال الإمام أبو القاسم الإسفراينى بعد ذكرها إذا وجد ذلك دلنا على أن التصديق الذي هو الإيمان مفقود من قلبه إلى أن قال : لاستحالة أن يقضى السمع بكفر من معه الإيمان) قلت : مسلم، وبه نقول ، والله تعالى أعلم .

(قوله ولا يخفى على متأمل أن بعض هذه قد ثبت وصاحبها مصدق لغلبة الهوى)

قلت : ومن أين لنا أنه مصدق ؟ فإن الشارع اعتبر في إثبات الكفر وجود علامة التكذيب فقط : لأنها لا تكون إلا مطابقة لما في نفس الأمر : إذ لا يعقل غرض في فعلها اختياراً غير الكفر ؛ فلا يتصور مخالفة حكم الظاهر الباطن ، بخلاف علامة التصديق فإنها قد تطابق الباطن وقد لا ؛ لأنه قد يتعلق بفعلها غرض غير التصديق ، وعلى هذا كان الناس على عهد رسول الله $\text{صلى الله عليه وسلم}$ والأئمة بعده على ثلاث فرق فقط ، ليس رابعة كما روى الإمام الأعظم عن الحارث بن سويد قال : أشهد أن الناس كانوا على عهد رسول الله $\text{صلى الله عليه وسلم}$ على ثلاث منازل : مظهر التصديق ومسر مثل ما أظهر فهو مؤمن عند الله وعند رسوله وعند المؤمنين ومظهر للتكذيب ومسر مثل ما أظهر فهو كافر عند الله وعند رسوله وعند المؤمنين ومظهر التصديق ومسر التكذيب فهو منافق يرضى بالإيمان وروى ابن أبي شيبه مثله عن ابن مسعود سأله رجل : أشدك الله أتعلم أن الناس كانوا على عهد رسول الله $\text{صلى الله عليه وسلم}$ ثلاثة أصناف : مؤمن السريرة وكافر العلانية ومؤمن العلانية وكافر السريرة ؟ قال : فقال عبد الله اللهم نعم فاعتمد هذا دون ما في شرح العقائد من قوله : فلو حصل هذا المعنى ، يعنى التصديق لبعض الكفار كان إطلاق اسم الكافر عليه من جهة أن عليه شيئاً من أمارات التكذيب والإنكار كما لو فرضنا أن أحداً صدق بها جاء به النبي $\text{صلى الله عليه وسلم}$ وأقربه وعمل به ومع ذلك شد الزنار بالاختيار أو سجد للصنم بالاختيار نجعله كافراً : لما روى أن النبي $\text{صلى الله عليه وسلم}$ جعل ذلك علامة التكذيب والإنكار .

(قوله والمقطوع به أنه وضع إلهي أمر به عباده ورتب على فعله لازماً هو ما شاء من خير بلا انقضاء، وعلى تركه ضده بلا انقضاء، وهذا لازم الكفر شرعاً، وأن التصديق بما أخبر به النبي $\text{صلى الله عليه وسلم}$ من أفراد الله تعالى بالألوهية

(إلهي) من عقائد وأعمال (أمر) الله سبحانه (به عباده) أي أمرهم بالتلبس به اعتقادا وعملا (ورتب على فعله) أي التلبس به (لازما) لا يتخلف عنه ، وذلك اللازم (هو ما شاء) سبحانه (من خير بلا انقضاء) وهو سعادة الأبد (و) رتب سبحانه (على تركه) أي ترك التلبس بذلك الموضوع (ضده) وهو ما شاء من شر (بلا انقضاء ، وهذا) الضد وهو شقاوة الأبد (لازم الكفر شرعا ، و) الأمر الثاني (أن التصديق بما أخبر به النبي ﷺ (من انفراد الله تعالى بالألوهية وغيره) مما أخبر به كالحشر والجزء والجنة والنار (إنما كان) ذلك التصديق (على سبيل القطع) فهو بعض (من مفهومه) أي مفهوم الإيمان فقله " من مفهومه " خبر إن في عبارته (و) الأمر الثالث (أنه) قد (اعتبر في ترتيب لازم الفعل) أي التلبس بذلك الموضوع الذي أمر به العباد يعني الإيمان (وجود أمور عدمها) أي عدم تلك الأمور (مترتب ضده) ومترتب بصيغة اسم المفعول ، والمعنى أنه يترتب الضد الذي هو شر بلا انقضاء على عدم تلك الأمور ، وتلك الأمور التي اعتبر وجودها لترتب ذلك اللازم ويترتب على عدمها ضده (كتعظيم الله تعالى و) وتعظيم (أنبيائه وكتبه وبيته) المحرم (وترك) عطف على تعظيم أي وكثر (السجود للصنم ونحوه) أي نحو السجود للصنم من الأفعال المكفرة (والانقياد) عطف أيضا على تعظيم : أي وكالانقياد (وهو الاستسلام إلى قبول أوامره ونواهيه)، (الذي هو) أي ذلك الاستسلام (معنى الإسلام).

(وقد اتفق أهل الحق وهم فريقا الأشاعرة والحنفية على) تلازم الإيمان والإسلام

وغيره إنما كان على سبيل القطع مع مفهومه ، وأنه اعتبر في ترتيب لازم الفعل وجود أمور عدمها مترتب ضده كتعظيم الله تعالى وأنبيائه وكتبه وبيته - وترك السجود للصنم ونحوه ، الانقياد وهو الاستسلام إلى قبول أوامره ونواهيه ، الذي هو معنى الإسلام)

قلت : تقدم أن المروي عن أبي حنيفة رحمه الله أنه التصديق فقط وأن هذا أصح الروايتين عن الأشعري وتقدم دليل هذا وإبطال ما عده .

(قوله وقد اتفق أهل الحق وهم فريقا الأشاعرة والحنفية على أنه لا إيمان بلا إسلام وعكسه) قلت : وخالفها الحشوية وأصحاب الظواهر وشبهتهم قوله تعالى ﴿ قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَأَمْنَا قُل لَّمْ نُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا ﴾ [الحجرات: ١٤] وكذا النبي ﷺ أجاب في سؤال الإيمان غير ما أجاب في سؤال الإسلام فدل أن الإسلام غير الإيمان واستدل أهل الحق بأن الإسلام لما كان عبارة عن الانقياد والخضوع فذلك لا يتصور بدون تصديق الله تعالى في ألوهيته وربوبيته ، والإيمان لما كان عبارة عن تصديق الله تعالى فيها أخبر به على لسان رسله فإنها يتحقق ذلك بقبول أوامره ونواهيه ، فلم يتصور أن يكون الإنسان مؤمنا بالله ولا يكون مسلما وقد أخبر الله تعالى في كثير من آيات القرآن بما يدل على اتحاد الإيمان والإسلام ، منها قوله خبرا عن الملائكة ﴿ فَأَخْرَجْنَا

بمعنى (أنه لا إيمان) يعتبر (بلا إسلام - وعكسه) أي لا إسلام يعتبر بدون إيمان : فلا ينفك أحدهما عن الآخر (فيمكن اعتبار هذه الأمور) أي التصديق والإقرار وعدم

من كان فيها من المؤمنين ﴿٣٥﴾ مَا وَدَّعْنَا فِيهَا عِزَّتَنَا مِن الْمُسْلِمِينَ ﴿ [الذاريات: ٣٥] وقال خبرا عن قوم موسى بقوله ﴿ يَقُولُ إِن كُنتُمْ ءَامَنتمْ بِاللّٰهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُواْ إِن كُنتُمْ مُّسْلِمِينَ ﴾ [يونس: ٨٤] وكذا قوله ﴿ إِن تَسْمِعْ إِلَّا مَن يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ مُّسْلِمُونَ ﴾ [النمل: ٨١] قوله في آية أخرى ﴿ فَإِن ءَامَنُواْ بِمِثْلِ مَا ءَامَنتمْ بِهِ، فَقَدْ ءَاهَدُواْ ﴾ [البقرة: ١٣٧] وقال في آية أخرى ﴿ فَإِن ءَاسَلْتُمُوهُم فَعَدَّ ءَاهَدُواْ ﴾ [آل عمران: ٢٠] إلى غير ذلك من الآيات التي تدل على اتحادهما .

بحققة أنها لو كانا غيرين لتصور وجود أحدهما بدون الآخر فنقول : ما حكم من أسلم ولم يؤمن أو آمن ولم يسلم في الدنيا والآخرة ؟ فإن ثبت لأحدهما ما ليس بثابت لآخر وإلا ثبت بطلان قوله ، ولأن الناس كانوا على عهد رسول الله ﷺ على ثلاث فرق : مؤمن ، وكافر ومنافق وليس فيهم رابع فالمسلم من أى الفرق كان؟ لا يصح أن يقال من الكافرين فإن قال ﴿ كَانَ مُؤْمِنًا ﴾ [السجدة: ١٨] ترك مذهبه وإن قال " من المنافقين " فيكون الإسلام هو النفاق عنده فينبغي أن لا يقتل غير النفاق لقل الله تعالى ﴿ وَمَن يَتَّبِعْ عِزَّ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ ﴾ [آل عمران: ٨٥] وكذا يجب أن يكون مرضيا لقوله تعالى ﴿ وَرَضِيَتْ لَكُمْ الْإِسْلَامُ دِينًا ﴾ [المائدة: ٣].

والجواب عما تعلقوا به أن الله تعالى لم يخبر عن إسلامهم ، ولكن أمرهم أن يقولوا أسلمنا أى استسلمنا في الظاهر مع الإنكار بقلوبنا فيكون المراد إظهار الإسلام من أنفسهم بدون حقيقة الإسلام ، إذ لو كان المراد من الآية حقيقة الإسلام لكان ما أتوا به مرضيا مقبولا عند الله تعالى بما تلونا من الآيات وبالاجماع ليس كذلك .

وأما حديث جبريل عليه السلام قلنا : ذكر في بعض الروايات أنه سأله عن شرائع الإسلام فأجابه بما أوجب ، وذكر هذه الرواية أبو عبد الله بن أبي حفص الكبير عن أبيه عن محمد بن الحسن عن أبي حنيفة عن علفمة عن يحيى بن يعمر عن ابن عمر أن جبريل سأله عن شرائع الإسلام فتكون هذه الرواية تفسيرا للرواية المطلقة ، الدليل عليه أن المنافقين كانوا يأتون بجميع ما أخبر به النبي ﷺ في جواب الإسلام ولم يستحقوا ما وعد به المسلمون ، فعلم أنه أريد بذلك شرائع الإسلام قلت : رواية محمد هذه أخرجه في كتاب الآثار ورواها عن محمد بن الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى الحافظ أبو عبد الله الحسين بن خسرو في مسانيدهم من طرق ورواها عن أبي حنيفة أيضا الإمام أبو يوسف والحسن بن زياد ، وزفر ، وداود الطائفي ، وحمزة بن حبيب المقرئ ، وخالد بن سليمان ، وحكيم بن زيد ، والفضل بن موسى الشيباني ، وأسد بن عمرو ، وأبو معاوية الضير ، ويونس بن بكير ، وأبو يحيى الحماني ، وسعيد بن أبي الجهم ، وأيوب بن هاني ، ومصعب بن المقدم ، وشار بن قيراط ، والهياج بن بسطام ، ومسروح بن عبد الرحمن ، والجراح الشهرستاني ، ومحمد بن خالد الرضى وروى بهذا اللفظ من غير طريق أبي حنيفة رحمه الله تعالى أخرجه الطبراني في الكبير ورجاله موثقون

(قوله فيمكن اعتبار هذه الأمور أجزاء لمفهوم الإيمان فيكون انتفاء ذلك اللازم عند انتفائها لانتهاء الإيمان ، وإن وجد التصديق وغاية ما فيه أنه نقل عن مفهومه اللغوي الذي هو مجرد التصديق إلى مجموع هو منها ، ولا بأس به فإننا قاطعون بأنه لم يبق على حاله الأول) وفي نسخة مفهومه الأول (إذ قد اعتبر الإيمان شرعا تصديقا خاصا ، وهو ما يكون بأمور خاصة ، وأن يكون بالغا إلى حد العلم إن منعنا إيمان المقلد وإلا فالجزم الذي لا يجوز معه ثبوت النقيض ، وهو في اللغة أعم من ذلك) قلت : قد قدمت جميع المذاهب في ماهية الإيمان وليس هذا منها وتقدم أيضا ما يقتضي خلافه والله تعالى أعلم . (وقوله ويمكن اعتبارها شروطا لا اعتبره شرعا ؛

الإخلال بما ذكر (أجزاء لمفهوم الإيـان : فيكون انتفاء ذلك اللازم) الذي هو ما شاء الله تعالى من خير بلا انقضاء (عند انتفائها لانقضاء الإيـان) بانتفاء جزئه (وإن وجد) جزؤه الذي هو (التصديق ، وغاية ما فيه أنه نقل عن مفهومه اللغوي الذي هو مجرد التصديق إلى مجموع) أي أمور اعتبرت جملتها ووضع بإزائها لفظ الإيـان (هو) أي التصديق جزء (منها) أي من تلك الأمور التي عبر عنها بقوله مجموع (ولا بأس به) أي بالقول بأن الإيـان نقل إلى مجموع الأمور المذكورة وإن كان المختار خلافه كما سيأتي (فإننا قاطعون بأنه لم يبق على حاله الأول ؛ إذ قد اعتبر الإيـان شرعا) أي من جهة الشرع وبلاصطلاح المفهوم منه (تصديقا خاصا) بعد كونه لغة لمطلق التصديق كما سيأتي (وهو) أي التصديق الخاص (ما يكون) تصديقا (بأمور خاصة) كالحداينة والبعث والجزاء والرسـل والملائكة والكتب وغيرها من ضروريات الدين بالنسبة إلى الإيـان (و) اعتبر فيه شرعا أيضا (أن يكون بالغـا إلى حد العلم إن منعنا إيـان المقلد) أي منعنا صحته (وإلا) أي وإن لم نمنع صحة إيـان المقلد (فالجزم) أي فالمعتبر حيثئذ في الإيـان الجزم (الذي لا يجوز معه ثبوت النقيض) سواء كان لموجب من حس أو عقل أو عادة وهو العلم أولا لموجب كاعتقاد المقلد (وهو) أي الإيـان (في اللغة أعم من ذلك) لأنه التصديق القلبي مطلقا نحو ﴿فَأَمَّا لَهُ لُوطٌ﴾ [العنكبوت: ٢٦] أي صدق ﴿وَمَا أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾ [يوسف: ١٧] أي بمصدق ، قوله (ويمكن اعتبارها) مقابل لقوله فيما سبق " فيمكن اعتبار هذه " معطوفا عطف جملة على جملة : أي ويمكن اعتبار الأمور المضمومة إلى التصديق المعتمدة معه أجزاء للإيـان على هذا القول (شروطا لاعتباره) أي الإيـان (شرعا) وهو القول المقابل له (فيتنفي أيضا لانقضاء الإيـان مع وجود التصديق بمحليه) القلب واللسان : إذ الشرط يلزم من عدمه عدم المشروط (ولا يمكن اعتبارها) شرعا (شروطا لثبوت اللازم الشرعي فقط) أي دون ملزومه وهو الإيـان (فيتنفي) أي

فيتنفي أيضا لانقضاء الإيـان مع وجود التصديق بمحليه ، ولا يمكن اعتبارها شروطا لثبوت اللازم الشرعي فقط فيتنفي عند انتفائها مع قيام الإيـان ؛ لأن الفرض أن عند انتفائها يثبت ضد لازم الإيـان ، وهو لازم الكفر على ما ذكرناه، فيثبت ملزومه وهو الكفر) قلت : هذا نحو ما تقدم للمولى شارح العقائد من قوله : فلو حصل هذا المعنى لبعض الكفار - إلى آخر ما نقلناه عنه ، وقدمنا ما هو المعتمد في الباب، وأن وجود علامة التكذيب لا يجامع التصديق في نظر الشارع ، ومن البدع فرض فرقة رابعة وهي كافر عند رسول الله وعند المؤمنين ، مؤمن عند الله تعالى - لما تقدم من أن الفرق على عهد رسول الله - والأئمة بعده ثلاثة لا رابع لها على أن هذا فرض عبث في مقتضى العقل ومستحيل في نظر الشرع والله تعالى أعلم .

فيتفرغ على اعتبارها شروطا للآزم ودون الملزوم انتفاء ذلك اللازم (عند انتفائها مع قيام الإيـان) الملزوم (لأن الفرض أن عند انتفائها) أى انتفاء تلك الأمور (يثبت ضد لازم الإيـان وهو لازم الكفر على ما ذكرناه) فيها سبق (فيثبت ملزومه وهو الكفر) إذ الملزومان إذا تضاداً ولم يكن بينهما واسطة يلزم من ثبوت كل منهما ثبوت لازمه ومن انتفاء كل منهما ثبوت ضده المستلزم لثبوت لازم ذلك الضد.

(واعلم أن الاستدلال) الذي به يكتسب التصديق القلبي (ليس شرطاً لصحة الإيـان على المذهب المختار) الذي عليه الفقهاء وكثير من العلماء (حتى صححوا إيـان المقلد، ومنعه كثير) وهم المعتزلة كذا في العمدة والبداية وغيرهما ونقل المنع عن الشيخ أبي الحسن الأشعري: فقال الأستاذ أبو القاسم أنه افتراء عليه وقد أشار المصنف إلى

(وأعلم أن الاستدلال ليس شرطاً لصحة الإيـان على المذهب المختار حتى صححوا إيـان المقلد ومنعه كثير: قلت قال في الكفاية: قال عامة المعتزلة: إن المقلد ليس بمؤمن وزعم أبو هاشم أنه كافر، قالوا إنها يحكم بإيـانه إذا عرف كل مسألة من المسائل الاعتقادية بالدليل العقلي وأمكنه مجادلة الخصوم وقدر على دفع الشبهة الواردة عليه وقال أبو الحسن الأشعري: شرط صحة إيـانه أن يعرف كل مسألة بدلالة عقلية وليس الشرط أن يعبر عنه بلسانه ويجادل خصومه وهو قول عامة المتكلمين وقال أبو الحسن الرستغني وأبو عبد الله الحلبي: ليس بشرط أن يعرف كل مسألة بالدليل العقلي ولكن إذا بني اعتقاده على قول الرسول بعد معرفته بدلالة المعجزة أنه صادق فهذا القدر كاف في صحة إيـانه وذهب عامة فقهاء أهل الملة إلى أن معرفة الدليل ليس بشرط لصحة الإيـان وكونه نافعا بل كل من صدق غيره في جميع ما يفترض عليه اعتقاده وقبل ذلك بقلبه فهو مؤمن حقا وإن لم يعرف دليله، وهو قول أبي حنيفة وسفيان ومالك والأوزاعي والشافعي وأحمد بن حنبل وجميع أصحاب الظواهر، ومن المتكلمين قول عبد الله بن سعيد القبطان والحارث بن أسد المحاسبي وعبد العزيز بن يحيى المكي وهو الظاهر من مذهب الشيخ الإمام أبي منصور رحمه الله تعالى، وشبهة المعتزلة في ذلك أن الإيـان إدخال النفس في الأمان، يقال "أمنه فآمن" وإنما يكون هو داخلا في الأمان أن لو عرف ما اعتقد بالدليل العقلي بحيث يأمن من الوقوع في الشبهة فإذا لم يعرف دلالة صدق ما اعتقده لم يأمن من أن يكون مخدوعا أو ملبسا عليه فلم يكن التصديق الخالي عن الدليل إيـانا، وقال الأشعري: شرط صحة الإيـان معرفة الدليل بقلبه بهذا القدر يقع الإيـان فلا حاجة على أن يعبر عنه بلسانه، وقال أبو الحسن الرستغني: شرط صحة الإيـان أن يبني اعتقاده على ما يصلح أن يكون دليلا في الجملة حتى لو بني اعتقاده على قول الرسول بعد أن عرف بحكم المعجزة أنه رسول صح إيـانه فأما بدونها فلا وهذا لأن التصديق لا بد وأن يكون عن علم ومعرفة ولا علم مع هذا المقلد لأن العلم الحادث إما أن يكون ضروريا أو استدلاليا، والعلم بالله تعالى ليس بضروري ولا استدلال مع هذا المقلد فلا يثبت له العلم ويدون العلم لا يتحقق له التصديق.

وأما حجة أبي حنيفة رحمه الله ومن تابعه في ذلك أنه أتى بالإيـان فينال ما وعد المؤمنين ودلالة أنه أتى بالإيـان أن الإيـان عبارة عن التصديق فإن من أخبر بخبر فصدقه غيره لم يمتنع أحد أن يقول: آمن به أو آمن له قال الله تعالى خيرا عن أولاد يعقوب ﴿ وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ ﴾ [يوسف: ١٧] أي بمصدق، فإذا صدق المقلد من أخبره عن الله تعالى وصفاته صار مؤمنا، وقوله "إن الإيـان إدخال النفس في

تحرير محل النزاع بقوله : (وقل أن يرى مقلد في الإيمان بالله تعالى : إذ كلام العوام في الأسواق محشو بالاستدلال بالحوادث) أي بحدوثها (عليه) أي على وجوده تعالى (وعلى صفاته) من العلم والإرادة والقدرة وغيرها (والتقليد مثلا هو أن يسمع الناس يقولون : إن للخلق ربا خلقهم وخلق كل شيء ويستحق العبادة عليهم وحده لا شريك له : فيجزم بذلك لجزمه بصحة إدراك هؤلاء تحسينا لظنه بهم وتكبرا) بالموحدة أي تعظيما (لشأنهم عن الخطأ) لكثرتهم وتوافقهم على ذلك مع رصانة عقولهم (فإذا حصل عن ذلك جزم لا يجوز معه كون الواقع النقيض) أي نقيض ما أخبروا به (فقد قام) المكلف الذي حصل له ذلك الجزم (بالواجب من الإيمان) من بيانية أي الذي هو الإيمان (إذ لم يبق) بعد حصول الجزم المذكور (سوى الاستدلال ومقصود الاستدلال هو حصول ذلك الجزم فإذا حصل) المكلف (ما هو المقصود منه) أي من الاستدلال ؛ فقد (تم) قيامه بالواجب ، ومقتضى هذا التعليل أن لا يكون عاصيا بعدم الاستدلال) أي بتركه (لأن وجوبه) أي الاستدلال (إنما كان ليحصل ذلك) الجزم (فإذا حصل سقط هو) أي وجوب الاستدلال الذي هو وسيلة : إذ لا معنى لاستحصال المقصود بالوسيلة بعد حصوله دونها (غير أن بعضهم ذكر الإجماع على عصيانه) بترك الاستدلال (فإن

الأمان " قلنا : بلى ولكن إذا لم يقترن بالخبر ولم يُعَدَّ بكلمة الباء أو اللام كما إذا قيل " آمن فلانا " فأما إذ قيل " أخبره فلان بكذا فآمن به أو آمن له " لا يراد به إلا التصديق وتحقيقه أن هذا المؤمن يقال " آمن بالله ورسوله " ولو كان المراد منه إدخال نفسه في الأمان لكان لا تعلق له بالله ورسوله فينبغي أن يقال " آمن نفسه " فعمل أن المراد منه التصديق دون إدخال النفس في الأمان ، ثم لو كان مشتقا من الأمان فلم قلت بأن الاستدلال يدخله في الأمان ؟ وهذا لأن طريان الشبهة على المستدل ممكن ، فلم يكن المستدل أيضا مدخلا نفسه في الأمان ، فينبغي أن لا يكون مؤمنا وقوله " لأن التصديق لا بد وأن يكون عن علم ومعرفة " قلت : إنما شرط المعرفة والعلم ليتوصل بها إلى التصديق فإنه هو المأمور به فإذا حصل ما هو المقصود كان آتيا بالمؤمن به فيخرج عن عهدة الأمر. والدليل على تحقيق التصديق بدون المعرفة أنا نؤمن بالأنبياء والملائكة ولا نعرفهم بأعيانهم وكذا نؤمن بجميع أحوال القيامة نحو الحساب والميزان والصراف ولا نعرف كيفية هذه الأحوال وأوصاف الميزان والصراف ولا يدحض ذلك في صحة التصديق وأهل الكتاب يعرفون نبوة محمد ﷺ ولا يؤمنون به كما نطق به القرآن العزيز ﴿ الَّذِينَ ءَاتَيْنَهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة: ١٤٦] فثبتت المغايرة بين المعرفة والإيمان .

(قوله وقل أن يرى مقلد في الإيمان بالله تعالى : إذ كلام العوام في الأسواق محشو بالاستدلال بالحوادث عليه وعلى صفاته والتقليد مثلا هو أن يسمع الناس يقولون إن للخلق ربا خلقهم وخلق كل شيء ويستحق العبادة عليهم وحده لا شريك له فيجزم بذلك لجزمه بصحة إدراك هؤلاء تحسينا لظنه بهم وتكبير الشأنهم عن الخطأ ، فإذا حصل عن ذلك جزم لا يجوز معه كون الواقع النقيض فقد قام بالواجب من الإيمان إذ لم يبق سوى

صح ما نقله هذا البعض من الإجماع (فيسبب) أى فعصيانه بسبب (أن التقليد عرضة) أى معرض (لعروض التردد) للمقلد بعد جزمه وذلك (بعروض) أى بسبب عروض (شبهة) له (بخلاف الاستدلال) المحصّل للجزم (فإن فيه) أى فى الاستدلال (حفظه) أى حفظ الجزم عن عروض التردد بعده وقوله (ولأن) عطف على التعليل السابق بقوله " إذ لم يبق " وهو تعليل ثان لقيام المقلد بالواجب من الإيـان وهو أن (الصحابة) رضى الله عنهم (كانوا يقبلون إيـان عوام الأمصار التى فتحوها من العجم) بيان لقوله عوام حال كون إيـانهم صادرا (تحت السيف) ولات حين استدلال (أو لموافقة بعضهم بعضا) بأن يسلم زعيم منهم مثلا فيواقفه غيره (وتجوز حملهم إيـانهم) أى حمل الصحابة عوام الأمصار ، أو حمل البعض السابق بالإيـان البعض الموافق له (على الاستدلال بعيداً فى بعض الأحوال التى إذا نقلت يكاد يجزم العقل بعدم الاستدلال معها)

(ثم بعد هذا) الخلاف فى ماهية الإيـان (اختلفوا فى التصديق) القائم (بالقلب الذى

الاستدلال ومقصود الاستدلال هو حصول ذلك الجزم فإذا حصل ما هو المقصود منه ثم قيامه بالواجب قلت : فى هذا شيء ؛ لأن العوام إذا كان عندهم استدلال فالذى يسمع الناس يقولون إلخ هو من العوام فلا يكون مقلدا ، ثم هذا يشبه المستدل بما هو فى معنى الخبر المتواتر فلا يكون مقلدا ، فالأولى تقرير الكفاية وهو أن هذا الخلاف فى أن إيـان المقلد هل هو صحيح أم يتحقق فى حق من نشأ على شاطئ الجبل ولم يخالط الناس ولا بلغته الدعوة ولم يتفكر ولم يتأمل فى ملكوت السموات والأرض فأخبره إنسان بما يفترض عليه اعتقاده فصدقه فيما أخبره من غير تأمل وتفكر فأما من نشأ فيما بين المسلمين من أهل القرى والأمصار وكان من ذوي النهى والأبصار ويتفكر فى ملكوت السموات والأرض آناء الليل وأطراف النهار ويسبح الله تعالى عند كل ريح عاصف وبرق خاطف ورعد باهر ونور زاهر فذلك منه نوع استدلال وهو خارج عن حد التقليد .

(قوله ومقتضى هذا التعليل ألا يكون عاصبا بعدم الاستدلال لأن وجوبه إنـا كان ليحصل ذلك فإذا حصل سقط ، هو غير أن بعضهم ذكر الإجماع على عصيانه ، فإن صح فبسبب أن التقليد عرضة لعروض التردد بعروض شبهة ، بخلاف الاستدلال فإن فيه حفظه ولأن الصحابة كانوا يقبلون إيـان عوام الأمصار التى فتحوها من العجم تحت السيف ، أو لموافقة بعضهم بعضا ، وتجوز حملهم إيـانهم على الاستدلال بعيد فى بعض الأحوال التى إذا نقلت يكاد يجزم العقل بعدم الاستدلال معها) قلت : قوله " ولأن الصحابة إلخ " دليل ثان على صحة إيـان المقلد ، وقوله " وتجوز حملهم إلخ " يراد شبهة وجواها ، والله تعالى أعلم .

(قوله ثم بعد هذا اختلفوا فى التصديق بالقلب الذى هو جزء مفهوم الإيـان أو تمامه : أهو من باب العلوم والمعارف أو مع باب الكلام النفسى ؟ فقيل بالأول ، ودفع بالقطع بكفر كثير من أهل الكتاب من علمهم بحقية رسالته عليه الصلاة والسلام وما جاء به كما أخبر عنهم تعالى بقوله : ﴿ الَّذِينَ آتَيْنَهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ ، كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة: ١٤٦] فى آي كثيرة - وبأن الإيـان مكلف به ، والتكليف إنـا يتعلق بالأفعال الاختيارية والعلم مما ثبت بلا اختيار كمن وقعت مشاهدته على من ادعى النبوة وأظهر المعجزة فلزم نفسه عند ذلك العلم بصدقه) قلت : قوله " جزء مفهوم الإيـان " يعنى على

هو جزء مفهوم الإيذان) على قول (أو تمامه) أى تمام مفهومه على قول آخر كما سبق (أهو) أى التصديق (من باب العلوم والمعارف أو) هو (من باب الكلام النفسى؟ فقيل بالأول) وهو أنه من باب العلوم والمعارف (ودفع بالقطع بكفر كثير من أهل الكتاب مع علمهم بحقية رسالته عليه) الصلاة والسلام و) حقية (ما جاء به كما أخبر عنهم تعالى بقوله ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ، كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٤٦] فى آى كثيره) كقوله تعالى ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ﴾ [البقرة: ٨٩] وقوله تعالى ﴿يَتَأْهَلُ الْكِتَابَ لِمَ تَكْفُرُونَ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْتُمْ تَشْهَدُونَ﴾ [آل عمران: ٧٠] ﴿يَتَأْهَلُ الْكِتَابَ لِمَ تَلْسُونُ الْحَقَّ بِالْبُطْلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [آل عمران: ٧١] وقوله (وبأن) عطف على قوله بالقطع: أى ودفع أيضا بأن (الإيذان مكلف به، والتكليف إنما يتعلق بالأفعال الاختيارية والعلم مما ثبت بلا اختيار كمن وقعت مشاهدته على من ادعى النبوة وأظهر المعجزة) بأن شاهد كلا من الدعوى وظهور المعجزة (فلزم نفسه عند ذلك) أى عند وقوع مشاهدته (العلم بصدقه) ونفسه مفعول مقدم للزم، والفاعل العلم (ذهب إمام الحرمين وغيره إلى أنه من قبيل الكلام النفسى) وعبارته فى الإرشاد: ثم التصديق على التحقيق كلام النفس

قول البعض "أو تمامه" على قول المحققين (قوله من باب العلوم والمعارف) يعنى من مقول الكيف النفسى (قوله أو من الكلام النفسى) يعنى مقول الفعل النفسانى (قوله فقيل بالأول) وإليه يومئ تحقيق العلامة سعد الدين على ما يأتى إن شاء الله تعالى (قوله ودفع الخ) قلت: إنما يرد لوسلم أن العلم الذى حصل لأهل الكتاب هو التصديق الذى وضع بآياته اسم الإيذان شرعا، لكنه فى حيز المنع، وإنما يرد أيضا على القائلين بأنه تمام المفهوم فأما عندهم فنقول: إنما قطع بكفرهم لعدم جزء مفهوم الإيذان وهو الإقرار أو الإقرار والعمل (قوله وبأن الإيذان الخ) هذا دفع بوجه آخر وجوابه أن المكلف به تحصيل الكيفية على ما يأتى إن شاء الله تعالى

(قوله وذهب إمام الحرمين وغيره إلى أنه من قبيل الكلام النفسى قال صاحب الغنية: اختلف جواب أبى الحسن فى معنى التصديق: فقال مرة: هو المعرفة بوجوده وإهيته وقدمه، وقال مرة: التصديق قول فى النفس غير أنه يتضمن المعرفة ولا يصح دونها وارتضاء القاضى فإن التصديق والتكذيب والصدق والكذب بالأقوال أجدر، ثم يعبر عن تصديق القلب باللسان انتهى. وظاهر عبارة الشيخ أبى الحسن أنه كلام للنفس مشروط بالمعرفة ويحتل أنه المجموع من المعرفة وذلك الكلام النفسى فلا بد من تحقق الإيذان من المعرفة أعني إدراك مطابقة دعوى النبى للواقع ومن أمر آخر هو الاستسلام والانقياد لقبول الأوامر والنواهي المستلزم للإجلال وعدم الاستخفاف، لما ذكرنا من ثبوت مجرد تلك المعرفة مع قيام الكفر وبلا كسب واختيار فيه وقصد إليه، ومع هذا يتعلق ظاهر التكليف به، ونحو "فاعلم أنه لا إله إلا الله" والمراد اكتسبه بفعل أسبابه فلو وقع العلم دفعا احتاج إلى تحصيله مرة أخرى كسبا، على ما هو ظاهر كلام بعضهم، وفيه نظر بل إذا حصل كذلك كفى ضم ذلك الأمر الآخر من الانقياد إليه، وذلك التكليف الكائن لتعاطى أسباب العلم، إنما هو لمن لم يحصل له العلم فإذا حصل هو سقط ما وجوبه لأجله ثم جعل بعض أهل العلم الاستسلام والانقياد الذى هو معنى

ولكن لا يثبت إلا مع العلم : فإننا أوضحنا أن كلام النفس يثبت على حسب الاعتقاد اهـ (قال صاحب الغنية : اختلف جواب) الشيخ (أبي الحسن) الأشعري (في معنى التصديق) الذي هو تمام حقيقة الإيمان عنده (فقال مرة : هو المعرفة بوجوده) تعالى (ولهيته وقدمه ، وقال مرة : التصديق قول في النفس - غير أنه يتضمن المعرفة ولا يصح دونها ، و) هذا الثاني قد (ارتضاه القاضي) أبو بكر الباقلاني (فإن التصديق والتكذيب والصدق والكذب بالأقوال أجدر) منه بالعلوم والمعارف (ثم يعبر عن تصديق القلب باللسان، اهـ وظاهر عبارة الشيخ أبي الحسن) المنقول عنه أنفاً (أنه) أى التصديق (كلام النفس مشروطٌ بالمعرفة) يلزم من عدمها عدمه : لأن الاستسلام الباطن إنما يحصل بعد حصول المعرفة ، أعنى إدراك مطابقة دعوى النبي للواقع أي تجليها للقلب وانكشافها (ويحتمل أنه) أي التصديق هو (المجموع) المركب (من المعرفة و) من ذلك الكلام

الإسلام داخلاً في معنى التصديق وأطلق بعضهم اسم المترادف على الإسلام والإيمان ، والأظهر أنها متلازما المفهوم فلا يكون إيمان في الخارج شرعاً بلا إسلام ولا إسلام بلا إيمان، وأن التصديق قول للنفس غير المعرفة؛ لأن المفهوم منه لغة نسبة الصدق إلى القائل وهو فعل ، والمعرفة من قبيل كيف المقابل لمقولة الفعل ، فلزم خروج كل من الانقياد الذي هو الإسلام والمعرفة عن مفهوم التصديق وثبوت اعتبارهما شرعاً في الإيمان إما على أنها جزآن لمفهومه شرعاً ، أو شرطان لاعتباره شرعاً وهو الأوجه ؛ إذ في الأول يلزم النقل وهو بلا موجب منتفٍ وعدم تحقق الإيمان بدونها ليس يستلزم جزئيتها للمفهوم شرعاً لجواز الشرطية الشرعية وإذا ظهر ثبوت التصديق مع الكفر ، لأننا لا نجد مانعاً في العقل من أن يقول جبار عند نبي كريم صدقت بلسانه مطابقاً لاعتقاد جنانه ثم يقتله لغلبة هوى ، بل قد وقع كثيراً على ما يظهر عليه من تتبع القصص ، فإن بعضها يفيد قتل بعضهم مع العلم بنبوتهم ، وبعضها يفيد قتل بعضهم مع ذلك ، غير أن الله سبحانه وتعالى سلم كما قصد عوج) ابن عتق (والجبار الذي أغراه مع اعترافها بنبوة موسى عليه الصلاة والسلام على ما تفيد القصة فلا يكون وجود نحو هذا دالاً على انتفاء التصديق من القلب كما ظنه الأستاذ على ما قدمناه عنه ، بل على عدم اعتباره منجياً شرعاً ، والإيمان وضع إلهي له تعالى أن يعتبر في تحقق لازمه الذي قدمناه ماشاء مع التصديق) قلت : لم يتكلم المصنف على قول الشيخ أبي الحسن "إن التصديق هو المعرفة بوجوده وإلهيته وقدمه" والظاهر أن الشيخ أبا الحسن أراد المعرفة النفسية المكتسبة بالاختيار ، لأنها هي التي تكون تصديقاً لا المعرفة التي ذهب إليها جهنم وبعض القدريه : لأن أبا حنيفة رحمه الله أبطل أن تكون إيماناً كما نقله عنه الأئمة من أصحابنا وإنه قد أطبق العلماء على بطلانه .

(قوله وظاهر عبارة الشيخ أبي الحسن أنه كلام النفس مشروط بالمعرفة) قلت : لم يظهر لي ، لأن الشيخ أبا الحسن قال "يتضمن المعرفة" والمشروط لا يتضمن الشرط .

(قوله ويحتمل أنه المجموع من المعرفة ومن ذلك الكلام النفسي ، فلا بد في تحقق الإيمان من المعرفة ، أعني إدراك مطابقة دعوى النبي للواقع ومن أمر آخر هو الاستسلام) قلت : وهذا أيضاً لم يظهر لي ، لأن الاستسلام والانقياد ليس من القول النفسي ، والظاهر من قول الشيخ أبي الحسن "التصديق قول في النفس غير أنه يتضمن المعرفة" أنه التركيب الخبري النفساني المتضمن للإدعان للنسبة الواقعة في الخبر، وقوله "ولا يصح

النفسي) فيكون كل منهما ركنا من الإيمان (فلا بد من تحقق الإيمان) على كلا الاحتمالين في عبارة الشيخ أبي الحسن (من المعرفة أعنى إدراك مطابقة دعوى النبي للواقع ، ومن أمر (آخر هو الاستسلام) الباطن (والانقياد لقبول الأوامر والنواهي المستلزم) ذلك الاستسلام والانقياد (للإجلال) أى لإجلال إله تعالى (وعدم الاستخفاف) بأوامره . ونواهيه ، وهذا الاستسلام الباطن - وبه عبر الحجة في كلامه على الإيمان والإسلام - هو المراد بكلام النفس ، وإنما قلنا إنه لا بد مع المعرفة من الأمر الآخر وهو الاستسلام الباطن (لما ذكرنا) فيما مر (من ثبوت مجرد تلك المعرفة) أى الاتصاف بها (مع قيام الكفر) بمن اتصف بها كما مر بيانه (و) من ثبوت مجرد المعرفة (بلا كسب واختيار فيه و) بلا (قصد إليه) كما مر تمثيله بمن وقعت مشاهدته على من ادعى النبوة وأظهر المعجزة (ومع هذا) أى مع كونه يثبت بلا كسب واختيار فيه وبلا قصد إليه (يتعلق ظاهر التكليف به ، نحو) قوله تعالى ﴿ فَأَعْلَمْنَا أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ﴾ [محمد: ١٩] والمراد اكتسبه بفعل أسبابه) من القصد إلى النظر في آثار القدرة الدالة على الوجود والوحدانية وتوجيه الحواس إليها وترتيب المقدمات المأخوذة من ذلك على الوجه المؤدى إلى المقصود (حتى لو وقع العلم) لإنسان (دفعيا) من غير ترتيب مقدمات (احتاج) من وقع له ذلك (إلى تحصيله) أى ذلك العلم (مرة أخرى كسبا على ما هو ظاهر كلام بعضهم) كالمولى سعد الدين في شرح المقاصد؛ فإنه قال : إن حصول هذا التصديق قد يكون بالكسب : أى مباشرة الأسباب بالاختيار كاللقاء الذهن وصرف النظر وتوجيه الحواس وما أشبه ذلك وقد يكون بدون كمن وقع عليه الضوء فعلم أن الشمس طالعة

بدونها " أى لا يكون تصديق بدون الإذعان والقبول لتلك النسبة ، والحاصل أن الشيخ أبا الحسن فسر مرة بها هو من مقولة الكيف ومرة بها هو من مقولة الفعل ، والثاني مرتضى القاضي وصاحب الغنية والله تعالى أعلم .

(قوله لما ذكرنا من ثبوت مجرد تلك المعرفة مع قيام الكفر) قلت : عنى بتلك المعرفة إدراك مطابقة دعوى النبي للواقع وقد قدمت أنها ليست التصديق الذى هو مسمى الإيمان قال العلامة سعد الدين : ليس حقيقة التصديق أن يقع في القلب نسبة الصدق إلى المخبر والخبر من غير إذعان وقبول ، وقال في المعرفة التي تكون تصديقا : وحصوله للكفار المعاندين المنكرين ممنوع .

(قوله بلا كسب نحو فاعلم أنه لا إله إلا الله والمراد اكتسبه بفعل أسبابه) قلت : تقدم أنه لا يكون العلم بدون إذعان تصديقا .

(قوله فلو وقع العلم دفعيا إلخ) قلت : حاول بهذا كله اجتماع الإيمان الذى هو التصديق بها جاء به الرسول ﷺ باطنا مع الكفر ظاهرا وقد تقدم بطلانه بها كان الناس على عهد رسول الله ﷺ والأئمة بعده وأن فرض هذا فرض مستبعد ومستحيل شرعا والله تعالى أعلم .

والمأمور به يجب أن يكون من القسم الأول ، ثم قال: لا يفهم من نسبة الصدق إلى المتكلم بالقلب سوى إذعانه وقبوله وإدراكه لهذا المعنى ، أعنى كون المتكلم صادقا، من غير أن يتصور هناك فعل وتأثير من القلب ، ونقطع بأن هذا كيفية للنفس قد تحصل بالكسب والاختيار ومباشرة الأسباب وقد تحصل بدونها فغاية الأمر أن يشترط فيما يعتبر في الإيذان أن يكون تحصيله بالاختيار، على ما هو قاعدة المأمور به ، اهـ . وظاهره كما قال المؤلف عدم الاكتفاء بحصوله دون كسب (وفيه) كما قال المؤلف (نظر) لأن حصول الاستسلام والانقياد بعد حصول العلم الدفعي حصول للمقصود مغن عن استحصاله بتعاطى الوسيلة الموصلة إليه : فلا وجه لعدم الاكتفاء بالعلم الدفعي (بل) الوجه أنه (إذا حصل كذلك) أى دفعيا (كفى ضم ذلك الأمر الآخر من الانقياد الباطن (إليه) ، وذلك التكليف الكائن لتعاطى أسباب العلم إنما هو لمن لم يحصل له العلم : فإذا حصل (هو) أى العلم (سقط ما وجوبه لأجله) أى لأجل حصوله : لأنه لا معنى لتعاطى وسيلة لأجل مقصود وهو حاصل بدونها .

(ثم) هذا كلام في مفهوم الإسلام (جعل بعض أهل العلم الاستسلام والانقياد بالباطن (الذى هو معنى الإسلام) لغة (داخلا في معنى التصديق) وعليه فمفهوم الإسلام جزء من مفهوم الإيذان (وأطلق بعضهم) أى بعض أهل العلم (اسم المرادف على الإيذان والإسلام) وكأنه يعني صاحب التبصرة ، فإنه قال : الاسمان من قبيل الأسماء المترادفة : فكل مؤمن مسلم ، وكل مسلم مؤمن ، ثم فسر صاحب التبصرة كلاهما بما يدل على تلازم مفهوميهما ، لا اتحادهما ، وهو عين ما اختاره المصنف بقوله (والأظهر أنهما) أى الإيذان والإسلام (متلازما المفهوم : فلا يكون إيمان في الخارج) معتبرا شرعا (بلا إسلام ، ولا إسلام) معتبرا شرعا (بلا إيمان ، و) الأظهر (أن التصديق قول للنفس) ناشئ (عن المعرفة) تابع لها كذا في بعض النسخ بلفظ "عن" وفي بعضها "غير المعرفة" وهو الملائم لتعليقه بعده بقوله (لأن المفهوم منه) أى من التصديق (لغة) هو (نسبة الصدق) باللسان أو القلب (إلى القائل ، وهو فعل) لساني أو نفساني (والمعرفة) ليست فعلا ، إنما هي (من قبيل كيف المقابل لمقولة الفعل : فلزم خروج كل من الانقياد الذي هو الاستسلام و) من (المعرفة عن مفهوم التصديق) لغة مع ثبوت اعتبارهما شرعا في الإيذان (وثبوت اعتبارهما) شرعا (في الإيذان إما على أنها جزآن لمفهومه شرعا أو) على أنها (شرطان لا اعتباره) لإجراء أحكامه (شرعا) فلا يعتبر شرعا بدونها (و) هذا الثاني

(هو الأوجه: إذ في الأول) وهو كونها جزأين لمفهومه (يلزم النقل) أي نقل الإيمان من المعنى اللغوي إلى معنى آخر شرعي (وهو) أي النقل (بلا موجب) أي بلا دليل، يقتضى وقوعه (منتف) لأنه خلاف الأصل: فلا يصار إليه إلا بدليل ولا دليل بل قد كثر في الكتاب والسنة طلبه من العرب، وأجاب من أجاب إليه بدون استفسار عن معناه وإن وقع استفسار من بعضهم فإنما هو عن متعلق الإيمان، بدليل قوله: في جواب سؤال جبريل عن الإيمان " أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله إلخ " حيث فسر المتعلقات ولم يفسر لفظ الإيمان بل أعاده بقوله أن تؤمن لأنه كان معروفا عندهم، نعم لا نزاع في أنه لغة لمطلق التصديق، وشرعا تصديق بأمر خاصة، فهو تصديق بتلك الأمور الخاصة بالمعنى اللغوي (وعدم تحقق الإيمان بدونها) أي بدون المعرفة والاستسلام (ليس يستلزم جزئيتها للمفهوم) أي مفهوم الإيمان (شرعا: لجواز الشرطية الشرعية) أي جواز أن يكونا شرطين للإيمان شرعا، وحقيقته التصديق بالأمر الخاصة بالمعنى اللغوي، وتلك الأمور هي ما علم مجيء محمد ﷺ به ضرورة كما مر (وإذا) بالتثوين عوض عن الشرط المحذوف: أي إذا تقرر أن كلا من الاتقياد والمعرفة خارج عن مفهوم التصديق لغة وأن تحقق عدم الإيمان بدونها لا يستلزم جزئيتها لمفهوم الإيمان (ظهر ثبوت التصديق) لغة بدونها فيثبت (مع الكفر) الذي هو ضد الإيمان: أي مع الحكم بكفر من قام به ذلك التصديق كما مر التنبيه عليه (لأننا لا نجد مانعا في العقل) يمنع (من أن يقول جبار عنيد لنبى كريم " صدقت " بلسانه مطابقا) هذا القول (لاعتقاد جنانه ثم يقتله لعلبة هوى) أي هوى نفس لذلك القاتل (بل قد وقع) ذلك القتل (كثيرا على ما يظهر) أي يطلع (عليه من تتبع القصص: فإن بعضها) أي بعض القصص (يفيد قتل بعضهم) أي الأنبياء (مع العلم) أي علم القاتلين (بنبوتهم) لظهور المعجزات لهم، كما وقع في يحيى وزكريا عليهما الصلاة والسلام (وبعضها) أي القصص (يفيد قصد قتل بعضهم مع ذلك) أي الاعتراف بنبوة ذلك البعض (غير أن الله سبحانه سلّم) ذلك المقصود بالقتل (كما قصد عوج) هو ابن عنتى هو (والجبار الذى أغراه) بالسيد

(قوله لأننا نجد مانعا عقليا من أن يقول جبار عنيد لنبى كريم " صدقت " بلسانه إلخ) قلت: إذا صدق الرسول فيما جاء به عن الله وأقر بلسانه فهو مؤمن، فإذا قتل النبي فماذا يكون؟ قلنا: زال الإيمان: لأن ترك القتل شرط بقاء الإيمان فمتى وجد زال كالمحرمة في النكاح، ومن زعم بقاء الإيمان مع هذا الفعل فقد كذب النبي ﷺ ومن كذب النبي ﷺ لا يكون صادقا في الواقع فالذى قاله الأستاذ أبو القاسم هو الصواب والله أعلم.

(قوله والإيمان وضع الهي له تعالى أن يعتبر في تحقيق لازمه الذى قدمناه ما شاء مع التصديق) قلت: لازمه

موسى (مع اعترافها بنبوّة) السيد (موسى عليه) الصلاة و(السلام على ما تفيد القصة) المسطورة في قصص الأنبياء وبعض التفاسير (فلا يكون وجود نحو هذا) الفعل (دالا على انتفاء التصديق من القلب كما ظنه الأستاذ) أبو القاسم الإسفرايني (على ما قدمناه عنه) وعبر عنه هناك بالإمام (بل) يدل مثل الفعل المذكور كقتل النبي من قام به التصديق (على عدم اعتباره) أي التصديق (منجيا) له (شرعا) من عذاب الكفر المخلد (والإيمان) كما مر أنه المقطوع به (وضع إلهي له) أي للإله سبحانه و(تعالى أن يعتبر في تحقق لازمه الذي قدمناه ما شاء) من الأمور (مع التصديق) وقد مر أنه يكفر من استخف بنبي أو بالمصحف أو بالكعبة وهو مقتض لا اعتبار تعظيم كل منها : لأن الله جعله في رتبة عليا من التعظيم ، غير أن الحنفية اعتبروا من التعظيم المنافي للاستخفاف بما عظّمه الله تعالى ما لم يعتبره غيرهم (ولا اعتبار التعظيم المنافي للاستخفاف) المذكور (كفر الحنفية) أي حكموا بالكفر (بألفاظ كثيرة وأفعال تصدر من المتهتكين) الذين يجترئون بهتك حرّامات دينية (لدلالاتها) أي لدلالة تلك الألفاظ والأفعال (على الاستخفاف بالدين كالصلاة بلا وضوء عمدا، بل) قد حكموا بالكفر (بالمواظبة على ترك سنة استخفافا بها بسبب أنها إنما فعلها النبي زيادة ، أو استقباحها) بالجر عطفًا على المواظبة : أي بل قد كفر الحنفية من استقبّح سنة (كمن استقبّح من) إنسان (آخر جعل بعض العمامة تحت حلقة أو) استقبّح (إحفاء شاربه ، فإن قلت) : قد فسرتم الإسلام بالاستسلام

الذي قدمه ما شاء الله تعالى من خير بلا انقضاء، وهذا يترتب بوعده تعالى على حصول التصديق عند من يكفي به في حصول الإيمان، والأمر التي ذكرها تصلح أن تكون شروطا للبقاء كما قدمناه ، والله أعلم .

قال الإمام العلامة في شرح التأويلات في قوله تعالى **إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّٰدِقِينَ وَالصَّٰبِقِينَ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ** [البقرة: ٦٢] - الآية " إنه تعالى ذكر المؤمنين وفسر الإيمان في آخر هذه السورة وهو قوله تعالى **ءَامَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ، وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ، لَأَنْفِرُقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ** [البقرة: ٢٨٥] أخبر تعالى أن المؤمن من وجد له الإيمان بهذه الأشياء، وأن كل مؤمن آمن بهذه الأشياء وقوله تعالى **إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا** تقرير لأن الإيمان بالله تعالى هو تصديقه بجميع ما أخبر به وما أخبر به أن المؤمن من آمن بهذه الأشياء ، وأن رسله حق والله حق وملائكته حق وأن لا نفرق بين أحد من الرسل . فيما لم يوجد التصديق بهذه الجملة لا يكون إيمانا بالله تعالى ، ولم يوجد ذلك في حق اليهود والنصارى : لأنهم فرقوا بين الرسل بقولهم : **نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ** [النساء: ١٥٠] وفرقوا أيضا بين الكتب حيث آمنوا ببعض وكفروا ببعض : فلا يكون منهم الإيمان بالله تعالى على التحقيق، وإن وجد من حيث الصورة .

(قوله ولا اعتبار التعظيم المنافي للاستخفاف ككفر الحنفية بألفاظ كثيرة الخ) قلت : لأنه يشترط البقاء كما قدمناه والله تعالى أعلم .

والانقياد ، وهو خلاف ما فسره به الشرع (فقد صرح) نبينا (عليه) الصلاة و(السلام في جواب جبريل عن السؤال عن الإسلام بأنه الأعمال حيث قال) " أن تشهد أن لا إله إلا الله ، وأن محمدا رسول الله وتقيم الصلاة ، وتؤتي الزكاة " إلخ) وهو " وتصوم رمضان وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلا " فإنه جعل إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان والحج من الإسلام (قلت : لاشك) في (أنه) أى الإسلام (يطلق على ذلك) أى ما ذكر من الأعمال شرعا (كما يطلق على ما ذكرنا) من الاستسلام والانقياد لغة وشرعا (وما نسبناه له) أى للإسلام (من ملازمته مع الإيـان) كما قدم أنه أظهر وفي التعبير مع المفاعلة انتقاد والأولى أن يقال : من ملازمته للإيـان (أو الاتحاد به) عند من أطلق أنها مترادفان (هو) أى الملازمة والاتحاد (بها) أى بالمعنى الذى (ذكرنا) وهو الاستسلام والانقياد (وأما بالمفهوم المذكور في قوله عليه) الصلاة و(السلام) " وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة " وهو الأعمال (فلا يلزم) الإسلام بهذا المعنى (الإيـان ، بل ينفك عنه الإيـان) إذ قد يوجد التصديق مع الاستسلام الباطن بدون الأعمال (وينفرد) عنها (أما هو) أى الإسلام بمعنى الأعمال الشرعية (فلا) ينفك عن الإيـان (لاشتراط الإيـان لصحة الأعمال) فلا تنفك هى عنه (بلا عكس) إذ لا تشترط الأعمال لصحة الإيـان (خلافًا للمعتزلة ، وأما الخوارج فهى عندهم جزء المفهوم) أى مفهوم الإيـان (على ما قدمناه) عنهم أول. الخاتمة .

(النظر الثاني: متعلقه) إما أن يكون فى الكلام حذف : أى النظر الثانى فى بيان متعلق الإيـان ، حذف المضاف الأول مع حذف حرف الجر وأقيم المضاف إليه وهو " متعلق " مقامه أو يكون النظر بمعنى المنظور فيه ، فيكون المعنى المنظور فيه الثانى متعلق الإيـان ، يعنى التصديق .

(متعلق الإيـان) أى ما يجب الإيـان به (جاء به محمد رسول ﷺ) عن الله (فيجب التصديق بكل ما جاء به) عن الله تعالى (من اعتقادي) أى أمر المقصود منه اعتقاده (و) من (عملي) أى أمر المقصود منه العمل (وأعني) بالتصديق الثانى (اعتقاد حقيقة العملى) أى اعتقاد أنه حق وصدق كما أخبر به ﷺ (وتفاصيل هذين) يعنى الاعتقادي والعملى شيء (كثير) جدا (إذ حاصل ما فى الكتب الكلامية و) دواوين (السنة هو تفاصيلهما) لأن المقصود مما تضمنته الكتب الكلامية الاعتقادات ومما وردت به السنة الاعتقاد أو

العمل (فاكتفى بالإجمال وهو أن يقر بأن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله) إقراراً صادراً (عن مطابقة جنانه واستسلامه) للسانه، والجنان: القلب كما في الصحاح (وأما التفاصيل فما وقع) منها (في الملاحظة أي ملاحظة المكلف بعين بصيرته (بأن جذبه) أي المكلف (جاذب إلى التعقل) أي تعقل ذلك الأمر التفصيلي (وجب إعطاؤه) أي إعطاء ذلك الأمر التفصيلي (حكمه) المتعلق به خاصة (من وجوب الإيمان) فيجب الإيمان (به) تفصيلاً (فإن كان) ذلك الأمر التفصيلي (مما ينفي جحده الاستسلام أو يوجب التكذيب) للنبي ﷺ فيه (فجحده) المكلف (كفر) أي حكم بأنه كافر (وإلا) أي وإن لم ينف جحده الاستسلام ولا أوجب التكذيب (فسق) جاحد (وضلل) أي حكم بأنه فاسق ضال (فما) أي فالذي (ينفي الاستسلام) فهو (كل ما قدمناه عن الحنفية) من الألفاظ والأفعال الدالة على الاستخفاف (وما) ذكرناه (قبله من قتل نبي: إذ الاستخفاف أظهر فيه) أي في قتل النبي يعني أن قتله أظهر في الاستخفاف بالدين من الألفاظ والأفعال الصادرة من المنتهكين كما مر من استقباح إحقاء الشارب والمواظبة على ترك السنة استخفافاً بها (وما) أي والذي (يوجب التكذيب) هو (جحد كل ما ثبت عن النبي) ﷺ (ادعاؤه ضرورة) أي بحيث صار العلم بكونه ادعاه ضرورياً كالبعث والجزاء والصلوات الخمس (ويختلف حال الشاهد للحضرة النبوية و) حال (غيره) ممن لم يشهدوها (في بعض المنقولات دون بعض فما كان ثبوته ضرورة عن نقل اشتهر وتواتر فاستوى في معرفته الخاص العام استويا) أي الشاهد وغيره (فيه) أي في وجوب الإيمان به (كالإيمان برسالة محمد) ﷺ (وما جاء به من وجود الله تعالى) أي وجوب وجود ذاته المقدسة سبحانه (وانفراده) تعالى (باستحقاقه العبودية على العالمين) إذ هو مالكم حقيقة: لأنه الذي أوجدهم من العدم (و) هذا الانفراد (هو معنى نفي الشريك) في استحقاق العبودية (و) هو معنى (التفرد بالألوهية وما يلزمه) أي ما يلزم التفرد بالألوهية (من الانفراد) أي انفراده تعالى (بالقدم وما عنه ذلك) أي وما يعلم عنه الانفراد بالقدم (من الانفراد) أي انفراده تعالى (بالخلق) أي إيجاد الممكنات: لأنه الدليل على وجوب الوجود والانفراد بالقدم (وما يلزم الانفراد بالخلق: من كونه تعالى حياً عليها قديراً مريداً) على ما مر في الركن الثاني من أن ثبوت استناد جميع الحوادث إليه تعالى مع مشاهدة كمال الإحسان في خلقها وترتيبها يستلزم قدرته تعالى وعلمه بما يفعله، والعلم والقدرة بلا حياة محال وأن تخصيصه بعض الممكنات دون بعض

آخر منها بوقته الذي أوجده فيه دون ما قبله وما بعده ليس إلا لمعنى هو الإرادة (و) ما جاء به ﷺ من (أن القرآن كلام الله وما يتضمنه) القرآن (من الإيمان بأنه تعالى متكلم سميع مرسل لرسول قصصهم علينا ورسلا لم يقصصهم) علينا (منزل الكتب) على من أنزلها عليه من الرسل في ألواح أو على لسان الملك (وله عباد مكرمون وهو الملائكة) جمع ملاك على الأصل كشمائل وشمال وهو مقلوب مالك بتقديم الهمزة ، من الألوكة وهى الرسالة : أى موضع الألوكة غلب في الأجسام النورانية المبرأة من الكدورات الجسمانية القادرة على التشكيل بالأشكال المختلفة (وأنه) أى ومن الإيمان بأنه تعالى (فرض الصلاة والصوم) صوم رمضان (و) فرض (باقي الأركان) أى أركان الإسلام من الزكاة والحج (وأنه) تعالى (يحيى الموتى وأن الساعة آتية لا ريب فيها ، وأنه) تعالى (حرم الربا والخمور والقمار وهو الميسر ونحو ذلك مما جاء مجيء هذا) مما تضمنه القرآن أو تواتر من أمور الدين ، فكل ذلك لا يختلف فيه حال الشاهد للحضرة النبوية وحال غيره ممن لم يشاهدها (وما) مبتدأ : أى الذي (لم يحيى هذا المجيء) أى مجيء ما تضمنه القرآن ، أو تواتر من أمور الدين بأن لم يتواتر (بل نُقِلَ أحادا) وخبر المبتدأ قوله (اختلفا فيه) أى اختلف فيه الشاهد لحضرة النبوة وغيره (فيكفر الشاهد) لحضرة النبوة (بجحدته: لثبوت التكذيب منه) إذ هو قد علم ضرورة مجيء النبي ﷺ به بسماعه منه وإن لم يعلمه من بعده ، وإنما يحكم بكفر الشاهد بما ذكر (ما لم يدع صارفا) عن حمل ما صدر منه على التكذيب (من نسخ ونحوه) بيان للصارف (دون الغائب) الذى لم ينقل إليه إلا أحادا ، فلا يكفر به (حتى يكفر الشاهد) لحضرة النبوة بالبناء للمفعول ، أى يحكم بكفره (بانكاره سؤال الملكين) بعد الموت (و) إنكاره (إيجاب صدقة الفطر) لسماعه كلا منهما من النبي ﷺ (ويفسق) بالبناء للمجهول (الغائب به) أى بإنكاره كلا منهما (ويضل) بالبناء للمفعول : أى يحكم بأنه ضال عن طريق السنة (وقيل : بالتكفير) أى تكفير الغائب عن حضرة النبوة (في) إنكاره (السؤال أيضا لتواتره) معنى ، كما قدمنا أول هذا التوضيح والمتجه تكفير من أنكره بعد تواتره عنده لا الحكم بتكفير منكره مطلقا وقوله (لأنه) تعليل لعدم تكفير الغائب بجحد السؤال وإيجاب صدقة الفطر وهو أن الغائب (لما لم يسمعه من فيه) أى من فم النبي ﷺ (لم يكن ثبوته من النبي قطعاً) أى على وجه القطع (فلم يكن إنكاره تكذيباً له ، بل) كان تكذيباً (للرواة - أو

(قوله اختلفا فيه) أى الشاهد للحضرة النبوية والغائب عنها .

تغليظا لهم) من غير موجب (وهو) أي ما ذكر من تكذيب رواة الأحاديث الصحيحة الموثوق بعدالتهم ، وضبطهم لما يروونه ، وتغليظهم من غير موجب (فسق وضلالة) لا كفر (اللهم إلا إن رده استخفافاً : إذ كان) أي لكونه (إنما قاله النبي) ﷺ ولم ينزل في القرآن صريحاً (فيكفر) لاستخفافه بجناب النبي ﷺ .

(وأما ما ثبت قطعاً ولم يبلغ حد الضرورة) أي لم يصل إلى أن يعلم من الدين (كاستحقاق بنت الابن السدس مع البنت) الصلبية (بإجماع المسلمين ، فظاهر كلام الحنفية الإكفار بجحده : لأنهم لم يشترطوا) في الإكفار (سوى القطع في الثبوت) أي ثبوت ذلك الأمر الذي تعلق به الإنكار ، لا بلوغ العلم به حد الضرورة (ويجب حمله) أي حمل الإكفار الذي هو ظاهر كلامهم (على ما إذا علم المنكر ثبوته قطعاً) لا على ما يعم علم المنكر ثبوته قطعاً وجهله بذلك (لأن مناط التكفير، وهو التكذيب أو الاستخفاف بالدين ، عند ذلك يكون) أي إنما يكون عند العلم بثبوت ذلك الأمر قطعاً ، أما إذا لم يعلم ثبوت ذلك الأمر الذي أنكره قطعاً (فلا) يكفر : إذ لم يتحقق منه تكذيب ولا إنكار، اللهم (إلا أن يذكر له أهل العلم ذلك) أي أن ذلك الأمر من الدين قطعاً (فيلج) بفتح اللام والجيم، أي يتهدى فيما هو فيه عناداً ، فيحكم في هذه الحالة بكفره ، لظهور التكذيب ، وهذا الحمل وقع لإمام الحرمين ، فإنه قال : كيف يكفر من خالف الإجماع ، ونحن لا نكفر من رد أصل الإجماع ، وإنما نبدعه ونضله ؟ وأول إطلاق من أطلق من أئمة الشافعية القول بتكفير جاحد المجمع عليه على ما إذا صدق المجمعين على أن التحريم ثابت بالشرع ، ثم حلله ، قال : فإنه يكون راداً للشرع ، اهـ . والمعتمد عند الشافعية عدم إطلاق تكفير منكر المجمع عليه قال النووي في الروضة : ليس تكفير جاحد المجمع عليه ، على إطلاقه ، بل من جحد مجمعا عليه فيه نص ، وهو من الأمور الظاهرة التي يشترك في معرفتها الخواص والعام ، كالصلاة ، وتحريم الخمر ، ونحوها : فهو كافر ، ومن جحد مجمعا عليه ، لا يعرفه إلا الخواص ، كاستحقاق بنت الابن السدس مع بنت الصلب ونحوه : فليس بكافر . قال : ومن جحد مجمعا عليه ظاهراً لا نص فيه ، ففي الحكم بتكفيره خلاف اهـ ، وقال ابن دقيق العيد في شرح العمدة أول كتاب القصاص : أطلق بعضهم أن مخالف الإجماع يكفر والحق أن المسائل الإجماعية تارة يصحبها التواتر عن صاحب الشرع كوجوب الخمس وقد لا يصحبها فأول : يكفر جاحده لمخالفته التواتر ، لا لمخالفة الإجماع .

قال : وقد وقع في هذا المكان من يدعى الحِذْق في المعقولات ويميل إلى الفلسفة ، فظن أن المخالفة في حدوث العالم من قبيل مخالفة الإجماع ، وأخذ من قول من قال " إنه لا يكفر مخالف الإجماع " أنه لا يكفر المخالف في هذه المسألة ، وهذا كلام ساقط بمره ؛ لأن حدوث العالم مما اجتمع فيه الإجماع والتواتر بالنقل عن صاحب الشرع ، فيكفر المخالف بسبب مخالفة النقل المتواتر ، لا مخالفة الإجماع .

(وأما التَّبَرِّي من كل دين يخالف دين الإسلام، فإنما شرطه بعضهم) أى بعض

(قوله وأما التبري من كل دين يخالف دين الإسلام إلخ) قلت في السير الصغير: باب ما يصير به الكافر مسلماً ، أصله أن الكافر إذا أقر بخلاف ما اعتقده يحكم بإسلامه : لأنه لا طريق للوقوف على حقيقة عقيدة الجنان : لأنها من بواطن الأمور ومكنوناتها ، والبواطن لا تجعل مناطاً لربط الأحكام بها ، فجعل إقراره الصادر عن عقل وعرفان علماً على عقيدة الجنان ، فإذا صدر إقراره على خلاف ما اعتقده استدللنا على أنه بدل اعتقاده تبديلاً ، ثم الكافر على ثلاثة ضروب : عبدة الأوثان ، وعبدة النيران ، والمشرک في الربوبية ، والمنكر للوحدانية كالوثنية ، والمقر بالوحدانية والمنكر للرسالة كاليهود والنصارى ، والجاحد للربوبية ، والمشرک فيها إذا قال " لا إله إلا الله " يحكم بإسلامه وكذلك لو قال " نشهد أن محمداً رسول الله " أو قال " أسلمنا " أو قال " آمنا بالله " لأنه أقر بها هو مخالف لاعتقاده ، وانتقل عما هو دينه ، فجعل ذلك دليلاً على إيمانه ، قال عليه الصلاة والسلام : " أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله " وعلى هذا المانوية وكل من يدعى الدين إذا قال " لا إله إلا الله " يحكم بإسلامه : لأن ذلك دليل إسلامه واستسلامه وانقياده لله تعالى ، وكذلك لو شهد برسالة محمد ﷺ ، أو قال " أنا على دين الإسلام " أو " على الحنيفة " فهذا كله إسلام وأما المقر بالوحدانية والمنكر للرسالة أصلاً من أهل الكتاب كاليهود والنصارى إذا قال " لا إله إلا الله " لم يكن مسلماً ، لأنهم كانوا يجحدون الرسالة فلم يقرؤا بخلاف ما اعتقدوا ، ولم يتقلوا عما دينوا ، وإذا شهد بالرسالة لمحمد ﷺ يكون مسلماً على ما روى أن النبي ﷺ دخل على جاره اليهودى يعودته فقال: أشهد أن لا إله إلا الله وأنى رسول الله فنظر الرجل إلى أبيه ، فقال له أبوه : أجب أبا القاسم فشهد بذلك ومات ، فقال عليه الصلاة والسلام : الحمد لله الذى أعتق بى نسمة من النار ثم قال لأصحابه : تلوا أحكامهم ومن يقر منهم برسالة محمد ﷺ ولكنهم يزعمون أنه رسول إلى العرب لا إلى بنى إسرائيل كما في بلاد العراق ويتمسكون بظاهر قوله تعالى ﴿ هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ ﴾ [الجمعة: ٢] فمن يقر منهم برسالة محمد عليه الصلاة والسلام لا يكون مسلماً حتى يتبرأ عن دينه مع ذلك أو يقر أنه دخل في الإسلام وكذلك لو قال " أسلمت " أو " أنا مسلم " أو " مؤمن " لا يحكم بإسلامه ؛ لأنهم يدعون الإسلام ، فإن المسلم المستسلم للحق المنقاد له ، وهم يزعمون أن الحق ما هم عليه فلا يكون مطلق هذا اللفظ في حقه دليل على الإسلام حتى يتبرأ عن دينه مع ذلك ، وكذلك لو قال هدت من اليهودية أو النصرانية ولم يقل مع ذلك دخلت في الإسلام لا يحكم بإسلامه : لأنه يحتمل أنه تبرأ من اليهودية ودخل في النصرانية ، أو على عكسه فإذا قال مع ذلك دخلت في الإسلام فحينئذ يزول هذا الاحتمال ، وقد قال بعض مشايخنا : إذا قال دخلت في الإسلام يحكم بإسلامه وإن لم يتبرأ عما كان عليه ، لأن في لفظه ما يدل على دخول حادث منه في الإسلام وذلك غير ما كان عليه واستدللنا بهذا اللفظ أنه تبرأ عما كان عليه وهكذا ذكر الكرخى في مختصره : لو اعترف اليهودى أنه على دين الإسلام أو قال " أنا مسلم " قال أبو حنيفة رحمه الله أولاً : لا يكون هذا إسلاماً منه وروى الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله

العلماء ومنهم جمهور الشافعية في حق من اعتبروا إتيانه به (لإجراء أحكام الإسلام) عليه (من الصلاة خلفه ودفنه في مقابر المسلمين ، إلى آخر أحكام المسلمين) كعصمة الدم والمال ونكاح المسلمات وغيرها (في حق) متعلق بالمصدر - وهو إجراء - أي إنما شرطه بعضهم لإجراء أحكام المسلمين في حق (بعض أهل الكتاب الذين يوحدون الله تعالى، ويقولون : إن محمدا - عليه) الصلاة و(السلام) - إنما أرسل إلى المشركين من العرب أو غيرهم) لا إلى أهل الكتاب كالعيسوية من اليهود وهم أتباع أبي عيسى الأصبهاني اليهودي ، يقولون : إنه أرسل إلى العرب خاصة دون بني إسرائيل فلا يكتفى في إسلام من يعتقد ذلك بالإتيان بالشهادتين فقط بل لا بد أن يأتي بما يدل على براءته من كل دين يخالف الإسلام ، بأن يأتي بلفظ البراءة ، أو يقول : محمد رسول الله إلى جميع الخلق .

واعلم أن اعتقاد العيسوية ونحوهم يتضمن ما يستلزم بطلانه : لأن اعتقادهم نبوته ﷺ يتضمن اعتقاد عصمته من الكذب في أخباره ، وقد تواتر إخباره بأنه رسول الله إلى الناس كافة العرب وغيرهم ؛ فأخراج البعض من عموم رسالته يبطل لما يتضمنه اعتقادهم من عصمته فيكون إبطالا لاعتقادهم ، وفي معنى العيسوية بعض من النصارى يقولون : إنه يبعث في آخر الزمان كما صرح به النووي في كتاب الظهار من التنقيح شرح الوسيط .

هذا وقول المصنف " إن هذا التبري إنما يشترطه بعضهم في حق بعض أهل الكتاب " يؤذن بأن الاكتفاء في حق غيرهم مطلقا بالشهادتين محل وفاق ، وليس كذلك فالمعتمد عند الشافعية أن من كان كفره باعتقاد إباحة أمر علم تحريمه من الدين ضرورة أو تحريم أمر علم حله من الدين ضرورة لا يصح إسلامه حتى يأتي بالشهادتين ويبرأ مما اعتقده ، وأن اليهودى المُشَبَّه لا يصح إسلامه حتى يشهد أن محمدا رسول الله جاء بنفى التشبيه . وهذا كله بالنسبة لإجراء أحكام الإسلام (لا) بالنسبة (لثبوت الإيمان) له واتصافه به فيما بينه وبين الله تعالى (فإنه لو اعتقد عموم الرسالة وتشهد) أي أتى بالشهادتين (فقط) كان مؤمنا عند الله ؛ إذ يلزم اعتقاده ذلك التبري) بالرفع على الفاعلية واعتقاده

إذا قال اليهودى أو النصرانى أنا مسلم أو قد أسلمت ، سئل عنه : أي شيء أراد بذلك ؟ إن قال أردت ترك دين النصرانى واليهودى والدخول في دين الإسلام كان مسلما ، فإذا قال أردت بقول أسلمت أنى على الحق ولم أرد بذلك رجوعا عن دينى لم يكن مسلما لما بينا والله أعلم .

مفعول مقدم ، ووجه اللزوم أن اعتقاد عموم الرسالة مع اعتقاد التوحيد بالألوهية يستلزم اعتقاد انتفاء كل ما ينافي ذلك ، وهو معنى التبرى المذكور هنا .

(ولم يشترطه بعضهم) أي بعض العلماء ، ومنهم بعض الشافعية ، لم يشترطوه في حق هذا أيضًا ، كما لا يشترط في حق غيره كالثنوي والثوري ، إذ يكفي من كل منهما بالشهادتين (لأنه عليه الصلاة والسلام كان يكفي بالشهاد منهن) أي من أهل الكتاب مطلقًا (وقد نقل إسلام عبد الله بن سلام في صحيح البخاري وليس فيه) أي في إسلامه المنقول في البخاري (زيادة على التشهد) أي الإتيان بالشهادتين (و) نقل أيضًا (غير ذلك) أي غير إسلام عبد الله بن سلام من وقائع كثيرة في هذا المعنى (ما يكاد إنكاره أن يكون إنكارًا للضرورة ، ويجاب) عن هذا (بان كل من كان بحضرة) عليه السلام من كتابي أو مشترك ، فقد (سمع منه ادعاء عموم الرسالة) لكل واحد (فإذا شهد أنه رسول الله لزم تصديقه) (إجمالاً) (في كل ما يدعيه) وتفصيلاً فيما علمه من ذلك تفصيلاً ؛ لدلالة المعجزة على صدقه في كل ما أخبر به عن الله ؛ ومما يدعيه عموم الرسالة ، وقد علمه ، وهذا (بخلاف الغائب) عن حضرة عليه السلام (فإن لم يسمع منه) ادعاء عموم الرسالة (فتمكنت الشبهة في إسلامه) أي دخوله في الإسلام بمجرد التشهد ؛ لجواز أن ينسب إلى الناس الافتراء في ادعاء العموم) أي عموم الرسالة (جهلاً) منه (بشوت التواتر عنه) عليه السلام (به) أي بالعموم .

(هذا ، وفي تلك التفاصيل) المتقدم ذكرها المندرجة تحت الشهادتين (تفاصيل) (اختلف فيها) هل التصديق بها داخل في مسمى الإيمان حتى يكون إنكارها كفرًا ، أو ليس بداخل فلا يكون إنكارها كفرًا ، وهذه مسألة شهيرة (و) هي أنه (قد اختلف) أي اختلف أهل السنة (في تكفير المخالف) في بعض العقائد (بعد الاتفاق) منهم (على أن ما كان من أصول الدين وضروراته وهذا العطف كالتفسير أي من الأصول المعلومة من الدين ضرورة (يكفر المخالف فيه) أي يحكم بكفره بمخالفته فيه (كالقول يقدم العالم ونفى حشر الأجساد ونفى العلم) أي علمه تعالى (بالجزئيات) وكلها من ضلالات الفلاسفة (ومن هذا المهجع) أي الطريق الواضح البين في تكفير من قال به (إثبات الإيجاب) بالذات الذي هو نفي الفعل بالاختيار والمشيئة (لنفيه) أي القائل به وهم الفلاسفة الضلال (اختياره) سبحانه وعدم الاختيار نقص (تعالى) الله (عما يقول الجاهلون علوا كبيرا وما ليس من ذلك) أي من الأصول المعلومة من الدين ضرورة ،

و "ما" في قوله " وما ليس من ذلك " مبتدأ خبره قوله " كنفى مبادئ الصفات " مع إثباتها كقول المعتزلة عالم قادر ونحوهما فإنهم أثبتوا هذه الصفات مع نفيم مبادئها التي هي العلم والقدرة ونحوهما (و) نفى (عموم الإرادة) لكل كائن من خير وشر كما تقول المعتزلة: إن الشر غير مراد لله تعالى (والقول بخلق القرآن) كما يقولونه أيضا (فذهب جماعة) تفصيل لإجمال قوله وقد اختلف في تكفير المخالفين فيها ليس من ضروريات الدين ببيان أن جماعة من أهل السنة ذهبوا (إلى تكفيرهم) بذلك : لأن نافي مبادئ الصفات وعموم الإرادة جاهل بالله والجاهل بالله كافر والقائل بخلق القرآن قد نطق الحديث بأنه كافر وهو ما روى أنه رضي الله عنه " من قال القرآن مخلوق فهو كافر " والحواب من طرف القائلين بعدم التكفير ، وهو المختار الآتي ذكره - أما على الأول والثاني فهو أن الجهل بالله من بعض الوجوه ليس بكفر ، وليس أحد من أهل القبلة يجمله تعالى إلا كذلك فإنهم على اختلاف مذاهبهم اعترفوا بأنه تعالى قديم أزلي عالم قادر خالق السموات والأرض ، وأما على الثالث فهو أن الحديث غير ثابت ، ولو ثبت لكان آحادا لا يفيد علما فلا يكفر منكره أو يقال : المراد بالمخلوق المخلوق أى المفتري وليس محل نزاع : لأن قائله كافر قطعاً (وذهب الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني إلى تكفير من كَفَرْنَا منهم) أي اعتقد كفرنا دون من لم يكفرنا (أخذاً بقوله عليه الصلاة والسلام) فيما رواه الشيخان (" من قال لأخيه يا كافر فقد باء) أى رجع (به) أى بالكفر (أحدهما) وفي لفظ لهما " إذا قال الرجل لأخيه يا كافر فقد باء بها " أى بصفة الكفر " أحدهما ، إن كان كما قال ، وإلا رجعت عليه " قال الإمام أبو الفتح القشيري في شرح العمدة في اللعان: كأنه - يعني الأستاذ - يقول : الحديث دل على أنه يحصل الكفر لأحد الشخصين إما المكفّر أو المكفّر فإذا كفرني بعض الناس فالكفر واقع بأحدنا وأنا قاطع بأني لست بكافر ، فالكفر راجع إليه اهـ . (وقيل) : إنما يكفر المخالف في عقيدة (إذا خالف إجماع السلف) على تلك العقيدة (وظاهر قولى الشافعي وأبى حنيفة) رحمهما الله تعالى (أنه لا يكفر أحد منهم) أى لا يحكم بكفر أحد من المخالفين فيها ليس من الأصول المعلومة من الدين ضرورة وهذا هو المنقول عن جمهور المتكلمين والفقهاء ، فإن الشيخ أبا الحسن الأشعري قال في أول كتاب مقالات الإسلاميين ^(١) : اختلف المسلمون بعد نبينهم عليه الصلاة والسلام في أشياء ضلل بعضهم بعضاً وتبرأ بعضهم من بعض فصاروا فرقا

(١) انظر كتاب مقالات الإسلاميين (١/٣٤ بتحقيقنا)

متباينين إلا أن الإسلام يجمعهم ويعممهم أھ . وقال الإمام الشافعي رحمه : أقبل شهادة أهل الأهواء إلا الخطابة لأنهم يشهدون بالزور لموافقهم وما ذكر المصنف أنه ظاهر قول أبي حنيفة جزم بحكايته عنه الحاكم صاحب المختصر في كتاب المنتقى وهو المعتمد (وإن روى عن أبي حنيفة) رحمه الله ما ظاهره خلافه من (أنه قال لجهم) هو ابن صوفان رأس الفرقة المعروفة بالجهمية. (اخرج عنى يا كافر) فلبس تكفيرا لجهم (حملا) لقول أبي حنيفة يا كافر (على التشبيه) لجهم بالكافر بجامع المخالفة في أصل من أصول العقائد وإن اختلف الأصلان في العلم من الدين ضرورة (وهو) أي القول بعدم التكفير أحد من المخالفين المذكورين (مختار) الشيخ أبى بكر (الرازى) ونقله عن الكرخى وغيره من أئمتهم (ولكنه) أى المخالف فيما ذكر (يبدع) بمخالفته (ويفسق) أيضا (في بعضها) أى بحكم بأنه مبتدع لإحداثه ما لم يقل به السلف من الصحابة وتابعيهم وبأنه فاسق ببعض مخالفاته كأن يقام عليه البرهان فيصير احتمال دليل فيحكم بفسقه (بناء على وجوب إصابة الحق فيها) أى في مواضع الاختلاف في أصول الدين (عينا وعدم تسويغ الاجتهاد في مقابلته) أى في مقابلة ما هو الحق عينا (بخلاف الفروع التى لم يجمع عليها) فإن الاجتهاد فيها سائغ ، وإن قلنا بالمرجح : إن الحق فيها معين ، والمصيب فيها واحد (وههنا تفاصيل) لما قيل بالتفكير بالمخالفة فيه (واختلافات) في مسائل منه (لا تليق بهذا المختصر) لطولها ومنها أن المعتزلة أنكروا إيجاد البارئ تعالى فعل العبد فجعله بعضهم كالجبائية غير قادر على عينه وجعله بعضهم غير قادر على مثله كالبلخى وأتباعه ، وجعلوا العبد قادرا على فعله فهو إثبات للشريك كقول المجوس ؛ فالإيمان والكفر عندهم من فعل العبد لا من فعل الرب سبحانه وهو خرق لإجماع متقدمى الأمة على الابتغال إلى الرب تعالى أن يرزقهم الإيمان ويجنبهم الكفر والجواب عنه مسطور في المطولات وبالله التوفيق .

(النظر الثالث) في حكم الإيمان من قبوله الزيادة والنقص ووصفه بأنه مخلوق ودخول الاستثناء فيه وبقائه مع النوم ونحوه ، و(فيه مسائل) أربع لهذه الأحكام :

النظر الثالث في مسائل الأولى قال أبو حنيفة وأصحابه لا يزيد الإيمان ولا ينقص واختاره من الأشاعرة إمام الحرمين وكثير ، وذهب عامتهم إلى زيادته ونقصانه قيل :

المسألة (الأولى) في قبوله الزيادة والنقص (قال أبو حنيفة وأصحابه) رحمهم الله تعالى: (لا يزيد الإيمان ولا ينقص^(١)) وهذا القول (اختاره من الأشاعرة إمام الحرمين (و جمع كثير وذهب عامتهم) أي أكثر الأشاعرة (إلى زيادته) أي الإيمان (ونقصانه -

الخلاف مبنى على أخذ الطاعات في مفهوم الإيمان وعدمه ، فعلى الأول يزيد بزيادتها ، وينقص بنقصانها ،

(١) القول بزيادة الإيمان ونقصه مما أثبتته طائفة ونفاه آخرون قال الإمام الرازي وكثير من المتكلمين : وهذا بحث لفظي لأنه فرع تفسير الإيمان فإن قلنا هو التصديق فإنه لا يقبل الزيادة ولا النقصان : لأنه لا يكفي إلا اليقين واليقين لا يقبل التفاوت لا بحسب ذاته ولا بحسب متعلقه أما أولا فلأن التفاوت إنما هو لاحتمال النقيض واحتمال النقيض بأي وجه ينافي اليقين ، فلا يمكن أن يجتمع معه ، وأما ثانيا فلأن متعلق التصديق جميع ما علم بالضرورة بحجى الرسول به والجميع من حيث هو جميع لا يتصور فيه تعدد حتى يمكن اليقين ببعضه دون البعض : لأنه إذا أمكن فيه التعدد لم يكن جميعا، وإن قلنا إن الإيمان هو الأعمال - سواء أفلنا هو الأعمال وحدها لسانية أو جارحية أم قلنا هو الأعمال مع التصديق فإنه يقبلها وهذا ظاهر أما على القول بأن الإيمان مطلق الطاعات فرضا أو نفلا تركا أو فعلا كما ذهب إليه البعض وقرره لك فإن ازدياده حينئذ وانتقاصه بحسب المواظبة عليها وتركها ، وأما على القول بأن الإيمان هو المفروض من الطاعات فقط كما ذهب إليه آخرون فازدياده إنما هو بحسب ازدياد أوقاتها وانتقاصه بحسب انتقاصه أو بعدم وجوبها كما في الحج والزكاة للفقير . هذا ملخص كلام الإمام الرازي وبعض المتكلمين .

والحق أن الإيمان - وإن كان هو التصديق - يقبل الزيادة والنقصان بحسب الذات وبحسب المتعلق فإن التصديق من الكيفيات النفسانية المتفاوتة قوة وضعفا وقولكم إن الواجب اليقين والتفاوت لا يكون إلا بسبب احتمال النقيض فنحن لا نسلم هذا الحصر؛ إذ يجوز أن يكون سبب التفاوت قوة اليقين أو ضعفه من غير احتمال للنقيض ، وكيف لا يكون ذلك وكل واحد منا يدرك تماما أن إيمانه ليس كإيمان النبي ﷺ ولا كإيمان أصحابه الذين شهدوا مواقع التنزيل ورأوا من آيات صدقه وتأييد الله له ما تطمئن به قلوبهم وتقوى عقائدهم ويشهد يقينهم، ثم ما معنى قول إبراهيم عليه السلام: ﴿وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنُّ قَلْبِي﴾ [البقرة: ٢٦٠] إلا أنه يدل على قبول التصديق اليقيني للزيادة وأيضا فإن التصديق التفصيلي - في أفراد ما علم بحجته ﷺ به جزء من الإيمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالإجمال، ومعنى هذا أن أفراد ما جاء به النبي متعددة وداخله في التصديق الإجمالي، فإذا علم واحدا منها بخصوصه وصدق به كان هذا تصديقا مغايرا لذلك التصديق المجمل وجزءا من الإيمان ولا شك أن التصديقات التفصيلية تقبل الزيادة للدلالة على ما ذهبنا إليه فكذا الإيمان وهذه النصوص الواردة في كتاب الله تعالى وفي سنن الرسول ﷺ أفما تكفي للدلالة على صحة ما ذهبنا إليه؟ ﴿وَإِذَا نَلَيْتَ عَلَيْهِمْ عَيْنَهُ رَأَوْهُمْ يُعِينُنَا﴾ [الأنفال: ٢] ﴿لِيَزِدُوا إِيمَانَنَا مَعَ إِيْمَانِهِمْ﴾ [الفتح: ٤] ﴿وَيَزِدَادُ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانَنَا﴾ [المدثر: ٣١] ﴿وَمَا زَادَهُمْ إِلَّا إِيمَانًا وَسُلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٢٢] ليزدادوا إيمانا مع إيمانهم ، ويزداد الذين آمنوا إيمانا وما زادهم إلا إيمانا تسليما ” وكان أبو حنيفة رضي الله عنه يؤول هذه الآيات بأنهم كانوا آمنوا في الجملة ثم يأتي فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص، وحاصله أنه كان يزيد بزيادة ما يجب الإيمان به، وهذا لا يتصور في غير عصر النبي عليه الصلاة والسلام، ويقال على هذا: إن الاطلاع على تفاصيل الفرائض ممكن في غير عصر النبي ﷺ، والإيمان كما علمت واجب إجمالا فيما علم إجمالا وتفصيلا فيما لا بد فيه من التفصيل ولا إخفاء في أن الإيمان التفصيلي أزيد، بل أكمل . ويكفي هذا القدر في هذا الموضوع ، والله تعالى يرشدك ويسدد خطاك .

قيل) والقائل الإمام فخر الدين الرازي وغيره : (الخلاف مبني على أخذ الطاعات في مفهوم الإيذان وعدمه) أي عدم أخذ الطاعات في مفهومه (فعلى الاول) وهو أخذ الطاعات في مفهومه على وجه الركنية ، كما تقدم نقله عن الخوارج أو على وجه التكميل كما هو مذهب المحدثين (يزيد) الإيذان (بزيادتها) وينقص أي الطاعات (وينقص بنقصانها ، وعلى الثاني) وهو عدم أخذ الطاعات في مفهوم الإيذان (لا) أي لا يزيد ولا ينقص (لأنه اسم للتصديق الجازم مع الإذعان) أي القبول باطنا كما قدمناه (وهذا المفهوم (لا يتغير بضم الطاعات ولا) ضم (المعاصي) إليه (وفيه) أي فيما قيل من هذا البناء (نظر ، بل قال بزيادته ونقصانه كثير ممن صرح بأنه مجرد التصديق لظواهر) من الأدلة (كقوله تعالى ﴿ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا ﴾ من قوله تعالى في سورة الأنفال ﴿ وَإِذَا ثَلَيْتَ عَلَيْهِمْ ءَآيَاتِنَا زَادَتْهُمْ إِيمَانًا ﴾ (ونحوه) كقوله تعالى ﴿ وَالَّذِينَ أَهْتَدُوا زَادَهُمْ هُدًى وَءَانَّهُمْ تَقْوَاهُمْ ﴾ [محمد: ١٧] ﴿ وَيَزَادُ الَّذِينَ ءَامَنُوا إِيمَانًا ﴾ ﴿ لِيَزَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ ﴾ (وعن ابن عمر) رضی الله تعالى عنهما، (قلنا : يارسول الله ، إن الإيذان يزيد وينقص ، قال : نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة ، وينقص حتى يدخل صاحبه النار) رواه أبو إسحاق الثعلبي في تفسيره من رواية علي بن عبد العزيز ، عن حبيب بن عيسى بن فروخ ، عن إسماعيل ابن عبد الرحمن ، عن مالك ، عن نافع ، عن ابن عمر (وقالوا) أي القائلون بأن الإيذان مجرد التصديق : (لا مانع عقلا (من ذلك) أي من كون الإيذان بمعنى التصديق يزيد وينقص ، وقالوا : (بل اليقين الذي هو مضمون التصديق) ، لكونه أخص من التصديق (بتفاوت قوة) أي من وجهة القوة (في نفسه) وله في القوة مراتب ، مبتدئه (من أجلى البديهيات) ككون الواحد نصف الاثنين ، منتهية (إلى أخفى النظريات القطعية) التي

وعلى الثاني لا : لأنه اسم للتصديق الجازم مع الإذعان ، وهذا لا يتغير بضم الطاعات ولا المعاصي ، وفيه نظر ، بل قال بزيادته ونقصانه كثير ممن صرح بأنه مجرد التصديق لظواهر كقوله تعالى ﴿ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا ﴾ ونحوه ، وعن ابن عمر قلت : يارسول الله إن الإيذان يزيد وينقص ؟ قال : نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة ، وينقص حتى يدخل صاحبه النار ، قالوا ولا مانع من ذلك ، بل اليقين الذي هو مضمون التصديق يتفاوت قوة في نفسه من أجلى البديهيات إلى أخفى النظريات القطعية ، ولذا قال الخليل عليه الصلاة والسلام حين خوطب بقوله تعالى ﴿ وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي ﴾ قلت : قوله «فيه نظر» يعني في قوله وعلى الثاني لا (قوله لظواهر إلخ) دليل القائلين بالزيادة والنقصان ، قلت : حق القانون النظري أن يذكر دليل المذهب المنصور ثم دليل خلافه ، ثم الجواب عنه . قلنا : إنه لما صدق الله تعالى فيها أخبر من الأزل إلى الأبد على الجملة فقد أمن به ، وإخبار الله تعالى لا يتصور فيه الزيادة والنقصان ؛ لأن ما لا يتناهى لا يتزايد في ذاته ، فتصديقه أيضا لا يتزايد في ذاته ولا يتناقص ، ولهم ظاهر قوله تعالى ﴿ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا ﴾ إلخ .

منها كون العالم حادثا (ولذا) أى لتفاوته (قال) السيد إبراهيم (الخليل) على نبينا (وعليه) الصلاة و(السلام حين خوطب بقوله) تعالى : ﴿ قَالَ أَوْلَمْ تَوْمِنَ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمِئَنَّ قَلْبِي ﴾ ، فطلب الترقى في الإيمان، وسيأتي تأويل قول إبراهيم : ﴿ وَلَٰكِن لِّيَطْمِئَنَّ قَلْبِي ﴾ بما يزيد المقام وضوحا (والحنفية ومعهم إمام الحرمين ، وغيره) ، وهم بعض الأشعرية (لا يمنعون الزيادة والنقصان باعتبار جهات، هي) أي تلك الجهات (غير نفس الذات) أي ذات التصديق (بل بتفاوته) أي بسبب تفاوت الإيمان باعتبار تلك الجهات (يتفاوت المؤمنون) عند الحنفية ومن وافقهم ، لا بسبب تفاوت ذات التصديق (وروى عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه قال : إيماني كإيمان جبريل ، ولا أقول مثل إيمان جبريل ؛ لأن المثلية تقتضى المساواة في كل الصفات ، والتشبيه لا يقتضيه) أي لا يقتضى ما ذكر من المساواة في كل الصفات ، بل يكفي لإطلاقه المساواة في بعضها (فلا أحد يسوى بين إيمان آحاد الناس وإيمان الملائكة والأنبياء) من كل وجه (بل يتفاوت) إيمان آحاد الناس وإيمان الملائكة والأنبياء (غير أن ذلك التفاوت) هل هو (بزيادة ونقص في نفس الذات) أي ذات التصديق والإذعان القائم بالقلب (أو) هو تفاوت ، لا بزيادة ونقص في نفس الذات ، بل (بأمور زائدة عليها ؟ فمنعوا) يعنى الحنفية وموافقيهم (الأول) : وهو التفاوت في نفس الذات ، (وقالوا : ما يتخايل) أي يُظن (من أن القطع يتفاوت قوة) أي من حيث القوة في ذاته (إنما هو راجع إلى جلائه) أي ظهوره وانكشافه (فإذا ظهر القطع بحدوث العالم بعد ترتيب مقدماته) المؤدية إليه (كان الجزم الكائن فيه كالجزم في قولنا : الواحد نصف الاثنين ، والأولى أن يقال : كالجزم في حكمنا بدل في قولنا (وإنما تفاوتها باعتبار أنه إذا لوحظ هذا) وهو أن العالم حادث (كان سرعة الجزم فيه ليس كالسرعة التي في الآخر) وهو أن الواحد نصف الاثنين (خصوصا مع عزوب النظر) وهو ترتيب مقدمات حدوث العالم : أي غيبته عن

(قوله والحنفية ومعهم إمام الحرمين وغيره لا يمنعون الزيادة إلخ) تحرير لمحل النزاع

(قوله فمنعوا الأول) هو أن ذلك التفاوت بزيادة ونقص في نفس الذات .

(قوله وقالوا ما يتخايل إلخ) رد وتأويل لما ذكره القائلون بالزيادة والنقصان .

هذا آخر ما أردنا التعليق عليه من كتاب المسيرة للكمال بن الهمام ،

فخذ ما أتيناك ، والله تعالى المستول أن يجعلنا وإياك من الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه ، ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا ، وهب لنا من لدنك رحمة ؛ إنك أنت الوهاب . وصلى الله على سيدنا محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا إلى يوم الدين .

الذهن (فيتخيل أنه) أي الجزم بأن الواحد نصف الاثنين (أقوى ، و) ليس بأقوى في ذاته (إنها هو أجل عند العقل ، فنحن) معشر الحنفية ومن وافقنا نمنع ثبوت ماهية المشكك .
 ونقول : إن الواقع على أشياء متفاوتة فيه يكون التفاوت عارضا لها خارجا عنها ، لا ماهية لها ولا جزء ماهية ؛ لامتناع اختلاف الماهية واختلاف جزئها ، و (لو سلمنا ثبوت ماهية المشكك) فلا يلزم كون التفاوت في أفرادها بالشدة ، فقد يكون بالأولية وبالتقدم والتأخر (و) لو سلمنا (أن ما به التفاوت) في أفراد المشكك (شدة كشدة البياض الكائن في الثلج بالنسبة إلى البياض (الكائن في العاج) ، وقوله (مأخوذ) خبر ثان لأن : أي ولو سلمنا أن ما به التفاوت في البياض مأخوذ (في ماهية البياض بالنسبة إلى خصوص محل) كالثلج (لا نسلم أن ماهية اليقين منه) أي من المشكك الموصوف بما ذكر (لعدم ما) أي دليل (يوجب) أي يلزم عنه القول به (ولو سلمنا أن ماهية اليقين تتفاوت لا نسلم أنه) يتفاوت (بمقومات الماهية) أي : أجزائها (بل بغيرها) من الأمور الخارجة عنها العارضة لها ، كالألف للتكرار ونحوه (وقد ذكروا) يعني الحنفية وموافقيهم في الجواب عن الظواهر الدالة على قبول الزيادة (أنه) أي الإيذان (بتفاوت بإشراق نوره) أي بزيادة إشراقه في القلب (و) زيادة (ثمراته) ، فإن كل زيادة اشراق نوره هو زيادة

قوله ولو سلمنا أن ماهية اليقين تتفاوت لا نسلم أنه بمقومات الماهية ، بل بغيرها) قلت : بسطه أن الإمام النووي رحمه الله قال في شرح مسلم : الأظهر أن نفس التصديق يزيد بكثرة النظر وتظاهر الأدلة ، ولهذا يكون إيذان الصديقين أقوى من إيذان غيرهم ، بحيث لا تعترهم الشبهة ، ولا يتزلزل إيمانهم بعارض ، قلوبهم منسرحة وإن اختلفت عليهم الأحوال ، وأما غيرهم من المؤلفين ومن يلونهم فليسوا كذلك ، وهذا مما لا يمكن إنكاره ، ولا يشك عاقل في أن تصديق الصديق رضى الله تعالى عنه لا يساويه تصديق كل أحد ، ولهذا أورد البخاري : قال ابن أبي مليكة : أدركت ثلاثين من الصحابة كلهم يخاف النفاق على نفسه ، ما منهم أحد يقول أنه على إيذان جبريل وميكائيل ، قلنا : لا نسلم أن الزيادة بمقومات ماهية الإيذان ؛ فإن النظر الواحد إذا أدى إلى جزم يمنع النقيض ، وصدق هو به فقد حصل له التصديق ، وإلا كان ظنا ؛ فالجزم الحاصل بالتصديق الواحد وإن كرره ألف مرة مثل الأول بلا زيادة ، وكذا الجزم الحاصل من ألف نظر مثلا يساويه الجزم الحاصل من نظر واحد ؛ فلا زيادة تحصل من كثرة النظر، ألا ترى أن قرص الشمس لا يتفاوت بتفاوت الحرارة مثلا والنور ، وكذلك النار فإنه جوهر مضيء محرق ، وذلك المعنى لا يتفاوت بتفاوت أجزاء النار ، وكذلك الذهب القليل مع الذهب الكثير لا يتفاوت من حيث الذهبية ، وكذلك شجر القرع لا يزيد على شجر الدلب من حيث الشجرية ، وكذلك الأنبياء والملائكة عليهم الصلاة والسلام لا يتفاضلون بحسب النبوة والملكية ، وكذلك آيات القرآن لا تتفاضل من حيث الذكر ، وإن جاز التفاوت عندنا من حيث المذكور .

القوة والشدة) فيه (فلا خلاف في المعنى) بين القائلين بقبوله الزيادة والنقصان والنافين لذلك (إذ يرجع النزاع الى أن الشدة والقوة التي اتفقنا على ثبوت التفاوت بها زيادة ونقصانا : هل هي داخلية من مقومات) حقيقة (اليقين أو خارجه) عنها؟ (فقد اتفقنا) معشر المثبتين لتفاوت الإيوان والنافين له (على ثبوت التفاوت) في الإيوان (بأمر معين ، والخلاف في) خصوص (نسبته) أى نسبة ذلك الأمر المعين (إلى تلك الماهية) بدخوله في مقوماتها أو خروجه عنها (لا عبرة به) ؛ لأنه ليس خلافا في نفس التفاوت (وإن كان زيادة إشراقة) في القلب (غير زيادة القوة ، فالخلاف ثابت ، ومن الخوارج) أي الأمور الخارجة عن ماهية الإيوان (التي يثبت بها) أى بتلك الأمور الخارجة (التفاوت) في الإيوان (ما ذكره إمام الحرمين ، حيث قال) في الإرشاد في جواب سؤال : (النبى) من الأنبياء ﷺ (يفضل من عداه) في الإيوان (باستمرار تصديقه) وعصمة الله تعالى إياه من مخامرة الشكوك (يعنى) الإمام باستمرار التصديق (توالى أشخاصه) ؛ لأنه عرض لا يبقى زمانين ، وتوالى أشخاصه (لاستمرار مشاهدة) الدليل (الموجب) للتصديق (و) استمرار مشاهدة (الجلال والكمال) بعين البصيرة (بخلاف غيره) أى غير النبى (حيث يعزب) أى يغيب (عنه) ذلك تارة ، فلا يشهده (ويحضر) أخرى فيشهده (فيثبت للنبي وأكابر المؤمنين أعداد من الإيوان لا يثبت لغيرهم إلا بعضها) فيكون إيمانهم لذلك أكثر (فاستمرار حضور الجزم قد يخال) أى يظن (زيادة قوة في ذاته) أى ذات الجزم (وليس إياه) أى وليس ذلك الاستمرار زيادة القوة (أو إياه) أى أو يكون زيادة القوة (و) لكن (ليس داخلا) في حقيقة الإيوان (على ما رددناه) أى أتينا به من التريديد الذى ذكرناه (آفناه) أى قريبا بقولنا : هو زيادة ونقص في نفس الذات ، أو بأمور زائدة عليها ، مع الكلام على ذلك (وإلى هذا) الذى ذكرناه من تأويل الزيادة (ترد الظواهر) الناطقة بالزيادة (من الآي) التى سردنا عددًا منها فيما مر (و) من (الحديث) الذى قدمناه (وقول) سيدنا (علي) : لو كشف الغطاء) أى عن الأمور المغيبة من الحشر والنشر والحساب ونحوها ، بأن شاهدها واقعة (ما ازددت) بسبب وقوعها (يقينا) بها (الظاهر) بالرفع نعت القول ، أى قول على الذى

هو ظاهر (في تصور زيادته) أى اليقين: لأن قوله " ما ازددت يقينا " يؤذن بأن اليقين يقبل الزيادة يرد (إلى الزيادة)، والمراد ما تضمنته من الزيادة إلى الزيادة (بما قلنا) أى بالمعنى الذي قلنا، وهو ما تحصل بأمر خارجة عن مقومات الماهية منها ما ذكره إمام الحرمين، فقوله " وقول " مبتدأ خبره "يردُ" مقدراً قبل قوله إلى الزيادة دل عليه ترد المذكور

(هذا) الذى ذكرناه كما ذكرناه، ولكن ههنا سؤال وجواب، أشار إليهما المصنف بقوله: (ولما كان ظاهر قول الخليل) إلخ، حاصل السؤال أنه قد تقرر أن الإيمان لا يتحقق بدون القطع وعدم التردد، وظاهر قول السيد إبراهيم حين قيل له: ﴿أَوَلَمْ تَوْمِنَ﴾ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي ﴿ [البقرة: ٢٦٠] يقتضى (عدم الاطمئنان) قَبْلَ ذلك (وهو ينافى القطع وعدم التردد)، والخليل عليه الصلاة والسلام من أعلى الخلق مرتبة في الإيمان، فكيف طلب ما يطمئن به قلبه بالإيمان، وهذا تقرير السؤال.

وأما الجواب فأشار إليه بقوله (احتيج) وهو الجواب لما: أى لما كان الظاهر لا يصح أن يراد احتيج (إلى تأويله، فقيل) في تأويله: (الخطاب) أى بقوله ﴿بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ (مع الملك) حين قال له الملك: ﴿أَوَلَمْ تَوْمِنَ﴾ فقال ما قال (ليطمئن قلبى بأنه) أى الملك المخاطب له (جبريل، والتأمل اليسير ينفى) أى ينفى هذا التأويل، أى يتبين به بطلانه؛ لأن الآية مصرحة بأن الخطاب للرب تعالى، وأنه المخاطب لإبراهيم، (وقيل) في تأويله: المراد في الآية بقوله ليطمئن قلبى (زيادة الاطمئنان) أى ليزداد قلبى طمأنينة (ويرجع الكلام في معنى زيادته، ويجيء فيه ما تقدم) من أن الزيادة في ذات الإيمان، أو بأمر خارجة على ما عرفت تقريره (وقيل) في تأويله: (طلب) السيد إبراهيم ﷺ حصول القطع بالإحياء بطريق آخر، وهو البديهي) الذى بداهته (سبب وقوع الإحساس به) أى بالإحياء (وهذا) تأويل (حسن، و) لكنه (لا يفيد في محل النزاع لأحد من الفريقين)؛ لأن محل النزاع هل يزيد الإيمان وينقص، أو لا يزيد ولا ينقص؟ والآية على هذا التأويل لا تفيد إثبات ذلك أو نفيه.

(وحاصلُه) أى حاصل هذا التأويل (أنه لما قطع) السيد إبراهيم عليه السلام بذلك) أى بالقدرة على إحياء الموتى (عن موجهه) بكسر الجيم - أى الدليل الموجب للقطع (اشتاق إلى مشاهدة) كيفية (هذا الأمر العجيب الذى جزم بثبوته) وضرب لذلك المصنف مثلاً بقوله (كمن قطع بوجود دمشق وما فيها من أجنة) جمع جنان جمع جنة أى من بساتين كثيرة (يانعة) أى ذات ثمار نضيجة (وأنهار جارية فنازعته نفسه فى رؤيتها والابتهاج بمشاهدتها) أى طلبت منه ذلك (فإنها) أى النفس (لا تسكن عن ذلك الطلب) (وتطمئن حتى يحصل منها) أى ما تمتته من المشاهد (وكذا شأنها) أى النفس (فى كل مطلوب) لها (مع العلم بوجوده ، فليس تلك المنازعة والتطلب ليحصل القطع بوجود دمشق ؛ إذ الفرض ثبوته) وهذا التأويل يشير إلى أن المطلوب بقول إبراهيم عليه السلام "ولكن ليطمئن قلبى" هو سكون قلبه عن المنازعة إلى رؤية الكيفية المطلوب رؤيتها ، وهو الذى اقتصر عليه ابن عبد السلام فى جواب السؤال ، أو المطلوب سكونه بحصول متمناه من المشاهدة المحصلة للعلم البديهي بعد العلم النظرى ، والله سبحانه أعلم .

(المسألة الثانية) فى وصف الإيذان بأنه مخلوق (لمشايخ الحنفية خلاف فى أن الإيذان مخلوق أو غير مخلوق ، والأول) وهو القول بأن الإيذان مخلوق محكى (عن أهل سمرقند) من مشايخ الحنفية (والثاني) وهو القول بأن الإيذان غير مخلوق محكى (عن البخاريين) منهم ، وهذا الخلاف صدر (بعد اتفاقهم) (يعنى الفريقين) (على أن أفعال العباد كلها مخلوقة لله تعالى ، وبالغ بعض مشايخ بخارى) المدينة المعروفة بها وراء النهر (كابن الفضل والشيخ إسماعيل بن الحسين الزاهد ، وتبعهم أئمة فرغانة) بفتح الفاء وسكون الراء وغين معجمة وبعد الألف نون - ولاية وراء الشاش ، والشاش : مدينة وراء سيحون وجيحون من أعمال سمرقند (فكفروا)

(قوله المسألة الثانية : لمشايخ الحنفية خلاف فى أن الإيذان مخلوق أو غير مخلوق ، والأول عن أهل سمرقند إلخ) قلت : وحجة هؤلاء هى حجة الشيخ تقي الدين بن تيمية فى حروف القرآن ، وحجة البخاريين هى حجة من احتج عليه فانقله إليه استتافاً وتسمياً ، والله الموفق .

أي حكموا بكفر (من قال بخلق الإيمان) أي من قال بأن الإيمان مخلوق (وألزموا عليه) أي على القول بخلق الإيمان (خلق كلام الله تعالى ، ورووه) أي القول بأن الإيمان غير مخلوق (عن نوح بن أبي مريم عن أبي حنيفة) ونوح عن أهل الحديث غير معتمد ، وقال هؤلاء في توجيه كون الإيمان غير مخلوق : الإيمان أمر حاصل من الله تعالى للعبد (لأنه قال تعالى بكلامه الذي ليس بمخلوق ﴿ فَأَعْلَمَ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ﴾ [محمد: ١٩] ﴿ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ ﴾ [الفتح: ٢٩] فيكون المتكلم به) أي الإيمان وهو لا إله إلا الله محمد رسول الله (قد قام به ما ليس بمخلوق ، كما أن مَنْ قرأ القرآن قرأ كلام الله الذي ليس بمخلوق ؛ لأنه) أي الشأن (بقراءة ما نظمه الغير) أي ألف نظمه الخاص من خطبة أو شعر (لا تنقطع) بتلك القراءة (النسبة) أي نسبة ذلك النظم المقروء (إليه) أي إلى الناظم خطبة كان أو غيرها (بل يقال : قال) فلان (خطبة فلان ، و) قال (شعره) فتنسب الخطبة إلى منشئها والشعر إلى ناظمه (و) يقال (لمن تكلم بكلام) جيد مثلاً ولم ينسبه لقائله (هذا ليس بكلامه ، وإنما هو كلام فلان) أي الذي تكلم به أولاً (مع أنه) أي قائله الثاني هو (المتكلم به الآن ، قال بعضهم) أي بعض من تمسك بما ذكر للقول بأن الإيمان غير مخلوق (يقال فلان تلا كلام فلان ، إذا قرأ منظومه الدال على كلامه ، فمن قرأ هذا المنظوم الدال على كلام الله تعالى يصير قارئاً لكلام الله تعالى حقيقة لا مجازاً ؛ لأن تلاوة الكلام لا تكون إلا هكذا) أي بأن يقرأ المنظوم الدال على كلامه (هذا) الذي ذكرناه في توجيه القول بأن الإيمان غير مخلوق هو (غاية متمسكهم وجَهَلَهُمْ مشايخُ سمرقند) أي نسب مشايخُ سمرقند مخالفيهم البخاريين ومن تبعهم إلى الجهل ؛ إذ الإيمان بالوفاق من فريقهم هو التصديق بالجنان والإقرار باللسان ، وكل منهما فعل من أفعال العباد، وأفعال العباد مخلوقة لله تعالى بالوفاق من أهل السنة (وقد ذكروا) يعني الحنفية البخاريين وغيرهم (في الفقه) ما هو إلزام لهم ببطلان متمسكهم ، وهو (أن مثل ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ ﴿ الرَّحْمَنَ الرَّحِيمَ ﴾ [الفاتحة: ٢-٣] إلى آخر الفاتحة

إذا لم يقصد به قراءة القرآن جاز للجنب قراءته ، وهو) أي الجنب (ممنوع في قراءة القرآن ؛ فظهر) بهذا الذي ذكروه في الفقه (أن ما وافق لفظه لفظ القرآن إذا لم يقصد به القرآن لا يكون قرآنا هو كلام الله تعالى) فبطل ما تمسكوا به ، ولإبطاله وجه آخر (و) هو أنه يلزم (أيضا كون كل ذاك) الله (من القائل سبحانه الله والحمد لله) ونحوهما (بل كل متكلم في أي غرض فرض وإن لم يوافق) كلامه (نظم القرآن إلا في أجزاء) منه (قد قام به) هذا خبر كون : أي يلزم على ما ذكرتم كون كل ذاك بل كل متكلم قد قام به (ما ليس بمخلوق في معاني كلام الله تعالى) وذلك ما لا يقوله ذو لب (إذ منها) أي من تلك الأجزاء (ما) أي جزء (يطابق المعنى القائم بذاته تعالى ؛ إذ قل أن لا يشتمل كلام على كلمة مثلها) واقع (في القرآن ؛ فإن كان قيام ما ليس بمخلوق به) أي بالمتكلم لغرض من الأغراض (باعتبار موافقة لفظه لفظ القرآن فلا يخصوا الإيمان بل كل متكلم) يلزم قيام ما ليس بمخلوق به (كما قلنا ، وإن كان) قيام ما ليس بمخلوق به (باعتبار قصده قراءة القرآن لم يلزم مُدَعَاهِم) من كون الإيمان غير مخلوق (فإن التلغظ بالشهادتين إقرارًا) أي لأجل الإقرار (بالتصديق) أو حال كون تلفظه إقرارًا بالتصديق (لم يقصد قراءة القرآن) إنها قصد الإقرار بالتصديق (ونص كلام أبي حنيفة) رحمه الله (في الوصية صريح في خلق الإيمان) وليس المراد الوصية التي كتبها لعثمان البتي - بفتح الباء الموحدة وتشديد المثناة - فقيه البصرة في الرد على المبتدعة ، بل المراد الوصية التي كتبها لأصحابه في مرض موته حين سألوه أن يوصيهم وصية على طريق أهل السنة والجماعة (حيث قال) في هذه الوصية : (نقر بأن العبد مع) جميع (أعماله وإقراره ومعرفته مخلوق) ، اهـ . قال المصنف : (ثم نقول: الذي نعتقده أن القائم بقارئ القرآن كله) بالرفع مبتدأ (حادث) خبره والجملة خبر أن ، وإنما حكمنا بأن ما يقوم به حادث (لأن القائم به إن كان مجرد التلفظ) وهو المعنى المصدرى (والملفوظ) وهو المعنى الحاصل بالمصدر (بأن كان غير متدبر) لما يتلو (أصلا ، وإنما يشع لسانه في

محفوظه) حال كونه أى القارئ (غير واع لما يقول أصلا ، لا متعقل معناه، فظاهر) أن ما قام به حادث (إذ الأول) وهو التلفظ المراد به معناه المصدرى (أمر اعتبارى) لا حقيقى، والاعتبارى حادث ؛ لأنه مسبوق بما يعتبره به (والثانى) وهو الملفوظ (معلوم كون العدم سابقا عليه ولا حقا له) وكل ما سبقه العدم فهو حادث، وكل ما لحقه العدم كذلك ؛ لأن ما ثبت قدمه استحاله عدمه كما مر أوائل الكتاب (وإن كان) القارئ (متدبرا) لما يتلو (فإنما يحدث فى نفسه صور معانى النظم) أى نظم القرآن (وغايتها أن تدل على) المعنى (القائم بذات الله تعالى ؛ للقطع بأنها) أى الصور الحادثة فى نفس القارئ المتدبر (ليست عين) المعنى (القائم بذاته) تعالى (إذا لا يتصور انفكاك ذلك) المعنى القائم بالذات المقدسة عن الذات (ثم شتان) أى افتراق (ما بين الصفتين فى النوع) لأن كلا منهما من نوع سوى نوع الآخر (فإن القائم بذات الله تعالى الذى هو المدلول لفعل القارئ صفة الكلام النفسى) فقوله الذى فى محل نصب نعت للقائم ، وقوله صفة الكلام خبر لأن (والقائم بنفس القارئ) هو (صفة العلم بتلك المعانى النظامية ، لا) صفة (الكلام ، أرأيت قارئ أقيموا الصلاة) هل (قام بنفسه طلبها) أى الصلاة أو إقامتها أى الإتيان بها قويمه لا خلل فى أركانها ؟ كلا لا شك فى أنه لم يقم به طلبها (من المكلفين) إنما قام به علم بأن الله تعالى طلبها من المكلفين (وكذا كل ناقل كلام الغير من أمره) أى من أمر ذلك الغير (ونبيه وخبره لم يقم بنفسه منه كلام ، بل علم) بأن ذلك الغير أمر أو نهي أو خبر.

(فإن قيل : فكيف قال أهل السنة القراءة حادثة ، أعني) بالقراءة (أصوات القارئ المكتسبة) له (ولذا) أى ولكونها حادثة مكتسبة (يؤمر بها) أى بإيجادها (تارة) كما فى الصلاة أمر بإيجاب كقراءة أو أمر ندب كالسورة معها (وينهى عنها أخرى) كما فى حالتى الجنابة والحيض (وكذا الكتابة) وهى إيجاد الكاتب صورة الحروف وتأليفها حادثة ، ولذا يؤمر بها تارة كما فى كتابة المصاحف للمتطهر ،

وينهى عنها أخرى كما في حالتى الجنابة والحيض (والمقروء) بالألسنة (المكتوب في المصحف المسموع) بالأسماع (المحفوظ في الصدور قديم ، وهذا) الذى قاله أهل السنة من أنه محفوظ في الصدور (يقتضى قيامه) أى المعنى القديم (بنفس الإنسان ؛ لأن المحفوظ مودع في القلب) الذى هو محل الفهم والتعقل .

(فالجواب أنه) أى هذا الذى قاله أهل السنة (ظاهر فيما ذكرت) أيها السائل، من قيام المعنى القديم بنفس الإنسان (غير أنهم) لم يريدوا هذا الظاهر ، بل (تساهلوا في) هذا (اللفظ) الذى عبروا به (وصرحوا بتساهلهم) أى بما يدل على تساهلهم (حيث أعقبوا هذا الكلام) الذى ذكروه : أى أتوا عقبه (بقولهم ليس) المقروء المكتوب المسموع المحفوظ (حالا في لسان ولا) في (قلب ولا مصحف ؛ لأن المراد به) أى بقولهم المقروء (المعلوم بالقراءة و) بقولهم المكتوب في المصاحف (المفهوم من الخط ، و) بقولهم المسموع المفهوم من (الألفاظ المسموعة ، وهذا) أى قولهم ليس حالا في لسان ولا قلب ولا مصحف (تصريح) منهم (بأن) المعنى (المعلوم) المفهوم (ليس حالا في القلب ، وإنما فيه نفس فهمه و) نفس (العلم به ، أما ما هو متعلق العلم والفهم فليس حالا فيه ، و) متعلق العلم والفهم (هو القديم ، بل) قد (نقل بعضهم) أى بعض أهل السنة (أنهم منعوا من) إطلاق (القول بحلول كلامه) تعالى (في لسان أو قلب أو مصحف) و (إن أريد به) حال إطلاقه الكلام (اللفظى رعاية للأدب) لئلا يسبق إلى الوهم إرادة النفسي القديم ، بالله التوفيق، هذا جل كلام المصنف .

ويتعلق بالمسألة بعد ذلك أمور :

الأول : أن قوله " المشايخ الحنفية خلاف إلخ " يؤذن بأن الخلاف في المسألة غير معروف لغير الحنفية ، وليس كذلك ، فقد حكى الأشعري الخلاف لغيرهم في مقالة مفردة أملاها في المسألة ، ورويناها عنه بطريق متصلة إليه بما فيها من إجازة، وعبارته : ممن ذهب إلى أنه - يعني الإيهان - مخلوق حارث المحاسبي وجعفر بن

حرب وعبدالله بن كلاب وعبد العزيز المكي ، وغيرهم من أهل النظر ، ثم قال :
 وذكر عن أحمد بن حنبل وجماعة من أهل الحديث أنهم يقولون : إن الإيمان غير
 مخلوق .

الأمر الثاني : أن الأشعري مال إلى أن الإيمان غير مخلوق ، ووجهه بما حصله أن
 إطلاق الإيمان في قول من قال «إن الإيمان غير مخلوق» ينطبق على الإيمان الذي هو من
 صفات الله تعالى ؛ لأن من أسمائه الحسنی (المؤمن) كما نطق به الكتاب العزيز ، وإيمانه
 هو تصديقه تعالى في الأزل بكلامه القديم إخباره الأزلي بوحدانيته كما دل عليه قوله
 تعالى ﴿ إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا ﴾ [طه: ١٤] ولا يقال : إن تصديقه تعالى محدث ولا
 مخلوق تعالى أن يقوم به حادث .

الأمر الثالث : أنه لا يتحقق في هذه المسألة عند التأمل محلٌ خلافٍ: لأن الكلام إن
 كان في إيمان المكلف به فهو فعل قلبي يكتسب بمباشرة أسباب محصلة للمخلوق ،
 فلا يتجه خلاف في كونه مخلوقا ، وإن أريد الإيمان الذي دل عليه اسمه تعالى "المؤمن"
 فهو من صفاته تعالى ، بمعنى أنه المصدق لا لإخباره بوحدانيته في قوله ﴿ شَهِدَ اللَّهُ
 أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ﴾ [آل عمران: ١٨] وهو تعالى ﴿ إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا ﴾ [طه: ١٤]
 فلا يتجه لأهل السنة خلاف أنه قديم ، وأما إن أريد تصديقه رسله بإظهار المعجزات
 على أيديهم فهو من صفات الأفعال ، وقد علم الخلاف فيها بين الفريقين الأشاعرة
 والماتريدية ، وإظهارها يدل على أنه صدقهم بكلامه في ادعاء الرسالة كما دل عليه قوله
 تعالى ﴿ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ ﴾ [الفتح: ٢٩].

فإن قلت: نفرض الخلاف في إطلاق قول القائل "الإيمان مخلوق" مريدا بالإيمان
 المعنى اللغوي الصادق بالإيمان الذي هو وصف الله سبحانه وبالإيمان الذي هو وصف
 للمخلوق مكلف به ، ويكون القائل بجواز إطلاق أن الإيمان مخلوق إنما ينصرف الإيمان
 عنده إلى المكلف به خاصة ؛ لأنه المتبادر من إطلاقه في لسان أهل الشرع ، واحتمال إرادة
 ما يصدق به وبغيره بعيدا جدا ، والقائل بعدم جوازه ينظر إلى صدق الإيمان على الإيمان

الذي هو وصف الله تعالى ، وأن الإطلاق يوهم القول بأنه مخلوق ، وهو خطأ وضلال ، فقد تحقق ما هو محل النزاع .

قلنا : ليس هذا خلافا في خلق حقيقة الإيمان ، إنما هو خلاف في إطلاق اللفظ ، وليس كلامهم فيه ، وتحقيقنا لهذا المحل على هذا الوجه من النفائس والحمد لله .

(المسألة الثالثة : اختلف في جواز إدخال الاستثناء الإيمان ، بأن يقال : أنا مؤمن إن شاء الله ؛ فمنعه الأكثرون ، منهم أبو حنيفة وأصحابه) قالوا : (إنما يقال : أنا مؤمن حقا ، وأجازه كثير) من العلماء (منهم الشافعي وأصحابه) وهذا النقل عن الأكثر والكثير تبع فيه المصنف شرع المقاصد ، وهو معارض بأن شيخ الإسلام أبا الحسن السبكي نقل في كتابه له مفردة على هذه المسألة أن القول بدخول الاستثناء هو قول أكثر السلف من الصحابة والتابعين ، ومن بعدهم ، والشافعية ، والمالكية ، والحنابلة ، ومن المتكلمين الأشعرية والكلابية ، قال : وهو قول سفيان الثوري ، اهـ . (ولا خلاف بينهم) أي بين القائلين بدخول الاستثناء والقائلين بمنعه (في أنه لا يقال) أنا مؤمن إن شاء الله (للك

(قوله المسألة الثالثة : اختلف في جواز إدخال الاستثناء الإيمان ، بأن يقال : أنا مؤمن إن شاء الله ؛ فمنعه الأكثرون منهم أبو حنيفة وأصحابه ، وإنما يقال : أنا مؤمن حقا ، وأجازه كثير منهم الشافعي وأصحابه ، ولا خلاف بينهم في أنه لا يقال للشك (إلخ) قلت : مشى في هذه كما في التي قبل ، وقد قدمنا طريق النظر ؛ فعملها نقول : لنا ما روى عن علي رضي الله عنه : كنا جلوسا عند النبي ﷺ إذ دخل علينا عويمر أبو الدرداء ، فقال : يا نبي الله ، إني أقول : أنا مؤمن حقا ، فقال " يا أبا الدرداء إن لم تقل حقا فكأنك قلت : أنا مؤمن باطلا " رواه غنجر في تاريخ بخارى ، وما رواه الحارث بن مالك الانصاري أنه مر بالنبي ﷺ فقال " كيف أصبحت يا حارث " قال : أصبحت مؤمنا حقا ، رواه الطبراني في الكبير ، ورواه البزار من حديث أنس بن مالك ، وما روى الطبراني عن عبد الله بن يزيد الخطمي قال : قال رسول الله ﷺ " إذا سئل أحدكم أمؤمن أنت فلا يشك " ولأنه لما اتصفت الذات حقيقة بالإيمان كان العبد مؤمنا على القطع والبتات ، وكان في علم الله أيضا مؤمنا ، لأن الله تعالى يعلم كل شيء كما هو في الحال ، وإن كان يعلم أنه يتغير عن تلك الحالة ، كما أنه يعلم الحي حيا ، وإن علم أنه يموت بعد ذلك ، ولا يصح أن يقول المتحرك " أنا متحرك إن شاء الله تعالى "

(قوله ولا خلاف بينهم أنه لا يقال للشك) فيه نظر، بل هو عندهم للشك على أحد المقامين كما صرح به الإمام فخر الدين الرازي رحمه الله ، ولفظه: أما الذين قالوا " أنا مؤمن إن شاء الله " فلهم فيه نظر، بل هو عندهم للشك على أحد المقامين كما صرح به الإمام فخر الدين الرازي رحمه الله ، ولفظه أما الذين قالوا (أنا مؤمن إن شاء الله) فلهم فيه مقامان : أحدهما : أن يكون ذلك لأجل الشك في حصول الإيمان ، وتقديره عند الشافعي

في ثبوته) أى الإيـان (للحال) أى حال التكلم بالاستثناء المذكور (والا) أى وإن لا يكن ذلك ، بأن كان الاستثناء للشك (كان الإيـان منفيـا) لأن الشك في ثبوته في الحال كفر (بل ثبوته في الحال مجزوم به) دون شك (غير أن بقاءه إلى الوفاة) عليه (وهو المسمى بإيـان المُوَافاة) أى الذى يوافق العبد عليه : أى يأتي متصفا به آخر حياته وأول منازل آخرته (غير معلوم) له (ولما كان ذلك) يعنى إيـان الموافاة (هو المعتبر في النجاة كان هو الملحوظ عند المتكلم) بقوله : أنا مؤمن إن شاء الله (في ربطه) أن الإيـان في قوله : أنا مؤمن (بالمشيئة ، وهو) أى إيـان الموافاة أمر (مستقبل ؛ فالاستثناء فيه اتباع لقوله تعالى ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا ﴿٢٣﴾ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [الكهف: ٢٣] فلا وجه لوجوب تركه (إلا أنه) أى الشأن لما كان ظاهر التركيب

أن الإيـان عنده رضى الله تعالى عنه عبارة عن مجموع الاعتقاد والإقرار والعمل ، ولا شك أن كون الإنسان آتيا بالأعمال الصالحة مشكوك فيه ، والشك في أحد أجزاء الماهية يوجب الشك في حصول تلك الماهية ، فالإنسان وإن كان جازما بحصول الاعتقاد والإقرار إلا أنه لما كان شاكيا في حصول العمل كان هذا القدر يوجب كونه شاكيا في حصول الإيـان ، قلت : وعن هذا قال الإمام السفكدرى : لا ينبغي للحنفى أن يزوج بنته من شفيعي المذهب ، قال الإمام فخر الدين : ثبت أن من كان قوله إن الإيـان عبارة عن مجموع الأمور الثلاثة يلزمه وقوع الشك في الإيـان ، وعند هذا ظهر أن الخلاف في اللفظ فقط .

(قوله بل ثبوته في الحال مجزوم به ، غير أن بقاءه إلى الوفاة _ وهو المسمى بإيـان الموافاة _ غير معلوم ، ولما كان ذلك هو المعتبر في النجاة كان هو الملحوظ عند المتكلم في ربطه بالمشيئة ، وهو مستقبل ، فالاستثناء فيه اتباع لقوله تعالى ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا ﴿٢٣﴾ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ قلت : المقام الثانى وهو أنه ليس للشك لا يقصرونه على إيـان الموافاة ؛ بل قال الإمام فخر الدين : لنا فيه وجوه :

الأول : كون المؤمن أشرف صفاته وأعظم نعوته وأحواله ، فإذا قال «أنا مؤمن» فكأنه مدح نفسه بأعظم المدائح ، فوجب أن يقول «إن شاء الله» فيصير هذا استثناء بحصول الانكسار في القلب وزوال العجب ، وروى أن أبا حنيفة قال لقتادة : لم تستثنى في إيـانك ؟ قال : اتبعا لإبراهيم عليه الصلاة والسلام في قوله "والذى أطمع أن يغفر لى خطيئتى يوم الدين" فقال أبو حنيفة : هلا اقتديت بقوله ﴿أَوْلَمْ تُوْمِنُ قَالَ بَلَىٰ﴾ قال الرازى : كان لقتادة أن يجيب ويقول : لأنه قال بعد أن قال بلى ﴿وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ فطلب مزيد الطمأنينة ، وهذا يدل على أنه لا بد من قوله «إن شاء الله» .

الثانى : أنه تعالى ذكر في هذه الآية أن الرجل لا يكون مؤمنا إلا إذا كان موصوفا بالصفات الخمسة ، وهى : الخوف من الله تعالى ، والإخلاص في دين الله ، والتوكل على الله تعالى والإتيان بالصلاة والزكاة لوجه الله تعالى وذكر في أول الآية ما يدل على الحصر وهو قوله «إنما المؤمنون الذين هم كذا وكذا» وكلمة «إنما» تفيد الحصر

في قوله القائل " أنا مؤمن إن شاء الله " (الإخبار بقيام الإيمان) به (في الحال وقران) بالنصب عطفًا على قوله الإخبار : أي كان ظاهر التركيب أمرين الإخبار المذكور ، واقتران كلمة (الاستثناء به) أي بالإخبار بقيام الإيمان به في الحال (كان تركه) أي ترك الاستثناء (أبعد عن التهمة) بعدم الجزم بالإيمان في الحال الذي هو كفر (فكان) تركه (واجبًا) لذلك ، ولما كان هذا إنما يتمشى عند إطلاق اللفظ دون

كما دلت هذه الآية على هذا المعنى ، ثم إن الانسان لا يمكنه القطع على نفسه بهذه الصفات الخمس ، لا جرم كان الأولى أن يقول : إن شاء الله ، وروى أن الحسن سأله رجل فقال: أمؤمن أنت ؟ فقال : الإيمان إيمان ، فإن كنت تسأل عن الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فأنا مؤمن ، وإن كنت تسألني عن قوله تعالى ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ ﴾ [الأنفال: ٢] فوالله لا أدري أنا منهم أم لا ؟ .

الثالث : أن القرآن العظيم دل على أن من كان مؤمنًا كان من أهل الجنة ، وذلك لا سبيل إليه ، فكذا هذا ، نقل عن الثوري رحمه الله قال : من زعم أنه مؤمن بالله حقًا ثم لم يشهد بأنه من أهل الجنة فقد آمن بنصف الآية ، والمقصود كما لا سبيل إلى القطع بأنه من أهل الجنة فكذا لا سبيل إلى القطع بأنه مؤمن .

الرابع : أن الإيمان عبارة عن التصديق بالقلب ، وعن المعرفة ؛ فعلى هذا الرجل إنما يكون مؤمنًا بحسب حكم الله تعالى ، فأما في نفس الأمر فلا إذا عرفت هذا لم يبعد أن يكون المراد بقوله " إن شاء الله " عائدًا إلى استدامة مسمى الإيمان واستحضار معناه أمرًا دائمًا من غير حصول ذهول وغفلة ، وهذا المعنى محتمل .

الخامس : أن أصحاب الموافاة يقولون : شرط كونه مؤمنًا في الحال حصول الموافاة على الإيمان ، وهذا الشرط لا يحصل إلا عند الموت ؛ فيكون مجهولًا ، والموقوف على المجهول مجهول ، فلهذا السبب حسن أن يقول : أنا مؤمن إن شاء الله تعالى .

السادس : أن يقول " أنا مؤمن إن شاء الله عند الموت " والمراد صرف هذا الاستثناء إلى الخاتمة والعاقبة ، فإن الرجل ولو كان مؤمنًا في الحال إلا أن بتقدير أن لا يتفق ذلك الإيمان في العاقبة كان وجوده كعدمه ، ولم تحصل فائدة أصلا ، فكان المقصود من ذكر هذا الاستثناء هذا المعنى .

السابع : أن ذكر هذه الكلمة لا ينافي حصول الجزم والقطع ، ألا ترى أن الله تعالى قال ﴿ لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ ءَامِنِينَ ﴾ [الفتح: ٢٧] وهو تعالى منزه عن الشك والريب ، ثبت أنه تعالى إنما ذكر ذلك تعليها منه لعباده هذا المعنى ، فكذا هنا ، فالأولى ذكر هذه الكلمة الدالة على تفويض الأمر إلى الله تعالى حتى يحصل ببركة هذه الكلمة دوام الايمان .

الثامن : أن جماعة من السلف ذكروا هذه الكلمة ورأينا له ما يقويه في كتاب الله تعالى - وهو قوله تعالى : ﴿ أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا ﴾ ﴿ إِنْ شَاءَ اللَّهُ ﴾ وهو المؤمنون في علم الله وفي حكمه وذلك يدل على وجود جمع

قصد إلى إيمان الموافاة المقتضى للتبرك بالمشيئة خوفا من سوء الخاتمة مع الجزم في

يكونون مؤمنين ولا يكونون كذلك فالؤمن بقول " إن شاء الله " حتى يجعله بركة هذه الكلمة من القسم الأول لا من القسم الثاني . ثم أجاب عند استدلالنا فقال : والجواب أن الفرق بين وصف الإنسان بكونه مؤمنا وبين وصفه بكونه متحركا حاصل من الوجوه التي ذكرنا، وأنه تعالى حكم على الموصوفين بالصفات المذكورة بكونهم مؤمنين حقا، وذلك الشرط مشكوك فيه والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط فوجب الشك في المشروط ، وبهذا يقوى عين مذهبنا انتهى بحروفه .

قلت : في هذا أبحاث :

الأول : أن الشك في حصول ماهية الإيـان لا يصح أن يكون مبنى أولوية الاستثناء وإنما هو مبنى الجزم بالاستثناء .

الثاني : أن القائل بأن الأعمال من الإيـان لا يقول إنها منه قبل وجوبها بل إذا وجبت كان وجوب الإيـان بها كوجوب التصديق والإقرار ، على من لم يفعلها ، فإن فعل التحق ذلك بالتصديق والإقرار وإن لم يفعل بطل التصديق والإقرار ، إذ خرج من الإيـان ولا يدخل في الكفر، وإذا كان كذلك فلا يصح أن يستثنى إلا حال ما وجب عليه فعل ولم يأت به وهم لا يفصلون .

الثالث : أن قوله " وظهر أن الخلاف في اللفظ فقط " ليس كذلك، بل ظهر أن هذا من رد المختلف إلى المختلف ومثله ليس نزاعا لفظيا .

الرابع : قوله " المقام الثاني أن يقول : أنا مؤمن إن شاء الله ليس لأجل الشك " لا يصح؛ لما تقدم له أن عند الشافعي رحمه الله الإيـان عبارة عن مجموع الأمور الثلاثة وهذا حكاية اعتقاد لا بحث، قال : ومن قال بهذا يلزمه وقوع الشك ، فعن صحة هذا اللزوم لا يصح هذا النفي .

الخامس : أن قوله " كون المؤمن أشرف صفاته وأعظم نعوته وأحواله فإذا قال أنا مؤمن فكأنه مدح نفسه بأعظم المديح فوجب أن يقول إن شاء الله فيصير هذا استثناء بحصول الانكسار في القلب وزوال العجب " لا يطابق قول أصحاب الشافعي الأولى أن يقول : حيث كانت الدعوى الأولوية والدليل موجب، ولم لا يكون قوله أنا مؤمن من ذكر أجل النعم عليه ، ويعارض ما ذكر أن قرآن الاستثناء يوهم التردد ، فتركه أبعد عن التهم ، إن علم قصد المتكلم فيخشى عليه اعتياد النفس التردد فلا يقاوم ما ذكره ما يخاف منه عليه .

السادس : أن عندي في صحة قوله " روى عن أبي حنيفة أنه قال لقتادة : لم تستثنى في إيمانك ؟ قال : اتباعا لإبراهيم عليه الصلاة والسلام في قوله : والذي أطمع أن يغفر لي خطيئتي يوم الدين فقال أبو حنيفة : هلا اقتديت بقوله : أولم تؤمن قال بلى " نظرا ، فإنه إنما ذكر الطمع في المحقق في المستقبل ، لا في الحاصل في الحال ، وجواب أبي حنيفة رحمه الله على طريق إرخاء العنان .

السابع : أن قوله " كان لقتادة أن يقول لأنه قال بعد أن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي فطلب مزيد

الحال ، أما مَنْ عَلِمَ قصده بقرائن ظاهرة فلا وجه لمنعه أشار إلى الجواب عن هذا

الطمأنينة ، وهذا يدل على أنه لا بد من قوله إن شاء الله " لا يمس المطلوب هنا وهو زوال العجب والتبرك ، ولا المطلوب الأول الذي هو الشك في الإيثار للشك في حصول العلم فهو ناب عنه من كل وجه على ما لا يخفى ، وفيه على عدم فهمنا مراد الآية وهو أنه عليه الصلاة والسلام لما قطع بإحياء الله الموتى عن وحي الله تعالى أو نحوه طلب القطع به بطريق المشاهدة كما أفاده المصنف ، ثم إنه لا يرى قول صاحب النبي ﷺ حجة في الظنيات فكيف صار قول صغار التابعين حجة فيما هو فوق ذلك ؟ . الثامن : أن قوله " الثاني أن يقال ذكر في هذه الآية أن الرجل لا يكون مؤمناً إلا إذا كان موصوفاً بالصفات الخمسة وهي : الخوف من الله تعالى ، والإخلاص في دين الله تعالى ، والتوكل على الله تعالى ، والإتيان بالصلاة والزكاة لوجه الله ، وذكر في أول الآية ما يدل على الحصر وهو قوله تعالى إنما المؤمنون الذين هم كذا وكذا وكلمه إنما تفيد الحصر كما دلت هذه الآية على هذا المعنى ثم إن الإنسان لم يمكنه القطع على نفسه بهذه الصفات الخمسة" ينافي قوله " لا جرم كان الأولى أن يقول إن شاء الله بل مقتضاه وجوب أن يقول إن شاء الله " ثم قوله " لا يمكنه القطع " نفى للوجدانيات والمحسوسات لمن عرف .

التاسع : أن قوله " روى أن الحسن سأله رجل فقال : أمؤمن أنت ؟ فقال الإيثار إيمانان فإن كنت تسألني عن الإيثار بالله وملائكته وكتبه ورسوله واليوم الآخر فأنا مؤمن إلخ " دليل لنا لا له ، وذلك لان محل النزاع الإيثار بالله وملائكته وكتبه ورسوله واليوم الآخر ويقال هنا ما بيناه في فتادة .

العاشر : أن قوله " إن القرآن العظيم دل على أن من كان مؤمناً كان من أهل الجنة وذلك لا سبيل إليه فكذا هذا " يقتضي أن الاستثناء واجب ، لا أولى ثم صحته بالنظر إلى ما في نفس الأمر وما عند الله تعالى ولم يكلف به أحد .

الحادى عشر : أن قوله " نقل عن الثوري أنه قال : من زعم أنه مؤمن بالله حقاً ثم لم يشهد بأنه من أهل الجنة فقد آمن بنصف الآية " إنما يرد على من يقول : لا يجوز أن يشهد المؤمن أنه من أهل الجنة الآن .

الثاني عشر : أن قوله " الإيثار عبارة عن التصديق بالقلب إلخ " لا يطابق الأولوية .

الثالث عشر : قوله " أن أصحاب الموافاة إلخ " جوابه أن ما كان صحيحاً على قول بعض لا يعتد بهم لا يصح أن يكون قولاً لمن لا يقول بذلك .

الرابع عشر : أن ما استشهد به من قوله تعالى ﴿ لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ سَاءَ اللَّهُ عَامِنِينَ ﴾ من الأمور المستقبلية وكلامنا فيها هو ثابت الآن .

الخامس عشر : قوله " إن جماعة من السلف ذكروا هذه الكلمة " دعوى مجردة ولا يعلم ذلك عن غير فتادة وقد خصم بقول إمامنا رضي الله عنه .

السادس عشر : قوله : " ورأينا له ما يقويه في كتاب الله تعالى ، وهو قوله أولئك هم المؤمنون حقا ، وهم المؤمنون في علم الله وفي حكمه ، وهذا يدل على وجود جمع يكونون مؤمنين ولا يكونون كذلك " جوابه أن هذا

بقوله : (وأما مَنْ عَلِمَ قصده) إيمانَ الموافاة وأنه إنما استثنى تبركا خوفاً من سوء الخاتمة (فربما تعاد النفس) أى نفس من يأتي بالاستثناء المذكور (الترددُ) فى الإيمان فى الحال (لكثرة إشعارها) أى إشعار النفس بواسطة الاستثناء (بتردها) أى النفس (فى ثبوت الإيمان واستمراره وهذه) أى كثرة إشعار النفس بالتردد فى ثبوت الإيمان واستمراره (مفسدة : إذ قد يجر إلى وجوده) أى التردد فى الثبوت والاستمرار (آخر الحياة الاعتيادُ) فاعل يجر (به) بذلك التردد (خصوصا والشيطان متبئل) أى منقطع مجرد نفسه (بك) أى بسببك ساع فى هلاكك با ابن آدم (لا شغل له سواك : فيجب) حينئذ (تركه) أى الاستثناء المؤدى إلى هذه المفسدة وأنت خير بأن إشعار اللفظ فى نفسه إنما هو باعتبار التعليق وهو خلاف المفروض إذ الفرض قصد التبرك لأجل إيمان الموافاة خوفاً من سوء الخاتمة وبالله التوفيق .

(المسألة الرابعة : الإيمان باقٍ) حكماً (مع النوم و) مع (الغفلة و) مع (الغشية) أى الإغماء (و) مع الموت وإن كان كل منها) أى من هذه الحالات الأربع (يضاد التصديق) مطلقاً حقيقة : فيضاد الإيمان لأنه تصديق خاص (و) يضاد (المعرفة)

اعتبار مفهوم المخالفة ونحن لا نقول به ، ثم على ما قال يكون الاستثناء لمن لا يكون مؤمناً حقاً ، وماذا بعد الحق إلا الضلال ، وقد قال لأبى الدرداء رضى الله عنه " إن لم تقل أنا مؤمن حقاً فكأنك قلت أنا مؤمن باطلاً " السابع عشر : أن ادعاء حصول الفرق بين وصف الإنسان بكونه متحركاً من الوجوه التى ذكرناها ، إن كان بالنظر للحال فباطل بالبديهة ، وإن كان بالنظر إلى غير ذلك فليس الكلام فيه .
الثامن عشر : أن حصول الشك فى الصفات المذكورة بعد وجود أدلتها مكابرة مع العقل والواقع فلا تعتبر .

التاسع عشر : أن مقتضى هذا بعد تسليمه أن يكون الشك فى الإيمان الموصوف بالحقية ، وإذا كان كذلك فيكون الاستثناء لأجل الحقية ، لا فى الإيمان وليس الكلام فى هذا . العشرون : أن قوله " إنه تعالى حكم على الموصوفين أنهم مؤمنون حقاً وذلك الشرط مشكوك فيه ، والشك فى الشرط يوجب الشك فى الشروط ، فهو يقوى عين مذهبنا " يقتضى أن المقام الأول وهو الشك هو الراجح من مذهبهم ، والشيخ الإمام سعد الدين "التفتازانى يقول : إن كان للشك فهو كفر لا محالة لكن لم يعرج المحققون على هذا وقالوا : الأولى الترك . والله سبحانه وتعالى أعلم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً .

كذلك وهذا بالنظر إلى تفسير الإيمان بالمعرفة (ولكن الشرع حكم ببقاء حكمهما) أي التصديق والمعرفة (إلى أن يقصد صاحب التصديق والمعرفة إلى إبطاهما باكتساب ما) أي باكتساب أمر (حكم الشرع بمنافاته) لهما على ما عرفته فيما سبق (فيرتفع) بهذا الاكتساب (ذلك الحكم) الذي حكم الشرع ببقائه (خلافاً للمعتزلة في قولهم: إن النوم والموت يضادان المعرفة) أي فلا يوصف النائم ولا الميت بأنه مؤمن وفي عبارة المصنف هنا نظر من وجهين: أحدهما: أنه جعل خلاف المعتزلة في أن النوم والموت يضادان المعرفة وقد تقدم عن غيرهم، - وهم أهل السنة -، مثل ذلك، فلم يتحصل من كلامه ما هو خلاف الثاني: أن ما اقتضاه كلامه من أن المعتزلة قائلون بسلب الإيمان عن النائم والميت مخالف لما في المواقف وشرحه عنهم، وهو أنهم إنما أوردوا ذلك إلزاماً لمن قال: إن الإيمان هو التصديق فقط، مع دعواهم الإجماع على وصف النائم ونحوه بالإيمان وعبارة المواقف عنهم أنهم قالوا: لو كان الإيمان هو التصديق لما كان المرء مؤمناً حين لا يكون مصدقاً كالنائم حال نومه والغافل حين غفلته وإنه خلاف الإجماع.

ثم ذكر في المواقف جواب أهل السنة عن ذلك بقوله: قلنا المؤمن من آمن في الحال أو في الماضي لا لأنه حقيقة فيه بل لأن الشارع يعطى الحكمي حكم المحقق وإلا - أي وإن لم يكن الأمر كما ذكرناه - ورد عليهم، أي على المعتزلة، مثله في الأعمال: أي لأنها عندهم من الإيمان والغافل والنائم ليسا في الأعمال المعتبرة في الإيمان فلا يكونان مؤمنين ولا تَحَلَّصَ لهم إلا بأن الحكمي كالمحقق، اهـ. وقد استدلل المصنف بقياس وصف الإيمان على وصف النبوة، فقال "وإذا قلنا إن النبوة من الإنبياء والنبي) بهمز ودونه (معناه النبي عن الله تعالى) وهو بدون الهمزة مخفف من المهموز بقلب الهمزة والإدغام (فلا شك أنه) أي النبي (ليس منبثاً في حال النوم ولا مبلغاً في حال السكوت والموت مع أن الحكم له بالنبوة باق إلى الأبد وإن لم يُبَلِّغْ عنه) أي عن الله تعالى (إلا مرة واحدة) ولا يرتاب في ذلك من له أدنى مسكة (و) أيضاً (الاتفاق) واقع (على أن حكم

النكاح ، و) حكم (سائر العقود باق بعد فناء الإيجاب والقبول) الذى هو مسمى العقد لحاجة الناس إلى ذلك (والحاجة فيما نحن فيه) من الإيمان (إليه) أى إلى بقاء الحكم (أمس) أى أكد : لأن عصمة الدم والمال منوطة به (وأما إن كانت النبوة) بدون همزة مأخوذة من النبوة - بفتح النون وسكون الموحدة - بمعنى الرفعة ليكون معناها (مرتبة من) مراتب (القرب) المعنوى وهو قرب المنزلة عند الله تعالى (خاصة) نعت ثان وجملة (يقترن بها) فى موضع النعت الثالث أى موصوفة بأن يقترن بها (إيجاب التبليغ عن الله) تعالى (ممن أوحى إليه بذلك) أى بأن يبلغ عن الله (إجلالا) مفعول لأجله متعلق بإيجاب التبليغ والمعنى : أن إيجاب التبليغ للإجلال (لمن حمله الله) تعالى (ذلك) التبليغ وكلفه القيام بأعبائه فهى أى النبوة بهذا المعنى (بعينها باقية أبدا وصفا للروح) إذ الروح لا تفتنى بفناء البدن (والله أعلم) .

قال المصنف رحمه الله : (ولنختم) هذا (الكتاب بإيضاح عقيدة أهل السنة والجماعة) بأن نذكر إجمالا ما تقدم تفصيل معظمه فإن فى ذكر الجمل بإيجاز بعد ذكر التفاصيل جمعا لمتفرقها يحصل به مزيد اتضاح للمقصود بواسطة قرب استحضارها (وهي) أى عقيدة أهل السنة (أنه) أى الرب (تعالى واحد) بمعنى أنه يستحيل عليه قبول الانقسام وأنه لا يشبه ولا يشبه به فى ذات ولا فى صفة ولا فى فعل (لا شريك له) فى الألوهية وهى استحقاق العبادة (منفرد بخلق الذوات) بصفاتها (و) خلق (أفعالها) فلا خالق سواه سبحانه (ومنفرد بالقدم) بذاته (وبصفاته الذاتية) فلا ابتداء لوجود ولا قديم بذات ولا بصفة سواه سبحانه (وكذا صفاته الفعلية) فهى قديمة (عند الحنفية) من عهد الإمام أبي منصور على ما مر (ككونه خالقا ورازقا فهو خالق قبل) وجود (المخلوقين - رازق قبل) وجود (المرزوقين) أى أن هذا الوصف ثابت له (فى الأزلى) والأشعرية ردوا ذلك إلى صفة القدرة على ما سبق فى محله وصفاته الذاتية من الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام قد ساقها المصنف مع تفصيل لها فقال : (وصفات ذاته) وهو مبتدأ خبره

قوله (حياته) وما عطف عليها : أي هي حياته وعلمه إلى آخرها والحياة : صفة تقتضي صحة العلم لموصوفها وحياته تعالى (بلا روح حالة) فيه تعالى : فلا تشبه حياة المخلوق (وعلمه) تعالى وهو : صفة بها امتياز الأشياء (بلا ارتسام) لصورها (في قلب ولا دماغ) لتعالیه سبحانه عن التأثر بارتسام الصور وعن القلب والدماغ وعلمه تعالى متعلق (بكل جزئي كان) أي وجد في الخارج (أو هو كائن قبل كونه) أي وجوده الخارجي (من حركة كل شعرة ونحوها) كالذرة والهباء (وسكونها) بيان للجزئيات التي هي من متعلق العلم عند أهل السنة (بعلم واحد) لأن كلا من صفاته تعالى لا تكثر فيه وإنما التكثر في التعلقات والمتعلقات (لم يتجدد له) سبحانه (علم بحسب تجدد المعلومات) كعلوم المخلوقين (وقدرته) بالرفع عطفًا على حياته أيضا (على كل الممكنات وإرادته) وقد سبق تعريفها (إرادة واحدة قائمة بذاته لكل الكائنات ، لم يتجدد له إرادة بتجدد المرادات فالطاعات بإرادته ومحبه ورضاه وأمره) وكل من المحبة والرضا وهما بمعنى أخص من الإرادة والمشية وهما بمعنى : إذ كل من الرضا والمحبة هو الإرادة من غير اعتراض والأمر كلام نفسى (والمعاصي بإرادته تعالى ، لا بمحبته ورضاه وأمره) ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧] ﴿قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾ [الأعراف: ٢٨] ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥] (والكل) أي كل الكائنات من الطاعات والمعاصي وغيرهما (بقضائه وقدره) تعالى (بلا جبر) منه (و) لا (إلجاء في الأفعال التكليفية) والقضاء عند الأشعرية كما قدمناه عن شرح المواقف : هو إرادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره تعالى : إيجاده إياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها وأفعالها أو كما مر في المتن عن التسترى وقرنائه من أن معنى قضائه تعالى علمه أزالا بالأشياء على ما هي عليه ، ومعنى قدره إيجاده إياها على ما يطابق العلم (وسَمِعُهُ) بالرفع عطفًا أيضا على حياته (بلا صماخ لكل خفي كَوَقَعَ أَرَجْلَ النَّمْلَةِ) على الأجسام اللينة (وكلام النفس) فإنه تعالى يسمع كلا منهما (وَبَصُرُهُ) بالرفع عطفًا كما مر (بلا حَدَقَةَ يَقلِبُها ، تعالى رب العالمين عن ذلك) أي

عن الصماخ والحدقة ونحوهما من صفات المخلوقين (لكل موجود) متعلق بقوله وبصره : فهو متعلق بكل موجود ، قديم أو حادث ، جليل أو دقيق (كأرجل النملة السوداء على الصخرة السوداء في الليلة الظلماء ولخفايا السرائر، متكلم) بالرفع خبر ثالث لأن : أي أنه تعالى أحد منفرد بما ذكر متكلم ويصح كونه خبر مبتدأ محذوف : أي هو متكلم (بكلام قائم بنفسه أزلا وأبدا ينافي الآفة والسكوت) والمراد أن كلامه تعالى منزه عما يعترى الكلام النفسي الذي هو صفة للمخلوق من الآفة المسماة بالخرس الباطن : وهو : عدم اقتداره على إرادة الكلام في النفس ومن السكوت الباطن الذي هو ترك الإرادة مع القدرة عليها (ليس بصوت ولا حرف) لأن الحروف والأصوات أعراض حادثة وهو سبحانه (لا تقوم الحوادث به) لأنه لو جاز قيام الحوادث به لزم عدم خلوه عن الحادث لاتصافه قبل ذلك الحادث بضده الحادث لزواله وبقابليته هو (فلا يصح عليه حركة ولا سكون) لأنها من صفات الأجسام وأنه تعالى منزه عن الجسمية كما مر أول الكتاب (ولا يحل) تعالى (في شيء) لا بذاته ولا صفاته ، أما ذاته فلأن الحلول هو الحصول في الحيز تبعا ، وقد مر أول الكتاب تنزيهه تعالى عن التحيز ، لأن الحلول ينافي الوجود الذاتي: لافتقار الحال إلى المحل وأما صفاته فلأن الانتقال من صفات الذوات ، بل الأجسام (ليست صفاته من قبيل الأعراض) لأن الأعراض حادثة ، وهو تعالى منزه عن قيام الحوادث بذاته (ولا عينه ولا غيره) أي وليست صفاته عين ذاته ولا غير ذاته ، أما أنها ليست عين الذات فظاهر ، وأما أنها ليست غير الذات فالمراد بالغيرين هنا ما يتفعل أحدهما عن الآخر فيوجد عند عدمه (أحدث) سبحانه (العالم باختياره) خلافا للفلاسفة في قولهم بالإيجاب الذاتي (من غير غرض) له تعالى في إحداثه (هو) أي ذلك الغرض (استكمال) أي طلب حصول كمال (زائد على ما كان قبل إحداثه لا يتجدد له) بإيجاد ما يوجد ولا ما أوجده من العالم (اسم ولا صفة) بل لم يزل سبحانه بأسمائه وصفات ذاته (لاضد له ولا مشابه) في ذات ولا في صفة ولا في فعل (ولا حدّ) له سبحانه لا بمعنى المعرف المحتوى على أجزاء

الماهية ولا بمعنى النهاية ، فعلى الأول عطف قوله (ولا نهاية) عطف مباين ، وعلى الثاني عطف تفسير ، وعلى إرادة المعنيين معا عطف خاص على عام (ولا صورة) لأن المعرف من صفات المركبات والنهاية والصورة من صفات الأجسام وقد ثبت فيما مر أنه تعالى واحد منزّه عن الجسمية وصفاتها (يستحيل عليه) سبحانه (سيأت) النقص كالجهل والكذب) بل يستحيل عليه كل صفة لا كمال فيها ولا نقص : لأن كلا من صفات الإله صفة الكمال (ليس بجوهر ولا عرض ولا في جهة ولا على مكان) وقد مر هذا التنزيه مع أدلته أول الكتاب (لا يكون) في ملكوته تعالى (إلا ما يشاء) من خير وشر ونفع وضر وربح وخسر بل لا تقع لمحة ناظر ولا فلتة خاطر إلا بإرادته تعالى (لا يحتاج) سبحانه (إلى شيء) هو الغنى مطلقا قال الله تعالى ﴿وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ﴾ [محمد: ٣٨] فكل موجود فقير إليه تعالى في وجوده وبقائه وسائر ما يمدّه به (وإنه) تعالى (حليم) باللام، ويناسبه ما بعده، أو حكيم بالكاف كما وصف به نفسه في كتابه العزيز متكررا ، خلق ما خلق على وفق الحكمة يتضمن مصالح دنيوية أو دينية وأمر بما أمر على وفق الحكمة كذلك ونهى عما نهى عنه كذلك (عَفُو) يمحو أثر العصيان ويكفره بالإحسان (غفور لكبائر من شاء ممن مات مصرا على الكبائر) خلافا للمعتزلة ، وأصل الغُفْر لغةً السّر والمراد به هنا ستر ما ليس ظهوره من العبد محمودا والغفران (بشفاعة من شاء) تعالى أن يشفع (من نبي أو ولي ، أو لا بشفاعة) بل برحمته تعالى (إلا الكفر فأهله مخلدون في النار) ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَعْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ، وَيَعْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: ٤٨] (والمؤمنون مخلدون في الجنة) بعد دخولهم إياها (ابتداء) من غير عذاب يسبق (أو في عاقبة أمرهم إن أدخلوا النار بجرائمهم) فإنهم يخرجون منها ويدخلون الجنة كما نطقت به الأحاديث المتواترة المعنى (ولا تبديد) أي لا تفتنى (الجنة ولا النار) كما نطق به الكتاب العزيز والسنة من الخلود في كل منهما أبدا (ولا تموت الحور) العين (عند أبي حنيفة) بل هن داخلات فيمن استثنى الله تعالى بقوله تعالى ﴿إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ﴾ [النمل ٨٧] (وهما) أي الجنة والنار (مخلوقتان الآن) كما مر مع دليله (ويراه

المؤمنون في الجنة لا في جهة ولا باتصال مسافة) بين الرائي والمرئي كما مر مع الاستدلال له (وأنة) تعالى (أرسل رسلا) مبشرين ومنذرين (أولهم آدم) ﷺ أرسل إلى بنيه يعلمهم الشرائع ، وأما ما في حديث الشفاعة من قول المستشفعين لنوح " أنت أول الرسل " فالمراد إلى قوم كفار " وأكرمهم " أى الرسل (عليه) تعالى هو (خاتمهم محمد ﷺ) الذى لا نبى بعده (وأنزل) عطف على أرسل (كتبا) على بعض أنبيائه بين فيها أمره ونبيه ووعده ووعيده (آخرها) نزولا (القرآن) وكلها كلام الله وهو واحد وإنما التعدد والتفاوت في النظم المقروء والمسموع وبهذا الاعتبار كان القرآن أفضلها وإلا فالكلام النفسى واحد لا يتصور فيه تفاضل وما ورد في تفضيل بعض السور والآيات فمعناه أن قراءته أفضل لما أنه أنفع للمتدبر العامل به ، أو لأن ذكر الله تعالى وتنزيهه فيه أكثر وأشار بقوله " آخرها القرآن " إلى أنه ناسخ لها تلاوة وكتابة وناسخ لبعض أحكامها (وأنة) تعالى يحيى الموتى فيبعثهم بأجسامهم وأنه لا يجب عليه) سبحانه (شيء) كما مر كل من الأمرين مع دليله (ويجب) على المكلفين من خلقته (محبة) الاختيارية المكتسبة بالنظر في إنعامه بالإيجاد والإمداد بالبقاء والحواس وغيرها مما خلق لنفعهم (و) يجب (شكره) على المكلفين من (خلقته) ، وأن سؤال الملكين وعذاب القبر والحساب والميزان والحوض والصراط) كل منها (حق) كما مر مفصلا (وأشراط الساعة من خروج الدجال ونزول عيسى) ابن مريم (عليه) الصلاة والسلام) من السماء وخروج يأجوج ومأجوج (و) خروج (الدابة) كما في سورة النمل وفي جامع الترمذى عن أبى هريرة قال : قال رسول الله ﷺ " تخرج الدابة ومعها خاتم سليمان وعصا موسى ، فتجلو وجه المؤمن ، وتحطم أنف الكافر - الحديث " (وطلوع الشمس من مغربها) كل منها (حق) وردت به النصوص الصريحة الصحيحة (وأن الخليفة الحق بعد) نبينا (محمد ﷺ) أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على والتفضيل) بينهم (على هذا الترتيب) كما مر ذلك كله موضحا في محله

(والله) بالنصب (سبحانه نسأله من عظيم جوده وكبير منته) أى جوده العظيم وإنعامه الكبير وفضله (أن يتوفانا على يقين ذلك) كله (مسلمين ، إنه) سبحانه (ذو الفضل العظيم) والطَّوْل العميم (وهو) سبحانه (حسبنا) * أى محسبنا وكافينا (و) هو سبحانه (نعم الوكيل ، ولا حول) أى لا احتيال ولا طاقة (ولا قوة إلا الله هو سبحانه) (نعم الوكيل ، ولا حول) أى لا احتيال ولا طاقة (ولا قوة إلا بالله العلي العظيم) وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم ، ورضى الله تعالى عن أئمة سلفنا الصالحين والحمد لله رب العالمين .



obeikandi.com

فہرس المحتویات

obeikandi.com

فهرس المحتويات

شرح المسابرة

٥	مقدمة
١٣	شرح خطبة المصنف
٢٢	تعريف علم الكلام
٢٤	العلم بوجوده سبحانه وتعالى
٢٩	الله تعالى قديم لا أول له
٣١	الله تعالى باق أبدي ليس لوجوده آخر
٣٢	الله تعالى ليس بجوهر يتحيز
٣٣	هو تعالى ليس بجسم
٣٥	هو تعالى ليس عرضا
٣٦	هو تعالى ليس مختصا بجهة
٣٧	الله تعالى استوى على العرش
٤٢	الله تعالى مرئي بالأبصار في دار القرار
٤٧	الله تعالى واحد لا شريك له
٥٧	العلم بصفات الله تعالى
٥٧	هو سبحانه قادر عالم حي مرید
٦٤	هو سبحانه سمیع بصیر بلا جارحة
٦٩	هو سبحانه متكلم بكلام قائم بذاته
٨٠	العلم بأفعال الله تعالى
٨٦	العلم بأنه تعالى لا خالق سواه لكل حادث جوهر أو عرض
١١١	فعل العبد ، وإن كان كسبا له ، واقع بمشيئة الله تعالى وإرادته
١٣٠	لا يجب على الله أن يخلق العباد ، ولا يجب عليه إذ خلقهم أن يكلفهم خلافا للمعتزلة
١٣٩	هل يستجاب للكافر دعوة ؟
١٤٣	في الحسن والقبح العقليين
١٦١	يجوز لله تعالى أن يكلف عباده مالا يطبقونه
١٦٦	لله تعالى أن يعذب الخلق ويؤلمهم من غير جرم
١٦٧	خلاف الأشاعرة والحنفية في جواز إثابة العاصي وتعذيب المطيع
١٦٩	اتفقوا على أن ذلك غير واقع
١٦٩	ورد السمع بخلاف تحلید المؤمنین في النار والكافرين في الجنة

- ١٧١ لا يوصف الله تعالى بالقدرة على الظلم والسفه
- ١٧٢ لا نزاع في وقوع الإيلام في الدنيا ولكن النزاع في وجوب العوض عنه
- ١٧٤ الأتقاء من هني آدم أفضل من الملائكة
- ١٧٥ لله تعالى في كل فعل حكمة
- ١٧٧ بعثه الأنبياء جائزة
- ١٨٤ الإيمان بالمبعوثين واجب
- ١٨٤ شروط النبوة
- ١٨٦ الكلام على العصمة
- ١٩٢ إثبات نبوة أشرف خلق الله سيدنا محمد بن عبد الله
- ١٩٥ المعجزة ووجه دلالتها على النبوة
- ١٩٨ الذي أظهره الله تعالى لنبينا يرجع إلى ثلاثة أمور
- ٢٠٢ السمعيات
- ٢٠٣ الكلام في الحشر والنشر
- ٢٠٦ شفاعة الأنبياء والصالحين
- ٢٠٨ كيفية الإعادة وأراء أهل النظر فيها
- ٢١٥ سؤال منكر ونكير، وعذاب القبر ونعيمه
- ٢٢٠ الأنبياء لا يسألون في قبورهم، ولا أطفال المؤمنين واختلفوا في أطفال المشركين
- ٢٢٢ الميزان الحق
- ٢٢٤ الكوثر
- ٢٢٧ الصراط
- ٢٣٠ الجنة والنار مخلوقتان الآن
- ٢٣٤ الإمامة
- ٢٤٧ اعتقاد أهل السنة تزكية جميع الصحابة
- ٢٤٩ ما جرى بين علي ومعاوية رضي الله عنهما
- ٢٥٢ شروط الإمام
- ٢٥٩ لو تغلب جاهل بالأحكام أو فاسق
- ٢٦٠ الإيمان

- ٢٦٠ مفهوم الإيمان
- ٢٦٨ اتفق الأشاعرة والحنفية على تلازم الإيمان والإسلام
- ٢٧١ الاستدلال ليس شرطا لصحة الإيمان
- ٢٧٣ اختلفوا في التصديق أهو جزء الإيمان أم هو تمام الإيمان؟
- ٢٧٣ الاستسلام والانقياد، أهو داخل في معنى التصديق؟
- ٢٨٠ الكلام في متعلق الإيمان
- ٢٨٤ هل يشترط في الإيمان التبري من كل دين يخالف دين الإسلام؟
- ٢٨٩ هل يقبل الإيمان الزيادة والنقص؟
- ٢٩١ سؤال وارد على قول الخليل عليه الصلاة والسلام ﴿ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قُلُوبِي ﴾ والجواب عنه
- ٢٩٥ هل يوصف الإيمان بأنه مخلوق؟
- ٣٠١ هل يجوز إدخال الاستثناء في الإيمان بأن يقال "أنا مؤمن إن شاء الله"؟
- ٣٠٦ الإيمان باق مع النوم والغفلة والإغماء خلافا للمعتزلة
- ٣٠٨ ختم المصنف كتابه ببيان عقيدة أهل السنة إجمالا

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ أَوْلَا وَأَحْرَبُ
وَبِحَبْلِهِ وَبِحَبْلِهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي عَلَّمَ نَسْبَهَا مُحَمَّدًا وَآلِهِ وَصَلَّى



obekandl.com