

المسألة

بشرح المسألة

تأليف

الشيخ كمال الدين محمد بن محمد، المعروف بابن أبي شريف، القدسي،

الشافعي المتوفى في عام ٩٠٦ من الهجرة

ومعه شرحان جليلان: أحدهما تأليف الشيخ قاسم بن قطلوبغا، المتوفى في عام ٨٧٩

والآخر « نتائج المذاكرة، بتحقيق مباحث المسألة »

تأليف

محمد مجي الدين عبد الحميد

مفتش العلوم الدينية والعربية بالجامع الأزهر

وجميع حق الطبع محفوظ له

يطلب من المكتبة التجارية الكبرى: بشارع محمد علي بمصر

المسألة

لبشرح المسألة

131394

تأليف

الشيخ كال الدين محمد بن محمد ، المعروف بابن أبي شريف ، القدسي ،

الشافعي المتوفى في عام ٩٠٦ من الهجرة

ومعه شرحان جليلان : أحدهما تأليف الشيخ قاسم بن قطلوبغا ، المتوفى في عام ٨٧٩

والآخر « نتائج المذاكرة ، بتحقيق مباحث المسألة »

تأليف

محمد مجي الدين عبد الحميد

مفتش العلوم الدينية والعربية بالجامع الأزهر



وجميع حق الطبع محفوظ له

يطلب من المكتبة التجارية الكبرى : بشارع محمد علي بمصر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله قَيُّومِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ، الْوَاحِدِ الْأَحَدِ ، الْغَرُّدِ الصَّمَدِ ، الَّذِي لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ، وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ . الَّذِي لَا تَحْوِيهِ الْجِهَاتُ ، وَلَا يَشْبَهُهُ شَيْءٌ مِنَ الْكَائِنَاتِ ، وَلَا تَحِيطُ بِوَصْفِهِ السَّمَاتُ ، الْقَائِمُ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ ، لَا يَتَقَهَّرُهُ شَيْءٌ وَهُوَ يَقَهِّرُ كُلَّ شَيْءٍ ، لَهُ الْحُدُودُ فِي الْأُولَى وَفِي الْآخِرَةِ ، هُوَ رَبُّنَا وَبَارِئُنَا ، وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ . وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى سَيِّدِ وَالدَّادِ ، الْمُنْتَقَبِ مِنَ السَّلَالَاتِ الطَّاهِرَةِ وَالْأَرْوَامَاتِ الشَّرِيفَةِ ، الَّذِي هَدَى اللَّهُ بِهِ إِلَى خَيْرِ سَبِيلٍ ، وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ ، وَعِثْرَتِهِ وَحِزْبِهِ ، الَّذِينَ يَهْدَاهُ اهْتَدَوْا فَسَكَانُوا مِنَ الْمَفْلُحِينَ .

ثم أما بعد ، فهذا مجموعٌ يشتمل على ثلاثة شروح على كتاب « المسيرة » ، في العقائد المنجية في الآخرة » الذي صنّفه كمال الدين محمد بن عبد الواحد المعروف بالكمال بن المهام صاحب التصنيفات الباهرة في الفقه والأصْلَيْنِ ، أما أحد هذه الشروح فمن تصنيفات الكمال بن أبي شريف المقدسي الشافعي ، وأما الآخر فأحد مؤلفات كثيرة ديجتها يراعة المؤلف البارِعُ قاسم^(١) بن قطلوبغا الحنفي تلميذ المصنّف ، وأما الثالث فقد كان مما جرى به قلم ذِي الْقُصُورِ كَاتِبِ هَذِهِ السُّطُورِ ، وَأَنَا أَقَدِّمُ هَذِهِ الشُّرُوحَ الثَّلَاثَةَ بَعْدَ أَنْ بَالَفْتُ فِي تَنْقِيحِهَا مِمَّا وَقَعَ فِي طَبْعَاتِهَا السَّابِقَةِ مِنْ زَيْفٍ وَتَحْرِيفٍ ، وَاللَّهُ تَعَالَى الْمَسْتُولُ أَنْ يَنْفَعُ بِهَا إِنْهُ وَوَلَّى ذَلِكَ ، وَهُوَ حَسْبُنَا وَنَعْمَ الْوَكِيلُ .

كتبه المعتز بالله تعالى وحده

محمد بن عبد الحميد

(١) ذكر في طرة الطبعين 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 تجرت 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 ؟

ترجمة كمال الدين بن الهمام ، صاحب كتاب

« المسيرة ، في العقائد المنجية في الآخرة »^(١)

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 وسبعمائة (٥٧٩٠ هـ) -- وقال المقرئ : في سنة ثمان وثمانين وسبعمائة ، أوفى سنة تسع وثمانين وسبعمائة -- بالإسكندرية ، وكان أبوه قاضيها ، وجده وجد أبيه كانا قاضيين في سيواس ، وتوفي 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 البغدادي والبساطي وهمام الدين شيخ الجمالية والكمال الشمني 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 والسياسة والتدين وحسن العبارة وجمال النعمة ، وما زال يترقى في درج الكمال حتى برع وفاق نظراءه فصار عالماً ممتناً علامة متقناً ، ودرس وأفتى وأفاد الطالبيين فمكف الناس عليه ، واشتهر أمره ، وعظم ذكره ، وتولى من الوظائف تدريس الفقه بقبة المنصورية ، وقرره الأشرف برسبای شيخاً في مدرسته فباشرها بشهامة وصرامة ، ثم عزل نفسه عن هذه

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

المشيخة محافظة على منزلته ، وراسله السلطان يترضاه فلم يستجب ، ثم لم يلبث أن أعرض عن تدريس المنصورية أيضا ، واستمر مؤثرا للعرلة محبا للانفراد ، تارة في « طره » ، وتارة في « مصر » وهو — مع ذلك — أمار بالمعروف نهاء عن المنكر ، يغيث الملهوف ، ويحصى الأغلاط على الملوك فمن دونهم ، ثم باشر مشيخة الشيخونية في سنة سبع وأربعين وثمانمائة بحرمة وافرة ، فعمروقفها ، وزاد معالمها ، ولم يُحَاب أحد مها تكن منزلته .

وصنف كمال الدين ابن الهمام كتبا كثيرة نفيسه : 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 « المسيرة » 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 صلى الله عليه وسلم « كلمتان خفيفتان » هل كلمتان مبتدأ ، وسبحان الله خبر ، أو قلبه ؟ وهل قول من عَيَّن « سبحان الله » للابتداء لتعريفه صحيح أم لا ؟ وهل قول من رَدَّه 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 دقيقا ، 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 والوفاء على حقيقة الإسلام ، ونشر هناك علما جا ، ثم عاد في رمضان من سنة ستين وثمانمائة ، فسر المسلمون بقدمه ، وعكف عليه من شاء من طلبته وغيرهم إلى أن مات في يوم الجمعة سابع رمضان من سنة إحدى وستين وثمانمائة ، وصلى عليه عصرَ هذا اليوم بسبيل المؤمني في مشهد حافل شهده السلطان فمن دونه ، ودفن في القرافة في تربة ابن عطاء الله ، تغمده الله برضوانه ، وأسبَل عليه سبحانه غفرانه !

ترجمة كمال الدين بن أبي شريف ، صاحب كتاب

« المسامرة ، بشرح المسامرة »^(١)

هو الإمام ، شيخ الإسلام ، ملك العلماء الأعلام ، أبو المعالي كمال الدين محمد ابن 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 ، وعرضها على ابن حجر العسقلاني ، والمحج بن نصر الله الحنبلي ، والسعدالديري ، 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 ، وتفقّه على العلامة زين الدين ماهر ، والعماد بن 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 القاياتي ، والعز البغدادي . وسمع الحديث على ابن حجر ، والزر كشي الحنبلي ، والعز ابن الفرات الحنفي ، وغيرهم ، وحج فسمع بالمدينة المنورة على المحج الطبري وغيره ، وبمكة على أبي الفتح المراغي وغيره ، ودرس وأقنى وأشير إليه ، ثم توجه في سنة إحدى وثمانين إلى القاهرة ، فاستوطنها ، وانتفع به أهلها ، وارتفعت فيها كلمته ، وعظمت هيئته . ثم عاد إلى بيت القدس ، وتولى بها عدة مدارس .

(١) انظر شذرات الذهب لابن العماد (٢٩/٨) ، وقد استوفى ترجمته تلميذه صاحب

كتاب « الأنس الجليل ، إلى بلد الخليل » .

ومن مصنفاته «الإسعاد، بشرح الإرشاد»، لابن المقرئ في فقه الشافعية،
و«الدرر اللوامع، بتحرير 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 :

أحبي بقاع الأرض ما هبت الصبأ فتلك رباع الأنس من معهد الصبأ
وما زلت من شوق إليها مواضلا سلامي على تلك المعاهد والرُّبا

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، وخلف دنيا طائلة.

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

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

ترجمة قاسم بن قطلوبغا الحنفى

هو زين الدين أبو العدل قاسم بن قطلوبغا، السودوتى - نسبة إلى مُتَقِ أبيه سودون
الشيخونى نائب السلطنة - ويعرف بقاسم الحنفى .

ولد فى الحرم من سنة اثنتين وثمانمائة ، بالقاهرة ، ومات أبوه وهو صغير ، فنشأ يتيمًا
وحفظ القرآن وكتبنا عَرَضَ بعضها على العزيز بن جماعة ، وتكسب بالحيطة وقتًا ، وبرز
فيها ، ثم أقبل على الاشتغال فأخذ عن التاج أحمد الفرغانى النعمانى قاضى بغداد والسراج
قارىء الهداية والمجد الرومى وأنظام السيرامى والعز عبد السلام البغدادى وعبد اللطيف
الكرمانى وغيرهم ، واشتدت عنايته بملازمة كمال الدين بن الهمام بحيث سمع عليه غالب
ما كان يُقرأ عنده ، وكان معظم انتفاعه به ، وأرتحل مع شيخه التاج النعمانى إلى الشام ،
ودخل الإسكندرية وقرأ بها على الكمال بن خير ، وحج غير مرة ، وزار بيت المقدس ،
ونظر فى كتب الأدب ودواوين الشعر ، فحفظ منها شيئًا كثيرًا ، وعُرف بقوة الحافظة
والذكاء ، وأشير إليه بالعلم ، وأذنه غير واحد بالإفتاء والتدريس ، ووصفه ابن الديرى بالشيخ
العالم الذكى ووصفه ابن حجر مرة بالإمام العلامة المحدث الفقيه الحافظ ، ومرة أخرى وصفه
بالشيخ الفاضل المحدث الكامل الأوحد ، وتصدى للتدريس والإفتاء ، وأخذ عنه الفضلاء
فى فنون كثيرة ، وكان الناصرى ممن أخذ عنه واختص بصحبته ، وهو فقيه أخيه الملقب
بعده بالمنصور ، وصنف كتبًا كثيرة .

وكان البقاعى من تلاميذه وكتب عنه كثيرًا من نظمه ونثره ، ولكنه بالغ بعد
ذلك فى أذيته وقرض عرضه ، فإنه قال عنه : وكان مغننا فى علوم كثيرة الفقه والحديث
والأصول وغيرها ، ولم يخلف بعده حنفياً مثله ، إلا أنه كان كذابا لا يتوقف فى شيء
يقوله ؛ فلا يعتمد على قوله . وقال : وكان من سنين قويا فى بدنه يمشى جيداً ، فلما
وقعت فتنة ابن الفارض فى سنة أربع وسبعين أظهر التعصب لأهل الاتحاد ، فقال له
الشمس السنباطى : أليس فى مُباهلة ابن حجر لابن الأمين المصرى عبرة ؟ فقال : إنما
كان موت ابن الأمين مصادفة ! فسقطه الله عليه - يعنى على الزين القاسم - عُشرَ
البول بعد مدة يسيرة ، واشتد به حتى خيف موته ، وعولج حتى صار به سلس البول ،

قام وقدهرم، وكان لا يمشی إلا وذكروه في قنينة زجاج، واستمر به حتى مات وهو كالفرخ. ۱۰
 ومن كلام السخاوی^(۱): وهو إمام، علامة، قوى المشاركة في فنون، ذا كبر لكثير
 من الأدب ومتعلقاته، واسع الباع في استحضار مذهبه وكثير من زواياه وخبائاه، متقدم
 في هذا الفن، طلق اللسان، قادر على المناظرة وإفحام الخصم، لكن حافظته أحسن من
 تحقيقه، مغرم بالانتقاد ولو لمشايخه 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
 الطرح لأمر مشككة 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 قلبه، مع
 كونه غاية في التواضع، وطرح التكلف، وصفاء الخاطر، وحسن المحاضرة.

واعتل الزين قاسم مدة طويلة بمرض حاد وبجس الإراقة والحصاة، وتنقل لعدة
 أماكن، إلى أن تحول قبيل موته بيسير إلى قاعة بحارة الديلم، فلم يلبث أن مات فيها في
 ليلة الخميس زابع ربيع الآخر من سنة تسع وسبعين^(۲) وثمانمائة، وصلى عليه من الغد تجاه
 جامع المارداني في مشهد حافل، ودفن على باب المشهد المنسوب لعقبة عند أبويه وأولاده
 ومن نظمه يردّ به على قول القائل:

إن كنتِ كاذبةً الذي حدثني
 فإني إنم أبي حنيفة أو زفر
 الوائين إلى القياس تمرّداً
 والراغبين عن التمسك بالأثر

فقال يجيب ذلك القائل:

كذب الذي نسب المآثم للذي
 قاس المسائل بالكتاب وبالأثر
 إن الكتاب وسنة المختار قد
 دلاً عليه، فدع مقالة من فسر

(۱) انظر الضوء اللامع للسخاوی (۶/۱۸۴ وما بعدها).

(۲) ذكر حاجي خليفة في كشف الظنون أن وفاته في سنة ۸۷۸ هـ ولكن السخاوی

معاصره وصاحبه وزميله.

بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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

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

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال الشيخ الإمام العالم العلامة زين الدين قاسم الحنفي ، عامله الله تعالى بلطفه الحنفي : 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 على 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 ، مستعيناً بالله ، إنه حسبي ونعم الوكيل .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي لم يتخذ ولداً 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 بأحسان إلى يوم الدين ، وبعد فيقول المعترف بعجزه وقصوره : أبو رجا محمد محي الدين بن الشيخ عبد الحميد بن إبراهيم : هذه كلمات في غاية الإيجاز أردنا بها إيضاح التعلق وبيان المبهم من كتاب المسيرة للكمال بن الهمام ، والله المستول أن يجعل عملنا خالصاً لوجهه الكريم ؛ إنه حسبنا وعليه التكلان .

تأليف شيخنا الإمام العلامة ، أوجد علماء مصره ، وواسطة عقد محقق عصره ،
كمال الدين محمد بن همام الدين عبد الواحد بن عبد الحميد ، الشهير بابن الهمام ، جاد ضريحه
بالرضوان صوب الغمام ، وبوأه مولاة مَبْوَأَ صدق في دار السلام ، قصدت فيه تقريب
معانيه ، وتبيين مبانيه ، وتقرير مقاصده ، وتحرير معاقده ، سائلا من الله سبحانه
النفع به لي ، ولمن قرأه أورقه ، ولمن فهمه بعد أن فهمه ، إنه تعالى ولي 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 اليوم
والليلة « كلُّ 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 أقطع » ، 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
بالسنة والحمد لله معا عمل بكل منها ؛ لأن الابتداء بهما ابتداء بحمد الله ، وبذكر الله ،
وبلفظ بسم الله الرحمن الرحيم ، ولفظ الحمد لله . فإن قيل : إنما الابتداء حقيقة
ببسم الله الرحمن الرحيم من هذين اللفظين . وأما الحمد لله فمن جملة المبدوء بيسم الله
الرحمن الرحيم فالعمل بروايتيهما معا متعذر . أجيب بوجهين : أحدهما : أن الابتداء محمول
على العرفي الذي يعتبر ممتدا ، لا الحقيقي ، فالكتاب العزيز مبدؤه عرفا الفاتحة بكلماتها
كما يشهر به تسميتها بهذا الاسم ، والكتب المصنفة مبدؤها الخطبة التي هي البسنة

والحمد [لَهُ] والتشهد والصلاة حيث تضمنتها . الثاني : أن المراد بالابتداء أعم من الحقيقي والإضافي ، فالابتداء بالاسماء حتمية ، وبالحمد [لَهُ] 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 أولف هذا الكتاب ، والباء للملابسة على جهة التبرك ، فيكون المعنى متبركا باسم الله أولف أو أضع ، فيكون التبرك في تأليف الكتاب ووضعه بكامله لا في ابتدائه خاصة ، فلذلك كان أولى من تقدير أبتدىء . و«الله» علم للذات الواجب الوجود ، المستوجب لصفات الكمال ، ومحل الكلام على كلمة الجلالة باعتبار الارتجال والاشتقاق ، وممّ هو ، وعلى اشتقاق الاسم ومباحثه شروح الأسماء الحسنى ومطوّلات كتب التفسير والكلام . و«الرحمن الرحيم» : اسمان عربيان ، بُنيًا للمبالغة من الرحمة . وأصل معنى الرحمة : رِقَّةٌ في القلب ، وانعطاف يقتضى 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 الكشف تعسف ظاهر .

واللام في « الحمد » يصح كونها للجنس ، وعليه صاحب الكشف . وكونها للاستغراق ، وإليه ذهب الجمهور . واللام في « الله » يصح كونها للاختصاص ، وكونها للاستحراق ، فالتقدير أربعة ، وعلى كل منها فالعبارة دالة على اختصاصه تعالى لجميع 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 لمَدلول 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 حمد مختص به أو مستحق له تعالى - معنى لغوي 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 « لله » وإلى صفات الألوهية والمعاد والنبوات بقوله :
(بارئ الأُمم^(١)) إلخ ، والبارئ : المنشيء ، وقيل : الخالق خلقاً بريئاً من التفاوت
والتنافر ، أي منشيء أنواع الحيوان ، أو خالقها ، قال تعالى « وما من دابة في الأرض
ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمٌ أمثالكم » ، 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 بُعث إليهم نبي ، وهم باعتبار البعثة إليهم ودعائهم إلى
الله يسمون أمة الدعوة ، فإن آمنوا كلهم أو جماعة منهم ، سمي المؤمنون أمة الملة
(وموئى النعم^(٢)) أي : مانح الأمور المنعم بها عموماً من الإيجاد والإمداد بالبقاء ، ومن
السمع والبصر ، وسائر القوى الظاهرة والباطنة ، وكفاية المهمات ، ودفع الملل ،
وخصوصاً من سعة الرزق ، ونفاذ الأمر والنهي والرفعة وغيرها (الذي لا راداً لما
حكم) أي لحكمه ، أو لما قضى بوقوعه ، أو بعدم وقوعه (ولا مانع لما أعطى
وقسم) ؛ لأن كل شيء في قبضته ، ومُصَرَّف على حسب مشيئته ؛ إذ هو المالك
لكل شيء سبحانه (المتفرد^(٣)) في وجوده بالقدم) ، وسيأتي بيان معناه .

(١) نقول « برأ الله الخلق وذرائعهم » أي أوجدهم ؛ فالبارئ الموجد ، وقيل : هو الخالق
على وجه البراءة من التفاوت والتنافر ، والمراد بالأُمم أنواع الحيوان .
(٢) المولى : المانح والمعطي ، أو هو الذي يتابع عليك إحسانه ، مأخوذ من المولى - جتمع
الواو وسكون اللام - وهو المتابعة .
(٣) في بعض النسخ « المتفرد » بدل « المنفرد » 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
للمتوحد ، 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 الباقلاني ، 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 حقه
تعالى بما يتعين مراجعته من حاشية شرح العقائد

وفي قوله : (الحاكم على مَنْ سواه بالفناء والعدم) تنبيهٌ على أنه مع
تفرده بالقدم متفرد بالبقاء أيضاً ، وفي قوله : (ثم يعيدهم) : أي بعد إفنائهم
(لفصل القضاء بينهم ، فيأخذ المظلوم 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 : (ويجزى كل نفس بما عملت حسب ما علم الله تعالى وجرى
به القلم) من عملها وجزائه (ويتدارك بعفوه من شاء ، ومن شاء منه انتقم) جرى على
مذهب أهل السنة والجماعة من أن كلا من العمل وجزائه راجعٌ 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 ، وسيأتي 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 تنبيها على الاستغناء بهذا الوصف عن التصريح بالاسم لبلوغ شهرة انفراد به هذا الوصف حدا يُغني بلوغه عن التصريح بالاسم ؛ إذ لا مَرِيَّةَ 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 تُعَلَّل بالأغراض ؛ إذ الغرض ما لأجله إقدام الفاعل على فعله ، وهو متعالٍ عن أن يبعثه شيء على شيء (صلى الله عليه وعلى آله وصحبه معادن الفخار) بفتح الفاء ، أي : الصفات التي يفتخر بها (والكرم) أي : الجود ، وهو إفادة ما ينبغي ، لا لعوض . كمر الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم ؛ لأن الصلاة الأولى واقعة قبل ذكره بوصفه صلى الله عليه وسلم كما مر آنفاً ، والثانية واقعة بعد ذكره بوصفه المشار إليه أمثالاً لأمره المؤكد بالصلاة عليه عند ذكره كما رواه الترمذي وغيره . والآل : إما أصله الأهل كما اقتصر عليه في الكشاف ، أو هو من آل إلى كذا يؤول إذا رجع إليه : بقرابة ، أو رأى ، أو غيرها كما ذهب إليه الكسائي ، ورجحه بعض المتأخرين . وقد خص الشرع عند الشافعي رحمه الله بلفظ الآل مؤنثاً بنى هاشم والمطلب ابني عبد مناف من بين سائر أهله ، أو من بين سائر من يرجع إليه بقرابة ؛ للدليل المبين في الفقهيات ، في قسم الفناء والغنيمه . وقيل : آله أهله الأذنون وعشيرته الأقربون ، وهو بهذا التفسير قد يتناول بنى عبد شمس وبنى نوفل ابني عبد مناف ؛ لأنهم في رتبة بنى المطلب في القرب منه صلى الله عليه وسلم . وصحبه : اسم جمع اصحاب ، بمعنى الصحابي ، وهو : من لقي النبي صلى الله عليه وسلم مؤمناً ومات على الإسلام وإن تخلت ردة . وقوله (ما أضاء نجم وأفل^(١)) أي غاب

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

(وهطل غيث^(١)) 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 تسليما) امتثالا لقوله تعالى «صلوا عليه وسلموا تسليما»

(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 حجة الإسلام (أبى حامد محمد) بن محمد بن محمد بن أحمد (الغزالي^(٢)) الطوسى (تعمده الله) تعالى (برحمته ، وأسكنه دار كرامته) وهى الرسالة التى كتبها لأهل القدس مفردة ، ثم أودعها كتاب «قواعد العقائد» وهو الثانى من كتب الأحياء الأربعين (فلما توسطها) القارىء المشار إليه (أحب أن أختصرها وأحببت) أنا أيضاً (ذلك ، فشرعت على هذا القصد) يعنى قصد الاختصار (فلم أستمر عليه إلا نحو ورقتين) من الأصل أو مما كتبه (وتعرض للخاطر استحسان زيادات) على ما فى الرسالة المشار إليها (أرانى الذى يرينى^(٣)) أى يخلق لى الرؤية القلبية التى هى رأى (أن ذكرها) أى تلك الزيادات (مهم) لقاصد تحرير العقائد (وأنه أتميم لطالب الغرض) كذا فى النسخ ، ولعله لغرض الطالب وحصل فيه تقديم وتأخير : أى طالب تحرير العقائد

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

(٢) هو حجة الإسلام ، ونخار المتكلمين ، وعمدة الفقهاء ، وشيخ التصوفة ، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد ، الغزالي ، الطوسى ، صاحب إمام الحرمين الجوينى وأفضل تلاميذه ، المولود بطوس إحدى مدن خراسان سنة ٤٥٠ هـ والمتوفى بها سنة ٥٠٥ هـ

(٣) فى بعض النسخ (يرينى) مضارع أراه والمعنى أن الذى يخلق فى الرؤيا القلبية وهى الرأى قد أرانى إلخ . وفى بعض النسخ (برانى) بياء موحدة تحتية - أى خلقنى .

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 يسايره) 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 (ور بما أوردت حاصل تراجم عديدة
 في ترجمة واحدة) كما صنع في تراجم الركن الثاني اختصاراً وتقريباً (وبالفت في
 توضيحه وتسهيله ؛ إذ لم أضعه إلا ليسهل) أي ليكون سهلاً (على الأوساط والمبتدئين)
 ليعم نفعه (وهاهو ذا ، والله سبحانه) لا سواه (أسأل أن ينفعني به) في الآخرة (و)
 ينفع به (من قرأه في الآخرة) فإن النفع فيها هو المطلب الأعلى والمقصود 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 الركبان 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 للكلام في معرفة الذات والصفات والأفعال
 وصدق الرسول (وخاتمة) معقودة للكلام (في الإيمان والإسلام وما يتصل بهما)
 ووضعها عقب الأركان الأربعة مأخوذ من الغزالي أيضاً ؛ فإنه عقد في كتاب الأحياء فصلاً
 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 صلى الله عليه وسلم . 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 آخرها إلى هذا المحل ليعقبها الشروع في الكلام التفصيلي ، فهو محلها ، وما قبلها إنما هو كلام في ترتيب الكتاب (والكلام) أى الفن المسمى بالكلام هو (معرفة النفس ما عليها من العقائد المنسوبة إلى دين الإسلام

(المقدمة) اللام للعهد ، وهى : 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 ، فقدّموا ما يفيد تصورها بصورة إجمالية تساويها صوتاً للطلب والنظر عن الإخلال بما هو منها أو الاشتغال بما ليس منها ، وذلك هو المعنى بتعريف العلم ، ولما اتفقوا على أن تميز العلوم في نفسها بحسب تمايز موضوعاتها ناسب تصدير العلم أيضاً ببيان الموضوع ، إفادة لما به يتميز بحسب الذات بعد ما أفاد التعريف تمييزه بحسب المفهوم فقال (تعريف الفن) المعروف 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 وإلزام الخصوم ، ولأنه كثر فيه الكلام مع المخالفين والرد عليهم ما لم يكن في غيره ، ولأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه ، كما يقال للأقوى من الكلامين هذا هو الكلام ، وهو المعروف في هذا التركيب ، ومطلع التعريف قوله (معرفة النفس) والمعرفة إدراك الجزئيات وهذا كالجنس ، وقوله (ما عليها) أى ما يجب عليها ، فخرج معرفة ما لها ، وقوله (من العقائد) من للبيان ، فخرج ما عليها من غير العقائد كوجوب الصلاة . والعقائد : جمع عقيدة وهى قضية جزم فيها بثبوت المحمول للموضوع أو نفيه عنه (المنسوبة لدين الإسلام) الإضافة للبيان والدين : وضع إلهي سائق لدوى العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات ، احترز بقوله إلهي عن الأوضاع الصناعية ، وبقوله سائق عن الأوضاع الإلهية غير السائقة كإنبات الأرض ، وبقوله لدوى العقول عن أفعال الحيوانات المختصة بالاختيار ، وبقوله باختيارهم عن الأوضاع السائقة لانا لاختيار كالوجدانيات ، وبقوله المحمود عن الكفر ، وقوله بالذات متعلق بسائق ، يعنى =

عن الأدلة : علماً) أى من جهة كون تلك المعرفة علماً فى أكثر العقائد (وظناً فى البعض منها) والمراد بالنفس هنا الإنسان كما فى قوله تعالى « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها » وقوله « خلقكم من نفس واحدة » والعلم : حكم الذهن الجازم المطابق لموجب من حس أو عقل أو عادة ، والظن : حكم الذهن الراجح . وهذا التعريف مأخوذ من قول أبى حنيفة رضى الله عنه : الفقه معرفة النفس مالها وما عليها ، غير أن أبى حنيفة رضى الله عنه عرف الفقه الشامل للفقه المتعارف - وهو علم الأحكام الشرعية الفرعية - وللغة الأكبر - وهو العلم بالأحكام الشرعية الأصلية : أى الاعتقادية - والمصنف قصد تعريف الثانى فقط فأسقط قوله « مالها » لأن القصد به إدخال معرفة إباحتها للمباحات لأنها للنفس لا عليها وهى 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 ، وسيأتى بيان معنى الإسلام فى الخاتمة . ثم إن كان المراد بما عليها ما طُلب طلباً جازماً أى ما هو واجب أو محرم عليها فيخرج به معرفة نَدْبِ المندوبات وكراهة المكروهات ، وإن كان المراد به ما طلب منها فعلاً أو تركاً طلباً جازماً أو غير جازم فيخرج معرفة النَدْبِ والكراهة أيضاً بقوله « من العقائد » والأدلة : جمع دليل ، وهو ما يمكن

= الوضع الإلهى بذاته سائق إلى ذلك ، والخير : حصول الشيء لما من شأنه أن يكون حاصله أى يناسبه ويليق به (عن الأدلة) متعلق بمعرفة (علماً) تمييز (وظناً فى البعض) أى إدراك النفس ما عليها من العقائد إدراكاً حاصلها عن الأدلة اليقينية والظنية فى البعض ، وبه خرج إدراك المقلد ، والأدلة : جمع دليل ، والدليل : ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبرى ، فيتناول البرهان والأمانة ، 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 لزوماً ذاتياً أو مع القرائن . والظن : الفكر الذى يطلب به علم أو ظن ، والمراد بالفكر ههنا انتقال النفس فى العقولات قصداً ، والعلم : صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به : أى صفة ينكشف بها ما يدرك ويلتفت إليه انكشافاً تاماً لمن قامت به تلك الصفة ، فخرج الجهل والظن إذ لا تجلى فيهما ، وكذا اعتقاد المقلد ، والظن : قضية يحكم بها العقل مع تجويز =

التوصلُ بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري . واعتبارُ الإمكانِ ليتناول التعريفُ 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 . والتقيد بالخبري احتراز عن المعرف؛ لأنه إنما يفيد مطلوباً تصورياً، 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 انتقالاً بالقصد ويسمى الفكر قد يكون لطلب علم أو ظن فيسمى نظراً، وقد لا يكون لذلك، ومنه 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 والآمدي . والمراد بالنظر 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 لذكورة فقد اختلف في اشتراطها فاشتراطها الجمهور وذهب البعض إلى أنها غير شرط كما سنذكره في محله إن شاء الله تعالى . والأدلة من

= تقيضها بجواز مرجوحاً (وتعيين محال وجوب العلم كمعرفته) أي معرفة الذات من حيث الصفات نحو عدم التركب والجوهرية والعرضية، كقولنا: الواجب ليس بجوهر ولا عرض (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 شرط =

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

الجانبيين ظنية . وأما كيفية إعادة المعلوم فستعرف في محالها 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 بهما وبما أشبههما لم يتوجه عليه عقاب ، لأن الواجب في الإيمان بالأنبياء عليهم الصلاة والسلام هو أن مَنْ ثبت شرعا تعيينه وجب الإيمان بأنه بعينه نبي ، ومن 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 المسئلتان وما أشبههما ليس مما يجب على النفس معرفته ، فلا يتجه إدخاله في التعريف بقوله «وظناً في البعض» وقد نبه حجة لإسلام في كتابه الاقتصاد على عدم وجوب الاعتقاد في أشباه هاتين من المسائل وبالله التوفيق ، وأما السؤال فليس من الظنيات ؛ لأن أدلته متواترة معنى ، والتواتر المعنوي مفيد للقطع . وبتقدير إرادة الكيفية فالقدر المشترك بين الكيفيات متواتر معنى ، وهو أن المسئول عنه الرب سبحانه والنبي صلى الله عليه وسلم ، 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) أي مرة ثانية (من إعادة النظر) في الدليل ، فإنه معدود من علم الكلام مع أنه ليس معرفة ، إنما هو تذكر لما سبقت معرفته حاصل عن الالتفات إلى الدليل الذي سبق للنظر فيه وحصلت المعرفة عنه من قبل ، فالتعريف غير جامع . وأما الجواب فهو ممنوع أن الحاصل ثانياً من إعادة النظر معدود من علم الكلام مطلقاً ، إنما يعد منه باعتبار حصوله أولاً إذ هو المعرفة ، وأما باعتبار حصوله الثاني فليس منه ، إذ ليس معرفة فهو (خارج) عن التعريف (من حيث هو كذلك) أي من حيث إنه مُعَاد (داخل من حيث حصوله

= التعريف أن يكون جامعاً مانعاً حاول بيان ما دخل تحت التعريف وما خرج عنه فقال (والسؤال في القبر من خارج ، والحاصل منها) أي من العقائد (معاداً من إعادة النظر خارج من حيث هو كذلك) أي معاداً إلخ (داخل من حيث حصوله

الأولى) من النظر في الدليل أولاً (وهي) أي هذه الحيثية (حيثية ثابتة له) وإن اتصف بكونه معاداً، ولا يخفى — بعد معرفة ما قررناه — أن الذي 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 الثاني 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، وإنما كانت متممة في علم الكلام لأنه لما شاعت في الإمامة من أهل البدع اعتقادات فاسدة مخلة بكثير من القواعد الإسلامية مشتملة على قدح في الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم أدرجت في علم الكلام لشدة الاعتناء بالمناضلة عن الحق فيها تكميلاً لفائدة علم الكلام، 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 صلى الله عليه وسلم 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

الأولى، وهي حيثية ثابتة له، ومباحث الإمامة ليست منه) أي من الفن (بل من المتممات) فالأول يختلف باختلاف الحيثية، والثاني من اللواحق بكل حال

الكلام من المتمات غيرها كالكلام في التوبة لأنه من مباحث الفروع أيضاً (وموضوعه^(١))
أى موضوع علم الكلام الذى يبحث فيه عن أحواله الذاتية ، ومنه تؤخذ جهة وحدته
التي باعتبارها يعد علماً واحداً ويمتاز عن سائر العلوم ، هو (المعلومات التي يحمل عليها ما)
أى شيء (تصير معه عقيدة دينية أو مبدأ لذلك) فإنه يبحث فيه عما يجب للبارى تعالى
كالقدم والوحدة والعلم والقدرة والإرادة ونحوها ، وعما يتمتع عليه كالحادث والتعدد
والجسمية ونحوها ، وعن أحوال الجسم والعرض من الحادث والافتقار والتركب من
الأجزاء وقبول الفناء ونحوها ، وكل ذلك بحث عن أحوال المعلوم ، فإذا قيل : البارى تعالى
قديم ، أو البارى 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 مثلاً ، فقد
حمل على المعلوم ما صار معه مبدأ لعقيدة دينية ، فإن تركيب 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 ، واعلم أن اللائق تسمية ما يجب للبارى تعالى وما يتمتع
في حقه صفات لا أحوالاً لإشعار الحال بالتحول والانتقال ، وهو على البارى تعالى محال ،

(وموضوعه) أى موضوع الكلام (المعلومات) موجودة كانت أو معدومة (التي يحمل عليها ما)
أى شيء (تصير معه) أى مع ذلك الشيء (عقيدة دينية) كقولنا : الواجب قديم ، وشريك
البارى ممتنع (أو مبدأ لذلك) يعنى أو يصير المعلوم مع ما حمل عليه مبدأ لعقيدة دينية ، وهذا
على ما زعم من أن القدرة مبدأ لصفات الفعل ، وسيجىء تحقيقه إن شاء الله تعالى .

(١) ذكر المصنف من مبادئ علم الكلام حده وموضوعه فقط ، ونحن نذكر ما بقى مما عس
الحاجة إليه ، فأما غايته فأن يصير الإيمان والتصديق بالأحكام الشرعية محكماً ، وأما مسائله
فهى القضايا الفطرية الشرعية الاعتقادية ، وأما حكمه فإنه فرض كفاية ، بمعنى أنه يجب
أن يكون فى كل قطر من الأقطار قائم بالحق مشتغل بهذا العلم يقاوم دعاة البدعة
ويستميل أهل القطر كافة ، أما إزالة الشك وتطهير القلب عن الريب فرض عين فى حق
من اعترأه الشك .

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 مساو له. وبنوا أن من موضوع علم الكلام المحدثات، إذ يبحث فيه عن أحوالها من حيث تعلقها بالاعتقادات الدينية على مامر، وأمامسائة فهي القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية، وأما غايته فهي أن يصير الإيمان 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 (إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض

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

(١) اعلم أن حجة الإسلام قد ذكر في بعض كتبه أن مناهج الأدلة متشعبة، وطرقها كثيرة، ولكن التي يعنى علماء الكلام بإقامتها على دعاويهم لا تكاد تخرج عن ثلاثة مناهج: الأول السبر والتقسيم، وهو أن يحصر الأمر في قسمين مثلاً ثم يبطل أحدهما فيلزم منه ثبوت الآخر، وذلك كما تقول: العالم إما حادث وإما قديم، ومحال أن يكون قديماً، فيلزم منه ألبتة أن يكون حادثاً، الثاني: أن تقيم البرهان على صحة دعواك بمقدمتين ترتبهما على وجه خاص يعلم من مباحث علم المنطق فإذا سلمهما الخصم ثبتت دعواك، وذلك كما تقول في إثبات حدوث العالم: العالم لا يخلو عن الحوادث، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فإنه حادث. فإنه لا يتصور أن يقر لك الخصم بصحة المقدمتين ثم يستطيع إنكار صحة الدعوى، الثالث: ألا تتعرض لإثبات دعواك، بل تبين بطلان دعوى الخصم: بأن تذكر أن القول بها يفضى إلى محال ما، وكل ما يفضى إلى المحال فهو محال مثله، وذلك كأن تقول لمن يدعى أن دورات الفلك لانهاية لها وأنت تدعى تنهايتها: لو صح أن دورات الفلك لا تنتهى للزم صحة أن مالانهاية له قد انقضى وفرغ منه، ولكن القول بأن مالانهاية له قد انقضى باطل، فيلزم بطلان ما أدى إليه وهو ادعاء عدم تنهاى دورات الفلك. ومراده بذلك الأدلة العقلية لأنها الأصل في علم الكلام؛ فافهم ذلك واجعله نصب عينيك.

بعد موتها و بث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض
 لآيات - الآية ، و) نحو (قوله) تعالى (أفرايتم ما تمنون أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون ، و)
 قوله تعالى (أفرايتم ما تحرثون أأنتم تزرعون أم نحن الزارعون) لو نشاء جعلناه حطاما: أى
 متحطما وهو المتكسر ليسه (و) قوله تعالى (أفرايتم الماء الذى تشربون أأنتم أنزلتموه
 من المزن) أى السحاب (أم نحن المنزلون) لو نشاء جعلناه أجابا: أى شديد الملوحة
 لا يمكن ذوقه (و) قوله تعالى (أفرايتم النار التى تورون أأنتم أنشأتم شجرتها أم نحن
 المنشئون ، فمن أدار نظره فى عجائب تلك المذكورات) من خلق الأرضين والسموات ،
 و بدائع 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 رتبته) على قانون أودع فيه فنونا من الحكم (وعلى هذا درجت
 كل العقلاء ، إلا من لا عبرة بمكابرتة) وهم بعض الدهرية (وإنما كفروا بالإشراك) حيث
 دَعَوْا مع الله إلهاً آخر (ونسبة) أى وبنسبة (بعض الحوادث إلى غيره تعالى ، وإنكار)
 أى وبنكار (ما جعل الله سبحانه إنكاره كفراً كالبعث وإحياء الموتى) ومثل المصنف
 الذين أشركوا بقوله (كالجوس بالنسبة إلى النذر) حيث عبدوها فدَعَوْهَا إلهاً آخر ، تعالى
 الله عن ذلك ، (والوثنيين بالأصنام) أى بسببها فإنهم عبدوها (والصابئة بالكواكب)
 أى بسبب الكواكب حيث عبدوها من دون الله تعالى ، وأما نسبة بعض الحوادث
 إلى غيره تعالى فالجوس ينسبون الشر إلى أهرمن ، والوثنيون ينسبون بعض الآثار إلى الأصنام
 كما أخبر الله تعالى عنهم بقوله «إن نقول إلا اعتراك بعض آلهتنا بسوء» والصابئون
 ينسبون بعض الآثار إلى الكواكب ، تعالى الله عما يشركون (واعترف الكل بأن خلق
 السموات والأرض والألوهية الأصلية لله تعالى ، قال تعالى: ولئن سألتهم من خلق السموات
 والأرض ليقولنَّ الله ، فهذا) أى الاعتراف بما ذكر (كان) ثابتاً (فى فِطْرِهِمْ) من مبدأ
 خلقهم ، قد جُبلت عليه عقولهم ، قال الله تعالى: فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التى فطر

(قوله إلا من لا عبرة بمكابرتة) هم بعض الدهرية (قوله وإنما كفروا) أى العقلاء (قوله كالجوس)
 مثال المشركين

الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم ، ولكن أكثر الناس لا يعلمون (ولذا) أى لكون الاعتراف بما ذكر ثابتاً في فطرهم (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 إلهاً) لما مر من أن ذلك كان ثابتاً في فطرهم ، ففي فطرة الإنسان ، وشهادة آيات القرآن ، ما يغني عن إقامة البرهان (و) لكن (قدرت العلماء النظائر) على سبيل الاستظهار (لإثباته) أى لإثبات وجود الباري تعالى بدليل العقل (مقدمتين) فاقتفاهم حجة الإسلام ثم شيخنا المصنف ، والمقدمتان هما قولهم (العالم) أى ما سوى الله تعالى من الموجودات (حادث ، والحادث) وهو ما كان معدوماً ثم وجد : أى الممكن (لا يستغنى عن سبب يحدثه) أن يرجح وجوده على عدمه (أما) المقدمة (الثانية) وهي قولهم الحادث لا يستغنى عن سبب يحدثه (فضرورية) ^(١)

(قوله وقدرت العلماء النظائر إلخ) هذا دليل عقلي محض ، فاجتمع لهذا الأصل السمعى والعقلي المحض (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 ما سوى الله ؛ لكن بمعنى الاحتياج إلى الغير ، لا بمعنى سبق عدمه عليه ، وهذا الذي ذكره المصنف ينتج من أول الأول العالم لا يستغنى عن سبب يحدثه (قوله أما الثانية فضرورية) وهي قوله والحادث لا يستغنى عن سبب يحدثه ، وهذه كبرى الدليل ، وهو قضية ثابتة ضرورية ، والصغرى مبرهنة ، ثم استدل عليها بقوله : أما الأعراض فظاهرة الانقار ، والعرض : ما لا يقوم بذاته ، فهو مفتقر إلى محل يقومه

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

(٢ - شروح المسيرة)

ومعلوم أن الضروري لا يستدل لإثباته ، ولكن ينبه عليه (و) قد (نبه عليها بأن اختصاص حدوث الحادث بوقتٍ دون ما قبله) أى ما قبل ذلك الوقت من الأوقات (و) دون (مابعد) منها (مفتقر بالضرورة إلى مخصص) لأن كلا من تقدمه على ذلك الوقت وتأخره عنه ووقوعه فيه أمر ممكن ، فلا بدّ من مرجح لوقوعه في ذلك الوقت على تقدمه عليه وتأخره عنه : لأن الترجيح من غير مرجح محال (وأما المقدمة الأولى) وهى قولهم «العالم حادث» فاعلم أولاً أن العالم كإسياتى 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 منها بقوله (فالأعراض ظاهرة الافتقار) أى إلى المخصص بوقت حدوثها دون 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 من عقل جسماً لاساكناً ولا متحركاً كان عن نهج العقل ناكباً ، ولتن الجهل راكباً ، هذه عبارة حجة الإسلام المأخوذ

(قوله وهى) أى الأعراض قائمة بالجسم (قوله أما الأولى) هى قوله الأجسام لا تخلو عن

(١) الأولى هى قوله « إن الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون » وظهورها لأنه لا يترتب عاقل قط فى ثبوت الأعراض فى ذاته من الآلام والأسقام والجوع والعطش وسائر الأحوال ، ومنها الحركة والسكون .

معناها من الرسالة النظامية لشيخه إمام الحرمين (وأما) الدعوى (الثانية)^(١) وهي « أن الحركة والسكون حادثان » فقد استدل عليها المصنف بطريقتين أشار إلى الأول منهما بقوله (فاشوهد من تعاقبهما) أي كون كل منهما يعقب الآخر : أي يخلفه في محله عند ذهابه (و) من (انقضائهما) أي ذهابهما ، والمراد ذهاب كل منهما عند وجود الآخر (مشاهد فيه) أي في ذلك التعاقب والانقضاء (حدوث كل منهما بعد عدمه ، وما لم يشاهد) من الأجسام (إلا ساكناً كالجبال مثلاً يجوز عليه الحركة بزلزلة مثلاً وغيرها) وقوله وغيرها يعني عن قوله مثلاً والعكس (وكذا) يجوز عقلاً (قلبه) أي قلب الجبل المدلول عليه بقوله الجبال (ذهباً ونحوه) كفضة أو نحاس أو حديد (وتجويزه) أي تجويز ما ذكر من الحركة والقلب (تجويز عروض الحوادث) على محلها (ومحل الحوادث حادث على ما نبين) في إثبات الدعوى الثالثة ، وأشار إلى الطريق الثاني بقوله (ولأن السابق)^(٢) فقوله ولأن عطف على قوله فاشوهد ؛ إذ التقدير : وأما الثانية وهي حدوث الحركة والسكون فلأن ماشوهد إلخ ولأن السابق أي من الحركة والسكون (لو ثبت قدمه استحاله عدمه على ما نبين في بيان وجوب بقاء الباري جل ذكره) في الأصل الثالث من أن وجود القديم مقتضى ذاته فلا يتخلف عنها (وتجويز طرأً بالضد) على محل هو (تجويز العدم)^(٣) على ضده الذي كان بذلك المحل أولاً ، ضرورة أن الضدين يمتنع عقلاً اجتماعهما بمحل ، فالتجويز المذكور باعتبار النظر إلى الضد الطارئ ، تجويز الطريان ، وبالنظر إلى ضده هو تجويز العدم على هذا الضد ، والأولى

الحركة والسكون (قوله وأما الثانية) هي قوله « وهما حادثان »

(١) الثانية هي قوله « وهما حادثان » ومعنى هذا أن الأعراض التي 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 معدوماً للسكون ؛ فيكون السكون أيضاً قبله حادثاً ؛ لأن القديم لا ينعدم .

(٢) هذا وجه ثان لإثبات حدوث الحركة والسكون ، فالواو عاطفة لقوله « لأن » إلخ على قوله « فاشوهد من تعاقبهما » إلخ .

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

أن تجويز الطرفين يستلزم تجويز العدم، لا أنه هو (وأما) الدعوى (الثالثة) (١) وهي أن

(وأما الثالثة) هي قوله وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث إلخ، وذكر بعض المحققين مقدمتين غيرهما: الصفري العالم ممكن موجود، والكبرى وكل ممكن موجود حادث، فالعالم حادث، أما أنه ممكن فلأنه مركب وكل مركب ممكن لافتقاره إلى أجزائه، وأما أن كل ممكن موجود حادث فلأن الممكن متساوي 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 يقتضي وجوده في الأزل لوجود ما هو إيجاد، ووجود الحادث في الأزل 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 الشيء مؤثرة في وجود ذلك الشيء، لأنها تابعة له، وكذا الثاني لأنه إذا كان إيجادا حادثا كان القديم محلا للحوادث، وإن كان قديما فقدمه يقتضي قدم الموجد الحادث، ولأن علة وجود العالم وجود الباري، ووجوده لاستحالة التخلف عنه في الأزل، فيقتضي قدم وجوده قدم ما يتعلق بوجوده، والجواب عن الأول أن وجود العالم تعلق بإيجاد الله تعالى إياه، والإيجاد صفة، ولا يلزم من قدمها قدم العالم لاستحالة قدم =

(١) هي قوله « ما لا 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 لأول 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 مالا ينقضى، وأيضا 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 في كل سنة مرة والقمر يدور في كل شهر مرة، فتكون عدد دورات الشمس أقل من عدد دورات القمر، فكيف يكونان غير متناهيين وأحدهما أكثر من الثاني؟! وإذا ظهر بطلان اللازم فإن المزموم أيضا باطل.

مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث (فلو لم يكن) أى فبرهانها - أنه لو لم يكن (كذلك
 لكان قبل كل حادث حوادث لا أول لها مترتبة كما تقول الفلاسفة في دَوَرَاتِ الأَفلاك)
 أى حركاتها اليومية (فإلم ينقض 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) فلاحظته (وهلم جرا على الترتيب لم تُفرض إلى نهاية) ودخول
 ما لانهاية له من الحوادث في الوجود محال (وإلا) أى وإن لا يكن 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 فلانتفاء
 وجود حوادث لا أول لها انتفى (ملزومه ، وهو كون مالا يخلو عن الحوادث قديماً) فثبت
 نقيضه كما أشار إليه بقوله (فمالا 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 ، وإذ اثبت 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 الذات الواجب الوجود المستجمع لجميع صفات الكمال الذى
 يستند إليه إيجاد كل موجود ، ولهم في معنى كلمة الجلالة عبارة أخرى ، وهى أنه اسم للحقيقة
 العظمى والعين القيومية المستلزمة لكل سُبُوحِيَّةٍ وَقُدُّوسِيَّةٍ فى كل جلال وكال استلزماً
 لا يقبل الاتفكاك بوجه ، وما فى الأركان الثلاثة الأولى من هذا الكتاب وأصله كالشرح
 لهذه العبارة .

= ما تعلق وجوده بغيره ، ولأن الإيجاد ما كان ليوجد فى الحال ، بل ليوجد وقت وجوده على
 ما يأتى فى التكوين ، وعن الثانى أنه يلزم دوام جميع الممكنات بدوام البارى ، ويجب أن
 لا يحصل فى العالم تغير وهو خلاف الحس

﴿ الأصل الثاني ^(١) أنه ﴾ أي أن الباري (تعالى قديم لا أول له : أي لم يسبق وجوده عدمه) وهذا التفسير للقديم ينبه على أن القدم في حقه تعالى بمعنى الأزلية التي هي كون وجوده غير مستفتح ، لا بمعنى تطاول الزمن ؛ فإن ذلك وصف للحدثات ، كما في قوله تعالى « كالعرجون القديم » وليس القدم معنى زائداً على الذات ، قال حجة الإسلام في الاقتصاد : ليس تحت لفظ القديم - يعني في حق الله تعالى - سوى إثبات موجود ، ونفي عدم سابق ؛ فلا تظن أن القدم معنى زائد على ذات القديم فيلزمك أن تقول : ذلك المعنى أيضاً قديم بقدم زائد عليه ، ويتسلسل إلى غير نهاية ، اه . واستدل على إثبات صفة القديم بقوله (لأنه لو كان حادثاً افتقر إلى محدث فينتقل الكلام إلى ذلك المحدث فإن كان قديماً فهو المراد بالله) أي فهو مسمى كلمة الجلالة (وإلا) أي وإن لم يكن قديماً كان حادثاً ، و (نقلنا الكلام إلى محدثه ، وهكذا ، فإن تسلسل) لا إلى نهاية (لزم عدم حصول حادث منها أصلاً) كما ذكرناه في الأصل السابق من أن المحال الذي هو وجود حوادث لا أول لها يستلزم استحالة وجود الحادث الحاضر ، وهو خلاف العلوم ضرورة ، بل اللزوم هنا (بأولى) أي بطريق هو أولى (مما ذكرناه) أي من الطريق الذي ذكرناه

(الأصل الثاني أنه تعالى قديم) أي متصف بصفة القدم (قوله لا أول له) وفي عبارة غيره ما لا أول لوجوده ، وقيل : ما لم يسبق بالعدم ، وقيل : ما لم يسبق بالغير ، والقدم إما إضافي أو زماني أو ذاتي ، أما الإضافي فهو أن يكون ماضى من وجوده أكثر مما مضى من وجود غيره كافي وجود الأب بالقياس إلى وجود الابن ، وأما الزماني فهو أن لا يكون وجوده مسبوقة بالعدم ، وأما الذاتي فهو أن لا يكون وجوده من الغير ، والحدوث أيضاً إضافي وهو أن يكون ما مضى من وجوده أقل مما مضى من وجود غيره ، أو زماني وهو أن يكون مسبوقة بالعدم ، أو ذاتي وهو أن يكون وجوده من الغير ، والقدم الذاتي أخص من الزماني ، وهو من الإضافي ، والحدوث بعكس ذلك ؛ لأن الحدوث تقيض القدم ، وتقيض الأعم أخص من تقيض الأخص

(١) الدعوى هنا هي « أن الله تعالى قديم » ومعنى قدمه أن وجوده غير مسبوق 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 ، فينتسلل إلى غير نهاية ، وإثبات هذه الدعوى بإبطال تقيضها ، وهو حدوثه - تعالى - على الوجه الذي ذكره المصنف .

131394

(في) استلزام (حوادث لا أول لها) استحالة وجود الحادث الحاضر (لأن هذا الترتيب على) أي ترتيب معلول على علة ، فكل مرتبة من مراتبه علة لوجود ما يليها (غير أن إيجاد كل للآخر) الذي يليه (بالاختيار) كما ينبه عليه قولهم « افتقر إلى محدث » وهذا الاستدراك للتنبية على أن قولنا على ليس على طريقة الفلاسفة ، وهي أن العلة توجب المعلول (وذلك) الطريق المذكور في حوادث لا أول لها (لم يفرض فيه غير مجرد ترتيب تلك الحوادث) في الوجود ، دون تعرض لكون كل منها علة لوجود ما يليه (لكن حصول الحوادث ثابت) ضرورةً بالحس والعقل (فيجب أن ينتهي) حصولها في الوجود (إلى موجد لا أول له ، ولا يراد بالاسم الذي هو الله إلا ذلك) الموجد الذي لا أول له (تعالى وتقدس عن كل تقيصة) سبحانه ، قال إمام الحرمين رحمه الله تعالى في الإرشاد : 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 موجوداً ، 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 وقُدِّرت الأوقات موجودة لا افتقرت 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

(قوله لأن هذا الترتيب على) أي الأول علة للثاني وهم (قوله وذلك) أي دورات الأفلاك ، قلت : ولهم تقرير آخر وهو أن كل ما يتصوره العقل فهو بالنسبة إلى الخارج إما واجب أو ممتنع أو ممكن ؛ لأن ذاته إن اقتضت وجوده فقط في الخارج فهو الواجب ، وإلا فإن اقتضت عدمه مطلقاً في الخارج فهو الممتنع ، وإن لم تقتض شيئاً منهما فهو الممكن ، فالباري تعالى واجب لذاته ، وكل ما هو واجب لذاته يجب أن يكون قديماً ، لأنه لو كان حادثاً لكان محتاجاً إلى محدث ، فيكون ممكناً ، هذا خلف

(الأصل^(١) الثالث) في البقاء ، وهو (أن الله تعالى أبديٌّ ليس لوجوده آخرٌ :
 أى استحيل أن يلحقه عدم) لأنه قد ثبت قدمه تعالى ، وما ثبت قدمه استحال 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 أثراً لقدرته (أو) ينعدم
 (بعدم يضاؤه) فيمتنع وجوده معه ، وسكت عن المثل والخلاف لأنه لا يتوهم صلاحيتهما
 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) أى اقتضته ذاته المقدسة اقتضاء تاماً (فإذا ثبت أن
 وجوده مقتضى ذاته) المقدسة (استحال أن تؤثر) ذاته (عدمها ، لأن ما بالذات) أى
 ما تقتضيه الذات اقتضاء تاماً (لا يتخلف عنها) وقد تختصر العبارة عن ذلك فيقال : لأن

(الأصل الثالث)

(١) ندعى في هذا الأصل « أن صانع العالم باق لا يزال » ونبرهن على ذلك بأن الذى
 يثبت قدمه استحيل أن يطرأ عليه العدم ، ويبان هذا أن كل طارىء ، فلا بد له من سبب
 من حيث إنه طارىء ، لا من حيث إنه موجود ؛ فكما افتقر تبدل العدم بالوجود إلى مرجح
 للوجود على العدم كما ذكرنا في برهان حدوث العالم فكذلك يفقر تبدل الوجود بالعدم
 إلى مرجح للعدم على الوجود ، وهذا المرجح إما أن يكون فاعلاً لعدم القدرة وإما أن يكون
 ضدّاً وإما أن يكون انقطاع شرط من شروط الوجود ، وليس يتصور البتة أن يسند أمر هذا
 الترجيح إلى القدرة ، لأن الوجود شيء ثابت والعدم ليس بشيء ، فيستحيل أن يكون فعلاً
 واقعاً بأثر القدرة ، فأما أن يكون الذى أعدمه هو ضده فباطل لأن الضد أن فرض حادثاً
 اندفع وجوده بضاؤه القديم ، وكان ذلك أولى من أن ينقطع به وجود القديم ، ومحال أن يكون
 له ضد قديم كان موجوداً معه في القدم ولم يعدمه ثم أعدمه الآن ، أما أن يكون انعدامه
 لانعدام شرط وجوده فباطل ، لأن الشرط إن كان حادثاً استحال أن يكون وجود القدم
 مشروطاً بحادث ، وإن كان قديماً فإن الكلام في استحاله كالكلام في استحالة ضد قديم .

واجب الوجود لا يقبل الانتفاء بحال ، فيلزم بقاؤه كما يلزم قدمه (وكذا الثاني) وهو انعدامه بعدم يضاذه باطل أيضاً (لأن ذلك الضد المقتضى نفيه إما قديم أو حادث ، لا يجوز الأول) وهو كونه قديماً (وإلا) لو جاز كون ذلك الضد قديماً (لم يوجد معه) أي لزم انتفاء وجود الباري سبحانه وتعالى مع ذلك الضد (من الابتداء أصلاً ، لأن التضاد يمنع الاجتماع) بين الشئيين اللذين اتصفا به (وقد ثبت وجوده تعالى) أزلاً (ومحال وجوده في القدم ومعه ضده) لما مر آنفاً من أن التضاد يمنع الاجتماع (ولا) يجوز (الثاني) أيضاً ، وهو كون ذلك الضد حادثاً (إذ ليس الحادث في مضادته) أي باعتبار مضادته (للقديم بحيث يقطع) أي الحادث (وجوده) أي وجود ضده القديم (بأولى من القديم في مضادته للحادث حتى يدفع) أي القديم (وجوده) أي وجود ضده الحادث (بل القديم أولى بدفع وجود ضده الحادث من الحادث في قطع وجود ضده القديم) ورفعه (لأن الدفع أهون من الرفع ، والقديم أقوى من الحادث) (الأصل الرابع ^(١) ، أنه تعالى ليس بجوهر يتحيز) أي يختص بالسكون في الحيز ، خلافاً للنصاري ، وقوله « يتحيز » وصف كاشف لا مخصص ؛ لأن من شأن الجوهر الاختصاص بحيزه وحيز الجوهر عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجوهر (وإلا) أي وإن لا يكن ذلك بأن كان جوهرأ (لكان) إما (متحركاً في حيزه ، أو ساكناً) فيه ، لأنه لا يتفك عن أحدهما (وهما) أي الحركة والسكون المدلول عليهما بقوله متحركاً أو ساكناً

قوله (وكذا الثاني) هو قوله أن ينعدم بعدم (قوله ولا الثاني) هو قوله أو حادث (الأصل الرابع أنه تعالى ليس بجوهر يتحيز) خلافاً للنصاري (وإلا لكان إلخ) أقرب من هذا أن كل متحيز محتاج إلى الحيز ، وإلا 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 الحادتين . وذلك اللازم باطل ؛ لأنه لو كان لا يخلو عنهما فهو حادث ؛ إذ لا يخلو عن الحوادث حادث ، وكيف يتصور هذا بعد قيام الدليل على أنه قديم ؟ .

(حادثان) لما عرفته فيما سبق ، فكان لا يخلو عن الحوادث (وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث) والحكم بحدوثه ثابت (بما قدمناه) أى بسبب ما قدمناه فى الأصل الأول من الدليل ، وقد علم من استحالة كونه تعالى جوهرأ استحالة لوازم الجوهر عليه من التحيز ولوازمه كالجمة ، وسيأتى بيان ذلك فى الأصل السابع (فإن سماه أحد جوهرأ^(١) ثم قال : لا كالجواهر فى التحيز ولوازم التحيز) من إثبات الجمة والإحاطة ونحوها (فإنما خطؤه فى التسمية) أى من حيث إطلاق لفظ الجوهر عليه تعالى ، لا من حيث المعنى ، مثل ما سيأتى فى إطلاق الجسم ؛ إذ لم يرد إطلاق لفظ الجوهر عليه تعالى لالفة ولا شرعا ، وفى إطلاقه إيهاً نقص ، تعالى الله سبحانه عن أن يتطرق إلى سرادقات عظمتة شائبة نقص ! فإن الجوهر يطلق على الجزء الذى لا يتجزأ وهو أحقر الأشياء مقداراً

(قوله فإنما خطؤه فى التسمية) يقال عليه : فكيف صح إطلاق الموجود والواحد والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع ؟ وجوابه أن ذلك بالإجماع ، وهو من الأدلة الشرعية قلت : منع ركن الاسلام هذه التسمية مطلقا ، لأن الجوهر عند القدماء وإن لم يكن متجزأ لكنه من جملة الممكنات ، وقال فى الكفاية : إطلاق هذه الأسماء على الله تعالى من غير إرادة ما وضع له اللفظ خطأ فى اللغة والشرع ، وبوم معنى التركيب والحدوث ؛ فلا يجوز استعماله أصلا .

(١) المعنى أن العقل عندنا لا يمنع من إطلاق الألفاظ ، فلو سماه أحد جوهرأ وهو لا يعتقد متجزأ فلا يمنع عنه إلحاق اللغة أو الشرع ، أما حق اللغة فإن زعم أنه استعارة : فإن صلح للاستعارة لم ينكر عليه بحق اللغة ، وإن لم يصلح كان مخطأ عند أهل اللغة ، ولا يستعظم منه ذلك إلا بمقدار استعظام صنيع من يبعد فى الاستعارة ، وأما حق الشرع من حيث جواز ذلك وتحريمه ففيه رأيان : أحدهما أن يقال : لا يطلق اسم فى حقه تعالى إلا بإذن ، وهذا لم يرد فيه إذن فيحرم ، وثانيهما أن يقال : لا يحرم الإطلاق إلا بالنهى ، وهذا لم يرد فيه نهى فيجوز ، وليس بخفى أن مبنى هذين الرأيين على الاختلاف فى أن الأصل الإباحة أو التحريم .

(الأصل الخامس^(١) أنه تعالى ليس بجسم ، و) الجسم (هو المؤلف من جواهر)
فَزِدَّةٌ ، وهي الأجزاء التي (لا تتجزأ ، وإبطال كونه جوهرًا) كما مر في الأصل الرابع (يستقل
به) أي بإبطال كونه جسماً ؛ لأنه إذا بطل كونه جوهرًا مخصوصاً بحيز بطل كونه جسماً ، لأن
كل جسم فهو مختص بحيز ومركب من جوهر وجوهر (مع) ما في الجسمية من (زيادة لوازم
تقتضي الحدوث كالهَيْئَة والمقدار والاجتماع والافتراق) فإن كلامها ينافي الوجوب الذاتي ،
لاقتضاها الاحتياج على ما قرّر في المطولات (فإن سماه أحد جسماً وقال لا كالأجسام يعني
في نفي لوازم الجسمية) كعض الكرامية فإنهم قالوا : هو جسم بمعنى موجود ، وآخرين منهم
قالوا : هو جسم بمعنى أنه قائم بنفسه ، فأخطوا بذلك ، ومن أخطأ بذلك (فإما خطؤه في إطلاق
الاسم) لا في المعنى (كالأول) أي كمن قال جوهر لا كالجواهر فإن خطأه كذلك كما
مر ، هذا أعنى 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 - فبيّنه
المصنف بقوله (فإنه) أي فإن الشأن (لم يوجد في السمع) أي الكتاب والسنة (ما يسوغ

(الأصل الخامس) (قوله وإبطال كونه جوهرًا يستقل به) أي يستقل بكونه ليس بجسم
(قوله مع زيادة لوازم) أي للجسم تقتضي الحدوث (قوله بالإجماع) أي بإجماع القائلين بالتوقيف
والقائلين بالاشتقاق (قوله فإنه لم يوجد في السمع) أي في الكتاب والسنة (قوله ما يسوغ

(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 متجزئين - باطل ، وأيضاً
لو كان جسماً لكان مقدراً بمقدار مخصوص ، وكونه مقدراً بهذا المقدار دون ما هو أقل أو
أكثر منه أمر جائز لا يرجع إلا بمخصص ومرجح كما سبق ، فهو حينئذ مفتقر إلى محصص
يتصرف فيه فيقدره بمقدار مخصوص ، فيكون مصنوعاً لاصناعاً ومخلوقاً لا خالقاً ، وقد قام
البرهان على أن ذلك باطل .

إطلاقه) أى إطلاق اسم الجسم أو الجوهر (ليجوز) إطلاقه (على قول القائلين
بالاشتقاق فى الأسماء) وهم المعتزلة والقاضى أبو بكر من أئمة أصحابنا ، فامتنع إطلاقه عندهم
لفقدان هذا الشرط ، وقد نبه على انتفاء الشرط الثانى أيضاً معه بقوله (ولأن شرطه)
أى شرط القول بالاشتقاق فى الأسماء عند القائلين به (بعد السمع) أى بعد اتصافه
تعالى سمعا بالمعنى الذى هو مأخوذُ الاشتقاق (أن لا يوهم) إطلاقه (نقضا) وكلٌّ من
شرطى الإطلاق منتفٍ : أما الأول فلأن المعنى الحقيقى لكل من الجسم والجوهر محال
على البارى تعالى ، ولم يرد سمعا اتصافه بمأخذ اشتقاق المعنى المجازى لواحد منهما ، وأما الثانى
فنبه على انتفائه بقوله (واسمُ الجسم يقتضيه) أى النقص (من حيث اقتضاؤه الافتقار)
إلى أجزائه التى يتركب منها (وهو) أى الافتقار (أعظم مقتضى للحدوث) وقد اعتبر على قول
الاشتقاق أيضاً أن يكون فى اللفظ الذى يُطلق إشعار بالإجلال والتعظيم ، وتحرير محل النزاع
بين القائلين بالتوقيف والقائلين بالاشتقاق كافى المقاصد هو ما اتصف البارى تعالى بمعناه ولم
يُرد إذن ولا منع به ولا بمرادفه ، وكان مشعرا بالإجلال من غير وهم إخلال ، واحترز بكونه
مشعرا بالإجلال عن نحو الزارع والراعى فإنه لا يجوز إطلاقه مع ورود قوله تعالى «أأنتم تزرعون»
أم نحن الزارعون» وقوله «وما رميت إذ رميت ، ولكن الله رمى» إذ اتقرر ذلك وأنه لا يجوز
إطلاق لفظ الجسم (فمن أطلقه فهو عاصٍ بذلك) الإطلاق (بل قد كفره بعضهم) يعنى ركن
الإسلام فى فتواه فىمن أطلق عليه تعالى اسم السبب والعلّة إلى آخر كلامه (وهو) أى
التكفير لمن أطلقه (أظهر) من عدم التكفير له (فإن إطلاقه) إياه حال كونه (مختارا)
لإطلاقه غير مكره عليه (بعد علمه بما فيه من اقتضاء النقص استخفاف) بجناب الربوبية
والاستخفاف به كفر وفاقا (ولما ثبت انتفاء الجسمية) بالمعنى المذكور (ثبت انتفاء

إطلاقه إلخ) وهو ورود فعل مسند إليه تعالى ليشترك منه ، كما قيل فى قوله تعالى « كما أحسن الله
إليك » ونحوه محسن ومحسان ، وقيل مسامح لورود «اسمع يسمع لك» ورد بأن يسمع
خرج مخرج المشاكلة ، قلت : ويقال مثل هذا فى الجوهر والله أعلم .

(قوله بل كفره بعضهم) هو ركن الإسلام فى فتواه فىمن أطلق عليه تعالى اسم

السبب والعلّة إلخ

لوازمها) وهي الاتصاف بالكيفيات المحسوسة بالחס الظاهر أو الباطن من اللون والرائحة والصورة والعوارض النفسانية من اللذة والألم والفرح والغم ونحوها (فليس سبحانه بذي لون ولا رائحة ولا صورة ولا شكل ولا متناه ولا حال في شيء ولا محل له) ولا متحد بشيء ولا يعرض له لذه عقلية ولا حسية ولا ألم كذلك ولا فرح ولا غم ولا غضب ولا شيء مما يعرض للأجسام، لأنه لا يعقل من هذه الأمور إلا ما يخص الأجسام، وقد ثبت انتفاء الجسمية، وانتفاء الملزوم يستلزم انتفاء لازمه المساوي، ولأن هذه الأمور تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي، ولأن البعض منها تغيرات وانفعالات، وهي على الباري تعالى محال، فما ورد في الكتاب والسنة من ذكر الرضاء والغضب والفرح ونحوها يجب التنزيه عن ظاهره على وفق ما سيأتي في الأصل الثامن

في الأصل السادس^(١) أنه تعالى ليس عرضاً واستدل له من وجهين: الأول ما تضمنه قوله (لأن العرض) هو (ما يحتاج إلى الجسم) وفي الاقتصاد أو الجوهر (في تقوّمه) أي في قيام ذاته وتحقيقها (فيستحيل وجوده قبله) ضرورة استحالة وجود ما يتوقف وجوده على شيء قبل ذلك الشيء (والله تعالى قبل كل شيء وموجدّه) كما ثبت بالأدلة السابقة (و) الثاني ما تضمنه قوله (لأنه تعالى موصوف بالحياة والعلم والقدرة وغيرها مما سببته) كالإرادة والخلق (وليس العرض كذلك) إذ لا تعقل هذه الأوصاف إلا لموجود قائم بنفسه

(١) ندعى في 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، فيبطل ما يؤدي إليه وهو كونه عرضاً، وتقرير الثاني أنه لو كان عرضاً لما صح اتصافه بالقدرة والإرادة ونحوها، لأنها لا تعقل إلا لموجود قائم بنفسه، والعرض ليس كذلك، ولكن عدم صحة اتصافه بهذه الصفات باطل بالأدلة، فيبطل ما يستلزمه وهو أن يكون عرضاً.

(وقد تحصل^(۱)) 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 يُشبه شيئًا) ولا يشبهه شيء (كما قال تعالى ليس كمثل شيء) أي 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 نفي عن يناسبه ويسد مسده كان نفيه عنه أولى ، وقيل : مثله صفته أي 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^(۲)) أنه تعالى ليس مختصاً بجهة (أي ليست ذاته المقدسة في جهة من الجهات الست ولا في مكان من الأماكن (لأن الجهات الست) التي هي الفوق والتحت

(۱) اعلم أن كل موجود إما أن يكون متحيزاً وإما أن يكون غير متحيز ، فإن كان متحيزاً فإن لم يكن فيه ائتلاف فهو الجوهر الفرد ، وإن كان فيه ائتلاف فهو الجسم ، وإن كان غير متحيز فإن كان وجوده يستدعي جسمًا يقوم به فهو العرض ، وإن كان وجوده لا يستدعي جسمًا يقوم به فهو الله تعالى .

(۲) اعلم 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 حالاً في الجوهر فإنه قد يقال إنه بجهة ولكن بطريق التبعية ، وهذا هو العرض ، فليس معنى كون العرض في جهة كمنى 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 فإننا نبرهن على بطلان دعواه بما ذكرناه في نفي كونه جوهرًا أو عرضاً ، وإن ادعى للتحيز معنى آخر فهو مطالب بكشفه وإيضاحه . وأيضاً فإن اختصاصه بجهة يستدعي احتياجه إلى مخصص ، وهو باطل . وبيان ذلك أن اختصاصه ببعض الجهات المعينة ليس واجباً لذاته ، بل هو جائز ، فيحتاج إلى مخصص يخصصه ، ويكون في الاختصاص معنى زائد على ذاته ، وما يتطرق الجواز إليه يستحيل قدمه ؛ لأن القديم عبارة عن الواجب الوجود من جميع الجهات .

واليمين إلى آخرها) أى والشمال والأمام والخلف (حادثة بإحداث الإنسان ونحوه مما يمشى على رجلين) كالطير (فإن معنى الفوق ما يحاذى رأسه من فوقه) أى من جهة العلو وهي جهة السماء (والباقي ظاهر) وهو أن جهة السفلى ما يحاذى رجله من جهة الأرض ، واليمين ما يحاذى أقوى يديه غالباً ، والشمال مقابلها ، والأمام ما يحاذى جهة الصدر التي يبصر منها ويتحرك إليها ، والوراء مقابلها (و) معنى الفوق (فيما يمشى على أربع أو على بطنه) أى بالنسبة إليهما (ما يحاذى ظهره من فوقه) فتقبل خلق العالم لم يكن فوق ولا تحت ، إذ لم يكن ثم حيوان ، فلم يكن ثم رأس ولا رجل ولا ظهر (ثم هي) أى 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 مستديراً كالكرة لم توجد واحدة من هذه الجهات) لأنه لا رأس ولا رجل ولا يمين ولا شمال ولا ظهر ولا وجه (وقد كان تعالى) موجوداً (في الأزل ولم يكن شيء من الموجودات) لأن كل شيء موجود سواء حادث كما مر دليلاً (فقد كان) تعالى (لا في جهة) لثبوت حدوث الجهة ، فهذا طريق الاستدلال ، وقد نبه على طريق ثان بقوله (ولأن معنى الاختصاص بالجهة اختصاصه بميزه كذا) أى معين من الأحياء (وقد بطل اختصاصه بالحيزة لبطلان الجوهرية والجسمية) في حقه تعالى ، إذ الحيز مختص بالجواهر والجسم ، وقد مر تنزيهه عنهما سبحانه ، وأما العرض فلا اختصاص له بالحيزة إلا بواسطة كونه حالاً 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 من أراده (حتى ينظر فيه أيرجع إلى التنزيه) عما لا يليق بجلال الباري سبحانه (في خطأ) من أراده (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 ولي التوفيق

فإن قيل : فما بال الأيدي ترفع إلى السماء وهي جهة العلو؟ أجيب بأن السماء قبلة الدعاء تستقبل بالأيدي كما أن البيت قبلة الصلاة تستقبل بالصدر والوجه ، والمعبود بالصلاة والمقصود بالدعاء منزله عن الحلول بالبيت والسماء ، وقد ذكر حجة الإسلام في الاقتصاد سر الإشارة

بالدعاء إلى السماء على وجهه فيه طول فليراجعه من أراذه .

(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 فوق من غير استقرار على العرش ، وصرحت المشبهة والمجسمة بالاستقرار

على العرش ، قلت : وقالت الشافعية : الاستقرار على العرش صفة لله تعالى بلا كيفية وكذلك جميع

المتشابهات ، وقال مشايخنا : الرحمن على العرش استوى لا يعلم تأويله إلا الله ، وكذلك جميع

المتشابهات ، 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

منزه عن الاستقرار والتمكن ، وقال الإمام الشافعي في الرواه ابن أبي حاتم روى بسنده إلى يونس

ابن عبد الأعلى قال : سمعت الشافعي يقول : ثبتت هذه الصفات التي جاء بها القرآن ووردت بها

السنة ، وتنفي التشبيه عنه كما نفي عن نفسه ، فقال تعالى « ليس كمثل شيء وهو السميع البصير »

انتهى . وقال سلفنا في جملة التشابه : تؤمن به ونفوض تأويله إلى الله تعالى ، مع تنزيهه عما

يوجب التشبيه والحدوث ، بشرط أن لا يذكر إلا ما في القرآن والحديث : أي لا يزيد على

التلاوة ، فلا نقول : الاستواء صفة ، ولا نشق منه الاسم ، ولا نبده بلفظ آخر ، حكاة التكراري

وغيره ، وهذا معنى ما قال ابن الجوزي في زاد المسير : أجمع السلف على أن لا يزيدوا على

تلاوة الآية ، فقولهم « لا يشق منه الاسم » يعنون والله أعلم أن لا يقولوا مستوى على العرش ولا يدلو

لفظة على بلفظة فوق ، ونحو ذلك ، تمسك سلفنا بقوله تعالى « وما يعلم تأويله إلا الله » وجعلوا

قوله « والراسخون في العلم » 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 آمنابه » وهي قراءة ابن عباس أيضاً على ما روى الحاكم بإسناد صحيح

عن طاوس : سمعت ابن عباس يقرأ « وما يعلم تأويله إلا الله » ويقول الراسخون في العلم آمنابه »

وما روى الحاكم بإسناد صحيح عن ابن مسعود عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « كان

(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 مساوياً له ، وكل ذلك لا يخلو عن التقدير ، وهو باطل على الله

تعالى . وأيضاً لو جاز أن يماسه من جهة ما لجاز أن يماسه من سائر الجهات ، فيصير محاطاً

وذلك فضلاً عن استحالة لم يقل بتجويزه أحد . وعلى الجملة فإنه لا يستقر على الجسم إلا الجسم ،

ولا يحل 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 يثبتون جهة العلوم غير استقرار على العرش ، والحشوية - وهم المجسمة - يصرحون بالاستقرار على العرش ، وتمسكوا بظواهر منها قوله تعالى « الرحمن على العرش استوى » 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 شاهده لبطل الشرع والعقل معا ، إذا تقرر هذا فنقول : كل لفظ يرد في الشرع مما يسند إلى الذات المقدسة أو يطلق اسماً أو صفة لها وهو مخالف للعقل ويسمى المتشابه لا يخلو : إما أن يتواتر أو ينقل آحاداً والآحاد إن كان نصاً لا يحتمل التأويل قطعنا بافتراء ناقله أو سهوه أو غلظه ، وإن كان ظاهر أظاهره 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 دل حمل عليه ، وإن لم يدل قاطع على التعيين فهل يعين بالنظر والاجتهاد دفعا للخطب عن العقائد ، أولاً خشية الإلحاد في الأسماء والصفات ؟ الأول مذهب الخلف ، والثاني مذهب السلف ، وسيأتي أمثلة للتزويل عليهما ، وأما

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 أحلاله ، وحرّموا حرامه ، واعملوا بمحكمه ، وآمنوا بمتشابهه . وقولوا آمنا 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 لهم الدنيا فيتحاسدوا ، وأن يفتح لهم الكتاب فيأخذوه المؤمن يبتغي تأويله ، وما يعلم تأويله إلا الله ، والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب » الحديث - فادعاه أنه صفة من علم تأويله ، وكيف والصفة قديمة والعرش حادث؟ .

الأجوبة التفصيلية فقد أجيب عن آية الأستواء بأنها تؤمن بأنه تعالى استوى على العرش (مع الحكم بأنه ليس كاستواء الأجسام على الأجسام من التمكّن والمماسّة والمحاذاة) لها؛ لقيام البراهين القطعية على استحالة ذلك في حقّه تعالى (بل) تؤمن بأن الاستواء ثابت له تعالى (بمعنى يليق به هو سبحانه أعلم به) كما جرى عليه السلف رضوان الله تعالى عليهم في التشابه من التنزيه عما لا يليق بجلال الله تعالى مع تفويض علم معناه إليه سبحانه (وحاصله) أي حاصل ما سبق (وجوب الإيمان بأنه) تعالى (استوى على العرش مع نفي التشبيه، فأما كون المراد أنه) أي الإستواء (استيلاؤه على العرش) كما جرى عليه بعض الخلف واقتصر عليه حجة الإسلام في هذا الأصل (فأمرٌ جائزُ الإرادة) يجوز أن يكون مراد الآية، ولا يتعين كونه المراد، خلافاً لما دل عليه كلام حجة الإسلام من تعيينه (إذ لا دليل على إرادته عينا؛ فالواجب عينا ما ذكرنا) من الإيمان به مع نفي التشبيه (وإذا خيف على العامة) لقصور أفهامهم (عدم فهم الأستواء إذا لم يكن بمعنى الأستيلاء إلا باتصال ونحوه من لوازم الجسميّة) كالمحاذاة (وأن لا ينفوه) أي لا ينفوا ما ذكر من لوازم الجسميّة (فلا بأس بصرف فهمهم إلى الاستيلاء) صيانة لهم عن المحذور، بأن يذكر لهم أن الاستواء

(قوله وإذا خيف على العامة عدم فهم الاستواء إلخ) هذا لا يفيد تردد المشايخ، وهو أن للسلف في التشابه طريقين: التسليم، والتأويل، فاللائق بالعوام سلوك طريق التسليم، واللائق بأهل النظر طريق التأويل لدفع نكسات البدعة حيث ذهبوا إلى ما لا يقال على الله تعالى، فقال: التسليم أسلم للعوام التي لا تحمل عقولهم دقائق الكلام، حتى لو سألوا عن هذه الآيات والأخبار المتشابهة وتكلفوا في طلب تأويلها زجروا عنها، والتأويل لأهل العلم أحكم (١) 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 عروشهم * ومع الاشتراك لا يكون حجة، والمعنى الأليق الاستيلاء فيحمل عليه من غير قطع بأنه المراد، وتم المراد، والله أعلم.

بمعنى الاستيلاء (فإنه قد ثبت إطلاقه وإرادته لغة في قوله) أى الشاعر (قد استوى بشرٌ
على العراق) من غير سيف ودمٍ مهراقٍ (وقوله :

فلما علونا واستوينا عليهم جعلناهم مرغى لنسر وطائر

(و) جارٍ (على نحو ما ذكرنا) فى الاستواء على العرش (كلُّ ما ورد) أى
كل لفظ وزد فى الكتاب والسنة (مما ظاهره الجسمية فى الشاهد) أى الحاضر الذى ندرکه
يجب الإيمان به (كالإصبع ، والقدم ، واليد) فى نحو قوله تعالى « يدُ الله فوق أيديهم »
« ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي » 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 يصرفه كيف شاء » رواه مسلم ، وقوله صلى الله عليه وسلم فى الحديث الصحيح الطويل
« يقال لجهنم هل امتلأت فنقول هل من مزيد ، حتى يضع رب العزة فيها قدمه فيزوى بعضها
إلى بعض وتقول قط قط بعزتك » ومثل هذه الألفاظ العينُ فى قوله تعالى « ولتصنع على
عينى » وقوله تعالى « فإنك بأعيننا » وقوله تعالى « تجرى بأعيننا » فالجار والمجرور وهو قوله على نحو
خبر مقدم متعلق بمحذوف تقديره جارٍ كما ذكرنا ، وقوله كل مبتدأ مؤخر ، وتقديم الخبر لا يحصر
أى على نحو ما ذكرنا لاعتلى غيره ، وقوله يجب الإيمان به استئناف لبيان ذلك النحو
الذى تجرى عليه الألفاظ المذكورة ، كأنه قيل : ما النحو الذى تجرى عليه الألفاظ
المذكورة ؟ فأجيب بأنه نحو وجوب الإيمان بها ، وهو كون الإيمان مصحوباً بالتنزيه
عما لا يليق دون تأويل إلا عند الحاجة إليه لفهم العامة ، كما يوضح ذلك قوله
(فإن اليد وكذا الإصبع وغيره) كالتزول ، يقال فى كل منها : (صفة له تعالى لا بمعنى

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

الجراحة ، بل على وجه يليق به ، وهو سبحانه أعلم به ، وقد تؤول اليد والإصبع) في بعض المواضع عند الحاجة (بالقدرة والقهر) كقوله تعالى : « فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء » أي : 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 - أي لأخذه - فلا يرد معطياً ، ويؤول الثاني بأن قلوب العباد كلها بالنسبة إلى قدرته تعالى شيء يسير ، يصرفه كيف شاء ، كما يقبل الواحد من عباده الشيء اليسير بين أصبعين من أصابعه ، ويؤول القدم بمعنى المتقدم : أي خلق يقدمون للنار يخلقهم الله تعالى في الآخرة لذلك ، وتؤول العين بالبصر ، والنزول بنزول أمره تعالى ، وغيره مما بسطه في الاقتصاد (واليمين في قوله صلى الله عليه وسلم « الحجر » أي الأسود) يمين الله في الأرض « على التشریف والإكرام) والمعنى أنه وضع في الأرض للتقبيل والاستلام تشریفاً له كما شرفت اليمين وأكرمت بوضعها للتقبيل ، دون اليسار في العادة ، فاستعير لفظ يمين للحجر لذلك ، أو لأن من قبله أو استلمه فقد فعل ما يقتضى الإقبال عليه والرضا عنه ، وهما لازمان عادة لتقبيل اليمين ، والحاصل أن لفظ اليمين استعير للحجر للمعنيين أو لأحدهما ، ثم أضيف إضافة تشریف 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 فإنما يفاوض يد الرحمن » وهذا التأويل لهذه الألفاظ (لما ذكرنا من صرف فهم العامة عن الجسمية ، وهو ممكن أن يراد ، ولا يجزم بإرادته خصوصاً على قول أصحابنا) يعني الماتريدي (أنها) أي الألفاظ المذكورة (من التشابهات ، وحكم التشابه انقطاع رجاء معرفة المراد منه في هذه الدار) دار التكليف (وإلا) أي 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 أقربهما إلى الحق، ويعنى بشرطها أن يكون على مقتضى لسان العرب، وتوسط ابن دقيق العيد فقال: يُقبل 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 العوام وبين أن لاتدعو الحاجة لذلك.

الأصل التاسع

(أنه تعالى مرئى بالأبصار، في دار القرار^(١))، ووجه نظم المصنف تبعاً لحجة

(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 الزكن 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 عييل في ذاته ، وذلك من قبل أن كل ذات موجودة فواجب أن تكون مرئية ، كما أنه واجب أن تكون معلومة ، فإن لمتنت الرؤية فلا أمر آخر خارج عن الذات ، وذلك مثل أن تقول : الماء الذي في هذا النهر يروي ، والخمر التي في هذا الدن مسكرة ، فإن من البديهي أنهما يرويان ويسكران عند الشرب ؛ وبعد فالكلام في الرؤية يتعلق بهما من ناحيتين : (الأولى) جوازها عقلاً (والثانية) =

الإسلام هذا الأصل في تلك أصول الركن المعقود لمعرفة الذات أن نفي الجهة يتوهم أنه مقتضى لانتفاء الرؤية ، فاقضى المقام دفع هذا التوهم ببيان جواز الرؤية عقلا ووقوعها سمعا ، فهو كالتممة للكلام في نفي الجهة والمكان ، والكلام في الرؤية في مقامات ثلاثة : الأول في تحقيق معناها تحريراً لحل 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 عقلا ، والثالث في وقوعها سمعا ، أما المقام الثاني فقال الآمدي : أجمع الأئمة من أصحابنا على أن رؤيته تعالى في الدنيا والآخرة جائزة عقلا ، واختلفوا في جوازها سمعا في الدنيا ، فأثبتهم قوم ، ونفاه آخرون ، وهل يجوز أن يرى في المنام ؟ فقيل : لا ، وقيل : نعم ، والحق أنه

= 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 نعترف 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 يمكن ادعاء الإجماع على الأولين في اتهامهم 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 يدعى المعتزلة علمه ، وهذا معلوم على الضرورة ، فإن الجهل بكونه ممتنع الرؤية عند الخصم يوجب الكفر أو الضلال ، ثم إنه تعالى ليس في جهة وذلك شيء يعلمه موسى ويعتقده ؛ فسؤال الرؤية بعد هذا دليل أن رؤية ما ليس في جهة ليست من المحال .

لا مانع من هذه الرؤيا ، وإن لم تكن رؤيا حقيقة ، ولا خلاف عندنا أنه تعالى يرى ذاته للقدسة ، وللمعزلة حكوا بامتناع رؤيته عقلا لذى الحواس ، واختلفوا في رؤيته لذاته . وأما للمقام 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 قهراً الاستدلال عليه بالنقل ، ثم استدلالاً بالنقل على الجواز ، على أنه يلزم من ثبوت الوقوع في الآخرة بدليله ثبوت الجواز ، ثم استدلالاً بالعقل على الجواز (أما الحكم بالوقوع في الآخرة (لقلا) أي من جهة النقل (فلقوله تعالى : وجوه يومئذ ناضرة) أي ذات نضرة وهي تهلل الوجه وبهاؤه (إلى ربها ناظرة) تراه مستغرقة في مطالعة جماله ، بحيث تغفل عما سواه ، فتقديم المعمول على هذا للحصر أدهاء ، ويصح كونه مجرد الاهتمام ورعاية الفاصلة دون الحصر ، ويكون المعنى مكرمة بالنظر إلى ربها (وقوله صلى الله عليه وسلم هل تضامون في رؤية القمر ليلة البدر ليس بينكم وبينه سحاب ؟ كذلك ترون ربكم)

(قوله وقوله صلى الله عليه وسلم هل تضامون في رؤية القمر ليلة البدر ليس بينكم وبينه سحاب ؟ كذلك ترون ربكم) قلت : هذا في الصحيحين من حديث أبي هريرة وجرير ، وقال في شرح العقائد : وهو مشهور رواه أحد وعشرون من كبار 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 صلى الله عليه وسلم 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 وعمار بن روية الثقفي وحذيفة وأبو بكر الصديق وزيد بن ثابت وجرير بن عبد الله البجلي وأبو أمامة الباهلي وبريدة الأسلمي وأبو برزة وعبد الله بن الحارث بن جزء الزبيدي ، رضوان الله عليهم أجمعين : فهم أحد وعشرون من مشاهير الصحابة وكبرائهم وعلمائهم ، نقلوه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وانفقوا على ثبوتها ، ولم يشترعوا غيرهم خلاف ذلك ، فكان إجماعاً ، انتهى . قلت : 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 =

والحديث في الصحيحين بالفاظ : منها عن أبي هريرة - رضى الله عنه - إن الناصر قالوا : « يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة » فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « هل تضارون في القمر ليلة البدر »؟ قالوا « لا يا رسول الله » قال : « فهل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب »؟ قالوا « لا يا رسول الله » قال : « فإنكم ترونه كذلك - الحديث » وقوله « تضارون » بضم التاء والراء مشددة من الضرار ومخففة من الضير ، وتضامون بالميم مخففة بدل الراء كما أوردته 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 عدم منها في حواشى شرح العقائد ، ولم يتعرض المصنف ولا أصله لوقوع الرؤية في الدنيا ، والقائلون بوقوعها تمسكوا لوقوعها في الجملة برويته صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج كما ذهب إليه جمهور من تكلم في المسألة من الصحابة ، وأما الجواز مطلقا ، فقد استدلل له المصنف كأصله نقلا بقوله (ونفس) بالجر عطفًا على المجرور باللام أى ولنفس (سؤال موسى عليه السلام الرؤية) فإنه يدل على جوازها (إذ لا يسأل نبي كريم من أولي العزم) من الرسل (الرب جل وعلا ما يستحيل عليه ، رأيت المعتزلى) إذا البصيرة (أعلم بالله سبحانه من نبيه موسى)

== أحمد ، وحديث جابر بن عبد الله عند أحمد ومسلم ، وحديث معاذ بن جبل عند أبي حاتم في تفسيره ، وحديث ثوبان عند الحكيم الترمذى ، وحديث عمارة بن روية عند ابن بطة في الإبانة ، وكذا حديث حذيفة ، وحديث أبي بكر الصديق رضى الله تعالى عنه وعنهم وزيد بن ثابت في مسند أحمد ، وحديث جرير في الصحيحين ، وحديث أبي أمامة عند الحكيم الترمذى والدارقطنى ، وحديث بريدة عند ابن خزيمة . وحديث أبي برزة وعبد الله بن الحارث بن جزء عند الترمذى الحكيم ، قلت : وقد زدت عليه حديث أبي رزين العقيلي عند أحمد وأبي داود وابن ماجه ، وحديث عمارة بن الصامت عند أحمد ، وحديث كعب بن عجرة وفضالة بن عبيد عند ابن جرير الطبرى ، وحديث أبي بن كعب عند الدارقطنى ، وحديث عبد الله بن عمرو عند ابن أبي حاتم في تفسيره ، وحديث عائشة رضى الله عنها عند الحاكم ، وحديث سوا صفوفكم رواه البخارى ومسلم .

عليه الصلاة والسلام (حيث علم) أى المعتزلى (ما يجب لله ويستحيل عليه ما لا يعلمه
نبيه وكليمه صلى الله عليه وسلم) ، مع أن المقصود من بعثة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام
الدعوة إلى العقائد الحقّة والأعمال الصالحة ، وفى الإتيان بلفظ « نفس » تنصيص على أن
الاستدلال بالآية من جهة سؤال الرؤية ، وهو يشير إلى أن فى الآية دلالة من جهة أخرى
هى أنها تضمنت تعليق الرؤية باستقرار الجبل ، وهو أمر ممكن ، فالرؤية المعلقة به أمر
ممكن ، فيستدل بالآية من وجهين كما قرر فى محله ، وقد علمت بما قررناه إلى هنا جملة ما
استدل به المصنف كأصله على الوقوع ، وعلى الجواز تقلا (وأما) الاستدلال (عقلا
فلا) أى النظر إلى الرب تعالى أمر قد دل العقل على جوازه ؛ لأنه (غير مؤدّى إلى محال
فوجب) لهذه الدلالة (أن لا يعدل عن الظاهر) أى ظاهر لفظ النظر فى قوله تعالى :
« إلى ربها ناظرة » . ولفظ الرؤية فى الحديث (إذا العدول عنه) أى عن الظاهر إنما
يجوز (عند عدم إمكانه) لأمع إمكانه (وذلك) أى كونه غير مؤدّى إلى محال (أن
الرؤية) أى لأن الرؤية (نوع كشف وعلم للمدرك) بصيغة أسم الفاعل (بالمرئى) يخلقه
الله تعالى (أى يخلق هذا النوع من الكشف والعلم) عند مقابلة الحاسة له (أى للمرئى
بالعادة) أى بحسب ما جرت به عادته تعالى (فجاز) عقلا (أن) يخرق هذه العادة
بأن (يخلق هذا القدر من العلم بعينه من غير أن ينقص منه قدر من الإدراك) خلقا
كائنا (من غير مقابلة) بين الباصرة والمرئى (بجهة) أى فى جهة (معها) أى مع تلك المقابلة
(مسافة خاصة) بين الحاسة والمرئى الكائن فى تلك الجهة (و) من غير (إحاطة بمجموع
المرئى) وقد أشار المصنف بقوله « من غير أن ينقص منه قدر من الإدراك » إلى أن مسمى
الرؤية هو الإدراك المشتمل على الزيادة على الإدراك الذى هو علم جلى كما قدمناه أول هذا الأصل ؛
إذ هو العلم الذى لا ينقص منه قدر من الإدراك ، وأشار بقوله « من غير مقابلة بجهة » إلى دفع قول
المعتزلة كالحكماء : إن من شرائط الرؤية مقابلة المرئى للباصرة فى 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 الأجفان، وأشار بقوله «وإحاطة بمجموع المرئي» إلى نفي كون الرؤية تستلزم الإحاطة بالمرئي لتكون ممتنعة في حقه تعالى؛ لأنه لا يحاط به. قال تعالى «ولا يحيطون به علماً»، والحاصل أنه يجوز عقلاً أن يخاق القدر المذكور من العلم في الحى على وفق مشيئته تعالى من غير مقابلة بجهة إلخ. وعبر بقوله «بمجموع» تنبيهاً 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 استدلل 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 (كأقد يخلقه) والجار والمجرور في موضع الحال من المفعول وهو قوله «هذا القدر من العلم» أى 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) أى للبصر (أصلاً كما وقع لنبيه عليه الصلاة والسلام، فقد (روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال لهم): أى للصحابة المصلين معه (سَوُّوا صُفُوفَكُمْ فَإِنِى أَرَأَكُمْ مِنْ وِرَاءِ ظَهْرِى) وهو فى الصحيحين من حديث أنس بلفظ «أتموا صفوفكم، فإنى أراكم من وراء ظهري» وللبخارى عن أنس: أقيمت الصلاة، فأقبل علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم بوجهه فقال: «أقيموا صفوفكم وتراصوا فإنى أراكم من وراء ظهري» وللنسائي أنه صلى الله عليه وسلم كان يقول: «استووا استووا استووا، فوالذى نفسى بيده إني لأراكم من خلفى كما أراكم من بين يدي» ففى إirاده بلفظ رُوِيَ الدال على التريض عند المحدثين مخالفة لقاعدتهم، والأمر الثانى ما تضمنه قوله (وكأنا نرى السماء) أى ومشبها رؤيتنا السماء فإننا نراها (ولا نحيط بها) فالجار والمجرور فى محل نصب حال ثانية بناء على تعدد الحال مع واو العطف، أو عطفاً على الحال، والأمر الثالث ما تضمنه قوله (وكأنا نرى الله) أى وحال كون ذلك القدر من العلم المسمى بالرؤية مشبهاً فى كونه دون مقابلة رؤية الله إياناً؛ فإنه (تعالى) يرانا من غير مقابلة فى جهة باتفاقنا) نحن وأنتم معشر المعتزلة (والرؤية نسبة خاصة

بين طرفي راء ومرئي (أي بين راء ومرئي هما طرفاها : أي متعلقاها (فإن اقتضت)
 أي فإن فرض أن تلك النسبة تقتضي (عقلا) أي من جهة العقل ، بأن يحكم العقل
 باقتضاها (كون أحدهما) أي أحد طرفيها (في جهة) باعتبار تعلقها ، بأن يفرض أن
 تعلقها لا يصح عقلا إلا كذلك (اقتضت كون) طرفها (الآخر كذلك) أي في
 جهة ؛ لا اشتراكها في التعلق (فإذا ثبت) بوفاق الخصمين (عدم لزوم ذلك) أي أنه
 لا يلزم عقلا توقف صحة التعلق على الكون في الجهة (في أحدهما) أي أحد طرفيها
 (لزوم في) الطرف (الآخر مثله) لا اشتراكها في التعلق ، فكان الثابت عقلا بوفاقهما
 نقيض ما فرض ؛ فثبت انتفاء ما فرض (وإلا) أي وإلا يكن ذلك ، بأن فرض 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) آنفاً (إن الرؤية نوع
 خاص) يخلقه الله تعالى في الحي غير مشروط بمقابلة ولا غيرها مما ذكر ، وقوله
 (حصول المسافة والمقابلة) إلى آخره ، جواب سؤال تقريره إن الرؤية في الشاهد
 لا تنفك عن حصول المقابلة في الجهة ، والمسافة بين الرائي والمرئي ، (و) حصول
 (الإحاطة) أي إحاطة الرائي ببعض المرئيات ، (و) حصول إدراك (الصورة) أي
 صورة المرئي ؛ فليكن في الغائب كذلك ، وإنه باطل ؛ لتنزه الباري تعالى عن ذلك ؛ فانتفت
 الرؤية في حقه لانتفاء لازمها ، وتقرير الجواب منع الملازمة ، وسنده أن حصول المسافة
 والمقابلة والإحاطة والصورة (ثم) أي هناك ، يعنى في الرؤية في الشاهد (لاتفاق كون
 بعض المرئيات كذلك) أي يتصف بالمقابلة على المسافة المخصوصة وبالإحاطة به وبالصورة
 لكونه جنسا (لا لكونها) أي الأمور المذكورة (معلولا عقليا لهذا النوع من العلم المسمى رؤية
 لثبوته) أي ذلك النوع المسمى رؤية (مع انتفاءها) أي مع انتفاء الأمور المذكورة (على ما بيناه)
 بالاستدلال السابق ، والمعلول لا يثبت مع انتفاء علته ، وإلا لم تكن علة له ، والله أعلم .

(قوله على ما بيناه) في قوله صلى الله عليه وسلم « إني أراكم من وراء ظهري » وكما ترى
 السماء ولا تحيط بها ، ويرانا الله من غير مقابلة ، والله تعالى أعلم .

الأصل 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 إشاراً للاختصار ، واعتماداً على التصريح بذلك في محل الإجمال ، مع الإشعار أولاً وآخرأ بأن 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 عقده الأصول السابقة أوصافاً للباري سبحانه ، كلٌّ 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 عتمة للكلام على نفي الجسمية ونحوها .

(الأصل العاشر العلم بأنه تعالى واحد لا شريك له)

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

واعلم أيضاً أن الوحدة تطلق بمعنى انتفاء قبول الانقسام، وبمعنى انتفاء الشيئية، والبارى تعالى واحد بكل من المعنيين أيضاً: أما الأول فلتعالى عن الوصف بالكيفية 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 عُقد هذا الأصل لإثباتها بالدليل (استدل) لإثباتها (الإمام الحجة) أي حجة الإسلام الغزالي (بقول تعالى: لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا) فقال: وبرهانه فساق الآية، ثم قال: (وبيانه) أي بيان البرهان وهو الآية، فرجع الضمير في عبارة الحجة البرهان وهو الآية، وفي عبارة المصنف هو قوله تعالى إلخ، وهو الآية؛ فالمعنى فيهما واحد، والمراد على كل منهما بيان وجه دلالتها، وهو أنه (لو كانا اثنين) يعني لو فرض وجود اثنين كل منهما متصف بصفات الألوهية التي منها الإرادة وتمام القدرة، و(أراد أحدهما أمراً، فالثاني إن كان مضطراً إلى مساعدته كان هذا الثاني مقهوراً عاجزاً، ولم يكن إلهاً قادراً، وإن كان الثاني قادراً على مخالفته دافعه كان الثاني قوياً قاهراً والأول ضعيفاً قاصراً فلم يكن إلهاً قاهراً، انتهى) وفي نسخ حياء هنا قادراً بدل قاهراً (وهذا) الذي ذكره حجة الإسلام (ابتداء) لتقرير برهان توحيد، لالزوم الفساد المذكور في الآية (فليس بياناً للآية، وإنما بيانها بيان لزوم الفساد على تقدير التعدد) ولك أن تقول: بل ما ذكره الحجة بيان للآية، وتقرير لدلالاتها ببرهان

واستدل الإمام الحجة بقوله تعالى (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) قال وبيانه لو أراد أحدهما أمراً فالثاني إن كان مضطراً إلى مساعدته كان هذا الثاني مقهوراً عاجزاً ولم يكن إلهاً قادراً، وإن كان قادراً على مخالفته ومدافعه كان الثاني قوياً قاهراً والأول ضعيفاً قاصراً، فلم يكن إلهاً قاهراً، انتهى.

(وهذا ابتداء) أي برهان مبتدأ (فليس بياناً للآية، وإنما بيانها بيان لزوم الفساد على تقدير التعدد) قلت: وتامه وانتفاء اللازم معلوم قطعاً، فاللزوم مثله، ولم يقع ذلك للمصنف رحمه الله، والبيان الذي أشار إليه هو أنه لو كان في السموات والأرض آلهة 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 الكسب، والبروج من الكواكب، وسائر النجوم لم تختل أحوالها فيما خلقت له، ولم =

التوحيد المعروف بزهان التمانع ، بناء على ما في الآية من الإشارة إليه كما سيأتي التبيين عليه في 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 ، وها نحن نقره ، فنقول : الكلام في 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 صلى الله عليه وسلم ؟ الملائم لكلام المصنف رحمه الله هو الثاني (فأما الملى فيلزمه القطع بوقوع فساد هذا النظام على التقدير) المشار إليه في 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 في خبره تعالى (وأما غيره) أى غير الملى (فيلزمه ذلك أيضاً) أى يلزمه القطع بوقوع فساد هذا النظام بتقدير التعدد (جَبْرًا) أى من جهة الجبر أى القهر له (بمحااجة ثبوت الملة) أى كونها حقاً ؛ فإن المعجزات الباهرة التى منها القرآن الكريم الباقى إعجازاً على وجه البهره أدلة قائمة على حقيقة الملة قاهرة للخضم لا يستطيع ردها (ثم ذاك) والإشارة إلى إخباره

= تختل مراكزها ومسلكها ، والسماء قائمة فياماً لا يختلف ، والسحاب يجرى بالماء لمناء أهل الأرض ، فى 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 عقلاً اتفاق الإلهين المشتركين على تدبير واحد ، لا يعارض بعضهم بعضاً ، فانتفاء لازم التعدد - وهو الفساد - معلوم قطعاً و يقيناً ، فاللزوم - وهو التعدد - منتف قطعاً و يقيناً فهذه الأدلة عقلية محضة ، على وحدانية البارى تعالى (قوله فأما الملى) أى المنسوب إلى ملة الإسلام ، قال الشيخ ابن أبى شريف : وهل المراد بالملى من اتبع ملة نبي من الأنبياء وهو معناه المشهور ، أو المراد من اعتقد حقيقة ملة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ؟ الله لكلام المصنف هو الثانى اه (قوله على التقدير) إذ هو قاطع بأن الله تعالى أخبر بوقوعه مع التعدد (وأما غيره) أى غير الملى (فيلزمه ذلك) أى القطع بلزوم الفساد (جبرا بمحااجة ثبوت الملة) أى محااجة إثبات ملتنا (ثم ذاك) أى بأن الله تعالى أخبر بوقوعه مع التعدد ، إلى أن دليل التوحيد سمعى ، وسيذكر طريق العلم القطعى ، والله تعالى أعلم .

تعالى بوقوع الفساد بتقدير التعدد: أى بالحاجة بمجموع أمرين: ثبوت الملة ، ثم إخبار الله تعالى بوقوع الفساد بتقدير التعدد الثابت بالملة ، وقوله (أو علماً) عطف على قوله جبراً أى أو القطع بوقوع الفساد بتقدير التعدد لامن جهة الجبر ، بل من جهة علم (توجيه 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 أعنى 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 (لاحتماله النقيض) لجواز خرق العادة (مع أنه) أى العلم العادى (علم) أى داخل فى مسمى العلم ومعدود من أقسامه ، وقوله (بان الاحتمال) متعلق بقوله أجيب : أى أجيب عن الإيراد المذكور بأن احتمال النقيض (فيه) أى فى

(قوله أو علماً) عطف على قوله جبراً : أى يلزمه القطع عن علم توجيه العادة (قوله والعلوم العادية) مبتدأ خبره داخلة فى العلم إلخ ، وهذا تقرير ينتهى إلى الجواب عن قول الشيخ سعد الدين التتازانى فى شرح العقائد : واعلم أن قوله تعالى : «لو كان فهما آلهة إلا الله لفسدتا» حجة إقناعية ، والملازمة عادية ، على ما هو الأليق بالحطائيات ، فإن العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم ، على ما أشير إليه بقوله تعالى : «ولم يبعثهم على بعض» 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 اختيارى ، فإن كان ضرورياً ثبت عجزها واضطرارها فى الموافقة ، وإن كان اختيارياً يمكن تقدير الاختلاف بينهما ، فيتحقق الإلزام على ما قرره ، ولما رأى شيخنا رحمه الله أن حاصله أنه احتج على الإقناع والحطابة بأن الملازمة عادية ، والعاديات ليست علوماً لاحتمال النقيض - وهو جواز الاتفاق - فلانفيد 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 إلخ (أجيب عن إيراد خروجه) أى خروج العلم العادى (لاحتماله النقيض ، مع أنه علم ، بأن الاحتمال فيه =

العلم العادي (بمعنى أنه لو فرضَ العقلُ خلافَه لم يكن) ذلك الفرض (فرض محال) لأن تلك الأمور العادية ممكنة في ذاتها ، والممكن لا يستلزم في شيء من طرفيه محالا (وذلك) الاحتمال بهذا المعنى (لا يوجب عدم الجزم المطابق) للواقع (بأن الواقع الآنَ خلافُ ذلك الممكن فرضه) لأن الاحتمال المنافي لهذا الجزم هو أن يكون متعلق التمييز محتملا لأن يحكم فيه المميز بنقيضه في الحال كما في الظن أو في المال كافي 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) أى في العلم العادي (ثبوت الجزم والمطابقة) للواقع (والموجب) و (أعنى) بالموجب (العادة القاضية التي لم يوجد قط خرمها) ، وهى أحد أقسام الموجب في قولهم في تعريف العلم إنه حكم الذهن الجازم المطابق للواقع لموجب ، إذ الموجب الذى يستند إليه الجزم ، إما حس ، أو عقل ، أو عادة ، (وذلك) أى ما ثبت فيه الجزم والمطابقة والموجب (هو معنى العلم القطعى بأن الواقع كذا ؛ فيحصل) أى فسبب العادة التي لم يوجد قط خرمها يحصل (لنا العلم القطعى بأن الواقع الفساد على تقدير تعدد الآلهة ؛ لأن العادة المستمرة التي لم يمهّد قط اختلالها في ملكين مقتدرين في مدينة واحدة عدم الإقامة على موافقة كل للآخر في كل جليل وحقير) من الأمور (بل تأبى نفس كل) منهما دوام الموافقة ، (وتطلب الانفراد بالملسكة والقهر) للآخر ، (فكيف بالإلهين ؛ والإله) أى والحال أن الإله (يوصف بأقصى غايات التكبر كيف لا تطلب نفسه

== 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 التي 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 المستمرة التي لم يمهّد قط اختلالها في ملكين مقتدرين في مدينة واحدة ، عدم الإقامة على موافقة كل للآخر في كل جليل وحقير ، بل تأبى نفس كل وتطلب الانفراد بالملسكة والقهر ، فكيف بالإلهين ؛ والإله يوصف بأقصى غايات التكبر ، كيف لا تطلب نفسه

الانفراد بالملك والعلو على الآخر ، كما أخبر الله سبحانه بقوله : ولعلَّ بعضهم على بعض ، هذا أمر (إذا توَّمل لا تكاد النفس تخطر) للتأمل (نقيضه) أصلاً (فضلاً عن إخطار فرضه) أي فرض النقيض (مع الجزم بأن الواقع هو) الطرف (الآخر ، وعلى هذا التقدير هو علم قطعي) لا تردد فيه بوجه (وإنما غلط من قال غير هذا) بأن قال : إن الآية حجة إقناعية (من قبل) أي من جهة (أنه إذا خطر) بياله (النقيض أعني دوام اتفاقهما لم يجده مستحيلاً في العقل ، وينسى) ما ذكرناه فيما سر آناً من (أنه لم يؤخذ في مفهوم العلم القطعي استحالة النقيض ، بل) المأخوذ فيه (مجرد الجزم) الكائن (عن موجب بأن) الطرف (الآخر) المقابل للنقيض (هو الواقع ، وإن كان نقيضه لم يستحل وقوعه) وبهذا يظهر أن الآية حجة برهانية حقيقية لا إقناعية (والله سبحانه الموفق) للصواب (وعن ظهور دخوله في العلم بما ذكرنا) أي بسبب ما قررناه آناً نشأ (أن كَفَّرَ بعضُ الناس القائل بأن الملازمة إقناعية أو ظنية ونحوه) فإن بعض معاصري المولى سعد الدين

الانفراد بالملك ، والعلو على الآخر ، كما أخبر سبحانه بقوله : ولعلَّ بعضهم على بعض ، هذا إذا توَّمل لا تكاد النفس تخطر نقيضه ، فضلاً 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 - أعني دوام اتفاقهما - لم يجده مستحيلاً في العقل ؛ وينسى أنه لم يؤخذ في مفهوم العلم القطعي استحالة النقيض ، بل مجرد الجزم عن موجب بأن 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 كَفَّرَ بعضُ الناس) وهو الشيخ عبد اللطيف الكرمانى (القائل بأن الملازمة إقناعية أو ظنية ونحوه) وهو الشيخ سعد الدين التفتازانى كما قدمناه عنه في شرح العقائد ، وقضته في ذلك أنه رأى في كتاب تبصرة الأدلة لسيف الحق أبي المعين النسفى رحمه الله تعالى قوله : فلما انتهت نوبة رياسة المعتزلة إلى أبي هاشم الجبائى ورأى تعذر إثبات الوجدانية بالدلائل العقلية على أصولهم الفاسدة وتحير سلفه في ذلك ، فزعم أن لدلالة في العقل على وحدانية الصانع ، وإنما عرفنا أن الصانع واحد بدلالة السمع دون العقل ، ولو خيلنا وعقولنا لجوزنا أن يكون للعالم صانعان وأكثر ، واشتغل بالاعتراض = (٤ - شرح السائرة)

وهو الشيخ عبد اللطيف الكرمانى قد صدر منه تشنيع بليغ على قوله فى شرح العقائد :
إن الآيه حجة إقناعية ، والملازمة عادية - أى لاعقلية - والمعتبر فى البرهان الملازمة العقلية ،
واستند هذا المعاصر فى تشييعه إلى أن صاحب التبصرة كفر أباهاشم بقده فى دلالة
الآيه ، وما تقدم من كلام شيخنا المصنف يفيد منع كون الملازمة العادية غير معتبرة فى

= على دلالة التمانع ، إلى أن قال : قيل له أول ما يلزمك باعتراضك هذا مخطئة الله تعالى فى تعليمه
رسوله المبعوث لدعوة من اعتقد أن مع الله إلها آخر ودان بإثبات الشريك له دليل
الوحدانية واستحالة ألوهية من سواه من الأصنام والأوثان ، إذ ما علم من الدليل فاسد معترض
لادلالة فيه على ما استدلبه عليه ، إذ هو دليل عقلى ، ولا دلالة فى العقل عليه ، إلى أن قال :
ومن جوز على الله تعالى هذا فقد نسب إلى الجهل أو السفه ، لأنه تعالى إن لم يعلم بفساد هذا
الدليل فهو جاهل ، وإن علم بفساده ومع ذلك علمه رسوله عليه الصلاة والسلام ليحاج به من
خالقه فى التوحيد وتمسك بالشرك فهذا منه سفه ، ومن وصف الله تعالى بالجهل والسفه
كفر من ساعته ، إلى أن قال : ولم يعد من يتبعه على هذا الرأى البادى عواره ، ثم قال : ويقال
لهم : أليس أن الله تعالى قال : لو كان فىهما آلهة إلا الله لفسدتا ، وقال : لذهب كل إله بما خلق ؟
وما ذكره من الآيات التى مر ذكرها ، ولا شك أن علو البعض على البعض وفساد السماوات
والأرض غير متصور مع الاتفاق فى الإرادة ، فلو كان الاختلاف فيها غير متصور لكان الله
تعالى معلما رسوله عليه الصلاة والسلام أن يحاج المشركين بما لا يصلح أن يكون دليلا ، وكذا
تبليغه إياه محاجة الكفرة بالدليل العقلى مع أنه لادلالة فيه على ذلك كان سفها جاهلا ، ومن
نسب الله تعالى إلى شىء من ذلك كان ممن لا يخفى علمه على أحد ، وواجب على أقرب الناس إليه
إبانة رأسه عن جسده ، وقطع مادة شره عن ضعفاء المسلمين ، ثم رأى فى شرح العقائد أن
الملازمة عادية والحجة إقناعية على ما هو الأليق بالخطايا ؛ لأن العادة جارية بوجود التمانع
والتغالب عند تعدد الحاكم على ما أشير إليه بقوله : ولعل بعضهم على بعض ، وإلا فإن أريد
الفساد بالفعل أى خروجهما عن هذا النظام المشاهد فجرد التعدد لا يستلزمه ، لجواز الاتفاق
على هذا النظام ، ورأى أنه يلزمه على هذا ما ألزم به أباهاشم فكفره بذلك ؛ وكتب بذلك
رسالة وأوقفنى عليها ، فبلغ ذلك شيخنا علاء الدين البخارى ، فكتب جوابا عن هذا ، وصورته :
تيمنا بذكر الأعلى ، الإفاضة فى الجواب على وجه يرشد للصواب يتوقف على ذكر ما أورده
الإمام حجة الإسلام رضى الله عنه مما حاصله أن الأدلة على وجود الصانع وتوحيده تجري =

البرهان ، ودعوى اعتبارها ، ووجهه أن المقصود من البرهان حصول العلم بالمدلول ، والملازمة العادية تحصله

واعلم أن العلامة المحقق الزاهد علاء الدين محمد بن محمد بن محمد البخارى الحنفى 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

= مجرى الأدوية التي يعالج بها مرض القلوب ؛ فالطبيب إن لم يكن حاذقا مستعملا للأدوية على قدر قوة الطبيعة وضعفها كان إفساده بالدواء أكثر من إصلاحه ، وحينئذ يجب أن لا يكون طريق الإرشاد للكامل على وتيرة واحدة ، فالؤمن المصدق سماعا أو تقليدا لا ينبغي أن تحرك عقيدته بتحرير الأدلة ، فإن النبي صلى الله عليه وسلم لم يطالب العرب في مخاطبته إياهم بأكثر من التصديق ، ولم يفرق بين أن يكون بإيمان وعقد تقليدي أو يقين برهاني ، والجاني 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 العقلي المفيد للقطع واليقين ينبغي أن يتلطف في معالجتهم بما أمكن من الكلام المقنع المقبول عندهم فالأدلة 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 يتصورهم لا يدركون براهين العقول كما لا يدرك نور الشمس أبصار الخفافيش ، بل تضرهم الأدلة القطعية البرهانية كما تضر رياح الورد بالجمل ، وفي مثل هذا قيل :

فمن منع الجهال علما أضاعه ومن منع المستوجبين فقد ظلم
وأما الفطن الذي لا يقنعه الكلام الخطابي فتجب الحاجة 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 ، وبالحاجة مع المشركين الذين عامتهم عن إدراك الأدلة العقلية البرهانية قاصرين ، ولا تجدى معهم الأدلة الخطائية 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 هامم ، بطريق الإشارة على ما بينه الإمام الرازي في عدة آيات من القرآن . وعلى الأدلة الخطائية النافعة مع العامة لوصول عقولهم إلى إدراكها بطريق العبارة تكميلا للحجة على الخاصة والعامة ، على ما يشير بذلك قوله تعالى : ولا تطب ولا يابس إلا في كتاب مبين ، وقد اشتمل =

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 قدر إدراك

= عليهما عبارة وإشارة قوله تعالى: لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا ، أما الدليل الخطابي عليه بطريق العبارة فهو لزوم فساد السموات والأرض بخروجهما 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 أن مالا يكون في نفس الأمر لازماً قطعياً لا يصير بمجعل الجاعل ، وتسميته إياه برهانا دليلاً قطعياً برهانياً ، زعماً بأن تسميته قطعياً وبرهاناً صلابة في الدين ، ونصرة للإسلام والمسلمين ، هيئات هيات فإن ذلك يكون مدرجة لطمع 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 الخطائية النافعة للعامة بطريق العبارة . وأما البرهان العقلي القطعي المدلول عليه بطريق الإشارة فهو برهان التمانع بإجماع ملة تكلمين المستلزم لكون مقدورين قادرين ولعجزهما أو لعجز أحدهما ، على ما بين في علم الكلام ، وكلاهما محالان عقلاً على ما بين فيه أيضاً ، لا التمانع الذي تدل عليه الآية بطريق العبارة ، بل التمانع قد يكون برهانياً وقد يكون خطائياً ، ولا ينبغي أن يتوهم أن كل تمناع عند المتكلمين برهانياً ، وقطعية لزوم الفساد المدلول عليه بالإشارة لا ينافي خطائية لزوم الفساد المدلول عليه بالعبارة ، لأن الفساد المدلول عليه بالإشارة هو كون مقدورين قادرين فيه عجز الإلهين المفروضين أو عجز أحدهما ، والفساد المدلول عليه بالعبارة هو خروج السموات والأرض عن النظام المحسوس ، فأين أحدهما من الآخر ؟ وحيث 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 ، وإذا قد علم اشتمال القرآن المجيد على الأدلة القطعية على التوحيد بطريق الإشارة وعلى الأدلة الخطائية عليه بطريق العبارة وأن قوله تعالى : ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم =

العقول كان الإفساد للعقائد بالأدلة أكثر من إصلاحها ، وحينئذ يجب أن لا يكون طريق الإرشاد لكل أحد على وتيرة واحدة ، فالمؤمن المصدق سماعاً أو تقليداً لا ينبغي أن تحرك عقيدته بتحرير الأدلة ، فإن النبي صلى الله عليه وسلم لم يطالب العرب في مخاطبته إياهم بأكثر من التصديق ، ولم يفرق بين أن يكون ذلك بإيمان وعقد تقليدي أو يقيني برهاني ،

= بالتالي هي أحسن ، أمر للنبي صلى الله عليه وسلم بالاستدلال بكل منهما ، على حسب درك عقول المخاطبين . على ما يفصح عن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم : نحن معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم ، فكيف يكون القول باشتغال القرآن العظيم على الدليل الخطابي النافع للعامة الكافي لإلزامهم وإخفائهم كاشتغال القرآن على البرهان القطعي النافع للخاصة كفرا في الدين وميلا إلى تصحيح مذهب الثنوية من المشركين ؟ وكيف يكون تسمية الدليل الخطابي برهانا يقينيا عقليا نصره للدين ؟ بل كيف يكون اعتقاد الخطابي برهانا يقينيا مع أنه ليس كذلك في نفس الأمر علما عند علماء الدين ؟ إذ العلم عندهم هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع ، وكيف يجوز تكفير الراسخ التحرير المبين لأدلة التوحيد المشتمل عليها القرآن المجيد على ما عليه في نفس الأمر من كونها برهانياً وخطابياً على ما هو الواجب تصحاحاً في الدين وإرشاداً لضعفاء المتعلمين ؟ وكيف يكون قطع رأس مثل هذا العالم الراسخ الناصح المرشد للإسلام والمسلمين الحاسم لدرجة طعن الطاعنين قطعاً لمادة الشرع 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 التمانع المدلول عليه بطريق العبارة ، وأن الحاجة مع المشركين الذين تضر الأدلة العقلية البرهانية عقولهم الضعيفة البليدة ضرر رباح الورد بالجعل لا يجوز إلا بالدليل العقلي البرهاني ، وأن القول بكون الدليل خطابياً بإبطال لكونه دليلاً ، ومحاكاة النبي صلى الله عليه وسلم به مع الكفار المشركين الأغبياء احتجاج بما يصلح دليلاً ، إنما العجب من صدورها من صاحب التبصرة مع جلالة قدره في علم الأصول وكال إخطاره بالأدلة البرهانية والخطابية على التوحيد المشتمل على جميعها تنزيل رب العالمين ومعرفة باختلاف أصناف الأدلة ومنافعها ، وتفاوت درجاتها ومواقعها ، وبأن النبي المبعوث رحمه للعالمين مأمور بالاستدلال والحاجة بكل منها بحسب إدراك عقول المخاطبين ، عصمنا الله وإياكم عن الطعن في الراسخين من علماء الدين اه ، قلت : لإمكان الاتفاق قدمت عن =

والجأى الغليظ الضعيف العقل الجامد على التقليد المصراً على الباطل لا ينفع معه الحججة 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 الممنوع المقبول عندهم، لا بالأدلة اليقينية البرهانية؛ لتصور عقولهم عن إدراكها؛ لأن الأهداء بنور العقل المجرد عن الأمور العادية لا يخص الله تعالى به

= الأشياخ مافيه : ومدار هذا التقرير على أن الآية عبارة وإشارة إلى برهان التمانع، وهذا أخذه من قول الشيخ سعد الدين : برهان التمانع المشار إليه بقوله تعالى : لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا، ولانعلم كيف تشير الآية إلى ذلك، لا من حيث اللغة ولا من حيث اصطلاح أحد من الناس، 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 قاهر الماسواه، فلو كان فهما قاهرون لبعضهم بعضاً لفسدت السموات والأرض، لكنهما لم يفسدا، فلم يكن فيهما آلهة إلا الله، واعلم أنه ليس في هذه العبارة التي نعتها 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 مافيه 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 الكشف : سبيل ربك الإسلام (بالحكمة) بالمقالة المحكمة الصحيحة، وهي الدليل الموضح لاحق الزيل 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 بالتي 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 كفاه الوعظ القليل والنصيحة اليسيرة، ومن لاخبر فيه عجزت فيه الحيل، فكأنك تضرب منه في جديد بارد، وسيرة الرسول صلى الله عليه وسلم محفوظة بنقل الثقات، ليست فيها ما أشار إليه المصنف، ثم تقسيم الحاجة مع من ذكر يقتضى أنه اجتمع المسألة والقتال في زمن واحد، وهذا باطل، وبعد أن أذن الله الله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم في القتال لم تبق إلا الدعوة للإسلام أو أداء الجزية أو القتال، ليس في الشرع غير هذا، والله تعالى أعلم

إلا الآحاد من عباده ، والغالبُ على الخلق القصورُ والجهل ؛ فهم لقصورهم لا يدركون براهين العقول ، كما لا يدرك نورَ الشمس أبصارُ الخفافيش ، بل تضرهم الأدلة القطعية البرهانية كما تضر رياح الورد بالجعل ، وفي مثل هذا قيل :

فمن مَنَحَ الجهالَ علماً أضاعه ومن منع المستوجبين فقد ظلم

وأما الفطن الذي لا يقنعه الكلام الخطابي فتجب الحاجة معه بالدليل القطعي البرهاني

إذا تم هذا فنقول : لا يخفى أن التكليف بالتصديق بوجود الصانع وبتوحيده يشمل

الكافة من العامة والخاصة ، وأن النبي صلى الله عليه وسلم مأمور بالدعوة للناس أجمعين ،

وبالحاجة مع المشركين الذين عامتهم عن إدراك الأدلة القطعية البرهانية قاصرون ، ولا

يُجْدَى معهم إلا الأدلة الخطابية المبنية على الأمور العادية والمقبولة التي ألفوها ، وحسبوا

أنها قطعية ، وأن 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

كقوله تعالى : « ولا رطب إلا يذهب لحره البرهان على الخاصة والعامة ، على ما يشير بذلك قوله تعالى : « ولا رطب

ولا يابس إلا في كتاب مبين » وقد اشتمل عليهما عبارة وإشارةً قوله تعالى « لو كان

فيهما آلهة إلا الله لفسدنا » ، أما الدليل الخطابي المدلول عليه بطريق العبارة فهو لزوم

فساد السموات والأرض بنحروجهما عن النظام المحسوس عند تعدد الآلهة ، ولا يخفى

أن لزوم فسادها 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

بإياه برهاناً دليلاً قطعياً زعمًا أن تسميته قطعياً وبرهاناً صلابة في الدين ، ونصرة

للإسلام والمسلمين ، هيئات هيئات فإن ذلك مدرجة لظن الطاعنين ، ونصرة الدين

لا يحتاج إلى أدعاء ما ليس بقطعي قطعياً ؛ لاشتمال القرآن على الأدلة القطعية العقلية التي لا يعقلها

إلا العالمون بطريق الإشارة النافعة للخاصة ، وعلى الأدلة الخطائية النافعة للعامة بطريق العبارة ، وأما البرهان العقلي القطعي المدلول عليه بطريق الإشارة فهو برهان التمانع القطعي بإجماع المتكلمين المستلزم لكون مقدور بين قادرين ، ولعجزهما أو عجز أحدهما ، على ما بين في علم الكلام ، وكلاهما محالان عقلا على ما بين فيه أيضاً ، لا التمانع الذي تدل عليه الآية بطريق العبارة ، بل التمانع قد يكون برهانياً ، وقد يكون خطائياً ، ولا ينبغي أن يتوهم أن كل تمنع عند المتكلمين برهان ، وقطعية لزوم الفساد المدلول عليه بالإشارة لا ينافي خطائية 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 عقلا ؛ فيلزم من انتفاء جواز الاتفاق لأنه فرع إمكان التعدد انتفاء جواز الاتفاق على تقدير الفساد المدلول عليه بطريق العبارة لعدم استلزامه امتناع التعدد عقلا ، وإلما 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 ، ومحو 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 أواخر شرح العقائد ما ينافي بظاهره كلامه في أوائله ، ويوافق كلام شيخنا ؛ فإنه قال في الكلام على المعجزة مانصه : وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جزمي العادة بأن الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقب ظهور المعجزة ، إلى آخر كلامه ، وهو مبسوط واضح ، والله تعالى ولي الهداية والتوفيق .

الركن الثاني

(العلم بصفات الله تعالى ، ومدارُه على عشرة أصول حاصلُ ستة منها العلمُ بأنه تعالى قادر ، عالم ، حي ، مرید) 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 حيًّا ، والرابع للعلم بكونه تعالى مریداً ، وعقد الأصل الثامن لبيان أن علمه تعالى قديم ، والتاسع لبيان أن إرادته تعالى قديمة ، وقد قرر المصنف ما تضمنه الأعلان الأولان بقوله : (لما ثبت وحدانيته في الألوهية) تعالى وتقدس (ثبت استناد كل الحوادث إليه) تعالى ، والألوهية : الاتصاف بالصفات التي لأجلها استحق أن يكون معبوداً ، وهي صفاته التي توحدَ بها سبحانه فلا شريك له في شيء منها ، وتسمى خواص الألوهية ، ومنها الإيجاد من العدم وتدير 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 فيها وما عليها من نبات وحيوان وجماد وما بينهما من السحاب المسخر ونحوه ، كلُّ ذلك مستندٌ في وجوده إلى الباري سبحانه (وهو) أي الشأن أن هذه الحوادث (مشاهد) لنا (منها كمال الإحسان) في إيجادها : من إتقان صنعتها ، وترتيب خلقها ، وما هديت إليه الحيوانات من مصالحها وأعطيته من الآلات لها على مقتضى الحكمة البالغة البارة التي يطلع على طرف منها علم التشريح ومنافع خلقه الإنسان وأعضائه ، وقد كسرت على ذلك مجلدات (ويستلزم

(الركن الثاني العلم بصفات الله تعالى ، ومداره على عشرة أصول حاصل ستة منها العلم بأنه تعالى قادر عالم حي مرید، لما ثبتت وحدانيته في الألوهية ثبت استناد كل الحوادث إليه، وهو مشاهد منها كمال الإحسان ، ويستلزم ذلك

ذلك) أى استناد وجودها إليه تعالى وكمال الإحسان فى إيجادها (قدرته تعالى^(١))

قدرته) قلت: ههنا مقامان، الأول: أن الله تعالى قادر على جميع المقدورات، الثانى: أن جميع الحوادث واقعة بقدره الله تعالى، وخالفهم فى الأول والثانى جميع الفلاسفة والثنوية، فقالت الفلاسفة: إنه لا يقدر على أكثر من واحد، وقال النظام: إنه لا يقدر على خلق الجهل والقيح، وقال الثلجى: إنه لا يقدر على مثل مقدر العبد، وقال عامة المعتزلة: إنه لا يقدر على نفس مقدر العبد، أما المقام الأول فلأن جميع المقدورات متساوية فى المقدورية لأن المصحح للمقدورية الإمكان، إذ لورفعناه =

(١) اعلم أنا ندعى أن محدث العالم قادر، ونعنى بالقدرة الصفة التى يتبها 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 يثبت الحس وتؤكد الشهادة، فإن من نظر فى أعضاء نفسه الظاهرة والباطنة ظهر له من عجائب الإتقان ما يطول شرحه ولا يمكن حصره. وأما أن الفعل المحكم يستدعى قدرة الصانع فإن ضرورة العقل تجزم به؛ إذ العاقل يصدق هذا من غير أن يفكر 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 يؤدى إليه وهو أن يكون صدوره عن صانعه لذاته باطل، فثبت أنه صادر عنه زائد على ذاته، وهذا الزائد الذى به يتبها الفعل المحكم هو الذى نسميه قدرة.

واعلم أن لهذه القدرة أحكاماً (منها) أنها تتعلق بجميع الممكنات، وليس يخفى أن الممكنات لا تنتهى، بمعنى أن خلق الحوادث بعد الحوادث يستحيل أن ينتهى 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 مقدر قدرة فثبت قدر لانهاية لها لعدم تنامى المقدورات، وذلك باطل، وإما أن تكون القدرة واحدة فيكون تعلقها — مع اتحادها — بتعلقها من الجواهر والأعراض — مع اختلافها — لأمر مشترك فيه الجواهر والأعراض جميعها، وهو الإمكان، والقدرة على الشيء قدرة على مثله بلا ريب.

أى ثبوت صفة القدرة له ، وهى صفة تؤثر على وفق الإرادة (و) يستلزم أيضاً (علمه) تعالى (بما يفعله ويوجدُه) والعلم بهذا الاستلزام فيهما ضرورى ، ولكن ينبه عليه بأن من رأى خطأ حسناً يتضمن الفاظاً عذبة رشيقة تدل على معان دقيقة علم بالضرورة أن كاتبه المنشئ له عالم بتأليف الكلام والكتابة قادر عليهما (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) بكل جزئى جزئى) خلافاً للفلاسفة فى قولهم : إنه تعالى يعلم الكلليات ، وإنه إنما

= لبقى إما الوجوب أو الامتناع ، وهما يمتنعان من المقدورية ، والإمكان مفهوم مشترك بين جميع الممكنات ، فما لأجله صح فى البعض أن يكون مقدوراً لله تعالى فإنه فى جميع الممكنات ، وعند الاستواء فى المقتضى يجب الاستواء فى الأثر ، فوجب استواء جميع الممكنات فى المقدورية والمقتضى لكونه تعالى قادراً ذاته ، ونسبة ذاته إلى كل المقدورات فى اقتضاء القادرية واحدة لأنها تقتضيهامطلقاً ، فوجب كونه تعالى قادراً على كل الممكنات ، ولأن المقدورات لما تساوت فى المقدورية واقتضت ذاته تعالى القادرية فلو اختلفت قادرية البعض لاقتربت إلى محض فيكون تعالى فى كماله مفتقراً إلى الغير ناقصاً بذاته ، تعالى الله عنه ، وأما المقام الثانى فهو ما فى الكتاب كما قدمنا ، والله أعلم

(قوله وعلمه تعالى بما يفعله ويوجدُه ، 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 =

(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 . وهذا العلم مع تعلقه بمعلومات لانهاية لها واحد .

يعلم الجزئيات على وجه كلي لاعلى الوجه الجزئى ، وهو باطل ؛ إذ كيف يُوجد ما لا يعلمه ؟
وقد أرشد إلى هذا الطريق قوله تعالى : «ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير» وسنين

= الإطائفة من قدماء الفلاسفة ، ثم اختلف الجمهور ، فذهب المحققون من أهل الملة إلى أنه عالم بذاته وبجميع الأشياء ، وزعمت الدهرية أنه يعلم ذاته ، وقال الباكون من الفلاسفة : إنه عالم بالكليات والجزئيات على الوجه الكلى لاعلى الوجه الجزئى ، أما أنه تعالى عالم فلأن العلم صفة كمال ، والجهد 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 عالما بذاته ، وأما أنه تعالى عالم بجميع الأشياء فذكر في الكتاب أنه لما ثبت وحدانيته في 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 في جميع الأشياء ، والفاعل المختار يجب أن يعلم ما يقصده إيجادها أما المقدمة الأولى فلا أنه لو كان موجبا بالذات لكان أثره لازما لوجوده ، فيكون قديما ، وإلا لكان صدوره في وقت دون وقت ترجيحا من غير مرجح ، فيلزم قدم العالم ، وأيضا 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 تغيرا 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 نعلم أنه عالم مطلقا ، فيلزم أن يكون عالما بجميع الأشياء ؛ إذ لو اقتص عالمة ببعض لكان لا اختصاص ذلك البعض بشيء أوجب اختصاص علمه به ، فيكون كماله تعالى مفتقرا إلى الغير ، فيكون ناقصا بذاته ، تعالى الله عنه واحتج قدماء الفلاسفة على أن الله تعالى غير عالم مطلقا بأن العلم لا يتخلو من أن يكون صفة كمال أو صفة نقصان ، فإن كان صفة كمال كانت الذات ناقصة في 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 فذلك عين كمال الذات ، بل كمال الذات كونه مقتضية لصفات الكمال ، واستدل المصنف على أنه عالم بالجزئيات بأنه الموجد لأفعال المخلوقات ، فيلزم علمه بكل جزئى جزئى ، قلت: وفي أفعال العباد خلاف المعتزلة وأهل السنة على ما يأتي ، وتقدم قول الطائفة من الفلاسفة ، وقد احتجوا بأن الجزئيات في معرض التغير ، فالعلم بها أيضا كذلك ، لأن العلم حكاية ومثال للمعلوم ، فإذا كان المعلوم متغيرا كان مثاله متغيرا =

معنى صفة العلم في حقه تعالى ، وههنا تنبيهات ثلاثة ، أحدها : أن في قوله « وهو مشاهد منها كمال الإحسان » تنبيهاً على أن حكماً 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 في مقدورات الباري تعالى ما هو أبداع منها كما هو طريقة الفلاسفة ؛ لأن العقيدة أن كلا من مقدوراته ومعلوماته لا يتناهى كما صرح به حجة الإسلام في العقيدة المعروفة بترجمة عقيدة أهل السنة والجماعة من كتاب الإحياء ، وتكرر في الإحياء ؛ فما وقع في بعض كتب الإحياء ككتاب التوكل مما يدل على خلاف ذلك فإنه والله أعلم صدر عن زهول عن ابتناؤه على طريق الفلاسفة ، وقد أنكره الأئمة في عصر حجة الإسلام وبعده ، ونقل إنكاره عن الأئمة الحافظ الذهبي في تاريخ الإسلام . الثاني : أن معنى كونه تعالى قادراً أنه يصبح 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 تفكاكه 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

= لكونه مطابقاً له ، وإلام يكن علماً ، وإذا ثبت هذ فنقول : إذا تعلق العلم بكون زيد في الدار حال كونه فيها ، فبعد خروجه منها إن بقي العلم كما كان لزم الجهل ، وإن لم يبق لزم التغير أما الطبائع الكلية فلما امتنع عليها التغير امتنع تغير العلم بها ، والعالم بالجزئي على الوجه الكلي هو أن يعلم الجزئي بماله من المعاني الكلية دون تعلقه بزمان معين ، كما يعلم جلوس معين بأنه جلوس إنسان طويل كاتب عالم إلى غير ذلك من الصفات عند طلوع الشمس في يوم كذا في شهر كذا في موضع كذا ، حتى لا يبقى من عوارض ذلك الجلوس شيء إلا وقد اعتبر فيه لأنه جلوس وقع أو واقع الآن أو سيقع ، وحينئذ فعلم ذلك الجلوس على الوجه الكلي لأن تلك الصفات جميعها كليات ، وتقييد الكلي بالكلي لا يخرجها عن كونه كلياً ، والجواب أن العلم إما التعلق أو معنى ذو تعلق ، وعلى التقديرين لا يقع التغير إلا في التعلق ، والتغير في النسب لا يوجب التغير في الذات ولا في شيء من الصفات كما في المعية وفي تعلق القدرة والإرادة بالمقدور والمراد .

منهم في تفسير القادر بأنه الذي إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل ، إلا أنهم زعموا أن مشيئة الفعل الذي هو الفيضُ والجود لازمة لذاته كلزوم سائر الصفات الكمالية لتوهمهم أن ذلك وصف كمال . الثالث : أن متعلق العلم أعم من متعلق القدرة ؛ فإن العلم يتعلق بالواجب والممكن والمتنع ، والقدرة إنما تتعلق بالممكن دون الواجب والمتنع ، هذا تقرير ما تضمنه الأعلان الأولان ، وأما ما تضمنه الأصل الثالث فقد قرره بقوله (والعلم والقدرة) أى الاتصاف بهما (بلا حياة) أى بلا اتصاف بها (محال^(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 الحسن 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 تنزيهها عن كونها كيفية أو عرضاً ، وكذلك كل صفة من صفات

(قوله والعلم والقدرة بلا حياة محال) أقول : اتفق العقلاء على أن الله تعالى حى ، 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 وبقاى 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 فى تعالى ، وتحقق الملزوم بدون تحقق اللازم محال ، فتحقق الملزوم يستلزم تحقق اللازم ، وأما أعلم ، ودليل آخر ، وهو أن الحياة صفة كمال ، وتقيضها نقص ، وأن الله تعالى منزّه عن النقائص

(١) وندعى أنه تعالى حى ، ونعنى بالحى من يشعر بنفسه ويعلم ذاته وغيره ، وثبوت هذه الصفة له تعالى لا ينازع فيه أحد ممن يعترف بعلمه وقدرته ، فإن كون العالم القادر حياً أمراً ضرورياً ؛ إذ كيف يعقل ألا يكون حياً وهو العالم بجميع الموجودات والقادر على جميع المقدرات ؟ فمن نازع أقيم له دليل العلم والقدرة .

ذاته تعالى وتقدس (ثم) قال لإثبات صفة الإدارة - وهي ما تضمنه الأصل الرابع -
(كلُّ صادرٍ عنه) تعالى من الممكنات (في وقت) من الأوقات (كان من الممكن
صدورُ ضدهُ فيه) أي صدورِ ضدِّ ذلك الصادرِ بدله في ذلك الوقت (أو صدوره)
هو أعنى ذلك الصادر (بعينه في وقت آخر قبل ذلك الوقت) الذي صدر فيه
(أو بعده؛ فتخصيصه بذلك الوقت) أي بصدوره فيه (دون الممكن الآخر) ودون
ما قبل ذلك الوقت وما بعده (لابدَّ من كونه لمعنى يصرف القدرة المناسبة للضدين
والوقتين) مناسبة كائنة (على السواء عن إيجاده) متعلق بقوله يصرف: أي لا بد
من كون ذلك التخصيص لمعنى يصرف القدرة عن إيجاد ذلك الممكن (في غير
ذلك الوقت أو) إيجاد (غيره) أي غير ذلك الممكن بدله في ذلك الوقت؛ فالعطف
في قوله أو غيره على الضمير المجرور وهو الهاء في إيجاده دون إعادة الجار، وقوله
(إلى تخصيصه) متعلق بيصرف أيضاً: أي لمعنى يصرف عن إيجاد ذلك الممكن في
غير ذلك الوقت أو إيجاد غيره فيه إلى تخصيص ذلك الممكن (دون غيره بذلك الوقت)

(قوله ثم كل صادر عنه في وقت إلخ) هذا دليل كونه تعالى مريداً، فنقول:
مذهب أهل السنة أن الله تعالى يريد في صنعه بإرادة قديمة قائمة بذاته تعالى، خلافاً
للفلاسفة وغيرهم من المعتزلة، ومعنى الإرادة عند العقل واضح؛ إذ كل أحد منا يعلم قبل
صدور فعل عنه أو ترك يظهر في نفسه حالة ميلانية تقتضي ترجيح أحدهما على الآخر.
وعبر المصنف عنها بقوله: صفة توجب تخصيص المقذور بخصوص وقت إيجاده، وقد
احتج أهل السنة بالمتقول أيضاً وهو قوله تعالى «يريد الله بكم اليسر» وبقوله تعالى «يفعل
ما يشاء وبحكم ما يريد الله» وقوله تعالى «يريد الله ليبين لكم» «يريد الله أن يخفف عنكم» واحتجت
الفلاسفة على عدم إرادته تعالى بأن الله تعالى لو كان مريداً لإرادته إن كانت قديمة يلزم قدم
المراد، ويلزم قدم العالم، وإن كانت حادثة يفتقر إلى إرادة أخرى، وداراً وتسلسل، 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
في الأزل متعلقة بتخصيص الحوادث بأوقاتها، والله تعالى أعلم.

المخصوص (ولا نغني بالإرادة إلا ذلك المعنى المخصَّص^(١)؛ فهو) أى ذلك المعنى الذى عينناه بالإرادة (صفة) حقيقية وجـودية قائمة بذاته (توجب تخصيص المقدور) دون غيره (بخصوص وقت إيجاده) دون ما قبله وما بعده من الأوقات ؛ فكل من العلم والإرادة قديم ، وهذاماتضمنه 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 ينبه عليه قوله (لم يحدث له) تعالى (علم بمحدث الحادث) أى بسبب حدوثه (ولا) حدث له تعالى

(١) وندعى أنه تعالى مرید لأفعاله ، وبرهان هذه الدعوى أن الفعل الصادر عنه تعالى يشتمل على ضروب شتى من الجوازات ، فوقت وجود هذا الفعل مثلاً كان يجوز أن يتقدم أو يتأخر ، وهيئة 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 لايتأتى 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 شىء خصص أحد الضدين بالوقوع أو خصص الواقع بحال دون حال . ونسبة القدرة إلى الجميع واحدة أيضاً . وأما العلم فلا يكفي للتخصيص (خلافاً للكعبى حيث اكتفى بالعلم) وذلك لأن العلم يتبع العلوم ويتعلق به على ما هو عليه ، ولا يؤثر فيه ، فإن كان الشىء ممكناً فى نفسه وكان مساوياً للممكن الآخر الذى فى مقابلته فإن العلم يتعلق به على ما هو عليه من إمكانه ومساواته لمقابلته ، 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 عُدِمَ حادثٌ، وما زعمته الكرامية من أن إرادته تعالى حادثة قائمة بذاته، كُلٌّ منهما باطل (لبطلان كونه) تعالى (مَحَلًّا لِلْحَوَادِثِ) وقد تقدم تقريره (و) حدوث الإرادة باطل أيضاً (للزوم افتقار الإرادة الحادثة إلى إرادة أخرى) وافتقار هذه الأخرى إلى نالته (ويتسلسل) هذا الافتقار؛ (إذ لا يمكن حدوث بعض الإرادات بلا إرادة) تُخَصِّصُهَا بِمَخْصُوصٍ وَقَدْ إِيجَادَهَا (مع أن المقتضى لثبوت صفة الإرادة ذلك المخصوص، وهو) يعني المخصوص (ملازم للحدوث) لا ينفك عنه، لما مر من أنه لا بد لكل حادث من مخصص له بمخصوص وقت إيجاده (والفرض أن تلك الإرادة حادثة) بزعم الخصم، فلا بد لها من إرادة تخصصها، فيلزم التسلسل

(١) اعلم أن النظائر افترقوا إلى أربع فرق، فقوم يقولون: إن العالم وجد لذات الله سبحانه وتعالى، وإنه ليس للذات صفة زائدة ألبته، ولما كانت الذات قديمة كان العالم قديماً، كانت 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 لأقبله ولا بعده لإرادة حادثة، حدثت له لا في محل فانتضت 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 تعلق 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، والشرو والكفر والمعصية حوادث؛ فهي مرادة خلافاً للمعتزلة الذين يقولون: إن هذه الأشياء غير مرادة له تعالى، بل هو كاره لوقوعها، وليت شعري كيف يكون ذلك وأكثر ما يجري في الكون المعاصي والشرور؟ ولو كان تعالى كارها لسكان الذي حصل على كره منه أكثر مما حصل عن إرادته؛ فيكون إلى القصور والعجز أقرب منه إلى القدرة والمشية، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً!!

المحال^(١) (وأيضاً المَخْوَجُ لتجدد العلم بتجدد المعلوم عَزُوبُ العلم) أي ذهابه بالنعفة عنه (فلو فرض) عدم العزوب ، كأن فرض (علم بأن زيدا يقدم 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 ، وعلم الله بالأشياء قديماً ؛ فاستحال) لقدمه (عزوبه لأنه عَدَمُهُ ، وما ثبت قدمه استحاله عدمه ، لما بين في صفة البقاء) .
واعلم أنه يؤخذ من قول الشيخ « إن العلم متعلق أزلاً بالتخصيص الذي 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 للمخكى ، وبهذا الاعتبار فالعلوم أصل في التطابق ، والعلم تابع له فيه .

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

(١) قال الحجة ما توضيحه : إن المعتزلة قد تفحموا أمرين شنيعين باطلين : أحدهما كون الباري سبحانه مريدا 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 حصل بإرادة أخرى انتقل السؤال إلى الإرادة الأخرى ، ويتسلسل السؤال إلى غير نهاية ، وإن كان حدوث الإرادة في وقت دون ما قبله وما بعده حصل 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 جسمياً أو اسماً أو نحو ذلك ، والعالم والإرادة عندكم يشتركان في صفة الحدوث .

الأصل الخامس

(و) الأصل (العاشر^(١)) في ترتيب حجة الإسلام، جمعها المصنف هنا، لتعلق الخامس بما ترجم له به، وتعلق العاشر بما تضمنه كل من الخامس ومن الأصول الستة السابق ذكرها.

فالأصل الخامس (أنه تعالى سميع بصير بلا جارحة) لا (حدقة و) لا (أذن،

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

(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 ولم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر» ولا شك أن إبراهيم كان بصد أن يقيم الدليل على بطلان عبادة المحتج عليه، فهو لم يقيناً أن الدليل لا ينقلب عليه في معبوده، بحيث يقال: وكذلك أنت تعبد ما لا يسمع ولا يبصر؛ لأنه كان يعبد سميماً 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 سميماً 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 حد في أن البصير أكمل ممن لا يبصر، والسميع أكمل ممن لا يسمع، فكيف ثبت وصف الكمال للمخلوق، ولا تثبته 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 بنا عقله، وطاش ذهنه، وانحلخ عن العريضة، ونطق لسانه بما يمتنع عن قبوله من كان يفهم، ولهذا فإن عاقل لم يخالف في هذه المقدمة أصلاً، وأما أن البصير أكمل ممن لا يبصر، والسميع أكمل ممن لا يسمع، فهذا شيء ثابت في بديهة العقل، فإن العلم كمال، والسمع والبصر كمال ثان للعلم، ومن علم شيئاً 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 تقترن بها عادة من نحو الماهية والملاقاة، 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.

كما أنه (تعالى) (عليم بلا دماغ و) (لا (قلب) لا كعلم المخلوق المختلف في محله ، أهو الدماغ أو القلب ؟ ولا كسمع المخلوق الذي هو قوة مُودعة في مُقعر الصماخ ، يتوقف إدراكها للأصوات على حصول الهواء الموصل لها إلى الحاسة وتأثر الحاسة ، ولا كبصر المخلوق الذي هو قوة مُودعة في العصبتين المجوفتين الخارجتين 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 مُبصر وإن لطف (برأى منه) تعالى (خفايا الهواجس والأوهام) والرأى : موضع الرؤية ، والهاجس : ما يخطر بالبال والوهم بمعناه ، ففي المحكم : الوهم من خَطرات القلب ، وجمعه أوهام (وبمسمع منه صوت أُرْجُلِ النملة) الصغيرة المسماة بالذرة (على الصخرة اللساء) والسمع - بفتح ميميه - الموضع الذي يسمع منه ، وثبوتُ صفتي

كما أنه عليم بلا دماغ وقلب) قلت : وذهب جمهور الباطنية والفلاسفة إلى إنكار جميع الصفات ، حتى قالوا : كل ما يجوز إطلاقه على الخلائق لا يجوز إطلاقه على الله تعالى ؛ وذهبت طائفة منهما 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 الكرامية حدوث صفات الباري وزوالها ، وشبهت المشبهة والكرامية الباري تعالى بخلقه في الصفات ، وروى عن جهم بن صفوان الترمذي أن الله تعالى لم يكن عالماً حتى خلق لنفسه علماً ، وعنه في القدرة روايتان وشبهة الباطنية والفلاسفة أن التشابه منفي في العقل بين الصانع والمصنوع ، وانصف المصنوع بكونه حياً عالماً قديراً سميعاً بصيراً ، فلا يوصف الباري بهذه الصفات ؛ نفياً للمشابهة ، حتى امتنع بعضهم عن تسميته ذاتاً وشيئاً موجوداً .

والجواب : أن المماثلة لو ثبتت بالإطلاق على الشيء لتماثلت المتضادات ، وكان الشهد مثلاً للسم ، والسواد مثلاً للبياض ، من حيث الوجود (١) ؛ وقد جاءت آيات القرآن بذلك ، قال الله تعالى « الله لا إله إلا هو الحي القيوم » ، « هو الحي لا إله إلا هو » ، « قل هو القادر » « إن الله على كل شيء قدير » ، « ليس كمثل شيء وهو السميع البصير » وبهذه الآيات يبطل كلام جهم والكرامية ، وكذا بما تقدم من أنه ليس محلاً للحوادث .

(١) يريد أن المتضادين قديوصفان بصفة واحدة كالوجود ، فلو كان اشتراكهما في وصف

أي وصف دليلاً على المماثلة لكانا متماثلين ، لا متضادين

السمع والبصر بالسمع ، فقد ورد وصفه تعالى بهما فيما لا يكاد يحصى من الكتاب والسنة ، وهو مما علم ضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم ، فلا حاجة بنا إلى الاستدلال عليه كسائر ضروريات الدين ، ومع ذلك فقد استدل عليه المصنف كأصله بقوله (لأنهما صفتا كمال) وقد اتصف بهما المخلوق (فهو) تعالى (الأحق بالاتصاف بهما من المخلوق) وإلزام أن يكون للمخلوق من صفات الكمال ما ليس للخالق (وقال تعالى « وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه » وقد ألزم) إبراهيم (عليه) الصلاة و (السلام أباه) آزر (الحجة بقوله) « يا أبت (لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر » فأفاد أن عدمهما أي عدم السمع والبصر (نقص لا يليق بالمعبود) وكان اللائق أن يحذف المصنف قوله من المخلوق ، لأن أفعال التفضيل المقترن باليمنع الإتيان معه بمن ، كما تقرر في العربية وهل السمع والبصر صفتان زائدتان على العلم أو راجعتان إليه ؟ ذهب الجمهور من أهل السنة إلى الأول ، وذهب فلاسفة الإسلام وأبو الحسين البصرى والكعبى إلى الثانى ، وهو الذى عول عليه المصنف ، ولكنه عبر بالصفة على طريق أهل السنة قال : (واعلم أنهما) يعنى صفتى السمع والبصر (يرجعان إلى صفة العلم) وليستا زائدتين عليه (لما قدمنا) فى الكلام على رؤية البارى تعالى من (أن الرؤية نوع علم ، و) نقول هنا (السمع كذلك) وههنا تحقيق ، وهو أنهما وإن رجعا إلى صفة العلم بمعنى الإدراك ، فإثبات صفة العلم إجمالاً لا يغنى فى العقيدة عن إثباتهما تفصيلاً ، بلفظيهما الواردين فى الكتاب والسنة ؛ لأننا متعبدون بما ورد فىهما ، 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 : سميع بسمع ، بصير بصفة تسمى بَصْرًا ، فى ذلك تنبيه على أنه لا بد من الإيمان بهذين النوعين تفصيلاً ، والأولى — كفى شرح المواقف ، بناء على أنهما صفتان زائدتان على العلم — أن يقال : لما ورد النقل بهما آمننا بذلك ، وعرفنا أنهما لا يكونان بالآتين المعروفتين ، واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتيهما ، وههنا انتهى الكلام فى 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 دفعا لسبق الوهم إلى العين من إطلاق البصر (وكذا عليم بعلم ، وقدير بقدره ،
ومريد بإرادة) وحتى بحياة ، خلافا للفلاسفة والشيعة في نفهم الصفات الزائدة على

(قوله : ثم إنه سميع بسمع وبصير بصفة تسمى بصراً ، وكذا عليم بعلم وقدير بقدره
ومريد بإرادة) قلت : وقد أنكرت المعتزلة أن تكون صفات الله تعالى وراء ذاته ، وادعت

(١) اعلم أن أهل الحق يقولون : إن الصفات ليست هي الذات ، بل هي زائدة على
الذات ، فصانع العالم تعالى حي بحياة ، وقادر بقدره ، 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 وليس 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 ، وإما يقتصر
وجودها على سمع النبي ، وذلك كما يرى النائم أشخاصا لا وجود لها في الخارج ، وإما
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 بوجوده :

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

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

أنه تعالى عالم بلا علم ، قادر بلا قدرة ، سميع بلا سمع ، بصير بلا بصر ، وكذا في سائر الصفات ، إلا في الكلام والإرادة فاعتبرت أنهما معنيان وراء الذات ، ولكن زعمت أنهما محدثان غير قائمين بذات الله تعالى ، وشبهتهم أن الصانع القديم واحد لا شريك له ، ولوقلنا إنه عالم بعلم قادر بقدرة ، وكانت هذه الصفات أغياراً للذات ، وإثبات الأغيار في الأزل منافي للتوحيد ، ولأنها لو كانت ثابتة لكانت باقية ، ولو كانت باقية لا تخلو إما أن تكون باقية بالبقاء أو بلا بقاء ، فإن كانت باقية بالبقاء فقد قلتم بقيام المعنى بالمعنى ، وقد أنكروا 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 ، وعالماً بلا علم ؟ (قوله لأنه تعالى أطلق على نفسه هذه الأسماء إلخ) هذا دليل أهل السنة .

= والثاني : أنه لو كان مفهوم كونه عالماً نفس الذات لكان حمل العالم عليها في مثل قولنا «الله تعالى عالم» وفي مثل قوله تعالى «وهو العليم الخبير» حملاً للشيء على نفسه ، وهو لا يجوز والثالث : لو كان العلم نفس الذات والقدرة كذلك ومثله جميع الصفات ، لكان العلم نفس القدرة ، وكان المفهوم منهما أمراً واحداً ، وذلك باطل بالضرورة . ولو جاز أن يكون متكلماً بكلام غيره - كما يقول الفلاسفة - لجاز أن يكون متحركاً ومصوناً بحركة غيره وصوته ، وذلك محال ، وأيضاً لو صح ما قالوه للزم أن يكون الشرع كله مردوداً 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 علماً ، ولا يجوز للنبي أن يثق به ، فكيف يدعو الناس إليه ؟ بل كيف يكون مقصراً إذا لم يدع الناس إليه ؟

بلا معلوم (فلا يجوز صرفه عنه) أى : عن معناه لغة (إلا لقاطع عقلى يوجب نفيه)
أى : نفي معناه لغة (ولم يوجد فيه) أى فى إيجاب نفي المعنى اللغوى (ما يصنع شبهة ،
فضلا عن) وجود (دليل)

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 فى الوجود ، بحيث يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر ، وكل
من الذات المقدسة وصفاتها لا يتصور انفكاك أحدهما عن الآخر ، والله أعلم .

(قوله فلا يجوز صرفه) أى المفهوم اللغوى (عنه) أى عن البارى تعالى .
(قوله نفيه) أى نفي المفهوم اللغوى .

(قوله ولم يوجد فيه) أى فى النفى عنه ، والجواب عن شبهة المعتزلة : أن بعض
الأصحاب لا يسمى 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 الكعبى رئيسهم على كفر من قال ذلك .
ولأن علمه لو كان ذاته وقدرته ذاته لكان علمه قدرته وقدرته علمه ، فيقدر بما به
يعلم ويعلم بما به يقدر ، وإنه محال فى الشاهد فكذا فى الغائب .

(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 منفكاً عن وجود ذاته أو توجد ذاته منفكاً عن وجود علمه ؛ بل ذاته
تعالى وعلمه من حيث الوجود لا ينفك أحدهما عن الآخر ، وإن كان مفهوم الذات غير
مفهوم العلم .

الأصل السادس

(و) الأصل (السابع^(١)) أنه تعالى متكلم بكلام) أزلى باقٍ أبدى (قديم قائم بذاته) لا يفارقها ، وقد عَقَدَ 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 أمر بكذا ، ونهى عن كذا ، وأخبر بكذا ، وكل ذلك من أقسام الكلام ، فثبت المدعى

(قوله : الأصل السادس والسابع أنه متكلم بكلام قديم) ، زاد غيره : أزلى باقٍ أبدى (قائم بذاته) ، زاد غيره : لا يفارق ذاته ولا يزايه

(١) ندعى في هذا الأصل أن الله تعالى متكلم ، أى أن له صفة زائدة على ذاته تسمى الكلام ، ويجب 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 الثانى 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 ثبت 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 ثبته ليس هو العلم ، ولا الإرادة ؛ ضرورة التفريق بين المعانى 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 يطعمه ، فإن مقصوده مجرد الاختبار دون الإتيان بالمأمور به .

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 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) أي بذلك الكلام (طالب) لفعل أوترك (مخبر)

(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 كلامها واحدة قديمة
ولا تكثر، والحدوث إنما هو في التعلقات والإضافات؛ لما أن ذلك أليق بكمال التوحيد، ولأنه
لادليل على تكثر كل منها في نفسها، فإن قيل: إن هذه الأقسام للكلام لا يعقل وجوده
بدونها، قلنا: ممنوع؛ بل إنما 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 بآنا 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 إنما 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 زيادة المصاحف ، ولا
ينقص بقاء 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 صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضی الله تعالى عنهم ، فما جاء عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم ما رواه الإمام أبو عبد الله بن بطة العكبري في كتاب
الإبانة حدثنا أبو بكر محمد بن جعفر بن أيوب الصابوني الحراني ، حدثنا محمد بن الحارث
الحوطاني الوردی ومحمد بن موسى العسائي ، قالوا : حدثنا أبو جعفر أحمد بن إبراهيم ،
أخبرنا الوليد بن مسلم ، حدثنا الأوزاعي ، عن حسان بن عطية ، عن أبي الدرداء أنه سأل
رسول الله صلى الله عليه وسلم 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 النبي صلى الله عليه وسلم « كيف بك إذا كفر بالقرآن » قيل : كيف يكفر به ؟ قال
« يقال إنه مخلوق » وروى أبو نعيم عن أبي هريرة قال : كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم
تحدث ، إذ قام مستوفزاً فقال : يا بلال ، ناد في الناس ، فنادى في الناس ، فاجتمع إليه
المهاجرون والأنصار ، فصعد المنبر ، فحمد الله وأثنى عليه وقال : أيها الناس ، كل شيء دون
الله مخلوق إلا القرآن ، فإنه كلامه وتنزيله ، وعد منه 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 في النار . وروى البيهقي عن ابن عباس في قوله
تعالى « قرآناً عربياً غير ذي عوج » قال : غير مخلوق ، وعن يزيد الكلاعي قال : قالوا
لعلي : حكمت كافراً ومناقفاً ، فقال : ما حكمت مخلوقاً ، ما حكمت إلا القرآن . وروى
البعوي في شرح السنة عن عمرو بن دينار : سمعت مشيختنا من سبعين سنة يقولون القرآن =

لعبادته بما كان وما يكون بالنسبة إلى وقت وجودهم (أما أنه) يعني الكلام الذي هو صفته تعالى (قديم فلأنه) يتمتع قيام الحوادث بذاته تعالى ، وقوله « هو به طالب مخبر » إشارة إلى أن الكلام متنوع في الأزل إلى أمر ونهى وخبر واستخبار ونداء ، والأولان والرابع والخامس أنواع للطلب ، وتنوعه هذا لا ينافي كونه واحداً ؛ لأنها ليست أنواعاً حقيقية ، إنما هي أنواع اعتبارية تحصل له بحسب تعلقه بالأشياء ، فذلك الكلام الواحد : باعتبار

= كلام الله غير مخلوق ، قلت : مشيخته ابن عباس وابن عمر وجابر بن عبد الله وعبد الله بن عمرو ، وجماعة من التابعين .

وشبهة الخصوم في ذلك ظاهر قوله تعالى « خالق كل شيء » والقرآن شيء ، فيكون خالقاً له ، وكذا قوله تعالى « ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث » والمراد من الله كرهو القرآن ، وكذا قوله تعالى « إنا جعلناه قرآناً عربياً » والجعل والمخلق واحد

ومن حيث المعقول قالوا : إن الكلام في الشاهد من جنس الحروف والأصوات ، فيكون في الغائب كذلك ، ويستحيل قيام الحروف والأصوات بذات القديم في الأزل ؛ فيكون الكلام حادثاً غير قائم بذاته ، ولأن في القرآن خطابات بالأمر والنهي لأشخاص معينين ، نحو قوله لموسى « اخلع نعليك » وقوله لموسى وهارون « اذهب أنت وأخوك بآياتي ، ولا تنيا في ذكري ، اذهبا » وقوله ليعقوب « يا يعقوب خذ الكتاب بقوة » وكذلك الأوامر والنواهي لغيرهم ، وكانوا معدومين في الأزل ، فلو كان أزلياً لكان هذا أمراً ونهياً للمعدوم ، وإنه سفه ، ولأن فيه أخباراً عن أمور كانت ماضية ، نحو قوله « إنا أرسلنا نوحاً إلى قومه » « وأوحينا إلى أم موسى » ، « وآويناها إلى ربوة » 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 في الأصل من تقديم القديم على القائم بالذات ، ولو كان لي من الأمر شيء لقلت : إنه تعالى منكم بكلام قائم بذاته إلخ ؛ لأن تحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع إلى إثبات الكلام النفسى ونفيه ، وإلا فنحن لا نقول بقدم الألفاظ والحروف ، وهم لا يقولون بحدوث الكلام النفسى .

تعلقه بشيء على وجه مخصوص يكون خيراً ، وباعتبار تعلقه بشيء آخر أو على وجه آخر يكون أمراً ، وكذا الحال في البواقى .

واعلم أن كلامه النفسى لا يُوصَف بأنه متبعض ولا متجزى ، ولا يوصف بأنه عِبْرى ولا سورى ولا عربى ، إنما العبرى والسورى والعربى هو اللفظ الدال عليه ثم المخالف في صفة الكلام فرَّق ؛ منهم مبتدعة الحنابلة قالوا : كلامه تعالى حروف وأصوات تقوم بذاته وهو قديم ، وبالغوا حتى قال بعضهم جهلاً : الجِلْدُ والغِلَافُ قديمان ، فضلاً عن للصحف ، وهذا قول باطل بالضرورة . ومنهم الكرامية ؛ فإنهم وافقوا الحنابلة في أن كلامه تعالى حروف وأصوات ، ولكنهم سموا ذلك قولاً له وسلموا أنه حادث ، وقالوا : قائم بذاته ؛ لتجويزهم قيام الحوادث به ، تعالى عما يقولون ! وزعموا أن كلامه هو قدرته على التكلم ، وهم يثبتون قدم القدرة . ومنهم المعتزلة ؛ قالوا : كلامه تعالى أصوات وحروف يَخْتَقِها في غيره ، كاللوح المحفوظ أو جبريل أو الرسول ، وهو حادث عندهم خلافاً للحنابلة ، وهذا الذى قالته المعتزلة لانكره نحن ، بل نقول به ، ونسميه كلاماً لفظياً ، ولكننا ثبتت 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 المِضَى كثيراً ، نحو « إنا أرسلنا نوحاً » و « قال موسى » و « عصى فرعون » والإخبار بلفظ المِضَى عما لم يوجد بعد كذباً ، والكذب محال عليه تعالى ، والجواب : أن إخبار الله تعالى لا يتصف أزلاً بالماضى والحال والمستقبل ؛ اعدم 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 أزلا العنلم بأن نوجاً مُرْسَل ، وهذا العلم باقٍ أبداً ، فقبل وجوده علم أنه سيوجد ويرسل ، وبعد وجوده علم بذلك العلم أنه وُجِدَ وأرسل ، والتغير في المعلوم لا في العلم ، كما يؤخذ مما سرفى الكلام على العلم والإرادة واعلم أن المصنف استدل على قدم الكلام على طريق التنزل أولاً منها على التنزل آخرأ بقوله : فكيف إلخ ، فقال : (لو لم 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 ؛ لآتحادهما 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) بأدلة 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 ، وإذ اثبت وجود المقتضى وانتفاء المانع ثبت المدعى ، وقد بين المصنف انتفاء المانع بقوله (إذ يعقل قيام طلب التعلم بذات الأب) من ابن سيولد له (قبل أن يخلق له ولد ، حتى لو فرض خلقه) أى الولد (وعلمه بما قام بأبيه من ذلك الطلب) بأن خلق الله تعالى له علماً بما فى قلب أبيه من الطلب (صار) ذلك الولد (مأموراً به) أى بذلك الطلب الذى قام بذات أبيه ودام وجوده إلى وقت علم الولد به

(١) هذا جواب عما أورده المخالفون فى الأصل ، حيث قالوا : كيف يعقل أن الله كلاماً قديماً ونحن نعلم أن الكلام إما خبر أو طلب ، والخبر يستدعى وجود مخبر ، والطلب يستدعى مطلوباً منه ، فلو كان الكلام قديماً للزم إما أن كان يكون العالم قديماً ، وإما السفه ، وكلاهما باطل ، والجواب : ان السفه إنما يلزم أن لو كنا ثبت له كلاماً 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 .

فإن قيل : القائم بذات الأب العزمُ على الطلب وتخيُّله ، لانفس الطلب ؛ لأن وجود الطلب بدون مَنْ يُطلب منه شيء محال

قلنا : المحال طلب تنجيزي لامعنوي قائم بذات مَنْ هو عالم بوجود المطلوب منه وأهليته ، وكلامنا فيه ، والعلم بهما كاف في اندفاع الاستحالة (فليعقل قيام الطلب الذي دل عليه قوله تعالى « اخلع نعليك » بذات الله تعالى أزلا (ومصير موسى) عليه الصلاة والسلام (مخاطباً به) أي بذلك الطلب (بعد وجوده) أي بعد وجود السيد موسى (وخلق معرفته به) أي بذلك الطلب (إذ سمع) أي 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 الثاني : قد سمع الله قول التي تجادلك (هذا قول) إمام السنة الشيخ أبي الحسن علي بن إسماعيل (الأشعري)^(١)

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

وتفصيل هذا الخلاف أن الحنابلة زعموا أن كلامه تعالى عبارة عن حرف وصوت يقومان بذاته تعالى ، وهو مع ذلك قديم ، وهذا قول باطل ، وهو الذي يشير المصنف إلى بطلانه ، وذلك لأن حصول كل حرف ووجوده لا يمكن تحققه إلا بعد انقضاء الحرف الذي قبله ؛ فيكون الحرف الأول منقضاً ويكون الذي بعده أول ، وقد علمنا أن ما ينقض ويتناهى 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 يختصها الله في غيره ، كاللوح المحفوظ أو الملك أو النبي ، وهو حادث ، ونحن لا نذكر حدوث هذا المعنى ، وإنما نثبت أمراً وراء ذلك ، وهو المعنى القائم بالنفس الذي يعبر عنه بالألفاظ ، ونقول : هو الكلام حقيقة وهو قديم قائم بذاته تعالى . وقد برهن المعتزلة على دعواهم براهين كلها زائفة ، لا تقيم مدعى ، ولا تصحح قولاً . ولو كنا بسبيل الجدل والأخذ والرد لبينا ما فيها من عوار وبطلان ، ولأتينا على بنيانهم من القواعد

أعنى كون الكلام النفسى مما يُسْمَعُ (فقد اختلف أهل السنة فى كون الكلام النفسى مسموعاً ؛ فذهب الأشعري إلى أن السماع يتعلق بكل موجود كما تتعلق الرؤية به ، والكلام النفسى موجود (قاسه) أى قاس الأشعريُّ سماعَ 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 فى الآخرة ، فقال (فكما عُتِقَ رؤية ما ليس بلون ولا جسم فليعتل سماع ما ليس بصوت) وهو لا يكون إلا بطريق خرق العادة كما نبه عليه القاضى أبو بكر الباقلانى .

(واستحال) الإمام أبو منصور (الماتريدى سماع ما ليس بصوت) وهو الذى ذهب إليه الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائينى ، ولا يتحقق ما يصلح أن يكون محلاً للخلاف بينهما وبين الأشعري ؛ لأنه إما أن يفرض الكلام فى الاستحالة عقلاً فلا يتأتى إنكار إمكان أن يخلق للقوة السامعة إدراك الكلام النفسى ، أو يفرض فى الاستحالة عادة ولا يتأتى إنكار إمكان ذلك خرقاً للعادة ، بل قد ساق صاحب التبصرة من عبارة الماتريدى فى كتاب التوحيد ما يقتضى جواز سماع ما ليس بصوت ، ثم قال : فجوز يعنى الماتريدى سماع ما ليس بصوت ، اه . والخلاف إنما هو فى الواقع للسيد موسى عليه السلام ؛ فانكر الماتريدى سماعه الكلام النفسى (وعنده) أى الماتريدى أنه (سمع موسى عليه) الصلاة و (السلام صوتاً دالاً على كلام الله تعالى) وعند الأشعري أنه عليه الصلاة والسلام سمع الكلام النفسى ، قال تعالى « وكلم الله موسى تكليماً » والحمل على الإسناد الحقيقى ممكن كما مر ، ولا موجب للعدول عنه ، وعلى هذا فاختصاص السيد موسى باسم الكليم ظاهر (و) على ما قاله الماتريدى (خص) موسى (به) أى باسم الكليم المفهوم من قول المصنف كلام (لأنه) أى سماعه الصوت على وجه فيه خرق للعادة ؛ إذ هو سماع (بغير واسطة الكتاب والمَلِكِ) ذكره الماتريدى بمعناه فى كتاب التأويلات ، ويوافق ظاهر قوله تعالى « نودى من شاطئ الوادى الأيمن فى البقعة المباركة من الشجرة » (وهو) أى ما ذهب إليه الماتريدى (أوجه) عند المصنف ، قال : (لأن المخصوص باسم السمع من العلم ما يكون إدراك صوت

وإدراك ما ليس صوتاً قد يُخَصُّ باسم الرؤية وقد يكون له الأسم الأعم ، أعني العلم مطلقاً عن التقييد بتملق ، ولن انتصر للأشعري أن يقول : بل المخصوص باسم السمع من العلم ما يكون إدراكاً بالقوة المودعة في مُقعر الصماخ ، 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 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 والماتريديّة وغيرهم (على أنه تعالى متكلم) بكلام نفسه 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 متكلماً ؟ فعن الأشعري : نعم) هو تعالى كذلك ، قال الله تعالى « وكلم الله موسى تكليماً » (وعن بعض أهل السنة ونقله بعض متكلمي الحنفية عن أكثرهم) أي أكثر أهل السنة أو أكثر متكلمي الحنفية (لا) ال مصنف : (وهو عندي حسن ؛ فإن معنى المكلمية لا يراد به هنا نفس الخطاب الذي تضمنه الأمر) الذي يتضمنه (النهي كاقتلوا) المشركين (لا تقربوا الزنا ؛ لأن معنى طلب يتضمنه) أي يتناول ذلك الخطاب ، وهو قسمان : الطلب الذي يتضمنه الأمر ، والطلب الذي يتضمنه النهي (فلا يختلف فيه) أي في أن ذلك الخطاب ليس تكليماً ، بل هو تكلم كما مر (إذ هو) أي ذلك الخطاب (داخل في الكلام القديم) الذي به البارئ تعالى متكلم (وإما يراد به) أي بمعنى المكلمية (إسماعٌ لمعنى « اخلع نعليك » مثلاً) ولمعنى « وماتلك يمينك يا موسى » وحاصل هذا عرضٌ إضافة خاصة للكلام القديم بإسماعه لمخصوص بلا واسطة) كما قاله الأشعري ، وبلا واسطة (معتادة) كما قاله الماتريدي (ولا شك في انقضاء هذه الإضافة بانقضاء الإسماع ، فإن أريد به غير) هذين (الأمرين فليبين حتى ينظر فيه ، والله سبحانه أعلم) والتحقيق أن الذي يثبت الأشعري المكلمية بمعنى آخر غير الأمرين الذين ذكرهما المصنف ، وهو مبني على أصل له خالفه فيه غيره ، وبيان ذلك أن

(قوله مكلم) أي مسمع للكلام معنا ، لأن التكلم إسماع الغير الكلام .

التكلمية والمكلمية مأخوذتان من الكلام، لكن باعتبارين مختلفين : فالمكلمية مأخوذة من الكلام باعتبار قيامه بذات الباري تعالى وكونه صفة له ، وهذا محل وفاق ، وأما المكلمية فأخوذة 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 ، وشدد 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 سوى الأمرين اللذين ذكرهما المصنف والله 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 البدال عليه ، لافيه نفسه ، وأن التغير في المعلوم لافى العلم ؛ فإنه يؤخذ من ذلك أن التغير في متعلق الكلام وتعلقه التنجيزي لافى التعلق المعنوي الأزلي

(وأما قيامه) قسيم لقوله أول هذا الأصل «أما أنه قديم» أى وأما قيام الكلام (بذاته) سبحانه وتعالى أزلاً (فلا أنه تعالى ووصف نفسه بالكلام) في قوله تعالى «قلنا اهبطوا منها جميعاً» وقوله «وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة» ومواضع أخرى كثيرة (والتكلم الموصوف بالكلام لغة هو من قام الكلام بنفسه ، لا من 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 - مخالف للغة من غير ضرورة بهم إلى مخالفتها (ثم لاشك في إطلاق الكلام على من قام به الحروف لغة) هكذا عبارة المتن ، والمراد بإطلاقه في ضمن إطلاق التكلم والأوضح أن يقال : لاشك في إطلاق الكلام على ما قام بالتكلم من الحروف لغة (إما مجازاً وإما حقيقة ، وهو) أى كون الإطلاق حقيقة (أقرب) من كونه مجازاً (لأن

للتبادر من (قولك (تكلم زيد ونحوه) ككلام زيد وزيد متكلم (لغة) أى من جهة اللغة (هو تلفُّظُه) بالحروف المنتظمة ، والتبادرُ علامة الحقيقة (فيكون) الكلام حينئذ (مشتركاً لفظياً أو) مشتركاً (معنوياً مشككاً) بكسر الكاف ، لامتواطئاً ، وقوله (بناء) متعلق بقوله معنوياً ، يعنى أن القول بأنه مشكك مبنى (على أن الكلام مطلقاً) هو (أعم من) كل من الكلام (اللفظى و) الكلام (النفسى) وأما كونه مشككاً فلأن اللفظى أولى بإطلاق الكلام عليه لأنه فيه أشهر (و) كونه مشتركاً معنوياً مشككاً (هو الأوجه) لأن الإطلاق فى 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 اللفظى فإن الوضع فيه متعدد ، والأصل فى الوضع عدم التعدد ، والأصل فى الإطلاق الحقيقة (وليس فى قوله أى الشاعر) * وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً * ما يوجب (أى يقتضى) أن اسم الكلام عندهم مجاز فى اللفظى ، وهذا (النفى) ظاهر بأدنى تأمل (فى علامات الحقيقة والمجاز : إذ اللفظى يتبادر عند إطلاق لفظ الكلام ، والتبادر علامة الحقيقة ، ولأنه لا يلزم من كون اللفظى دليلاً على النفسى أن يكون إطلاق الكلام على اللفظى مجازاً) وكيف كان (إطلاق اسم الكلام على المعنيين سواء كان بالاشتراك المعنوى أو اللفظى أو الحقيقة والمجاز) لا بد فى مفهوم المتكلم من قيام المعنى الذى هو الطلب والإخبار بنفسه وتلفظ ؛ لأن التلفظ فرع (قيام) ذلك المعنى (بالنفس) (و) فرع (العلم به) والفرق بين قيام ذلك المعنى وبين العلم به وجدانى (لأنك تجد الفرق بين طلب نفسك الشئ ، وعلمك بذلك الطلب ، ثم هو) أى قيام ذلك المعنى بالنفس (ووصف كمال ينافى الآفة) التى هى العجز عن إدارة المعنى فى النفس (فوجب اعتقاد أنه) تعالى (متكلم بهذا المعنى) وهو قيام المعنى المسمى بالكلام النفسى بذاته المقدسة تعالى (وأما) كونه متكلماً (بالمعنى الآخر) أى اللفظى وهو قيام الحروف بذاته تعالى (على تقدير الأعمية) أى كون الكلام مطلقاً أعم من اللفظى والنفسى (فيجب نفيه)

(قوله وأما بالمعنى الآخر) وهو من أوجد الحروف (على تقدير الأعمية) أى: أن الكلام =

عنه تعالى (لامتناع قيام الحوادث به) تعالى (والقول بأن الحروف قديمة) كما قاله الحشوية وبعض الحنابلة (مكابرة للحس) لا يلتفت إليه (للاحساس بعدم السين) أي لأننا ندرك بواسطة الحس عدم السين (قبل الباء) أي قبل تمام التلفظ بالباء (في بسم الله) الرحمن الرحيم (ونحوه) من الألفاظ المنتظمة الحروف، يُحس فيها بعدم الحرف الثاني من الكلمة قبل تمام التلفظ بالأول، والله ولي التوفيق.

= أعم من اللفظي والنفسي، ولما تم دليلنا قلنا في الجواب: إن حدوث اللفظي ظاهر، فيمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى، فيكون السماع والإتيان والنزول لم يبدل على كلام الله، لالذاته، والتعلق بالزمان هو المخبر عنه، لا الإخبار، والله وأعلم.

(قوله، والقول بأن الحروف قديمة مكابرة للحس، للاحساس بعدم السين قبل الباء في بسم الله ونحوه) قلت: قال شيخ الإسلام أبو العباس أحمد بن تيمية في جزء أجاب فيه عن فتا رفعت 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 القرآن مخلوقة، وقالوا: هو جهمي، ومنهم من كفره وفي لفظ بعضهم: تلاوة القرآن، ولفظ بعضهم: الحروف، ومن ثبت عنه ذلك: الشافعي، وأحمد، وإسحاق بن راهويه، والحميدي، 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 للامام عبد الرحمن ابن أبي حاتم، وكتاب الشريعة للأجري، وكتاب الإبانة لابن بطة، 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، وتراجمه آخر صحيحه تبين ذلك، وهنا ثلاثة أشياء:

أحدها: 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 بشبوته، لا مخلوقا ولا غير مخلوق، وقد اعترف غير واحد من قول أهل الكلام بهذا =

= منهم عبد الكريم الشهر ستاني مع خبرته بالملل والنحل ، فإنه ذكر أن السلف مطلقاً 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 ، فلاخلاف 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 منهما كما عليه الإمام أحمد وجمهور السلف ، لأن في كل واحد من الإطلاقين إيهاً ما للخلط ، فإن أصوات العباد محدثة بلاشك ، وقال النبي صلى الله عليه وسلم «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 صلى الله عليه وسلم إنما الأعمال بالنيات فهذا الكلام لفظه ومعناه إنما هو كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو قد بلغه بحركته وصوته ، كذلك القرآن لفظه ومعناه كلام الله سبحانه وتعالى ، ليس للمخلوق فيه لا 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 الواقفين والمخالفين فجعلوا البابين واحداً ، وأرادوا أن يستدلوا على حدوث نفس حروف القرآن بما دل على حدوث أفعال العباد وما تولد عنها ، وهذا من أقبح 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 اه

وإنما سقت كلام هذا الرجل لاعتراف أهل مذهبه أنه أعلمهم وأن عنده ما عن المتقدمين منهم والتأخرين ، ويعلم بما ذكر صحة ما نقل مشايخنا عنهم من أن كلام الله عندهم هو الحروف المولفة 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 بما ذكر أن السلف الذين عناهم ردوا على من قال: أَلْفَاظُ الْقُرْآنِ مَخْلُوقَةٌ، أَوْ قَالَ: تَلَاوَتُهُ مَخْلُوقَةٌ، أَوْ قَالَ: حُرُوفُ الْقُرْآنِ مَخْلُوقَةٌ، وَأَنَّ بَعْضَهُمْ كَفَرُوا قَائِلِينَ لِذَلِكَ، وَحَيْثُ رَدُّوا هَذَا فَهَمَّ قَائِلُونَ بِأَنَّهَا غَيْرُ مَخْلُوقَةٍ كَمَا قَالَ الشَّهْرَسْتَانِيُّ، وَإِنَّ كَلَامَ اللَّهِ لَفِظِي حَالٌ فِي الْأَلْسِنَةِ، لِقَوْلِهِ: حُرُوفُ الْقُرْآنِ الَّتِي هِيَ لَفْظُهُ قَبْلَ أَنْ يَنْزَلَ بِهَا جَبْرِيْلٌ، وَقَوْلِهِ: وَالتَّلَاوَةُ فِي نَفْسِهَا الَّتِي هِيَ حُرُوفُ الْقُرْآنِ وَالْفَاظُ غَيْرُ مَخْلُوقَةٍ، وَقَوْلُهُ كَذَلِكَ: الْقُرْآنُ لَفْظُهُ وَمَعْنَاهُ كَلَامُ اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى لَيْسَ لِلْعَبْدِ فِيهِ إِلَّا تَأْدِيتهُ بِصَوْتِهِ، وَقَوْلُهُ: وَالْعَبْدُ إِذَا يَقْرَأُ كَلَامَ اللَّهِ بِصَوْتِهِ، وَلِقَوْلِهِ: وَمَا يَخْفَى عَلَى لَيْبِ الْفَرْقِ بَيْنَ التَّلَاوَةِ فِي نَفْسِهَا قَبْلَ أَنْ يَتَكَلَّمَ بِهَا الْخَلْقُ وَبَعْدَ أَنْ يَتَكَلَّمَ بِهَا وَبَيْنَ مَا لِلْعَبْدِ فِي تَلَاوَةِ الْقُرْآنِ مِنْ عَمَلٍ وَكَسْبٍ، وَأَنَّ الْكَلَامَ يُضَافُ إِلَى أَوَّلِ مَنْ يَتَكَلَّمُ بِهِ كَأَنَّمَا مَنْ كَانَ، وَالنَّاسُ بَعْدَهُ يُؤَدُّونَ ذَلِكَ بِحَرَكَةِ الْأَلْسِنَةِ كَقَوْلِهِ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَهُوَ قَدْ بَلَغَهُ بِحَرَكَتِهِ وَصَوْتِهِ، وَلَمْ يَتَعَرَّضْ لِلِالْكِتَابَةِ الَّتِي فِي الْمَصَاحِفِ

وَيَدُلُّ لِقَوْلِ أَصْحَابِنَا فِي ذَلِكَ مَا قَرَأْتَ فِي الْمُعْتَمَدِ لِأَبِي يَعْلَى أَنَّ أَبَا طَالِبٍ قَالَ لِأَحْمَدَ عَنْ نَقُوشِ الْمَصْحَفِ وَالسَّوَادِ الَّذِي فِي الْبِيضِ، فَقَالَ: أَصَحُّ حَدِيثٍ فِي الْبَابِ حَدِيثُ ابْنِ عُمَرَ «لَا تَسَافَرُوا بِالْقُرْآنِ إِلَى أَرْضِ الْعَدُوِّ».

وَعَنْ هَذَا قَالَ أُمَّتُنَا: الْقُرْآنُ الَّذِي هُوَ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى مَكْتُوبٌ فِي مَصَاحِفِنَا بِأَشْكَالِ الْكِتَابَةِ وَصُورِ الْحُرُوفِ الدَّالَّةِ عَلَيْهِ، مَحْفُوظٌ فِي قُلُوبِنَا بِالْفَاظِ مَخِيْلَةٍ، مَقْرُوءٌ بِاللُّسْنِ بِحُرُوفِهِ الْمَفْرُوضَةِ الْمَسْمُوعَةِ، مَسْمُوعٌ بِأَذَانِنَا بِذَلِكَ أَيْضًا، غَيْرَ حَالٍ فِيهَا، لَيْسَ حَالًا فِي الْمَصَاحِفِ وَلَا فِي الْقُلُوبِ وَالْأَلْسِنَةِ وَالْأَذَانِ، بَلْ هُوَ مَعْنَى قَائِمٌ بِذَاتِ اللَّهِ يَلْفِظُ وَيَسْمَعُ بِالنَّظْمِ الدَّالِّ عَلَيْهِ، وَيَحْفَظُ بِالنَّظْمِ الْخَيْلِ، وَيَكْتُبُ بِنَقُوشِ وَصُورِ وَأَشْكَالِ مَوْضُوعَةٍ لِلْحُرُوفِ الدَّالَّةِ عَلَيْهِ، كَمَا يُقَالُ: النَّارُ جَوْهَرٌ مَحْرَقٌ، يَذْكَرُ بِاللَّفْظِ وَيَكْتُبُ بِالْعِلْمِ وَلَا يَلْزَمُ مِنْهُ كَوْنُ حَقِيقَةِ النَّارِ صَوْتًا وَحَرْفًا، وَذَلِكَ أَنَّ لِلشَّيْءِ وَجُودًا فِي الْأَعْيَانِ وَوَجُودًا فِي الْأَذْهَانِ وَوَجُودًا فِي الْعِبَارَةِ وَوَجُودًا فِي الْكِتَابَةِ، فَالْكِتَابَةُ تَدُلُّ عَلَى الْعِبَارَةِ، وَهِيَ عَلَى مَا فِي الْأَذْهَانِ، وَهُوَ عَلَى مَا فِي الْأَعْيَانِ، فَحَيْثُ يُوصَفُ الْقُرْآنُ بِمَا هُوَ مِنْ لَوَازِمِ الْقَدَمِ كَمَا فِي قَوْلِنَا الْقُرْآنَ غَيْرُ مَخْلُوقٍ فَالْمُرَادُ حَقِيقَتُهُ الْمَوْجُودَةُ فِي الْخَارِجِ، وَحَيْثُ يُوصَفُ بِمَا هُوَ مِنْ لَوَازِمِ الْمَخْلُوقَاتِ وَالْمَحْدَثَاتِ بِرَادِئِهِ الْأَلْفَاظِ الْمَنْطُوقَةِ الْمَسْمُوعَةِ كَمَا فِي قَوْلِنَا: قَرَأْتُ نَصْفَ الْقُرْآنِ، أَوْ الْخَيْلَةَ كَمَا فِي قَوْلِنَا: حَفِظْتُ الْقُرْآنَ، أَوْ الْأَشْكَالَ لِلنَّقُوشَةِ كَمَا فِي قَوْلِنَا: يَحْرَمُ عَلَى الْمَحْدَثِ مَسُّ الْقُرْآنِ

(قوله (١) 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 تلاوة ، ولا بعد تكلمهم تلاوة ، وإنما التلاوة تكلمهم ، والمتلو القرآن والصفة القديمة القائمة بذات الله تعالى المدلول عليها بالتلاوة ، قال الله تعالى : « اتل ما أوحى إليك من كتاب ربك » صلى الله عليه وسلم تلاوة ، لا أن فعله شيء والتلاوة شيء آخر ، والله تعالى أعلم .

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

(قوله وأرادوا) يعني بعض الموافقين والمخالفين (أن يستدلوا على حدوث حروف القرآن بمادل على حدوث أفعال العباد وما تولد عنها ، وهو من أقبح الغلط) يعني وليست من أفعال العباد وإنما هي الكلام القديم ، فالحاصل أن القراءة نطق القارىء وكلام الله تعالى ، والمسموع صوت القارىء وكلام الله تعالى ، وما في المصحف نقش الكاتب وكلام الله ، وهذا كله دعوى ليس فيها ما يصلح شبهة فضلاً 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 قديماً ، وإن كان الثاني فالأول لما انقضى كان محدثاً لأن ما ثبت عدمه امتنع قدمه ، والثاني لما حصل بعد عدمه كان حادثاً ، فظهر بطلان ما ادعاه وأنه هو أقبح الغلط ، والله تعالى أعلم .

(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 .

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

(الركن الثالث العلم بأفعال الله تعالى)

ومداره على عشرة أصول ، وقبل الخوض^(۱) في هذا الركن نذكر مسألة اختلف

(قوله الركن الثالث العلم بأفعال الله تعالى ، ومداره على عشرة أصول ، وقبل الخوض في هذا الركن نذكر مسألة اختلف

(۱) 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 ملب ، كالقديم فإنه يدل على الذات ونفى أن تكون مسبوقه بالعدم ، وكالباقي فإن مدلوله الذات ونفى أن يطرأ عليها العدم ، وكالواحد فإن دلالة على الذات وانتفاء الشريك ، وكالغني 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 ، كالامر والناهي والخير .

الرابع : ما يدل على الذات مع إضافة إلى فعل من أفعاله تعالى ، كالحالق والرازق والمحي والميت والمعز والمذل والجواد 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 ما عدا 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 الحالق يستدعي مخلوقاً ، ولا مخلوق في الأزل ، فكيف يصدق الحالق 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 للثمة وهو في الكوز ، كما يصدق عليه ذلك في حال الشرب وبعده ،

فيها مشايخ الحنفية والأشاعرة) تلك المسألة (في صفات الأفعال) التي يدل عليها نحو قوله تعالى «الخالق البارئ المصور» ونحو الرازق والمحبي والمميت (والمراد بها) صفات تدل على تأثير) وتلك الصفات (لها أسماء غير اسم القدرة) تسميتها بها (باعتبار أسماء آثارها، والكل) أي كل تلك الصفات (يجمعها اسم التكوين) بمعنى اندراجها تحته

فيها مشايخ الحنفية والأشاعرة في صفات الفعل، والمراد صفات تدل على تأثير لها أسماء غير اسم القدرة باعتبار أسماء آثارها، والكل يجمعها اسم التكوين

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 يكن حصوله بسبب أنه تجدد في الذات شيء، نشأ الخلق عنه، ولم يكن موجوداً من قبل، بل إن كل ما يشترط لتحقيق الفعل موجود في الأزل. وأما الجهة الثانية فإنهم اختلفوا في أنه هل لله صفة وجودية زائدة على ذاته غير ما ذكرنا من الصفات السبع التي هي العلم والحياة والقدرة والإدارة 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، وفسروها بأنه إخراج العدم من العدم إلى الوجود، أخذاً من قوله تعالى «كن فيكون» فإنه جل شأنه جعل قوله كن مقدماً على وجود الحادث، والمراد به الإيجاد والتخليق، وادعوا أنه غير القدرة، مستدلين بأن أثره غير أثر القدرة، فإن أثر 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 الذي 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 الفعل والترك على سواء، فلا يمكن حصول أحدهما بغيره إلا إذا وجدت صفة أخرى متعلقة بهذا الطرف، وهذه الصفة هي التكوين — قلنا: إن حصول أحدهما دون الآخر إنما يحتاج إلى مخصص هو الإرادة.

وصدقه على كل منها (فإن كان ذلك الأثر مخلوقاً فالأسم) الذي يدل على تلك الصفة (الخالق والصفة الخلق ، أو) كان ذلك الأثر (رزقا فالأسم) الذي يدل على تلك الصفة (الرازق) أو الرزاق (والصفة التزريق ، أو) كان ذلك الأثر (حياة فهو) أى الأسم الذي يدل على تلك الصفة (المحيي) والصفة الإحياء (أو) كان ذلك الأثر (موتا فهو) أى الأسم الدال على الصفة (المميت) والصفة الإماتة ، ورجوع الكل إلى صفة واحدة هي التكوين - كما ذكر المصنف - هو ما عليه المحققون من الحنفية ، خلافاً لما جرى عليه بعض علماء ماوراء النهر منهم من أن كلا منها صفة حقيقية أزلية ؛ فإن في هذا تكثيراً للقدمات جداً (فادعى متأخرو الحنفية من عهد) الشيخ (أبو منصور) المازريدي وهلم إلى عهد المصنف (أنها) أى الصفات الراجعة إلى صفة التكوين (صفات قديمة زائدة على الصفات المتقدمة) الممتدة لها الأصول السابقة (وليس في كلام أبي حنيفة و) أصحابه (المتقدمين تصريح بذلك سوى ما أخذوه) يعنى المتأخرين (من قوله) يعنى قول أبي حنيفة (كان

فإن كان ذلك الأثر مخلوقاً) لله تعالى (فالاسم الخالق والصفة الخلق ، أو رزقا فالاسم الرازق والصفة التزريق ، أو حياة فهو المحيي ، أو موتا فهو المميت فادعى متأخرو الحنفية من عهد أبي منصور أنها صفات قديمة زائدة على الصفات المتقدمة ، وليس في كلام أبي حنيفة والمتقدمين تصريح بذلك ، سوى ما أخذوه من قوله كان الله خالفاً قبل أن يخلق ، إلى آخر قوله ، انتهى) قلت : قد قال هذا بناء على ما ظهر له بالنظر الأول ، ولا يتم ما ادعاه على ما سنين إن شاء الله تعالى (قوله فادعى متأخرو الحنفية من عهد أبي منصور أنها صفات قديمة زائدة على الصفات المتقدمة) قلت : هذا ظن ظنه ، وليس كما ظن وسنن في القولة التالية (قوله وليس في كلام أبي حنيفة والمتقدمين التصريح بذلك) قلت : بل هو في الفقه الأكبر المروي عن أبي حنيفة ، ومعناه فيما رواه الطحاوي عن أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد ، وإن لم يقل صفات الفعل ، إذ لا يتوقف على هذا ، وسيأتي بيانه إن شاء الله تعالى ، وصنف فيه أبو بكر أحمد بن إسحاق بن صبيح الجوزجاني صاحب أبي سليمان الجوزجاني في كتاب الفرق والتمييز ، وصنف فيه أيضاً محمد بن أبي أسلم الأزدي ووفاته سنة ثمان وستين ومائتين ، ووفاته أبي منصور سنة ثلاث وثلاثين وثلثمائة (قوله سوى ما أخذوه من قوله كان الله خالفاً قبل أن يخلق ورازقا قبل أن يرزق) يعنى ولم يدل لهم هذا الأخذ ، وليس كما زعم =

تعالى خالقاً قبل أن يخلق ورازقاً قبل أن يرزق) فإن هذا صريح في قدم الخلق و قدم الرزق، وسيأتي من كلام أبي حنيفة تحقيق رجوع القدم إلى صفة القدرة (وذكر واه) أي لما ادَّعَوْهُ من قدم الصفات الراجعة إلى التكوين وزياداتها (أوجهاً من الاستدلال) منها - وهو عمدتهم في إثبات هذا المدعى - أن الباري تعالى مكون الأشياء أي موجودها ومنشئها إجمالاً، وهو أي كونه تعالى مكون الأشياء بدون صفة التكوين التي المكونات آثارٌ تحصل عن تعلقاتها بها محال ضرورة استحالة وجود الأثر بدون الصفة التي بها يحصل الأثر كالعلم 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 في الازال، ولا يفتقر إلا إلى صفة القدرة والإرادة، لا إلى صفة زائدة عليهما، ومنها وجوه أخرى في الاستدلال مُقرّرة مع الأجوبة عنها في المطولات (والأشاعرة يقولون: ليست صفة التكوين على فصولها) أي تفاصيلها (سوى صفة القدرة باعتبار تعلقها بمتعلق خاص؛ فالتخليق) هو (القدرة باعتبار تعلقها بالخلق، والترزيق تعلقها بإيصال الرزق) كذا وقع في المتن أن التخليق القدرة باعتبار تعلقها والترزيق تعلقها

== إنما أخذه المتأخرون من التصريح بأزلية صفات الفعل حيث قال: قديم بلا ابتداء، دائم بلا انتهاء، خالق بلا حاجة، نमित بلا مخافة، ثم عطف على هذا: وكما كان بصفاته أزلياً فذكر قديم وخالق، وصرح بأنها أزلية، وزاد على ذلك ما يذكروه 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 =

وكان اللائق الجريان فيهما على منوال واحد ، وكذا في غيرها 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 (فى معناه) أى فى معنى التكوين الذى هو لفظ يجمع صفات الأفعال من أنها صفات تدل على تأثير ، إلى آخر ما سبق عنهم (لا ينفى هذا) الذى قاله الأشاعرة (و) لا (يوجب كونها) أى 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 فى دليل لهم) من الأوجه التى استدلووا بها (ذلك) الأمر من نفي ما قاله الأشاعرة وإيجاب كونها صفات أخرى (وأما نسبتهم ذلك للمتقدمين ففیه نظر) إذ لم يثبت التصريح به عن أحد منهم فيما نعلمه (بل فى كلام أبى حنيفة) نفسه رحمه الله (ما يفيد أن ذلك على ما فهم الأشاعرة من هذه الصفات على ما نقله) عنه (الطحاوى ، قال) أى الطحاوى نقلاً عنه ما نصه : (وكما كان) تعالى (بصفاته أزلياً كذلك لا يزال عليها أدياً ، ليس منذ خلق الخلق استفاد اسم الخالق ، ولا بإحداثه البرية استفاد اسم البارى ، له معنى الربوبية ولا) أى والحال أنه لا (مرَبُوبٌ) موجود (ومعنى الخالق ولا) أى والحال أنه لا (مخلوق) موجود (وكما أنه محيى الموتى استحق هذا الاسم قبل إحيائهم كذلك

== الكرامية إن الله تعالى يسمى فى الأزلى خالقاً بمعنى الخالق ، ومعنى الخالق قدرته على الخلق اه (قوله ولبس يلزم فى دليلهم ذلك) قلت : ممنوع ، وسيأتى فى الاستدلال إن شاء الله تعالى (قوله وأما نسبتهم ذلك إلى المتقدمين ففیه نظر) قلت : فى النظر نظر ، فقد ذكر ذلك فى الفتاوى الأكبر المروى عن أبى حنيفة رحمه الله تعالى وفى العقيدة التى رواها الطحاوى كما قدمنا (قوله بل فى كلام أبى حنيفة ما يفيد ذلك) قلت : بناء على فهمه ، لا على ما قدمناه عنه .

استحق اسم الخالق قبل إنشائهم ؛ ذلك بأنه على كل شيء قدير ، اه ؛ فقوله ذلك بأنه على كل شيء قدير تعليلٌ وبيانٌ لاستحقاق اسم الخالق قبل المخلوق ، فأفاد أن معنى الخالق قبل الخلق واستحقاق اسمه (أى الأسم الذى هو الخالق فى الأزل) بسبب قيام قدرته (تعالى) عليه (أى على الخلق) (فاسم الخالق و) الحال أنه (لا مخلوق فى الأزل لمن له قدرة الخلق فى الأزل ، وهذا) هو (ما يقوله الأشاعرة) لاخلافه (والله الموفق)

(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 ، ومميت بلا مخافة ، وأنه مازال بصفاته أزلياً ؛ فلا تكون الباء للسببية ، بل هى للمصاحبة فى تقع موضعها مع ؛ فيكون التقدير والله أعلم : ذلك مع أنه على كل شيء قدير ، وكل شيء إليه غير ، إذ ألوهيته تعالى تقتضى افتقار غيره إليه ، وعدم افتقاره إلى غيره ، وكل أمر عليه يسير .
س كنهه شيء وهو السميع البصير

(قوله فاسم الخالق ولا مخلوق فى الأزل لمن له قدرة الخلق فى الأزل) لو تمشى له هذا عكراً عليه اسم رب العالمين فى الأزل ولا مربوب ، فإنه لمن له معنى الربوبية ، ولا يشق لمن القدرة على الخلق والله تعالى أعلم

(قوله وهذا ما تقوله الأشاعرة) قلت : هذا إنما تقوله الكرامية ، والأشاعرة تقول : اسم الخالق لمن سيخلق ، وقد أشار فى شرح العقائد إلى رد القولين من قبل الحنفية حيث قال : لو لم يكن خالقاً فى الأزل لزم العدول إلى المجاز أى الخالق فيما يستقبل ، أو التقادر على الخلق ، والله تعالى أعلم ، ولم يذكر المصنف دليل المسألة فى هذا الكتاب ، وأشار إليه فى كتابه المسمى بالتحريير فقال فى الدليل لأصحابنا : ولا يشق لذات والمعنى قائم بغيره ، وهذا ما أشار إليه فى 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 تعلق قدرته بالإيجاد ، وهو - أى تعلق القدرة بالإيجاد للمخلوقات - إضافة اعتبار تقوم به أى بالخالق ، قال المصنف : فما اشتق له الخالق إلا باعتبار قيام الخلق به ، لاصفة متقرررة ليلزم كونه للحوادث أو قدم العالم ، هذ 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 =

واعلم أن إطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق مجاز من قبيل إطلاق ما بالقوة على ما بالفعل، وكذا الرزق ونحوه، وأما في قول أبي حنيفة « كان خالقاً قبل أن يخلق ورازقاً قبل أن يرزق » فمن قبيل إطلاق المشتق قبل وجود المعنى المشتق منه كما هو مقرر في مبادئ أصول الفقه، وقد وقع في البحر للزر كشي أن إطلاق الخالق والرازق ونحوهما في حقه تعالى قبل وجود الخلق والرزق حقيقة، وإن قلنا صفات الأفعال من الخلق والرزق ونحوهما حادثة،

= تعلقها بوجوب وصفها حقيقياً يقوم به تعالى، لكنه إنما يوجب إضافة من الإضافات وهي أمور اعتبارية قلت: سيقول المصنف في هذا الأصل الأمر الاعتباري لا وجوده 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 قائم 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 لتمشية 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 تعلق 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 لزمت من دليلهم ما قالوه، ولهم أيضاً أنه تعالى وصف ذاته في الأزل في كلامه الأزل 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 بتكوين آخر، فيلزم التسلسل وهو محال، ويلزم منه استحالة تكوين العالم مع أنه مشاهد، وإما بدونه، فيستغنى الحادث عن المحدث والإحداث، وفيه تعطيل، وأيضاً لو حدث لحدث إماني ذاته فيكون محلاً للحوادث، أو غيره — كما ذهب إليه أبو الهذيل من أن تكوين كل جسم قائم به — فيكون كل جسم خالقاً ومكوناً لنفسه، واستحالة ظاهرة، وأيضاً هو صفة مدح، فلو لم يكن خالقاً قبل أن يخلق لاكتسب بوجوده صفة مدح، فكان مستكلاً =

وفيه بحث ؛ لأن قوله «وإن قلنا إلخ» ممنوع عند الأشعرية القائلين بحدوث صفات الأفعال ،
إنما يلزم كلامه طريق الماتريديّة القائلين بقدّمها

فإن قيل : لو كان مجازاً لصح نفيه ، وقولنا «ليس خالقاً الأزلى أمر» مستهجنٌ
لا يقال مثله

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

= بغيره ، ويتعالى الله عن ذلك ، فهذا ما وعدت به من وجه منع قوله : ولم يلزم من دليلهم ذلك ،
والله أعلم . ولما يخفى في إيجاد تعالى الحوادث طريقان : أحدهما : القول بقدّم الإرادة
وتجدد تعلقها وقت الحدوث ، وثانيهما : قدّم الإرادة وتعلقها بحسب الأوقات المعينة ، فعلى
الأول المتجدد في زمان الوجود تعلق التكوين الأزلى المعبر عنه بالاختيار ، وهو إما نسبة
عقلية معدومة متجددة لاحدثة كحداثة الشمس أو انجلاء القيم 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 بالداعى ،
ولئن لزم فالتسلسل في الأمور الاعتبارية غير محال ، وعلى الثانى لا متجدد في زمان الوجود
بل الإرادة والاختيار قريمان ، ومن شأن طبيعة الاختيار المقارن للتكوين الأزلى أن يقتضى
جواز صدوره من غير تعليل بالداعى ، كما أن طبيعة الإيجاب تقتضى فجأة الوجود من غير
تعليل به ، وأما تعيين الوقت ، فإما اتفاق لأن طبيعة الاختيار تستدعى جواز تعيينه من غير
تعليل ، وإما لأن التعلق الأزلى عينه ، لا يقال : التعلق ونحوه نسب لا تتحقق إلا مع المنتسبين ،
فكيف تكون النسب أزلية والمنتسبان فيما لا يزال ؟ لأننا نقول : الاختلاف بالأزلية والأبدية
والماضوية والمستقبلية للمقيدين بالأمور الاعتبارية مثلنا ، وإلا فالجميع حاضر عنده ، وكذا
الكلام في تعلق سائر الصفات ، على أنّا نمنع اقتضاء النسبة تحقق المنتسب مطلقاً ، بل فيما
يكون تعلقها من حيث وجود المنتسب معه كالمعية ذهناً أو خارجاً ، بخلاف قبلية الله تعالى
من العالم ، فإنها نسبة تقتضى عدم العالم معه ، ومثله الإيجاد الاختيارى وتعلقه ، بخلاف الإيجاب ،
والله تعالى أعلم .

(الأصل الأول العلم بأنه تعالى لاخالق سواه)

فهو سبحانه الخالق (لكل حادثٍ جوهرٍ أو عرضٍ^(١)) على اختلاف أنواعه (كحركة كل شعرة) وإن دقت (وكل) أى وكل (قدرة) لكل حيوان عاقل أو غيره (و) كل (فعل اضطرارى كحركة المرتعش والنبض) أى وكل النبض، وهو حركة

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

(١) اعلم 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 أن الله سبحانه قد أجرى عاداته - ما لم يكن هناك مانع - بأن يوجد في العبد قدرة واختياراً، ويوجد فعله المقدر مقارناً لها، فيكون فعل العبد مخلوقاً لله إبداعاً وإحداثاً، وهو مكسوب للعبد، والمراد بكسبه إياه مقارنته لقدرة وإرادته، من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلاً وذهب أكثر المعتزلة إلى أن هذه الأفعال واقعة بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال وقال جماعة: إنها واقعة بالقدرتين معاً، ثم اختلفوا فقال الأستاذ: القدرتان جميعاً متعلقتان بالفعل نفسه، ولا بأس عنده من اجتماع المؤثرين على أمر واحد.

وقال القاضى: قدرة الله تتعلق بأصل الفعل، وقدرة العبد تتعلق بصفته أى بكونه طاعة أو معصية، ونحو ذلك من الأوصاف التى لا توصف بها أفعاله تعالى. وخذ لذلك مثلاً لطم وجه اليتيم للتأديب أو للإيذاء، فإن الحدث نفسه حاصل بقدرة الله وتأثيره، وأما وصفه وكونه طاعة فى حال التأديب ومعصية فى حال الإيذاء فبقدره العبد وتأثيره.

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

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

العروق الضوَّارب بالبدن (أو اختياري كأفعال الحيوانات المقصودة لهم) وأتى بضمير العاقل في قوله « لهم » تغليباً (وأصله^(١)) أي دليلاً ، يعني أن دليل العلم بأنه سبحانه الخالق لكل

== 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 مخلق المخلوقات ، لا خالق لها سواه ، ولا مبدع غيره ، كما ذكره المصنف رحمه الله ، وزعمت الجهمية — ورئيسهم جهنم بن صفوان الترمذي — أن التدبير في أفعال الخالق كلها لله تعالى ، وهي كلها اضطرارية كحركات المرتعش والعروق وإضافتها إلى الخلق مجاز ، وهي على حسب ما يضاف الشيء إلى محله ، دون ما يضاف إلى محصله . فقولنا « ضرب زيد ، وذهب عمرو » بمنزلة قولنا « طال الغلام ، وابيض الشعر » وزعم جمهور المعتزلة أن الأفعال الاختيارية من جميع الحيوانات مخلقة لها ، 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 ، فاتفقت قدرة الباري عنها ضرورة .

وزعم إمام الحرمين أن الله تعالى يوجد للعبد القدرة والإرادة ، ثمها يوجب 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

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

اضطرارياً واختيارياً بوجوده :

الوجه الأول : بإبطال مذهب خصمهم من المعتزلة ، وتقريره أن نقول : لو صح ما ذهب إليه المعتزلة من أن العبد خالق لأفعال نفسه الاختيارية للزم على ذلك بالضرورة أن يكون =

(٧ — شروح السائرة)

حادثٍ نقلٍ وعقلٍ؛ فالدليلُ (من النقلِ قوله تعالى «الله خالق كل شيء») وقوله تعالى

من النقلِ قوله تعالى «الله خالق كل شيء») قلت: أوردتُ أفعالَ العبادِ مخصوصةً من

العبدِ علماً 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 علماً بتفاصيل أفعاله، وأيضاً فإن كل فعل من أفعاله يمكن وقوعه منه على وجوه متفاوتة بالزيادة والنقصان، فالزيادة عما أتى به أو النقص منه ممكن، فوقوع الفعل المعين دون الزائد عليه أو الناقص عنه لقصد به إليه واختياره إياه مما تشهد بديهية العقل بأنه يستدعى علمه بتفاصيله، ولكن كون العبد علماً بالتفاصيل 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 تقيضه، وهو ما ندعى من أن الله تعالى هو الخالق لهذه الأفعال.

والوجه الثاني: ماورد من النصوص في كتاب الله تعالى، ومنها قوله جل ذكره (وا لله خلقكم وما تعملون) وكقوله سبحانه (خالق كل شيء) وقوله (أمن يخلق كمن لا يخلق) في مقام التنديد بالمشركين وإبطال رأيهم في تجويز الألوهية لغيره تعالى والمدح بأنه سبحانه الخالق الذي يستحق العبادة لا غيره، فمعنى الآية — والله أعلم — ما ينبغي لكم التسوية بين من يصدر منه حقيقة الخلق ومن لا يصدر منه من ذلك شيء، ففيها حذف المفعول وتزويل الفعل منزلة اللزوم، للدلالة على أن مناط المدح واستحقاق العبادة إنما هو نفس الخلق.

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

والوجه الرابع: أن العبد لو كان موجداً 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 كلاماً من طرفيه وهما الفعل والترك جازوهما متساويان — لكان صدوره =

هذه الآية ، بدليل غرض الآية ، ألا يرى أنها خرجت مخرج التمدح ، وبدخول أفعال العباد تحتها يزول معنى التمدح ، بل يثبت معنى يوجب اللوم ، وهذا لأن من

= اتفاقاً لا اختيارياً ، وأيضاً لو لم يكن محتاجاً إلى مرجح لكان وقوع أحد الجائزين غير مفتقر إلى سبب ، وهو يفضى إلى القول بجواز ألا يكون لهذا العالم صانع أو جده ورجح أحد طرفيه الجائزين - 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 العلوم البطلان ؛ لأن الكلام ينتقل إلى هذا المرجح ؛ فيلزم أن يكون صدور الفعل عند هذا المرجح واجباً ، بحيث يمتنع تخلفه 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 تفرق العبد 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 فيه ، ومثاله حركة المرتعش وانتفاضة المحموم ، والثاني : ما يحدث باختياره وإرادته وقصده وذلك كالشي 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 عليهما 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 بالتفرقة ، وإذا بطلت التسوية بينهما بطل ما أدى إليه وهو حمل النص على النوعين جميعاً ؛ فيثبت نقيضه .

والوجه الثاني : كلام ظنوه بإبطال المذهب أهل الحق ، وتقريره أنه لو صح القول بأن الله هو الخالق لجميع الأفعال ، لكان العبد كالريشة المعلقة في الهواء ، يصرفها حيث أتجه 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 حكمته أن يعمل ، وكل هذه اللوازم باطلة ، فيبطل ما يؤدي إليها ، وهو أن يكون الله تعالى =

جملة أفعال العباد ما هو افتراء على الله ، ووصف له بما لا يليق بصفاته ، وشتم له ، وقتل أوليائه ، وبسط اليد واللسان في رسله وأنبياؤه ، ومقابلة سفرائه إلى خلقه وأمنائه على وجه ومبغى أمره ونهيه بكل ما قدروا عليه من المكروه ووسع طوقهم من الجفوة ، والمتعرض لشتم نفسه والافتراء عليه سفيه في الشاهد الذي هو دليل ينبنى 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 ، بحققة أن ذات الله تعالى شيء بلا خلاف بيننا وبينكم ، وكذا

= خالفا لجميع أفعال العباد ، وإذا بطلت هذه ثابت نقيضه وهو أن العبد خالق لأفعال نفسه الاختيارية وربما استدلوا بظواهر بعض آيات فيها إضافة الفعل إلى العبد كقوله تعالى « فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم » وقوله « ذلك بأن الله لم يك مغبرا نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » وبعض آيات فيها مدح أو ذم كقوله تعالى « وإبراهيم الذي وفى » وقوله « كيف تكفرون بالله » وبعض آيات فيها وعد أو وعيد كقوله تعالى « من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ، ومن جاء بالسيئة فلا يجزى إلا مثاها » وقوله « ومن يعص الله ورسوله فإن له نارجهم » وبعض آيات دالة على أن أفعال الله منزهة عما يشتمل عليه فعل العبد ويتصف به كقوله تعالى « ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت » وقوله « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا » وقوله « والذي أحسن كل شيء خلقه » وقوله « وما ظلمناهم ، ولكن كانوا أنفسهم يظلمون » وبعض آيات تتضمن تعاقب أفعال العباد بعشيتهم كقوله تعالى « فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » وبعض آيات تشتمل على الأمر بالاستعانة ، إما بلفظ الأمر نحو قوله تعالى « استعينوا بالله » وإما بلفظ التعليم كقوله تعالى « إياك نعبد وإياك نستعين » والاستعانة لا تكون فيما يوجد الله تعالى في العبد ، وإنما تتحقق فيما يوجد العبد بمعونة ربه ، وبعض آيات فيها الإخبار عما يكون في الآخرة من الفسقة والكفار كقوله تعالى : « رب ارجعون لعلى أعمل صالحا » وقوله : « لو أن لى كره فأكون من المحسنين » ونحو ذلك .

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

(« والله خلقكم وما تعلمون » 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 سيبويه : أى موصولا حرفياً لا يحتاج إلى عائذ ، فيستغنى عن تقدير الضمير المحذوف لو جعلت موصولا اسماً ، والمعنى على المصدرية : والله خلقكم وخلق عمَلِكُمْ ، ولا منافاة في ذلك للإنكار كما يزعمه المعتزلة ؛ فإن قول المصنف « ولا يمتنع إنكاره - إلخ » إشارة إلى سؤال من طرف المعتزلة أورده صاحب

صفاته عند كثير منكم أشياء ، ولم تكن ذاته ولا صفاته داخلاً تحت هذه الآية ؛ لما في الدخول فيها وزوال ماسيقت له من إثبات المدح إلى ما يضافه من ثبوت النقيصة الموجبة للذمة ، فكذا المختلف فيه ، ولا شك أن دخوله تحت الخطاب يوجب بطلان الغرض الذي سيق له الخطاب ، على أن العام المخصوص ظني ؛ فلا يستدل به في أبواب الاعتقاد

ويجاب عن الأول بالفرق بين الشاهد والغائب ؛ فإن الشاهد لم يبق في العقول دلالة تنزهه عما قرن به ونسب إليه ، فعسى السامعون أن يصدقوا المقتري فتنحط رتبة المشتوم في أنفسهم ، كان سفياً لذلك ، بخلاف من قام في العقول دلالة تنزهه عما قرن به ونسب إليه ، فإيجاد المقتري ليظهر للسامعين كذبه واقتراؤه فلا يصح الإيراد .

وعن الثاني بأن المفهوم من التعارف في مثل هذا الخطاب ألا يدخل المخاطب تحت مفهوم 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 « والله خلقكم وما تعلمون » حكاية عن قول إبراهيم لهم حين كانوا ينحتون الأحجار بأيديهم ثم يعبدونها ، ولا يمتنع إنكاره عليهم بهذه العبارة مع جعل ما مصدرية =

(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 .

الكشاف وغيره منهم ، وإلى جوابه ، مُحَصَّلُ السُّؤالِ أن معنى الآية إنكارُ السيد إبراهيم عليهم عبادة مخلوقٍ ينحتونه بأيديهم والحالُ 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 عبيد ؛ تعبدون منجوتاً تصيرونه بعملكم صنماً والحالُ أن الله تعالى خلقكم وخلق عملكم الذي به يصير المنحوت صنماً ؛ فقد ظهر الطباق (وحينئذ) أى حين إذ جعلت مصدرية (الاستدلالُ بها) أى الآية (ظاهر) للتصريح بأن العمل وهو الفعلُ مخلوق (أو هو) أى لفظ ما (موصولٌ اسمي) يحتاج إلى عائد ويكون التقدير : وخلق الذي تعملونه ، فحذف العائد المنصوب بالفعل ، والموصولُ الأسْمِي من أدوات العموم (فيشمل) فى الآية (نفسَ الأحجار) المنحوتة (والأفعال) طاعاتٍ كانت أو معاصي (وأعنى) بالفعل هنا (الحاصلَ بالمصدر) لأننا إذا قلنا « أفعال العباد مخلوقة لله تعالى » لم نرد بالفعل المعنى المصدرى الذى هو الإيجاد والإيقاع ؛ لما سيأتى من أنه أمر اعتبارى لا وجود له فى الخارج ، فلا يتعلق به الخلق ، بل نريد الحاصل بالمصدر ، وهو متعلق بالإيجاد والإيقاع ؛ أى ما نشاهد من الحركات والسكنات مثلاً ، والفعل بهذا المعنى هو متعلق التكليف كالصَّوم والأكل والشرب والصلاة ؛ إذ هى عبارة عن قيام وقعود وركوع وسجود وتلاوة وذكور (وأهلُ العربية يقولون للمصدر المفعول المطلق ؛ لأنه هو المفعول بالحقيقة لأنه الذى يوجده الفاعل ويفعله ، وهو بناء على إرادة الحاصل بالمصدر ؛ لأن الأمر الاعتبارى) وهو الفعل بمعنى الإيجاد والإيقاع (لا وجود له ؛ فلا يتعلق به الخلق ؛ فوجب إجراؤها)

= وحينئذ الاستدلال بها ظاهر ، أو هو موصول اسمي فيشمل نفس الأحجار والأفعال

قلت : لا يصح على أصلنا ، وسأبينه إن شاء تعالى

(قوله أعنى الحاصل بالمصدر) يعنى المراد من الأفعال الحاصل بالمصدر ، ولم يبينه .

(قوله وأهل العربية يقولون للمصدر المفعول المطلق لأنه هو المفعول بالحقيقة لأنه الذى

يوجده الفاعل ويفعله ، وهو) أى الاستدلال بما المصدرية (بناء على إرادة الحاصل بالمصدر

لأن الأمر الاعتبارى لا وجود له ، فلا يتعلق به الخلق) أى فلا يكون مخلوقاً (فوجب إجراؤها =

أى الآية (على عمومها) للأحجار المنحوتة والأفعال ، والله ولى التوفيق ، هذا تقرير كلام المصنف .

والتحقيق أن عملهم بمعنى الأثر الحاصل بالمصدر هو معمولهم ، ومعنى الموصولة

= 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 ، ونحري هذا المقام أن الفعل قد يراد به معنى المصدر كالحركة لقطع المسافة ، وقد يراد به المعنى الحاصل بالمصدر كالمهية للحالة التى يكون المتحرك عليها فى كل جزء من المسافة ، وهى أثر الأول ، ولا شك أن الثانى موجود ، واختلف فى الأول — وهو إيقاع تلك الحالة — فقيل : ليس بموجود ، وإلا كان موقعا 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 معدوما 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 المواطأة ، وكل أمرين كذلك يمتنع وحدة هو بينهما الخارجية ، فعدم التعدد فى الخارج أنه كون أحدهما أو كليهما اعتباريا ، وقيل : موجود لحدوثه بعد العدم ، ويجوز استناد الإيقاع الحادث إلى القديم الذى هو التكوين الأزلى استناد سائر الحوادث إليه ؛ فلا يلزم شيء من 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 الحادث بمعنى التجدد مسلم ، ولا يقتضى الوجود ، كحدوث العمى ، ومعنى الوجود بعد العدم ممنوع ، ومعنى مجدد مثله وحصوله بدون الوجود كونه بحيث يمكن العقل أن يعتبره فيه مطلقا أو منسوبا إلى شيء 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 الاعتبارى لا وجود له » يتأتى على المرجح ، وحيث أنه يصح عموم الموصول على قولنا فنقول : الترجيح لإرادة المصدر ؛ حتى جوز سيديويه أن يقال « أعجبنى ما قمت » أى قيامك ، ولو كان ذاعبارة 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 « جزاء بما كانوا يعملون » أى بعملهم ، دون معمولهم ، وقوله تعالى « ادخلوا =

وصلتها كذلك ؛ فقال المعنى فيها واحد ، لأن التقدير في الموصولة : وخلق العمل الذي تعملونه ، أو الشيء الذي تعملونه ، ودعوى عموم الآية للأعيان ممنوعة ؛ لأن الأعيان ليست معمولة للعباد ، بمعنى إيجادهم ذواتها ، وإنما هي معمول فيها النحت والتصوير وغيرها من الأعمال ، وإطلاق قول القائل « عملت الحجر صنماً » مجاز ، والمعنى الحقيقي هو أنه حوله بالنحت والتصوير إلى صورة الصنم ، فلا يتأتى شمول ما للأعيان بناء على أنها موصول اسمي إلا على القول باستعمال اللفظ في حقيقته ومجازه .

(و) الدليل (من العقل) على أنه سبحانه الخالق لكل حادث (أن قدرته تعالى

= الجنة بما كنتم تعملون » أي بعملكم ؛ لأن الجزاء يكون بالعمل ، دون المعمول والله تعالى أعلم

واعلم أن الأشاعرة ذهبوا إلى الجبر ؛ فقال الغزالي في التوكل من الإحياء : فإن قلت : إني أجد في نفسي وجدانا ضرورياً أني إن شئت الفعل قدرت على الفعل ، وإن شئت الترك قدرت على الترك ، فالترك والفعل بي لا يغيري ، قلت : هبك 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 في هذا المقام ، فحصول المشيئة في القلب أمر لازم ، وترتب الفعل على تلك المشيئة أيضاً أمر غير لازم ، وهذا يدل على أن الكل من الله تعالى ، وقال الرازي في قوله تعالى « فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » : قالت المعتزلة : هذه الآية صريحة في أن الأمر في الإيمان والكفر والطاعة والمعصية مفوض إلى العبد واختياره ، قلت : بل هي من أقوى الدلائل على قولنا ؛ لأنها صريحة في أن حصول الإيمان موقوف على حصول المشيئة ، وصریح العقل يدل أن الفعل الاختياري يمتنع حصوله بدون قصد 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 في العبد على سبيل الضرورة ، وعند حصول ذلك يجب الفعل شاء العبد أو لم يشأ ، فالإنسان يضطر في صورة مختار . وتمسك المعتزلة بهذه الآية وقوله تعالى « فتبارك الله أحسن الخالقين » وبالمقدمة الكاذبة

صالحة لكل) أى تخلق كل حادث (لا قُصُورَ لها عن شيء منه) لأن المقتضى للقادرية هو الذات ، لوجوب استناد صفاته تعالى إلى ذاته ، والمصحح للمقدورية هو الإمكان ؛ لأن الوجوب والامتناع الذاتيين يُحيلان المقدورية ، ونسبة الذات إلى جميع الممكنات في اقتضاء القادرية على السواء ، فإذا ثبت قدرته على بعضها ثبت قدرته على كلها ، وإلا لزم التحكم (فوجب إضافتها) أى إضافة الحوادث كلها (إليه) سبحانه (بالمخلق) أى إضافة خلقها إليه ؛ لما مر أنه لا خالق سواه ، وهذا الاستدلال مبنى على ما ذهب إليه أهل الحق من أن المعدوم ليس بشيء ، وإنما هو نفي محض لا امتياز فيه أصلاً ، ولا تخصيص قطعا ، فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات إلى المعدومات بوجه من الوجوه ، خلافاً للعزلة ، ومن أن المعدوم لامادة له ولا صورة خلافاً للحكماء ، وإلا ليمتنع اختصاص بعض الممكنات دون بعض بمقدوريته تعالى كما يقوله الخصم ؛ إذ يتزلى يقول : جاز أن يكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعاً من تعلق القدرة ، والحكيم يقول : جاز أن تستعد المادة لحدوث ممكن دون آخر ، وعلى هذين الطريقين لا يكون نسبة الذات إلى جميع الممكنات على السواء

ولما كان هذا الاستدلال لا يخلو عن ضعف لا ببناء دليله على أمر مختلف فيه يمنعه الخصم من المصنف إلى ذلك بقوله (ويؤنسُهُ) أى يؤنس هذا الدليل العقلي (في أفعال غير العقلاء) أى يقويه ويقربه بالنسبة إليها (استبعاد استقلال العنكبوت والنحل بما يصدر عنها من غريب الشكل ولطيف الصناعة مما قد يعجز عنه بعض العقلاء) من نسج العنكبوت الذى يصل في الصفاقة إلى أن لا يتبين شيء من الخيوط الواهية التى تتركب منها ، وبناء النحل الشمع على الشكل المسدس الذى لا خلاء بين أضلاع بيوته ولا خلل فيها ، ثم إلقاء العسل به أولاً فاولاً إلى أن تمتلئ البيوت ، ثم يختم بالشمع على وجه يعمها فى غاية من اللطف (فكان ذلك) الصنع الغريب والفعل الواقع على غاية من الإتقان وحسن الترتيب واقعاً (منه سبحانه وصادراً عنه) دون تلك الحيوانات التى 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 ، أورد 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 (تفرقة ضرورية) بطريق الوجدان (بين الحركة المقدورة) لنا ، وهي الاختيارية (و) بين (الرجعة 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) عمومات (النصوص) السابق بعضها (بما سوى أفعال العباد الاختيارية ؛ فيكونون) أي العباد (مستقلين بإيجاد أفعالهم) الاختيارية (بقدرهم الحادثة) التي تحدث (بخلق

(قوله فإن قيل لا شك 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 يوجد العبد من غير داعية اتفاقاً (قوله والقدرة ليس خاصيتها إلا التأثير) قلت : ليس يتفق عليه ؛ لما علمت من تفسير القدرة عندنا ، وإنما هذا قول المعتزلة

(قوله فوجب تخصيص النصوص إلخ) قلت : لا نسلم ؛ لأن القدرة عندنا ما ذكرنا (قوله فيكونون) أي العباد (مستقلين بإيجاد أفعالهم إلخ) قلت : ممنوع ؛ لما قدمنا أنه القدرة عندنا ما ذكرنا ، فهذا من البناء على المختلف ، والله أعلم

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

الله تعالى) إياها لهم (كما هو) أى ذلك الاستقلال بالإيجاد (رأى المعتزلة والفلاسفة بـ (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 (و بطريق 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 (جبراً محضاً) إذ الفرض أنه لا تأثير لقدرة العبد أصلاً فى إيجادها ، وإذا كان كذلك (فيبطل الأمر والنهى ^(١)) إذ لا معنى للأمر بما لا يكون فعلاً للأمر ولا يدخل تحت قدرته ، كأن يطلب من إنسان خلق الحيوان أو الطيران إلى السماء أو يطلب من الجماد المشى على الأرض .

(فالجواب ^(٢)) من طرف أهل السنة (وهو حاصل الأصل الثانى) فى كلام حجة الإسلام (أن الحركة مثلاً كما أنها وصف للعبد ومخلوقة للرب) سبحانه (لها) أيضاً (نسبة إلى قدرة العبد ؛ فسميت) أى الحركة (باعتبار تلك النسبة) أى نسبتها إلى قدرة العبد (كسباً) بمعنى أنها مسكوبة للعبد (وليس من ضرورة تعلق القدرة

(قوله فالجواب وهو حاصل الأصل الثانى أن الحركة مثلاً 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 كسباً) قلت : الكسب عندنا متعلق بالإرادة

(١) ذكرنا ذلك فى الوجه الثانى من استدلال المعتزلة بما فيه الغناء عن إعادته .
 (٢) حاصل هذا الجواب نفى استلزام أن الله هو الخالق لأفعال العباد لبطلان التكليف والثواب والعقاب ونحوها ، وتقريره أن يقال : إن هذا الاحتجاج إنما يتم لو كنا لا نثبت للعبد شيئاً أصلاً كالجبرية ، أما ونحن قائلون بكسب العبد واختياره فلا تكون قاعدة التكليف باطلة ، لوجود الاختيار من العبد ، ولا يبطل كذلك المدح ولا الذم ولا الثواب ولا العقاب ؛ لأن الأفعال صادرة عنه باختياره ، فيصح التكليف لاختيار ما كلف به ويستحق المدح والثواب =

بالمقدور أن يكون 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 المحض) كما زعم الخصم؛ (إذ كانت) الحركة المذكورة (متعلق بقدرة العبد داخله في اختياره) وهذا التعلق هو المسمى عندنا بالكسب

هذا حاصل ما ذكره حجة الإسلام، ولما لم يوافق المصنف عليه قال (ولقائل أن^(۱) 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 ألقاظ لم يحصلوا لها معنى، ونحن

(قوله ولقائل أن يقول قولكم إنها متعلق القدرة لا على وجه التأثير وهو الكسب مجرد ألقاظ لم يحصلوا لها معنى إلخ) هدامشى مع الأصل فيما يورد من قبل الأشاعرة القائلين =

= أو النعم والعقاب لاختياره الفعل أو لكونه محلاً له، وإعاجاء كم الغلط لأنكم فهمتم أن معنى تعلق القدرة بالشئ، ينحصر في تأثيرها فيه واختراعها له، وهو غير مسلم، بدليل أن قدرة الله تعالى كانت في الأزل متعلقة بمقدوراتها ولم تؤثر فيها ولم تختراعها أزلاً، بل لتعلق القدرة بالفعل معنيان: أحدهما ما ذكرتموه، والثاني ما نسميه كسباً. ولكل فعل نسبتان: إحداهما إلى قدرة الله تعالى بمعنى ما ذكرتم، والثاني إلى قدرة العبد بالمعنى الذي ذكرنا. وهذا ظاهر إن شاء الله.

(۱) قد فهم من تقرير الكلام السابق أن الجماعة يجعلون تعلق قدرة العبد بفعله الاختياري كتعلق قدرة الباري في الأزل بمقدوراتها؛ فحصل هذا الكلام الفرق بين المتعلقين، وإيضاحه أن معنى تعلق قدرة الله بمقدوراتها أزلاً أنها ستؤثر فيه وتوجده عند الوقت الذي تعلق به العلم على أنه زمان الوجود، وأنتم لم تذكروا لتعلق 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، فأنتم لا تقولون به، فبقي ادعائكم أن للعبد قدرة تتعلق بفعله الاختياري لا على هذا المعنى المشتمل على التأثير والاختراع كلاماً لا معنى له.

معشر أهل اللغة العربية (إنما نفهم من الكسب التحصيل ، وتحصيلُ الفعل المعدوم ليس إلا إدخاله في الوجود ، وهو إيجاد ، وقواكم بأن القدرة) الحادثة (تتعلق بلا تأثير كتعلق القدرة القديمة في الأزل ، قلنا) ممنوع ، وتحقيق المقام أن نقول : (معنى ذلك

= بالجبر ، وفيما أجيب 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 « اعملوا ما شئتم » وقوله تعالى « وافعلوا الخير » وفي الجزء « أعمالهم حسرات عليهم » وقوله تعالى « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره » وقوله تعالى « جزاء بما كسبا » وقوله تعالى « جزاء بما كانوا يعملون » مع ما تقدم من قوله تعالى « الله خالق كل شيء » و « خلق كل شيء » و « خلقكم وما تعلمون » فيثبت بمجموع الدلائل مع ما تقدم من إجماع المسلمين على أن الله تعالى خلق في العبد القدرة والإرادة أن المقدور نوعان : مخترع ، ومكتسب ، والقدرة تتعلق بالمقدور بجهتين : جهة اختراع ، وجهة اكتساب ، اختص الله بإحداها ، واختص المحدث بالأخرى ، ثم إن الصنف رحمه الله لم يشبه مع الأصل لم يجب عن هذا ، ثم قال : وما قيل إيجاد الحركة الخ 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 قول غيره أنه لما ثبت بإجماع المسلمين 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 ترتبت حالة لم يعهد ترتبها على مثل فعله تكثرت 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 أحوال هو نفس إيقاعها إن كان معدوما وتعلقه بها إن لم يكن ، إذ لا بد من تعلق ومشية بين وجوديهما للمستقلين ، 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 تجرده على العبد استند نسبتها إليه ، مثاله ملك عم العباد وهبوا ونصحانادي أن كل من وجدته محاذيا لنظري أعطيه =

التعلق) الأزلى للقدرة القديمة (نسبة المعلوم) الوقوع (من مقدوراتها إليها بأنها ستؤثر في إيجاد عند وقته) فالباء في قوله بأنها للالصاق ، ومدخولها محذوف : أى 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) أى 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 تبينوا له) أى لتعلقها بالفعل (معنى مُحصَّلاً ينظر فيه) ليقبل أو يرد (ولو سلم^(۱)) ما ذكرتم من أن قدرة العبد تتعلق بالفعل بلا تأثير فيه لم يكن كافياً في ثبوت

ألف دينار ، فرأى شخصاً محاذياً لنظره ووهبها ، فلا شك أن الإعطاء من الملك لا من الشخص كالحلق ، والمحاذاة منه لا من الملك كالكسب ، وذلك لأن الاختيارى الذى لم يسبقه اختيارى آخر من العبد مثلاً لما لم يكن شئ من الوجودات التى يتوقف وجوده عليها من العبد كان إسناد وجوده إلى العبد دون من صدر عنه الوجودات الموقوف عليها في غاية الركائز ، ولما لم يكن مطروحا في سلسلة التوقف كان إسناد كسبه إليه مستقيماً ، فإن الكسب السمى في مقدمات الوجود ، ليس إلا ، وليس معنى استناده إلى الله خلقاً استناد الوجودات التى يتوقف عليها حتى يقال : لانزاع في ذلك ، بل إسناده لاستنادها ، ثم إن ذلك الأمر العدمى السمى بالقصد والاختيار وغيرهما هو الكسب ، وهو مناط كون الفعل طاعة ومعصية والثواب والعقاب والحسن والتبجح والخير والشر وغيرها ، إذ لا يبيح في خلقها ، فإن خلق المعصية وإرادتها ليس ببيح ، لجواز اشتغالها على حكمة ، بل القبيح كسبها ، كما لو كان إعطاء الملك ألف دينار في المثال المذكور مع علمه بأن تلك الألف يصرفها هذا الشخص لما يفضى إلى إتلاف نفسه ، لكنه يعطيها ليتعظ بها غيره فلا يسألها أو لا يصرفها إلى مثله

(۱) هذه شبهه وارده على الجماعة لاستدلالهم بعمومات الأدلة التى ذكرناها في استدلالهم ، ويانه : أنا لو سلمنا لكم أن قدرة العبد متعلقة بالفعل بلا تأثير كما تقولون فإننا لا نسلم أن الأدلة تصلح لإثبات ما ادعيتم ، وذلك أنها إنما تصلح للاستدلال لو كانت باقية على عمومها =

مدعاً كما ذكرتم من وجوب استناد الحوادث كلها إليه تعالى بالخلق ؛ تخلاً للنصوص
السابق بعضها على عمومها (فإنما يسوغ العمل بالعموم إذا لم يجب تخصيصه) وهو هنا
واجب كما بينه بقوله (فالمتضى لوجوب تخصيص تلك النصوص بأفعال العباد) أى بإخراج
أفعال العباد الاختيارية منها (هو لزوم الجبر المحض المستلزم لبطلان الأمر والنهى ، ولزومه)
أى ولزوم الجبر المحض مبنى (على تقدير أن لا أثر) فى الفعل (لقدرة المكلف) الذى
كُلف (بالأمر) بفعل (والنهى) عن فعل (ولا يدفعه) أى لا يدفع هذا اللزوم (تعلق)
قدرة المكلف بالفعل (بلا تأثير) فيه ، لبناء اللزوم على نفي أثر القدرة الحادثة

ولك أن تقول : قول المصنف إن الكسب لا يفهم منه إلا التحصيل هو بحسب ما وضعه
لغة ، وكلامنا هنا فى المعنى المسمى بالكسب بوضع اصطلاحى ، كما ينبىء عنه كلام حجة
الإسلام فى الاقتصاد ؛ فإنه لما ذكر تعلق قدرة البارى بالأفعال وأنه على وجه الاختراع ،
تعلق قدرة العبد وأنها نسبة لها إليه لا على وجه الاختراع ، وأن البارى تعالى يسمى
مخترعاً ، والعبد لا يسمى بذلك ، قال : فوجب أن يطلب لهذا النمط من النسبة
آخر ؛ فطلب فوضع له اسم الكسب ، تيمناً بكتاب الله تعالى ، فإنه وجد إطلاق
ذلك على أعمال العباد فى القرآن ، فقد دل هذا الكلام على أنه معنى اصطلاح على
سميته بالكسب ، وذلك لا ينافى كوننا لا نفهم بحسب اللغة من الكسب إلا التحصيل ،
ثم لك أن تقول : قولكم إن لزوم الجبر يقتضى وجوب تخصيص تلك النصوص العامة
إخراج أفعال العباد منها ممنوع ؛ فإن لزوم الجبر يندفع بتخصيص تلك النصوص
= لكن بقاؤها على عمومها غير ممكن ، كيف وهو استدعى الجبر وعدم صحة التكليف إلخ ؛
إذا كانت غير باقية على عمومها بل هى مخصوصة بما استدعى الجبر وأخواته ، لم تصلح
لإستدلال .

فالمصنف يريد أن يقول : إن قول أهل الحق بأن تعلق قدرة المكلف بالفعل مع عدم
تأثير لامعنى له ، وعلى فرض أن له معنى فإن الاستدلال لم يتم ؛ لأن الجبر الذى تفرون منه
زال متحققاً ، لأن لزومه يجرى وراء نفي أن يكون لقدرة العبد تأثير ، ولا يزول إلا بالقول
أثيرها ، وهو قول المعتزلة ، وأنتم لا تقولون به .

ياخرج فعل واحد قلبي كما سيحققه المصنف ، ويأتي قريباً ما يوضحه ، لا ياخرج كل فعل من أفعال العباد البدنية والقلبية .

واعلم أن الأشعرية لا ينفون عن القدرة الحادثة إلا التأثير بالفعل ، لا بالقوة ، لأن القدرة الحادثة عندهم صفة شأنها التأثير والإيجاد ، لكن تخلف أثرها في أفعال العباد لما منع 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 أيضاً أنها عند جمهور أهل السنة شرط لوجود الفعل ، يعني أنها شرط عادي يتوقف الفعل على تعلقها به توقف المشروط على الشرط ، لا توقف المتأثر على المؤثر ، وبهذا يظهر أن مناط التكليف بعد خلق الاختيار للعبد هو قصده الفعل وتعليقه قدرته به ، بأن يقصده قصداً موصفاً ، طاعة كان أو معصية ، وإن لم تؤثر قدرته وجود الفعل لما منع هو تعلق قدرة الله تعالى التي لا يقاومها شيء .

ذلك الفعل .

فإن قيل : القدرة عندكم معشر الأشعرية مقارنة للفعل ، لا قبله ، فكيف تصور 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 غيراً كفاً ؛ لأن وجودها مع المباشرة متحقق الوقوع بحسب اطراد العادة ، فصح تعليق بالفعل المباشر ، بأن يقصده قصداً موصفاً لتحقق وقوعها مع المشروع فيه ، إذا تقرر ذلك ظهر أن تعلق قدرة العبد التي تعلقها شرط هو الكسب الذي هو مناط الثواب والعقاب وهذا التحقيق لائق بكلام المصنف فيما بعد ، لكن رأيت تقديمه هنا ليظهر ارتباطاً بكلام الخصم وكونه ردّاً له ، وفيه مع ذلك مزيد توضيح يقرب به فهم الكسب الأشعري ، والله التوفيق .

واعلم أن قول المصنف هنا « لوجوب تخصيص تلك النصوص بأفعال العباد »

يَتَوَهَّمُ مُنَاقَضَتَهُ لِقَوْلِهِ فِيمَا سَبَقَ « فَوْجِبُ تَخْصِيصِ النُّصُوصِ بِمَا سَوَى أَعْمَالِ الْعِبَادِ الْاِخْتِيَارِيَةِ » وَلَيْسَ مُنَاقَضًا لَهُ ؛ لِأَنَّ الْمُرَادَ بِالتَّخْصِيصِ فِيمَا سَبَقَ جَعْلُ النُّصُوصِ الْعَامَّةِ خَاصَّةً بِمَا سَوَى أَعْمَالِ الْعِبَادِ الْاِخْتِيَارِيَةِ ، وَأَنَّ ذَلِكَ هُوَ الْمَقْصُودُ مِنْهَا بِالْحُكْمِ ، وَالْمُرَادُ هُنَا أَنَّ ذَلِكَ التَّخْصِيصَ حَصَلَ بِسَبَبِ إِخْرَاجِ أَعْمَالِ الْعِبَادِ الْاِخْتِيَارِيَةِ ؛ فَإِنَّ النَّظْرَ فِيهَا وَالْفَرْقَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ الْأَعْمَالِ الْاِضْطِرَّارِيَةِ أَدَّى إِلَى التَّخْصِيصِ ؛ فَالْبَاءُ هُنَا لِلْسَّبَبِيَّةِ وَفِيهَا سَبْقُ صِلَةِ التَّخْصِيصِ ، وَبِاللَّهِ التَّوْفِيقُ .

(وَمَا قِيلَ ^(١)) لِيَبَيِّنَ أَنَّ الْفِعْلَ مَكْسُوبًا لِلْعَبْدِ تَتَعَلَّقُ بِهِ قُدْرَتُهُ لَا عَلَى وَجْهِ التَّأْثِيرِ ، وَمُخْلُوقٌ لِلَّهِ تَعَالَى تَتَعَلَّقُ بِهِ قُدْرَتُهُ عَلَى وَجْهِ التَّأْثِيرِ (إِيجَادُ الْحَرَكَةِ) بَرَفْعِ إِيجَادِ مَبْتَدَأٍ وَقَوْلِهِ (غَيْرُ الْحَرَكَةِ) خَبْرُهُ ، وَالجُمْلَةُ وَمَا بَعْدَهَا هُوَ الْمَقُولُ ، وَهُوَ بَدَلٌ مِمَّا قِيلَ ، وَمَا مَبْتَدَأُ خَبْرِهِ قَوْلُهُ فِيمَا بَعْدَ فَأَجْنِبِي ، وَالْمَعْنَى أَنَّ إِيجَادَ الْحَرَكَةِ غَيْرَ الْحَرَكَةِ نَفْسَهَا بِلَا شَكِّ (فَالْإِيجَادُ) هُوَ (فِعْلٌ لِلَّهِ تَعَالَى ، وَالْمَوْجُودُ - وَهُوَ الْحَرَكَةُ - فِعْلُ الْعَبْدِ ، وَ) الْعَبْدُ (مَوْصُوفٌ بِهِ حَتَّى يُشْتَقَّ لَهُ) أَيْ لِلْعَبْدِ (مِنْهُ اسْمٌ الْمُتَحَرِّكُ ، وَلَيْسَ يُشْتَقُّ لِلْمَوْجِدِ اسْمٌ مِنْ مَتَعَلِّقِ فِعْلِهِ ، فَلَا يُقَالُ لِمَوْجِدِ الْبَيَاضِ فِي غَيْرِهِ أَبْيَضٌ) وَلَا لِمَوْجِدِ السَّوَادِ فِي غَيْرِهِ أَسْوَدٌ ، وَلَا لِمَوْجِدِ الْكَلَامِ فِي جِسْمٍ مُتَكَلِّمٍ ، كَمَا مَرَّ فِي مَحَلِّهِ (بِمُخْتَلَفٍ مِمَّنْ قَامَ بِهِ) الْبَيَاضُ وَنَحْوَهُ كَالسَّوَادِ

(١) اسْتَدَلَّ بَعْضُ الْمُعْتَزَلَةِ عَلَى بَطْلَانِ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى مُوَجِدٌ لِجَمِيعِ أَعْمَالِ الْعِبَادِ ، بِأَنَّهُ لَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَكَانَ هُوَ الْقَائِمُ وَالْقَاعِدُ وَالْمَأْتِي الْإِنْفِ ، وَأَجَابَ أَهْلُ السُّنَّةِ عَنْ ذَلِكَ بِبَيَانِ مَعْنَى الْمُتَصِفِ بِالشَّيْءِ ، وَهُوَ الَّذِي يَقُومُ بِهِ ذَلِكَ الشَّيْءُ ، لِأَنَّ أَوْجِدَهُ ، وَشَنَعُوا عَلَى الْمُعْتَزَلَةِ ؛ لِأَنَّهُمْ لَمْ يَفْرُقُوا بَيْنَ خَالِقِ الشَّيْءِ وَالْمُتَصِفِ بِهِ ، وَقَالُوا : اللَّهُ تَعَالَى مُوَجِدٌ لِلْحَرَكَةِ وَالْبَيَاضِ وَنَحْوِهَا ، وَلَا يُتَصَفَى بِأَنَّهُ مُتَحَرِّكٌ وَلَا أَبْيَضٌ . فَالْمُصَنِّفُ يَرِيدُ أَنْ يَقُولَ : إِنْ قَوْلُهُمْ إِيجَادُ الْحَرَكَةِ غَيْرَ الْحَرَكَةِ نَفْسَهَا ، أَجْنِبِي عَمَّا نَحْنُ فِيهِ ، وَهُوَ الْقَوْلُ بِتَعَلُّقِ قُدْرَةِ الْعَبْدِ لَا عَلَى وَجْهِ التَّأْثِيرِ ، فَقَوْلُهُ (وَمَا) هُوَ اسْمٌ مُوَصُولٌ مَبْتَدَأُ خَبْرِهِ قَوْلُهُ الْآتِي (فَأَجْنِبِي) وَقَوْلُهُ « إِيجَادُ الْحَرَكَةِ غَيْرَ الْحَرَكَةِ » جُمْلَةٌ مِنْ مَبْتَدَأٍ وَخَبْرٍ فِي مَحَلِّ رَفْعِ نَائِبِ فَاعِلٍ لِقِيلِ ، فَهِيَ مَقُولُ الْقَوْلِ .

والكلام ؛ إذ يشتق له منه اسم فيقال : أبيض ، وأسود ، ومتكلم . وقوله (فأجنبي) هو خبر ما كامر ، يعني أن مقول قيل أجنبي عما نحن فيه ، وهو التعلق لاعلى وجه التأثير (إذ لا يتعرض) هذا المقول (إلا لكونه) أى العبد (متصفاً بالعرض) من البياض والسواد والكلام ونحوها (بعد إيجاد غيره إياه فيه) أى إيجاد غير العبد ذلك العرض في العبد (وهذا) أى اتصاف العبد بالعرض الذى أوجده غيره فيه (لا يوجب دخوله) أى العرض (تحت اختياره) بحيث يتوقف وجوده على اختيار العبد (فضلاً عن تعلق قدرته) أى العبد (به) أى بذلك العرض ؛ فلم يفد المقول المطلوب ، وهو إثبات تعلق قدرة العبد لاعلى وجه التأثير والإيجاد .

(فإن قيل ^(١)) فى إثبات تعلق قدرة العبد لاعلى وجه التأثير (قام البرهان) من العقل والنقل كما تقدم فى صدر هذا الأصل (على وجوب كون كل موجود صادراً عن قدرته تعالى ابتداءً بلا واسطة ، و) قام البرهان أيضاً من العقل (على وجوب تعلق قدرة العبد بأفعاله الاختيارية ؛ للعلم الضرورى بالترفة بين حركته صاعداً وساقطاً) بأن

(١) هذا من كلام الأشاعرة ، وبيانه مع شىء 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 الذى يجب سلوكه ، وذلك أنه ثبت لدينا البرهان القاطع على أن جميع الموجودات أمور ممكنة ، وأن قدرة الله تعالى يجب أن تتعلق بجميعها بلا تفرقة ولا فصل ، إذ لا تنهى لمقدوراتها ، وليس واحداً منها بأولى من الآخر أن تتعلق به القدرة بسبب تساويها فى الجهة التى منها يكون التعلق وهى الإمكان ، وبإزاء هذا قام عندنا الدليل على أن بين بعض أفعال العبد وبعضها الآخر فرقا ، وأحسننا هذا الفرق فى أنفسنا ، وأدركه وجداننا ، وآمنت به بدائه 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 ونختاره كما هو الدليل الثانى ، ولم يترجع عندنا أحد الدليلين عن الآخر حتى نأخذ به ونلغى صاحبه ، فاضطررنا إلى القول بأن الموجد المؤثر فى الأفعال كلها هو الله ، وأن نثبت للعبد قدرة تتعلق بفعله الاختيارى لاعلى الوجه الذى أثبتناه لقدرة الله وهو الإيجاد والتأثير والاختراع ، ولكن على وجه آخر ، وإن كنا لا نعلمه فليس يضيرنا أن نجعل هذا الوجه

حركته صاعدا اختيارية ، وحركته ساقطا اضطرارية (فنقول بهما) أى بالأمرين اللذين قام البرهان على كل منهما (وإن لم تُعلم حقيقة كيفية هذا التعلق) وهو الثانى منهما (فإنه) أى علم كيفية هذا التعلق (غير لازم لنا) إذ لَسْنَا مُتَعَبِّدِينَ بِتَعْرِفِ مِثْلِ حَقِيقَةِ كَيْفِيَّتِهِ

(قلنا) فى الجواب : (حاصلُ هذا) الذى قررتموه (اعترافكم بأن العلم الضرورى متعلق قدرة العبد بحركته صاعدا) أمرٌ (ثابت) لا ارتياب فيه (ثم) بعد اعترافكم بذلك (ادعيتم أنه) أى الشأن (ألجأ إلى كونه ^(۱)) خلاف المعقول من معنى تعلق القدرة بمقدورها من كونه بلا تأثير وإيجاد لا ندرى على أى وجه هو — ملجىء) وحلُّ هذا تركيب أن قوله ألجأ فعل ماض فاعله قوله آخر ملجىء ، وقوله من معنى متعلق بالمعقول ، قوله من كونه بلا تأثير بيان لقوله خلاف ، أى : ثم ادعيتم أنه ألجأكم ملجىء إلى القول بكون تعلق قدرة العبد بالفعل على وجه يخالف ما يعقل من معنى تعلق القدرة بمقدورها ، ذلك الوجه المخالف هو أن تعلق قدرة العبد بلا تأثير منه وإيجاد للمقدور ، وأنكم

(۱) ألجأ : هو فعل ماض فاعله الآتى بعد كلام طويل وهو قوله (ملجىء) . والضمير البارز فى قوله : كونه خلاف المعقول إلخ يعود إلى تعلق قدرة العبد بحركته صاعدا وقوله : من معنى تعلق القدرة إلخ هو جار ومجرور متعلق بقوله من كونه بلا تأثير إلخ بيان لتعلق القدرة بمقدورها ، ومعنى ذلك الكلام أنه يقول للأشاعرة الذين أثبتوا للعبد قدرة تعلق بفعله الاختيارى لا على وجه التأثير كما بينا : إنه قد ثبت عندكم الفرق بين بعض أفعال العبد وبعضها الآخر ، وهذا الدليل وحده يقتضى أن تثبتوا للعبد قدرة تؤثر فى فعله الاختيارى ، وقد كنتم بصدد أن تقولوا به لو لم يعارضه الدليل الآخر ، الذى يقتضى رجوع جميع الأمور الممكنة إلى قدرة الله تعالى كما قررتم فى كلامكم ، ولكن غاب عنكم أن محل الجمع بين الدليلين فيما لو بقى الدليل المعارض على عمومته ، ولكنه ليس كذلك ، وإنما هو مخصوص بما لا يلزم منه الجبر وعدم صحة التكليف وأخواته ، وهى متحققة فى الأفعال الاختيارية ؛ فيجب أن تكون الأدلة التى تفيد أن السكل من الله تعالى غير جارية إلا فى الاضطرارى وحده .

لاتدرون كيفية ذلك التعلق ، والعطفُ في قوله «وإيجاد» تفسيري (و) ذلك الملجى .
(هو براهينُ وجوب استناد كل الحوادث إلى القدرة القديمة بالإيجاد) وقد تقدم بعضها
في صدر هذا الأصل (وهو) أى ما أدعيتموه من أنه ألجأكم إلى تلك البراهين المشار
إليها (غيرُ صحيح ؛ فإن تلك البراهين إنما تلجىء لو لم تكن) أى تلك البراهين
(عموماتٍ لا تحتمل التخصيص) كذا فيما رأيت 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 لأنه المناسب لقوله (فأما إذا
كانت إياها) أى فأما إذا كانت عموماتٍ تحتمل التخصيص (ووُجد ما يوجبُ
التخصيصَ فلا) تلجىء البراهينُ المشار إليها إلى ما ذكرتم (لكن الأمر كذلك)
وهو أن البراهين المذكورة عموماتٍ تحتمل التخصيص لها مخصص (وذلك المخصص أمر
عقلى ، هو أن إرادة العموم فيها تستلزم الجبرَ المحض) وقوله (المستلزم) صفة كاشفة
للجبر المحض ؛ لأن من شأن الجبر المحض أنه مستلزم (لضياع التكليف وبطلان الأمر
والنهي) وفي ذلك إبطال الشرائع ، وقد علمت مما مر أن احتمال التخصيص لا يقتضى
إسناد جميع أفعال العباد إليهم ، وأنه يكتفى في بيان حقيقة مذهب أهل السنة بإسناد
جزئى واحد قلبى ، هذا ، وبما يضعف رعاية احتمال التخصيص ويقوى المحافظة على العموم
ما أمكن أن سياق النصوص المشار إليها في معرض التمدح ينافى التخصيص ، فليتأمل
ولما كان ما ذكره المصنف إنمائي فى النقليات لأن العموم وتخصيصه من خصائص
النقليات وَرَدَ أن يقال : بقی أن يكون الملجىء هو البراهين العقلية ، وما ذكرت لا تعرض
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) أى دليل (يلجىء إلى ما ذكر) من كون التعلق
على وجه يخالف المعقول (استلزم ما ذكرنا) من بطلان التكليف (وقد قدمنا أن

تعلق القدرة بلا تأثير لا يدفعه (أى لا يدفع استلزامه بطلان التكليف) لأن الموجب للجبر (أى للقول بالجبر المحض) ليس سوى أن لا تأثير (أى ليس سوى قولنا بأنه لا تأثير) لقدرة العبد فى إيجاد فعل (أصلاً) وهو (هو) أى الجبر ، والمراد اعتقاد الجبر (باطل ، وملزوم الباطل باطل) فلزوم الجبر — وهو موجب ، يعنى اعتقاد أن لا تأثير لقدرة العبد فى إيجاد فعله — باطل (ولهذا صرح جماعة من محققى المتأخرين من الأشاعرة بأن مآل كلامهم هذا) أى مرجع قولهم إن قدرة العبد تتعلق لا على وجه التأثير الذى يؤل إليه آخراً (هو الجبر ، وأن الإنسان مضطر فى صورة مختار) لوقوع الفعل على وفق اختياره من غير تأثير لقدرة المقارنة .

(واعلم أنا لما ذكرنا) آتفاً (أن ما أوردوه من) متمسكاتهم (العقلية التى ظنوا) (إحالتها استناداً شياً) أى ظنوا أنها تدل على استحالة استناد شياً (من الأفعال الاختيارية إلى العباد لم تسلم) هذا خبر أن : أى لما ذكرنا أن ما أوردوه من العقلية لم تسلم من القدر ، ونبها 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 من ذلك عقلاً ، بل قد وجدنا ما يدل على انتفاء المانع من ذلك (فإنه لو عرّف الله 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 على 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 الإقذار) 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 في
الألوهية وفاقاً منا ومنكم ، وقوله (وإن كان قد يُرى) أي يظن (فرق بين العلم والخلق)
إشارة إلى سؤال بإيراد جوابه : أما السؤال فهو أن يقال : جعلكم الخلق كالعلم فيما
ذكرتم قياساً مع وجود الفارق ، وهو أن الخلق من خصائص الألوهية كما قال تعالى
« هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والأرض » بخلاف العلم فقد ورد في الكتاب
العزیز إثبات العلم للعباد في غير موضع ، وقوله (لكن لا يقدر) هو الجواب : أي
ما أبدىتموه من الفرق لا يقدر في المقصود ، وهو أن إقدار العبد على بعض المقدورات
لا يوجب نقصاً في الألوهية (كما ذكرنا) آنفاً (إذ كان سبحانه غير مُدَجَّجاً) بصيغة المفعول
(إلى ذلك) أي إلى إقدار العبد على بعض المقدورات (ولا مقهور عليه) ليلزم النقص
المحدور (بل فعله سبحانه باختياره) أي بإرادته تعالى (في قليل) من المقدور (لا نسبة له
بمقدوراته) أي إلى مقدوراته التي لا تتناهى ، فالباء هنا بمعنى إلى كما في قوله تعالى
« وقد أحسنَ بي » أي إلى ، وستعرف أن ذلك القليل الذي هو محل قدرة العبد هو العزم
المصمّم ، وقوله (الحكمة) متعلق بقوله « فعَلَهُ » : أي فعل تعالى ذلك الإقدار — الحكمة
(صحة التكليف واتجاه الأمر والنهي) فإن نفي تأثير قدرة العبد يستلزم بطلان
التكليف وعدم اتجاه الأمر والنهي كما مر (مع أنه) أي مع أن ذلك القليل الذي
أقدر عليه العبد من أفعاله إذا أوجده (لا تنقطع نسبتة إليه) أي إلى الباري (تعالى
بالإيجاد ؛ لأن إيجاد المكلف لها إنما هو بتمكين الله تعالى إياه منها وإقداره عليها ،
غير أن السمع ورد بما يقتضى نسبة الكل إليه) تعالى (بالإيجاد وقطعها) أي قطع
نسبة الإيجاد (عن العباد) كقوله تعالى « والله خلقكم وما تعملون » « إنا كل شيء
خلقناه بقدر » « هل من خالق غير الله » فإن قلت : الفرق الذي تقدم ذكره قاذخ باعتبار
أن الله تعالى أخبر بأنه علم العباد بعض معلوماته ، وأخبر بأنه لا خالق غيره ، وبأنه
خالق كل شيء : أي موجد ، فلو أوجد العبد شيئاً لزم الخلف في خبره تعالى ،
والخلف في خبره تعالى محال ، قلنا : نمنع لزوم الخلف في خبره تعالى ؛ لأن خالق

الشيء هو الاستقلال بإيجاده في خبره تعالى ، والعبد لا يستقل بإيجاد شيء ، بل العزم الذي قلنا إنه محل قدرته يتوقف وجوده على خلق الاختيار للعبد ، والتمكين من ذلك العزم كما سيأتي ، فلا استقلال للعبد بشيء ، فلا خلف في خبر الله تعالى ، وقوله (فلنفي) علة سابقة على ما هي علة له ، وهو الوجوب في قوله « وجب » : أي لأجل نفي (الجبر المحض وتصحيح التكليف وجب التخصيص) أي وجب بالدليل العقلي تخصيص عموم الكل الذي اقتضى السمعُ نسبتَه إليه تعالى بالإيجاد (وهو) أي ما ذكر من نفي الجبر وتصحيح التكليف : أي الحكم بصحته المتوقف ذلك على النفي المذكور (لا يتوقف على نسبة جميع أفعال العباد إليهم بالإيجاد) أي على أن ينسب إليهم أنهم مؤجدون لجميع أفعالهم (بل يكفي لفيه) أي الجبر نسبة الفعل الواحد - وهو العزم الآتي ذكره - إليهم ، وتقرير ذلك (أن يقال : جميع ما يتوقف عليه أفعال الجوارح من الحركات) إنما يوجد بخلق الله تعالى (وكذا التروك التي هي أفعال النفس) لأن المراد من التروك كف النفس عن الفعل ، وذلك الكف فعل للنفس ؛ إذ لا تكليف إلا بفعل كما تقرر في محله ، والمقصود هنا أن جميع ما يتوقف عليه التروك (من الميل) إلى الشيء الذي تكف عنه النفس (و) من (الداعية) التي تدعو إليه (و) من (الاختيار) له ، إنما يوجد الجميع (بخلق 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 ^(۱)) أي العبد هو (عزمه عقيب خلق الله تعالى هذه الأمور في باطنه عزمًا مضممًا بلا

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

(۱) اعلم أنه لا يقصد بالعزم - الذي أثبتته - القول بالاستطاعة التي أثبتتها أكثر التكلمين ، 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 :

المنزلتين ، وهو أن الأفعال الاختيارية لله تعالى خلقا وإيجاداً ، وللعبد كسبا واختياراً ،
وغيرناهما تارة بما يقع به المقدر مع صحة انفراد القادرية أو لا معها ، وأخرى بما وقع لافي

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 واصحابه
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 إزام بقية المعتزلة ، فلا مانع من الاستدلال بقواعدهم ، بل هو اللازم الأليق ، 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 ، فإنما إنما
الترزنا أن الاستطاعة مع الفعل لأن القدرة الحادثة غير باقية لأنها عرض كما ذكرنا في تعريفها ،
والعرض لا يمكن أن يتصف بالبقاء ، لأنه يستدعى وصف العرض بالعرض ، وقد ثبت بطلانه ،
بخلاف القدرة القديمة فإنها باقية أزلا وأبدأ ، فلا يلزم من تقدمها على وجود المقدر 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 المقدر ؟ فأثبت بعضهم ، ونفاه آخرون ، فجوزوا انتفاء القدرة حال الوجود ، ويقول
المعتزلة قال الضرارية وكثير من الكرامية ، وذلك كاه باطل ، أما بطلان القول بأنها باقية
إلى حين وجود المقدر ، فإن كان المراد بقاءها هي نفسها فبطلانه بأن العرض لا يبقى
زمانين ، وإن كان المراد بقاءها بنوعها بأن تتجدد قدرها فإنا نقول : إن هؤلاء يعترفون بأن
القدرة التي بها الفعل هي التي قارنته وكانت معه ، وادعواؤهم أنه لا بد من قدر سابقة أمر لا

تردد ، وتوجهه توجهاً صادقاً للفعل (أى وتوجهه للفعل (طالباً إياه) توجهها لا يلابسه شوبٌ توقيف ، وما بعد قوله عزماً مصمماً كالتفسير الموضح له ، وهذا العزم المصمم هو محل تأثير قدرة العبد ، وهو مسمى الكسب عند الحنفية (فإذا أوجد العبد ذلك العزم) المصمم (خَلَقَ اللهُ) تعالى (له الفعل) عقبه (فيكون منسوباً إليه تعالى من حيث هو

محل قدرته أوفيه ، وقد تقدم ما يتوقف عليها ، وقال غيره : لما فسرنا القدرة بما عليه الفاعل عند الفعل والإرادة بصفة مخصصة 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 يقتضى 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 عدمية ، فلا تكون محل الاختيار ، والله أعلم ، وعن تمسك المعتزلة بالآية أن المفوض إلى العبد المشيئة ، وهي لا تستلزم خلقه لما يشاء ، وعن الآية الأخرى — وهي قوله تعالى « فبارك الله أحسن الخالقين » وقوله تعالى « وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير » — 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 لاستحالة فيه على ما بينا ، والله تعالى أعلم

موجب له ولادليل 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 بينهما إلا في التعلق وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة ، فالكافر قادر على الإيمان المكلف به ، إلا أنه صرف قدرته إلى الكفر ، وضعيم باختياره صرفها إلى الإيمان ؛ فاستحق الدم والعقاب . وخالفه في ذلك الشيخ وأكثروا أصحابه فقالوا : لا تصلح للضدين ، بل لاتعلق بمقدورين مطلقاً .

حركة) لأنه تعالى المنفرد بترتيب المسببات على أسبابها (و) يكون منسوباً (إلى العبد من حيث هو زناً ونحوه^(۲)) من الأوصاف التي يكون بها الفعل معصية، وعلى منوال ذلك في الطاعة كالصلاة، تكون الأفعال التي حقيقتها منسوبة إلى الله تعالى من حيث هي حركات، وإلى العبد من حيث إنها صلاة لأنها الصفة التي باعتبارها عزم العزم المصمم.

واعلم أن حاصل كلام المصنف رحمه الله تعويل على مذهب القاضي الباقلاني، وهو أن قدرة الله تعالى تتعلق بأصل الفعل، وقدرة العبد تتعلق بوصفه من كونه طاعة أو معصية، فتعلق تأثير القدرتين مختلف، كما في لطم اليتيم تأديباً وإيذاء، فإن ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وتأثيره، وكونه طاعة على الأول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتأثيره، لتعلق ذلك بعزم المصمم، أعني قصده الذي لا تردد معه؛ غير أن المصنف أوضح القول فيه، وأعله إنما 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 (أوطاعة) 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 خلق) بلفظ المصدر عطف لجملة منفية على جملة منفية، وهي قوله وليس للعلم: أي وليس خلق (هذه الأشياء) أي الميل والداعية والاختيار للمكلف (يوجب اضطرابه)

(۱) هذا ميل من المؤلف إلى مذهب القاضي أبي بكر البلاقاني وتعويل منه عليه، وحاصله أن الفعل عند القاضي أبي 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. فمثلاً لطم اليتيم، فإن ذات اللطم واقعة بقدرة الله، وكونه طاعة إن كان للتأديب ومعصية إن كان للإيذاء واقع بقدرة العبد وتأثيره.

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 وتركه ، 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 الذى لا يتخلف (ترك الإنسان لما يحبه ويختاره ، وفعل شيء وهو يكرهه لخوف) من سطوبة جبار أو حياء ممن يُجبله ويؤثر امتثال أمره ونهيه (فعن ذلك العزم الكائن بقدره العبد المخلوق 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 مالا ينبغى شرعاً (ومدحه) بفعل ما هو حسن شرعاً (وانتفى بطلان التكليف ، و) انتفى (الجبر المخفض ، وكفى فى التخصيص) أى تخصيص تلك العمومات السابق بعضها (لتصحيح التكليف) أى كفى لأجل تصحيح التكليف (هذا الأمر الواحد) الذى جعل متعلقاً لتأثير قدرة العبد (وأعنى) بهذا الأمر الواحد (العزم المصمم) على الفعل (وما سواه) أى ما سوى العزم المصمم (مما لا يحصى من الأفعال الجزئية والتروك ، 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^(۱) من الله تعالى ، بل لا يقع) هذا العزم الموصوف

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

بالحسن (إلا بتوفيق منه تعالى ، تفضلاً) لا وجوباً (فإن الشيطان مع الشهوة الغالبة وهوى النفس) ثلاثتها (مَوَانِعُ) من العزم المذكور (تشبه القواسر) أى تشبه الأمور الحاملة على ترك العزم قهراً (اقوة استيلائها) على الإنسان (فلا يغلب) بحيث يصمم العزم على خلاف ما تدعو إليه (إلا بمعونة التوفيق) من الله سبحانه للعبد (وليس لأحد على الله تعالى أن يوقفه) لأنه لا يجب على الله شيء ، كما سيأتى بيانه فى الأصل الرابع (بل) العبد (إذا علمه) الله تعالى (طريق الخير والشر وخلق الممكنة) من كل منهما (له فقد أعذر إليه) أى أزاح عُذْرَهُ مُنْهِيًا إِزَاحَةَ الْعُذْرِ إِلَيْهِ ، فأعذر مضمن معنى أنهى (وَعَدَمُ التَّوْفِيقِ وَهُوَ الْخِذْلَانُ وَهُوَ) أى الخذلان (أن يدعّه مع نفسه لا ينصره ولا يعينه عليها) وقوله (لا يسلبه) هو خبر المبتدأ الذى هو عدم التوفيق ، وما بينهما اعتراض ، والمعنى أن عدم التوفيق لا يسلب العبد (المكنة) أى التمكن (من ذلك ، العزم التى خلقها له) نعمت 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^(۱) واقع ؛ لأنه) أى التكليف وهو الطلب الإلزامى لما فيه

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

(۱) قدمنا أن المؤلف قد أثبت العزم المصمم فى مكان الاستطاعة التى يشبها 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 العادى ، لما أن إطلاق العلة والشرط يفضى إلى مذهب الاعتزال . ثم إنهم حيناً أرادوا إقامة =

كلفة (يكون قبل) وجود (الفعل) المطلوب (بالضرورة) لأن طلب الفعل بعد

= 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 الفعل استدلووا بأنها لو كانت سابقة عليه للزم أن يقع الفعل بلا استطاعة ، فقبل لهم : فقدره الله قديماً فكيف ساغ أن يكون المقذور بها حادثاً ؟ وكان مقتضى كلامكم أنه لا مناص من أحد أمرين : إما أن تكون قدرة الله حادثة لتقارن المقذور ، وإما أن يكون المقذور قديماً ليقارن القدرة ، وكلاهما فاسد ، فقبل : لا يلزمنا أحدهما ؛ لأن وجوب مقارنة القدرة للمقذور إنما هو في القدرة التي هي عرض ، فأما القدرة التي لا توصف بالعرضية فلا يلزم فيها ذلك ، وقدرة الله ليست من قبيل الأعراض . ثم بعدهما 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 ، فلجئوا إلى التعبير عنها بأنها سلامة الأسباب والآلات والجوارح بمظاهره غير مستقيم ، لأن سلامة الأسباب إما أن تكون أمراً وجودياً وتكون باقية إلى وقت الفعل فيلزم قيام العرض بالعرض ، وإما أن تكون أمراً عدمياً وتبقى كذلك فيلزم قيام العرض بالمعدوم ، وإما ألا تبقى فيلزم تكليف العاجز بكل حال ، وأيضاً فالاستطاعة التي عرفت بهذا التعريف إما أن تكون صفة المكاف أولاً ، فإن كانت صفة المكلف كان حمل السلامة عليها غير مستقيم ، وإن لم تكن فكيف يصح أن عماد التكليف ومداره عليها ؟ ولا شك أن العزم المصمم الذي أثبتته المؤلف والقصد الذي يخلق الله القدرة عقيبه إنما ينشأ عن سلامة الأسباب والجوارح والآلات التي هي الاستطاعة وبها يتمكن العبد منهما .

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 والفضنفر والهزبر على معنى واحد ، ويعبرون بكل لفظ منها بلا تفرقة . ثم إن هذه الألفاظ - بعد اتحاد مفهومها واشتراكها 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 النهي لتنفيذ الفعل عن إرادة المختار ، ولا خلاف بين أحد من المتكلمين في أن الاستطاعة بهذا المعنى متقدمة على الفعل ، فلا يلزم القول بتكليف العاجز ، ومن أجل هذا اختار المؤلف تبعاً لمشايعه من الحنفية هذا المعنى للاستطاعة ، وتعام المناقشة في ذلك مبسوط في المطولات .

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 بما 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 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 المكنة ، والمتأخر عنه الامتثال (وقولنا يقام بها الفعل تساهل) في العبارة ؛ إذ المقيمُ للشيء متقدم عليه (وإما 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 .

(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 وقولنا يقام بها الفعل تساهل ، وإما 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 اللبث وأشياء ذلك ، ثم الأصل أن المسمى باسم القدرة والاستطاعة عندنا قسمان : 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 يخلق الله تعالى في الحيوان يفعل 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 « فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكينا » 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 عني الله تعالى من قال لأهل النفاق « لو استطعنا لخرجنا معكم » 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 تنتفي من وقت كونهم بالدينة 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 « ليس على الضعفاء ولا على المرضى » إلى أن قال « إنما السبيل على الذين يستأذنونك وهم أغنياء » وكذلك قوله تعالى « فمن لم يستطع منكم طويلاً » والمراد استطاعة الآلات ، وكذا قوله تعالى « والله على شئناش حج البيت من استطاع إليه سبيلاً » والمراد الزاد والراحلة ، لا حقيقة قدرة الفعل ، هذه الآيات دليل ثبوت استطاعة الأسباب والآلات . وأما دليل ثبوت الاستطاعة التي هي حقيقة القدرة فقوله تعالى « ما كانوا يستطيعون السمع ، وما كانوا يبصرون » والمراد منه نفي حقيقة القدرة ، لانفي الأسباب والآلات ؛ لأنها كانت ثابتة ، وإنما المنفي عنه حقيقة القدرة ، وتحقيقه أنه ذكر ذلك على جهة التمهيد لهم ، والدم يلحقهم بانعدام حقيقة القدرة عند وجود الأسباب وصحة الآلات ، لا بانعدام سلامة الأسباب والآلات ، لأن انتفاء تلك الاستطاعة لم يكن يصنع ، بل هو في ذلك مجبور ، فأما انتفاء حقيقة القدرة فموجب ذمهم ، لأن انعدامها مع سلامة الأسباب وصحة الآلات كان يصنع لاشتغاله بصد ما أمر به ، يحققه أنه خص بنبي هذه الاستطاعة الكافر ، وانتفاء تلك الاستطاعة يستوي فيه المسلم والكافر ، وإنما ائتمن بالكافر هو انتفاء هذه الاستطاعة ، والدليل عليه قول صاحب موسى لموسى عليه السلام « إنك لن تستطيع معي صبراً » 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 ، وإنما يلام من انتفى منه الفعل لتضييعه قدرة الفعل لاشتغاله بغير ما أمر به أو شغله بإياها بصد ما أمر به ، والله الموفق ، وبطل بهذا قول من يقول : الاستطاعة الإنسان إذ ليست هي معنى وراء المستطيع ، بل الإنسان مستطيع بنفسه لا باستطاعة ، كما ذهب إليه =

النظام وعلى الأسوارى وأبوبكر الأصم ، لأننا بينا بالدليل ثبوتها ، وهى عرض من الأعراض ولاشك أن العرض معنى وراء الجسم ، والذي يدل على ثبوتها أما إذا وجدنا الإنسان سليم الجوارح ليس يذى آفة فهو قادر على حمل خمسين رطلا ، ثم وجدناه فى حالة أخرى قادراً على حمل مائة رطل من غير زيادة فى أجزاء أعضائه ، ونظيره خيطان منشوران لا يصعب قطعهما ، وإذا فتلا يصعب القطع من غير زيادة فى أجزاء الحيطين ، بل لحدوث القتل ، وهو عرض فى نفسه ، وبهذا يبطل قول عثمان وأتباعه وثمامة بن الأشرس وبشر بن المعتز : إن الاستطاعة ليست غير سلامة الأسباب وصحة الجوارح وتخليها عن الآفات ، وبهذا يبطل أيضاً قول ضرار وحفص الفرد : إنها بعض المستطيع ، لما ثبت أنها عرض . والقول بكون العرض بعض الجسم محال

وأجمع القائلون بالاستطاعة الثبتون للعبد الأعمال أن الاستطاعة الأولى تتقدم الفعل ، فإن اليد السليمة والرجل الصحيحة يتقدمان البطش والمشى ، والزااد والراحلة يتقدمان وجود أفعال الحج ، فأما الاستطاعة الثانية فقد اختلفوا فى جواز تقدمها على الفعل ، فقال أصحابنا وجميع متكلمي أهل الحديث والنجارية : إنها تكون مع الفعل ، ومحال تقدمها عليه ، وقالت المعتزلة والضرارية وكثير من الكرامية : هى سابقة على الفعل

وشبهتهم فى ذلك قوله تعالى «خذوا ما آتيناكم بقوة» «يا أيحي خذ الكتاب بقوة» والأخذ بالقوة إنما يتحقق إذا تقدم على الأخذ كالأخذ باليد ، والمعقول لهم أن العبد مكلف بالفعل قبل الفعل ، فلو لم تكن القدرة سابقة على الفعل لكان مكلفاً بما ليس فى وسعه ، وقد قال الله تعالى «لا يكلف الله نفساً إلا وسعها» ولأن تكليف ما ليس فى الوسع خارج عن الحكمة ، ولأن الكافر مأمور بالإيمان ، فلو ثبتت له القدرة على الإيمان ثبت ما قلنا ، وإذا لم تثبت كان معذوراً ، ولم يكن تعذيبه عدلاً

ولنا النص والمعقول : أما النص فقوله تعالى «إنك لن تستطيع معى صبراً» ولو كانت الاستطاعة قبل الفعل لم يقل ذلك ، ولم يستثن موسى صلى الله عليه وسلم فى قوله «ستجدنى إن شاء الله صابراً» لأن الاستثناء لما لم يكن ، لا لما كان

وأما المعقول فمن وجوه ، أحدها : أن القدرة لو كانت سابقة على الفعل يلزم استثناء العبد عن الرب ، وذلك محال .

(قال القاضي أبو بكر) بن الطيب الباقلائي مُقَدِّمُ أهل السنة ، وهو المراد حينما أطلق «القاضي» في كتب الكلام : (إن الله تعالى لا يخلق تلك القدرة إلا ويخلق الفعل تحتها ، فهي من الفعل) أي 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 ؛ إذ يجوز (أن يوجد الشرط بلا مشروط ، وهذه القدرة) أي المسماة بالمكنة (شرطُ التكليف مقدّمة عليه) ضرورة

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

والثالث : أن القدرة الحادثة عرض ، والعرض يستحيل بقاؤه ؛ فلو كانت سابقة على الفعل لانعدمت حال وجود الفعل ، فيستحيل الفعل بدون القدرة ، وإذا ثبت أن الاستطاعة ليست بياقية ، فلو أنها تقدمت على الفعل لانعدمت وقت الفعل ، وإذن يكون حصول الفعل في حال وجود القدرة مستحيلا وفي انعدامها واجبا ، وهذا محال . فإن قيل : القدرة موجودة وقت الفعل على القول بتجدد المثل . قلنا : القدرة التي تحدث مقارنة للفعل إن كانت قدرة هذا الفعل المقترن بها ثبت المدعى ، وإن كانت قدرة فعل آخر يعقبها كان كل فعل وجدانها وجد بالقدرة . وأما الآية فمحمولة على الاستطاعة الأولى ، على أن في الآية دليلنا ؛ لأن الأخذ بالقوة يعتمد وجود القوة وقت الأخذ لاقبله ، كالأخذ باليد . وأما قولهم : الكافر معذور إن لم يكن له قدرة الإيمان ، 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 الإيمان كان بتضييعه القدرة ، وبمخوع القدرة معذور ، فأما مضيع القدرة فلا يكون معذورا

وأصحابنا رحمهم الله تعالى اشترطوا لصحة التكليف الاستطاعة الأولى ، دون الثانية ، والأشعرية لا يشترطونها ؛ لصحة تكليف ما لا 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 يوجد المشروط بلا شرط لا توجد القدرة بلا فعل ، ويجوز أن يوجد الشرط بلا مشروط) قلت : نعم تقدم قول أصحابنا بأنها علة ، وهذا الذي ذكره القاضي على أصلهم في أنه يوجد الفعل بالقدرة . (قوله وهذه القدرة) التي أشار إليها أولا (شرط للتكليف متقدمة عليه ، =

وجوب تقدم الشرط على المشروط (وهي عبارة عندهم) أي : عند أهل السنة (عن سلامة الآلات) أي آلات الفعل (وصحة الأسباب) أي أسبابه (بناء على أن مَنْ كان كذلك) أي سليم الآلات وقد صحت له الأسباب (فإن الله تعالى يخلق له القدرة عند الفعل ، كذا أجرى سبحانه العادة) لا يُسألُ عما يفعل سبحانه

(ومن مشايخنا) معشر أهل السنة (مَنْ ذهب إلى أن القدرة) المقابلة لله كُنْة أعني المستجمعة لشرائط التأثير (تتقدم حقيقة على الفعل^(۱) وبالله التوفيق) .

(الأصل الثالث)

(أن فعل العبد وإن كان كسباً له فهو) واقع (بمشيئة الله) تعالى (وإرادته^(۲))

= وهي عبارة عندهم عن سلامة الآلات وصحة الأسباب - إلى آخره) وقد بينا ذلك

(قوله ومن مشايخنا من ذهب إلى أن القدرة تتقدم على حقيقة الفعل) قلت : لم يريدوا هذه القدرة التي تتكلم 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 فغيره صالحة للاختراع ، فلم يكن من شرطها التقدم على المقدور ، بل من شرطها وجود المخترع ليعتلق بها . فيكون كسبها ، انتهى . والله أعلم .
(الأصل الثالث : أن فعل العبد وإن كان كسباً له فهو بمشيئة الله تعالى وإرادته) قلت :

(۱) 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 بد من سبقها ، فأما القدرة الحادثة فإنها لا تصلح للاختراع والإيجاد ، فلا جرم لا يشترط تقدمها ، وإنما من شرطها وجود المخترع ، ليعتلق بها فيكون كسباً .

(۲) ندعى في هذا الأصل « أن الأفعال التي تصدر عن العبد كلها حاصلة بإرادة الله تعالى ومشيئته وقضائه وقدره » وزيد - قبل سرد الاستدلال على هذا - أن نبين معنى هذه الألفاظ ، فالإرادة والمشيئة يطلقان على شيء واحد عندنا ، وهما : الصفة التي توجب تخصيص أحد القدرين - عند تعلقها به في أحد الأوقات - بالوقوع ، ولا فرق بينهما إلا عند

وهي عطف تفسير للمشيئة ؛ بإرادته تعالى متعلقة بكل كائن ، غير متعلقة بما ليس

المشيئة والإرادة واحد عندنا . وهما : صفة في الحى توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد

= الكرامية حيث جعلوا المشيئة صفة واحدة أزلية تتناول ما شاء الله تعالى من حيث يحدث ، والإرادة صفة حادثة متعددة بتعدد المرادات ، وقد سبق في مبحث إرادته تعالى ما تظمن به نفسك إن شاء الله ، أما القضاء فهو لغة إتمام الشيء إما قولاً كما في قوله تعالى : « وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه » ومعناه حكم ، وإما فعلاً كما في قوله تعالى : « فقضاهن سبع سموات » أى خلقهن وأتقن أمرهن . ويندرج تحت معناه لغة الحكم والخلق والأمر والإعلام والتبيين فكلمن من شعبه وتفاريقه ، 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 جملة على أحسن الوجوه وأكملها ، أما القدر فهو إيجاد الله تعالى الأشياء على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها وأحوالها ... وقال المعتزلة : الأفعال خير كالإيمان والطاعات ، وشر كالكفر والمعاصي ، فالأولى حاصلة بإرادة الله تعالى ، والثانية لا يمكن أن يكون سبحانه قد أرادها ، بل المعقول أن يكون قد أراد من الفاسق والكافر طاعته وإيمانه لافسقه ومعصيته ، وزعموا أن إرادة الفيح قبيحة ، كما أن خلق الفيح وإيجاده قبيحان ، وتفصيل ذلك عندهم أن فعل العبد إن كان واجباً فإن الله تعالى يريد وقوعه ويكره تركه ، وإن كان حراماً 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 وكرهه لا تتعلقان بها استدلال أهل الحق على دعواهم بأمور ، 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 محض ، وهو الإرادة ، والثاني : أنه تعالى علم من الكافرين أنه لا يؤمن ، فإيمانه محال ، إذ لو آمن لانتقلب علمه تعالى جهلاً والله تعالى عالم باستحالته ، والعالم باستحالة الشيء لا يريد ضرورة ، لأنه لو أراد فوقع لا تقلب علمه جهلاً فقد كان يعلم أنه مستحيل ، ولو أراد فلم يقع لكان عاجزاً عن تحقيق مراده قاصراً عن نفاذ مشيئته ، والثالث : إجماع السلف والخلف في جميع الأمصار والأعصار على إطلاق =

بِكَائُن (فهو تعالى مرید لما نُسِمِيَه شراً من كفر وغيره) من المعاصي (كما هو مرید للخير) من إيمان وغيره من الطاعات (ولو لم يرد) أي الشر (لم يقع) هذا هو المعروف عن السلف، وقد اتفقوا على جواز إسناد الكل إليه جملة، فيقال: جميع الكائنات مرادة لله تعالى، ومنهم من منع التفصيل، فقال: لا يقال إنه يريد الكفر والظلم والفسق لإيهامه الكفر، وهو أن الظلم والكفر والفسق أمور به؛ لما ذهب

الأوقات بالوقوع، مع استواء نسبة القدرة إلى الكل وكون تعاقب العلم تابعاً للوقوع، وذهب الكرامية إلى أن الشيئة أزلية، والإرادة حادثة متعددة على حسب تعدد المرادات، وقال الكعبى: لا يوصف بالإرادة على الحقيقة، لكن إذا وُصف بها فإن أضيف إلى فعله فمعناه أنه فعل وهو غير ساء ولا مكره 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 لافي محل. (قوله فهو مرید لما نسّميه شراً من كفر وغيره كما هو مرید للخير، ولو لم يرد لم يقع =

= قولهم: «ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن» فإن هذا مروى عن النبي صلى الله عليه وسلم وقد تلقته الأمة بالقبول

واحتج المعتزلة بوجوه، الأول: أنه لو كان الله تعالى مریداً للكفر الكافر - وقد أمره بالإيمان - للزم السفه في أحكامه تعالى، لأنه قد تضافرت 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 مریداً لكفره لكان كفره موافقاً لمراد الله تعالى، وهذا التلازم ظاهر، ولو كان الكفر موافقاً لمراد الله تعالى لكان الإتيان به طاعة ومثاباعليه ضرورة، ولكن الإتيان بالكفر ليس طاعة ولا مثاباعليه، بل هو معصية ومعاقب عليه، فيلزم ألا يكون موافقاً لمراده ويلزمه ألا يكون مراداً له، والثالث: أنه لو كان الكفر والمعصية مرادين لله تعالى لكان واقعاً بقضائه، ولو كان واقعاً 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 أراد الكفر لكان غيره ممتنع الوقوع، فيكون التكليف به تكليفاً بما لا يطاق. وربما استدلوا بظواهر بعض النصوص، كقوله تعالى: «سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء» وقوله: «كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروهاً» وقوله: «وما الله يريد ظلماً للعباد» وقوله: «والله لا يحب الفساد» وسناقش هذه الأدلة كلها مع المصنف إن شاء الله.

إليه بعضُ العلماء من أن الأمر هو الإرادة ، وعند الإلباس يجب التوقف عن الإطلاق إلى التوقيف : أي الإعلام من الشارع ، ولا توقيف في 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 والخنازير ، مع كونها مخلوقة له اتفاقاً ، وكما يقال : له مافى السموات والأرض ، أى مالهما ، ولا يقال : له الزوجات والأولاد ؛ لإيهامه إضافة غير الملك إليه ، ومنهم من جوز أن يقال : الله مرید للكفر والفسق معصية معاقباً عليها ، وفي قول المصنف « لما نسميه شراً » تنبيه على أن تسمية بعض الكائنات شراً بالنسبة إلى تعلقه بنا ، وضرره لنا ، لا بالنسبة إلى صدوره عنه تعالى ؛ فخلقه الشر ليس قبيحاً ؛ إذ لا قبيح منه تعالى ، لا يسأل عما يفعل .

(وعند المعتزلة) أنه إنما يريد من أعمال للعباد ما كان طاعة ، و (سائر المعاصي والقبائح واقعة بإرادة العبد على خلاف إرادة الله تعالى) فإنه إنما يريد عندهم عدم

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 في 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 هي مأمور بها فلا تكون مرادة لله تعالى ، وقال غيرهم : كل ما كان منهياً لا يصلح أن يكون مراداً ، والمباح غير منهي ، فيكون داخل تحت الإرادة ، وذهب الأشعرية إلى أن المحبة والرضا بمنزلة الإرادة يعان كل موجود ، فكل ما أراد أن يوجد فقد أحب ورضى أن يوجد على الوصف الذي 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 مراداً له ، والصحيح =

وقوعها ، ويكره وقوعها ؛ فزعموا أنه يريد من الكافر الإيمان وإن لم يقع ، لا الكفر وإن وقع ، ويريد من الفاسق الطاعة لا الفسق كذلك .

قالوا أولاً في التمسك لما زعموه : (قال الله تعالى « وما الله يريد ظلماً للعباد »)
 أى ظلماً مضافاً للعباد كأننا منهم ، مع أن الظلم كأن من العباد بلا شك ، فهو ليس مراداً له تعالى ، ومثلها قوله تعالى : « وما الله يريد ظلماً للعالمين » (و) قالوا ثانياً :
 (إرادته ظلماً) أى ظلم العباد (لأنفسهم ، ثم عقابهم عليه ظلم ؛ فهو منزه عنه سبحانه) وهذا تمسك عقلي (و) قالوا ثالثاً : (قال الله تعالى « إن الله لا يأمر بالفحشاء ») وقال تعالى : (ولا يرضى لعباده الكفر) وقال تعالى : (والله لا يحب الفساد) قالوا : والفساد كأن ، والمحبة تُلَازِمُ الإرادة ، بل ليست غَيْرَهَا ؛ فالفساد ليس بمراد ، وعلى هذا المنوال استدلالهم بالآيتين اللتين قبلها ، وقالوا رابعاً : قال تعالى :
 (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون) دل على أنه أراد من الكل العبادة والطاعة لا المعصية (وهذا) التمسك بالآيات المذكورة (ببناء) منهم (على تلازم الإرادة والمحبة والرضا والأمر عندهم) فلا يتعلق ولحدها منها بدون تعلق سائرهما ، بل لا تغاير بينها ؛ إذ هي بمعنى واحد عندهم ، وقوله (ولأن) عطف على مقدر دل عليه الكلام السابق : أى أن المعاصي والتبائح واقعة بإرادة العبد بالآيات السابقة ، ولأن (إرادة

= أن يقال : إن الإرادة تلازم الفعل ، وما تعلق بالفعل تعلق بالإرادة ، ثم اختلفت عبارات أصحابنا في هذه المسألة ، قال بعضهم : نقول على الإجمال : إن جميع الموجودات والأفعال مراد لله تعالى ، ولا نقول على التفصيل : إنه خالق الأقدار والجيف والأتقان ، وقال بعضهم : نقول على التفصيل ، ولكن مقروناً بقريضة تليق به ، حتى نقول : إنه أراد الكفر من الكافر كسباله شرأ قبيحا منياعنه ، كما أراد الإيمان من المؤمن كسباله خيراً حسناً مأموراً به ، وهو اختيار أبي منصور الماتريدي ، وبه قال الأشعري .

(قوله وما الله يريد ظلماً للعباد) هذا من متمسك المعتزلة ، ولقد أتى على متمسك الفريقين فأجاد وأفاد ، وروى الأكياد ، رحمه الله الكريم الجواد .

القيح قبيحة ، والأمر عندهم بغير المراد والمحجوب والمرضى سفة) ، والسفه محال على الله تعالى ، وهذا متمسك عقلي ، وما قبله من الآيات نقل ، وسيأتي الجواب عن الجميع .

(ولنا) في الاستدلال على أن إرادته تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن (إطباق الأمة من عهد النبوة على هذه الكلمة) وهي قولهم (ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، فانهقد إجماع السلف على قولنا ، و) لنا (قوله تعالى «أن لو يشاء الله لهدى الناس جميعاً») أى لكنه شاء هداية بعض وإضلال بعض ، كما دل عليه قوله تعالى « وما تشاؤون إلا أن يشاء الله » والآية الآتية تلوها ، وقوله تعالى « فلو شاء لهداكم أجمعين » وقوله تعالى (« ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ») وقوله تعالى (« وما تشاؤون إلا أن يشاء الله » و) هم (قد شاؤا المعاصي) وفاقا (فكانت بمشيئته) تعالى (بهذا النص) النافي لأن يشاؤا شيئاً إلا أن يشاءه سبحانه ، وقوله تعالى « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام (ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً ») فإن هذه الآية الشريفة مُصرّحة بتعلق إرادته بالهداية والإضلال ، وقوله تعالى « ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم » .

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

وقوله (ولأن^(١)) عطف على مقدر دل الكلام السابق على معناه : أى ما ادعيته

(١) ذكر المؤلف دليلين لأهل الحق غير ما ذكرنا آنفاً ، أما الأول فالآيات التي ذكرها ليعارض بها ما ذكره المعتزلة من الآيات ، وأما الثاني فمحصله أنا نشاهد أن أكثر ما يقع من العباد هو المعاصي ، وذلك أمر يعترفون به ، فلو أننا قلنا بأنها غير مرادة لله تعالى للزم من ذلك أن يكون الذي يقع في ملك الله تعالى بغير إرادته أكثر مما هو واقع بإرادته ، ولا شك =

من تعلق الإرادة بكل كائن حَقٌّ للآيات السابقة ولدليل عقلي ، وهو أن (المعاصي لو كانت واقعة على وَفْقِ إرادة عدو الله إبليس ، وهي) كما لا يخفى (أكثر من الطاعات الجارية على مراد الله جل ذكره ، لزم رَدُّ ملك الجبار ذي الجلال والإكرام إلى رتبة لا يَرْضَى بمثلها زعيمٌ قريه) متكفل بأمر أهلها (ويستنكف) ذلك الزعيم (عنها ، وهو) أي الرتبة ، وتذكير الضمير باعتبار ما بعده وهو (أن يستمر) أي يدوم مُطَوِّدًا (في محل مملكته وولايته وقوعُ مراد عدوّه دون مراده ، ونسبة هذا إليه تعالى نسبة للعجز إليه ، تعالى رب العالمين) عن قول الظالمين علواً كبيراً !.

(والجواب عما أوردوه) متمسكا لهم من الآيات : أما عن قوله تعالى « وما الله يريد ظلماً للعباد » وما بمعناه فهو (أنه سبحانه نفي إرادته ظلم العباد) أي ظلمه لعباده (وهو لا يستلزم نفي إرادته ظلم العباد أنفسهم) فليس المنفي في الآية إرادة ظلم بعضهم بعضاً ، فإنه كائن ومراد (وسند كره) أثناء هذا الأصل (جواب قولهم إرادته الظلم) أي ظلمهم لأنفسهم (إلخ) وإفراد قولهم هذا بجواب يقتضي كونه دليلاً ثانياً مستقلاً كما سلكناه في هذا التوضيح ، ويصح أن يكون مع ما قبله دليلاً واحداً ، (و) أما الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى « ولا يرضى لعباده الكفر » وقوله تعالى « والله لا يحب الفساد » فهو أنه (لا تلازم ^(۱) بين الرضا والمحبة وبين الإرادة) كما ادّعوه (إذ قد يريد الواحد منا

— 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 أحمق . وقد حكى عن عمرو بن عبيد - أحد علماء المعتزلة - أنه قال : ما أزمى أحد مثل ما أزمى مجوسى كان معى فى سفينة ، قلت له : لم لاتسلم ؟ فقال : لأن الله لم يرد إسلامى فإذا أراد الله إسلامى أسلمت ، قلت : إن الله يريد إسلامك ، ولكن الشياطين لا يتركونك ، فقال : فأنا أكون مع الشريك الأغلب .

(۱) يعنى أنه إنما وقع المعتزلة فيما وقعوا فيه تسويتهم بين مفهوم الرضا والمحبة ومفهوم الإرادة ، فحسبوا أنه إذا قيل « أراد الله كذا » فهو كما لو قيل « رضى الله عنه » أو « أحبه » وههات ! فإنا لا نقول هذا ولا نرضاه ، بل نحر نفرق بين المفهومين ، ونقرر أنه لا يلزم من إرادة الشيء حبه أو الرضاء به ، كما لا يلزم من حبه أو الرضاء به إرادته ، فقد يريد

ما يكرهه) ألا ترى أن المريض يريد تعاطي الدواء وهو يكره تعاطيه لبشاعة طعمه أو مرارته ، وأيضاً فالرضا ترك الاعتراض على الشيء لإرادة وقوعه ، والمحبة إرادة خاصة ، وهي ما لا يتبعها تبعه ومؤاخذه ، والإرادة أعم ؛ فهي منفكة عنها فيما إذا تعلقت بما يتبعه تبعه ومؤاخذه ، (و) أما عن تمسكهم بقوله تعالى « إن الله لا يأمر بالفحشاء » فهو أنه (لا تلازم بين الأمر والإرادة ؛ إذ قد يأمر) الأمر (بما لا يريد كالمعتذر لمن لامه في ضرب عبده بمخالفته) أمره (فيأمره) بحضرة من لامه (و) هو (لا يريد) في هذه الحالة (الأمور به ليظهر) لمن لامه (صدقته) فقد تحقق انفكاك الأمر عن الإرادة (فالمعاصي واقعة بإرادته) تعالى (ومشيئته) وعطف المشيئة تفسيري كما مر في عطف الإرادة عليها (لا بأمره ورضاه ومحبه^(١)) لما قررنا .

الإنسان شيئاً ولا يحبه ، وقد يحب شيئاً ولا يريد ، كما أنه لا يلزم من الأمر بالشيء إرادة وقوعه ، ألسنت ترى أنه لو ضرب أحدنا عبده أو خادمه فلامه أحد الناس في ذلك فاعتذر بأن هذا العبد كثير المخالفة قليل الامتثال وأراد أن يرهن على صدق هذا العذر ، فقال : أنا أمره أمامك فإن امتثل علمت أنني لم أصدقك وإلا فأني معذور ، ثم أمره بأن يفعل كذا ، فإنه يأمره ولا يريد أن يفعل ما أمره به ليتحقق عذره في ضربه إياه .

(١) يريد أن الذي عليه أكثر المتكلمين من أهل السنة أن المشيئة والإرادة واحد كما قدمنا ، وأن مفهومهما 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 : « وما الله يريد ظلماً للعباد » وبيانه يتوقف على بيان وجه الدلالة عندهم ، وذلك أنهم يقولون : إنا نرى بالمشاهدة أن الظلم كائن من العباد ، وقد نفي الله تعالى عن نفسه إرادة الظلم ؛ فإما أن يكون المراد نفي وقوعه فيلزم الكذب في خبره وهو محال ، وإما أن يكون المراد نفي كونه واقعا بإرادته وهو المطلوب ، فوحاصل الجواب أننا نختار الشق الأول ، وهو أن المراد نفي وقوعه ، ولا يلزم الكذب

(وقال إمام الحرمين : إن مَنْ حَقَّقَ لَمْ يَكِغْ عَنِ الْقَوْلِ بِأَنَّ الْمَعَاصِيَ بِمَحَبَّتِهِ ، وَنَقَلَهُ
بَعْضُهُمْ) بِمَعْنَاهُ (عَنِ) الشَّيْخِ أَبِي الْحَسَنِ (الْأَشْعَرِيُّ ؛ لِتَقَارُبِهَا) أَيِ الْمَحَبَّةِ وَالْإِرَادَةِ وَالرِّضَا
يُرِيرُ تَقَارُبِهَا فِي الْمَعْنَى (لَفْظًا ؛ فَإِنَّ مَنْ أَرَادَ شَيْئًا أَوْ شَاءَهُ فَقَدَ رَضِيَهُ وَأَحْبَبَهُ) وَهَذَا
التَّعْلِيلُ نَقْلًا لِكَلَامِ إِمَامِ الْحَرَمِيِّ بِالْمَعْنَى ، وَعِبَارَةُ الْإِرْشَادِ : وَمَنْ حَقَّقَ مِنْ أُمَّتِنَا
يَكِغْ عَنِ تَهْوِيلِ الْمُعْتَزَلَةِ ، وَقَالَ : الْمَحَبَّةُ بِمَعْنَى الْإِرَادَةِ ، وَكَذَلِكَ الرِّضَا ، فَالرَّبُّ تَعَالَى يَحِبُّ
الْكَفْرَ وَيَرْضَاهُ كُفْرًا مُعَاقِبًا عَلَيْهِ ، انْتَهَتْ ، وَهِيَ ظَاهِرَةٌ فِي تَرَادُفِ الْإِرَادَةِ وَالْمَحَبَّةِ وَالرِّضَا
(وَهَذَا) الَّذِي قَالَهُ إِمَامُ الْحَرَمِيِّ (خِلَافُ كَلِمَةِ أَكْثَرِ أَهْلِ السَّنَةِ) لِتَصْرِيحِهِمْ بِأَنَّ
الْكَفْرَ مُرَادَلَهُ ، وَأَنَّهُ لَا يَحِبُّهُ وَلَا يَرْضَاهُ ، وَأَنَّ الْمَشِيئَةَ وَالْإِرَادَةَ غَيْرَ الْمَحَبَّةِ وَالرِّضَا ،
وَأَنَّ الرِّضَا تَرْكُ الْإِعْتِرَاضِ ، وَالْمَحَبَّةُ إِرَادَةُ خَاصَّةٌ كَمَا بَيَّنَّاهُ آفَنَاءَ ، وَبَعْضُ أَهْلِ السَّنَةِ
مَشَى عَلَى أَنَّ كِلَا مِنْهُمَا إِرَادَةٌ خَاصَّةٌ ، وَفَسَّرَ الرِّضَا بِأَنَّهُ الْإِرَادَةُ مَعَ تَرْكِ
الْإِعْتِرَاضِ .

(وَهُوَ) أَيُّ مَا قَالَهُ إِمَامُ الْحَرَمِيِّ ، وَنَقَلَهُ بَعْضُهُمْ عَنِ الْأَشْعَرِيِّ (وَإِنْ كَانَ)
لَوْ قَالَ بِهِ أَهْلُ السَّنَةِ (لَا يَلْزِمُهُمْ بِهِ) أَيُّ بِسَبَبِ الْقَوْلِ بِهِ (ضَرَرٌ فِي الْإِعْتِقَادِ ؛ إِذْ
كَانَ مَنَاطَ الْعِقَابِ) أَيُّ الْمَعْنَى الَّذِي عُلِقَ بِهِ الْعِقَابُ وَرَتَبَ عَلَيْهِ هُوَ (مُخَالَفَةُ النَّهْيِ
وَإِنْ كَانَ مُتَعَلِّقَهُ) أَيُّ مُتَعَلِّقُ النَّهْيِ (مَحْبُوبًا كَمَا يَتَضَعُ لَكَ) فِيمَا بَعْدَ مِنْ هَذَا الْأَصْلِ
(لَكِنَّهُ) أَيُّ لَكِنَّ مَا قَالَهُ إِمَامُ الْحَرَمِيِّ ، وَنَقَلَهُ بَعْضُهُمْ عَنِ الْأَشْعَرِيِّ (خِلَافَ
النُّصُوصِ الَّتِي سُمِّعَتْ) فِي كِتَابِ اللَّهِ (مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى « وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ »)
وَقَوْلِهِ تَعَالَى : « فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ (لَا يَحِبُّ الْكَافِرِينَ » وَمِثْلُهُ) أَيُّ مِثْلُ لَفْظِ
الْكَافِرِينَ فِي هَذَا التَّرْكِيبِ مِنَ الْمَشْتَقِ الَّذِي عُلِّقَ بِهِ الْحُكْمُ ، إِثْبَاتًا كَانَ ، أَوْ نَفْيًا
(يَتَعَلَّقُ مَا عُلِقَ بِهِ) مِنَ الْحُكْمِ الَّذِي هُوَ فِي الْآيَةِ نَفْيُ الْمَحَبَّةِ (بِمَبْدَأِ الْإِشْتِقَاقِ)

== فِي خَبْرِهِ ، لِأَنَّ مَحَلَّهُ أَنْ لَوْ كَانَ الظُّلْمُ الْمُنْفِي هُوَ مَا يَتَعَلَّقُ مِنَ الْعِبَادَةِ بَعْضُهُمْ مَعَ بَعْضٍ ، لَكِنَّهُ غَيْرُ
مُرَادٍ ، بَلِ الْمَقْصُودُ نَفْيُ وَقُوعِ الظُّلْمِ مِنْهُ تَعَالَى ، وَهَذَا صَحِيحٌ فَإِنَّ الظُّلْمَ هُوَ التَّصَرُّفُ فِي غَيْرِ الْمَلِكِ
أَمَّا التَّصَرُّفُ فِي الْمَلِكِ كَيْفَمَا كَانَ هَذَا التَّصَرُّفُ فَلَا يُسَمَّى ظُلْمًا .

أى المصدر (وهو) هنا (الكفر) فيكون المعنى لا يجب كفرهم ، وقوله : (« والله لا يجب الفساد » ، وغير ذلك) من النصوص ، كقوله تعالى : « والله لا يجب المسدين » ، وقوله تعالى : « إنه لا يجب المعتدين » ، والحكم في مثاهما يتعلق بمبدأ الاشتقاق على ما مر .

وقد نبه المصنف على أمر زائد على كلام إمام الحرمين ، والأكثر ، وهو الفرق بين المشيئة والإرادة عند أبي حنيفة ، فقال : (ونُقِلَ 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 (رُوِيَ عنه) أن (من قال لامرأته : (شئتُ طلاقك ، ونواه) أى نوى طلاقها بهذا اللفظ (طلقت ، ونوّه : أردته ، أو أحببته ، أو رضيت) أى أردت طلاقك ، أو أحببت طلاقك ، أو رضيت طلاقك (ونواه) أى طلاقها فى كلِّ من الصُّورِ الثلاث (لا يقع) عليه طلاق ، وقوله (بِنَاهُ) استئناف ، كأن سائلا قال : على ماذا بنى أبو حنيفة روى عنه ؟ فأجيب بأنه بِنَاهُ (على إدخال معنى الطلب والميل فى مفهوم الإرادة ، المرضى والمحبوب) كل منهما (مطلوب) بل هما أولى بدخول الطلب فى مفهومهما ومنه يقال اطالب الكلاً : رائد) ؛ فالطلب داخل فى مفهومه ، وهذا التوجيه لما روى عن أبي حنيفة - رحمه الله ! - لا ينافى القول بأن كلا من الرضا والمحبة إرادة خاصة (و) ما دل عليه هذا النقل عن أبي حنيفة من الفرق بين المشيئة والإرادة (هو أيضا خلاف ما عليه الأكثر) أى أكثر أهل السنة (وسيمود الكلام إليه) فى محله من هذا الأصل .

ولم يتعرض المصنف لجواب استدلالهم بقوله تعالى : « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » ، وقد أجيب عنه بمنع دلالة لام الغرض على كون ما بعدها مرادا ، بل معنى الآية : إلا لنامرهم بالعبادة ، ولئن سلم فلا نسلم عموم الآية ؛ للقطع بخروج من مات على الصبا والجنون ، والعام إذا دخله التخصيص صار عند المعتزلة مجملا فى بقية

أفراده، فلا يصلح دليلاً عندهم، فليخرج مَنْ ماتَ على الكفر، كما يدل عليه قوله تعالى: « ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس » والتحقيقُ أن الحصر في الآية إضافي، والمقصود به أنه خلقهم لعبادته، لا ليعود إليه منهم نفع، كما دل عليه قوله تعالى: « ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون »، وليس حصراً حقيقياً كما فهموه.

(وأجيب^(١) عن قولهم) أي المعتزلة (إن إرادة الظلم من العبد ثم عقابه عليه ظلم بالمنع) أي منع كون ذلك ظلماً حال كون ذلك المنع (مُسنداً بأن الظلم هو: التصرف في ملك الغير كرها) من غير 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 ذي الإحسان على) ما أحسن به من (فعله مراد سيده ظلم؛ فالملك لا أثر له في نفيه) أي نفي الظلم (إنما المؤثر في نفيه الجنابة) أي أن يكون المعاقب عليه جنابة من العبد بارتكابه خلاف المراد (وأجيب) من طرف أهل السنة (بأنه) أي ما ذكر من الدفع (مبنى على التحسين والتقييح العقلي) كل منهما (وسنبطله) في الأصل الخامس من هذا الركن (وقد يقولون) أي المعتزلة في دفع ما ذكر من كونه مبنيًا على التحسين والتقييح العقليين (ليس هذا) الذي ذكرناه من كون تعذيب المملوك على فعله مراد سيده ظلماً (من محل النزاع) بيننا وبينكم في الحسن والتقيح العقليين (لأنه) أي لأن محل النزاع هو (تقييح العقل) الفعل (في حكم الله

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

تعالى : (أى جزمه) يعنى العقل (بأن حكم الله) تعالى (ثابت باللمع فيما استقبه)
العقل (وأما إدراك العقل الحسن بمعنى صفة كمال أو القبح : أى صفة نقص ، فلا
نزاع) بيننا وبينهم (فى ثبوته) كما سيأتى أول الأصل الخامس (فيمكن إرادتهم)
أى المعتزلة (إياه) أى القبح (بهذا المعنى ، بل هو واجب) أى متعين الإرادة
(إذ) لو حمل على القبح بالمعنى الذى 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) أى يبعد أن يقول ذلك عاقل (فيكون قولهم : تعذيب العبد
لفعله مراد سيده ظلم : أى صفة نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه ، والجواب) حينئذ
(منع كونه صفة نقص فى حقه تعالى) وإن كان صفة نقص فى حقنا ؛ إذ لا يبيح
تعالى ، لا يُسأل عما يفعل ، غايته أن صفة حسنه خَفِيَتْ علينا (وعلى) تقدير
التسليم فإنما يكون) تعذيب العبد لفعله مراد سيده (ظلما إذا كان) قد (أمره)
سيد (بذلك المراد ، ففعله فعاقبه) على فعله (أما إذا كان إنما أمره) السيد (بشيء
بل) هو (غير ما أمر به ، فلا) يكون تعذيبه على ذلك ظلما (فإن على العبد
تأمل أمر سيده من غير التفاتٍ إلى أنه) أى ما أمره به السيد (مراده) أى مراد
سيد (أولاً) أى ليس مراده (مع أن الإرادة غَيْبٌ) أى أمر غائب (عنه) أى
من العبد (لا يصل إلى معرفة أنها متعلقة بالمأمور) به (أو بغيره) وإذا بطل تعلق
لعقاب بمخالفة الإرادة (فلم يبق منه) أى لم يبق أمر صادر من العبد يصلح لترتب
العقاب عليه (إلا المخالفة لأمره ، فيحسن عقابه لمخالفته الأمر ، فعاد الظلم إلى عقابه)
أى العبد (على فعل ما أمره به) السيد (لا ما أراده) السيد (و) عاد (الحسن إلى
عقابه) أى العبد (على مخالفة أمره) أى السيد .

(فإن قيل : إذا كان لا ^(١) يقع) فى الوجود (إلا مراده) تعالى كما ذهبتم إليه

(١) هذا هو الدليل الرابع فيما ذكرناه من أدلة المعتزلة، وحاصل رده أننا لا نسلم لزوم =

وقد أمر العبد بما لم يرد وقوعه (فقد كلفه بما لا يقدر على فعله، وتكليفه بذلك)
 أى بما لا يقدر على فعله (ثم عقابه على عدم فعله فى التحقيق ليس إلا إرادة
 تعذيبه ابتداءً بلا مخالفة ، وهذا أيضاً) أى تكليفه بما لا يقدر على فعله ثم عقابه
 لكونه لم يفعله أمر (فى نظر العقل) أى بالنسبة إلى ما دل عليه العقل بطريق النظر
 (غير لائق) لأنه ظلم قبيح (فيجب تنزيه) الله (الغنى عن العالمين) أى عن
 وجودهم وطاعتهم (عنه) متعلق بتنزيهه ، أى تنزيه الله تعالى عن هذا الذى ليس
 بلائق (على الوجه الذى ذكرناه آنفاً) من أن وجوب التنزيه عنه لكونه صفة
 نقص ؛ فقبحه بالمعنى المتفق عليه ، لا بالمعنى المتنازع فيه بيننا وبينكم .

(قلنا : قد جوز الأشاعرة) عقلاً (تكليفَ ما لا يُطاق) فلا يرد ما ذكرتموه
 على أصلهم (وعلى القول بأنه) أى التكليف بما لا يطاق وإن جاز عقلاً فهو (غير واقع
 وهو الراجح) من القولين لهم (فالتحقيقُ أن عقابه) أى العبد (إنما هو على مخالفته
 حال كونه (مختاراً غير مجبور) على المخالفة (فإن تعلق الإرادة بمعصيته لم يوجبها منه
 ولم يسلب اختياره فيها ، ولم يجبره على فعلها ، بل لا أثر للإرادة فى ذلك) ولا فى شئ
 منه (فكما أنه تعالى كلفَ مَنْ علم منه عدم الامتثال فوقع منه ما علمه) من عدم
 الامتثال (كسائر الكفرة فلم يبطل ذلك) الوقوع الذى تعلق به العلم (معنى التكليف
 الذى هو الطلب (ولم نُظلمه) بصيغة التفعيل وأوله نون : أى لم ننسب إليه تعالى ظمناً
 بذلك (باتفاق منا ومنكم و) من (سائر المسلمين ؛ لعدم تأثير العلم فى إيجاد ذلك الكفر

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

التكليف بما لا يطاق على فرض إرادة الله الكفر مع تكليفه بالإيمان ، وذلك لأن الإلزام
 فى نفسه أمر مقدور للعبد يصح أن تتعلق به القدرة الكاسبة فى العادة، وإن كان - بالذم
 إلى الكافر المعلوم لله تعالى أن يبقى على كفره - غير مقدور، وذلك من جهة أن التكليف
 الممتنع هو ما لا يكون متعلقاً للقدرة الكاسبة فى مجارى العادة : إما لأنه مستحيل فى
 كالمجمع بين النقيضين، وإما لأنه يستحيل صدوره عن العبد كخلق الجسم والظهور فى

المعلوم (وقوعه) وفي سلب اختيار المكلف) في إتيانه بذلك الكفر (وإن كان لا يوجد
 إلا معلومه) أى ما هو معلوم له تعالى (فكذا التكليف بما تعلق الإرادة بخلافه إذ كانت
 الإرادة (لا أثر لها في الإيجاد كالعلم) أى كما أن العلم لا أثر له في الإيجاد (وهذا) أى
 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) أى ليس شأنها غير ذلك التخصيص (ولا يدخل هذا المفهوم)
 بالنصب مفعول مقدم فاعله قوله (تأثير) أى لا يدخل مفهوم الإرادة تأثيراً (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
 (خاصة) صفة (القدرة) دون العلم والإرادة وغيرها من الصفات (إلا أنها) أى القدرة
 (إنما تؤثر على وفق الإرادة ، أعنى في الوقت الذى تعلقت الإرادة بأنه) أى المقدور
 (إذا وجد عن مؤثره) أى المؤثر في وجوده ، وهو صفة القدرة (كان) وجوده (فيه)
 أى فى ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده (والعلم الالهى متعلق بهذه الجملة) وقوله
 (أنها) بفتح الهمزة بدل من هذه الجملة : أى متعلق بأنها (ستكون) أى توجد (كذلك)
 أى بأن يوجد المقدور متعلقاً للإرادة على وجه تخصيصه دون غيره بالوجود فى ذلك الوقت
 دون ما قبله وما بعده ، ومتعلقاً للقدرة على وجه التأثير فى وجوده وأفق تعلق الإرادة (ثم
 يوجد ما يوجد باختيار المكلف على طبق) تعلق (ذلك العلم و) تعلق تلك (الإرادة
 متأثراً) فى وجوده (عن قدرة الله تعالى ، على ما قدمناه) فى الأصل السابق (من أن
 المكلف اختياراً) يُنَاطُ به الثواب والعقاب ، على ما عليه أهل السنة (أو) أن للمكلف
 (عَزَمًا) يستقل بإيجاده على ما اختاره المصنف فيما مر ، موصوفاً ذلك العزم بأنه (يُصَمِّمُ)
 أى لا يبقى معه تردد ، وبأنه (يوجدُ الله سبحانه عنده تحت قدرته) أى قدرة المكلف

(قوله لم يوجبها) أى المعصية (قوله منه) أى من الفاعل

(الحادثة له ماصم عليه واختاره كما مر) في الأصل السابق (لا جبراً) للمكلف (عليه) أي على ما صم عليه واختاره ، فجملة قوله يصم في محل نصب نعت لقوله عزما ، وجملة قوله يوجد نعت ثان له (و بسبب أن تعلق الإرادة) الإلهية (على حسب تعلق العلم) الإلهي (لزم أن ما لم يشأ) الله (لم يكن) أي أن ما لم تعلق 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 بوقته ؛ إذ كانت الإرادة) (إنما تخصص) أي شأنها ليس إلا أنها تخصص (ما سيوجد بوقته) الذي يوجد فيه دون ما قبله وما بعده من الأوقات (فقدم تعلقها) بوجود ممكن (تابع للعلم بعدم وجوده ، لا مؤثر في عدم وجوده) إذ العدم ليس مفتقراً إلى مؤثر (فظهر) بهذا التقرير (معنى) قول السلف (ما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن) أي : ما تعلق المشيئة وهي الإرادة الإلهية بوجوده يُوجد لتعلق العلم بوجوده ، وما لم تعلق المشيئة بوجوده لا يوجد لتعلق العلم بعدم وجوده (وظهر) أيضاً (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 أيضاً (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 تبعاً ومؤاخذه (بل لا يستلزمها) أي لا يستلزم مفهوم الإرادة المحبة ؛ إذ الأعم لا يستلزم الأخص (نعم الغالب تعلقها) أي الإرادة (بالمحجوب المطلوب وجوده ؛ فتقارن الإرادة المحبة في تعلقها) بأن يقع ذلك (اتفاقاً) أي على سبيل الاتفاق (لا لزوماً) بحيث لا تنفك الإرادة عن المحبة ؛ لما مر من أن الأعم لا يستلزم الأخص (فمن هذا) أي عن مقارنة الإرادة المحبة في تعلقها (وقع ذلك الفرع) الفقهي (عن أبي حنيفة) معتبراً في علة حكمه دخول الطلب في مفهوم الإرادة ؛ إذ المحجوب

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

مطلوب الوجود (وللغلبة) أى لغلبة تعلق الإرادة بالمحبوب (ظن اللزوم) بين الإرادة والمحبة (وهو) أى ظن اللزوم بينهما للغلبة المذكورة (بعيد عن التأمل) إذ بالتأمل يفرق بين اللزوم والغلبة الاتفاقية ، فلا يشتبه أحدهما بالآخر (فكثيراً ما يجد الإنسان منه) أى من نفسه (إرادة ما يكره وجوده لأمر ما) من الأمور المقتضية لإرادة ذلك المكروه (ولو فرض أن ذلك) أى إرادة الإنسان ما يكره وجوده (لمصلحة أحبها كإرادة الكى تدأوياً) 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 مكروهاً فى نفسه) لأن الكى عبارة عن إمساس النار البدن ، وهو مكره (فإنه) أى فإن كونه مكروهاً هو (الثابت فى الواقع بالفرض) إذ الفرض كونه نفس الأمر مكروهاً (فلا يكون غير ما فى الواقع) برفع غير اسم كان ، وذلك الغير كونه محبوباً أى فلا يكون كونه محبوباً (ثابتاً فيه) أى فى الواقع فلا يجتمعان (وكذا) وكثيراً ما يجد الإنسان من نفسه أيضاً أنه (لا يريد وجوداً ما) أى أمر (يحب ، وهو) عدم إرادة وجوده (وإن كان لضرر) أى لأجل ضرر (يلزم وجوده لا يُخْرِجُه) مع إرادة وجوده لذلك الضرر (عن كونه محبوباً) فى نفسه (لفرض) أى لأجل فرض (أنه مازال محبوباً) فكونه محبوباً هو الثابت فى الواقع بسبب فرضه كذلك ، فلا يكون غير ما فى الواقع - أعنى كونه مكروهاً - ثابتاً فى الواقع (فإنما تستلزم الإرادة الإذن والإطلاق فى وجود ما يكرهه) المريد ، والإطلاق عطف تفسيري للإذن ؛ إذ المراد بالإذن معنى الإطلاق ، وهو عدم المنع من تعلق الاختيار بوجود ذلك المكروه (وإنما أطلق سبحانه وجود ما يكرهه فى ملكه) تعالى (وهو) أى والحال أنه (الملك القهار وحده لا شريك له لِيَتِمَّ وَجْهُ التَّكْلِيفِ بِإِلْزَامِهِ) أى بلازمى التكليف (وهما الثواب بالفعل) أى بسبب الفعل المطلوب (والعقاب للترك) أى لأجل الكف عن

(قوله لِيَتِمَّ وَجْهُ التَّكْلِيفِ بِإِلْزَامِهِ) هما الثواب بالفعل والعقاب على الترك .

(١٠ - شروح المسألة)

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 والمشيئة صفة تنافي العجز والسهو وتقتضي الوجود » قديتوم
أنه) أي القول المذكور (بسبب ذكر الاقتضاء) فيه بقوله وتقتضي الوجود (كذلك)
أي كما مر من أن في مفهوم الإرادة طلباً ؛ لأن الاقتضاء الطلب ، وأصله طلب قضاء الدين ، ثم
استعمل لمطلق الطاب ؛ 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 (كلاماً)
إنما هو بمعنى الاستلزام (يقال « اقتضى هذا المعنى كذا » أي استلزمه لعلية) أي لكون
ذلك المعنى علةً واللازم معلولاً (أولاً) 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 كلاماً (وإذا جعل) الاقتضاء (جزء مفهوم) صفة (الإرادة كما
منسوباً 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 تعلق الإرادة بوجود شيء لزم أن يوجد بأن تتعلق القدرة
بوجوده وفق تعلق الإرادة (ثم المراد من هذا الاقتضاء ما بيناه) فيما مر (في كلامنا
« ما شاء الله كان » من أنها) أي المشيئة وهي مرادفة للإرادة (تستلزم الوجود) أي وجود
ما تعلق به (إذ كانت تؤثر تخصيصه) أي تخصيص ذلك الوجود بوقته الذي وقع
فيه دون ما قبله وما بعده من الأوقات .

(قوله وإذا جعل) أي العلية (١) .

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

وهنا تنبيه على أمر مهم تضمنه قوله (ومما ذكرنا) أى فى الأصل الثانى من أن محل قدرة العبد هو عزمه المصمم عقب خلق الداعية والميل والاختيار (يبطل احتجاج كثير من الفساق بالقضاء والقدر لفسقهم) متعلق بقوله احتجاج : أى 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) أى قدرتهم عليه (عند خلق الاختيار) لهم (فيكون) بسبب سلب قدرة العزم (جبراً ليصح الاحتجاج) من الفاسق (به على ما أوقع نفسه فيه) من الفسق ، بل هو الجانى بإيجاده ذلك العزم المصمم عند خلق الميل والاختيار ، (كما قال على رضى الله عنه لذلك الشيخ) الذى سأله ، روى الأصمغ بن نباتة أن شيخاً قام إلى على بن أبى طالب - رضى الله عنه ! - بعد انصرافه من صفين فقال : أخبرنا عن مسيرنا إلى الشام ، أكان بقضاء الله تعالى وقدره ؟ فقال : والذى فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطننا مؤطناً ولا هبطنا وادياً ولا علونا تلمة إلا بقضاء وقدر ، فقال الشيخ : عند الله أحتسب خطاى ، ما أرى لى من الأجر شيئاً ، فقال له : مه أيها الشيخ ، عظم الله أجركم فى مسيركم وأنتم سائرون ، وفى منصرفكم وأنتم منصرفون ، ولم تكونوا فى شيء من حالاتكم مكرهين ، ولا إليها مضطرين ، فقال الشيخ : كيف والقضاء والقدر ساقانا ؟ فقال : (وَيْحَكَ ! لعلك ظننت قضاء لازماً وقدراً حتماً ، لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب) والوعد والوعيد والأمر والنهى ، ولم تأت لأئمة من الله لمذنب ، ولا تحمده لمحسن ، والقصة بكاملها فى شرح المقاصد (بل المراد به) أى بالقضاء والقدر (إما الخلق) أى خلق الفعل المُقدَّر المُقضى (فلا يسلبه) أى فلا يسلب ذلك

(قوله ومما ذكرنا) يعنى من أن للسكف اختياراً إلخ (قوله يبطل احتجاج كثير من الفساق بالقضاء والقدر لفسقهم) قلت : قد يقال : إن احتجاجهم على ما يعتقدونه من الجبر (قوله إذ ليس القضاء والقدر مما يسلب قدرة إلخ) قلت : لم يبين ما هو القضاء والقدر بعد .

(قوله بل المراد إما الخلق) أى خلق الأعمال .

الخلقُ العبدَ (عَزَمَهُ) المصمِّمَ (وَكَسَبَهُ) الذي قدمنا أنه محل قدرته ، والعطف في قوله وكسبه تفسيري (إذ لا ينفي خَلْقُ الأَعْمَالِ) أي إيجاد الله تعالى إياها (ذلك) العزم المصمِّمَ الذي هو محل قدرة العبد ، وقوله (وإما الحكم) قَسِيمٌ لقوله إما الخلق - بكسر الهمزة فيهما - أي أو المراد بالقضاء والقدر حُكْمُ الله تعالى بوقوع ذلك الفعل (كما فسره الإمام علي رضي الله عنه لذلك الشيخ) في بقية القصة ، ففيها أن الشيخ قال لعلي رضي الله عنه : وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا إلا بهما ؟ فقال : هو الأمر من الله والحكم ، ثم تلا قوله تعالى «وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه» .

(وهو) أي الحكم (إما أن يرجع إلى صفة الكلام) ويكون العطف في قول سيدنا علي «والحكم» تفسيريًا يفسر قوله الأمر إذ 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 تعلقهما تعلق تأثير (فأخرى أن لا يسلبا ذلك) العزم : أي فبسبب كون الكلام والعلم لا تأثير لهما وكون الخلق يتعلق تعلق التأثير كإنا أحقَّ من الخلق بأن لا يسلبا ذلك العزم والكسب الذي هو محل قدرة العبد ، وقوله (والإعلام) بكسر الهمزة (أيضاً) قد يُراد به (أي بالقضاء والقدر) نحو « قَدَرْنَا إِنْهَا لِمَنْ الْغَابِرِينَ » (أي أعلننا بذلك لأن قدرنا من قول الملائكة ، والقدر بمعنى الخلق أو بمعنى الحكم لا يصلح إسناده إليهم حقيقة) «وقضينا إلى بني إسرائيل» في الكتاب (الآية) أي أعلنناهم « وقضينا إليه ذلك الأمر » أي أعلننا لوطاً « أن دابر هؤلاء مقطوعٌ مُصْبِحِينَ » وعُدِّي يالئ لتضمنه

(قوله وإما الحكم) لم يبين أيضاً ما هو الحكم الذي فسره الإمام رضي الله عنه .

(قوله وهو) أي الحكم .

(قوله فأخرى أن لا يسلبا) أي القضاء والحكم (ذلك) أي القدرة .

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

معنى أَوْحَيْنَا ، وقد غير المصنف الأسلوبَ حيث لم يقل وإما الاعلام وأتى بقدر التقليل للإشارة إلى أن ورود القضاء والقدر مراداً بهما الإعلام قليلٌ بالنسبة إلى ورودهما مراداً بهما الخلق أو العلم (والأوجهُ) أى الأظهر توجيهاً (أنه) أى القضاء (يرجع إلى) صفة (العلم ، لا) إلى صفة (الكلام ، إلا إن صح فيه - أعنى فى المفعول معصية - معنى الخبر) بأن يصح أن يُراد بلفظ القضاء المتعلق به أن وقوعه معصية خبر ، وهو نوع من الكلام النفسى (وكذا الإعلام) إذا كان هو المراد بالقضاء (يرجع إليه) أى إلى

(قوله يرجع إليه) أى إلى العلم . قلت : قال فى 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 « فقضاهن سبع سموات فى يومين » والثانى « وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه » وقال الإمام الطحاوى فيما رواه عن أصحابنا : وأصل القدر سر الله فى خلقه ، لم يطلع على ذلك ملك مقرب ولا نبي مرسل ، وقال أبو القاسم الحكيم الترمذى : القدر سر الله ، والقضاء ظهور السر على اللوح المحفوظ ، والحكم نزوله على العبد ؛ فالحكم يقتضى التسليم ، والقضاء يقتضى الرضا ، والقدر يقتضى التفويض ، وهو العلم المفقود الذى ذكر أن ادعاءه كفر ، وعلى هذا لا يصلح أن يرجع إلى العلم ، وبقية ما رواه الطحاوى رحمه الله : والتعمق والنظر فى ذلك ذريعة الخذلان ، تؤسّم الحرمان ، ودرجة الطغيان ، فالحذر كل الحذر من ذلك نظراً وفكراً ووسوسة ، فإن الله طوى علم القدر عن أنامه ، ونهاهم عن مرآته ، كما قال تعالى « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » 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 يعطل بعلة فاعلية ؛ لأن تخليقه قديم واجب الوجود لذاته ، وكل ما هو معلول بعلة فاعلية فليس بقديم ولا واجب الوجود ، وكذا لا يعطل تخليقه بعلة غرضية ؛ لتعالیه سبحانه وتعالى عن الغرض لأنه يستلزم الحاجة إلى جبر النقصان بتحصيل ما يكمله ، والله هو العنى بذاته الصمد ، وما سواه من الكائنات مفتقر إليه ، فيستجيب احتياجه إلى غيره ، ولأنه لو كان كل شيء معلولاً

الكلام (إذ إنما يكون) الإعلام (عنه) أي ناشئاً عن الكلام النفسى ، والجار أعنى
البناء فى قوله (و برجع) متعلق بقوله أجب ، والرجع : مصدر بمعنى الرد ، أى و برّد معنى
(القضاء إلى) صفة (العلم أجب) العلامة بدر الدين محمد بن أسعد (التسترى) تلميذ
القاضى ناصر الدين البيضاوى (عن سؤال اليهودى المنظوم) وهو سؤال نظمه بعض
المعتزلة على لسان يهودى ، ويقال : إن الذى نظمه هو ابن البقى بموحدة وقافين أولاهما
مفتوحة وهو الذى قُتل على الزندقة فى ولاية شيخ الإسلام ابن دقيق العيد ، وذلك
(حيث قال) الناظم المذكور :

(أيا علماء الدين ذمى دينكم تحير دلوه بأوضح حجة

إذا ما قضى ربي بكفرى بزعمكم ولم يرضه منى فما وجه حيلتى

فأجاب) عن هذا السؤال علماء ذلك العصر ، نظماً وشرأ ، ومنهم التسترى أجاب
(نظماً إلى أن قال) فى جوابه :

(فمغنى قضاء الله بالكفر علمه بعلم قديم ميراً ما فى الجليلة

وإظهاره من بعد ذاك مطابقاً لإدراكه بالقدرة الأزلية

وصدر) التسترى (حاصله) أى حاصل جوابه النظم (شرأ بأن قال : معنى قضاء

= بعلة كانت عليه تلك العلة معاملة بعلة أخرى ، ولزم التسلسل ، فلا بد من الانتهاء إلى ما
يكون غنياً عن العلة ، وهو الله سبحانه وتعالى ، وأما الحكمة فإنها ثابتة فى الأفعال الإلهية ،
إذ لا يكون فعله سبحانه إلا لحكمة ، ولا تكون عاقبة مفعولاته إلا حميدة وحسنة ، وهى
إما ظهور كمال قدرته وقهره وغناه كما فى خلق الشرور ، أو ظهور لطفه ورحمته كما فى خلق
الخيرات ، وأما قوله تعالى « وهم يسألون » فإنه يدل على أن أهل التكليف يسألون عن أفعالهم
ولقائل أن يقول : قوله تعالى « وهم يسألون » وإن كان متأكداً بقوله تعالى
« فوربك انساألنهم أجمعين » ويقول تعالى « وقفوهم إنهم مسئولون - الآية » بأباه قوله
تعالى « فيومئذ لا يسأل عن ذنبه إنس ولا جان » فالجواب أن يوم القيامة يوم طويل ،
وفيه مقامات ، فيصرف كل واحد من السلب والإيجاب إلى مقام غير مقام الآخر ،
توفيقاً . اهـ .

الله تعالى (بكفر الكافر أنه تعالى علم بالأشياء ، إلى آخر ما هو حاصل البيتين)
ولكن ينبغي أن تعلم أن البيت الأول منهما تفسير لمعنى القضاء ، والثاني منهما تفسير
لمعنى القدر ، فعنى قضائه تعالى علمه الأشياء أزلا بعلمه القديم ، وأما معنى القدر فهو
إظهاره أى 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 فى شرح المواقف فقال : اعلم أن
قضاء الله تعالى عند الأشاعرة هو إرادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هى عليه فيما
لا يزال ، وقدره : إيجاده إياها على قدر مخصوص وتقدير معين فى ذواتها وأحوالها ،
وأما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه بما ينبغى أن يكون عليه الوجود حتى يكون
على أحسن للنظام وأكمل الانتظام ، وهو المسمى عندهم بالعبادة التى هى مبدأ لفيضان
الوجودات من حيث جعلها على أحسن الوجوه وأكملها ، والقدر : عبارة عن خروجها
من الوجود العيني بأسبابها على الوجه الذى تقرر فى القضاء .

قلنا : رجع القضاء إلى العلم على الوجه الذى قلناه من طريق الأشاعرة أيضاً ، وهو
بغير لطريق الفلاسفة المذكورة ، فرجعه إلى العلم عند الأشاعرة على منوال رجعه إلى
الإرادة المذكورة فى شرح المواقف ، بأن يقال : القضاء عبارة عن علمه تعالى أزلا بوجود
الأشياء على ما هى فيما لا يزال ، وقدره : إيجاده إياها على وجه يطابق تعلق العلم بها ،
كما قيل فى رجوع القضاء إلى الإرادة إنه إرادته تعالى الأزلية ، إلى آخر ما نقلناه عن
شرح المواقف .

(وقد ذكرنا ما فيه معنى) أى غنية (فى ظهور أن لا أثر للعلم ، وهذا) أمر نذكره
سوى ما قدمناه (يزيدك وضوحاً) وهو (أنك لو كنت حاسباً) لسير الشمس والقمر
(فعلت من طريق الحساب قبل يوم كذا أن يوم كذا) المذكور (يكون كسوفاً)
أى 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 محيطاً 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 مجمة 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 فواجب) أي فذلك الرد واجب، وهو الذي ارتضيناه آنفاً.

ولما كان هذا موضع سؤال فصله المصنف بأما فقال (وأما قوله عليه) الصلاة والسلام «فحج آدم موسى» لقوله) أي لقول آدم (لموسى «أتلومني على أمر كتبه الله عليّ قبل أن أخلق الخ؟» فالمراد) أن آدم (حجّه) أي ظهر عليه في الحاجة (في دفع اللوم) عنه (بعد التوبة) والحديث في الصحيحين وغيرهما من حديث أبي هريرة بألفاظ: منها للبخاري قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «احتج آدم وموسى، فقال له موسى: أنت آدم الذي أخرجتك خطيئتك 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 صلى الله عليه وسلم «فحج آدم موسى» وقوله (إذ المراد) بيان المقصود من الحديث واستدلال لكونه المقصود، فالمقصود (أتلومني بعد التوبة على أمر قد قضيه على قبل أن أخلق) وإنما حملناه على ذلك لا على اللوم على المعصية مطلقاً قبل التوبة وبمدها (للاجماع على توجه اللوم على المعصية قبل التوبة، و) على (انتفائه) أي

اللوم (بعدها) أى بعد التوبة (ويكون قوله) أى قول آدم (كتبه الله إلخ حكاية للواقع) لا احتجاجاً بالقدر لدفع اللوم على المعصية مطلقاً (هذا) الذى ذكرناه من أن هذا حكاية للواقع لا احتجاج بالقدر، وأن معنى الحديث ما حملناه عليه ، هو (مُوجِبُ الدليل) بفتح الجيم — أى الذى اقتضاه الدليل ، وهو ما سبق من الإجماع على الأمرين ؛ لأن الإجماع على توجه اللوم بعد المعصية وقبل التوبة يقتضى امتناع إجزاء الحديث على ظاهره من الاحتجاج بالقدر ، والإجماع على انتفاء اللوم بعد التوبة يقتضى صحة حمل الحديث على ما ذكر .

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

(قلنا : الملازمة) بين وجوب الرضا بالقضاء وبين وجوب الرضا بالمعاصى (ممنوعة) فلا يستلزم الرضا بالقضاء الرضا بها (بل) يجب (الرضا بالقضاء) أى حكم الله تعالى الصادر عنه (لا بالمقضى إذا كان منهيّاً) عنه وهو المعصية (لأن الأول) أى القضاء (صفته تعالى) وتقدس (والثانى) أى المقضى (مُتَعَلِّقُهَا الذى 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 فى إيجادها ولا سلب مكلف قدرة الامتناع عنه ، بل وجد على مجرد وجه المطابقة) للقضاء لما قدمناه فى تقرير رجوع القضاء إلى العلم ، أو إلى الإرادة ، هذا تقرير ما فى المتن ، وهو جواب مشهور ، وقد أورد عليه أنه لا معنى للرضا بصفة من صفات الله تعالى ، إنما الرضا بمقتضى تلك الصفة وهو المقضى ، وحينئذ فاللائق أن يحاب بأن الرضا بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث هو مقضى ، وقد أوضحه السيد فى شرح المواقف فقال : إن للكفر نسبة إلى الله تعالى باعتبار فاعليته له وإيجاد 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 باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضا به باعتبار وقوعه صفة
لشيء آخر؛ إذ لو صح ذلك لوجب الرضا بموت الأنبياء من حيث وقوعه صفة لهم، وإنه
باطل إجماعاً، وبالله التوفيق.

(الأصل الرابع)

في بيان أنه لا يجب على الله تعالى فعل شيء (قال الإمام الحجة) حجة الإسلام:
(إنه) سبحانه و (تعالى متفضل بالخلق) وهو الإيجاد مطلقاً (والاختراع) وهو الإيجاد
لا على مثال سابق، ونعمة الإيجاد شاملة لكل موجود (و) هو سبحانه (متطوّل)
بتكليف العباد) أي متفضل به عليهم، حيث جعلهم أهلاً لأن يخاطبهم بالأمر والنهي،
والطوّل والفضل والزيادة والمتطول والمتفضل تفنّن في العبارة (وليس الخلق والتكليف
واجباً عليه^(١)) سبحانه (وقالت المعتزلة: وجب عليه ذلك) أي كل من الخلق والتكليف

(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 لآمنوا، ولو كان ذلك

(١) ندعى في هذا الأصل: «أنه يجوز لله تعالى ألا يخلق الخلق، وأنه - إذا خلقهم -
فليس لأنه أمر واجب، وأن له سبحانه أن يكلف عبده، 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 بأمور:

الأول: أن المفهوم الذي يتصوره العقل من لفظ الواجب شيان: أحدهما الذي ينال
تاركه ضرر عاجل أو آجل، وثانيهما 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

(لما فيه من مصلحة العباد^(۱)) كلام حجة الإسلام .

في مقدوره ولم يفعل ولم يعظم ذلك لكان سفياً بجلا جازراً مانعاً حقاً مستحقاً ، وغاية ما
يقدر عليه مما فيه صلاح الخلق واجب عليه ، وفعل بكل عبد مؤمن أو كافر غاية ما هو مقدوره =

الحكمة ، ويشاء 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
مجبوراً ، تعالى الله عما يقولون علواً كثيراً ! .

(۱) حسب المعزلة أن تعليلهم الوجوب عليه سبحانه بأن مصلحته غير عائدة عليه ، بل
الفائدة في الإيجاب ترجع إلى الخلق ، ينفي عنهم قبح دعواهم وشناعتها ، وجهلوا أن قولهم
لمصلحة الخلق إنما هو تعليل ، وأن الحكم المعلن هو الوجوب ، ونحن نطالبهم بتفهم الحكم وبيان
فلا يفيدهم ذكر العلة ، وملخص هذا الكلام : أنا لا نزال نسألهم عن معنى قولهم : إنه يجب
للفائدة الخلق ، وما معنى الوجوب ، ونحن لانفهم من الوجوب إلا المعنيين اللذين ذكرناهما
وهما معدومان ، فإن أرادوا معنى آخر فليفسروه أولاً ثم ليذكروا علته ، ففساناً ألا تنكره
عليهم . ونحن لا نذكر أن مصلحة الخلق والتكليف راجعة إلى العباد ، وإنما تنكر المعلن
هذه العلة ، على أنه قد يقال : كيف يكون الخلق على الحال التي نشاهدها هو مصلحة العباد ،
هلا خلقهم في الجنة متنعمين ، لا يعترهم الهم ، ولا ينزل بساحتهم الألم ، ولا ينتابهم الضرر ،
لا يغشاهم الهم ! فإن هذا الخلق المشاهد مما لا يخلو عن الآلام والمتاعب ، حتى لقد سمى
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 ، وإنما معنى الفائدة نفي الكلفة ، والتكليف في عينه
إلزام كافة ؟

فإن قيل : فائدة التكليف ما يلزم ويترتب على القيام به من الثواب ، قلنا : أما 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 به
يستدعيه من التكليف كان ألد لنفسه وأوقع فيها من أن يدركه بالامتنان عليه » لكان هذا
الزاعم مأفوناً ، ضعيف العقل ، منخلعاً عن الغريزة ، فاقد الصواب ، لأموز : أحدها : أنه انتهى
إلى التكبر على الله عز وجل ، والترفع عن احتمال منته . وثانيها : أنه استنقل المقام أبدأ الآباد
في الجنة ، ولو من غير تقدم تعب ولا تكليف وثالثها : أنه زعم أن الثواب بعد التكليف
يكون مستحقاً له ، وهو أمر باطل ، وسنقيم البرهان على صحة نقيضه إن شاء الله .

وأعلم أنه قد اشتهر عن المعتزلة أنهم يوجبون أموراً خمسة : اللطف ، والثواب على الطاعة ، والعقاب على المعصية ، ورعاية الأصلح للعباد ، والعوض عن الآلام (وقَلَّ مَنْ يذكُر عنهم إيجاب ابتداء الخلق ، بل) الذي اشتهر ذكره عنهم أنه (إذا خُلِقَ) العبد (وكُلِّفَ) بالبناء للمفعول فيهما (وَجَبَ إقْدَارُهُ) على الأفعال التي كلف بها (وإزاحة

= من مصلحته ، وكما فعل بالنبي صلى الله عليه وسلم غاية ما في مقدوره من المصلحة فعل بأبي جهل وليس له صلى الله عليه وسلم إنعام ليس ذلك على أبي جهل ، ولو كان ذلك لكان ظالماً فيما فعل ، جائراً ، محايياً ، بل فعل غاية ما في مقدوره من مصلحة أبي جهل ، وليس له أن يفعل بأحد ما هو المفسدة له أثبتة ، وقد رجع إلى هذا بشر بن المعتمر وجعفر بن حرب ، ثم الأصلح عند البغداديين منهم ما هو الأصلح في الحكمة والتدبير ، وعند بعض البصريين منهم الصلاح هو النفع ، والأصلح هو الأنفع ، وشبهتهم التي يعتمدون عليها أننا وجدنا الحكيم إذا كان آمراً بطاعته محباً 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 أنجح فيما يريد منه ، وأدعى له إلى ترك ما هو فيه من عداوته ، فإن عرض له أمران من الشدة والغلظة والملاينة والملاطفة فعمل أن أحدهما أدعى لعدوه إلى الموافقة والإنابة والآخر دون ذلك . ففعل الأذن وترك أن يفعل الأصلح الأدعى وكلاهما في قدرته عليهما بمنزلة لا يضره بذلها ولا ينفعه منعها كان عند الحكماء جميعاً مذموماً خارجاً عن استحقاق الوصف بالجود والحكمة ، فلما كان هذا فينا على ما وصفنا ، وكان الله عز وجل قادراً رحماً جواداً عليها بمواضع حاجة عباده آمراً لهم بطاعته وترك عداوته والرجوع إلى ولايته ولا يضره الإعطاء ولا ينفعه المنع ولا يلحقه منه ذم علمنا أنهم لا يفعل بهم سيدهم إلا لأصلح الأشياء لهم في دينهم وأدعى إلى طاعته ، سقما كان أو صحواً لذة أو ألماً ، آمنوا أو كفروا ، أطاعوا أو عصوا ، قال الله تعالى « وبلوناكم بالحسنات والسيئات لعلهم يرجعون » وقال « وما أرسلنا في قرية من نبي إلا أخذنا أهلها بالبأساء والضراء » وذلك أن يعاملهم بمختلف الأحوال على ما يرى الأصلح والأدعى إلى الحق

عَلَيْهِ ، وكل ما كان أصلح ما يمكن له في الدنيا والدين ، أوفى الدين فقط ، مذهبان لهم^(١) الأولُ 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 وكُلِّفَ ، إلى آخر ما ذكرنا ، مانصه : (فقد يتوهم متوهم أنه يجب عليه تعالى الابتداءُ بِإكمال العقل لأجل التكليف ، وليس هذا مذهباً لهم) يعني البصريين ، ولم يستوف المصنفُ مقصودَ كلام الإمام ليظهر منشأ التوهم ، وقد نقل الإمام في الإرشاد أولاً عن البغداديين من المعتزلة أن ابتداء الخلق واجبٌ على الله وجوبَ الحكمة ، وأنه إذا خلق الذين علم أنه يكلفهم فيجب إكمال عقولهم وإقذارهم وإزاحة عنهم ، ثم نقل عن البصريين منهم أنهم أنكروا معظم ذلك ، يعني إيجاب ابتداء الخلق ، وإيجاب إكمال العقل ، كادل عليه كلامه ، ونقل إجماع الفئتين البغدادية البصرية منهم على أن الرب سبحانه إذا خلق العبد وأكمل عقله لا يتركه هملًا ، بل يجب عليه أن يقدره ويمكنه من نيل المرشد ، ثم قال إمام الحرمين : ونقل أصحاب مقالات عن هؤلاء مطلقاً — يعني المعتزلة — أنه يجب على الله تعالى فعل الأصلح في دين ، وإنما الاختلاف في فعل الأصلح في الدنيا ، وهذا النقل فيه تجوز ، فظاهره يومئذٍ : **لَلَّأ ؛** فقد يتوهم المتوهم أنه يجب عند البصريين الابتداءُ بِإكمال العقل لأجل التكليف ،

(١) ذهب البغداديون منهم إلى 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 ، واتفق الفريقان على أنه يجب على الله إقذار 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 غفلاً أو سفهاً ، ثم إن معتزلة البصرة بينهم من اعتبروا في الأنفع جانب علم الله تعالى ، فأوجبوا عليه ما علم نفعه كالجبايئ ؛ 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 تحدير تكليفه فإنه يجب تعريضه للثواب ، فيلزمه ترك الواجب فيمن مات صغيراً .

وليس ذلك مذهباً لذى مذهب منهم (فالذى يَنْتَحِلُهُ البصريون أنه تعالى متفضل بإكمال العقل ابتداءً ، ولا يجب عليه إثبات أسباب التكليف ، اه) كلام الإرشاد ، وبه يظهر أن منشأ التوهم إطلاق أصحاب المقالات النقل عن المعتزلة ، دون التفصيل الواقع في كلام الإمام أولاً .

(ثم قال الحجة) حجة الإسلام في الرسالة (رداً عليهم : المراد بالواجباً حدأمرين : إما الفعل الذى فى تركه ضرر : إما آجل) أى فى الآخرة عُرِف بالشرع (كما يقال : تجب طاعة الله ، أو عاجل) أى فى الدنيا ، وإن عرف بالعقل (كما يقال : يجب على العطشان الشربُ كى لا يموت) ومعنى الوجوب هنا ترجُّحُ الفعل على الترك ؛ لما يتعلق من الضرر بالترك كما فسره به الحجة فى الاقتصاد (وإما أن يُراد به الذى عدمه يؤدى إلى) أمر (محال ، كما يقال : وجود المعلوم) أى ما تعاق علم الله تعالى بوقوعه (واجب) ووقوعه (إذ عدمه يُؤدِّى إلى محال ، وهو أن يصير العلم جهلاً ؛ فإن أراد الخصم) وهو المعتزلى بقوله إن ابتداء الخلق مثلاً واجب (المعنى الأول) وهو أن تركه ضرراً آجلاً أو عاجلاً (فقد عرَّضه) تعالى (للضرر) ولحوق الضرر محال فى حق تعالى ، والقولُ به كفر وفاقاً (أو) أراد المعنى (الثانى) وهو أن عدمه يؤدى إلى محال (فهو مسلم^(١)) حيث نظر إلى أن ابتداء الخلق والتكليف قد تعلق العلم بوقوعه (بعد سبق العلم) بوقوع شيء (لأبَدَّ من وجود) ذلك الشيء (المعلوم) ووقوعه (أو) أراد الخصم بكون ابتداء الخلق واجباً (معنى ثالثاً فهو غير مفهوم ، اه) كلام الحجة ؛ وقد حقق المصنف أن المعتزلة يريدون المعنى الثانى ، وهو الذى عدمه يؤدى إلى محال ، لكن

(١) قال الحجة : «وليس فى ترك التكليف وترك الخلق لزوم محال ، إلا أن يقال : كما يؤدى ذلك إلى خلاف ما سبق به العلم فى الأزل وما سبقت به المشيئة فى الأزل ، فهذا حجة وهو بهذا التأويل واجب ، فإن الإرادة إذا فرضت موجودة أو العلم إذا فرض متعلقاً بالعلم كان حصول المراد والمعلوم واجباً لا محالة ، اه

ليس هو انقلاب العلم جهلاً ، بل البخل ، فقال : (واعلم أنهم) يعنى المعتزلة (يريدون بالواجب ما) أى فعلاً (يثبت بتركه نقصٌ في نظر العقل ^(١)) والجار والمجرور متعلق بقوله يثبت ، وثبوت النقص (بسبب ترك مقتضى قيام الداعى) إلى ذلك الفعل ؛ وحذف متعلق النقص للعلم به مع تعظيم جناب البارى تعالى عن أن يجرى اسمه على اللسان مع مع إضاعة هذه الكلمة المستهجنة (وهو) أى الداعى (هنا كمال القدرة) الإلهية (والمعنى) المطلق (مع انتفاء الصارف) عن ذلك الفعل (فتركه 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 الداعى وانتفاء الصارف (بمُحَلٍّ يجب تنزيهه تعالى عنه ، فيجب) ما اقتضاه قيام الداعى (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 يؤدى إلى محال فى حقه سبحانه وتعالى (وظاهر تسليم الحجة رحمه الله) المعنى الثانى (أنهم إذا قصدوا) معنى قولنا (المعلوم يجب وقوعه فهو) معنى (صحيح ، ومرادُهُ) 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

(١) وقيل : بل يريدون بالواجب ما هو مقتضى الحكمة ، مع القدرة على الترك . وهذا المعنى باطل أيضاً ؛ لأن الإخلال بما تقتضيه الحكمة نقص ، وهو مستحيل على الله تعالى ؛ فيلزم أن يكون ترك مقتضى الحكمة مستحيلاً لاستدعائه النقص ، وإن كان الترك بالنظر إلى ذاته تعالى ممكناً فيكون صدور ما تقتضيه الحكمة لازماً لذاته بسبب هذا الاقتضاء ، وهذا مذهب الفلاسفة الذين يقولون : يصح صدور العالم وتركه بالنظر إلى ذاته تعالى ، ولكن طرف الفعل لازم لذاته تعالى ؛ لاشتماله على المصالح واقتضائه الحكمة ، وقيل : معنى الوجوب أن عادة الله تعالى جرت بأنه يفعل البتة ولا يتركه ، وإن كان الترك جائزاً كما فى سائر العاديات ، وهذا المعنى أيضاً باطل ؛ لأنه يستلزم أن يتصف كل ما أخبر به الله تعالى من أفعاله بأنه واجب عليه ؛ لأنه قد قام الدليل على أنه يفعل قطعاً ، وقد تضافت العقول على عدم تجويز الكذب فى خبره تعالى ، ولكن المعتزلة أنفسهم لا يسمون مثل هذا واجباً

ما ثبت بتركه نقص في نظر العقل ، وهو فيما نحن فيه البخلُ كافر ، 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 جهلاً ، وهذا غير مُلاقٍ لمقصود أهل الاعتزال (وإلا) أي وإن لا يكن ذلك مراد حجة الإسلام ، بأن سلم لهم إطلاق الوجوب مع تسليم موضوعه في كلامهم على ما قدمناه (لزم) أن يسلم (أن كل أصلح) للعبد (يجب وقوعه) له (لأن كل ما علم وقوعه) للعبد (فهو الأصلح) له (عندهم^(١)) زعماً منهم أن هذا مبالغة في تنزيه الباري تعالى (إذ لا يخفى أن كل مسلم فإنما يقصد المبالغة في تنزيه الباري سبحانه بما ينسبه إليه ؛ فلا يمكن القول بوجوب الأصلح) على الله سبحانه (إلا مع القول بأن كل ما وقع في الدارين فهو الأصلح) للعباد ؛ لما مر عنهم من أنه يثبت بترك ما لم يقع منه نقص في نظر العقل ، وهو محال في حقه سبحانه (وصرح الإمام) يعني إمام الحرمين (بفهم هذا المعنى من كلام) أبي القاسم (الكعبي) وهو من رؤس معتزلة بغداد (وصرح) أي الإمام (بأنهم) يعني معتزلة بغداد (قالوا : إن تخليد الكفار في النار والأغلال أصلح لهم) في الآخرة (وكذا الأصلح للفسقة عندهم في الدنيا أن يلغونهم) ويحبط أعمالهم (وإذا انتهوا إلى ذلك سقطت مكالتهم) كما قال الإمام في الإرشاد ، لأن كلام الأمرين عناد ومكابرة في الضروريات (فحقيقة الخلاف) بيننا وبينهم (في موضعين) : أحدهما (كون كل واقع روعى فيه الأصلح للعباد ، و) الثاني (أنه لو لم يكن كذلك) أي لو لم يكن كل واقع روعى فيه الأصلح للعباد بأن وقع ما ليس أصلح لهم (كان) وقوعه (نقصاً) 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 ، ولزومهم لهم من قولهم بوجوب الأصلح وتفسيرهم الواجب بأنه الذي لا يمكن أن يقع غيره (إذ) قد

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

(كان من معلومه تخليدٌهم في النار) الذي هو أصلح لهم عند المعتزلة (ووقوعٌ خلاف معلومه)
تعالى محالاً) لما مر من استلزامه المحال الذي هو البخل (فلا تتعلق القدرة به) أى
بالوقوع المذكور ؛ لما تقرر من 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 تعلق الإرادة به (قال الله تعالى « ولو شاء
ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً ») ، وقال تعالى : « ولو شئنا لآتينا كل
نفس هداها » ، وقال تعالى : « ولو شاء الله لجعلهم أمة واحدة » أى مهتدين أو
ضالين (إلى غير ذلك من الآيات المفيدة في الاستعمال العربي) المتعارف لأهل
اللسان (كون مقابل الواقع مما يدخل تحت) مشيئته تعالى ؛ فيكون داخلاً
تحت (قدرته) سبحانه و (تعالى ، وكونه لا يفعله) أى انتفاء فعله تعالى له الواقع
تلك الانتفاء (على موافقة العلم) بأنه لا يفعله (لا يسلبه الإمكان الذاتى)

(قوله وقال الله تعالى « ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً » إلى غير ذلك
من الآيات) قلت : نحو قوله تعالى « ولو شاء لهداكم أجمعين » وقوله تعالى « ولو شئنا
لآتينا كل نفس هداها » وقد أجمع المسلمون وأهل الأديان السماوية 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 « أنظرنى إلى يوم يبعثون » فأمهله
الله تعالى بقوله « إنك لمن المنظرين » ثم إنه بين أنه إنما استمهله لإغواء الخلق ، وكان
تعالى عالماً بأن أكثر الخلق يطيعونه ، كما قال تعالى « ولقد صدق عليهم إبليس ظنه فاتبعوه
إلا فريقاً من المؤمنين » فلو وجب على الله تعالى رعاية مصالح العباد لامتنع أن يمهلهم ويمكثه
من المفسد العظيمة ، وبأن الله تعالى من على العباد بقوله تعالى « بل الله يمشيكم أن
هداكم » فلو كان الأصلح على الله تعالى واجباً لما صح الامتنان ؛ لأن إعطاء ما هو الواجب
لا يكون منة ، والجواب عن شبهتهم بأن منع الأصلح لا يكون بخلاً إذا كان مشتملاً على
حكمة ، بل عدلاً ، والله تعالى أعلم .

للمقتضى لصحة تعلق القدرة به (وذاك) أى الذى سُلِبَ الإمكان الذاتى ، فكان
ممتنعاً لذاته كاجتماع الضدين (هو الذى لا تتعلق به القدرة) ؛ لعدم صلاحيته لتعلقها ،
لا لقصور فى القدرة (فاستحالته) أى استحالة وقوع خلاف معلومه تعالى (لغيره)
وهو تعلق العلم بعدم وقوعه (لا لذاته) . والحاصلُ أن ما امتنع وقوعه لتعلق العلم
بعدم وقوعه ممكنٌ لذاته ، ممتنع 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 شئ يستمسكون به (مُسْتَمْسِكٌ ^(١)) بكسرها :
أى له استمساك ، أى أدنى قوة . .

(١) يريد أن يبين لك أن المعتزلة - بناء على أصلهم - قد أوجبوا عليه تعالى أموراً عدة ،
وأن تفكك عليها ثم يبطلها بوجوه مخصوصة بها وإن كان إبطال أصلها بما ذكرنا كافياً فى
الرجوع عليها بالنقض والبطالان ؛ فنقول :
اعلم أنهم أوجبوا عليه اللطف ، وفسروه بأنه الفعل الذى يقرب العبد إلى الطاعة ويمنعه
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 بدامن
الازورار بجانبك عنه ، إذ اعلمت أنهم لا يوجبون عليه تعالى أن يرسل فى كل عصر نبياً ،
وأن يجعل فى كل بلد معصوماً يأمر الناس بالمعروف وينهاهم عن المنكر ، وأن يجعل حكام
الأطراف مجتهدين متفقين ، مع ما 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 طاعته ؛ فالإخلال به يكون قبيحاً ،
والقيح ممتنع على الله تعالى ، فيمتنع ترك الثواب ، فيلزمه وجوب أن يثيب المطيع .
والثانى : أن الله تعالى حين كلف عبده بأنواع التكاليف إما أن يكون قد كلفه لالغرض
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
لتزده عن ذلك ، وإما أن يكون مرجعه إلى العبد فى الدنيا أو فى الآخرة فأما فى الدنيا

(ونحن) مَعشَرُ أهل السنة لا نَدِينُ اللهُ تعالى بما زعموه ، بل (وديننا) الذي ندين الله به اعتقاداً (أن الله سبحانه يفعل ما يشاء ، ويحكم ما يريد ، لا يُسأل عما يفعل) كما نطق به كتابه العزيز في الآيات الثلاث المشار إليها ، وهي قوله تعالى : « إن

= فهم مشقة بلا خطر ، وأما في الآخرة فإما أن يكون الغرض إضرار المطيع وهو قبيح 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 ذكره في الوجه الأول أننا نفي أن يكون العبد مستحقاً على الله شيئاً ، ولئن لزم أن يكافأ على طاعته فليس يحتم أن يكون الجزاء ثواب الآخرة ، فأما الطاعة التي كلف بها فإنها لا تكفي ، نعم السابقة مع كثرتها وعظمتها وحقارة أفعال العبد وقلتها بالنسبة إليها ، وما هذه الطاعة بإزاء نعم العميمة إلا كمن يقابل نعمة الملك عليه مما لا يحصىه العبد بتحريك رأسه أو قيامه إذا أقبل عليه ، فكيف يحكم العقل بإيجاب الثواب على التفضل بالنعم ، واستحقاق العبد على المبتدئ بالكرم والجواب عما ذكره في الوجه الثاني أننا نختار أن التكليف لا لغرض ، وننفي قولهم يلزم من عدم لغرض العبد ، أو نختار أنه لنفع قوم كالمؤمنين وضرر قوم كالكافرين ، ولئن سلم أنه لغرض فليس يلزم أن يكون على سبيل الوجوب والحتم ، بل هو تفضل على الأبرار وعدل النسبة إلى الفجار .

الأمر الثالث مما أوجبوه عليه تعالى : عقاب العاصي على معصيته زجراً عنها ، وزعموا أنه يجوز ترك عقابه لكان في ذلك التسوية بين المطيع والعاصي ، وذلك قبيح ، لأننا نحكم بقبحه فيمن له عبدان أحدهما يطيع أوامره ويجتنب محظوراته وينفذ إشاراته ويجرى مع رغبته بورضاه 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 للكلف لا يقطع بأنه يعاقب حتماً على ارتكاب القبائح ، 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 =

الله يفعل ما يشاء» ، وقوله تعالى : « إن الله يحكم ما يريد » ، وقوله تعالى : « لا يسأل عما يفعل » (كلُّ عوضٍ وابتداء) أنالهما خلقه سبحانه (من الرزق) فهو (فضلٌ منه) عليهم (بلا استحقاق) عليه تعالى (لا يقبَحُ منه تركه ؛ إذ استحقاق ذلك) الرزق (إنما يكون لغير المملوك ، فأما المملوك بجملة هويته) أى ذاته الشخصية (وقدرته وأفعاله كيف يستحق بعمله) على مالكه (أجراً ورعاية مصلحة فضلاً عما) أى عن أن يستحق رعاية ما (هو الأصلح ، وهو) أى : والحال أن ذلك المملوك (مستحق عليه) ذلك العمل لمالكه ، أو والحال أن ذلك العمل مستحق على ذلك المملوك لمالكه ، فمرجع قوله هو : إما المملوك ، وإما العمل ، (وغاية ما فى منع الرزق أنه نوع إماتة) لمن منعه من الخلق (وله) تعالى (أن يميتهم اتفاقاً) منا ومنهم .

= يجب والعقاب حقه تعالى والإسقاط فضل منه ؟ ومن ذا الذى يحجر على الله أن يتفضل وهو الكريم الجواد ا ا ا
 الأمر الرابع : أوجبوا على الله تعالى أن يعوض العبد عما يحدث له من الآلام ، والعوض عندهم هو النفع المستحق الخالى عن التعظيم والإجلال ، قالوا : الألم إن وقع للعبد جزاء لشيء صدر عنه فإن كان من الله تعالى كالمرض وجب العوض عليه ، وإن كان من مكلف آخر كأن يضربه 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 جنابته قبل أن يرتكبها وإما تعويض المجنى عليه من عنده بما يوازى إيلامه بحيث لا ينقص عنه ويجوز أن يزيد ، وقد اتفقوا على هذا المقدار ثم اختلفوا بعد ذلك ، فقال أبو هاشم وأتباعه : يجوز أن يكون العوض فى الدنيا ، ولا يجب دوامه ، وقالت طائفة منهم العلاف والجاني وكثير من متقدميهم : يجب أن يكون فى الآخرة ، ويجب أن يدوم كالثواب ؛ لأن انقطاعه يوجب الألم فيستحق بهذا الألم عوضاً ، وهكذا فيتسلسل ، ويرد بأنه يجوز ألا يشعر بالانقطاع .
 وأنت إذ تأملت فى هذا الكلام ظهر لك أنه هديان يشبه هديان المحموم ، فقد جاوزوا فى ذلك حدود الأدب مع الخالق جل شأنه ، وأوجبوا عليه ما ليس يرضى به حاكم قرية فضلاً عن ملك فى إقليم ، تعالى الله عما يقول المبطلون علواً كبيراً ا

وقد رد المصنف تمسكهم بقولهم « إن ترك رعاية الأصلح بخل يجب تزيهه
تعالى عنه » فقال : (وليس يلزم في تمام الكرم ونفى 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 : « ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء » له
سبحانه كمال الصفات) التي دلت عليها أسماؤه الحسنی الواردة في الكتاب والسنة ،
ويسمى معظمها صفات أيضاً (من الكريم) ، وقد قيل في معناه : إنه المتفضل
الذي يعطى من غير وسيلة ولا مسألة (والمتجاوز) الذي يعفو عن العقاب ، ولا
يستقصى 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 علواً كبيراً (واقتضت هذه الصفات الكريمة
متعلقات) أي أموراً تتعلق بالصفات بها (فانقسم الخلق) لذلك (إلى شقي بعدله ،
وسعيد بفضله) كما قال تعالى . « فريق في الجنة وفريق في السعير » (مع أن الفضل
بالكرم تعلق بالكل) البر والفاجر ، والمؤمن والكافر (فإن الكافر مُنعم عليه
في الدنيا على رأي القاضي) أبي بكر منا كالمعتزلة ، أنعم عليه خالقه تعالى (بما
خوله) 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 في الحقيقة نعمة عليه (قال) مبيناً ما ذهب إليه : (إذا كان
ذلك) الأمر الذي ناله في الدنيا (قد حجبته عن الله تعالى فليس بنعمة) ، بل هو
نقمة (قال الله تعالى : « أيجسبون أنما نمدهم به من مال وبنين نسارع لهم في
الخيرات ، بل لا يشعرون ») ، فقوله « من مال وبنين » بيان لما ، وقوله « نسارع
لهم في الخيرات » خبر أن ، وقوله « بل لا يشعرون » انتقال إلى بيان أنهم كالبهاائم ،

لا شعور لهم ايتأملوا فيعلموا أن ذلك الإمداد أستدرج لا مسارعة في الخير ، وقد نصر المصنف مذهب القاضى ، فقال : (لكن تكرر في القرآن حكاية قول الأنبياء للكفار) الذين بعثوا إليهم (« فاذكروا آلاء الله ») أى نعمه (فالحق أنها فى نفسها نعم ، وطغيانهم) واقع (باختيارهم) فلا تخرج به عن كونها نعماً فى نفسها (وإن كانت) تلك النعم (سبباً) للتأدى على ما هم عليه لاعتقادهم أن ما هم عليه من الضلال مرضى ^١ لخالقهم ، وأنه لو لم يكن كذلك لما أنعم عليهم (فلم تلجئهم) تلك النعم إلى الكفر . واعلم أن الأشعري لا ينكر كونها تسمى نعماً ، إنما يذهب إلى أن حكمة إيصالها إليهم استدراجهم لتكون الحجة عليهم أبلغ ، لا أن ينعموا بها فى الدنيا كما قال تعالى : « من استدرجهم من حيث لا يعلمون » .

(واختلف مشايخنا ^(١)) مفسر الحنفية (فى أنه) هل (يستجاب للكافر

(١) اختلف مشايخ الحنفية فى أنه هل يستجيب الله دعاء الكافرين أو لا ؟ فذهب جمهورهم إلى أنه ممنوع ، مستدلين بقوله تعالى : « وما دعاء الكافرين إلا فى ضلال » وبأن الكافر لا يدعوا الله تعالى ، إذ هو لا يعرفه فإنه - وإن أقربه - قد وصفه بما لا يليق به ، وهذا الوصف بما لا يليق نقض للاقرار ، وذهب أبو نصر الدبوسى وأبو القاسم الحكيم إلى أن اجابة الله تعالى لدعائه جائزة ، قال الصدر الشهيد : وبه يفتى ، مستدلين بقوله عليه الصلاة والسلام فيما رواه ابن حبان والحاكم وصححه عن أبى ذر « قلت : يا رسول الله ، ما كانت صحف إبراهيم ؟ قال : كانت أمثالا كلها ، منها : أيها الملك المسلط المتلى المغرور إنى لم أبعثك لتجمع الدنيا بعضها على بعض ، ولكنى بعثتك لترد عني دعوة المظلوم فإنى لأردها ولو كانت من كافر » وبقوله تعالى فى قصة إبليس : « قال : رب أنظرنى إلى يوم يعثون ، قال إنك من المنظرين » وهذه دعوة من إبليس وإجابة منه جل شأنه ، وربما قيل : إن الكافر فى الحديث ليس هو نقيض المؤمن ، وإنما المراد به الذى يكفر النعمة أى يجحدتها ، ونعم أن الذى فى الآية إجابة لدعاء إبليس ، بل هو إخبار منه تعالى عما سبق فى قضائه من تأخيره إلى يوم القيامة ، ولكن يعكز على هذا موقع الفاء فى قوله تعالى : « فإنك من المنظرين » التى 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 .

دعوة؟ فقيل: لا) يستجاب له دعوة في أمر الآخرة (ولا) في (أمر الدنيا) وإن نالته فيها نعم، وتنفى الاستجابة منقول في معالم التنزيل عن ابن عباس من رواية الضحاك في تفسير قوله تعالى: «وما دعاء الكافرين إلا في ضلال»، وبها استدلال لهذا القول، وفي شرح العقائد: اختلف المشايخ في أنه هل يجوز أن يقال يستجاب دعاء الكافر؟ فمنه الجمهور، فجعل محل الخلاف جواز إطلاق اللفظ، وما جرى عليه شيخنا المصنف من أن محل الخلاف جواز وقوع الاستجابة أقرب، وعليه جرى الروياني من الشافعية في كتابه بحر المذهب، حيث نقل الخلاف في المسألة (فما) أي فعلى هذا القول، وهو نفى 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: «إنك لمن المنظرين» بعد حكاية قول إبليس: «رب أنظرني إلى يوم يبعثون» إجابة لإبليس، وإلى هذا ذهب أبو القاسم الحكيم، وأبو النصر الدبوسي، ولما كان القول الأول من هذا الخلاف قد يوم أن الكافر لا ينال الرحمة في الدنيا مع أن الرحمة تعم في الدنيا البر والفاجر والمؤمن والكافر، نفى المصنف رحمه الله هذا الوم بقوله: (ومع هذا) أي ومع هذا الخلاف المشتل على القول بنفى 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))

(١) تقول: بنو فلان أكثر حصى من بني فلان، أي أكثر عدداً، ومن ذلك قول الأعشى:
ولست بالأكثر منهم حصى وإنما العزة للكائر

حصی (أى : عدداً) من أهل الجنة من الحور والولدان ، ومؤمنى 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 فى حديث الإسراء فى صحيح مسلم ، وغيره . واعلم أن من عادة العرب أن يعدوا ما استكثروه بالحصى ، بأن يجعلوا لكل فرد من أفرادہ حصاة ثم يعدوا الحصى ، فإذا قصدوا عد جمعین كثيرة أفرادها ، وجعلوا لكل فرد حصاة كان الأكثر عدداً أكثر حصى .

(قال الحجّة) حجة الإسلام (فى دفع قولهم) أى المعتزلة بوجوب الأصلح : (إذا لم يتضرر) تعالى (بترك مصلحة العباد ، لم يكن للوجوب معنى فى حقه) تعالى (ثم مصلحة العباد) إنما هى فى (أن يخلقهم فى الجنة ، لا فى دار البلاء) أى الدنيا (مُعَرَّضِينَ لخطر العقاب) بارتكاب الخطايا ، وهذا تلخيص لكلام حجة الإسلام ، وعبارته : ثم مصلحة العباد فى أن يخلقهم فى الجنة ، فأما أن يخلقهم فى دار البلاء ويعرضهم للخطايا ، ثم يهدفهم لخطر العقاب ، وهول العرض والحساب ، فما فى ذلك غبطة لأولى الألباب (وأنت قد علمت) كما قدمناه (أن معنى هذا الوجوب عندهم كونه) أى كون ذلك الأمر الواجب (لا بد من وقوعه ، وفرض عدمه فرض محال ؛ لاستلزامه المحال ، وهو اتصافه) تعالى (بما) أى بالبخل الذى (لا يجوز عليه على زعمهم) متعلق بقوله لاستلزامه (فلا يكون) تعالى (بهذا) أى بسبب هذا (الوجوب مُعَرَّضاً) بفتح الراء ، كما أزمهم به الحجّة (لأن التعريض له) أى للضرر (إنما يلزم لو كان الإيجاب مبنياً على التخيير فى فعل ذلك الأمر الواجب وتركه) كما ينبىء عنه التعبير بالترك فى قول حجة الإسلام : إما أن يراد بالواجب الفعل الذى فى تركه ضرر (وليس هذا) الذى قالته المعتزلة هنا من وجوب رعاية الأصلح (كذلك) أى 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) أى : أى فلزعمهم انتفاء قدرته سبحانه عن ترك ما هو الأصلح (حكموا

بأن كل ما علم كونه (أى وقوعه ووجوده) من خلود أهل النار فيها ، ولعن الفساق ،
وحبط أعمالهم على قولهم هو الأصلح ، فقولهم : 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 مالا يليق
به) تعالى ، أى البخل الذى زعموا لزومه (بتقدير ألا يعطى الملك العظيم كل فرد
من العبيد أقصى ما فى وسعه) أى طاقة ذلك الملك العظيم (أو) ألا يعطى كل فرد
من العبيد (مصلحته) ، وقوله (جبراً) حال مما تضمنه يعطى : أى حال كون
ذلك الإعطاء جبراً ، أى مُجْبَرًا عليه دون اختيار (بعد أن عرفه) أى عرف كل فرد
من العبيد ، يعنى المكلفين (طريقها) أى المصلحة (وأقدره) أى جعل له قدرة
عليها وعلى خلافها (ولم يجبره على خلافها ، وليس ذلك) القول بأن كل واقع هو
الأصلح ، وبلزوم مالا يليق بتقدير عدم إعطاء الملك العظيم كل فرد أقصى ما فى الوسع
الإصدارا عن نقص فى الغريزة) أى الطبيعة ، بمعنى أنه صادر عن عقل ناقص ،
غير عن نقص العقل الذى يختل معه الفهم بنقص الغريزة (وكذا كون الخلود فى
النيران أصلح لمن فعل به ذلك) الخلود فيها (من مشاهدة جمال رب العالمين فى أعالي
الجنان أو) كونه أصلح من (مجرد) نعم (الجنان) صادر عن نقص فى الغريزة ، أى
خلل فى العقل (وهذا) القول أيضاً ، أعنى كون الخلود فى النار أصلح (إنكار
للضروريات) مَنْ انتهى إليه كان معانداً ، فيسقط الكلام معه .

(ومن مشهور دفعهم ^(١)) أى : دفع المعتزلة بإبطال ما زعموه (مناظرة)

(١) اشتهر عند علماء الكلام أن المناظرة التى جرت بين الجبائى أحد رؤوس المعتزلة
وتلميذه — يومذاك — الشيخ أبى الحسن الأشعري كانت فى شأن ثلاثة إخوة مات أحدهم
صغيراً ، وشب الثانى على الطاعة ، وكبر الثالث فى المعصية ، قال أبو الحسن : ما تقول فى إخوة
ثلاثة من شأنهم كيت وكيت؟ فقال الجبائى : أما الصغير فلا يثاب ولا يعاقب ، وأما الكبير =

أبي الحسن (الأشعري مع) أبي علي (الجبائي) رأس المعتزلة في أواخر الثمانمائة فما بعدها (وكان الأشعري تلميذه وعلى مذهبه ، فتاب وصار إماماً في السنة ، قال) :
أي الأشعري (له) أي للجبائي (لو أن صبيامات فرأى منزلة رفيعة) في الجنة (لبالغ مسلم ، فقال : يارب لم 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 (الصبأ ، قال) أي الأشعري للجبائي : (فينادي) حينئذ (الكفار من دركات لظى : يا إلهنا لما علمت أنا إذا بلغنا عصينا فهلا أمتنا في الصبا) فإننا راضون بما دون منزلة الصبي (فانقطع الجبائي ، وتاب الإمام الأشعري) عن الاعتزال ، ورجع إلى ما كان عليه السلف ، وأخذ في نقض قواعد المعتزلة .

قال المصنف : (و) قد (استغنيا بهذا) أي بما سُقناه في الأصل الرابع من عدم وجوب رعاية الأصلح (عما ذكره) حجة الإسلام (في الأصل السابع) لأنه عَقَدَ الأصل الرابع لعدم وجوب ابتداء الخلق والتكليف ، والأصل السابع لعدم وجوب رعاية الأصلح ، وقد رأى المصنف أن الأنسب إيرادها معاً في الأصل الرابع .

واعلم أن المشهور أن مناظرة الأشعري والجبائي في ثلاثة إخوة : أحدهم مطيع

= الذي نشأ مطيماً فيثاب ، وأما الثالث فيعاقب ، قال أبو الحسن : فإذا قال الذي مات صغيراً لربه : يارب هلا عمرتي فأعمل صالحاً 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 عمرتي ولم تمتني صغيراً لكلا أذنب فلا أدخل النار ؟ فهبت الجبائي وعجز عن الجواب ، فترك الأشعري مذهبه ، وكان هذا أول ماخالف فيه الأشعري المعتزلة ثم اشتغل من بعد ذلك بهدم قواعدهم ، وتشديد مباني الحق .

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 أورده حكاية بالمعنى ، وعبارة حجة الإسلام : وليت شعري بم يجيب المعتزلي عن مسألة تفرضها عليهم ، وهو أن تفرض مناظرة في الآخرة بين صبي مات مسلما ، وبين بالغ مات مسلما : أي طائعا ، إلى آخر كلامه ، فلم يجعل ما ذكره عين حكاية الأشعري والجبائي ، وقيد الصبي بالمسلم ، ولم يقيد المصنف بذلك بناء على القول بأن أطفال الكفار لا يدخلون النار ، وهو الجاري على أصول المعتزلة والراجح عندنا ، والله أعلم .

(الأصل الخامس)

(في الحسن والتبجح العقليين ^(١)) وهو الأصل الثامن في كلام حجة الإسلام ، وقد

(١) اعلم أنه قد كثر الكلام في هذا الأصل ، وتشعبت فيه مناحي الجدل ، وطال القول في أصل الدعوى وبيان مكان النزاع منها والاستدلال للرأي الموافق للحق الجاري على طريق أهل الإيمان الراجح واليقين الصحيح ، وليس يصح لنا أن نخوض فيما خاض فيه المتكلمون من غير أن نقفك على مقدمة إذا أنت وعيتها وجعلتها نصب عينك سهل عليك فهم ما بعدها إن شاء الله ، ثم زد فيها بذكر الدعوى والنزاع فيها والاستدلال لها ، فإنه إنما كثر الخبط وتابع 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 والتبجح ؟ فلا بد من الوقوف على معنى الحسن والتبجح فإن هذين اللفظين مشتركان ومثار للأغاليط إجمالهما ، والوجه في أمثال هذه المباحث أن نطرح الألفاظ ونحصل معانيها في العقل ؛ فنقول :

الفعل - بالنظر إلى حظ فاعله منه - ينقسم إلى ثلاثة أقسام : (الأول) الذي يلائم غرضه ويوافقه ويجرى معه (الثاني) الذي ينافر غرضه ولا يلتئم معه (الثالث) الذي لا يكون لفاعله فيه غرض يصح أن يوافقه أو ينافره ، وهذا الانقسام مما تشهد بصحته بديهية =

أوسع فيه المصنف : فبدأ بتحرير محل النزاع فيهما بيننا وبين المعتزلة ؛ فذكر - كغيره - أنهما يطلقان لثلاثة معانٍ ليس الأول ولا الثاني منها محلاً للنزاع ، وإنما محل النزاع المعنى الثالث ، فقال : (لا نزاع في استقلال العقل بإدراك الحُسن والقُبْح بمعنى صفة الكمال و) صفة (النقص

(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

= العقل ولا تجرده ، ولا تستطيع الزيادة عليه ، فإن فعل الفاعل الفعل لغرض وكان هذا الفعل يتمشى مع ذلك الغرض ولا يعانده كان الفعل حسناً في حق فاعله ، ولا معنى لحسنه إلا أنه وافق غرضه ، وإن فعله لغرض ولم يكن ملائماً لهذا الغرض كان الفعل قبيحاً بمعنى أنه منافر للغرض منه ، وإن فعل لغرض فهو عابث ، وإن نظرنا إلى غير الفاعل وربطنا الفعل بمن لا يفعله كان حسناً إذا وافقه وقبيحاً إذا نافرته ، فإن وافق واحداً ونافر آخر فهو - بالنظر إلى من وافقه - حسن - وبالنظر إلى من نافرته - قبيح ، فالحسن والقبح أمران إضافيان لتفسيرهما بالموافقة والمخالفة ، وربما وافق الفعل الشخص من جهة ونافره من جهة أخرى فهو حسن من الجهة التي وافقه فيها وقبيح من الجهة التي نافرته فيها .

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

هذا كلام الإمام الحجة في تفسير الحسن والقبيح ، 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 الذي يوافق الغرض ، والشيء القبيح هو الذي لا يوافق الغرض . وإنما 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 يطلقان - عن

كالعلم والجهل) وكالعدل والظلم ؛ فإن العقل يستقل بإدراك حسن العلم والعدل ، وقبح الجهل والظلم (وَرَدَّ الشَّرْعُ أَمْ لَا ، وَ) كذا لانزاع في استقلال العقل بإدراك الحسن والقبح (بمعنى ملاءمة الغرض وعدمها ،

المتصف بها ، وصفة النقص : كل صفة توجب انحطاط شأن المتصف بها (كالعلم والجهل ورد الشرع) بهما (أولاً ، وبمعنى ملاءمة الغرض وعدمها) أى موافقة غرض الفاعل ومخالفته

أهل الحق - باعتبارات ثلاثة إضافية غير حقيقية (الأول) أن الحسن هو ما وافق الغرض والقيح ما خالفه ، وليس ذلك أمراً ذاتياً ؛ لاختلافه وتبدله بالنسبة إلى اختلاف الأغراض ، بخلاف اتصاف المحل بالسواد والبياض مثلاً (الثاني) أن الحسن ما أمر به الشارع وأثنى على فاعله والقيح بخلافه ، وذلك أيضاً 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 ، والقيح في مقابله ، وظاهر أن هذا أيضاً مما يختلف باختلاف الأحوال ، ذهب المعتزلة والكرامية والخوارج والبراهمة والثوية إلى أن الأفعال تنقسم إلى حسنة قبيحة لدواتها ، لكن منها ما يدرك حسنه وقبحه : بضرورة العقل كحسن الإيمان وقبح الكفران ، أو بنظره كحسن الصدق المضر وقبح الكذب النافع ، أو بالسمع كحسن العبادات ، فقد جعل الخلاف راجعاً إلى أن الحسن هل هو صفة ذاتية للشيء أو هو أمر إضافي ليس لازماً له ، وقد يعود الكلامان إلى بعضهما مع شيء من التمحل ، وقد جعل مؤلف الكتاب الخلاف دائراً 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 تأمات - ترى أن استقلال العقل وعدم استقلاله أمر آخر يتفرع على الحسن والقيح ، ولذلك فإنه قد قال أخيراً « وهذا بناء على أن للفعل في نفسه حسناً وقبحاً ذاتيين أو لصفة فيه » وجعل صاحب المواقف - بعد أن نفى الخلاف في المعنيين الأولين اللذين ذكرهما المؤلف - محل للنزاع في الحسن بمعنى الذي يتعلق به الثواب والمدح ، وفي القبيح بمعنى الذي يتعلق به العقاب والدم .

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

كقتل زيد بالنسبة إلى أعدائه فإنه عند حسن (و) بالنسبة إلى (أوليائه) فإنه عند قبيح ،
وتعبير المصنف بملاءمة الغرض وعدمها أولى من تعبير بعضهم عن هذا المعنى بملاءمة الطبع
ومنافرته ؛ لأن ملاءمة الغرض أعم كما يظهر للتأمل ، وملاءمة الطبع كحسن الخلو وقبح
المر ، فالعقل يستقل بإدراك الحسن والقبح بهذا المعنى أيضا ، وفاقا منا ومنهم (وإنما
النزاع) بيننا وبينهم (في استقلاله)

(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
النعيم : هل يجب عقلا أو لا يجب حتى يأذن به الشرع ؟
فأما عن المرتبة الأولى : فقد علمت مما تقدمنا به إليك ما يقنعك ، ونحن نزيدك تفصيلا ،
فاعلم أن الحسن عند أهل الحق ما لم ينه عنه شرعاً كالواجب والندوب والمباح وكفعل الله
سبحانه وتعالى ، وأما فعل البهائم فلا يوصف بالحسن ولا بالقبح اتفاقاً ، وأما فعل الصبي فمختلف
فيه ، والقبيح ما نهى عنه شرعاً نهى 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 بلا توقف ولا نظر ، وقد تدرك بالتأمل والنظر كما في حسن الصدق
الضار وقبح الكذب النافع ، وقد لا يدركها العقل - لا بالضرورة ولا بالنظر - ولكن
إذا ورد الشرع بالفعل علم أن فيه جهة حسن ؛ كإفنى 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 عنهما بأمره ونهيه ، وأما كشفه عنهما في القسمين الأولين
فهو مؤيد لحكم العقل بهما إما بضرورته أو بنظره ، ثم اختلف المعتزلة : فذهب الأوائل
منهم إلى أن حسن الأفعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها 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 لهجته ، وليس في الحسن صفة تقتضي حسنه ، بل مجرد اتفائه الصفة
المقبحة منه كاف في ثبوت الحسن فيه

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

(بدركه فى حكم الله تعالى) يعنى كونه مناطا للمدح عاجلا والثواب آجلا أو للذم والعقاب

= وقد يطول بنا القول إذا نحن حاولنا أن نفكك على أدلة كل فريق ، فنكتفى بهذه الإلماعة ونحيلك على المطولات التى وضعت لهذا الغرض

وأما عن المرتبة الثانية : 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 الذى يلائم الغرض والقبيح بأنه الفعل الذى يخالف الغرض ، واختلفوا - فى استقلال العقل بإدراك الحسن والقبيح - إذا نحن فسرنا الحسن بأنه الفعل الذى يتعلق به المدح والثواب ، والقبيح بأنه الفعل الذى يتعلق به الذم والعقاب ، وينحصر الخلاف بينهم فى ثلاثة مذاهب (المذهب الأول) أنه لا يمكن أن يقضى العقل فى فعل من أفعال العقلاء بحكم قبل رواد الشرع بتقرير الحكم فى هذا الفعل ، وهذا مذهب الأشاعرة

(المذهب الثانى) وهو ما جرى عليه المعتزلة : أن الأفعال الاختيارية تنقسم إلى ما يحسنه العقل إلى ما يقبحه وإلى ما لم يقض العقل فيه ، فما حسنه العقل : إن استوى فعله وتركه فى النفع والضرر سموه مباحاً ، وإن ترجح فعله على تركه ، فإن لحق الذم بتركه سموه واجباً سواء كان مقصوداً لنفسه كالإيمان أو لغيره كالنظر المؤدى 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 بدمه منهم 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 يحىء على وفق ما اقتضاه العقل ، واستلزموا أنه يجب على الله أن لا يفعل القبيح الذى 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 يعوضهم عن الآلام ، إلى آخر ما ذكرناه لك مفصلاً فى الأصل السابق

(المذهب الثالث) وهو مختار أبى منصور الماتريدى ومن تبع طريقه ، وهو الذى فهمه

(يجزم العقل بثبوت حكم الله تعالى في الفعل بالمنع) متعلق بقوله حكم الله : أي ثبوت حكمه تعالى بالمنع من الفعل الواقع ذلك المنع (على وجه ينتهض) معه الفعل (سببا للعقاب إذا أدرك) العقل (قبجه) قالوا : (و) يجزم العقل (بثبوت حكمه جل ذكره فيه) أي في الفعل (بالإيجاب له والثواب بفعله) أي إيجاده في الخارج (والعقاب

(فقال المعتزلة : نعم يجزم العقل بثبوت حكم الله تعالى في الفعل بالمنع على وجه ينتهض سببا للعقاب إذا أدرك قبجه ، وبثبوت حكمه جل ذكره فيه بالإيجاب له والثواب بفعله والعقاب

بعض العلماء من كلام أبي حنيفة ، وملخصه أن العقل قديستقل بإدراك ما في الفعل من القبح المناسب لترتب حكم الله تعالى بالمنع من الفعل على وجه ينتهض معه الإتيان به سببا للعقاب ، وبدرك الحسن في الفعل المناسب لترتب حكم الله تعالى بالإيجاب والثواب بفعله والعقاب بتركه ، وليس يخفى عليك أن هذا القول - 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 لترتب على أحدهما من غير توقف على الشرع ، والماتريدية قالوا : العقل يدرك الحسن أو القبح ولا يقضى في شيء بمقتضى ما أدركه بل ينتظر ورود الشرع بهذا القضاء ، فالعقل - عند المعتزلة - حاكم ، وعند الماتريدية آلة للبيان وسبب للحكم . 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 قررناه ، 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 نحمل 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 =

بتركه إذا أدرك) ظرف للجزم : أى يجزم العقلُ بذلك وقت إدراكه (حُسْنَه على وجهٍ يستلزم تركه قبحاً ، كشكر النعم ، وهذا) القول من المعتزلة (بناءً) منهم (على أن للفعل فى نفسه حُسناً وقبحاً ذاتيين) أى يقتضيهما ذاتُ الفعل ، كما ذهب إليه قدمائهم (أو) أن للفعل حسناً وقبحاً ثبَتاً له (لصفة) أى لأجل صفة (فيه) حقيقية توجبُهما له ، كما ذهب إليه الجبائية ، وقوله (قد يستقل) صفة ثانية : أى حسناً وقبحاً

بتركه إذا أدرك حسنه على وجهٍ يستلزم تركه قبحاً كشكر النعم ، وهذا) أى قول المعتزلة (بناءً على أن للفعل فى نفسه حسناً وقبحاً ذاتيين أو لصفة فيه) أى فى الفعل (قد يستقل =

= 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 عاجلاً أو آجلاً - فهو عبث يستدعيه الجهل ، ولا يأمر به العقل ، وإن كان يأمر بذلك ويوجبه - ارتقاباً للفائدة ، ورجاء للنفع - فإما أن يظن هذه الفائدة عائدة على العبود ، وراجعة إليه - سبحانه وتعالى ! - وهو خطأ وضلال ، وإما أن يظنها راجعة إلى العبد منتهية إليه ، ولا يخلو من أن يحسب رجوعها فى الحال ، أو فى المآل ، أما فى الحال فهو - لعدم دوامه - تعب ليس وراءه كبير فائدة ، وأما فى المآل فهو ظن لا دليل عليه ؛ إذ الفرض أنه لم يجبر به ممن لا يجوز كذبه ، ولعله لا يثاب بل يعاقب على فعله فالحكم بالثواب قطعاً حماقة لا أصل لها .

الثانى : أن شغل العبد نفسه بذلك ، تصرف فى فكره وقلبه ، وصرف لنفسه عن الملاذ والشهوات ، وهو عبد مربوب خلقت فيه شهوة وممكن من الملاذ ، فأى صارف صرفه عن هذا ؟ ولعل المقصود من خلقه أن يشتغل بشهوات نفسه ، واستيفاء نعم الله تعالى ، وألا يتعب نفسه فيما لا فائدة لله فيه ! !

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

يوصفان بأنهما ذاتيان أو أنهما لصفة وبأنه قد يستقل (بدر كهما) بسكون الراء —
 أى بإدراكهما (العقل؛ فيعلم) أى العقل، والإسناد مجازى، والمراد أن العاقل لإدراك
 عقله الحسن والقبح المذكورين يعلم (حكم الله تعالى باعتبارها فيه) متعلق بحكم،
 والضمير للفعل: أى يعلم حكم الله تعالى الكائن فى الفعل المتعلق به (وقد لا) يستقل
 العقل بإدراك الحسن والقبح فى الفعل (فلا يحكم) فيه (بشئ حتى يرد الشرع) كاشفاً
 عن ذلك الحسن والقبح (كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال)
 إذ لا استقلال للعقل بإدراك شئ منهما.

(وقالت الأشاعرة قاطبة: ليس للفعل نفسه حسن ولا قبح) ذاتيان ولا لصفة توجبها
 (وإنما حسنه ورود الشرع بإطلاقه) أى: الإذن لنا فيه (وقبحه وروده بحظره) أى
 بالمنع لنا منه (وإذا ورد) الشرع (بذلك) أى بإطلاقه لنا أو بحظره (لحسنه أو قبحناه)
 أى حكماً بأنه حسن أو قبيح (بهذا المعنى) وهو كونه مأذوناً لنا فيه ومحرماً علينا
 (فحالُه بعد ورود الشرع بالنسبة إلى الوصفين) الحسن والقبح (كحالُه قبل وروده) فى

= بدر كهما) أى الحسن والقبح الذاتى، وما للصفة (العقل) بالرفع فاعل يستقل فيعلم العقل
 (حكم الله تعالى باعتبارها) أى باعتبار الذاتى والصفة (فيه) أى فى العقل (وقد لا) أى:
 وقد لا يدرك (فلا يحكم بشئ حتى يرد الشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم
 أول يوم من شوال) فالحاكم فى حسن الفعل وقبحه فى حكم الله — أعنى كونه مناطاً للدخ
 عاجلاً والثواب آجلاً وللذم والعقاب — هو العقل، لا بمعنى أنه لا فائدة فى الشرع؛ فإنه
 ربما يظهر أنه مقتضى العقل الحاكم عند خفاء الاقتضاء، وإن لم يظهر وقت اقتضائه كما فى
 وظائف العبادات، بل بمعنى أنه يقتضى المأمورية والمنوعية شرعاً وإن لم يرد، كما أنه يحكم
 على الله تعالى بوجوب الأصلح وحرمة تركه عندهم، وليس له أن يعكس القضية، فالعقل
 مثبت فى الكل، والشرع مبين.

(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 (لحسنه
 أو قبحناه بهذا المعنى) حاله بعد ورود الشرع بالنسبة إلى الوصفين (أى الحسن والقبح
 (كحالُه قبل وروده) فكما أنه قبل ورود الشرع ليس لذاته حسن ولا قبح، فكذلك بعد =

أنه ليس حسنة وقبحه لذاته ولا لصفة توجبها له ، ولولا ورود الشرع لم يُعرفاً (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 الذي قالته المعتزلة)

ورود الشرع ليس لذاته حسن ولا قبح ، فالحاكم في حسن الفعل وقبحه بالمعنى الذي 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 ينبغي أن يكون مأموراً به أو منهيًا عنه شرعاً ، فالشرع هو المثلث والمبين ، ولو عكس القضية فحسن ما قبحه وبالعكس لم يكن ممتنعاً (فلا يجب قبل البعثة شيء لا إيمان ولا غيره ، ولا يحرم كفر) .

(وقالت الحنفية قاطبة بثبوت الحسن والقبح للفعل على الوجه الذي قالته المعتزلة)

قلت : الذي قالته الحنفية رحمهم الله أن الحاكم والموجب في حسن الفعل وقبحه بالمعنى الذي تقدم هو الله تعالى ، تعالى أن يحكم غيره ، والعقل آلة لمعرفة حسن بعض ما حكم الله به وقبحه وفق الله تعالى وإيقافه ، وإن لم يرد الشرع ، إماماً كسب كحسن الصدق النافع ، أو معه لكن لا بطريق التوليد أو الإيجاب ، بل بخلق الله تعالى عادة عقيب النظر الصحيح كحسن ككذب النافع ، وكثير منها ليس للعقل مدخل في معرفته ، فالشرع مثبت في الكل ، والعقل مبين في البعض ، والفرق بين مذهبنا ومذهب المعتزلة من وجوه : أن الموجب والحاكم هو الله تعالى ، وأن العقل ونظره آلة للبيان وسبب عادي لامولد ، وأن مدخله ليس مطلقاً ، وبينه وبين مذهب الأشاعرة من وجهين : أنه قد يعرفهما 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 صلى الله عليه وسلم ، وإن كان في أول أقواله مثلاً ، وحرمة تكذبية ، وإلزام الدور أو التسلسل ، وأنه بعد ورود الشرع آلة لمعرفة حسن ما ورد به الشرع أو قبحه ، لا فهم الخطاب وصدق الناقل فقط ، فالعقل ليس بمعتبر كل الاعتبار في مواجب التكليف ، لأن الأفعال مسندة إلى الله تعالى خلقاً ، ولأن الوهم يعارضه كثيراً ، فلا يكلف بالإيمان العاقل قبل البلوغ [ولامن نشأ في] شاهق الجبل قبل إدراك الدعوة وزمان التجربة ؛ فلا يعذب إن لم يعتقد ككفر أو لا إيماناً خلافاً للمعتزلة .

وهو أن العقل قد يستقل بإدراك الحسن والقبح الذاتيين أو لصفة ؛ فيدرك القبح المناسب لترتب حكم الله تعالى بالمنع من الفعل على وجه يتهض 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 ، وخالفهم الحنفية في هذا الإطلاق ، ثم اختلفوا — أعني الحنفية — هل المتوقف على ورود الشرع جميع الأحكام فلا يقضى العقل في شيء منها بمقتضى ما أدركه إلا بعد ورود 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) أي الحنفية (على نفي ما بَدَنَتْه المعتزلة على إثبات الحسن والقبح للفعل من القول بوجوب) أمورٍ 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 إيلاف الأطفال والبهائم ، ووجوب العقاب بالمعاصي إن مات) مرتكبها (بلا توبة) وقوله (بناء) مفعول لأجله هو علة لقوله نفي : أي اتفق الحنفية على نفي ما فرعته المعتزلة على أصل الحسن والقبح العقليين من الأمور المذكورة وذلك النفي للبناء من الحنفية (على منع كون مقابلاتها) أي مقابلات الأمور التي أوجبتها المعتزلة (خلاف الحكمة) وتلك المقابلات كفعل غير الأصلح ومنع الرزق وما على منوالها (بل) قالت الحنفية (ما ورد به السمع) أي المسموع من الكتاب والسنة (من وعد الرزق و) وعد (الثواب على الطاعة و) على (ألم المؤمن و) على ألم (طفله حتى الشوكة بشأ كَمَا) المؤمن (محض فضل و تطاول منه) تعالى ، دون وجوب عليه عزوجل (لأبد من وجوده) أي وجود ذلك الموعود من الرزق وسائر ما ذكر معه (لوعده) الصادق (لا يُنْحَصِي ثَنَاءً عليه سبحانه ، هو كما أنفق على نفسه) .

واعلم أن الشيخ عز الدين أنكر في قواعده كون المصيبة من ألم وغيره يُؤجر عليها ، وخطأ من قال ذلك ؛ لأن المصيبة ليست من كسبه ، والمرء إنما يُؤجر على عمله وكسبه ، قال تعالى « إنما تجزون ما كنتم تعملون » واعترضه الأسنوي بأنه خلاف نص الشافعي المسند 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 — مغلوبٌ على عقله ، والمريض والمجنون مغلوب على عقله ، قيل : المريض مأجورٌ مكفرٌ عنه بالمرض ، والمجنون مرفوع عنه القلم ، فكيف يقاس من عليه العقاب بمن له الثواب ؟ قد جعل المريض مأجوراً مكفراً عنه بالمرض ، ويمكن تحملُ كلام الشافعي رضي الله عنه على أن المريض مأجورٌ بالصبر على المرض أو الرضا به مكفرٌ عنه بنفس المرض ؛ لأن شيخ عز الدين لا ينكر كون المرض نفسه مكفراً للأحاديث السابق ، إنما يرى أن المرض مكفرٌ من حيث إنه عقوبة عاجلة تمحصُ الذنوب ، كما أن عقوبة الآخرة تمحصُ ذنوب المؤمنين .

(وما لم يرد به سمع) أي دليل سمعي (كتعويض البهائم) عن آلامها (لم يحكم وقوعه وإن جوزناه) عقلاً (على ما سذكروه) .

ولما بين المصنف — رحمه الله! — ما خالفت الحنفية فيه المعتزلة من الفروع التي بنوها على أصل الحسن والتبجح الذي وافقوا فيه المعتزلة أخذ بين وفاقهم للمعتزلة في نفي تكليف ما لا يطاق فقال : (ولا أعلم أحداً منهم) أي الحنفية (جوز) عقلاً (تكليف ما لا يطاق) فهم في هذا مخالفون الأشعرية في تجويزهم إياه عقلاً ، والمراد أنهم يمنعون التكليف بالمتعذرات ؛ أما المتعذرات لتعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه كإيمان من علم الله تعالى أنه لا يؤمن فإن التكليف به جائز عقلاً واقع وفاقاً (و) الحنفية مع قولهم بالحسن والتبجح العقليين (اختلفوا : هل يعلم باعتبار العلم بثبوتها في فعلٍ حكم) هو مرفوع بقوله يعلم (قوله واختلفوا هل يعلم باعتبار العلم بثبوتها) أي الحسن والتبجح (في فعلٍ حكم

نائب عن الفاعل : أى إذا علم ثبوتُ حسنٍ أو قبحٍ فى فعلٍ من أفعال العباد هل يترتب على العلم بثبوت أحدهما أن يعلم حكم (الله) تعالى (فى ذلك الفعل تكليفي) بالرفع نعمت لقوله حكم (فقال الأستاذ أبو منصور) الماتريدى (وعامة مشايخ سمرقند) أى أكثرهم : (نعم) يعلم على هذا الوجه (وجوب الإيمان بالله و) وجوبُ (تعظيمه و حرمة نسبة ما هو شنيع إليه) تعالى كالكذب والسفه (و) وجوب (تصديق النبي عليه السلام ، وهو) أى ما ذكر من الإيمان والتعظيم وما ذكر معهما (معنى شكر المنعم) فإن قيل : شكر المنعم أعم من الأمور المذكورة ، فإنه صرّف العبد جميع ما أنعم الله تعالى عليه به من سمع و بصر 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 ونواهيهِ ووَعْدِهِ ووَعِيدِهِ ، قلنا : كل ذلك مندرج تحت وجوب تعظيمه تعالى (وروى) الحاكم الشهيد (فى المنتقى عن أبي حنيفة رحمه الله) أنه قال : (لا عذر لأحدٍ فى الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والأرض) وخلق نفسه وسائر مخلوقاته (وعنه) أى عن أبي حنيفة رحمه الله أنه قال : (لو لم يبعث الله رسولا لوجب على الخلق معرفته بمقولم ،

الله فى ذلك الفعل تكليفي ؟ فقال الأستاذ أبو منصور وعامة مشايخ سمرقند : نعم وجوب الإيمان بالله وتعظيمه وحرمة نسبة ما هو شنيع إليه ووجوب تصديق النبي صلى الله عليه وسلم ، وهو معنى شكر المنعم ، وروى فى المنتقى عن أبي حنيفة رحمه الله لا عذر لأحدٍ فى الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والأرض ، وعنه لو لم يبعث الله رسولا لوجب على الخلق معرفته بمقولم) قلت : قال فى الفصول : المذهب أن العقل معتبر شرطا لاسبيا للصحة مطلقا ، وللوجوب عند انضمام أمر آخر كإرشاد وتنبية ليتوجه إلى الاستدلال ، أو إدراك مدة التجربة المعينة عليه ، سواء جعلها الشارع علما لذلك كالبلوغ الغالب كإله عنده لتمام التجارب وتكامل القوى ، أولا (۱) كفاي شاهق الجبل ، وليس فى تقديرها فى حق دلالة ، بل فى علم الله تعالى إن تحققت كصونه وإلا فلا ، ويحمل قول أبي حنيفة رحمه الله لا عذر لأحدٍ فى الجهل بالخالق لقيام الآفاق والأنفس وبعذر فى الشرائع إلى قيام الحججة ، ومن المشايخ حتى أبو منصور رحمه الله من حمّله على ظاهره فقال بوجوب معرفة الله تعالى على الصبي العاقل دون عمل الجوارح لضعف البنية ، والأول هو الموافق لظاهر النص والرواية اه والله تعالى أعلم

(۱) فى هذه العبارة قلق واضطراب ، وهى هكذا فى الأصول .

ونقل هؤلاء) يعنى الأستاذ أبا منصور وعامة مشايخ سمرقند (مذهب المعتزلة على خلاف المهيغ الأول) والمهيغ : الطريق ، وقيل : الطريق الواضح ، وليس للتقييد هنا بالوضوح كبير معنى (قالوا) يعنى الأستاذ وعامة مشايخ سمرقند : (العقل عندهم) أى المعتزلة (إذا أدرك الحسن والقبح بوجوب نفسه على الله وعلى العباد مقتضاها ، وعندنا) معشر من ذكر من الحنفية (الموجب) لمتضى الحسن والقبح اللذين يدركهما العقل من الفعل (هو الله تعالى) يوجهه على عباده ، ولا يجب عليه سبحانه شىء باتفاق أهل السنة الحنفية وغيرهم (والعقل) عندنا معشر من ذكر من الحنفية (آلة يعرف به ذلك الحكم بواسطة إطلاع) 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 عادى 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 نبي ، وهؤلاء الماتريدية يقولون : قد يعرف بعض الأحكام قبل البعثة بخلق الله تعالى العلم به : إما بلا كسب ، كوجوب تصديق النبي وحرمة الكذب الضار ، وإما مع كسب بالنظر وترتيب المقدمات ، وقد لا يعرف إلا بالكتاب والنبي كما كثر الأحكام .

(وأشار بعضهم) أى بعض مشايخ سمرقند (إلى أن مأخذ هذا النقل عنهم) أى عن المعتزلة ، هو : (قولهم بوجوب) رعاية (الأصلح) للعباد (عليه ، تعالى عن ذلك) سبحانه (فإنه) أى الشأن (إذا أدرك العقل) الحسن فى الفعل أوجب وجوده منه تعالى ، وإذا أدرك (القبح) أوجب عدم وجوده منه تعالى (أى أن يستمر عدم الفعل الموصوف بذلك القبح . (قلنا) ردا لما نقله الأستاذ وعامة مشايخ سمرقند عن المعتزلة فى معنى إيجاب العقل عندهم : ليس معنى إيجاب العقل عند المعتزلة ما ذكر ، (بل) معناه أن العقل (إذا علمه) أى إذا علم حسن الفعل (عندهم علم وجوبه) الثابت فى نفس الأمر ، أعنى استحالة عدمه على زعمهم ، فالحاصل (فى تحرير نقل

مذهب المعتزلة هو : (أن العقل إذا أدرك الحسن على الوجه الذي ذكرنا) وهو أن يستلزم ترك الفعل قبحاً (في فعل يصح نسبه إليه تعالى ، و) نسبه (إلى العباد ، كما يصل 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 لينتفع 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 التزكية ، 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 مقتضاه) أي مقتضى ما أدركه من الحسن أو القبح ، كحسن الإيصال المذكور وقبح تركه مثلاً ، فيكون الإيصال الذي هو مقتضاه واجباً عليه تعالى ؛ لأن تركه يستلزم نقصاً 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 (أنفراده تعالى بإيجابه عليهم ؛ فظهر أن ليس للعقل) عند المعتزلة (سوى إدراك الحكم) أي الذي يستقل العقل بإدراك الحسن والقبح فيه ؛ فيدرك في بعض الأفعال أن الله تعالى أمر عباده به ، وفي بعضها أنه نهأهم عنه مطلقاً ، بخلاف من ذكر من الحنفية ، فإن العقل لا يستقل عندهم بإدراك أمر الله تعالى ونهيه مطلقاً

بل في 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 ، وحملوا الروى عن أبى حنيفة على ما بعد البعثة ، وهو) أى : ما حملوا عليه الروى أمر (ممكن فى العبارة الأولى ، دون العبارة (الثانية) ؛ ونقلَ الحملَ فى الأولى ابنُ عبن الدولة ، فإنه قال : أئمة بخارى الذين شاهدناهم كانوا على القول الأول ، يعنى قولَ الأشاعرة ، وحكموا بأن المراد من رواية « لا عذر لأحد فى الجهل بخالقه ، لما يرى من خلق السموات والأرض ، يخلق نفسه » بعد البعثة ، وهذا الحمل لا يخفى عدم تأتبه فى العبارة الثانية ، لكن يخفى فى تحريره - بعد ذكر محملهم - قال : وحينئذ فيجب حملُ الوجوب قوله « لوجب عليهم معرفته بعقولهم » على معنى ينبغى ، فحمل الوجوب فيها على حرفى ، فإن الواجب عرفاً بمعنى الذى ينبغى أن يفعل ، وهو الأليق والأولى ، وقوله : بعد) ظرف لقال ، أى : أى قال أئمة بخارى ما ذكر بعد (قولهم : بأن للفعل لغة الحسن والقبح) ولكن الحكم غير تابع لهما ، كقول الأشاعرة (إذ لا يمتنع عقلاً أن لا يأمر البارى) تعالى (بالإيمان ، ولا يثيب عليه ، وإن كان حسناً ، ولا يمتنع عقلاً أن (لا ينهى سبحانه عن الكفر ، ولا يعاقب عليه ، وإن كان قبيحاً) بن أقبح القبائح .

(والحاصل) : مما عليه أئمة بخارى والأشاعرة (أن لا يمتنع عدمُ 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 : ميلٌ تهتز لأجله النفس ؛ فهو انفعال ، والانفعال فى حقه تعالى محال ؟ (ولا يتضرر) سبحانه (بالمعصية ، ولا يأخذ حنق) بسببها

(فيتنفَى بالعقاب) لمثل ما مر ؛ إذ الحق والتشفي نوعان من الأنفعال ، وهو محال عليه تعالى (على أن تسميتها) أى الأفعال قبل البعثة (طاعة ومعصية تجوز ؛ إذ هما) أى الطاعة والمعصية (فرع الأمر والنهى) ؛ إذ الطاعة الإتيان بالمأمور به امتثالاً والكف عن النهى عنه كذلك ، والعصيان : مخالفة الأمر والنهى ، فإطلاق الطاعة والمعصية قبل ورود أمر ونهى مجاز من إطلاق الشيء على ما يؤل إليه ، فكيف تتحقق طاعة أو معصية قبل ورود أمر ونهى ؟ .

وقد انتقل إلى ضرب آخر من الاستدلال بقوله : (بل يُجَوِّزُ الْعَقَابَ بِذِكْرِ اسْمِهِ) أى بسبب ذكر العبد اسمه تعالى (شكراً له) سبحانه ؛ لأن الشاكر ملك المشكور تعالى ، فأودأته على الشكر بغير إذنه تصرُّفٌ في ملك الغير بغير إذنه ، فيقتضى العقاب ، ولأن العبد إذا حاول مجازاة مُوجده المنعم عليه بجلال النعم دون إذن منه استحق التأديب لمحاوكتها ليس أهلاً له (فلو لا أنه) سبحانه (أطلق بفضله) للعبد (ذكر اسمه سمياً) أى من جهة السمع لورود الأدلة السمعية في الكتب الإلهية ، وعلى السنة المرسلين بطلب الذكر من العبد (ووعده) عطف على أطلق (عليه) أى على الذكر الثواب في قوله تعالى : « فاذكرونى أذكركم » وغيره من الآيات والأحاديث (لخلاف من القبح لعقله عظمة كبريائه وجلاله من أن يسميه) تعالى بلسانه (إذ يرى أنه أحقر من ذلك) أى من أن يجرى على لسانه ذكر الكبير المتعال ؛ لأنه يشهد بعين بصيرته أن من آثار القدرة ملكوت السموات والأرض وما فيهما من أنواع العالم الذى هو فرد حقيقى من جملة أفراد بعضها ، وأنه لا يعرف حقيقة نفسه تفصيلاً ، ولأما أودع فيه من القوى فكيف يدرك ذلك من غيره مما لم يشاهده من بديع المخلوقات مع علمه بتمام الاقتداء الإلهى على ما هو أعظم مما وجد من السموات والأرض وما بينهما ؟ (فسبحان من تقرب إلى خلقه بفضله ، وعظيم برّه) تقرباً لطف وإفضال ، وجلّ عن تقرُّر الحلول والانتقال .

(وإذا لم يوجب العقل ذلك) أى ما تقدم ذكره عن أبى منصور وعامة مشايخ سمرقند ، من الإيمان وما ذكر معه (لم يبق) دليل على الحكم للأفعال من ذلك وغيره (إلا السمع) أى المسموع المنقول عن الأنبياء ، عليهم الصلاة والسلام ! (وقد) قام دليل السمع على عدم تعلق الحكم بالعباد قبل البعثة . (قال الله تعالى : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ») وجه الاستدلال : أنه (نفي العذاب مطلقا) فى الدنيا والآخرة ، وذلك نفي للآزم الوجوب والحرمة ، وانتفاء اللازم يقتضى انتفاء الملزوم ، وما ثبت بعض المخالفين بحمل العذاب فى الآية على عذاب الدنيا ، نبه على دفعه بأنه تخصيص بغير دليل بقوله : (فتخصيصه) أى العذاب فى الآية (بعذاب الدنيا خلاف اللفظ) أى خلاف مقتضى إطلاق لفظ العذاب (بلا موجب) يقتضى التخصيص ، بل قد ورد السمع دالا على إرادة عذاب الآخرة من الإطلاق (و) ذلك أنه (قال سبحانه فى شأن الكفرة : « كلما أتى فيها فوجٌ سألهم خزنتها ألم يأتكم نذيرٌ » ، وفى) آية (أخرى : « ألم يأتكم رسل منكم ») فإن الآيتين ونحوهما ترشد إلى أن الأمر الذى قامت به الحجة عليهم واستحقوا عذاب الآخرة بعصيانهم بعده هو إرسال الرسل ، لا إدراك عقولهم .

(فإن قيل) : ليس تخصيص العذاب فى الآية بعذاب الدنيا خلاف مقتضى الإطلاق بلا موجب (بل) هو خلاف له (بموجب) أى بسبب موجب (عقلى ، وهو أن أول الواجبات كالنظر) المؤدى إلى الإيمان بوجود البارى تعالى ووحدانيته (لو لم يكن عقليا لزم إغمام الأنبياء) كما سيأتى بيانه (وإذا وجب) النظر المؤدى إلى الإيمان (عقلا) وإن لم يرد الشرع (وجب الإيمان ^(١) عقلا ؛ لأن العلم

(١) هذا اعتراض ورد على الأشاعرة ، ومن وافقهم من الحنفية ، وتقريره أن يقال لهم : لو لم يكن العقل مدركا وحاكما لأدى ذلك إلى إغمام الرسول ، فإنه إذا جاء بالمعجزة وقال : « انظروا فيها » لكان للمخاطب أن يقول له : إن لم يكن النظر واجبا فلا أقدم عليه ، وإن كان =

بوجوبه لازم للنظر الصحيح) المؤدى إليه الذي هو أول واجب ، ويلزم من وجود الملزوم وجود اللازم . أما الملازمة الثانية فلأن وجوب الوسيلة عقلاً من حيث هي وسيلة يقتضى 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 على النظر بالعقل ، و) أما (الشرع) فإنه (لا يثبت في حقى إلا بالنظر) المؤدى إلى علمى بثبوته (و) أنا (لا أنظر) لأعلم ثبوت الشرع فى حقى (لزم إخمهم) أى الأنبياء .

(قلنا : هذا) القول المفروض صدوره من المكلف لنبه ساقط عن الاعتبار ؛ إذ ليس مثله مما يصدر عن عاقل ، فلا يكون عذراً لقائله فى ترك النظر ؛ فإنه (كقول قائل لواقف) بمكان قصد إرشاده إلى النجاة (وراءك سبع) ضار (فإن لم تنزعج عن مكانك قتلك ، وإن نظرت وراءك عرفت صدق قولى ، فيقول) له ذلك (الواقف : لا يثبت صدقك ما لم ألتفت ، و) أنظر ، و (لا ألتفت ، ولا أنظر ما لم يثبت صديقك ، فيدل هذا على حماقة هذا القائل وتهدفه) أى نصبه نفسه هدفاً (للهلاك ، ولا ضرر فيه على المرشد ، فكذلك النبي^(١) يقول) لمن بعث إليهم ما معناه : (وراءكم الموت ، ودونه النيران) المهولة (إن

= واجباً فيستحيل أن يكون مدركه العقل ، فى حين أن العقل لا يوجب ، ويستحيل أن يكون مدركه الشرع ، والشرع لا يثبت إلا بالنظر فى المعجزة ، ولا يجب النظر قبل ثبوت الشرع ، فيؤدى ذلك إلى أن لا تظهر صحة النبوة أصلاً ، وبعبارة أخرى : إنه - إذا لم يكن للعقل أن يثبت - لزم الدور فى 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 التنبي ، فتوقف كل منهما على الآخر .

(١) هذه إشارة إلى جواب الاعتراض السابق ، ويانه يتوقف على إظهار معنى الوجوب وهو ترجيح جانب الفعل على الترك بدفع ضرر موهوم فى الترك أو معلوم ، وإذا كان هذا =

لم تصدقوني بالالتفات) أى بسبب الالتفات (إلى معجزاتي) فإن إعراضكم عن قبول

= هو الوجوب؛ فالوجوب هو المرجح، وهو الله تعالى، فإنه إذا ناط العقاب بترك النظر رجح فعله على تركه، ومعنى قول النبي صلى الله عليه وسلم «إنه واجب» أنه مرجح بترجيح الله تعالى فى ربطه العقاب بأحدهما، وأما المدرك فعبارة عن معرفة الوجوب، وليس شرط الواجب أن يكون وجوبه معلوماً، بل شرطه أن يكون علمه ممكناً لمن أراده.

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 شفاءً، ومرشد إلى الطريق الذى يتبين به صدقى، وهو النظر فى المعجزة؛ فإن سلكتم هذا الطريق عرقتم ونجوتم، وإن تركتموه هلكتم، ومثاله طبيب انتهى إلى مريض وهو متردد بين دواءين قد وضعا بين يديه فقال له: أما هذا فلا تناوله فإنه مهلك للحيوان، 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 أن تشربه فتبرأ، وليس يضيرنى ولا يضير من علمنى الطب أن تهلك كما أنه لا ينفعنى ولا ينفعه أن تبرأ، فعند هذا لو سأله المريض: أيجب على هذا بقولك أم بالعقل؟ وما لم يظهر لى هذا لم أشتغل بالتجربة؛ لكان بهذا السؤال والتردد مهلكاً لنفسه ولم يكن على الطبيب ضرر، فكذلك النبي قد أخبره الله تعالى بأن الطاعة شفاء، والمعصية داء، وأن الإيمان مسعد والكفر مهلك، وأخبره بأنه غنى عن العالمين — سعدوا أم شقوا — وإنما شأن الرسول أن يبلغ ويرشد إلى طريق المعرفة ثم ينصرف، فمن نظر فلنفسه بنى الخير، ومن قصر فعلى نفسه جنى، والذى يكشف عنك الغطاء فى هذا أمر: هو أن الوجوب — كما ظهر لك — عبارة عن نوع رجحان فى الفعل، والوجوب هو الله تعالى لأنه هو المرجح، والرسول مخبر عن الترجيح، والمعجزة دليل على صدقه فى الخبر، والنظر سبب فى معرفة الصدق، والعقل آلة النظر، والفهم معنى الخبر، والطبع مستحث على الحذر بعد فهم المحذر منه بالعقل، فلا بد من طبع تخالفه العقوبة ويوافقها الثواب الموعود ليكون مستحث، ولا يكن لا يستحث مالم يفهم المحذر منه ولم يقدره ظناً أو علماً، ولا يفهم الترجيح بنفسه بل بسماعه من الرسول، والرسول لا يرجح الفعل على الترك بنفسه، بل هو مخبر عن الله تعالى، وصدق خبره إنما يبين بالمعجزة، والمعجزة لا تدل إلا بالنظر، والنظر إنما يتأنى بالفعل.

ما جئت به أو تكذيبكم إياي موجب للهلاك الأبدى ، وهو الخلود في العذاب الأليم (فمن التفت) منكم بأن نظر في معجزاتي (عرف صدقي ، ومن لا) أي ومن لم يلتفت بالنظر فيها (هلك ، فالشرع يحذر عن) عذاب (النار ، والعقل يفيد فهم الخطاب ، فَيَجَوِّزُ) أعني العقل صدق (مايقول) 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 استحثاث الطبع على الحذر من الضرر ملزوماً عقلياً : أي يحكم العقل بأنه ملزوم للنظر ؛ فلا يتخلف النظر عنه ، ومستند حكم العقل فيه أطراد 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 ملزوماً عقلياً للنظر ، ولا استحثاث الطبع) ملزوماً عقلياً للنظر أيضاً ، لا بمجرد ولا مع التجويز المذكور (بل قد لا ينساق) المكلف (إليه) أي إلى النظر (بغلبة) أي بسبب غلبة (الشهوة) على استحثاث الطبع (مع قوة النفس) المبانعة عن الانقياد (و) مع (سهوها) عن النظر في العواقب (ويعود المحذور) وهو لزوم الإلحاح ، هذا تمام الاعتراض ، وحاصله منع الملازمة ، ومن تأمل ما قررناه من أن مستند حكم العقل باللزوم أطراد العادة لم يخف عليه أن هذا المنع مكابرة ؛ لأن مجرد التجويز العقلي لا يقدر في العلم باللزوم المستند ذلك العلم إلى العادة كما قرره المصنف في الأصل العاشر من الركن الأول (فقد يجاب) عن تمسكهم بلزوم الإلحاح (بل مقتضى ما ذكرتم) من التمسك هو (وجوب النظر المستلزم لوجوب

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

الإيمان عند دعوة النبي (إليه) وبه نقول ، وهو لا يفيد وجوبه (أى النظر على المكلف (بلا دعوة) من النبي له (ولا إخبار أحد له) أى للمكلف بما يجب الإيمان به (وهو) أى وجوب النظر مطلقاً دون دعوة ، ولا إخبار أحد (مطلوبكم) وجبراً قوله : « المستلزم » نعماً للنظر أولى من رفعه نعماً لوجوب من قوله « وجوب النظر » . وحاصله : أن ما أفاده دليلكم محل وفاق بيننا وبينكم ، ولم يقد مطلوبكم الذى هو محل النزاع .

(والحاصل) من الكلام فى دفع الاعتراض بلزوم الإفحام (أن كل الوجوبات ثبت ابتداءً جبراً بحكم المالكية) أى مالكيته تعالى المقتضية لاستحقاق امتثال الأمر والنهى ، دون أمر يتوقف عليه الوجوبات ، بل هى متعلقة أزلاً بمتعلقاتها من حال العباد دون ترتيب ؛ إذ الترتيب يناق الألفية (ولكن يتوقف تعلقها) أى تعلق الوجوبات التنجيزى (على فهم الخطاب) أى المخاطبة (بالإبلاغ) أى إبلاغ بآداب أن الله تعالى أوجب عليهم كذا وكذا (وقد تحقق) أى ثبت (كل ذلك) كل من الوجوب والتعلق والفهم (فى حق من أخبره بذلك) الإيجاب (مخبر ؛ استثناء الغفلة) عنه (بذلك) الإخبار (غير أن هذا التعلق) يعنى تعلق الوجوبات بالمكلفين تنجيزاً : قد يكون تعلقاً بالواجب الذى هو النظر فى دليل صدق المبلغ فى دعواه النبوة ، وقد يكون تعلقاً بغير ذلك النظر من الواجبات ؛ فأما تعلق الوجوب (فى غير الواجب) أى بالنسبة إلى غير الواجب (الذى هو النظر فى دليل صدق المبلغ فى دعواه النبوة من الواجبات) فإنه (يتحقق) أى يثبت (بعد ثبوت صدقه) فى المبلغ (فى دعوى النبوة) ، فقوله « من الواجبات » بيان لغير الواجب المذكور ، وقوله « يتحقق » خبر لأن (وأما) تعلق الوجوب (فيه) أى فى النظر فى المعجزة (نفسه) وباعتباره (فبمجرد الإخبار به) أى بذلك الوجوب لا يعذر (المخاطب بالخبر) فى عدم الالتفات إليه بعد ما جمع له من الإبلاغ وآلة فهم ، وهو العقل المجوز لما (أى لصدق ما (ادعاه) المخبر ؛) لأنه (أى عدم

الالتفات إليه بعد ما جمع له من الأمرين (جَرَى على خلاف مقتضى نعمة العقل) فإن مقتضاها استعمالها في جلب ما ينفع ودفع ما يضر (فلا يُعذَر فيه) أى فى عدم الالتفات المذكور ، ولحجة الإسلام فى كتابه «الاقتصاد» كلامٌ موضحٌ لهذا المحل ، ملخصه : أن الوجوب معناه رُجْحَانُ الفعل على الترك لدفع ضرر فى الترك ، موهوم أو معلوم ، والموجبُ هو الله تعالى ؛ لأنه المرجح ، ومعنى قول الرسول « إن النظر فى المعجزة واجب » هو أنه مرجحٌ على تركه لترجيح الله تعالى إياه ؛ فالرسولُ مخبر عن الترجيح ، والمعجزة دليل على صدقه فى إخباره ، والنظر سببٌ لمعرفة الصدق ، والعقل آلة للنظر ولفهم معنى الخبر ، والطبع مُستحث على الحذر من الضرر بعد فهم المحذور بالعقل ، وبهذا تبين أن مدخل العقل من جهة أنه آلةٌ للفهم ، لأنه موجبٌ . (وثمرة هذا الخلاف) تظهر (فى) حكم (مَنْ لم تبلغه دعوة رسول ، فلم يؤمن حتى مات) وهو على ذلك ؛ فحكمه أنه . (يخلد فى النار على قول المعتزلة ، و) قول (الفريق الأول من الحنفية) أبى منصور ، وأتباعه ، وعامة مشايخ سمرقند ، وهو : وجوب الإيمان بالله عقلاً قبل البعثة (دون الفريق الثانى) أى أئمة بخارى (منهم) أى 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

(قوله وثمرة هذا الخلاف فيمن لم تبلغه الدعوة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم (١) فلم يؤمن حتى مات ، يخلد فى النار على رأى المعتزلة والفريق الأول من الحنفية ، دون الفريق الثانى منهم والأشاعرة) قلت : قال فى الكفاية وغيرها : وثمرة الاختلاف إنما تظهر فى حق من لم تبلغه الدعوة أصلاً ، ونشأ على شاهرى جبل ، ولم يؤمن بالله تعالى ، ومات ، هل يعذر فى ذلك أم لا؟ وكذا من مات فى أيام الفترة بين عيسى ومحمد صلى الله عليهما وسلم ولم يؤمن بالله تعالى ؛ فهو على هذا الخلاف اه ولم يصرح بالخلود فى النار .

(١) الذى فى المتن « دعوة رسول » فلعلى الذى وقع لهذا الشارح نسخة أخرى غير

(مخاطباً بالإسلام عند هؤلاء فاستلم) أى أتى بما يمكنه الإتيان به من مسمى الإسلام ، بأن صدق بالوحدانية ، وما يجب لله سبحانه ، وهذا بعض مسمى الإسلام (هل يصح إسلامه) بمعنى أنه يثاب عليه فى الآخرة ؟ (عند) الفريقين من (الحنفية : نعم) يصح إسلامه بالمعنى المذكور (كإسلام الصبي الذى يعقل معنى الإسلام والتكليف) فإن إسلامه صحيح عند الحنفية ، فيرتب عليه عندهم التوارث بينه وبين قريبه المسلم ، وسائر أحكام الإسلام فى الدنيا والآخرة (وذَكَرَ بعضُ 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 لسائبه ، 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 ، وخيره غير مقبول إقراراً كان أو شهادة ، وعقوده التى يُنشئها باطلة ، ولأن إسلامه التزام ؛ إذ معناه : اتقنت لله وألزمت نفسى أحكامه ، فهو كالضمان ، والتزام الصبي لا يصح ، ولو كُنَّ على هذا الوجه إذا أتى بالشهادتين يُحالُ بينه وبين أبويه وأقاربه الكفار لئلا يفتنوه كما هو مقرر فى كتب الفقه ، والوجه الثانى : أن إسلامه صحيح ، وبه قالت الأئمة الثلاثة ؛ لأن النبى صلى الله عليه وسلم دعا علياً إلى الإسلام فأجاب ، ولا يلزم من كون الصبي غير مكلف أن لا يصح إسلامه ، فإن عباداته من صلاة وصوم ونحوها صحيحة ، وقال إمام الحرمين : قد صححوا إحرامه ، والفرق بينه وبين الإسلام عسير ، وقد أجيب عن هذا القياس بالفرق : بأن صلاة الصبي وصومه ونحوها يقع نفلًا ، والإسلام لا يُتَنَفَّلُ به ، وعن إسلام على رضى الله عنه بما نقله البيهقي فى كتابه « معرفة السنن والآثار » من أن الأحكام إنما عُلقت بالبلوغ بعد الهجرة عام الخندق ، وأما قبل ذلك فكانت منوطة بالتمييز .

واعلم أنه 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 الإسفرايني من أئمتهم : إذا أضر الصبي الإسلام كما أظهره كان من الفائزين بالجنة ، وإن لم يتعلق بإسلامه أحكام الدنيا ، كما نقله الشيخان ، ونقلنا 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 الرّفعة بالفرق بأن مَنْ لم تبلغه الدعوة لم نحكم بفوزه لإسلامه ، بل لعدم تعلق الخطاب به ، والتحقيق أن ما ذكره الرافعي وابن الرّفعة 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 مَنْ 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 : إن 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 مَنْ لم تبلغه الدعوة وهو انتفاء العقاب لقوله تعالى : « وما كنا معدّين بين حتى نبعث رسولا » ، 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 الأصل الخامس^(١)) من الركن الثالث من تراجم عقائده (حيث قال: يجوز لله أن يكلف عباده ما لا يطيقونه، خلافا للمعتزلة) في منعهم

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

(١) ندعى هنا «أن لله تعالى أن يكلف العباد ما يطيقونه، وما لا يطيقونه» مخالفا في ذلك المعتزلة؛ فقد ذهبوا إلى إنكار أنه يجوز لله — سبحانه! — أن يكلف عباده ما لا يطيقونه، والكلام في هذا يستدعي بيان معنى التكليف أولا، ثم نبين موضع الاتفاق موضع الاختلاف، فأما أولا: فاعلم 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 من يفهم، بحيث يكون المخاطب به أدنى حالا من المخاطب (الأول بفتح الطاء والثاني بضمها) ومصدره المكلف — بكسر اللام — ومورده المكلف — بفتح اللام — يشترط في الأول أن يكون متكلما، من قبيل أن التكليف كلام وليس يمكن أن يحصل إلا من متكلم، ويشترط في الثاني أن يكون فاهما للكلام، فالكلام مع الجماد 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 التكلمين 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.

واعلم أن ما لا يطاق على مراتب:

أدناها: أن يمتنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه أو تعلق إرادته بعدم وقوعه أو إخباره بعدم وقوعه والتكليف بهذا جائز، بل واقع إجماعا؛ فإنه لو لم يكن كذلك لما كان العاصي بكفره أو فسقه =

جوازه عقلا (و) إنما جوزناه لأنه (لو لم يجوز) تكليف العباد مالا يطيقونه
(لاستحال) منهم (سؤال دفعه) ، وقد سألوا ذلك ، فقالوا : « ربنا ولا تحملنا

مكلفا بالإيمان وترك الكبائر ، بل يلزم عليه ألا يكون نارك الأمور 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 تصور مغللا
بأنه لو لم يمكن تصور لما أمكن الحكم عليه بأنه ممتنع التصور ، أو ممتنع الطلب ، أو نحوها ؛
فقد علم أن الحكم على الشيء متفرع على إدراكه وتصوره ، ومنهم من قال بامتناع تصور
زاعما أن طلبه يتوقف على تصوره واقعا ، من قبل أن الطالب لثبوت شيء لا بد أن يتصور
أولا مطلوبه على الوجه الذي يتعلق طلبه به ، ثم يطلبه بعد هذا التصور ، وتصور هذا
النوع على وجه الوقوع والثبوت — ممتنع ، وذلك لأن ماهيته وحقيقته من حيث هي تقتضي
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 كونهم
عدداً 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 لذاته وللعلم بالله بعدم وقوعه ونحوه ،
لأن القدرة الحادثة — وهي قدرة العبد — لا تتعلق به في العادة ؛ بأن لا يكون من جنس
ما تتعلق به أصلا وذلك تخلق الجسم ، أو يكون من جنس ما تتعلق به لكنه من نوع
صنف لا تتعلق به ، وذلك كحمل الجبل والطيران إلى السماء ، وهذا محل الخلاف الذي يقصده
المؤلفون بإطلاق مالا يطاق ، والقول فيه من جهتين : الأولى : هل يجوز التكليف به أم
يجوز ؟ والثانية : بعد القول بجوازه هل وقع التكليف به أو لم يقع ؟ أما الثانية فقد اتفقت
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 : « لا يكلف الله نفسا إلا وسعها »
وأما الأولى فقد ذهب أهل الحق إلى تجويزه ، ومنعه العترة لكونه قيحا عندهم ، وهذا
الحق في تقرير الموضوع ، وبيان مواضع الاتفاق فيه والاختلاف ، ومنه يتبين لك أن استدلال

ملا طاقة لنا به ، ولأنه تعالى أخبر نبيه محمداً صلى الله عليه وسلم بأن أبا جهل لا يصدق ، ثم أمره بأن يُصدِّقه في جميع أقواله ، وكان من جملة أقواله أنه لا يصدق ، فكيف يصدق في أنه لا يصدق ؟ 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 ، فضلاً عن كونه متراخياً عن الإخبار ، وفي كلام الأمدى وغيره أبو لهب بدل أبي جهل ؛ فقد تضمن كلام حجة الإسلام دليلين على جواز تكليف مالا يطاق (ولا يخفى أن الدليل الأول) منهما (ليس) دالا (في

(قوله ولا يخفى إلخ) حاصله أنه أجاب عن الدليل السمعى — وهو الأول — بأنه ليس من محل النزاع ، وبين ذلك ، وعن الثانى بالنقض الإجمالى ، وهو أنه لو صح لزوم وقوع التكليف بما لا يطاق ، والنص ينفيه ، بقى أنه إذا لم يجز وقوعه في الخارج هل يجوز عقلاً؟ =

= جماعة من أهل الحق — على جواز التكليف بما لا يطاق رداً على المعتزلة — بأن الله تعالى كلف أبا جهل بالإيمان وكلف العصاة بالطاعة — أمر ليس وارداً 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 الاستباح ، وباطل أن يكون امتناعه لذاته فإن السواد والبياض لا يمكن أن يفرض مجتمعا ، وفرض هذا يمكن ؛ إذ التكليف لا يخلو : إما أن يكون لفظاً وهو مذهب الخصم — وليس بمستحيل أن يقول الرجل لعبد الزمن : قم ، فهو — على مذهبهم — 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 الزمان والسيد لا يدري ، ويكون الاقتضاء قائماً بذاته ، وهو اقتضاء قائم من عاجز في علم الله تعالى وإن لم يكن معلوماً 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 لتنزهه عن الأغراض ورجوع ذلك إلى الأغراض ، أما الإنسان العاقل المضبوط بخالب الأمر فقد يستبجح ذلك ، وليس ما يستبجح من العبد يستبجح من الله تعالى . . اهـ »

محل النزاع ، وهو) أى محل النزاع (التكليف) بمعنى طلب تحقيق الفعل والإتيان به ، وأنه إذا لم يفعله يعاقب على تركه ، لا تحمیل مالا يطاق من العوارض ، فإنه ليس محلّ نزاع (إذ عند القائلين بامتناعه) أى امتناع تكليف مالا يطاق (يجوز أن يحمله) أى يحمل الله المكلف (جَبَلًا ، فيموت) إظهاراً لمجزه وعدم إقداره على حمله ، والمسؤول دفعه في الآية هو تحمیل مالا يطاق بهذا المعنى ، لا التكليف الذى هو محل النزاع (أما عند المعتزلة) أى : أما جواز تحمیل مالا يطاق لإظهار المعجز وإن أدى إلى الهلاك (فبناء) من المعتزلة (على) ما ذهبوا إليه من (جواز أنواع الإيلام) للعبد (بقصد العوض وجوباً) 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 (أيضاً) كالمعتزلة (فتفضلاً) أو بقصد العوض على وجه التفضل منه سبحانه وتعالى عندهم (بحكم وعده) الصادر بالجزاء (على المصائب) فى الأحاديث الصحيحة ، كحديث الصحيحين الذى قدمته « ما يصيب المسلم من نَصَبٍ ولا وَصَبٍ ، ولا م ولا حزن ، ولا أذى ولا غم ، حزن

فقال إنه سيدكره ، ولم يقع فى كلامه فيما بعد تصريح بذلك ، والذى ذكره الأصحاب هو تكليف العاجز بعد سفها فى الشاهد كتكليف الأعمى بالنظر ، وما يكون سفها لا نجس نسبه إلى الله تعالى ، وتحقيقه أن حكمة التكليف إما أن يكون أداء المكلف به كما مذهب المعتزلة ، أو الابتلاء كما هو مذهبنا ، وأياً ما كان لا يمكن تقديره فيما لا يطاق ، أما الآخر فظاهر ، وأما الابتلاء فكذلك ؛ لأنه إذا كان بحال لا يمكن وجود الفعل منه كان مجبياً على ترك الفعل ، فيكون معذوراً فى الامتناع ، فلا يتحقق معنى الابتلاء ، وهذا لأن التكليف إزام فعل فيه كلفة للفاعل ابتلاء ، بحيث لو أتى به العبد يثاب ، ولو امتنع يعاقب على ذلك ، وإنما يتحقق فيما يستطيعه العبد بحكم سلامة الآلات ، وتفسيره أن يكون بحال لو لم يباشرة الفعل تهباً 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

الشوكة يُشَاكها إلا كفر الله بها من خطاياها» ، وحديث البخاري : « مَنْ يَرِدِ
الله به خيراً يصب منه » ، وقد قدمنا لك ما يظهر به أن هذا الاستدلال مبني 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
دلّ عليه قوله تعالى : « وبشر الصابرين الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إنا لله وإنا
إليه راجعون ، أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة » فإن الأحاديث عنده مؤوَّلة
بما يوافق الآية ، وقد قدمنا لهذا المحل مزيدَ تحرير ، وقوله (ولا يجوز) عطف
على قوله « يجوز » أي : ولا يجوز عقلاً عند مانعٍ تكليف مالا يطاق (أن يكلفه)
أي أن يكلف الله العبد (أن يحمل جبلاً ، بحيث إذا لم يفعل يعاقب) ، وجوزهُ
الأشاعرة (قال تعالى : « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها » ، وعن هذا النص ذهب
المحققون ممن جوزوه عقلاً من الأشاعرة إلى امتناعه سمعاً ، وإن جاز عقلاً) لدلالة
النص المشار إليه على عدم وقوع التكليف بمالا يطاق ، وإلا لزم وقوع خلاف
خبره تعالى .

قال المصنف : (وإرادنا) معشَرَ محققى الحنفية (لهذا النص لإبطال الدليل
الثاني) من دليلي المجوزين السابق ذكرهما (فإنه لو صح بجميع مقدماته لزم وقوعه)
أي وقوع تكليف مالا يطاق (وهو) أي وقوعه (خلاف صريح النص) أي الآية
(لا للاستدلال) : أي وليس إيرادنا النص لنستدل به (على عدم جوازه) أي جواز
وقوع تكليف مالا يطاق (منه تعالى ؛ لأن ذلك) أي عدم جوازه عقلاً ليس مدلول
النص ، بل هو (بحث عقلي ، مبني على أن العقل يستقل بدرك) 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 بمالا يطاق) في قولنا : « يمتنع تكليف
مالا 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 ، و (كما ذكرناه في التكليف بحمل جبل) ، ومستحيل لتعلق العلم الأزلي بعدم وقوعه ، أو إخبار الله تعالى بعدم وقوعه ، كإيمان مَنْ علم الله تعالى أنه لا يؤمن ، أو مَنْ أخبر الله تعالى بأنه لا يؤمن ، والمراد بقولنا « يمتنع التكليف بما لا يطاق » التكليفُ بالنوعين الأولين (أما) الفعل (المستحيل) وقوعه (باعتبار سبق العلم الأزلي بعدم وقوعه) من المكلف (لعدم امثاله) الأمر به حال كونه (مختاراً) عدم الامتثال (وهو) أى ذلك الفعل (مما يدخل تحت قدرة العبد عادة ، فلا خلاف في وقوعه) أى وقوع التكليف به (كتكليف أبي جهل وغيره من الكفرة) كأبي لهب ، وأبي بن خلف (بالإيمان مع العلم بعدم إيمانه ، والإخبار به) أى بعدم إيمانه في قوله تعالى : « وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين » ، وقوله تعالى : « إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون » ، وقوله (لما تقدم) أى في الأصل الثالث من الركن الثالث تعليل لوقوعه ، والمعنى : أن التكليف فيه واقع لما سبق هناك (من أنه لا أثر للعلم في سلب قدرة المكلف ، ولا) في (جبره على المخالفة) .
واعلم أن ما اعترض به المصنف كغيره على الدليل الأول - من أن التحميل في الآية بالمعنى الذى ذكره ، وأنه غير التكليف - غير معروف في كلام أئمة التفسير ، والمنقول عن الضحاك وعبد الرحمن بن زيد بن أسلم تفسيره بمعنى التكليف ، وما اعترض به على الدليل الثانى - من أنه يستلزم وقوع تكليف المحال - ممنوع ، وإنما يستلزم أن لو كان تكليف أبي جهل بخصوص أنه لا يؤمن ، وإنما يكاف به إذا بلغه ذلك الخصوص ، ولم يقصد إبلاغه إياه ، فبلوغه إياه ممنوع . وأما قبل بلوغه إياه فالواجب هو التصديق الإجمالى ، ولا استحالة فيه ، فلم يلزم وقوع التكليف بالمحال .

(ومن فروع) أى فروع الأصل المذكور (أيضا) وهو أنه هل للفعل في نفسه

صفة الحسن والقبح (وهو) أى هذا الفرع (مضمون الأصل السادس^(١)) من الركن

(١) ندعى هنا « أن الله تعالى قادر على إيلاء الحيوان البريء الذى لم يقدم جريمة ولا أسلف جنابة وليس يلزم عليه ثواب » ونخالفنا فى ذلك المعتزلة ، بنوه على ما سبق إيضاحه من الحسن والقبح ، وزعموا أن مثل هذا الذى ندعيه قبيح ، والله تعالى منزّه عنه ولقد ذكرنا لك فيما أسلفنا ما يكفى لنقض هذا المدعى ، ولكننا نتكلم هنا لنزيدك إيضاحاً ، وقد لزمهم — بناء على هذا — أن يدعوا أن كل برغوث ونملة أودى بعرك أو صدمة 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 تكفى النظرة العجلى فى دفعه والإتيان على قواعده بالهدم ، ولكننا لا نرى بأساً من إزالة ما قد يحيك بصدرك فيلبس عليك فنقول : أما إيلاء البريء عن الجنابة من الحيوان والأطفال والمجانين فمقدور ، وهو واقع نشاهده ونحس به ؛ فيبقى قول الخصم — إن ذلك يوجب عليه الحشر والثواب بعد ذلك — لا دليل ، ونعود به إلى معنى الواجب ، وقد بان أنه — بما ذكرنا من معانيه — مستحيل على حقه تعالى ، فإن فسرنا هنا بمعنى لم نذكره كان عليهم أن يبينوه لننظر فيه ، وإن زعم زاعم منهم أن ترك الحشر والثواب يتناهى مع كونه تعالى حكماً ، قلنا له : إن الحكمة إن أريد بها العلم بنظام الأمور والقدرة على ترتيبها فليس فى ترك ما ذكرتم من السخف ما يناقضه ، وإن أريد بها أمر آخر فلسنا ندري ما هو ، ونحن لا نثبت له تعالى الحكمة إلا على هذا الوجه ، وإن توهم منهم متوهم أن ترك هذه الأمور يجر إلى أن يكون الله — سبحانه ظالماً ، ثم لعب الشيطان بعقله فحسب أن ما ذكره صحيح فانطلق يبرهن لك على استحالة أن يكون الله جلت قدرته ظالماً فذكر لك قوله تعالى « وما ربك بظلام للعبيد » فليس جوابنا عليه إلا بأن نرشد إلى التدبر فى معنى الظلم ليتبين له أنه لا يمكن أن يتحقق فى جانب الله تعالى ، فإن الظلم منفى 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 فى حق الله تعالى ، أو يمكن أن يكون عليه أمر فيخالف فعله أمر غيره ، ولا يتصور البتة أن يكون الإنسان ظالماً فى ملك نفسه معها فعل ، إلا إذا خالف أمر الشرع فيكون ظالماً بهذا المعنى ، فمن لا يتصور منه أن يتصرف فى ملك غيره ولا =

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

(فإن قالوا : إنه تعالى يحشرها) يوم القيامة (ويجازيها : إما في الموقف) كما قاله بعضهم (أو في الجنة ، بأن تدخل) الجنة (في صور حسنة) بحيث (يلتذ برؤيتها) 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) الذى ذكرتم من جزائها بتفصيله (لا بوجبه العقل) ولا شيئاً منه (فإن جوزوه)

= يتصور منه أن يكون مأموراً لغيره فإن الظلم مسلوب عنه لفقد شرطه المصحح له ، لالفقده في نفسه ، فإن فسروا الظلم بمعنى غير هذا المعنى فهم مطالبون ببيانه ، فأما قبل أن يبينوه فلسنا نتكلم فيه لا بنفى ولا بإثبات ، وهيهات أن يجدوا معنى مقبولاً!

ولم يرد به سمع) يصلح مستنداً للجزم بوجود وقوعه في الآخرة (فلا يجوز الجزم به) وقد أشار المصنف إلى دفع تمسكهم بما زعموه مستنداً للجزم فقال: (وما ورد من الاقتصاص للشاة الجماء) أي التي لا قرن لها (من الشاة القرناء) أي ذات القرن، إذا نطحتهما في الدنيا (إن ثبت وهو) أي ذلك الاقتصاص (أن يدخل الله) تعالى (عليها) أي على القرناء من الألم في الموقف بقدر ما يعلمه قصاصاً، 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 بوجود وقوعه (منه تعالى) كما تقول المعتزلة (وإن لم يثبت) قسم لقوله «إن ثبت» أي وإن لم يثبت ماورد من الاقتصاص (كفينا أمره) فلم نحتاج إلى الجواب عنه.

فإن قيل: كيف تردد المصنف في ثبوته مع أنه وارد في مسند أحمد بإسناد رواه رواة الصحيح كما قال المنذرى؟ ولفظه «يقتص للخلق بعضهم من بعض، حتى للجماء من القرناء، وحتى للذرة من الذرة» وهو في صحيح مسلم بلفظ «لتؤذن الحقوق إلى أهلها يوم القيامة، حتى يقاد للشاة الجلماء من الشاة القرناء» والجلماء - بجيم فلام فحاء مهمله - هي التي لا قرن لها

قلنا: ورود الحديث المشار إليه في صحيح مسلم والمسند لا يخرج عن كونه خبراً آحاداً غير 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 الظني والقطعي فلا وجه للترديد. (واعلم أن الحنفية لما استحالوا عليه تعالى تكليف ما لا يطاق) كما مر تقريره (فهم) أي الحنفية (لتعذيب المحسن الذي استغرق عمره في الطاعة) حال كونه (مخالفًا) بذلك (لهوى نفسه في رضا مولاه) أي لأجل رضاه وبسببه (أمنع) أفعال تفضيل هو خبر يتعلق به الجار والجرور السابق أعني قوله «لتعذيب» والمبتدأ قوله «هم» أي فالحنفية أشد منعاً 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 ظلمًا ؛ لاستحالة الظلم منه تعالى على ما مر تقريره ، قال تعالى « لا يسأل عما يفعل » ثم مَنعُ 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 التزيهات ؛ إذ التسوية بين المسيء والمحسن) أمر (غير لائق بالحكمة في فِطْرٍ سائر العقول) جمع فِطْرَة بمعنى الخلق ، والحكمة : وَضَعُ الأمور مواضعها على ما ينبغي لها (وقد نص الله تعالى على قبحه حيث قال « أم حسب الدين أُجْتَرَحُوا السيات) أى اكتسبوا (أن يجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ؟ ساء ما يحكمون » فجعله) تعالى : أى جعل حكمهم بأنهم كالذين آمنوا فى استواء حياتهم ومماتهم فى البهجة والكرامة حكما (سيئا) أى قبيحا ، ومحلُّ الكلام فى إعراب الآية على قراءة الرُفْع والنصب فى سواء وبيان المعنى على كل من القراءتين كتبُ التفسير ، وسيأتى فى الأصل الأول من الركن الرابع كلامٌ فى هذا المعنى .

(هذا) الذى ذكره المصنف كلامٌ (فى التجويز) أى تجويز تعذيب المحسن المذكور (عليه) تعالى عقلا (وعدمه) أى عدم التجويز المذكور (أما الوقوعُ) أى وقوع ذلك منه تعالى (فمقطوعٌ بعده) وفاقاً (غير أنه عند الأشاعرة للوعد بخلافه) فإنه تعالى وَعَدَ فى كتبه المنزلة وعلى السنة رسله بإثابة الطائع (وعند الحنفية وغيرهم) كالمعتزلة (لذلك) الوعد (ولقبح خلافه) أى خلاف الموعد به من الإثابة (وقد تقدّم أن محلَّ الاتفاق) فى الحسن والقبح العقليين (إدراك العقل قبح الفعل بمعنى صفة النقص وحسنه بمعنى صفة الكمال ، وكثيراً ما يذهل أكابر الأشاعرة عن محل النزاع فى مسألتى التحسين والتقييح العقليين لكثرة ما يشعرون فى 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) أى من أكابر الأشاعرة (فى الحكم باستحالة الكذب عليه) تعالى (لأنه نقص لما أُلزم) المعتزلة (القائلون بنفى الكلام النفسى القديم) الأشاعرة القائلين بإثباته (الكذب على تقدير قدمه فى الإخبارات)

قالوا : قد أخبر الله تعالى بلفظ الماضي ، نحو : « إنا أنزلناه » ، « إنا أرسلنا » ، ولا شك أنه لا إنزال ولا إرسال في الأزلي ، فلو كان كلامه قديماً لكان كذباً ؛ لأنه إخبار بالوقوع في الماضي ، ولا يتصور ما هو ماض بالقياس إلى الأزلي ؛ فالكذبُ مفعول لألزم ، وفي الإخبارات ظرف للكذب ، والضمير في قديمه للكلام (وهو) أى 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 » أى فادى 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 نقصاً ؛ لأن الكذب عندنا لا يقبح لعينه ، و) حتى (قال صاحب التلخيص : الحكم بأن الكذب نقص إن كان عقلياً كان قولاً بحسن الأشياء وقبحها عقلاً ، وإن كان سمعياً لزم الدور ، وقال صاحب المواقف : لم يظهر لى 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 لى فرق بين النقص فى الفعل والقبح العقلي ، فإن النقص فى الأفعال هو القبح العقلي ، اهـ (وكل هذا منهم) أى من القائلين المذكورين (للغفلة عن محل النزاع ، حتى قال بعضُ محققي 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) العقليين ، 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 الباري سبحانه .

قلنا : لا خلاف بين الأشعرية وغيرهم في أن كل ما كان وَصَفَ نقص في حق العباد ، فالبارئ تعالى مُنزَه عنه ، وهو محال عليه تعالى ، والكذبُ وصف نقص في حق العباد .

فإن قيل : لا نسلم أنه وصف نقص في حقهم مطلقاً ؛ لأنه قد يحسن ، بل قد يجب في الإخبار لسائل عن موضع رجل معصوم يقصد قتله عدواناً .

قلنا : لا خفاء في أن الكذب وصف نقص عند العقلاء ، وخروجه لعارض الحاجة للعاجز عن الدفع إلا به لا يصح فرضه في حق ذي القدرة الكاملة الغني مطلقاً سبحانه ، فقد تم كونه وصف نقص بالنسبة إلى جناب قُدْسِهِ تعالى ، فهو مستحيل في حقه عز وجل .

(ثم قال صاحب العمدة من الحنفية) وهو العلامة أبو البركات النسفي : (تخليدُ المؤمنين في النار والكافرين في الجنة يجوز عقلاً عندهم) يعني الأشاعرة ، قالوا : (إلا أن السمع ورد بخلافه) فيمتنع وقوعه لدليل السمع (وعندنا) معشر الحنفية (لا يجوز ، اهـ) كلام العمدة مع إيضاحه ، وقوله « لا يجوز » أي عقلاً قال شيخنا المصنف : (والأول) يعني قول الأشعرية (أحبُّ إليَّ ، لا الثاني) يعني قول الحنفية ، فليس أحبُّ إليَّ ، لا مطلقاً ولكن (إذا أريد بالمؤمنين الفسقة ؛ لجواز) أي لأنه يجوز عقلاً (أن يعذب) الفاسق (على الذنب الذي أصرَّ عليه) إلى أن مات (أبداً كالكفر) على ما ذهب إليه المعتزلة من تأييد عذابه ؛ إذ لا مانع من ذلك عقلاً (لولا النصوصُ الواردة بتفضله) تعالى

(قوله ثم قال صاحب العمدة من الحنفية : تخليد المؤمنين في النار والكافرين في الجنة يجوز عقلاً عندهم ، إلا أن السمع ورد بخلافه ، وعندنا لا يجوز) قلت : صاحب العمدة هو الإمام أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي ، وهذا قول أوائلنا رحمهم الله تعالى (قوله والأول) أي القول بتخليد المؤمنين في النار عقلاً (أحبُّ إلي) قلت : هذا أبيض إلى لما سيأتي (لا الثاني) وهو القول بجواز تخليد الكافرين في الجنة لقوله : ولأن الثاني من باب العفو (إذا أريد بالمؤمنين الفسقة ، لجواز أن يعذب على الذنب الذي أصرَّ عليه أبداً كالكفر لولا النصوصُ الواردة بتفضله بخلافه) قلت : لم تخص الأشاعرة الفسقة دون غيرهم =

(بخلافه) إذ لا مانع من ذلك عقلاً (ولأن الثاني) وهو تخليد الكفار في الجنة لو قدر وقوعه لكان (من باب العفو) عنهم (وهو جائز في نظر العقل) لا يمنع منه عنده (إلا أن صاحب العمدة لما اختار أن العفو عن الكفر لا يجوز عقلاً) وفاقاً للمعتزلة و (خلافاً للأشعري) في قوله « إن امتناعه بدليل السمع لا بالعقل » (كان امتناع تخليد الكافر في الجنة لازم مذهب) أي مذهب صاحب العمدة ؛ لأن عدم جواز العفو عن الكفر بأن يعاقب عليه أبداً يلزمه عدم جواز دخول الكافرين الجنة عقلاً (ونحن لا نقول بامتناعه) أي امتناع العفو عن الكفر (عقلاً ، بل) نقول بامتناعه (سمعاً) كالأشعري (وظنهم) أي الخنفية (أنه) أي العفو عن الكفر (منافي للحكمة لعدم المناسبة) أي لعدم مناسبة العفو للكفر لأنه إغراء بالكفر (غلط) منهم ؛ لأن مجرد احتمال العقوبة يصلح زاجراً

والفسقة متفاوتون في الفسق ، فإذا اعتمد العقل في جواز التعذيب ارتكاب الذنب فلا وجه فيه إلى التسوية في الجزاء مع التفاوت في السبب ، ويلزم على هذا ضياع إيمان الموحدين ، ليس من الحكمة ، والله تعالى أعلم . قال أبو العين : إن الله تعالى إلى صاحب الكبيرة في وقت الذي جفاه في أن جعل حقه أعظم في قلبه من الدارين وأنبياؤه ورسله عليهم الصلاة والسلام أجل في صدره من أن يحمل نفسه الاستحقاق سعده من سعيدهم أو الركون إلى حد من أعدائهم فيما قد اختاره زائدة من الخلاف فلا يجوز في الحكمة أن يضيع هذا لإحسان بحفوة يعلم أن قدرها من الذنب لا يبلغ جزءاً مما لا تحصى منه وإحسانه ، والله تعالى الموفق (١).

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

(قوله إلا أن صاحب العمدة لما اختار أن العفو عن الكبيرة لا يجوز عقلاً خلافاً للأشعري كان امتناع تخليد الكافر في الجنة لازم مذهب) قلت : صاحب العمدة ناقل أقوال سلفه ، لا مختار ، وليس ما ذكره بل لازم هذا المذهب ، إنما لازمه تعذيبه ، لا تأييد تعذيبه . (قوله ونحن لا نقول بامتناعه عقلاً بل سمعاً) قلت : ليس عقل يجوز على الله تعالى تبديل القول (قوله وظنهم أنه منافي للحكمة لعدم المناسبة غلط) قلت : أذكر ما حضرني من

(١) ما نقله عن أبي العين كلام قلق مضطرب غير ظاهر ، وهو هكذا في الأصول .

للعاقل عن ارتكاب الباطل ، فكيف بالآيات القاطعة وأحاديث الوعيد الشائعة بوقوع

كلامهم ليظهر هل الأمر كما زعم أم لا ، فأقول : قال في الكفاية : قال أصحابنا رحمهم الله تعالى : لا يجوز من الله تعالى أن يعفو عن الكافرين ويخلد هم في الجنة ، ولأن يخلد المؤمنين في النار ؛ لأن الحكمة تقتضي التفرقة بين المسيء والمحسن ، وما يكون على خلاف قضية الحكمة يكون سفهاً ، وإنه يستحيل من الله تعالى كالظلم والكذب ، فلا يوصف الله تعالى بكونه قادراً عليه ، ودلالة ذلك أن الله تعالى رد على من حكم بالتسوية بين المسلم والمجرم بقوله تعالى « أفجعل المسلمين كالمجرمين ؟ ما لكم كيف تحكمون ؟ » وكذلك قال « أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ؟ ساء ما يحكمون » ثم لا تفرقة بين هؤلاء في الدنيا ؛ فلا بد من التفرقة في الآخرة ، ولأن تخليد المؤمن في النار وتخليد الكافر في الجنة يكون ظلماً ، وإنه يستحيل من الله تعالى على ما نبين ، ودلالة أنه ظلم فإن الظلم وضع الشيء في غير محله ، والإساءة في حق المحسن والإكرام والإينام في حق المسيء المعلن وضع الشيء في غير موضعه ؛ فيكون ظلماً مستحيلاً من الله تعالى ، ومثل هذا يعد سفهاً في الشاهد ، فلا يجوز نسبة ذلك إلى الله تعالى عقلاً ، وقوله « تصرف في ملكه » قلنا : التصرف في الملك إنما يجوز من الحكيم إذا كان على وجه الحكمة والصواب ، فأما التصرف على خلاف قضية الحكمة يكون سفهاً ، وإنه لا يجوز ، والفرق لأصحابنا رحمهم الله بين الكفر وسائر الذنوب في جواز العفو والمغفرة أن الكفر نهاية في الجناية ، إذ لا جناية فوقه ، وإنه مما لا يحتمل الإباحة ورفع الحرمة في العقل ، فكذا لا يجوز العفو عنه ورفع العقوبة في الشرع ، ولأن الكافر يعتقد الكفر حسناً وصواباً ، ولا يطلب له عفواً ومغفرة بل يطلب على ذلك أجراً وثواباً ، فلم يكن العفو عنه حكمة ، ولأن سائر الذنوب تجتمع مع الإيمان الذي هو أفضل الحسنات ، فلو وجب الخلود في النار لتعطل جزاء ما هو أفضل الحسنات ، وإنه خلاف قضية الحكمة ، فأما الكفر فلا يجتمع مع الإيمان ، ولا يتحقق معه حسنة ؛ لأن شرط الحسنات هو الإيمان ، ولأن الكفر اعتقاد للأبد ، فإن من ارتكب ذلك كان من زعمه أن لا يرجع عنه أبداً ؛ فيوجب جزاء الأبد ، بخلاف سائر الذنوب فإنها مؤقتة من جهة التوبة في زعمه واعتقاده حاصلة بواسطة غلبه الشهوة ، وفي عقيدة من ارتكب أن يتوب عنها ، فلا جرم أن تكون عقوبتها مؤقتة على قدر الجناية ، وهو لما كان يخاف العقوبة على ذلك فهو يطلب العفو والمغفرة بجنانه ، وإن لم يصرح بلسانه ، فلو عفا الله عنه

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

(قلنا) بعد النزول 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) تشفياً لما عنده من الحق عليه (وعفوه عنه إظهاراً لعدم الالتفات إليه تحقيراً لشأنه، وقد قدمنا أنه يستحيل عليه تعالى الاتصاف بحقيقة الحق أيضاً ليتشفي بالعقاب) فالباعث على العقاب في الشاهد منتفٍ في حقه تعالى .

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

= وعفوله كان حكمة، بخلاف الكفر فإن الكافر لما اعتقده حسناً وصواباً لا يخاف من ذلك ولا يطلب العفو والمغفرة لذلك، فلا يكون العفو عنه حكمة، اهـ . والله تعالى أعلم .
(قوله قولهم تعذيبهم واقع فيكون على وجه الحكمة فعدمه على خلافها، قلنا: هذا للقصور عن فهم مناسبة الشيء للضدين، وهو ثابت في الشاهد حيث يثبت في العقل مناسبة قتل الملك لعدوه إذا ظفر به وعفوه عنه إظهاراً لعدم التفاته إليه تحقيراً لشأنه، وقد قدمنا أنه يستحيل عليه تعالى الاتصاف بالحق ليتشفي بالعقاب) قلت: ليس في العقل كلية هذا حتى يلزم فيما نحن فيه، وعلى النزول فإنما ثبت 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 خالداً فيها مساوياً 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 =

(١٤ - شروح المسابرة)

والكذب ؛ لأن المحال لا يدخل تحت القدرة (أى لا يصلح متعلقاً لها) وعند المعتزلة يقدر (تعالى على كل مما ذكر (ولا يفعل ، اه) كلام صاحب العمدة (و) كأنه انقلبَ عليه مانقله 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) اختياراً (فبمذهب) أى فهو بمذهب (الأشاعرة أليق) منه بمذهب المعتزلة (و) لا يخفى أن هذا الأليق أدخل في التنزيه أيضاً ؛ إذ (لاشك) في (أن الامتناع عنها) أى عن المذكورات من الظلم والسفه والكذب (من باب التنزيهات) عملاً يليق بحجاب قُدسيه تعالى (فبُسيّر) بالبناء للمفعول أى يخبر (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 مختاراً) لذلك الامتناع (أو الامتناع) أى امتناعه عنه (لعدم القدرة) عليه ؟ (فيجب القول بأدخل القولين في التنزيه) وهو القول الأليق بمذهب الأشاعرة .

= والكذب ؛ لأن المحال لا يدخل تحت القدرة ، وعند المعتزلة يقدر ولا يفعل ، اه . ولاشك في أن سلب القدرة عما ذكر هو مذهب المعتزلة ، وأما ثبوتها ثم الامتناع عن متعلقها فبمذهب الأشاعرة أليق) قلت : نقله عن المعتزلة أ كابر التكلمين كأبي المعين وغيره . (قوله ولاشك أن الامتناع عنها من باب التنزيهات ؛ فيسير العقل في أن أى الفصلين أبلغ في التنزيه عن الفحشاء ، أهو القدرة عليه مع الامتناع عنه مختاراً أو الامتناع لعدم القدرة ؛ فيجب القول بأدخل القولين في التنزيه) قلت : من يجوز منه وقوع تلك الأمور فامتناعه مع القدرة أبلغ ، لكن الباري لا يجوز منه الوقوع ؛ فلا يجوز وصفه بالقدرة عليه لأن ما جاز أن يكون مقدوراً له جاز أن يكون موصوفاً به ، لأن تفسير كونه جائزاً أن يمكن في العقل تقدير وقوعه ، وما يمكن في العقل تقدير وجوده جاز أن يوصف الله تعالى به وفيه تجويز كون الله تعالى ظالماً ، وإنه محال ، وهذا بسط قول بعضهم لا يجوز وصفه لأن جواز وصفه بالقدرة على الظلم يستلزم جواز تحققه : أى جواز كونه موصوفاً بالفعل ، لكن اللازم منتف ؛ لأن تجويز كون الله تعالى ظالماً كفر ، ولأن الظلم لو كان جائزاً لكان إماماً مع =

(هذا الذي 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 العوض باعتباره ، والحنفية لا يوجبونه) على الله
سبحانه وفاقاً للأشاعرة ، و (خلافاً للمعتزلة) القائلين بوجوبه عليه ، تعالى علواً كبيراً
(و) الحنفية كالأشاعرة (يعتقدون فيه) أى في وقوع الإيلام في الدنيا (حكمة لله
سبحانه ؛ فقد تدرك) تلك الحكمة على وجه القطع (كتكفير الخطايا ورفع الدرجات)
الواردين في الكتاب والسنة (وقد تُظن) 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 تقتضى التعدى بإيذاء أبناء النوع فيصب على المتعدى الألم
الحسى في بدنه والمعنوى بقبض الرزق وشدة الفقر (ليتضرع) لمولاه سبحانه في رفع تلك
الأخلاق والتوبة عليه من آثارها (فيتحقق بوصف العبودية) أى يثبت له الاتصاف
الخضوع والذل (لعز الربوبية) كما ينبه على ذلك قوله تعالى : (« ولو بسط الله الرزق لعباده
لبغوا في الأرض ») أى لتكبروا وأفسدوا فيها بطراً ، أو لبغى بعضهم على بعض استيلاءً
وإستقلالاً ، والبغى كما في الصحاح : التعدى والاستطالة ، وفي المحكم أنه العلو والظلم
(إلى قوله « إنه بعباده خير بصير ») يعلم خفايا أمرهم وجلالياتهم ، 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 البعيدة للعبد عن حضرة القدس دون إدخال
مشقة على العبد ، فهل في إدخال المشقة من حكمة ؟ والإشارة إليه بقوله : (والله تعالى
وإن كان قادراً على رفع تلك المبعديات) عن حضرة القدس (والردائل النفسية) من

= بقاء صفة العدل وهو محال ، لأن فيه جمعاً بين الضدين وهما العدل والظلم ، وإمامع زوالها
وهو أيضاً محال ، لأن صفة العدل لله تعالى أزلية واجبة ، وما يكون أزلياً واجباً يستحيل عدمه .
(قوله ويعتقدون فيه) أى في الإيلام .

الكبر والبطر ونحوها من الأمور التي تنشأ عنها تلك المبعذات (دون كلفة) أي مشقة على العبد، وأما الجواب فبقوله: (لكن حكمة الربوبية اقتضت حسن السعى) من العبد في طلب رضا مولاه وإزالة تلك المبعذات وأسبابها (و) اقتضت (ولوج) العبد لتلك (المشقات) بأن يتحملها، أو ولوج المشقات على العبد ليتحملها (في رضا المالك) له (على التحقيق) سبحانه (وهذا) السعى وتحمل المشقات في رضا المالك (مما يستحسنه العقل السليم، ويراها زيادة إحسان) من العبد (فيما ينبغي للعبد) أن يفعله (مع سيده ومالك رقه) والله در القائل:

وأهنتني فأهنت نفسي جاهدا مامن يهون عليك ممن أكرم

(ولهذا فضل) من تحمل ألم مخالفة النفس والهوى من العبد في رضا مولاه فصبر على الملاذ المحرمة عليه (على من لم يكن أحسن ألم مخالفة النفس في رضا الرب) سبحانه بأن لم تمل نفسه إلى شيء منها.

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

(قوله ولهذا) أي السعى وولوج المشقات في رضا المالك (فضل) من قام بما ينبغي للعبد مع سيده (على من لم يكن أحسن ألم مخالفة النفس).

(قوله وعن هذا) أي تفضيل من قام بالسعى وولوج المشقات في رضا المالك (ذهبنا) إلى أن الأتقياء من بني آدم كالرسل وغيرهم أفضل من الملائكة، خواصهم كالأنبياء أفضل من خواصهم) أي من خواص الملائكة، يعني الرسل (وعوامهم كالصلحاء أفضل من عوامهم وهذا أحد الوجوه، ولنا أيضاً أن الله تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم عليه الصلاة والسلام على وجه التعظيم والتكريم، بدليل قوله تعالى حكاية «أرأيتك هذا الذي كرمت على و «أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين» ومقتضى الحكمة الأمر للأدنى بالسجود للأعلى، دون العكس، وأيضاً إن كل واحد من أهل اللسان يفهم من قوله تعالى «وعلم آدم

و بناته) أى بنات آدم (أفضل من الحور) العين (بل) قد (روى أنهن) يعنى بنات آدم (يتهن عليهن) أى يفخرن على الحور العين بتحمل المشقة فى طاعة الرب سبحانه (فيقلن : صمناً ولم تصمن ، الخبر) بالنصب : أى اذكر الخبر الذى ورد فيه ذلك إلخ ، ولم

= الأسماء كلها - الآية» أن القصد منه إلى تفضيل آدم على الملائكة ، وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم ، وأيضاً قوله تعالى « إن الله اصطفى آدم ونوحاً وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين » والملائكة من جملة العالمين ، وقد خص من ذلك بالإجماع عدم تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة ، فبقى معمولاً به فيما عدا ذلك .

وذهب المعتزلة والفلاسفة وأبو بكر الباقلانى إلى تفضيل الملائكة ، وتمسكوا بأن الأنبياء - مع كونهم أفضل البشر - يتعلمون ويستفيدون منهم ، بدليل قوله تعالى « علمه شديد القوى » وقوله تعالى « نزل به الروح الأمين على قلبك » ولا شك أن العلم أفضل من التعلم . والجواب أن التعليم من الله ، والملائكة إنما هم المتلقون .

قالوا : اطردها فى الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الأنبياء ، وما ذاك إلا لتقدمهم فى الشرف والرتبة .

والجواب أن ذلك لتقدمهم فى الوجود ، أو لأن وجودهم أخفى بالإيمان بهم أقوى ، وبالتقديم أولى .

قالوا : قوله تعالى « إن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون » يفهم منه أهل اللسان أفضلية الملائكة على عيسى ؛ إذ القياس فى 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 عبداً من عباد الله تعالى ، بل ينبغى أن يكون ابناً ؛ لأنه مجرد لا أب له ، وقال تعالى « يرى الأكمه والأبرص ويحيى الموتى بإذن الله » بخلاف سائر عباد الله من بنى آدم ، فرد عليهم بأنه لا يستنكف المسيح ولا من هو أعلى منه فى هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا أب لهم ولا أم ويقدر أن يذن الله تعالى على أفعال أقوى وأعجب من إراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى ، والترقى والعلو إنما هو فى أمر التجرد وإظهار الآثار القوية ، لا فى مطلق الشرف والكمال ، فلا دلالة على أفضلية الملائكة .

أقف على تخریج له حين هذه الكتابة ، وقد ورد ما هو أوضح دلالة على المقصود ، كحديث أبي هريرة عند أبي يعلى والبيهقي قال : حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم حديث الصور ، وهو في طائفة من أصحابه ، فذكر حديث الصور بطوله ، إلى أن قال « فأقول يا ربّ وعدتني الشفاعة فشغني في أهل الجنة — الحديث » وفيه « فيدخل رجل منهم على ثنتين وسبعين زوجة مما ينشئ الله في الجنة وثلثين من ولد آدم لها 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 الظهارة على البطانة » قلت : يا رسول الله ، وبِمَ ذلك ؟ قال « بصلاتهن وصيامهن وعبادتهن لله عز وجل » .

وجملة قوله (ويكون أيضاً) استئناف لبيان نوع آخر من الحكمة ، ولذا غير فيه الأسلوب ، أي ويكون الإيلام في الدنيا (ابتلاء للغير بالغير) أي لأحد المتغايين بالآخر (إن كان) المبتلى به (مكلفاً فيرتب في حقه أحكام كظلم إنسان) إنساناً آخر (مثله أو) ظلم إنسان (بهيمة ، قال مشايخ الحنفية : خصومة البهيمة أشد من خصومة المسلم يوم القيامة كخصومة الذي) فإنها أشد عن خصومة المسلم يوم القيامة ، ويشهد لهذا حديث أبي داود « مَنْ ظلم معاهداً أو انتقصه أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس فأنا حجيجه يوم القيامة » ومن كان أبلغ الخلق صلى الله عليه وسلم حجيجه فخصومته أشد ، وورد الوعيد الشديد في البهيمة ، ففي صحيح البخاري وغيره « دخلت امرأة النار في هرة فلم تطعمها ولم تدعها تأكل من خشاش الأرض » وخشاش الأرض — بتثليث الخاء المعجمة و بشينين معجمتين — هو حشرات الأرض والعصافير ونحوها . وقوله (وقد لا تدرك) قسم لقوله فيما « فقد تدرك » أي وقد لا تدرك الحكمة في الإيلام (كما في) إيلام (البهائم ونحوها) من الأطفال الذين لا تميز لهم بالأمراض ونحوها (فيحكم بحسنه قطعاً) إذ لا قبح بالنسبة إليه وفاقاً (وبعقد فيه) أي في ذلك الإيلام

(قوله وتكون) أي الحكمة .

(قطعاً) دون تردد (حكمة) لله سبحانه (قصرنا) أى قصرت عقولنا (عن دركها فيجب التسليم له) تعالى فيما يفعله (و) يجب (اعتقاد الحقيقة في فعله) أى 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 « له الحكم وإليه ترجعون » (و) له (الأمر) كما قال تعالى « ألا له الخلق والأمر » لا شريك له فى إيجاد شيء من المخلوقات ولا فى إمداده بالبقاء ، ولا فى إعدامه بالفناء ، ولا فى استحقاق امتثال أمره ونهيه سبحانه (لا يسأل عما يفعل بحكم ربوبيته) أى ملكه لكل شيء الملك الحقيقى (وكال علمه) القديم المحيط بكل شيء أزلاً وأبداً (وحكمته الباهرة التى قد يقصر عن دركها عقول الكمل) من عباده ، جمع كامل كما قال تعالى (« والله يعلم وأنتم لا تعلمون ») (وهم) أى 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 (فى كل فعل حكمة ظهرت) تلك الحكمة (أو خفيت) فلم يظهر (ليس هو) أى الحكمة (بمعنى الغرض) ، وتذكير الضمير باعتبار أن الحكمة معنى ، ويصح أن يكون الضمير لقولنا أى ليس قوانا إن له حكمة بمعنى أن له غرضاً ، هذا (إن فسّر) الغرض (بفائدة ترجع إلى الفاعل ، فإن فعلاه تعالى وخلقه العالم لا يعلل بالأغراض) بهذا التفسير للغرض (لأنه) أى الفعل لغرض بهذا التفسير يقتضى استكمال الفاعل بذلك الغرض ؛ لأن حصوله للفاعل أولى من عدمه ، وذلك (ينافى كمال الغنى عن كل شيء) وقد قال تعالى : « (وإن الله لغنى عن العالمين ») ، وقال تعالى : « والله الغنى وأنتم الفقراء » (وإن فسّر) الغرض (بفائدة ترجع إلى غيره) تعالى ، بأن يدرك رجوعها إلى ذلك الغير ، كما نقل عن الفقهاء من أن أفعاله تعالى لمصالح ترجع إلى العباد تفضلاً منه (فقد تنفى أيضاً إرادته من الفعل) نظراً إلى تفسير الغرض بالعلة الغائية التى تحمل الفاعل

على الفعل ؛ لأنه يقتضى أن يكون حصوله بالنسبة إليه تعالى أولى من لا حصوله ؛
فيلزم الاستكمال المحذور (وقد تجوز) إرادته من الفعل نظراً إلى أنه منفعة مترتبة
على الفعل ، لا علة غائية حاملة على الفعل ، حتى يلزم الاستكمال المحذور (والحكمة
على هذا) التفسير (أعم منه) أى من الغرض ؛ لأنها إذا نفيت إرادتها من الفعل
سميت غرضاً ، وإذا جوزت كانت حكمة لا غرضاً (وأما أحكامه) سبحانه وتعالى
(فعلة بالمصالح ودرء المفسد عند الفقهاء ، على ما يعرف في أصول الفقه) في
أبواب القياس .

واعلم أن تعليقها بها عند فقهاء الأشاعرة بمعنى أنها مُعرّفة للأحكام من حيث إنها
ثمرات تترتب على شرعيتها وفوائدها وغايات تنتهى 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 :

(الأصل التاسع)

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

(قوله أعم منه) أى من الغرض .

(قوله وأما أحكامه) يعنى التى هى الوجوب والحرمة إلخ .

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

(١) ندعى هنا : « أن بعثة الأنبياء جائزة ، وليست أمراً محالاً ولا واجباً » ونخالفنا

في ذلك البراهمة والمعتزلة : أما البراهمة فزعموا استحالتها ، وأما المعتزلة فادعوا وجوبها .

وقبل الكلام على بطلان دعوى الطائفتين وتدعيم عقيدتنا زبداً أن نخوض في أمور

نجد أنها أمر لازم لا مندوحة لنا عنه :

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

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 :

الأمر الأول في معنى النبي : وهو لغة - قيل : مأخوذ إمامن النبوة وهي ما ارتفع من
الأرض ، والمناسبة بين معناه الاصطلاحي الذي سيأتي وبين معناه اللغوي على هذا أنه قد
عرفه الله تعالى على سائر الخلق حتى ارتفعت منزلته وسمت درجته وعلت رتبته ، وهو على
هذا فعل بمعنى مفعول ، والأصل فيه عدم الهمز ، وإما من النبأ ومعناه الخبر - والمناسبة
بأنه ينجر عن الله تعالى ، فهو - على هذا - فعل بمعنى فاعل ، والأصل فيه الهمز ، وإمامن
من مكان كذا إذا خرج منه ، والمناسبة أنه ما جاء نبي بشريعة لإعاداه قومه وأخرجوه
هو - على هذا أيضا - فعل بمعنى فاعل ، والأصل فيه الهمز ، ويجوز أن يكون بمعنى
مفعول ، ويطلق النبي في الشريعة على من اصطفاه الله تعالى واختاره ليلبغ أمره إلى خلقه
وينذرهم بطشه ، وزعم الحكماء أن النبي من كان مختصا بخواص ثلاثة : الأولى : أن يكون
مطلعا على الغيب لصفاء جوهر نفسه وشدته 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 كله نظر لاحاجة
بنا إلى تقريره ، لئلا تتشعب مناحي القول ويكثر الأخذ والرد فنحيلك على المطولات .

ومن هنا تستطيع أن تفهم معنى النبوة لغة واصطلاحا ، فلا تفعل 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 الأعجاز بأحد الأمرين
في 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 يخالف العادة مع حفظ الصحة
والجسم ، واشترطنا الاقتران بالتحدي ، لتمييز الصادق من الكاذب ، فقد يتخذ الكاذب
معجزة من مضي حجة لنفسه ، ولتمييز المعجزة عن الإرهاص والكرامة ، أما الإرهاص

حكاء الهند (قالوا : لا فائدة في بعثهم ؛ إذ في العقل مندوحة عنهم) أى سعة
وغنية ، من « ندحت الشيء » وسعته (ومن المحققين من جعل القول باستحالتها)
أى البعثة (قسما لقول البراهمة) وهو المولى سعد الدين . (قال) فى شرح المقاصد :

النبىء - بالهمزة - الطريق ، فسموا بذلك لأنهم الطريق إلى الله تعالى ، ومنهم من لم يهمز
وهى لغة قريش ، فذلك من تسهيل الهمزة ، والفرق بين النبى والرسول أن الرسول من
بعثه الله تعالى إلى قوم ، أنزل عليه كتاباً أو لم ينزل ، لكن أمره بحكم لم يكن ذلك الحكم

فهو إحداه ما هو خارق للعادة يدل على بعثة نبى قبل بعثته ، وكأنه يحدث تأسيساً لقاعدة نبوة
وأما الكرامة فهى الأمر الخارق للعادة الذى يظهره الله تعالى على يد من يدعى الصلاح
والتقوى ، وأما الاستدلال على إمكان المعجزة فيستدعى أن نذكر مقدمة لعل إدراكها
قريب منك ، وذلك أنك تعلم أن بين النفس والجسم ارتباطاً وثيقاً واتصالاً أكيدا بحيث
ينفعل كل واحد منها ويتأثر لصاحبه ، فاستتمام 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 مواتاة البدن لها
وانجذابها إليها ، وحينئذ فإن النفس إذا كان اشتغالها وانجذابها إلى عالم القدس تبعها الجسم ،
ألست ترى المريض لما اشتغلت قواه عن تحليل المواد المحمودة بتحليل المواد الرديئة انحفظت
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 بأحفاظ 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 وألغاز ورقوم أو غيرها من الدلالات ثم يصدر عنه دلالة شخص على هذه
الأخبار وعلى أمره بتبليغ الخبر وبيض عليه شيئاً خارقاً للعادة يجعله علامة صدقه لقبول
العباد دعواه ؟ . تقول : 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 .

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

فى دين الرسول الذى كان قبله ، والنبي من لم ينزل عليه كتاباً ولم يأمره بحكم جديد ، بل أمره أن يدعو الناس إلى دين الرسول الذى كان قبله ، وقيل : الرسول من نزل عليه جبريل عليهما الصلاة والسلام وأمره بتبليغ رسالة الله تعالى إلى الناس ، والنبي من لم ينزل عليه

ثم نأخذ فى إثبات الأصل فنقول : أما إيجاب المعتزلة فإنه مبنى على ما أوجبوه على الله - سبحانه وتعالى ! - من اللطف بالمعنى الذى فسرنه وأبطلناه قبل فارجع إليه فى مبحثه ، وأما إحالة البراهمة فقد استندوا فيها إلى أدلة واهية وكلام ركيك سخيف ، ولولا أن يلتبس عليك الأمر لأعرضنا عنها ، ضنا بوقتك أن تقطعه فى مثل هذا الهراء ، لكننا نذكره لك لأمرين : (الأول) أن تبين بعده عن الصواب وتلمس ذلك فيه (الثانى) أن نوضح لك بطلانه وانتهيار واعدده . . . قالوا : لو بعث الله النبي فلا يخلو إما أن يعثه بما تقتضيه العقول فتكون البعثة فيها إذ أن فى العقول غنية من إرسالهم حينذاك ، وإما أن يعثهم بما يخالف العقول ويعاندها فيستحيل تصديقهم والقبول منهم . . . وهذا كلام لا يقضى العجب منه ، وذلك لأن النبي إنما يأتى 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 وعرفت لها وانتفعت بسماها أدركت صالحه فقصدته وفاسده فاجتنبته . . . ثم إن فى كلامهم تقريراً للتحسين والتقييح العقليين وقد علمت إبطال ذلك بما لا حاجة معه إلى الإعادة . . . وأيضاً فليست البعثة قاصرة على قائدة بيان ما يقصده الإنسان وما يهجره حتى يلزم ما قالوه ، بل من الفوائد ما تضيق العبارات عن حصره : منها أن ينقطع عذر المكلف من كل الوجوه ، وهذا هو المشار إليه بقوله تعالى : « لكلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل » « ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولا فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى » أفما كان من الممكن أن

كلامه كما إمام الحرمين ، والآمدي ، والنسفي في العمدة ، والصابوني في البداية وغيرهم إلا أن كلام الآمدي في «غاية المرام» يقتضي 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 ، اه .

جبريل عليه الصلاة والسلام ، بل سمع صوتاً أو رأى في المنام : إنك نبي فبلغ رسالة الله تعالى إلى الناس ، فالحاصل أن الرسول أخص من النبي ، لأن كل رسول نبي ، وليس كل نبي رسولا والبعثة الإرسال ، والبراهمة قوم من حكماء الهند ادعوا أن الرسالة مستحيلة في نفسها ، ووافقهم على ذلك الحكماء ، واختلفوا في علة ذلك ؛ فعند الحكماء لضمها السفه ؛ لأن الأمر بما لا نفع فيه للامر 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 .

يقول المكلف : إن الله تعالى إن كان قد خلقنا لعبده فقد كان يجب أن يبين لنا العبادة التي يريدنا منا أنها ما هي وكيفية هي 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 النبي بالساحر والكاهن فلا يتأتى تصديقه . . . وهذه شبهة من الضعف والوهن بحيث لا تقوى على السير فهي 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 الأكم والأبرص ونحو ذلك . . . ومما 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 النبي مسعداً هو المشقى ، وما زعمه مشقياً هو المسعد ، والإغواء والإضلال ليسا محالين على الله على قواعدكم . . . والجواب أنه بعد العلم بالرسالة ومعناها والعلم بوجه دلالة المعجزة على صدق النبي يعلم المكلف أن الإغواء والإضلال والتشكيك من الله مأمونة فقد ظهر لك بما لا تحتاج معه إلى شيء خطأ هؤلاء وفساد رأيهم .

وقد حاول المصنف مستندا لنقل المحقق ، فقال : (وكأنه لما كان حاصل دليلهم)
 أى البراهمة المنقول عنهم استحالة البعثة (نفى الفائدة) فى البعثة بزعمهم الباطل ، قالوا :
 (لأن ما جاء به) الرسول (إما موافق لمقتضى العقل) بأن يدرك العقل حسنه (فلا
 حاجة إليه) إذ العقل مُغْنِي عنه (أو مخالف) لمقتضى العقل بأن يدرك قبحه (فيترك)
 عملا بالعقل ؛ إذ هو حجة الله على خلقه (ظن عدم الاستحالة) جواب لما : أى 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) أى على هذا المحقق (أن نفهم الفائدة فى أفعال الله تعالى يوجب القول
 بالاستحالة عند هؤلاء وأضرابهم) ممن يعتبر تحسين العقل وتقييحه (لاستحالة
 العبث) فى أفعاله تعالى (وهو مالا فائدة فيه ، والجواب) عن استدلالهم من وجوه :
 الأول (أن العقل لا يهتدى إلى الأفعال المنجية فى الآخرة) ليأتى بها (كالا يهتدى)
 أى العقل (إلى تمييز الأدوية المفيدة للصحة من السمومات) المهلكة (إلا بالطبيب)
 العارف بها ليميزها ويوقف عليها (فالحاجة إليه) أى إلى الرسول (كالحاجة إليه) أى
 إلى الطبيب ؛ إذ الرسالة سفارة بين الحق تعالى وبين عباده ليزيح بها عِلْمَهُمْ فيما قصرت
 عنه عقولهم ، وقوله (ولأن) عطف باعتبار التوهم ؛ إذ المعنى : البعثة جائزة واقعة
 لا غنى عنها أبدا سرمداً ، لا فى الدنيا ولا فى الآخرة ، لأن العقل لا يهتدى إلخ ،
 ولأن (العقل) وهو الوجه الثانى من أوجه الجواب ، ولو قال « وأن » لما احتاج
 إلى التأويل ؛ إذ المراد : والوجه الثانى أن العقل (لا يستقل بالكل) أى بإدراك
 كل الأمور ، بل يدرك البعض استقلالاً ، ويقصر عن إدراك البعض ؛ فلا يهتدى
 إليه بوجه (ويتردد فى البعض ، فما استقل) العقل (به) أى بإدراكه كوجود البارى
 تعالى وعلمه وقدرته (عضده) ما جاء به النبي (وأكده) فكان بذلك بمنزلة تعاضد
 الأدلة العقلية إلزاماً بالنقلية (وما قصر) العقل (عنه) أى عن إدراكه ، كالرؤية ،
 والمعاد الجسمانى ، و (كقبح الصوم فى يوم كذا) كأول شوال ، وعاشر ذى 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 رُجحان 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 قبحة متوهما (قطع) ماجاء به النبي (مزاحمة الوهم فيه للعقل) وقوله (ولأن) هذا هو الوجه الثالث ، والعطف فيه على المنوال السابق ، وتقريره أن (العقول تتفاوت) فقد يستحسن جماعة فعلا ويستقبحه آخرون (فالتفويض إليهما) 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 نهى الإله الذي يخبر به عنه النبي (يحسبُ هذه المادة) أي مادة الفساد الذي يؤدي إليه التنازع .

(وما قيل) من قبل المنكرين للنبيه (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 الملبين على القول بوجود الجن وعلى جواز إلقاءهم الكلام إلى النبي (فممنوع) خبر ما قيل ، وقد ذكر سنده المنع لوجهين : الأول بقوله (إذ قد ينصب) الباعثُ تعالى (له) أي للمبعوث (دليلا) 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 ؛ فيخرجوا به عن كفرهم ، فإنهم يرون أن النبوة لازمة في حفظ نظام العالم المؤدى إلى صلاح النوع الإنساني على العموم ؛ لكونها سببا للخير العام المستحيل تركه في الحكمة

والعناية الإلهية ، لكنها عندهم بمعنى مخالف لمانها عند أهل الحق ، فإنهم يرون أنها مكتسبة ، وينكرون صدور البعثة عن الباري تعالى بالاختيار ؛ لإنكارهم كونه تعالى مختاراً ، وينكرون كونها بنزول الملك من السماء بالوحى ؛ لإنكارهم نزول الملك لاستحالة خرق الأفلاك عندهم ، وينكرون كثيراً مما علم بالضرورة مما جاء به الأنبياء به كحشر الأجساد والجنة والنار ، وذلك الإنكار مما كفروا به .

وطريقُ المعتزلة بينها المصنف بقوله : (وقد قالت المعتزلة بوجوب البعثة) على الله تعالى (لما عَرِفَ من أصلهم) الفاسد (في وجوب الأصلح) عليه تعالى ، كذا نقل في المقاصد وشرحه الوجوب عن المعتزلة مطلقاً ، والذي في المواقف أن بعض المعتزلة قال : يجب البعثة على الله تعالى ، وفَصَّلَ بعضهم فقال : إذا علم الله من أمة أنهم يؤمنون ووجب الإرسال إليهم ؛ لما فيه من استصلاحهم ، وإن علم أنهم لا يؤمنون لم يجب ، ولكن بحسن قطعاً لأعدائهم ، وهو أيضاً مبني على أصلهم الفاسد وهو التحسين والتقييح عقلاً وقولُ جمع من متكلمي الحنفية مما وراء النهر إن إرسالهم (أي الأنبياء) من مقتضيات حكمة الباري (أي من الأمور التي اقتضتها حكمته) (جل ذكره ، فيستحيل ألا يكون) في الأصل الرابع من هذا الركن (هو معناه) أي مقول قول الجمع المذكورين هو معنى قول

(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 إرسالهم من مقتضيات حكمة الباري جل ذكره فيستحيل ألا يكون عند تفهم معنى وجوب الأصلح مما قدمناه هو معناه) قلت : قال في البصرة 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 متحققة الوجود كما إذا علم الله بوجود المدوم ، على معنى أنه عالم بأنه سيوجد ، يجب وجوده : أي يجب أن

المعتزلة بوجوب البعثة أو بوجوب الأصلح ، فقول مبتدأ ، والظرف وهو قوله « عند »
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) أى قول أبي البركات النسفي في عمدته (في البعثة) إنها
(في حيز الإمكان ، بل في حيز الوجوب ، تصریح به) أى بالوجوب ، وعبارته :
إرسال الرسل مبشرين ومنذرين في حيز الإمكان بل في حيز الوجوب ، وظاهره استحالة
تخلفه (لكنه) أى صاحب العمدة (أراد به) أى بالوجوب (خلاف ظاهره) ويمكن
حملة على إرادة وجوب الوقوع لتعلق العلم القديم بوقوعه ؛ فإن ذلك لا ينافي إمكانه في
نفسه (إذ الحق أن إرسالهم لطف من الله) تعالى (ورحمة) مَنْ بها (على عباده ومحض
فضل وجود) والجمع بين هذه الألفاظ المتقاربة المعنى لتوفية مقام الإطنا ب 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 فوائده بعثة الأنبياء الاهتداء إلى ما ينبغي في الآخرة ؛
لقصور العقل عن إدراكه ، وبيان ما يقصُرُ العقلُ عن إدراكه سوى ذلك ، وتعاضد الشرع
والعقل فيما أدركه العقل ، ورفع الاحتمال فيما تردد فيه العقل (وفي تفاصيل محاسن إرسالهم
أى الأنبياء (وفوائده) المترتبة عليه (طول) لا يليق بمثل هذا التأليف اللطيف الحجج
(وفي تأمل اللبيب ما يستخرجها) أى تلك الفوائد فيغنى عن ذكرها ، ونحن نذكر منها

يوجد ، لا على معنى أن وجوبه بإيجاب أحد ، أو بإيجابه على نفسه ، وهذا غير ما يقو
المعتزلة في وجوب الأصلح .

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

بعضاً 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 العمليات والعمليات ؛ ومنها تعليم الأخلاق الفاضلة المتعلقة بصلاح الأشخاص والعادات الكاملة المتعلقة بصلاح الجماعات من أهل المنازل والمدن .

(هذا) تمام الكلام في البعثة وفوائدها ، وأما المبعوثون فالإيمان بهم واجب ، من ثبت شرعاً تعيينه منهم وجب الإيمان بعينه ، ومن لم يثبت تعيينه كفى الإيمان به إجمالاً (ولا ينبغي في الإيمان بالأنبياء القطع بحصرهم في عدد) إذ لم يرد بحصرهم دليل قطعي (لأن) الحديث (الوارد في ذلك) أي في عددهم (خبرٌ واحد) لم يقترن بما يفيد القطع (فإن وجدت فيه الشروط) المعتبرة للحكم بصحته (وجب ظن مقتضاه ، مع تجويز نقيضه) بدله (وإلا) 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 يُعتبر 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

(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 بن أبي عمر من حديث أبي ذر رضي الله عنه من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : كان الأنبياء مائة ألف وأربعة وعشرين ألفاً ، 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 .

مسندة : قلت : يا نبي الله ، كم عدد الأنبياء ؟ قال : «مائة ألف وأربعة وعشرون ، الرسلُ من ذلك ثلثمائة وخمسة عشر جا غفيرا » رواه الطبراني في المعجم الكبير ، بلفظ «وأربعة وعشرون ألفاً» وهي مصرحة بما أبهم في رواية أحمد ، ومدار الحديث على علي بن يزيد وهو ضعيف ، وراه أحمد أيضا من طريق آخر بنحو معناه ، وفيه : قلت : يا رسول الله ، كم المرسلون ؟ قال : « ثلثمائة وبضعة عشر جا غفيرا » ورواه الطبراني أيضا في الأوسط والبزار بإسناد فيه المسعودي ، وهو ثقة ، لكنه اختلط ، وروى الطبراني في الأوسط أيضا من حديث أبي أمامة الباهلي أن رجلا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم ، الحديث ، وفيه : قال : يا رسول الله ، كم كانت الرسل ؟ قال « ثلثمائة 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 نقص (وكونه أكل أهل زمانه عقلا وخلقاً) بفتح الخاء المعجمة وسكون اللام - حال الإرسال ، وأما عقدة لسان السيد موسى قبل الإرسال فقد أزيلت بدعوته عند الإرسال بقوله « واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي » كما دل عليه قوله تعالى « قد أوتيت سؤلك يا موسى » (و) أكلهم (فطنة وقوة رأي) كما هو مقتضى كونه سائس الجميع ومرجعهم في المشكلات (والسلامة) بالرفع عطفاً على الذكورة : أي وشرط النبوة السلامة (من دناءة الآباء) ومن (غمز الأممات) 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 المضغة التي إذا صلحت صلح الجسد كله ، وإذا فسدت فسد الجسد كله ، كما نطق به الحديث الصحيح ، وفي حديث حسنه الترمذي ورواه البيهقي « إن أبعد الناس من الله القلب القاسي » (و) السلامة من (العيوب المنفرة) منهم (كالبرص والجذام و من (قلة المروءة ، كالأكل على الطريق ، و) من (دناءة الصناعة كالحجامة) ؛ لأن

النبوة أشرف مناصب الخلق مقتضية لغاية الإجلال اللائق بالمخلوق ؛ فيعتبر لها انتفاء ما ينافي ذلك (و) شرطها أيضاً (العصمة من الكفر) قبل النبوة وبعدها بالإجماع (وأما العصمة (من غيره مما سئد كره) 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 الصفات والكبائر قبل النبوة وبعدها فلا يمتنع الاشتراط (وقولهم) في الشروط (أكل أهل زمانه إن حُل على ظاهره) من العموم لجميع أهل الزمان (استلزم) لذلك (عدم جواز) إرسال (نبيين في عصر واحد ، وهو منتفٍ بنحو بوشع وموسى وهرون) والتمثيل بموسى وهرون ظهر لثبوت إرسالها معاً بنص الكتاب في آيات متعددة كقوله « اذهبوا إلى فرعون فإنه طغى » ، « فاذهبوا بآياتنا » « فقولوا إنارسولا ربك » ونحوها (فيجب) في تأويل اشتراطه (أن المراد) كونه أكل أهل زمانه (من ليس نبياً) وحاصله تخصيص العموم .

(والعصمة^(۱)) المشترطة معناها (تخصيص القدرة بالطاعة ، فلا يخلق له) أي

(قوله والعصمة إلخ) اتفق جمهور المسلمين على أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون من الكفر قبل الوحي وبعده ، ولا يجوز الكفر عليهم في حال صغرهم تبعاً للوالدين ؛ لأنهم

(۱) اعلم أن للنفس هيئات بعضها راسخ وبعضها غير راسخ ، فما كان منها غير راسخ فهو حال ، وما كان منها راسخاً فهو ملكة ، والعصمة من هذا القبيل الذي هو الملكات ، فهي : ملكة تمنع صاحبها عن الفجور - وهو ارتكاب المعاصي واجتناب الطاعات - وهي في أول أمرها حال ، ثم تصير ملكة بأن يعلم صاحبها مثالب المعاصي ومعايبها 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 رغب في الطاعات ونفر من المعاصي فيطيع ولا يعصى .

وتأكد هذه الملكة في الأنبياء بأمور : منها تتابع الوحي ، ومنها الاعتراض على مصدر عنهم سهواً ، والعتاب على ترك الأولى

لمن وصف بها (قدرة المعصية) ، وقد تلخص المصنف في التحرير هذا التعريف ، وذكر معه تعريفاً آخر ، فقال : وهي - أي العصمة - عدم قدرة المعصية ، أو خلق مانع

مؤمنون بالله عارفون به حقيقة ، فلا يجري عليهم حكم الكفر تبعاً ، والفضلية من الخوارج جوزوا الكفر عليهم ؛ لأنهم جوزوا عليهم المعاصي ، وكل معصية عندهم كفر ، وفساد هذا

= هذا هو المشهور في تعريف العصمة ومنشئها وتأكيدها ، وقيل : العصمة هي كون الشخص بحيث يمتنع عنه الذنب بخاصية في نفسه أو بدنه ، وهذا التعريف فاسد من جهة العقول والنقول : أما عقلاً فلأنه لو كان كذلك لما كان المعصوم مستحقاً للمدح على عصمته ، وأيضاً يبطل تكليفه ويبطل توجه الأمر والنهي إليه ، وأما نقلاً فأيات في كتاب الله ، منها قوله تعالى : (قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي) . (ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن إليهم شيئاً قليلاً) ووجه الاستدلال من الآية الأولى أن النبي مثل الأمة في البشرية لا يمتاز عن آحادها إلا بالإحسان إليه ، فهو مثلهم في حق جواز صدور المعصية عنه . ووجه الاستدلال من الآية الثانية أن الله تعالى رتب عدم ركونه صلى الله عليه وسلم إليهم على تثبته إياه وأنه كان يجوز أن يركن إليهم بما فيه من البشرية ، فلم يحدث هذا الأمر الجائز لوجود التثبيت ، فالركون في نفسه أمر غير ممتنع .

واعلم أنه قد أجمع أهل الملل على أنه يجب عصمة الأنبياء عن تعمد الكذب في أمرين فيما تدل المعجزة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة ، وما يبلغونه عن الله تعالى إلى الخلائق من الأحكام ونحوها ، والاستدلال لهذا ظاهر ، فإنه لو جاز عليهم التقول والافتراء والانتحال لأدى إلى إبطال المعجزة . واختلفوا في جواز صدور الكذب عنهم سهواً أو نسياناً في هذه الأمور فمنعه الأستاذ أبو إسحاق وكثير من الأئمة ، وجوزه القاضي أبو بكر .

وأما سائر الذنوب فهي إما كفر أو غيره من المعاصي ، فأما الكفر فقد أجمعت الأمة على أنهم معصومون منه قبل النبوة وبعدها ، وأما غير الكفر فهو إما كباثر أو صغائر وعلى حالهما أن يكون صدورهم عندهم سهواً أو نسياناً أن يكون صدورهم عنهم قبل البعث أو بعدهم . فالأقسام ثمانية : أما الكباثر فالجمهور من المحققين والأئمة على امتناعها عمداً ثم قال القائل وجمهرة الأشاعرة : إن دليل امتناعها عليهم سمي ، وقال المعتزلة - بناء على أصولهم من التحريم والتبسيط العقليين ووجوب رعاية الصالح والأصلح - إن دليل امتناعها عليهم عقلي ،

منها غير ملجىء ، أى بل يبقى معه الاختيار ، والتعريف الثانى يلازم قول الإمام
أبى منصور الماترىدى : العصمة لا تزال المحنة ، أى الابتلاء المقتضى لبقاء الاختيار .
قال صاحب البداية : ومعناه — يعنى قول أبى منصور — أنها لا تجبره على الطاعة ،
ولا تمجزه عن المعصية ، بل هى لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره عن
فعل الشر ، مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء ، اهـ (وجوز القاضى) أبو بكر الباقلانى
(وقوع الكفر) منهم (قبل البعثة عقلا) لكن لم يقع أصلا (قال) يعنى القاضى :
(وأما الوقوع ، فالذى صح عند أهل الأخبار والتواريخ : أنه لم يبعث من أشرك بالله

لقول لا يخفى على التأمل ، وقوم جوزوا عليهم إظهار كلمة الكفر عند خوف القتل على
الإصرار على الإيمان ، بل أوجبوا ذلك ؛ لأن عدم إظهار الكفر حينئذ يوجب إلقاء النفس
في الهلكة ، وإلقاؤها فيها حرام ؛ لقوله تعالى « ولاتلقوا بأيديكم إلى التهلكة » وأجيب
بأنه لو جاز إظهار الكفر عند الخوف من القتل كان أولى الأوقات به وقت إظهار الدعوة ؛
من الخلق فى ذلك الوقت يكونون منكرين مرادين هلاكه ، وجواز إظهار الكفر وقت
إظهار الدعوة يؤدى إلى إخفاء الدين بالكلية ، وذلك باطل

صدورها سهوا أو على سبيل الخطأ فى التأويل فالراجع أنه - كصدورها عمدا - ممتنع عليهم ،
وجوزه قوم ، وأما الصغائر فقد اتفقوا على جواز صدورها عنهم سهوا ، إلا ما كان منها
خسisa يلحق فاعلها بالأراذل والسفلة ويدعو إلى الحكم عليه بالحسنة ودناءة المهمة ، واختلفوا فى
صدور الصغائر عنهم عمدا ؛ فجوزه الجمهور ، ومنعه الجبائى . هذا كله فيما بعد البعثة ؛ فأما فيما قبلها
فجمهور أهل الحق وكثير من المعتزلة على أنه لا يمتنع أن يصدر عنهم كبيرة ، فإنه لا دلالة
للمعجزة على امتناع الكبيرة قبل البعثة ، ولا حكم للعقل بامتناعها ، ولا دلالة على ذلك من السمع
وقال جماعة من المعتزلة : تمتنع الكبيرة لأن صدورها يوجب النفرة عن ارتكابها وهى
تنتع من اتباعه فتفوت مصلحة البعثة ، وقال الروافض : لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة
لا عمدا ولا سهوا ولا خطأ فى التأويل ، بل هم مبرؤون عن ذلك قبل البعثة وبعدها .. ونحيلك
على المطولات لمعرفة الاستدلال .

طَرَفَةَ عَيْنٍ ، ولا من كان فاسقا فاجرا ظلوماً ، وإنما بحث من كان تقيا زكيا أميناً ، مشهور النسب ، حسن التربية ، والمرجع في ذلك (كله عندنا) قضية السمع (أى 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 ، وأى منفر أشد من الكفر ؟ وكيف يوثق بطهارة الباطن من أثره ؟

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

(وخالف بعض أهل الظواهر والحديث فى) اشتراط (الذكورة حتى حكموا بنبوة مريم عليها السلام ، وفى كلامهم) أى كلام المخالفين فى اشتراط الذكورة

(قوله وخالف بعض أهل الظواهر والحديث فى الذكورة ، حتى حكموا بنبوة مريم عليها السلام) قال الإمام جلال الدين جار الله : اتفق أهل السنة والجماعة أن الذكورة شرط النبوة ، خلافاً لأشعري ، واحتجوا بأن من شرط النبوة كمال العقل وكمال الدين ، وهما معدومان فى النساء ؛ لقوله عليه الصلاة والسلام « هن ناقصات عقل ودين » وبقوله تعالى « وم أرسلنا من قبلك إلا رجالاً نوحى إليهم » ويقول على رضى الله تعالى عنه : لو كانت الخلفاء تصلح لامرأة لكانت عائشة رضى الله تعالى عنها تستحق الخلافة ، وقال الصابونى : الصحيح ما ذهبنا إليه ؛ لأن النبوة والرسالة تقتضى الاشتهار بالدعوة ، وإظهار المعجزة ، ولزوم الاقتداء ، والأنوثة توجب الستر ، وبينهما تناف ، ولأن النساء لا يصلحن للإمارة والسلطان والقضاء وإقامة الصلاة بالإجماع ، وهذه الأحكام من فروع النبوة والرسالة ، فلأن لا يصلح لأصل النبوة كان أولى ، واحتج الأشعري بقوله تعالى « واذكر فى الكتاب مريم » لأنه =

(ما يشعر بأن الفرق بين الرسول والنبي بالدعوة وعدمها) فالنبي — على هذا — إنسان أوحى إليه بشرع ، سواء أمر بتبليغه والدعوة إليه أم لا ، فإن أمر بذلك فهو نبي رسول ، وإلا فهو نبي غير رسول (وعلى هذا لا يبعد) ما ذهبوا إليه من نفى اشتراط الذكورة فيمن هو نبي غير رسول (لأن اشتراط الذكورة لكون أمر الرسالة مَبْنِيًّا على الاشتهار والإعلان والتردد إلى الجامع) أى مواضع اجتماع الناس (للدعوة) أى ليدعوهم إلى الإيمان بما جاء به والعمل بمقتضاه (و) النسوة (مَبْنِيَّ حَالِهِنَّ عَلَى التَّسْتَرِ وَالْقَرَارِ) لا التردد والاشتهار (وأما على ما ذكره المحققون) فى معنى النبي والرسول (من أن النبي 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 (نَسَخٌ لِبَعْضِ شَرِيعَةٍ مُتَقَدِّمَةٍ) على بعثته ، وعلى اشتراط الذكورة جَرَى مَن حَكَمَ الإجماع على عدم نبوة مريم عليها السلام كالإمام والبيضاوى وغيرهما ، ولم يُبَالُوا بشدوذ مَنْ زعم نبوتها تمسكا بقوله تعالى « فأرسلنا إليها روحنا » وقوله تعالى « إذ قالت الملائكة يا مريم إن الله اصطفاك » الآيتين ، ويجب عنه بأنه ليس وَحِيًّا بشرع ؛ إذ لا دلالة عليه فى الآيات المذكورة .

وقد تحصل فى معنى النبي والرسول ثلاثة أقوال : الفرق بينهما بالأمر بالتبليغ وعدمه وهو الأول المشهور ، والفرق بأن الرسول مَنْ له شريعة وكتاب أو نَسَخٌ لِبَعْضِ شَرِيعَةٍ مُتَقَدِّمَةٍ على بعثته ، وكونهما بمعنى واحد ، وهو الذى عَزَاهُ للمحققين ، وهو يقتضى اتحاد

= تعالى ذكرها فى عداد الأنبياء ، صلوات الله عليهم أجمعين ! وأرسل إليها جبريل عليه السلام ، قال تعالى « فأرسلنا إليها روحنا » وقال تعالى « إنما أنا رسول ربك » والجواب أن هذا لا يستلزم المطلوب قطعاً ، والله تعالى أعلم

(قوله وعلى هذا) أى الفرق بين النبي والرسول بالدعوة لا تبعث نبوة مريم .
 (قوله وأما على ما ذكره المحققون إلخ) يعنى فلا يصح ما ذكروه من دعوى نبوة مريم ، لأجل ما له اشترطت الذكورة .

عدد الأنبياء والرسل ، ولا يخفى مخالفة ذلك للوارد في حديث أبي ذر الذي قدمناه
 هذا كلام في معنى النبي شرعاً ، وأما أصله لغة فلفظه بالهمز ، وبه قرأ نافع ، من النبأ وهو
 الخبر ، فَعَمِلَ بمعنى اسم الفاعل : أى مُذَبِّحٌ عن الله ، أو بمعنى اسم المفعول : أى مُنْبَأٌ ؛
 لأن المَلَأَ يَنْبِئُهُ عن الله بالوحي ، وبلاهمز ، وبه قرأ الجمهور ، وهو إما مخفف المهموز بقلب
 الهمزة واوا ثم إدغام الياء فيها ، وإمامن النبوة أو النبأوة — بفتح النون فيهما — أى الارتفاع ،
 فهو أيضاً فَعَمِلَ بمعنى اسم الفاعل ، أو بمعنى اسم المفعول ؛ لأن النبي مرتفع الرتبة على غيره
 أو مرفوعها ، وسيأتي تلخيصُ لهذا أواخر الكتاب .

(وقد يقال) إيراداً على اشتراطهم عدم العيوب المنقورة (إن بلاء أيوب عليه)
 الصلاة و (السلام كان منفراً) أى منفراً كما هو مذكور في كتب التفسير وقصص الأنبياء
 (ويُجَاب) عنه (بأن الشرط) في حق أيوب (متقدم) على نبوته المتقدمة على عروض
 الابتلاء له (وجعل الأكل على الطريق منافياً) للنبوة (هو) مبنى (على تقدير أن
 العرف كذاك) أى كما ذكرنا آنفاً من أنه قلة مرواة (إذ ذاك) أى في ذلك الوقت
 الذى هو زمن بعثة ذلك النبي .

(وقد ذكرنا أن عصمتهم من غير كهر موجب النبوة ، واختلف فيه) أى فى
 ذلك الغير الذى هو متعلق العصمة (فقيل : تجب عصمتهم من الكبائر مطلقاً) عمداً
 وسهواً من غير تقييد بالعمد (دون الصغائر) المأتى بها (عمداً) 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) أى وجوب عصمتهم (عنهما)

(قوله والمختار العصمة عنهما) قلت : واختلف القائلون به — هذا ، فقال بعضهم : إنه
 لا يمكن من العصية لاختصاصه بخاصة فى ذاته تقتضى امتناع إقدامه على المعاصى ، وقال
 بعضهم : إنه يتمكن ، لكن الله تعالى يفعل فى حقه لطفاً لا يكون له مع ذلك داع إلى ترك
 الطاعة وارتكاب العصية ، وأورد فى شرح القصيد قوله تعالى « وعصى آدم ربه فغوى »
 أثبت العصيان والغواية وهو الذنب ، وأجاب بأنه كان قبل النبوة ، وإنما صار نبياً بعد
 خروجه من الجنة ، وأن قوله تعالى « ثم اجتباه ربه » يدل عليه ، إذ الاجتباء كان متأخراً =

أى عن الكبائر مطلقاً وعن الصغائر (إلا الصغائر غير المنفرة) حال كون إتيان غير المنفرة (خطأ) فى التأويل (أو سهواً) مع التنبيه عليه ، أما الصغائر المنفرة كسرقة لقمة

عن الواقعة ، لأن كلمة ثم للتراخى ، وقيل : إنما صار عاصياً لتركه الأفضل وميله إلى الفاضل قال الإمام جلال الدين جار الله : وفيه نظر ؛ لأنه خالف الأمور به فارتكب المنهى عنه ، ولا يقال لمن كان بهذه الصفة إنه ترك الأفضل ومال إلى الفاضل ، والله تعالى أعلم وأورد فى شرح العمدة قوله تعالى « عفا الله عنك لم أذنت لهم » وقوله تعالى « ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر » أما الأولى فلأن العفو يدل على تقدم الذنب ، وأما الثانية فظاهرة ، وقوله تعالى حكاية عن إبراهيم « هذا ربي » فإنه أشار إلى الكوكب ، وهذه كلمة كفر ، وقوله « بل فعله كبيرهم هذا » وهذا كذب ، وقد أخفى يوسف - عليه الصلاة والسلام ! - حرته عند البيع ، فإن ذلك يدل على كتمان الحق ، وهو ذنب ، وأجاب عن الآيتين بأنه محمول على ترك الأولى كما قيل « حسنات الأبرار سيئات المقربين » جمعاً بين الدليلين ، قلت : قال القاضى عياض : قال ابن عباس : مقصد الآية أنك مغفور لك ، غير مؤاخذ بذنوب أن لو كان ، وأما الآية الأخرى فأمر لم يتقدم للنبي صلى الله عليه وسلم فيه نهي من الله تعالى فيعد معصية ولا عده الله تعالى عليه معصية ، قال نبطويه : وقد حاشاه الله من ذلك ، بل كان مخيراً فى أمرين . قالوا : وقد كان له أن يفعل ما شاء فيما لم ينزل فيه وحى ، فكيف وقد قال الله تعالى « فأذن لمن شئت منهم » فلما أذن لهم أعلمه الله بما لم يطلع عليه من سرهم أنه لو لم يأذن لهم لتعدوا ، وأنه لا حرج عليه فيما فعل ، وليس « عفا » هنا بمعنى غفر ، بل كما قال النبي صلى الله عليه وسلم « عفا الله لكم عن صدقة الخيل والرجيق » ولم تجب عليهم قط : أى لم يلزمكم ذلك ، قال القشيري : إنما يقول « العفو لا يكون إلا عن ذنب » من لم يعرف كلام العرب ، قال : ومعنى « عفا الله عنك » لم يلزمك ذنب ، قال مكي : هو استفتاح كلام ، مثل أصلحك الله وأعزك ، وقال السمرقندي : معناه عفاك الله ، قال : والجواب عن الآية التى فى حق إبراهيم عليه الصلاة والسلام أنه ذكره على سبيل الفرض لبيطله ، كالواحد إذا أراد أن يبطل أمراً فيفرضه ثم يلزم عليه محالاً ، وهذا معنى قول القاضى البيضاوى : وقوله هذا ربي على سبيل الفرض ، فإن المستدل على فساد قول يحكيه على ما يقوله الخصم ثم ينكر عليه بالإفساد ، وبهذا يجاب عن قول صاحب الأمالي قوله لا أحب الآفلين مشكل غاية الإشكال ؛ لأن الدال على عدم إلهية الكوكب إن كان التغير فقد وجد قبل الأفلين ، ولا معنى لاختصاصه به ، وإن كان الغيبة عن البصر فيلزم فى حق الله تعالى ، وإن كان كونه =

أوحية - وتسمى صغائر الخسنة - فهم معصومون عنها مطلقاً، وكذا من غير المنفرة كمنظرة لأجنبية عمداً (ومن أهل السنة من منع السهو عليه) أي على نبينا صلى الله عليه وسلم فقال: لا يقع منه سهو في فعل أصلاً (وصرح بأن سلامه على ركعتين في حديث ذي اليدين) في الصحيحين (كان قصداً منه، وأبيح له ذلك لئيبين للناس حكم السهو) ومثل ذلك صلاته الظهر خمسين في حديث ابن مسعود في الصحيحين وغيرها، وتركه التشهد الأول في الظهر في حديث ابن بريدة صححه الترمذي (والأصح جواز السهو في الأفعال عليه) والمذهب السابق غير مرضي وإن قال به من أئمة المحققين أبوالمظفر الإسفرائيني، لأنه مخالف للنص الصريح (قال صلى الله عليه وسلم «إنما أنا بشر أنسى كما تنسون، فإذا نسيت فذكروني») أخرجه الشيخان وغيرها (وظاهر قوله) صلى الله عليه وسلم («إنما أنسى لأسن») أنه يوردُ عليه النسيان (من قبل الله سبحانه وتعالى) (فيتصف به، إلا أنه لا يُقرُّ عليه فيما هو أمر ديني، لكن ينبه) فيكون ذلك النسيان سبباً يترتب عليه بيان حكم شرعي يتعلق بالنسي؛ فأَنسى بتشديد السين مبنى للمفعول معناه يُوردُ على النسيان، ولأسنَّ معناه لأبين طريقاً يُسلك في الدين هو سبب لإيراد النسيان، بمعنى أنفة ثمرة يترتب على النسيان، لا باعث على إرادته (ومنع المعتزلة الكبار) أي صدورها من نبي (قبل البعثة) له (أيضاً، للوجه الذي منعنا به الكفر قبلها، وهو التنفير عنه وعدم الانقياد له) هذا كلام متعلق بالأفعال التي ليس طريقها الإبلاغ، وهو منهي عنها (وأم فيما طريقه الإبلاغ) أي إبلاغ الشرع وتقريره من الأقوال وما يجري مجراها من الأفعال

= انتقل من كمال وهو العلو إلى نقصان فقد كان ناقصاً عند الإشراق، وأيضاً فذلك معلو له قبل الأفول: أنه يأفل، وأنه في المشرق مساو لحالته في المغرب، وعن قوله «بل نص كبيرهم» بأنه لم يكن قاصداً لإسناد الفعل إلى الصنم حتى يكون كذباً، بل قصد تفيه 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 السلام والسلام أنه إنما كنتم حرثه ولم يبينها لاستشعاره بقتل الإخوة إياه إذا أظهر ذلك وذلك جائز قبل النبوة، والله تعالى أعلم.

كتعلم الأمة بالفعل (فهم معصومون فيه من السهو والغلط ، وأما غير ذلك) أى ما ليس من القسمين السابقين مما يختص به الأنبياء عليهم الصلاة والسلام من أمور دينهم وادّكار قلوبهم ونحوها مما يفعلونه لا ليتبعوا فيه (فهم فيه كغيرهم من البشر) فى جواز السهو والغلط ، هذا الذى عليه أ كثر العلماء ، خلافاً لجماعة المتصوفة وطائفة من المتكلمين ، حيث منعوا السهو والنسيان والغفلات والفترات جملةً فى حق النبى صلى الله عليه وسلم .

(قال القاضى أبو بكر) تفریباً على ما عليه الأ كثر : (فىجوز) أى عقلا (كونه) أى النبى (غير عالم بشرائح مَنْ تقدمه) من الأنبياء (و) كونه (غير عالم ببعض المسائل التى يُفرعها الفقهاء والمتكلمون) لا مطلقاً ، ولكن المسائل (التى لا يُخجلُ عدمُ العلمُ بها بمعرفة التوحيد ، و) يجوز (كونهم) أى الأنبياء (غير عالمين بلغات كل مَنْ بُعثوا إليهم ، إلا لغة قومهم ، وجميع) عطف على لغات : أى ويجوز عقلا كونهم غير عالمين بجميع (مصالح أمور الدنيا ومفاسدها و) جميع (الحرف والصنائع ، اه) كلام القاضى أبى بكر . (ولا شك أن المراد) أى مراده مما ذكره (عدم علم بعض المسائل لعدم الخطور) أى خطور تلك المسائل بياهم (فأما إذا خطرت) لهم (فلا بد من علمهم بها) أى بأحكامها (وإصابتهم فيها إن اجتهدوا) بناء على الراجح أن للأنبياء أن يجتهدوا مطلقاً ، وعليه الأ كثر ، أو بعد انتظار الوحي ، وعليه الحنفية ، واختاره المصنف فى التحرير ، فإذا اجتهدوا فلا بد من إصابتهم (ابتداء أو انتهاء) لأن مَنْ قال كل مجتهد مصيب أو منع الخطأ فى اجتهاد الأنبياء خاصة فهم مصيبون عنده ابتداء ، ومَنْ جوز الخطأ فى اجتهادهم قال : لا يقرون عليه بل ينبهون ، فهم مصيبون عنده إما ابتداء حيث لم يتقدم خطأ ، وإما انتهاء حيث نُبهوا على الصواب فرجعوا إليه (وكذا علم المغيبات) أى وكعدم علم بعض المسائل عدم علم المغيبات ، فلا يعلم النبى منها (إلا ما أعلمه الله تعالى به أحياناً ، وذكر الحنفية) فى فروعهم (تصریحاً بالكفیر باعتقاد أن النبى يعلم الغيب لمعارضه قوله تعالى « قل لا يعلم مَنْ فى السموات والأرض الغيب إلا الله » والله أعلم)

(الأصل العاشر)

في إثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم .

(نشهد أن محمداً رسول الله ، أرسله إلى الخلق أجمعين^(١)) بالهدى ودين الحق

(١) ندعى في هذا الأصل « أن سيدنا محمد بن عبد الله 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 » ونخالفنا في ذلك ثلاث فرق:

أما الأولى فالعيسوية الذين ذهبوا إلى أنه صلى الله عليه وسلم 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 فبعد 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 .

أولاهما : 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 .

ثانيتها : أن موسى قد قال : « عليكم بدينى ما دامت السموات والأرض » وهو نبي لا يكذب ؛ فمحال أن يكون نبي بعده .

فأما الشبهة الأولى فالجواب عنها بيان 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 المحال 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 يذنبه إليها ، ويعلم العبد أنه مأمور بالقيام ، وأن الواجب عليه الاستمرار أبداً إلا أن يخاطبه سيده بالعود ، فإذا خاطبه بالعود

(خاتماً للنبيين ، وناسخاً لما قبله من الشرائع) والخلق بمعنى المخلوقين ؛ لأن إرساله إلى مَنْ يعقل من الإنس والجن ، قال بعض العلماء : وإلى الملائكة ، نقل ذلك الشيخ الإمام

== فقد ولم يتوهم بالسيدانه بداله أو ظهرت له مصلحة كان لا يعرفها ثم عرفها الآن ، بل يجوز أن يكون قد عرف مدة مصلحة القيام ، وعرف أن الصلاح في أن لا ينه 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 صلى الله عليه وسلم وبعد وفاته ، ولو كان صحيحاً لاحتج به اليهود المعاصرون للنبوة فهم كانوا أشد حرصاً على الطعن في شرعه ، وقد علم قطعاً أنهم لم يحتجوا به ، وأيضاً فلوصح هذا الذي افتروه لما ظهرت المعجرات 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 فإنما الجواب عليها إثبات معجزة القرآن ، والكلام في ذلك يشتمل على ثلاثة أمور :

الأمر الأول في بيان كونه معجزة : وذلك أنه تحدى به ولم يعارض ، فيكون معجزاً ، فأما دعوى أنه قد تحدى به فثابتة بالتواتر بحيث لم يبق فيها شبهة ، والآيات من الكتاب المشتملة على التحدى كثيرة ، منها قوله تعالى : « فأتوا بحديث مثله » « فأتوا بعشر سور مثله مفتريات » وأما دعوى أنه لم يعارض فثبوتها من جهة أنه لو عورض لتواتر نقل المعارضة ؛ لأنها مما تتوافر الدواعي على نقله ، سيما والخصوم أكثر حصي من ثرى البطحاء وأحرص الناس على إشاعة ما يبطل دعواه ، ألسنت ترى أن أراذل الشعراء لما تحدوا بشعرهم وعورضوا ظهرت 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 ودمائهم وأموالهم ، ولا يمكن إنكار أنهم عجزوا ولم يعارضوه ، لأنهم لو قدروا لفعلوا ، لأن العادة قاضية بالضرورة بأن الذي يقدر على دفع الهلاك عن نفسه لا يتوانى عن دفعه ولا يتردد في =

أبو الحسن السبكي ، وصرح الإمام الرازي في تفسير قوله تعالى «تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا» بعدم دخول الملائكة في عموم من بعث صلى الله عليه وسلم

ردده ، ولو أنهم فعلوا الجري ذلك وتناقلته الألسنة وتحدث به للشرقان ، وأما ادعاء أنه إذا تحدى به فلم يعارض يكون معجزا فإثباتها بمعرفة حقيقة المعجزة ، وقد تقدم الأمر الثاني في وجه إعجاز القرآن : وللعلماء في ذلك مذاهب ، فقال قوم من المعتزلة : المعجزة فيه جزالته وفصاحته ، مع عجب نظمه ، وبديع منهاجه ، ورائع أسلوبه ، الخارج عن مناهج كلام العرب وأساليبهم في خطبهم وأشعارهم وسائر صنوف كلامهم ، في مطالعته ومقاضته وفواصله . وقال الجاحظ وأهل العربية : إعجازه كونه في الدرجة العالية من البلاغة التي لم يعهد مثلها في تراكيهم وتماصرت عنها درجات بلاغتهم . وقال القاضي : إعجازه بمجموع الأمرين ، وقيل : إعجازه إخباره عن الغيب في نحو قوله : « ألم ، غلبت الروم في أدنى الأرض ، وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين » وقيل : إعجازه عدم اختلافه وتناقضه مع طوله ، ويتمسك هؤلاء بقوله تعالى : « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا » 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 التي يحتاجون إليها في المعارضة وكانت تلك العلوم حاصلة لهم فسلبها عنهم فلم تبقى لهم قدرة عليها ، وذلك قول المرتضى

الأمر الثالث في ذكر بعض شبه القادحين في إعجازه : ولسنا نستوعب في 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 مرتبة في الكمال بعضها فوق بعض ، وليس لصناعة ما حد معين من الكمال تقف عنده ولا تتجاوزها ، ولا بد في كل زمان من فائق يبرز على غيره ويفوقهم في صناعته فيصل فيها إلى مرتبة من مراتب الكمال لم يدركها أحد من أهل عصره وإن أدركها أوفاق عليها شخص آخر في عصر آخر ، فأى مانع يمنع من تجويز أن يكون محمد قد فاق أهل زمانه فصاحة وبيانا فأى بكلام عجز عن 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

إليهم ، ولنا في ذلك كلام أو آخر « الدرر اللوامع ، في شرح جمع الجوامع » فليراجعه من آثر الوقوف عليه .

يقدروا عليه ؛ فإذا شاهدوا ما هو خارج عن هذه الصناعة علموا أنه أمر خارج عن الطاقة البشرية . ولو لم يكن الأمر هكذا لم يتحقق عند القوم معجزة النبي ولتوهموا 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 سنامة ، ولما علم السحرة الواصلون فيه إلى أقصى غاية أن حد السحر تخيل وتوهم لما لا ثبوت له في الحقيقة ، ثم رأوا عصا موسى قد انقلبت ثعبانا يلقف ما يأفكون من غير أن يزداد حجمها علموا أنه خارج عن السحر ، وأنه شيء ليس في طوق البشر ولا متناولهم ؛ فأمنوا به ، أما فرعون فإنه لقصوره في هذه الصناعة وعدم معرفته بما يمكن للبشر أن يأتوا به وما لا يمكن كفر وظن أنه كبيرهم الذي علمهم السحر .

ومما ذكره المبطلون قولهم : إن الصحابة — حين تدوين القرآن — كانوا إذا أتى الواحد إليهم لم يكن مشهورا عندهم بالعدالة — بالآية والآيتين لم يضعوها في المصحف إلا بينة ويمين ، ولو كانت بلاغة القرآن واصله إلى حد الإعجاز لعرفوها بذلك ، ولم يحتاجوا إلى 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 كما كان منقولاً بالتواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم ، فإنه عليه السلام كان يواظب على قراءته في صلواته بالجماعات ، فما أتى 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 أنهما من القرآن ، وذلك لا يضر ، لأن المعجز هو إما المجموع ، أو مقدار سورة طويلة أو قصيرة بتامها وأقله بثلاث آيات .

ومما ذكره قولهم : 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 ريب ولا يداخله شك ، ومع ذلك كله فإن ما تذكرونه من وجوه الإعجاز لا يصلح كله ولا شيء منه للإعجاز ، أما النظم الغريب فلا أنه أمر سهل ولا سيما بعد سماعه ومعرفته ، وأيضا فخاقيات مسيلة 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 بينهما في البلاغة بينا ، بل ربما زعم زاعم أن الخطبة أو القصيدة أفصح من السورة ، وقد علم أنه لا بد =

ولإثبات نبوته صلى الله عليه وسلم مسالك ذكر المصنف المشهور منها بقوله : (لأنه)
أى لأن محمداً صلى الله عليه وسلم (أدعى النبوة) أى الرسالة عن الله (وأظهر المعجزة)
تصديقاً لدعواه ، وكل من ادعى النبوة وأظهر المعجزة تصديقاً لدعواه فهو نبي ؛ فمحمد
صلى الله عليه وسلم نبي ، وقد تكلم المصنف كغيره على مقدمتي هذا الدليل ، فقال :
(أما دعواه النبوة فقطعى لا يمتثل التشكيك) لأنه قد تواتر تواتراً ألقه بالعيان والمشاهدة
(وأما إظهاره للمعجزة فلأنه أتى بأمر خارقة للعادة مقروناً) إتيانها بها (بدعوى النبوة)
كأننا قرن تلك الأمور بدعواه النبوة (بمعنى جعلها) أى جعل تلك الأمور الخارقة من
حيث اقترانها بدعواه (بيانا لصدقه فيما يدعيه عن الله تعالى) من أنه أرسله ليدعو الناس
إلى الهدى ودين الحق (ولا نعنى بالمعجزة إلا ذلك) أى الإتيان بأمر خارق للعادة يقصد
به بيان صدق من ادعى أنه رسول الله (ووجه دلالتها) أى 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 :

== من المعجز الذى يستدل به على صدق المدعى من ظهور التفاوت بينه وبين ما يقاس إليه إذ
حد تنفى معه الريبة حتى يحزم المستدل بصدقه جزماً يقيناً ، وأما الإخبار بالغيب فلا يصلح
أيضاً دليلاً على الإعجاز لأنه يقع مكرراً من المنجمين والكهنة كما دل عليه التسامع والتجرب
والجواب عن هذا أن اختلاف العلماء ليس دليل الحفاء ، 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 معجزاً بجملتها ولا بواحد منها لا بعينه ، بل نقول : إن اختلاف
دليل على أن وجوه إعجازه كثيرة ، بعدد الآراء التى اختلف العلماء عليها ، كل ما فى الباب
أن كل واحد منهم ظهر له وجه منها على حسب ما منحه الله من قوة البصر ، فأما ادعاء أن الفرق بين
السورة والخطبة فى البلاغة ليس واضحاً ولا بيناً فهو ادعاء لا يقبله عقل ولا يرتضيه برهان
وذلك لأننا لا ندعى ظهور ذلك لمن لا يعرفون اللغة ولا يدركون سر البلاغة فيها ، هو
المغيرة بن شعبه أشد الناس تحاملاً على الرسول وأكثهم لجأاً ومعاودة فى تصديقه يقيناً
حين يسمع القرآن : « عرضت هذا الكلام على خطب الخطباء وشعر الشعراء فلم أجاب
منها » وأما أخبار المنجمين والكهنة فإنها لم تبلغ مبلغ القرآن ، وإخبارهم عن الحسوف
والكسوف من باب الحساب الذى قد يقع فيه الغلط ، لا من قبيل الإخبار بالغيب

معجزتي أن أضع يدي على رأسي وأتم لا تقدرتون على ذلك ، ففعل وعجزوا ، فإنه معجز
دل على صدقه ، كما في المواقف وغيره .

قلنا : قد جرى المصنف على أن كفهم عن ذلك فعلٌ لله سبحانه ، لا عدم فعل منه

سبحانه ، كما يقال : هو عدم تمكينهم ، فهو غير خارج عن الفعل

وإذ قد تقرر أن المعجزة ليست إلا فعلا لله تعالى (فهما جعلها) الرسول (بينه) أى دلالة

واضحة (على صدقه فيما ينقل عن الله) تعالى (وهو) أى ذلك الجعل (معنى التحدى) فإن جهة

جعله دليل صدقه طلب المعارضة بالمثل منهم ؛ لأن أصل معنى التحدى طلب المباراة في الحداء

بالإبل ، ثم توسع فيه فأطلق على طلب المعارضة بالمثل في أى أمر كان ، فإذا ادعى

النبوة وجعل المعجزة بينه صدقه بأن قال : آية صدقي أن يوجد الله تعالى لى كذا مما

تعجزون عنه (فأوجده الله) موافقا لقوله (كان ذلك) الإيجاز 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) أى كتصديق

القائم (بين يدي الملك) من ملوك الدنيا حال كون ذلك القائم (مقبلا على قوم) بحضرة

الملك (يدعى أنه رسول) ذلك (الملك إليهم ، فإنه) أى ذلك المدعى للرسالة عن الملك

(إذا قال للملك) المرسل له (إن كنت صادقا فمأنتك عنك) من الرسالة إلى هؤلاء

(فتم على سريرك على خلاف عادتك ، ففعل ، حصل للحاضرين علم قطعى بأنه صدقه

بمنزلة قوله) أى الملك (صدقت) واقتصر المصنف على قوله «تم على خلاف عادتك»

لأن القصد من العلم بتصديقه حاصل بالاعتصار عليه ، وقول حجة الإسلام «فتم على

سريرك ثلاثا واقعد ، على خلاف عادتك» ؛ لمزيد الاستظهار فيما يحصل به العلم ، وقول

المواقف «فتم 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 مدعى الرسالة « معجزتى أن أحيى ميتاً » ثم أتى بخارق آخر كمنقح جبل لم يدل ذلك على صدقه ، ومن شرائطها أن لا يكون ذلك الخارق مكذباً لدعواه ؛ فلو قال « معجزتى 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 غيرى على الإتيان بشئ منها » كفى ، وفي كلام الأمدى أن هذا متفق عليه .

(والذى أظهره الله تعالى) لنبينا صلى الله عليه وسلم من المعجزات (ثلاثة أمور : أعظمها القرآن ، ثم الأمر الثانى (حاله فى نفسه التى استمرت عليها) من عظيم الأخلاق وشريف الأوصاف التى سيأتى تفصيل بعضها ومن الكمالات العلمية والعملية (مع ضميمه أنه لم يصحب معلماً أدبه ، ولا حكماً هذبه ، ثم الأمر الثالث (ما ظهر على يديه من الخوارق) للعادات (كانشقاق القمر) له فرقتين (وتسليم الحجر) عليه قبل النبوة وبعدها ، وما قبل النبوة من الخوارق يسمى عندهم إرهاباً : أى تأسيساً للنبوة ، وتمهيداً ، من «أرهبصت الحائط» إذا أسسته ، ولا يسمى معجزة (وسعى الشجر إليه ، وحنين الجذع الذى كان يخطب إليه لما انتقل إلى المنبر عنه ، ونبع الماء من بين أصابعه بالمشاهدة) ممن حضره ، سواء قلنا إنه تابع 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 الذى مج فيه بعد ما نزلت البئر فى الحديدية) بتخفيف الياء الأخيرة وتشديدها — وهى مكان على مرحلة من مكة (وكانوا ألفاً وأربعمائة) ؛ وفى رواية : ألفاً وخمسمائة ، واقتصر المصنف على الأولى ؛ لأن عددها محقق باتفال الروایتين (وأكل الجمل الغنير) أى العدد الكثير جداً (كما فى حديث أبى طلحة — وكانوا ألفاً — من أقراص ، يأكلها رجل واحد) ، والظاهر أن المصنف ركب ما ذكره من واقعيتين سهواً : واقعة أبى طلحة ، وواقعة جابر فى إطعام أهل الخندق ؛ فإن الذى فى الصحيحين أن القوم فى واقعة أبى طلحة ، كانوا سبعين أو ثمانين رجلاً ، وفى واقعة جابر كانوا ألفاً ، وكان

جابر قد أمر بصاع شعير عنده ، فطحن وذبح بهيمة — أى : شاة صغيرة — فطبخها ، ثم أخبر النبي صلى الله عليه وسلم بذلك ، وقال : تعال أنت ونفرت معك ، فدعا النبي صلى الله عليه وسلم أهل الخندق كلهم ، وأمر أن لا يخبز العجين ، ولا تنزل البرمة ، وإنه صلى الله عليه وسلم حضر ، و بصق في العجين والبرمة ، وبارك ، ثم أمر امرأة جابر أن تدعو خازنة تخبز معها ، وأن تقدح — أى تعرف — الطعام بحضرته ، قال جابر كما في الصحيحين : وهم ألف ، فأقسم بالله لا أكوا حتى تركوا وانحرفوا ، وإن يرمتنا لتغط — أى لتفور — كما هي ، وإن عجيننا ليخبز كما هو ، وفي رواية للبخاري أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لامرأة جابر « كلى هذا » يعنى البقية « وأهدى » فإن الناس أصابتهم مجاعة » (وإخبار الشاة المشوية) له صلى الله عليه وسلم (بأنها سُمومة ، و) قد (صح في البخاري أنهم كانوا يسمعون تسبيح الطعام ، وهو وكل ، وغير ذلك) عطف على قوله « أنشاق القمر » أى : وكغير ذلك من عجرات (مما أفرد) لكثرة (بالتصنيف) ومن أجل ما صُنِّفَ فيه كتاب « دلائل النبوة » للحافظ أبي بكر البيهقي ، وهذا النوع أحد ما عقده 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 بلا شك (وقول السهيلي في بعض هذه) الخوارق (إنها علامة) للنبوة (لا معجزة) أى لا تسمى بذلك (بناء على عدم اقترانها بدعوى النبوة ، ليس بذاك) أى : ليس بمقبول ؛ لأن المقبول لعل مرتبته يشار إليه بما يشار به إلى البعيد (فإنه) صلى الله عليه وسلم لما ادعى النبوة انسحب عليه ذلك ، فهو (منسحب عليه دعوى النبوة من حين ابتدائها) أى بدعوى (إلى أن توفاه الله تعالى ، كأنه في كل ساعة) أى : في كل وقت

(يستأنفها) أى الدعوى (فكلُّ ما وقع له) من الخوارق (كان معجزة) لاقرانه
بدعوى النبوة حكما (وكأنه يقول فى كل ساعة) أى كل وقت (إني رسولُ الله)
إلى الخلق (و) كأنه يقول فى كل وقت وقع فيه خارق للعادة (هذا دليل صدق) هذا
تمام الكلام فى الأمر الثالث .

(وأما) الأول ، وهو (القرآن ، فهو المعجزة العقلية) أى التى يهذى إلى
إعجازها العقل لمن كان عارفاً بطرق البلاغة ، أو كانت البلاغة له سليقة ، ومع
كون المعجز عنه معقولا ، فهو منقول أيضاً عن قصد المعارضة من سَوَّلَتْ له نفسه
ذلك ، فأقر بالعجز مع كونه من فرسان البلاغة ، ومنهم من أتى بما فضح به نفسه
عند أبناء جنسه كما لا يخفى على مَنْ أَلَمَّ بالتواريخ (الباقية) نعت ثان للمعجزة ؛ فإن
كون القرآن معجزاً وصف له باق (على طول الزمان ، الذى) خبر ثان عن ضمير
القرآن ؛ فإن من أوصافه ، أنه الذى (أعيًا كل بليغ بجزالته 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 : يا أيها الناس ، يا أيها المزمّل ، الحاقة ما الحاقة ، عم
يتساءلون ، وأما بلاغته : فنظمه بالغ فيها الحد الخارج عن طوق البشر ، وإن أمكن بالنسبة
إلى قدرة البارى — سبحانه ! — ما هو فوق ذلك كما صرح به فى شرح المقاصد ؛
لأن مقدراته تعالى لا تنهاى ، واكتفى المصنف بوصفه بالبلاغة ، عن وصفه
بالفصاحة معها لاندراج مفهومها فى مفهوم البلاغة اصطلاحاً (لا بالأولين) أى وليس
إعجازه بالجزالة وغرابة الأسلوب (فقط) دون البلاغة (كقول القاضى) أبى بك
ابن الطيب الباقلانى (ولا) إعجازه (بالصرف) أى صرّف هم المتحدّثين (عن)
التوجه إلى معارضته وسلبهم القدرة) على مثله (عند قصد ذلك ، خلافاً للمرتضى
من الشيعة) وغيره (كالنظام ، وكثير من المعتزلة) (وإلا) أى وإن لا يكن ما ذكر

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 في خرق العادة به) ، ولأن القول بالصرف ينساق المنقول عن كان يسمعه من البلغاء من طرفهم 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) صلى الله عليه وسلم (فما) أى : فهو ما (استمر عليه من الآداب الكريمة ، والأخلاق الشريفة التي لو أفنى العمر) بالبناء للمفعول (في تهذيب النفس ، لم تحصل) لمن أفنى عمره في التهذيب (كذلك) أى كما حصلت له صلى الله عليه وسلم ، وتلك الأخلاق هي ماورد من سماته الشريفة بالأسانيد الصحيحة التي هي في كل منها أخبار آحاد متعددة ، يفيد مجموعها تواتر القدر المشترك بينها ، وهو ثبوت ذلك الخلق له صلى الله عليه وسلم ، (كالحلم) وهو كما في الشفاء : حالة توقر وثبات عند الأسباب المحركات (وتتمام التواضع) منه صلى الله عليه وسلم (للضعفاء بعد تمام رفعته ، و) تمام (انقياد الخلق له ، والصبر) ، وهو : حبس النفس عند حلول ما تكره (والعفو) وهو : ترك المواخذه بالذنب (مع الاقتدار) ، وقوله : (عن المسىء إليه) متعلق بالعفو (ومقابلة السيئة بالحسنة ، والجود) ، وقد مر تفسيره ، في صحيح البخارى عن ابن عباس : « كان النبي صلى الله عليه وسلم أجود الناس بالخير ، وكان أجود ما يكون في رمضان » الحديث ، وفيه عن جابر : « ما سئل النبي صلى الله عليه وسلم شيئاً قط فقال لا » (وتتمام الزهد في الدنيا ، و) شدة (الخوف من الله تعالى ، حتى إنه ليظهر عليه) أثر (ذلك) الخوف الشديد (إذا عصفت الرياح ، ونحوه) أى نحو وقت عصف الرياح من الأوقات التي تعرض فيها عوارض سماوية من الكسوف وغيره ، أو نحو ما ذكر من هذه الأخلاق الشريفة ، كالوفاء بالوعد ، وأداء الأمانة ، وصلة الرحم ،

والحياء ، وما ينظم في هذا السلك ؛ فقد كان صلى الله عليه وسلم أعلى المخلوق مقاماً في كل منها (ودوام فكره) كما وصفه بذلك ابن أبي هالة فيما أورده القاضي أبو الفضل عياض في الشفاء بقوله : كان صلى الله عليه وسلم متواصل الأحران ، دائم الفكرة ، ليست له راحة . ومن أرادَ تعرفَ شيء مما صدر من آثار هذه الأوصاف الشريفة منه صلى الله عليه وسلم فعليه بكتاب الشفاء ، وما في معناه من التأليف (وتجديد التوبة والإجابة في اليوم سبعين مرة) ، بل أكثر ، ففي صحيح البخاري عن أبي هريرة : سمعتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم يقولُ : « والله إني لأستغفرُ الله وأتوبُ إليه في اليوم أكثر من سبعين مرة » ، وفي صحيح مسلم عن الأغر بن يسار المزني ، قال : قال رسولُ الله صلى الله عليه وسلم : « يا أيها الناسُ ، توبوا إلى الله ، فإنِّي أتوب إليه في اليوم مائة مرة » ، وروى أبو داود والترمذي ، وصححه ، وابن ماجه عن ابن عمر ، قال : كنا نعدُّ لرسول الله صلى الله عليه وسلم في المجلس الواحد مائة مرة « رب اغفر لي ، وتب عليَّ ؛ إنك أنت التواب الرحيم » ولما كانت التوبة والاستغفار يقتضيان الذنب ، وهو صلى الله عليه وسلم في الرتبة العليا من العصمة ، بين المصنف مع التوبة والاستغفار في حقه صلى الله عليه وسلم بما حاصله أنهما 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 بدَّاه من جلاله وكبريائه قدرٌ) كان مرتقياً ذلك من كمال إلى أكمل (فيستقصر بنظره إليه) أي ما بدَّاه (ما هو فيه من القيام بشكره) تعالى على تلك الإنعامات العظيمة (وطاعتها) فيرجع إلى الاعتصام به تعالى ويطلب الستر لما ظهر له من قصور الشكر ، وقوله (والفرح) بلجر عطفاً على الحلم كالمعطوفات قبله ، فمن أوصافه الشريفة الفراغ (عن هوى النفس) أي ميلها إلى مشتبهاتها (و) عن (حظوظها) المنعوت ذلك الفراغ بأنه (مما لا يقع)

لمن استولت عليه معرفة الله تعالى حتى زهد في نفسه ، حتى إنه (صلى الله عليه وسلم) ما انتصر
 لنفسه قط ، إلا أن تُنتَهَكَ حُرْمُ اللهِ (تعالى ، جمع حرمة : أى الأمور التى أثبت لها
 الاحترام) وما خَيْرٌ بين شيئين إلا اختار أيسرَهُما (أى على من صدر منه التخيير وإن
 كان الأحظ له صلى الله عليه وسلم الشيء الآخر ؛ فقد ساق صاحبُ الشفاء بإسناده من
 الموطأ رواية يحيى بن يحيى إلى عائشة رضى الله عنها قالت : ما خيّر رسولُ الله صلى الله
 عليه وسلم في أمرين قط إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً ، فإن كان إثماً كان أبعد الناس
 منه ، وما انتقم رسولُ الله صلى الله عليه وسلم لنفسه إلا أن تنتهك حرمة الله تعالى فينتقم
 لله بها ، وهو فى الصحيحين وسنن أبي داود بمعناه وغالبُ ألفاظه ، وفى موضع آخر من
 الشفاء قالت عائشة رضى الله عنها : ما رأيت رسولَ الله صلى الله عليه وسلم منتصراً من
 مظلمة ظلمها قط ، ما لم تكن حُرْمَةً من محارم الله تعالى ، وهو عند مسلم وأبي داود بلفظ :
 ما ضرب رسولُ الله صلى الله عليه وسلم شيئاً قط بيده ولا خادماً ولا امرأة ، إلا أن يجاهد
 فى سبيل الله ، وما نيل منه شيء قط فينتقم من صاحبه إلا أن ينتهك شيء من محارم
 الله تعالى فينتقم لله ، وهذان الحديثان دالان على زهده صلى الله عليه وسلم فى كل ما فيه
 حظ للنفس (ولعمري) وأصله القسم بحياة المتكلم (إن من رآه) حال كون ذلك الراى
 طالباً للحق لم يحتج عند مُشاهدة وجهه الكريم إلى غيره ؛ لظهور شهادة طلعتة المباركة
 بصدق لهجته (أى كلامه ؛ لأن المتكلم يلهج بالكلام : أى يصدر منه متكرراً) وصفاء
 سريره ، كما قال المرتاد للحق : فما هو إلا أن رأيت وجهه علمت أنه ليس بوجه كذاب
 والمرتاد للحق هو الطالب له ، والمراد به هنا عبدُ الله بن سلام رضى الله عنه ، فقد روى
 الترمذى وابن قانع وغيرهما بأسانيدهم عنه أنه قال : لما قدم رسولُ الله صلى الله عليه وسلم
 للدينة جئت لأنظر إليه ، فلما استبنت وجهه عرفت أن وجهه ليس بوجه كذاب ، وفى الشفاء
 عن أبي رَمَثَةَ - وهو بكسر الراء وسكون الميم وفتح الراء المثلثة - التيمى - رضى الله عنه ! -
 قال : أئمت النبي صلى الله عليه وسلم ومعى ابنُ لى ، فأريته فلما رأيت قلبت : هذا نبي الله

حقاً ، قال المصنف ناظماً لهذا المعنى (و) قد (قلت في قصيدة أمتدحه بها : إذا لحظت لحاظك منه وجها * ونازلت الهوى) أى المحبة (بعض النزال) أى كنت أهلاً لمحبتة غير محبوب بحجاب الحرمان (شهدت الصدق والإخلاص طراً) أى جملة (ومجموع الفضائل في مثال) أى في ذات مشخصة هي ذاته الشريفة ، قال (وفي) قصيدة (أخرى قلت أيضاً) أى ناظماً لهذا المعنى والذي قبله ، وهو الفراغ من حظوظ النفس (إذا لحظت لحاظك منه وجها * شهدت الحق بسطع منه فجراً) وفاعل بسطع ضمير يعود إلى الحق ، وفجراً : حال منه ؛ لأنه مؤول المشتق أى بسطع منه منبراً (خلياً عن حظوظ النفس ما إن * أرتت منه يوماً قط ظفراً) يعنى أن هوى النفس وحظوظها التي من شأنها أن تسترق من اتصف بشيء منها لم تصل إلى الاستيلاء على قدر قلامه ظفر من جنابه الشريف صلى الله عليه وسلم (وتفاصيل شبيهة 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 علماً ولا أدباً ، يرون الفخر) رأياً يذهبون إليه (وبتهاكون 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 بعضاً بسببه (و) يرون (الإعجاب) أى الخيلاء والكبر رأياً (ويتغالون فيه) أى يبالغون بحيث يقصد كل منهم غلبة صاحبه فيه ، وأصل المغالاة من غلوة السهم : أى المسافة التي يقطعها إذا رمى 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 مغالبة (معبوداتهم حظوظ النفس) كما قال تعالى « أرأيت من اتخذ إلهه هواه » وفي قوله معبوداتهم إلح مبالغة في التشبيه ؛ فالتركيب على المختار تشبيه بليغ ، وعلى رأى استعارة ، وقد حاز صلى الله عليه وسلم هذه المناقب العظيمة مع

أنه (لم يؤثر) أى لم يُنقل (عنه أنه خرج عنهم إلى حَبْر) أى عالم (من أهل الكتاب
 ترَدَّد إليه) ليتعلم منه (ولا) إلى (حكيم عَوَّل عليه) ليتهذب 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 بقائه) صلى الله عليه وسلم (على
 أميته لا يقرأ ولا يكتب) وذلك أبهر لشأنه وأظهر لبرهانه (وأخبر) صلى الله عليه وسلم
 (عن مُغيبات ماضية) من أخبار وقرون سالفة (و) أحوال (أم 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 ضنّة أقدامهم) أى بُخله (بالسير
 الكائن عنده) من ذلك، فلا يسمح بتعليم شيء منه لأحد، بل قد كان أهل الكتاب
 كثيراً ما يسأله الواحد أو العدد منهم عن شيء فينزل عليه من القرآن ما يبين ذلك :
 قصة موسى والخضر، ويوسف وإخوته، وأصحاب الكهف، ولقمان وابنه، وأشباه
 ذلك، وما في التوراة والإنجيل والزابور وصُحُف إبراهيم وموسى مما صدقه فيه العلماء بها
 ولم بقدروا على تكذيبه (و) أخبر صلى الله عليه وسلم (عن أمور مستقبلية) فوَقَّعت كما
 أخبر (مثل قوله تعالى) في الروم لما غلبتهم فارسُ « ألم، غلبت الروم في أدنى الأرض
 وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين » (وقوله « لتدخلن المسجد الحرام إن شاء
 الله آمنين » وقوله « وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض
 كما استخلف « الآية — فكان جميعُ هذا كما قال صلى الله عليه وسلم (وإذا ثبتت
 نبوته صلى الله عليه وسلم ثبتت نبوة سائر الأنبياء؛ لثبوت كل ما أخبر به) صلى الله
 عليه وسلم ونُبُوَّتُهُم من جملته (و) ما أخبر به (هو المراد بالسمعيات) في كتب
 أصول الدين .

(وهما هو الركن الرابع في السمعيات)

أى ما يتوقف على السمع من الاعتقادات التي لا يستقل العقل بإثباتها كالنشر والنشر وعذاب القبر ونعيمه ، ونحو ذلك مما ينبىء 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 سمعاً ، وإنما نُظِم في سلك العقائد تأسياً بالمصنفين في أصول الدين ، ولا يخفى أن هذا وإن تم في نصب الإمام لا يتم في كل مباحث الإمامة ؛ فإن منها ما هو اعتقادي كاعتقاد أن الإمام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ، ثم عمر ، وهكذا ، وترتيب الخلفاء الأربعة في الفضل ، ونحو ذلك ، فلذا — والله أعلم — نُظِمَت في سلك العقائد ، وأدخلها بعض المصنفين في تعريفه كما قدمناه أول هذا التوضيح .

(و) هذا الركن (مداره) أيضاً (على عشر أصول) :

(الأصل الأول في الحشر^(١) والنشر) والنشر : إحياء الخلق بعد موتهم ، والحشر :

(الركن الرابع في السمعيات ، ومداره على عشرة أصول ، الأصل الأول في الحشر والنشر — إلخ) قلت : لو كان لى من الأمر شيء قدمت أحوال البرزخ على أحوال القيامة

(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 المتفرقة المختلطة بغيره قابلة للجمع بلا ريب ، ولو فرض أنها عدمت جاز إعادة تأليفها ثم جمعها وإعادة ذلك التأليف فيها ، وهو سبحانه وتعالى عالم بتلك الأجزاء ، وعالم أنها لاى بدن من الأبدان ، وهو — سبحانه — قادر على جمعها وتأليفها لعموم علمه وقدرته ، ولا شك أن كونها قابلة للجمع والتأليف وكون الله الفاعل قادراً على جمعها وتأليفها بوجوب صحة وقوع هذا الجمع والتأليف وجوازها قطعاً

سَوَقَهُمْ إِلَى مَوْقِفِ الْحِسَابِ ثُمَّ إِلَى الْجَنَّةِ وَالنَّارِ (أَمَا الْمَلِيٌّ) أَي الْمُنْسُوبُ إِلَى مَلَةٍ أَيْ شَرِيعَةٍ جَاءَ بِهَا نَبِيٌّ مِنْ جِهَةٍ تَمْسُكُهُ بِهَا وَاعْتَقَادَهُ حَقِيقَتَهَا (فَقَاطَعٌ بِهِمَا؛ لِلقَطْعِ بِوَرُودِهِمَا عَنِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ) وَلَا خِلَافَ بَيْنَ الشَّرَائِعِ فِي الْأَصُولِ الْعَقْدِيَّةِ، إِنَّمَا الْاِخْتِلَافُ بَيْنَهَا فِي الْفُرُوعِ،

وهذا الحشر للأجساد عند أهل الحق؛ لأن إحياء الله تعالى الأبدان بعد موتها وتفرق أجزائها ممكن عقلا، وكل مالا يباه العقل وأخبر صادق القول عنه فهو حق، وإلا لم يكن الصادق صادقا؛ فيكون القول بحشر الأجساد وإحيائها حقا.

وأما وقوع هذا الجمع والتأليف فدليله أنه أمر ممكن؛ بدليل ما ذكرنا، وكل أمر ممكن يخبر به الصادق الذي علم صدقه بأدلة قاطعة فهو حق، وهو واقع، ولقد أجزأ الصادق عن هذا في مواضع كثيرة بعبارات لا تقبل التأويل، وإن من أراد تأويلها بجعلها من الأمور الراجعة إلى النفوس فقد كابر بإنكار ما هو من الضروريات

وأنكر هذا جماعة فقالوا: لو أكل إنسان إنسانا بحيث صار المأكول بعضا من الآكل ثم أعادها الله؛ فإنه إما أن يعيد الأجزاء التي كانت للمأكول ثم صارت للآكل فيهما معا، وإما أن يعيدها في أحدهما وحده، فأما الأول فلا سيل إليه؛ لأنه قد علم أنه يستحيل أن يكون جزء واحد بعينه في آن واحد في شخصين متباينين، وأما الثاني فلا يسمى إعادة المعدم بعينه؛ لأنه أعيد على غير الذي كان عليه

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

وقال الفلاسفة: النفس الناطقة لا تقبل العدم بعد الوجود، وذلك لأنها بسيطة، ولوقبلت 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 الوجود بالفعل لا يكون هو بعينه متصفا بقابلية فئاته وفساده، لأن القابل يجب بقاؤه مع حصول المقبول، ولا بقاء ذلك الوجود مع الفناء والفساد، فبين وجود شيء بالفعل وقابلية فئاته فلا يجتمعان في

وكل ما ورد في شريعتنا من أصول العقائد فهو كذلك في كل ملة ، وقد (قال تعالى « كما بدأنا أول خلق نعيده ») وقال تعالى (« أليس ذلك بقادر على أن يحيي الموتى ») وقال تعالى (« ما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة ») وقال تعالى (« الله لا إله

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 تقبلهما لم تصف بهما ، فتكون الأجزاء قابلة لهما ، 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 « كما بدأنا أول خلق نعيده » فأول خلق حياتهم بالأرواح والأجساد ، فكذا الإعادة ، وقوله تعالى « قال من يحيي العظام وهي رميم ؟ قل : يحييها الذي أنشأها أول مرة » وقوله تعالى « وأن الله يبعث من في القبور » والذي في القبور الأجساد دون الأرواح ، وقوله تعالى « أيعجب الإنسان أن لن نجمع عظامه ؟ بلى قادرين على أن نسوي بنانه » وقوله تعالى « فإذا هم من الأجداث إلى ربهم ينسلون »

ع

بسيط ، فلو أنهما اجتمعا في النفس الناطقة لكانت مركبة من جزئين يكون أحدهما قابلا لفسادها بمنزلة المادة في الأجسام ، وإذا لم تقبل الفناء كانت باقية بعد المفارقة ، ثم هي : إما جاهلة جهلا مركبا ، وإما عالمة ، أما الجاهلة فتتألم بعد المفارقة أبدا ، لشعورها بنقصانها شعورا لا مطمع لها في زواله ، ولا تتألم قبل المفارقة لأنها - حينئذ - مشغولة بالمحسوسات منغمسة في العلائق البدنية ، وأما العالمة فإما أن تكون لها هيئات تميل إلى الشهوات والملاذ وإمالات فإن كانت لها هذه الهيئات تألمت بها ما دامت باقية فيها ، لكنها تزول ، وإن لم تكن لها تلك الهيئات التذت بإدراك كمالها 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 مبني على قدم النفوس وتجردها ، وهما باطلان

وقال قوم بالمعاد الروحاني والجسماني معا ، وأرادوا بذلك الجمع بين الحكمة والشريعة ،

وتفصيل القول بطول بنا

إلا هو ليجمعنكم إلى يوم القيامة لا ريب فيه) وقال تعالى (« ثم إلينا نحشرون »)
وقال تعالى (« وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده ، وهو أهونُ عليه ») أى بتقدير تمثيل
قدرته بقدركم الحادثة التى تتفاوت المقدورات بالنسبة إليها ، كما يشير إلى ذلك قوله
تعالى : « وله المثل الأعلى » ؛ فإن جميع مقدراته تعالى بالنسبة إلى قدرته التى هى
صفته القديمة سواء ، لا يتصور فيها تفاوت بالأهوائية (وتكرر) ذلك الحشر والنشر

وغير ذلك من الآيات الدوالة على حشر الأجساد يوم القيامة
وذهبت الفلاسفة إلى حشر الأرواح دون الأجساد ، وشبهتهم من وجهين : أحدهما
أن حشر الأجساد موقوف على صحة إعادة المعدوم ، وهو محال ، فكذا الموقوف عليه ،
بيانه أن الحكم عليه بصحة العود يقتضى تعيينه فى ذاته وتخصصه فى نفسه ، وهو بعد عدمه نفي
محض ليس له تخصص ولا تشخص فكان الحكم عليه باطلا . والثانى : أنه لو قتل إنسان
وأكله آخر وصار جزءاً من الآكل ، فالجزء المأكول إما أن يعاد فى المأكول منه فقط ،
فحينئذ ضاع بدن الآكل ، أو فى الآكل فقط فحينئذ ضاع بدن المأكول منه ، أو جعل
جزأ لبدنهما معا وهو محال ، وأيا ما كان فلا يعود أحدهما بتامه

والجواب عن الأول أن هذا الحكم على الوجود فى الدهن ، فإنه يصح أن يعاد
فى الخارج ، لا على المعدوم المطلق

والجواب عن الثانى مبنى 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 فى الحالين ، وإذا تقرر هذا فالمعاد من كل من الإنسانين
أجزاءه الأصلية التى يكون بها الإنسان إنسانا ، 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 يفعل عنه الإنسان فى أكثر
أحواله فإنه لا يعاد ؛ إذ لا مدخل له فى الإنسانية ، وإذا كان كذلك فالجزء المأكول أصلى
من الإنسان المأكول منه ، فضلى من المتغذى وهو الآكل ، فإذا أعيد فلا يعاد فى الآكل
ويعاد فى المأكول منه ، فحينئذ لا يلزم أن لا يكون أحدهما معادا بتامه ، وإنما يلزم ذلك لو كان
الجزء الثانى أصليا من كل منهما ، وهو ليس كذلك .

فی کلام اللہ تعالیٰ ورسوله (کثیراً) کقولہ تعالیٰ : « قال من یحیی العظام وہی رمیم ؟ قل یحییہا الذی أنشأها أول مرة » ، وقولہ تعالیٰ : « فسیقولون من یُعیدنا ؟ قل : الذی فطرکم أول مرّة وایسہ ترجعون » ، وقولہ تعالیٰ : « أیحسب الإنسان أن لن نجمع عظامہ ؟ بلی قادرین علی أن نسوی بنانہ » ، وقولہ تعالیٰ : « یوم تشقق الأرض عنهم سیراعاً ، ذلک حشرّ علینا بسیر » ، وقولہ تعالیٰ : « یوم نحشرّ المتقین إلی الرحمن وفداً ، ونسوق المجرمین إلی جہنم ورداً » ، وقولہ تعالیٰ : « أفلا یعلم إذا بُعثر ما فی القبور » إلی غیر ذلک من الآیات ، وقد تواتر معناه فی الأحادیث النبویة (حتی صار) لکثرة تکراره فی الكتاب والسنة وعلی السنة علماء الأمة (مما علم بالضرورة) من الدین ؛ فلا یتوقف علی نظر ، (وانقصد الإجماع علی کفر من أنکرهما) ای الحشر والنشر (جوازاً أو وقوعاً) ای أنکر جواز وقوعهما ، أو أنکر وقوعهما وإن جوزہ ، وقد أنکرهما معاً الفلاسفة الزاعمون أن لا معاد إلا الروحانی ، لا الجسمانی ، وهذا الإنکار هو أحد الأمور التي کفروا بها (وإن لم یجمع علی الإکفار بحدّ کل فرض) کما ستعرفه فی الخاتمة ، بل قد وقع بین أمتنا خلاف فی إکفار الفرق المخالفة لنا من أهل القبلة ، کالمعتزلة وغيرهم ، والمعتمد عدم تکفیرهم (وأوجبه المعتزلة) ای : قالوا بوجوب وقوع ما ذکر من الحشر والنشر (عقلاً ، بناء) منهم (علی إيجابهم) علی اللہ تعالیٰ (ثواب المطیع) ای إثابته (وعقاب العاصی) ای معاقبته (وعندنا وجوب وقوعه) ای ما ذکر من الحشر والنشر (لإخباره) تعالیٰ (به فقط) فی کتبه ، وعلی السنة رسله ، لا لإيجاب العقل وقوعه (و) لا یجب عندنا علی اللہ شیء ، فنحن لذلك (نبجوز العفو عن مات مصرا علی الکبائر بشفاعۃ النبی) صلی اللہ علیہ وسلم (أو دونها) بمحض فضل اللہ سبحانه وتعالیٰ ، قال تعالیٰ : « إن اللہ لا یغفر أن یشرك به ، ویغفر ما دون ذلک لمن یشاء » . وروی أنس بن مالک أنه صلی اللہ علیہ وسلم قال : « شفاعتی لأهل الکبائر

من أمّتي « أخرجه أبو داود ، والترمذى ، وابن حبان ، والبزار ، والطبرانى ، وروى
أحمد بإسناد جيد أنه صلى الله عليه وسلم قال : « شفاعتى لمن يشهد أن لا إله إلا
الله مخلصاً ، وأن محمداً رسولُ الله يصدق لسانه قلبه وقلبه لسانه » (وعندهم) أى المعتزلة
(لا أثر للشفاعة إلا فى زيادة الثواب ؛ للوجوب) أى لأجل قولهم بالوجوب (الذى
ذكرناه) عنهم ، وهو وجوب تعذيب من مات مُصرّاً على المعصية ، وإثابة من مات
على الطاعة بحسب طاعته (ولا خلاف فى عدم العفو عن الكفر) إنما الخلاف فى
دليله ، فلا يجوز وقوعه (سمعاً عندنا) أى من جهة دلالة السمع ، قال تعالى : (« فما
تنفعهم شفاعة الشافعين ») أى (لو شفّعوا ، لكن لا يقع ذلك) أى إتيانهم بالشفاعة ،
قال تعالى (« مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ » ، و) لا يجوز العفو عن الكفر
(عقلاً) أى من جهة دلالة العقل (عندهم) أى المعتزلة (على ما زعموا هم وصاحبُ
العمدة من الحنفية ، بناء) منهم (على أن العفو عنهم) أى عن الكفار (مخالف للحكمة
على ما ظنوا) قالوا : قضية الحكمة التفرقة بين المسىء والمحسن ، وفى جواز العفو عن
مسىء تسوية بينهما (فيمتنع) العفو (عقلاً عليه تعالى ؛ فيجب العقاب) أى وقوعه
منه تعالى ؛ لأنه يثبت بترك العقاب نقص فى نظر العقل ، اكونه خلاف قضية
الحكمة (كما أسمعناك) فى الأصل الرابع من أصول الركن الثالث (من معنى الوجوب
للنسب إليه تعالى فى كلامهم) ، وقد أجيب بعد التنزل إلى تسليم قاعدة الحسن
والقبح العقليين بمنع كون قضية الحكمة التفرقة ، ولو سلم فيجوز أن تكون
التفرقة بوجه آخر غير دوام تعذيب المسىء كحرمانه النعيم دون تعذيب بالنار .

(قوله وعقلاً 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 فى دليل أهل الحق على
خسر الأجداد .

(ويشفع الأنبياء) عليهم الصلاة والسلام (والصلحاء) من الشهداء وغيرهم ،

(قوله ويشفع الأنبياء إلخ) هذا مؤخر الحصول عما بعده ، ولم يذ كر لأهل السنة دايلا ولا للمخالف شبهة ، إلا ما يشير إليه من البناء على الوجوب المتقدم ، واحتج الإمام أبو العباس الصابوني لأهل السنة بقوله تعالى للكفرة « فما تنفعهم شفاعة الشافعين » ولولم تنفع الشفاعة للمؤمنين لم يكن لتخصيص الكافرين بالدكر فائدة ، وكذلك قوله تعالى « واستغفر لذنوبك وللمؤمنين والمؤمنات » 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 ، وإني ادخرت دعوتي شفاعة لأمتي يوم القيامة لمن قال لا إله إلا الله » ومما اشتهر واستفاض فيما بين الأمة حتى قرب من حد التواتر قوله صلى الله عليه وسلم « شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي » وهذا نص في الباب ، وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم 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 عبدالله بن عمرو وحديث أبي سعيد الخدري ، وحديث عبد الله بن مسعود ، ومن الحسان حديث أنس باللفظ الذي 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 « ولا يشفعون إلا لمن ارتضى » والفاسق غير مرضى ، ولأن في الشفاعة سؤالا 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 « ولا يشفعون إلا لمن ارتضى » كل مؤمن لمامعه من الإيمان والطاعات ، ولأن المراد من الآية أنهم لا يشفعون إلا لمن رضى الله بشفاعته ، فلم قائم إن الله لا يرضى لصاحب الكبائر وفي الخلاف ؟ وعن قولهم « فيه سؤال أن اجعل عدوك وليا » قلنا : غير مستقيم ، بنيتهم على أصولكم الفاسدة أن المؤمن بارتكاب الكبيرة يخرج عن الإيمان فيصير عدوا لله تعالى فأما على أصلنا المؤمن لا يصير عدوا لله بارتكاب الكبائر ، نص على هذا أبو حنيفة رضى الله تعالى في كتاب العالم والمتعلم ، ولا يصير أهلا للنار مطلقا ، بل فيه سؤال أن يعامل

للأحاديث الصحيحة الكثيرة المتواترة المعنى ، ومنها حديث أبي سعيد في الصحيحين أن ناساً قالوا : يا رسول الله ، هل نرى ربنا يوم القيامة ؟ الحديث بطوله ، وفيه : « فيقول الله تعالى : شفعت الملائكة ، وشفع النبيون ، وشفع المؤمنون ، ولم يبق إلا أرحم الراحمين » الحديث ، وحديث أبي سعيد أيضاً عند الترمذى ، وحسنه : « إن من أمتي من يشفع للفئام ، ومنهم من يشفع للقبيلة وللرجل والرجلين ، على قدر عمله » ومنها حديث الترمذى ، وابن ماجه ، وابن حبان ، وغيرهم : « ليدخلن الجنة بشفاعه رجل من أمتي أكثر من بنى تميم » .

(و) قد (اختلف في كيفية الإعادة) بعد الموت ومصير البدن تراباً (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 مثلاً ، وقد زالت عنها الحياة واللون والرطوبة والهيئة والتركيب (ثم يجمعها) الله (سبحانه ويؤلفها على النهج الأول) كما كانت ، وأصل النهج : سلوك الطريق ، ويطلق مراداً به الطريق ، والحال ، والصفة ، وهو المراد هنا ، ووَجَّه ما قاله هؤلاء بأن الأجزاء المتفرقة المذكورة قابلة للجمع بلا ريبه ، والله سبحانه عالم بتلك الأجزاء ، وأنها لأى بدن من الأبدان ، قادرٌ على جمعها وتأليفها ؛ لما تقرر من

عبده بفضله وكرمه ، قولهم « تحريض للناس على الذنوب » قلنا: ليس كذلك ؛ فإننا لانحکم بوجود الشفاعة ليأمن العبد العذاب ، ويتكل على الشفاعة ، ويتجرأ على الذنوب ، نيل نقول بجوازها وتصورها في حق كل فرد من أصحاب الكبائر ليرجو نيل الشفاعة ، ولا يئس من العفو والمغفرة ، وفيما ذكرتم من امتناع الشفاعة واستحالة العفو ومخيلد أصحاب الكبائر تعريض للناس على اليأس والقنوط من رحمة الله تعالى ، وإنه كفر ، قال الله تعالى « إنه لا يئس من روح الله إلا القوم الكافرون » .

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

عموم علمه تعالى لكل المعلومات ، وشمول قدرته لكل الممكنات ، وصحة القبول من القابل والفعل من الفاعل بوجوب صحة الوقوع وجوازه قطعاً ، وهو المطلوب ، وهؤلاء ينكرون إعادة العدوم (والحق أنها) أى الجواهر التى منها تأليف البدن (تنعدم) كلها (إلا بعضاً) منها (منصوصاً عليه) فى الحديث الصحيح ، وهو عَجَبُ الذَّنْبِ (ثم تعاد بعينها) بعد عدمها ، وإِنَّمَا قَلْنَا بِذَلِكَ (لظاهر) قوله صلى الله عليه وسلم : (« كل ابن آدم يفنى إلا عَجَبَ الذَّنْبِ ») ، والحديث فى الصحيحين وغيرها بطرق وألفاظ ، منها فى الصحيحين : « ليس من الإنسان شيء لا يبلى إلا عظماً واحداً ، وهو عَجَبُ الذَّنْبِ : منه يركب الخلق يوم القيامة » ، وفى رواية لمسلم وأبى داود والنسائى : « كل ابن آدم يأكله التراب إلا عَجَبَ الذَّنْبِ : منه خلق ، ومنه يركب » ، وفى أخرى لمسلم أيضاً : « إن فى الإنسان عظماً لا تأكله الأرض أبداً ، منه يركب الخلق يوم القيامة » قالوا : أى عَظْمٌ هو يا رسول الله ؟ قال : « عَجَبُ الذَّنْبِ » ، 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 ، محلّه أسفل الصلب عند رأس العَضُصُ ، 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 وإِنَّمَا تعاد الأعراض ؟ قلنا : كل ذلك ممكن ، ليس فى الشرع دليل قاطع على تعيين أحد هذه الممكنات ، يعنى أن الأدلة الواردة ظنية .

قال المصنف : (والحق) أن فى المسألة بحسب ما قامت عليه الأدلة وقوع الكيفيتين (إعادة ما انعدم بعينه وتأليف ما تفرق) من الأجزاء (لا الحكم بأنه)

أى الشأن (إنما يكون) الوجه الذى يقع عليه الإعادة (كذا) أى إعادة المعدوم (بعينه أو كذا) أى جمع المتفرق ، أى إنما يكون على أحد الوجهين على التعيين دون الآخر (للحكم باستحالة خلافه) لأن خلافه ممكن ، وإنما قلنا بوقوع الإعادة على الكيفيتين معاً (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 الأول) أى الإيجاد من عدم لم يسبقه وجود (وغاية طريان عدم على المبدع أولاً تصيره كأنه لم يحدث ، وقد تعلق القدرة) الإلهية (بإيجاده من عدمه الأصلي، فكذا) أى كتعلقها بإيجاده من عدمه الأصلي يتعلق بإيجاده (من عدمه الطارىء) كما نبه عليه قوله تعالى : « كما بدأكم تعودون » وقوله تعالى « وضرب لنا مثلاً ونسى خلقه ، قال : من يحيى العظام وهى رميم ؟ قل : يحييها الذى أنشأها أول مرة ، وهو بكل خلقٍ عليم » فالإيجاد الثانى ليس ممتنعاً لذاته ولا لشيء من لوازم ذاته ، وإلا لم يقع ابتداء ، وكذلك الوجود الثانى ؛ لأن مقتضى ذات الشيء أو لازمه الذاتى لا يختلف بحسب الأزمنة ؛ فلا يكون ممتنعاً فى وقت ممكن فى وقت ، وإذا لم يمتنع لذلك ولا شبهة فى انتفاء وجوبه فيكون ممكناً ، وهو المطلوب ، فعنى بالإعادة أن الوجود ثانياً هو الموجود أولاً (لأن الموجود ثانياً مثله) أى مثل الأول ، (بل هو) الموجود أولاً ووجد (بعد فناء عينه) وجوداً ثانياً (وهذا) أى القول بأن الموجود أولاً هو الموجود ثانياً بعينه ، لا مثله ، إنما ذهبنا إليه (لأن وجود عينه أولاً إنما كان على وفق تعلق العلم به) أى بوجوده (والفرض أنها) أى الموجودات (أيضاً بعد طريان عدم) عليها (ثابتة فى العلم) حال كونه (متعلقاً) فى الأزل (بإيجادها) لموقت وجودها ؛ إذ المعدومات التى برزت إلى الوجود إنما وجدت على حسب تعلق العلم بوجودها قبل بروزها إلى الوجود وبعده ، والموجودات التى طرأ عليها عدم إنما عدت على حسب تعلق العلم فى الأزل ، وإذا وجدت ثانياً فعلى حسب تعلق العلم فى الأزل بإيجادها .

قال المصنف رحمه الله : (وعندى) أنه (يجب حمل قول المعتزلة بثبوت الجواهر في العدم ، وتقرُّرها فيه على هذا ، أعني الثبوت والتقرُّر العلمى ، إذ يبعد من العقلاء ذوى الخوض في الدقائق التكلم بما لا معنى له ولا وجه) ؛ فإن المعتزلة يقولون : المعدوم شيء وثابت ، فإذا عدم الموجود بقي ذاته المخصوصة ، فأمكن لذلك أن يعاد . قولهم « المعدوم ثابت » إذا لم يُحمَل على ما قاله المصنف لا يتحصَّل منه معنى ، ولا يتجه له وجه يُحمَل عليه ؛ إذ ليس للثبوت معنى إلا الوجود والتحقق ، ولو قيل « المعدوم موجود » لكان كلاماً متناقضاً لا يصدُر عن عاقل ، ثم على ما أوَّله عليه المصنف يصح ويرتفع النزاع بيننا وبينهم .

(وكذا) أى وكما أقول بوجوب حمل قول المعتزلة بثبوت الجواهر في العدم على ما ذكر (لا أجزم) بقول من الأقوال التى اختلف فيها القائلون بصحة الفناء على الجواهر ؛ فلا أجزم (بأن الإفناء) أى إفناء الجوهر (بكلمة أفن كما يجاده بكلمة كن) كما ذهب إليه أبو الهذيل من المعتزلة (أو) أن إفناء الجوهر (بواسطة إحداث ضد) له (هو الفناء الواحد للكل) أى كل أجزاء البدن كما قاله ابن الأحنيد^(١) من المعتزلة ، فإنه ذهب إلى أن الفناء وإن لم يكن متحيزاً لكنه يكون حاصلًا فى جهة معينة ، فإذا أحدثه الله تعالى فيها عدمت الجواهر بأسرها (أو) أن إفناء الجوهر بواسطة إحداث أضداد متعددة (بعدد كل جزء) من أجزاء الجسم ، وهى الجواهر التى تألف منها الجسم ، فى كل جوهر فناء ، ثم ذلك الفناء يقتضى عدم الجوهر فى الزمان الثانى ، كما ذهب إليه ابن شيث منهم أيضاً (أو) الإفناء (بنفى) أى بسبب نفي (شرط هو البقاء الذى يخلقه الله تعالى حالاً فخلاً فى الجوهر ، فإذا لم يخلقه انتفى) الجوهر ، كما ذهب إليه الأكثرون من أصحابنا والكمبى من المعتزلة (بل الكل) أى كل هذه الأقوال (فى حيز الجواز ، والحكم بأحدها عينا لا يقوى فيه موجب) أى دليل يوجب القول به (غير أنا لا نقول بخلق الإفناء) أى بأن الضد الذى بسبب حدوثه يحصل الفناء هو خلق فناء واحد (لافى محل)

(١) كذا ، ولم يستقم لنا .

فتفتنى به الجواهر بأسرها ، كما ذهب إليه أبو هاشم وأتباعه من المعتزلة ، وفي تعبير المصنف بخلق الإفناء تسامح (ونحوه) أى ولا نقول بنحو هذا القول من الأقوال الظاهر بطلانها ، كقول أبي علي الجبائي وأتباعه بأنه تعالى يخلق بعدد كل جوهر فناء لافي محل فيفنى الجوهر ، وقول النظام : إن الجسم ليس بيباق ، بل يخلق حالا فحالا ، فتى لم يخلق فنى .

(وكذا يجوز كونه) أى الحشر (جسمانياً فقط ، بناء على القول بأن الروح جسم لطيف سار في البدن كما هو الورد) أى كسريان ماء الورد (في الورد والنار في الفحم)

(قوله وكذا يجوز كون الحشر جسمانياً) قلت : وهو الحق على ما قدمنا .
 (قوله القول بأن الروح جسم لطيف سار في البدن كما هو 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 النور والضياء في العالم مادامت الشمس طالعة ، كذا يخلق الحياة للبدن مادامت الروح فيه ، وإلى هذا القول مال مشايخ الصوفية ، قال : وهذا الكلام في جنسيته على طريق الإجمال ، لا في حقيقته ؛ لأنها غير معلومة للبشر أصلاً ، قال عبد الله ابن بريده : إن الله تعالى لم يطلع على الروح ملكاً مقرباً ولا نبياً مرسلًا ، وقال النظام : الروح جوهر باق لا يفنى ، وإن مكانه في الجسم مكان النار في الفحم مادامت الأخلاط معتدلة ، فإذا فسدت الأخلاط خرجت ، وقال معمر من المعتزلة : روح الإنسان عين من الأعيان ، لا يجوز عليها الانقسام ولا الحركة ولا السكون ، ولا تنفقر إلى محل ، وإنه يدبر البدن ويحركه ويسكنه ، ولا يجوز إدراكه ولا رؤيته ، وقالت الأوائل : جوهر روحاني قائم بنفسه غير متحيز ، وليس بجسم ولا منطبق في جسم ولا متصل به ولا منفصل عنه ، وهذه مذاهب سبعة متقاربة ، وذكر الغزالي أن للانسان 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 « ونفخت فيه من روحي » ويدعى أنها جوهر بسيط غير منقسم ولا متحيز ، وهو حامل الأمانة التي هي المعرفة والتكليف ، وهو القلب في لسان الصوفية ، وإنه يبقى بعد الموت ، =

فالمعاد وهو كل من الروح والبدن جسم ؛ فلا معاد إلا للجسم ، و « أو » في قوله (أو روحانياً) بمعنى الواو : أي ويجوز كون الحشر روحانياً (جسمانياً ، بناء على القول بأنها) أي الروح (جوهر مجرد) ليس بجسم ولا قوة حاله في الجسم ، بل تتعلق به تعلق التدبير والتصرف (لا تفنى بفناء البدن ، وترجع إلى البدن ، أي إلى تعلقها به) أي بما

= لقوله تعالى « بل أحياء عند ربهم يرزقون » قال : وأولى الأقوال هو الأول .

قال : فإن قيل : أليس قال الله تعالى « قل الروح من أمر ربي ، وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً » فهي عن الكلام لأنها من أمر ربي لا من أمركم ، فالجواب إنما هي عن الكلام في حقيقة الروح ، وهي غير معلومة للبشر أصلاً ، بل هي في علم الله تعالى الذي أحاط بكل شيء علماً ، أما الكلام في جنسه على طريق الإجمال فهو من العلم القليل الذي آتانا الله تعالى بقوله « وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً » وذلك أنا إذا قلنا إنه جسم لم نخرجه من أمره ، بل الله الأمر جميعاً ، 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 الوحدانية ، وإبطال قديمين . وإذا استحال أن يكون قديماً فهو إما عرض أو جسم ، أعرضنا عن العرض لأن العرض لا ينتقل ولا يقبض ، والروح منقول ومقبوض ، فعلنا أنه جسم ، وقولنا بأنه جسم لا يدل على أننا عرفنا حقيقتها ؛ لأن لفظ الجسم اسم مطلق ينطلق على جميع الأجسام ، والأجسام متماثلة ، 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 ترفرف فوق نعشه تنادي لا تلعبن بكم الدنيا كما لعبت بي ، وأن الأرواح تجمع في الصور ، ثم إذا نفخ في الصور تخرج إلى أجسادها ، ولها دوى كدوى النحل ، وأن أرواح الكفار تجمع في بئر برهوت ، وكلها تدل على أنه جسم ، لأن هذه الأوصاف أوصاف الأجسام .

(قوله أرواحانياً جسمانياً إلخ) قلت : وبقي أنه روحاني فقط ، وهو مذهب الفلاسفة ،

وقد تقدم إبطاله .

(قوله بناء على القول بأنها جوهر مجرد لا يفنى إلخ) قلت : تقدم أن النظام قال بنحو

هذا ، والله أعلم .

كانت متعلقة به من الأبدان ، فالمعاد شيان : جسم ، وروح تعاد إليه ، وهي ليست
بجسم ، وهذا رأى كثير من الصوفية والشيعة ، والفرق بينه وبين مذهب التناسخية كما
قال الإمام الرازى فى « نهاية العقول » أن التناسخية يقولون بقدم الأرواح وردها إلى
الأبدان فى هذا العالم ، وينكرون الآخرة والجنة والنار ، والمسلمين القائلين بالمعاد الروحانى
يقولون بحدوث الأرواح وردها إلى أبدانها لا فى هذا العالم ، بل فى الآخرة ، والقول
بالنفوس المجردة لا يرفع بانفراده أصلا من أصول الدين ، بل ربما يؤيده ، اه ملخصاً
(وأكثر المتكلمين على الأول) وهو أن الروح جسم لطيف سار كما مر (لقوله تعالى
« فادخلى فى عبادى » والتجرد ينافيه) أى ينافى الدخول فى العباد ، بمعنى الدخول
فى أبدانهم ؛ لأن المجرد لا يكون داخل فى البدن : لا بكونه جزءاً آمنه ، ولا قوة حالة فيه ،
إذ المجرد كما مر عبارة عما ليس بجسم ولا قوة حالة فى الجسم ، بل هو لامكانى ، فلا يقبل
إشارة حسية ، وإنما يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف ، كتدبير الملك أمور إقليمه
وليس حالاً به (وكذا ماورد) فى الحديث (من أن أرواح المؤمنين فى أجواف

(قوله وكذا ماورد من أن أرواح بعض المؤمنين إلخ) . قلت : قال الإمام القونوى :
ثم الأرواح على أربعة أوجه : أرواح الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، تخرج من أجسادهم
ويصير مثل صورتها مثل المسك والكافور ، وتكون فى الجنة ، وتأكل وتنعم وتأوى
بالليل إلى قناديل معلقة تحت العرش ، وأما أرواح الشهداء فتخرج من أجسادها وتكون
فى أجواف طيور خضر فى الجنة تأكل وتنعم ، يدل عليه قوله تعالى « ولا تحسبن الذين
قتلوا فى سبيل الله أمواتاً ، بل أحياء عند ربهم يرزقون ، فرحين بما آتاهم الله من فضله »
وتأوى بالليل إلى قناديل معلقة تحت العرش ، وأما أرواح المطيعين من المؤمنين بين السماء
والأرض والهوا ، وأما أرواح الكفار فى جوف طيور سود فى سجين ، والسجين تحت
الأرض السابعة ، قلت : قد جاء فى الحديث فى أرواح المؤمنين خلاف هذا ، روى الإمام
أحمد بن حنبل عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : « نسمة المؤمن إذا مات طائر يعلق
فى شجر الجنة حتى يرجعه الله إلى جسده يوم يبعثه » ورواه مالك فى الموطأ ، وقد روى عن
عبد الله بن عمرو قال : أرواح المؤمنين فى أجواف طير خضر كالزرايريتعارفون فيها =

طيور خُضْرٍ تَرْتَعُ فِي الْجَنَّةِ وَتَأْوِي إِلَى قَنَادِيلٍ مَعْلُوقَةٍ تَحْتَ الْعَرْشِ ، وَأَرْوَاحَ الْكُفَّارِ فِي (أَجْوَافِ) (طَيُورِ سَوْدٍ فِي سِجِّينَ) كُلِّ ذَلِكَ يَنَافِي التَّجْرِدَ كَمَا مَرَّ ، وَالْوَارِدُ فِي أَرْوَاحِ بَعْضِ الْمُؤْمِنِينَ هُوَ مَا فِي صَحِيحِ مُسْلِمٍ مِنْ حَدِيثِ مَسْرُوقٍ قَالَ : سَأَلْنَا عَبْدَ اللَّهِ — يَعْنِي ابْنَ مَسْعُودٍ — عَنْ تَفْسِيرِ هَذِهِ الْآيَةِ « وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا ، بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ » فَقَالَ : أَمَا إِنَّا قَدْ سَأَلْنَا عَنْ ذَلِكَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ : « أَرْوَاحُهُمْ فِي أَجْوَافِ طَيْرِ خُضْرٍ لَهَا قَنَادِيلٌ مَعْلُوقَةٌ بِالْعَرْشِ تَسْرَحُ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ شَاءَتْ ، ثُمَّ تَأْوِي إِلَى تِلْكَ الْقَنَادِيلِ » وَفِي جَامِعِ التِّرْمِذِيِّ مِنْ حَدِيثِ كَعْبِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : « إِنَّ أَرْوَاحَ الشَّهَدَاءِ فِي حَوَاصِلِ طَيْرِ خُضْرٍ تَعَلَّقُ مِنْ ثَمَرِ الْجَنَّةِ أَوْ شَجَرِ الْجَنَّةِ » وَتَعَلَّقُ بِضَمِّ اللَّامِ مَعْنَاهُ تَتَنَاوَلُ بِفِيهَا ، وَالْوَارِدُ فِي أَرْوَاحِ الْكُفَّارِ لَمْ يَحْضُرْنِي حِينَ هَذِهِ الْكِتَابَةُ تَخْرِيجُهُ ، وَأَقْرَبُ مَا وَجَدْتُ إِلَى لَفْظِهِ مَا أَخْرَجَهُ ابْنُ مَسْعُودٍ عَنْ أُمِّ كَبِشَةَ بِنْتِ الْمَعْرُورِ قَالَتْ : دَخَلَ عَلَيْنَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَأَلَنَاهُ عَنْ هَذِهِ الْأَرْوَاحِ فَقَالَ « إِنَّ أَرْوَاحَ الْمُؤْمِنِينَ فِي حَوَاصِلِ طَيْرِ خُضْرٍ تَرَعِي فِي الْجَنَّةِ ، وَتَأْكُلُ مِنْ ثَمَرِهَا ، وَتَشْرَبُ مِنْ مِيَاهِهَا ، وَتَأْوِي إِلَى قَنَادِيلٍ مِنْ ذَهَبٍ تَحْتَ الْعَرْشِ ، يَقُولُونَ : رَبَّنَا أَلْحِقْ بِنَا إِخْوَانَنَا ، وَآتِنَا مَا وَعَدْتَنَا ، وَإِنَّ أَرْوَاحَ الْكُفَّارِ فِي حَوَاصِلِ طَيْرِ سَوْدٍ ، تَأْكُلُ مِنَ النَّارِ ، وَتَشْرَبُ مِنَ النَّارِ ، وَتَأْوِي إِلَى حِجْرِ فِي النَّارِ يَقُولُونَ : رَبَّنَا لَا تُلْحِقْ بِنَا إِخْوَانَنَا ، وَلَا تُؤْتِنَا مَا وَعَدْتَنَا » وَرَوَى الْبَيْهَقِيُّ وَابْنُ أَبِي شَيْبَةَ مِنْ طَرِيقِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عَنْ كَعْبِ مَوْقُوفًا عَلَيْهِ قَالَ : جَنَّةُ الْمَأْوِي فِيهَا طَيْرُ خُضْرٍ ، تَرْتَعِي فِيهَا أَرْوَاحَ الشَّهَدَاءِ ، تَسْرَحُ فِي الْجَنَّةِ ، وَأَرْوَاحُ آلِ فِرْعَوْنَ فِي طَيْرِ سَوْدٍ تَغْدُو عَلَى النَّارِ وَتَرُوحُ ، وَأَرْوَاحُ أَطْفَالِ الْمُسْلِمِينَ فِي عَصَافِيرٍ فِي الْجَنَّةِ ، وَأَخْرَجَ هَنَّادُ بْنُ السَّرِيِّ فِي الزَّهْدِ عَنْ هَزِيلٍ — هُوَ ابْنُ شَرْحَبِيلٍ — قَالَ : إِنَّ أَرْوَاحَ آلِ فِرْعَوْنَ فِي أَجْوَافِ طَيْرِ سَوْدٍ تَرُوحُ وَتَغْدُو عَلَى النَّارِ ، فَذَلِكَ عَرَضُهَا الْمَذْكُورُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى « وَحَاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ

= وَيُرْزَقُونَ مِنْ ثَمَرِهَا ، وَالْكُلُّ يَنَافِي التَّجْرِدَ ، وَاللَّهُ تَعَالَى أَعْلَمُ .

العذاب النار يعرضون عليها غدواً وعشيا» الحديث ، وكعب وهزيل تابعيان ، فلقولهما هذا حكم المرسل ؛ لأن مثله لا يقال من جهة الرأي ، ويقوم مقام هذه الأحاديث في مقصود هذا الاستدلال وصفُ الروح في الأحاديث الصحيحة بأن الملك يَعْرِجُ بها عند قبضها ، وما في مسند أحمد بإسنادٍ رجاله رجالُ الصحيح عن البراء يرفعه من أن روح الكافر ينتهي بها إلى السماء فلا يفتح لها ، وأن روحه تطرح طرْحاً (ومن أهل السنة جماعة على) المذهب (الثاني) وهو أن الحشر روحاني جسماني (كالغزالي) حجة الإسلام (و) الإمام أبي منصور (الماتريدي وغيرهما) كالراغب والحلي (ولهم أيضاً 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 السنة بعض العوام ، أنه ينكر حشر الأجساد افتراءً عليه ، كيف وقد 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 يَخْلُقَ اللهُ تعالى من الأجزاء المتفرقة لذلك البدن بدنًا فيعيد إليه نفسه المجردة الباقية بعد خراب البدن ، ولا يضرنا كونه غير البدن الأول بحسب الشخص ، ولا تمتنع إعادة المعدوم بعينه ، اه كلام شرح المقاصد .

واعلم أن كلام الغزالي في «الاقتصاد» صريح في أن المعاد عينُ 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

(قوله ومن أهل السنة جماعة على الثاني كالغزالي والماتريدي وغيرهما) قلت : تقدم بما قال الغزالي ، ولا أحفظ عن الماتريدي ما يماثله ، والله تعالى أعلم .

الانقسام لا سنيل إلى إنكاره ؛ فالعلم شامل ، والقدرة واسعة . ومعنى الإعادة أن يبدل الوجود بالعدم الذي سبق له الوجود ، ومعنى المثل : أن يخرع الوجود لعدم لم يسبق له وجود .

ثم قال : وقد أطنبنا في هذه المسألة في كتاب التهافت — يعنى مؤلفه الذى سماه « تهافت الفلاسفة » — وسلكنا في إبطال مذهبهم تقدير بقاء النفس التى هى غير متحيزة عندهم ، وتقدير عود تديرها إلى البدن ، سواء كان ذلك البدن هو عين جسم الإنسان أو غيره ، وذلك إزام لا يوافق ما نعتده ، فإن ذلك الكتاب مصنف لإبطال مذهبهم ، لا لإثبات المذهب الحق ، ولكنهم لما قدروا أن الإنسان هو ما هو باعتبار نفسه ، وأن اشتغاله بتدير البدن كالعارض له ، والبدن آلة له ؛ أزمانهم بعد اعتقادهم بقاء النفس وجوب التصديق بالإعادة ، وذلك برجوع النفس إلى تدير بدن من الأبدان ، اه 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 عَرَضٌ يلازم وجوده فى البدن تعلق الروح) بالبدن (عادة أى بحسب ما أجرى الله تعالى به عادته (فإذا فارقت الروح) البدن (فارقت الحياة أيضا) وتقييد المصنف بالعادة للتنبيه على أن اعتدال المزاج ووجود البنية ، أى البدن المؤلف من العناصر الأربعة ، والروح الحيوانى ، وقد عرفوه بأنه جسم لطيف بخارى يتكون من لطافة الأخلاط ينبعث من التجويف الأيسر من القلب ويسرى إلى البدن فى عروق ثابتة من القلب تسمى بالشرابين — ليس شىء منها شرطا عندنا فى تحقق المعنى المسمى بالحياة ، خلافا للفلاسفة والمعتزلة .

(الأصل الثاني و) الأصل (الثالث)

سؤال منكر ونكير^(١)

(وعذاب القبر ونعيمه ، ورد بهما الأخبار) أى بكل من السؤال ، ومن عذاب القبر ونعيمه بألفاظ مختلفة (وتعددت طرقها) تعدداً أفاد به مجموعها التواتر المعنوي ،

(الأصل الثاني والثالث سؤال منكر ونكير) قلت : أنكره عامة المعتزلة ، ولم يذكر المصنف رحمه الله فيه سنة ، وأورد الإمام أبو العباس الصابوني حديث عثمان رضى الله تعالى

(١) اعلم أن «سؤال منكر ونكير حق ، والتصديق به واجب» لورود الشرع به ، لأنه في ذاته أمر ممكن ، فإنه لا يستدعى منهما إلا تفهما بصوت أو بغير صوت ولا يستدعى بالأحياء ، والإنسان لا يفهم بجميع بدنه بل بجزء من باطن قلبه ، وإحياء جزء يفهم السؤال يجب أمر ممكن مقدور عليه لتعلق القدرة بجميع الممكنات ، فمن زعم أنه لا يشاهد منكراً نكيراً ولا يسمع صوتهما في السؤال ولا صوت الميت في الجواب ، فهذا يقال له : فمن كان يشاهد النبي صلى الله عليه وسلم ولا يشاهد جبريل ولا يسمع صوته بالإحياء هل كان ينكر الوحي ولا يصدق بما يحدث النبي عليه السلام أنه جاء به جبريل؟؟ ولا يستطيع مصدق الوحي أن ينكر ذلك إذ ليس فيه إلا أن الله تعالى خلق له سماعاً لذلك الصوت ومشاهدة لذلك الشخص ولم يخلق ذلك للحاضرين عنده .

واعلم أيضاً أن «عذاب القبر حق» لأنه قد دلت عليه قواطع الشرع ؛ إذ تواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن أصحابه رضوانه تعالى عليهم أنهم كانوا يستعينون بالله من عذاب القبر في أدعيتهم ، واشتهر قوله صلى الله عليه وسلم — وقد مر بقبرين — : «إنهما ليعذبان وما يعذبان في كبير» الحديث — رواه البخارى في كتاب الوضوء وفي باب ما جاء في عذاب القبر وفي كتاب الأدب ، وقال الله تعالى : «وحاق بآل فرعون سوء العذاب النار يرضون عليها غدوا وعشيا . . . الآية» وقال : «مما خطيئاتهم أغرقوا فأدخلوا ناراً» 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 الذى ينزل به ، وحيث توهم أن الإنسان إذا أكله سبع فكيف يعذب ، وهذا هوس وخطل في الرأي ؛ فإن المشاهد من

وإن لم يبلغ آحادها حد التواتر ، فمنها (في الصحيح) أى صحيح البخارى ، بل فى الصحيحين وغيرهما حديث ابن عباس أنه صلى الله عليه وسلم (« مرّ بقبرين ، فقال : إنهما ليعذبان) وما يعذبان فى كبير ، ثم قال : بلى ، أما أحدهما فكان يمشى بالنميمة ،

عنه ، قال : كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا فرغ من دفن الميت وقف عليه وقال « استغفروا لأخيك فإنه الآن يسأل » وحديث أبى 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 فى هذا الرجل ؟ فيقول : هو عبد الله ورسوله ، أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله ، فيقولان : قد كنا نعلم أنك تقول هذا ، ثم يفسح له فى قبره سبعون ذراعا فى سبعين ، ثم ينور له فيه ، ثم يقال له : نعم ، فيقول : أرجعنا إلى أهلى فأخبراهم ، فيقولان : نعم نومة العروس الذى لا يوقظه إلا أحب أهله إليه حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك . وإن كان مناقبا قال : سمعت الناس يقولون فقلت مثله ، لأدرى ، فيقولان قد كنا نعلم أنك تقول ذلك ، فيقال للأرض : التئمى عليه ، فتلتئم عليه ، فتختلف أضلاعه فلا يزال فيها مهذبا حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه ذلك » قلت : هذا لفظ الترمذى ، قال : والإحاديث فى هذا الباب كثيرة تبلغ حد الاشتهار ، وإنكار الخبر المشهور بدعة وضلالة ، قلت : منها حديث البراء بن عازب « إن المسلم إذا سئل فى قبره شهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ، فذلك قوله تعالى : ثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت « متفق عليه . ورواه الإمام أحمد بطوله .

(قوله وعذاب القبر ونعيمه ورد بهما الأخبار وتعددت طرقها ، فى الصحيحين : مرّ بقبرين فقال : إنهما ليعذبان) وما يعذبان الحديث (وفيه استعاذته من عذاب القبر) قلت : وقد دل حديث أبى هريرة المتقدم على عذاب القبر أيضا ، وقال الترمذى بعد إخراجها : فى الباب عن على بن زيد بن ثابت وابن عباس والبراء بن عازب وأبى أيوب وأنس وجابر وعائشة وأبى سعيد ، كلهم رووا عن النبي صلى الله عليه وسلم فى عذاب القبر ، ولم يأت ما يدل على نعيم القبر ، وتقدم فى حديث أبى هريرة « ثم يفسح له فى قبره سبعون ذراعا فى سبعين »

الميت هو ظاهر جسمه فقط ، والمدرك للعقاب إنما هو جزء من القلب أو من الباطن كيف كان ، وأما الذى تأكله السباع فغاية ما فى الباب أن يكون بطن السبع قرآ له ، فأعاد الحياة إلى جزء يدرك العذاب ممكن ؛ فما كل من يتألم يدرك الألم بجميع بدنه .

وأما الآخر فكان لا يستبرىء من بؤله ، وقوله « وما يعذبان في كبير » أي عندهما ، وقوله « بلى » أي إنه كبير عند الله (وفيه) أي في الصحيح أيضا ، بل في الصحيحين وغيرها من حديث عائشة وغيرها (استعاذته) صلى الله عليه وسلم (من عذاب القبر) وفي الصحيحين وغيرها أيضا أن قوله تعالى : « يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت » نزلت في عذاب القبر ، يقال له : مَنْ رَبِّكَ ؟ فيقول : ربي الله ، وَنَبِيِّ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، وفي الصحيحين وغيرها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « إن العبد إذا وضع في قبره وتولى عنه أصحابه ، حتى إنه ليسمع قرع نعالم إذا انصرفوا ، 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 مقعداً من الجنة ، قال النبي صلى الله عليه وسلم : فيراها جميعاً . وأما الكافر — والمنافق — فيقول : لأدرى ، كنت أقول ما يقول الناس فيه ، فيقال له : لادرئت لا تليت ، ثم يضرب بمِطْرَقَةٍ من حديد ضربةً بين أذنيه ، فيصيح صيحة يسمعها من بعده إلا الثقلين » ، وقوله « ولا تليت » أصله تَلَوْتُ حَوَّلْتُ الواو ياء لمزاوجة دَرَيْتَ أي لا قرأت ، وهو دعاء عليه ، وقيل : معناه لا تبعت الناس ، من « تلا فلان فلاناً » إذا تبعه ، وقيل في معناه غير ذلك . وفي رواية للترمذي « يقال لأحدهما المنكر ، وللآخر النكير » ، وفي رواية للبيهقي وغيره « أتاه منكر ونكير » ، وأحاديث السؤال في الصحيحين ، والسنن ، والمسائيد ، وغيرها ، وقد وردت مطولة ومختصرة من رواية غير واحد من الصحابة (وقال) تعالى (حكاية) عن الكفار « قالوا (ربنا أمتنا اثنتين) وأحييتنا اثنتين » (الثانية) أي الموتة الثانية منهما (هي) الموتة (التي بعد السؤال) على أحد القولين في تفسير الآية ، وقال تعالى : « وحق بآل فرعون سوء العذاب ، النارُ يعرضون عليها غدواً وعشيا » الآية ، وفي الصحيحين من حديث ابن

نورله فيه الحديث ، وفي حديث البراء الذي طوله أحمد في المؤمن « يفسح له في قبره ، ويرى مقعده في الجنة » .

عمر : « إن أحدكم إذا مات عُرض عليه مقعده بالغدادة 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 ؛ فيجب التصديق به .

وقد تمسك المنكرون للسؤال وعذاب القبر ونعيمه - وهم ضرار بن عمرو ، وبشر المريسي ، وأكثر متأخري المعتزلة - بأن ذلك يقتضى إعادة الحياة إلى البدن لفهم الخطاب ورد الجواب وإدراك اللذة والألم ، وذلك منتفٍ بالمشاهدة .

وذكر المصنف الجواب عن ذلك ، وتوضيحه أنا نمنع اقتضاء ذلك عود الحياة الكاملة إلى جميع البدن (وغاية 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 تمكن مقدور عليه ، وأمور البرزخ لا تقاس بأمور 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 يجب للملكين دون قدرة على الجواب ولا اختيار له ؟ والقول المذكور منقول فى شرح المقاصد عن أهل الحق ، واستشكاه مصنفه بجواب الملكين ، ولم يبال المصنف بنسبته إلى أهل الحق ، فبين أنه بعيد .

ثم أشار إلى تمسكات المنكرين ودفعها فأشار إلى التمسكات بقوله : (وما استُجِيبَ به) ما ذكر من السؤال وعذاب القبر ونعيمه (من) جهة (أن اللذة والألم والتكلم

(قوله وغاية ما يقتضى إعادة الحياة) قال الإمام القونوى : 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 . واعلم 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

كل منها (فرع الحياة والعلم والقدرة ، ولا حياة بلا بنية) إذ البنية قد فسدت وبطل المزاج (و) من جهة (كون الميت ساكناً لا يسمع سؤالنا) إذا سألناه (ومنهم) أى من الموتى (مَنْ يُحْرَقُ فَيَصِيرَ مَا دَا وَتَذْرُوه الرِّيحُ ، فلا يعقل حياته وسؤاله) وأشار إلى دفعها بقوله (فجرد استبعاد لخلاف المعتاد) وهو لا ينفي الإمكان (فإن ذلك) الأمر الذى يتكلم فيه من سؤال الملكين وعذاب القبر ونعيمه (ممكناً ؛ إذ لا يشترط فى الحياة البنية) كما قدمنا (ولو سلم) اشتراطها (جاز أن يحفظ الله) تعالى (من الأجزاء ما يتأتى به الإدراك) بأن يصلح بنيته (وإن كان) الميت (فى بطون السباع وقبور البحار) وغاية ما فى 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) كالم ضرب رآه بعد استيقاظه من منامه ، وخروج منى من جماع رآه فى منامه (و) قد (كان) نبينا (عليه) الصلاة والسلام يسمع كلام جبريل يشاهده ، ومن) أى والحال أن من (حواله) من الصحابة (أو) من هو (مزاحمه فى مكانه) كعائشة إذ كانت معه بفراش واحد (لا شعور له بذلك) وإنكار السؤال وما ذكر معه لعدم المشاهدة يودى إلى إنكار ما ذكر من مشاهدة النبي صلى الله عليه وسلم لجبريل وسماعه كلامه وسماع جبريل جوابه ، وإنكاره كفر وإلحاد فى الدين (وهذا) أى ما ذكرناه من سماع سؤال الملكين وفهمه ورد جوابهما وإن لم يشاهد ذلك إنما قلنا به (لأن الإدراك والإسماع) عندنا معشر أهل الحق (بخلق الله تعالى ، فإذا لم يخلقه لبعض الناس لا يكون له) كما يدل عليه قوله تعالى (« ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء » وبعد اتفاق أهل الحق على إعادة قدر ما يدرك به) الألم واللذة (من الحياة) إلى جسد الميت (تردد كثير من الأشاعرة والحنفية فى إعادة الروح) إليه أيضاً (فمنعوا تلازم الروح والحياة إلا فى العادة) فقالوا : لا تلازم بينهما عقلاً ، قالوا : قد تعود الحياة دون عود الروح خرقاً للعادة ، وما يتوهم من امتناع الحياة بدون الروح ممنوع (ومن

الحنفية القائلين بالمعاد الجسماني من قال بأنه توضع فيه الروح) بحيث يدرك ما ذكرنا من اللذة والألم (و) أما (قول من قال إذا صار ترابا يكون روحه متصلا بترابه فيتألم الروح والتراب جميعاً) فهذا القول منه (يحتمل قوله) بالنصب: أي يحتمل أن يكون قائلاً (بتجرد الروح وجسمانيتهما) أي: وأن يكون قائلاً بأنها جسم لطيف سارٍ في البدن كما مر (وقد ذكرنا أن منهم) أي من الحنفية (كالماتريدي وأتباعه من يقول بتجردها) أي الروح (لكنه) أي الماتريدي (نقل أترا أنه قيل) للنبي صلى الله عليه وسلم (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 متصلاً بجسده يتوجع الجسد) وإن لم يكن الروح فيه، وهذا الأثر الذي ساقه لوائح الوضوح عليه ظاهرة (ولا يخفى أن مراده بالتراب أجزاءه) أي أجزاء الجسد (الصغار) وأنه يكفي اتصال الروح بما يحصل به إدراك الألم واللذة منها، لا بجملتها (ومنهم) أي من الحنفية (من أوجب التصديق بذلك) أي بعذاب القبر ونعيمه (ومنع من الاشتغال بالكيفية) أي بكيفية عود الروح والإدراك (بل) طريقه هو (التفويض) أي تفويض علم كيفية ذلك (إلى الخلق عز وجل) كما هو شأن السلف رضي الله عنهم في تفويض علم ما يشكل ظاهره إليه سبحانه وتعالى.

(قوله وقول من قال إذا صار ترابا يكون روحه متصلاً بترابه فيتألم الروح والتراب جميعاً) يحتمل قوله بتجرد الروح وجسمانيتهما، وقد ذكرنا أن منهم كالماتريدي وأتباعه من يقول بتجردها) قلت: الذي تقدم عن الماتريدي في الروح الثابتة حالة الحياة، وأما بعد الموت فلا يختص القول بتجردها بالماتريدي، قال الإمام القونوي: وأرواح الكفار متصلة بأجسادهم فتعذب أرواحها، فيتألم ذلك الجسد، كالشمس في السماء ونورها في الأرض، وأما أرواح المؤمنين في عليين 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 راحته حتى يسمع منه الضحك في المنام، يدل عليه قوله تعالى: والله يتوفى الأنفس حين موتها، والتي لم تمت في منامها، كذا ذكره الشيخ أبو المعين النسفي في أصوله

(والأصح أن الأنبياء) عليهم الصلاة والسلام (لا يُسألون) في قبورهم (ولا أطفال المؤمنين)
 (المؤمنون) أما الأنبياء فلأنه قد ورد أن بعض صالحى الأمة يأمن فتنة القبر بسبب عمل

(قوله والأصح أن الأنبياء صلى الله وسلم عليهم لا يسألون ، ولا أطفال المؤمنين) أما
 الأنبياء فلأن غير النبي إنما يسأل عن النبي فكيف يسأل هو عنه ؟ وأما أطفال المؤمنين
 فقال السيد أبو شجاع : إن للصبيان سؤالا ، وفي العمدة : ويسأل أطفال المؤمنين .
 وقال الإمام القونوى : وأما الصبي إذا سئل يلقيه الملك فيقول له : من ربك ؟ ثم يقول له :
 قل الله ربى ، ثم يقول له : ما دينك ؟ ثم يقول له : قل دينى الإسلام ، ثم يقول له : ومن نبيك ؟
 ثم يقول له : قل نبي محمد صلى الله عليه وسلم .
 وقال بعضهم : يسأل الصبي الرضيع ، ولا يلقيه الملك ، بل يلهمه الله تعالى بفضله حتى
 يجيب عن كل ما يسأله عنه ، كما ألهم عيسى عليه الصلاة والسلام بالجواب فى المهد حتى قال :
 (إني عبد الله ، آتاني الكتاب ، وجعلني نبيا ، وجعلني مباركا أينما كنت - الآية) وبهذا القول
 نأخذ ، قال : وإذ مات الميت ولم يدفن أيما ثم دفن : هل يسأل فى القبر أم فى البيت ؟
 اختلف المشايخ فيه ، قال بعضهم : لا يسأل مالم يدفن فى القبر ، فإذا دفن من حينئذ يسأل ، لأن
 الآيات الواردة فى سؤال منكر ونكير إنما وردت فى القبر ، وبذلك نأخذ ، وقال بعضهم :
 يسأل فى بيته فى ليلته تلك ، تصعد الأرض حوله فتصير حوله كالقبر ، ويسأل ، ولأنه روى فى
 الأخبار أنه يسأل الميت بعد الموت بلا فصل ، والقول الأول أحسن ، كذا قيل ، فلومات
 رجل فى الغربة فجعلوه فى التابوت ليحملوه إلى بلده متى يسأل : أفى القبر أم فى التابوت ؟
 قال الفقيه أبو جعفر البجلي : يسأل فى التابوت لأنه كالقبر ، وقال أبو بكر الأعمش : لا يسأل
 مالم يدفن فى القبر ؛ لأن الآيات وردت فى سؤال منكر ونكير فى القبر ، وقال النسفى :
 يسأل إذا غاب عن الآدميين ، وإذ مات فى الماء أو أكله السبع فهو مسؤل ، قال : والحكمة فى
 السؤال أن الله تعالى قال فى الابتداء « ألسنت بربكم ؟ قالوا : بلى ، شهدنا » فشهد الله عليهم ،
 فلما أخرجهم إلى الدنيا شهدوا بالتوحيد ، وشهد عليهم الأنبياء والمؤمنون بذلك ، فإذا مات
 ودخل القبر سأله الملاك عن هذه الشهادة ، فشهد بها فى قبره ، فسمع الملائكة تلك
 الشهادة ، فإذا جاء يوم القيامة جاء إبليس يريد أن يأخذه ، ويقول : هذا من شيعتى ؛ لأنه سعى
 فى العاصى ، فيقول الله تعالى : لا سلطان لك عليه ؛ لأنى سمعت منه التوحيد فى الابتداء والانهاء ،
 والرسل سمعوا منه ذلك فى الوسط ، والملائكة سمعوا ذلك منه فى الانتهاء ، فكيف يكون من
 شيعتك ؟ وكيف يكون لك عليه سلطان ؟ اذهبوا به إلى الجنة .

صالح كالشهيد، ففي سنن النسائي أن رجلاً قال : يا رسول الله، ما بال المؤمنين يُفتنون في قبورهم إلا الشهيد؟ قال « كفى ببارقة السيوف على رأسه فتنة » وكن رابطاً يوماً وليلة في سبيل الله، ففي صحيح مسلم « رباطُ يومٍ وليلةٌ خيرٌ من صيام شهر وقيامه، وإن مات جرى عليه عمله الذي كان يعملهُ، وأجرى عليه رزقه، وأمن من الفتان » وإذا ثبت ذلك لبعض الأمة فالأنبياء عليهم الصلاة والسلام— مع علوم مقامهم المقطوع لهم بسببه بالسعادة العظمى، ومع عصمتهم— أولى بذلك، وأما أطفال المؤمنين فلا أنهم مؤمنون غير مكلفين .

(و) قد (اختلف في سؤال أطفال المشركين و) في (دخولهم) هل يدخلون (الجنة أو النار ؟ فتروا فيهم أبو حنيفة وغيره) فلم يحكموا في حقهم بسؤال ولا بعدهم، ولا بأنهم من أهل الجنة ولا من أهل النار (و) قد (وردت فيهم أخبار متعارضة) بحسب الظاهر، منها أنه صلى الله عليه وسلم سُئِلَ عن أطفال المشركين، فقال « الله إذ خلقهم أعلم بما كانوا عاملين » ومنها قوله صلى الله عليه وسلم « كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه » الحديث، ومنها أنه صلى الله عليه وسلم سُئِلَ عن المشركين يبيتون فيصاب الذراري والأطفال، فقال « هم منهم » أو قال « هم من آبائهم » والجميع في الصحيح، ولتعارضها حصل التوقف (فالسبيل) أى الطريق الذى ينبغى أن يسلك في حكمهم (تفويض علم أمرهم إلى الله تعالى) لأن معرفة أحوالهم في الآخرة ليست من ضروريات الدين، وليس فيها دليل قطعى، وقد نقل الأمر بالإسك عن الكلام في حكم الأطفال في الآخرة مطلقاً عن القاسم بن محمد وعروة بن الزبير من رؤس التابعين وغيرها، وقد ضعف أبو البركات النسفي في الكافي رواية التوقف عن أبي حنيفة، وقال : الرواية الصحيحة عنه أن أطفال المشركين في المشيئة؛ لظاهر الحديث

(قوله واختلف في سؤال أطفال المشركين ودخولهم الجنة أو النار فتروا فيهم أبو حنيفة)

قلت : قال التكمسارى في شرح العمدة : وعند غيره يسألون .

(قوله ووردت فيهم أخبار متعارضة فالسبيل تفويض علم أمرهم إلى الله تعالى)

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 وخوله أولاد
النس (وقال محمد بن الحسن : أعلم) بصيغة المضارع (أن الله لا يعذب أحداً بلا ذنب)
وهو ميل إلى مارجحه النووي ، وفي أطفال المشركين أقوال أخرى ضعيفة لا تطيل
بذكرها ، وبالله التوفيق .

= وقال محمد بن الحسن : أعلم أن الله لا يعذب أحداً بلا ذنب) قلت : قال التكمساري
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 صلى الله عليه
وسلم قال « أتاني الليلة آتيان » فذكر حديث الرؤيا إلى أن قال « وأما الرجل الطويل
الذي في الروضة فإنه إبراهيم ، وأما الولدان الذين حوله فكل مولود مات على الفطرة »
قال : فقال بعض المسلمين : يا رسول الله ، وأولاد المشركين ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه
وسلم « وأولاد المشركين » وروى أبو يعلى من طرق عن أنس قال : قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم « 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 آباؤهم » قلت : بلا عمل ؟ قال « الله أعلم بما كانوا عاملين » وفي رواية عنها
قالت : سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أطفال المشركين ، فقال « هم في النار يا عائشة »
قلت : فإذا تقول في أطفال المسلمين ؟ فقال « هم في الجنة يا عائشة » قلت : فكيف ولم =

(الأصل الرابع : الميزان ، وهو حق^(۱)) ثابت ، دلت عليه قواطعُ السمع ، وهو

= يدركوا الأعمال ولم تجر عليهم الأقلام؟! قال «ربك تبارك وتعالى أعلم بما كانوا عاملين» وللحارث بن أبي أسامة عنها : سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أطفال المسلمين أين هم يوم القيامة؟ قال «في الجنة يا عائشة» قالت : فقلت : فأطفال المشركين أين يا رسول الله يوم القيامة؟ قال «في النار يا عائشة» قالت : فقلت له : فكيف ولم يبلغوا الحنث ولم تجر عليهم الأقلام؟ قال «إن الله خلق ما هم عاملون ، لئن شئت لأسمعك من تضاعبهم في النار» وعن خديجة رضي الله تعالى عنها قالت : بأبي أنت وأمي أين أطفالى منك؟ قال «في الجنة» قالت : وسألت أين أطفالى من أزواجى من المشركين؟ قال «في النار» قلت : بغير عمل؟ قال «الله أعلم بما كانوا عاملين» وعن البراء بن عازب قال : سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم 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 والطيالسى والموصلى عن أنس رضي الله عنه : سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم 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 الطيالسى عن ابن عباس رضي الله عنهما : أتى 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 صلى الله عليه وسلم 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 .

(الأصل الرابع ، الميزان) قلت : عرفه في العمدة بما يعرف به مقادير الأعمال خيراً كان أو شراً ، والعقل قاصر عن إدراك كفيته (قوله وهو حق) قلت : وأنكره المعتزلة لأن الأعمال أعراض ، إن أمكن إعادتها لم يمكن وزنها ، ولأنها معلومة عند الله ، فوزنها عبث .

(۱) 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 وخلقها في جسم

ممکن ، فوجب التصديق به (قال) الله (تعالى) « وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ »
الآية (وقال تعالى) « فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ ، وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ
فَأَمَّهُ هَآوِيَةٌ » (وقال تعالى) « وَالْوِزْنَ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ ، فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ،

(قوله قال الله تعالى « وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ » وقال تعالى « فَأَمَّا مَنْ
ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ ، وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأَمَّهُ هَآوِيَةٌ ») قلت : هذا
دليل أهل الحق ، ومنه قوله تعالى « وَالْوِزْنَ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ ؛ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ
الْمُفْلِحُونَ ، وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ ، الْآيَةُ » .

والجواب عن دليلهم أنه قد ورد في الحديث أن كتب الأعمال هي التي توزن ، ووجهه
أنه تعالى يحدث في صحائف الأعمال ثقلاً 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 صلى الله عليه وسلم « إِنْ اللَّهُ اسْتَخْلَصَ رَجُلًا مِنْ أُمَّتِي عَلَى رُؤْسِ الْخَلَائِقِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ
فَيُنْشِرُ عَلَيْهِ تِسْعَةَ وَتِسْعُونَ سَجَلًا كُلُّ سَجَلٍ مَدَّ الْبَصْرَ ، ثُمَّ يَقُولُ : أَتُنْكَرُ مِنْ هَذَا شَيْئًا ؟
أَظْلَمَكَ كَتَبْتَنِي الْحَافِظُونَ ؟ فيقول : لا يارب ، فيقول : ألك عذر ؟ قال : لا يارب ، فيقول :
بلى إن لك عندنا حسنة ، وإنه لا ظم عليك ، فتخرج بطاقة فيها أشهد أن لا إله إلا الله وأن =

الميزان كان محالاً 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 متحركاً بها وهو محال ؟ ثم إن
تحرك فإن ميل الميزان يتفاوت بقدر طول الحركات وكثرتها ، لا بقدر مراتب الأجور ؛ فرب
حركة بجزء من البدن يزيد أجزائها أو إنمها على حركة جميع البدن ، فهذا محال ؟

فالجواب عن هذا أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن هذا فقال : « تُوَزَنُ صَحَائِفُ
الْأَعْمَالِ » فإن الكرام الكاتبين يكتبون الأعمال في صحائف هي أجسام فإذا وضعت في
الميزان خلق الله تعالى في كفتها ميلاً 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 مجزى بها بالعدل أو يتجاوز الله له عنها باللطف ؟ ! .

ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم بما كانوا بآياتنا يظلمون » 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 « ونضع الموازين القسط ليوم القيامة » فهي جمع ميزان، وهو ميزان حقيقي له كفتان ولسان كما ذهب إليه كثير من المفسرين عملاً بالحقيقة لإمكانها، وقد أسند اللالكاني في كتاب السنة له عن سلمان الفارسي رضي الله عنه قال: يوضع الميزان له كفتان لو وضع في إحداها 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

محمداً عبده ورسوله، فيقول: احضر وزنك، فيقول: يارب ماهذه البطاقة مع السجلات؟ قال: فإنك لا تظلم، قال: فتوضع السجلات في كفة والبطاقة في كفة، فطاشت السجلات وثقلت البطاقة، فلا يثقل مع اسم الله شيء، وروى ابن المظفر في مسنده عن إبراهيم النخعي في قوله تعالى « ونضع الموازين القسط ليوم القيامة » قال: لما يجاء بعمل العبد فيجعل في ميزانه فيخف فيجاء بشيء كالسحاب أو كالتغمام فيوضع في ميزانه فيرجح، فيقال له: هل تدري ما هذا؟ فيقول: لا، فيقال: هذا علمك علمته فتعدوه وعملوا به بعدك، وللترمذي عن أنس: سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يشفع لي، الحديث، وفيه: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « فاطلبنى عند الميزان » ولأبي داود عن عائشة رضي الله عنها قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « 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 اطلاعنا على الحكمة لا يوجب نفيه، مثل الإمام علي بن سعيد الرستقي 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 « فلا نقيم لهم يوم القيامة وزناً » أي لانكرهم ولا نعظمهم، فلا تناقض.

السجلات في كفة ، والبطاقة كفة ، فطاشت السجلات وثقلت البطاقة « رواه الترمذى 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 : إنما هو مثل ، كما يحمر الوزن يحمر الحق .

وقد دفع 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 المهود في الدنيا . وهل يعم وزن الأعمال كل مكلف ؟ نبي القرطبي على أنه لا يعم ، واستشهد له بقوله تعالى « يعرف المجرمون بسيماهم فيؤخذ بالنواصي والأقدام » وقد تواترت الأحاديث بدخول قوم الجنة بغير حساب ، ولا يبعد أن يوزن عمل من لم يصدر منه ذنب قط ، تنويهاً بشرفه وسعادته على رؤس الأشهاد ، وأن يوزن عمل من ليس له حسنة ، إعلاماً بخزيه وفضيخته على رؤس الأشهاد ، ومن الحكمة في وزن عمل هذين كغيرهما مضاعفة الحسنات وجزاء مثل السيئات ، كما ستأتي الإشارة إليه في المتن قريباً .

ونبه المصنف على وجه الوزن بقوله (ووجهه) أي الوجه الذي يقع عليه وزن الأعمال (أنه تعالى يحدث في صحائف الأعمال ثقلاً بحسب درجاتها عنده تعالى) وعبارة حجة الإسلام في عقائده : يحدث في صحائف الأعمال وزناً إلخ ، وعبارته في الاقتصاد : فإذا ضعف في الميزان خلق الله تعالى في كفتها ميلاً 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 فأى 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

فيا من كلامه ، قال : ثم أيُّ بُعْدٍ في أن تكون الفائدة فيه أن يشاهد العبد مقدار أعماله ، ويعلم أنه تجزئ بعمله بالعدل ، أو مُتَجَاوِز 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 ثقلاً إلخ » وقال بعض المتأخرين : لا يبعد أن يكون من الحكمة في ذلك ظهور مراتب أرباب الكمال ، وفضائح أرباب النقصان على رؤوس الأشهاد ، زيادة 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 حَوْضٌ لرسول الله صلى الله عليه وسلم يكون له في يوم القيامة ، يَرِدُهُ الأخيـار ، وَيُذَادُ عَنْهُ) أي تُرَدُّ عَنْهُ (الأشرار ، 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

(قوله ومن السمعيات الكوثر ، وهو حوض لرسول الله صلى الله عليه وسلم يكون له في القيامة يرد الأخيـار 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 صلى الله عليه وسلم « حوضي مسيرة شهر ، زواياه سواء ، ماؤه أبيض من اللبن ، وأبرد من الثلج ، وريحه أطيب من المسك ، وكيزانه كنجوم السماء ، من شرب منه فلا يظمأ أبداً » ومنها أيضاً قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « حوضي أبعد من أيلة إلى عدن [ماؤه] أشد بياضاً من الثلج ، وأحلى من العسل ، وأطيب من المسك ، وآيته أكثر من عدد النجوم ، وإني لأصد الناس عنه كما يصد الرجل إبل الناس عن حوضه » ولمسلم عن جابر بن سمرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إني فرطكم على الحوض ، وإن بعد ما بين طرفيه كما بين صنعاء وأيلة ، كأن الأباريق فيه النجوم » وعن جندب قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « أنا فرطكم على الحوض » متفق عليه ، وعن

قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « حوضى مسيرة شهر ، ماؤه أبيض من اللبن ،

ابن مسعود رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « أنا فرطكم على الحوض — الحديث » متفق عليه ، وعن سهل بن سعد قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « أنا فرطكم على الحوض ، من ورد شرب ، ومن شرب لم يظمأ أبداً » وعن أبي ذر رضى الله عنه قال : قلت : يا رسول الله ، ما آنية الحوض ؟ قال « والذى نفس محمد بيده لآنيته أكثر من عدد نجوم السماء وكواكبها في الليلة المظلمة ، آنية الجنة ، من شرب منها لم يظمأ آخر ما عليه ، يشخب فيه مزابان من الجنة ، عرضه مثل طول ما بين عمان إلى أيلة ، وماؤه أشد بياضاً من اللبن ، وأحلى من العسل » أخرجه مسلم والترمذى ، وليس عند الترمذى « يشخب فيه مزابان من الجنة » وعن أنس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « ما بين ناحيتي حوضي كما بين صنعاء والمدينة » وفي رواية « مثل ما بين المدينة وعمان » وفي أخرى « ما بين لابتى حوضي » 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 حوضي كما بين أيلة وصنعاء اليمن ، وإن فيه من الأباريق كعدد نجوم السماء » أخرجه البخارى ومسلم ، وعن حارثة بن وهب أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول « حوضي ما بين صنعاء والمدينة » فقال المستورد : أم تسمعه قال « الأواني » قال : لا ، قال المستورد « ترى فيه الآنية مثل الكواكب » أخرجه البخارى ومسلم ، وعن أبي سلام الحبشى قال : بعث إلى عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه ، فحملت على البريد ، فلما دخلت عليه قلت : يا أمير المؤمنين ، لقد شق على مركبي البريد ، فقال : يا أبا سلام ، ما أردت أن أشق عليك ، ولكن بلغنى عنك حديث يحدثه عن ثوبان رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الحوض ، فأحببت أن تشافهني به ، فقلت : حدثني ثوبان أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « حوضي مثل ما بين عدن إلى عمان البلقاء ، ماؤه أشد بياضاً من الثلج ، وأحلى من العسل ، وأكوابه عدد نجوم السماء ، من شرب منه شربة لم يظمأ بعدها أبداً ، أول الناس وروداً على فقراء المهاجرين الشعب رؤسا الدنس ثيابا الدين لا ينكحون المتنعمات ولا تفتح لهم أبواب السدد » فقال عمر : قد نكحت المتنعمات فاطمة بنت عبد الملك ، وفتح لى أبواب السدد ، لا جرم لا أغسل رأسى حتى يشعث ، ولا ثوبى الذى يلى جسدى حتى يتسخ ، رواه الترمذى .

وريجحه أطيب من المسك ، وكيزانه كنجوم السماء ، مَنْ شرب منه لا يظلم أبداً ، رواه البخارى ومسلم ، وفي رواية لهما « حوضى مسيرة شهر ، وزواياه سواء ، وماؤه أبيض من الورق » أى الفضة ، وحديث أنس عندهما أيضاً « ما بين ناحيتى حوصى كما بين صنعاء والمدينة » وفي رواية لهما « مثل ما بين المدينة وعمّان » وفي رواية لمسلم من حديث أبى ذر « عَرَضُهُ مثل طوله ما بين عمان إلى أيلة » وفي رواية لهما من حديث ابن عمر « ما بين جنبيه كما بين جرباء وأذرح » قال بعض الرواة : هما قريتان بالشام بينهما مسيرة ثلاث ليال ، وعمّان - بفتح العين المهملة وتشديد الميم - بلدة بالأردن ، وجرباء بجيم مفتوحة فراء مهملة فموحدة بعدها مدة ، وأذرح بهمزة مفتوحة فذال معجمة ساكنة فراء مهملة مضمومة فحاء مهملة ، والأحاديث فيه فى الصحيحين وغيرهما كثيرة جداً من رواية جماعة من الصحابة .

وههنا تنبيهان : أحدهما : أن الأحاديث قد اختلفت فى تقدير الحوض كما مر ، ويجمع بينها بأنه ليس القصد تقدير تحديد ، إنما القصد الإعلام بسعة الحوض جداً ، وأنه ليس كحياض الدنيا ، وقد تكرر منه صلى الله عليه وسلم وصفه بذلك ، فخطب فى وصفه لكل فريق بما يعرفه من مسافة بعيدة ، ومنهم مَنْ قدر له المسافة بالزمان لا بالمكان ، فقال « مسيرة شهر » من غير قصد تحديد كما قدمناه ، والله أعلم .

الثانى : 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 فى المسجد إذ أغفى إغفاءةً ثم رفع رأسه متبسماً ، فقلنا : ما أضحكك يا رسول الله ؟ قال « نزلت على آنفاء سورة » ، فقرأ : بسم الله الرحمن الرحيم ، إنا أعطيناك الكوثر ، فصل لربك وانحر ، إن شانئك هو الأبر » ثم قال « تَدرون ما الكوثر ؟ » قلنا : الله ورسوله أعلم ، قال « فإنه نهر وَعَدَنِيهِ رَبِّي عز وجل ، عليه خير كثير ، هو حوض تَرِدُ عليه أمتى يوم القيامة ، آنيته عدد نجوم السماء - الحديث » وإنما يتجه الاستدلال إذا جعلنا قوله « هو حوض » عائداً إلى النهر ، والظاهر أنه خبر عن الخير الكثير ، وأن

ذلك الخير الكثير هو الحوض ، ففي زواية في الصحيحين « إن الكوثر نهر في الجنة ، عليه حوضي » وقد نقل عن جمع من المفسرين تفسير الكوثر بنهر في الجنة ، وفي حديث المراج تصریح بذلك ، وكذا في الحديث السابق آنفاً وغيره ، وفي الكوثر قول ثالث مأل 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 جبیر عن ابن عباس رضی الله تعالى عنهما أنه قال في الكوثر : هو الخير الكثير الذي أعطاه الله تعالى إياه ، قال أبو بشر الراوى 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 ماءه منه ؛ ففي رواية لمسلم في صفة الحوض « إن ماءه أشد بياضاً من اللبن ، وأحلى من العسل ، يغت فيه ميزابان يمدانه من الجنة : أحدهما من ذهب ، والآخر من ورق » يقال غَتَّ الماء بغين معجمة فثناه فوقية يَغْتُ بالضم إذا جرى جَرِيًّا متتابعاً له صوت ، ويقال : إذا تدفق تدفقاً متتابعاً .

(الأصل الخامس : الصراط^(١) ، وهو جسر ممدود على متن النار) أى ظهرها (أدق من الشعر وأحد من السيف) أما أنه جسر ممدود على متن جهنم فلأنه قد ورد في الصحيح

(الأصل الخامس : الصراط ، وهو جسر ممدود على متن جهنم أدق من الشعر وأحد من السيف)

(١) ندعى في هذا الأصل «أن الصراط حق ، والتصديق به واجب» لأنه أمر ممكن ، إذ هو عبارة عن جسر ممدود على متن جهنم يرده الخلق كافة فإذا توافدوا عليه قيل للدلائكة «وقفوا عنهم إنهم مسئولون» فإن قيل : كيف يمكن المرور عليه وهو — فيما 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 المشى على هذا بأعجب من المشى في الهواء ، والرب سبحانه وتعالى قادر

فی حدیث طویل عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ «و یضرب الصراط بین ظہران جہنم»
 وفی الصحیحین فی حدیث طویل عن ابی سعید «ثم یضرب الجسر علی جہنم»
 وأما أنه أدق من الشعر وأحد من السیف ففی مسلم عن ابی سعید الخدری: بلغنی أنه أدق
 من الشعر، وأحد من السیف، ومثله لا یقال من قبل الرأي، فله حکم المرفوع، وروی
 الحاکم من حدیث سلمان عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: «یوضع المیزان یوم القیامة،
 فلو وزن فیہ السموات والأرض لوضعت، فتقول الملائکة: یارب لمن یزن هذا،
 فیتقول: لمن شئت من خلقی، فتقول الملائکة: سبحانک ما عبدناک حق عبادتک،
 ویوضع الصراط مثل حد الموسی — الحدیث، قال الحاکم: علی شرط مسلم، وروی
 الطبرانی من حدیث ابن مسعود موقوفاً قال: ویوضع الصراط علی سوا جہنم، مثل
 حد السیف المرهف، وفی الصحیحین وغیرها وصف الصراط بأنه دحض مزلة، والدحض
 — بسکون الحاء المهملة — والمزلة هو: المكان الذی لا تثبت علیہ القدم إلا زلت

(یرده کل الخلائق، و) ورود الصراط (هو ورود النار لكل أحد المذكور فی قوله
 تعالی «وإن منکم إلا واردة») بذلك فسّر الآیة ابن مسعود والحسن وقتادة (ثم قال)
 تعالی («ثم تنجی الذین اتقوا» ای فلا یسقطون فیها «ونذر الظالمین فیها جثیاً» ای
 یسقطون) وفسر بعضهم الورد بالدخول؛ لقول جابر رضی اللہ عنہ لما سئل عن الورد:
 سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول «الورد الدخول، لا یبقی بر ولا فاجر إلا
 دخلها، فتکون علی المؤمنین برداً وسلاماً كما كانت علی إبراهیم، حتی إن للنار — أو

ترده کل الخلائق، وهو ورود النار لكل أحد المذكور فی قوله تعالی :
 «وإن منکم إلا واردة» کان علی ربک حتماً مقضياً» . (ثم قال: «ثم
 تنجی الذین اتقوا» ای: فلا یسقطون فیها «ونذر الظالمین فیها جثیاً» ای

علی خلق قدرة علیہ، ومعناه أن یخلق لمن یرید قدرة الشی علی الهواء، ولا یخلق فی ذاته هویاً
 إلى أسفل، ولا فی الهواء انحرافاً، فإذا أمکن هذا فالصراط بكل حال أثبت من الهواء

قال لجهنم — لضجيجاً 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 كثيراً) وقد منابعضها (قال تعالى) خطاباً للملائكة « احشروا الذين ظلموا وأزواجهم وما كانوا يعبدون من دون الله (فاهدوهم إلى صراط الجحيم » وكثير من المعتزلة ينكرونه) أي الصراط كعبد الجبار والجبائي وابنه في إحدى الروايتين عنهما وغيرهم (ويحملون الآية على طريق جهنم) وإنكارهم إياه (لما فيه من

يسقطون فيها ، ووردت به الأخبار كثيراً ، قال الله تعالى « فاهدوهم إلى صراط الجحيم » 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 ظهراي جهنم » وأما أن صفة ما ذكر 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 بلاغاً أن الصراط يوم القيامة يكون على بعض الناس أدق من الشعر ، وعلى بعض مثل الوادي البواسع ، وإنما فيها قيل: يارسول الله ، وما الجسر ؟ قال دحض مزلة ، فيه كلاليب — الحديث (قوله وهو ورود النار المذكور في قوله تعالى « وإن منكم إلا واردها ») وهذا 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 برداً وسلاماً ، حتى إن للنار لضجيجاً من بردها .

(قوله قال الله تعالى « فاهدوهم إلى صراط الجحيم ») قلت : قال في التفسير: أي عرفوهم طريقها يسلكوها ، والمطلوب النزاع ثابت بدون هذا الاستدلال ، وقد تقدم فيه ما في الصحيحين ، وفي الترمذي 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 لي يوم القيامة ، فقال « إن شاء الله فأنا فاعل » قلت : فأين أطلبك ؟ قال « أول ما تطلبني على الصراط » قلت : فإن لم ألقك على الصراط ؟

تعذيب الصلحاء و) الحال أنه (لا عذاب عليهم ، قلنا) جواباً عن ذلك (هو) أى وضع الصراط على الصفة المذكورة وورود الخلائق إياه أمر (ممكّنٌ وارد على وجه الصحة) فى الأخبار التى قدمنا بعضها (فردّه ضلالة) ؛ لأنه ردٌّ لما صح ورود السنة به ، وقوله (وهذا لأن القادر) إلخ جوابُ سؤالٍ ، هو أن يقال : كيف يمكن للمرور عليه وهو كما ذكرتم أدق من الشعر وأحد من السيف ؟ والجواب هو أن القادر (على أن يسيرُ 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 انخراقا ، وليس المشى على الصراط بأعجَبَ 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 رضى الله عنه ، ولفظه أن رجلا قال « يا نبي الله كيف يحشر الكافر على وجهه يوم القيامة ؟ » (قال « أليس الذى أمشاه على رجليه) ولفظ الحديث على الرجلين فى الدنيا (قادراً 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 الصحيح من الأخبار) ومنها فى

قال « فاطلبنى عند الميزان » قلت : فإن لم ألقك عند الميزان ؟ قال « فاطلبنى عند الحوض ؛ فإنى لا أخطى ، هذه الثلاثة مواطن » ولأبى داود عن عائشة رضى الله عنها قالت : ذكرت النار ، فبكيت ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ما يبكيك ؟ » قلت : ذكرت النار فبكيت ، فهل تذكرون أهليكم يوم القيامة ؟ فقال « أما فى ثلاثة مواطن فلا يذكر أحد أحداً : عند الميزان حتى يعلم أينخف عمله أم يشقل ، وعند تطاير الصحف حتى يعلم أين يقع كتابه فى يمينه أم فى شماله أم من وراء ظهره ، وعند الصراط إذا وضع بين ظهراى جهنم حتى يجوز » وستأتى أحاديث أخر تدل على ذلك إن شاء الله .

(قوله فيمر ناس عليه كالبرق ، وناس كالجواد ، وآخرون يسقطون ، على ما فى الصحيح من الأخبار) قلت : جاء فى حديث الشفاعة « ثم يضرب الجسر على جهنم ، وتحمل الشفاعة ، ويقولون : اللهم سلم سلم ، قيد : يا رسول الله ، وما الجسر ؟ قال : دحض مزلة ، فيه خطاطيف =

الصحيحين وغيرها عن أبي سعيد الخدري في حديثه في الحشر « ثم يضرب الجسر على جهنم » إلى أن قال « فيمر المؤمنون كطرف العين، وكالبرق، وكالريح، وكأجاويد الخيل والركاب، فجاج مسلم، ومخدوش مرسل، ومكدوش في نار جهنم »
(الأصل السادس: الجنة والنار مخلوقتان^(١) الآن) وعليه جمهور المسلمين، ومنهم من المعتزلة كآبي علي الجبائي وأبي الحسين البصري وبشر بن المعتمر (وقال بعض المعتزلة) كآبي هاشم وعبد الجبار وآخرين: (إنما يخلقان يوم القيامة) قالوا: (لأن خلقهما قبل يوم الجزاء) عبث (لا فائدة فيه) فلا يليق بالحكيم، وضعفه ظاهر؛

= وكلايب وحسكة تكون بنجد فيها شويكة يقال له السعدان؛ فيمر المؤمنون كطرف العين، وكالطير، وكأجاويد الخيل، وكالركاب، فجاج مسلم، ومخدوش مرسل، ومكدوش في نار جهنم» رواه البخاري ومسلم من حديث حذيفة، وعن أبي هريرة في حديث الشفاعة: فيأتون محمداً فيؤذن له، وترسل الأمانة والرحم، فيقومان جنبي الصراط يمينا وشمالا، فيمر أولكم كالبرق كيف يمر ويرجع في طرفة عين، ثم كمر الريح، ثم كمر الطير، ثم الرجال تجري بهم أعمالهم، ونبيلكم قائم على الصراط يقول: رب سلم سلم، حتى تعجز أعمال العباد حتى يجيء الرجل فلا يستطيع السير إلا زحفاً، قال: وفي حافتي الصراط كلايب معلقة مأمورة بأخذ من أمرت به، فمخدوش ناج، ومكدوش في النار.
(الأصل السادس الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافاً لبعض المعتزلة) قلت: منهم أبو هاشم والجبائي والقاضي عبد الجبار.

(قوله إنما يخلقان يوم القيامة؛ لأن خلقهما قبل يوم الجزاء لا فائدة فيه) قلت:

(١) ندعى في هذا الأصل: «أن الجنة والنار حق، وأنهما موجودتان الآن» وخالف في هذا طائفتان: الأولى - وهي طائفة الفلاسفة - أنكرتهما زاعمة أنهما لو وجدتتا فيما أن توجدا في عالم العناصر وإما أن توجدا في عالم الأفلاك، وإما أن توجدا في عالم آخر، والكل محال. أما الأول فلأن عالم العناصر لا يسع جنة « عرضها السموات والأرض » ولأنه لا معنى للتناسخ إلا عود الأرواح إلى الأبدان مع بقائها في عالم العناصر، وأما الثاني والثالث فلأن الأفلاك لا يجوز عليها الحرق والالتئام، ووجودها فيها أوفى =

لما تقرر من بطلان القول بتعليل أفعاله تعالى بالفوائد ، لا يُسأل عما يفعل سبحانه ،

وتسكوا من السمع بقوله تعالى « تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً » أي نخلقها ، وبأنهما لو كانتا موجودتين لما جاز هلاك أكل الجنة ؛ لقوله تعالى

= عالم آخر يستلزم جواز ذلك؛ لأن حصول العنصريات فيهما وهبوط آدم من الجنة يقتضيه. وحاصل الجواب أن مبنى الدليل على أصل فلسفي فاسد عندنا ، وهو امتناع الحرق والالتئام ، 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 تقريباً للأذهان ، وليس التناصح عود الأرواح إلى أبدانها ، بل تعلقها ببدن آخر في هذا العالم والفرقة الثانية — وهم المعتزلة إلا الجبائي وبشر بن العتمر وأبا الحسين البصري — أنكرت وجودهما الآن ، وزعمت أنهما 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 تشبثاً بقوله صلى الله عليه وسلم « سقف الجنة عرش الرحمن » وأن النار تحت الأرضين السبع ويدل لمذهب أهل الحق :

(أولاً) : قصة آدم وحواء وإسكانهما الجنة ، ولاشك أن حمل الجنة الواردة على لسان الشارع في هذه القصة على بستان من بساتين الدنيا مجرى مجرى التلاعب بالدين ؛ لإجماع المسلمين على غيره، ثم إن القول بوجود الجنة وخلقها دون النار مما لم يذهب إليه أحد فثبوتها ثبوتها .

(وثانياً) آيات ظاهرة الدلالة على وجودهما مثل قوله تعالى : « أعدت للمتقين » ، وقوله : « أعدت للكافرين » وقوله : « النار يعرضون عليها غدواً وعشيا ، ويوم القيامة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب » وقوله : « أغرقوا فأدخلوا ناراً » ولا ضرورة للعدول عن ظاهر هذه الآيات بحمل التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي ، على أن بعضها لا يمكن فيه ذلك فإن زعم زاعم أن ذلك يعارضه آيات تدل على أنهما يوجدان ؛ فيدل ذلك على أنهما ليسا موجودتين كقوله تعالى : « نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً » فالجواب من وجهين :

الأول: أنه يجوز إرادة الحال والاستمرار من هذه الآية ؛ جمعاً بين الأدلة

قالوا : (ولأنهما لو خُلِقنا لهلكنا ؛ لقوله تعالى « كل شيء هالك إلا وجهه ») واللازم

وأكلها دائم لكن اللازم باطل ؛ لقوله تعالى « كل شيء هالك إلا وجهه » وبأن الجنة موصوفة بأن عرضها كعرض السموات والأرض ، وهذا في عالم العناصر محال ، وفي عالم الأفلاك أو عالم خارج عنه مستلزم لجواز الحرق والالتئام ، وهو باطل .

(قوله ولأنهما لو خلقنا لهلكنا ؛ لقوله تعالى « كل شيء هالك إلا وجهه ») 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 التالي باطل ، فيكون المقدم - وهو كونها مخلوقة - باطلاً أيضاً : أما الملازمة فلأنها مما سوى الله تعالى ، وكل ما سوى الله فهو منعدم ، لقوله تعالى « كل شيء هالك إلا وجهه » فالجنة تنعدم ، وأما بطلان التالي فللقوله تعالى « أكلها دائم » ودوام ما كوله يستلزم دوامها ؛ إذ وجود ما كوله بدون وجودها محال غير معقول ، وإذا كانت غير مخلوقة الآن يلزم أن تكون النار كذلك ؛ عدم القائل بالفصل .

والثاني : أن هذه الآية لو عارضت مثل قوله تعالى : « أعدت للمتقين ، أعدت للكافرين » بقيت قصة آدم وغيرها مما ذكرنا من الآيات سالمة عن المعارضة

وتمسك المعتزلة بأنهما لو كانتا موجودتين للزم دوام أكلها وعدم جواز فناءه وهلاكه ؛ لقوله تعالى : « أكلها دائم » لكن لزوم ذلك باطل ؛ لأنه يعارض قوله تعالى : « كل شيء هالك إلا وجهه » والجواب عن هذه الشبهة من ثلاثة أوجه :

الأول : أن المراد بالدوام في قوله تعالى : « أكلها دائم » الدوام العرفي لا الحقيقي ، كما في نوع الثمار مثلاً فإنه يعد دائماً 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 أيضاً على عمومها .

الوجه الثالث : أن يراد من العموم في قوله تعالى : « كل شيء هالك إلا وجهه » ما عدا الجنة والنار ، للجمع بين الأدلة ، وهذا هو الذي ذكره المصنف .

باطل ؛ للإجماع على دواهما ، وللنصوص الشاهدة ببقاء أكل الجنة وظلها (والجواب
تخصيصهما من) عموم (آية الهلاك) المذكورة (جمعاً بين الأدلة) أى الآية المذكورة
وما يدل على وجودها الآن (كقوله تعالى فى الجنة «أَعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ» وفى النار «أَعِدَّتْ
لِلْكَافِرِينَ» فى آى كثيرة ظاهرة فى وجودها الآن ، كقصة آدم وحواء وقوله تعالى له
« اسكن أنت وزوجك الجنة فكلاً) من حيث شئنا « (إلى أن قال : « وطفقا يخصفان
عليهما من ورق الجنة » وحملُ مثله على بستان من بساتين الدنيا) كما زعمه بعض المعتزلة
(يشبه التلاعب أو العناد ؛ إذ المتبادر المفهوم من لفظ الجنة باللام) العهدية (فى إطلاق
الشارع ليس إلا) الجنة (الموعودة بالسنة ، وكثرة) بالجرأى وفى كثرة (من الظواهر)
أى ظواهر كثيرة من الكتاب والسنة فيكون على هذا من عطف العام على الخاص
(لا تكاد تخصى للمستقرىء تقييد ذلك) أى تفيد تلك الكثرة أن الجنة هى المعهودة
التي هى دار الثواب (وتصيرها) أى تصير تلك الكثرة الظواهر المذكورة (قطعية)
فى إرادة ذلك باعتبار دلالة مجموعها ، وإن كانت دلالة آحادها أو مجموع العدد اليسير منها
لا يتجاوز الظهور ، ومن الظواهر قوله تعالى « أعدت للذين آمنوا بالله ورسله » وقوله
تعالى « ولقد رآه نزلة أخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى » وكحديث الإسراء ،
وكحديث الكسوف (والإجماع من الصحابة رضى الله عنهم) فإنهم أجمعوا (على فهم
ذلك) من الكتاب والسنة (وطريقه التبع) أى طريق معرفة إجماع الصحابة على فهم
ذلك تتبع ما نقل من كلامهم فى تفسير الآيات المذكورة والأحاديث الواردة ؛ فإن ذلك

(قوله والجواب تخصيصهما من آية الهلاك جمعاً بين الأدلة كقوله تعالى فى الجنة «أعدت
للمتقين» وفى النار «أعدت للكافرين» فى آى كثيرة ظاهرة فى وجودها الآن كقصة
آدم وحواء وقوله تعالى له « اسكن أنت وزوجك الجنة فكلامها » إلى أن قال « وطفقا
يخصفان عليهما من ورق الجنة » قوله (وحمل مثله) جواب عما أجيب به من أن المراد بالجنة
فى قصة آدم بستان من بساتين الدنيا .

يفيد اتفاقهم على فهمهم من الجنة ما ذكرناه (وقال تعالى « قلنا اهبطوا منها جميعاً »)
 وَجْهُ الاستدلال أنه تعالى (أمر بالنزول) من الجنة (إلى) دار (الدنيا) أى الأرض
 (ولو كانت) الجنة (فيها) أى فى الدنيا (لم يقل إلا اخرجوا) منها (وقوله تعالى)
 لإبليس (« اخرج منها » لا يستلزم نفيه) أى نفي كونها الجنة الموعودة التى هى دار
 الثواب (لأنه) أى الخروج (يُجامع الهبوط ، ونفي الفائدة) فى خلق الجنة الآن (ممنوع :
 إذ هى دار نعيم أسكنها) تعالى (من يُوحِّده ويسبحه بلا فتره) عن التوحيد والتسبيح

(قوله وقال الله تعالى « قلنا اهبطوا منها جميعاً » إلخ) جواب ثان عما أوجب به .
 (قوله ونفى الفائدة ممنوع) جواب دليلهم ، قلت : لو كان الأمر إلى فى هذا لقلت بدل
 قوله والجواب تخصيصهما إلخ ، ولأهل الحق قوله تعالى « وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة
 عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين » وقوله تعالى « واتقوا النار التى أعدت للكافرين »
 وإذا كانتا معدتين الآن كانتا واقعيتين ، وإلا يلزم الكذب ، وهو محال ، وقوله تعالى
 « ولقد رآه نزلة أخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى » ، وهى ليست إلا دار الثواب
 لجماع الأمة ، فصح أنها فى السماء ، وأنها مخلوقة الآن ، وإذا كانت مخلوقة كانت النار
 مخلوقة لعدم القائل بالفصل ، وقوله صلى الله عليه وسلم « إنما نسمة المؤمن طائر يعلق فى
 شجر الجنة حتى يرجعه الله إلى جسده يوم يبعثه » رواه مالك فى الموطأ ، ولابن منده عن
 عبد الله بن عمرو بن العاص قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « قال الله تعالى أعددت
 لعبادى الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر » أخرجه البخارى
 ومسلم والترمذى ، وزاد « وفى الجنة شجرة يسير الراكب فى ظلها مائة عام لا يقطعها »
 من حديث أبى هريرة رضى الله عنه ، وقوله صلى الله عليه وسلم « لما خلق الله الجنة قال
 لجبريل : اذهب فانظر إليها ، فذهب فنظر إليها ، فقال : وعزتك لا يسمع بها أحد إلا دخلها ،
 فحفظها بالمكاره ، فقال : اذهب فانظر إليها ، فنظر إليها فقال : لقد خشيت أن لا يدخلها أحد ، ولما
 خلق الله النار قال لجبريل : اذهب فانظر إليها ، فذهب فنظر إليها ، فقال : وعزتك لا يسمع بها
 أحد فدخلها ، فحفظها بالشهوات ، فقال : اذهب فانظر إليها ، فذهب فنظر إليها ، فقال : لقد
 خشيت أن لا يسمع منها أحد إلا دخلها » رواه الترمذى وأبو داود ، وزاد النسائى فى ذكر الجنة
 بعد قوله قال لجبريل « اذهب فانظر إليها وإلى ما أعددت لأهلها فيها » وكذلك زاد فى النار
 من حديث أبى هريرة ، وقوله صلى الله عليه وسلم « تحاجت الجنة والنار - الحديث »

(من الحور والولدان والطير) وهذا ردُّ أقولهم المحكى عنهم فيما مر أن خلقهما قبل يوم
الجزاء عبت لا فائدة فيه (وقد ذهب بعض أهل السنة كأبي حنيفة إلى أن الحور العين
(لا يمتن) وأنهن ممن استثنى الله تعالى بقوله « فصعق من في السموات ومن في الأرض

رواه البخارى ومسلم من حديث أبي هريرة رضى الله عنه ، وقوله صلى الله عليه وسلم « إن
الله تعالى أحاط حائط الجنة ابنة من ذهب ولبنة من فضة ، وغرس غراسها ، وقال لها :
تكلمى ، فقالت : قد أفلح المؤمنون ، فقال : طوبى لك منزل الملوك » رواه عبد الله بن
المنخب ، وقوله صلى الله عليه وسلم « دخلت الجنة فإذا نهر يجرى ضفتاه خيام اللؤلؤ ،
فضربت يدي إلى الطين فإذا مسك أذفر ، قلت : يا جبريل ما هذا ؟ قال : الكوثر الذى
أعطاك الله تعالى » وقوله صلى الله عليه وسلم « دخلت الجنة فسمعت بين يدي خشفة فإذا
أنا بالغميضاء بنت ملحان » رواها ابن أبي شيبة ، وقوله صلى الله عليه وسلم « دخلت الجنة
فإذا أنا بقصر من ذهب ، فقلت : لمن هذا ؟ فقالوا : لشاب من قريش ، فظننت أنى أنا هو ،
فقلت : من هو ؟ فقالوا : لعمر بن الخطاب » رواه أبو داود ، وقوله صلى الله عليه وسلم
« دخلت الجنة فرأيت فيها عبداً لم يعمل من الخير شيئاً ، غير أنه يدفع الأذى عن طريق
المسلمين ، فشكر الله له فأدخله الجنة » رواه النسائى ، وقوله صلى الله عليه وسلم « دخلت الجنة
فسمعت فيها قراءة ، فقلت : من هذا ؟ قيل : حارثة بن النعمان ، كذلك البر كذلك البر » رواه
أبو داود ، وقوله صلى الله عليه وسلم « 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 صلى الله عليه وسلم إذ سمع وجبة « أتدرون ما هذا ؟ قلنا : الله
ورسوله أعلم ، قال : هذا حجر رجمى به فى النار منذ سبعين خريفاً فهو يهوى فى النار الآن
حتى انتهى إلى قعرها » رواه مسلم ، وقوله صلى الله عليه وسلم « اشتكت النار إلى ربها فقالت
رب أكل بعضى بعضاً ، فأذن لها بنفسين : نفس فى الشتاء ، ونفس فى الصيف ، فهو أشد
ما نجدون من الحر ، وأشد ما نجدون من الزمهرير » أخرجه البخارى ومسلم ، وقوله
صلى الله عليه وسلم « إذا اشتد الحر فأبردوا بالصلاة ، فإن شدة الحر من فيح جهنم » رواه
البخارى ، وقوله صلى الله عليه وسلم « إن جهنم لا تسجر يوم الجمعة » رواه أبو داود ، وقوله
صلى الله عليه وسلم « 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

إلا من شاء الله » ويشهد له ما وراء الترمذى والبيهقى من حديث على رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن في الجنة مُجْتَمَعًا للحوار العين يرفعن بأصوات لم يسمع الخلائق بمثها ، يقلن : نحن الخالدات فلا نبيدُ — الحديث » وروى نحوه أبو

حديث أنس ، وقوله صلى الله عليه وسلم في حديث الإيمان « وأن تؤمن بالجنة والنار ، وتعلم أن الله خلقهما قبل الخلق ، ثم خلق خلقه فجعل من شاء منهم للجنة ومن شاء منهم للنار » رواه الحارث بن أبي أسامة في مسنده من حديث رافع بن خديج ، وغير هذه مما ذكر في صفتها وصفة أهلها

والجواب عن الآية أن المراد منه الإعطاء ، وإعطاء دار الآخرة لا يكون إلا في القيامة ، وفي شرح العقائد : قلنا : يحتمل الحال والاستمرار ، ولو سلم فتبقى قصة آدم سالمة عن المعارض ، قلت : وكذا ما معها مما تلونا وروينا ، والله أعلم .

وقال في الجواب عن التمسك الثانى بقوله : قلنا : لا خفاء فى أنه لا يمكن دوام أكل الجنة بعينه ، وإنما المراد أنه إذا فنى شيء جىء ببدله ، وهذا لا ينافى الهلاك لحظة ، على أن الهلاك يستلزم الفناء ، بل يكفي الخروج عن الانتفاع به ، ولو سلم فيجوز أن يكون المراد ممكن هو هالك فى حد ذاته ، يعنى أن الوجود الإمكانى بالنظر إلى الوجود الواجى بمنزلة العلم ، وهكذا أجاب التكمسارى

وعن الثالث بأنه مبنى على انتفاء الجزء ، وقد أثبتنا وجوده ، وقلنا : تحقق الجزء ، ضرورى ، وإلا يلزم انقسام رأس إبرة مثلا إلى أقسام غير متناهية كل قسم ينقسم إلى غير النهاية بأقسام ينقسم كل منها إلى غير النهاية ، وهذا بديهى الاستحالة ، والله أعلم .

وقد ذكر الشيخ رحمه الله أحد المطلوبين فى هذا المقام ، وهو أن الجنة والنار مخلوقتان الآن ، وسكت عن المطلوب الآخر ، وهو أنه لا فناء لهما ولا لأهلها أبدا عند أهل السنة والجماعة ، خلافا للجهمية فإنهم قالوا : يفنىان مع أهلها ، واستدلوا على ذلك بأنهما لو لم يفنىا مع أهلها لزم المشاركة مع ذات الله تعالى فى البقاء ، وهذا باطل ، ولنا قوله تعالى فى حق الفريقين « خالدين فيها أبدا » وقوله تعالى « خالدين فيها لا يبعثون عنها حولا » وقوله تعالى فى حق أهل النار « لا يقضى عليهم فىموتوا » و « لا يخفف عنهم من عذابها » وقوله صلى الله عليه وسلم « إذا دخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار نادى مناد بين الجنة والنار : يا أهل الجنة خلود بلاموت ، ويا أهل النار خلود بلاموت » رواه الترمذى من حديث

تُعيّن في صفة الجنة من حديث ابن أبي أوفى (فهذه فائدة ترجع إلى غيره تعالى ، على أن نفي الفائدة في تعقلك) أيها الزاعم أن لافائدة في خلق الجنة والنار الآن (لا ينفي وجود الحكمة) في نفس الأمر (وإن لم تُحط) أنت (بها) علماً ، وهو سبحانه (لا يسأل عما يفعل) .

(الأصل السابع في الإمامة^(١)) وقد قدم المصنف أول الرسالة أن مباحثها ليست

أنى هريرة ، ولمسلم والترمذي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « إذا دخل أهل الجنة الجنة ينادى مناد : إن لكم أن يحيوا لآتموتوا أبداً — الحديث » ولمسلم عن أبي سعيد الخدري قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « أما أهل النار الذين هم أهلها فإنهم لا يموتون فيها ولا يحيون »

والجواب عن شبهتهم بأن بقاءهما مع أهلها لا يوجب المشاركة ؛ لأن الله تعالى واجب البقاء ، وهذه الأشياء جائزة البقاء ، ولأن بقاءه تعالى لذاته ، وبقاؤه بقاء الله تعالى ، فأين أحدهما من الآخر ؟ وقال في شرح العقائد : وقولهم باطل ، مخالف للكتاب والسنة والإجماع ، وليس عليه شبهة فضلاً عن حجة ، والله أعلم .

(الأصل السابع في الإمامة ،

(١) اعلم أن النظر في مباحث الإمامة ليس من مهمات هذا الفن ، وهو مشار للفن وللتعصبات ، ولما سلم من خاض غماره من أمواجه المتلاطمة وإن أصاب ، وكننا معرض أن نترك الكلام فيه لولا أنه قد جرت عادة المتكلمين أن يختصوا به مباحثهم ، ونحن مع هذا تنقيحاً بما كتب فيه مؤلف الكتاب ، فنحن نوجز القول فيه إيجازاً فنقول : النظر في هذا البحث يدور على ثلاثة أطراف :

الطرف الأول : في بيان وجوب نصب الإمام ، وينبغي أن تعلم قبل الخوض فيه أن هذا الوجوب ليس مأخوذاً من العقل ، وإنما هو من الشرع ؛ والدليل على هذه الدعوى إجماع الأمة عليها ، ومستند هذا الإجماع أن نظام أمر الدين مقصود لساحب الشرع ، وليس محصاة 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

من علم الكلام ، بل من متماته ، وبيننا وجهه هناك ، ووجه القول بأنها منه (و) بدأ المصنف هنا بتعريفها فقال : (هي) أي الإمامة (استحقاقُ تصرفِ عامِ على المسلمين) وقوله « على 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 عرّف 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 صلى الله عليه وسلم ، وبهذا القيد

== وهي : استحقاق تصرف عام على المسلمين ، ==

الإمام مطاع ، يأخذ للضعيف من القوى ، وينصر المظلوم على الظالم ، ويرد بعض الناس عن بعض ، ويحافظ على التخوم ويرد سطو الأعداء .

فإن زعم زاعم أن في قولنا إن نظام أمر الدين لا يتم إلا بانتظام أمر الدنيا تناقضاً لأن الدين الدنيا 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 نعيه وندعى 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 إليهما إلا بصحة البدن وبقاء الحياة وسلامة قدر الحاجات من الأقوات والكسوة والسكن

وأما أن أمور الدنيا من الأمن على الأنفس والأموال لا تنتظم إلا بإمام مطاع قادر على تنفيذ أوامره فهو مما تشهد به الفطرة ، وتؤكد كده أبسط قواعد الاجتماع ، فكان وجوب نصب الإمام من ضروريات الشرع الذي لا سبيل إلى تركه .

الطرف الثاني : في بيان من يتعين دون سائر الخلق لأن ينصب إماماً ، وليس يخفى عليك

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 ، عبّر 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 مترتبة على النبوة ؛ فهي داخلة في التعريف ، دون ما ترتبت عليه ،
أعني النبوة .

(ونصبُ الإمام) بعد انقراض زمن النبوة (واجبٌ) على الأمة عندنا مطلقاً
(سمعاً لا عقلاً) أي واجب من جهة السمع لا من جهة العقل (خلافاً للمعتزلة) حيث

= ونصب الإمام واجب سمعياً) قلت : هذا قول جمهور أهل السنة وأكثر المعتزلة .
(قوله لا عقلاً خلافاً للمعتزلة) قلت : إنما قال هذا بعض المعتزلة ، قال التكاوي

أن التخصيص على واحد نجعله إماماً بالتشبهى أمر غير ممكن ؛ فلا بد حينئذ من تمييز الإمام
لأبشخص ، ولكن بالأوصاف والخواص التي يفارق بها سائر الخلق .

فاعلم أنه - لكي يقوم بما استدعيه منصبه في الناس - لا بد أن يكون أهلاً لتدبير الخلق
وحملهم على مرادهم ، وذلك يستدعي أموراً ترجع إلى الكفاية والعلم والورع ؛ وإنما يتم
تنصيب الإمام إما بالتولية ، وإما بالتفويض من غيره .

فأما التولية فإنما تكون من أحد اثنين : الأول : الرسول صلى الله عليه وسلم ، وقد
انقطع هذا بانتقاله صلوات الله وسلامه عليه إلى الرفيق الأعلى ، والثاني : إمام العصر بأمر
بين لولاية عهده شخصاً من أولاده ، أو ممن شاء ممن يصلح للإمامة .

وأما التفويض فيكون من رجل ذي شوكة يقتضي انقياده وتفويضه متابعة الآخر
ومبادرتهم إلى المبايعة ، وذلك قد يسلم في بعض الأعصار ، فيكون شخص واحد مرموقاً
نفسه ، مرزوقاً مكابحة الناس له ، مستولياً على الكفاية ، ففي بيعته وتفويضه كفاية عن تفويض
غيره لأن المقصود أن يجتمع شتات الآراء لشخص مطاع ، وقد صار الإمام بمبايعة هذا للعقل

قال بعضهم : واجب عقلا ، وبعضهم كالسكبي وأبي الحسين : عقلا وسمعا .

هذا قول الجاحظ وأبي الحسين البصرى والسكبي وأتباعهم ، وقال أكثر الخوارج وأبو بكر الأصم من المعتزلة : لا يجب على الله تعالى ولا على الخلق ، ولأهل الحق ثلاثة مطالب :

مطاعا ، وقد لا يتفق ذلك لشخص واحد ، بل يكون لشخصين أو ثلاثة أو جماعة ، فلا بد حينئذ من اجتماعهم ويعتبرهم واتفاقهم 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 خلفه ، بل ثبتت إمامة أبي بكر وإمامة عثمان وإمامة علي بالتفويض ، فأما ادعاء بعض الجهلة أنه صلى الله عليه وسلم نص على خلافة علي ، ولكن الصحابة كبروا النص وكتموه ، فإنه ادعاء كاذب لانسوغ 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 حادة الإنصاف ، فمن مبالغ في الثناء حتى يدعى العصمة ، ومن متهم 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 تعالى مشتمل على كثير من الآي فيها الثناء على المهاجرين والأنصار ، وقد توارت الأخبار بتزكية النبي صلى الله عليه وسلم إياهم بألفاظ مختلفة ، بعضها عام وبعضها خاص ، كقوله صلى الله عليه وسلم « 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 يخكى عن أحوال تخالف مقتضى حسن الظن ، فأكثر ما ينقل مخترع ، سببه التعصب في حقهم ، ولأصل له ، وما ثبت نقله فالأويل متطرق إليه ، والمشهور من قتال معاوية لعلي ومسير عائشة - رضي الله عنهم أجمعين ! - إلى البصرة ، فلكل منهم وجهة تلتئم مع الشرع ، والمظنون بعائشة أنها كانت تطلب إطفاء الثائرة 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

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 : أى يجب عند الفتنة دون الأمن .

الأول : وجوب نصب الإمام ، والثانى : شروطه ، والثالث : تعيينه ، والمصنف ذكر الأول بغير دليل .

وقد استدل له فى شرح العقائد بقوله صلى الله عليه وسلم « من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية » ولأحمد والطبرانى « ومن مات وليس فى عنقه بيعة مات ميتة جاهلية » خرجه من حديث معاوية ، ولمسلم فى صحيحه عن ابن عمر : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « من خلع يدا من طاعة الله لقي الله يوم القيامة ولا حجة له ، ومن مات وفى عنقه بيعة مات ميتة جاهلية » ولأن الأمة قد جعلوا أهم المهام بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم نصب الإمام ، على ما فى الصحيحين من حديث سقيفة بنى ساعدة ، وكذا بعد موت كل إمام ، ولأن كثيراً من الواجبات الشرعية يتوقف عليه : كتنفيذ الأحكام ، وإقامة الحدود ، وسد =

محكى سوى هذا من روايات الآحاد ، فالصحيح منه مختلط بالباطل والزائف ، وأكثره اختراعات الخوارج والروافض ، فيجب أن تلازم الإنكار لما لم يثبت ، وما ثبت فقل : لعل له تأويلاً ، إذا عجزت عن أن تجد التأويل .

هذا حكم الصحابة عامة ، فأما الخلفاء الراشدون فهم أفضل من غيرهم ، وترتيبهم فى الفضل عند أهل السنة كترتيبهم فى 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 المنقول الثناء على جميعهم ، ولكن إذا ثبت أنه لا يعرف الفضل إلا بالوحى ، ولا يعرف من النبي إلا بالسمع ، وكان أولى الناس بسمع ما يدل على تفاوت الفضائل الملازمون لصحبة النبي صلى الله عليه وسلم ، وهم قد أجمعوا على تقديم أبى بكر ، ثم نص أبوبكر على عمر ، ثم أجمعوا بعده على عثمان ، ثم على علي ، رضى الله عنهم أو ليس يظن منهم الحياة فى دين الله تعالى لفرض من الأغراض ، وكان إجماعهم على ذلك من أحسن ما استدل به على مراتبهم فى الفضل ، ومن هذا اعتقد أهل السنة هذا الترتيب فى الفضل ، ثم بحثوا عن الأخبار فوجدوا فيها ما عرفوا منه مستند الصحابة وأهل الإجماع فى هذا الترتيب .

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 عليه تعالى لحفظ قوانين الشرع عن التغير بالزيادة والنقصان ، والإسماعيلية أوجبوه ليكون معرفا لله وصفاته .

أما عدم وجوبه عندنا على الله تعالى وعدم وجوبه علينا عقلا فقد استغنى المصنف عن الاستدلال له بما قدمه مع دليبه من أنه لا يجب عليه تعالى شيء ، ومن أنه لاحكم للعقل في مثل ذلك .

وأما وجوبه علينا سمعا فلأنه قد تواتر إجماع المسلمين في الصدر الأول عليه ، حتى جعلوه أهم الواجبات ، وبدؤا به قبل دفن الرسول صلى الله عليه وسلم ، واختلافهم في التعيين لا يقدح في ذلك الاتفاق ، وهذا يؤخذ من كلام المصنف الآتي ؛ فلعله استغنى به عن الاستدلال هنا لذلك .

= الثغور ، وتجهيز الجيوش ، وقسمة الغنائم ، وقهر التغلبة والمتلصصة وقطاع الطرق ، وقطع المنازعات الواقعة بين العباد ، وقبول الشهادات القائمة على الحقوق ، وإقامة الجمع والأعياد ، وزواج الصغار والصغار الذين لا أولياء لهم ، ونحو ذلك من الأمور التي بين آحاد الأمة . فإن قيل : لم لا يجوز أن يكتبي بندي شوكة في كل ناحية ؟ ومن أين يجب نصب من له الرياسة العامة ؟ قلنا : لأنه يؤدي إلى منازعات ومخاصمات مفضية إلى اختلاكا أمر الدين والدنيا كما نشاهد في زماننا ، فإن قيل : فليكتف بندي 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 فتعمى الأمة كلهم وتسكون ميتهم 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 الله صلى الله عليه 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 .

(والإمام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم) 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 على رضي الله عنهم) أجمعين ، وانعقدت إمامته بمبايعة أهل الحل والعقد (ثم قيل) أى : قد اختلف هل نص رسول الله صلى الله عليه وسلم على أحد؟ فقيل : (نص على) إمامة (أبي بكر) رضي الله عنه نصا خفيا ، وهو تقديمه إياه في إمامة الصلاة ، وعزى هذا إلى الحسن البصرى ، وزعم بعض أصحاب الحديث أنه نص على إمامة أبي بكر نصا جليا (وقال الشيعة : نص على) صلى الله عليه وسلم (على) إمامة (على) رضي الله عنه (والأكثر) وهم جمهور أصحابنا والمعتزلة والخوارج (على أنه لم يكن صلى الله عليه وسلم 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 ، إنما وردت عنه صلى الله عليه وسلم ظواهر تدل علم أنه علم بإعلام الله تعالى أنها لأبي بكر رضي الله عنه (فقد قال) صلى الله عليه وسلم (للمرأة السائلة «إن لم تجدينى فأتى أبا بكر» فى جواب قولها حين أمرها أن ترجع إليه : أرأيت إن جئت فلم أجداك ، تريد الموت) وهو (مُخْرَجٌ فى صحيح البخارى) عن جبير بن مطعم ، قال : أتت امرأة النبى صلى الله عليه وسلم ، فأمرها أن ترجع إليه ، قالت : أرأيت إن جئت ولم أجداك ؟ كأنها تقول : الموت ، قال : «إن لم تجدينى ، فأتى أبا بكر» (وفيه) أى فى صحيح البخارى (أيضا) ، بل وصحيح مسلم (حديث رؤياه) صلى الله عليه وسلم (البر والنزع منها) أى الاستقاء بالدلو ، وهو حديث ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : «أريت كأنى أنزع بدلو بكره على قلبى ، فجاء أبو بكر فنزع ذنوباً أو ذنوبين نزعا ضعيفا ، والله يغفر له ، ثم جاء عمر ، فاستقى ، فاستحالت غربا ، فلم أر عبقرى من الناس يفري فريه ، حتى روى الناس وضربوا بعطن» ، والبكرة : بسكون الكاف ، والقلب : البر قبل أن تطوى ، أى بيني عليها ، والذنوب — بفتح الذال المعجمة — الدلو إذا كانت مملوءة ، والغرب — بفتح

الفين المعجزة ، وسكون الرء المهلة ، آخره موحدة — الدلو العظيم ، والعبقرى : الرجل القوى الشديد ، ويفرى فريه : معناه يعمل عمله ، والفري : بوزن فَعِيل ، تقول العرب : فلان يفري الفري ، إذا كان يعمل العمل ويحيد ، تعظيماً لإجاده ، وألطن : الموضع الذي تنأخ فيه الإبل إذا رويت ، ومن الظواهر المذكورة استخلافه في إمامة الصلاة كما سيأتي ، وقد استدلل المصنف على عدم النص بقوله : (وإذا علمها) أى وإذا علم النبي صلى الله عليه وسلم الإمامة بعده ، فإما أن يعلمها أمراً (واقعاً موافقاً للحق) في نفس الأمر (أو) أمراً واقعاً (مخالفاً له) أى للحق (وكيف كان) أى على أى حالة كانت من الحالتين (لو كان المفترض) على الأمة (مبايعة غيره) أى غير أبي بكر الصديق (لبالغ) صلى الله عليه وسلم (في تبليغه) أى في تبليغ ذلك للمفترض إلى الأمة ، بأن ينص عليه نصاً يُنقل مثله على سبيل الإعلان والتشهير كما سيأتي ؛ لتوقف تعلق الافتراض على الأمة على بلوغه إليهم ، ولما لم يُنقل كذلك مع توفر الدواعى 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 مُسقط لوجوب التبليغ عليه صلى الله عليه وسلم ، فقال : (كما بلغ سائر التكالييف للآحاد الذين علم منهم أنهم لا يأترون ، ولم يكن علمه بعدم ائثارهم مسقطاً عنه التبليغ) فإن قيل : قد بلغه سرا بواحد واثنين ، ونقل سرا كذلك ، قلنا : جوابه ما نبه المصنف بقوله : (وتبليغ مثله سبيله الإعلان والتشهير) أى تصييره بتعدد التبليغ وكثرة المبلغين أمراً مشهوراً (دون اختصاص الواحد به والأثنين ؛ لأنه — أعنى أمر الإمامة — من أهم الأمور العالية) الشأن (لما يتعلق به من المصالح الدينية والدينية العامة للرجال والنساء ، الصغير والكبير) فالدينية كتففيذ الأحكام ، وإقامة الحدود ، وسد الثغور ، والجهاد لإعلاء كلمة الحق ، والدينية كدفع التغلب ، وتقويم القوى ، والأخذ للضعيف من القوى ، وإنكاح الأيتام ، والنظر في حال اليتامى ، وتولية القضاة والأمراء ، بحيث

ينتظم أمر المعاش (مع مافيه) أى فى أمر الإمامة (من دفع ماقد يتوهم من إثارة فتنة)
فإن قيل : يحتمل أنه صلى الله عليه وسلم بلغه على وجه الإعلان والتشهير ، ولكن لم
ينقل ، أو نقل ولم يشتهر فيما بعد عصره ، قلنا : الجواب ما نبه عليه بقوله : (ولو
وقع كذلك) أى لو بلغه على وجه الإعلان والتشهير (لاشتهر ، وكان سبيله أن ينقل
نقل الفرائض ؛ لتوفر الدواعى لى مثله فى استمرار العادة) المطردة من نقل مهمات
الدين المطلوب فيها الإعلان والتشهير ؛ فالظهور والاشتهار لازم لوجود النص (وإذا لم
يظهر) أى : ولكونه لم يظهر نص (كذلك) أى كما هو سبيل مثله (فلا نص)
لانتفاء لازمه من الظهور (فلا وجوب لعلى) أى لإمامة على (رضى الله عنه بعده)
أى عقب وفاته صلى الله عليه وسلم (على التعيين ، ولزم) من ذلك (بطلان ما نقلوه)
يعنى الشيعة من الأكاذيب (وسوّدوا به أوراقهم من نحو قوله) صلى الله عليه وسلم :
(« أنت الخليفة بعدى » ، وكثير) مما اختلقوه ، نحو « سلموا على على بإمرة
المؤمنين » ، وأنه قال : « هذا خليفتي عليكم » ، وأنه قال له : « أنت أخى ووصي
وخليفتي من بعدى ، وقاضى ديني » بكسر الدال ، كذا ضبطه شارح المواظف
الشريف ، والوجه فتحها ؛ بدليل ما رواه البزار عن أنس مرفوعاً : « على يقضى
دينى » ، والطبرانى من حديث سلمان بلفظ : « يقضى دينى » كذلك ، وأنه قال
فيه : « إنه إمام المتقين ، وقائد الفر المحجلين » فكله مخالف لدليل العقل الذى قدمه
(حيث لم يبلغ) شىء مما نقلوه (هذا المبلغ) من الشهرة (ثم نقول : بل لم يبلغ مبلغ
الآحاد المطعون فيها ؛ إذ لم يتصل علمه لأئمة الحديث الثابرين) أى المواظفين (على
التنقيب عنه كما اتصل بهم كثير مما ضعفوه ، وكيف يجوز فى العادة أن يصح) ما نقلوه
(آحاداً) 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 ، أى :
تام الحدق (الذين أفنوا أعمارهم فى الرحلات) جمع رحلة — بكسر الراء — أى :
الأسفار البعيدة (مشمرين) أى باذلين جهدهم (فى طلبه ، و) فى (السعى إلى كل

من حسبوا عنده صُبَابَة) أى قليلاً (منه) وأصل الصُّبَابَة — وهى بضم الصاد المهملة —
 البقية اليسيرة مما فى الإِنَاء ، وقوله (فى كل صَوْبٍ وَأَوْبٍ) متعلق بطلبه ، أو
 بالرحلات ، أى الرحلات الكائنة فى كل صوب وأوب ، والصوب : الناحية ، والأوب
 هنا : المرجع ، وأصله الرجوع ، فهو من إطلاق المصدر وإرادة اسم المكان (هذا)
 الذى زعموه من نص صح آحاداً عند من لم يتصف برواية حديث ولا صحبة محدث
 وقد خفى عن علماء الحديث (مما تقضى العادة بأنه افتراء) أى كذب مختلق (وهُراء)
 — بضم الهاء ، وراء مهملة ، فالف ممدودة ، فمزة — أى كلام فاسد . قال الأزهرى فى
 التهذيب : قال أبو عبيد : الهراء ممدود مهموز المنطق الفاسد . وفى الصحاح عن ابن
 السكيت : أنه الكلام الكثير فى خطأ (نعم روى آحاداً قوله عليه) الصلاة و (السلام
 لعلى رضى الله عنه : « أنت منى بمنزلة هارون من موسى ، إلا أنه لا نبي بعدى ») ،
 وهو فى الصحيحين ، وهذا اللفظ لمسلم ، ولوعبر المصنف بقوله « صح » بدل روى لجرى
 على اصطلاح المحدثين ؛ فإن روى عندهم من صيغ التمريض (وهو) أى حديث المنزلة (مع
 أنه لا يكفى فى) إثبات (المطلوب) أى مطلوبكم — وهو دعوى النص على إمامة
 على لعدم صراحته فى ذلك — (و) مع أنه (لا يقاوم إجماع الصحابة) على إمامة
 أبى بكر (غير مفيد لمطلوبهم ؛ إذ لم يُرد) بصيغة المبنى للمفعول (بعد المستثنى) ،
 وهو قوله « لا نبي بعدى » (العموم فى جميع المنازل الكائنة لهارون من موسى ،
 عليه) وعلى هرون الصلاة و (السلام ؛ لانتفاء نسب الأخوة) الثابت لهارون (فبقى
 المراد البعض) أى بعض المنازل الكائنة لهارون (والسياق يبينه) أى يبين ذلك البعض
 (وذلك أنه) صلى الله عليه وسلم (قاله) أى القول المذكور (له) أى لعلى (حين
 استخلفه عند مُنصرَفه إلى تبوك فقال على رضى الله تعالى عنه : أتركنى فى المتخلفين)
 وفى لفظ فى الصحيح : تخلفنى فى النساء والصبيان (كأنه استنقص تركه وراءه ، فقال
 له عليه الصلاة والسلام « ألا ترى أن تكون منى بمنزلة هرون من موسى » يعنى حين
 استخلفه عند توجهه إلى الطور ، إذ قال له « اخلفنى فى 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 نقول ، وقد استخلف عليه)
الصلاة و (السلام في سرارٍ أخرى غيرَ علي رضي الله عنه كابن أم مكتوم ، ولم يلزم فيه
ذلك) أي كونه أولى بالخلافة بعده (بذلك) أي باستخلافه على المدينة عند سفره
(وأما ما روى آحاداً) في جامع الترمذي أنه صلى الله عليه وسلم قال (« مَنْ كُنْتُ
مولاه فعلى مولاه » فمشارك الدلالة) لأن لفظ المولى مشترك يطلق لمعان هو في كل
منها حقيقة (إذ يطلق المولى على) كل من (المعتق) بصيغة الفاعل (والمعتق) بصيغة
المفعول (والمتصرف في الأمور ، والناصر ، والمحجوب ، ومنه) أي من إطلاق المولى على
المحجوب (قوله تعالى « لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء » يعني تلقون إليهم بالموودة)
كما في الآية الأخرى أول المتحنة « لا تتخذوا عدوى وعدوكم أولياء تلقون إليهم
بالمودة » (وتعيين بعضها) أي بعض معاني المشترك للإرادة (بلا دليل) يقتضيه (غير
مقبول) لأنه تحكم (وتعميمه) أي المشترك (إلزاماً) واقعاً (على) رأى (مَنْ يَرَى تَعْمِيمَ
المشترك في مفاهيمه) أي معانيه كلها حيث لا دليل يعين بعضها (لو) لم يكن
اشتراكاً معنوياً ، بأن وضع وضعا واحداً تُقَدَّرُ مشترك وهو القرب المعنوي من الولى
بفتح الواو وإسكان اللام بمعنى القرب ؛ إذ كل من المعاني المذكورة موضع قرب معنوي
كما لا يخفى على المتأمل ، بل (كان) أي قُدِّرَ كونه (مشتركا لفظيا) قد وضع
وضعا متعدداً بحسب تعدد معانيه حتى يجري الخلاف في تعميمه في معانيه (مع أنه)
أي القول بتعميمه في معانيه (مذهب ضعيف عندنا) معشر الحنفية وعند جمهور
الأصوليين وعلماء البيان (على ما يشهد به) أي بضعف المذهب المذكور (استقراء
استعمالات الفصحاء للمشاركات ، مُنتَفٍ) خبر ، والمبتدأ تعميمه : أي القول بتعميم
المشترك اللفظي مع ضعفه منتفٍ هنا (لامتناع إرادة) كل من (المعتق) بالكسر
(والمعتق) بالفتح ؛ إذ لا يصح إرادة واحد منهما (فتعين) بعد انتفاء 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 (رضى الله عنه وأرضاه سيدنا وحيبنا ، على أن كون المولى بمعنى الإمام لم يعهد
 فى اللغة ولا فى الشرع ، وإنما جوزناه) فى قولنا فيما مر والمتصرف فى الأمور (نظراً إلى
 رواية الحاكم « من كنت وليه ») إذ ولى الإنسان من يلى أمره وينفذ تصرفه عليه
 (وكونه) أى الولى أو المولى (بمعنى الأول 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 صلى الله عليه وسلم قال لمن بحضرتة من الصحابة « ألت أولى بكم من أنفسكم »
 قالوا : بلى ، قال « فمن كنت مولاه فعلى مولاه » فردود بأنها ضعيفة ضعفاً من أئمة
 الحديث أبو داود وأبو حاتم الرازى وغيرهما ، على أنه لا يعرف فى اللغة مفعلاً بمعنى أفعال
 التفضيل (مع ما يستلزم) حمله على الأولى (من نسبة جميع الصحابة) رضى الله عنهم
 (إلى الخطأ ، وهو) أى اللزم — 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 سَوَدوا بها أوراقهم (مع كونه آحاداً يستلزم مطلوبهم) من النص الدال على أن
 علياً أولى بالإمامة من جميع من عداه (ولو كان هناك) أى فى الأدلة على المطلوب (نصٌّ
 غيرها) أى غير المنقولات التى تبين بطلان دلالتها (يعلمه هو) أى على رضى الله عنه
 (أو) يعلمه (أحد من المهاجرين والأنصار لأورده) من يعلمه (عليهم) أى على الصحابة
 (يوم السقيفة) حين تكلموا فى الخلافة (تدينا) ممن يعلم ذلك النص (إذ كان) إرادته
 (فرضاً) أى لكون إرادته فرض عين على من يعلمه (وقولهم) يعنى الشيعة (تركه)
 أى ترك على رضى الله عنه إيراد النص الذى يعلمه (تقيّة) أى لاتقاء القتل (مع ما فيه
 من نسبة على) وهو من أشجع الناس (إلى الجبن باطل) من وجهين : (أما أولاً فمجرد
 ذكره) أى ذكر النص عليه (ومنازعتة) فى الإمامة (به ليس ظاهراً فى قتلهم
 إياه ، وقد نازع غيره فلم يُقتل ، فقال بعض الأنصار : منا أمير ومنكم أمير) والقائل هو
 (٢٠ — شروح المسابرة)

الْحُبَاب — بضم الحاء المهملة وتخفيف الموحدة — ابن المنذر ، ولم يرجع عن ذلك (إلى أن روى أبو بكر رضى الله عنه قوله عليه) الصلاة و (السلام « الأئمة من قريش » فرجعوا عن مُحَاجَّتِهِمْ ، بل غاية ما كان يتوهم) لورواه (عدم الرجوع إليه) ومُعَاذَ اللَّهِ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ (وبهذا 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 ساعدة حين قال مَنْ قَالَ مِنَ الْأَنْصَارِ « مَنَا أَمِيرًا وَمِنْكُمْ أَمِيرًا » قَوْلُ أَبِي بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ « نَحْنُ الْأَمْرَاءُ ، وَأَنْتُمْ الْوُزَرَاءُ ، وَلَنْ تَعْرِفَ الْعَرَبُ هَذَا الْأَمْرَ إِلَّا هَذَا الْحَى مِنْ قُرَيْشٍ ، هُمْ أَوْسَطُ الْعَرَبِ نَسَبًا وَدَارًا » ومتن حديث « الأئمة من قريش » رواه النسائى من حديث أنس ، ورواه بمعناه الطبرانى فى الدعاء ، والبزار ، والبيهقى ، وأفرده شيخنا الإمام الحافظ أبو الفضل بن حجر بجزء جمع فإسه 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 أطوعَ لله) من غيرهم من الأمة .

واعلم أن قوله « فكونه إلخ » ليس وعجماً ثانياً لبطلان كونه تقيّة كما لا يخفى ، إنما الوجه الثانى ما بعده ، فى العبارة هنا خلل بتقديم وتأخير ، وحقها أن يقال تلو قوله الفرض : وكونه بحيث لو ذكره لم يرجع إليه مع علم أحده ممنوع ، وبتقدير وقوع ذلك فلا يحصل به ضرر يسقط به الفرض ، وأما ثانياً فلأنهم كانوا أطوعَ لله (وأعمل بحدوده) أى بالوقوف عندها وعدم تعديها (وأبعدَ عن اتباع الهوى وحفظ النفس) كما شهد 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 بن العوام ، وسعد بن أبى وقاص — واسمه مالك — وسعيد ابن زيد ، وعبد الرحمن بن عوف ، وأبو عبيدة عامر بن الجراح ، وبقيةهم مَنْ عدا أبا بكر ، وعلياً منهم (وفيهم) أى فى العشرة المبشرة (الذى نصّ رسولُ الله

صلى الله عليه وسلم في حديث اليهود على أمانته على دين الله ، حين قال لهم « لأبعثنَّ معكم أميناً حقَّ أمينٍ » ، وبعثه رضى الله عنه ، أعنى أبا عبيدة بن الجراح) ، وحديث بشارة العشرة بالجنة رواه أبو داود والترمذى من حديث سعيد بن زيد أحد العشرة من طرقٍ بألفاظٍ ، منها : سمعتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم يقولُ ، وإني لغنى أن أقول عليه ما لم يقل فيسألني عنه غداً إذا لقيته « أبو بكر في الجنة ، وعمر في الجنة ، وعثمان في الجنة ، وعلى في الجنة ، وطلحة في الجنة ، والزبير في الجنة ، وسعد بن مالك في الجنة ، وعبد الرحمن بن عوف في الجنة ، وأبو عبيدة بن الجراح في الجنة » وسكت عن العاشر ، قالوا : ومن هو العاشر ؟ فقال : سعيد بن زيد ، وحديث بعث أبا عبيدة في الصحيحين من حديث حذيفة ، قال : جاء أهل نَجْرَانَ إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقالوا : يا رسول الله ، أبعث إلينا رجلاً أميناً ، فقال : « لأبعثن إليكم رجلاً أميناً حقَّ أمينٍ » فاستشرف لها الناس ، فبعث أبا عبيدة بن الجراح ، وعند مسلم : « حقَّ أمينٍ حقَّ أمينٍ » مرتين ، وفي رواية الترمذى ، قال : جاء العاقبُ والسيد إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، فقالا : أبعث معنا أمينك ، قال « فإني أبعث معكم — الحديث » ، وأهل نجران — بنون مفتوحة فحيم سا كنة — أسم مكان كانوا نصارى لا يهودا ، فجعلهم يهودا سبقُ قلم أو وهم ، والسيد : مقدم القوم ، والعاقب : الذى يعقبه ، أى يليه فيهم ، وفي الصحيحين أيضاً من حديث أنس ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « إن لكل أمة أميناً ، وإن 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 للإنسان (ويتجاهلوا عنه) أى يتكلموا بإظهار الجهل به مُغرضين عنه حتى يترك من يعلم الحق روايته لهم اتقاء لقتلهم إياه ، أو خوف ضرر منهم (أو يرويه) لهم (أحدٌ) يجب قبول روايته فيتركوا العمل به بلا) دليل (راجح) يُعولون عليه ، معاذ الله أن

يجوز ذلك عليهم شرعا أو عادة ؛ لأنه خيانة في الدين (ولو جاز عليهم الخيانة) في أمور الدين (وكتبان الحق) مع علمهم به (لارتفع الأمان في كل ما نقلوه من القرآن والأحكام ، وأدّى) تجويز ذلك (إلى أن لا يجزم بشيء من الدين ؛ إذ إنما أخذناه) أى الدين (بشعبه) أى بجميع أصوله وفروعه (ككله عنهم) رضى الله عنهم ، وكله بالنصب تأكيد للضمير المنصوب في أخذناه (نعوذ بالله من نزغات الهوى والشيطان) جمع نَزَغَةٌ ، وهى : النخسة ، استعيرت لميل النفس إلى ما تهواه من القبائح ولوسوسة الشيطان .

(وإذا ثبت) بما ذكرناه (عدم النص على على رضى الله عنه ، فإن أثبتنا نصّه على أبى بكر) رضى الله عنه (ثبت حقية إمامته) أى كونها حقا (وإن قلنا لم ينص عليه ثبت) حقية إمامته (أيضا ، أما الأول) أى النص على إمامته (فقيهه) من الأخبار الواردة (ما هو صريح) فيها (وما هو إشارة) إليها (أما الأول) وهو الصريح (فقوله) عليه الصلاة و(السلام فى مرضه الذى توفى فيه) على ما ثبت فى صحيح مسلم وغيره) من حديث عائشة رضى الله عنها ترفعه (« أتتوني بدواة وقرطاس أكتب لأبى بكر كتابا لا يختلف عليه اثنان » ، ثم قال « يابى الله والمسلمون إلا أبا بكر ») وهو فى البخارى من حديثها بمعناه (وأما الثانى) وهو الإشارة (فما خصه به فى ذلك المرض من إقامته مقامه فى إمامة الصلاة ، ولقد رُوجع فى ذلك — على ما فى صحيح البخارى — أن عائشة رضى الله عنها قالت له) صلى الله عليه وسلم (حين قال : « مروا أبا بكر فليُصل بالناس » : إن أبا بكر رجل أسيفٌ) أى كثير الأسف ، وهو الحزن (وإنه إن يقيم مقامك لا يسمع الناس ، فقال « مروا أبا بكر فليصل بالناس » ، وفى رواية أخرى أنها قالت لحفصة : قولى له يأمر عمر ، الحديث ، فأبى حتى غضب ، وقال « أنتن صواحبات يوسف ، مروا أبا بكر فليصل بالناس ») ، والحديث فى مسلم أيضا بنحو معنى مساقه المصنف ، وبألفاظ أخرى فى بعضها « إنكن

صواحب يوسف « ، وفي بعضها « لأنتن صواحب يوسف » ، وفي بعضها « إنكن لأنتن » ، وروى الترمذی عن عائشة رضی الله عنها قالت : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « لا ينبغي لقوم فيهم أبو بكر أن يؤمهم غيره » (و نشأ (عن هذا) أى تقديمه صلى الله عليه وسلم إياه لإمامة الصلاة أن (قال على رضی الله عنه — حين قال أبو بكر « أقبلوني » — كلا والله لا نُقِيلُك ولا نستقيلك ، قد رضيك رسولُ الله صلى الله عليه وسلم لأمر ديننا ، أفلا نرضاك لأمر ديانا ؟) ، ولم أقف عليه من حديث على ، ولا عنه ، وإنما وقفت على حديث بمعناه رواه الطبرانى ، وآخر يقرب من معناه رواه أبو الخير الطالقانى فى كتاب السنة ، لكن بسند منقطع ، وهما عن غير على ، وذكر رزين فى جامعه أن أبا بكر رضی الله عنه خطب فى اليوم الثالث من يوم مبايعته ، فقال بعد أن حمد الله وصلى على رسوله : أما بعد ، أيها الناس إن الذى رأيتم منى لم يكن حرصا على ولايتكم ، ولكن خِفْتُ الفتنَةَ والاختلاف ، وقد رددت أمركم إليكم فولوا من شتم ، فقالوا : لا نُقِيلُك (وهذا) أى ما ذكرناه من الإشارة بتقديمه لإمامة الصلاة فى مرض الموت إلى الأحقية بالخلافة هو (لأن المقصود من نصب الإمامة) وحذفُ الهاء من لفظ الإمامة أولى (بالذات) والمقصود الأول (إقامة أمر الدين) أى جعله قائم الشعار على الوجه المأمور به : من إخلاص الطاعات ، وإحياء السنن ، وإماتة البدع ؛ ليتوفر العباد على طاعة المولى سبحانه .

(و) أما (النظر فى أمور الدنيا وتديرها) كاستيفاء الأموال من وجوها ، وإبصارها لمستحقها ، 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 كلُّ ذى حق فى بيت المال أو غيره إلى حقه ؛ تفرغ الناس لأمر دينهم ، فقاموا بوظائف العبادات المطلوبة منهم (فإذا) بالتينوين : أى فإذا كان المقصود من نصب الإمام أولا وبالذات

أمر الدين فقد (رضيه) أي رضي صلى الله عليه وسلم الصديق رضي الله عنه (لأمر الدين) وهو الإمامة العظمى بتقدمه لإمامة الصلاة على الوجه للذكور، فتقدمه صلى الله عليه وسلم إياه في الخلافة وتقدم الصحابة له لذلك، وقوله (مع العلم) متعلق بقوله «رضيه» أي فقد رضيه لأمر الدين رضاً مصحوباً بالعلم منه صلى الله عليه وسلم ومنهم (بشجاعته) أي بشجاعة الصديق رضي الله عنه (وثباته دائماً) وهما الوصفان الأهمان في أمر الإمامة، لا سيما في ذلك الوقت المحتاج فيه إلى قتال أهل الردة وغيرهم من الكفار (و) يدل على اتصافه بهما قوله وفعله (لقد قال لعروة بن مسعود) الثقي في صلح الحديبية كما في الصحيح (حين قال) عروة (لرسول الله صلى الله عليه وسلم: كأني بك وقد فرّ عنك هؤلاء: امضْ بظَرِّ اللات، أمحن نفر عنه) وندّعه؟ (استبعاداً أن يقع ذلك، وقتاله) بالرفع على أنه مبتدأ حذف خبره للعلم به من معنى الكلام وسياقه: أي وقتاله (مانعي الزكاة) إلخ دليل شجاعته (و) قتاله (مسيمة مع بني حنيفة و) الحال أنه (قد وصفهم الله) تعالى (بأنهم أولو بأس شديد، في قوله «قل للمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سَتُدْعُونَ إِلَى قَوْمٍ أُولَىٰ بِأَسِّ شَدِيدٍ» (تقاتلونهم أو يسلمون) (كما هو قول جماعة من المفسرين) في تفسير الآية منهم الزهري والكلبي، ولو عبر بقوله وقَاتَلَ مانعي الزكاة ومسيمة بدل قوله وقتاله لأفاد المقصود مع الوضوح (وثباته) بالرفع مبتدأ خبره كما كان: أي وثباته (عند مُصَادَمَةِ الْمَصَابِ الْمَدْهَشَةِ) التي تقتضي لعظمتها أن يُذْهَلَ الحليم عند مصادمتها ويغيب عنه رأيه (كما كان) أي مثل ثباته الذي كان (منه حين دُهِشَ النَّاسُ لما خرج إليهم موتُ النبي صلى الله عليه وسلم) أي خبر موته (فدُهِلُوا، وجزم عمر رضي الله عنه) وهو مَنْ هُوَ فِي الثَّبَاتِ (أنه عليه) الصلاة و (السلام لم يمت وقال) رضي الله عنه: (مَنْ قَالَ ذَلِكَ) أي أن النبي صلى الله عليه وسلم مات (ضربت عنقه، حتى قدم أبو بكر من الشُّنْحِ) بضم السين المهملة وسكون النون وبجاء مهملة - موضع معروف في عَوَالِي الْمَدِينَةِ (فدخل الحجرَ الكريمة) فكشف عن وجهه الشريف صلى الله عليه وسلم فعرف أنه قدمات فأكبَّ عليه يقبله (ثم خرج) إلى الناس (فاستسكت عمر)

رضى الله عنه : أى طلب منه أن يسكت ليتكلم هو (فأبى) عمر رضى الله عنه (أن يسكت) لما هو فيه من الدهش (فتركه) أبو بكر (وتكلم فأنحاز الناس إليه) لعلمهم بعلو شأنه (فخطبهم وقال) فى خطبته : (أما بعد ، فمن كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات ، ومن كان يعبد الله فإن الله حى لا يموت ، ثم تلا قوله تعالى « وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفإن ملت أو قتل انقلبتم على أعقابكم — الآية ») إلى قوله « الشاكرين » (فآمن الناس) أى صدقوا بوفاة النبي صلى الله عليه وسلم حين قال أبو بكر ما قال وتلا عليهم الآية (وخرجوا يلهجون بتلاوتها) أى يكررونها (كأنهم لم يسمعوها قبل ذلك) لعظم ما حصل لهم من الدهول عند سماع خبر وفاته صلى الله عليه وسلم ، ومعنى ذلك كله وارد فى الصحيح .

(وأما الثانى) — وهو تقدير عدم النص على أبى بكر — أى تعيينه للإمامة — (فى 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 وبعضاً) كالزبير والمقداد (لم يبايعوا فى ذلك الوقت) الذى عقدت فيه البيعة (فأرسل) أبو بكر رضى الله عنه (إليهم) بعد ذلك (فجاءوا فقال) لمن حضر من الصحابة : (هذا على ابن أبى طالب ، ولا بيعة لى فى عنقه ، وهو بالخيار فى أمره ، ألا فأتتم بالخيار جميعاً فى بيعتكم إياى ، فإن رأيتم لها غيرى فأنا أول من يبايعه ، فقال على رضى الله عنه : لا نرى لها أحداً 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 أخرجنا عن المشورة ، وإنا لنرى أن أبا بكر أحق الناس بها بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإنه لصاحب الغار ، وثانى اثنين ، وإنا لنعرف له شرفه وسنه ، ولقد أمره رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يصلى بالناس وهو حى ، انتهى ما نقله ابن عقبة ، وتخلف على رضى الله عنه ومن تخلف عن البيعة ثم مبايعتهم ليس قادحاً فى الإجماع (وغاية الأمر أنه راجع رأيه فظهر له الحق فبايعه) ومن تخلف معه كذلك ، رضى الله عنهم أجمعين !

(الأصل الثامن ، فضلُ الصحابة الأربعة) الخلفاء (على حسب ترتيبهم في الخلافة) أبو بكر ، ثم عمر ، ثم عثمان ، ثم علي ، رضي الله عنهم (إذ حقيقة الفضل ما هو فضل عند الله تعالى ، وذلك لا يطلع عايه إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم) 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 يصلُ إلينا قطعى في دلالاته) وسنده (إلا الشاهدون لذلك الزمان) يعنى زمان الوحي والتنزيل وأحوال النبي صلى الله عليه وسلم معهم وأحوالهم معه (لظهور قرآن الأحوال) الدالة على التفضيل (لهم) دون مَنْ لم يشهد ذلك (و) لكن (قد) وصل إلينا سمعيات (ثبت ذلك) التفضيل بها (لنا صريحاً) من بعضها (ودلالة) واستنباطاً من بعضها (كما في صحيح البخارى) بل في الصحيحين (من حديث عمرو بن العاص) رضي الله عنه (حين سأله) أى حين سأل عمرو النبي (عليه) الصلاة و (السلام) فقال : (من أحب الناس إليك من الرجال ؟ فقال « أبوها » يعنى عائشة رضي الله عنها) وهذا اختصار للحديث ، وانظُر في الصحيح « قلت : أى الناس أحب إليك ؟ قال : عائشة ، قلت : من الرجال ؟ فقال : أبوها ، قلت : ثم مَنْ ؟ قال : عمر بن الخطاب ، فعُدَّ رجالاً » وفي رواية « لست أسألك عن أهلك ، إنما أسألك عن أصحابك » (وتقدِّمه في الصلاة على ما قدمناه مع أن الاتفاق) واقع (على أن السنة أن يقدم على القوم أفضلهم علماً وقراءة وخلُقاً وورعاً ؛ فثبت) بمجموع ما ذكر (أنه كان أفضل الصحابة) رضي الله عنهم (وصح من حديث ابن عمر في صحيح البخارى قال : كنا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم لانعدل بأبي بكرٍ أحداً ، ثم عمر ، ثم عثمان ، ثم نترك أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم لانفاضل بينهم) وفي رواية للبخارى : كنا نخير بين الناس في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم ، نخير أبا بكر ، ثم عمر ، ثم عثمان ، وفي رواية لأبي داود : كنا نقول ورسولُ الله صلى الله عليه وسلم حى : أفضلُ أمة النبي صلى الله عليه وسلم بعد أبو بكر ، ثم عمر ، ثم عثمان ، زاد الطبرانى : فيبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا ينكره (وصح فيه) أى في صحيح البخارى أيضاً (من حديث محمد

ابن الحنفية قلت لأبي (يعني علياً رضي الله عنه : (أى الناس خير بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ فقال : أبو بكر ، قلت : ثم من ؟ قال : ثم عمر ، وخشيت أن يقول عثمان ، قلت : ثم أنت ؟ قال : ما أنا إلا واحد من المسلمين ، فهذا عليٌّ نفسه (رضى الله عنه) (مصرح بأن أبا بكر أفضل الناس) أى بعد النبيين (وأفاد بعض ما ذكرنا) وهو الأول والثاني (تفضيل أبي بكر وحده على الكل ، وفي بعضه) وهو الثالث والرابع (ترتيب الثلاثة) فى الفضل (ولما أجمعوا) يعنى الصحابة رضى الله عنهم (على تقديم عليٍّ بعدهم) أى بعد الثلاثة أبي بكر وعمر وعثمان (دل) إجماعهم (على أنه كان أفضل من بحضرته) من الصحابة : أى من كان موجوداً منهم وقت تقديمه (وكان منهم) أى من الذين بحضرته (الزبير وطلحة) من العشرة المبشرين بالجنة ، وإنما لم يذكر سعد ابن أبي وقاص ولا سعيد بن زيد مع وجودهما إذ ذاك لأن طلحة والزبير كان لهما من التقدم على غيرهما ما اقتضى أن عرضت عليهما المبايعة بعد مقتل عثمان رضى الله عنهم أجمعين (ثبت) بذلك (أنه كان أفضل الخلق بعد الثلاثة) والخلق تام أريد به خاص ، وهو من عدا النبيين كما لا يخفى ، وبينه عليه قوله بعد الثلاثة .

وفى الاستدلال بعد هذا بحث من وجهين : أحدهما : أنه لا يلزم من مجرد إجماعهم على تقديمه فى عقد الإمامة أن يكون أفضل الخلق ؛ لجواز عقد الإمامة للمفضول مع وجود الفاضل لمصلحة تقتضيه ، الثانى : أنه لا يلزم من كونه أفضل من بحضرته كونه أفضل الخلق بمن بحضرته ومن غاب عنه أو تقدمت وفاته على الإجماع المذكور كأبي عبيدة ابن الجراح وحمزة والعباس وفاطمة ، نعم إذا ضمَّ إلى ذلك الإجماع على أنه أفضل ممن عدا الثلاثة من الخلق ثبت ذلك ، وثبت أفضلية الثلاثة عليه بأدلة السمع .

(هذا) كما ذكرنا (واعتقاد أهل السنة) والجماعة (تزكية جميع الصحابة) رضى الله عنهم وجوبا بإثبات العدالة لكل منهم والكف عن الطعن فيهم (والثناء عليهم ، كما أثنى الله سبحانه وتعالى عليهم إذ قال « كنتم خير أمة أخرجت للناس ») وقال تعالى « وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس » وسطاً أى عدولا

خياراً ، والصحابة هم المشافهون بهذا الخطاب على لسان النبي صلى الله عليه وسلم حقيقة ،
 وقال تعالى «يوم لا يُخزى الله النبيّ والذين آمنوا معه نورهم يسعى بين أيديهم و بيمينهم»
 وقال تعالى «محمد رسول الله والذين معه أشدّاء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعاً
 سجداً يبتغون فضلاً من الله ورضواناً» وقال تعالى «لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك
 تحت الشجرة» (وكذا) أي وكثنا، الله عليهم أثني عليهم (رسول الله صلى الله عليه وسلم روى
 عنه) صلى الله عليه وسلم أنه قال («أصحابي كالنجوم) بأيهم اقتديتم اهتديتم» رواه
 الدارمي وابن عدى وغيرهما (و) أنه صلى الله عليه وسلم قال («لو أنفق أحدكم) كذا
 في نسخ المتن والذي في الصحيحين «لاتسبوا أصحابي، فلو أن أحداً أنفق (مثل أحد
 ذهباً ما بلغ مدّ أحدكم ولا نصيفه)» وفي رواية لها «فإن أحدكم» بكاف الخطاب ،
 وفي رواية الترمذي «لو أنفق أحدكم — الحديث» والنصيف — بفتح النون — لغة في
 النصف ، وقال صلى الله عليه وسلم «خير القرون قرني ، ثم الذين يلونهم» أخرجه
 الشيخان ، وقال صلى الله عليه وسلم «الله الله في أصحابي ، لاتخذهم غرضاً 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 الترمذي ، ولنا على
 هذا الحديث كتابة مختصرة .

(وما جرى بين معاوية وعلی ، رضی الله عنهما) من الحروب بسبب طلب تسليم
 قتلة عثمان رضی الله عنه لمعاوية ومن معه لما بينهما من بنوة العمومة (كان مبنياً
 على الاجتهاد) من كل منهما (لا منازعة من معاوية) رضی الله عنه (في الإمامة ؛
 إذ ظن علی) رضی الله عنه (أن تسليم قتلة عثمان) علی الفور (مع كثرة عشائهم ،
 واختلاطهم بالعسكر يؤدي إلى اضطراب أمر الإمامة) العظمى التي بها انتظام كلمة

(الأصل الثامن : وما جرى بين معاوية وعلی رضی الله عنهما إلخ) جواب عما عناه
 أن يقال .

أهل الإسلام (خصوصاً في بدايتها) قبل استحكام الأمر فيها (فرأى التأخير) أى تأخير تسليمهم (أصوب إلى أن يتحقق التمكن) منه (ويلتقطهم) أولاً فأولاً (فإن بعضهم عزم الخروج على على وقتله. لما نادى يوم الجمل بأن يخرج عنه قتلة عثمان ، على ما نقل في القصة من كلام الأشتر النخعي إن صح) ذلك (والله أعلم) أصحيح هو أم لا ، وقد كان الذين تمالثوا على قتل عثمان رضى الله عنه وحضره 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 آلاف ، فهذا هو الحامل لعلى رضى الله عنه على الكف عن التسليم (أو) أمر آخر ، وهو (أنه) يعنى علياً رضى الله عنه (رأى أنهم) أى قتلة عثمان رضى الله عنه (بُغاة) جمع باغ (أتوا ما أتوا) من القتل (عن تأويل فاسد استعملوا به دم عثمان) رضى الله عنه (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 صلى الله عليه وسلم 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) رضى الله عنه (وغيره) وهو المرجح من قول الشافعى ، لكن فيما أتلّفوه في حال القتال بسبب القتال ، دون ما أتلّفوه لا في القتال ، أو في القتال لاسببه ، فإنهم ضامنون له ، فهذان توجيهان لما ذهب إليه على رضى الله عنه (والأوجه) منهما (هو الأول ؛ لذهاب كثير) من العلماء رحمهم الله تعالى (إلى أن قتلة عثمان لا يكونوا بغاة ، بل) هم (ظلمة وعتاة ؛ لعدم الاعتداد بشبهتهم ، ولأنهم أصرّوا) 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 الشافعى من أن من لهم شوكة دون تأويل حكمهم حكم البغاة في عدم الضمان

على التفصيل السابق ، نعم لم يكن قتلُ السيد عثمان في قتال ؛ فإنه لم يقاتل ، بل نهى عن القتال ، فإنه قال لما همَّ أبو هريرة بالقتال : عزمتُ عليك يا أبا هريرة إلا رميت بسيفك ، فأما تردادُ نفسى ، وسأقى المسلمين بنفسى ، رواه أبو سعيد المقبرى عن أبى هريرة كما ذكره صاحب الاستيعاب (هذا) كما ذكرنا لك .

(و) اعلم أنه قد (اتفق أهل الحق) وهم أهل السنة والجماعة رضى الله عنهم ، على أن معاوية أيام (خلافة) على (رضى الله عنه) (من الملوك ، لا) من (الخلفاء ، واختلف مشايخنا في إمامته) أى إمامة معاوية (بعد وفاة على) رضى الله عنه (فقيل : صار إماماً) انعقدت له البيعة (وقيل : لا) أى لم يصر إماماً ؛ (لقوله عليه الصلاة والسلام : « الخلافة بعدى ثلاثون ، ثم تصير ملكاً عضوياً ») كذا أورده المصنف ، والعضوؤ فسره الأزهري في تهذيب اللغة بأنه الذى فيه عسف وظلم ، كأنه يعرض على الرعايا والحديث في السنن ، رواه أبو داود والترمذى والنسائى ، لكن بغير هذا اللفظ ، وأقربُ الألفاظ إليه لفظُ رواية الترمذى من حديث سفينة قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « الخلافة بعدى ثلاثون سنة ، ثم تكون ملكاً عضوياً » (وقد انقضت الثلاثون بوفاة الإمام على رضى الله عنه) ، وهذا تقريب ؛ فإن علياً رضى الله عنه توفى في شهر رمضان سنة أربعين من الهجرة ، والأكثر على أنه في سابع عشره ، ووفاة النبي صلى الله عليه وسلم سنة إحدى عشرة في ربيع الأول ، والأكثر على أنها في ثمانى عشره ، فبينهما دون الثلاثين بنحو نصف سنة ، وتمت ثلاثين بعمدة خلافة الحسن بن على رضى الله عنهما (وينبغى أن يُحْمَلَ قولُ من قال بإمامته) أى معاوية (عند وفاة على ما بعده) أى بعد زمن وفاة على رضى الله عنه (بقليل) هو نحو

(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 خالياً عن الإمام فتعصى الأمة كلهم إلخ ، وفي الجواب جواب المانعين ، والله أعلم .

نصف سنة كما ذكرنا ، وذلك (عند تسليم الحسن) الأمر (له) أى معاوية ، وقصة تسليمه له فى صحيح البخارى عن الحسن البصرى رضى الله عنه ، قال : استقبل والله الحسن بن على معاوية بكتائب أمثال الجبال ، فقال عمرو بن العاص لمعاوية : إني لأرى كتائب لا تولى حتى يُقتل أقرانها ، فقال له معاوية وكان والله خير الرجلين : أى عمرو ، إن قتل هؤلاء هؤلاء هؤلاء هؤلاء من لى بأمر المسلمين ؟ من لى بنسأهم ؟ من لى بضيعتهم ؟ فبعث إليه رجلين من قريش من بنى عبد شمس عبد الرحمن ابن سمرة وعبد الرحمن بن عامر ، فقال : اذهبا إلى هذا الرجل فاعرضا 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 عاتت فى دماءها ، قالاه : فإنه يعرض عليك كذا وكذا ، ويطلب إليك ويسألك ، قال : من لى بهذا ؟ قالوا : نحن لك به ، فما سألهما شيئاً إلا قالوا : نحن لك به ، فصالحه ، قال الحسن - أى البصرى - ولقد سمعت أبا بكر يقول : رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم على المنبر والحسن بن على إلى جنبه وهو يُقبل على الناس مرة وعليه أخرى ويقول : « إن ابني هذا سيد ، ولعل الله أن يصلح به بين فئتين عظيمتين من المسلمين » (ووجه قول المانعين) لإمامة معاوية (بعد تسليمه) أى بعد تسليم الحسن الأمر له (أن تسليمه) أى الحسن (ما كان إلا ضرورة عدم تسليمه هو للحسن وقصد القتال والسفك إن لم يُسلم الحسن ، ولم ير الحسن ذلك) أى لم يكن رأيه القتال والسفك (فترك) الأمر له صوناً لدماء المسلمين ، هذا تمام الكلام فى ولاية معاوية رضى الله عنه .

(و) قد (اختلف فى إكفار يزيد ابنه ، فقيل : نعم) لما وقع منه من الاجترار

(قوله واختلف فى إكفار ابنه يزيد إلخ) قلت : عند الخوارج من ارتكب صغيرة أو كبيرة يكون كافراً ، وعند المعتزلة يخرج عن الإيمان ، وعند أهل السنة لا يخرج عن الإيمان ، فعن هذا وقع الخلاف الذى ذكره المصنف ، وبقي هنا أمر آخر ، وهو أنه هل يجوز لعنه ؟ قال فى الخلاصة : لا ينبغى اللعن عليه ولا على الحجاج ؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم =

على الذرية الطاهرة ، كالأمر بقتل الحسين رضى الله عنه ، وما جرى مما ينبو عن سماعه الطبع ويصم لذكره السمع (وقيل : لا ؛ إذ لم يثبت لنا عنه تلك الأسباب الموجبة) للكفر (وحقيقة الأمر) أى الطريقة الثابتة القويمة فى شأنه (التوقف فيه ورجع أمره إلى الله سبحانه) لأنه عالم الخفيات ، والمطلع على مكنونات السرائر وهو آجس الضمائر ، فلا يتعرض لتكفيره أصلاً ، وهذا هو الأسلم ، والله سبحانه أعلم .

الأصل التاسع

(شروط الامام بعد الإسلام) أمور (خمسة : الذكورة ، والورع ، والعلم ، والكفاءة) وقد أخلَّ المصنفُ باشتراط التكليف والحرية ، وكأنه تركه لظهور أنه لا تصح إمامة الصبي والمعتوه ؛ لقصور كل منهما عن تدبير نفسه ، فكيف تدبير الأمور العامة ؟ ولا إمامة العبد ؛ لأنه مستغرق الأوقات بحقوق السيد ، محتقر فى أعين الناس ، لا يُهاب ، ولا يمتثل أمره .

واشتراط الذكورة لبيان أن إمامة المرأة لا تصح ، إذ النساء ناقصات عقلٍ ودين كما ثبت به الحديث الصحيح ، ممنوعاتٌ من الخروج إلى مشاهد الحكم ومعارك الحرب . وأما الورع فقد تبع المصنفُ فى التعبير به حجة الإسلام ، ومراد حجة الإسلام به هنا

= نهى عن لعن المصلين ومن كان من أهل القبلة ؟ وما نقل من لعن النبي صلى الله عليه وسلم لبعض من أهل القبلة فلما أنه يعلم من أحوال الناس ما لا يعلمه غيره ، قال فى شرح العقائد : وبعضهم أطلق اللعن عليه ؛ لما أنه كفر حين أمر بقتل الحسين ، وانفقوا على جواز اللعن على من قتله أو أمر به إذا أجازهم ورضي به ، والحق أن رضا يزيد بقتل الحسين واستبشاره بذلك وإهانتة أهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم مما تواتر معناه وإن كان تفاصيلها آحاداً ؛ فنحن لا نتوقف فى شأنه ، بل فى إيمانه ، لعنة الله عليه وعلى أنصاره وأعوانه اهـ .

(الأصل التاسع : شرط الإمام بعد الإسلام خمسة : الذكورة ، والورع ، والعلم ، والكفاءة =

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 مراداً هنا ، فلا ضرورة بنا إلى سردها ، ومحلها من كتاب الإحياء 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 أيضاً 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 بأمور الإمامة ، فلذلك (تنظم) أي تتناول (كونه ذا رأي) بأن يكون له بصيرة بتدبير الحرب والسلم وترتيب الجيوش وحفظ الثغور (و) ذا (شجاعة) أي قوة قلب (كي لا يجبن عن الاقتصاص) من الجناة (وإقامة الحدود) على الزناة والسراق ونحوهم (و) لاعن (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 ابن كنانة) لأن النضر جامع أنساب قريش إليه تنتهي (خلافاً لكثير من المعتزلة)

= والظاهر أنها أعم من الشجاعة ؛ إذ تنظم كونه ذا رأي وشجاعة كي لا يجبن عن الاقتصاص وإقامة الحدود والحروب الواجبة وتجهيز الجيوش ، وهذا مما شرطه الجمهور ، ونسب قريش : أي كونه من أولاد النضر بن كنانة ، خلافاً لكثير من المعتزلة) قلت : قوله والظاهر هذا من كلام المصنف إلى قوله ونسب قريش .

(قوله أي كونه إلخ) من كلام المصنف ، وهذه الخمسة على رأي حجة الإسلام ، وأما عندنا فالشروط أنواع : بعضها لازم لاتعمد بدونه ، وهي : الإسلام ، والذكورة ، والحرية ،

في قولهم بعدم اشتراطه ، لنا قوله صلى الله عليه وسلم « الأئمة من قريش » رواه النسائي ، وقد منا تخريجه ، وقوله صلى الله عليه وسلم « الناس تبع لقريش » أخرجه الشيخان ، وفي البخارى من حديث معاوية « إن هذا الأمر في قريش » وتمسك المانعون لاشتراطه بقوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه البخارى « انتم وأطع وإن عبد حبشياً كأن رأسه زبيبة » وأجيب بحمله على من ينصبه الإمام أميراً على سرية أو غيرها دفعاً للتعارض بين الأدلة ، ولأن الإمام لا يكون عبداً بالإجماع ، ولم يذكر المصنف رحمه الله ولا حجة الإسلام في عقائده اشتراط كونه سميماً بصيراً ناطقاً ، ولا بد منها (ولا يُشترط كونه) أى الإمام (هاشمياً) أى من ولد هاشم بن عبد مناف جدّ أبى

والعقل ، وأصل الشجاعة ، وأن يكون قرشياً ، أما الإسلام فلقوله تعالى « ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً » وأما المذكورة فلأن المرأة لاتصلح للقهر والغلبة وجر العساكر وتدير الحروب وإظهار السياسة غالباً ، كما أشار إليه النبي صلى الله عليه وسلم 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 سلطاناً ويتقلد القضاء منه ، غير أنه يعد نفسه تبعاً لابن السلطان تعظماً له ، وهو السلطان في الحقيقة اه .

ومقتضى هذا أنه محتاج إلى تجديد بعد بلوغه ، وهذا لا يكون إلا أن عزل الوالى العظيم نفسه من السلطنة ، وذلك لأن 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 فلقوله صلى الله عليه وسلم « الأئمة من قريش » رواه البزار ، وهذا وإن كان خبر واحد فقد اتفقت الصحابة على قبوله ، قاله الإمام أبو العباس الصابوني وغيره . وإنما ذكرت هذا لصراحته وبيان المذهب عندنا إذ لم يبين في كلام الحجة المراد بالورع . ولا المراد بالعلم ، والله تعالى أعلم .

(قوله ولا يشترط كونه هاشمياً) قلت : ولا علويّاً ؛ لما ثبت بالدليل من خلافة أبى بكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم ، مع أنهم لم يكونوا من بنى هاشم ، وكانوا من قريش ، فإن =

النبي صلى الله عليه وسلم ؛ لأنه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم (ولا) كونه (معصوماً ، خلافاً للروافض) في اشتراطهما ، ولا مُتَمَسِّكَ لهما (وزاد كثير) من العلماء (الاجتهاد في الأصول) أي أصول الدين وأصول الفقه (و) في (الفروع) وهو

= قريشاً اسم لأولاد النضر بن كنانة ، وهاشم هو أبو عبد المطلب جد رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ 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 ابن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان ، فالعلوية والعباسية من بني هاشم ؛ لأن العباس وأبا طالب ابنا عبد المطلب ، وأبو بكر الصديق رضى الله عنه اسمه عبد الله ، وقيل : اسمه عتيق ، وهو تيمى قرشي ، 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 صلى الله عليه وسلم في مرة بن كعب بن لؤي ، وكذا عمر رضى الله عنه ؛ لأنه ابن الخطاب بن نفيلة بن عبد العزى بن رباح بن عدى بن كعب بن لؤي ، وعثمان يجتمع مع النبي صلى الله عليه وسلم في عبد مناف ، لأنه ابن عفان بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس ابن عبد مناف .

(قوله ولا معصوماً إلخ) أي : ولا يشترط أن يكون معصوماً .

(قوله خلافاً للروافض) وفي الكفاية وشرح العمدة : خلافاً 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 فيكفي عدم دليل الاشتراط ، أحتج المخالف بقوله تعالى « لا ينال عهدى الظالمين » وغير المعصوم ظالم فلا ينال عهد الإمامة ، والجواب المنع ؛ فإن الظالم من ارتكب معصية تسقط العدالة مع عدم التوبة والإصلاح ، فغير المعصوم لا يلزم أن يكون ظالماً ، وحقيقة العصمة أن لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب مع قدرته عليه واختياره ، وهذا معنى قولهم : لطف من الله تعالى بحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقاً للابتلاء ، ولذا قال الشيخ أبو منصور : العصمة لا تزيل المحنة ، وبهذا يظهر فساد قول من قال : إنها خاصة في نفس الشخص وفي بدنه يمنع بسببها صدور الذنب عنه ، كيف ولو كان الذنب ممتنعاً لما صح تكليفه بترك الذنب ولما كان مثاباً عليه ؟ .

مراد حجة الإسلام بالعلم كما قدمناه ؛ ليمكن بذلك من إقامة الحجج وحل الشبه 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 التي تقتضى كون الإمام شجاعا من الاقتصاص وإقامة الحدود وقود الجيوش إلى العدو (و) تفويض (الحكم إلى غيره أو) أن يحكم هو (بالاستفتاء) للعلماء (وعند الحنفية ليست العدالة شرطاً للصحة) أى لصحة

= ثم ينبغى أن يكون ظاهراً ليرجع إليه فيقوم بالمصالح فيحصل ما هو الغرض من نصب الإمام ، لا محتفياً عن أعين الناس خوفاً 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 — أن الإمام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم على رضى الله تعالى عنه ، ثم ابنه الحسن ، ثم أخوه الحسين ، ثم ابنه علي بن العباس ، ثم ابنه محمد الباقر ، ثم ابنه جعفر الصادق ، ثم ابنه موسى الكاظم ، ثم ابنه علي الرضا ، ثم ابنه محمد التقي ، ثم ابنه علي التقي ، ثم ابنه حسن العسكري ، ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي ، وقد اختفى خوفاً من أعدائه ، ثم يظهر فيملا الدنيا عدلاً كما ملئت جوراً وظلماً ، ولا امتناع في طول عمره وامتداد أيامه كعيسى والحضر عليهما الصلاة والسلام وغيرها ، وأنت خير بأن اختفاه 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 إخفاه دعوى الإمامة كما في حق إمامة المدين كانوا ظاهرين على الناس ولا يدعون الإمامة ، وأيضاً فعند فساد الزمان واختلاف الآراء واستيلاء الظلمة احتياج الناس إلى الإمام أشد وانقيادهم أسهل .

قولهم « إن المهدي اسمه محمد بن الحسن » يخالف ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم من قوله « لولم يبق من الدنيا إلا يوم لطول الله ذلك اليوم حتى يبعث فيه رجلاً مني ، أو من أهل بيتي ، يواطىء اسمه اسمي واسم أبيه اسم أبي ، يملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً » رواه أصحاب الحديث والأئمة الأعلام .

الولاية (فيصح تقليد الفاسق) الإمامة عندهم (مع الكراهة ، وإذا قلد) إنسان الإمامة حال كونه (عدلاً ثم جار) في الحكم (وفَسَقَ) بذلك أو غيره (لا ينعزل ، و) لكن (يستحق العزل إن لم يستأزم) عزله (فتنةً ، ويجب أن يدعى له) بالصلاح ونحوه (ولا يجب الخروج عليه ، كذا) نقل الحنفية (عن أبي حنيفة ، وكلمتهم قاطبة) متفقة (في توجيهه) على أن وجهه هو (أن الصحابة) رضی الله عنهم (صلّوا خلف بعض بنى أمية وقبلوا الولاية عنهم) فقد صلى غير واحد من الصحابة خلف مروان بن الحكم ، وروى البخارى في تاريخه عن عبد الكريم البكاء قال : أدركت عشرة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كلهم يصلى خلف أئمة الجور (و) في هذا التوجيه نظر ظاهر ؛ إذ (لا يخفى أن أولئك) البعض من بنى أمية (كانوا ملوكاً) تغلبوا على الأمر (والمتغلب تصح منه هذه الأمور) أى ولاية القضاء والإمارة والحكم بالاستفتاء ونحوها (للضرورة ، وليس من شرط صحة الصلاة خلف الإمام عدالة) فقد روى أبو داود من حديث أبي هريرة يرفعه « الجهاد واجب عليكم مع كل أمير برّاً كان أو فاجراً ، والصلاة واجبة عليكم خلف كل مسلم برّاً كان أو فاجراً وإن عمل الكبائر » (وصار) الحال عند التغلب (كالولم يوجد قرشى عدل ، أو وجد) قرشى عدل (ولم يُقدَر) أى لم توجد قدرة (على توليته لغلبة الجورة) على الأمر ؛ إذ يحكم في كل من الصورتين بصحة ولاية من ليس بقرشى ومن ليس بعدل للضرورة ، وإلا لتعطل أمر الأمة في فصل الخصومات ونكاح من لا ولى لها وجهاد الكفار وغير ذلك .

(وإذا وجدت الشروط في جماعة) بحيث يصلح كل منهم للإمامة (فالأولى) بالولاية (أفضلهم ، فإن ولى الفضول مع وجوده) أى الأفضل (صحت الإمامة ؛ لأن عمر رضی الله عنه) لما حضرته الوفاة (جعل الأمر شورى في الستة) عثمان وعلى وطلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص وعبد الرحمن بن عوف ، رضی الله عنهم ! (أى بولى) الإمامة (أيهم ، ولم يكونوا سواء في الفضل ؛ للاتفاق على أن لمياً وثمان أفضل

من الأربعة الآخرين ، واختلف أهل السنة بين علي و عثمان ؛ فتوقف بعضهم) وروى
التوقف عن الإمام مالك ، حكى أبو عبد الله المازري عن المدونة أن مالكا رحمه الله
سئل : أيُّ الناس أفضل بعد نبيهم ؟ فقال : أبو بكر ، ثم قال : أو في ذلك ، شك ؟
قيل له : فعلى و عثمان ، قال : ما أدركت أحداً ممن أقتدى 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 أيضاً إمام
الحرمين ، فقال : الغالبُ على الظن أن أبا بكر أفضل ، ثم عمر ، وتتعارض الظنون
في عثمان وعلي ، اه . وهو مائلٌ منه إلى أن الحكم في التفضيل ظني ، وإليه ذهب
القاضي أبو بكر ، لكنه خلاف ما مال إليه الأشعري ، وخلاف ما يقتضيه قولُ مالك
السابق : أو في ذلك شك (وجزم آخرون) هم أهل الكوفة ، ومنهم سفيان الثوري
(بتفضيل علي) جلي عثمان (والأكثر على تفضيل عثمان) كما حكاه عنهم الخطابي ،

(قوله واختلف أهل السنة بين علي و عثمان ، 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 مخلا
بشيء من الواجبات ، وكأن السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان حيث جعلوا من أمارات
السنة تفضيل الشيخين ومحبة الختئين ، والإنصاف أنه إن أريد بالأفضلية كثرة الثواب فالتوقف
وجهة ، وإن أريد كثرة ما تعدده ذوو العقول من الفضائل فلا ، وقال الإمام أبو العباس
الصابوني : ثم من بعد عمر عثمان رضى الله عنه أفضل ممن سواه على قول عامة أهل السنة ،
إلا رواية عن أبي حنيفة رحمه الله كان يفضل علياً على عثمان ، وهو قول الحسن بن الفضل
البيجلي 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 أيه أنه يفضل عثمان على نفسه ، حق قال : ثم أنت
يأبى ؟ وهو مخصوص بفضائل من بين الصحابة ، نحو تجهيز جيش العسرة ، واستحياء =

وغيره ، وإليه ذهب الشافعي وأحمد ، وهو مشهور عن مالك
(فعلم) من جعل الأمر على التخيير بين ولاية مفضول وفاضل ، ومن القول بالتوقف
والقول بتفضيل عليّ (أن الأفضلية مطلقا ليست إلا شرط الكمال) فيمن يتولى الإمامة ،
لا شرطا لصحة ولايتها ، والتعبير بشرط الكمال إنما هو متعارف للحنفية ، لا للشعرية .
(ولا يولي) الإمامة (أكثر من واحد) ؛ لقوله صلى الله عليه وسلم « إذا بويع
لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما » زواه مسلم من حديث أبي سعيد الخدري ، والأمر بقتله
محمول — كما صرح به العلماء — على ما إذا لم يندفع إلا بالقتل ، فإنه إذا أصرَّ على
الخلاف كان باغيا ، فإذا لم يندفع إلا بالقتل قُتِلَ ، والمعنى في امتناع تعدد الإمام أنه
منافٍ لمقصود الإمامة من اتحاد كلمة أهل الإسلام واندفاع الفتن ، وأن التعدد يقتضى
لزوم امثال 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 ، اه . وكلام غيره من أهل السنة) مقتضاه (اعتبار السبق فقط)
فإذا بايع الأقل ذأ 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 .

= الملائكة ، وإقامة النبي صلى الله عليه وسلم يده مقام يد عثمان في بيعة الرضوان ، وتزويج 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 اه
والله تعالى أعلم .

(ويثبت عقد الإمامة) بأحد أمرين : (إما باستخلاف الخليفة إياه كما فعل أبو بكر الصديق رضي الله عنه) حيث استخلف عمر رضي الله عنه ، وإجماع الصحابة على خلافته بذلك إجماع على صحة الاستخلاف (وإما ببيعة) من تعتبر بيعة 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)

(قوله ويثبت عقد الإمامة إما باستخلاف الخليفة إياه كما فعل أبو بكر رضي الله تعالى 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 يزيد ابن الوليد ، ثم أخوه إبراهيم ، ثم مروان الجعدي 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 المنتصر ، ثم ابن عمه المستعين ، ثم أخوه المعز بالله ، ثم المهدي بن الواثق ، ثم المعتمد بن المتوكل ، ثم المعتضد ، ثم ابنه المكتفي ، ثم أخوه المقتدر ، ثم أخوه القاهر ، ثم الراضي ابن المقتدر ، ثم أخوه المتقي . ثم المستكفي بن المكتفي ، ثم المطيع أخو الراضي ، ثم ابنه الطائع ، ثم ابن عمه القادر ، ثم القائم ، ثم ابن ابنه المقتدى ، ثم ابنه المستظهر ، ثم ابنه المسترشد ، ثم ابنه الراشد ، ثم المقتفي 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 ، وفي أيامه تحولت الدولة للترك بالديار المصرية فولى الملك المعز أيك الصالحى ، وبالمعتصم انتهى ملكهم ولم يبق لهم حكم ، ومن لاحكم لهم بعده المستنصر بالله أبو القاسم أحمد بن الظاهر بالله أبي نصر محمد بن الناصر لدين الله أبي العباس أحمد الهاشمي العباسي ، قدم القاهرة فبويغ له بالديار المصرية في تاسع رجب سنة تسع وخمسين وستمائة في أيام السلطان الملك الظاهر بيبرس ، وتوفي سنة ستين ، وولى الحاكم بأمر الله أبو العباس أحمد بن الحسن بن أبي بكر بن أبي علي الحسن بن الراشد ابن المسترشد بن المستظهر بن المقتدى سنة إحدى وستين ، ثم ولى ابنه المستكفي سليمان ، ثم ولى ابنه الحاكم ، ، ثم أخوه المعتضد .

رحمه الله (يكفى 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 يكفى 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 سراً عقداً متقدماً على
 هذا العقد ، وبهذا الثانى خاصة صور صاحب المقاصد والمواقف الإنكار (وشروط
 المعتزلة خمسة) كل منهم أهل للإمامة أخذاً من جعل عمر الأمر شورى بين ستة
 يبايع الخمسة منهم السادس (وذكر بعض الحنفية اشتراط) مبايعة (جماعة ، دون عدد
 مخصوص) فلم يكتب بالواحد .

(الأصل العاشر)

(لو تعذر وجود العلم والعدالة فيمن تصدّى 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 كى لا يكون) بصرفنا إياه وإثارة الفتنة التى لا تطاق (كمن يبنى قصرأ ويهدم قصرأ ،
 وإذا قضينا بنفوذ قضايا أهل البغى) أى أقضية قضائهم (فى بلادهم التى غلبوا عليها لميس
 الحاجة) أى حاجتهم إلى تنفيذها (فكيف لا تقضى 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

(الأصل العاشر)

للشروط (على) ذلك (المتغلب) أولاً (وقعد مكانه) قهراً (انعزل الأول وضار الثاني إماماً، ويجب طاعة الإمام عادلاً كان أو فاجراً، إذا لم يخالف الشرع) لحديث مسلم «مَنْ خَرَجَ مِنَ الطَّاعَةِ وَفَارَقَ الْجَمَاعَةَ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً» وحديث الصحيحين «مَنْ كَرِهَ مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئًا فَلْيَصْبِرْ؛ فَإِنَّهُ مَنْ خَرَجَ مِنَ السُّلْطَانِ شَبْرًا مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً» وحديث مسلم «مَنْ وُلِيَ عَلَيْهِ وَالٍ فَرَأَاهُ يَأْتِي شَيْئًا مِنْ مَعْصِيَةِ اللَّهِ فَلْيَكْرَهُ مَا يَأْتِيهِ مِنْ مَعْصِيَةِ اللَّهِ، وَلَا يَنْزِعَنَّ يَدًا مِنْ طَاعَةٍ» وأما إذا خالف الشرع فطاعة المخلوق 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 أحبَّ وكره، ما لم يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة» هذا تمام الأركان الأربعة الحاوية للأصول الأربعين، والله سبحانه ولي التوفيق.

الخاتمة

(في بحث الإيمان، والنظر فيه في مواضع) ثلاثة: (مفهومه^(١))، و (و) في (متعلقه، و) في (حكمه).

(أما النظر الأول) ففي مفهوم الإيمان لغة وشرعاً، أما مفهومه لغة فهو: التصديق

(قوله إذا لم يخالف الشرع) يعني فيما يأمر به أو يمنع منه، والله تعالى أعلم.
(الخاتمة في الإيمان)

(قوله والنظر فيه في مواضع: مفهومه، ومتعلقه، وحكمه، أما النظر الأول)

(١) قال الإمام الحجة: الإيمان مشترك بين ثلاثة معان، إذ قد يعبر به عن التصديق اليقيني البرهاني، وقد يعبر به عن الاعتقاد التقليدي إذا كان جازماً، 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 مؤمناً، ودليل إطلاقه على التصديق التقليدي =

مطلقاً ، كما سيذكره المصنف فيما بعد ، وهمزة آمن للتعديدية أو الصيرورة ؛ فعلى الأول كان المصدق جعل الغير آمناً من تكذيبه ، وعلى الثاني كأن المصدق صار ذا أمن من

== أن جماهير العرب كانوا يصدقون رسول الله صلى الله عليه وسلم بمجرد إحسانه إليهم وتلطفه بهم ونظرهم في قوانين أحواله ، من غير نظر في أدلة الوجدانية ووجه الدلالة والمعجزة ، وكان يحكم رسول الله صلى الله عليه وسلم بإيمانهم ، وقد قال تعالى : « وما أنت بمؤمن لنا » أى بمصدق ولم يفرق بين تصديق وتصديق ، ودليل إطلاقه على الفعل قوله عليه الصلاة والسلام « لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن » وقوله « الإيمان بضعة وسبعون باباً أدناها إمطة الأذى عن الطريق » اهـ ، وستعلم ما فيه إذا قررنا لك مذاهب العلماء في تحديد الإيمان .

فاعلم أن الإيمان في اللغة هو مطلق التصديق ، وعليه قوله تعالى حكاية عن إخوة يوسف : « وما أنت بمؤمن لنا » أى أنك لا تصدقنا فيما حدثناك به ، ويحمل عليه قوله عليه الصلاة والسلام : « الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، وبالقدر خيره وشره » ومنه يقال : فلان يؤمن بكذا ، أى يصدق ويعترف به ، وفي الشرع يطلق الإيمان - عند الأشاعرة - على التصديق للرسول فيما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة بلا دليل كوحدة الصانع ووجوب الصلاة وحرمة الخمر ، حتى لو لم يصدق بوجوب الصلاة مثلاً عند السؤال عنها كان كافراً ، ويشترطون التصديق تفصيلاً فيما علم تفصيلاً وإجمالاً فيما علم إجمالاً ، ويتابعهم في هذا القول أكثر الأئمة كالقاضي ، والأستاذ ، وكالصالحى ، وابن الراوندى من المعتزلة ، وذهب جهم بن صفوان إلى أن الإيمان هو المعرفة بالله ، وذهب قوم من الفقهاء إلى أن الإيمان هو المعرفة بالله وبما جاءت به الرسل إجمالاً ، والفرق بين المعرفة والتصديق أن التصديق هو ربط القلب على ما علم من إخبار الخبر ، 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 لانطيل عليك بذكرها . وقالت الكرامية : الإيمان عبارة عن كلقى الشهادة ، وقال جماعة من المتكلمين - ويروى عن أبي حنيفة - : الإيمان هو التصديق مع كلقى 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 النوافل ، وقال بعض السلف - ومنهم ابن مجاهد - والمحدثون كلهم : هو عبارة عن التصديق بالجنان والإقرار باللسان والعمل بالأركان =

أن يكون مكذوباً ، وباعتبار تضمنه معنى الإقرار والاعتراف يُعَدَّى بالباء ، كما في قوله تعالى « آمَنَ الرسولُ بما أنزل إليه » وباعتبار تضمنه معنى الإذعان والقبول يعدى باللام ، ومنه « فآمنَ له لوط » والحكم الواحد يقع تعليقه بمتعلقات متعددة باعتبارات مختلفة ، مثل « آمنت بالله » أى بأنه واحد متصف بكل كمال منزّه عن كل وصف لا كمال فيه ، و« آمنت بالرسول » أى بأنه مبعوث من الله صادق فيما أخبر به ، و« آمنت بالملائكة » أى بأنهم عباد الله المُكْرَمُونَ المعصومون ، و« آمنت بكتب الله » أى 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) أى قبول القلب وإذعانه لما علم بالضرورة أنه من دين محمد صلى الله عليه وسلم ، بحيث تعلمه العامة من غير افتقار إلى نظر ولا استدلال كالوحدانية والنبوة والبعث والجزاء ووجوب الصلاة والزكاة وحرمة الخمر ونحوها ، ويكفى الإجمال فيما يلاحظ إجمالاً كالإيمان بالملائكة والكتب والرسول ، ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلاً كجبريل وميكائيل وموسى وعيسى والتوراة والإنجيل ، حتى إن مَنْ لم يصدق بواحد معين منها كافر (و) القول بأن معنى الإيمان هذا التصديق فقط (هو المختار عند جمهور الأشاعرة) وبه قال الماتريدي ، وقوله (أومع الطاعة) هو حكاية للقول الثانى ، وهو أن معنى الإيمان تصديق القلب والإقرار باللسان وعمل سائر الجوارح ، فماهيته على هذا مركبة من أمور ثلاثة : إقرار باللسان ، وتصديق بالجنان ، وعمل بالأركان ، فمن أخلّ بشيء منها فهو كافر (و) هذا (هو قول الخوارج ، ولذا كفروا بالذنب) وقالوا : إن مرتكبه مطلقاً كافر (لانتفاء جزء الماهية) والذنوب عندهم كباثر كلها ، وتعليقهم 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 ،

(فقيل) : هو التصديق بالقلب فقط ، وهو مختار جمهور الأشاعرة ، أومع الطاعة وهو قول الخوارج ولذا كفروا بالذنب ؛ لانتفاء جزء الماهية

= هذا محصل بيان المذاهب الإسلامية في حقيقة الإيمان ، ونحن لا نتعرض لبيان أهمها وأجراها مع القواعد الشرعية والنقول الواردة في كتاب الله على لسان رسوله فإن هذا محله المطولات

وإن وافقوا الخوارج في اعتبار الأعمال ؛ فإنهم يخالفونهم من وجهين : أحدهما أن المعتزلة يقسمون الذنوب إلى كبائر وصغائر ، وارتكاب الكبيرة عندهم فسق ، والفسق عندهم ليس بمؤمن ولا كافر ، بل منزلة بين منزلتين ، والثاني : أن الطاعات عند الخوارج جزء فرضا كانت أو نفلا ، وعند المعتزلة : الطاعات شرط أصححة الإيمان كما سيأتي بعد ، ثم اختلفوا ، فقال العلاف وعبد الجبار : الشرط الطاعات فرضا كانت أو نفلا ، والجبايى 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) أى الإقرار بحقيقة ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم ، بأن يأتى بكلمتى الشهادة ، (و) هذا (هو قول الكرامية) ؛ قالوا : (فإن طابق) تصديق اللسان (تصديق القلب فهو مؤمن ناج ، وإلا) أى وإن لم يطابقه (فهو مؤمن مخلد فى النار) فليس للكرامية كبير خلاف فى المعنى ، وقوله : (أو بالقلب واللسان) حكاية للقول الرابع ، وهو : أن الإيمان تصديق بالقلب واللسان ، ويعبر عنه بأنه تصديق بالجنان ، وإقرار باللسان ، (وهو منقول عن أبى 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

= أو باللسان فقط ، وهو قول الكرامية ، فإن طابق تصديق القلب فهو مؤمن ناج ، وإلا فهو مؤمن مخلد فى النار ، أو بالقلب واللسان ، وهو منقول عن أبى حنيفة ومشهور عن أصحابه وبعض المحققين من الأشاعرة) . قلت : إن أراد بالطاعة الإقرار باللسان والعمل بالأركان فهو قول مالك والشافعى والأوزاعى وجميع أهل الحديث كما نقله الصابونى ، وكما قال فى شرح العقائد : إنه مذهب جمهور المتكلمين والمحدثين والفقهاء ، وإلا فهو مذهب آخر ، قال فى الكفاية : وقال بشر بن غياث المريسي وابن الراوندى : إن الإيمان هو التصديق فحسب ، إلا أن التصديق يكون بالقلب واللسان ، وقال عبد الله بن سعيد القطان والفضل الرقاشى : الإيمان هو الإقرار ، لكن بشرط المعرفة فى 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 =

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 ، إلا عند المعجز) 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 والمكروه (وكذا) أي وكما هو منقول عن أبي حنيفة ، 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 (ماتعلقت به الكرامية) لقولهم السابق ذكره (من نحو قوله عليه) الصلاة والسلام «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 «من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره) 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

= فيكون كل منهما ركنا في الباب ، فلا يثبت الإيمان إلا بهما ، إلا عند المعجز ، وكذا الاحتياط واقع عليه والنصوص دالة عليه) قلت : هذا دليل من قال إن الإيمان هو التصديق بالقلب والإقرار باللسان .

(قوله وذكروا ما تعلقت به الكرامية من نحو قوله عليه الصلاة والسلام «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله» . وقوله تعالى «من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره» جعل المتكلم كافرا مع أن قلبه مطمئن بالإيمان ، ولكن عفى عنه ، وإذا كان كافرا باعتبار اللسان يكون

مؤمناً باعتباره (أى اللسان أيضاً) لاتحاد مورد الإيمان والكفر (أى محل ورودها
 إذ لا قائل بتغاير موردتها (وصرّح في الآية) السابق ذكرها (بإثبات الإيمان للقلب ،
 و) بإثبات (الكفر أيضاً) له (بقوله) في إثبات الإيمان (« وقلبه مطمئن بالإيمان »)
 وبقوله في إثبات الكفر له « ولكن من شرح بالكفر صدرا » فإن الصدر محل القلب
 والقلب هو المراد منه (وهو) أى إثبات كل من الإيمان والكفر للقلب (محل اتفاق
 بين الفريقين) الأشاعرة والحنفية (فوجب كون الإيمان بهما) أى بالقلب واللسان
 لما مر من الدلالة على كون كل منهما مؤزداً له (وهو الاحتياط) كما سبق بيانه ،
 ويحجب 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 في الآخرة الذى هو محل النزاع ، وعن الآية بأنها دالة على أنه لا أثر للسان
 في النجاة في الآخرة ، كما يشهد له قوله تعالى « إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار »
 حيث وصفهم بأقبح أنواع الكفر مع تصديقهم باللسان ، على أن من محققى الحنفية

= مؤمناً باعتباره؛ لاتحاد مورد الإيمان والكفر، وصرح في الآية بإثبات الإيمان للقلب والكفر أيضاً
 بقوله « وقلبه مطمئن بالإيمان، ولكن من شرح بالكفر صدرا » وهو محل اتفاق بين الفريقين ،
 فوجب كون الإيمان بهما ، وهو الاحتياط) قلت : قوله وقد صرح الخ يؤخذ منه الجواب
 عن قول الكرامية ، ويطلق قولهم أيضاً بأن الله تعالى جعل محل الإيمان القلب لا اللسان
 بقوله « ولما يدخل الإيمان في قلوبكم » وقوله « كتب في قلوبهم الإيمان » وبأن قولهم يستلزم
 إثبات إيمان من نفي الله تعالى إيمانه كما قال في حق المنافق « ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر
 وما هم بمؤمنين » وإثبات كفر من شهد الله بإيمانه كما في حق من أكره على إجراء كلمة الكفر
 « إيماناً أكره وقلبه مطمئن بالإيمان » . قلت : وأبطل قول جههم بأن الإيمان هو التصديق ،
 والمعرفة غير التصديق ، فإن ضد التصديق هو التكذيب ، وضد المعرفة هو النكرة والجهالة ،
 وليس كل من جهل شيئاً كذب به ، ولا من عرف شيئاً صدق به ؛ فإن أهل الكتاب عرفوا رسالة
 محمد صلى الله عليه وسلم وأنكروا رسالته ، قال الله تعالى « الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه
 كما يعرفون أبناءهم » ونحن لا نعرف آحاد الأنبياء والملائكة بأعيانهم ونصدق بوجودهم ،
 فنثبت المغايرة بين المعرفة والتصديق

مَنْ وافق الأشاعرة كما نبه عليه المصنف بقوله (إلا أن قول صاحب العمدة) وهو كما مر أبو البركات عبدُ الله بن محمد بن محمود النسفي (منهم) أي من الحنفية (الإيمان هو التصديق ؛ فمن صدق الرسولَ) صلى الله عليه وسلم (فيما جاء به) عن الله (فهو مؤمن فيما بينه وبين الله تعالى ، والإقرار شرطُ إجراء الأحكام ، هو) أي قول صاحب العمدة (بعينه القولُ المختار عند الأشاعرة) تبع فيه صاحبُ العمدة أبا منصور الماتريدي (والمراد) بالأحكام في قولهم « إجراء الأحكام » هي (أحكام الدنيا من الصلاة خلفه) والصلاة عليه (ودَفَنه في مقابر المسلمين وغير ذلك) كعصمة الدم والمال ونكاح المسلمة

(قوله إلا أن قول صاحب العمدة منهم الإيمان 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 ودَفَنه في مقابر المسلمين وغير ذلك) قلت : هذا القول مروى عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى ، نص عليه في كتاب العالم والمتعلم ، وهو اختيار الشيخ أبي منصور والحسن بن الفضل البلخي والمحققين من أصحابنا ، ووجه ذلك أن الإيمان عند تعارف أرباب اللسان هو التصديق بحسب ، قال الله تعالى خيراً عن إخوة يوسف عليه الصلاة والسلام « وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين » أي بمصدق ، وكذا الخبر عن قول فرعون « آمنتم له قبل أن آذن لكم » أي صدقتم له ، فعلى هذا الإيمان 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 باطنياً لا يوقف عليه لا يمكن بناء أحكام الشرع عليه ، فجعل الشرع العبارة عما في القلب بالإقرار أمانة على التصديق وشرطاً لإجراء الأحكام ، كما 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 » ومن أطلق اسم الإيمان على غير التصديق فقد صرفه عما هو المفهوم منه في اللغة ، ولو جاز ذلك لجاز صرف كل اسم عن موضوعه في اللغة ، وفيه إبطال اللسان ، ولم يصح حينئذ الاحتجاج بالقرآن ، والدليل على صحة ما ذكرنا جواب النبي صلى الله عليه وسلم لجبريل عليه السلام ما الإيمان بقوله « أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله - إلى آخره =

ونحوها ، قال في شرح المقاصد : ولا يخفى أن الإقرار لهذا الغرض - أي لإجراء الأحكام -

ما ذكر « وروى أن جبريل عليه السلام قال بعد ذلك «فإذا قلت هذا فأنا مؤمن؟» قال : « نعم » فلو كان الإيمان اسماً لما وراء التصديق لكان تفسير النبي صلى الله عليه وسلم إياه بالتصديق خطأ ، وقوله « نعم » كذباً ، والقول به باطل

واستدل هؤلاء المحققون على أن الأعمال خارجة عن حقيقة الإيمان بوجوه :

أحدها : أن الله سبحانه وتعالى فرق بين الإيمان وبين الأعمال في كثير من الآيات نحو قوله تعالى «إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات» وقوله تعالى «الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون» وقوله تعالى «إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر وأقام الصلاة» وقوله تعالى «يؤمنون بالله ورسوله ويجاهدون في سبيل الله» الآية ، إلى غير ذلك من الآيات ، وكذا النبي صلى الله عليه وسلم 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 لميقاتها» قلت : ثم أي ؟ قال «بر الوالدين» ووجه ذلك أنه عطف الأعمال على الإيمان ، والعطف يقتضى المغايرة ، وكذا الإيمان شرط لصحة الأعمال بقوله «ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن» والشروط غير المشروطة لا محالة ، وكذا صح إيمان النبي صلى الله عليه وسلم وإيمان أصحابه قبل شرع الصلاة والصوم والزكاة والحج وغير ذلك ، ولو كانت الأعمال من أركان الإيمان لم يكن الإيمان موجوداً بدون أركانه .

الثاني : أن الله تعالى جعل محل الإيمان القلب ، وقال «إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان» وقال «ولما يدخل الإيمان في قلوبكم» وقال «كتب في قلوبهم الإيمان» ومعلوم أن القلب محل الاعتقاد ، لا محل العمل .

الثالث : أن الله تعالى أثبت الإيمان مع الكبيرة ، قال الله تعالى «يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص» فسمى قاتل النفس عمداً وعدواناً بالمؤمن .

قال في شرح العقائد : ولا يخفى أن هذه الوجوه إنما تقوم حجة على من يجعل الطاعات ركناً من حقيقة الإيمان ، بحيث إن تاركها لا يكون مؤمناً كما هو رأى المعتزلة ، لا على من ذهب أنهاركن من الإيمان الكامل ، بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الإيمان كما هو مذهب الشافعي رحمه الله .

لا بد أن يكون على وجه الإعلان والإظهار للإمام وغيره من أهل الإسلام ، بخلاف

قلت : قال العلامة حافظ الدين البرزازی : إن هذا خروج عن محل النزاع ، ومخالف لكلام الفريقين ، فإن الكل نصوا على الخلاف في أن الإيمان هل هو تصديق وقول وعمل ، أو تصديق وقول ، أو تصديق فقط ، والقول شرط لإجراء الأحكام ؟ وعلى ما ذكره يرتفع الخلاف ، ولا يحتاج إلى الاستدلال ، وقوله « كما هو مذهب الشافعي » ليس كذلك ، فإن الذي عليه أئمة الحديث ومالك والشافعي والأوزاعي أن الإيمان متوقف حصوله على مجموع الثلاثة ، يعني التصديق والقول والعمل وقال العلامة جلال الدين جار الله قوله « بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الإيمان » هذا في غاية الصعوبة لأنه إذا كان اسماً 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 الإيمان ؛ لأنه لو كان غيره لما كان مقبولاً ، لقوله تعالى « ومن يتبع غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه » فإذن أن يكون فعل الواجبات إيماناً وأجيب من قبل مخالفيهم بأننا لا نسلم أن الإيمان لو كان غير الإسلام لما كان مقبولاً ، وإنما يكون كذلك لو كان الإيمان ديناً ، لكن ليس كذلك ؛ لأن الدين إنما يقال لمجموع الأركان المعبرة ، لا للتصديق ، والإيمان عبارة عن التصديق ، والله أعلم .

وقالوا « الإقرار شرط لإجراء الأحكام » لاجزاء من حقيقة الإيمان ، ولهذا يكفي في العمر مرة ، ودلالة أن الإقرار ليس بإيمان أن الله تعالى نفى الإيمان عن من المنافقين آمنوا كما قال « الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم » وقال تعالى « قالت الأعراب آمنا ، قل لم تؤمنوا ، ولكن قولوا أسلمنا ، ولما يدخل الإيمان في قلوبكم » ومن حيث المعقول أنه لا وجود للشيء إلا بوجود ركنه ، والإنسان مؤمن على التحقيق ، من حين آمن بالله تعالى إلى أن مات ، بل إلى الأبد ، وإنما يكون مؤمناً 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 شرطاً لإجراء أحكام الدنيا ، إذ لا وقوف للعباد على ما في القلب ، فلا بد لهم من دليل ظاهر ، والله تعالى مطلع على ما في الضمائر ، فتجرى أحكام الآخرة على التصديق بدون الإقرار ، حتى إن من أقر ولم يصدق =

ما إذا كان لإتمام الإيمان ، فإنه يكفي مجرد التكلم وإن لم يظهر على غيره (واتفق القائلون بعدم اعتبار الإقرار على) أنه يلزم المصدق (أن يعتقد أنه متى طوب به أتى به ، فإن طوب به فلم يُقرَّ فهو) أي كفه عن الإقرار (كفرٌ عنادٍ ، وهذا ما قالوا إن ترك العناد شرط ، وفسروه به) أي فسروا ترك العناد بأن يعتقد أنه متى طوب بالإقرار أتى به ، هذا كلام تفصيلي في ضم الإقرار إلى التصديق ركناً أو شرطاً ، وأما ضم غيره مما هو شرط جزماً فقد نبه عليه بقوله (وبالجملة فقد ضمَّ إلى التصديق بالقلب) على القول بأنه مسمى الإيمان (أو) إلى التصديق (بهما) أي بالقلب واللسان (في تحقيق الإيمان وإثباته أمور) رفع بقوله ضم نائباً عن الفاعل (الإخلالُ بها) أي بتلك الأمور (إخلالٌ بالإيمان اتفاقاً ، كترك السجود للضم وكقتل نبي) كذا في نسخ المتن ، وهو سهو ، واللائق حذف الكاف بأن يقال «وقتل نبي» عطفاً 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 مغل بالإيمان ومرتكبه كافر (مخالفة ما أجمع عليه) 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

= فهو مؤمن عندنا ، وعند الله تعالى هو من أهل النار ، ومن صدق بقلبه ولم يقرب لسانه فهو كافر عندنا ، وعند الله تعالى مؤمن من أهل الجنة ، والله تعالى أعلم .

(قوله واتفق القائلون بعدم اعتبار الإقرار على أن يعتقد أنه متى طوب به أتى به ، فإن طوب به فلم يُقرَّ فهو كفر عناد ، وهذا ما قالوا إن ترك العناد شرط ، وفسروه به) قلت : هذا مسلم ، والله تعالى أعلم .

(قوله وبالجملة فقد ضمَّ إلى التصديق بالقلب أو بهما في تحقيق الإيمان وإثباته أمور الإخلال بها إخلال بالإيمان اتفاقاً كترك السجود للضم وكقتل نبي أو الاستخفاف به أو بالمصحف والكعبة ، وكذا مخالفة ما أجمع عليه وإنكاره بعد العلم به) قلت : =

من المخالفة والإنكار ، وقيد الإمام النووي إنكار المجمع عليه بما إذا كان فيه نص ، وبشرك في معرفته الخاص والعام ، لا كإنكار أن لبنت الابن السديس مع بنت الصلب حيث لا عاصب ، فإنه مجمع عليه وفيه نص هو ما رواه البخاري عن ابن مسعود رضي الله عنه ، لكنه مما يخفى على العوام (قال الإمام أبو القاسم الإسفرائيني بعد ذكرها) أي ذكر الإخلالات السابق ذكرها : (إذا وجد ذلك) الإخلال (دللنا 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 تعمدها كفر (قد يثبت) أي يوجد ويتحقق (وصاحبها مصدق) بالقلب وإنما يصدر عنه (لغلبة الهوى) فتعريف الإيمان بتصديق القلب فقط غير مانع لصديق التعريف مع انتفاء الإيمان .

= قوله وبالجملة فقد ضم لا يعلم من ضم ، فقد ذكر جميع المذاهب في ماهية الإيمان ، والله تعالى أعلم (قوله أو بهما) يعني التصديق والإقرار (قوله في تحقق الإيمان وإثباته) قلت : إن أراد تحققه ابتداء فممنوع اتفاقاً ، وإن أراد بقاء فليس الكلام فيه .
(قوله قال الإمام أبو القاسم الإسفرائيني بعد ذكرها إذا وجد ذلك دللنا 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 يثبت 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 صلى الله عليه وسلم والأئمة بعده على ثلاث فرق فقط ، ليس رابعة ، =

(والمقطوعُ به) في تحقيق معنى الإيمان أمور: الأول (أن الإيمان وَضَعُ) أي موضوع (إلهي) من عقائد وأعمال (أمر) الله سبحانه (به عبادة) أي أمرهم بالتلبس به اعتقاداً وعملاً (ورتب على فعله) أي التلبس به (لازماً) لا يتخلف عنه ، وذلك اللازم (هو ماشاء) سبحانه (من خير بلا انقضاء) وهو سعادة الأبد (و) رتب سبحانه (على تركه) أي

= كما روى الإمام الأعظم عن الحارث بن سويد قال: أشهد أن الناس كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم على ثلاث منازل: مظهر التصديق ومسر مثل ما أظهر، فهو مؤمن عند الله وعند رسوله وعند الناس، 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 شيبة مثله عن ابن مسعود سأله رجل: أنشدك الله، أتعلم أن الناس كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثة أصناف: مؤمن السريرة ومؤمن العلانية، وكافر السريرة وكافر العلانية، ومؤمن السريرة وكافر السريرة؟ قال: فقال عبد الله: اللهم نعم

فاعتمد هذا دون ما في شرح العقائد من قوله: فلو حصل هذا المعنى - يعني التصديق - لبعض الكفار، كان إطلاق اسم الكافر عليه من جهة أن عليه شيئاً من أمارات التكذيب والإنكار كما لو فرضنا أن أحداً صدق بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وأقر به وعمل به، ومع ذلك شد الزنار بالاختيار، أو سجد للصنم بالاختيار، نجعله كافراً؛ لما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم جعل ذلك علامة التكذيب والإنكار

(قوله والمقطوع به أنه وضع إلهي أمر به عبادة 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 صلى الله عليه وسلم من انفراد الله تعالى بالألوهية وغيره إنما كان على سبيل القطع من مفهومه، وأنه اعتبر في ترتيب لازم الفعل وجود أمور عدمها مترتب ضده كتعظيم الله تعالى وأنبياؤه وكتبه وبيته، وترك السجود للصنم ونحوه، والانتقيا 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 عداه.

ترك التلبس بذلك الموضوع (ضده) وهو ما شاء من شر (بلا انقضاء، وهذا) الضد وهو شقاوة الأبد (لازم الكفر شرعاً، و) الأمر الثاني (أن التصديق بما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم (من انفراد الله تعالى بالألوهية وغيره) مما أخبر به كالحشر والجزاء والجنّة والنار (إنما كان) ذلك التصديق (على سبيل القطع) فهو بعض (من مفهومه) أي مفهوم الإيمان، فقوله «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 أمورٍ عدماً) أي عدم تلك الأمور (مترتبٌ 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) تعظيم (أنبيائه وكتبه وبيته) المحرم (وترك) عطف على تعظيم أي وكرت (السجود للصنم ونحوه) أي نحو السجود للصنم من الأفعال المكفرة (والانقياد) عطف أيضاً على تعظيم: أي وكالانقياد (وهو الاستسلام إلى قبول أوامره ونواهيه) سبحانه وتعالى (الذي هو) أي ذلك الاستسلام (معنى الإسلام).

(وقد اتفق أهل الحق وهم فريقا الأشاعرة والحنفية على) تلازم الإيمان والإسلام بمعنى (أنه لا إيمان) يعتبر (بلا إسلام، وعكسه) أي لا إسلام يعتبر بدون إيمان؛

(قوله وقد اتفق أهل الحق وهم فريقا الأشاعرة والحنفية على أنه لا إيمان بلا إسلام وعكسه) قلت: وخالفهما الحشوية وأصحاب الظواهر، وشبهتهم قوله تعالى «قلت الأعراب آمنوا، قل لم تؤمنوا، ولكن قولوا أسلمنا» وكذا النبي صلى الله عليه وسلم 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 فيما أخبر به على لسان رسله فإنما يتحقق ذلك بقبول أوامره ونواهيه، فلم يتصور أن يكون الإنسان مؤمناً بالله ولا يكون مسلماً، وقد أخبر الله تعالى في كثير من آي القرآن بما يدل على اتحاد الإيمان =

= والإسلام ، منها قوله خبراً عن الملائكة « فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين ، فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين » وقال خبراً عن قوم موسى بقوله « يا قوم إن كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا إن كنتم مسلمين » وكذا قوله تعالى « إن تسمع إلا من يؤمن بآياتنا فهم مسلمون » وقوله في آية أخرى « فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا » وقال في آية أخرى « فإن أسلموا فقد اهتدوا » إلى غير ذلك من الآيات التي تدل على اتحادهما

بحققة أنهما 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 للآخر ، وإلا ثبت بطلان قوله ، ولأن الناس كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم على ثلاث فرق : مؤمن ، وكافر ، ومنافق ، وليس فيهم رابع ، فالمسلم من أى الفرق كان ؟ لا يصح أن يقال من الكافرين ، فإن قال « كان مؤمناً » ترك مذهبه ، وإن قال « من المنافقين » فيكون الإسلام هو النفاق عنده ، فينبغي أن لا يقبل غير النفاق لقول الله تعالى « ومن يتبع غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه » وكذا يجب أن يكون مرضياً لقوله تعالى « ورضيت لكم الإسلام ديناً » .

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 مرضياً مقبولاً عند الله تعالى بما تلونا من الآيات ، وبالإجماع ليس كذلك .

وأما حديث جبريل عاياه السلام ، قلنا : ذكر في بعض الروايات أنه سأله عن شرائع الإسلام فأجابه بما أجاب ، وذكر هذه الرواية أبو عبد الله بن أبي حفص الكبير عن أبيه عن محمد بن الحسن عن أبي حنيفة عن علقمة عن يحيى بن يعمر عن ابن عمر أن جبريل سأله عن شرائع الإسلام ، فتكون هذه الرواية تفسيراً للرواية المطلقة ، الدليل عليه أن المنافقين كانوا يأتون بجميع ما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم في جواب الإسلام ، ولم يستحقوا ما وعد به المسلمون ، فعلم أنه أريد بذلك شرائع الإسلام ، قلت : رواية محمد هذه أخرجها في كتاب الآثار ، ورواها عن محمد بن الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى لحافظ أبو عبد الله الحسين بن خسرو في مسانيدهم من طرق ، ورواها عن أبي حنيفة =

فلا ينفك أحدهما عن الآخر (فيمكن اعتبار هذه الأمور) أى التصديق والإقرار وعدم الإخلال بما ذكر (أجزاء لمفهوم الإيمان ؛ فيكون انتفاء ذلك اللازم) الذى هو ما شاء الله تعالى من خير بلا انقضاء (عند انتفائها لانتفاء الإيمان) بانتفاء جزئه (وإن وجد) جزؤه الذى هو (التصديق ، وغاية ما فيه أنه نقل عن مفهومه اللغوى الذى هو مجرد التصديق إلى مجموع) أى أمورٍ اعتبرت جملتها ووضع أجزائها لفظ الإيمان (هو) أى التصديق جزء (منها) أى من تلك الأمور التى عبر عنها بقوله مجموع (ولا بأس به) أى بالقول بأن الإيمان نقل إلى مجموع الأمور المذكورة وإن كان المختار خلافه كما سيأتى (فإننا قاطعون بأنه لم يبق على حاله الأول ؛ إذ قد اعتبر الإيمان شرعاً) أى من جهة الشرع وبالاصطلاح المفهوم منه (تصديقاً خاصاً) بعد كونه لغة لمطلق التصديق كما سيأتى (وهو) أى التصديق الخاص (ما يكون) تصديقاً (بأمر خاصة) كالوحدانية والبعث والجزاء والرسول والملائكة والكتب وغيرها من ضروريات الدين بالنسبة إلى الإيمان (و) اعتبر فيه شرعاً أيضاً (أن يكون بالغاً إلى حد العلم إن معنا إيمان المقلد) أى منعنا صحته (وإلا) أى وإن لم نمنع صحة إيمان المقلد (فالجزم) أى فالمعتبر حينئذ فى الإيمان الجزم (الذى لا يجوز معه ثبوت النقيض) سواء كان لموجب من حس أو

= أيضاً الإمام أبو يوسف ، والحسن بن زياد ، وزفر ، وداود الطائى ، وحمزة بن حبيب المقرئ ، وخالد بن سليمان ، وحكيم بن زيد ، والفضل بن موسى الشيبانى ، وأسد بن عمرو ، وأبو معاوية الضرير ، ويونس بن بكير ، وأبو يحيى الحماني ، وسعيد بن أبي الجهم ، وأيوب بن هانى ، ومصعب بن المقدم ، وبشار 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 الطبرانى فى الكبير ورجاله موثقون .

(قوله فيمكن اعتبار هذه الأمور أجزاء لمفهوم الإيمان فيكون انتفاء ذلك اللازم عند انتفائها لانتفاء الإيمان ، وإن وجد التصديق ، وغاية ما فيه أنه نقل عن مفهومه اللغوى الذى هو مجرد التصديق إلى مجموع هو منها ، ولا بأس به ، فإننا قاطعون بأنه لم يبق على حاله الأول) وفى نسخة مفهومه الأول (إذ قد اعتبر الإيمان شرعاً تصديقاً خاصاً ، وهو ما يكون بأمر خاصة ، وأن يكون بالغاً إلى حد العلم إن معنا إيمان المقلد ، وإلا فالجزم الذى لا يجوز معه ثبوت

عقل أو عادة ، وهو العلم ، أو الموجب كاعتقاد المقلد (وهو) أى الإيمان (فى اللغة أعم من ذلك) لأنه التصديق القلبي مطلقاً نحو « فأمن له لوط » أى صدق « وما أنت بمؤمن لنا » أى بمصدق ، وقوله (ويمكن اعتبارها) مقابل لقوله فيما سبق « فيمكن اعتبار هذه » معطوفاً عطف جملة على جملة : أى ويمكن اعتبار الأمور المضمومة إلى التصديق المعتبرة معه أجزاء للإيمان على هذا القول (شروطاً لا اعتباراً) أى الإيمان (شرعاً) وهو القول المقابل له (فينتفى أيضاً لا انتفائها الإيمان مع وجود التصديق بمحلتيه) القلب واللسان ؛ إذ الشرط يلزم من عدمه عدم المشروط (ولا يمكن اعتبارها) شرعاً (شروطاً لثبوت اللازم الشرعى فقط) أى دون ملزومه وهو الإيمان (فينتفى) أى فينتفرع على اعتبارها شروطاً للآزم ودون الملزوم انتفاء ذلك اللازم (عند انتفائها مع قيام الإيمان) الملزوم (لأن الفرض أن عند انتفائها) أى انتفاء تلك الأمور (يثبت ضد لازم الإيمان ، وهو لازم الكفر على ما ذكرناه) فيما سبق (فيثبت ملزومه وهو الكفر) إذ الملزومان إذا تضادا ولم يكن بينهما واسطة يلزم من ثبوت كل منهما ثبوت لآزمه ، ومن انتفاء كل منهما ثبوت ضده المستلزم لثبوت ذلك الضد (واعلم أن الاستدلال) الذى به يكتسب التصديق القلبي (ليس شرطاً لصحة الإيمان على المذهب المختار) الذى عليه الفقهاء وكثير من العلماء (حتى صححوا إيمان

النقيض ، وهو فى اللغة أعم من ذلك) قلت : قد قدمت جميع المذاهب فى ماهية الإيمان ، وليس هذا منها ، وتقدم أيضاً ما يقتضى خلافه ، والله تعالى أعلم .

(قوله ويمكن اعتبارها شروطاً لا اعتباراً شرعاً ؛ فينتفى أيضاً لا انتفائها الإيمان مع وجود التصديق بمحلتيه ، ولا يمكن اعتبارها شروطاً لثبوت اللازم الشرعى فقط فينتفى عند انتفائها مع قيام الإيمان ؛ لأن الفرض أن عند انتفائها يثبت ضد لازم الإيمان ، وهو لازم الكفر على ما ذكرناه ، فيثبت ملزومه وهو الكفر) قلت : هذا محوماً تقدم للمولى شارح العقائد من قوله : فلو حصل هذا المعنى لبعض الكفار — إلى آخر ما نقلناه عنه ، وقد منا ما هو المعتمد فى الباب ، وأن وجود علامة التكذيب لا يجامع التصديق فى نظر الشارع ، ومن البدع فرض فرقة رابعة — وهى كافر عند رسول الله وعند المؤمنين ، مؤمن عند الله تعالى — لما تقدم من أن الفرق على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم والأئمة بعده ثلاثة لارابع لها ، على أن هذا فرض عبث فى مقتضى العقل ، ومستحيل فى نظر الشرع ، والله تعالى أعلم .

(واعلم أن الاستدلال ليس شرطاً لصحة الإيمان على المذهب المختار ، حتى صححوا إيمان =

المقلد ، ومنعه كثير) وهم المعتزلة ، كذا في العمدة والبداية وغيرها ، ونقل المنع عن الشيخ

= المقلد ، ومنعه كثير) قلت : قال في الكفاية : قال عامة المعتزلة : إن المقلد ليس بمؤمن ، وزعم أبو هاشم أنه كافر ، قالوا : إنما يحكم بإيمانه إذا عرف كل مسألة من المسائل الاعتقادية بالدليل العقلي ، وأمكنه مجادلة الخصوم ، وقد رطى دفع الشبهة الواردة عليه ، وقال أبو الحسن الأشعري : شرط صحة إيمانه 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 بنى اعتقاده على قول الرسول صلى الله عليه وسلم بعد معرفته بدلالة المعجزة أنه صادق فهذا القدر كاف في صحة إيمانه ، وذهب عامة فقهاء أهل الملة إلى أن معرفة الدليل ليس بشرط لصحة الإيمان وكونه نافعاً ، بل كل من صدق غيره في جميع ما يفترض عليه اعتقاده وقبل ذلك بقلبه فهو مؤمن حقاً ، 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 القطان والحارث بن أسد الهامسي وعبد العزيز بن يحيى المكي ، وهو الظاهر من مذهب الشيخ الإمام أبي منصور رحمه الله تعالى ، وشبهة المعتزلة في ذلك أن الإيمان إدخال النفس في الأمان ، يقال « آمنه فأمن » وإنما يكون هو داخلاً 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 مخدوعاً أو ملبساً عليه ، فلم يكن التصديق الحالی عن الدليل إيماناً ، وقال الأشعري : شرط صحة الإيمان معرفة الدليل بقلبه ، بهذا القدر يقع الإيمان ؛ فلاحاجة إلى أن يعبر عنه بلسانه ، وقال أبو الحسن الرستغني : شرط صحة الإيمان أن يبني اعتقاده على ما يصلح أن يكون دليلاً في الجملة ، حتى لو بنى اعتقاده على قول الرسول صلى الله عليه وسلم بعد أن عرف بحكم المعجزة أنه رسول صبح إيمانه ، فأما بدون فلا ، وهذا لأن التصديق لا بد وأن يكون عن علم ومعرفة ، ولا علم مع هذا المقلد ؛ لأن العلم الحادث إما أن يكون ضرورياً أو استدلالياً ، والعلم بالله تعالى ليس بضروري ، ولا استدلال مع هذا المقلد ، فلا يثبت له العلم ، وبدون العلم لا يتحقق له التصديق .

وأما حجة أبي حنيفة رحمه الله ومن تابعه في ذلك أنه أتى بالإيمان فينال ما وعد المؤمنين ودلالة أنه أتى بالإيمان أن الإيمان عبارة عن التصديق ، فإن من أخبر بخبر صدقه غيره لم =

أبي الحسن الأشعري ؛ فقال الأستاذ أبو القاسم القشيري : إنه افتراء عليه ، وقد أشار المصنف إلى 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

= يتنع أحد أن يقول : آمن به ، أو آمن له ، قال الله تعالى خبراً عن أولاد يعقوب : وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين « أي بمصدق ، فإذا صدق المقلد من أخبره عن الله تعالى وصفاته صار مؤمناً ، وقوله « إن الإيمان إدخال النفس في الأمان » قلنا : بلى ، ولكن إذا لم يقترن بالخبر ولم يعد بكلمة الباء أو اللام كما إذا قيل « آمن فلاناً » فأما إذا قيل « أخبره فلان بكذا ، فأمن 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 » فعلم أن المراد منه التصديق ، دون إدخال النفس في الأمان ، ثم لو كان مشتقاً من الأمان فلم قلت بأن الاستدلال يدخله في الأمان ؟ وهذا لأن طريقتي الشبهة على المستدل ممكن ، فلم يكن المستدل أيضاً مدخلا نفسه في الأمان ؛ فينبغي أن لا يكون مؤمناً ، وقوله « لأن التصديق لا بد وأن يكون عن علم ومعرفة » قلت : إما شرط المعرفة والعلم ليتوصل بهما إلى التصديق ، فإنه هو المأمور به ، فإذا حصل ما هو المقصود كان آتياً 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 والصراط ، ولا نعرف كيفية هذه الأحوال وأوصاف الميزان والصراط ، ولا يقدر ذلك في صحة التصديق ، وأهل الكتاب يعرفون نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ولا يؤمنون به ، كما نطق به القرآن العزيز « الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم ، وإن فريقاً منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون » 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 تحسیناً لظنه بهم وتكبيراً (بالوحدة أى تعظيماً) لشأنهم (اشأنهم عن الخطأ) لكثرتهم وتوافقهم على ذلك مع رصانة عقولهم (فإذا حصل عن ذلك جزم لا يجوز معه كون الواقع النقيض) أى نقيض ما أخبروا به (فقد قام) المكلف الذى حصل له ذلك الجزم (بالواجب من الإيمان) من بيانية أى الذى هو الإيمان (إذ لم يبق) بعد حصول الجزم المذكور (سوى الاستدلال ، ومقصود الاستدلال هو حصول ذلك الجزم ، فإذا حصل) المكلف (ما هو المقصود منه) أى من الاستدلال ؛ فقد (تم قيامه بالواجب ، ومقتضى هذا التعليل أن لا يكون عاصياً بعدم الاستدلال) أى بتركه (لأن وجوبه) أى الاستدلال (إنما كان ليحصل ذلك) الجزم (فإذا حصل سقط هو) أى وجوب الاستدلال الذى هو وسيلة ؛ إذ لا معنى لاستحصال المقصود بالوسيلة بعد حصوله دونها (غير أن بعضهم ذكر الإجماع على عصيانه) بترك الاستدلال

== لا شريك له فيجزم بذلك لجزمه بصحة إدراك هؤلاء تحسیناً لظنه بهم وتكبيراً لشأنهم عن الخطأ ، فإذا حصل عن ذلك جزم لا يجوز معه كون الواقع النقيض فقد قام بالواجب من الإيمان ، إذ لم يبق سوى الاستدلال . ومقصود الاستدلال هو حصول ذلك الجزم ، فإذا حصل ما هو المقصود منه تم قيامه بالواجب) قلت : فى هذا شيء ؛ لأن العوام إذا كان عندهم استدلال فإلى يسمع الناس يقولون الخ هو من العوام ، فلا يكون مقلداً ، ثم هذا يشبه المستدل بما هو فى معنى الخبر المتواتر فلا يكون مقلداً ، فالأولى تقرير الكفاية ، وهو أن هذا الخلاف فى أن إيمان 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 ذوى البهى والأبصار ، ويتفكر فى ملكوت السموات والأرض أثناء الليل وأطراف النهار ، ويسبح الله تعالى عند كل ربيع عاصف و برق خاطف ورعد باهر ونور زاهر ، فذلك منه نوع استدلال ، وهو خارج عن حد التقليد

(قوله ومقتضى هذا التعليل ألا يكون عاصياً بعدم الاستدلال ، لأن وجوبه إنما كان ليحصل ذلك ، فإذا حصل سقط هو ، غير أن بعضهم ذكر الإجماع على عصيانه ،

(فإن صح) ما نقله هذا البعض من الإجماع (فسبب) أى فعصيانه بسبب (أن التقليد عرضة) أى معرض (لعروض التردد) للمقلد بعد جزمه ، وذلك (بعروض) أى بسبب عروض (شبهة) له (بخلاف الاستدلال) المحصل 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 الإيمان ، وهو أن (الصحابة) رضى الله عنهم (كانوا يقبلون إيمان عوام الأمصار التى فتحوها من العجم) بيان لقوله عوام حال كون إيمانهم صادراً (تحت السيف) ولات حين استدلال (أو لموافقة بعضهم بعضاً) بأن يسلم زعيم منهم مثلاً فيوافقه غيره (وتجويز حملهم إياهم) أى حمل الصحابة عوام الأمصار ، أو حمل البعض السابق بالإيمان البعض الموافق له (على الاستدلال بعيداً فى بعض الأحوال التى إذا نقلت يكاد يجزم العقل بعدم الاستدلال معها) .

(ثم بعد هذا) الخلاف فى ماهية الإيمان (اختلفوا فى التصديق) القائم (بالقلب الذى هو جزء مفهوم الإيمان) 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 و (السلام و) حقية (ما جاء به كما

= فإن صح فسبب أن التقليد عرضة لعروض التردد بعروض شبهة ، بخلاف الاستدلال ، فإن فيه حفظه ، ولأن الصحابة كانوا يقبلون إيمان عوام الأمصار التى فتحوها من العجم تحت السيف ، أو لموافقة بعضهم بعضاً ، وتجويز حملهم إياهم على الاستدلال بعيداً فى بعض الأحوال التى إذا نقلت يكاد يجزم العقل بعدم الاستدلال معها) قلت : قوله « ولأن الصحابة إلخ » دليل ثان على صحة إيمان المقلد ، وقوله « وتجويز حملهم إلخ » إيراد شبهة وجوابها ، والله تعالى أعلم

(قوله ثم بعد هذا اختلفوا فى التصديق بالقلب الذى هو جزء مفهوم الإيمان أو تمامه : أهو من باب العلوم والمعارف أو من باب الكلام النفسى ؟ فقيل بالأول ، ودفع بالقطع بكفر كثير من أهل الكتاب مع علمهم بحقية رسالته عليه الصلاة والسلام وما جاء به كما =

أخبر عنهم تعالى بقوله « الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم ، وإن فريقاً منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون » في آي كثيرة) كقوله تعالى « فلما جاءهم ماعرفوا كفروا به » وقوله تعالى « يا أهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله وأنتم تشهدون » « يا أهل الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وأنتم تعلمون » وقوله (وبأن) عطف على قوله بالقطع : أي ودُفِعَ أيضاً بأن (الإيمان مكلف به ، والتكليف إنما يتعلق بالأفعال الاختيارية ، والعلم مما يثبت بلا اختيار ، كمن وقعت مشاهدته على من ادعى النبوة وأظهر المعجزة) بأن شاهد كلاً من الدعوى وظهور المعجزة (فلزم نفسه عند ذلك) أي عند وقوع مشاهدته (العلم بصدقه) ونفسه مفعول مقدم للزم ، والفاعل العلم (وذهب إمام الحرمين وغيره إلى أنه من قبيل الكلام النفسي) وعبارته في الإرشاد : ثم التصديق على التحقيق كلام النفس ، ولكن لا يثبت إلا مع العلم ؛ فإننا أوضحنا أن كلام النفس

= أخبر عنهم تعالى بقوله : « الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم ، وإن فريقاً منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون » في آي كثيرة ، وبأن الإيمان مكلف به ، والتكليف إنما يتعلق بالأفعال الاختيارية ، والعلم مما يثبت بلا اختيار كمن وقعت مشاهدته على من ادعى النبوة وأظهر المعجزة فلزم نفسه عند ذلك العلم بصدقه) قلت : قوله « جزء مفهوم الإيمان » يعني على قول البعض « أو تمامه » على قول المحققين . (قوله من باب العلوم والمعارف) يعني من مقول كيف النفسي (قوله أو من الكلام النفسي) يعني مقول الفعل النفساني (قوله فليل بالأول) وإليه يوصى تحقيق العلامة سعد الدين على ما يأتي إن شاء الله تعالى (قوله ودفع إلخ) قلت : إنما يرد لو سلم أن العلم الذي حصل لأهل الكتاب هو التصديق الذي وضع بإزائه اسم الإيمان شرعاً ، لكنه في حيز المنع ، وإنما يرد أيضاً على القائلين بأنه تمام المفهوم ، فأما عندهم فنقول : إنما قطع بكفرهم لعدم جزء مفهوم الإيمان ، وهو الإقرار ، أو الإقرار والعمل (قوله وبأن الإيمان إلخ) هذا دفع بوجه آخر ، وجوابه أن المكلف به تحصيل الكيفية على ما يأتي إن شاء الله تعالى

(قوله وذهب إمام الحرمين وغيره إلى أنه من قبيل الكلام النفسي)

يثبت على حسب الاعتقاد اه (قال صاحب الغنية : اختلف جوابُ) الشيخ (أبي الحسن) الأشعري (في معنى التصديق) الذي هو تمام حقيقة الإيمان عنده (فقال مرة : هو المعرفة بوجوده) تعالى (وإلهيته وقدمه ، وقال مرة : التصديق قولٌ في النفس ، غير أنه يتضمن المعرفة ، ولا يصح دونها ، و) هذا الثاني قد (ارتضاه القاضي) أبو بكر الباقلائي (فإن التصديق والتكذيب والصدق والكذب بالأقوال أجدرُ) منه بالعلوم

= قال صاحب الغنية: اختلف جواب أبي الحسن في معنى التصديق ؛ فقال مرة : هو المعرفة بوجوده وإلهيته وقدمه ، وقال مرة : التصديق قول في النفس ، غير أنه يتضمن المعرفة ، ولا يصح دونها ، وارتضاه القاضي ، فإن التصديق والتكذيب والصدق والكذب بالأقوال أجدر ، ثم يعبر عن تصديق القلب باللسان ، انتهى . وظاهر عبارة الشيخ أبي الحسن أنه كلام للنفس مشروط بالمعرفة ، ويحتمل أنه المجموع من المعرفة وذلك الكلام النفسى ، فلا بد في تحقق الإيمان من المعرفة ، أعنى إدراك مطابقة دعوى النبي للواقع ، ومن أمر آخر هو الاستسلام والانقياد لقبول الأوامر والنواهي المستلزم للاجلال وعدم الاستخفاف ، لما ذكرنا من ثبوت مجرد تلك المعرفة مع قيام الكفر وبلا كسب واختيار فيه وقصد إليه ، ومع هذا يتعلق ظاهر التكليف به ، نحو « 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 باسقاط ما وجوبه لأجله ، ثم جعل بعض أهل العلم الاستسلام والانقياد الذي هو معنى الإسلام داخلا في معنى التصديق ، وأطلق بعضهم اسم المترادف على الإسلام والإيمان ، والأظهر أنهما متلازمان المفهوم ، فلا يكون إيمان في الخارج شرعا 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 الكيف المقابل لمقولة الفعل ؛ فلزم خروج كل من الانقياد الذي هو الإسلام والمعرفة عن مفهوم التصديق ، وثبوت اعتبارهما شرعا في الإيمان إما على أنهما جزآن لمفهومه شرعا ، أو شرطان لا اعتباره شرعا ، وهو الأوجه ؛ إذ في الأول يلزم النقل ، وهو بلا موجب منتف ، وعدم تحقق الإيمان بدونهما ليس يستلزم جزئيهما للمفهوم شرعا ، لجواز الشرطية الشرعية ، وإذا ظهر ثبوت التصديق مع الكفر ، لأننا لا نجد مانعا في العقل من أن يقول =

والمعارف (ثم يعبر عن تصديق القلب باللسان ، اهـ . وظاهر عبارة الشيخ أبي الحسن)
المنقول عنه آنفاً (أنه) أي التصديق (كلام النفس مشروطاً بالمعرفة) يلزم من عدمها
عدمه ؛ لأن الاستسلام الباطن إنما يحصل بعد حصول المعرفة ، أعني إدراك مطابقة دعوى
النبي للواقع أي تجليها للقلب وانكشافها (ويحتمل أنه) أي التصديق هو (المجموع)
المركب (من المعرفة و) من (ذلك الكلام النفسي) فيكون كل منهما ركناً من الإيمان
(فلا بد في تحقق الإيمان) على كلا الاحتمالين في عبارة الشيخ أبي الحسن (من المعرفة
أعني إدراك مطابقة دعوى النبي للواقع ، ومن) أمر (آخر هو الاستسلام) الباطن
(والانتقاد لقبول الأوامر والنواهي المستلزم) ذلك الاستسلام والانتقاد (للإجلال) أي

= جبار عنيد لنبي كريم صدقت بلسانه مطابقاً لاعتقاد جنانه ثم يقتله لعلبة هوى ، بل قد وقع
كثيراً على ما يظهر عليه من تتبع القصص ، فإن بعضها يفيد قتل بعضهم مع العلم بنبوتهم ،
وبعضها يفيد قصد قتل بعضهم مع ذلك ، غير أن الله سبحانه وتعالى سلم ، كما قصد عوج)
ابن عنق (والجبار الذي أغراه مع اعترافهما 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 ما شاء 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 تصديقا ، لا المعرفة التي
ذهب إليها جهنم وبعض القدرية ؛ 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
لم يظهر لي ، لأن الشيخ أبا الحسن قال « يتضمن المعرفة » والشروط 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 والانتقاد ليس من القول النفسي ،
والظاهر من قول الشيخ أبي الحسن « التصديق قول في النفس غير أنه يتضمن المعرفة » =

لإجلال الإله 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) فيأمر (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 و بلا قصد إليه (يتعلق ظاهر التكليف به ، نحو) قوله تعالى
(« فاعلم أنه لا إله إلا الله ») 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

= أنه التركيب الخبرى النفسانى المتضمن للإذعان للنسبة الواقعة في الخبر ، وقوله « ولا
صح بدونها » أى لا يكون تصديق بدن الإذعان والقبول لتلك النسبة ، والحاصل أن الشيخ
أبا الحسن فسر مرة بما هو من مقوله بالكيف ، ومرة بما هو من مقولة الفعل ، والثانى
مرتضى القاضى وصاحب الغنية ، والله تعالى أعلم .

(قوله لما ذكرنا من ثبوت مجرد تلك المعرفة مع قيام الكفر) قلت : عنى بتلك المعرفة
إدراك مطابقة دعوى النبى للواقع ، وقد قدمت أنها ليست التصديق الذى هو مسمى الإيمان ،
قال العلامة سعد الدين : ليس حقيقة التصديق أن يقع فى القلب نسبة الصدق إلى المخبر
والخبر من غير إذعان وقبول ، وقال فى المعرفة التى 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
بما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم باطنا مع الكفر ظاهرا ، وقد تقدم بطلانه بما كان
الناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم والأئمة بعده وأن فرض هذا فرض مستبدع
ومستحيل شرعا ، والله تعالى أعلم

ترتيب مقدمات (احتاج) مَنْ وقع له ذلك (إلى تحصيله) أى ذلك العلم (مرة أخرى كسباً على ما هو ظاهر كلام بعضهم) كالمولى سعد الدين فى شرح المقاصد ، فإنه قال : إن حصول هذا التصديق قد يكون بالكسب : أى مباشرة الأسباب بالاختيار كالقاء الذهن وصرف النظر وتوجيه الحواس وما أشبه ذلك ، وقد يكون بدون كسب وقع عليه الضوء فلم أن الشمس طالعة ، 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 صادقاً ، 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 فى الإيمان أن يكون تحصيله بالاختيار ، على ما هو قاعدة الأمور به ، ا هـ . وظاهره كما قال المؤلف عدم الاكتفاء بحصوله دون كسب (وفيه) كما قال المؤلف (نظر) لأن حصول الاستسلام والانقياد بعد حصول العلم الدفعى حصول للمقصود مُغْنِي عن استحصاله بتعاطى الوسيلة الموصلة إليه ؛ فلا وجه لعدم الاكتفاء بالعلم الدفعى (بل) الوجه أنه (إذا حصل كذلك) أى دفعى (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) مَقَطَّ ما وجوبه لأجله (أى لأجل حصوله ؛ لأنه لا معنى لتعاطى وسيلة لأجل مقصود ، وهو حاصل بدونها .

(ثم) هذا كلام فى مفهوم الإسلام (جعل بعض أهل العلم الاستسلام والانقياد) بالباطن (الذى هو معنى الإسلام) لغة (داخلاً فى معنى التصديق) وعليه مفهوم الإسلام جزء من مفهوم الإيمان (وأطلق بعضهم) أى بعض أهل العلم (اسم المرادف على الإيمان والإسلام) وكأنه يعنى صاحب التبصرة ، فإنه قال : الاسمان من قبيل الأسماء المترادفة ؛ فكل مؤمن مسلم ، وكل مسلم مؤمن ، ثم فسر صاحب التبصرة كلا بما يدل على تلازم مفهوميهما ، لا اتحادهما ، وهو عين ما اختاره المصنف بقوله (والأظهر أنهما) أى الإيمان والإسلام (متلازما المفهوم ؛ فلا يكون إيماناً فى الخارج) معتبراً شرعاً (بلا إسلام ،

ولا إسلام) معتبرا شرعا (بلا إيمان ، و) الأظهر (أن التصديق قولٌ للنفس) ناشئ
(عن المعرفة) تابع لها ، كذا في بعض النسخ بلفظ « عن » وفي بعضها « غير المعرفة » وهو
الملائم لتعليقه بعده بقوله (لأن المفهوم منه) أي من التصديق (لغة) هو (نسبة الصدق)
باللسان أو القلب (إلى القائل ، وهو فعل) لسانی أو نفسانی (والمعرفة) ليست فعلا ،
إنما هي (من قبيل الكيف المقابل لمقولة الفعل ؛ فلزم خروج كل من الاتقياد الذي
هو الاستسلام و) من (المعرفة عن مفهوم التصديق) لغة مع ثبوت اعتبارها شرعا في
الإيمان (وثبوت اعتبارها) شرعا (في الإيمان إما على أنها جزآن لمفهومه شرعا أو)
على أنها (شرطان لا اعتباره) لإجراء أحكامه (شرعا) فلا يعتبر شرعا بدونهما (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 يُصَار إليه إلا بدليل ،
ولا دليل ، بل قد كثر في الكتاب والسنة طلبه من العرب ، وأجاب مَنْ أجاب إليه
بدون استفسار عن معناه ، وإن وقع استفسار من بعضهم فإنما هو عن متعلق الإيمان ،
بدليل قوله صلى الله عليه وسلم في جواب سؤال جبريل عن الإيمان « أن تؤمن بالله
وملائكته وكتبه ورسوله إلخ » حيث فسّر المتعلقات ، ولم يفسر لفظ الإيمان ، بل أعاده
بقوله أن تؤمن لأنه كان معروفاً عندهم ، نعم لانزاع في أنه لغة لمطلق التصديق ، وشرعا
تصديق بأمور خاصة ، فهو تصديق بتلك الأمور الخاصة بالمعنى اللغوي (وعدم تحقق
الإيمان بدونها) أي بدون المعرفة والاستسلام (ليس يستلزم جزئيهما للمفهوم) أي مفهوم
الإيمان (شرعا ؛ لجواز الشرطية الشرعية) أي جواز أن يكونا شرطين للإيمان شرعا ،
وحقيقته التصديق بالأمور الخاصة بالمعنى اللغوي ، وتلك الأمور هي ما علم بحجى محمد
صلى الله عليه وسلم به ضرورة كما مر (وإذا) بالتنوين عوض عن الشرط المحذوف :
أي إذا تقرر أن كلا من الاتقياد والمعرفة خارجٌ عن مفهوم التصديق لغة وأن تحقق
عدم الإيمان بدونها لا يستلزم جزئيهما لمفهوم الإيمان (ظهر ثبوت التصديق) لغة
(٢٣ — شروح المسألة)

بدونها فيثبت (مع الكفر) الذي هو ضد الإيمان : أى مع الحكم بكفر مَنْ قام به ذلك التصديق كما مر التنبيه عليه (لأننا لا نجد مانعاً في العقل) يمنع (من أن يقول جبار عنيد لنبى كريم « صدقت » بلسانه مطابقاً) هذا القول (لاعتقاد جناه ثم يقتله لقلبه هوى) أى هوى نفس لذلك القاتل (بل قد وقع) ذلك القتل (كثيراً على ما يظهر) أى يطلع (عليه مَنْ تتبع القصص ؛ فإن بعضها) أى بعض القصص (يفيد قتل بعضهم) أى الأنبياء (مع العلم) أى علم القاتلين (بنبوتهم) لظهور المعجزات لهم ، كما وقع في يحيى وزكرياء عليهما الصلاة والسلام (وبعضها) أى القصص (يفيد قصد قتل بعضهم مع ذلك) أى الاعتراف بنبوة ذلك البعض (غير أن الله سبحانه سلم) ذلك المقصود بالقتل (كما قصد عوج) هو ابن عُنُقٍ هو (والجبار الذى أغراه) بالسيد موسى (مع اعترافها بنبوة) السيد (موسى عليه) الصلاة و (السلام على ما تفيدهُ القصة) المسطورة في قصص الأنبياء و بعض التفاسير (فلا يكون وجود نحو هذا) الفعل (دالاً على انتفاء التصديق من القلب كما ظنه الأستاذ) أبو القاسم الإسفراينى (على ما قدمناه عنه) وعبر عنه هناك بالإمام (بل) يدل مثل الفعل المذكور كقتل النبي ممن قام به التصديق (على عدم اعتباره) أى التصديق (منجياً) له (شراً) من عذاب الكفر المخلد (والإيمان) كما مر أنه المقطوع به (وضع إلهى له) أى للاله سبحانه و (تعالى أن يعتبر في تحقق لازمه الذى قدمناه ما شاء) من الأمور (مع التصديق) وقد مر أنه يكفر من استخف

(قوله لأننا لا نجد مانعاً عقلياً 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 ، فمضى وجد زال كالحرمية في النكاح ، ومن زعم بقاء الإيمان مع هذا الفعل فقد كذب النبي صلى الله عليه وسلم ، ومن كذب النبي صلى الله عليه وسلم لا يكون صادقاً في الواقع ، فاللهى قاله الأستاذ أبو القاسم هو الصواب ، والله أعلم .

(قوله والإيمان وضع إلهى له تعالى أن يعتبر في تحقق لازمه الذى قدمناه ما شاء مع =

جنبي أو بالصحف أو بالكعبة ، وهو مقتضى لاعتبار تعظيم كل منها ؛ لأن الله جعله في رتبة عليا من التعظيم ، غير أن الحنفية اعتبروا من التعظيم المنافي للاستخفاف بما عظمه الله تعالى ما لم يعتبره غيرهم (ولاعتبار التعظيم المنافي للاستخفاف) المذكور (ككفر الحنفية) أى حكموا بالكفر (بألفاظ كثيرة وأفعال تصدر من المهتكين) الذين يجترئون بهتك حرمت دينية (لدالاتها) أى لدلالة تلك الألفاظ والأفعال (على الاستخفاف بالدين ، كالصلاة بلا وضوء عمداً ، بل) قد حكموا بالكفر (بالمواظبة على ترك سنة استخفافاً بها بسبب أنها إنما فعلها النبي زيادة ، أو استقباحها) بالجر عطفاً على المواظبة : أى بل قد كفر الحنفية من استقبح سنة (كمن استقبح من) إنسان (آخر جعل بعض العمامة تحت حلقه أو) استقبح منه (إحقاء شاربه ، فإن قلت) : قد فسرتم الإسلام بالاستسلام

(التصديق) قلت : لازمه الذى قدمه ما شاء الله تعالى من خير بلا انقضاء ، وهذا يترتب بوعده تعالى على حصول التصديق عند من يكتبى به فى حصول الإيمان ، والأمور التى ذكرها تصلح أن تكون شروطاً للبقاء كما قدمناه ، والله أعلم .

قال الإمام العلامة فى شرح التأويلات فى قوله تعالى « إن الدين آمنوا والدين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر - الآية » : إنه تعالى ذكر المؤمنين ، وفسر الإيمان فى آخر هذه السورة ، وهو قوله تعالى « آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون ، كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله ، لا نفرق بين أحد من رسله » أخبر تعالى أن المؤمن من وجد له الإيمان بهذه الأشياء ، وأن كل مؤمن آمن بهذه الأشياء ، وقوله تعالى « إن الدين آمنوا » 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 . فإلم يوجد التصديق بهذه الجملة لا يكون إيماناً بالله تعالى ، ولم يوجد ذلك فى حق اليهود والنصارى ؛ لأنهم فرقوا بين الرسل بقولهم : « نؤمن ببعض ونكفر ببعض » وفرقوا أيضاً بين الكتب حيث آمنوا ببعض وكفروا ببعض ؛ فلا يكون منهم الإيمان بالله تعالى على التحقيق ، وإن وجد من حيث الصورة .

(قوله ولاعتبار التعظيم المنافي للاستخفاف كفر الحنفية بألفاظ كثيرة إلخ) قلت : لأنه يشترط البقاء كما قدمنا ، والله تعالى أعلم .

والانقياد ، وهو خلاف ما فسر 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 محمداً رسول الله (وتقيم الصلاة ، وتؤتي الزكاة » إلخ) وهو « وتصوم
رمضان ، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلاً » فإنه جعل إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة
وصوم رمضان والحج من الإسلام (قلت : لاشك) في (أنه) أي الإسلام (يطلق
على ذلك) أي ما ذكر من الأعمال شرعاً (كما يطلق على ما ذكرنا) من الاستسلام
والانقياد لغة وشرعاً (وما نسبناه له) أي للإسلام (من ملازمته مع الإيمان) كما قدم
أنه الأظهر ، وفي التعبير جمع مع المفاعلة انتقاد ، والأولى أن يقال : من ملازمته للإيمان
(أو الاتحاد به) عند مَنْ أطلق أنهما مترادفان (هو) أي الملازمة والاتحاد (بما) أي
بالمعنى الذي (ذكرنا) وهو الاستسلام والانقياد (وأما بالمفهوم المذكور في قوله عليه)
الصلاة و (السلام) « وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة » وهو الأعمال (فلا يلزم) الإسلام
بهذا المعنى (الإيمان ، بل ينفك عنه الإيمان) إذ قد يوجد التصديق مع الاستسلام الباطن
بدون الأعمال (ويفرد) عنها (أما هو) أي الإسلام بمعنى الأعمال الشرعية (فلا)
ينفك عن الإيمان (لاشترط الإيمان لصحة الأعمال) فلا تنفك هي عنه (بلا عكس)
إذ لا تشترط الأعمال لصحة الإيمان (خلاقاً للمعتزلة ، وأما الخوارج فهي عندهم جزء
المفهوم) أي مفهوم الإيمان (على ما قدمناه) عنهم أول الخاتمة .

(النظر الثاني : متعلقه) إما أن يكون في الكلام حذف : أي النظر الثاني في بيان
متعلق الإيمان ، حُذِفَ المضاف الأول مع حَذَفِ حرف الجر وأقيم المضاف إليه وهو
«متعلق» مقامه ، أو يكون النظر بمعنى المنظور فيه ، فيكون المعنى للمنظور فيه الثاني متعلق
الإيمان ، يعني التصديق .

(متعلق الإيمان) أي ما يجب الإيمان به (ما جاء به محمد رسول الله صلى الله عليه

وسلم) عن الله عز وجل (فيجب التصديق بكل ما جاء به) عن الله تعالى (من اعتقادي) أي أمر المقصود منه اعتقاده (و) من (عملي) أي أمر المقصود منه العمل (وأعني) بالتصديق الثاني (اعتقاد حقيقة العملي) أي اعتقاد أنه حق وصدق، كما أخبر به صلى الله عليه وسلم (وتفاصيل هذين) يعني الاعتقادي والعملي شيء (كثير) جدا (إذ حاصل ما في الكتب الكلامية و) دواوين (السنة هو تفصيلهما) 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 العقل) أي تعقل ذلك الأمر التفصيلي (وجب إعطاؤه) أي إعطاء ذلك الأمر التفصيلي (حكيمه) المتعلق به خاصة (من وجوب الإيمان) فيجب الإيمان (به) تفصيلاً (فإن كان) ذلك الأمر التفصيلي (مما ينفي جحده الاستسلام أو يوجب التكذيب) للنبي صلى الله عليه وسلم فيه (فجحده) المكلف (كفر) أي حكم بأنه كافر (وإلا) أي وإن لم ينف جحده الاستسلام ولا أوجب التكذيب (فسق) جاحده (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 المهتكين كما مر من استقباح إحقاق الشارب والمواظبة على ترك السنة استخفافاً بها (وما) أي والذي (يوجب التكذيب) هو (جحد كل ما ثبت عن النبي) صلى الله عليه وسلم (ادعائه ضرورة) أي بحيث صار العلم بكونه ادعاه ضرورياً كالبعث والجزاء والصلوات الخمس (ويختلف حال الشاهد للحضرة النبوية و) حال (غيره) ممن لم يشهدوا (في بعض المنقولات دون بعض، فما كان ثبوته ضرورةً عن نقل اشتهر وتواتر فاستوى في معرفته الخاص والعام

استويا) أى الشاهدُ وغيره (فيه) أى فى وجوب الإيمان به (كلايمان برسالة محمد) صلى الله عليه وسلم (وما جاء به من وجود الله تعالى) أى وجوب وجود ذاته المقدسة سبحانه (وانفراده) تعالى (باستحقاقه العبودية على العالمين) إذ هو مالكم حقيقة؛ لأنه الذى أوجدكم من العدم (و) هذا الانفراد (هو معنى نفي الشريك) فى استحقاق العبودية (و) هو معنى (التفرد بالألوهية، وما يلزمه) أى ما يلزم التفرد بالألوهية (من الانفراد) أى انفراده تعالى (بالقدم، وما عنه ذلك) أى وما يعلم عنه الانفراد بالقدم (من الانفراد) أى انفراده تعالى (بخلق) أى 'إيجاد الممكنات؛ لأنه الدليل على وجوب الوجود والانفراد بالقدم (وما يلزم الانفراد بالخلق: من كونه تعالى حيا عليا قديراً مريداً) على ما مر فى الركن الثانى من أن ثبوت استناد جميع الحوادث إليه تعالى مع مشاهدة كمال الإحسان فى خلقها وترتيبها يستلزم قدرته تعالى وعلمه بما يفعله، والعلم والقدرة بلا حياة محال، وأن تخصيصه بعض الممكنات دون بعض آخر منها بوقته الذى أوجده فيه دون ما قبله وما بعده ليس إلا معنى هو الإرادة (و) ما جاء به صلى الله عليه وسلم من (أن القرآن كلامُ الله وما يتضمنه) القرآن (من الإيمان بأنه تعالى متكلم سميع مرسل لرسول قصصهم علينا ورسلاً لم يقصصهم) علينا (منزل الكتب) على من أنزلها عليه من الرسل فى ألواح أو على لسان الملك (وله عباد مُكْرَمُونَ وهم الملائكة) جمع مَلَأَك على الأصل كشمائل وشمائل، وهو مقلوب مالك — بتقديم الهمزة — من الألوكة وهى الرسالة؛ أى موضع الألوكة، غلب فى الأجسام النورانية المبرأة من السكذورات الجسمانية القادرة على التشكيل بالأشكال المختلفة (وأنه) أى ومن الإيمان بأنه تعالى (فَرَضَ الصلاةَ والصوم) صوم رمضان (و) فرض (باقي الأركان) أى أركان الإسلام من الزكاة والحج (وأنه) تعالى (يجب الموتى، وأن الساعة آتية لا ريب فيها، وأنه) تعالى (حَرَّمَ الربا والخمر والقمار وهو الميسرُ ونحو ذلك مما جاء مجيء هذا) مما تضمنه القرآن، أو تواتر من أمور الدين، فكل ذلك لا يختلف فيه حالُ الشاهد للحضرة النبوية وحالُ غيره ممن لم يشاهدها

(وما) مبتدأ : أى الذى (لم يجىء هذا الجىء) أى نجىء ما تضمنه القرآن ، أو تواتر من أمور الدين ، بأن لم يتواتر (بل نُقِلَ آحاداً) وخبرُ المبتدأ قوله (اختلفاً فيه) أى اختلف فيه الشاهدُ لحضرة النبوة وغيره (فيكفر الشاهد) لحضرة النبوة (بجحدِهِ ؛ لثبوت التكذيب منه) إذ هو قد علم ضرورةً بجىء النبي صلى الله عليه وسلم به بسامعه منه وإن لم يعلمه مَنْ بعده ، وإنما يحكم بكفر الشاهد بما ذكر (لما لم يدعِ صارفاً) عن حمل ما صدر منه على التكذيب (من نسخ ونحوه) بيان للصارف (دون الغائب) الذى لم ينقل إليه إلا آحاداً ، فلا يكفر به (حتى يكفّر الشاهد) لحضرة النبوة بالبناء للمفعول ، أى يحكم بكفره (بانكاره سؤال الملكين) بعد الموت (و) إنكاره (إيجاب صدقة الفطر) لسامعه كلا منهما من النبي صلى الله عليه وسلم (ويُفسقُ) بالبناء للمفعول (الغائبُ به) أى بانكاره كلا منهما (ويضللُ) بالبناء للمفعول : أى يحكم بأنه ضال عن طريق السنة (وقيل : بالتكفير) أى تكفير الغائب عن حضرة النبوة (في) إنكاره (السؤال أيضاً لتواتره) معنى ، كما قدمنا أول هذا التوضيح ، والمتجه تكفير من أنكره بعد تواتره عنده ، لا الحكم بتكفير منكره مطلقاً ، وقوله (لأنه) تعليل لعدم تكفير الغائب بجحد السؤال وإيجاب صدقة الفطر ، وهو أن الغائب (لما لم يسمعه من فيه) أى من فم النبي صلى الله عليه وسلم (لم يكن ثبوته من النبي قطعاً) أى على وجه القطع (فلم يكن إنكاره تكديباً له ، بل) كان تكديباً (للرواة ، أو تغليظاً لهم) من غير موجب (وهو) أى ما ذكر من تكذيب رواة الأحاديث الصحيحة الموثوقين بعد التهم ، وضبطهم لما يروونه ، وتغليظهم من غير موجب (فسقٌ وضلالة) لا كفر (اللهم إلا إن رَدَّه استخفافاً ؛ إذ كان) أى لكونه (إنما قاله النبي) صلى الله

(قوله اختلفا فيه) أى الشاهد للحضرة النبوية والغائب عنها .

عليه وسلم ، ولم ينزل في القرآن صريحا (فيكفر) لاستخفافه بجناب النبي صلى الله عليه وسلم .

(وأما ما ثبت قطعا ولم يبلغ حدَّ الضرورة) أى لم يصل إلى أن يُعلم من الدين (كاستحقاق بنت الابن السدس مع البنت) الصُّلْبِيَّة (بإجماع المسلمين ، فظاهرُ كلام الحنفية الإكفار بحدِّه ؛ لأنهم لم يشترطوا) فى الإكفار (سوى القطع فى الثبوت) أى ثبوت ذلك الأمر الذى تعلق به الإنكار ، لا بلوغ العلم به حدَّ الضرورة (ويجب حمله) أى حمل الإكفار الذى هو ظاهر كلامهم (على ما إذا علم المنكر ثبوته قطعا) لا على ما يعم علم المنكر ثبوته قطعا وجهله بذلك (لأن مناط التكفير - وهو التكذيب أو الاستخفاف بالدين - عند ذلك يكون) أى إنما يكون عند العلم بثبوت ذلك الأمر قطعا ، أما إذا لم يعلم ثبوت ذلك الأمر الذى أنكره قطعا (فلا) يكفر ؛ إذ لم يتحقق منه تكذيب ولا إنكار ، اللهم (إلا أن يذكر له أهلُ العلم ذلك) أى أن ذلك الأمر من الدين قطعا (فيلج) بفتح اللام والجيم ، أى يتبادى فيما هو فيه عنادا ، فيحكم فى هذه الحالة بكفره ؛ لظهور التكذيب ، وهذا الحملُ وقع لإمام الحرمين ، فإنه قال : كيف يكفر من خالف الإجماع ، ونحن لا نكفر من رد أصل الإجماع ، وإنما نبذُّه ونضله ؟ وأول إطلاق من أطلق من أئمة الشافعية القول بتكفير جاحد الجمع عليه على ما إذا صدق المجمعين على أن التحريم ثابت بالشرع ، ثم حله ، قال : فإنه يكون رادا للشرع ، اه . والمعتمد عند الشافعية عدم إطلاق تكفير منكر الجمع عليه ، قال النووي فى الروضة : ليس تكفير جاحد الجمع عليه على إطلاقه ، بل من جحد مجما عليه فيه نص ، وهو من الأمور الظاهرة التى يشترك فى معرفتها الخواص والعام ، كالصلاة ، وتحريم الخمر ، ونحوها ؛ فهو كافر ، ومن جحد مجما عليه ، لا يعرفه إلا الخواص ، كاستحقاق بنت الابن السدس مع بنت الصلب ونحوه ؛ فليس بكافر . قال : ومن جحد مجما عليه ظاهرا لا نص فيه ، ففى الحكم بتكفيره خلاف اه ،

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 ، فالأول : يكفر جاحده لمخالفته التواتر ، لا لمخالفة الإجماع .

قال : وقد وقع في هذا المكان من يدعى الحذوق 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 ماقط بكرة ؛ لأن حدوث العالم مما اجتمع فيه الإجماع والتواتر بالنقل عن صاحب الشرع ، فيكفر المخالف بسبب مخالفة النقل المتواتر ، لا بسبب مخالفة الإجماع .
(وأما التبري من كل دين يخالف دين الإسلام ، فإنما شرطه بعضهم) أي

(قوله وأما التبري من كل دين يخالف دين الإسلام إلخ) قلت : قال 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 ، والمشارك في الربوبية ، والمنكر للوحدانية كالثنوية ، والمقر بالوحدانية والمنكر للرسالة كاليهود والنصارى . والجاحد للربوبية ، والمشارك فيها إذا قال « لا إله إلا الله » يحكم بإسلامه ، وكذلك لو قال « تشهد أن محمداً رسول الله » أو قال « أسلمنا » أو قال « آمنا بالله » لأنه أقر بما 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 رسالة محمد صلى الله عليه وسلم ، أو قال « أنا على دين الإسلام » أو « على الخيفية » فهذا =

بعض العلماء ، ومنهم جمهور الشافعية في حق من اعتبروا إتيانه به (لإجراء أحكام الإسلام) عليه (من الصلاة خلفه ودَفَنه في مقابر المسلمين ، إلى آخر أحكام المسلمين) ، كعِصْمَةِ الدم والمال ، ونكاح المسلمات ، وغيرها (في حق) متعلق

كله إسلام . وأما القرب 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 ينتقلوا عما دينوا ، وإذا شهد بالرسالة لمحمد صلى الله عليه وسلم يكون مسلماً على ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل على جاره اليهودى يعوده ، 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 بنى نعمة من النار ، ثم قال لأصحابه : تلوا أخاكم ، ومن يقر منهم برسالة محمد صلى الله عليه وسلم ، ولكنهم يزعمون أنه رسول إلى العرب لا إلى بنى إسرائيل كما في بلاد العراق ويتمسكون بظاهر قوله تعالى « هو الذى بعث فى الأميين رسولا منهم » فمن يقر منهم برسالة محمد عليه الصلاة والسلام لا يكون مسلماً حتى يتبرأ عن دينه مع ذلك ، أو يقر أنه دخل فى 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 فى حقهم دليلاً على الإسلام حتى يتبرأ عن دينه مع ذلك ، وكذلك لو قال هدت من اليهودية أو النصرانية ولم يقل مع ذلك دخلت فى الإسلام لا يحكم بإسلامه ؛ لأنه يحتمل أنه تبرأ من اليهودية ودخل فى النصرانية ، أو على عكسه ، فإذا قال مع ذلك دخلت فى الإسلام حينئذ يزول هذا الاحتمال ، وقد قال بعض مشايخنا : إذا قال دخلت فى الإسلام يحكم بإسلامه ، وإن لم يتبرأ عما كان عليه ؛ لأن فى لفظه ما يدل على دخول حدث منه فى الإسلام ، وذلك غير ما كان عليه ، واستدلنا بهذا اللفظ أنه تبرأ عما كان عليه ، وهكذا ذكر الكرخى فى 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 أبى حنيفة رحمه الله إذا قال اليهودى أو النصرانى أنا مسلم أو قد أسلمت ، سئل عنه : أى شئ أراد بذلك ؟ إن قال أردت ترك دين النصرانى واليهود والدخول فى دين الإسلام كان مسلماً ، فإذا قال أردت بقولى أسلمت أى على الحق ولم أرد بذلك رجوعاً عن دينى لم يكن مسلماً لما بينا ، والله أعلم .

بالمصدر - وهو إجراء - أي إنما شرطه بعضهم لإجراء أحكام المسلمين في حق (بعض) أهل الكتاب الذين يوحدون الله تعالى ، ويقولون : إن محمداً - عليه الصلاة والسلام - 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 صلى الله عليه وسلم يتضمن اعتقاد عصمته من الكذب في أخباره ، وقد تواتر إخباره بأنه رسول الله إلى الناس كافة العرب وغيرهم ؛ فأخراج البعض من عموم رسالته إبطال 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 مطلقاً بالشهادتين محل وفاق ، وليس كذلك ؛ فالعتمد عند الشافعية أن من كان كفره باعتقاد إباحت أمر علم تحريمه من الدين ضرورة أو تحريم أمر علم حله من الدين ضرورة لا يصح إسلامه حتى يأتي بالشهادتين ويبرأ مما اعتقده ، وأن اليهودي المشبه لا يصح إسلامه حتى يشهد أن محمداً رسول الله جاء بنبي 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 مؤمناً عند الله ؛ إذ يلزم اعتقاده ذلك التبري) بالرفع على الفاعلية واعتقاده مفعول مقدم ، ووجه اللزوم أن اعتقاد عموم الرسالة مع اعتقاد التوحيد بالألوهية يستلزم

اعتقاد انتفاء كل ما ينافي ذلك ، وهو معنى التبري المذكور هنا .
(ولم يشترطه بعضهم) أى بعض العلماء ، ومنهم بعض الشافعية ، لم يشترطوه في
حق هذا أيضاً ، كما لا يشترط في حق غيره كالثنوي والوثني ؛ إذ يُكْتَفَى من كل منهما
بالشهادتين (لأنه عليه الصلاة والسلام كان يكتفى بالتشهد منهم) أى من أهل الكتاب
مطلقاً (وقد نقل إسلام عبد الله بن سلام في صحيح البخاري وليس فيه) أى في إسلامه
المنقول في البخاري (زيادة على التشهد) أى الإتيان بالشهادتين (و) نقل أيضاً (غير
ذلك) أى غير إسلام عبد الله بن سلام من وقائع كثيرة في هذا المعنى (ما يكاد إنكاره
أن يكون إنكاراً للضرورة ، ويُجَاب) عن هذا (بأن كل مَنْ كان بحضرتة) صلى الله
عليه وسلم من كتابي أو مشرك ، 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 عز وجل ؛ وبما يدعيه عموم
الرسالة ، وقد علمه ، وهذا (بخلاف الغائب) عن حضرتة صلى الله عليه وسلم (فإنه لم يسمع
منه) ادعاء عموم الرسالة (فتمكنت الشبهة في إسلامه) أى دخوله في الإسلام (بمجرد
التشهد ؛ لجواز أن ينسب إلى الناس الافتراء في ادعاء العموم) أى عموم الرسالة (جهلاً)
منه (بثبوت التواتر عنه) صلى الله عليه وسلم (به) أى بالعموم .

(هذا ، وفي تلك التفاصيل) المتقدم ذكرها المندرجة تحت الشهادتين (تفاصيل
اختلف فيها) هل التصديق بها داخل في مسمى الإيمان حتى يكون إنكارها ككفرأ
أو ليس بداخل فلا يكون إنكارها ككفرأ ، وهذه مسألة شهيرة (و) هي أنه (قد اختلف)
أى اختلف أهل السنة (في تكفير المخالف) في بعض العقائد (بعد الاتفاق) منهم
(على أن ما كان من أصول الدين وضرورياته) وهذا العطف كالتفسير أى من الأصول
المعلومة من الدين ضرورة (يكفر المخالف فيه) أى يحكم بكفره بمخالفته فيه (كالقول
بقدم العالم ونفي حشر الأجساد ونفي العلم) أى علمه تعالى (بالجزئيات) وكأها من ضلالات
الفلاسفة (ومن هذا المتمع) أى الطريق الواضح البين في تكفير من قال به (إثبات

الإيجاب) بالذات الذي هو نفي الفعل بالاختيار والمشيئة (لنفيه) أي القائل به وهم الفلاسفة الضلال (اختياراً) سبحانه، وعدم الاختيار نقص (تعالى) الله (عما يقول الجاهلون علواً كبيراً، وما ليس من ذلك) أي من الأصول المعلومة من الدين ضرورة، و«ما» في قوله «وما ليس من ذلك» مبتدأ خبره قوله (كنفي مبادئ الصفات) مع إثباتها كقول المعتزلة عالم قادر ونحوها فإنهم أثبتوا هذه الصفات مع نفيهم مبادئها التي هي العلم والقدرة ونحوها (و) نفي (عموم الإرادة) لكل كائن من خير وشر كما تقول المعتزلة: إن الشر غير مرادٍ لله تعالى (والقول بخلق القرآن) كما يقولونه أيضاً (فذهب جماعة) تفصيل لإجمال قوله وقد اختلف في تكفير المخالفين فيما ليس من ضروريات الدين ببيان أن جماعة من أهل السنة ذهبوا (إلى تكفيرهم) بذلك؛ لأن نافي مبادئ الصفات وعموم الإرادة جاهلٌ بالله، والجاهل بالله كافر، والقائل بخلق القرآن قد نطق الحديث بأنه كافر، وهو ما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال «مَنْ قَالَ الْقُرْآنَ مَخْلُوقٌ فَهُوَ كَافِرٌ» والجواب 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 يجهل 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 آحاداً لا يفيد علماً فلا يكفر منكره، أو يقال: المراد بالخلق الخلق أي المُنْتَرَى وليس محلّ نزاع؛ لأن قائله كافر قطعاً (وذهب الأستاذ أبو إسحاق الإسفرايني 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) أي رَجَعَ (به) أي بالكفر (أحدهما) وفي لفظ لهما «إذا قال الرجل لأخيه يا كافر فقد باء بها» أي 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 بأنى لست بكافر ، قال كافر راجع إليه اه . (وقيل) :
إنما يكفر المخالف فى عقيدة (إذا خالف إجماع السلف) على تلك العقيدة (وظاهر قولى
الشافعى وأبى حنيفة) رحمهما الله تعالى (أنه لا يكفر أحد منهم) أى لا يحكم بكفر أحد
من المخالفين فيما ليس من الأصول المعلومة من الدين ضرورة ، وهذا هو المنقول عن
جمهور المتكلمين والفقهاء ، فإن الشيخ أبا الحسن الأشعري قال فى أول كتاب مقالات
الإسلاميين^(١) : اختلف المسلمون بعد نبىهم عليه الصلاة والسلام فى أشياء ضلَّ بعضهم
بعضاً ، وتبرأ بعضهم عن بعض ، فصاروا فرقاً متباينين ، إلا أن الإسلام يجمعهم ويعصم ،
اه . وقال الإمام الشافعى رضى الله عنه : أقبل شهادة أهل الأهواء إلا الخطأبة لأهم
يشهدون بالزور لمواقبيهم ، وما ذكر المصنف أنه ظاهر قول أبى حنيفة جزم بحكايته
عنه الحاكم صاحب المختصر فى كتاب المنتقى ، وهو المعتمد (وإن روى عن أبى حنيفة)
رحمه الله ما ظاهره خلافه من (أنه قال لجهم) هو ابن صفوان رأس الفرقة المعروفة
بالجهمية (اخرج عنى يا كافر) فليس تكفيراً لجهم (حملاً) لقول أبى حنيفة يا كافر
(على التشبيه) لجهم بالكافر ، بجامع المخالفة فى أصل من أصول العقائد وإن اختلف
الأصلان فى العلم من الدين ضرورة (وهو) أى القول بعدم تكفير أحد من المخالفين
المذكورين (مختار) الشيخ أبى بكر (الرازى) ونقله عن الكرخى وغيره من أئمتهم
(ولكنه) أى المخالف فيما ذكر (يبدع) بمخالفته (ويفسق) أيضاً (فى بعضها) أى
يحكم بأنه مبتدع ؛ لإحداثه ما لم يقل به السلف من الصحابة وتابعيهم ، وبأنه فاسق
ببعض مخالفاته كأن يُقام عليه البرهان فيُصرَّ لاحتقال دليل فيحكم بنفسه (بناء على
وجوب إصابة الحق فيها) أى فى مواضع الاختلاف فى أصول الدين (عينا ، وعدم
تسوية الاجتهاد فى مقابله) أى فى مقابلة ما هو الحق عينا (بخلاف الفروع التى لم يُجمع
عليها) فإن الاجتهاد فيها سائغ ، وإن قلنا بالمرجح : إن الحق فيها معين ، والمصيب فيها واحد
(وهنا تفاصيل) لما قيل بالتفكير بالمخالفة فيه (واختلافات) فى مسائل منه

(١) انظر كتاب مقالات الإسلاميين (١ / ٣٤ بتحقيقنا)

(لاتلوق بهذا المختصر) لطلوها ، ومنها أن المعتزلة أنكروا إيجاد الباري تعالى فعل العبد ، فجعله بعضهم كالجائية غير قادرٍ على عينه ، وجعله بعضهم غير قادر على مثله كالبلخي وأتباعه ، وجعلوا العبد قادراً على فعله ، فهو إثبات للشريك كقول المجوس ؛ فالإيمان والكفر عندهم من فعل العبد ، لا من فعل الرب سبحانه ، وهو خرق لإجماع متقدمي الأمة على الابتغال إلى الرب تعالى أن يرزقهم الإيمان ، ويُجنبهم الكُفْرَ ، 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 :

المسألة (الأولى) في قبوله الزيادة والنقص (قال أبو حنيفة وأصحابه) رحمهم الله تعالى : (لا يزيد الإيمان ولا ينقص ^(۱)) وهذا القول (اختاره من الأشاعرة إمام الحرمين و) جمع (كثير ، وذهب عامتهم) أي أكثر الأشاعرة (إلى زيادته) أي الإيمان (ونقصانه ، قيل) ، والقائل الإمام فخر الدين الرازي وغيره : (الخلاف)

(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 :

(۱) 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 أولاً فلأن التفاوت إنما هو لاحتمال النقيض ، واحتمال النقيض بأي وجه ينافي اليقين ، فلا يمكن أن يجتمع معه ، وأما ثانياً 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 جميعاً ، وإن قلنا إن الإيمان هو الأعمال — سواء أقلنا هو الأعمال وحدها ، لسانية

مبنى على أخذ الطاعات في مفهوم الإيمان وعدمه (أى عدم أخذ الطاعات في مفهومه (فعلى الأول) وهو أخذ الطاعات في مفهومه على وجه الركنية ، كما تقدم نقله عن الخوارج ، أو على وجه التكميل ، كما هو مذهب المحدثين (يزيد) الإيمان (بزيادتها)

الخلاف مبنى على أخذ الطاعات في مفهوم الإيمان وعدمه ، فعلى الأول يزيد بزيادتها ، وينقص

أوجارحية ، أم قلنا هو الأعمال مع التصديق — فإنه يقبلها ، وهذا ظاهر ، أما على القول بأن الإيمان مطلق الطاعات فرضاً أو نفلاً تركاً أو فعلاً كما ذهب إليه البعض وقرينه 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 متفاوتة قوة وضعفاً ، وقولكم إن الواجب اليقين والتفاوت لا يكون إلا بسبب احتمال النقيض فنحن لانسلم هذا الحصر ؛ إذ يجوز أن يكون سبب التفاوت قوة اليقين أو ضعفه من غير احتمال للنقيض ، وكيف لا يكون ذلك وكل واحد منا يدرك تماماً أن إيمانه ليس كإيمان النبي صلى الله عليه وسلم ولا كإيمان أصحابه الذين شهدوا مواقع التنزيل ورأوا من آيات صدقه وتأيد الله له ماتطمئن به قلوبهم وتقوى عقائدهم ويشهد يقينهم ، ثم ما معنى قول إبراهيم عليه السلام : «ولكن ليطمئن قلبي» إلا أنه يدل على قبول التصديق اليقيني للزيادة ، وأيضاً فإن التصديق التفصيلي — في أفراد ما علم بحبه صلى الله عليه وسلم به — جزء من الإيمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالإجمال ، ومعنى هذا أن أفراد ما جاء به النبي متعددة وداخلة في التصديق الإجمالي ، فإذا علم واحداً منها بخصوصه وصدق به كان هذا تصديقاً مغايراً لذلك التصديق المجمل وجزءاً 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 صلى الله عليه وسلم . أفما تكفى للدلالة على صحة ما ذهبنا إليه ؟ «وإذ أتيت عليهم آياته زادتهم إيماناً ، ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم ، ويزداد الذين آمنوا إيماناً ، وما زادهم إلا إيماناً وتسليماً» وكان أبو حنيفة رضى الله عنه يقول هذه الآيات بأنهم كانوا آمنوا في الجملة ثم يأتي فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص ، وحاصله أنه كان يزيد بزيادة ما يجب =

أى الطاعات (وينقص بنقصانها ، وعلى الثانى) وهو عدم أخذ الطاعات فى مفهوم الإيمان (لا) أى لا يزيد ولا ينقص (لأنه اسمٌ للتصديق الجازم مع الإذعان) أى القبول باطنا كما قدمناه (وهذا) المفهوم (لا يتغير بضم الطاعات ولا) ضم (المعاصي) إليه (وفيه) أى فيما قيل من هذا البناء (نظر ، بل قال بزيادته ونقصانه كثير ممن صرح بأنه مجرد التصديق لظواهر) من الأدلة (كقوله تعالى «زادتهم إيماناً») من قوله تعالى فى سورة الأنفال «وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً» وقوله تعالى فى سورة التوبة «فأما الذين آمنوا فزادتهم إيماناً» (ونحوه) كقوله تعالى «ويزداد الذين آمنوا إيماناً» «والذين اهتدوا زادهم هدى وآثارهم تقواهم» «ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم» (وعن ابن عمر) رضى الله تعالى عنهما ، (قلنا : يا رسول الله ، إن الإيمان يزيد وينقص ، قال : نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة ، وينقص حتى يدخل صاحبه النار) رواه أبو إسحاق الثعلبي فى تفسيره من رواية على بن عبد العزيز ، عن حبيب بن عيسى بن فروخ ، عن إسماعيل ابن عبد الرحمن ، عن مالك ، عن نافع ، عن ابن عمر (وقالوا) أى القائلون بأن الإيمان مجرد التصديق : (لا مانع) عقلاً (من ذلك) أى من كون الإيمان

بنقصانها ، وعلى الثانى لا ؛ لأنه اسمٌ 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 «زادتهم إيماناً» ونحوه ، وعن ابن عمر قلت : يا رسول الله إن الإيمان يزيد وينقص ؟ قال : نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة ، وينقص حتى يدخل صاحبه النار ، قالوا : ولا مانع من ذلك ،

الإيمان به ، وهذا لا يتصور فى غير عصر النبي عليه الصلاة والسلام ، ويقال على هذا : إن الإطلاع على تفاصيل الفرائض ممكن فى غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم ، والإيمان - كما علمت - واجب إجمالاً فيما علم إجمالاً وتفصيلاً فيما لا بد فيه من التفصيل ولا خفاء فى أن الإيمان التفصيلي أزيد ، بل أكل . ويكفى هذا القدر فى هذا الموضوع ، والله تعالى يرشدك ويسدد خطاك

بمعنى التصديق يزيد وينقص ، قالوا : (بل اليقين الذى هو مضمون التصديق) ،
لكونه أخص من التصديق (يتفاوت قوة) أى من جهة القوة (فى نفسه) وله فى
القوة مراتب ، مبتدئة (من أجل البديهيات) ككون الواحد نصف الاثنين ، منتهية
(إلى أخفى النظريات القطعية) التى منها كون العالم حادثا (ولذا) أى لتفاوته
(قال) السيد إبراهيم (الخليل) على نبينا و (عليه) الصلاة و (السلام حين
خوطف بقوله) تعالى : (أولم تؤمن ؟ قال : بلى ، ولكن ليطمئن قلبى) ، فطلب
الترقى فى الإيمان ، وسيأتى تأويل قول إبراهيم « ولكن ليطمئن قلبى » بما يزيد
المقام وضوحاً (والحنفية ومعهم إمام الحرمين ، وغيره) ، وهم بعض الأشعرية
(لا يمنعون الزيادة والنقصان باعتبار جهات ، هى) أى تلك الجهات (غير نفس
الذات) أى ذات التصديق (بل بتفاوته) أى بسبب تفاوت الإيمان باعتبار تلك

بل اليقين الذى هو مضمون التصديق يتفاوت قوة فى نفسه من أجل البديهيات إلى أخفى النظريات
القطعية ، ولذا قال الخليل عليه الصلاة والسلام — حين خوطف بقوله تعالى أولم تؤمن ؟ — قال :
بلى ولكن ليطمئن قلبى) قلت : قوله « فيه نظر » يعنى فى قوله وعلى الثانى لا (قوله لظواهر
إلخ) دليل القائلين بالزيادة والنقصان ، قلت : حق القانون النظرى أن يذكر دليل المذهب
النصور ، ثم دليل خلافه ، ثم الجواب عنه ، قلنا : إنه لما صدق الله تعالى فيما أخبر من الأزل
إلى الأبد على الجملة فقد آمن به ، وإخبار الله تعالى لا يتصور فيه الزيادة والنقصان ؛ لأن
ملا يتناهى لا يتزايد فى ذاته ، فتصديقه أيضاً لا يتزايد فى ذاته ولا يتناقص ، ولهم ظاهر
قوله تعالى « فزادتهم إيماناً » إلخ .

(قوله والحنفية ومعهم إمام الحرمين وغيره لا يمنعون الزيادة إلخ) تحرير لحل النزاع

هذا آخر ما أردنا التعليق عليه من كتاب المسيرة للكامل بن الهمام ،

نخدمنا آتيناك ، واهه تعالى المسؤل أن يجعلنا وإياك من الدين 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 الأمى وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً إلى يوم الدين .

الجهات (يتفاوت المؤمنون) عند الحنفية ومن وافقهم ، لا بسبب تفاوت ذات التصديق (ورؤى عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه قال : إيماني كإيمان جبريل ، ولا أقول مثل إيمان جبريل ؛ لأن المثلية تقتضى المساواة فى كل الصفات ، والتشبيه لا يقتضيه) أى لا يقتضى ما ذكر من المساواة فى كل الصفات ، بل يكفى لإطلاقه المساواة فى 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 فى نفس الذات) أى ذات التصديق والإذعان القائم بالقلب (أو) هو تفاوت ، لا بزيادة ونقص فى نفس الذات ، بل (بأمور زائدة عليها ؟ فمنعوا) يعنى الحنفية وموافقهم (الأول) : وهو التفاوت فى نفس الذات ، (وقالوا : ما يتخايل) أى يُظن (من أن القطع يتفاوت قوة) أى من حيث القوة فى ذاته (إنما هو راجع إلى جلالته) أى ظهوره وانكشافه (فإذا ظهر القطع بحدوث العالم بعد ترتيب مقدماته) المؤدية إليه (كان الجزم الكائن فيه كالجزم فى قولنا : الواحد نصف الاثنين) ، والأولى أن يقال : كالجزم فى حكمنا بدل فى قولنا (وإنما تفاوتهما باعتبار أنه إذا لوحظ هذا) وهو أن العالم حادث (كان سرعة الجزم فيه ليس كالسرعة التى فى الآخر) وهو أن الواحد نصف الاثنين (خصوصا مع عزوب النظر) وهو ترتيب مقدمات حدوث العالم : أى غيبته عن الذهن (فيتخيل أنه) أى الجزم بأن الواحد نصف الاثنين (أقوى ، و) ليس بأقوى فى ذاته (إنما هو أجلى عند العقل ، فنحن) معشر الحنفية ومن وافقنا نمنع ثبوت ماهية المشكك . ونقول : إن الواقع على أشياء متفاوتة فيه يكون التفاوت عارضا لها خارجا عنها ،

(قوله فمنعوا الأول) هو أن ذلك التفاوت بزيادة ونقص فى نفس الذات .

(قوله وقالوا ما يتخايل إلخ) رد وتأويل لما ذكره القائلون بالزيادة والنقصان .

لا ماهية لها ولا جزء ماهية ؛ لامتناع اختلاف الماهية واختلاف جزئها ، و (لو سلمنا ثبوت ماهية المشكك) فلا يلزم كونُ التفاوت في أفرادها بالشدة ، فقد يكون بالأولوية وبالتقدم والتأخر (و) لو سلمنا (أن ماهية التفاوت) في أفراد المشكك (شدة كسدة البياض الكائن في الثلج بالنسبة إلى) البياض (الكائن في العاج) ، وقوله (مأخوذ) خبر ثان لأن : أي ولو سلمنا أن ماهية التفاوت في البياض مأخوذ (في ماهية البياض بالنسبة إلى خصوص محلّ) 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 ، كالإلف للتكرار ونحوه

(قوله ولو سلمنا أن ماهية اليقين تتفاوت لانسلم 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 إيمان الصديقين أقوى من إيمان غيرهم ، بحيث لا نعتبرهم الشبهة ، ولا يتزلزل إيمانهم بعارض ، قلوبهم منشرفة وإن اختلفت عليهم الأحوال ، وأما غيرهم من المؤلفات ومن يلونهم فليسوا كذلك ، وهذا مما لا يمكن إنكاره ، ولا يشك عاقل في أن تصديق الصديق رضي 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 إنه على إيمان جبريل وميكائيل ، قلنا : لا نسلم أن الزيادة بمقومات ماهية الإيمان ؛ 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

(وقد ذكروا) يعنى الحنفية ومواقفيهم فى الجواب عن الظواهر الدالة على قبول الزيادة (أنه) أى الإيمان (يتفاوت بإشراق نوره) أى بزيادة إشراقه فى القلب (و) زيادة (ثمراته ، فإن كان زيادة إشراق نوره هو زيادة القوة والشدة) فيه (فلا خلاف فى المعنى) بين القائلين بقبوله الزيادة والنقصان والنافين لذلك (إذ يرجع النزاعُ إلى أن الشدة والقوة التى اتفقنا على ثبوت التفاوت بها زيادة ونقصانا : هل هى داخلية فى مقومات) حقيقة (اليقين أو خارجه) عنها ؟ (فقد اتفقنا) معشرَ المثبتين لتفاوت الإيمان والنافين له (على ثبوت التفاوت) فى الإيمان (بأمر مُعين ، والخلافُ فى) خصوص (نسبته) أى نسبة ذلك الأمر المعين (إلى تلك الماهية) بدخوله فى مقوماتها أو خروجه عنها (لاعبرة به) ؛ لأنه ليس خلافا فى نفس التفاوت (وإن كان زيادة إشراقه) فى القلب (غير زيادة القوة ، فالخلاف ثابت ، ومن الخوارج) أى الأمور الخارجة عن ماهية الإيمان (التى يثبت بها) أى بتلك الأمور الخارجة (التفاوت) فى الإيمان (ما ذكره إمام الحرمين ، حيث قال) فى الإرشاد فى جواب سؤال : (النبىُّ) من الأنبياء صلى الله عليه وسلم (يفضل من عداه) فى الإيمان (باستمرار تصديقه) وعصمة الله تعالى إياه من محاربة الشكوك (يعنى) الإمامُ 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 يعزبُ) أى يغيب (عنه) ذلك تارة ، فلا يشهده (ويحضر) أخرى فيشهده (فيثبت للنبى وأكابر المؤمنين أعدادٌ من الإيمان لا يثبت لغيرهم إلا بعضها) فيكون إيمانهم لذلك أكثر (فاستمرارُ حضورِ الجزم قد يُخالُ) أى يظن (زيادة قوة فى ذاته) أى ذات الجزم (وليس إياه) أى وليس ذلك

الصلاة والسلام لا يتفاضلون بحسب النبوة والملكية ؛ وكذلك آيات القرآن لا تتفاضل من حيث الذكر ، وإن جاز التفاوت عندنا من حيث المذكور .

الاستمرار زيادة قوة (أو إياه) أى أو يكون زيادة قوة (و) لكن (ليس داخلا) في حقيقة الايمان (على ما رددناه) أى أتينا به من التردد الذى ذكرناه (آناً) أى قريباً بقولنا: هو زيادة ونقص في نفس الذات، أو بأمور زائدة عليها، مع الكلام على ذلك (وإلى هذا) الذى ذكرناه من تأويل الزيادة (تُرَدُّ الظواهر) الناطقة بالزيادة (من الآى) التى سَرَدْنَا عدداً منها فيما مر (و) من (الحديث) الذى قدمناه (وقول) سيدنا (على رضى الله تعالى عنه: لو كشف الغطاء) أى عن الأمور المغيبة من الحشر والنشر والحساب ونحوها، بأن شاهدها واقعة (ما ازددت) بسبب وقوعها (يقيناً) بها (الظاهر) بالرفع نعت لقول، أى قول على الذى هو ظاهر (في تصور زيادته) أى اليقين؛ لأن قوله «ما ازددت يقيناً» يؤذن بأن اليقين يقبل الزيادة يرَدُّ (إلى الزيادة)، والمرادُ رَدُّ ما تضمنته من الزيادة إلى الزيادة (بما قلنا) أى بالمعنى الذى قلنا، وهو ما تحصّل بأمور خارجة عن مقومات الماهية منها ما ذكره إمام الحرمين، فقوله «وقول» مبتدأ خبره «يُرَدُّ» مقدراً قبل قوله إلى الزيادة دل عليه ترد المذکور.

(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: «أو لم تؤمن»، قال: بلى (ولكن ليطمئن قلبي) يقتضى (عدم الاطمئنان) قبل ذلك (وهو ينساق القطع وعدم التردد)، والخليل عليه الصلاة والسلام من أعلى الخلق مرتبة في الإيمان، فكيف طلب ما يطمئن به قلبه بالإيمان، هذا تقرير السؤال.

وأما الجواب فأشار إليه بقوله (احتيج) وهو جواب لما: أى لما كان الظاهر لا يصح أن يراد احتيج (إلى تأويله، فقيل) في تأويله: (الخطاب)

أى بقوله « بلى ولكن ليطمئن قلبي » (مع الملك) حين قال له الملك : أو لم تؤمن ؟
فقال ما قال (ليطمئن قلبه بأنه) أى الملك المخاطب له (جبريل ، والتأمل اليسير
ينفيه) أى ينفي هذا التأويل ، أى يتبين به بطلانه ؛ لأن الآية مُصَرَّحة بأن الخطاب
للرب تعالى ، وأنه المخاطب لإبراهيم ، (وقيل) فى تأويله : المراد فى الآية بقوله
ليطمئن قلبي (زيادة الاطمئنان) أى ليزداد قلبي طمأنينة (ويرجع الكلام فى معنى
زيادته ، ويجىء فيه ما تقدم) من أن الزيادة فى ذات الإيمان ، أو بأمور خارجة على
ما عرفت تقريره (وقيل) فى تأويله : (طلب) السيد إبراهيم صلى الله عليه وسلم
حصول القطع بالإحياء بطريق آخر ، وهو البديهي (الذى بداهته) (سبب وقوع
الإحساس به) أى بالإحياء (وهذا) تأويل (حسن ، و) لكنه (لا يفيد فى
محل النزاع لأحد من الفريقين) ؛ لأن محل النزاع هل يزيد الإيمان وينقص ،
أولا يزيد ولا ينقص ؟ والآية على هذا التأويل لا تفيد إثبات ذلك ولا نفيه .

(وحاصله) أى حاصل هذا التأويل (أنه لما قطع) السيد إبراهيم صلى الله عليه وسلم
(بذلك) أى بالقدرة على إحياء الموتى (عن موجب) بكسر الجيم — أى الدليل الموجب
للقطع (اشتاق إلى مشاهدة) كيفية (هذا الأمر العجيب الذى جزم بثبوته) وضرب
لذلك المصنف مثلا بقوله (كمن قطع بوجود دمشق وما فيها من أجنة) جمع جنان جمع
جنة أى من بساتين كثيرة (يانعة) أى ذات ثمار نضيجة (وأنهار جارئة فنازعتة نفسه
فى رؤيتها والابتهاج بمشاهدتها) أى طلبت منه ذلك (فإنها) أى النفس (لا تسكن)
عن ذلك الطاب (وتطمئن حتى يحصل منها) أى ما تمنته من المشاهدة (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 صلى الله عليه وسلم « ولكن ليطمئن قلبي » هو سكون قلبه عن المنازعة
إلى رؤية الكيفية المطلوب رؤيتها ، وهو الذى اقتصر عليه ابن عبد السلام فى جواب

السؤال ، أو المطلوب سكونه بمحصول متمناه من المشاهدة المحصلة للعلم الالهي بعد العلم النظري ، والله سبحانه أعلم .

(المسألة الثانية) في وصف الإيمان بأنه مخلوق (لمشايخ الحنفية خلاف في أن الإيمان مخلوق أو غير مخلوق ، والأول) وهو القول بأن الإيمان مخلوق محكي (عن أهل سمرقند) من مشايخ الحنفية (والثاني) وهو القول بأن الإيمان غير مخلوق محكي (عن البخاريين) منهم ، وهذا الخلاف صدر (بعد اتفاقهم) يعني الفريقين (على أن أفعال العباد كلها مخلوقة لله تعالى ، وبالغ بعض مشايخ بخاري) المدينة المعروفة بما وراء النهر (كابن الفضل والشيخ إسماعيل بن الحسين الزاهد ، وتبعهم أئمة فرغانة) بفتح الفاء وسكون الراء وغين معجمة وبعء الألف نون — ولاية وراء الشاش ، والشاش : مدينة وراء سيخون وجيحون من أعمال سمرقند (فكفروا) 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 مریم عن أبي حنيفة) ونوح عند 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 « فاعلم أنه لا إله إلا الله » وقال تعالى « محمد رسول الله » فيكون المتكلم به) أي بالإيمان وهو لا إله إلا الله محمد رسول الله (قد قام به ما ليس بمخلوق ، كما أن من 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

(قوله المسألة الثانية : لمشايخ الحنفية خلاف في أن الإيمان مخلوق أو غير مخلوق ، والأول عن أهل سمرقند إلخ) قلت : وحجة هؤلاء هي حجة الشيخ تقي الدين بن تيمية في حروف القرآن ، وحجة البخاريين هي حجة من احتج عليه فانقله إليه استنفاً وتميماً ، والله الموفق .

الخطبة إلى منشئها والشعر إلى ناظمه (و) يقال (لمن تكلم بكلام) جيد مثلا ولم ينسبه لقائله (هذا ليس كلامه ، وإنما هو كلام فلان) أى الذى تكلم به أولا (مع أنه) أى قائله الثانى هو (المتكلم به الآن ، قال بعضهم) أى بعض من تمسك بما ذكر للقول بأن الإيمان غير مخلوق (يقال فلان تلاّ 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) أى بأن يقرأ المنظوم الدال على كلامه (هذا) الذى ذكرناه فى توجيه القول بأن الإيمان غير مخلوق هو (غاية متمسكهم وجهلهم مشايخ سمرقند) أى نسب مشايخ سمرقند مخالفين البخاريين ومن تبعهم إلى الجهل ؛ إذ الإيمان بالوفاق من فريقيهم هو التصديق بالجنان والإقرار باللسان ، وكل منهما فعل من أفعال العباد ، وأفعال العباد مخلوقة لله تعالى بالوفاق من أهل السنة (وقد ذكروا) يعنى الحنفية البخاريين وغيرهم (فى الفقه) ما هو إلزام لهم ببطلان متمسكهم ، وهو (أن مثل « الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم » إلى آخر الفاتحة إذا لم يقصد به قراءة القرآن جاز للجنب قراءته ، وهو) أى الجنب (ممنوع من قراءة القرآن ؛ فظهر) بهذا الذى ذكره فى الفقه (أن ما وافق لفظه لفظ القرآن إذا لم يقصد به القرآن لا يكون قرآناً هو كلام الله تعالى) فبطل ما تمسكوا به ، ولإبطاله وجه آخر (و) هو أنه يلزم (أيضاً كون كل ذا كر) لله (من القائل سبحانه الله والحمد لله) ونحوهما (بل كل متكلم فى أى غرض فرض وإن لم يوافق) كلامه (نظم القرآن إلا فى أجزاء) منه (قد قام به) هذا خبر كون : أى يلزم على ما ذكرتم كون كل ذا كر بل كل متكلم قد قام به (ما ليس بمخلوق من معانى كلام الله تعالى) وذلك ما لا يقوله ذولب (إذ منها) أى من تلك الأجزاء (ما) أى جزء (يطابق المعنى القائم بذاته تعالى ؛ إذ قل أن لا يشتمل كلام على كلمة مثلها) واقع (فى القرآن ؛ فإن كان قيام ما ليس بمخلوق به) أى بالمتكلم لغرض من الأغراض (باعتبار موافقة لفظه لفظ القرآن فلا يخلصوا الإيمان

بل كل متكلم) يلزم قيام ما ليس بمخلوق به (كأقلنا، وإن كان) قيام ما ليس بمخلوق به (باعتبار قصده قراءة القرآن بذلك النظم لم يلزم مدعاهم) من كون الإيمان غير مخلوق (فإن المتلفظ بالشهادتين إقراراً) أى لأجل الإقرار (بالتصديق) أو حال كون تلفظه إقراراً بالتصديق (لم يقصد قراءة القرآن) إنما 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: (تقر بأن العبد مع جميع (أعماله وإقراره ومعرفته بمخلوق) اه، قال المصنف: (ثم نقول: الذي نعتقده أن القائم بقارىء القرآن كله) بالرفع مبتدأ (حادث) خبره، والجملة خبراً، وإنا 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 (أصلاً، وإنا يشرع لسانه في محفوظه) حال كونه أى القارىء (غير واعي لما يقول أصلاً، ولا متعقل معناه، فظاهر) أن ما قام به حادث (إذ الأول) وهو التلفظ المراد به معناه المصدرى (أمر اعتبارى) لاحقى، والاعتبارى حادث؛ لأنه مسبوق بما يعتبر به (والثانى) وهو الملفوظ (معلوم كون العدم سابقاً عليه ولا حقاله) وكل ما سبقه العدم فهو حادث، وكل ما لحقه العدم كذلك؛ لأن ما ثبت قدمه استحاله عدمه كما مر أوائل الكتاب. (وإن كان) القارىء (متدبراً) لما يتلو (فإنما يحدث في نفسه صور معانى النظم) أى نظم القرآن (وغايتها أن تدل على) المعنى (القائم بذات الله تعالى؛ للقطع بأنها) أى الصور الحادثة في نفس القارىء المتدبر (ليست عين) المعنى (القائم بذاته) تعالى (إذ لا يتصور انفكاك ذلك) المعنى القائم بالذات المقدسة عن الذات (ثم شتان) أى افتراق (ما بين الصفتين في النوع) لأن كلا منهما من نوع سوى نوع الآخر (فإن القائم بذات الله تعالى الذى هو المدلول لفعل القارىء صفة الكلام النفسى)

فقوله الذي في محل نصب نعت للقائم ، وقوله صفة الكلام خير لأن (والقائم بنفس القارىء) هو (صفة العلم بتلك المعاني النظامية ، لا) صفة (الكلام ، أرأيت قارىء أقيموا الصلاة) هل (قام بنفسه طلبها) أى الصلاة أو إقامتها أى الإتيان بها قويم لا خلل في أركانها ؟ كلا لا شك في أنه لم يقيم 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 (ونهيه وخبره لم يقيم بنفسه منه كلام ، بل علم) بأن ذلك الغير أمر أو نهى أو خبر .

(فإن قيل : فكيف قال أهل السنة القراءة حادثة ، أعنى) بالقراءة (أصوات القارىء المكتسبة) له (ولذا) أى ولكونها حادثة مكتسبة (يؤمر بها) أى بإيجادها (تارة) كما في الصلاة أمر بإيجاب كقراءة الفاتحة أو أمر ندب كالسورة معها (وينهى عنها أخرى) كما في حالتى الجنابة والحيض (وكذا الكتابة) وهى إيجاد الكتاب صور الحروف وتأليفها حادثة ، ولذا يؤمر بها تارة كما في كتابة المصاحف المتطهر ، وينهى عنها أخرى كما في حالتى الجنابة والحيض (والمقروء) بالألسنة (المكتوب فى المصاحف المسموع) بالأسماع (المحفوظ فى الصدور قديم ، وهذا) الذى قاله أهل السنة من أنه محفوظ فى الصدور (يقتضى قيامه) أى المعنى القديم (بنفس الإنسان ؛ لأن المحفوظ مودع فى القلب) الذى هو محل الفهم والتعقل .

(فالجواب أنه) أى هذا الذى قاله أهل السنة (ظاهرٌ فيما ذكرت) أيها السائل ، من قيام المعنى القديم بنفس الإنسان (غير أنهم) لم يريدوا هذا الظاهر ، بل (تساهلوا فى) هذا (اللفظ) الذى عبروا به (وصرحوا بتساهلهم) أى بما يدل على تساهلهم (حيث أعقبوا هذا الكلام) الذى ذكره : أى أتوا عقبه (بقولهم ليس) المقروء المكتوب المسموع المحفوظ (حالاً فى لسان ولا) فى (قلب ولا مصحف ؛ لأن المراد به) أى بقولهم المقروء (المعلوم بالقراءة و) بقولهم المكتوب فى المصاحف (المفهوم من الخط ، و) بقولهم المسموع المفهوم من (الألفاظ المسموعة ، وهذا) أى قولهم ليس حالاً

في لسان ولا قلب ولا مصحف (تصریح) منهم (بأن) المعنى (المعلوم) المفهوم (ليس)
حالاً في القلب ، وإنما الحال في نفسه فهمه و (نفس) العلم به ، أما ما هو متعلق
العلم والفهم فليس حالاً 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 إطلاق الكلام (اللفظي
رعاية للأدب) لئلا يسبق إلى الوهم إرادة النفس القديم ، وبالله التوفيق ، هذا حل
كلام المصنف

ويتعلق بالمسألة بعد ذلك أمور :

الأول : أن قوله « لمشايخ الحنفية خلاف إلخ » يؤذن بأن الخلاف في المسألة غير
معروف لغير الحنفية ، وليس كذلك ؛ فقد حكى الأشعري الخلاف لغيرهم في مقالة
مفردة أملاها في هذه المسألة ، ورويناها عنه بطريق متصلة إليه بما فيها من إجازة ،
وعبارته : ممن ذهب إلى أنه — يعنى الإيمان — مخلوق حارث المحاسبي وجعفر بن حرب
وعبد الله 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 حاصله 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 « إني أنا الله لا إله إلا أنا » ولا يقال : إن تصديقه تعالى مُحدث ولا مخلوق ؛
تعالى أن يقوم به حادث .

الأمر الثالث : أنه لا يتحقق في هذه المسألة عند التأمل محل خلاف ؛ لأن الكلام
إن كان في الإيمان المكلف به فهو فعل قلبي يُكتسب مباشرة أسباب مُحصلة
للمخلوق ، فلا يتجه خلاف في كونه مخلوقاً ، وإن أريد الإيمان الذي دل عليه اسمه

تعالى « المؤمن » فهو من صفاته تعالى ، بمعنى أنه المصدق لإخباره بوحدايته في قوله « شهد الله أنه لا إله إلا هو » وهو تعالى « إني أنا الله لا إله إلا أنا » فلا يتجه لأهل السنة خلاف في أنه قديم ، وأما إن أريد تصديقه رسلاً 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 « محمد رسول الله » .

فإن قلت : نفرضُ الخلاف في إطلاق قول القائل « الإيمان مخلوق » مرئياً بالإيمان المعنى اللغوي الصادق بالإيمان الذي هو وصف لله 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 بعيداً جداً ، والقائل بعدم جوازه ينظر إلى صدق الإيمان على الإيمان الذي هو وصف لله تعالى ، وأن الإطلاق يُوهِمُ القول بأنه مخلوق ، وهو خطأ وضلال ، فقد تحقق ما هو محل للنزاع .

قلنا : ليس هذا خلافاً 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 بالإيمان ، بأن يقال : أنا مؤمن إن شاء الله ؛ فمنعه الأكثرون ، منهم أبو حنيفة وأصحابه) قالوا : (وإنما يقال : أنا مؤمن حقا ، وأجازه كثير) من العلماء (منهم الشافعي وأصحابه) وهذا

قوله المسألة الثالثة : اختلف في جواز إدخال الاستثناء بالإيمان ، 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 ؛ فليهما نقول : لنا ما روى عن علي رضي الله عنه : كنا جلوساً عند النبي صلى الله عليه وسلم إذ دخل علينا عويمر أبو الدرداء ، فقال :

النقل عن الأكثر والكثير تبع فيه المصنف شرح 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 ، اه (ولا خلاف بينهم) أي بين القائلين بدخول الاستثناء والقائلين بمنعه (في أنه لا يقال) أنا مؤمن إن شاء الله (للسك في ثبوته) أي الإيمان (للحال) أي حال التكلم

يا نبي الله ، إني أقول : أنا مؤمن حقاً ، فقال « يا أبا الدرداء إن لم تقل حقاً فكأنك قلت : أنا مؤمن باطلا » رواه غنجان في تاريخ بخاري ، وما رواه الحارث بن مالك الأنصاري أنه مر بالنبي صلى الله عليه وسلم فقال « كيف أصبحت يا حارث » قال : أصبحت مؤمناً حقاً ، رواه الطبراني في الكبير ، وراه البزار من حديث أنس بن مالك ، وما روى الطبراني عن عبد الله بن يزيد الخطمي قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إذا سئل أحدكم مؤمناً أنت فلا يشك » ولأنه لما اتصفت الذات حقيقة بالإيمان كان العبد مؤمناً على القطع والبتات ، وكان في علم الله أيضاً مؤمناً ، لأن الله تعالى يعلم كل شيء كما هو في الحال ، وإن كان يعلم أنه يتغير عن تلك الحالة ، كما أنه يعلم الحى حياً ، 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 غفر 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 ، وتقريره عند الشافعي أن الإيمان عنده رضى الله تعالى عنه عبارة عن مجموع الاعتقاد والإقرار والعمل ، ولا شك أن كون الإنسان آتياً بالأعمال الصالحة مشكوك فيه ، والشك في أحد أجزاء الماهية يوجب الشك في حصول تلك الماهية ، فالإنسان وإن كان جازماً بحصول الاعتقاد والإقرار إلا أنه لما كان شاكاً في حصول العمل كان هذا القدر يوجب كونه شاكاً في حصول الإيمان ، قلت : وعن هذا قال الإمام السفكدرى : لا ينبغي للحنفي أن يزوج بئته من شفعوى المذهب ، قال الإمام غفر الدين : فثبت أن من كان قوله إن الإيمان عبارة عن مجموع الأمور الثلاثة يلزمه وقوع الشك في الإيمان ، وعند هذا ظهر أن الخلاف في اللفظ فقط .

بالاستثناء المذكور (وإلا) أى وإن لا يكن ذلك ، بأن كان الاستثناء للشك (كان الإيمان منفيًا) لأن الشك فى ثبوته فى الحال كفر (بل ثبوته فى الحال مجزوم به) دون شك (غير أن بقاءه إلى الوفاة) عليه (وهو المسمى بإيمان الموافاة) أى الذى يُوفى العبدُ عليه : أى يأتى متصفاً به آخرَ حياته وأولَ منازل آخرته (غير معلوم) له (ولما كان ذلك) يعنى إيمان الموافاة (هو المعتبر فى النجاة كان هو الملحوظ عند المتكلم) بقوله : أنا مؤمن إن شاء الله (فى ربطه) أى الإيمان فى قوله : أنا مؤمن (بالمشيئة ، وهو) أى إيمان الموافاة أمرٌ (مستقبل ؛ فالاستثناء فيه اتباع لقوله تعالى « ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله ») فلا وَجَهَ لوجوب تركه (إلا أنه) أى الشأن (لما كان ظاهر التركيب)

(قوله بل ثبوته فى الحال مجزوم به ، غير أن بقاءه إلى الوفاة — وهو المسمى بإيمان الموافاة — غير معلوم ، ولما كان ذلك هو المعتبر فى النجاة كان هو الملحوظ عند المتكلم فى ربطه بالمشيئة ، وهو مستقبل ، فالاستثناء فيه اتباع لقوله تعالى « ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله ») قلت : المقام الثانى وهو أنه ليس للشك لا يقصرونه على إيمان الموافاة ، بل قال الإمام نجر 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 استثناءً بحصول الانكسار فى القلب وزوال العجب ، وروى أن أبا حنيفة قال لقتادة : لم تستثنى فى إيمانك ؟ قال : اتبعا لإبراهيم عليه الصلاة والسلام فى قوله « والذى أطمع أن يغفر لى خطيئتى يوم الدين » فقال له أبو حنيفة : هلا اقتديت بقوله « أو لم تؤمن قال بلى » قال الرازى : كان لقتادة أن يجب ويقول : لأنه قال بعد أن قال بلى « ولكن ليطمئن قلبى » فطلب مزيد الطمأنينة ، وهذا يدل على أنه لا بد من قوله « إن شاء الله » .

الثانى : أنه تعالى ذكر فى هذه الآية أن الرجل لا يكون مؤمناً إلا إذا كان موصوفاً بالصفات الخمسة ، وهى : الخوف من الله تعالى ، والإخلاص فى دين الله ، والتوكل على الله تعالى ، والإتيان بالصلاة والزكاة لوجه الله تعالى ، وذكر فى أول الآية ما يدل على الحصر وهو قوله « إنما المؤمنون الذين هم كذا وكذا » وكلمة « إنما » تفيد الحصر كما دلت هذه الآية على هذا المعنى ، ثم إن الإنسان لا يمكنه القطع على نفسه بهذه الصفات الخمس ، لاجرم =

فی قول القائل « أنا مؤمن إن شاء الله » (الإخبار بقیام الإیمان) به (فی الحال وقرآن) بالنصب عطفاً علی قوله الإخبار : أى كان ظاهر التركيب أمرين الإخبار المذكور، واقتران

= كان الأولى أن يقول : إن شاء الله ، وروى أن الحسن سأله رجل فقال : أمؤمن أنت ؟ فقال : الإیمان إیمانان ، فإن كنت تسأل عن الإیمان بالله وملائكته وكتبه ورسوله والیوم الآخر فأنا مؤمن ، وإن كنت تسألني عن قوله تعالى « إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم » فوالله لا أدري أنا منهم أم لا ؟ .

الثالث : أن القرآن العظيم دل علی أن من كان مؤمناً كان من أهل الجنة ، وذلك لاسبیل إلیه ، فكذا هذا ، نقل عن الثوری رحمه الله قال : من زعم أنه مؤمن بالله حقاً لم يشهد بأنه من أهل الجنة فقد آمن بنصف الآیة ، والمقصود كما لاسبیل إلی القطع بأنه من أهل الجنة فكذا لاسبیل إلی القطع بأنه مؤمن

الرابع : أن الإیمان عبارة عن التصدیق بالقلب ، وعن المعرفة ؛ فعلى هذا الرجل إنما یكون مؤمناً بحسب حکم الله تعالى ، فأما فی نفس الأمر فلا ، إذا عرفت هذا لم یبعد أن یكون المراد بقوله « إن شاء الله » عائداً إلی استدامة مسمى الإیمان واستحضار معناه أمراً دائماً من غیر حصول ذهول وغفلة ، وهذا المعنى محتمل

الخامس : أن أصحاب الموافاة یقولون : شرط كونه مؤمناً فی الحال حصول الموافاة علی الإیمان ، وهذا الشرط لا یحصل إلا عند الموت ؛ فیکون مجهولاً ، والموقوف علی المجهول مجهول ، فلهذا السبب حسن أن یقول : أنا مؤمن إن شاء الله تعالى السادس : أن یقول « أنا مؤمن إن شاء الله عند الموت » والمراد صرف هذا الاستثناء إلی الخاتمة والعاقبة ، فإن الرجل ولو كان مؤمناً فی الحال إلا أن بتقدير أن لا یتفق ذلك الإیمان فی العاقبة كان وجوده كعدمه ، ولم یحصل فائدة أصلاً ، فكان المقصود من ذكر هذا الاستثناء هذا المعنى

السابع : أن ذكر هذه الكلمة لا ینافی حصول الجزم والقطع ، ألا ترى أن الله تعالى قال « لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمین » وهو تعالى منزّه عن الشك والریب ، فثبت أنه تعالى إنما ذكر ذلك تعلیلاً منه لعباده هذا المعنى ، فكذا هنا ، فالأولى ذكر هذه الكلمة الدالة علی تفویض الأمر إلی الله تعالى حتی یحصل بركة هذه الكلمة دوام الإیمان .

كلمة (الاستثناء به) أى بالإخبار بقيام الإيمان به فى الحال (كان تركه) أى ترك الاستثناء (أبعد عن التهمة) بعدم الجزم بالإيمان فى الحال الذى هو كفر (فكان) تركه (واجباً) لذلك ، ولما كان هذا إنما يتمشى عند إطلاق اللفظ دون قصد إلى إيمان الموافاة

الثامن : أن جماعة من السلف ذكروا هذه الكلمة ، ورأينا له ما يقويه فى كتاب الله تعالى — وهو قوله تعالى « أولئك هم المؤمنون حقا » — وهم المؤمنون فى علم الله وفى حكمه ، وذلك يدل على وجود جمع يكونون مؤمنين ، ولا يكونون كذلك ، فالمؤمن يقول « إن شاء الله » حتى يجعله بركة هذه الكلمة من القسم الأول ، لا من القسم الثانى ثم أجاب عن استدلالنا فقال : والجواب أن الفرق بين وصف الإنسان بكونه مؤمناً ، وبين وصفه بكونه متحرراً حاصل من الوجوه التى ذكرنا ، وأنه تعالى حكم على الموصوفين بالصفات المذكورة بكونهم مؤمنين حقاً ، وذلك الشرط مشكوك فيه ، والشك فى الشرط يوجب الشك فى الشروط ، فوجب الشك فى الشروط ، وبهذا يقوى عين مذهبنا ، انتهى بحروفه .

قلت : فى هذا أبحاث :

الأول : أن الشك فى حصول ماهية الإيمان لا يصح أن يكون مبنى أولوية الاستثناء ، وإنما هو مبنى الجزم بالاستثناء .

الثانى : أن القائل بأن الأعمال من الإيمان لا يقول إنها منه قبل وجوبها ، بل إذا وجبت كان وجوب الإتيان بها كوجوب التصديق والإقرار على من لم يفعلها ، فإن فعل التحق ذلك بالتصديق والإقرار ، وإن لم يفعل بطل التصديق والإقرار ؛ إذ خرج من الإيمان ولا يدخل فى 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 فى اللفظ فقط » ليس كذلك ، بل ظهر أن هذا من رد المختلف إلى المختلف ، ومثله ليس نزاعاً لفظياً .

الرابع : قوله « المقام الثانى أن يقول : أنا مؤمن إن شاء الله ليس لأجل الشك » لا يصح ؛ لما تقدم له أن عند الشافعى رحمه الله الإيمان عبارة عن مجموع الأمور الثلاثة ، وهذا حكاية اعتقاد لا بحث ، قال : ومن قال بهذا يلزمه وقوع الشك ، فمن صحة هذا اللزوم لا يصح هذا النفى .

المقتضى للتبرك بالمشيئة خوفاً من سوء الخاتمة مع الجزم في الحال ، أما من علم قصده بقرائن ظاهرة فلا وَجَهَ لمنعه أشار إلى الجواب عن هذا بقوله : (وأما من علم قصده) إيمان الموافاة وأنه إنما استثنى تبركاً خوفاً من سوء الخاتمة (فرجما تعتاد النفس) أى

= الخامس : أن قوله « 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 الإنكسار في القلب وزوال العجب » لا يطابق قول أصحاب الشافعى ، الأولى أن يقول : حيث كانت الدعوى الأولوية والدليل موجب ، ولم لا يكون قوله أنا مؤمن من ذكر أجل النعم عليه ، ويعارض ما ذكر أن قران الاستثناء يوم التردد ، فتركه أبعد عن التهم ، وإن علم قصد التكلم 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 لتادة : لم تستثنى في إيمانك ؟ قال : اتباعاً لإبراهيم عليه الصلاة والسلام في قوله : والذي أطمع أن يفقر لي خطيئتي يوم الدين ، فقال أبو حنيفة : هلا اقتديت بقوله : أو لم تؤمق قال بلى » نظراً ، 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 لتادة أن يقول لأنه قال بعد أن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي ، فطلب مزيد الطمأنينة ، وهذا يدل على أنه لا بد من قوله إن شاء الله » لا يحس المطلوب هنا ، وهو زوال العجب والتبرك ، ولا المطلوب الأول الذي هو الشك في الإيمان ؛ 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 وحى الله تعالى أو نحوه طلب القطع به بطريق المشاهدة كما أفاده الصنف ، ثم إنه لا يرى قول صاحب النبي صلى الله عليه وسلم حجة في الظنيات ، فكيف صار قول صغار التابعين حجة فيما هو فوق ذلك ؟ .

الثامن : أن قوله « الثانى أت يقال ذكر في هذه الآية أن الرجل لا يكون مؤمناً إلا إذا كان موصوفاً بالصفات الخمسة ، وهى : 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 ، وكلمة إنما =

نفس من يأتي بالاستثناء المذكور (التردد) في الإيمان في الحال (لكثرة إشعارها) أي إشعار النفس بواسطة الاستثناء (بتردها) أي النفس (في ثبوت الإيمان واستمراره، وهذه) أي كثرة إشعار النفس بالتردد في ثبوت الإيمان واستمراره (مفسدة؛

= تفيد الحصر، كادلت هذه الآية على هذا المعنى، ثم إن الإنسان لا 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 الإيمان إيمانان فإن كنت نسألني عن الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فأنا مؤمن إلخ » دليل لنا ، لا له ، وذلك لأن محل النزاع الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ويقال هنا ما بيناه في فتاوة .

العاشر : أن قوله « إن القرآن العظيم دل على أن من كان مؤمناً كان من أهل الجنة ، وذلك لاسيبل 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 .

الحادي 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 « الإيمان عبارة عن التصديق بالقلب إلخ » لا يطابق الأولوية . الثالث عشر : قوله « إن 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 « لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله » الأمور المستقبلية ، وكلامنا فيما هو ثابت الآن .

الخامس عشر : قوله « إن جماعة من السلف ذكروا هذه الكلمة » دعوى مجردة ، ولا يعلم ذلك عن غير فتاوة ، وقد خصم بقول إمامنا رضي الله عنه .

السادس عشر : قوله « ورأينا له ما يقويه في كتاب الله تعالى ، وهو قوله أولئك هم المؤمنون حقاً ، وهم المؤمنون في علم الله وفي حكمه ، وهذا يدل على وجود جمع يكونون =

إذ قد يجرُّ إلى وجوده) أى التردد فى الثبوت والاستمرار (آخر الحياة الاعتقاد) فاعل يجر (به) أى بذلك التردد (خصوصاً والشيطان متبتل) أى منقطع مجرد نفسه (بك) أى بسببك ساعج فى هلاكك يا ابن آدم (لا شغل له سواك؛ فيجب) حينئذ (تركة) 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 (النسيئة) أى الإغماء (و) مع (الموت، وإن كان كل منها) أى من هذه الحالات الأربع (يضاداً

= مؤمنين، ولا يكونون كذلك» جوابه أن هذا 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 صلى الله عليه وسلم لأبي الدرداء رضى الله عنه «إن لم تقل أنا مؤمن حقاً فكأنك قلت أنا مؤمن باطلا».

السابع عشر: أن ادعاء حصول الفرق بين وصف الإنسان بكونه متحركاً من الوجوه التى ذكرناها: إن كان بالنظر للحال فباطل بالبدية، 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 منتهية» يقتضى أن المقام الأول وهو الشك هو الراجع من مذهبهم، والشيخ الإمام سعد الدين التفتازانى يقول: إن كان للشك فهو كفر لا عمالة، لكن لم يرجع المحققون على هذا، وقالوا: الأولى الترك.

واقه سبحانه وتعالى أعلم، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً.

التصديقَ) مطلقاً حقيقة؛ فيضاد الإيمان لأنه تصديق خاص (و) يضاد (المعرفة) كذلك، وهذا بالنظر إلى تفسير الإيمان بالمعرفة (ولكن الشرع حكم ببقاء حكمهما) أى التصديق والمعرفة (إلى أن يقصد صاحب التصديق والمعرفة إلى إبطالها باكتساب ما) أى باكتساب أمر (حكم الشرع بمنافاته) لها، على ما عرفته فيما سبق (فيرتفع) بهذا الاكتساب (ذلك الحكم) الذى حكم الشرع ببقائه (خلافاً للمعتزلة فى قولهم: إن النوم والموت يُضادان المعرفة) أى فلا يوصف النائم ولا الميت بأنه مؤمن، وفى عبارة المصنف هنا نظر من وجهين: أحدهما: أنه جعل خلاف المعتزلة فى أن النوم والموت يضادان المعرفة، وقد تقدم عن غيرهم — وهم أهل السنة — مثل ذلك، فلم يتحصل من كلامه ما هو محل خلاف، الثانى: أن ما اقتضاه كلامه من أن المعتزلة قائلون بسلب الإيمان عن النائم والميت يخالف لما فى المواقف وشرحه عنهم، وهو أنهم إنما أوردوا ذلك إلزاماً لمن قال: إن الإيمان هو التصديق فقط، مع دعواهم بالإجماع على وصف النائم ونحوه بالإيمان، وعبارة المواقف عنهم أنهم قالوا: لو كان الإيمان هو التصديق لما كان المرء مؤمناً حين لا يكون مصداقاً، كالنائم حال نومه، والغافل حين غفله، وإنه خلاف الإجماع.

ثم ذكر فى المواقف جواب أهل السنة عن ذلك بقوله: قلنا المؤمن من آمن فى الحال، أو فى الماضى، لا لأنه حقيقة فيه، بل لأن الشارع يُعطى الحكمى حكم المحقق، وإلا — أى وإن لم يكن الأمر كما ذكرناه — ورد عليهم، أى على المعتزلة، مثله فى الأعمال: أى لأنها عندهم من الإيمان، والغافل والنائم ليسا فى الأعمال المعتبرة فى الإيمان، فلا يكونان مؤمنين، ولا تُخلص لهم إلا بأن الحكمى كالمحقق، اهـ.

وقد استدل المصنف بقياس وصف الإيمان على وصف النبوة، فقال: (وإذا قلنا إن النبوة من الأنبياء والنبي) بهمز ودونه (معناه النبيء عن الله تعالى) وهو بدون همزة مخفف من المهموز بقلب الهمزة والإدغام (فلا شك أنه) أى النبي (ليس منبثاً فى حال النوم، ولا مُبَلِّغاً فى حال السكوت والموت، مع أن الحكم له بالنبوة باقى إلى

الأبد وإن لم يُبَلِّغْ عنه) أى عن الله تعالى (إلا مرة واحدة) ، ولا يرتاب فى ذلك من له أدنى مسكة (و) أيضاً (الاتفاق) واقع (على أن حكم النكاح ، و) حكم (سائر العقود باقٍ بعد فناء الإيجاب والقبول) الذى هو مُسَمَّى 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 الرفة ليكون معناها (مرتبة من مراتب) (القرب) المعنوى ، وهو قرب المنزلة عند الله تعالى (خاصة) نعمت ثان وجملة (يقترن بها) فى موضع النعت الثالث ، أى موصوفة بأن يقترن بها (إيجاب التبليغ عن الله) تعالى (من أوحى إليه بذلك) أى بأن يبلغ عن الله (إجلالاً) 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 أبداً وصفاً للروح) إذ الروح لا تفتنى بفناء البدن (والله أعلم) .

قال المصنف رحمه الله : (ولنختتم) هذا (الكتاب بإيضاح عقيدة أهل السنة والجماعة) ، بأن نذكر إجمالاً ما تقدم تفصيل معظمه ؛ فإن فى ذكر الجمل بإيجاز بعد ذكر التفاصيل جمعاً لمتفرقاتها يحصل به مزيدُ اتضاح للمقصود بواسطة قرب استحضارها (وهى) أى عقيدة أهل السنة (أنه) أى الربُّ (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 بالتقدم) بذاته (بصفاته الذاتية) ، فلا ابتداء لوجوده ، ولا قديم بذات ولا بصفة سواه ، سبحانه (وكذا) صفاته (الفعالية) فهى قديمة (عند الحنفية) من عهد الإمام أبى منصور على مامر (ككونه خالقاً ورازقاً ، فهو خالق قبل وجود (المخلوقين ، رازق قبل وجود (المرزوقين) أى أن هذا الوصف ثابت له (فى الأزل) ، والأشعرية

رَدُّوا ذلك إلى صفة القدرة على ما سبق في 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) لمتعالیه 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 عطفا على حياته أيضاً (على كل الممكنات ، وإرادته) وقد سبق تعريفها (إرادة واحدة قائمة بذاته لكل الكائنات ، لم يتجدد له إرادة بتجدد المرادات ، فالطاعات بإرادته ومحَبَّته ورضاه وأمره) وكل من المحبة والرضا وهما بمعنى أخص من الإرادة والمشئنة ، وهما بمعنى ؛ إذ كل من الرضا والمحبة هو الإرادة من غير اعتراض ، والأمر كلام نفسي (والمعاصي بإرادته تعالى ، لا بمحبته ورضاه وأمره) قال تعالى « ولا يرضى لعباده الكفر » « قل إن الله لا يأمر بالفحشاء » « والله لا يحب الفساد » (والكل) أي كل الكائنات من الطاعات والمعاصي وغيرها (بقضائه وقدره) تعالى (بلا جبر) منه (و) لا (إيجاباً في الأفعال التكليفية) والقضاء عند الأشعرية كما قدمناه عن شرح المواقف : هو إرادته الأزلية ~~بالإضافة~~ ^{للا} ^{للمخلقة} بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال ، وقدره تعالى : إيجادها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها وأفعالها ، أو كما مر في المتن عن التستري وقرنائه من أن معنى قضائه تعالى علمه أزلاً بالأشياء على ما هي عليه ، ومعنى قدره إيجادها على ما يطابق العلم (وسمعه) بالرفع عطفاً أيضاً على حياته (بلا صمغ لكل خفي كوقع أرجل النملة)

على الأجسام اللينة (وكلام النفس) فإنه تعالى يسمع كلا منهما (وبصره) بالرفع عطفاً
 كما مر (بلاحدقة يقلبها ، تعالى رب العالمين عن ذلك) أى عن الصياح والحدقة ونحوها
 من صفات المخلوقين (لكل موجود) متعلق بقوله و بصره ؛ فهو متعلق بكل موجود ،
 قديم أو حادث ، جليل أو دقيق (كأرجل النملة السوداء على الصخرة السوداء فى الليلة
 الظلماء ، ونخفايا السرائر ، متكلم) بالرفع خبر ثالث لأن : أى أنه تعالى واحد منفرد
 بما ذكر متكلم ، ويصح كونه خيراً مبتدأ محذوف : أى هو متكلم (بكلام قائم بنفسه
 أزلاً وأبداً ينفى الآفة والسكوت) والمراد أن كلامه تعالى منزّه عما يعترى الكلام
 النفسى الذى هو صفة للمخلوق من الآفة المسماة بالخرس الباطن ؛ وهو : عدم اقتداره على
 إدارة الكلام فى النفس ، ومن السكوت الباطن الذى هو ترك الإدارة مع القدرة
 عليها (ليس بصوت ولا حرف) لأن الحروف والأصوات أعراضٌ حادثه ، 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 مكون) لأنها من صفات الأجسام ، وإنه تعالى منزّه عن الجسمية
 كما مر أول الكتاب (ولا يحل) تعالى (فى شئ) لا بذاته ولا صفاته ، أما ذاته
 فلأن الحلول هو الحصول فى الحيز تبعاً ، وقد مر أول الكتاب تنزيهه تعالى عن
 التحيز ، ولأن الحلول ينفى الوجوب الذاتى ؛ لافتقار الحال إلى المحل ، وأما صفاته فلأن
 الانتقال من صفات الذوات ، بل الأجسام (ليست صفاته من قبيل الأعراض) لأن
 الأعراض حادثه ، وهو تعالى منزّه عن قيام الحوادث بذاته (ولا عينه ولا غيره)
 أى وليست صفاته عين ذاته ولا غير ذاته ، أما أنها ليست عين الذات فظاهر ، وأما
 أنها ليست غير الذات فالمراد بالغيرين هنا ما ينفك أحدهما عن الآخر فيوجد عند
 عدمه (أخذت) سبحانه (العالم باختياره) خلافاً للفلاسفة فى قولهم بالإيجاب الذاتى
 (من غير غرض) له تعالى فى إحداثه (هو) أى ذلك الغرض (استكمال) أى طلب
 حصول كمال (زائد على ما كان قبل إحداثه ، لا يتجدد له) بإيجاد ما يوجد ولا ما أوجده

من العالم (اسمٌ ولا صفة) بل لم يزل سبحانه بأسمائه وصفات ذاته (لا ضد له ولا مشابه) في ذات ولا في صفة ولا في فعل (ولا حَدَّ) 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 معاً 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 (سِمَاتُ النقصِ كالجهل والكذب) بل يستحيل عليه كلُّ صفة لا كمال فيها ولا نقص ؛ لأن كلاً من صفات الإله صفة كمال (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 وضرر وبخ وخسر ، بل لا تقع لمنحة ناظر ولا فلتة خاطر إلا بإرادته تعالى (لا يحتاج) سبحانه (إلى شيء) هو الغنى مطلقاً ، قال الله تعالى « والله الغنى وأنتم الفقراء » فكل موجود فقيرٌ إليه تعالى في وجوده وبقائه وسائر ما يمدّه به (وإنه) تعالى (حلیم) باللام ، ويناسبه ما بعده ، أو حكيم بالكاف كما وصف به نفسه في كتابه العزيز متكرراً ، 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 مُصِراً على الكبائر) خلافاً للمعتزلة ، وأصل الغفر لغةً الستر ، والمراد به هنا ستر ما ليس ظهوره من العبد محموداً ، والغفران (بشفاعة مَنْ شاء) تعالى أن يشفع (من نبي أو ولي ، أو لا بشفاعة) بل برحمته تعالى (إلا الكفر فأهله مخلدون في النار) قال تعالى « إن الله لا يغفر أن يشرك به ، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » (والمؤمنون مخلدون في الجنة) بعد دخولهم إياها (ابتداء) من غير عذاب يسبق (أو في عاقبة أمرهم إن أدخلوا النار بجرأئهم) فإنهم يخرجون منها ويدخلون الجنة كما نطقت به الأحاديث المتواترة المعنى (ولا تبيدُ) أي لا تفتني (الجنة ولا النار) كما نطق به

الكتاب العزيز والسنة من الخلود في كل منهما أبدأ (ولا تموت الحور) العين (عند أبي حنيفة) بل هُنَّ داخلاتٌ فيمن استثنى الله تعالى بقوله تعالى « إلا من شاء الله » (وهما) أي الجنة والنار (مخلوقتان الآن) كما مر مع دليله (وَرَأَاهُ الْمُؤْمِنُونَ فِي الْجَنَّةِ لَا فِي جِهَةٍ وَلَا بِاتِّصَالِ مَسَافَةٍ) بين الرأي والمرئي كما مر مع الاستدلال له (وأنه) تعالى (أَرْسَلَ رَسُولًا) مبشرين ومنذرين (أَوْلَهُمْ آدَمُ) صلى الله عليه وسلم أُرْسِلَ إِلَى بَنِيهِ يَعْطِيهِمُ الشَّرَائِعَ ، وَأَمَّا مَا فِي حَدِيثِ الشَّفَاعَةِ مِنْ قَوْلِ الْمُسْتَشْفِعِينَ لِنُوحٍ عَلَيْهِ وَالسَّلَامُ « أَنْتَ أَوَّلُ الرُّسُلِ » فَالْمُرَادُ إِلَى قَوْمٍ كَفَرُوا (وَأَكْرَمُهُمْ) أَي الرُّسُلِ (عَلَيْهِ) تَعَالَى هُوَ (خَاتَمُهُمْ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) الَّذِي لَانبِيَّ بَعْدَهُ (وَأَنْزَلَ) عَطَفَ عَلَى أَرْسَلِ (كِتَابًا) عَلَى بَعْضِ أَنْبِيَائِهِ بَيْنَ فِيهَا أَمْرُهُ وَنَهْيُهُ وَوَعْدُهُ وَوَعِيدُهُ (آخِرُهَا) نَزُولُ (الْقُرْآنِ) وَكَلِمَاتُ كَلَامِ اللَّهِ ، وَهُوَ وَاحِدٌ ، وَإِنَّمَا التَّعَدُّدُ وَالتَّفَاوُتُ فِي النِّظْمِ الْمَقْرُوءِ وَالْمَسْمُوعِ ، وَبِهَذَا الْأَعْتِبَارِ كَانَ الْقُرْآنُ أَفْضَلَهَا ، وَإِلَّا فَالْكَلَامُ النَّفْسِيُّ وَاحِدٌ لَا يَتَصَوَّرُ فِيهِ تَفَاضُلٌ ، وَمَا وَرَدَ فِي تَفْضِيلِ بَعْضِ السُّورِ وَالْآيِ فَمَعْنَاهُ أَنْ قِرَاءَتَهُ أَفْضَلُ ؛ لِمَا أَنَّهُ أَنْفَعٌ لِلْمُتَدَبِّرِ الْعَامِلِ بِهِ ، أَوْ لِأَنَّ ذِكْرَ اللَّهِ تَعَالَى وَتَنْزِيهِهِ فِيهِ أَكْثَرُ ، وَأَشَارَ بِقَوْلِهِ « آخِرُهَا الْقُرْآنُ » إِلَى أَنَّهُ نَاسَخَ لَهَا تِلَاوَةَ وَكِتَابَةَ وَنَاسَخَ لِبَعْضِ أَحْكَامِهَا (وَأَنَّهُ تَعَالَى يَجِي الْمَوْتَى فَيُعْطِيهِمْ بِأَجْسَامِهِمْ ، وَأَنَّهُ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ) سُبْحَانَهُ (شَيْءٌ) كَمَا مَرَّ كُلُّ مِنَ الْأَمْرَيْنِ مَعَ دَلِيلِهِ (وَيَجِبُ) عَلَى الْمُكَلَّفِينَ مِنْ خَلِيقَتِهِ (مَحَبَّتَهُ) الْأَخْتِيَارِيَّةَ الْمَكْتَسِبَةَ بِالنَّظَرِ فِي إِعْنَامِهِ بِالْإِيجَادِ وَالْإِمْدَادِ بِالْبِقَاءِ وَالْحَوَاسِ وَغَيْرِهَا مِمَّا خَلَقَ لِنَفْعِهِمْ (وَ) يَجِبُ (شُكْرُهُ عَلَى) الْمُكَلَّفِينَ مِنْ (خَلِيقَتِهِ) ، وَأَنْ سَوَّالِ الْمَلَائِكَةِ وَعَذَابِ الْقَبْرِ وَالْحِسَابِ وَالْمِيزَانِ وَالْحَوْضِ وَالصِّرَاطِ) كُلِّ مِنْهَا (حَقٌّ) كَمَا مَرَّ مَفْصَلًا (وَأَشْرَاطُ السَّاعَةِ مِنْ خُرُوجِ الدَّجَالِ وَنَزُولِ عِيسَى) بِنِ مَرْيَمَ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) وَالصَّلَاةِ وَ (السَّلَامِ) مِنَ السَّمَاءِ (وَخُرُوجِ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ وَ) خُرُوجِ (الدَّابَّةِ) كَمَا فِي سُورَةِ النَّمْلِ وَفِي جَامِعِ التِّرْمِذِيِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ « تَخْرُجُ الدَّابَّةُ وَمَعَهَا خَاتَمُ سُلَيْمَانَ وَعَصَا مُوسَى ، فَتَجْلُو وَجْهَ الْمُؤْمِنِ ، وَتَحْطُمُ أَنْفَ »

الكافر - الحديث « (وطلوع الشمس من مغربها) كل منها (حق) وردت به
النصوص الصريحة الصحيحة (وأن الخليفة الحق بعد) نبينا (محمد صلى الله عليه وسلم أبو
بكر ، ثم عمر ، ثم عثمان ، ثم علي ، والتفضيل) بينهم (على هذا الترتيب) كما مر ذلك
كله موضعاً في محله .

(والله) بالنصب (سبحانه نسأله من عظيم جوده وكبير منته) أي جوده العظيم
وإنعامه الكبير وفضله (أن يتوفانا على يقين ذلك) كله (مسلمين ، إنه) سبحانه
(ذو الفضل العظيم) والطاؤل العميم (وهو) سبحانه (حسبنا) أي محسبنا وكافينا (و)
هو سبحانه (نعم الوكيل ، ولا حول) أي لا احتيال ولا طاقة (ولا قوة إلا بالله
العلي العظيم) صلى الله على سيدنا محمد وعلى آله
وصحبه وسلم ، ورضى الله تعالى عن أئمة
سلفنا الصالحين ، والحمد لله رب العالمين



فهرس

شروح المسائرة

الموضوع	ص	الموضوع	ص
هل يستجاب للكافر دعوة ؟	١٦٦	خطبة الشارح	١
الحسن والتبع العقليان	١٧١	شرح خطبة المصنف	٣
يجوز لله تعالى أن يكلف عباده ما لا يطيقونه	١٩٥	تعريف علم الكلام	٩
هل تعالى أن يعذب الخلق ويؤلمهم من غير جرم	٢٠٠	العلم بوجوده سبحانه وتعالى	١٥
خلاف الأشاعرة والحنفية في جواز إثابة العاصي وتعذيب المطيع	٢٠٣	الله تعالى قديم لا أول له	٢٢
اتفقوا على أن ذلك غير واقع	٢٠٤	الله تعالى باق أبدي ليس لوجوده آخر	٢٤
ورد السمع بخلاف تخليد المؤمنين في النار والكاافرين في الجنة	٢٠٦	الله تعالى ليس بجوهر يتحيز	٢٥
لا يوصف الله تعالى بالقدرة على الظلم والسفه	٢٠٩	هو تعالى ليس بجسم	٢٧
لا نزاع في وفوع الإيلام في الدنيا ، ولكن النزاع في وجوب العوض عنه	٢١١	هو تعالى ليس عرضاً	٢٩
الأتقياء من بني آدم أفضل من الملائكة	٢١٢	هو تعالى ليس مختصاً بجهة	٣٠
هل تعالى في كل فعل حكمة	٢١٥	الله تعالى استوى على العرش	٣٢
بعثة الأنبياء جائزة	٢١٦	الله تعالى مرئي بالأبصار في دار القرار	٣٧
الإيمان بالمبعوثين واجب	٢٢٥	الله تعالى واحد لا شريك له	٤٤
شروط النبوة	٢٢٦	العلم بصفات الله تعالى	٥٧
الكلام على العصمة	٢٢٧	هو سبحانه قادر عالم حي مريد	—
إثبات نبوة أشرف خلق الله سيدنا محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم	٢٣٦	هو سبحانه سميع بصير بلا جارحة	٦٧
المعجزة ووجه دلالتها على النبوة	٢٤٠	هو سبحانه متكلم بكلام قائم بذاته	٧٣
		العلم بأفعال الله تعالى	٨٨
		العلم بأنه تعالى لا خالق سواه لكل حادث جوهر أو عرض	٩٦
		فعل العبد ، وإن كان كسباً له ، واقع بمشيئة الله تعالى وإرادته	١٣٠
		لا يجب على الله أن يخلق العباد ، ولا يجب عليه إذ خلقهم أن يكلفهم ، خلافاً للمعتزلة	١٥٤

الموضوع	ص	الموضوع	ص
مفهوم الإيمان	٣٢٨	الذي أظهره الله تعالى لنبينا صلى الله عليه وسلم يرجع إلى ثلاثة أمور	٢٤٢
اتفق الأشاعرة والماتريدية على تلازم الإيمان والإسلام	٣٤٠	السميات	٢٥٠
الاستدلال ليس شرطاً لصحة الإيمان	٣٤٣	الكلام في الحشر والنشر	—
اختلفوا في التصديق أهو جزء الإيمان أم هو تمام الإيمان؟	٣٤٧	شفاعة الأنبياء والصالحين	٢٥٦
الاستسلام والانتقاد ، أهو داخل في معنى التصديق؟	٣٥٢	كيفية الإعادة، وآراء أهل النظر فيها	٢٥٧
الكلام في متعلق الإيمان	٣٥٦	سؤال منكر ونكير ، وعذاب القبر ونعيمه	٢٦٧
هل يشترط في الإيمان التبري من كل دين يخالف دين الإسلام؟	٣٦١	الأنبياء لا يسألون في قبورهم ، ولا أطفال المؤمنين ، واختلفوا في أطفال المشركين	٢٧٣
هل يقبل الإيمان الزيادة والنقص؟	٣٦٧	الميزان حق	٢٧٦
سؤال وارد على قول الخليل عليه الصلاة والسلام « ولكن ليطمئن قلبي » والجواب عنه	٣٧٤	الكوتر	٢٨٠
هل يوصف الإيمان بأنه مخلوق؟	٣٧٦	الصراط	٢٨٣
هل يجوز إدخال الاستثناء في الإيمان بأن يقال « أنا مؤمن إن شاء الله »؟	٣٨١	الجنة والنار مخلوقتان الآن	٢٨٧
الإيمان باق مع النوم والغفلة والإغماء خلافا للمعتزلة	٣٨٨	الإمامة	٢٩٤
حتم المصنف كتابه ببيان عقيدة أهل السنة إجمالاً	٣٩٠	اعتقاد أهل السنة زكية جميع الصحابة	٣١٣
		ما جرى بين علي ومعاوية رضي الله عنهما	٣١٤
		شروط الإمام	٣١٨
		ما يثبت به عقد الإمامة	٣٢٦
		لو تغلب جاهل بالأحكام أو فاسق	٣٢٧
		الإيمان	٣٢٨

تمت فهرست ، والحمد لله رب العالمين أولاً وآخراً ، وصلاته وسلامه الأتمان
الأكملان علي سيدنا محمد وآله وصحبه

المسألة

بشرح المسألة

تأليف

الشيخ كال الدين محمد بن محمد ، المعروف بابن أبي شريف ، القدسي ،
الشافعي المتوفى في عام ٩٠٦ من الهجرة

ومعه شرحان جليلان : أحدهما تأليف الشيخ قاسم بن قطلوبغا ، المتوفى في عام ٨٧٩

والآخر « نتائج المذاكرة ، بتحقيق مباحث المسألة »

تأليف

محمد مجي الدين عبد الحميد

مفتش العلوم الدينية والعربية بالجامع الأزهر

وجميع حق الطبع محفوظ له

يطلب من المكتبة التجارية الكبرى : بشارع محمد علي بمصر